



تَعَارُضُ الْكَلِمَاتِ الَّلَفْظِيَّةِ وَالْمَقْصِدِيَّةِ

فِي أُصُولِ الْفِقْهِ وَالْقَوَاعِدِ الْفِقْهِيَّةِ

دراسة تأصيلية تطبيقية تشمل :
التعارض بين اللفظ الشرعي وما يفهم أنه المقصد الشرعي
- التعارض بين لفظ المكلف وقصده

إعداد الدكتور

خالد بن محمد بن عبد العزيز بن سليمان آل سليمان

الجزء الأول

دار الشؤون
للنشر والتوزيع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تَعَالَى كَلَامُكَ اللَّهُمَّ وَالْقَضِيَّةُ

فِي أَسْئَلِ الْفَقْهَةِ وَالْقَوَاعِدِ الْفَقْهِيَّةِ

١

ح دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، ١٤٣٣هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

آل سليمان، خالد عبد العزيز سليمان
تعارض دلالة اللفظ والقصد في أصول الفقه والقواعد الفقهية. / خالد
عبد العزيز سليمان آل سليمان. - الرياض، ١٤٣٣هـ
٦٨١ صفحة: ٢٤×١٧ سم.

ردمك: ٣-٠٩-٨١٢٤-٦٠٣-٩٧٨ (مجموعة)

٩-١٠-٨١٢٤-٦٠٣-٩٧٨ (ج ١)

١- أصول الفقه ٢- القواعد الفقهية ١- العنوان

١٤٣٣/٨٨١١

ديوي ٢٥٠

رقم الإيداع: ١٤٣٣/٨٨١١

ردمك: ٣-٠٩-٨١٢٤-٦٠٣-٩٧٨ (مجموعة)

٩-١٠-٨١٢٤-٦٠٣-٩٧٨ (ج ١)

بيع هذا الكتاب لصالح مطبوعات
الجمعية الفقهية السعودية
جميع حقوق الطبع محفوظة
للجمعية الفقهية السعودية
الطبعة الأولى

١٤٣٤هـ / ٢٠١٣م

دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية ص.ب ٢٧٢٦١ الرياض ١١٤١٧

هاتف: ٤٩١٤٧٧٦ - ٤٩٦٨٩٩٤ فاكس: ٤٤٥٣٢٠٣



E-mail: eshbelia@hotmail.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله الذي نور بالعلم قلوب المؤمنين، وفقّه من أحبّ من عباده في الدين، وجعلهم من ورثة الأنبياء والمرسلين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، نبينا وقدوتنا محمد، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها مبني على ركنين رئيسين لا يقوم إلا بهما: اللغة العربية التي بها تُفهم دلالة اللفظ من الكتاب والسنة، ومقاصد الشريعة التي بها تُفهم كليات الشريعة، والغايات التي تتجه إليها أحكامها.

والناس تجاه هذين الركنين طرفان ووسط:

فمنهم من يبالغ في بناء الأحكام على ظاهر الألفاظ، ولا يكثرث بالمقاصد الشرعية.

ومنهم من يبالغ في بنائها على المقاصد، ولا يلتفت إلى الألفاظ.

ومنهم من يتوسط ويبني الأحكام على دلالة الألفاظ والمقاصد معاً، بحيث لا يخل أحدهما بالآخر.

وكما أن المناهج متعددة في فهم كلام الشارع واستنباط الأحكام منه، فهي كذلك متفاوتة في فهم كلام المكلف بالنظر إلى لفظه وقصده، ومن ثمّ تنزيل الحكم الشرعي عليه.

وللتأصيل لهذا الموضوع ودراسته، اخترت أن يكون موضوع هذا الكتاب - الذي هو في الأصل رسالة دكتوراه - بعنوان:

تعارض دلالة اللفظ والقصد في أصول الفقه والقواعد الفقهية.

وهو ذو شقين: أحدهما يُعنى بدراسة تعارض لفظ الشارع وما يفهم أنه المقصد الشرعي (وهذا ما يمثله لفظ أصول الفقه في عنوان البحث). والثاني يُعنى بدراسة القواعد الفقهية المتعلقة بتعارض لفظ المكلف وقصده (وهذا ما يمثله لفظ القواعد الفقهية في عنوان البحث). والتقديم لهذا الموضوع يستدعي بيان أهميته، وأسباب اختياره، وأهدافه، والدراسات السابقة، وخطة البحث، والمنهج المتبع.

أهمية الموضوع

لهذا الموضوع أهمية بارزة في الحديث والقديم:

فقد ظهرت دعوات معاصرة كثيرة ترى استقلالية المقاصد في إثبات الأحكام، والاستغناء بها عن النظر في النصوص، ولا سيما أنها تتسم بالعموم والاتساع، بحيث تتجاوب بطواعية تامة مع أي تطور! ولا يجد أصحاب هذه الدعوات غضاضة في تقديم المقاصد على أي نص يظهر لهم أنه يعارضها ويحددها ويضيق نطاقها! بل يرى بعضهم: «تجديد المقاصد نفسها، وفتح آفاق جديدة للاجتهاد المعاصر، وأن يكون العمل بالنص الشرعي مقتصرًا على مكانه وزمانه المتقدمين»!^(١)

(١) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر لـ د. محمد عابد الجابري، ص ٥٨.

وقد تعلق بهذا الطرح كثير من أهل الأهواء؛ لأنه يسهل بذلك وصف كثير من أهوائهم وثقافتهم بأنها مشروعة، باسم المصلحة والحاجة اللتين يشتركان في إدراكهما المسلم وغير المسلم!

كما بالغ آخرون في تعاطفهم مع النصوص، ففروا من المقاصد، وجمدوا على ظاهر النصوص، وأفرغوها من مضمونها، وأتوا بالأقوال الشاذة التي يعوزها الفهم الصحيح لمراد الشارع من النص.

ولما لهذه الآراء من رواج؛ تظهر أهمية دراسة هذا الموضوع دراسة تأصيلية موضوعية، تُعنى بإغلاق المنافذ التي قد يتوهم من خلالها تعارض النصوص والمقاصد، مما يسوّق اختيار ما يناسب الأهواء والعواطف، كما تهدف إلى توظيف المقاصد التوظيف الصحيح الذي ينطلق من كونها مستفادة من النصوص، ومنسجمة انسجامًا تامًا معها، وأن حسن توفيق المجتهد بينهما، ونظرته إليهما نظرة افتقار وانقياد يجعلها كفيلين بتحقيق مصالح العباد الحقيقية لا الوهمية، العاجلة والأجلة لا الآنية، ومواكبة التطور الإيجابي لا السلبي.

ويكون ذلك من خلال: بيان المنهج الحق الذي عليه العلماء الراسخون، المتمثل في أعمال المقاصد ودلالة اللفظ معًا على وجه لا يخل أحدهما بالآخر. وأيضا من خلال بيان الصور الاستثنائية التي قد تند عن الإطار العام للوقائع، وبيان مدى تأثير المقاصد في تسديد الاجتهاد فيها، وضوابط هذا التأثير، مما يمكّن المجتهدين من إعادة هذه الوقائع إلى

نصابها؛ «لتجري الشريعة على نظام واحد، لا اختلاف فيه ولا تناقض»^(١).
هذا ما يتعلّق بالقسم الأول.

أما القسم الثاني: (وهو تعارض لفظ المكلف وقصده): فتظهر أهمية التأصيل له في القديم والحديث أيضًا:

أما في القديم: فمن خلال اهتمام العلماء بأهم القواعد المتعلقة به، وهي: «العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني». وهذه صيغتها عند علماء الحنفية، أما عند بقية المذاهب، فتكون في الغالب بصيغة الاستفهام: «هل العبرة بصيغ العقود أو بمعانيها؟».

فهذه القاعدة من أكثر القواعد الفقهية شيوعًا في كتب الفقه وقواعده، بل من خلال تتبع مصادرها ومصادر القواعد الخمس الكبرى في كتب الفقه وقواعده: لُوحظ أن حضورها في تلك الكتب أكثر من حضور أي قاعدة من القواعد الخمس! ومع ذلك تبقى فيها عدة إشكالات، تحتاج إلى بحث:

- ومن مظاهر هذه الإشكالات: أن علماء المذاهب من غير الحنفية عندما يعللون بها، كثيرًا ما يقولون: ... وهذا مبنيٌّ على أن المغلّب هل هو اللفظ أو القصد؟، ثم يتركون الأمر معلقًا على الخلاف في القاعدة فحسب.

- ومن مظاهرها: أن ابن السبكي (ت ٧٧١هـ) عندما تحدث عن

(١) الموافقات، ٢/٢٩٧.

إحدى حالات تعارض صريح اللفظ مع النية قال عنه: «... فإنه أشكل عليّ بحيث لم أتحصّل منه على شيء»^(١).

• ومن مظاهرها: أن الحنفية الذين يُعدّون من أكثر المذاهب تمسكًا بهذه القاعدة يقابلونها بقواعد أخرى ظاهرها التعارض معها، ومن هذه القواعد:

- «العبرة للملفوظ نصًّا دون المقصود».

- «إضافة الأحكام إلى الأسباب الظاهرة أصلٌ في الشريعة».

أما أهمية هذا القسم في العصر الحديث؛ فتظهر من خلال اهتمام علماء القانون به، وهو ما يسمونه: نظرية الإرادة الظاهرة، ونظرية الإرادة الباطنة، وما هذا الاهتمام إلا لمسيس الحاجة إليه في الواقع القضائي؛ إذ كثيرًا ما يحصل نزاع بين خصمين في عقود مبرمة بسبب الاختلاف في تفسيرها: بحسب مدلولها الظاهر أو الباطن، وقد يكون هذا الاختلاف بين القضاة أنفسهم؛ لكون كل واحد منهم يتبنى وجهة نظر مختلفة عن وجهة نظر الآخر.

وهذا يعني: أن هذا القسم بحاجة إلى دراسة تأصيلية مستفيضة. والذي يعنينا منه في هذا البحث: بيان القواعد والضوابط العامة الموضحة لمعالمه؛ بالنظر إلى أن ذلك امتداد لنظرية تعارض اللفظ والقصد.

(١) الأشباه والنظائر، ١/ ٦٥.

أسباب اختيار الموضوع

١. ما لهذا الموضوع من أهمية في واقع كثير من المسلمين اليوم:
 - سواء كان ذلك فيما يتعلق بمن تأثر بحضارة أجنبية، وما يعيشه المسلمون من ضعف؛ ف يريد أن يصبغ كثيرًا من مظاهر تلك الحضارة بصبغة الإسلام، بدعوى أنها تحقق المقاصد التي يفهمها، والمصالح التي يتوخاها.
 - أم كان ذلك فيما يتعلق بالواقع القضائي، وما يحصل فيه - كثيرًا - من نزاع بين الخصوم في عقود مبرمة؛ بسبب الاختلاف في تفسير هذه العقود؛ أ هو بحسب مدلولها الظاهر أو القصد منها؟
٢. كون هذا الموضوع لم يسبق بحثه - على حدّ علمي - .
٣. كونه يجمع بين الأصالة والجدة والمعاصرة.
٤. كونه يبحث أصالة في ثلاثة علوم تأصيلية؛ هي: أصول الفقه، والقواعد الفقهية، ومقاصد الشريعة. ولا شك أن هذا التنوع في المصادر يضفي بظلاله على البحث، ويجعل التأصيل فيه منطلقًا من جميع العلوم التأصيلية الرئيسة، كما يجعل النقص في مادته في أحد العلوم يمكن أن يكمل من الآخر.
٥. تنامي الدعوات إلى التوسع في المقاصد بمعزل عن النصوص، مما يجعل حماية النصوص والذود عن حمى الشريعة ضرورة من الضرورات الملحة في هذا العصر.
٦. كون قضية التعارض بين لفظ المكلف وقصده من القضايا

الشائكة التي كثر الخلاف في جزئياتها، مما يعني أنها في حاجة إلى دراسة تأصيلية تعنى «بالالتفات إلى الأسس العامة، والضوابط الحاكمة بدلاً من صرف الجهود في مناقشة الجزئيات، وإقامة الأدلة المتعارضة بشأنها»^(١).

٧. ومما يدل على أن قضية التعارض بين لفظ المكلف وقصده من القضايا المهمة، التي تحتاج إلى دراسة شرعية تأصيلية: وجود عشرات الكتب القانونية في هذه القضية بعينها. ومن يتأمل في تراثنا الشرعي يجد فيه الغنية والكفاية للتأصيل لهذه القضية.

أهداف البحث

١. بيان المنهج الحق في التعامل مع الألفاظ والمقاصد الشرعية، وذلك بالاعتداد بهما معاً، بحيث لا يخل أحدهما بالآخر.
٢. تعويد المسلم على التعلق بالنصوص الشرعية والانقياد لها، وعدم إهمالها أو التعسف في تأويلها، وأنه لا تعارض بينها وبين المقاصد الشرعية في الواقع.
٣. بيان أن النصوص الشرعية إنما جاءت للتعبير عن قصد الشارع، وقصده تحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة، لا في إحداها فقط.
٤. بيان أن المصالح إنما اعتد بها الشارع من حيث وضعها هو كذلك، لا من حيث وضعها المكلف؛ لأنه لو وُكِّل النظر فيها إلى المكلف لتفاوتت المصالح بتفاوت الأفهام والأذواق.

(١) قاعدة: الأمور بمقاصدها لشيخنا د. يعقوب الباسين، ص ١٤١.

٥. بيان شمول هذه الشريعة وكونها صالحة لكل زمان ومكان.
٦. الرد العملي على دعوى تقديم المقاصد على النصوص، من خلال بيان مرتكزات المنهج الحق الذي يوفق بين لفظ الشارع وقصده، وضوابط تأثير المقاصد في العمل بدلالة اللفظ، وطرق دفع ما قد يظهر للمجتهد من تعارض بين دلالة لفظ الشارع وما يفهم من قصده.
٧. بيان القواعد والضوابط والأسس التي تعنى بتعارض دلالة لفظ المكلف وقصده، وأن يكون في هذه الأسس مساهمة في حل كثير من الإشكالات التي تحصل في الواقع القضائي، نتيجة للاختلاف في تفسير العقود: أهو بحسب مدلولها الظاهر، أم القصد منها؟

الدراسات السابقة

من خلال البحث في المصادر المتعلقة بالموضوع لم أجد دراسة أصولية أو مقاصدية أو تعقيدية فقهية تتعامل مع تعارض دلالة اللفظ والقصد على أنه نظرية شاملة لما يتعلق بفهم لفظ الشارع وقصده الذي يستفاد من غير اللفظ ذاته، وكذلك لفظ المكلف وقصده، وغاية ما وجدته: دراسات تتناول أحد هذين القسمين، دون أن تجمع بينهما:

أما القسم الأول: فجل الدراسات المتعلقة به ينصب اهتمامها على مناقشة مبدأ تقديم المصلحة على النص، ولم أجد فيها تأصيلاً لكيفية بناء الاجتهاد على اللفظ والمقصد معاً، على وجه لا يخل أحدهما بالآخر، والذي يمثل في الواقع رداً عملياً على دعوى تقديم المقاصد على النصوص.

وعند المقارنة بين هذا البحث والدراسات المشار إليها، فإن ما يمثل اهتمام هذه الدراسات يشكل مبحثاً واحداً من مباحث القسم الأول من هذا البحث، في حين أن بقية مباحثه تعنى بكيفية إحكام العلاقة بين النصوص والمقاصد بحيث لا يخل أحدهما بالآخر. هذا هو الفارق الجوهرى بين هذا البحث والدراسات السابقة، فضلاً عن الاختلاف التام في تفاصيل الخطة. وبعد بيان أهم أوجه الاختلاف بين القسم الأول من هذا البحث والدراسات السابقة المتعلقة به يناسب ذكر أهم هذه الدراسات، مرتبة على حسب قوة صلتها به على النحو الآتى:

١. النص والمصلحة بين التطابق والتعارض، ل.د. حفيظة بو كراع. وهي رسالة دكتوراه بإشراف أ.د. أحمد الريسوني، قدمت عام ٢٠٠٤ / ٢٠٠٥م إلى شعبة الدراسات الإسلامية بجامعة محمد الأول في وجدة في المغرب، وتقع في (٣٥٩) صفحة.

وهي دراسة مستفيضة في مناقشة دعوى تقديم المصلحة على النص؛ حيث قُسمت الرسالة إلى بابين، الأول منهما للحديث عن آراء القائلين بتعارض المصلحة والنص في القديم والحديث، وأدلتهم (من ص ٣٢ - ١٣٥). والباب الثاني لإثبات تطابق النص والمصلحة، من خلال خمسة فصول: مناقشة المخالفين لذلك، وبيان وظيفة العقل والواقع في تطابق النص والمصلحة، ورد دعوى معارضة الصحابة والأئمة النصوص باسم المصلحة، وبيان أسباب توهم تعارض النص والمصلحة، ودرء دعوى تعارض النص والمصلحة. (من ص ١٣٦ - ٣٥٢).

٢. التعارض بين النص والمصلحة وكيفية دفعه، لأسامة سالم أحمد جوارنة.

وهي بحث تكميلي يقع في (١٦٥) صفحة، قُدِّم «استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في الفقه وأصوله في كلية الدراسات الفقهية والقانونية في جامعة آل البيت»^(١) في الأردن، بإشراف د. نمر خشاشنة، عام ٢٠٠١/٢٠٠٢ م.

وقد تكلم عن طرق دفع التعارض بين النص والمصلحة (من ص ٧١ إلى ص ١٢٧)، وحصر الطرق في طريقين هما: تخصيص النص بالمصلحة، وتفسير النص بالمصلحة، كما بين علاقة المصلحة بالاجتهاد (من ص ١٢٨ إلى ص ١٦٤)، وأيضاً جعل المبحث الأخير عن نظرية الطوفي في المصلحة، وختمه بنقل جملة من آراء العلماء في مناقشة رأي الطوفي (وذلك من ص ١٥٢ إلى ص ١٦٤).

وقارئ هذا البحث يلاحظ أنه يتناسب مع طبيعته وهو أنه بحث تكميلي.

٣. الاجتهاد؛ النص، الواقع، المصلحة.

وهو كتاب يقع في (١٨٠) صفحة من الحجم المتوسط، مكون من بحثين:

الأول: لـ أ.د. أحمد الريسوني (من ص ١١ إلى ص ٧٢).

(١) كذا ورد على غلاف الرسالة.

والثاني: لمحمد جمال باروت (من ص ٧٥ إلى ص ١٣٩). وهذا الكتاب ليس المقصود منه الدراسة الأصولية المحكمة، وإنما قصد منه الحوار ومحاولة توصيل فكرة كل طرف للآخر بشكل مختصر وواضح بقصد تقريب وجهات النظر، لذلك أثبت على غلاف الكتاب (حوارات لقرنٍ جديد). كما أن الباحث الثاني (وهو محمد باروت) مختصُّ بالأدب والنقد وليس بالأصول.

٤. أثر تحليل النص على دلالته، لأيمن عبد الرؤوف صالح.

وهذه الدراسة رسالة مطبوعة نال بها مؤلفها درجة الماجستير، وتقع في (٢١١) صفحة، وهي «تبحث في نقاط التقاطع ونقاط التوافق في النص الشرعي الواحد، بين ما يمكن تسميتها بـ (نظرية المصلحة) و(نظرية النص)، وأثر ذلك على الحكم المستفاد من هذا النص»^(١). وهذا الموضوع يشكل مطلباً واحداً من هذا البحث.

٥. المصالح المرسله وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي، لـ د. محمد أحمد بوركاب.

وهي رسالة مطبوعة نال بها مؤلفها درجة الماجستير من كلية الأوزاعي بלבنان، عام ١٤١٤ هـ، بإشراف د. مصطفى ديب البغا، وتقع في (٥٨٢) صفحة.

وهي دراسة مستفيضة للمصلحة المرسله من خلال مفهومها،

(١) وهذا ما لخص به الباحث رسالته في نهاية التقديم لها ص ٧.

وحجيتها، وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي. وعند الحديث عن مرونتها تكلم عن الحكم عند مخالفتها لظاهر النصوص الظنية.

٦. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، لـ د. محمد سعيد

البوطي.

وهي رسالة مطبوعة نال بها المؤلف درجة الدكتوراه من جامعة الأزهر عام ١٣٨٥هـ بإشراف الشيخ مصطفى عبد الخالق، وتقع في (٤١٤) صفحة.

وكان اهتمامه بمناقشة القول بتقديم المصلحة على النص، ووضع ضوابط العمل بالمصلحة حيث لا يوجد نص، بينما موضوع القسم الأول من هذا البحث هو حالة وجود النص والمقصد معاً.

٧. محاولات التجديد في أصول الفقه دراسة وتقوية، لـ د. هزاع بن

عبد الله الغامدي.

وهي رسالة دكتوراه بإشراف شيخنا أ.د. أحمد بن علي سير مباركي، قدمت عام ١٤٢٠هـ، إلى قسم أصول الفقه بكلية الشريعة في الرياض، وتقع في (٧٦٥) صفحة.

وكان اهتمامه باستعراض محاولات التجديد ودعوته في أصول الفقه. وقد نبّه الباحث في استهلاله لخاتمة الرسالة على أن «كل محاولة أو دعوى تم التعرض لها تحتاج لدراسة مستقلة، ومناقشة أكثر استفاضة»^(١). وعلل ذلك «بأن دراستها ضمن عشرات المحاولات والدعاوى في سياق

(١) محاولات التجديد، ٢/٧٥٦.

الدراسات الأصولية لن يكشف إلا عن بعض جوانبها المتعلقة بالفقه وأصوله»، ثم عاد وأكد ذلك في الأسطر الأخيرة من الخاتمة^(١).

وأرجو أن يكون بحث (تعارض دلالة اللفظ والقصد) استجابة لهذه المطالبة؛ إذ إنه ينصب على دراسة أهم منطلق لأكثر تلك الدعاوى وهو التوسع في استنباط الأحكام من المقاصد.

هذا ما يتعلق بأهم الدراسات المتعلقة بالقسم الأول.

أما القسم الثاني: فغالب الدراسات المتعلقة به دراسات فقهية أو قانونية صرفة أو مع المقارنة بالفقه الإسلامي، أما ما يعنى بالجانب التقعيدي؛ فأهمه دراستان:

١. قاعدة: العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني،

لعلي بن حميد القريري.

وهي بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير في الفقه المقارن بالمعهد العالي للقضاء، بإشراف د. سعد الخراشي، مقدم عام ١٤٢٤ - ١٤٢٥ هـ، ويقع في (١٣٨) صفحة.

وكما هو ظاهر: تكلم عن قاعدة واحدة، هي أهم قواعد تعارض لفظ المكلف مع قصده، ولكن لم يتكلم عن بقية القواعد. كما أنه غلب عليها الجانب التطبيقي؛ إذ يقارب نصف الدراسة (من ص ٧٩ إلى ص ١٣٦)، بينما الجانب التأصيلي يقارب ثلث الدراسة (من ص ٣٩ إلى ٧٨).

(١) انظر: محاولات التجديد، ٢/ ٧٦٥.

٢. قاعدة: الأمور بمقاصدها لشيخنا د. يعقوب الباحسين.

وقد قسمها إلى عشرة مباحث، والذي يتعلق منها بهذا البحث هو المبحث التاسع وهو تعارض المقاصد أو النيات مع صريح اللفظ، ويقع في ست عشرة صفحة (من ص ١٢٩ إلى ص ١٤٤). وقد ختمه ببيان رأيه في المسألة، كما طالب بدراسة لها تلتفت إلى الأسس والضوابط دون الجزئيات.

بالإضافة إلى هاتين الدراستين هناك طائفة كبيرة من الدراسات الفقهية والقانونية تربو على العشرين، وهي وإن لم تُعدّ من الدراسات السابقة في الموضوع؛ لكونها في غير أصول الفقه والقواعد الفقهية؛ فإنه مما يسترعي الانتباه فيها: كثرتها وتعدد أماكنها وبلدانها، وما ذلك إلا للحاجة الماسة إليها في الواقع القضائي^(١).

(١) ولما في إبرازها من تأكيد على الحاجة لدراسة الموضوع دراسة أصولية تععيدية؛ ناسب استعراض أهم هذه الدراسات على النحو الآتي:

١. أبحاث في مبدأ سلطان الإرادة. د. صوفي أبو طالب. نشرتها دار النهضة العربية، عام ١٩٦٤ م.
٢. أثر القصور في التصرفات والعقود. د. عبد الكريم زيدان. وهي بحث فقهي تقع في أربع وعشرين صفحة، مطبوع ضمن كتاب: مجموعة بحوث فقهية.
٣. الإرادة في العمل القانوني وعيوبها. محمد نصر الدين زغلول. مطبوعة في مصر.
٤. التراضي وقوته في عقود المبادلات المالية. د. السيد نشأت إبراهيم الدريني. رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم بالقاهرة.
٥. التعبير عن الإرادة في الفقه الإسلامي والقانون الغربي. د. محمد وحيد الدين سوار. رسالة دكتوراه في الحقوق من جامعة الأزهر.

- ٦ = . التعبير عن الإرادة في القانون المصري. د. وليم سليمان قلاذه. رسالة دكتوراه من جامعة القاهرة.
٧. دعوى الصورية ودعوى عدم نفاذ التصرفات، التنظيم القانوني والإجرائي لرفع الدعوتين. إبراهيم المنحي. توزيع منشأة المعارف بالإسكندرية.
٨. سلطان الإرادة في الفقه الإسلامي. د. عبد الحفيظ رواس قلعه جي. رسالة دكتوراه من جامعة القاهرة.
٩. الشكل في الفقه الإسلامي. د. محمد وحيد الدين سوار. نشرها معهد الإدارة في الرياض.
١٠. الشكل في الفقه الإسلامي والقانون المعاصر. عبد العزيز بن محمد الجزالين. وهي بحث تكميلي في معهد الإدارة بإشراف د. محمد وحيد الدين سوار.
١١. الشكلية القانونية؛ دراسة مقارنة بين النظم القانونية الوضعية والشريعة الإسلامية. د. محمد جمال عطية موسى. أصلها رسالة دكتوراه في جامعة الزقازيق. مطبوعة بدار النهضة العربية بالقاهرة، عام ١٩٩٤ م.
١٢. الصورية في الشريعة والقانون. د. جمواني العينين. مطبوعة عام ١٩٩٤ م.
١٣. الصورية في القانون المدني المصري بين النظرية والتطبيق، دراسة مقارنة بالفقه الإسلامي. د. رأفت محمد حماد. نشرتها دار النهضة العربية بالقاهرة.
١٤. الصورية في ضوء الفقه والقضاء. المستشار عز الدين الدناصوري ود. عبد الحميد الشواربي. طبعتها مطابع دار المعارف.
١٥. الصورية في عقود المعاملات في الفقه والنظام. خالد بن سعيد آل سهيل. وهي بحث تكميلي للماجستير من المعهد العالي للقضاء.
١٦. صيغ العقود في الفقه الإسلامي. د. صالح بن عبد العزيز الغليقة. أصلها رسالة دكتوراه في كلية الشريعة بالرياض. نشرتها دار كنوز إشبيليا بالرياض، عام ١٤٢٧ هـ.
١٧. طرق التعبير عن الإرادة وأثره في التصرفات والمعاملات الإنسانية، بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي. د. إسماعيل عبد الغني إسماعيل. رسالة دكتوراه من جامعة الأزهر.
١٨. عيوب الإرادة في الشريعة الإسلامية. د. محمد علي بحر العلوم. رسالة دكتوراه بدار العلوم بالقاهرة.

خطة البحث

يتكون البحث من مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة، على النحو الآتي:

المقدمة

(وهي التي بين يدينا) وتشمل:

- الافتتاح بما يناسب.
- ذكر عنوان الموضوع.
- أهمية الموضوع وسبب اختياره.
- أهداف البحث.
- الدراسات السابقة.
- خطة البحث.
- منهج البحث.

-
- ١٩ = القانون المدني الأردني بين الإرادة الباطنة والإرادة الظاهرة. نجيب أسعد عودة. رسالة ماجستير من الجامعة الأردنية.
٢٠. مبدأ الرضا في العقود، دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والقانون المدني الروماني والفرنسي والإنجليزي والمصري والعراقي. د. علي محيي الدين علي القره داغي. أصلها رسالة دكتوراه. نشرتها دار البشائر الإسلامية ببيروت، عام ١٤٠٦هـ.
٢١. مدى اعتماد القانون الجزائري بمبدأ سلطان الإرادة في إنشاء العقود وتنفيذه. خليفاتي عبدالرحمن. رسالة ماجستير من جامعة الجزائر.
٢٢. نظرية الشكل في الفقه الإسلامي وأثره في العقود المالية. د. ناصر بن زيد بن ناصر الداود. أصلها رسالة دكتوراه في المعهد العالي للقضاء. مطبوعة عام ١٤٢٥ هـ، ونشرتها دار كنوز إشبيلية بالرياض.
٢٣. نظرية الصورية. د. سامي عبد الله. مطبوعة عام ١٩٧٩ م.

الباب الأول: حقيقة تعارض دلالة اللفظ والقصد

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: حقيقة التعارض.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: تعريف التعارض.

المبحث الثاني: الألفاظ ذات الصلة بالتعارض، والفرق بينها وبينه.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف التنازع، والفرق بينه وبين التعارض.

المطلب الثاني: تعريف الاختلاف، والفرق بينه وبين التعارض.

المطلب الثالث: تعريف التناقض، والفرق بينه وبين التعارض.

المطلب الرابع: تعريف التعادل، والفرق بينه وبين التعارض.

الفصل الثاني: حقيقة دلالة اللفظ.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الدلالة.

المبحث الثاني: أقسام الدلالة.

المبحث الثالث: المراد بالدلالة اللفظية الوضعية، وأقسامها.

الفصل الثالث: حقيقة القصد.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: حقيقة مقصد الشارع.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف مقصد الشارع.

المطلب الثاني: أقسام مقصد الشارع.

المطلب الثالث: الفرق بين مقصد الشارع، والمعنى والمراد والعلة

والحكمة والمصلحة.

المطلب الرابع: خلاصة نظرية المقاصد.

المبحث الثاني: حقيقة قصد المكلف.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف قصد المكلف.

المطلب الثاني: الفرق بين قصد المكلف والنية والإرادة والعزم.

الفصل الرابع: المراد من تعارض دلالة اللفظ والقصد.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: المراد من التعارض بين دلالة اللفظ الشرعي وما

يفهم أنه المقصد الشرعي.

المبحث الثاني: المراد من تعارض دلالة لفظ المكلف وقصده.

الباب الثاني: التعارض بين دلالة اللفظ الشرعي وما يفهم أنه المقصد الشرعي

ويتضمن تمهيداً وفصلين:

التمهيد: الاجتهاد بين دلالة الألفاظ الشرعية والمقاصد

الشرعية.

الفصل الأول: حكم تقديم المقاصد الشرعية على النصوص، وبيان

المنهج الحق في ذلك

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: ما تبني عليه المقاصد الشرعية، وحكم الاستدلال بها،

وتقديمها على دلالة الألفاظ الشرعية.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: بناء المقاصد على القول بتعليل الأحكام.

المطلب الثاني: حكم الاستدلال بالمقاصد الشرعية.

المطلب الثالث: حكم تقديم المقصد الكلي على دلالة اللفظ.

المطلب الرابع: حكم تقديم المقصد الجزئي على دلالة اللفظ.

المبحث الثاني: إثبات المقاصد الشرعية بطريق صحيح، وأثر ذلك

في منع توهم التعارض بينها وبين الأدلة الجزئية.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: صفات المجتهد المثبت للمقاصد.

المطلب الثاني: ضوابط المقاصد الشرعية.

المطلب الثالث: طرق إثبات المقاصد الشرعية.

المطلب الرابع: أثر إثبات المقاصد بطريق صحيح في منع توهم

التعارض بينها وبين الأدلة الجزئية.

المبحث الثالث: إثبات المصالح الشرعية من مصادرها المعتمدة، وأثر

ذلك في منع توهم التعارض بينها وبين النصوص.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المصادر الأصلية.

المطلب الثاني: المصادر التبعية.

المبحث الرابع: بناء الحكم الشرعي على المقصد الكلي والدليل

الجزئي معاً والقواعد المعينة على ذلك.

المبحث الخامس: أسس عمل المجتهد عند تعارض دلالة اللفظ الشرعي وما يفهم أنه المقصد الشرعي.
وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أسس عمل المجتهد عند تعارض دلالة اللفظ الشرعي وما يفهم أنه المقصد الشرعي الكلي والجزئي.
المطلب الثاني: الأسس الخاصة بعمل المجتهد عند تعارض دلالة اللفظ الشرعي وما يفهم أنه المقصد الشرعي الجزئي.

الفصل الثاني: صور تأثير المقاصد الشرعية في العمل بدلالة الألفاظ الشرعية، وضوابط كل صورة.

وفيه تمهيد وخمسة مباحث:

التمهيد: واقع الاستحسان المعمول به - في الجملة - هو مراعاة الظروف الطارئة للمحافظة على مقاصد الشريعة.

المبحث الأول: تأثير المقصد الشرعي المتمثل في مراعاة الضرورة في العمل بدلالة اللفظ الشرعي، وضوابط ذلك.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة الضرورة.

المطلب الثاني: إثبات كون مراعاة الضرورة مقصداً شرعياً.

المطلب الثالث: ضوابط الضرورة.

المطلب الرابع: أمثلة تطبيقية لتأثير مراعاة الضرورة في العمل

بدلالة اللفظ الشرعي.

المبحث الثاني: تأثير المقصد الشرعي المتمثل في مراعاة الحاجة في العمل بدلالة اللفظ الشرعي، وضوابط ذلك.
وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة الحاجة، والفرق بينها وبين الضرورة.

المطلب الثاني: إثبات كون مراعاة الحاجة مقصدًا شرعيًا.

المطلب الثالث: ضوابط الحاجة.

المطلب الرابع: أمثلة تطبيقية لتأثير مراعاة الحاجة في العمل بدلالة اللفظ الشرعي.

المبحث الثالث: تأثير المقصد الشرعي المتمثل في تحقيق المصلحة في العمل بدلالة اللفظ الشرعي، وضوابط ذلك.
وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة المصلحة.

المطلب الثاني: إثبات كون تحقيق المصلحة مقصدًا شرعيًا.

المطلب الثالث: ضوابط المصلحة الشرعية.

المطلب الرابع: أمثلة تطبيقية لتأثير مراعاة المصلحة في العمل بدلالة اللفظ الشرعي.

المبحث الرابع: تأثير المقصد الشرعي المتمثل في (مراعاة الواقع عند تنزيل الأحكام) في العمل بدلالة اللفظ الشرعي، وضوابط ذلك.
وفيه تمهيد وثلاثة مطالب:

التمهيد: المراد من مراعاة الواقع.

المطلب الأول: تحقيق المناط الخاص.

المطلب الثاني: مراعاة المآلات.

المطلب الثالث: مراعاة العرف.

المبحث الخامس: تأثير المقصد الشرعي الذي دلت عليه القرائن

الصارفة في تأويل اللفظ الشرعي وضوابط ذلك.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة الظاهر.

المطلب الثاني: حقيقة التأويل.

المطلب الثالث: شروط التأويل.

المطلب الرابع: أمثلة تطبيقية لتأثير المقصد الشرعي الذي دلت

عليه القرائن الصارفة في تأويل اللفظ الشرعي.

الباب الثالث: التعارض بين دلالة لفظ المكلف وقصده

وفيه تمهيد وفصلان:

التمهيد: الإرادة الظاهرة، والإرادة الباطنة للمكلف.

الفصل الأول: القواعد الفقهية المتعلقة بتعارض دلالة لفظ

المكلف وقصده، ودراسة هذه القواعد.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: القواعد المتعلقة بالعقود والدعاوى.

وفيه خمس قواعد:

القاعدة الأولى: «العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ

والمباني».

القاعدة الثانية: «الاعتبار بحقيقة العقود ومقاصدها التي تؤول إليها، والتي قصدت بها».

القاعدة الثالثة: «العبرة للملفوظ نصًّا دون المقصود».

القاعدة الرابعة: «الأصل أنه يعتبر في الدعاوى: مقصود الخصمين في المنازعة دون الظاهر».

القاعدة الخامسة: «دليل الشيء في الأمور الباطنة يقوم مقامه».

المبحث الثاني: القواعد المتعلقة بالأيمان والطلاق والعتاق.

وفيه خمس قواعد:

القاعدة الأولى: «الأيمان مبنية على الألفاظ لا على الأغراض».

القاعدة الثانية: «النية في اليمين تخصص اللفظ العام وتعمم

الخاص».

القاعدة الثالثة: «مقاصد اللفظ على نية اللفظ إلا في اليمين عند

القاضي».

القاعدة الرابعة: «اليمين على نية الحالف إن كان مظلومًا، وعلى نية

المستحلف إن كان ظالمًا».

القاعدة الخامسة: «اللفظ في الطلاق والعتاق يقام مقام المعنى».

المبحث الثالث: قواعد أخرى متفرقة.

وفيه سبع قواعد:

القاعدة الأولى: «لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح».

القاعدة الثانية: «الأصل المعاملة بنقيض القصد الفاسد».

القاعدة الثالثة: «الحقيقة تترك بدلالة العادة».

القاعدة الرابعة: «كل لفظ لا يجوز دخول المجاز فيه لا تؤثر النية

في صرفه عن موضوعه».

القاعدة الخامسة: «إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز».

القاعدة السادسة: «اللفظ إذا كان له معنى حقيقي مستعمل

ومعنى مجازي متعارف يرجح المعنى المجازي».

القاعدة السابعة: «النية تعمل في الاحتمالات لا في الموضوعات».

الفصل الثاني: الضوابط العامة في تنزيل الوقائع عند تعارض

دلالة لفظ المكلف مع قصده.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: ضوابط العلماء المتقدمين.

المبحث الثاني: ضوابط العلماء والباحثين المعاصرين.

المبحث الثالث: الضابط المختار وشرحه وتوجيهه.

الخاتمة.

وتتضمن أهم نتائج البحث والمقترحات.

قائمة المصادر.

فهرس الموضوعات.

منهج البحث

ويتضمن ثلاثة أمور:

الأول: منهج الكتابة في الموضوع ذاته. ويكون على ضوء النقاط

الآتية:

١. استقراء مصادر المسألة، ومراجعتها المتقدمة والمتأخرة.

٢. الاعتماد عند الكتابة على المصادر الأصيلة في كل مسألة

بحسبها.

٣. التمهيد للمسألة بما يوضحها إن احتاج المقام لذلك.

٤. اتباع المنهج الآتي في دراسة التعريفات:

أ. التعريف اللغوي: ويتضمن الجوانب الآتية: الجانب الصرفي،

جانب الاشتقاق، جانب المعنى اللغوي للفظ.

ب. التعريف الاصطلاحي: ويتضمن ذكر أهم تعريفات العلماء

والموازنة بينها، وصولاً إلى التعريف المختار وشرحه، وأقصر ذلك على

التعريفات الداخلة في صلب البحث وما عدا ذلك يتم التعريف به تعريفاً

موجزاً.

ج. ذكر المناسبة بين التعريف اللغوي، والتعريف الاصطلاحي.

٥. اتباع المنهج الآتي في بحث المسائل الخلافية:

أ. تحرير محل الخلاف فيها إذا كان في المسألة صور متفق عليها.

ب. ذكر الأقوال في المسألة ومن قال بكل قول، ويكون ترتيب

الأقوال حسب طبيعة الخلاف في كل مسألة.

- ج. ذكر الأدلة لكل قول، مع بيان وجه الدلالة من الدليل.
- د. ذكر ما يرد على الدليل من مناقشات واعتراضات، والجواب عما يحتاج إلى جواب.
- هـ. ترجيح ما يظهر رجحانه، وبيان سبب الترجيح.
- و. ذكر نوع الخلاف: أهو لفظي أم معنوي؟ وذكر ما يترتب عليه من ثمرة عملية إن كان معنوياً.
- ز. ذكر سبب الخلاف في المسألة، ما أمكن ذلك.
٦. العناية بضرب الأمثلة، مع الحرص على إضافة أمثلة جديدة غير الأمثلة المشهورة في كتب الأصول، مع توجيه ذلك.
٧. الحرص على أن تكون كتابة معلومات البحث بأسلوبى الخاص، أي أن آخذ من المصادر بالمعنى لا بالنص، ما لم يكن المقام يتطلب ذكر الكلام بنصه، فأذكره على ما هو عليه.
٨. الاعتراف بالسبق لأهله، في تقرير فكرة، أو نصب دليل، أو مناقشته، أو ضرب مثال، أو ترجيح رأي... إلخ، وذلك بذكره في صلب البحث، أو الإحالة على مصدره في الهامش وإن لم أكن أخذته بلفظه.
- الثاني: منهج التعليق والتهميش، ويكون على ضوء النقاط الآتية:
١. كتابة الآيات برسم المصحف مع بيان أرقام الآيات وعزوها لسورها؛ فإن كانت آية كاملة قلت: الآية رقم: (...). من سورة (كذا). وإن كانت جزءاً من آية قلت: من الآية رقم (...). من سورة (كذا).
٢. اتباع المنهج الآتي في تخريج الأحاديث والآثار:

أ. بيان من أخرج الحديث، أو الأثر بلفظه الوارد في البحث.
فإن لم أجد الحديث أو الأثر بلفظه أخرجه بنحو اللفظ الوارد في
البحث.

فإن لم أجد الحديث أو الأثر بلفظه أو بنحوه أذكر ما ورد في معناه.
ب. الإحالة على مصدر الحديث أو الأثر بذكر الكتاب والباب،
ثم بذكر الجزء والصفحة، ورقم الحديث أو الأثر إن كان مذكوراً في
المصدر.

ج. إن كان الحديث بلفظه في الصحيحين أو أحدهما أكتفي بتخريجه
منهما.

د. إن لم يكن في أي منهما خرجته من المصادر الأخرى المعتمدة، مع
ذكر ما قاله أهل الحديث فيه.

٣. اتباع المنهج الآتي في عزو الأشعار إلى مصادرهما:

أ. إن كان لصاحب الشعر ديوان وثقت شعره من ديوانه.

ب. إن لم يكن له ديوان وثقت الشعر مما تيسر من دواوين الأدب
واللغة.

٤. عزو نصوص العلماء وآرائهم لكتبهم مباشرة، وعدم اللجوء
للعزو بالواسطة إلا عند تعذر الوقوف على الأصل.

٥. توثيق نسبة الأقوال إلى المذاهب من الكتب المعتمدة في كل
مذهب.

٦. توثيق المعاني اللغوية من معجمات اللغة المعتمدة.

وتكون الإحالة على معجمات اللغة بالمادة، والجزء والصفحة.

٧. توثيق المعاني الاصطلاحية الواردة في البحث من كتب المصطلحات المختصة بها، أو من كتب أهل الفن الذي يتبعه هذا المصطلح.

٨. البيان اللغوي لما يرد في البحث من ألفاظ غريبة، والبيان الاصطلاحى لما يرد فيه من اصطلاحات تحتاج إلى بيان.

٩. اتباع المنهج الآتي في ترجمة الأعلام:

أ. أن تتضمن الترجمة:

- اسم العلم، ونسبه مع ضبط ما يشكل من ذلك.
- تأريخ مولده، ومكانه.
- شهرته، ككونه محدثاً، أو فقيهاً، أو لغوياً، والمذهب الفقهي.
- أهم مؤلفاته.
- وفاته.
- مصادر ترجمته.

ب. أن تتسم الترجمة بالاختصار، مع وفائها بما سبق ذكره في فقرة (أ)،

وتقتصر الترجمة على الأعلام غير المشهورين عند أهل العلم الذي أكتب فيه.

ج. أن تكون مصادر الترجمة في نوعها متناسبة مع الجانب الذي برز فيه

العالم؛ فإن كان فقيهاً فأرکز في ترجمته على كتب تراجم الفقهاء، وهي قد تكون

مذهبية فأراعي فيها ذلك، وإن كان محدثاً فأرکز على كتب تراجم

المحدثين. وهكذا.

١٠. اتباع المنهج الآتي في التعريف بالفرق:
- ذكر الاسم المشهور للفرقة، والأسماء المرادفة له.
 - نشأة الفرقة وأشهر رجالها.
 - آراؤها التي تميزها، معتمداً في ذلك على كتب أصحابها ما أمكن ذلك.
١١. تكون الإحالة إلى المصدر في حالة النقل منه بالنص بذكر اسمه والجزء والصفحة، وفي حالة النقل بالمعنى تكون الإحالة بذكر ذلك مسبقاً بكلمة: (انظر...).
- الأمر الثالث: ما يتعلق بالناحية الشكلية والتنظيمية ولغة الكتابة. وتراعى فيه الأمور الآتية:
١. العناية بضبط الألفاظ التي يترتب على عدم ضبطها شيء من الغموض، أو إحداث لبس.
 ٢. الاعتناء بصحة المكتوب، وسلامته من الناحية اللغوية، والإملائية، والنحوية، ومراعاة حسن تناسق الكلام، ورفي أسلوبه.
 ٣. العناية بعلامات الترقيم، ووضعها في مواضعها الصحيحة.
 ٤. الاعتناء بانتقاء حرف الطباعة في العناوين، وصلب الموضوع، والهوامش، وبدايات الأسطر، ويكون خط الكتابة للمتن مقاس (١٨)، والهوامش مقاس (١٤).
 ٥. عند نهاية كل مسألة، أو مطلب، أو مبحث... إلخ، يتم وضع ما يدل على الانتهاء من العلامات المميزة.

٦. اتباع المنهج الآتي في إثبات النصوص:

أ. وضع الآيات القرآنية بين قوسين مميزين، على هذا الشكل:

﴿....﴾

ب. وضع الأحاديث والآثار بين قوسين مميزين، على هذا الشكل:

((....))

ج. وضع النصوص التي نقلتها عن غيري، على هذا الشكل:

«....»

هذا وما من بحث إلا تعتريه صعوبات، ولست في صدد سرد هذه الصعوبات، ولكن من المناسب إعطاء القارئ تصورا عن البحث من خلال اختيار صعوبة تتعلق بطبيعة الموضوع، وصعوبة أخرى تتعلق بالمصادر:

أما الصعوبة المتعلقة بطبيعة الموضوع فتتمثل في كونه من الموضوعات المتمنعة التي لا تتجاوب مع الباحث إلا في حال صفاء الذهن والانقطاع التام للبحث - بعد توفيق الله تعالى - ؛ فالبحث إذا أقبلت عليه وأعطيته أولى أولوياتي وتمكنت من أن أشغل به أغلب ساعات اليوم الواحد؛ ملك أحاسيسي وجعلني أعيش معه عالماً من المتعة والاستفادة. وإذا شغلتنني عنه بعض الشواغل، وزاحمته في ساعات اليوم الواحد، تمنع عليّ واستعصى وجعلني أخادع نفسي، وأوهمها بأني أعمل في البحث، والواقع أنني لم أبرح مكاني.

وأما الصعوبة المتعلقة بالمصادر فهي: شح المصادر الأصلية في القسم الأول من البحث، والذي يمثل جوهر الرسالة (وهو التعارض بين دلالة اللفظ الشرعي وما يفهم أنه المقصد الشرعي)؛ فقد استدعى ذلك التوسع في جمع المصادر، والتأني في البحث عن المادة العلمية في كثير منها؛ بحيث يتم الحرص على استعراض الكتاب كاملاً، والبحث بين السطور عمّا له تعلق بالبحث، وقد أخذ هذا ما يزيد على نصف مدة إعداد هذا القسم. وعلى الرغم من طول مدة البحث والاستقراء فقد خلصتُ إلى أن المصادر التي تثري جوانب هذا القسم تتركز في كتاب الموافقات للشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، والكتب ذات الصلة به؛ وذلك لشح المعلومات في المصادر المتقدمة على كتاب الموافقات، ولكون الكتب المتأخرة عنه - ولاسيما المعاصرة منها - إما أن تقترب كثيراً منه، وإما أن تبتعد عنه، فإذا اقتربت ظهر فيها العمق والتأصيل للمقاصد التي تخدم عملية الاجتهاد، ولكنها لم تخرج - في الجملة - عن نطاق الموافقات. وإذا ابتعدت عن الموافقات نحت منحاً ثقافياً، يُعنى بإظهار محاسن الإسلام وسماحته، ومناقشة المشكّكين في ذلك. ولا ريب أن هذا يُجَدُّ من الاستفادة منها في البحوث التأصيلية.

وفي الختام: أحمد الله ﷻ على ما يسره لي من إتمام الرسالة، وأشكره على نعمه التي لا نستطيع عدّها ولا إحصاءها، فله الحمد وله الشكر كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، زنة عرشه، ورضا نفسه، وعدد خلقه، ومداد كلماته.

وإن أحق من أوجه إليه الشكر - بعد شكر الله ﷻ - والداي الكريمان؛ امتثالاً لقوله ﷻ: ﴿أَنْ أَشْكُرَ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَى الْمَصِيرِ﴾^(١). فأتوجه إليهما بالشكر الجزيل، والعرفان بالجميل، وأرفع أكف الضراعة إلى الله ﷻ، داعياً بقوله: ﴿رَبِّ أَرْحَمَهُمَا كَمَا رَبَّيْنِي صَغِيرًا﴾^(٢).

كما أقدم شكري الجزيل إلى عمي فضيلة الشيخ: محمد بن سليمان بن محمد آل سليمان - قاضي التمييز بالدمام سابقاً - الذي ما فتئت فضائله تتعاقب عليّ، أجزل الله مثوبته، ونفع بجهوده، وتغمده برحمته وأسكنه فسيح جناته.

وعند الإشادة بالمتفضلين عليّ في هذا البحث فإن في مقدمتهم شيخي وأستاذي فضيلة الأستاذ الدكتور عبد الكريم بن علي النملة، الذي شرفت بإسناد الإرشاد العلمي له، ثم الإشراف على البحث، مما جعل بصماته عليه ممتدة منذ كان فكرة، إلى أن اكتمل وتهيأ للمناقشة. فله مني الشكر والوفاء، والتقدير والدعاء.

والشكر لصاحبي الفضيلة، عضوي المناقشة، أ.د. أحمد بن عبد الله الضويحي، ود. أحمد بن محمد اليباني على قيامهما بمناقشة هذا البحث، وأسأل الله تعالى أن يجزل لهما الأجر والمثوبة.

والشكر موصول لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ممثلة

(١) من الآية رقم (١٤) من سورة لقمان.

(٢) من الآية رقم (٢٤) من سورة الإسراء.

بجميع أساتذتها والقائمين عليها، على ما يقدمونه من خدمة للعلم وطلابه، وأخص بالذكر منها أولى عقدها، وأعرق كلياتها، كلية الشريعة العامرة، جعلها الله منارة للعلم، ومقصداً لطلابه، ورفعة لبلاد الحرمين الشريفين. ولا يفوتني أن أشكر زوجتي وأولادي وكل من أسدى إليّ عوناً في إتمام هذا البحث. شكر الله سعيهم، وجمعنا في جنات النعيم.

وبعد؛ فإن ما كتبتة في هذا البحث هو جهد المقل، فما كان فيه من صواب فمن توفيق الله، وأحمده عليه، وما كان فيه من خطأ فمن نفسي، وأستغفر الله منه.

أسأل الله أن يخلص أعمالنا، ويعلمنا ما ينفعنا، وينفعنا بما علمنا، ويزيدنا علماً نافعاً وعملاً صالحاً يرضيه عنا، ويرحمنا، ويختتم بالصالحات آجالنا. وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وكتبه: خالد بن عبد العزيز بن سليمان آل سليمان

جامعة الملك فهد للبترول والمعادن

[HTTP://FACULTY.KFUPM.EDU.SA/IAS/KHALEDAN](http://FACULTY.KFUPM.EDU.SA/IAS/KHALEDAN)

البريد الإلكتروني K44HALED@HOTMAIL.COM



الباب الأول:
حقيقة تعارض دلالة اللفظ والقصد

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: حقيقة التعارض.

الفصل الثاني: حقيقة دلالة اللفظ.

الفصل الثالث: حقيقة القصد.

الفصل الرابع: المراد من تعارض دلالة اللفظ والقصد.

الفصل الأول: حقيقة التعارض

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: تعريف التعارض.

المبحث الثاني: الألفاظ ذات الصلة بالتعارض، والفرق بينها وبينه.

المبحث الأول: تعريف التعارض

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف التعارض لغة.

المطلب الثاني: تعريف التعارض اصطلاحاً.

المطلب الثالث: المناسبة بين التعريف اللغوي والاصطلاحى للتعارض.

المطلب الأول:

تعريف التعارض لغة

التعارض مصدر (تَعَارَضَ)، يقال: تَعَارَضَ، يَتَعَارَضُ، تَعَارُضًا، فهو مُتَعَارِضٌ، وهذا مُتَعَارِضٌ فيه، وهو من باب التفاعل الذي يقتضي المشاركة بين فاعلين فأكثر^(١)؛ فإذا قيل: تعارض الشيطان، أي: تشاركنا في التعارض الذي حدث بينهما.

ومادة هذه الكلمة، وهي العين والراء والضاد - كما قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) - : «بناءً تكثر فروعه، وهي مع كثرتها ترجع إلى أصل واحد، وهو العَرَضُ الذي يخالف الطول»^(٢).

وقد ذكر أهل اللغة لهذه المادة عدّة معانٍ، والذي يهم منها في هذا البحث ما يأتي:

١. المنع: يقال: «عَرَضَ الشيءُ، يعرِضُ، واعتَرَضَ: انتصبَ ومنعَ وصار عارضًا، كالخشب المنصب في النهر والطريق ونحوها تمنع السالكين سلوكها»^(٣).

(١) انظر: شرح شافية ابن الحاجب، مادة «عرض»، ٩٩/١.

(٢) المقاييس في اللغة، ص ٧٥٤؛ وانظر: الصحاح، ٣/١٠٨٣؛ لسان العرب، ٧/١٦٥؛ المصباح المنير، ٢/٥١؛ القاموس المحيط، ص ٨٣٢؛ تاج العروس من جواهر القاموس، ١٨/٣٩١، ٣٩٢، ٤٢٢ - علمًا بأن صاحب (تاج العروس) قد تعقب ابن فارس في أصل مادة «عرض» -؛ المعجم الوسيط، ٢/٥٩٤. جميعهم مادة «عرض».

(٣) لسان العرب، ٧/١٦٨، وانظر منه: ٧/١٦٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٤؛ الصحاح، ٣/١٠٨٤؛

٢. المقابلة: يقال: «عَارَضَ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ مَعَارِضَةً: قَابَلَهُ، وَعَارَضْتُ كِتَابِي بِكِتَابِهِ: أَي قَابَلْتُهُ»^(١).

٣. المماثلة: تقول: عارضته ما صنع «إذا أتيت إليه مثل ما أتى إليك، ومنه اشتقت المعارضة، وهذا هو القياس، كأنَّ عَرَضَ الشَّيْءِ الَّذِي يَفْعَلُهُ مِثْلُ عَرَضَ الشَّيْءِ الَّذِي أَتَاهُ»^(٢).

وهناك معانٍ أُخْرُ كثيرة ذكرها أهل اللغة، ولكن أهمها مما له صلة بهذا البحث هو المعاني الثلاثة المذكورة، وعلى هذا فالتعارض في اللغة بمعنى: التمانع والتقابل والتماثل.



= القاموس المحيط، ص ٨٣٣، ٨٣٤؛ المصباح المنير، ٥١/٢ — ٥٢؛ تاج العروس، ٤٠٨/١٨، ٤١٥؛ المعجم الوسيط، ٥٩٣/٢. جميعهم مادة «عرض».

(١) لسان العرب، ١٦٧/٧؛ وانظر منه: ١٧٩/٧؛ الصحاح، ١٠٨٧/٣؛ المقاييس في اللغة، ص ٧٥٥؛ القاموس المحيط، ص ٨٣٤؛ تاج العروس، ٤١٩/١٨. جميعهم مادة «عرض».

(٢) المقاييس في اللغة، ص ٧٥٥؛ وانظر: لسان العرب، ١٨٦/٧؛ القاموس المحيط، ص ٨٣٤؛ تاج العروس، ٤٢٠/١٨. جميعهم مادة «عرض».

المطلب الثاني:

تعريف التعارض اصطلاحاً

(التعارض) باب لا يكاد يخلو منه كتاب من كتب الأصوليين، وقد جعله كثير منهم لصيق الصلة بمباحث الأدلة، فبحثه عقبها أو في أثنائها^(١)؛ بالنظر إلى أنه تعارضٌ ظاهريٌّ بينها.

كما اختار بعضهم الحديث عنه بعد مباحث الاجتهاد^(٢)؛ بالنظر إلى أنه يكون في نظر المجتهد، فهو الذي يعرض له التعارض، ويجتهد في دفعه

(١) وهذا حال أكثر الكتب الأصولية:

انظر: الفصول في الأصول (المشهور بأصول الجصاص)، ٢/٤١؛ تقويم الأدلة، ص ٢١٤؛ كنز الوصول إلى معرفة الأصول (المشهور بأصول البزدوي) وشرحه: كشف الأسرار، ٣/١٦٠؛ تمهيد الفصول في الأصول (المشهور بأصول السرخسي)، ٢/١٢؛ ميزان الأصول، ٢/٩٦١؛ بذل النظر في الأصول، ص ٤٨٣، ٥١٤؛ المحصول للرازي، ٢/٤٣٤؛ المنهاج وشرحه للأصفهاني، ٢/٧٨١؛ شرح تنقيح الفصول، ص ٤١٧؛ المغني وشرحه كلاهما للخبازي، ١/٣٧٩؛ المنار وشرحه: فتح الغفار، ٢/١٢٠؛ الفائق، ٤/٣٦٩؛ التنقيح وشرحه التوضيح والتلويح، ٢/١٠٢؛ جمع الجوامع وشرحه: تشنيف المسامع، ٣/٤٧٤؛ البحر المحيط، ٦/١٠٨؛ مرقاة الوصول وشرحها: مرآة الأصول وحاشية الأزميري، ٢/٣٧٠؛ مسلم الثبوت وشرحه: فواتح الرحموت، ٢/١٨٩؛ نشر البنود، ٢/٢٦٧.

(٢) انظر: المستصفي، ٢/٣٩٢؛ روضة الناظر، ٣/١٠٢٨؛ الإحكام للآمدي، ٤/٢٤٥؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول لابن الساعاتي (المشهور ببديع النظام)، ٢/٦٩٥؛ شرح مختصر الروضة، ٣/٦٧٣؛ تقريب الوصول، ص ٤٦٢؛ أصول الفقه لابن مفلح، ٤/١٥٨١؛ التحبير، ٨/٤١١٩؛ شرح الكوكب المنير، ٤/٥٩٩؛ إرشاد الفحول، ٢/٣٧١.

- هذا بالإضافة إلى استعمالهم لفظ (التعارض) عرضاً في مواضع متفرقة من كتبهم -.

وعند تناولهم لهذا الباب غالباً ما ينصبُّ اهتمامهم على طرق الترجيح:

- لهذا فإن منهم من يعرض صفحاً عن تعريف التعارض^(١).
- ومنهم من يفسره بلفظ آخر أو يستعيز عنه بذلك اللفظ؛ كلفظ التناقض^(٢)، أو التعادل^(٣)، أو التخالف أو الاختلاف^(٤)، أو التنافي^(٥)، أو التمانع^(٦)، أو التقابل^(٧).

- (١) انظر: البرهان، ٧٤١/٢، فقرة ١١٦٧؛ المحصول، ٤٣٤/٢؛ الإحكام للآمدي، ٢٥١/٤؛ الحاصل من المحصول، ٩٦٢/٢؛ شرح تنقيح الفصول، ص ٤١٧؛ الفائق، ٣٦٩/٤؛ تشنيف المسامع، ٤٧٤/٣، حيث تكلموا عن باب التعارض ولم يبدؤهُ بالتعريف.
- (٢) انظر: المعتمد، ٨٤١/٢، ٨٦٠؛ البرهان، ٧٧٤/٢، فقرة ١٢٣٨؛ ٨٧٩، فقرة ١٥١٩؛ المستصفي، ١٣٩/٢، ١٤٠، ٢٢٦، ٣٩٣، ٣٩٥؛ الوصول إلى الأصول لابن برهان، ٣٣٤/٢؛ روضة الناظر، ١٠٢٩/٣؛ قواعد الأصول ومعاقد الفصول، ص ٩٧.
- (٣) انظر: المعتمد، ٨٥٣/٢؛ قواطع الأدلة، ٣٧/٥؛ المحصول للرازي، ٤٣٤/٢؛ جمع الجوامع وشرحه: تشنيف المسامع، ٤٧٤/٣؛ وشرح المحلى مع حاشية البناني، ٣٥٧/٢؛ المنهاج وشرحه: شرح الأصفهاني، ٧٨١/٢؛ وتيسير الوصول، ١٧١/٦.
- (٤) انظر: الرسالة، ص ٢١١، ٢١٣، ٢١٦، ٣٤٢؛ المقدمة في الأصول لابن القصار، ص ٢٦١؛ شرح المحلى لجمع الجوامع وحاشية البناني، ٩٩/٢.
- (٥) انظر: المعتمد، ٢٧٦/١، ٣٣٩، ٣٨٩، ٨٤١/٢؛ البرهان، ٧٧٤/٢، فقرة ١٢٣٨؛ العدة، ٦١/٢؛ بذل النظر، ص ٥١٤.
- (٦) انظر: المعتمد، ٣٨٨/١.
- (٧) انظر: البرهان، ٨٤٠/٢، فقرة ١٤٠٨؛ الوصول إلى الأصول لابن برهان، ٣٣٤/٢.

وهذا كله أقرب ما يكون لتفسيره بالمعنى اللغوي أو التعبير عنه بمرادفه لغة.

• كما أن من الأصوليين من يعرف التعارض بتعريف اصطلاحى، قد يقترب من المعنى اللغوي، وقد يضيف إليه بعض القيود التي يراها تبين حقيقة التعارض، في حين يخالفه فيها غيره؛ كجعله بين الحجج المتساوية^(١)، أو بين الأمارات (أي الأدلة الظنية)^(٢)، أو يطلق ويقول: بين الأدلة^(٣)، أو بين الشئيين^(٤) أو الأمرين^(٥).

• مع ملاحظة أنهم في الواقع العملي يستخدمون لفظ (التعارض) في مواضع أخرى ليست من قبيل التعارض بين الأدلة؛ كالتعارض بين العلل^(٦)، أو بين وجوه الترجيح^(٧)، أو بين الدلالات أو ما يخل

(١) انظر: أصول البزدوي وشرحه: كشف الأسرار، ٣/١٦٢؛ أصول السرخسي، ٢/١٢؛
المغني مع شرحه للخبازي، ١/٣٧٩؛ المنار وشرحه: إفاضة الأنوار، ص ٣٣٠.
(٢) انظر: نهاية السؤل، ٢/٩٧١؛ إرشاد الفحول، ٢/٣٧١.
(٣) انظر: نهاية الوصول لابن الساعاتي، ٢/٦٩٥ - ٦٩٦؛ أصول الفقه لابن مفلح، ٤/١٥٨١؛
البحر المحيط، ٦/١٠٩؛ التحرير لابن الهمام وشرحه: التقرير والتحبير، ٣/٢؛ التحرير
للمرداوي وشرحه: التحبير، ٨/٤١٢٦؛ شرح الكوكب المنير، ٤/٦٠٥.
(٤) انظر: الإبهاج، ٢/٢٧٣.
(٥) انظر: نهاية السؤل، ٢/٦٥٤.

(٦) انظر: الفصول للجصاص، ٢/٣٢٧؛ المعتمد، ٢/٨٤١؛ البرهان، ٢/٨١٩، فقرة ١٣٤٧،
٨٢١، فقرة ١٣٥١؛ المستصفى، ٢/٣٩٣؛ البحر المحيط، ٥/١٣٥.
(٧) انظر: أصول البزدوي وشرحه: كشف الأسرار، ٤/١٦٤؛ أصول السرخسي، ٢/٢٦٢؛
ميزان الأصول، ٢/١٠٣١؛ المغني وشرحه للخبازي، ٢/٢٢٤؛ التنقيح وشرحيه:

بالفهم^(١)، أو بين البيّنات^(٢)، أو بين أقوال المجتهدين أو أقوال المجتهد الواحد^(٣)، أو بين الجرح والتعديل^(٤)، أو بين القواعد^(٥)، أو بين المصالح، أو بين المفاسد، أو بينهما معاً^(٦)، أو بين النص الجزئي والقاعدة الكلية^(٧)، أو بين الألفاظ والمقاصد^(٨)... أو غير ذلك وقلّ من يلتفت في تعريف التعارض إلى تناوله لجميع هذه الاستعمالات صراحة.

= التوضيح والتلويح، ١١٤/٢ - ١١٥؛ التحزير وشرحه: التقرير والتحجير، ٣/٣١؛ مسلم الثبوت وشرحه: فواتح الرحموت، ٢/٢٠٩.

(١) انظر: أصول السرخسي، ١/٢٢٦؛ المنهاج وشرحه: السراج الوهاج، ١/٣٧٥؛ وشرح الأصفهاني، ١/٢٥٩؛ والإبهاج، ١/٣٢٢؛ شرح تنقيح الفصول، ص ١٢١ - ١٢٥؛ المغني وشرحه للخبازي، ١/٢٠٧؛ شرح المغني للقاءني، ٢/٥٣٥؛ المنار وشرحه: كشف الأسرار وشرح نور الأنوار، ١/٢١١؛ وجامع الأسرار، ٤/٣٢٥ - ٣٢٦.

(٢) انظر: المعتمد، ٢/٦٨٣؛ التبصرة، ص ٤٨٦؛ البحر المحيط، ٦/١١٢؛ الموافقات، ٤/٢١٩.

(٣) انظر: أصول البزدوي، ٣/٤١٩؛ المنهاج وشرحه: الإبهاج، ٣/٢٠٢؛ ونهاية السؤل، ٢/٩٦٧؛ الموافقات، ٤/٢١٨؛ نشر البنود، ٢/٢٧٢، ٢٧٣.

(٤) انظر: أصول البزدوي وشرحه: كشف الأسرار، ٣/٢٠١؛ المستصفى، ١/١٦٣؛ روضة الناظر، ١/٣٩٨؛ الأحكام للآمدي، ٢/٩٩؛ شرح العضد، ٢/٦٥؛ مسلم الثبوت وشرحه: فواتح الرحموت، ٢/١٥٤.

(٥) انظر: البحر المحيط، ٦/١١٢.

(٦) انظر: المستصفى، ١/١٧٧، ١٧٨، ١٧٩؛ الإبهاج، ٣/١٨٢، ١٨٤؛ الموافقات، ٣/٩؛ البحر المحيط، ٥/٢١٣.

(٧) انظر: الموافقات، ٣/٦.

(٨) انظر: شفاء الغليل، ص ٨٠؛ إحكام الأحكام لابن دقيق العيد، ص ٦٩٣؛ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٣٠/١١٢؛ الاختيارات العلمية لشيخ الإسلام، ص ١١٢؛ أعلام الموقعين، ٣/٩٧؛ الموافقات، ١/٦٢.

ويطول بنا الكلام ويضيق بنا المقام في تتبع تعريفات الأصوليين للتعارض، وبيان ما قيل فيها، لكن من المناسب تصنيفها واستعراض أهمها وبيان وجهة نظر الباحث فيها. إذ بالتأمل في التعريفات يلحظ أن الفارق الجوهرى بينها هو مدى قربها من المعنى اللغوي:

- فمنها ما لا يكاد يخرج عن المعنى اللغوي.
- ومنها ما أضيفت إليه بعض القيود التي تجعله تعريفاً اصطلاحياً مستقلاً أخص من المعنى اللغوي.

وبيان ذلك، مع ذكر أهم التعريفات والموازنة بينها على النحو الآتي:

الصنف الأول: التعريفات التي لا تكاد تخرج عن المعنى اللغوي.

١. «تقابل الدليلين على سبيل الممانعة».

وقد اختار هذا التعريف كثير من الأصوليين، منهم أحمد بن الساعاتي الحنفي (ت ٦٩٤هـ)^(١)، وابن مفلح الحنبلي (ت ٧٦٣هـ)^(٢)، والزركشي الشافعي (ت ٧٩٤هـ)^(٣) وغيرهم^(٤).

وبالمقارنة بينه وبين المعنى اللغوي يتضح أنه لا يكاد يخرج عنه؛ إذ اللفظان الرئيسان فيه هما (التقابل) و(الممانعة)، وهما ذاتهما وردا في المعنى

(١) في نهاية الوصول إلى علم الأصول (المشهور ببديع النظام)، ٢/ ٦٩٥ - ٦٩٦.

(٢) في أصوله، ٤/ ١٥٨١.

(٣) في البحر المحيط، ٦/ ١٠٩.

(٤) انظر: التحرير وشرحه: التحرير، ٨/ ٤١٢٦؛ شرح الكوكب المنير، ٤/ ٦٠٥؛ حاشية البناني

على شرح المحلى لجمع الجوامع، ٢/ ٩٩.

اللغوي^(١)، أما زيادة لفظ (الدليلين) فهي بيان لمجال التعارض عند الأصوليين، وهو كونه بين الأدلة غالباً، وهذا لا يخرج التعريف المذكور عن معناه اللغوي؛ لأن هذا المعنى لم يأت من لفظ (التعارض) وإنما مما أضيف إليه:

- فإذا قيل: (تعارض الدليلان) فمعنى ذلك: تقابلا على سبيل الممانعة.

- وإذا قيل: (تعارضت المادتان النظاميتان) فمعنى ذلك: تقابلتا على سبيل الممانعة.

- وإذا قيل: (تعارضت المركبتان في طريق ضيق) فمعنى ذلك تقابلتا على سبيل الممانعة... وهكذا.

ولعل هذا هو الذي حدا بأبي زيد الدبوسي الحنفي (ت ٤٣٠هـ) إلى إغفال لفظ (الدليلين) في التعريف المذكور بالنظر إلى أن تفسير المعارضة عنده هو نفسه معناها لغة^(٢).

ومما يؤكد ذلك من جهة أخرى: أن الأصوليين يستخدمون لفظ التعارض في نفس باب (التعارض والترجيح) في مجالات آخر غير التعارض بين الأدلة؛ كتعارض المرجحات، وتعارض الجرح والتعديل... فضلاً عن الاستخدامات الأخرى في بقية الأبواب الأصولية.

(١) انظر: المطلب الأول من هذه الرسالة، ص ٤٥.

(٢) انظر: تقويم الأدلة، ص ٢١٤؛ حيث قال: «أما المعارضة فتفسرها: الممانعة على سبيل المقابلة.»

٢. «التعارض بين شيئين هو تقابلها على وجه يمنع [كل] منهما مقتضى صاحبه».

وهذا تعريف ابن السبكي الشافعي (ت ٧٧١هـ)^(١)، وهو ذاته تعريف الإسنوي الشافعي (ت ٧٧٢هـ)^(٢) بيد أنه استبدل الأمرين بالشيئين.

والتعبير بالشيئين أو الأمرين أشمل من التعبير بالدليلين؛ لهذا فهو أعم من التعريف الأول. وزيادة عبارة: «على وجه يمنع كل منهما مقتضى صاحبه» هي تفسير لعبارة «على سبيل الممانعة» الواردة في التعريف الأول، وهذا يعني أنه وإن كان أوضح من التعريف الأول بيد أنه يشترك معه في كونه لا يكاد يخرج عن المعنى اللغوي.

٣. «اقتضاء كل من دليلين عدم مقتضى الآخر».

وهذا تعريف الكمال ابن الهمام الحنفي (ت ٨٦١هـ)^(٣). وهو تفسير لكلمة (التمانع) التي تمثل معناه لغة؛ لهذا قال تلميذه ابن أمير الحاج (ت ٨٧٩هـ) - عقب التعريف مباشرة - : «وفيه المعنى اللغوي كما هو ظاهر»^(٤).

(١) في الإبهاج في شرح المنهاج، ٢/٢٧٣.

(٢) في نهاية السؤل، ٢/٦٥٤.

(٣) في التحرير المطبوع من شرحه: التقرير والتحرير، ٣/٢؛ وتيسير التحرير، ٣/١٣٦؛ وقريب

منه تعريف صاحب مرقاة الوصول المطبوع مع حاشية الأزميري، ٢/٣٧١.

(٤) التقرير والتحرير، ٣/٢.

٤. «أن يدل كل منهما [أي الدليلين] على منافي ما يدل عليه الآخر». وهذا تعريف العلوي الشنقيطي المالكي (ت ١٢٣٣هـ) ^(١)، وهو يتفق مع التعريف السابق في كونها تفسيراً لكلمة (التمانع)؛ لهذا يقال فيه ما قيل في السابق. بيد أن له مزية هي أن الأخير عبّر بكلمة (يدل)، بينما ابن الهمام عبّر بكلمة (اقتضاء)، وتعبير العلوي أولى؛ لأن (الاقتضاء) لفظ مشترك يأتي بمعنى الدلالة، ويأتي بمعنى الطلب، ومع أن السياق يدل على أن المقصود به الدلالة، فإن التصريح بها أولى؛ لئلا يُتوهم أن المقصود بالاقتضاء الطلب ^(٢).

٥. «التمانع بين الأدلة الشرعية مطلقاً، بحيث يقتضي أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر».

وهذا تعريف عبد اللطيف البرزنجي ^(٣)، وهو من أوائل من بحث التعارض من المعاصرين، وأشهرهم.

ومن مزايا تعريفه: أنه اكتفى بلفظ (التمانع)، ولم يذكر معه لفظ (التقابل) - كما في التعريفين الأولين -؛ لأن التمانع هو ألصق المعاني اللغوية بما نحن فيه؛ لأنه متى حصل التمانع حصل التقابل ولا بد، أما التقابل فقد ينتج عنه تمانع وقد لا ينتج، ثم إن (التقابل) يفهم من لفظ

(١) في نشر البنود على مراقي السعود، ٢/٢٦٧.

(٢) وقد مرّ توضيح ذلك في الهامش قبل السابق.

(٣) في التعارض والترجيح، ١/٢٣؛ كما قال به أ.د. عبد الحميد أبو المكارم في كتابه: تعارض

الأدلة الشرعية والترجيح عند الأصوليين، ص ١٣.

(التمانع)؛ لأن التمانع لا يحصل إلا بالتقابل، وذكر الملزوم الذي تنبني عليه حقيقة التعارض يغني عن التصريح باللازم، ولا سيما في التعريفات التي تستدعي الاختصار.

وقوله: (بين الأدلة الشرعية) يرد عليه ما ورد على التعريف الأول. أما زيادة (مطلقاً) فليس فيها تأسيس لمعنى جديد، بل تأكيد للإطلاق في قوله (بين الأدلة الشرعية).

أما زيادة (بحيث يقتضي أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر) فهي تفسير لكلمة (التمانع) الواردة في أول التعريف، وليس فيها معنى جديد. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ضمير التثنية في قوله (أحدهما) يعود إلى (الأدلة الشرعية) وهي جمع وليست مثنى، فكان من المناسب أن يقال: أحدها.

وبناء على ما سبق يؤول التعريف إلى أن التعارض هو التمانع، وهذا ذاته المعنى اللغوي!

والحاصل من هذه التعريفات: أنه ليس فيها جديد على المعنى اللغوي (وهو التقابل والتمانع) سوى بيان ما يحصل فيه التعارض، وهو كونه بين دليلين أو شيئين أو أمرين، أو تفسير التقابل أو التمانع... ولعل هذا التقارب بين هذه التعريفات والمعنى اللغوي هو الذي يفسر إجماع كثير من الأصوليين عن إيراد تعريف اصطلاحى مستقل للتعارض أو الاكتفاء بتفسيره بلفظ آخر؛ إيضاحاً فحسب^(١).

(١) وقد مرَّ توثيق ذلك في بداية هذا المطلب ص ٤٨.

الصنف الثاني: التعريفات التي هي أخص من المعنى اللغوي. ويدخل تحت هذا الصنف أكثر تعريفات علماء الحنفية، ومن أهمها تعريفان:

التعريف الأول: «تقابل الحجتين على السواء، لا مزية لأحدهما في حكمين متضادين».

هذا التعريف ذكره أبو الحسن البزدوي (ت ٤٨٢ هـ) على أنه ركن المعارضة^(١)، ووافقه على ذلك جمع من علماء الحنفية^(٢)، لكن عدّه آخرون تعريفاً للتعارض^(٣)، أو ذكروا تعريفاً للتعارض قريباً من لفظ البزدوي المذكور^(٤). وكونه ركن التعارض، أو تعريفها فيه إشكال يحتاج إلى بسط. ثم إن هذا التعريف هو الذي ينطلق منه أكثر علماء الحنفية في

(١) في كنز الوصول إلى معرفة الأصول (المشهور بأصول البزدوي)، ٣/١٦٢.

(٢) انظر: أصول السرخسي، ٢/١٢؛ المنار وشرحه شرح نور الأنوار، ٢/٨٧؛ الوافي في أصول الفقه للسغناقي، ٣/١١٣٦.

(٣) انظر: كشف الأسرار للبخاري، ٣/١٦١؛ التعارض والترجيح عند الأصوليين لـ أ.د. محمد الحفناوي، ص ٣١؛ تعارض الأدلة الشرعية والترجيح عند الأصوليين لـ أ.د. عبد الحميد أبو المكارم، ص ١٠ - ١١؛ تعارض الأقوال والأفعال وتحقيق كتاب تفصيل الإجمال لـ د. عبد الرحمن المطير، ص ٦٣ - ٦٤؛ تعارض الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة والترجيح بينها لـ د. محمد وفا، ص ١١ - ١٢؛ أدلة التشريع المتعارضة، ص ٢٠؛ ضوابط الترجيح عند وقوع التعارض لبنيونس الولي، ص ٣٣؛ تعارض أدلة التشريع وطرق التخلص منه لـ أ.د. حمدي صبح طه، ص ١٨ - ١٩.

(٤) انظر: المغني للخبازي، ص ٢٢٤؛ كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، ٢/٨٨.

تعريفهم للمعارضة^(١)، فمن المناسب أيضًا شرحه، وبيان ما يمكن أن يرد عليه من اعتراضات، والاستغناء بذلك عن ذكر كثير من التعريفات الأخرى المشابهة له، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: شرح التعريف:

تقابل: جنس في التعريف يشمل أيّ تقابل، سواء كان مجرد تقابل من غير تمانع وتضاد، أم مع التمانع والتضاد، وسواء كان بين الأدلة أم غيرها، وسواء كان في الحكم أم في الذات...

الحجتين: قيد أول في التعريف. والحجة يراد بها كل ما أوصلنا إلى معرفة ما شرعه الله تعالى من أحكامه ولزمنا العمل به، وهذا يشمل الآية والدليل والعلة، والحال (الذي هو الاستصحاب)^(٢)، أو بعبارة أخرى: يشمل الأدلة القطعية والظنية^(٣).

فخرج بذلك ما لو كان التقابل بين ما لا يحتاج به، كأقوال العلماء، أو البيِّنات...

(١) وإطلاق (المعارضة) على التعارض هو السائد في كتب الحنفية، وهما - فيما يظهر - اسمان لمسمى واحد؛ بدليل ورود الترجمة للباب في بعض كتبهم بـ (التعارض) (ككتابي مسلم الثبوت وشرحه: فواتح الرحموت، ٢/١٨٩)، ولأنهم قد يعبرون عن المعنى باللفظين معاً في سياق واحد، ومن أمثلة ذلك: ما جاء في بداية باب المعارضة من كتاب (تقويم الأدلة)، ص ٢١٤: «فإن قيل: لما كانت المعارضة لا تثبت إلا بالتردد... إلا أنا جهلنا الآخرة؛ فيثبت التعارض».

(٢) انظر: تقويم الأدلة، ص ١٣، ١٥؛ وانظر أيضًا: أصول السرخسي، ١/٢٧٧.

(٣) انظر: فواتح الرحموت، ٢/١٨٩.

على السواء: قيد ثانٍ يفيد أن الحجتين يجب أن تكونا متساويتين في القوة من جهة الثبوت والدلالة^(١)، فخرج بذلك ما لو كان أحدهما قطعي الثبوت أو الدلالة، والآخر ظنيًّا؛ لأن الظني لا يقابل القطعي. لا مزية لأحدهما: تأكيد للقيد السابق. وقد يراد به تأسيس معنى جديد^(٢)، وهو أن المراد بقيد (على السواء): التساوي بين الحجتين في الذات، والمراد بقيد (لا مزية لإحدهما) التساوي بينهما في الوصف، فلو كان التمازج بين حديثي آحاد، أحدهما يرويه ثقة فقيه، والثاني يرويه ثقة غير فقيه: فهما متساويان في الذات؛ لأن شرط قبول رواية الراوي متحققة فيهما وهو أن كلاً منهما ثقة (أي ثقة في حفظهما وعدالتهما)، بيد أن أحد الراويين تميَّز بوصف خارج، وهو الفقه. فهنا تحقق قيد (على السواء)، ولم يتحقق قيد (لا مزية لإحدهما)؛ فلا يكون بينهما تعارض؛ لأن الضعيف لا يقابل القوي.

في حكمين متضادين: قيد أخير يبيِّن أن التعارض في الحكمين المستفادين من الحجتين، وهذان الحكمان يجب أن يكونا متضادين، بحيث لا يمكن أن يجتمعا؛ فخرج بذلك ما لو كانا متفقين، أو لا علاقة لأحدهما بالآخر.

(١) انظر: أصول البزدوي وشرحه: كشف الأسرار، ٣/١٨٣؛ نور الأنوار، ٢/٨٧.

(٢) وكلا الرأيين ذكرهما ابن نجيم في فتح الغفار، ٢/١٢١. وهناك رأي آخر ذكره ملاجيون في

نور الأنوار، ٢/٨٧، مفاده أن المقصود: لا مزية لإحدهما في الذات: أي في قوة الثبوت،

وفي الصفة: أي قوة الدلالة.

ثانياً: هل هذا تعريف التعارض اصطلاحاً أو أنه بيان ركنه^(١)؟

في بداية حديث البزدوي (ت ٤٨٢هـ) عن (باب المعارضة) ذكر أقسام هذا الباب أو الفصل فقال: «وهذا الفصل أربعة أقسام في الأصل، وهو معرفة التعارض لغة، وشرطه، وركنه، وحكمه شريعة»^(٢). ومما يسترعي النظر في هذه الأقسام أنه ليس من بينها معناه اصطلاحاً!

وعندما شرع في التفصيل بدأ بالمعنى اللغوي وقال: «أما معنى المعارضة لغة: فالممانعة على سبيل المقابلة، يقال...»^(٣).

ثم عطف عليه مباشرة (ركن المعارضة) فقال: «وركن المعارضة: تقابل الحجتين...»^(٤).

وهذا يعني: أنه أورد التعريف المذكور بالنظر إلى أنه ركن المعارضة، ولم يصرح بأنه معناها الاصطلاحي؛ فما المراد بركن المعارضة؟ ولماذا لم يصرح بمعناها الاصطلاحي؟ هل هو ذاته ركن المعارضة، أو أن معناها اصطلاحاً لا يخرج عن معناها لغة والمراد بركن المعارضة: بيان حقيقة الركن الرئيس الذي تقوم عليه المعارضة؟

لقد حاول الشارح العلاء البخاري (ت ٧٣٠هـ) الجواب عن هذا

(١) هذا السؤال استوقفني كثيراً، ولم أجد له جواباً شافياً فيما وقفتُ عليه من كتب؛ لهذا سأخصه بمزيد عناية؛ لعلي أصل إلى الجواب المناسب.

(٢) أصول البزدوي، ٣/ ١٦٠.

(٣) أصول البزدوي، ٣/ ١٦١.

(٤) أصول البزدوي، ٣/ ١٦١ - ١٦٢.

الإشكال^(١)، فيبين حقيقة الركن وقال: «ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء إلا به»، ثم ذكر أن الركن يتناول إطلاقين: أحدهما: جزء الماهية، كقولنا: القيام ركن الصلاة. والثاني: جميع الماهية.

وبعد هذه التوطئة للركن وصل إلى المقصود، فجعل صنيع البزدوي مثلاً للإطلاق الثاني فقال: «... كما في هذه الصورة، فإن ما فُسِّرَ الركنُ به هو تفسير التعارض أيضاً». وهذا يعني أن المراد من قول البزدوي: «وركن المعارضة» هو تعريفها اصطلاحاً!

لكن يبدو أن هذا التأويل ليس محل قناعة تامة لدى الشارح البخاري؛ لهذا ألقى بالتبعية على غيره وقال عقب النقل الأخير: «كذا قيل». وفي التعبير بصيغة التمريض تضعيف للقول - كما هو ظاهر - . ولعل هذا الإشكال يزول بتلمس مصدر البزدوي في تفسير المعارضة، والاستئناس بتعامل علماء الحنفية مع هذا التعريف:

• أما مصدر البزدوي (ت ٤٨٢هـ): فالذي يظهر أنه استفاده من أبي زيد الدبوسي (ت ٤٣٠هـ)؛ لأن طريقة تناولها لباب المعارضة متقارب، والدبوسي هو المتقدم؛ ووجه التقارب بينهما أن الدبوسي ترجم للباب بقوله: «باب القول في بيان المعارضة من تفسيرها وركنها وشرطها

(١) انظر: كشف الأسرار، ٣/ ١٦٠ - ١٦١.

وحكمها»^(١).

وعندما شرع في الباب قال: «أما المعارضة فتفسيرها: الممانعة على سبيل المقابلة، يقال: عَرَضَ لي أمرٌ: أي استقبلني فمنعني، والعَوَارِضُ في اللغة: الموانعُ»^(٢).

وهذا يعني: أن تفسيرها في كتابه الأصولي هو ذاته المعنى اللغوي؛ ويؤكد هذا أنه ذكر عقب النقل السابق مباشرة وجه دخول المعارضة عند الأصوليين في المعنى اللغوي فقال: «وسميت المعارضة بين الحجج معارضة؛ لأنها تقوم متقابلة متمانعة، لا يمكن الجمع بينهما»^(٣).

ومما يدل على أن ركن المعارضة عنده قسيم مغاير لتفسيرها أنه عطفه على تفسيرها في ترجمة الباب، وعند حديثه عن الركن فسّره بما يتناسب مع حقيقة الركن الذي هو جزء الماهية، فقال: «وأما الركن فالحجتان، فيهما تقوم المعارضة»^(٤)، وركن كل شيء ما يقوم به

(١) تقويم الأدلة، ص ٢١٤.

(٢) تقويم الأدلة، ص ٢١٤.

(٣) تقويم الأدلة، ص ٢١٤.

(٤) هذه العبارة لم يظهر لي أن بين ألفاظها انسجاما تاما؛ مما دفعني إلى الرجوع إلى إحدى النسخ الخطية، بيد أنني وجدتها مطابقة للمطبوع! (وهي نسخة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ل ٩٣/ب). وقد يستقيم المعنى عند حمل قوله (فيها تقوم المعارضة) على أنه كلام مستأنف.

هذا ما يظهر في تفسير كلام الدبوسي، لكنه يبقى غير مطمئن.

وينسجم كلام الدبوسي مع كلام علماء الحنفية عن الركن - كما سيأتي نقله - لو تمت إضافة

الشيء»^(١).

• أما تعامل علماء الحنفية مع هذا التعريف فيمكن تصنيفه إلى ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: متابعة الدبوسي (ت ٤٣٠هـ) في جعل ركن المعارضة قسماً مغايراً لتفسيرها، والاكتفاء في تفسيرها بأنها: الممانعة على سبيل المقابلة، دون تقييد هذا المعنى بأنه التفسير اللغوي.
وممن سلك هذا الاتجاه السرخسي (ت ٤٩٠هـ)^(٢)، والخبازي (ت ٦٩١هـ)^(٣).

الاتجاه الثاني: التصريح بأن المقصود من ركن المعارضة هو تعريفها. وممن صرح بذلك: محمد عبد الحلیم اللكنوي (ت ١٢٨٥هـ)^(٤)، بالإضافة إلى العلاء البخاري (ت ٧٣٠هـ) الذي نقل ذلك بصيغة التمريض (كذا قيل)^(٥).

ويمكن أن يحمل على ذلك تعريف جمع من علماء الحنفية للتعارض بذكر جملة من القيود، كاتحاد المحل والزمان... والتي تعود في مجملها إلى

= كلمة (المتساويتان)، وجُعِلَ ما بعدها تعليلاً، كأن يُقال: (وأما الركن: فالحجتان

المتساويتان؛ فبهما [بالباء] تقوم المعارضة، وركن كل شيء ما يقوم به الشيء)، والله أعلم.

(١) تقويم الأدلة، ص ٢١٤.

(٢) انظر: أصول السرخسي، ١٢/٢.

(٣) انظر: شرح المغني، ١/ ٣٨١ (علماً بأنه في المغني له رأي آخر).

(٤) انظر: قمر الأقيار لنور الأنوار في شرح المنار، ٤٨/٢.

(٥) انظر: كشف الأسرار، ٣/ ١٦٠ - ١٦١، وقد سبق ذكر نص كلامه قريباً.

تفصيل قيد التساوي^(١).

الاتجاه الثالث: اختيار تعريف اصطلاحى جديد قريب من المعنى اللغوي ومقاسم له ولركن المعارضة.

ومن سلك هذا الاتجاه: العلاء السمرقندي (ت ٥٣٩هـ)^(٢)، وأبو البركات النسفي (ت ٧١٠هـ)^(٣).

الترجيح:

من خلال العرض السابق يترجح - والله أعلم - أن ركن المعارضة قسم مستقل مخالف لتعريفها، وهذا ما ورد صراحة في الاتجاه الثالث، ويلحق به الاتجاه الأول؛ لما يأتي:

١. أن (الركن) له حقيقة مختلفة عن حقيقة (التعريف)، ولو كان المراد (التعريف) لعبّر به صراحةً.

٢. أن المقصود من وضع المصطلحات تمييز كل معنى بمصطلح يخصّه؛ ليحصل توافق بين الواضع لهذه المصطلحات، والمتكلم بها، والمستمع لها، ولو جاز التعبير عن أحد المعاني بمصطلح مغاير من غير حاجة ولا قرينة لفات هذا المقصود.

٣. أنه ليس هناك ما يمنع من حمل لفظ (الركن) على معناه الظاهر،

(١) انظر: المغني (المطبوع مع شرحه، وكلاهما للخبازي)، ١/ ٣٧٩؛ التلويح إلى كشف حقائق

التنقيح، ٢/ ١٠٢؛ حاشية الأزميري على مرآة الأصول، ٢/ ٣٧٠.

(٢) انظر: ميزان الأصول، ٢/ ٩٦٣.

(٣) انظر: كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، ٢/ ٨٨ (علماً بأنه في المنار له رأي آخر).

بخلاف حمله على أن المقصود به (التعريف)، فليس فيه حاجة، ولا قرينة تدل عليه؛ فيبقى تأويلاً بعيداً، وتكلفاً ظاهراً.

وبيان ذلك: أن المقصود من ركن الشيء في الاصطلاح: «ما لا وجود لذلك الشيء إلا به»^(١)، أو على تعبير الفخر البزدوي (ت ٤٨٢هـ): «ما يقوم به أصله»^(٢).

وله إطلاقان: أحدهما: جزء الماهية. والثاني: جميعها.

أما الأول: فهو الأشهر^(٣)، ومثاله: قولك: السجود ركن الصلاة، أي جزء من أجزائها. وإذا أردت جميع أجزائها: قلت: أركان الصلاة. وأما الثاني: فالذي يظهر أن المراد به: ما كان له ركن واحد يتناول جميع الماهية.

وهذان الإطلاقان سبق نقلهما عن الشارح البخاري^(٤)، ومثل الثاني منها بتفسير البزدوي للمعارضة، ثم قال عقب المثال: «كذا قيل». والذي يظهر - والله أعلم - أن هذا التمثيل فيه تأويل بعيد يعوزه الدليل، وإنما يكون التمثيل منسجماً مع الركن فيما إذا كان الشيء له ركن

(١) وهذا تعبير البخاري في كشف الأسرار، ٣/ ١٦٠؛ والكفوي في الكليات، ص ٤٨١.

(٢) أصول البزدوي، ٣/ ٤٢٥؛ وانظر منه: ٣/ ١٦٢؛ تقويم الأدلة، ص ٢١٤؛ أصول السرخسي، ٢/ ١٢؛ التعريفات، ص ١٤٩، فقرة ٧٣٩؛ فتح الغفار، ٢/ ١٢١؛ كشف اصطلاحات الفنون، ٢/ ٢٦٥.

(٣) لهذا كثيراً ما يقال: أركان الإسلام، وأركان الصلاة، وأركان الحج، وأركان البيع، وأركان التكليف، وأركان القياس... وهكذا.

(٤) ص ٦٠.

واحد يتناول جميع الماهية، وهالك بعض النصوص التي من هذا القبيل من كلام البخاري في شرحه لأصول البزدوي:

أ. «... (وهذا الإمساك واحد) أي الكف إلى آخر النهار ركنٌ واحد ممتدٌ، بخلاف الصلاة فإنها أركان»^(١).

ففي هذا النص تصريح من البزدوي والشارح بأن الصيام له ركن واحد وهو الإمساك.

ب. «ولكن مذهب الشيخ [أي البزدوي] كمذهب العامة في صحة انعقاد الإجماع عن أي دليل كان ظني أو قطعي؛ لأنه لما انعقد عن مستند ظني فعن مستند قطعي أولى أن ينعقد؛ لأنه أدعى إلى الاتفاق الذي هو ركنه»^(٢). فهنا صرح الشارح البخاري بأن ركن الإجماع هو الاتفاق.

ج. «قوله [أي البزدوي]: (وإذا عرفت ركن المعارضة) يعني: لما علمت أن ركن المعارضة: تقابل الحجتين على السواء، وأن شرطها... [إلى أن قال]: لا نسلم أن المعارضة ثابتة؛ لعدم ركنها وهو المساواة في الحجتين، أو عدم شرطها...»^(٣).

(١) كشف الأسرار، ١/٤٩٣ - ٤٩٤؛ وانظر منه: ١/٥٤٧، حيث جعل الإيجاب والقبول الصادر من الأهل ركن العقد.

(٢) كشف الأسرار، ٣/٤٨٤؛ وانظر منه: ٣/٣٢١، حيث جعل ركن النسخ كونه بياناً لانتهاه الحكم الأول؛ وأيضاً: ٣/٦١١، حيث جعل البزدوي والبخاري ركن القياس هو العلة.

(٣) كشف الأسرار، ٣/١٨٢. وانظر من الأمثلة التطبيقية لاستخدام ركن المعارضة بمعنى المساواة بين الدليلين: فتح القدير، ٣/١٤١، ٢٣٣؛ التقرير والتحجير، ٣/١٢، ٢٣١.

فتلحَّظ أن البخاري عبّر عن ركن المعارضة في آخر النص بلفظ مختصر وهو «المساواة في الحجتين»، وقبل ذلك زاد لفظاً وقال: «تقابل الحجتين على السواء».

إذا علم هذا فإن قول البزدوي: «ركن المعارضة: تقابل الحجتين على السواء، لا مزية لأحدهما في حكمين متضادين»؛ يراد به بيان ركن المعارضة حقيقة، لكن توضيح هذا الركن بزيادة عبارة: «لا مزية لأحدهما في حكمين متضادين» أوهم أن المراد هو تعريف المعارضة وليس بيان ركنها.

ومن أقوى الأدلة على أن تأويل الركن بالتعريف مجرد وهم: أن البزدوي نفسه عبر عن ركن المعارضة بلفظ أكثر اختصاراً من لفظ الشارح البخاري، وهذا التعبير هو (اعتدال الدليلين)؛ إذ قال البزدوي: «وإذا عرفت ركن المعارضة وشرطها وجب أن تبني عليه كيفية المخلص عن المعارضة على سبيل العدم من الأصل، وذلك خمسة أوجه: من قبيل الحجة، ومن قبل... [إلى أن قال:] أما من قبيل نفس الحجة: فإن لا يعتدل الدليلان، فلا تقوم المعارضة؛ مثل المحكم يعارضه المجمال والمتشابه من الكتاب، أو المشهور يعارضه خبر الواحد؛ لأن ركنها: اعتدال الدليلين»^(١).

ففي آخر هذا النص صرّح بأن الركن هو اعتدال الدليلين.

(١) أصول البزدوي، ٣/ ١٨٢ - ١٨٣.

٤. أن هذا ظاهر صنيع أبي زيد الدبوسي (ت ٤٣٠هـ) - كما سبق بيان ذلك^(١) - وهو المصدر الحنفي الأول - فيما تمّ الوقوف عليه - الذي ذكر تفسير المعارضة وركنها على هذا النحو.

٥. أنه بتأمل العبارات التي وصفها كثير من علماء الحنفية بأنها ركن المعارضة يظهر أن القاسم المشترك بينها هو تجلية الأمر الذي يتحقق به التعارض، وهو التساوي بين الدليلين من كل وجه:

• سواء بالتعبير عن ذلك بلفظ مختصر، كالمماثلة بين الدليلين، أو المساواة بين الحجتين، أو اعتدال الدليلين وهذا مسلك الدبوسي^(٢) (ت ٤٣٠هـ)، والسمرقندي (ت ٥٣٩هـ)^(٣)، والعلاء البخاري (ت ٧٣٠هـ)^(٤)، بل مسلك البزدوي (ت ٤٨٢هـ) في بعض المواضع^(٥).

• أم بمحاولة تحديد هذا الركن بعبارة أشبه ما تكون بالتعريف. وممن سلك هذا المسلك البزدوي (ت ٤٨٢هـ)^(٦)، والسرخسي (ت ٤٩٠هـ)^(٧)، وغيرهما^(٨). ومن هنا وهَمَّ بعضهم بأنها تعريف

(١) ص ٦٠.

(٢) انظر: تقويم الأدلة، ص ٢١٤.

(٣) انظر: ميزان الأصول، ٢/٩٦٣.

(٤) انظر: كشف الأسرار للبخاري، ٣/١٨٢.

(٥) انظر: أصول البزدوي، ٣/١٨٣.

(٦) انظر: أصول البزدوي، ٣/١٦١ - ١٦٢.

(٧) انظر: أصول السرخسي، ٢/١٢.

(٨) انظر: فتح الغفار، ٢/١٢١.

للمعارضة، وليست بياناً لركنها حقيقة.

ومما يشهد بأن مرادهم من (الركن) بيان ركن التعارض حقيقة: أن السرخسي بعد بيانه لركن المعارضة، علّل وجه كونه ركنًا فقال: «لأن ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء، وبالاحتجين المتساويتين تقوم المقابلة؛ إذ لا مقابلة للضعيف مع القوي»^(١).

وقد تابعه على هذا التعليل جمع من علماء الحنفية^(٢).

ومن هنا نخلص في جواب الإشكال: إلى أن مَنْ لم يُصَرِّح بتعريف المعارضة اصطلاحًا، واكتفى بتفسيرها تفسيرًا لغويًا، وبيان ركنها؛ فمقصوده من ركن المعارضة فيما يظهر: ليس تعريفها اصطلاحًا، بل بيان الركن الذي لا تقوم المعارضة بدونه، وهو وجود حجتين متساويتين. أما معناها اصطلاحًا فهو داخل في معناها لغة، وهو الممانعة على سبيل المقابلة.

وبهذا يمكن إدراج تعريفهم للمعارضة ضمن تعريفات الصنف الأول الذي يتضمن التعريفات التي لا تكاد تخرج عن المعنى اللغوي^(٣)، ولا سيما أن أكثر تعريفات الصنف الأول أضافت إلى المعنى اللغوي الذي ذكره علماء الحنفية مجال التعارض فقط، كقولهم: التعارض تقابل الدليلين على سبيل الممانعة، أو تقابل الشئيين... أو تقابل الأمرين...

(١) أصول السرخسي، ١٢/٢.

(٢) انظر: شرح المغني للخبازي، ٢/٣٨١ - ٣٨٢، كشف الأسرار للنسفي، ٢/٨٨؛ الوافي للسغناقي، ٣/١١٣٦.

(٣) انظر هذا الصنف: ص ٥١.

هذا بالنسبة لمن لم يصرح بتعريف المعارضة اصطلاحاً (وهم أصحاب الاتجاه الأول)^(١).

وإذا تقرر هذا فإنه يضعف الاتجاه الثاني الذي يرى أن ركن المعارضة هو تعريفها، أما الاتجاه الثالث فلا إشكال فيه؛ لأن أصحابه صرحوا بتعريف المعارضة اصطلاحاً، وجعلوه قسيماً لركنها ومعناها لغة. لكن تبقى هذه الاتجاهات الثلاثة متفقة على أن التعارض يكون بين حجتين متساويتين، سواء بالنظر إلى أن هذا هو ركن المعارضة، أم بالنظر إلى كونه قيداً من قيود تعريفها. وهذا الأمر الثالث الذي ستم مناقشته في الفقرة الآتية.

ثالثاً: مناقشة التعريف الذي أورده البزدوي:

التعريف الذي أورده البزدوي (ت ٤٨٢ هـ) - على أنه ركن المعارضة - نال حظاً وافراً من المناقشة، اعتراضاً وجواباً؛ إذ لا يكاد يخلو منه كتاب من الكتب التي بحثت التعارض استقلالاً^(٢)، ولكن الجانب

(١) وقد سبق ذكر هذا الاتجاه والاتجاهين الآخرين قبل بضع صفحات.

(٢) انظر منها: دراسات في التعارض والترجيح لـ د. سيد صالح عوض، ص ٣١ - ٣٣؛ التعارض والترجيح عند الأصوليين لـ أ.د. محمد الحفناوي، ص ٣١؛ تعارض الأدلة الشرعية والترجيح عند الأصوليين لـ أ.د. عبد الحميد أبو المكارم، ص ١١ - ١٢؛ تعارض الأقوال والأفعال وتحقيق كتاب تفصيل الإجمال لـ د. عبد الرحمن المطير، ص ٦٦ - ٦٧؛ تعارض الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة والترجيح بينها لـ د. محمد وفا، ص ١٤ - ١٦؛ ضوابط الترجيح عند وقوع التعارض لبنيونس الولي، ص ٣٥ - ٣٨؛ تعارض أدلة التشريع وطرق التخلص منه لـ أ.د. محدي صبح طه، ص ١٩.

الذي يبدو أنه لم ينل حقه من المناقشة في هذه الكتب مع أنه القضية الجوهرية في تعريف البزدوي: هو أن التعارض يكون بين حجتين متساويتين - وهي ما سبق إبرازها في الفقرة السابقة^(١) - ، سواء بالنظر إلى أنها قيد من قيود تعريف الحنفية للمعارضة، أم بالنظر إلى أنها ركن المعارضة عندهم - كما سبق ترجيحه - .

فهذه القضية تتضمن الرأي الشائع عند علماء الحنفية في عدد من المسائل الخلافية، أهمها:

• أن محل التعارض هو: ما تحقق فيه ركن التعارض (وهو التساوي)، وشرائطه كاتحاد المحل والزمان... إلخ والتي تعود في الجملة إلى التساوي^(٢).

• أن التعارض يمكن أن يقع بين دليلين قطعيين^(٣)؛ لذا عبروا بالحجتين؛ لتتناول الأدلة القطعية أصالة، وإن كانت الحججة عندهم تتناول

(١) وهي: (ثانيًا: هل هذا تعريف التعارض اصطلاحًا أو بيان ركنه؟)، المذكورة ص ٥٩.
 (٢) انظر: أصول البزدوي وشرحه: كشف الأسرار، ٣/ ١٨٢ - ١٨٣؛ شرح المغني كلاهما للخبازي، ١/ ٣٩٣؛ التعارض والترجيح للبرزنجي، ٢/ ١٦٤.
 وانظر في محل التعارض أيضًا: المستصفى، ٢/ ١٣٧.
 (٣) انظر: التحرير وشرحه: التقرير والتحبير، ٣/ ٣؛ وتيسير التحرير، ٣/ ١٣٦؛ مسلم الثبوت وشرحه: فواتح الرحموت، ٢/ ١٨٩.
 وانظر أقوالاً أخرى في: المستصفى، ٢/ ١٣٧، ٣٩٢، ٢٩٣؛ المحصول، ٢/ ٤٤٥؛ روضة الناظر، ٣/ ١٠٢٨؛ مختصر ابن الحاجب وشرح العضد، ٢/ ٣١٠؛ التحرير وشرحه: التحبير، ٨/ ٤١٢٨ - ٤١٢٩؛ شرح الكوكب المنير، ٤/ ٦٠٧.

بأقي الأدلة على وجه العموم^(١).

• أنه يجب أن تكون الحجتان متساويتين في القوة والدلالة^(٢)،
وعليه تتفرع مسائل كثيرة، منها: أنه لا يصح نسخ القرآن الكريم أو السنة
المتواترة أو تخصيصها أو تقيدهما بالآحاد من السنة... إلخ^(٣).
وكل مسألة من المسائل المذكورة تحتاج إلى بحث مستقل ليس هذا
موضعه؛ إذ السياق هنا عن مناقشة التعريف، بيد أن الذي يدخل في هذا
السياق هو مبدأ مراعاة المعرف لرأيه في هذه المسائل في صياغة التعريف!
فهذا المبدأ قد يقبل في المصطلحات المذهبية الخاصة، ولكنه لا يقبل إذا
كان في سياق بيان حقيقة التعارض عند الأصوليين؛ لأن الشأن في هذا أن
يصور الماهية التي تعارف عليها الأصوليون، وإذا حصل خلاف في
التعريف فيكون في دقة التعبير عن هذه الماهية، لا في إضافة قيود إلى الماهية
لا يرضيها المخالفون.

هذا بالنظر إلى أن التساوي بين الحجتين قيد من قيود التعريف.

(١) وقد سبق بيان ذلك عند شرح التعريف ص ٥٧.

(٢) انظر: أصول البزدوي وشرحه: كشف الأسرار، ٣/١٨٣؛ أصول السرخسي، ٢/١٨؛
التحرير وشرحيه: التقرير والتحرير، ٣/٣؛ وتيسير التحرير، ٣/١٣٦ - علماً بأن صاحب
التحرير يرى عدم اشتراط التساوي -؛ ضوابط الترجيح لبنيونس الولي، ص ١٨٧ - ١٩١.

(٣) انظر: تقويم الأدلة، ص ٢٣٩؛ أحكام الفصول، ص ١٦٧، ٣٥٨؛ أصول السرخسي،
٢/٦٧، ٧٧، روضة الناظر، ١/٣٢٧، ٢/٧٢٧، ٧٦٥؛ الأحكام للآمدي، ٢/٣٤٧،

أما بالنظر إلى أنه ركن التعارض أو شرط من شروطه فيمكن مناقشته على النحو الآتي:

١. أن حقيقة ركن الشيء: «ما لا وجود لذلك الشيء إلا به»^(١). وعلى هذا لكي يكون التساوي ركن التعارض يجب ألا يوجد التعارض إلا بالتساوي، لكن واقع استعمال مصطلح التعارض لدى الجمهور من الأصوليين^(٢) والفقهاء^(٣) والمفسرين^(٤) والمحدثين^(٥) على خلافه؛ إذ كثيراً ما يحكون التعارض بين أدلة متفاوتة في قوة الثبوت والدلالة. وليس علماء الحنفية بمعزل عن هذا الاستعمال^(٦).
٢. يترتب على القول بأن التساوي ركن التعارض: أنه لو حدث تمنع بين آية قطعية الدلالة وأخرى ظنية الدلالة، فلا يحتاج المجتهد إلى أن

(١) وقد سبق ذكر هذا التعريف وتوثيقه قبل بضع صفحات.

(٢) انظر: الأحكام للأمدى، ٢٥١/٤؛ شرح تنقيح الفصول، ص ٤٢٠؛ شرح الكوكب المنير، ٦٢٧/٤.

(٣) انظر: المغني، ٥٣٨، ٥٤٨، المجموع للنووي، ٧/١٨٩؛ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ٧٤٠/٢؛ منح الجليل على مختصر خليل لمحمد عيش، ٣٠٦/١.

(٤) انظر: أحكام القرآن لابن العربي، ٩٨/١؛ تفسير الخازن، ٣/١٢٤؛ تيسير الكريم الرحمن للسعدي، ص ٧٤٥؛ أضواء البيان، ٥/٦٠٥ - ٦٠٦.

(٥) انظر: تدريب الراوي، ٢/٦٥٥؛ شرح نخبة الفكر، ص ٦٢؛ سبل السلام، ١/٦٦.

(٦) انظر: كشف الأسرار، ١/١٢٥؛ التنقيح وشرحيه: التوضيح والتلويح، ٢/١٠٣؛ التحرير وشرحه: التقرير والتحبير، ١/١١٧، ٣/١٨، ٢٥، ٢٦؛ ترتيب اللائي في سلك الأمالي، ٢/١١١٣، قاعدة ٢٤٧؛ مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت، ٢/٢٠٤؛ بالإضافة إلى فتح القدير، ٣/١٤١، ٢٣٣، ١٠/٥٠.

يبدل وسعه في دفع هذا التمانع؛ لأنه لن يلتفت إلى الظنية، وسيتعامل معها كما لو لم يكن لها علاقة بالحكم؛ لفوات ركن التعارض (وهو التساوي)، ومثله بل من باب أولى لو كان التمانع بين آية وحديث آحاد مثلاً، أو حتى حديث آحاد وحديث آحاد آخر لا يساويه في الثبوت أو الدلالة!

وهذا فيه نظر؛ لأن الدليل الأقل قوة متى كان مقبولاً فإنه يمكن أن يستقل في إثبات الحكم، ومجرد كونه مقابلاً لدليل آخر أقوى منه لا يسلبه حجيته ابتداءً، فليس هناك ما يمنع من أن يتعامل معه المجتهد على أنه معارض لما هو أقوى منه، فإن تمكن من دفع التعارض، والعمل بكلا الدليلين معاً، وإلا رجح الأقوى، ولا سيما أن التعارض إنما يكون في نظر المجتهد لا في الواقع.

أما منع التعارض ابتداءً بدعوى عدم تحقق ركنه، فهو تسرع في أطراح دليل كان بالإمكان إعماله في بابه، بل قد يكون هو الأقرب إلى حكم المسألة التي كان يتوهم المجتهد أن الدليلين متواردان عليها.

٣. أن القول بلزوم التساوي يؤدي إلى قفل باب الترجيح أو حصره في نطاق ضيق، مع أنه أكد طرق دفع التعارض عند المتأخرين من علماء الحنفية! ووجه ذلك: هو أن الشائع عند جمهور الأصوليين تقسيم طرق الترجيح ثلاثة أقسام: وهي ما يعود إلى السند، وما يعود إلى المتن، وما يعود إلى أمر خارج^(١)، وعلى القول بأن المراد من

(١) انظر على سبيل المثال من كتب الأصوليين التي ذكرت هذا التقسيم أو نحوه:

التساوي^(١): التساوي في الذات؛ يتعذر الترجيح الذي يعود إلى التفاوت في قوة السند، أو قوة دلالة المتن، ويصبح مجال الترجيح هو ما يتعلق بأمر خارج، أو ما يتعلق بالمتن من غير جهة القوة، كتقديم الحاضر على المبيح، ونحو ذلك.

أما على القول بأن المقصود بالتساوي هو مطلق التساوي ليشمل التساوي في الذات وفي الصفة؛ فإنه يتعذر الترجيح الذي يعود إلى أمر خارج أيضًا، ومن ثمَّ ينسد باب الترجيح أو يكاد! ولعل هذا اللازم يقود إلى معرفة سبب الخلاف في حكم التعارض بين المتقدمين والمتأخرين من علماء الحنفية:

• إذ يرى جمع من المتأخرين - كابن الهمام (ت ٨٦١هـ) ومَنْ تابعه^(٢) - أنَّ التساوي لا يشترط في المعارضة؛ ولا شك أن هذا يوسع دائرة الترجيح، ومن هنا جعلوا الترجيح أكد طرق دفع التعارض، وقدموه على الجمع بين الدليلين.

• بينما يرى كثير من المتقدمين - كالبزدوي (ت ٤٨٢هـ) والسرخسي (ت ٤٩٠هـ)^(٣) - أن التساوي لا بدَّ منه ابتداءً لتحقيق التعارض؛ وبناء عليه

= المستصفي، ٢/ ٣٩٥؛ روضة الناظر، ٣/ ١٠٣٠؛ الإحكام للآمدي، ٤/ ٢١٥؛ مختصر ابن الحاجب وشرح العضد، ٢/ ٣١٠؛ التحبير، ٨/ ٤١٥٢؛ شرح الكوكب المنير، ٤/ ٦٢٧؛ مسلم الثبوت وشرحه: فواتح الرحموت، ٢/ ٢٠٤.

(١) وقد سبق ذكر تفسير التساوي عند شرح تعريف البزدوي ص ٥٨.

(٢) انظر: التحرير وشرحيه: التقرير والتحبير، ٣/ ٣؛ وتيسير التحرير، ٣/ ١٣٧.

(٣) انظر: أصول البزدوي مع شرحه: كشف الأسرار، ٣/ ١٦٢؛ أصول السرخسي، ٢/ ١٢، ١٣.

فلا سبيل إلى دفع التعارض بالترجيح، بل الطريق هي تقديم المتأخر إن علم التأريخ، وإلا تُرك الدليلان ويُبحث عن الحكم في دليل آخر^(١).

٤. وإذا تمّ التوسع في التساوي ليشمل التساوي في المحكوم عليه (الموضوع) والمحكوم به (المحمول) والزمان والمكان والإضافة، والقوة والفعل، والكل والجزء، والشرط، (وهي ما تسمى بالوحدات الثماني)^(٢):

(١) ونص كلام السرخسي في حكم المعارضة - ١٣/٢ - : «وأما الحكم فنقول: متى وقع التعارض بين الآيتين فالسبيل الرجوع إلى سبب النزول ليعلم التاريخ بينهما، ... فإن لم يُعلم ذلك فحينئذ يجب المصير إلى السنة لمعرفة حكم الحادثة، ويجب العمل بذلك إن وُجد في السنة؛ لأن المعارضة لما تحققت في حقنا فقد تعدّر علينا العمل بالآيتين؛ إذ ليست إحداهما بالعمل بها أولى من الأخرى...».

(٢) الوحدات الثماني ذكرها بعض الأصوليين من الحنفية عرضاً عند الحديث عن حقيقة التعارض، وانطلقوا في تقريرها بالنظر إلى أن التعارض لا يكون حقيقياً إلا بالتساوي والاتحاد في هذه الأمور الثماني، وهي في الأصل من مباحث القضايا عند المناطقة، ويعنونون لها بـ (شروط التناقض).

وبيان ذلك أنه للحكم على القضيتين الحمليتين الخاصتين بأنهما متناقضتان لا يكفي أن تكون إحداهما موجبة والثانية سالبة، بل لا بد أيضاً من الاتفاق في وحدات ثمانية، وهي:

١. وحدة الموضوع، فلا بدّ أن يكون المحكوم عليه في القضيتين شيئاً واحداً، فلو اختلف فلا تناقض؛ نحو: (هذا الحاسوب جديد) و(هذا القلم ليس جديداً).

٢. وحدة المحمول، فلا بدّ أن يكون المحكوم به فيها شيئاً واحداً، فلو اختلف فلا تناقض؛ نحو: (هذا الحاسوب جديد) و(هذا الحاسوب ليس كبيراً).

٣. وحدة الزمان، فلو كان زمان القضيتين مختلفاً فلا تناقض؛ نحو: (هذا الحاسوب يطبع) - تريد الآن - و(هذا الحاسوب لا يطبع) - تريد بعد ساعة -.

٤. وحدة المكان، فلو اختلف المكان فلا تناقض؛ نحو: (استعمال هذا الحاسوب مناسب) =

فإن هذا يجعل الكلام عن التعارض كلامًا نظريًا لا يتفق مع واقع تعامل العلماء مع الأدلة التي ظاهرها التعارض؛ لأن هذا الكلام يُنظر للتعارض الحقيقي الذي يكون في نفس الأمر، وهذا لا يقع في الشريعة البتة. لهذا خالف جمعٌ من علماء الحنفية المشهورين في مذهبهم، واختاروا عدم اشتراط التساوي في القوة، وعدم اشتراط الوحدات الثماني، منهم الكمال ابن الهمام (ت ٨٦١هـ)^(١)، وتلميذه ابن أمير الحاج (ت ٨٧٩هـ)^(٢)،

- = تريد في مكان الدراسة - و(استعمال هذا الحاسوب ليس مناسبًا) - تريد في مكان الصلاة - .
 ٥. وحدة الإضافة، فلو اختلفت الإضافة فلا تناقض؛ نحو: (هذا الحاسوب رخيص) -
 تريد بالإضافة لمحمد - و(هذا الحاسوب ليس رخيصًا) - تريد بالنسبة لسعيد - .
 ٦. وحدة القوة والفعل، فلو اختلفت القضيتان فيهما فلا تناقض؛ نحو (هذا الحاسوب يجيده مبارك) - تريد بالقوة، أي عنده قوة وقدرة تمكنه من إجادة استعمال الحاسوب مستقبلاً - و(هذا الحاسوب لا يجيده مبارك) - تريد بالفعل، أي لا يجيده في الوقت الحالي - .
 ٧. وحدة الكل والجزء، فلو اختلفت القضيتان فيهما فلا تناقض؛ كأن يراد بإحدى القضيتين الكل وبالأخرى الجزء، نحو: (هذا الحاسوب جديد) - تريد جزءًا منه - و(هذا الحاسوب ليس جديدًا) - تريد كله - .
 ٨. وحدة الشرط، فلو اختلف الشرط فلا تناقض؛ نحو (هذا الحاسوب سهل الاستعمال) -
 تريد: بشرط تعلمه - و(هذا الحاسوب ليس سهل الاستعمال) - تريد بشرط عدم تعلمه .
 وللتوسع انظر من كتب الأصول: كشف الأسرار، ٣/ ١٦١؛ التقرير والتحبير، ٣/ ٢؛
 فواتح الرحموت، ٢/ ١٨٩، وانظر من كتب المنطق: الرسالة الشمسية وشرحها للقطب
 الرازي، ص ١١٩؛ وتسهيل هذا الشرح لـ أ.د. محمد سالم، ص ١٥٢؛ حاشية الصبان على
 شرح الملوي للسلّم، ص ١١٠ .

(١) انظر: التحرير المطبوع مع شرحه: التقرير والتحبير، ٣/ ٢ - ٣؛ تيسير التحرير، ٣/ ١٣٦ .

(٢) انظر: التقرير والتحبير، ٣/ ٢ - ٣ .

وغيرهما^(١).

وقد أحسن الأخير في التعليل لعدم اشتراط التساوي في هذه الأمور الثماني، ومما قال في شرحه للتحريير:

«(معناه) أي التعارض (ظاهراً)... (لجهلنا) بالمتقدم منها (لا) حقيقة (في نفس الأمر)... (وهو) أي كون المراد به هذا هو (الحق)، فيُقرَّعُ عليه قوله (فلا تعتبر) الوحدات المذكورة فيه؛ لأن المبوب له صورةُ المعارضة، لا حقيقتها؛ لاستحالتها على الشرع، فلا معنى لتقييدها بتحقق الوحدات؛ لأنها حينئذ المعارضة الممتعة، والكلام في إعطاء أحكام المعارضة الواقعة في الشرع، وهي ما تكون صورة فقط، مع الحكم بانتفائها حقيقة...»^(٢).

التعريف الثاني: «التمايع والتدافع بين الدليلين في حق الحكم».

وهذا تعريف العلاء السمرقندي (ت ٥٣٩هـ)^(٣).

وقد ذكر ابتداءً أهم المعاني اللغوية للتعارض (وهو التمايع)، ثم فسره بالتدافع للتوضيح، ثم ذكر المجال الغالب للتعارض عند الأصوليين (وهو كونه بين الأدلة)، ثم قيّد التعارض بقيد في غاية الأهمية، وهو بيان ما يهتم به الأصوليون من التعارض وهو التعارض المؤثر في الحكم الشرعي؛ فقال: (في حق الحكم)، وبهذا خرج التعريف عن أن يكون لغوياً، كما هو الحال في

(١) انظر: تيسير التحرير، ١٣٦/٣.

(٢) التقرير والتحرير، ٣/٢ - ٣؛ وانظر: تيسير التحرير، ١٣٦/٣.

(٣) ميزان الأصول، ٩٦٣/٢.

تعريفات الصنف الأول^(١).

وتكمن أهمية هذا القيد من جهة أخرى، وهي بيان أن التعارض لا يكون بين ذات الدليلين، وإنما بين مدلولهما؛ لأن أدلة التكليف غالبًا ما تكون جملاً إنشائية؛ أوامر ونواهي واستفهامات...، والجمل الإنشائية لا تحتمل الصدق والكذب أصلاً، فكيف تكون متنافية ومتعارضة؟ ومن هنا جاء قيد (في حق الحكم)؛ لبيان أن التعارض يكون بين الأحكام المستفادة من الأدلة، والله أعلم.

لكن يمكن أن ترد عليه بعض الاعتراضات:

١. أن قوله: (بين الدليلين) يجعل التعريف غير جامع؛ لأن التعارض قد يكون بين أكثر من دليلين.

وهذا وإن كان يمكن أن يجاب عنه بأن الدليلين يتضمنان ما زاد عليهما، بيد أن المقام مقام تعريف، وكلما كان التعريف صريحاً واضحاً مطابقاً للمعنى - مع عدم الإخلال بالاختصار - كان أولى.

٢. أن قوله: (بين الدليلين) يجعل التعريف غير جامع من جهة أخرى؛ وهي أن التعارض عند الأصوليين قد يكون بين أشياء آخر غير الأدلة، كالتعارض بين المرجحات، وبين المصالح، وبين النصوص والمصالح، وبين أقوال المجتهد... إلخ.

وهذا يمكن أن يجاب عليه بأنه خرج مخرج الغالب، فالغالب في

(١) المذكورة ص ٥١.

التعارض الذي يتناوله الأصوليون كونه بين الأدلة.

ولكن هذا الجواب يكون مسلماً لو ورد التصريح بأن المقصود من التعارض المراد تعريفه: معناه الخاص وهو ما عقدوا له (باب التعارض) أصالة، ولا يدخل فيه استعمالات الأصوليين للفظ التعارض في الأبواب الأخرى، كالتعارض بين ما يخل بالفهم أو بين أقوال المجتهد أو بين المصالح... كما لا يدخل فيه الاستعمالات العرضية التي ترد حتى في باب التعارض، كالتعارض بين المرجحات، والتعارض بين الجرح والتعديل...

٣. أن قوله: (في حق الحكم) يردُّ عليه أنه غير مانع؛ لأنه يدخل في (الحكم) الحكم العادي والحكم العقلي، والذي يُعنى به الأصوليون إنما هو الحكم الشرعي.

وهذا قد يُدفع بأن الحكم إذا أُطلق في الكتب الأصولية فيراد به الحكم الشرعي، لكن ليس هناك ما يمنع من التصريح بالحكم الشرعي - كما سبق في الاعتراض الأول -.

التعريف المختار:

من خلال العرض السابق لتعامل الأصوليين مع التعارض وتعريفه يمكن الخلوص بنتيجتين رئيسيتين:

النتيجة الأولى: أن الموضوع الذي تكلم فيه أكثر الأصوليين عن مباحث التعارض هو باب الأدلة، سواء في أثنائها، أم عقبها مباشرة. كما أن أكثر من عرّفه منهم صرح بأن التعارض بين الأدلة.

لكنهم في الواقع العملي يستعملون التعارض كثيراً في أشياء آخر

غير الأدلة، كالتعارض بين ما يخل بالفهم، أو بين المصالح، أو بين أقوال المجتهد... إلخ. وقد تنبه بعضهم إلى هذا فعرف التعارض بأنه بين شيئين أو أمرين؛ ليشمل الأدلة وغير الأدلة.

ومن هنا يمكن القول بأن التعارض عند الأصوليين له معنيان:
المعنى الخاص: وهو التعارض بين الأدلة، وإذا أُطلق التعارض فيراد به هذا المعنى.

المعنى العام: وهو مطلق التعارض، سواء كان بين الأدلة، أم بين غيرها، مما يتعلق بالحكم الشرعي.

النتيجة الثانية: أن المعنى الاصطلاحي للتعارض لصيق الصلة بالمعنى اللغوي، ولعل سبب إعراض بعض الأصوليين عن تعريف التعارض اصطلاحاً؛ مراعاةً لهذا الجانب. بل إن جُلَّ من عرفه اصطلاحاً: فإما أن يكون تعريفه لا يكاد يخرج عن المعنى اللغوي، وإما أنه أضاف إلى ماهية التعارض جملة من القيود التي راعى فيها مذهبه في بعض مسائل التعارض، مما يخرج التعريف من كونه لبيان ماهية التعارض التي يتعارف عليها كافة الأصوليين، إلى كونه مذهبياً.

وأجود ما تم الوقوف عليه من التعريفات: هو تعريف العلاء السمرقندي (ت ٥٣٩هـ) للتعارض بأنه: «التناع والتدافع بين الدليلين في حق الحكم»؛ لما يأتي:

١. ما يتميز به من الدقة والاختصار، مع مراعاة ماهية التعارض التي يتعارف عليها عامة الأصوليين، دون حصرها في رأي طائفة منهم.

٢. أنه اختار من المعاني اللغوية للتعارض أَلصقها به (وهو التمانع)، وجعله كالجنس في التعريف.

٣. أن فيه زيادة مهمة على المعنى اللغوي وهي (في حق الحكم)، وهذه تجعله تعريفاً اصطلاحياً مستقلاً، يفى بالمقصود وهو بيان ماهية التعارض التي تعارف عليها الأصوليون، مع عدم إضافة قيود إلى هذه الماهية تضيق دائرتها، ولا يرتضيها طائفة منهم.

لكن تبقى الاعتراضات المذكورة يمكن تجاوزها دون الإخلال بالتعريف، ولا سيما أن بعضها له حظٌّ من النظر؛ لهذا من المناسب إجراء بعض التعديلات التي تجعله سالماً منها بأن يقال: التعارض هو (التمانع بين معلومين فأكثر في حق الحكم الشرعي).

شرح التعريف المختار:

التمانع: كالجنس في التعريف، على وزن تفاعل؛ مما يقتضي المشاركة، فيشمل كل ما كان بينه تمنعٌ وتدافعٌ وتنافٍ.

والتمانع هو أَلصق المعاني اللغوية بالتعارض، وهو أولى من التعبير بالتقابل؛ لأن التقابل لفظ مشترك يشمل التقابل على سبيل التمانع، والتقابل من غير تمنع، كقولك: تقابل محمد وسعيد؛ بمعنى رأى أحدهما الآخر.

كما أنه أولى من التعبير بالاقضاء؛ لأنه أيضاً مشترك بين الاقتضاء الذي بمعنى الدلالة، والذي بمعنى الطلب. ومما لا شك فيه أن خلوّ التعريف من الألفاظ المشتركة أولى من إثباتها، وإن كان فيه قرينة تبين المراد.

بين معلومين: قيد أول في التعريف، يشمل أي معلومين، فيتناول الذاتين، والدليلين، والدلالتين، والقاعدتين...، كما يتناول ما كان قطعياً أو ظنياً...

فخرج بذلك ما لو كان التمانع بين معلوم ومجهول أو بين مجهولين؛ لأن المجهول لا تعلم حقيقته لدى المجتهد، فلا يُتصور أن يصفه بأنه معارض لغيره.

والتعبير بالمعلومين أولى من التعبير بالأمرين؛ لأن الأمر مشترك بين الأمر الذي هو الشأن، والأمر الذي هو طلب الامتثال، وخلو التعريف من الألفاظ المشتركة أولى - كما سبق آنفاً -.

وأيضاً أولى من التعبير بالدليلين أو الحجتين؛ لأن التعارض عند الأصوليين قد يكون بين الأدلة وقد يكون بين غيرها، كالدلالات والأقوال والمصالح... إلخ. أما معرفة المراد من المعلومين عندهم فتكون من خلال السياق، وفي حال الإطلاق ينصرف الذهن إلى الغالب وهو الدليلان.

فأكثر: هذه الكلمة جيء بها للتأكيد على أن التعارض قد يكون بين أكثر من معلومين.

في حق الحكم: قيد ثانٍ يراد به ما كان فيه إثبات شيء لشيء أو نفيه عنه، فإذا دل الدليل الأول - مثلاً - على حكم ودل الدليل الثاني على حكم، وكل منهما يمنع حكم الآخر صار الدليلان متعارضين. فخرج بذلك ما لو كان التمانع بين لفظين مفردين، كما لو قُلَّت: السواد والبياض

متضادان. فليس في هذا تعارض؛ لأن المفرد لا يُتصوَّرُ أن يتضمن حكماً، بخلاف ما لو قلت: سيارة فلان بيضاء. وقال غيرك: بل سيارته سوداء، فهذا تمنع بين قضيتين من جهة الحكم الصادر في كل منهما؛ فيدخل في هذا القيد. وخرج بذلك أيضاً: ما لو كان التمانع من جهة الذات، كالتمانع بين سيارتين في طريق ضيق.

الشرعي: قيد أخير، خرج به ما لو كان التمانع بين معلومين في حق الحكم العادي؛ كمثال سيارة فلان... السابق، وكالتعارض بين النظريات الطبية أو الفيزيائية أو القانونية المبنية على العادة والتجربة. وخرج بذلك أيضاً ما لو كان في حق الحكم العقلي، كالتعارض بين القواعد الرياضية أو القانونية المبنية على العقل، والله أعلم.



المطلب الثالث:

المناسبة بين التعريف اللغوي والاصطلاحي للتعارض

لو عدت إلى المعنى اللغوي للتعارض^(١) تجد أن أهم معانيه: التقابل والتماثل والتماثل وهذه المعاني لا يكاد يخلو منها تعريف اصطلاحى؛ بل إن بعض الأصوليين يفسر التعارض بأحد هذه الألفاظ أو نحوها^(٢)، مما يعني أن معناها اصطلاحاً عندهم لا يخرج عن معناها لغة. ومن هنا يمكن إدراك التناسب والتقارب الشديد بينهما.

ولتوضيح المناسبة بينهما يقال: إن التعارض عند علماء الأصول والقواعد الفقهية يطلق على التعارض بين الأدلة، وبين ألفاظ الدليل الواحد ورواياته، وبين الدلالات، وبين الأقوال، وبين المصالح... إلخ، والمعنى اللغوي المناسب لتعارضها: أنها تتقابل فيما بينها، ويمنع كل منها من العمل بما يقابله، وهذان المعنيان ظاهران، أما المعنى الثالث (وهو التماثل) فهو يتمشى مع القول بأن التعارض هو التعادل؛ لأن الدليلين ونحوهما إذا تماثلا في قوة الثبوت والدلالة على الحكم، مع تمنع مدلولهما: تعادلا في نظر المجتهد وتعارضاً.

(١) انظر: المطلب الأول من هذا البحث، ص ٤٥.

(٢) انظر: بداية المطلب الثاني من هذا البحث، ص ٤٨.

ومسألة (تعريف التعادل، والفرق بينه وبين التعارض) سيفرد لها
المطلب الرابع من المبحث الثاني الآتي؛ لهذا من المناسب إرجاء الحديث
عنها إلى هناك.



المبحث الثاني: **الألفاظ ذات الصلة بالتعارض، والفرق بينها وبينه**

وفيه أربعة مطالب:

- المطلب الأول: تعريف التنازع والفرق بينه وبين التعارض.**
- المطلب الثاني: تعريف الاختلاف، والفرق بينه وبين التعارض.**
- المطلب الثالث: تعريف التناقض، والفرق بينه وبين التعارض.**
- المطلب الرابع: تعريف التعادل، والفرق بينه وبين التعارض.**

توطئة:

مرّ بنا في نهاية المبحث السابق أن التعريف المختار للتعارض هو:
 التنازع بين معلومين فأكثر في حق الحكم الشرعي.
 وقد تمّ التوصل إلى هذا التعريف بعد ذكر جملة من التعريفات
 والموازنة بينها.

والتعارض أهم الألفاظ الأساسية في عنوان هذه الرسالة؛ لهذا
 حُصّ بمزيد عناية، وقد تضمن شيئاً من الاستطراد في بعض الجوانب؛
 لأن فيها تعرّضاً لجملة من مسائل التعارض المهمة التي لا مجال لتناولها في
 غير مبحث تعريف التعارض، ولمسيس الحاجة إليها في التفريق بين
 التعارض من جهة والتناقض وكذلك التعادل من جهة أخرى، كما
 سيتضح ذلك في هذا المبحث إن شاء الله.

والذي يتضمنه هذا المبحث هو أكثر الألفاظ صلة بالتعارض،
 وهي: التنازع والاختلاف والتناقض والتعادل، وقُصد بالتعريف بهذه
 الألفاظ تجلية التعارض وتوضيحه، وبيان الفرق بينه وبين هذه الألفاظ؛
 إذ بضعها تتميز الأشياء؛ لهذا سيكون تناولها بشيء من الاختصار، كل
 لفظ في مطلب مستقل.



المطلب الأول:

تعريف التنازع، والفرق بينه وبين التعارض

المسألة الأولى: تعريف التنازع لغة:

التَّنَازُعُ في اللغة مصدر (تَنَازَعَ) يقال: تَنَازَعَ، يَتَنَازَعُ، تَنَازَعًا، مُتَنَازِعًا، وهذا مُتَنَازِعٌ فيه، وهو من باب المفاعلة التي تقتضي المشاركة بين فاعلين فأكثر.

ومادة هذه الكلمة، وهي النون والزاء والعين - كما قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) -: «أصل صحيح يدل على قَلْعِ شَيْءٍ»^(١).

ومن هذا الأصل مما له صلة بالبحث:

١. الاختلاف؛ يقال: «تنازع القومُ: اختلفوا»^(٢).

٢. التخاصم؛ يقال: «تنازع القومُ: اخصموا، وبينهم نزاعةٌ، أي خصومةٌ في حقٍ»^(٣).

٣. التناول والتجاذب؛ ومنه: «منازعةُ الكأسِ: معاطتها. قال الله

ﷻ: ﴿يَنْزِعُونَ فِيهَا كَأْسًا لَا لَغْوٌ فِيهَا وَلَا تَأْتِيمٌ﴾^(٤)؛ أي: يتعاطون، والأصل

(١) المقاييس في اللغة، مادة «نزع»، ص ١٠٢٢.

(٢) المصباح المنير، ص ٦٥٣؛ وانظر: المعجم الوسيط، ٢/ ٩١٤. كلاهما مادة «نزع».

(٣) لسان العرب، ٨/ ٣٥٢؛ وانظر: المصباح المنير، ص ٦٥٣؛ القاموس المحيط، ص ٩٩٠؛

المعجم الوسيط، ٢/ ٩١٤. جميعهم مادة «نزع».

(٤) الآية رقم (٢٣) من سورة الطور.

فيه يتجاذبون، والمنازعة [تشمل] المجاذبة في الأعيان والمعاني»^(١).
وهذه المعاني لها صلة بما نحن فيه، فإذا قيل: هذه المسألة يتنازعها
مأخذان: أي يتجاذبها ويتناولها، ويتخاصم فيها ويختلف فيها مأخذان.



المسألة الثانية: تعريف التنازع اصطلاحًا:

من خلال تتبع لفظ (التنازع) في كتابات الأصوليين القديمة يُلاحظ أنهم
يعنون به معناه اللغوي، وهو مطلق الاختلاف - كما سيأتي التمثيل لذلك
قريبًا -، ولم أقف له على استعمال خاص كمصطلح إلا في بعض الكتابات
الفقهية والأصولية المعاصرة، ولعل سبب ذلك هو التأثير بالكتابات القانونية،
سواء أكان ذلك بطريق مباشر، من خلال الدراسات الفقهية المعاصرة التي
تناول مسائل قانونية في الأصل، ويراد ربطها بالفقه، أم بطريق غير مباشر من
خلال التأثير بهذه الدراسات الفقهية المعاصرة.

ولمحاولة استنتاج معنى اصطلاحى عام للتنازع؛ من المناسب
تلمس ذلك في الاستعمالات المتكررة له في كتابات الفقهاء والأصوليين،
مع الاستئناس بمعناه كمصطلح عند القانونيين، وكذلك عند النحاة:

• أما الفقهاء فإنه بالإضافة إلى الاستعمال العرَضِيّ للفظ (التنازع)
فإن الجمهور منهم يَخْصُّون جملة من الأبواب والفصول والمسائل بالترجمة

(١) لسان العرب، ٨ / ٣٥١؛ وانظر: القاموس المحيط، ص ٩٩٠. كلاهما مادة «نزع».

لها بلفظ (التنازع)^(١).

والرابط بين هذه التراجم هو وجود قضايا ودعاوى ومسائل تخاصم فيها الناس واختلفوا فيها وتجادبوا، مما يعني أنها بحاجة إلى حكم فاصل للنزاع.

• وكذلك الحال عند الأصوليين؛ إذ من التعبيرات المتكررة في كتاباتهم: صورة النزاع، تحرير محل النزاع، وسبب النزاع، وتنازع العلماء. ويلحظ أن هذه الاستعمالات تمثل أهم عناصر دراسة المسألة الخلافية، مما يعني أن الباعث على إنشائها هو وجود مسألة خلافية في الأصل، ويراد دراستها للخروج بحكم راجح فيها.

• وعند النظر في استعمالات النحاة والقانونيين للفظ (التنازع) يسترعى الانتباه أن الرابط أو الباعث المذكورين - آنفاً - موجودان أيضاً: فعندما يفرد النحاة للتنازع باباً فإنهم يعنون به: أن يتقدم عاملان، ويتأخر عنهما معمول هو مطلوب لكل منهما من حيث المعنى^(٢).

(١) ومن أمثلة ذلك عند علماء الحنفية: ما جاء في الهداية (مع شرحها: فتح القدير، ٨/ ٢٨٠): «فصل في التنازع بالأيدي: قال: (إذا تنازعا في دابة، أحدهما راكبها والآخر متعلق بلجامها: فالراكب أولى...».

ومن أمثلة ذلك عند علماء المالكية: ما جاء في التاج والإكليل (المطبوع مع مواهب الجليل، ٥/ ٢٢٧): «...الباب الخامس في التنازع: إذا تنازعا في الزوجية؛ ثبتت بينة...».

ومن أمثله عند علماء الشافعية: ما جاء في روضة الطالبين (٣/ ٤٥٦): «الباب الثالث في التنازع: فيه مسائل: الأولى: إذا ادعى على رجلين داراً في يدهما...».

(٢) انظر: شرح الكافية الشافية لابن مالك، ٢/ ٦٤١؛ أوضح المسالك مع شرحه: عدة

إذن: عندنا معمول يتنازعه ويتجاذبه عاملان.

وكذلك الحال عند القانونيين ومن سار على منوالهم؛ فالتنازع عندهم مصطلح، يختلف استعماله بحسب ما يضاف إليه، كتنازع الاختصاص القضائي، وتنازع القوانين، وتنازع الجنسيات...^(١) بيد أن مدلوله متقارب، وهو أن توجد قضية يتنازعها قاضيان، أو محكمتان، أو قانونان، فيحصل خلاف فيمن له الحق في تولى النظر فيها من القضاة أو المحاكم، أو في القانون الذي يرجع إليه في تقرير حكمها^(٢).

ومن خلال هذا العرض السريع لاستعمالات لفظ (التنازع) في جملة من العلوم ذات الصلة يلحظ أن المعنى المشترك بينها هو أن التنازع ينطلق وينشأ من وجود مسألة أو معمول أو قضية ابتداءً، ثم يحصل التنازع فيها عقب ذلك، بأن يختلف فيها عالمان شرعيان أو متداعيان، أو عاملان نحويان،

= السالك، ٢/١٨٦؛ وضياء السالك، ٢/١٠٧؛ المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية لأبي إسحاق الشاطبي، النحو الوافي، ٢/١٨٧.

وتعبير ابن هشام: «أن يتقدم فعلان متصرفان، أو اسمان يشبهانها، أو فعل متصرف واسم يشبهه، ويتأخر عنهما معمول غير سببي، وهو مطلوب لكل منهما من حيث المعنى».

(١) انظر: معجم المصطلحات القانونية لـ د. عبد الواحد كرم، ص ١٥٢ - ١٥٣.

(٢) انظر: تنازع الاختصاص القضائي لعبد الرحمن العنقري، ص ٨٥؛ تنازع القوانين وأحكامه في القانون الدولي الخاص الأردني لـ د. حسن الهداوي، ص ٨؛ الاختصاص القضائي في الفقه الإسلامي لناصر الغامدي، ص ٣٥٥؛ معجم المصطلحات القانونية، ص ١٥٢ - ١٥٣.

وتعبير الأول: «تنازع الاختصاص في الاصطلاح الشرعي.. هو: الاختلاف بين القضاة أو الخصوم فيمن يتولى النظر في الخصومة».

أو قانونان، أو بتعبيرٍ آخر: يتجاذبها دليلان أو عاملان أو قانونان... إلخ.
وبناء على ما سبق، يمكن أن يقال في المعنى العام للتنازع: بأنه
التجاذب بين طرفين مختلفين في قضية أو لفظة بحيث تكون مطلوبة لكل
منهما.

وهذا المعنى يشمل التنازع عند الفقهاء والأصوليين والنحاة
والقانونيين.

وإذا أريد تخصيصه بالتنازع عند الفقهاء والأصوليين يمكن أن
يقال: هو التجاذب بين طرفين مختلفين في قضية شرعية عملية، بحيث
تكون مطلوبة لكل منهما، هذا والله أعلم.



المسألة الثالثة: الفرق بين التعارض والتنازع:

عرفنا في المسألة السابقة معنى (التنازع) من خلال تلمّس
استعمالات العلماء له، ومحاولة الربط بينها؛ للخروج بتعريف اصطلاحي
له، ومن خلال التعريف المذكور يمكن التفريق بين حقيقته وحقيقة
التعارض، وقبل ذلك من المناسب التمهيد له بذكر بعض أوجه التشابه
بينهما.

فما يتشابهان فيه:

١. أنهما من باب المفاعلة التي تقتضي الاشتراك بين فاعلين فأكثر.
٢. أن كلاً منهما فيه اختلاف بين أمرين فأكثر.

٣. أن هذين الأمرين متواردان على شيء واحد، بحيث يُطلبُ كل واحد منهما الاستقلال به أو التأثير عليه دون الآخر. ومما يفرقان فيه:

١. أن التعارض يُنظر فيه أصالة إلى المتعارضين، ويبذل المجتهد ما في وسعه في سبيل دفعه، بغض النظر عن الحكم الذي يقرره كل واحد منهما؛ لهذا نجد مؤلفات مستقلة في الآيات أو الأحاديث التي ظاهرها التعارض^(١).

أما التنازع فينظر فيه أصالة إلى مسألة معينة، ويلحظ أنه يتنازعها مؤثران أو قاعدتان أو رأيان مختلفان...، وكل منهما يطلب تقرير حكمها دون الآخر، فيبذل المجتهد ما في وسعه للوصول إلى القول الراجح فيها. ومما يعضد هذا التفريق: أنه عندما يكون الباعث على التعبير هو وصف الأمرين المتماثلين فمن المناسب والشائع أن يقال: (هذان دليلان أو أصلان... متعارضان)، ثم يكون الاهتمام عقب ذلك بدفع التعارض بينهما بغض النظر عن الحكم الذي يقرره كل منهما.

أما عندما يكون الباعث على التعبير هو تقرير حكم مسألة أو قضية معينة فمن المناسب والشائع أن يقال: (هذه المسألة يتنازعها رأيان أو قاعدتان، أو هذه القضية يتنازعها اختصاصان...)، ثم يكون الاهتمام

(١) مثل: تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة، وتأويل مختلف الحديث له أيضًا، واختلاف الحديث للإمام الشافعي.

عقب ذلك بتقرير الحكم الراجع في المسألة أو القضية بغض النظر عن بقاء التعارض بين الرأيين ونحوهما أو عدمه.

٢. أن التنازع من معانيه التخاصم والتجاذب؛ لهذا فالغالب في استعماله أن يكون بين الأشخاص والذوات، وقد توصف به بعض المعاني تجوزاً، كالقواعد أو القوانين أو العوامل اللفظية...، لكن لا يليق وصف الأدلة بالتنازع ولو مجازاً؛ تنزيهاً لها عن معنى الخصومة والشحناء.

بخلاف التعارض، فليس فيه معنى الخصومة؛ لهذا فغالباً ما يستعمل في المعاني، وتدخل فيها الأدلة، ولكن مع تقييده بكونه ظاهرياً في نظر المجتهد؛ لأن الأدلة الشرعية لا تعارض بينها في الواقع ألبتة، هذا والله أعلم.



المطلب الثاني:

تعريف الاختلاف، والفرق بينه وبين التعارض

المسألة الأولى: تعريف الاختلاف لغة:

الاختلاف في اللغة مصدر اختلفَ، يقال: اختلفَ، يختلفُ، اختلفًا، فهو مختلفٌ، وهذا مختلفٌ فيه.

ومادة هذه الكلمة، وهي الخاء واللام والفاء - كما قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) - «أصول ثلاثة: أحدها: أن يجيء شيءٌ بعد شيءٍ يقوم مقامه. والثاني: خلافٌ قدام. والثالث: التغير»^(١).

ومن الأصل الأول: «اختلفَ الناسُ في كذا، والناسُ خلفَةٌ: أي مختلفون.. [ووجه كونه من الأول] أن كل واحد منهم يُنحّي قول صاحبه، ويُقيم نفسه مقام الذي نحاه»^(٢).

وأهم معاني الاختلاف: التضاد وعدم الاتفاق؛ يقال: «تخالف الأمران، واختلفا: لم يتفقا. وكل ما لم يتساو فقد تخالف واختلف»^(٣)، «والخلاف: المضادة»^(٤).

وهذا مما له صلة بما نحن فيه، فإذا قيل: اختلف الدليلان أو

(١) المقاييس في اللغة، مادة «خلف»، ص ٣٢٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٢٩؛ وانظر: المصباح المنير، مادة «خلف»، ص ١٩٧.

(٣) لسان العرب، ٩/ ٩١؛ وانظر: المصباح المنير، ص ١٩٧؛ القاموس المحيط، ص ١٠٤٥. جميعهم مادة «خلف».

(٤) لسان العرب، ٩/ ٩٤؛ المعجم الوسيط، ١/ ٢٥١. كلاهما مادة «خلف».

تخالفا... فمعنى ذلك تضادا ولم يتفقا.

المسألة الثانية: تعريف الاختلاف اصطلاحًا:

لفظ (الاختلاف) يستعمل في المؤلفات الأصولية ويراد به عدة

معانٍ:

- فيستعمل ويراد به معناه اللغوي (وهو ضد الاتفاق)، وهذا الغالب؛ لهذا كثيرًا ما يعطفونه على الاتفاق عند تحريرهم لمحل النزاع، بأن يقولوا: اتفق العلماء على كذا، واختلفوا في كذا^(١).
- وتارة يستعمل ويقصد به علم الخلاف أو الخلافات، أي علم الجدل^(٢)، وقد يطلق بعضهم علم الخلاف على علم الفقه^(٣).

(١) وهذا مما لا يكاد يخلو منه كتاب من كتب الأصوليين. ومن الأمثلة الأخرى لهذا الاستعمال أن الإمام الشافعي عقد بابًا في نهاية كتابه الرسالة (ص ٥٦٠ - ٦٠١) بعنوان (باب الاختلاف)، تكلم فيه عن الاختلاف بين أهل العلم ومتى يحرم ومتى يحل، وأكثر من الأمثلة على ذلك.

(٢) انظر: التوضيح والتلويح، ٢٠/١؛ حاشية العطار على شرح المحلى، ٤٧/١. و(علم الخلاف والجدل) ورد في تسمية جملة من الكتب؛ منها: الإرشاد في علم الخلاف والجدل لمحمد العميدي السمرقندي (ت ٥١٥هـ) (انظر: كشف الظنون، ٦٩/١).

(٣) انظر: المستصفي، ١/٥٥؛ التقرير والتحبير، ٢٦/١، ٢٧؛ ترتيب العلوم، ص ١٤٣.

وإطلاق الخلاف أو الاختلاف على علم الفقه ورد في تسمية جملة من الكتب، منها: اختلاف الفقهاء للطحاوي (ت ٣٢١هـ)، ومختصره للجصاص (ت ٣٧٠هـ). وقد عرّف محقق المختصر المذكور بعلم الخلاف وذكر الفرق بين إطلاقه على علم الجدل وإطلاقه على خلاف الفقهاء، وأورد جملة من الكتب المؤلفة فيه بالمعنى الثاني؛ فانظر مقدمة التحقيق، ٧٨ - ٨٤؛ وانظر أيضًا: كشف الظنون، ٧١٢/١.

• وتارة يستعمل ويراد به الاختلاف بين دلالات النصوص .
والذي له صلة بالتعارض هو الاستعمال الأخير .
ومن أوائل من استعمله بهذا المعنى الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ)^(١) .
وهذه التسمية وإن لم تلق انتشاراً في كتب الأصوليين، بيد أنها استقرت
في كتب الحديث، إذ لا يكاد يخلو كتاب من كتب مصطلح الحديث منها^(٢)، بل
سموا بها جملة من مؤلفاتهم^(٣) .
ويضاف إلى كتب الحديث كتب علوم القرآن؛ حيث جعلوا من
علوم القرآن (معرفة موهم الاختلاف)^(٤)، لكن التعبير الأشهر عندهم
هو (مشكل القرآن) لهذا اختاروا هذه التسمية لجملة من مؤلفاتهم^(٥) . وقد
يجمع بعضهم بين التسميتين ويقول: (مشكل القرآن وموهم الاختلاف
والتناقض)^(٦) .

(١) وكتاب الرسالة حافظ بهذا الاستعمال، فانظر منه: ٢١١، ٢١٣، ٢١٦، ٢٢٨، ٢٦٧، ٢٧٠، ٢٧٩، ٢٨٤، ٤٤٧، ٥٠٤، بل إنه أفرد مؤلفاً مستقلاً بعنوان (اختلاف الحديث)، وقد طبع في نهاية كتاب (الأم).

ومن صرح بأن الإمام الشافعي أول من تكلم فيه: السيوطي في كتابه تدريب الراوي، ٢/٦٥٢ .
(٢) انظر مثلاً: التقريب للنواوي وشرحه: تدريب الراوي، ٢/٦٥١؛ اختصار علوم الحديث لابن كثير وشرحه: الباعث الحثيث لأحمد شاكر، ٢/٤٨٠؛ نخبة الفكر وشرحها، كلاهما للحافظ ابن حجر، ص ٥٩ .

(٣) مثل كتاب: اختلاف الحديث للإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ)؛ وكتاب تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) .

(٤) انظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي، ٢/٤٥ .

(٥) منها: تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة .

(٦) انظر: الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، ٢/٥٧ .

إذا علم هذا: فمما جاء في تعريف (الاختلاف) و(المخالفة) عند المختصين بعلوم القرآن: «الاختلاف على وجهين: اختلاف تناقض، وهو ما يدعو فيه أحد الشئيين إلى خلاف الآخر. واختلاف تلازم، وهو ما يوافق الجانبين، كاختلاف وجوه القراءة واختلاف مقادير السور والآيات...»^(١). والذي يهمننا هو الوجه الأول.

ومما جاء في تعريف المحدثين لـ (مختلف الحديث): «هو أن يأتي حديثان متضادان في المعنى ظاهراً، فيُوقَفُ بينهما أو يُرَجَّحُ أحدهما»^(٢). ومعنى هذين التعريفين متقارب، ويمكن أن يكونا تفسيراً للاستعمال الثالث عند الأصوليين.



المسألة الثالثة: الفرق بين التعارض والاختلاف:

بناء على ما جاء في المسألة السابقة من تعريفٍ لمختلف الحديث أو الاختلاف لا يظهر فرق بينه وبين التعارض؛ بدليل أن علماء الحديث والتفسير قد يستخدمون لفظ التعارض في أثناء حديثهم عن (مختلف الحديث)^(٣) أو

(١) البرهان في علوم القرآن، ٢/ ٥٣؛ الإتقان في علوم القرآن، ٢/ ٥٦٢. وقد نقلناه عن الكرمانى؛ وانظر: مفردات ألفاظ القرآن للأصفهاني، مادة «خلف»، ص ١٧٥؛ بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ٢/ ٥٦٢.

(٢) تقريب النواوي (المطبوع مع شرحه تدريب الراوي)، ٢/ ٦٥١، وانظر: شرح نخبة الفكر، ص ٥٩؛ الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، ٢/ ٤٨٠.

(٣) انظر: اختصار علوم الحديث وشرحه: الباعث الحثيث، ٢/ ٤٨١، ٤٨٢؛ شرح نخبة الفكر، ص ٥٩؛ تدريب الراوي، ٢/ ٦٦٠.

(موهـم الاختلاف)^(١)، كما أن الأصوليين قد يستعملون لفظ (الاختلاف) أو (التخالف) ونحوهما عند حديثهم عن التعارض^(٢).
يضاف إلى ذلك فإن مضمون التأصيل لمختلف الحديث، وموهـم الاختلاف (أو مشكل القرآن)، والتعارض متقاربٌ، مما يعني أن المسمى واحد في الجملة، وإن حصل تمايز بينها عند بعض العلماء، فإنها هو في بعض الجوانب التفصيلية التي قد تستدعي تخصيصها بمسمى خاص^(٣)؛
لهذا يمكن القول بأن التعارض بين النصوص والاختلاف بينها مترادفان في الجملة، والله أعلم.



- (١) انظر: البرهان في علوم القرآن، ٢/٤٥؛ الإتيان في علوم القرآن، ٢/٥٧.
(٢) انظر: ميزان الأصول، ٢/٩٦٣؛ بذل النظر، ص ٥١٤؛ كشف الأسرار للبخاري، ٣/١٦١؛ شرح المحلى وحاشية البناني، ٢/٩٩.
(٣) ومن ذلك أن الحافظ ابن حجر خصَّ مصطلح (مختلف الحديث) بما أمكن الجمع فيه بين الحديثين؛ حيث قال في نخبه الفكر - ص ٥٨ - ٦٢ -: «ثم المقبول إن سَلِمَ من المعارضة فهو المحكم، وإن عورض بمثله: فإن أمكن الجمع فهو مُخْتَلِفُ الحديث. أو ثبت المتأخر فهو الناسخ والآخر المنسوخ. وإلا فالترجيح. ثم التوقف».
وفي شرحه للنخبة - ص ٦٢ - جعل جميع هذه الأقسام الأربعة تحت مظلة واحدة وهي: (ما ظاهره التعارض).
يضاف إلى ذلك أن النوادي والسيوطي جعل جميع هذه الأقسام تحت مظلة (مختلف الحديث)؛ فانظر: التقريب وشرحه: تدريب الراوي، ٢/٦٥٢ - ٦٥٩.

المطلب الثالث:

تعريف التناقض، والفرق بينه وبين التعارض

المسألة الأولى: تعريف التناقض لغة:

التناقض في اللغة مصدر (تَنَاقَضَ)، وهو مشتق من مادة (نَقَضَ)، والنون والقاف والضاد - كما قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) - : «أصلٌ صحيح يدل على نكث شيء، وربما دلّ على معنى من المعاني على جنس من الصوت»^(١).

ومثال الأول: يقال: نقض العهد، أي نكثه بعدما أبرمه.

ومثال الثاني: يقال لصوت المفاصل: نقيض المفاصل. وهو قريب من الأول؛ لأن المفاصل كأنها تَتَنَقَّضُ فيسمع لها صوت عند ذلك^(٢).
ومن المعاني اللغوية التي تعود إلى هذا الأصل:

١. الإبطال: «يقال: نقضت ما أبرمته؛ إذا أبطلته، وانتقض هو بنفسه، وانتقضت الطهارة: بطلت... وفي كلامه تناقض: إذا كان بعضه يقتضي إبطال بعض»^(٣).

٢. الإفساد: يقال: «انتقض الجرحُ بعد بُرئه، والأمرُ بعد التَّامِهِ: فسد»^(٤).

(١) المقاييس في اللغة، مادة «نقض»، ص ١٠٤٥.

(٢) انظر: المرجع السابق؛ لسان العرب، مادة «نقض»، ٧/٢٤٢، ٢٤٣.

(٣) المصباح المنير، مادة «نقض»، ص ٦٧٧ - ٦٧٨.

(٤) المرجع السابق؛ وانظر: لسان العرب، مادة نقض، ٧/٢٤٢، ٢٤٣.

٣. التدافع: يقال: «تناقض الكلامان: تَدَافَعَا، كأنَّ كُلَّ واحدٍ نَقَضَ الآخر»^(١).

٤. الاختلاف: يقال: «المنافضة في القول: أن يتكلم بما يتناقض معناه، أي: يتخالف»^(٢).

وجميع هذه المعاني متقاربة وذات صلة وثيقة بما نحن فيه، فإذا قيل: تناقض الحكمان، أو تناقضت القضيتان: أي اختلفتا فأبطلت إحداهما الأخرى وأفسدتها ودفعتها.



المسألة الثانية: تعريف التناقض اصطلاحًا:

التناقض بوصفه مصطلحًا من المصطلحات المنطقية التي ترد في كتب الأصوليين، يُعرَّف بأنه: «اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب، بحيث يقتضي لذاته أن تكون إحداهما صادقة، والأخرى كاذبة»^(٣). وهذا تعريف القزويني الكاتب (ت ٦٨٥ هـ)^(٤).

(١) المصباح المنير، مادة «نقض»، ص ٦٧٨.

(٢) القاموس المحيط، مادة «نقض»، ص ٨٤٦؛ وانظر: اللسان، ٧/ ٢٤٢، ٢٤٣.

(٣) الرسالة الشمسية للقزويني المطبوعة مع شرحها: تحرير القواعد المنطقية، للقطب الرازي، ص ١١٨؛ وتسهيل القطبي لـ أ.د. محمد إبراهيم سالم، ص ١٤٩.

وانظر: التهذيب للفتازاني وشرحه للخبيصي، وحاشية ابن سعيد على شرح الخبيصي، ص ١٩٣ - ١٩٤؛ السلم للأخضري وشرحه: للملوي وحاشية الصبان على الشرح، ص ١٠٧ - ١٠٨؛ وإيضاح المبهم في معاني السلم للدمنهوري، ص ١١؛ ورفع الأعلام على سلم الأخضري لابن فحف، ص ١١٨؛ ضوابط المعرفة للميداني، ص ١٥٦.

(٤) هو: علي بن عمر، القزويني الكاتب المعروف بدييران، ولد سنة ٦٠٠ هـ، اشتهر

ويمكن توضيحه من خلال المثال الآتي:

لو قال عالم: هذا الأمر يقتضي الوجوب. وقال آخر: هذا الأمر لا يقتضي الوجوب. فهاتان قضيتان (أي جملتان خبريتان) مختلفتان في الإيجاب والسلب، فالجملة الأولى تثبت الوجوب، والأخرى تنفيه، وهذا الاختلاف يقتضي لذاته أن تكون إحدى الجملتين صادقة والأخرى كاذبة لا محالة، وليس هناك خيار آخر.

والاختلاف في الإيجاب والسلب هو ما يسمى عند المناطقة بالاختلاف في الكيف، ولهم اعتبارات أخرى في تحقق التناقض في القضايا الحملية، كالاختلاف في الكم، وفي الجهة، بالإضافة إلى الوحدات الثماني^(١).

= بالمنطق، وله فيه مؤلفات مشهورة؛ منها: الرسالة الشمسية في المنطق، وجامع الدقائق في المنطق وغيره^١م. توفي سنة ٦٨٥ هـ.

انظر: فوات الوفيات لابن شاکر الکتبي، ١٣٤/٢، رقم ٣٠١؛ هدية العارفين لإسماعيل باشا، ٧١٣/١؛ الأعلام للزركلي، ٣١٥/٤.

(١) بما أن التناقض من المصطلحات المنطقية التي ترد بكثرة في الكتابات الأصولية، ولكونه المنطلق الذي انطلق منه كثير من علماء الحنفية في تقرير حقيقة التعارض؛ فمن المناسب تجلية هذه الاعتبارات، والتمهيد لها بجملة من المصطلحات المهمة على النحو الآتي:
السور هو اللفظ الدال على كمية أفراد الموضوع، والسور قد يكون كلياً أو جزئياً، وكل منهما قد يكون موجباً أو سالباً:

ومن ألفاظ السور الكلي (كل) أو (جميع) ونحوهما في حالة الإثبات، و(لا أحد) أو (لا شيء) ونحوهما في النفي.

ومن ألفاظ السور الجزئي (بعض) أو (كثير) ونحوهما في الإثبات، و(ليس بعض) أو (ليس

= كل) ونحوهما في النفي.

المراد بالاختلاف في الكيف: الاختلاف في الإيجاب والسلب، بأن تكون إحدى القضيتين مثبتة، والثانية منفية بإحدى أدوات النفي.

والمراد بالاختلاف في الكم: الاختلاف في كمية أفراد الموضوع، بأن تكون إحدى القضيتين كلية (أي محصورة بسور كلي)، والثانية جزئية (أي محصورة بسور جزئي).

القضية الحملية هي ما حكم فيها بثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه دون قيد أو شرط. والشيء المراد إثباته وإسناده يُسمى عند المناطقة بـ(المحمول)، وعند النحاة بـ(الخبر) في الجملة الاسمية وبـ(الفعل) في الجملة الفعلية. والشيء المراد الإسناد إليه يسمى عند المناطقة بـ(الموضوع)، وعند النحاة بـ(المبتدأ) أو (الفاعل).

والقضية الحملية تنقسم بالنظر إلى موضوعها إلى أربعة أقسام، وكل منها قد تكون موجبة أو سالبة، وهي:

١. القضية الشخصية، أو الخاصة: وهي ما كان موضوعها جزئياً، ومثال الموجبة (هذا الأمر يقتضي الوجوب)، ومثال السالبة: (ليس هذا الأمر يقتضي الندب).

٢. المهملة: وهي ما كان موضوعها كلياً غير مسوّر، مثل: (الأمر المطلق يقتضي الوجوب) و(ليس الأمر المطلق يقتضي الندب).

٣. الكلية: وهي ما كان موضوعها كلياً مسوّراً بسور كلي، نحو (كل أمر مطلق للوجوب) و(لا شيء من الأمر المطلق للتحريم).

٤. الجزئية: وهي ما كان موضوعها جزئياً مسوّراً بسور جزئي، نحو (بعض الأمر للندب) و(ليس بعض الأمر للندب).

إذا علم هذا يقال:

الاختلاف في الكيف: لا بد منه في كل قضيتين متناقضتين، وهذا الذي يمثل حقيقة التناقض؛ لهذا نصوا عليه في التعريف. وهذا الاختلاف كافٍ في القضايا الشخصية.

أما القضايا الكلية والجزئية (وهي ما تسمى بالمحصورة) فلا بد أيضاً من الاختلاف في الكم، بأن تكون إحدى القضيتين كلية والأخرى جزئية.

ومثال ذلك: (كل أمر مطلق للوجوب) و(ليس بعض الأمر المطلق للوجوب). فالقضية

= الأولى: كلية موجبة، والثانية: جزئية سالبة؛ فحصل التناقض بينها. أما إذا كانت القضيتان كليتين أو جزئيتين فقد لا يتحقق التناقض؛ لأن التناقض يكون بصدق إحدى القضيتين وكذب الأخرى لا محالة، والكليتان يجوز كذبهما معاً، نحو (كل أمر للوجوب) و(لا شيء من الأمر للوجوب). كما أن الجزئيتين يجوز صدقهما معاً، مثل (بعض الأمر للوجوب) و(ليس بعض الأمر للوجوب).

هذا إذا كانت القضايا المتناقضة محصورة بسور كلي أو جزئي. أما إذا كانت مهملة فقد اختلف فيها المناطقة:

فبعضهم يلحقها بالقضايا الشخصية، ومن ثم يكفي فيها الاختلاف في الكيف. وهذا ظاهر صنيع صاحب (السلم).

والأكثر يلحقها بالمحصورة؛ لأنها في قوة القضايا المحصورة بسور جزئي، ومن ثم فلا بد أيضاً من الاختلاف في الكم.

وعلى قول الأكثر نقيض قولنا: (الأمر المطلق للوجوب) هو (لا شيء من الأمر المطلق للوجوب). وعلى القول الأول: نقيضها: (ليس الأمر المطلق للوجوب).

وهناك ما يسمى بالاختلاف في الجهة، وهذا خاصٌ بالقضايا الموجهة، وهي ما صُرح فيها بما يدل على كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع، هل هي على جهة الوجوب العقلي، أو الإمكان العقلي؟

فإن كانت القضية الأولى صُرح فيها بأن النسبة ثابتة بالوجوب العقلي، فنقيضها أن يُصرَّح في الثانية بالإمكان العقلي، نحو: (بالضرورة كل جزء أصغر من الكل) و(بالإمكان بعض الجزء ليس أصغر من الكل)، ونحو (هذا الأمر للوجوب بالضرورة) و(هذا الأمر ليس للوجوب بالإمكان).

والحاصل مما سبق أن التعارض يتحقق بالاختلاف في الكيف، ويراعى معه الاختلاف في الكم في القضايا المحصورة، والاختلاف في الجهة في القضايا الموجهة.

ويضاف إلى ذلك اشتراط الاتحاد بين القضيتين المتناقضتين في أمور ثمانية (وهي: وحدة الموضوع والمحمول والزمان والمكان...) وقد سبق إيضاحها في هامش سابق (عند مناقشة

المسألة الثالثة: الفرق بين التعارض والتناقض:

كلمة التناقض تستعمل عند الأصوليين كمصطلح منطقي، كما تستعمل ويراد بها المعنى اللغوي.

• وبالنظر إلى المعنى اللغوي للتعارض والتناقض يلحظ الانسجام الواضح بينهما؛ إذ من معاني التعارض لغة (التمانع)، ومن معاني التناقض لغة (التدافع)، والتمانع بمعنى التدافع^(١)؛ وقد راعى بعض الأصوليين هذا الجانب - فيما يظهر - ففسروا التعارض بالتناقض^(٢).

• أما بالنظر إلى المعنى الاصطلاحي لهما فإن هذا يختلف باختلاف مدلول التعارض لدى الأصوليين: هل من حقيقته التساوي التام بين الدليلين؟

- فمن يرى أن التعارض لا بدّ فيه من التساوي التام بين الدليلين، ويشترط فيه الوحدات الثماني (وهي وحدة الزمان والمكان و...)؛ فإنه يقول بأن التعارض والتناقض بمعنى واحد^(٣)؛ لأن الوحدات الثماني هي ذاتها شروط التناقض.

ومما لا شك فيه أن أدلة الشرع لا يمكن أن تتناقض في الواقع؛ لهذا عللوا لثبوت التعارض (بهذا المعنى) في أدلة الشرع بجهلنا بالمتأخر

= تعريف البزدوي ص (٧٥).

وانظر في إيضاح التناقض وأحكامه: المراجع المذكورة في الهامش قبل السابق.

(١) انظر: القاموس المحيط، مادة «دفع»، ص ٩٢٤؛ ميزان الأصول، ٢/ ٩٦٣.

(٢) انظر: المستصفى، ٢/ ٣٩٥؛ روضة الناظر، ٣/ ١٠٢٩.

(٣) انظر: كشف الأسرار، ٣/ ١٥٩ - وسيأتي نقل كلامه في نهاية هذه المسألة -.

منها^(١)، وجعلوا حكم التعارض هو ترك الدليلين المتعارضين والبحث عن الحكم في دليل آخر.

وقد سبقت مناقشة هذا الرأي ضمناً عند الاعتراض على تعريف البزدوي (ت ٤٨٢ هـ) للتعارض^(٢).

- أما على القول بأن التعارض لا يلزم فيه التساوي والوحدات الثماني؛ فإنه تكون له حقيقة مختلفة عن التناقض، وقبل بيان ما يفترقان فيه يناسب بيان بعض أوجه التشابه.

إذ مما يتشابهان فيه:

١. أن كلاً منهما فيه تقابل وتمازج بين شيئين.

٢. أن كلاً منهما لا يتعلق بالمفردات، وإنما يتعلق بالجمل والقضايا.

فلا يقال: (سعيد) و(لا سعيد) بينهما تعارض أو تناقض؛ لأنهما مفردان، بخلاف ما لو كانا جملتين.

ومما يفترقان فيه:

١. أن المعوّل عليه في التناقض هو التقابل بين الإيجاب والسلب،

فلا بدّ أن تكون إحدى القضيتين مُثَبِّتَةً والأخرى منفية. أما التعارض

فالمعوّل عليه هو التقابل على سبيل التمازج، فلا يضير إذا كان المتعارضان

مثبتين ابتداءً، أو منفيين، أو أحدهما مثبتاً والثاني منفيّاً، لكن المحصلة

النهائية أن كلاً منهما يمنع مدلول غيره.

(١) انظر: تقويم الأدلة، ص ٢١٤؛ أصول البزدوي وشرحه: كشف الأسرار، ٣/ ١٥٩.

(٢) وذلك ص ٧٢.

٢. أن التعارض خاص بما له أثر في الحكم الشرعي، سواء بطريق مباشرة، كالأدلة - وهذا الغالب - أم بطريق غير مباشرة، كالتعارض بين الجرح والتعديل، وبين المرجّحات.

أما التناقض فيتناول القضايا أيًا كانت، سواء كان لها أثر في الحكم الشرعي أم لا.

٣. أن التعارض لا يسعى المجتهد إلى إثباته، ولا يستفيد منه، وإنما يسبق إلى ذهنه من خلال النظر الأولي في الأدلة؛ لهذا يبذل المجتهد ما في وسعه لدفعه.

أما التناقض فإنه يكون ثابتًا ابتداءً؛ لهذا يسعى المُستدلُّ إلى الاستفادة منه في إبطال رأي خصمه ومن ثم إثبات رأيه؛ «لأنه إذا بطل أحد النقيضين كان الآخر حقًا»^(١).

فإذا أعوزه الدليل عن إثبات رأيه، فيكفي لذلك إبطال رأي خصمه؛ لأن ذلك يتضمن إثبات نقيضه (وهو رأي المستدل). وكذلك يمكن أن يقال: العكس بالعكس، فيكفيه لنفي رأي خصمه إثبات نقيضه (وهو رأي المستدل).

هذا إذا كان مجال البحث هو التناقض بين الرأيين. أما إذا استدل كل منهما بدليل؛ صار التناقض بين مدلول الدليلين، وحينئذ ينتقل المستدل إلى إثبات صحة مدلول دليله بإبطال دليل خصمه، والعكس

(١) حاشية الصبان على شرح السلم للملوي، ص ١٠٧؛ وانظر: المنطق المفيد، ١٩/٢.

بالعكس.

والحاصل من هذا الفرق: أن التعارض عائق يريد المجتهدُ التخلصَ منه، أما التناقض فهو مكسب يريد المستدل أن يوظفه في إثبات رأيه؛ لأن حقيقة التناقض تستدعي صدق إحدى القضيتين المتناقضتين وبطلان الأخرى لا محالة، فيريد المستدل أن تكون الصادقة هي القضية التي تمثل رأيه.

وهذا الفرق - وإن لم أجد من صرح به - تُبنى عليه ثلاثة فروق أُخرى:

٤. أن التعارض يكون في نظر المجتهد؛ لهذا غالبًا ما يزول بعد البحث والتأمل، أما التناقض فيكون في الواقع ونفس الأمر؛ لهذا أحكمه المناطقة بشروط وضوابط تجعله لا انفكاك منه^(١).

٥. أن دفع التعارض نال حظًا وافرًا من جهود الأصوليين، وذلك باختيار أسلم المناهج والطرق لدفعه، ورسم معالم كل طريق، كالجمع والنسخ والترجيح.

بخلاف التناقض، فلا يتحقق إلا بتعذر دفعه^(٢).

٦. أن التعارض لا يرد في محافل المناظرة؛ لأن الشأن أن يتعامل معه

(١) انظر في الإشارة إلى هذا الفرق: التحرير وشرحه: التقرير والتحجير، ٣/٣؛ وتيسير التحرير،

٣/١٣٦؛ مسلم الثبوت وشرحه: فواتح الرحموت، ٢/١٨٩؛ الفروق في الاجتهاد والتقليد

والتعارض والترجيح لنورة الموسى، ص ٢٨١.

(٢) انظر في الإشارة إلى هذا الفرق إلى المراجع السابقة.

مجتهد واحد أو أكثر من مجتهد ولكنهم متفقون في الرأي، بخلاف التناقض؛ فكثيرًا ما يرد على لسان الناظر أو المناظر.

وهناك بعض الفروق التي يذكرها بعض أهل العلم، ولكن منها ما هو محل نظر، ومنها ما وجه توجيهًا غير سديد.

أما ما هو محل نظر؛ فهو تفريقهم بين التعارض والتناقض بأن التعارض محله غالبًا هو الجمل الإنشائية؛ أمرًا أو نهيًا أو استفهامًا...، أما التناقض فلا يكون بينها، وإنما ينحصر في الجمل الخبرية، وهي ما يعبر عنها المنطقة بالقضايا^(١).

وهذا التفریق محل نظر؛ لأن التعارض أيضًا يكون بين الجمل الخبرية، ولا يرد بين ذات الجمل الإنشائية؛ لأنه ليس المقصود من التعارض بين الأدلة التعارض بين ذات الأدلة، وما فيها من أوامر ونواهٍ...، وإنما التعارض بين الأحكام المستفادة منها؛ لأن الإنشاءات لا تحتمل الصدق والكذب، فلا يتصور أن يحصل تعارض وتمازج وتدافع بينها، بخلاف مدلولها، فهو أحكام وجمل خبرية يمكن أن يحصل تعارض وتمازج بينها. ومن هنا تكمن أهمية تقييد التعريف المختار للتعارض بـ (في حق الحكم الشرعي)، وقبله ما جاء عند البزدوي (ت ٤٨٢هـ): (في حكمين متضادين)^(٢)، ونحوهما^(٣).

(١) انظر: دراسات في التعارض والترجيح لـ د. السيد صالح عوض، ص ٥٨ - ٥٩؛ التعارض والترجيح للبرزنجي، ١/ ٣٧؛ ولـ أ. د. محمد الحفناوي، ص ٣٦ - ٣٧؛ التعارض بين النص والمصلحة لأسامة جوارنة، ص ٤.

(٢) انظر: أصول البزدوي، ٣/ ١٦٢.

(٣) انظر: تعريف ابن السبكي في الإبهاج، ٢/ ٢٧٣، حيث جاء فيه: «... على وجه يمنع كل

أما الفرق الذي وُجّه توجيهًا غير سديد - فيما يظهر - : فهو استفاد من كلام ذكره العلاء البخاري (ت ٧٣٠هـ)، ونصه: «قوله [أي البزدوي]: (لا تتعارض في أنفسها وضعًا ولا تتناقض)، فالتناقض - عند من لم يجوّز تخصيص العلة - : وجودُ الدليل في بعض الصور مع تخلف المدلول عنه، سواء كان لمانع أو لا لمانع.

وعند من جوّزه: هو وجود الدليل مع تخلف المدلول بلا مانع. والتعارض: تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه.

فالتناقض يوجب بطلان الدليل، والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير أن يتعرض الدليل»^(١).

فهذا التفريق (وهو قوله: فالتناقض يوجب بطلان الدليل...) ظنّه بعض المختصّين^(٢) تفريقًا بين التناقض المنطقي والتعارض الأصولي، والذي يظهر أن المراد بالتناقض هنا النقض الذي هو من قواعد القياس،

= منها مقتضى صاحبه»؛ وانظر: تعريف ابن الهمام في التحرير مع التقرير والتجوير، ٢/٣، حيث جاء فيه: «اقتضاء كل من دليلين عدم مقتضى الآخر»؛ وقريب منه تعريف العلوي في نشر البنود، ٢/٢٦٧، حيث جاء فيه: «أن يدل كل منهما على منافي مدلول الآخر». فجميع هذه التعريفات اتفقت على أن التعارض في الواقع بين مدلول الدليلين وليس ذات الدليلين.

(١) كشف الأسرار، ٣/١٥٨ - ١٥٩.

(٢) انظر: التعارض والترجيح للبرزنجي، ١/٣٢ - والغريب أنه نقل كلام البخاري المذكور، بيد أنه نسبه إلى البزدوي، ولعل هذا سبق قلم منه -؛ التعارض والترجيح لـ أ.د. محمد الحفناوي، ص ٣٣ - ٣٤.

ونظرًا لوجود التشابه بين النقض والتناقض المنطقي في الفائدة منها (وهي إسقاط الدليل) ظن بعضهم أن المراد هنا هو التناقض المنطقي!
 ووجه كون المراد هنا هو النقض أو المناقضة أو التناقض باعتباره من قواعد القياس ما يأتي:

١. أن البخاري نفسه عندما تكلم عن وجوه دفع العلل - في باب القياس - جعل منها (المناقضة) وعبر عن حقيقتها هناك بنحو ما ذكره هنا في صدر هذا النقل^(١).

٢. أنه في كلا الموضوعين ذكّر للمناقضة حقيقتين، إحداهما: عند من لم يُجوّز تخصيص العلة، والثانية: عند من جوزّه، ومن المعلوم أن العلة تكون في دليل القياس.

٣. أن البخاري ذكر عقب النقل المذكور مباشرة ما يدل على أن الكلام السابق عن المناقضة التي ترد على القياس، أما المناقضة في النصوص فلها معنى آخر، ولكنه قريب من معنى المناقضة في باب القياس. ونص كلامه: «هذا هو الفرق بينهما، إلا أن كل واحد منهما في النصوص مستلزم للآخر، فإنَّ تخلُّف المدلول عن الدليل لا يكون إلا مانع، فيكون ذلك المانع معارضًا للدليل فيما تخلف عنه. وكذا إذا تعارض النصان يكون الحكم متخلفًا عن كل واحد لا محالة، فيتحقق التناقض، فلذلك جمع الشيخ [أي البزدوي] بينهما. كذا قيل»^(٢).

(١) انظر: كشف الأسرار، ٧٦/٤.

(٢) كشف الأسرار، ١٥٩/٣.

٤. أن البخاري لم يتبنَّ هذا التوجيه لكلام البزدوي؛ لذا قال في آخر العبارة «كذا قيل»، ثم أبدى رأياً مخالفاً وتبناه، وهو أن حديث البزدوي ابتداء عن التناقض المنطقي، وحرّر رأيه بناء على المستقر عند علماء الحنفية أن التعارض لا بد فيه من التساوي بين الدليلين، وعلى هذا يكون بمعنى التناقض - وهذا يعضد ما تمّ تقريره في بداية المسألة الثالثة -^(١).

ونص كلام البخاري عقب النقل الأخير مباشرة: «والظاهر أنهما بمعنى المترادفين هنا؛ لأن التناقض في الكلام في عامة الاصطلاحات هو اختلاف كلامين بالنفي والإثبات، بحيث يقتضي لذاته أن يكون أحدهما صدقاً والآخر كذباً، وهذا هو عين التعارض، فيكون كلاهما بمعنى»^(٢).
وعلى هذا فالفرق المذكور يراد به: أن النقض أو المناقضة أو التناقض يرد على القياس بقصد إبطاله، فإذا وُجدت العلة ومع ذلك تخلف الحكم عنها؛ فهذا دليل على عدم صحة القياس، أما المعارضة في القياس فهي تمنع ثبوت الحكم من غير أن تتعرض للقياس؛ إذ المراد منها: «تسليم المعارض دلالة ما ذكره المستدل من الوصف على مطلوبه، وإنشاء دليل آخر يدل على خلاف مطلوبه. وقيل: هي ممانعة في الحكم مع بقاء دليل المستدل»^(٣).

(١) ص ١٠٨.

(٢) كشف الأسرار، ٣/١٥٩.

(٣) كشف الأسرار، ٤/٨٩.

والنقض في القياس يشترك مع التناقض المنطقي في كونها يهدفان إلى إبطال دليل الخصم، ولعل هذا هو الذي حدا بعضهم إلى أن يفهم أن المراد بالتناقض في هذا الفرق هو التناقض المنطقي ابتداءً، ولا سيما أن اللفظ الذي قابله هو التعارض، والتعارض وإن أريد به هنا المعارضة في القياس، بيد أنها نوع من التعارض الأصولي، فما يتَّصف به الجزء يتصف به الكل. هذا والله أعلم.

وتجدر الإشارة إلى أن الفائدة من التناقض المنطقي قد سبق إيضاحها في الفرق الثالث.



المطلب الرابع:

تعريف التعادل، والفرق بينه وبين التعارض

المسألة الأولى: تعريف التعادل لغة:

التعادل في اللغة مصدر (تَعَادَلَ)، وهو مشتق من مادة «عدل»، والعين والبدال واللام - كما قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) -: «أصلان صحيحان، لكنهما متقابلان كالضدين: أحدهما يدل على استواء، والآخر يدل على اعوجاج»^(١).

ومن الأصل الأول: التعادل بمعنى التساوي، تقول: «عَادَلْتُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ، وَعَدَلْتُ فَلَانًا بفلان: إِذَا سَوَّيْتُ بَيْنَهُمَا... وَالْعَدْلُ وَالْعَدْلُ وَالْعَدِيلُ سَوَاءٌ أَي: النِّظِيرُ وَالْمِثْلُ...»^(٢).

ومنه أيضًا: ما جاء في حديث المعراج: ((... فَأُتِيَتْ بِإِنَاءَيْنِ فِي أَحَدِهِمَا لَبَنٌ، وَفِي الْآخَرِ عَسَلٌ، أُرْسِلَ إِلَيَّ بِهِمَا جَمِيعًا، فَعَدَلْتُ^(٣) بَيْنَهُمَا، ثُمَّ هَدَانِي اللَّهُ، فَأَخَذْتُ اللَّبْنَ))^(٤)، ومعنى «يُعَدِّلُ أَمْرَهُ وَيُعَادِلُهُ: إِذَا تَوَقَّفَ بَيْنَ

(١) المقاييس في اللغة، مادة «عدل»، ص ٧٤٥.

(٢) لسان العرب، ١١/ ٤٣٢؛ وانظر: المقاييس في اللغة، ص ٧٤٥؛ المصباح المنير، ص ٤٢٧؛ القاموس المحيط، ص ١٣٣٢. جميعهم مادة «عدل».

(٣) هكذا ورد ضبطها في كتب الحديث، بينما جاء ضبطها في النهاية في غريب الحديث والأثر - ١٩١/٣ - : (فَعَدَلْتُ).

(٤) أخرجه البزار في مسنده (البحر الزخار)، ٨/ ٤١٠، ح ٣٤٨٤؛ والبيهقي في دلائل النبوة، ٣٥٦/٢؛ والطبراني في المعجم الكبير، ٧/ ٢٨٣، ح ٧١٤٢؛ وفي مسند الشاميين،

أمرين أيهما يأتي، يريد أنهما كانا عنده مستويين لا يقدر على اختيار أحدهما، ولا يترجح عنده، وهو من قولهم: عَدَلَ عنه يَعْدِلُ عُدُولًا: إذا مال، كأنه يميل من الواحد إلى الآخر»^(١).

هذه أهم المعاني مما له صلة بهذا البحث؛ فتعادل الدليلين في اللغة بمعنى تساويهما وتمائلهما، كأن المجتهد يتوقّف فيهما ويميل لكل واحد منها بقدر ما يميل إلى الآخر.



المسألة الثانية: تعريف التعادل اصطلاحًا:

التعادل كمصطلح مستقل عرّفه البرماوي (ت ٨٣١هـ) والمرداوي (ت ٨٨٥هـ) بأنه: «تساوي المتعارضين بحيث لا يكون في أحدهما ما يرجّحه على الآخر»^(٢).

= ١١١ / ٣، ح ١٨٩٤. جميعهم باللفظ المذكور من حديث شداد بن أوس رضي الله عنه. وبعد أن ذكر البيهقي هذا الحديث - ٣٥٧ / ٢ - قال: «هذا إسناد صحيح». وقال عنه صاحب مجمع الزوائد - ٧٤ / ١ - : «... وفيه إسحاق بن إبراهيم بن العلاء، وثقّه يحيى بن معين، وضعفه النسائي». كما ذكره صاحب كنز العمال - ١٨٦ / ١٢، ح ٣٥٤٥٢ - ونقل عن البيهقي تصحيحه لهذا الحديث في (الدلائل).

- (١) النهاية في غريب الحديث والأثر، ٣ / ١٩١؛ لسان العرب، ١١ / ٤٣٥ - والنص موجود في الكتابين باللفظ نفسه -؛ وانظر: القاموس المحيط، ص ١٣٣٢. جميعهم مادة «عدل».
- (٢) الفوائد السنينة شرح الألفية للبرماوي، ٣ / ١٠٧٩؛ التحبير للمرداوي، ٨ / ٤١٢٨ - إلا أنه قال: «تساوي الدليلين المتعارضين..»؛ وانظر: الكوكب المنير وشرحه، ٤ / ٦٠٦؛ نشر البنود، ٢ / ٢٦٧ - ٢٦٨؛ إرشاد الفحول، ٢ / ٣٧١.

وهذا التعريف ذو صلة وثيقة بتعريف التعارض، وهذا ما سيتم التعليق عليه في المسألة الآتية.



المسألة الثالثة: الفرق بين التعارض والتعادل:

لقد اشتهر التفريق بين التعارض والتعادل عن ابن النجار الحنبلي (ت ٩٧٢هـ)^(١)، بل ذكر بعض أهل العلم أنه لم يقف على من غاير بينهما سوى ابن النجار^(٢).

والواقع أنه قول طائفة غير قليلة من الأصوليين، قبل ابن النجار وبعده:

• فَمَمَّنْ صَرَّحَ بالتفريق بينهما قبله: البرماوي الشافعي (ت ٨٣١هـ) والمرداوي الحنبلي (ت ٨٨٥هـ)^(٣).

وبالإضافة إلى تصريح البرماوي والمرداوي، يلحظ أن استعمالات جملة من الأصوليين تدل عليه^(٤).

(١) انظر: شرح الكوكب المنير، ٤/٦٠٦.

(٢) انظر: تعارض دلالات الألفاظ والترجيح بينها، ١/٣٨.

(٣) انظر: شرح الألفية للبرماوي، ٣/١٠٧٧، ١٠٧٩؛ التحبير، ٨/٤١٢٨.

(٤) انظر على سبيل المثال: نهاية السؤل، ٢/٩٦٣، حيث جاء فيه: «أقول: لما فرغ المصنف من تقرير الأدلة، شرع في بيان حكمها عند تعارضها، فتكلم في التعادل والتراجيح؛ وذلك لأنها إذا تعارضت: فإن لم يكن لبعضها مزية على البعض الآخر فهو التعادل، وإن كان فهو التراجيح». ويلاحظ أنه قال في نهاية العبارة: «فهو التراجيح» ولم يقل: فهو التعارض، مما يعني أن التعادل والتراجيح جزءان من التعارض، كما سيأتي.

• ومَن صرَّح بالتفريق بينهما بعد ابن النجار: العلوي الشنقيطي (ت ١٢٣٣ هـ) ^(١)، والشوكاني (ت ١٢٥٠ هـ) ^(٢)، ومحمد صديق حسن خان (ت ١٣٠٧ هـ) ^(٣)، وجملة من المعاصرين ^(٤).

ولتحرير هذه المسألة والتوفيق بين الآراء فيها يمكن أن يُقال: إن المنطلق الذي يمكن أن يقود إلى معرفة صلة التعارض بالتعادل عند العلماء هو صلة التساوي - الذي يمثل حقيقة التعادل - بالتعارض ^(٥):

فمن خلال ما سبق ذكره في حقيقة التعارض: فإن المجتهد إذا ظهر له تعارض بين دليلين فإنه يمرّ بمرحلتين:

المرحلة الأولى: مرحلة إمكانية دفع التعارض بالجمع أو النسخ أو الترجيح - على خلاف بين العلماء في الترتيب بين هذه الطرق -.

المرحلة الثانية: مرحلة عدم إمكانية دفع التعارض؛ لتساوي الدليلين وتعادلها من كل وجه، ويصبح المجتهد مضطراً إلى التوقف أو البحث عن

(١) انظر: نشر البنود، ٢/٢٦٧ - ٢٦٨.

(٢) انظر: إرشاد الفحول، ٢/٣٧١، ٣٧٢.

(٣) انظر: حصول المأمول من علم الأصول، ص ٢٠١.

(٤) منهم بنينونس الولي في كتابه: ضوابط الترجيح، ص ٤٥؛ و أ.د. محمد الحفناوي في التعارض والترجيح، ص ٤٣.

(٥) وتكرار (التساوي) في مبحث التناقض والتعادل يؤكد أهميته، فالتساوي يشكّل حلقة الوصل بين التعارض من جهة، والتناقض والتعادل من جهة أخرى، وهذا ما سبقت الإشارة إليه في التوطئة للمبحث الثاني.

الحكم في دليل آخر أو... - على خلاف بين العلماء في ذلك - .
فهذه المرحلة هي مرحلة (التعادل)، وهي الأصعب في نظر
المجتهد؛ أما التعارض في المرحلة الأولى فإنها هو تعارض وقتي مرحلي ما
يلبث أن يزول.

ولكون التعارض في المرحلة الأولى تعارض وقتي فإن طائفة من العلماء
(وهم كثير من الحنفية) حصروا التعارض في المرحلة الثانية، ومما يدل على
ذلك أنهم جعلوا ركن المعارضة هو التساوي، فلا توجد حقيقة التعارض
بدونه - وقد مر تفصيل ذلك^(١) - بل إن البزدوي (ت ٤٨٢ هـ) عبّر عن
ركن المعارضة صراحة بـ (اعتدال الدليلين)^(٢)، وعلى هذا الاتجاه لا فرق
بين التعارض والتعادل في حقيقتهما، وتكون النسبة بين أفرادهما هي
الترادف.

وفي المقابل: على رأي من لا يشترط التساوي بين الدليلين من كل
وجه - وهم الجمهور - فإن التعارض يشمل المرحلة الأولى والثانية، بيد
أن المرحلة الثانية تعارض وتعادل، أما المرحلة الأولى فهي تعارض فقط،
ولا يمكن تسميتها تعادلاً إلا مجازاً؛ لعدم انطباق حقيقة التعادل عليها،
فإذا سُمّيت المرحلتان معاً تعادلاً - كما هو في استعمالات كثير من
العلماء^(٣) - فالذي يظهر أن هذا من باب التغليب، ويكون من إطلاق

(١) وذلك عند التعليق على تعريف البزدوي للتعارض ص ٥٩.

(٢) انظر: أصول البزدوي، ٣/ ١٨٣.

(٣) انظر: المعتمد، ٢/ ٨٥٢ - ٨٥٣؛ المحصول، ٢/ ٤٣٤؛ شرح المحلي وحاشية العطار،

الجزء وإرادة الكل، كقول القائل: اشترت كذا رأسًا من الغنم، وهو من الوجوه المشهورة التي يصار بها إلى المجاز^(١).

وبناء على هذا الاتجاه فالتعارض والتعادل مختلفان حقيقة - وإن كان يمكن أن يعبر عن أحدهما بالآخر مجازًا - وتكون النسبة بين أفرادهما هي العموم والخصوص المطلق، فكل تعادلٍ تعارضٌ ولا عكس.

وعلى هذا يكون كلام الجمهور - بما فيهم مَنْ فرق (كابن النجار وغيره) - متوافقًا؛ إذ يُحمل تصريح من فرق بينهما على أن مراده التفريق بين معنهما الحقيقي، أما من لم يفرق بينهما فيحْمِلُ استعمالهم للتعارض في موضع التعادل والعكس على المعنى المجازي؛ إذ مرادهم من إطلاق التعارض على التعادل هو إطلاق الكل على الجزء مجازًا، ومرادهم من إطلاق التعادل على التعارض هو إطلاق الجزء على الكل مجازًا.

ومما يدل على ترجح هذا التوجيه: أن حقيقة التعارض هي (التمانع بين معلومين فأكثر في حق الحكم الشرعي) وهذا يشمل ما ظهر للمجتهد أن فيه تمنعًا ابتداءً، ثم اندفع فيما بعد (وهو المرحلة الأولى)، وما لم يتمكن من دفعه (وهو المرحلة الثانية).

أما التعادل فإن حقيقته تتمثل بالتساوي بين المتعارضين من كل وجه، وهذا يتناول المرحلة الثانية، ولا يمكن أن يشمل المرحلة الأولى

= ٢/٤٠٠؛ نهاية السؤل، ٢/٩٦٣.

(١) أو ما عبر عنه العطار بـ (علاقات المجاز المرسل).

انظر: جمع الجوامع وشرح المحلي وحاشية العطار، ١/٤١٧؛ البحر المحيط، ٢/٢٠٤؛

شرح الكوكب المنير، ١/١٦٦؛ إرشاد الفحول، ١/١١٨.

حقيقة؛ لعدم تحقق التساوي فيها.

ومما يدل على أن حقيقة (التعادل) داخلة ضمناً في حقيقة (التعارض): أن الدليلين إذا تعادلا فقد تعارضا، ولأن حديث الأصوليين عن عمل المجتهد في المرحلة الثانية يُبَحِّثُ على أنه في باب التعارض، ولأنه من الناحية العملية لم يفرد أحد من العلماء - بمن فيهم ابن النجار ومن معه - باب التعادل، ويجعله خاصاً بالمرحلة الثانية بينما التعارض خاصٌّ بالمرحلة الأولى، هذا والله أعلم.



الفصل الثاني: حقيقة دلالة اللفظ

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الدلالة.

المبحث الثاني: أقسام الدلالة.

المبحث الثالث: المراد بالدلالة اللفظية الوضعية وأقسامها

المبحث الأول: تعريف الدلالة

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الدلالة لغة.

المطلب الثاني: تعريف الدلالة اصطلاحاً.

المطلب الثالث: المناسبة بين التعريف اللغوي والاصطلاحي للدلالة.

المطلب الأول:

تعريف الدلالة لغة

الدلالة - بثلاث الدال - مصدر للفعل (دَلَّ) ^(١)؛ يقال: دَلَّ، يَدُلُّ، دَلَالَةً، فهو دَالٌّ ودليل، وهو مدلول.

ومادة هذه الكلمة، وهي الدال واللام المشددة - كما قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ): - «أصلان: أحدهما إبانة الشيء بأمانة تتعلمها. والآخر: اضطراب في الشيء» ^(٢).

والذي يهمننا هنا هو الأصل الأول، ومنه المعاني الآتية:

١. الهداية والإرشاد؛ يقال: «دَلَّ، يَدُلُّ: إذا هدى» ^(٣) «واسم الفاعل (دَالٌّ) و(دَكِيلٌ)، وهو المرشد والكاشف» ^(٤).
٢. التسديد إلى الشيء؛ يقال: «دَلَّه عليه دَلَالَةً، وَيُثَلِّثُ وَدُلُولَةً فَاذْدَلَّ: سَدَّدَهُ إِلَيْهِ». قاله صاحب (القاموس) ^(٥).

(١) والقياس أن يكون مصدر دَلَّ (دَلًّا)، كَرَدَرًا، وَشَدَّ شَدًّا...؛ لأنه فعل ثلاثي متعَدٌّ، فقياس مصدره (الْفَعْلُ)، بيد أن هذا القياس لا يعمل به في الفعل (دَلَّ)؛ لأن القياس إنما يعمل به هنا إذا لم يكن ثَمَّةُ سماع، وحيث وجد السماع فلا يسوغ العدول عنه إلى القياس.

انظر: أوضح المسالك وشرحيه: عدة السالك، ٣/ ٢٣٣ - ٢٣٤؛ وضياء السالك، ٣/ ٣١ -

٣٢؛ النحو الوافي، ٣/ ١٩٣ - ١٩٤.

(٢) المقاييس في اللغة، مادة «دَلَّ»، ص ٣٤٩.

(٣) لسان العرب، مادة «دَلَّ»، ١١/ ٢٤٨.

(٤) المصباح المنير، مادة «دَلَّ»، ص ٢١٧.

(٥) مادة «دَلَّ»، ص ١٢٩١.

٣. ما يقتضيه اللفظ. وهذا معنى كلمة (الدلالة) عند إطلاقها. ذكر ذلك صاحب (المصباح المنير)^(١).

والحاصل: أن المعنى الأصلي الذي يهمننا لمادة (دَلَّ) هو الإبانة، ومما يرجع إلى هذا الأصل: الهداية إلى الشيء والإرشاد إليه، والتسديد إليه، وما يقتضيه اللفظ، والمعنى الأخير خاصٌّ بالدلالة عند الإطلاق.



(١) مادة «دَلَّ»، ص ٢١٧. ونص كلامه: «دَلَّلْتُ عَلَى الشَّيْءِ: وَإِلَيْهِ مِنْ بَابِ قَتَلَ، وَأَدَّلْتُ (بِالْأَلْفِ) لُغَةً، وَالْمَصْدَرُ (دُلُّوْةٌ) وَالْإِسْمُ (الدَّلَالَةُ) بِكسْرِ الدالِ وَفَتْحِهَا، وَهُوَ مَا يَقْتَضِيهِ اللفظ عند إطلاقه». ويلحظ أن الأخير لم يجعل (الدلالة) و(الدلوثة) كليهما مصدرًا للفعل (دَلَّ) كما فعل صاحب (القاموس)، بل فرَّق بينهما وجعل المصدر هو (الدُّلُوْة) أما (الدلالة) فوصفها بأنها (الاسم)!

والذي يظهر أنه ليس بينهما تعارض؛ إذ مراد صاحب (المصباح): أن كلمة (الدلالة) إذا أطلقت تصبح علم جنس تدل على المعنى الخاص بها وهو (ما يقتضيه اللفظ)، أما إذا لم تكن مطلقة فتبقى على الأصل في أنها مصدر. وقد نص أهل اللغة على أن «الاسم الدال على مجرد الحدث إن كان علمًا، كفجَارٍ وحمادٍ للفجرة والمحمدة، أو مبدوءًا بميم زائدة لغير المفاعلة... أو متجاوزًا فعله الثلاثة وهو بزنة اسم حدث الثلاثي... فهو اسم المصدر، وإلا فمصدر».

(أوضح المسالك (مع عدة السالك)، ٣/٢٠٠ - ٢٠١؛ وانظر: النحو الوافي، ١/٢٩٧،

٢٩٩، ٣/٢٠٨).

المطلب الثاني:

تعريف الدلالة اصطلاحاً

مصطلح (الدلالة) مما عني الأصوليون بتعريفه، وبيان أقسامه، وقد استفادوا في ذلك كثيراً من المناطقة، ولا سيما في التقسيم^(١). وأهم أقسام الدلالة وأوسعها استعمالاً هو الدلالة اللفظية الوضعية، وهي مجال حديثنا في هذا البحث - وسيُفرد لها المبحث الثالث من هذا الفصل -، بيد أنه مما يجلي هذا القسم، ويمهد له تعريف الدلالة الشامل لجميع أقسامها، وبيان أقسامها إجمالاً.

وسياتي الحديث عن أقسامها في المبحث الثاني.

أما تعريف الدلالة فآن الأوان للشروع فيه:

اختلفت تعبيرات العلماء في تعريف الدلالة لكنها لا تكاد تخرج عن ثلاثة تعريفات:

١. «كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر».
- وهذا تعريف كثير من الأصوليين^(٢).

(١) وفي ذلك قال صاحب التقرير والتحبير - ٩٩/١ - : «والعادة العملية للمنطقيين التقسيم فيها، أي في الدلالة...» (فهنا نسب التقسيم للمناطقة، وإن كان الأصوليون يذكرون هذا التقسيم أيضاً)؛ وانظر: طرق الاستدلال ومقدماتها لشيخنا د. يعقوب الباحسين، ص ٥٧.

(٢) انظر: الإبهاج، ٢٠٤/١؛ نهاية السؤل، ١٩٣/١؛ تيسير الوصول، ٢٠٦/٢؛ التحرير وشرحيه: التقرير والتحبير، ٩٩/١؛ وتيسير التحرير، ٧٩/١ - ولفظ التحرير: «كون الشيء متى فهم فهم غيره» -؛ التحرير وشرحه: التحرير، ٣١٦/١؛ شرح الكوكب المنير،

٢. «كون الشيء في حالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر».
- وهذا تعريف كثير من المناطقة^(١)، كما قال به بعض الأصوليين^(٢).
٣. «فهم أمر من أمر».
- وهذا تعريف الدمهوري (ت ١١٩٢ هـ)^(٣)^(٤)، كما نقله بعض الأصوليين والمناطقة^(٥).

= ١٢٥/١

(١) انظر: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي، وحاشية الجرجاني عليه، ص ٢٨؛ وتسهيل القطبي، ص ٢٨ - ٢٩؛ شرح الخبيصي للتهذيب، المسمى بالتهذيب، وحاشيتي ابن سعيد والقطار على شرح الخبيصي، ص ٥١؛ طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين، ص ٥٧؛ ومن الكتب الأخرى ذات الصلة بالمصطلحات المنطقية: التعريفات للجرجاني، ص ١٣٩، فقرة ٦٩٠؛ الكليات للكفوري، ص ٤٣٩؛ كشاف اصطلاحات الفنون، ١١٩/٢.

(٢) انظر: تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل، ١/٢٩٤؛ حاشية العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع، ٢/٤٠٢.

(٣) في كتابه: إيضاح المبهم من معاني السلم في المنطق، ص ٥.

(٤) هو: أحمد بن عبد المنعم الدمهوري، شيخ الجامع الأزهر، وأحد علماء مصر الكثيرين من التصنيف في الفقه والمنطق وغيرهما، ولد سنة (١١٠١ هـ) بدمهور. من كتبه: إيضاح المبهم من معاني السلم في المنطق، والفتح الرباني بمفردات ابن حنبل الشيباني. توفي سنة ١١٩٢ هـ بالقاهرة.

انظر: تاريخ عجائب الآثار للجبرتي ١/٣٦٢؛ سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، ١/١١٧؛ الأعلام للزركلي، ١/١٦٤.

(٥) انظر: شرح السلم للملوي وحاشية الصبان عليه، ص ٤٩ - ٥٠؛ آداب البحث والمناظرة للشنيطي، ص ١١؛ رفع الأعلام عن سلم الأخضر وتوشيح عبد السلام، ص ٣٣؛ دلالة الاقتضاء وأثرها في الأحكام الفقهية، ص ٣١.

وكل تعريف من هذه التعريفات نال حظًا وافراً من الشرح والمناقشة، ولا سيما في كتب المنطق، والمقام هنا لا يناسب الاستطراد في ذلك، لكن لا غنى عن الإشارة إلى أهم الخلافات بين هذه التعريفات؛ لما لها من أثر واضح في تحقيق المقصود من ذكرها، وهو تصوّر معنى الدلالة. وعلى هذا يقال: إن هناك خلافاً جوهرياً بين التعريف الأول والثاني من جهة، والتعريف الثالث من جهة أخرى:

• فالتعريف الثالث فسر الدلالة بأنها: «فهم أمر من أمر»، وهذا يعني أنها أثر للمتلقي والمخاطب في حال إدراكهما للمدلول، وإذا لم يتم إدراكهما للمدلول فلا دلالة.

وهذا التعريف يمثل الرأي الأول في معنى الدلالة.

• بينما انطلق التعريفان الأول والثاني من كون الدلالة وصفاً للشيء الدال سواء فهم معناه أم لا؛ لهذا لم يرد فيهما إشارة إلى فهم المتلقي والسامع. وهذا الرأي الثاني.

• وهناك رأي ثالث يتمثل في كون الدلالة تطلق بالاشتراك على كلا المعنيين.

وقد ذكر هذا القول الملوي (ت ١٢٠٦هـ)^(١) ونسبه إلى ابن عرفة

(١) هو: أحمد بن عبد الفتاح الملوي المجيري الشافعي الأزهري، أبو العباس، ولد سنة ١٠٨٨هـ بالقاهرة، كان يرجع إليه في الكلام والمنطق.

من مؤلفاته: شرحان لمتن السلم مطول ومختصر، نظم المختلطات في المنطق، وشرح لمنظومة له في التوحيد، وشرح الأجرومية. توفي سنة ١١٨١هـ بالقاهرة.

(ت ٨٠٣هـ) (١) (٢).

وعلى الرأي الثالث يكون الخلاف لفظيًا؛ لأن الدلالة قد تمثل العلاقة بين الدليل والمدلول، وقد تمثل العلاقة بينهما وبين فهم المتلقي والمخاطب:

- فمن راعى الجانب الأول في العلاقة فسر الدلالة بأنها دلالة الشيء على معناه، سواء فهمه المخاطب أم لم يفهمه.
- ومن نظر إلى الجانب الثاني في العلاقة فسر الدلالة بأنها فهم المخاطب بالفعل، بحيث إذا لم يفهم لم يحصل المقصود، فلا دلالة مثمرة حينئذ (٣).

هذا هو الاختلاف الجوهرى الأول بين التعريفات الثلاثة.

- = انظر: تاريخ عجائب الآثار للجبرتي ١/ ٢٣٤ - ٢٣٥؛ هدية العارفين، ١/ ١٧٨؛ سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، ١/ ١١٦؛ الأعلام للزركلي، ١/ ١٥٢.
- (١) انظر: شرح السلم للملوي، ص ٤٩ - ٥٠؛ آداب البحث والمناظرة للشنقيطي، ص ١٢.
- (٢) هو: محمد بن محمد بن محمد، أبو عبد الله بن عرفة الوَزْغَمِي المالكى، ولد بتونس سنة ٧١٦هـ، برع في الفقه والعربية والفرائض والحساب.
- من مؤلفاته: المبسوط في المذهب، ومختصر الحوفية في الفرائض. توفي سنة ٨٠٣هـ.
- انظر: الديباج المذهب لابن فرحون، ٢/ ٣٣١ - ٣٣٣، رقم (١٥١)؛ شذرات الذهب لابن العماد، ٧/ ٣٨؛ البدر الطالع للشوكاني، ٢/ ٢٥٥ - ٢٥٦، رقم (٥١١)؛ الأعلام، ٧/ ٤٣.
- (٣) انظر: رفع الأعلام على سلم الأخضرى، ص ٣٣ - فقد نقل عن الشيخ زكريا الأنصارى أن الخلاف لفظيًّا، وأشار إلى التوجيه المذكور في الصلب -؛ وعن ذكر أن الخلاف لفظيًّا ولكن بتوجيه آخر: صاحب البحر المحيط، ٢/ ٣٦، بيد أنه كان يتحدث عن تعريف أحد أنواع الدلالة، وهي الدلالة اللفظية الوضعية.

وثمة خلاف آخر، لكنه ليس في ألفاظ التعريفات، وإنما في تفسير اللزوم في التعريفين الأول والثاني، وذلك بين الأصوليين والمناطقية:

- فالأصوليون يرون أن المقصود به: اللزوم في الجملة، أي يلزم من فهم الدليل فهم المدلول ولو في وقت دون وقت.
- أما المناطقية فيرون أن المقصود به: اللزوم الكلي؛ بمعنى: امتناع انفكاك العلم بالشيء الثاني (وهو المدلول) من العلم بالشيء الأول (وهو الدليل) في جميع الأوقات والأحوال.

ذكر هذا الخلاف صاحب (كشاف اصطلاحات الفنون) (١) وأورد على تفسير المنطقيين جملة من الاعتراضات وناقشها، ولا طائل من ذكرها؛ إذ المسألة اصطلاحية ولكلِّ عِلْمٍ اصطلاحه.



(١) ١١٩/٢ - ١٢٠؛ وانظر: تيسير التحرير، ١/٧٩؛ حاشيتي ابن سعيد والطار على شرح الخبيصي للتهذيب، ص ٤٥؛ حاشية الصبان على شرح الملوي للسلم، ص ٥٠.

المطلب الثالث:

المناسبة بين التعريف اللغوي والاصطلاحي للدلالة

مرّ بنا - في المطلب الأول^(١) - أن الدلالة في اللغة بمعنى الإبانة. كما جاء معنا - في المطلب الثاني^(٢) - أن الدلالة في الاصطلاح قد تطلق على فهم المخاطب للدليل، وقد تطلق على دلالة الشيء على معناه، سواء فهمه المخاطب أم لا.

وبناء على الإطلاق الأول يصبح المعنى الاصطلاحي منسجماً مع المعنى اللغوي؛ لأن المخاطب إذا فهم معنى الدليل يكون الدليل أبان له ذلك وأرشده إليه.

وبناء على الإطلاق الثاني يكون المعنى الاصطلاحي أعمّ من اللغوي^(٣)؛ فيتفقان إذا فهم المدلول بالفعل، أما إذا لم يفهم بالفعل وإنما بالقوة فهذه تسمى دلالة اصطلاحاً لا لغة؛ لأن الأصل في الوضع اللغوي للإبانة والإرشاد أن يستعملا عند حصولهما بالفعل، ولم يحصلنا هنا^(٤).



(١) ص ١٢٩.

(٢) ص ١٣١.

(٣) انظر: الكليات للكفوي، ص ٤٣٩.

(٤) انظر: موازنة بين دلالة النص والقياس الأصولي، ١/ ١٣٢ - ١٣٣.

المبحث الثاني: أقسام الدلالة

يقسم كثير من المناطقة^(١) والأصوليين^(٢) الدلالة إلى ستة أقسام على وجه التفصيل.

ووجه التقسيم: أن الدلالة - كما مرّ في تعريفها - تمثل النسبة بين شيئين، أولهما: الدالُّ، والثاني المدلول، والدالُّ قد يكون لفظاً، وقد لا يكون لفظاً، والمدلول في كل واحد من اللفظ وغير اللفظ قد يستفاد من الوضع، أو الطبع، أو محض العقل، فتحصل لنا ستة أقسام لا يوجد بالاستقراء سواها، وبيانها على النحو الآتي:

القسم الأول: الدلالة غير اللفظية العقلية.

والمراد بها: ما كان الدالُّ غير لفظٍ، والمعنى المستفاد منه بمحض العقل من غير اعتبار شيء آخر.

ومثالها: دلالة رؤية الأثر على المؤثر والعكس، كدلالة رؤية المصنوعات على وجود الصانع، ودلالة رؤية الدخان على وجود النار

(١) انظر: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي، وحاشية الجرجاني عليه، ص ٢٨؛ وتسهيل القطبي، ص ٢٩؛ شرح الخيصي للتهذيب وحاشيتي ابن سعيد والقطار عليه، ص ٥١؛ إيضاح المبهم من معاني السلم، ص ٦؛ حاشية الصبان على شرح الملوي للسلم، ص ٥٠؛ رفع الأعلام على سلم الأخضري، ص ٣٤؛ آداب البحث والمناظرة للشنقيطي، ص ١٢ - ١٣؛ ومن الكتب الأخرى ذات الصلة بالمصطلحات المنطقية: كشاف اصطلاحات الفنون، ٢/ ١٢٠.

(٢) انظر: الإبهاج، ١/ ٢٠٤؛ نهاية السؤل، ١/ ١٩٣؛ تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل، ١/ ٢٩٤؛ التقرير والتحجير، ١/ ٩٩؛ تيسير التحرير، ١/ ٧٩؛ التحرير وشرحه: التحجير، ١/ ٣١٦؛ شرح الكوكب المنير، ١/ ١٢٥.

والعكس.

القسم الثاني: الدلالة غير اللفظية الطبيعية.

والمراد بها: ما كان الدالُّ غير لفظي، والمعنى المستفاد منه بالعقل وطبيعة الشيء^(١) الدالُّ معاً.

ومثالها: دلالة حمرة الوجه على الخجل، وارتفاع درجة الحرارة على المرض.

القسم الثالث: الدلالة غير اللفظية الوضعية.

والمراد بها: ما كان الدالُّ غير لفظي، والمعنى المستفاد منه بالعقل والوضع معاً؛ بأن تواضع الناس على ذلك واصطلحوا عليه. ومثالها: دلالة المفهومات الأربعة على معانيها، وهي: الخط، والإشارة، والعقد، والنصب؛ فكتابة الألفاظ تدل على معانيها وضعاً، والإشارة تدل على المعنى المشار إليه وضعاً، وعقد الأصابع يدل على العدد ونحوه وضعاً، ونصب أعلام الطريق كإشارة المرور وغيرها من علامات المرور تدل على معانيها وضعاً.

(١) سبب ذكر العقل مقترناً بالطبع هنا: هو أن إدراك العلاقة بين الدالِّ والمدلول تحصل بهما معاً، ولكن لما كان الطبع هو منشأ العلاقة بينهما سميت الدلالة طبيعية، تغليبا للطبيعية من جهة، وتمييزا لها عن العقلية المحضة من جهة أخرى، والله أعلم.

وما يقال في سبب اقتران العقل بالطبع عند بيان المراد من الطبيعية اللفظية وغير اللفظية يقال أيضا في الوضعية اللفظية وغير اللفظية.

وانظر في الإشارة إلى ذلك: التحرير وشرحيه: التقرير والتحجير، ١/٩٩؛ وتيسير التحرير،

٧٩/١ - ٨٠؛ كشاف اصطلاحات الفنون، ٢/١٢١؛ تسهيل القطبي، ص ٢٩.

القسم الرابع: الدلالة اللفظية العقلية.

والمراد بها: ما كان الدالُّ لفظاً، والمعنى المستفاد منه بمحض العقل.

ومثالها: دلالة صوت المتكلم على حياته.

القسم الخامس: الدلالة اللفظية الطبيعية.

والمراد بها: ما كان الدالُّ لفظاً، والمعنى المستفاد منه بالعقل

وطبيعة الشيء الدالِّ معاً.

ومثالها: دلالة الصراخ على مصيبة حصلت للصارخ؛ ودلالة

لفظ (أفّ) على الضجر.

القسم السادس: الدلالة اللفظية الوضعية.

والمراد بها: ما كان الدالُّ لفظاً، والمعنى المستفاد منه بالعقل والوضع

معاً.

ومثالها: دلالة لفظ: رجل وأسد وصلاة وفقه... على معانيها

المعروفة.

وأكثر هذه الأقسام الستة انضباطاً وشمولاً للمعاني هو القسم

الأخير؛ لهذا خصَّها الأصوليون والمناطقة بالبحث والنظر^(١)، وهي

موضوع حديثنا في المبحث الآتي.

(١) انظر في التصريح بذلك: الإبهاج، ١/ ٢٠٤؛ تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل،

١/ ٢٩٥؛ التقرير والتحجير، ١/ ٩٩؛ التحجير، ١/ ٣١٨؛ كشاف اصطلاحات الفنون،

٢/ ١٢٣؛ إيضاح المبهم من معاني السلم، ص ٦؛ تسهيل القطبي، ص ٢٩؛ آداب البحث

والمناظرة، ص ١٣.

المبحث الثالث:

المراد بالدلالة اللفظية الوضعية وأقسامها

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المراد بالدلالة اللفظية الوضعية.

المطلب الثاني: أقسام الدلالة اللفظية الوضعية.

المطلب الأول:

المراد بالدلالة اللفظية الوضعية

مر بنا في المبحث السابق أن الدلالة اللفظية الوضعية أحد أقسام الدلالة، بل أضبطها وأوسعها.

كما جاء في المبحث الأول تعريف مطلق للدلالة بأنها «كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر».

والتعبير بـ (الشيء) ليشمل التعريف جميع أقسام الدلالة، وعلى هذا إذا قصد أن يكون التعريف خاصاً بالدلالة اللفظية الوضعية فيمكن استبدال (الشيء) بـ (اللفظ الموضوع لمعنى)، فيصبح التعريف: كون اللفظ الموضوع لمعنى يلزم من فهمه فهم ما وُضع له.

ولكن نظراً لأهمية الدلالة اللفظية الوضعية خصّها كثير من العلماء بتعريف مستقل.

وتعريفاتهم متقاربة ومن أقربها تعريف المرادوي (ت ٨٨٥هـ) لها بأنها:

«كون اللفظ إذا أطلق فهم المعنى الذي هو له بالوضع»^(١).

(١) التحبير، ٣١٧/١.

وانظر تعريفات أخرى لها في: الكاشف عن المحصول، ٣/٢؛ شرح تنقيح الفصول، ص ٢٣؛ السراج الوهاج، ١/٢٦٠، ٢٦١؛ تحرير القواعد المنطقية للقطبي، ص ٢٩؛ وتسهيل القطبي، ص ٢٩؛ الإيهاج، ١/٢٠٥؛ نهاية السؤل، ١/١٩٤؛ البحر المحيطة،

ثم فسّر الوضع بقوله: «سواء كان بوضع اللغة، أو الشرع، أو العرف لذلك اللفظ..»^(١).

وعلى هذا فالدلالة اللفظية الوضعية ليست خاصة بالحقيقة اللغوية بل تشمل أيضاً الحقيقة الشرعية والعرفية.

هذا ما يتعلق بتفسير كلمة (بالوضع).

والذي يظهر أنها تأكيد للقيد الذي قبلها، وهو (الذي هو له)؛ لأن معناه: المعنى الذي وضع اللفظ له (أي لهذا المعنى)، وهذا يكفي في إخراج الدلالة اللفظية العقلية والطبيعية؛ ومن ثمّ يمكن الاستغناء عن كلمة (بالوضع) بالقيد الذي قبلها، ولا سيما أن الاختصار في التعريفات مطلوب، كما أن كلمة (بالوضع) تشترك مع المعرف (وهو الوضعية) في أصل الاشتقاق، مما يعني أن التعريف يؤدي إلى الدور، وهذا مما تعاب به التعريفات.

ووجه خروج الدلالة اللفظية العقلية بقيد (الذي هو له) واضح؛ فمثالها: (الاستدلال على حياة الإنسان بتلفظه بأي لفظ)، وليس لقائل أن يقول: إن هذه دلالة وضعية؛ لعدم تحقق القيد المذكور؛ إذ لا بد أن يكون المعنى مأخوذاً من لفظٍ بعينه موضوعاً له، لا من أي لفظ كان.

= ٣٦/٢؛ تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل، ١/٢٩٥؛ التحرير وشرحيه: التقرير والتحرير، ١/٩٩؛ وتيسير التحرير، ١/٨٠؛ تيسير الوصول إلى منهاج الوصول، ١/٢٠٧؛ شرح الكوكب المنير، ١/١٢٦.

(١) التحرير، ١/٣١٧؛ وانظر: الكاشف عن المحصول، ٢/٣.

وإذا كان خروج الدلالة العقلية بهذا القيد واضحًا، فليس الأمر كذلك في الدلالة الطبيعية لوجود التشابه بينها وبين الوضعية، حتى لو صُرح في التعريف بقيد (بالوضع)؛ إذ لقائل أن يقول: «فكما أن الواضع وضع الأسد ليدل على الحيوان المفترس المعروف، فكذلك وضع الأنين ليدل على التألم»^(١)؛ فلماذا لا تدخل الدلالة الطبيعية في حقيقة الوضعية؟!

وقد أحسن محمد محفوظ بن فحفي في جوابه عن هذا التساؤل وتفريقه بين الداليتين إذ قال: «الفرق بينهما أن دلالة الوضع اختيارية، ودلالة الطبع اضطرارية، وبيان ذلك، أن الواضع كما وضع الأسد ليدل على الحيوان المعروف، فقد كان له أيضًا أن يضعه ليدل على البقرة أو الحمار مثلاً، وليس للإنسان اختيار في جعل الأنين دالاً على الوجود والتألم، بل إن طبع الإنسان يقتضي الأنين عند التألم»^(٢).

وعلى هذا الفرق يقال: لو لم تنبعث آهات الألم طبعًا وسجية، وإنما انبعثت اختيارًا وتكلفًا بقصد إظهار الدلال على شخص آخر، أو تمثيلًا، أو نحو ذلك: صارت الدلالة وضعية لا طبيعية.

وقبل الانتهاء من التعريف المذكور: هناك فائدة أخرى في قيد (الذي هو له) هي أنه ينبنى عليه أن الدلالة اللفظية الوضعية خاصة

(١) رفع الأعلام على سلم الأخضر، ص ٣٥.

(٢) رفع الأعلام على سلم الأخضر، ص ٣٥.

بدلالة المطابقة^(١)، أما دلالة التضمن والالتزام فهما عقليتان لا وضعيتان؛ لأن (اللام) في قيد: (الذي هو له) تفيد الاختصاص، أي أن اللفظ موضوع لعين المعنى الذي يدل عليه، وهذا لا يتحقق في دلالة التضمن؛ لأنها تدل على جزء المعنى، ولا في دلالة الالتزام؛ لأنها تدل على معنى خارج عن اللفظ! وهذا ما سيأتي تناوله عند الحديث عن أقسام الدلالة اللفظية الوضعية، وذلك في المطلب الآتي.



(١) انظر في الإشارة إلى ذلك: حاشية الجرجاني على تحرير القواعد المنطقية، ص ٢٩ - علماً بأن صاحب التعريف لم يشر إلى هذه الفائدة - .

المطلب الثاني:

أقسام الدلالة اللفظية الوضعية

يقسم كثير من الأصوليين والمناطقية^(١) الدلالة اللفظية الوضعية ابتداءً إلى دلالة مطابقة وتضمن والتزام. ووجه الحصر فيها وبيان المراد منها وسبب تسميتها وأمثلتها على النحو الآتي:

اللفظ الموضوع للدلالة على معنى ينقسم من جهة دلالاته على المعنى الذي وضع له إلى ثلاثة أقسام لا رابع لها عقلاً:

- فإما أن يدل على عين ما وضع له، فيكون اللفظ مطابقاً لمعناه، ومن هنا تسمى هذه الدلالة مطابقة، مثل دلالة الصلاة على معناها المعروف وهي ذات الركوع والسجود؛ كقوله ﷺ: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ بِأَيِّ الصَّلَاةِ تَنَهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(٢)، ومثل دلالة العدد (عشرة) على معناه المعروف؛ كقول عبد الله بن عمر رضي الله عنه: ((كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَعْتَكِفُ الْعَشْرَ الْأَوَّخِرَ مِنْ رَمَضَانَ))^(٣).

(١) انظر المصادر الأصولية والمنطقية المذكورة عند توثيق تعريف الدلالة اللفظية الوضعية في بداية المطلب السابق، ص ١٤٣.

(٢) من الآية رقم (٤٥) من سورة العنكبوت.

(٣) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الاعتكاف، باب الاعتكاف في العشر الأواخر والاعتكاف في المساجد كلها، ٧١٣/٢، ح ١٩٢١؛ ومسلم بلفظه، كتاب الاعتكاف، باب اعتكاف العشر الأواخر من رمضان، ٨٣٠/٢، ح ١١٧١.

• وإما أن يدل على جزء من المعنى الموضوع له، فيكون اللفظ متضمناً للمعنى المستفاد منه، ومن هنا تسمى هذه الدلالة تضمناً، مثل دلالة الصلاة على السجود فقط؛ كما لو قلت عن رجل ساجد: هذه صلاة الخاشعين، ومثل دلالة العشرة على الثلاثة؛ كما لو قلت: لزيد عليّ عشرة ريالات، فهذا يتضمن الثلاثة.

• وإما أن يدل اللفظ على معنى خارج عما وضع له لكنه ملازم له بحيث ينتقل الذهن إليه، ومن هنا تسمى هذه الدلالة التزاماً، مثل دلالة لفظ الصلاة على المصلي - في الآية السابقة -، ومثل دلالة العدد عشرة على أن المعدود زوجٌ.

ومما لا شك فيه أن اللفظ إذا دل على المعنى الذي وضعه له أهل اللغة أو أهل العرف العام أو الخاص فهذا لا إشكال في تسميته دلالة لفظية وضعية؛ لهذا لم يخالف أحد في عدّ دلالة المطابقة لفظيةً وضعيةً^(١).

ولكن إذا دل اللفظ على جزء مما وضع له (أي: تضمن) أو على معنى خارج عنه وملازم له (أي: التزام)؛ فهل يسوغ أن يقال: إن مصدر هاتين الداليتين هو الوضع؟.

خلاف بين العلماء على ثلاثة أقوال:

القول الأول: هما وضعيتان. وهذا قول الأكثر^(٢).

(١) حكى ذلك صاحب البحر المحيط، ٢/٤٣؛ والأخضري في شرحه لسلمه، ص ٢٦.

(٢) نقل ذلك صاحب البحر المحيط، ٢/٤٣؛ والتجبير، ١/٣٢١؛ وشرح الكوكب المنير، ١/١٢٨؛ كما نسبه الصبان إلى أكثر المناطق، وذلك في حاشيته على شرح السلم

القول الثاني: هما عقليتان. ومن اشتهر عنه هذا القول الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ)^(١).

القول الثالث: دلالة التضمن وضعية أما دلالة الالتزام فعقلية. ومن اشتهر عنه هذا القول الأمدي (ت ٦٣١هـ)^(٢) وابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ)^(٣).

وقد نقل المرادوي (ت ٨٨٥هـ) أن الخلاف لفظي؛ لأن التضمن والالتزام داخلان في تقسيم الدلالة اللفظية الوضعية، «فاللفظ معتبر فيها قطعاً، وإلا فكان يلزم أن يدخل في المقسم ما ليس منه»^(٤). وهذا غير مسلم؛ فالأمدي وابن الحاجب - مثلاً - يريان أن دلالة الالتزام غير لفظية؛ لهذا لم يدخلها في تقسيم دلالة اللفظ، واكتفيا بتقسيمها إلى قسمين فقط، وهما دلالة المطابقة والتضمن^(٥).

أما قوله: «فاللفظ معتبر فيها قطعاً» فهذا مسلم ولكن لا يفيد هنا؛ إذ لا خلاف في أنه إذا لم يوجد اللفظ فلن يفهم المعنى، ولكن الخلاف في

= للملوي، ص ٥٧؛ وأيضاً يفهم من صنيع أكثر العلماء في عدهما من أقسام الدلالة اللفظية الوضعية. انظر المصادر الأصولية والمنطقية المذكورة عند توثيق تعريف الدلالة اللفظية الوضعية في بداية المطلب السابق.

(١) انظر: المحصول، ١/٧٦؛ كما نقله عنه كثير من العلماء، منهم أصحاب الكتب الآتية: الإبهاج، ١/٢٠٤؛ نهاية السؤل، ١/١٩٤؛ شرح الأخضري لسلمه، ص ٢٦.

(٢) انظر: الإحكام، ١/٣٦.

(٣) انظر: مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، ١/٢٢١.

(٤) التحبير، ١/٣٢٢.

(٥) انظر: الإحكام، ١/٣٦؛ مختصر منتهى السؤل، ١/٢٢١.

مصدر فهم المعنى من اللفظ: هل هو الوضع اللغوي أو الوضع العرفي، أو أن مصدره هو العقل وليس للوضع دخل فيه؟

ومهما يكن من شيء فإن دلالة الالتزام دلالة واسعة، وقد تختلف فيها الأفهام وتتفاوت، ولا يسعنا في بحث (تعارض دلالة اللفظ والقصد) إلا تجنبها والأخذ بتوجيه الغزالي (ت ٥٠٥هـ) الذي قال فيه: «وإياك أن تستعمل في نظر العقل من الألفاظ ما يدل بطريق الالتزام لكن إقتصر على ما يدل بطريق المطابقة والتضمن؛ لأن الدلالة بطريق الالتزام لا تنحصر في حدٍّ»^(١)؛ إذ المقصود من دلالة اللفظ في هذا البحث: ما كان المعنى مستقى من اللفظ نفسه، ولا خلاف في أن اللفظ يدل عليه - سواء كانت الدلالة نصية أم ظاهرة - وإنما الخلاف في كون هذا المعنى هل هو المراد في التشريع أو أن المراد غيره؟

وهذا يقود إلى الإشارة لتقسيم آخر للدلالة اللفظية، وهو تقسيمها بالنظر إلى الوضوح والخفاء؛ إذ تنقسم بهذا الاعتبار عند جمهور الأصوليين من الشافعية^(٢) والحنابلة^(٣) والمالكية^(٤) إلى دلالة نصية

(١) المستصفي، ١/٣٠؛ وانظر: روضة الناظر، ١/٩٥؛ أصول الفقه لابن مفلح، ١/٥٧ - فقد نقل نحو كلام الغزالي عن ابن قدامة، كما نقل عقبه كلامًا آخر، حيث قال: "وكذا قال بعضهم: هي مهجورة في العلوم؛ لاختلاف كون اللازم بينا باختلاف الأشخاص؛ فلا ينضب المدلول"، وأيضاً نقل نحو هذا الكلام وعلق عليه صاحب كشاف اصطلاحات الفنون، ٢/١٢٥.

(٢) انظر: المستصفي، ١/٣٤٥؛ نهاية السؤل، ١/٢٠٨.

(٣) انظر: روضة الناظر، ٢/٥٥٩؛ شرح مختصر الروضة، ١/٥٥٣.

(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول، ص ٣٦ - ٣٧؛ تقريب الوصول إلى علم الأصول، ص ١٦١ - ١٦٣.

وظاهرة ومجملة.

ووجه الحصر فيها^(١) وتوضيحها على النحو الآتي:

- إن اللفظ إما أن يتعين معناه بحيث لا يحتمل غيره احتمالاً ناشئاً عن دليل؛ فيسمى نصاً، مثل دلالة قوله ﷺ: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِإِبْرَةِ شَهَادَةٍ فَأَجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾^(٢) على أن مقدار الجلد ثمانون.
- وإما أن يتردد بين معنيين فأكثر من غير ترجيح؛ فيسمى مجملاً، مثل دلالة قوله ﷺ: ﴿كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(٣) على مقدار الحق الواجب في زكاة هذا المال.
- وإما أن يظهر ويترجح في أحد معنييه؛ فيسمى ظاهراً، مثل دلالة النهي المطلق على التحريم مع احتمال الكراهة؛ كحديث: ((لَا تُصْرُوا الإِبِلَ وَالْغَنَمَ))^(٤).



(١) انظر في ذلك: المستصفى، ١/٣٤٥؛ شرح مختصر الروضة، ١/٥٥٣.

(٢) من الآية (٤) من سورة (النور).

(٣) من الآية (١٤١) من سورة (الأنعام).

(٤) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب البيوع، باب النهي للبايع أن لا يحفل الإبل والبقر والغنم وكل محفلة والمصرأة التي صرّي لبنها وحقن فيه وجمع فلم يخلب أياماً، ٢/٧٥٥، ح ٢٠٤١؛ ومسلم بلفظه، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه وسومه على سومه وتحريم النجش وتحريم التضرية، ٣/١١٥٥، ح ١٥١٥. كلاهما من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

الفصل الثالث: حقيقة القصد

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: حقيقة مقصد الشارع.

المبحث الثاني: حقيقة قصد المكلف.

المبحث الأول: حقيقة مقصد الشارع

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف مقصد الشارع.

المطلب الثاني: أقسام مقصد الشارع.

المطلب الثالث: الفرق بين مقصد الشارع والمعنى والمراد والعلة والحكمة والمصلحة.

المطلب الرابع: خلاصة نظرية المقاصد.

المطلب الأول: تعريف مقصد الشارع

المسألة الأولى: تعريف المقصد لغة:

(المَقْصِدُ) مصدرٌ ميمي للفعل قَصَدَ، والمصدر منه (قَصْدٌ)، واسم المكان (مَقْصِد)، وقد ذكر أهل اللغة أن صيغة المصدر الميمي تؤدي ما يؤديه المصدر الأصلي من الدلالة على المعنى المجرد ومن العمل، لكنها تفوقه في قوة الدلالة وتأكيدها^(١).

وعلى هذا: فالمَقْصِد والقصد يشتركان في الدلالة على المعنى المجرد - الذي سيأتي - بيد أن (المقصد) أقوى وأكد دلالة على المعنى من (القصد).

والمعنى المجرد الذي يشتركان فيه يعود في أصل الاشتقاق - كما قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) - إلى: «أصول ثلاثة: يدل أحدها على إتيان شيء وأممه، والآخِرُ على كسر وانكسار، والآخِرُ على اكتناز في الشيء»^(٢).

والذي يناسب هذا البحث هو الأصل الأول، وهو ما اكتفى به ابن جني (ت ٣٩٢هـ)؛ إذ قال: «أصل ق ص د ومواقعها في كلام العرب الاعتزام والتوجه والنهوض والنهوض نحو الشيء، على اعتدال كان ذلك أو جور، هذا أصله في الحقيقة وإن كان قد يُحْصُ في بعض المواضع

(١) انظر: ضياء السالك إلى أوضاع المسالك، ٣/٤٦؛ النحو الوافي، ٣/٢٣١؛ المعجم المفصل

في النحو العربي، ٢/٩٩٨.

(٢) المقاييس في اللغة، مادة «قصد»، ص ٨٩١.

بقصد الاستقامة دون الميل، ألا ترى أنك تَقْصِدُ الجَوْرَ تارة، كما تقصد العدلَ أُخرى؟ فالاعتزام والتوجه شامل لهما جميعاً»^(١).

وعلى هذا: فالقصد والمقصد في اللغة بمعنى الاعتزام والإرادة وإتيان الشيء وأُمَّهُ والتوجه إليه؛ تقول: هذا قصدي أو مقصدي، أي: ما عزمته عليه وأردته، أو أتيته وأمتهته، أو توجهت إليه، بيد أن المقصد أقوى وأكد في الدلالة على هذه المعاني من القصد.

ومن خلال التمثيل الأخير يتضح أن جميع هذه المعاني اللغوية منسجم مع المعنى الاصطلاحي لقصد المكلف - وهو ما سيأتي الحديث عنه في المبحث الثاني -^(٢).

أما المعنى الاصطلاحي لمقصد الشارع فإن أقرب المعاني اللغوية إليه هو الإرادة والتوجه؛ إذ معنى مقصد الشارع: ما يريد الشارع وتوجه أحكامه إلى تحقيقه.

كما أنه من خلال العرض السابق يُعلم أنه لا فرق بين المقصد والقصد في الدلالة على أصل المعنى، وإنما يختلفان في قوة الدلالة عليه،

(١) نُقل هذا النص عن ابن جنبي في كثير من معاجم اللغة؛ منها: المحكم والمحيط الأعظم في اللغة لابن سيده، ١١٦/٦؛ لسان العرب، ٣/٣٥٥؛ تاج العروس، ٩/٣٦، جميعهم مادة «قصد»، وقد صرح الأخير بأن ابن جنبي أورد هذا النص في كتاب (سر الصناعة)، وقد بحثت فيه عن هذا النص ولم أجده.

وللتوسع في المعنى اللغوي انظر: مادة «قصد» في الكتب الآتية: لسان العرب، ٣/٣٥٤؛ المصباح المنير، ص ٥٤٧؛ القاموس المحيط؛ ص ٣٩٦؛ المعجم الوسيط، ٢/٧٣٨.

(٢) وذلك ص ٢٢١.

فالمقصد أكد من القصد، ولعل هذا هو سرُّ كون التعبير بالمقصد أشهر من التعبير بالقصد، ولا سيما في قصد الشارع.



المسألة الثانية: تعريف مقصد الشارع اصطلاحاً:

مقصد الشارع، أو المقصود من شرع الحُكْم، أو مقاصد الشريعة الإسلامية...، أو نحوها من التسميات ممَّا يتكرر في كتب كثير من العلماء قديماً وحديثاً، وأكثر هذه التسميات دلالة على المعنى التسمية الأخيرة؛ لهذا استقر عليها الاصطلاح عند أكثر المعاصرين^(١)، ولم أقف في كتب

(١) قد يرد تساؤل وهو أن هذا المصطلح مركب من ثلاث كلمات، ومعرفة المركب مبنية على معرفة أجزائه، فلماذا لم يمهد للتعريف اللقبى بتعريف كل كلمة من هذه الكلمات لغة واصطلاحاً؟

والجواب: أن كلمة (مقاصد) ليس لها معنى اصطلاحى خاص بها، وإنما يختلف معناها بحسب ما تضاف إليه، وقد سبق معناها لغة، وهذه المسألة إنما عقدت للحديث عن التعريف الاصطلاحى للمقاصد المضافة للشريعة الإسلامية - وسيأتى الحديث عن تعريفها مضافة إلى المكلف في المبحث التالى، ص ٢٢١.

أما كلمتا (الشريعة) و (الإسلامية) فهما من الكلمات الواضحة التي ترد في كل علم من العلوم الشرعية، ولا يفردهما الأصوليون بمعنى خاص؛ ممَّا يعنى أن الاشتغال بتعريفهما لغة واصطلاحاً قد يخرج البحث عن موضوعه، ولن يكون له كبير أهمية في تحقيق الغرض من تعريف أجزاء المركب، وهو توضيح المركب نفسه.

ولن أراد التوسع في تعريف (الشريعة) يمكنه النظر في الكتب الآتية: النهاية في غريب الحديث والأثر، ٢/ ٤٦٠؛ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ١٩/ ٣٠٦؛ التعريفات،

المتقدمين على تعريف اصطلاحى صريح لأحد هذه التسميات، وهذا ما يكاد يتفق عليه جل من كتب في تعريف المقاصد من المعاصرين^(١)، بيد أن بعضهم يتلمس في كتب المتقدمين إشارات إلى التعريف الاصطلاحى، ومن أقرب هذه الإشارات إلى المعنى الاصطلاحى قول الأمدى (ت ٦٣١هـ): «تحقيق معنى المقصود المطلوب من شرع الحكم: المقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة أو دفع مضرة أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد»^(٢).

وهذا المعنى هو ما يؤول إليه تفسير الغزالي (ت ٥٠٥هـ) لرعاية المقاصد^(٣).

= ص ١٦٧، فقرة ٨٢٥؛ تحفة المحتاج في شرح المنهاج، ١/ ٢١؛ حاشية أبي الضياء على نهاية المحتاج، ١/ ٤؛ الكليات للكفوي، ص ٥٢٤؛ كشف اصطلاحات الفنون، ٢/ ٥٠٠؛ منهج التشريع الإسلامى وحكمته للشيخ محمد الأمين الشنقيطى، ص ٢٣. وانظر في معنى (الإسلام): المتقى شرح الموطأ، ٩/ ٢٨٥؛ البحر المحيط، ٢/ ١٦١؛ غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر، ١/ ٦١؛ الأصول الثلاثة للشيخ محمد بن عبد الوهاب وحاشيتها لابن قاسم، ص ٤٦؛ منهج التشريع الإسلامى وحكمته للشيخ محمد الأمين الشنقيطى، ص ٢٢؛ شرح العقيدة السفارينية للشيخ ابن عثيمين، ص ٣٨٨.

(١) انظر على سبيل التمثيل: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، لـ أ. د. أحمد الريسونى، ص ١٧؛ الشاطبي ومقاصد الشريعة للعبادي، ص ١١٩؛ قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، لـ د. عبد الرحمن الكيلانى، ص ٤٥؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لـ د. محمد اليوبى، ص ٣٣؛ مقاصد الشريعة الإسلامية، لـ د. زياد احمدان، ص ٢٢، مقاصد الشارع الضرورية للمري، ص ٢٢.

(٢) الإحكام، ٣/ ٢٩٦.

(٣) إذ قال - في شفاء الغليل، ص ١٥٩ - : «فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء ودفع القواطع،

وأيضاً عبّر عنه أبو العباس الأنصاري (ت ١٢٢٥هـ) - عرضاً -
 بلفظ مختصر قال فيه: «والمقصود تحصيل المصلحة»^(١).
 ومع أن الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) من أكثر العلماء المتقدمين عناية بالتنظير
 للمقاصد - إذ أفرد لها القسم الثاني من كتابه (الموافقات) - ، ولكنه لم يخص
 المقاصد بتعريف اصطلاحى^(٢).

= وللتحصيل على سبيل الابتداء». وكان قد فسر التحصيل والإبقاء بقوله: «وقد يعبر عن
 التحصيل: بجلب المنفعة، وقد يعبر عن الإبقاء: بدفع المضرة»؛ فكأنه عرف المقاصد - كما
 يرى د. محمد اليوبي في مقاصده، ص ٣٤ - بأنها: «جلب المنفعة ودفع المضرة». وهذا
 التعريف الذي يؤول إليه تفسيره لرعاية المقاصد ذكره صراحة في المستقصى - ٢٨٦/١ -
 لكن جعله تعريفاً للمصلحة في الأصل.

(١) فواتح الرحموت، ٢/٢٧٦.

(٢) ذهب د. عز الدين بن زغبة (في كتابه: مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية، ص ١٤ - ١٦)
 إلى الجزم بأن الشاطبي قد عرف المقاصد، وعتب على الباحثين الذين كادوا يجمعون على أن
 الشاطبي لم يضع تعريفاً للمقاصد، ووصفهم بأنهم قد وضعوا الشاطبي في موضع لا
 يرضاه هو لنفسه، على الرغم مما التمسوا له من مسوغات!
 ثم شرع في إثبات رأيه - الذي سأضطر إلى نقله دون اختصار - إذ قال: «نعم إن الإمام
 الشاطبي قد عرف المقاصد في موضعين مختلفين، وهذا لا يعني أنه أعطاها تعريفيين، ولكن
 التعريف نفسه جعله على جزأين، يكمل كل واحد منهما الآخر، ولا يمكن لأحدهما
 الاستقلال على [كذا في المطبوع] صاحبه»، ثم برّر لذلك بقوله: «وهذه الصورة أملاها عليه
 منهجه، الذي قسم فيه المقاصد إلى (مقاصد الشارع، ومقاصد المكلف)».

ومما يسترعي الانتباه في هذا النقل أنه بُدئ فيه بذكر اعتراض قد يرد على المستند وأجيب
 عنه قبل ذكر المستند!

أما المستند فقد عبّر عنه الدكتور عقب النص السابق بقوله: «فالجزء الأول من التعريف
 جاء في مقاصد الشارع، وقد قال فيه: "إن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح

= الأخرى والدنيوية، وذلك على وجه لا يخل لها به نظام، لا بحسب الكل، ولا بحسب الجزء".

وجاء الجزء الثاني من التعريف في مقاصد المكلف، فقال فيه: «القصد الشرعي من وضع الشريعة: إخراج المكلف من داعية هواه؛ حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبداً لله اضطراراً». [وردت (هو عبداً) بالنصب! والصحيح: عبد؛ كما في الموافقات، ١٢٨/٢، وأيضاً أول كلمة - في الطبعة التي بين يدي من الموافقات - هي: (المقصد) وليس (القصد)، وحرف الجر فيها هو: (عن هواه) وليس (من هواه)].

ثم وَقَّوْ بين هذين النقلين، واستنتج تعريفاً موحداً فقال: «ويمكن لنا أن نجتمع بين طرفي التعريف، فنصوغ منهما تعريفاً ذا طرف واحد، ومن خلاله يتحقق لنا التعريف الذي كان يريده الإمام الشاطبي للمقاصد؛ فنقول: مقاصد الشريعة: هي إقامة مصالح المكلفين الدنيوية والأخرى، على نظام يكونون به عبداً لله اختياراً كما هم اضطراراً».

وما نقله د. عز الدين عن الشاطبي يمكن التسليم به لو وصفه بأنه إشارة من الشاطبي لمراده من المقاصد أو نحو ذلك؛ أما الجزم بأنه تعريف للشاطبي ... فغير مسلم؛ لما يأتي: ليس في كلام الشاطبي المذكور ما يدل على أنه يعرّف المقاصد، لانصاً ولا ظاهراً، بل إن السياق يدل على خلاف ذلك؛ إذ النص الأول صدره الشاطبي بقوله: «المسألة السابعة: إذا ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخرى...» - الموافقات، ٢٨/٢، وفي طبعة دار المعرفة: ٣٧/٢، وهي نفس الصفحة التي أحال إليها د. عز الدين - .

كما أن النص الثاني ذكره لبيان مراده من النوع الرابع من قصد الشارع، لا لتعريف قصد الشارع! - انظر: الموافقات، ١٢٨/٢، وفي طبعة دار المعرفة: ١٦٨/٢، وهي نفس الصفحة التي أحال إليها د. عز الدين - .

إذا كان جزأ التعريف - كما يقول د. عز الدين - : «يكمل كل واحد منهما الآخر، ولا يمكن لأحدهما الاستقلال على صاحبه»؛ فكيف يقع الشاطبي الذي هو صاحب التعريف فيما منع الدكتور إمكانية وقوعه، ويجعل الفاصل بينهما قرابة مائة صفحة!؟

تبريرُ د. عز الدين لذلك (بأن الجزء الأول من التعريف جاء عند الحديث عن القسم الأول من المقاصد وهو قصد الشارع، والثاني عند الحديث عن القسم الثاني وهو قصد المكلف) =

وأحسب أنه يمكن تلمس إشارته إلى تعريف مقاصد الشريعة الإسلامية في عدة مواضع من موافقاته:

منها: عند ذكر تسميته الأولى لكتاب (الموافقات) - والتي عدل عنها إلى الموافقات بسبب رؤيا منامية لأحد شيوخه - ^(١)؛ إذ ذكر في مقدمة الكتاب أنه قسمه إلى خمسة أقسام، ثم ذكر عقب ذلك أنه أراد تسمية كتابه - في بادئ الأمر - بأهم ما تناوله الكتاب وهو أسرار التكليف، فقال: «ولأجل ما أُودِعَ فيه من الأسرار التكليفية المتعلقة بهذه الشريعة الحنيفية سمّيته بعنوان التعريف بأسرار التكليف» ^(٢)، ثم ذكر سبب عدوله عن هذه التسمية.

= مجانبٌ للصواب، بل إن الشاطبي ذكرهما معاً في القسم الأول الذي هو قصد الشارع؛ إذ جعل هذا القسم أربعة أنواع، وذكر الجزء الأول من التعريف أثناء حديثه عن النوع الأول، وذكر الجزء الثاني بتمامه في بداية حديثه عن النوع الرابع، ولم يورده في القسم الثاني (وهو قصد المكلف) إلا عرضاً، وبلفظ مختصر، وأحاله إلى الموضع الأول؛ ونص كلامه: «إذ تقدم أن المقصود الشرعي في التشريع: إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله، وهو كاف هنا» - الموافقات، ١٤٩/٢ - .

أن الجزأين اللذين اختارهما د. عز الدين من بين مقاصد كثيرة ذكرها الشاطبي، وقد وُفق الدكتور في وضع يده على أهم تلك المقاصد، بيد أنه ليس في كلام الشاطبي أي مستند يسوغ تقديمها على غيرهما، مما يعني أنه يمكن أن يُحتفى باستنتاج د. عز الدين إذا بقي استنتاجاً دقيقاً استثنائياً، لكنه لا يرتقي إلى غلبة الظن فضلاً عن الجزم بأنه تعريف الشاطبي، ومعاينة من نفى أن له تعريفاً، والله أعلم.

(١) انظر تفاصيل ذلك في مقدمة الموافقات، ١٧/١ .

(٢) الموافقات، ١٦/١ - ١٧ .

ومن هذا النص يمكن استنتاج مراده من علم المقاصد أنه: (التعريف بأسرار التكليف المتعلقة بالشرعية الحنيفية).

ومنها: عند تعريفه للعلة قال: «وأما العلة فالمراد بها: الحِكمُ والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي»^(١).

ويلحظ أن هذا التعريف ليس للعلة التي استقر عليها اصطلاح الأصوليين، وهي ما كانت مظنة للمصلحة، وإنما هو تعريف للعلة الحقيقية^(٢) التي هي المصلحة التي يراد تحقيقها، والحكمة من التشريع، والمقصود منه. وإذا كانت هذه التسميات الأربع لمسمى واحد فتعريف أحدها يناسب أن يكون تعريفاً للبقية^(٣).

بل إن الشاطبي نفسه جعل مضمون هذا التعريف تفسيراً للمقاصد

(١) الموافقات، ١/١٩٦.

(٢) وهذا ما أشار إليه الشاطبي نفسه إذ يقول - عقب التعريف المذكور، في الموافقات، ١/١٩٦ - : «فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة. فعلى الجملة العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنتها؛ كانت ظاهرة أو غير ظاهرة منضبطة أو غير منضبطة».

(٣) وما يدل على أنها تسميات لمسمى واحد عند الشاطبي: أنه في التعريف نفسه فسر العلة بالحكمة والمصلحة، وانظر: الموافقات، ١/٢١٠ - ٢١١، ٢٥١، ٢/٢٣٣؛ إذ عبّر بالحكمة تارة وبالمقصود تارة في سياق واحد، بل عبر في الموضوع الأخير بالعلل والحكم والقصد والمصالح في سياق واحد. وانظر في استخدام هذه الألفاظ للدلالة على مسمى واحد: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٨/١٧٩؛ بيان الدليل له أيضاً، ص ٢٣٨.

أيضاً، حينما قال -عرضاً-: «لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قُصد بها أمور آخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها»^(١).

ومن هذا النص يمكن استنتاج تعريف ثالث للمقاصد عند الشاطبي، بأن يقال:

(هي معاني التكاليف الشرعية والمصالح التي شرعت لأجلها).

وإذا ثبت هذا فيمكن أن يقال: الفرق بين هذه التعريفات: أن الأول تعريف لعلم المقاصد وما يحصل في تعلمه من تعرّف على المقاصد وأقسامها وطرق الكشف عنها...

أما التعريف الثاني والثالث: فهما تعريفان للمقاصد نفسها.

هذا ما يتعلق بأهم ما تم الوقوف عليه من إسهام العلماء المتقدمين في تعريف المقاصد.

ويجدر التذكير بأن هذه مجرد تلمس إشارات إلى تعريف الشاطبي للمقاصد، إذ إن الشاطبي لم يصرح بأي تعريف.

* * *

أما عند المعاصرين: فقد حظي مصطلح (المقاصد) باهتمام ظاهر، حتى أصبح إفرادهُ باختيار تعريف مستقل للباحث سمةً بارزة لدى كثير ممن كتبوا في المقاصد. وما يسترعي الانتباه أن طائفة من هذه التعريفات بينها تطابق في

(١) الموافقات، ٢/٢٩٢، وانظر منه: ٤/١٤١.

الفكرة وأحياناً في اللفظ، مما يجعلها إلى التكرار أقرب منها إلى إنشاء تعريف جديد! لهذا سأكتفي بذكر أشهر التعريفات المعاصرة التي ترجع إليها جملة من التعريفات الأخرى، مع تعليق يسير عليها، ومن ثمَّ بيان التعريف الراجح وإيضاحه:

١. عرفها ابن عاشور (ت ١٣٩٤ هـ) بأنها: «المعاني والحكمُ الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصُّ ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة»^(١).

وقد جعل ابن عاشور هذا التعريف للمقاصد العامة من التشريع التي أفرد لها القسم الثاني من كتابه، أما الخاصة بنطاق معين من التشريع فقد أفرد لها القسم الثالث من كتابه وبدأه بتوضيحه؛ فقال: «معرفة المقاصد الشرعية الخاصة في أبواب المعاملات، وهي الكيفيات المقصودة للشارع، لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة... [ثم وضح ذلك بالأمثلة فقال:] ويدخل في ذلك: كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس، مثل: قصد التوثيق في عقدة الرهن،... ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق»^(٢).

٢. وعرفها علال الفاسي (ت ١٣٩٤ هـ) بأنها: «الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»^(٣).

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص ١٦٥.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص ٤٠٢.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية للفاسي، ص ٧.

٣. وعرفها د. محمد اليوبي بأنها: «المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً؛ من أجل تحقيق مصالح العباد»^(١).

٤. وعرفها أ. د. أحمد الريسوني بأنها: «الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها؛ لمصلحة العباد»^(٢).

والفارق الجوهرى بين هذه التعريفات:

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية لـ د. اليوبي، ص ٣٧.

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ١٩. والذي يبدو أن أ. د. الريسوني انطلق في هذا التعريف من النوع الأول الذي انطلق منه الشاطبي في بيانه لقصد الشارع، (وهو قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداء تحقيق مصالح العباد في الدارين)؛ فانظر: الموافقات، ٤، ٣/٢.

وللتوسع في التعريف الاصطلاحي انظر: حجة الله البالغة للدهلوي، ص ٩؛ الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ١/ ٣٨٥؛ منهج التشريع الإسلامي وحكمته للشيخ محمد الأمين الشنقيطي، ص ٣٨؛ المقاصد العامة للشريعة الإسلامية لـ د. يوسف العالم، ص ٧٩؛ المقصود من شرع الحكم للناصر، ص ٤٦؛ مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية لـ د. زغبية، ص ١٠؛ مقاصد الشريعة عند ابن تيمية لـ د. يوسف البدوي، ص ٤٥؛ مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام لـ د. عمر صالح ص ٨٧؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لـ د. زياد حميدان، ص ١٦؛ علم مقاصد الشارع لشيخنا أ. د. عبد العزيز الربيعة، ص ٢١؛ أصول الفقه لـ أ. د. وهبة الزحيلي، ٢/ ١٠١٧؛ قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي لـ د. الكيلاني، ص ٤٥؛ مقاصد الشارع الضرورية للمري، ص ٢٦؛ الاجتهاد المقاصدي لـ د. نور الدين الخادمي، ص ٣٥؛ المدخل إلى علم مقاصد الشريعة لـ د. عبد القادر بن حرز الله، ص ١٥؛ معالم وضوابط الاجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية لـ د. علاء الدين رحال، ص ١٢١.

- أن ابن عاشور أفرد المقاصد العامة بتعريف، والمقاصد الخاصة بتعريف آخر.
 - أما الفاسي فقد بين حقيقتها معاً في تعريف واحد؛ فوضح مقاصد الشريعة العامة بأنها الغاية منها، وجعل باقي التعريف لتوضيح ما سوى العامة.
 - وكذلك فعل د. محمد اليوبي، بيد أنه عبر عنهما بلفظ صريح فقال: عموماً وخصوصاً.
 - أما أ. د. أحمد الريسوني فقد اختار التعبير عنهما بلفظ واحد عام يشمل كل ما يدخل في جنس المقاصد، وهو (الغايات)، وهذا الصنيع هو ما يليق بالتعريفات التي شأنها الاختصار ما أمكن، ولكن هذه المزية المستفادة من قيد (الغايات) عكّر عليها لفظ آخر لا يعدُّ بياناً لماهيّة المرّف، وإنما هو وصف إيضاحي يمكن الاستغناء عنه، وهو (لمصلحة العباد)، وتكرر نحو هذا اللفظ في تعريف د. محمد اليوبي أيضاً، وقد تنبه الأخير لهذا الإيراد؛ فاعتذر عنه بقوله: «وأما عبارة (من أجل تحقيق مصالح العباد) فهي وصف كاشف، قصد به زيادة الإيضاح، وليس قيّداً في التعريف»، ثم علل لذلك بقوله: «لكون المعاني التي راعاها الشارع في التشريع لا تكون إلا من أجل تحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة»^(١).
- وهذا التعليل ذاته تأكيد للإيراد المذكور؛ فيما أن تحقيق مصالح

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية لليوبي، ص ٣٨.

العباد يفهم من مجرد نسبة هذه الغايات أو المعاني ... إلى الشارع، وليس هناك ما يعكّر هذا الفهم، وإنما قصد بهذا الوصف - كما صرح الدكتور - «زيادة الإيضاح»: فما الحاجة أن تكون هذه الزيادة جزءاً من التعريف؟ قد يجاب على ذلك بأن سبب هذه الزيادة: التأكيد على أمر مهم، وهو أن المقاصد ليست مطلوبة لذاتها، ولا عائدة إلى واضعها وقاصدها ﷺ ..، وإنما هي لأجل العباد ولصالح العباد، وهذا المعنى قد يُغفل عنه، لهذا ناسب جعله جزءاً من التعريف.

والذي يظهر أنه يمكن الخروج من الإيراد المذكور مع الوفاء بهذه الفائدة لو فصل الوصف الأخير عن التعريف، وذكر على أنه شرح له فحسب. وثمة أمر آخر يمكن ملاحظته على تعريف أ.د. الريسوني، وهو أن قوله: (وضعت الشريعة) يوهم أن التعريف خاص بالغايات التي وضعت الشريعة برمتها لتحقيقها، وهذا يجعل التعريف غير جامع؛ لأنه يحصر المعنى في المقاصد العامة للتشريع، مع أن المقاصد تشمل أيضاً المقاصد الخاصة بنطاق معين من التشريع، أو بحكم شرعي معين.

ويسلم التعريف من هذا الإيراد إذا تمت الاستعاضة عن (الشريعة) بـ (الأحكام الشرعية)، والله أعلم.

وعلى هذا فالتعريف الراجح للمقاصد هو أنها:

«الغايات التي وضعت الأحكام الشرعية لأجل تحقيقها».

توضيح التعريف:

(الغايات) هي أنسب الألفاظ في تفسير المقاصد، وأكثرها مطابقة

لمعناها؛ لهذا كثيراً ما تُفسَّرُ إحداهما بالأخرى^(١). والمراد بالغايات - كما يرى شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ): «هي ما تنتهي إليه مفعولاته [ﷺ] ومأموراته من العواقب الحميدة»^(٢). وإذا أُريد الانطلاق من المعنى اللغوي للمقاصد فالمراد بها: ما تتجه التكاليف الشرعية إلى تحقيقه، بمعنى أنها هي المرادة في الأصل، والتكاليف الشرعية إنما وضعت لتحقيقها.

وهذه الغايات متنوعة ومتفاوتة؛ فقد ترجع إليها جميع التكاليف أو معظمها، أو كثير منها، أو بعضها، لكن يجمعها مقصد واحد رئيس وضعت الشريعة ابتداءً لتحقيقه، وانطلقت منه جميع المقاصد الأخر التي هي تفصيل له في الواقع، وهذا المقصد هو: (تحقيق مصالح العباد في الدارين)؛ قال ﷺ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٣).

وقد أبدع العلامة الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) في جعل هذا المقصد الرئيس يمثل المحور الأول من دراسته لقصد الشارع، وبنى عليه المحاور الأخر؛ إذ قسم حديثه عن قصد الشارع إلى أربعة محاور، وسماها أنواعاً، فقال: «فالأول [أي: قصد الشارع] يعتبر من جهة: قصد الشارع في وضع

(١) انظر: بيان الدليل لشيخ الإسلام ابن تيمية، ص ٢٣٨؛ الجواب الكافي لابن القيم، ص ١٤٠؛ نهاية السؤل، ١/ ٦٠؛ الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ١/ ٣٨٥.
ونص ما جاء في بيان الدليل: «فإن قيل: المقاصد في الأقوال والأفعال هي عللها التي هي غاياتها ونهاياتها...».

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام، ٣/ ١٩.

(٣) الآية رقم (١٠٧) من سورة الأنبياء.

الشرعية ابتداءً، ومن جهة قصده في وضعها للإفهام، ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها. فهذه أربعة أنواع^(١).

ووجه الترابط والتسلسل بين هذه الأنواع أو المحاور الأربعة: أن الشارع عندما وضع تكاليفه لعباده:

(١) قصد ابتداءً تحقيق مصالحهم في الدارين، (٢) ولكي يتمكنوا من القيام بهذه التكاليف قصد أن تكون مفهومة، (٣) وكما أنه قصد أن تكون عقولهم قادرة على فهم التكاليف؛ فقد قصد أيضاً أن تكون جوارحهم قادرة على تطبيقها. (٤) وإذا كانت التكاليف الشرعية وفق مصالحهم، وهم قادرون على استيعابها، وتطبيقها: فقد قصد الشارع أن يدخلوا تحتها عملياً؛ عبودية لله ﷻ. ولو عدت إلى التعريف فإنه لا يرد عليه: أنه يلزم منه الدور؛ إذ المعرف هو (مقاصد الشريعة الإسلامية)، وقد ورد في التعريف (الشرعية)!

والسبب في ذلك: أن التعريف منصب على المقاصد المضافة إلى الشريعة، فكأن السائل عن حقيقتها يقول: أنا أعرف الشريعة الإسلامية، ولكن ما معنى مقاصدها؟

وفي الجانب المقابل هناك تساؤلات جديرة بالعناية؛ وهي:

✓ إذا عرفنا أن حقيقة مقاصد الشريعة هي غاياتها، وأن هذه الغايات بجميع صورها وأشكالها ترجع إلى تحقيق مصالح العباد في

(١) الموافقات، ٣/٢ - ٤.

الدارين؛ فما صور هذه الغايات والمقاصد وأقسامها؟

- وما الفرق بين مقصد الشارع ومراده؟ ✓
 - وما الفرق بين مقصده والمعنى الذي ترجع إليه أحكامه؟ ✓
 - وما الفرق بين مقصده والعلة؟ ✓
 - وما الفرق بين مقصده والحكمة؟ ✓
 - وما الفرق بين مقصده والمصلحة؟ ✓
 - وما خلاصة نظرية المقاصد؟ ✓
- هذا ما سيتم الحديث عنه في المطالب الثلاثة الآتية.



المطلب الثاني

أقسام مقصد الشارع

توطئة:

مقصد الشارع له أقسام كثيرة باعتبارات مختلفة، وقد أوصل شيخنا أ.د. عبد العزيز الربيعه هذه الاعتبارات إلى أربعة عشر اعتباراً^(١).
وذكر أقسام مقصد الشارع في هذا البحث إنما يهدف إلى إيضاح حقيقة مقصد الشارع فحسب؛ لهذا من المناسب الاكتفاء بأهم هذه التقسيمات مما يخدم هذا الغرض، وهي:

- تقسيم مقاصد الشارع بالنظر إلى قوتها في ذاتها.
- وبالنظر إلى شمولها لمجالات التشريع.
- وبالنظر إلى مدى القطع بها.

والتقسيم الأول هو أكثر هذه التقسيمات حضوراً في كتب الأصول والمقاصد، ولكن سيتم تقديم الذي يليه؛ لأنه ألصق بحقيقة قصد الشارع؛ إذ ورد التنصيص عليه في بعض التعريفات السابقة، وكل تقسيم سيكون في مسألة مستقلة، على النحو الآتي:

(١) انظر: علم مقاصد الشارع، ص ١١٧ - ٢١٨.

المسألة الأولى: أقسام مقاصد الشارع بالنظر إلى شمولها لمجالات

التشريع:

يقسم كثير من أهل العلم المعاصرين^(١) المقاصد بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام، وهي:

١. المقاصد العامة:

ويراد بها: الغايات الشاملة لجميع الأحكام الشرعية أو أغلبها. ومن أمثلتها: تحقيق مصالح الدارين، وحفظ الضروريات الخمس، والتيسير على العباد، وإقامة العدل، وحصول الألفة، وإخراج العباد من داعية هواهم.

٢. المقاصد الخاصة:

ويراد بها: الغايات المتعلقة بنطاق معين من الأحكام الشرعية. كأن يمثل هذا النطاق باباً فقهياً معيناً، أو مجموعة من الأبواب المتجانسة، أو أحكاماً متعلقة بعلم معين، ونحو ذلك.

ومن أمثلتها: أن من مقاصد أحكام الصلاة: النهي عن الفحشاء

(١) انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لـ أ. د. الريسوني، ص ١٩؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لـ د. اليوبي، ص ٣٨٥؛ المقاصد في المذهب المالكي، ص ٣٣؛ الاجتهاد المقاصدي، ص ٤٠ - كلاهما لـ د. الخادمي -؛ علم مقاصد الشارع لشيخنا أ. د. الربيع، ص ١٩٣؛ مقاصد الشريعة عند ابن تيمية لـ د. البدوي، ص ١٣٠؛ مقاصد الشريعة عند الإمام الغزالي لـ د. عمر بن صالح، ص ٨٧؛ طرق الكشف عن مقاصد الشارع لـ د. جفيم، ص ٢٦؛ علم مقاصد الشريعة لـ د. عبد السلام العالم، ص ١٠.

والمنكر، ومن مقاصد أحكام العبادات: الانقياد لله والخضوع له، ومن مقاصد علم التربية: إتمام مكارم الأخلاق.

٣. المقاصد الجزئية:

ويراد بها: الغايات التي يتعلق كلُّ منها بحكم شرعي معين على انفراد. فإذا دلَّ دليل معين على حكم شرعي، وعرفنا المقصد من تشريع هذا الحكم؛ فهذا المقصد يسمّى مقصدًا جزئيًّا.

ومن أمثلتها: أن النبي ﷺ قال: ((لا يَقْضِيَنَّ حَكْمٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وهو غَضَبَانُ))^(١). فقد دلَّ هذا الحديث على تحريم القضاء أثناء الغضب؛ والعلة أو الحكمة أو المقصد^(٢) من ذلك: أن الغضب يؤدي إلى تشويش الذهن؛ ممَّا يحول بين القاضي واستيفاء الحجج، وفهم ملاسبات القضية....، فيُمنع من القضاء؛ درءًا لهذه المفسدة.

ومن خلال هذا المثال يتضح أن المقاصد الجزئية يكثر استعمالها في كتب الفقه وشروح آيات الأحكام وأحاديثها ونحوها؛ لأنها هي التي تعنى أصالة بيان الأحكام التفصيلية الجزئية، بيد أنهم قد يستعيضون عن لفظ (المقاصد) بألفاظٍ أُخرَ أكثر تداولاً لديهم، كالحكمة والعلة.

(١) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الأحكام، باب هل يَقْضِي الْقَاضِي أو يُقْتَبَى وهو غَضَبَانُ، ٢٦١٦/٦، ح ٦٧٣٩؛ ومسلم بلفظه، كتاب الأفضية، باب كَرَاهَةِ قَضَاءِ الْقَاضِي وهو غَضَبَانُ، ١٣٤٢/٣، ح ١٧١٧، من حديث أبي بكرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

(٢) انظر: الموافقات، ١/١٤٦، ١٤٧؛ فقد ذكر الحديث المذكور عرضًا، وفي أثناء التعليق عليه عبر تارة بالعلة، وتارة بالحكمة، وتارة بالمقصد.

• وهذا يقود إلى تساؤل، هو هل يصح عدُّ المقاصد الجزئية نوعاً من المقاصد؟.

وبعبارة أخرى: بعد أن تبلور مصطلح (المقاصد) بوصفه باباً مستقلاً من أبواب أصول الفقه - كما في موافقات الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) - أو علماً مستقلاً - كما يرى ابن عاشور (ت ١٣٩٤هـ)^(١) - فهل من مباحث هذا الباب أو العلم المقاصد الجزئية، أو أن هذا من اهتمامات مباحث دلالات الألفاظ الأصولية ودليل القياس فحسب؟!

• ومن جهة أخرى: فإن مصطلح (الجزئية) يقابله مصطلح الكلية، فلماذا جعلت المقاصد الجزئية - هنا - في مقابلة العامة والخاصة؟! • وقبل ذلك: هل ما سمّوه مقاصد خاصة ينطبق عليه مصطلح الخاص؟!!

هذه التساؤلات لم أجد لها جواباً فيما وقفت عليه من الكتب التي ذكرت هذه الأقسام الثلاثة، لكنها لا تخرج عن دائرة الاصطلاح، ومن المشهور أنه لا مشاحة في الاصطلاح، بيد أن التساؤل الأول له صلة مباشرة بحقيقة (المقاصد)، وما عقد هذا المبحث إلا لبيان هذا المصطلح؛ لهذا من المناسب الجواب عن الأول، وفيه يرد ضمناً الجواب عن الأسئلة الأخرى، على النحو الآتي:

بالنسبة للتساؤل الأول: - وهو مدى دخول المقاصد الجزئية في

(١) انظر: مقدمة مقاصده، ص ٢٢.

مسمى المقاصد - يمكن الجواب عنه بأن يقال: إن المقاصد لها استعمالان، عام وخاص:

أما الاستعمال العام: فيتناول جميع ما يدخل في جنس الغايات التي وضعت الشريعة لتحقيقها؛ سواء أكانت هذه الغايات تمثل المقصد من حكم شرعي معين، أم مجموعة من الأحكام المتجانسة، أم أغلب الأحكام أم جميعها.

وعلى هذا الاستعمال فالمقاصد الجزئية داخلية في مسمى المقاصد. وهذا هو السائد في كتابات المتقدمين، ومن بينهم الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)^(١).

وأما الاستعمال الخاص: فيتناول ما يسمى بالمقاصد العامة والخاصة دون الجزئية^(٢). وهذا الاستعمال يكثر في كتب المقاصد المعاصرة؛ إذ يُعنى

(١) فهو وإن كان يعنى بالمقاصد الشاملة لأكثر الأحكام أو جميعها، ويسلك مسلك الاستقراء في إثباتها، بيد أنه لم يكن غافلاً عن المقاصد الجزئية؛ إذ يتمثل إدخاله للمقاصد الجزئية في مسمى (المقاصد) بجلاء عند حديثه عن طرق معرفة قصد الشارع؛ فالطرق الأربع التي ذكرها إنما تنصبُّ أصالة على طرق معرفة المقاصد الجزئية. كما أنه عندما جعل فهم المقاصد شرطاً للاجتهاد، وفسر مراده بالمقاصد أدخل فيها ابتداء المقاصد الجزئية التي يفهم بها قصد الشارع في كل مسألة، ثم عطف عليها المقاصد الكلية.

انظر: الموافقات، ٢/ ٢٩٨، ٤/ ٧٧؛ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢١٣.

(٢) يرى بعض أهل العلم المعاصرين مثل: أ. د. أحمد الريسوني، ود. يوسف البدوي، ود. عمر بن صالح: أن قسم المقاصد العامة «هو ما يعنيه غالباً المتحدثون عن مقاصد الشريعة». (قاله أ. د. الريسوني في نظرية المقاصد، ص ٢٠؛ وقريب منه كلام د. البدوي في: مقاصد

فيها بالمقاصد التي يؤخذ كل منها من نص كلي أو من مجموعة من النصوص، أو الأحكام المتشابهة، أو السياق...، أو من مصادر أخرى غير دلالة النص الجزئي، أما دلالة النص الجزئي على قصد الشارع منه بعينه فهو من اهتمام مباحث دلالات الألفاظ في كتب أصول الفقه.

ويعضد هذا صنيع ابن عاشور (ت ١٣٩٤هـ) في كتابه (مقاصد الشريعة...) الذي يعد نقلة نوعية في التأليف في المقاصد؛ حيث خالف الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) وذلك بعزل المقاصد عن علم أصول الفقه وإفرادها في علم مستقل، وقد بدأ كتابه بقسم تأصيلي، تحدث فيه عن إثبات مقاصد الشريعة، وأهميتها، وطرق إثباتها، ثم أتبعه بقسمين تطبيقيين سماهما: (المقاصد العامة من التشريع) و(المقاصد الخاصة بأنواع المعاملات)، ولم يدخل في كتابه ما يسمى بـ (المقاصد الجزئية)، بل ألمح - في المقدمة^(١) إلى أن هذا يبقى من اختصاص علم أصول الفقه.

= الشريعة عند ابن تيمية، ص ١٣٠؛ وانظر كلام د. عمر في: مقاصد الشريعة عند الإمام العز، ص ٨٧).

وهذا الرأي يعني أن الاستعمال الخاص للمقاصد منحصر في المقاصد العامة! والواقع السائد في المؤلفات المعاصرة يخالف هذا؛ إذ يدخلون ما يسمى بالمقاصد الخاصة في مجال بحثهم للمقاصد، وفي مقدمتهم ابن عاشور (ت ١٣٩٤هـ) - وسيأتي بيان صنيعة قريباً -، بل قد يفردها في مؤلفات مستقلة بوصفها جزءاً من مسمى المقاصد؛ ومن ذلك الرسائل العلمية الآتية: مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية، لـ د. عز الدين بن زغبية، مقاصد الشريعة الإسلامية في الشهادات لبركات بني ملح، مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين وأثرها في التصرفات المالية، لـ د. هشام سعيد أزهري.

(١) انظر: ص ٢٢.

وصنيعه هذا هو المنسجم مع الدلالة الاصطلاحية للعام والخاص؛ إذ لو اكتفى بالتعبير المختصر الذي يذكره بعض المعاصرين (وهو المقاصد العامة والخاصة)؛ لنتج عن ذلك إشكال، وهو: أن الخصوص هنا خصوص نسبيٌّ بالمقارنة مع المقاصد العامة، وإلا فهي في ذاتها عامة؛ لأنها تستغرق جميع ما تصلح له^(١)، بل إن (المقاصد العامة) أيضا العموم فيها نسبي؛ لأن بعضها أعم من بعض، وبما أنه لم يُبيَّن وجه العموم والخصوص فإن هذين القسمين يؤولان إلى أن يمثلان قسماً واحداً يشمل مقاصد متفاوتة في درجة العموم، ينطبق عليه تسميته بـ (المقاصد العامة)؛ وهذا الإشكال مندفع مع تعبير ابن عاشور؛ لأنه بيَّن وجه العموم والخصوص، وهذا يدل على دقته رحمته.

ولو عدنا إلى تقسيم المقاصد بالنظر إلى مجالات التشريع وأردنا إدخال ما يسمى بـ (المقاصد الجزئية) على وجه يندفع فيه هذا الإشكال وما سواه من التساؤلات المذكورة سلفاً؛ فإنه يمكن أن يكون ذلك بأحد ثلاثة مسالك:

المسلك الأول: أن تبقى القسمة ثلاثية والمضمون واحداً ولكن مع

(١) انظر في تعريف العام إلى: المعتمد، ٢٠٣/١؛ المحصول، ٢٥٣/١؛ الإحكام للآمدي، ٢١٧/٢؛ شرح المغني للخبازي، ١٦٦/١؛ روضة الناظر، ٦٦٢/٢؛ شرح تنقيح الفصول، ص ٣٨.

وانظر في تعريف الخاص إلى: المعتمد، ٢٥١/١؛ الإحكام للآمدي، ٢١٩/٢؛ شرح المغني للخبازي، ١٥٣/١.

بيان وجه العموم والخصوص في القسمين الأولين - كما فعل ابن عاشور-، ويُعبّر عن الثالث بتعبير منسجم معها؛ على النحو الآتي:

١. المقاصد العامة للتشريع.

٢. المقاصد الخاصة بنطاق معين من التشريع.

٣. المقاصد التي يخص كل منها حكماً شرعياً معيناً.

المسلك الثاني: أن تكون القسمة ثنائية؛ بحيث تجعل المقاصد العامة

للتشريع والخاصة بأنواع منه فرعين لقسم واحد، ويسمى بالمقاصد الكلية، ويكون هذا القسم مقابلاً للمقاصد الجزئية التي تبقى على حالها؛ فتكون المقاصد بالاعتبار المذكور قسمين:

١. المقاصد الكلية (وهي قد تكون عامة للتشريع، وقد تكون

خاصة بأنواع منه).

٢. المقاصد الجزئية.

المسلك الثالث: وهو نفس مضمون المسلك الثاني، ولكن يستعاض

عن المقاصد الكلية بالعامة، ويستعاض عن المقاصد الجزئية بالخاصة.

فتكون المقاصد بالاعتبار المذكور قسمين:

١. المقاصد العامة، وهذه تشمل ما كان عاماً مطلقاً، وما كان عاماً

من وجه وخاصاً من وجه.

٢. المقاصد الخاصة، وهذه منحصرة في الخاص المطلق دون

النسبي، وهو ما عبر عنه الأمدي (ت ٦٣١هـ) بقوله: «هو اللفظ الواحد

الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه؛ كأسماء الأعلام من زيد

وعمرو ونحوه»^(١).

ويلحظ أن هذا التعريف قريب من تعريف الأمدي للجزئي بأنه: ما «لا يصح أن يشترك في مفهومه كثيرون ... كزيد وعمرو»^(٢). وهذا يعضد التعبير عن المقصد الذي يتناول حكما منفردا بالمقصد الجزئي، وبالمقصد الخاص. ومثله يقال في تسمية المقاصد العامة بالكلية أيضا؛ لأن «دلالة العموم على أفرادها كلية، أي تدل على كل واحد دلالة تامة»^(٣)، والله أعلم. ومهما يكن من شيء: فإن السياق له أثر ظاهر في تحديد المراد من المقاصد:

فلو قيل مثلاً: (لا غنى للمجتهد عن معرفة مقاصد الشريعة)؛ فالمراد بالمقاصد الاستعمال العام.
ولو قيل مثلاً: (دلّ على ذلك الكتاب والسنة وشهدت له مقاصد الشريعة وقواعدها)؛ فالمراد بالمقاصد الاستعمال الخاص.
ولو قيل مثلاً: (مقصد الشارع من هذا النص هو كذا)؛ فالمراد بالمقصد هنا المقصد الجزئي. وهكذا...



(١) الإحكام، ٢/٢١٩.

(٢) الإحكام، ١/٨٥؛ وانظر: شرح تنقيح الفصول، ص ٢٨.

(٣) التمهيد للإسنوي، ص ٢٩٩؛ وانظر: شرح تنقيح الفصول، ص ٢٩.

المسألة الثانية: أقسام مقاصد الشارع بالنظر إلى قوتها في ذاتها:

تنقسم المقاصد بالنظر إلى قوتها في ذاتها^(١)، أو بالنظر إلى المصالح التي جاءت الشريعة بحفظها^(٢) إلى مقاصد ضرورية، وحاجية، وتحسينية. وهذا التقسيم هو المراد عند الإطلاق، وقد حظي باهتمام الأصوليين قديماً وحديثاً^(٣)، ولعلّ أول من ذكره إمام الحرمين (ت ٤٧٨ هـ)^(٤)، كما أن من أكثر من اعتنى به منهم أبو إسحاق الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ)؛ حيث أرجع أصول الفقه إلى هذه الكليات الثلاث، وجعل قطعيتها هي المرتكز في إثبات رأيه في قطعية أصول الفقه، وذلك في المقدمة الأولى التي استفتح بها موافقاته^(٥). ثم عاد لينطلق من هذه الكليات مرة أخرى في بداية حديثه

(١) وهذا تعبير الغزالي في المستصفى، ٢/٢٨٦؛ وانظر: شفاء الغليل، ص ١٦١.

(٢) وهذا تعبير د. محمد اليوبي في مقاصده، ص ١٧٩.

(٣) انظر: البرهان، ٢/٦٠٢، فقرة ٩٠١ وما بعدها؛ المحصول للرازي، ٢/٣٢٠؛ الكاشف عن المحصول، ٦/٣٣٥؛ الإحكام للأمدي، ٣/٣٠٠؛ شرح تنقيح الفصول، ص ٣٩١؛ نهاية السؤل، ٢/٨٥٤؛ الموافقات، ٢/٧؛ البحر المحيط، ٥/٢٠٨؛ التحرير وتيسيره، ٣/٣٠٦؛ التحرير، ٧/٣٣٧٩؛ شرح الكوكب المنير، ٤/١٥٩؛ مسلم الثبوت وشرحه: فواتح الرحموت، ٢/٢٦٢؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص ٢٣١؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لـ د. محمد اليوبي، ص ١٧٩؛ مقاصد الشارع الضرورية للمري، ص ٢٠.

(٤) انظر: البرهان، ٢/٦٠٢، فقرة ٩٠١ وما بعدها. حيث عقد مبحثاً بعنوان: تقاسيم العلل والأحكام، وقسمها إلى خمسة أقسام تؤول إلى الأقسام الثلاثة المعروفة، وكان قد صدر هذا التقسيم بقوله: «هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة، ونحن نقسمها خمسة أقسام...». ويلحظ أنه أضاف التقسيم إلى نفسه؛ مما يوحي بأنه من إنشائه.

(٥) انظر: ١/١٩.

عن المقاصد، ليقول في المسألة الأولى منها: «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق. وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية. والثاني: أن تكون حاجية. والثالث: أن تكون تحسينية»^(١).

وعبارته هذه تشكل الدائرة التي تدور في فلكها المقاصد، لهذا لم يذهب أ. د. أحمد الريسوني بعيداً عندما لخص لنا نظرية المقاصد عند الشاطبي بقوله: «... ومن هذه المنطلقات تحدّد نظرية المقاصد سلّم المصالح والمفاسد، الضرورية منها، ثمّ الحاجية والتكميلية. ثمّ تتشعب هذه النظرية لتلقي بظلالها الوارفة على جميع قضايا الشريعة وجزئياتها»^(٢). وهذه الكليات الثلاث على وجه التفصيل^(٣) هي:

(١) انظر: الموافقات، ٧/٢؛ وانظر منه أيضا: ٢٠/٤.

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٣١.

(٣) قبل تفصيل هذه الكليات تحسن الإشارة إلى أنه قد يرد تساؤل وهو: أنه عند التطبيق على آحاد المكلفين قد يكون بينها نوع تداخل؛ إذ الشيء الواحد قد يراه المجتهد من الضروريات لمبارك، ومن الحاجيات لسعد، بل قد يكون من الضرورات لأحدهما في وقت أو مكان أو حال، ومن الحاجيات - مثلا - في غيرها. وليس هذا منحصرًا في الجانب التطبيقي، بل هو ممتد إلى الجانب النظري؛ كالتداخل بين بعض الأمثلة التوضيحية لهذه الكليات؛ فقد يمثل بعض أهل العلم بمثال للحاجيات، ويراه غيره مثلاً للتحسينيات! بل قد يتردّد عالم في المثال الواحد بين أن يكون مثلاً للضروريات أو الحاجيات! وهذا ما حصل للشاطبي نفسه، في مشروعية البيع: هل هو من أمثلة الضروريات أو الحاجيات؟! (انظر: الموافقات، ١٠، ١١/٢، وانظر فيه مثلاً آخر: ٩، ١٢/٢ - ١٣، حيث جعل ستر العورة مثلاً للضروريات في ص ٩، وفي ص ١٢ جعلها مثلاً لمكمل الضروريات!). فهل يعني ذلك أن

١ . المقاصد الضرورية: وهي التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، وبقدر فقدتها تفوت هذه المصالح، بحيث يخشى فوت الحياة في الدنيا، أو فوت النجاة في الآخرة، أو فواتهما معاً^(١).

وهي تتمثل فيما لا بد منه في قيام الأمور الخمسة (الدين والنفس والعقل والنسل والمال)؛ سواء أكان ذلك من جانب الوجود، أم من جانب العدم^(٢):

= هذه المصطلحات غير واضحة؟

هذه المصطلحات تمثل كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو في منتهى الوضوح، أما التداخل المذكور بين الأشخاص، أو بين أحوال الشخص الواحد... فسيبه: أن تنزيل الحقائق على الواقع يحتاج إلى اجتهاد خاص يسمى بتحقيق المناط الخاص، وهذا الاجتهاد من أولوياته مراعاة جميع المؤثرات والملابسات المحيطة بالواقعة، مما يترتب عليه تخصيص كل واقعة بما يناسبها من الأحكام، وهذا ليس خاصاً بتطبيق الكليات الثلاث، بل شامل لجميع أحكام الشريعة.

أما ما ورد عن الإمام الشاطبي أو غيره من تردد أو اختلاف في بعض الأمثلة فمبرره أن هناك درجة دقيقة جداً، تمثل نقطة الالتقاء بين الضروريات ومكملاتها، أو بين مكملات الضروريات والحاجيات، وهكذا مع التحسينيات... ولدقتها قد يصعب التحديد النظري لها، وهذه الصعوبة غالباً ما تزول عند التطبيق، والله أعلم.

(١) انظر: الموافقات، ٧/٢؛ وانظر أيضاً: المستصفي، ١/٢٨٧؛ روضة الناظر، ٢/٥٣٩؛ الإحكام للآمدي، ٣/٣٠٠؛ مختصر ابن الحاجب وشرح العضد، ٢/٢٤٠؛ قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ٢/٦٠؛ شرح تنقيح الفصول، ص ٤٥٥؛ المنهاج وشرحه: الإبهاج، ٣/٥٤، ٥٥؛ جمع الجوامع وشرح المحلي وحاشية الباني، ٢/٢٨٠؛ البحر المحيط، ٥/٢٠٩؛ التحرير وتيسيره، ٣/٣٠٦؛ شرح الكوكب المنير، ٤/١٥٩؛ إرشاد الفحول، ٢/١٨٦.

(٢) انظر: الموافقات، ٧/٢ - ١٠.

فالأول: يكون بإثبات ما يحفظ هذه الأمور الخمسة، وقيم قواعدها. كإثبات وإيجاب الإيمان بالله ﷻ ورسوله ﷺ، وإيجاب الصلاة والزكاة...؛ لحفظ الدين. وكإيجاب ما لا غنى عنه من الأكل والشرب واللبس والسكنى؛ لحفظ النفس والعقل. وكحل الاستمتاع بالنكاح؛ لحفظ النسل. وكإباحة تملك المأكول والمشروب والملبوس والمسكون بالبيع والشراء والهبة...؛ لحفظ المال.

أما الثاني (وهو العدم): فيكون بإبعاد ومنع ما يؤدي إلى إزالة الأمور الخمسة أو تعطيلها، سواء أكان واقعا أم متوقعا. كعدم تمكين الكفار من المسلمين ودفع ضررهم بالجهاد، ومنع الابتداع في الدين...؛ لحفظ الدين. وكتحريم القتل وعدم التصديق بالخرافات وتحريم الزنا والسرقه...؛ لحفظ باقي الضرورات الخمس.

ومن خلال جميع هذه الأمثلة يعلم أن حفظ الضروريات جارٍ في جميع الأبواب الفقهية.

٢. المقاصد الحاجية: وهي التي يفتقر المكلفون إليها افتقارًا ملحا؛ بحيث يترتب على تفويتها دخول المشقة والخرج عليهم، ولكنه لا يخشى منه فوات الحياة في الدنيا، أو فوات النجاة في الآخرة^(١).

(١) انظر: الموافقات، ٢/٩. وانظر أيضا: المستصفي، ١/٢٨٩؛ روضة الناظر، ٢/٥٣٨؛ الإحكام للأمدى، ٣/٣٠١؛ مختصر ابن الحاجب وشرح العزدي، ٢/٢٤٠، ٢٤١؛ قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ٢/٦٠؛ شرح تنقيح الفصول، ص ٣٩١؛ المنهاج وشرحه: الإبهاج، ٣/٥٥؛ جمع الجوامع وشرح المحلى وحاشية البناني، ٢/٢٨١؛ البحر المحيط،

وهي جارية في أقسام الفقه الأربعة^(١):

ففي العبادات: كرخص السفر والمرض (وفي هذا تكميل للدين).
وفي العادات: كالتمتع بالطيبات (وفي هذا تكميل للنفس والعقل).
وفي المعاملات: كمشروعية الخطبة، وإباحة القرض والسلم
والإجارة (وفي هذا تكميل للنسل والمال).

وفي الجنايات: كتعزير صاحب المنكر، ومشروعية القسامة، وضرب
الدية على العاقلة، والحكم بموت المفقود، وتضمن الصنّاع (وفي هذا
تكميل للجميع).

٣. المقاصد التحسينية: وهي ما يحسن تحصيلها أو تجنبها، ولكن لا
يترتب على تفويتها مشقة وحرَج. ويجمع ذلك محاسن العادات ومكارم
الأخلاق والآداب^(٢) مما «تراعى فيها المدارك الراقية البشرية»^(٣).
وهي جارية في أقسام الفقه الأربعة أيضًا^(٤):

= ٢١٠ / ٥؛ التحرير وتيسيره، ٣ / ٣٠٧؛ شرح الكوكب المنير، ٤ / ١٦٤؛ إرشاد الفحول،
١٨٨ / ٢.

(١) انظر: الموافقات، ٢ / ٩ - ١٠.

(٢) انظر: الموافقات، ٢ / ٧. وانظر أيضًا: المستصفى، ١ / ٢٩٠؛ روضة الناظر، ٢ / ٥٣٨؛ الإحكام
للأمدي، ٣ / ٣٠٢؛ مختصر ابن الحاجب وشرح العضد، ٢ / ٢٤٠، ٢٤١؛ قواعد الأحكام في
مصالح الأنام، ٢ / ٦٠؛ شرح تنقيح الفصول، ص ٣٩١؛ المنهاج وشرحه: الإيهام، ٣ / ٥٥،
٥٦؛ جمع الجوامع وشرح المحلي وحاشية البناني، ٢ / ٢٨١؛ البحر المحيط، ٥ / ٢١١؛ التحرير
وتيسيره، ٣ / ٣٠٧؛ شرح الكوكب المنير، ٤ / ١٦٦؛ إرشاد الفحول، ٢ / ١٨٨.

(٣) مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام ٢٤٣.

(٤) انظر: الموافقات، ٢ / ٩.

ففي العبادات: كالتقرب بنوافل الطاعات، وإزالة النجاسات،
(وفي هذا تكميل للدين).

وفي العادات: كآداب الأكل والشرب وطلب العلم، ومنع
الإسراف أو التقدير، أو إشغال العقل بسفاسف الأمور (وفي هذا تكميل
للنفس والعقل).

وفي المعاملات: كاشتراط الولي على المرأة في النكاح، والمنع من بيع
النجاسات، (وفي هذا تكميل للنسل والمال).

وفي الجنايات: كالمنع من قتل النساء والأطفال والرهبان في الجهاد،
والتعزير على ما يخلّ بالآداب العامة في الأكل أو الشرب أو التفكير أو
العلاقات الاجتماعية أو أموال الناس (وفي هذا تكميل للجميع).

وفي ختام الحديث عن الكليات الثلاث يحسن التنبيه على أن المقاصد
الضرورية هي الأصل وما عداها إنما هو مكمل لها وخادم، كما أن لكل
من هذه الكليات ما يكملها؛ وعلى هذا ينبغي في المحافظة على كل تكملة
أن تسهم في المحافظة على ما هو أصل لها، ويشترط ألا يترتب على
المحافظة عليها ضياع الأصل^(١).



(١) انظر: الموافقات، ٢/ ١٠ - ١٥.

المسألة الثالثة: أقسام مقاصد الشارع بالنظر إلى مدى القطع بثبوتها شرعاً:

تنقسم المقاصد بالنظر إلى مدى قطع المجتهد بكون الشارع قاصداً لها إلى قسمين^(١):

١. المقاصد القطعية: وهي الغايات التي يستند المجتهد في إثباتها إلى دليل قطعي؛ كأن ثبت بدليل قطعي الثبوت والدلالة، أو بالاستقراء القطعي.

ومثال الأول: قوله ﷺ: ﴿كَنْ لَا يَكُونُ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَعْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾^(٢). فقد دلت الآية على أن قصد الشارع في الأموال إشاعتها بين الناس بطريق عادل يمنع احتكارها في فئة محدودة^(٣). ووجه كون هذه الدلالة قطعية: أنها مستفادة من لفظ (كن) وهو من الصيغ الصريحة في التعليل^(٤).

(١) انظر: مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام ١٣٨؛ بين علمي أصول الفقه والمقاصد للشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة، ص ١٤٣؛ المقاصد في المذهب المالكي، ص ٤٤٠؛ علم مقاصد الشارع لشيخنا أ.د. عبد العزيز الربيع، ص ١٦٩؛ مقاصد الشارع الضرورية للمري، ص ١٢٢؛ علم مقاصد الشريعة لـ د. عبد السلام العالم، ص ٣٠.

(٢) من الآية رقم (٧) من سورة الحشر.

(٣) انظر: الأحكام للآمدي، ٣/٢٧٨؛ تيسير الوصول إلى منهاج الأصول، ٥/٢٤٣؛ طرق الكشف عن مقاصد الشارع لـ د. نعمان جفيم، ص ١٦٨.

(٤) انظر: البرهان، ٢/٥٢٩، فقرة ٧٦٤؛ المستصفي، ٢/٢٨٨؛ ميزان الأصول، ٢/٨٤٤؛ روضة الناظر، ٣/٨٣٦؛ الأحكام للآمدي، ٣/٢٧٨؛ مختصر ابن الحاجب وشرحه: تحفة المسؤول، ٤/٧٩؛ المنهاج وشرحه: تيسير الوصول، ٥/٢٤٣؛ البحر المحيط، ٥/١٨٨؛ التحرير وشرحه:

ومثال الثاني: إثبات الكليات الثلاث (الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات) بالاستقراء المعنوي؛ إذ بتتبع ما أمكن من التكاليف الشرعية وأدلتها يلحظ أنها ترجع إلى حفظ أحد هذه الكليات، ومن هنا نقطع بأن حفظها مقصدٌ شرعي^(١).

٢. المقاصد الظنية: وهي الغايات التي يستند المجتهد في إثباتها إلى دليل ظني الدلالة، أو الثبوت، أو هما معا.

ومثال الأول: قوله ﷺ: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُيِّبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُيِّبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(٢)، فقد دلت الآية على أن من مقاصد الصيام تحصيل التقوى، ووجه كون هذه الدلالة ظنية هو أن لفظ (لعل) من الصيغ الظاهرة في التعليل^(٣) - مع التنبيه بأنها في كلام الخالق للتعليل المحض مجردة عن معنى الترجي^(٤).

ومثال الثاني (وهو ما كان ظني الثبوت قطعي الدلالة): ما ثبت عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ((إِذَا كُنْتُمْ ثَلَاثَةً فَلَا يَتَنَاجَى اثْنَانِ دُونَ الْآخِرِ حَتَّى تَخْتَلِطُوا بِالنَّاسِ؛ مِنْ أَجْلِ أَنْ يُجْزَنَهُ))^(٥).

= التقرير والتحبير، ٣/ ١٩٠؛ التحبير، ٧/ ٣٣١٤؛ إرشاد الفحول، ٢/ ١٧١.

(١) انظر: الموافقات، ١/ ٢٠، ٢/ ٣٧، ٧/ ٤٠، ٤/ ٢٠.

(٢) الآية رقم ١٨٣ من سورة البقرة.

(٣) انظر: البحر المحيط، ٥/ ١٩٦؛ إرشاد الفحول، ٢/ ١٧٣؛ مقاصد الشريعة لـد. اليبوي،

ص ١٣٤.

(٤) انظر: البحر المحيط، ٤/ ١٧٦، ٥/ ١٩٦؛ إرشاد الفحول، ٢/ ١٧٣.

(٥) أخرجه مسلم بلفظه، كتاب السلام، باب تحريم مناجاة الإثنين دون الثالث بغير رضاه،

والشاهد في الحديث: ما جاء في آخره: (مِنْ أَجْلِ أَنْ يُخْزِنَهُ)؛ وفي ذلك تصريح بأن المقصد من تحريم المناجاة هو أنها تسوء الثالث وتخزنه. ووجه كون الدليل ظني الثبوت: هو أنه خبر آحاد، ولم يحتف بقرائن تجعله يفيد القطع^(١).

ووجه كونه قطعي الدلالة: هو أن لفظ (من أجل) من الصيغ الصريحة في التعليل^(٢).

ومثال الثالث (وهو ما كان ظني الثبوت والدلالة): ما جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى أَنْ تُزَوَّجَ الْمَرْأَةُ عَلَى الْعَمَّةِ وَعَلَى الْخَالَاتِ، وَقَالَ: ((إِنَّكُمْ إِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَطَعْتُمْ أَرْحَامَكُمْ))^(٣).

فقد دل الحديث على أن المقصد من النهي هو المحافظة على صلة الرحم، ومنع الأسباب المؤدية إلى قطيعتها.

= ١٧١٨/٤، ح ٢١٨٤.

(١) انظر في إفادته الظن: شرح نخبة الفكر للحافظ ابن حجر، ص ٢٠؛ اختصار علوم الحديث لابن كثير وشرحه: الباعث الحثيث لأحمد شاكر، ١/١٢٦ وما بعدها.

(٢) انظر: المستصفى، ٢/٢٨٨؛ ميزان الأصول، ٢/٨٤٤؛ روضة الناظر، ٣/٨٣٦؛ مختصر ابن الحاجب وشرحه: تحفة المسؤول، ٤/٧٩؛ المنهاج وشرحه: تيسير الوصول، ٥/٢٤٤؛ التحرير وشرحه: التقرير والتحبير، ٣/١٩٠؛ إرشاد الفحول، ٢/١٧١.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة بلفظه، كتاب النكاح، في الجمع بين ابنتي العم، ٦/١٦٤، ح ١٦٩٢٨؛ وابن حبان في صحيحه بنحوه، كتاب الإحسان، ٩/٤٢٦، ح ٤١١٦؛ والطبراني في المعجم الكبير بلفظه، ١١/٣٣٧، ح ١١٩٣١؛ وابن عدي في الكامل بنحوه، في ترجمة أبي حريز، ٥/٢٦٢. وقد تكلم الحافظ عن أحد رجال السند (وهو أبو حُرَيْرٍ) فقال في التلخيص - ١/١٦٧، ح ١٥٢٦ -: « وَأَبُو حُرَيْرٍ ... اسْمُهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حُسَيْنٍ، عَلَّقَ لَهُ الْبُخَارِيُّ، وَوَقَّعَهُ ابْنُ مَعِينٍ وَأَبُو زُرْعَةَ، وَصَعَّفَهُ جَمَاعَةٌ، فَهُوَ حَسَنُ الْحَدِيثِ ».

ووجه كون الدليل ظني الثبوت: هو أنه خبر آحاد ولم يحتف بقرائن تجعله يفيد القطع^(١). ووجه كونه ظني الدلالة: هو أن لفظ (إن) من الصيغ الظاهرة في التعليل^(٢).

وقد ذهب بعض أهل العلم المعاصرين^(٣) إلى إضافة قسم ثالث، سموه بالمقاصد الوهمية!

والذي يظهر أن هذا مجانب للصواب؛ لأن التقسيم إنما هو بالنظر إلى مدى القطع بثبوت المقصد شرعاً في نظر المجتهد، ومن المعلوم أن المجتهد لا يسوغ أن يثبت مقصدًا للشارع إلا إذا كان يقطع به، أو يغلب على ظنه، ومن هنا انحصرت المقاصد في القطعية والظنية، مثلها مثل تقسيم الإجماع إلى قطعي وظني، وكذلك القياس،... أما لو أضيف لهما المقاصد الوهمية؛ لانبى على ذلك أن المجتهد يمكن أن يكون المقصد في نظره وهمياً، ومع ذلك ينسبه إلى الشارع!!

ومما يؤكد أن هذا القسم لا رصيد له في الواقع: أني لم أقف على تمثيل

(١) انظر: شرح نخبة الفكر للحافظ ابن حجر، ص ٢٠؛ اختصار علوم الحديث لابن كثير وشرحه: الباعث الحثيث لأحمد شاكر، ١/١٢٦ وما بعدها.

(٢) انظر: المستصفى، ٢/٢٨٩؛ روضة الناظر، ٣/٨٣٨؛ المنهاج وشرحه: تيسير الوصول، ٥/٢٤٨؛ تحفة المسؤول، ٤/٨١؛ التحرير وشرحه: التقرير والتجوير، ٣/١٩٠؛ إرشاد الفحول، ٢/١٧١.

(٣) انظر: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ص ١٣١؛ الاجتهاد المقاصدي، ص ٤٠؛ وعلم مقاصد الشريعة، ص ٧٣ - كلاهما لـ د. الخادمي -؛ طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ص ٣٢.

له في الكتب التي أثبتته!

والذي يبدو أن من أسباب هذا اللبس: أن القطع بثبوت المقصد والظن به أمر نسبي، قد يختلف من مجتهد إلى آخر، فما يراه مجتهداً مقصداً ظنياً مثلاً قد يخالفه فيه مجتهد آخر ويرى أن إثباته وهمٌّ من المجتهد الأول، ومن هنا وهم البعض في إثبات هذا القسم الثالث مع أنه هو ذاته القسم الأول القطعي أو الثاني الظني في نظر المجتهد الأول!

وقد يكون من أسبابه: الخلط بين هذا التقسيم وتقسيم آخر وهو:

(تقسيم المصلحة المقصودة من التشريع بالنظر إلى درجة توقع حصولها في المستقبل)، وهو ما عبر عنه ابن عاشور (ت ١٣٩٤ هـ) - عند حديثه عن أنواع المصلحة المقصودة من التشريع - بقوله: «وأما التقسيم باعتبار تحقق الحاجة إلى جلبها أو دفع الفساد عن أن يحيق بها، فتقسم بذلك إلى: قطعية، وظنية، ووهمية»^(١).

فابن عاشور الذي ذكر هذا التقسيم هو ذاته الذي عقد عنواناً في موضع متقدم من كتابه قال فيه: «مقاصد الشريعة مرتبتان: قطعية وظنية»^(٢).

والتقسيم المشار إليه: هو ما يذكره كثير من الأصوليين عند بيانهم لمراتب إفضاء الحكم إلى المقصود من شرع الحكم^(٣)، لكنهم يضيفون

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٢٥٤.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٣٨.

(٣) وهذه الترجمة نصّ عليها الأمدي في أحكامه، ٣/٢٩٨؛ وانظر: التحرير وتيسيره، ٣/٣٠٨؛

إلى أقسامه قسماً رابعاً وهو المقاصد المشكوك في حصولها. وأحسب أن الزركشي (ت ٧٩٤هـ) قد وضح هذا التقسيم بعبارة مختصرة جامعة قال فيها: «أقسامُ المناسبِ من حيث اليقين والظن: أنَّه قد يحصل المقصودُ به من شرع الحكم يقيناً، كمصلحة البيع للحل^(١).

أو ظناً، كالقصاص لحفظ النفس. وقد يَحتملها على السَّواء، كحد الخمر لحفظ العقل؛ لأن الميل والإقدام مساوٍ للإحجام. وقد يكون نفي الحصول أوضح، كنكاح الأيسة لتحصيل التناسل^(٢).



= التحجير، ٧/ ٣٣٧٥؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لـد. البوي، ص ١٤٥.
 (١) هكذا في البحر المحيط! ولعل الأولى: (كمصلحة الحل للبيع)، والله أعلم..
 (٢) البحر المحيط، ٥/ ٢٠٨.

المطلب الثالث:

الفرق بين مقصد الشارع والمعنى والمراد والعلة والحكمة والمصلحة

توطئة:

لفظ (المقاصد) لم يتمحض بوصفه مصطلحاً له مدلوله الخاص عند الأصوليين قبل العلامة الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، بل إن الشاطبي نفسه قد يعبر عن معناه بألفاظ آخر؛ كالمراد^(١)، والمعنى^(٢)، والحكمة^(٣)، والعلة^(٤). وأيضاً فإن العلماء قبل الشاطبي وبعده قد يعبرون عن المقاصد بهذه الألفاظ وبغيرها؛ كالعواقب، والغايات، والمنافع، والمطالب، والمحاسن^(٥)، والأسرار^(٦)، والأهداف^(٧)، والمصالح^(٨).

(١) انظر: الموافقات، ١/١٤٤، ٢/٦٦، ٣/٢٩٠.

(٢) انظر: الموافقات، ٢/٦٦، ٢٣٢، ٢٣٣، ٣/٢٩٠.

(٣) انظر: الموافقات، ١/١٤٦، ٢١٠-٢١١، ٢/١٣١، ٢٣٣.

(٤) انظر: الموافقات، ٢/٢٣٣، ٢٩٨.

(٥) وهذه الألفاظ مما كان يعبر بها شيخ الإسلام ابن تيمية. انظر: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية لـ د. البدوي، ص ٥٠-٥٢، وقد وثق هذه الألفاظ من كتب شيخ الإسلام.

(٦) انظر: زاد المعاد، ١/٢١٦؛ حجة الله البالغة، ص ٩؛ الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ١/٣٨٦؛ مقاصد الشريعة الإسلامية للفاي، ص ٧؛ أصول الفقه لـ أ. د. وهبة الزحيلي، ٢/١٠١٧.

(٧) انظر: أصول الفقه لـ أ. د. وهبة الزحيلي، ٢/١٠١٧؛ المقاصد العامة للشريعة الإسلامية لـ د. يوسف العالم، ص ٧٩؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لـ د. اليوبي، ص ٣٧.

(٨) انظر: أحكام القرآن لابن العربي، ١/٣٣٧؛ المحصول، ٢/٣٢٠، ٣٢١؛ الإحكام للآمدي، ٤/٢٨٦، ٢٨٧؛ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٢٤/١٩٩؛ التقرير والتحبير،

وهذه الألفاظ تتفاوت في مدى تطابقها مع معنى لفظ المقاصد، ولا سيما أن بعضها له استعمالات متعددة لدى العلماء، وهذا يجعل التفريق بينها أمرًا بالغ الصعوبة، ولكن مما يخفف الخطب أن بينها جميعًا معنى مشتركًا تسنده اللغة العربية، فإذا كان من مقاصد الشريعة التيسير ورفع الحرج، فهذا يمكن أن يعبر عنه: بأن تحقيقه مرادًا للشارع، أو أنه معنى ترجع إليه أحكامه، أو هو من حكم التشريع، وعلله، وغاياته، ومطالبه، وأهدافه، ومن العواقب المترتبة على التشريع، ومن المنافع والمصالح التي يراد تحقيقها...

وأهم هذه الألفاظ: المراد، والمعنى، والعلة، والحكمة، والمصلحة؛ وهي ما عقد هذا المطلب للتفريق بينها وبين المقصد، من خلال المسائل الأربع الآتية:



= ٣/ ٢٣١؛ المقاصد العامة للشريعة الإسلامية لـ د. يوسف العالم، ص ٧٩؛ قواعد الوسائل لـ د. مصطفى مخدوم، ص ٣٤.
وأنظر في تتبع كثير من الألفاظ السابقة في كتابات المتقدمين مع ألفاظ آخر: الاجتهاد المقاصدي، ص ٣٥ - ٣٨؛ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢١ - ٢٨.

المسألة الأولى: الفرق بين مقصد الشارع، ومراده، والمعنى الذي

ترجع إليه أحكامه:

(المراد) في اللغة: اسم مفعول من الفعل (أراد)، ومادة هذه الكلمة

وهي (الراء والواو والذال) - كما قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) - : «معظمُ بابِه يدلُّ على مجيءٍ وذهابٍ من انطلاقٍ في جهةٍ واحدةٍ. تقولُ: راودتُهُ أن يفعلَ كذا إذا أردتُهُ على فعلِهِ»^(١).

ومن ذلك ما جاء في (اللسان): «... إرادتي بهذا لك: أي قصدي بهذا لك»^(٢).

أما (المعنى) في اللغة: فهو مصدر ميمي للفعل (عني)، والعين

والنون والحرف المعتل - كما قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) - : «أصولٌ ثلاثةٌ: الأولُ: القصدُ للشيءِ بانكماشٍ فيه وحرصٍ عليه. والثاني: دالٌّ على خضوعٍ وذللٍ. والثالثُ: ظهورُ شيءٍ وبروزُهُ»^(٣).

ومن الأصل الأول ما جاء في (اللسان): «.. وَعَنَيْتُ بالقول كذا:

أردت. وَمَعْنَى كُلِّ كَلَامٍ وَمَعْنَاتُهُ وَمَعْنِيَّتُهُ: مَقْصِدُهُ»^(٤).

ومنه ما جاء في (المصباح): «... الْمُعْنَى وَالتَّفْسِيرُ وَالتَّأْوِيلُ وَاحِدٌ.

وَقَدْ اسْتَعْمَلَ النَّاسُ قَوْلَهُمْ: (وَهَذَا مَعْنَى كَلَامِهِ وَشِبْهِهِ) وَيُرِيدُونَ: هَذَا

(١) المقاييس في اللغة، مادة «رود»، ص ٤٣٠.

(٢) لسان العرب، مادة «رود»، ٣/١٨٨.

(٣) المقاييس في اللغة، مادة «عني»، ص ٧٠٣.

(٤) لسان العرب، مادة «عنا»، ١٥/١٠٦.

مَضْمُونُهُ وَدَلَالَتُهُ»^(١).

أما القصد في اللغة: فقد سبق^(٢) بيان كونه يعود في أصل الاشتقاق إلى: «أصول ثلاثة: يدل أحدها على إتيان شيءٍ وأمّه».

وبالمقارنة بين المعنى اللغوي لهذه الألفاظ: يلحظ أن (المقصد) و(المراد): يشتركان في المعنى الأصلي لهما، وهو إتيان الشيء والمجيء إليه، أما (المعنى): فالقصد هو ذاته المعنى الأصلي له؛ ومن هنا يمكن القول بأن هذه الألفاظ الثلاثة بينها ترادف في المعنى اللغوي.

والذي يظهر أن هذا الترادف له أثر في استعمال الأصوليين لهذه الألفاظ، وليبيان ذلك يقال:

مرَّبنا^(٣) أن مقصد الشارع له استعمالان: أحدهما عام يتناول المقاصد الكلية والجزئية. والآخر خاص بالكلية دون الجزئية.

أما (المراد): فاستعمال الأصوليين له لا يخرج عن المعنى اللغوي. وبما أن (المقصد) و(المراد) مترادفان في اللغة: لا مانع من التعبير عن أحدهما بالآخر^(٤)، وإذا كان ثمة فرق بينهما في الاستعمال فإنها هوفي

(١) المصباح المنير، مادة «عنا»، ص ٤٦٩.

(٢) ص ١٥٧.

(٣) ص ١٧٧.

(٤) ورد التعبير عن أحدهما بالآخر في عدة كتب، منها: الفصول للجصاص، ١/٩٨؛ الإحكام للأمدى، ٣/٥١؛ الموافقات، ١/١٤٤، ٢/٦٦، ٣/٢٩٠؛ الاجتهاد المقاصدي، ص ٣٥، ٣٧؛ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٨؛ مقاصد الشريعة لـ د. محمد إسماعيل؛

غلبته؛ فَ (المراد) يغلب استعماله في المقاصد الجزئية ودلالات الألفاظ، أما (المقصد) فيغلب استعماله عند المتأخرين في المقاصد الكلية.

أما (المعنى): فيمكن أن يقال فيه ما قيل في (المراد) - في الجملة - ؛ إذ كثيرًا ما يعبرون عن (المقصد) بـ (المعنى) والعكس^(١)، سواء أكان المراد بالمقصد مقصد الشارع أم مقصد المكلف، ومن هنا اشتهرت قاعدة: «العبرة في العقود للمقاصد والمعاني، لا للألفاظ والمباني»، كما ورد لفظ (المعاني) في بداية تعريف المقاصد عند طائفة من أهل العلم^(٢).

ولكن (المعنى) يزيد على (المراد) أمرًا، وهو أن طائفة من الأصوليين يصطلحون على التعبير عن علة القياس بـ (المعنى)^(٣)، وفي هذه الحالة يكون التفريق بينه وبين المقصد هو ذاته التفريق بين العلة والمقصد -

= ص ١٩.

(١) انظر: أصول البزدوي، ١/ ٢٤٧؛ وشرحه: كشف الأسرار، ٧/ ٢، ١٢٢؛ ميزان الأصول، ٢/ ٨٢١؛ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ١٥/ ٣٩١؛ الموافقات، ٢/ ٦٦، ٢٣٢، ٢٣٣، ٣/ ٢٩٠؛ التلويح، ٢/ ٧٢؛ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٦ - ٢٨؛ المقاصد في المذهب المالكي، ص ٤٢١؛ الاجتهاد المقاصدي، ص ٣٧؛ مقاصد الشريعة لـ د. محمد إسماعيل، ص ١٩.

(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص ١٦٥؛ ولـ د. اليوبي، ص ٣٧؛ قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي لـ د. الكيلاني، ص ٤٧؛ الاجتهاد المقاصدي، ص ٣٨؛ أصول الفقه لـ أ. د. وهبة الزحيلي، ٢/ ١٠١٧؛ مقاصد الشريعة لـ أ. د. محمد الزحيلي، ص ٦.

(٣) انظر: أصول البزدوي وشرحه: كشف الأسرار للبخاري، ١/ ٤٧؛ ميزان الأصول، ٢/ ٨٢٠، ٨٢١، ٨٤٤؛ مقاصد الشريعة لـ د. اليوبي، ص ٣٧؛ أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله لشيخنا أ. د. عياض السلمي، ص ١٤٦، ١٧٠.

وسياتي الحديث عن ذلك في المسألة الثانية - .

ويحسن التنبيه على أن إطلاق (المعنى) على (علة القياس) لا يعني أنها مترادفان من كل وجه، بل ذكر بعض الأصوليين فروقاً دقيقة بينهما، ليس هذا مقام ذكرها^(١).



المسألة الثانية: الفرق بين مقصد الشارع، والعلة

العلة في اللغة: مصدر علّ، والعين واللام - كما قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) - : «أصول ثلاثة صحيحة: أحدها: تَكَرَّرَ أو تَكَرَّرَ، والآخر: عَاتِقُ يعوق، والثالث: ضَعْفُ في الشَّيْءِ»^(٢).

ومن الأصل الأول: العَلُّ والعَلْلُ - بفتح العين - وهو الشُّرْبُ بعد الشُّرْبِ تباعاً، ومثله قولهم: هم بنو عَلَاتٍ، إذا كان أبوهم واحداً وأمهاتهم شتى، والواحدة: عِلَّةٌ؛ لأن الأب لما تزوج مرة بعد أخرى صار كأنه شرب مرة بعد أخرى^(٣).

ومن الأصل الثالث ما جاء في (القاموس)^(٤): «العِلَّةُ - بالكسر - المرض... وهذه عِلَّتُهُ: سَبَبُهُ».

(١) انظر: البحر المحيط، ١١٩/٥ - ١٢٠ - فقد وردت فيه مقارنة دقيقة بين المعنى والعلة؛ بذكر ما يجتمعان فيه وما يفترقان - .

(٢) المقاييس في اللغة، مادة «علّ»، ص ٦٤٨.

(٣) انظر: لسان العرب، ١١/٤٧٠؛ المصباح المنير، ص ٤٦٠؛ القاموس المحيط، ص ١٣٣٨، جميعهم مادة «علّ».

(٤) مادة «علّ»، ص ١٣٣٨.

وكلا هذين الأصلين لهما صلة بالمعنى الاصطلاحي للعلة التي هي مناط الحكم الشرعي:

إذ الحكم يتكرر بتكرر العلة (وهذا الأصل الأول).

كما أن حال الحكم يتغير بالعلة من كونه خاصاً بالمنصوص عليه إلى كونه شاملاً له ولما يشاركه فيها (وهذا يرجع إلى الأصل الثالث)^(١).
العلة في الاصطلاح:

العلة في اصطلاح الأصوليين لها عدة استعمالات^(٢)، أشهرها استعمالان:

الاستعمال الأول: بمعنى حكمة الحكم. وعلى هذا فما يقال في الفرق بين الحكمة والمقصد يقال هنا - وسيأتي الفرق بينهما في المسألة الثالثة -.

(١) ومما يدل على أن هذين المعنيين اللغويين للعلة يتجاوزان معناها الاصطلاحي: أن بعض الأصوليين غلب المعنى اللغوي الأول وبعضهم غلب الثاني: وممن اختار الأول: ابن ملك في شرح المنار، ص ٣٢٠. وممن اختار الثاني: البزدوي في أصوله، ٤/٢٨٥؛ والسرخسي في أصوله، ٢/٣٠١؛ وابن قدامة في الروضة، ١/٢٤٥؛ والنسفي في شرحه للمنار، ٢/٤٢٢. كما نقل هذين الرأيين وناقشهما السمرقندي في ميزان الأصول، ٢/٨٢٢ - ٨٢٤، وتابعه البخاري في كشف الأسرار، ٤/٢٨٥ - ٢٨٦؛ وابن السمعاني في قواطع الأدلة، ٤/١٨٧؛ والزرکشي في البحر المحيط، ٥/١١؛ وأيضاً نقلهما شيخنا أ.د. عبد العزيز الربيعة في السبب عند الأصوليين، ١/١٤٣.

(٢) انظر: روضة الناظر، ١/٢٤٥؛ شرح مختصر الروضة للطوفي، ١/٤٢٠؛ شرح الكوكب المنير، ١/٤٤٠؛ تعليل الأحكام لـ د. محمد شلبي، ص ١٣؛ السبب عند الأصوليين لشيخنا أ.د. عبد العزيز الربيعة، ١/١٤٤؛ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٤.

الاستعمال الثاني: ما كان مظنة للحكمة، أو ما كان مظنة للمعنى المناسب لتشريع الحكم، أو ما كان مظنة للمصلحة.

والاستعمال الأول هو الأصل، وهو المعنى الحقيقي للعلة، ولكن لما كانت الحكمة في الغالب يعسر ضبطها، مما قد يؤدي ربط الأحكام بها إلى فوضى في التطبيق؛ أناط الشارع أحكامه بأوصاف ظاهرة منضبطة تكون مظنة للحكمة^(١)، وهذا ما يمثل الاستعمال الثاني، وهو ما استقر عليه اصطلاح جمهور الأصوليين. ولم أقف على من خالف في ذلك سوى العلامة الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) الذي أبقى العلة على معناها الأصلي (وهو الاستعمال الأول)، وخصّ الاستعمال الثاني بمصطلح السبب^(٢).

وسواء أطلق على الاستعمال الثاني مصطلح العلة أم السبب: فإن من أحسن ما قيل في تعريفه: «وصف ظاهر منضبط دلّ الدليل على كونه مناطاً للحكم». وهذا اختيار شيخنا أ.د. عياض السلمي^(٣).

(١) انظر: المستصفي، ٢/ ٣١٠؛ الموافقات، ١/ ١٨٧؛ شرح تنقيح الفصول للقرافي، ص ٢٦٩؛ التقرير والتحجير، ٣/ ١٨٠؛ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٣؛ ٢٣٥؛ السبب عند الأصوليين، ص ١٤٤.

(٢) انظر: الموافقات، ١/ ١٩٦؛ ٢٥١. وكون الشاطبي قد انفرد بهذا الرأي مما توصل إليه طائفة من أهل العلم المعاصرين، فانظر: مباحث العلة في القياس لـد. عبد الحكيم السعدي، ص ٩٢؛ السبب عند الأصوليين، ١/ ١٤٥؛ تعليل الأحكام لـد. محمد شلبي، ص ١٢٥؛ تعليل الأحكام لشيخنا أ.د. أحمد العنقري، ١/ ١٤٠؛ الفروق الأصولية في الإجماع والقياس لنوف الفرم، ص ٤١٥.

(٣) في كتابه: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ١٤٦. وهو قريب من تعريف السبب عند

ومن أهم مزايا هذا التعريف: أنه جعل حقيقة العلة: كونها مناطًا للحكم الشرعي، أي: كون الحكم الشرعي مرتبطًا بها. وهذا هو الذي يعنينا في حقيقة العلة، وهو محل وفاق بين الأصوليين - إذ من القواعد المقررة عندهم أن الحكم يدور مع العلة وجودًا وعدمًا^(١).

أما ما يرد من خلافٍ للأصوليين في تعريف العلة: هل هي مؤثرة في الحكم بذاتها، أو بجعل الشارع لها كذلك، أو كونها معرفة للحكم فقط، أو باعثة عليه... إلخ^(٢)؛ فليس تصويرًا لماهية العلة التي تتعدى بها الأحكام، وإنما هو تصوير لمدى تأثير العلة في الأحكام، أو بعبارة أدق:

= كلٌّ من: الأمدي في الإحكام، ١/ ١٧٢؛ والأصفهاني في بيان المختصر، ١/ ٤٠٥؛ والشوكاني في إرشاد الفحول، ١/ ٥٩؛ كما أن شقَّة الأخير قريب من تفسير الغزالي للعلة في الشرعيات بأنها: «مناط الحكم» - قاله في المستصفي، ٢/ ٢٣٠ -.

(١) انظر: المعتمد، ٢/ ٧٨٤؛ قواطع الأدلة، ٤/ ٢٣٠؛ البرهان، ٢/ ٥٤٦، فقره ٧٩٦؛ المستصفي، ٢/ ٣٠٧؛ المحصول وشرحه: الكاشف، ٦/ ٤٠٠؛ روضة الناظر، ٣/ ٨٥٩؛ الإحكام للآمدي، ٣/ ٣٣٠؛ شرح التنقيح، ص ٣٩٦؛ مسلم الثبوت وشرحه: فواتح الرحموت، ٢/ ٣٠٢ -.

(٢) للتوسع في ذلك انظر: المعتمد في أصول الفقه، ٢/ ٧٠٤؛ المنهاج في ترتيب الحجاج، ص ١٤؛ أصول البزدوي وشرحه: كشف الأسرار، ٤/ ٢٨٧؛ ميزان الأصول، ٢/ ٨٢٧؛ المحصول، ٢/ ٣٠٥؛ وشرحه للأصفهاني، ٦/ ٢٨٩؛ المنهاج وشرحه: نهاية السؤل، ٢/ ٨٣٣؛ التحرير وتيسيره، ٣/ ٣٠٢؛ التحبير، ٧/ ٣١٧٧؛ شرح الكوكب المنير، ٤/ ٣٩؛ مسلم الثبوت، ٢/ ٢٦٠؛ مذكرة في أصول الفقه للشيخ محمد الأمين الشنقيطي، ص ٣٢٨؛ تعليل الأحكام لـ د. محمد شلبي، ص ١١٢؛ السبب عند الأصوليين لشيخنا أ.د. عبد العزيز الربيع، ١/ ١٤٣؛ تعليل الأحكام لشيخنا أ.د. أحمد العنقري، ١/ ١٤٠؛ مباحث العلة في القياس لـ د. عبد الحكيم السعدي، ص ٧٠.

بيان لسبب تعدية الأحكام بها، وهذا مبحث كلامي، مظأنه كتب العقيدة، ولا ثمرة له في الفقه^(١). وقبل ذلك: فإن الذي يُنظر فيه إلى مدى تأثيره في الأحكام إنما هو ما كان مناسباً للتشريع، لا ما كان مظنة للمناسبة! أي بالاستعمال الأول للعلة لا الثاني، وهي ما عبر عنها د. محمد شلبي بالعلة الغائية^(٢). والحديث هنا عن تعريف العلة بالاستعمال الثاني!

وإذا تقرر أن العلة بالاستعمال الثاني: «وصف ظاهر منضبط دلّ الدليل على كونه مناطاً للحكم»؛ فإن بينها وبين المقصد عدة فروق، وقبل ذكر هذه الفروق من المناسب ذكر بعض أوجه التشابه بينهما:

فمما يتشابهان فيه:

١. أن كلياً منهما متعلق بالحكم الشرعي.
٢. أن كلياً منهما يرجع إثباته إلى الشرع.
٣. أنها يتقدمان على الحكم الشرعي، فالعلة تتقدم عليه في الوقوع،

(١) والقول بكون خلاف الأصوليين في تعريف العلة خلافًا لفظيًا مما اختاره طائفة من الأصوليين منهم: ابن الهمام في التحرير، ٣/ ٣٠٤؛ والزركشي في البحر المحيط، ١/ ٣٠٨؛ وشيخنا أ.د. عبد الكريم النملة في الخلاف اللفظي عند الأصوليين، ١/ ٢٧٤.

(٢) انظر: تعليل الأحكام، ص ١١١، ١٢٦ - ١٢٨؛ فقد عقد في الموضوع الأول تنبيهها تكلم فيه عن كون المراد بالعلة المختلف في التعليل بها هي العلة الغائية، وفي الموضوع الثاني بنى على هذا التنبيه تنبيهها آخر مفاده أن الخلاف في التعريف ليس مبنيًا على الخلاف في تعليل أفعال الله ﷻ إلا في التعبير فقط، لأن العلة المعرفة في أصول الفقه ما كان مظنة للحكمة، أما في العقيدة فهي العلة الغائية (أي المقصد)، وفي نهاية التنبيه الثاني ذكر مسوغ ذكر الأصوليين لمدى تأثير العلة الغائية في الحكم أثناء تعريف العلة التي هي مظنة للحكمة.

والمقصد يتقدم عليه في العلم.

ومما يفرقان فيه:

١. أن العلة هي ما كانت مظنة للمصلحة. أما المقصد فهو المصلحة التي يراد تحقيقها^(١).

٢. أن العلة هي التي ربط الشارع الحكمَ بها وجودًا وعدمًا، أما المقصد فهو الغاية التي يراد تحقيقها من الحكم الشرعي.

٣. أن العلة لا بد أن تكون وصفًا ظاهرًا منضبطًا، أما المقصد فلا يشترط فيه ذلك^(٢).

٤. أن الشأن في العلة أن تتعلق بأفراد الأحكام الشرعية، أما المقصد فالغالب في استعماله أن يتعلق بجميع الأحكام الشرعية، أو أغلبها^(٣).

٥. أن العلة تكون متقدمة على الحكم الشرعي، ولا يمكن أن تتأخر عنه، أما المقصد فهو متقدم على الحكم من جهة العلم والمقصد، ومتأخر عنه من جهة الوقوع والحصول^(٤)؛ فمثلاً: للتيسير ورفع الحرج شرع التيمم عند المرض الذي يعجز الإنسان معه عن استخدام الماء، وهذه العلة (وهي المرض) تكون متقدمة على مشروعية التيمم، ولا يمكن أن

(١) انظر: الموافقات، ١/١٩٦.

(٢) انظر: الموافقات، ١/١٩٦. ولا يرد على هذا ما سيأتي، ص ٤٦٨ من هذه الرسالة من اشتراط الظهور والانضباط في المقصد الكلي؛ لأن حقيقة الظهور والانضباط فيها مختلفة. وسيأتي توضيح ذلك: ص ٤٧٣.

(٣) انظر: مقدمة في علم مقاصد الشريعة لـ د. سعد الشري، ص ٦.

(٤) انظر: بيان الدليل لشيخ الإسلام ابن تيمية، ص ٢٣٨.

تتأخر عنه، أما المقصد وهو التيسير ورفع الحرج فهو متقدم على مشروعية التيمم من جهة العلم والقصد؛ إذ لرفع الحرج أجاز الشارع للمريض التيمم ابتداءً، وهذا القصد متأخر عن مشروعية التيمم من جهة الوقوع، فإذا حصل التيمم تحقق التيسير.

٦. أن الحكم الشرعي المعلل لا بد أن توجد معه العلة؛ لأنه متعلق بها يوجد عند وجودها، أما المقصد فقد يتحقق مع الحكم الشرعي، وقد لا يتحقق. فالقتل العمد العدوان علة للقصاص، ومن مقاصد ذلك الردع والزجر، ولا يتصور أن يجب القصاص على شخص دون أن تتحقق العلة المذكورة، ولكن يتصور أن يحصل القصاص، ولا يتحقق الردع والزجر.

٧. أن تحقق العلة لا يعد طريقاً من طرق إثبات المقصد، بخلاف العكس؛ إذ من طرق إثبات العلة أن تكون مناسبة، أي يترتب على بناء الحكم عليها جلب مصلحة أو درء مفسدة، وهذا مقصد شرعي.



المسألة الثالثة: الفرق بين مقصد الشارع والحكمة

الحكمة في اللغة: مصدر حَكَمَ، والحاء والكاف والميم - كما قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) - : «أصلٌ واحدٌ وهو المنع... والحكمة هذا قياسها؛ لأنها تمنع من الجهل»^(١).

(١) المقاييس في اللغة، مادة «حكم»، ص ٢٧٧؛ وانظر: لسان العرب، ١٢/ ١٤٠؛ المصباح المنير،

والحكمة في الاصطلاح تطلق على معنيين^(١):

١. ما يترتب على تشريع الحكم من جلب مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها^(٢). وهي بهذا المعنى مرادفة للمقصد.
٢. المعنى الذي من أجله صار الوصف علة^(٣)، أو المعنى الموجود في الوصف الذي يترتب على مراعاته تحقيق مقصد شرعي؛ كالمشقة الموجودة في السفر: يترتب على مراعاتها تيسير وتخفيف، وهذا مقصد شرعي.

وعلى المعنى الثاني فالفرق بين العلة والحكمة والمقصد:

أن العلة (السفر) هي الوصف المنضبط الذي ربط الشارع الحكم به وجودًا وعدمًا، والحكمة (المشقة) هي المعنى الموجود في الوصف الذي من أجله صار هذا الوصف علة، أما المقصد (التيسير) فهو النتيجة المترتبة على تشريع الحكم عند وجود العلة، ومما لا شك فيه أن النتيجة من جهة الوقوع تكون متأخرة، ولكنها من جهة العلم والقصد تكون

= ص ١٦٢؛ القاموس المحيط، ص ١٤١٥ - جميعهم مادة «حكم» -.

(١) وقد تتبع هذين المعنيين شيخنا أ.د. عبد العزيز الربيعة ووثقها من عدد كبير من كتب الأصوليين، كما نبه على أنه قلَّ أن يجدهما في كتاب واحد، وذلك في كتابه: السبب عند الأصوليين، ١٦/٢ - ٢٢؛ وانظر من الكتب المعاصرة التي ذكرت المعنيين: تعليل الأحكام، ص ١٣٦ - ١٣٧؛ مباحث العلة في القياس، ص ١٠٥؛ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٢؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لـ د. زياد حميدان، ص ٢٤؛ علم مقاصد الشريعة لـ د. عبد السلام العالم، ص ١٢؛ مقاصد الشريعة الإسلامية في الشهادات، ص ٣٥.

(٢) انظر من الكتب التي أفردت هذا المعنى: التحرير وشرحه: التقرير والتحرير، ١٤١/٣.

(٣) انظر من الكتب التي أفردت هذا المعنى: شرح تنقيح الفصول، ص ٤٠٦.

متقدمة؛ فالتيسيرُ قَصْدَ الشارِعِ تحقيقه ابتداءً، ولتحقيقه ربط الشارع الحكم بالسفر الذي هو مظنة المشقة؛ فإذا ترخص المكلف برخص السفر حصل له المقصود وهو التيسير.

وإذا ناسب هذا الفرق في المثال المذكور؛ فقلَّ أن يناسب في أمثلة أخرى:

فمثلاً: السكر علة لتحريم الخمر، والمقصد من ذلك حفظ العقل، وهذا المقصد هو ذاته المعنى المناسب الذي من أجله صار السكر علة. مثال آخر: القتل العمد العدوان علة للقصاص، والمقصد من ذلك حفظ النفس، وهذا المقصد هو ذاته المعنى المناسب الذي من أجله صار الوصف المذكور علة!

وبما أن المعنى الثاني للحكمة منطبق على المقصد في المثالين الأخيرين، فهذا يثير إشكالاً، وهو: ما الفرق بين الحكمة والمقصد في هذين المثالين؟

وإذا لم يظهر فرق بينهما فهذا يدعو إلى إعادة النظر في المثال الأول (السفر)، فهل الفرق المذكور متجه فيه؟

هذا الإشكال بقيت حائراً فيه إلى أن وُفِّقْتُ للوقوف على نقل للفناري الحنفي (ت ٨٣٤هـ)، حيث قال: «أما ما يقال في رخص السفر: إن السبب السفر، والحكمة المشقة، وأمثاله؛ فكلام مجازي، والمراد: أن الحكمة الباعثة دفع مشقة السفر»^(١). وبناء على هذا إذا كانت الحكمة هي

(١) فصول البدائع في أصول الشرائع، ٢/٤٢١؛ وانظر: التوضيح لصدر الشريعة، ٢/٦٣ =

دفع المشقة؛ فهذه الحكمة مقصد أيضًا، وهذا يدعو إلى إعادة النظر في المعنيين المذكورين للحكمة؛ لأن المعنى الثاني آل إلى الأول^(١).

إذا تقرر هذا فما جاء في التعريف الاصطلاحي للحكمة - بمعناها الأول - أنها: «غاية الحكم المطلوبة بشرعه. كحفظ الأنفس والأموال بشرع القود والقطع»^(٢).

ولو عدت إلى التعريف الراجح للمقصد^(٣) - وهو «الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها» - لا تجد فرقًا بينهما؛ إذ غاية الحكم المطلوبة بشرعه هي ذاتها الغاية المطلوبة التي وضع الحكم لأجل تحقيقها، ومثال الحكمة هنا (وهو حفظ الأنفس والأموال) هو ذاته مثال للمقصد! بل ورد استعمالهما بمعنى واحد صراحة على لسان كثير من العلماء، قديمًا وحديثًا؛ ومن ذلك:

• قول الغزالي (ت ٥٠٥هـ): «... فكذلك القول بالتعليل بالحكم

= ٦٤؛ المعيار المعرب للونشريسي، ٣٤٩/١.

ويحسن التنبه على أن الشربيني - في تقريره على حاشية العطار على جمع الجوامع، ٢٧٨/٢ - لم يرتضِ هذا الرأي، وفرق بينهما بما حصله: أن الحكمة بمعناها الأول هي المصلحة المترتبة على الحكم؛ مما يعني أنها متأخرة عن الحكم، أما بمعناها الثاني فهي المعنى المناسب للحكم؛ مما يعني أنها متقدمة عليه. وهذا يرد عليه أن الحكمة بمعناها الأول وإن كانت متأخرة عن الحكم في الوقوع إلا أنها متقدمة عليه وعلى العلة في العلم والقصد - وقد سبق بيان ذلك قريبًا -.

(١) انظر في كون المعنى الثاني آيل إلى الأول: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٢.

(٢) شرح مختصر الروضة، ٣/٣٨٦.

(٣) ص ١٦٩ من هذا الكتاب.

التي هي مقاصد الأحكام»^(١).

• وقول القاضي عياض (ت ٥٤٤هـ): «الاعتبار الثالث... وهو الالتفات إلى قواعد الشريعة ومجامعها، وفهم الحكمة المقصودة بها من شارعها»^(٢).

• أما في العصر الحاضر: فقد ورد التعبير بالحِكم في بداية تعريف المقاصد عند طائفة من المعاصرين^(٣)، كما ورد التصريح بالترادف بينهما عند طائفة أخرى^(٤).

وإذا كان ثمة فرق بينهما في الاستعمال فإنما هو في غلبته؛ فالمقاصد يغلب استعمالها في المقاصد الكلية، بينما الحِكم يغلب استعمالها في المقاصد الجزئية؛ لهذا كثيراً ما يرد على لسان الفقهاء عند بيان المقصد من حكم جزئي التعبير عنه بالحكمة.

نخلص ممّا سبق إلى أنه لا فرق بين حقيقة الحكمة والمقصد إلا من جهة غلبة الاستعمال؛ إذ المقصد يغلب استعماله في المقاصد الكلية،

(١) شفاء الغليل، ص ٦١٥.

(٢) ترتيب المدارك، ١/٩٢.

(٣) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص ١٦٥؛ الشاطبي ومقاصد الشريعة للعبدي، ص ١١٩؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لـ د. اليوبي، ص ٣٧.

(٤) انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢١؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لـ د. زياد حيدان، ص ٢٤، علم مقاصد الشريعة لـ د. عبد السلام العالم، ص ١٢؛ مقاصد الشريعة الإسلامية في الشهادات، ص ٣٥؛ مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، ص ٩١؛ الاجتهاد المقاصدي، ص ٣٥؛ مقاصد الشريعة لـ د. محمد بكر، ص ١٩.

والحكمة يغلب استعمالها في المقاصد الجزئية، والله أعلم.

* * *

وبناء على جميع ما تقدم في المسائل الثلاث السابقة: يمكن أن يقال في الفرق بين المقصد وكل من المراد والمعنى والعلة والحكمة: إن المعنى اللغوي لهذه الألفاظ الأربعة يتوافق كثيراً مع المعنى اللغوي للمقصد؛ مما يسوّغ التعبير بها عنه، والفرق بينها وبينه إنما هو في غلبة الاستعمال:

فَ (المراد) و (المعنى) يغلب استعمالهما في التعبير عن دلالة اللفظ، والمقصد الجزئي، والأول أكثر استعمالاً من الثاني.
و (العلة) الشأن فيها أن تتعلق بأفراد الأحكام الجزئية.
و (الحكمة) يغلب استعمالها في المقصد الجزئي.
و (المقصد) يغلب استعماله في المقصد الكلي، والله أعلم.



المسألة الرابعة: الفرق بين مقصد الشارع والمصلحة

أولاً: معنى المصلحة في اللغة:

المصلحة في اللغة: مصدر ميمي للفاعل (صَلَحَ)، والمصدر الميمي يفيد معنى المصدر الأصلي مع قوة في الدلالة^(١)، فالمصلحة تفيد معنى

(١) انظر: ضياء السالك إلى أوضح المسالك، ٤٦/٣؛ النحو الوافي، ٣/٢٣١؛ المعجم المفصل

الصلاح - وإن كانت أكد منه دلالة -؛ لهذا فسرها ابن منظور (ت ٧١١هـ) بالصلاح^(١)، كما جعل الفيومي (ت ٧٧٠هـ) معناها ومعنى الصلاح واحداً وهو الخير، حيث قال: «... الصلاح: وهو الخير والصواب، وفي الأمر مصلحة: خير، والجمع المصالح»^(٢). وعلى هذا النحو ما جاء في (المعجم الوسيط)^(٣) «المصلحة: الصلاح والمنفعة». وجميع مشتقات (صلح) تعود إلى أصل واحد - كما قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) - وهو: «ما يدلُّ على خلافِ الفسادِ»^(٤).

وبناء على ما سبق: فالمصلحة في اللغة خلاف المفسدة، ومعناها الخير والمنفعة.

ثانياً: معنى المصلحة في الاصطلاح:

على الرغم من كون مصطلح المصلحة ليس من الألفاظ الأساسية في البحث، فإنه أكثر المصطلحات مزاحمة وتداخلاً مع المقصد؛ لهذا من المناسب تخصيصه بمزيد عناية - مع المحافظة على الاختصار ما أمكن - على النحو الآتي:

اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف المصلحة، بناء على اختلافهم في تحديد المصلحة المراد تعريفها؛ فهي مطلق المصلحة أم هي

= في النحو العربي، ٢/٩٩٨..

(١) انظر: لسان العرب، مادة «صلح»، ٢/٥١٦.

(٢) المصباح المنير، مادة «صلح»، ص ٣٧٤.

(٣) مادة «صلح»، ص ٥٢٠.

(٤) المقاييس في اللغة، مادة «صلح»، ص ٥٧٤.

المصلحة الشرعية خاصة؟

أو بعبارة أخرى: أهي ما يجنيه المعنيُّ بها بشكلٍ مباشرٍ - في نظره - بغض النظر عما يترتب عليها مآلاً، أم هي خاصة بالمصلحة الحقيقية؛ حالاً ومآلاً، في الدنيا والآخرة؟:

الاتجاه الأول: تعريف مطلق المصلحة:

• ومن أشهر تعريفات هذا الاتجاه تعريف العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠ هـ) للمصالح بأنها: «اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها»^(١).
• ومن الأمثلة الأخرى تعريف ابن أمير الحاج (ت ٨٧٩ هـ) لها بأنها: «ما يكون لذة أو وسيلة إليها،... سواء كان ذلك نفسياً أو بدنياً، دنيوياً أو آخروياً»^(٢).

• وتعريف ابن عاشور (ت ١٣٩٤ هـ) لها بأنها: «وصف للفعل يحصل به الصلاح أي النفع منه دائماً أو غالباً للجُمهور أو الآحاد»^(٣).
الاتجاه الثاني: تعريف المصلحة الحقيقية الشرعية:

• ومن أشهر تعريفات هذا الاتجاه تعريف الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)؛ حيث قال: «لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع»^(٤).

(١) قواعد الأحكام، ١/ ١٠.

(٢) التقرير والتحجير، ٣/ ١٤١؛ وانظر: تيسير التحرير، ٣/ ٣٠٢؛ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٥٧.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٢٠٠.

(٤) المستصفى، ١/ ٢٨٧ - ٢٨٨.

• ومن الأمثلة الأخرى تعريف الطوفي (ت ٧١٦هـ) لها بأنها:
«السبب المؤدي إلى مقصود الشرع؛ عبادة أو عادة»^(١).

• وتعريف د. محمد البوطي لها بأنها: «المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده؛ من حفظ دينهم، ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها»^(٢).

ثالثاً: الفرق بين المقصد والمصلحة:

مرّ بنا - آنفاً - أن المصلحة تعدّ أكثر المصطلحات تداخلاً مع المقصد، وهذا يجعل التفريق بينهما بالغ الصعوبة. ولتسهيل التفريق بينهما يناسب الانطلاق من السياق أو التركيب الذي يرد فيه هذان المصطلحان: فالمصلحة قد يدل السياق على أن المراد بها مطلق المصلحة، وقد يدل على أن المراد بها المصلحة الشرعية خاصة. كما أن المقصد قد يضاف إلى الشارع؛ فيقال: (مقصد الشارع)، وقد يوصف بأنه شرعي؛ فيقال: (المقصد الشرعي)، ولكل تعبير دلالاته:

فإذا قيل: (المقصد الشرعي)، فالذي يقابله (المصلحة الشرعية)، ولا فرق حينئذٍ بين التعبيرين؛ فمثلاً: قولهم: (تحقق التيسير مقصد شرعي)، بمعنى قولهم: (تحقق التيسير مصلحة شرعية). وقولهم: (حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات مقاصد شرعية)، بمعنى قولهم: (حفظها مصالح شرعية). وهذا ما يفسر عدم التفريق بينهما عند أكثر

(١) كتاب التعيين في شرح الأربعين، ص ٢٣٩.

(٢) ضوابط المصلحة لـ د. محمد البوطي، ص ٢٣.

الأصوليين المتقدمين.

أما إذا قيل: (مقصد الشارع)، فالذي يقابله هو: (مصلحة العبد)، وفرق - ولا بد - بين هذين التعبيرين.

ومما يمكن أن يقال في التفريق بينهما ما يأتي:

١. أن المصلحة هي ذات المنفعة التي تحصل للعبد، أما المقصد فهو إرادة تحقق هذه المنفعة.

٢. أن الشأن في المصلحة أن تُضاف إلى العبد؛ فيقال: (هذه مصلحة العبد)، أما المقصد فالشأن فيه أن يُضاف إلى الشارع، فيقال: (هذا مقصد الشارع).

٣. بما أن المصلحة تضاف إلى العبد؛ فهي قد تكون معتبرة، وقد تكون ملغاة، وقد تكون مرسلة. أما المقصد فلا يكون إلا معتبراً؛ لأنه مضاف إلى الشارع.

٤. أن موافقة مقصد الشارع شرط في الاعتداد بالمصلحة، بلا عكس.

إذا تقرر الفرق بين حقيقة المصلحة والمقصد؛ فإن النسبة بين أفرادهما هي العموم والخصوص الوجهي:

إذ كل منهما أعم من وجهه وأخص من وجهه، فمثلاً: هما يجتمعان في كل مصلحة معتبرة إذ تعد مقصداً شرعياً أيضاً، وتنفرد المصلحة في كونها تشمل الملغاة؛ فالمصلحة أعم من هذا الوجه. كما ينفرد المقصد مثلاً في بعض القواعد المقاصدية التي تسمى مقاصد شرعية ولكن لا يناسب تسميتها مصالح للعباد، ومن هذا الوجه فالمقصد أعم، هذا والله أعلم.

المطلب الرابع:

خلاصة نظرية المقاصد^(١)

المقاصد الشرعية هي: الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها.

وفن المقاصد ينطلق من كون الأحكام الشرعية معللة بتحقيق مصالح العباد في الدارين، وما دراسة المقاصد إلا لمعرفة هذه العلة والحكم.

فهو يعني بتتبع هذه المقاصد وبيان طرق فهمها وتحريرها وترتيبها عند التعارض والتنسيق بينها...؛ بدءاً بالمقصد الرئيس، إلى المقاصد والحكم الجزئية من كل حكم معين؛ وبيان ذلك على النحو الآتي:

المقصد الرئيس الذي تنطلق منه جميع التكاليف الشرعية هو تحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة، أي تحقيق سعادتهم الحقيقية العاجلة والآجلة؛ قال ﷺ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٢).

وهذا المقصد الرئيس يتشعب إلى خمسة مقاصد كلية، تعرف

(١) وهي مستفادة مما علق في الذهن من تصور لهذه النظرية من خلال دراسة علم المقاصد والقراءة في مصادره، ولا سيما قراءة كتابي: الموافقات للشاطبي، ونظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لـ د. أحمد الريسوني؛ اللذين أعدهما أو في كتابين استفدت منهما في دراسة المقاصد.

(٢) الآية رقم (١٠٧) من سورة الأنبياء.

بالكليات الخمس، وهي: حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال. وكل ما يوصل إلى هذه الكليات الخمسة بطريق مشروعة فهو مصلحة مقصودة شرعاً، وهذه المصالح على ثلاث درجات حسب أهميتها:

١. المصالح الضرورية وهي التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا وبقدر فقدها تفوت هذه المصالح، بحيث يخشى فوت الحياة في الدنيا أو فوت النجاة في الآخرة أو فواتها معا.
٢. المصالح الحاجية وهي التي يفتقر المكلفون إليها افتقاراً ملحاً؛ بحيث يترتب على تفويتها دخول المشقة والحرَج عليهم، ولكنه لا يخشى منه فوات الحياة في الدنيا أو فوات النجاة في الآخرة.
٣. المصالح التحسينية وهي ما يحسن تحصيلها أو تجنبها، ولكن لا يترتب على تفويتها مشقة وحرَج. ويجمع ذلك محاسن العادات ومكارم الأخلاق والآداب.

وإذا كان تحقيق مصالح العباد في الدارين يمثل المقصد الرئيس لتشريع الأحكام فإن هناك مقصداً آخر يسبقه ويهيمن عليه ويحكم الوفاق بين مصالح الدنيا والآخرة، وهو يمثل المقصد من خلق العباد، ألا وهو تحقيق العبودية لله ﷻ؛ قال جل وعلا: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(١).

(١) الآية رقم (٥٦) من سورة الذاريات.

ولتحقيق هذين المقصدين عملياً راعى الشارع في أحكامه أن تكون عقول العباد قادرة على فهمها، وجوارحهم قادرة على تطبيقها؛ قال ﷺ:

﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(١).

وإذا علمنا أن الله ﷻ قصد بأحكامه ابتداء تحقيق مصالحنا، وراعى في هذه الأحكام أن تكون عقولنا قادرة على فهمها، وجوارحنا قادرة على تطبيقها، وأمرنا بالالتزام بها عبودية لله ﷻ؛ فخلاصة علم المقاصد تتمثل في المعادلة الآتية:

السعادة الحقيقية العاجلة والآجلة = عبودية الله ﷻ.

وكلما تجرد الإنسان من اتباع الهوى، كان أقدر على تمام العبودية؛ لهذا قصد الشارع من أحكامه: إخراج المكلف من داعية هواه؛ ليكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد له اضطراراً.

بمعنى: أن الإنسان يدين لله ﷻ بالعبودية التامة في تصرفاته الاضطرارية، فليتجرد من هواه وليكن كذلك في تصرفاته الاختيارية.

قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٢).

وقال ﷻ: ﴿وَلَوْ أَتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾^(٣).

(١) من الآية رقم (٢٨٦) من سورة البقرة.

(٢) الآية رقم (٩٧) من سورة النحل.

(٣) من الآية رقم (٧١) من سورة المؤمنين.

وقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ، مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ، يَوْمَ الْفَيْئَمَةِ أَعْمَى﴾^(١).

- ❖ فكيف تفهم أن جميع الأحكام الشرعية وضعت لمصالحك؟
- ❖ وكيف تصل إلى قناعة عملية ويقينية: بأنه على قدر تحقيقك للعبودية تكون سعادتك؟
- ❖ وكيف تحرص على أن يكون قصدك من فعل التكليف موافقة قصد الشارع؛ فتتحقق الطاعة على أكمل الوجوه؟
- ❖ وكيف تنطلق جميع تصرفاتك وتشعب جميع أهدافك من هذا الهدف؟ مصداقاً للآية الكريمة: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(٢).

- ❖ وكيف تكون ثقافتك محيطة بما تنتهي إليه الشريعة من مقاصد؟
 - ❖ وكيف تتسلح في دعوتك إلى الله بفهم محاسن الشريعة ومكارمها؟
 - ❖ وإذا كنت من أهل الاجتهاد؛ فكيف تستثمر مقاصد الشريعة، بحيث تكون كالميزان الذي توزن به عملية الاجتهاد برمتها؟
- هذه هي نظرية المقاصد، والجواب عن هذه الأسئلة هو أهم فوائدها، هذا والله أعلم.

(١) الآية رقم (١٢٤) من سورة طه.

(٢) الآية رقم (١٦٢) من سورة الأنعام.

المبحث الثاني: حقيقة قصد المكلف

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف قصد المكلف.

المطلب الثاني: الفرق بين قصد المكلف والنية والإرادة والعزم.

المطلب الأول

تعريف قصد المكلف

المسألة الأولى: تعريف القصد لغة:

سبق بيان التعريف اللغوي للقصد في المطلب الأول من المبحث السابق^(١)، وفي نهاية ذلك المطلب تمّ الربط بين التعريف اللغوي للقصد وقصد المكلف؛ حيث قيل هناك: وعلى هذا: فالقصد والمقصد في اللغة بمعنى الاعتزام والإرادة وإتيان الشيء وأمُّه والتوجه إليه؛ تقول: (هذا قصدي أو مقصدي)، أي: ما عزمته عليه وأردته، أو أتيتُهُ وأممتُهُ، أو توجهت إليه، بيد أن المقصد أقوى وأكد في الدلالة على هذه المعاني من القصد.

ومن خلال هذا التمثيل يتضح أن جميع هذه المعاني اللغوية منسجمة مع المعنى الاصطلاحي لقصد المكلف.



المسألة الثانية: تعريف قصد المكلف اصطلاحاً:

اعتنى العلماء المتقدمون بتعريف مصطلح قريب من قصد المكلف ألا وهو النية^(٢). أما قصد المكلف فلم أقف له على تعريف اصطلاحى إلا لدى المعاصرين، ومن ذلك:

(١) ص ١٥٧.

(٢) وسيأتي تعريف النية ص ٢٢٦.

١. تعريف ابن عاشور (ت ١٣٩٤ هـ)؛ ونصه: «أما مقاصد الناس في تصرفاتهم فهي: المعاني التي لأجلها تعاقدوا، أو تعاطوا، أو تغارموا، أو تقاضوا، أو تصالحوا»^(١).

وهذا التعريف يمكن أن يلاحظ فيه ما يأتي:

• أنه بدأ التعريف بكلمة (المعاني)، وهي نفس الكلمة التي بدأ بها تعريف مقاصد الشريعة^(٢).

• أنه فسر تصرفات الناس بتعداد صور هذه التصرفات.

• أن جميع هذه التصرفات صاغها على وزن (تفاعل)، مما يستدعي المشاركة بين اثنين كل منهما يعبر عن مقصده، وهذا يجعله تعريفاً خاصاً بالمعاملات - وهو ما أراده ابن عاشور رحمته الله - وحديثنا هنا عن قصد المكلف مطلقاً.

٢. تعريف د. فيصل الحلبي؛ ونصه: «المراد من قصد المكلف هو: أن يقصد بعملٍ ما كُلف به شرعاً موافقةً ما قصده الشارع من المقاصد التي بينها له، ووجهه إليها»^(٣).

ومما تميز به هذا التعريف: أن فيه تحديداً لنوع المقاصد الشرعية التي على المكلف أن يوافقها بقصده؛ وفي هذا دفع لإشكال قد يرد على مَنْ عمّم ولم يحدد نوع المقاصد^(٤)؛ إذ من المقاصد الشرعية ما لا يُطلب من

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٤٠٢ - ٤٠٣.

(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٦٥.

(٣) مقاصد المكلفين عند الأصوليين، ١/ ٥٧.

(٤) كما فعل الشاطبي في الموافقات، ٢/ ٢٥١.

المكلفين قصدها^(١).

ولكن يمكن أن يعترض عليه باعتراضين:

أحدهما: أن فيه دورًا ظاهرًا، لتضمن التعريف لعدة كلمات تشترك مع اللفظ المعرف في أصل الاشتقاق (وهي: يقصد... قصده... المقاصد).
والثاني: أنه غير جامع؛ لأن المعرف هو مطلق قصد المكلف، وقد انحصر التعريف في القصد الصحيح، دون الفاسد.

ويعضد هذا: أنه استتجه من نصين، أحدهما للفاسي (ت ١٣٩٤هـ)،
والثاني لـد. عمر الأشقر، ولكن مأخذهما مختلف عن مأخذ د. فيصل الحلبي:

• الفاسي: يتكلم عن تفسير قصد المكلف بالنظر إلى أنه يمثل القسم الثاني من المقاصد التي ينظر فيها عند العلامة الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، أو بعبارة أخرى: يبين العلاقة بين قصد المكلف وقصد الشارع المتمثلة في كون قصد المكلف في تصرفاته يجب أن يكون موافقًا لقصد الشارع^(٢).

• أما د. الأشقر فهو يتكلم عن ضابط المصالح التي يجوز للمكلف قصدها وراء الأمور التي يتعبد بها، وهذا الضابط ذكره في آخر كتابه^(٣)، ولم يشر إليه ألبتة عند تعريفه للقصد في بداية الكتاب^(٤).

(١) انظر: مقاصد المكلفين لـد. الأشقر، ص ٤٨٦ - ٤٨٨؛ ولـد. الحلبي، ١/ ٥٦ - ٥٧.

(٢) مقاصد الشريعة، ص ١٣.

(٣) انظر: مقاصد المكلفين، ص ٤٨٧.

(٤) انظر: مقاصد المكلفين، ص ١٩.

٣. تعريف شيخنا د. يعقوب الباحسين؛ ونصه: «... فمقاصد الأمور هي الدوافع والدواعي التي تجعل المكلف يتجه بها يصدر عنه إليها»^(١).

ومن مزايا هذا التعريف:

- أنه قد وظّفَ المعنى اللغوي للقصد في خدمة التعريف الاصطلاحي، وذلك عند تعبيره بكلمة (يتجه).
- أنه جامع لتعريف مطلق قصد المكلف.
- أنه منسجم مع تعريف قسيم قصد المكلف، وهو المقصد الشرعي.

لهذا فهو أرجح ما وقفت عليه في تعريف قصد المكلف. وإذا أُريد أن يكون أكثر انسجامًا مع تعريف مقاصد الشريعة الذي سبق ترجيحه في هذه الرسالة^(٢)، فيمكن أن يقال: مقاصد المكلفين هي الغايات التي تتجه تصرفاتهم إلى تحقيقها. وهذه الغايات تشمل ما كانت صحيحة لعدم مخالفتها قصد الشارع، وما كانت فاسدة؛ لمخالفتها قصد الشارع. كما أن تصرفاتهم تشمل أقوالهم وأفعالهم.



(١) قاعدة الأمور بمقاصدها، ص ٢٨.

(٢) ص ١٦٩.

المطلب الثاني

الفرق بين قصد المكلف والنية والإرادة والعزم

النية والإرادة والعزم من أكثر الألفاظ صلة بالقصد، ولشدة التقارب بينها ذهب بعض العلماء إلى القول بأنها مترادفة، ولعلّ هذا هو سرُّ تخصيص طائفة من العلماء المتقدمين (النية) بتعريف اصطلاحي من بين هذه الألفاظ؛ إذ هي الأشهر، وتعريفها تعريف لما يرادفها. وقبل مناقشة هذا الترادف، من المناسب التمهيد لذلك ببيان المعنى اللغوي لكل منها، بالإضافة إلى التعريف الاصطلاحي للنية على النحو الآتي:

العزم في اللغة: مصدر (عَزَمَ)، والعين والزاء والميم - كما قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) -: «أصلٌ واحدٌ صحيحٌ يدلُّ على الصرمة والقطع، يُقال: عَزَمْتُ أعزِمُ عَزْمًا... قال الخليل: العزمُ ما عُقِدَ عليه القلبُ من أمرٍ أنت فاعِلُهُ، أي: متيقنه. ويقال: ما لفلان عزيمة، أي: ما يعزمُ عليه، كأنه لا يصرمُ الأمر، بل يختلطُ فيه ويتردّد»^(١).

ومنه ما جاء في (اللسان)^(٢): «العزمُ: الجدُّ، عَزَمَ على الأمرِ يعزِمُ عَزْمًا... واعتزَمَهُ واعتزَمَ عليه: أرادَ فِعْلَهُ».

(١) المقاييس في اللغة، مادة «عزم»، ص ٧٦٩.

(٢) ٣٩٩/١٢؛ وللتوسع انظر: المصباح المنير، ص ٤٤٠؛ القاموس المحيط، ص ١٤٦٨، جميعهم

مادة «عزم».

وعلى هذا فالعزم بمعنى: القطع والصرامة في الأمر وإرادته وعدم التردد فيه.

أما الإرادة في اللغة: فهي مصدر (أراد)، وقد سبق بيان معنى هذه المادة^(١) ومما جاء في معناها هناك: أنها تشترك مع القصد في المعنى الأصلي لهما، وهو إتيان الشيء والمجيء إليه، بل فسرت الإرادة صراحةً بالقصد.

أما النية فهي في اللغة: اسم مصدر من (نوى)، والنون والواو والحرف المعتل - كما قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) - «أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على معنيين، أحدهما: مَقْصَدٌ لشيءٍ، والآخر: عَجَمٌ شيءٍ»^(٢).

والذي يهمنا في هذا البحث المعنى الأول، ومنه ما جاء في (المصباح المنير): «نَوَيْتُهُ أَنْوِيَهُ قَصَدْتُهُ، وَالاسْمُ النِّيَّةُ... وَفِي (المُحْكَم): النِّيَّةُ مُثْقَلَةٌ، وَالتَّخْفِيفُ عَنِ اللَّحْيَانِيَّ وَحَدَهُ وَهُوَ عَلَى الحَذْفِ، ثُمَّ خُصَّتِ النِّيَّةُ فِي غَالِبِ الاستِعْمَالِ بِعَزْمِ القَلْبِ عَلَى أمرٍ مِنَ الأمورِ، وَالنِّيَّةُ الأَمْرُ وَالوَجْهُ الَّذِي تَنْوِيهِ»^(٣).

وعلى هذا فالنية في اللغة: بمعنى القصد والعزم.

أما القصد في اللغة: فقد سبق^(٤) بيان كونه يعود في أصل الاشتقاق إلى: «أصول ثلاثة: يدل أحدها على إتيان شيءٍ وأمّه». بل اكتفى ابن جنى

(١) ص ١٩٦.

(٢) المقاييس في اللغة، مادة «نوي»، ص ١٠٠٢.

(٣) مادة «نوي»، ص ٦٨٨.

(٤) ص ١٥٧.

(ت ٣٩٢هـ) بهذا الأصل، وهو ما عبر عنه بالاعتزام والتوجه.

وبالمقارنة بين المعنى اللغوي لهذه الألفاظ يلحظ ما يأتي:

١. أن (العزم) هو ذاته معنى أصلي للقصد.
٢. كما يلحظ أن (القصد) و(الإرادة): يشتركان في معنى أصلي لهما، وهو إتيان الشيء والمجيء إليه، بل فسرت الإرادة صراحةً بالقصد.
٣. أما (النية): فالمعنى الأصلي لها هو (القصد) ذاته.
٤. ومن هنا يمكن القول بأن هذه الألفاظ الأربعة بينها ترادف في المعنى اللغوي.

هذا ما يتعلق بالمعنى اللغوي لهذه الألفاظ، أما المعنى الاصطلاحي للنية فقد جمع فيه شيخنا د. يعقوب الباحسين سبعة عشر تعريفاً^(١)؛ منها:

- تعريف الماوردي الشافعي (ت ٤٥٠هـ) للنية بأنها: «هي قصد الشيء مقترناً بفعله»^(٢).
- تعريف القرافي المالكي (ت ٦٨٤هـ) لها بأنها: «قصد الإنسان بقلبه ما يريد بفعله»^(٣).

(١) انظر: قاعدة الأمور بمقاصدها، ص ٣٠ - ٣٥.

(٢) عزاه إليه صاحب المنثور، ٣/ ٢٨٤. وقد بحثت عن التعريف المذكور في الحاوي للماوردي ولم أجده، وإنما وجدت تعريفاً آخر، وهو: «النية هي قصد العمل باعتقاد خالص» (الحاوي، ٣/ ٤٠٤). ولأهمية التعريف المذكور اختاره كثير من علماء الشافعية، منهم أصحاب الكتب الآتية: حاشية قليوبي، ١/ ٤٥؛ نهاية المحتاج، ١/ ١٥٨؛ مغني المحتاج، ١/ ٨٦؛ حاشية الشرقاوي على تحفة الطلاب، ١/ ٤٨.

(٣) الذخيرة، ١/ ٢٤٠.

• تعريف أبو النجا الحجاجي الحنبلي (ت ٩٦٨هـ) لها بأنها: «عزم القلب على فعل العبادة؛ تقريبًا إلى الله تعالى»^(١).

• تعريف ابن عابدين الحنفي (ت ١٢٥٢هـ) لها بأنها: «العزم على الشئ»^(٢) وفي موضع آخر فسر العزم بأنه: «الإرادة الجازمة القاطعة... إلى أن قال: وبه عَلِمَ أَنَّ النية ليست مُطلقَ الإرادة، بل هي الإرادة الجازمة»^(٣).

ومَّا يلحظ على هذه التعريفات: أن كل واحد منها لا يخلو من تضمنه لأحد الألفاظ الثلاثة الأخر (القصد والعزم والإرادة). وبعد هذه المقدمات نعود إلى القضية المثارة في بداية هذا المطلب، وهي: هل القصد والعزم والإرادة والنية ألفاظ مترادفة؟.

• ذهب طائفة من العلماء إلى التصريح بأنها مترادفة؛ منهم الغزالي (ت ٥٠٥هـ)^(٤)، والنووي (ت ٦٧٦هـ)^(٥)، وشيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)^(٦).

• كما ذهب طائفة أخرى إلى التفريق بينها؛ منهم أبو هلال

(١) الإقناع، ١/١٦١.

(٢) رد المحتار، ٣/٥٥٦.

(٣) رد المحتار، ٢/٩٠.

(٤) انظر: إحياء علوم الدين، ٤/٣٣٦.

(٥) انظر: المجموع للنووي، ١/١٦٨.

(٦) انظر: مجموع الفتاوى، ١٨/٢٥١.

العسكري (ت ٣٩٥هـ)^(١)، والقرافي (ت ٦٨٤هـ)^(٢)، وابن القيم (ت ٧٥١هـ)^(٣).

ومما يلحظ على ما ذكره المفرقون أن كل واحد منهم ينطلق - في الغالب - من تصور يختلف عن الآخر، كما أنه لا مفر لأحد منهم من التقارب اللغوي بينها؛ وهذا ما صرح به القرافي نفسه الذي يرى التفريق بينها، إذ قال: «... ولا يضرُّ كون الاستعمال قد يُتوسَّعُ فيه، فيستعمل (أراد) ومراده: نوى، و(أراد) ومراده: عزم أو قصد أو عنى؛ فإنها متقاربة المعاني، حتى يكاد يجزم بينها بالترادف»^(٤).

وهذه النتيجة هي ما أشار إليها د. فيصل الحلبي بعد تتبعه للفروق بين هذه الألفاظ؛ إذ قال - في نهاية بحثه لهذه المسألة - : «وإذا تبينت الفروق بين هذه الألفاظ ولفظ القصد؛ فإنه يمكن القول: بأنها لا تحدُّ من استعمال بعضها مكان بعض، ولا تفسير بعضها ببعض كذلك؛ إذا قيدت بصفات المعرفَّة لها»^(٥).

وأحسب أن المقدمات المذكورة في بداية هذا المطلب - المتمثلة في

(١) انظر: الفروق اللغوية، ص ١٢٤، ١٢٦.

(٢) انظر: الأمنية في إدراك النية، ص ٧ - ١٢.

(٣) انظر: بدائع الفوائد، ٣/ ١١٤٣.

(٤) الأمنية في إدراك النية، ص ١٢، وانظر: بدائع الفوائد، ٣/ ١١٤٣ - فقبل أن يفرق بين النية والقصد قال: «فالنية هي القصد بعينه، ولكن بينها وبين القصد فرقان...».

(٥) مقاصد المكلفين عند الأصوليين، ١/ ١٩.

المعنى اللغوي لهذه الألفاظ، والتعريف الاصطلاحي للنية - كافية في تقرير هذه النتيجة، ومغنية عن سرد ما قيل من فروق فيها، ولا سيما أن المفرقين بينها ليسوا متفقين على حقيقة هذه الألفاظ، والله أعلم.



الفصل الرابع: المراد من تعارض دلالة اللفظ والقصد

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : المراد من التعارض بين دلالة اللفظ الشرعي وما يفهم أنه المقصد الشرعي.

المبحث الثاني : المراد من تعارض دلالة لفظ المكلف وقصده.

توطئة:

هذا الفصل يمثل ثمرة الفصول الثلاثة السابقة؛ لهذا سيكون التعامل معه بذكر نتائج تلك الفصول، ومن ثم الربط بينها ليتشكل المعنى الإجمالي لعنوان هذه الرسالة، وهو: (تعارض دلالة اللفظ والقصد في أصول الفقه والقواعد الفقهية).

ومن المعلوم أن موضوع أصول الفقه هو الأدلة الشرعية^(١)، كما أن موضوع القواعد الفقهية هو تصرف المكلف^(٢)، ومن هنا فإن عنوان الرسالة له شقان، أحدهما يتعلق بتعارض لفظ الشارع وما يفهم أنه المقصد الشرعي (وهذا ما يمثله لفظ أصول الفقه في عنوان الرسالة)، والثاني يتعلق بتعارض لفظ المكلف وقصده (وهذا ما يمثله لفظ القواعد الفقهية في عنوان الرسالة)، وبما أنها شقان مختلفان؛ فقد جعل التعريف بكل منهما في مبحث مستقل.

(١) انظر: المستصفى، ١/ ٥٨؛ الإحكام للآمدي، ١/ ٢٣؛ لباب المحصول لابن رشيقي المالكي، ١/ ١٩٢؛ تنقيح الأصول لعبيد الله المحبوبي (المطبوع مع شرحه: التوضيح والتلويح)، ١/ ٢٢؛ جمع الجوامع وشرحه: تشنيف المسامع، ١/ ١١٨؛ البحر المحيط، ١/ ٣٠؛ التحرير، ١/ ١٤٢؛ التحرير وشرحه: تيسير التحرير، ١/ ١٨؛ شرح الكوكب المنير، ١/ ٣٦؛ مسلم الثبوت وشرحه: فواتح الرحموت، ١/ ١٦؛ أصول الفقه الحد والموضوع والثمرة لشيخنا: د. يعقوب الباسين، ص ٩؛ ولشيخنا: أ.د. عبد العزيز الربيعة، ص ٢٣٧، ٢٤٤.

(٢) انظر: القواعد الفقهية لـ د. علي الندوي، ص ٧٠؛ مقدمة تحقيق شيخنا د. عبد الرحمن الشعلان لقواعد الحصني، ١/ ٢٥. وموضوع القواعد الفقهية هو ذاته موضوع الفقه، انظر: البحر المحيط، ١/ ٣٠؛ التحرير، ١/ ١٤٢؛ شرح الكوكب المنير، ١/ ٣٦.

المبحث الأول:

المراد من التعارض بين دلالة اللفظ الشرعي وما يفهم أنه المقصد الشرعي

- مرّ بنا^(١) أن التعارض عند الأصوليين له معنيان:

المعنى الخاص: وهو التعارض بين الأدلة، وإذا أطلق التعارض فيراد به هذا المعنى.

المعنى العام: وهو مطلق التعارض، سواء كان بين الأدلة، أم بين غيرها، مما يتعلق بالحكم الشرعي.

كما عرفنا أن التعريف المختار للتعارض هو: «التماخض بين معلومين فأكثر في حق الحكم الشرعي». والتعبير بالمعلومين أولى من التعبير بالدليلين أو الحجتين؛ لأن التعارض عند الأصوليين قد يكون بين الأدلة وقد يكون بين غيرها، كالدلالات والأقوال والمصالح... إلخ. أما معرفة المراد من المعلومين عندهم فتكون من خلال السياق، وفي حال الإطلاق ينصرف الذهن إلى الغالب وهو الدليلان.

- وأيضاً مرّ بنا^(٢) أن الدلالة اللفظية الوضعية: «هي كون اللفظ إذا أُطْلِقَ فُهِمَ المعنى الذي هو له».

(١) في نهاية المبحث الأول من الفصل الأول، ص ٨٠.

(٢) في بداية المبحث الثالث من الفصل الثاني، ص ١٤٣.

- كما مرّ بنا^(١) أن التعريف الراجح للمقاصد الشرعية هي:
«الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها».

وعرفنا^(٢) أن المقاصد لها استعمالان، عام وخاص:

أما الاستعمال العام: فيتناول جميع ما يدخل في جنس الغايات التي وضعت الشريعة لتحقيقها؛ سواء أكانت هذه الغايات تمثل المقصد من حكم شرعي معين، أم مجموعة من الأحكام المتجانسة، أم أغلب الأحكام أم جميعها.

وعلى هذا الاستعمال فالمقاصد الجزئية داخلية في مسمى المقاصد. وهذا هو السائد في كتابات المتقدمين.

وأما الاستعمال الخاص: فيتناول المقاصد الكلية دون الجزئية. وهذا الاستعمال يكثر في كتب المقاصد المعاصرة؛ إذ يُعنى فيها بالمقاصد التي يُؤخذ كل منها من نصّ كليّ، أو من مجموعة من النصوص، أو الأحكام المتشابهة، أو السياق، أو من مصادر أخرى غير دلالة النص الجزئي، أما دلالة النص الجزئي على قصد الشارع منه بعينه فهو من اهتمام مباحث دلالات الألفاظ في كتب أصول الفقه.

إذا علم هذا فيمكن أن يقال في المعنى الإجمالي للتعارض بين ما يفهمه المجتهد من دلالة اللفظ الشرعي وما يفهم أنه المقصد الشرعي:

(١) في المبحث الأول من الفصل الثالث، ص ١٦٩.

(٢) أيضًا في المبحث الأول من الفصل الثالث، ص ١٧٧.

المراء به: التمايح بين معلومين من جهة بيان الحكم الشرعي، بحيث يمنع كل منهما حكم الآخر؛ والمعلوم الأول: استفاد من صريح لفظ الشارع أو ظاهره، والمعلوم الآخر: قصد شرعي استفاد من مصادر أخرى غير النص (الذي استفيد منه الحكم الشرعي)؛ كالسياق الذي ورد فيه اللفظ، أو المقام، أو استقراء مجموعة من النصوص المشتركة في معنى واحد، أو العلل الشرعية التي تجمعها حكمة واحدة...، أو مقصد استفاد من لفظ آخر ولكنه لم يسق لبيان حكم جزئي، وإنما لبيان قاعدة مقاصدية عامة.

وينبغي أن يعلم: أن التعارض بين دلالة اللفظ الشرعي والمقصد الشرعي لا يكون في الواقع البتة^(١)؛ إذ حكم الشارع منزه عن التناقض والباطل؛ قال ﷺ: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾^(٢)، وقال: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(٣)، وقال: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^(٤).

(١) انظر: تقويم الأدلة، ص ٢١٤؛ أصول البزدوي وشرحه: كشف الأسرار، ٣/ ١٥٨؛ أصول السرخسي، ٢/ ١٢؛ المستصفي، ٢/ ٣٩٢؛ المحصول للرازي، ٢/ ٤٣٤؛ روضة الناظر، ٣/ ١٠٢٨؛ لباب المحصول، ٢/ ٧٤٢؛ البحر المحيط، ٦/ ١٠٨؛ شرح العقيدة الطحاوية، ص ٢٢٧؛ الموافقات، ٤/ ٩٣، ٢١٧؛ الاعتصام، ١/ ٣١٥؛ أصول الفقه لابن مفلح، ٤/ ١٥٨١؛ مسلم الثبوت وشرحه: فواتح الرحموت، ٢/ ١٨٩؛ نشر البنود، ٢/ ٢٦٧؛ إرشاد الفحول، ٢/ ٣٧٢.

(٢) الآية رقم (٤٢) من سورة فصلت.

(٣) الآية رقم (٨٢) من سورة النساء.

(٤) الآيتان رقم (٤٣) من سورة النجم.

وما يحكى من تعارض بينهما فالمقصود به ما كان في نظر آحاد المجتهدين؛ بسبب تقصير المجتهد في التحقق من ثبوت الدليل، أو في التحقق من إحكامه وعدم نسخه، أو في تدبره وفهمه فهماً صحيحاً، أو في التحقق من ثبوت المقصد الشرعي، أو في وقوعه في آحاد الصور،... إلخ؛ لهذا غالباً ما يزول التعارض بعد التأمل والبحث، وإذا أمكن بقاؤه في نظر آحاد المجتهدين فلا يتصور بقاؤه في نظر مجموع المجتهدين؛ لأن الأمة معصومة من أن تطبق على الخطأ.



المبحث الثاني:

المراد من تعارض دلالة لفظ المكلف وقصده

ما قيل في المراد من تعارض اللفظ الشرعي والمقصد الشرعي - في المبحث السابق - وما سبقه من مقدمات؛ يمكن أن يقال هنا في الجملة، على أن يكون المعلوم الأول هو لفظ المكلف، والمعلوم الثاني هو قصده، بيد أن قصد المكلف يزيد حرفاً وهو أنه قد يستفاد من قرائن لفظية موجودة في اللفظ الأول.

ولبيان ذلك يقال: المراد من تعارض دلالة لفظ المكلف وقصده: التنازع بين معلومين من جهة الحكم الشرعي؛ والمعلوم الأول: مستفاد من صريح لفظ المكلف أو ظاهره، والمعلوم الآخر: قصد للمكلف مستفاد من مصادر أخرى غير اللفظ الأول؛ كالسياق الذي ورد فيه اللفظ، أو المقام، أو دلالة حال المكلف أو العرف...، وقد يكون مستفاداً من قرائن لفظية موجودة في اللفظ الأول؛ بناء على أن المكلف قد يكون عنده سبق لسان أو قلم فيعبر بلفظ صريح في الدلالة على معنى، ويقترن هذا اللفظ بقرينة لفظية تبين أنه يقصد معنى آخر، كأن يقول: (بعتك هذه السيارة شهراً بكذا)، فقوله: (بعتك) لفظ صريح في البيع، وقوله: (شهراً) قرينة لفظية تدل على أنه يقصد الإجارة. وهذا التعارض إنما يكون محل بحث المجتهدين إذا كان له أثر في حكم شرعي، كألفاظ عقود البيع والشراء والنكاح، وألفاظ الدعاوى والشهادة والقذف...، أما ما لا أثر له في

الحكم الشرعي، كالتعارض بين النظريات الرياضية المحضة، أو الطبية المحضة... فلا تدخل في مصطلح التعارض عند علماء أصول الفقه وقواعده.



الباب الثاني:
التعارض بين دلالة اللفظ الشرعي وما يفهم أنه
المقصد الشرعي

ويتضمن تمهيداً وفصلين:

التمهيد: الاجتهاد بين دلالة الألفاظ الشرعية
والمقاصد الشرعية.

الفصل الأول: حكم تقديم المقاصد الشرعية
على النصوص، وبيان المنهج الحق في ذلك.
الفصل الثاني: صور تأثير المقاصد الشرعية في
العمل بدلالة الألفاظ الشرعية، وضوابط كل
صورة.

التمهيد:

الاجتهاد بين دلالة الألفاظ الشرعية

والمقاصد الشرعية

المقاصد الشرعية تعد قمة الهرم في علوم الشريعة؛ لأنها تمثل الغاية التي تنتهي إليها جميع هذه العلوم، فإذا كانت علوم التفسير والحديث والعقيدة والفقه... وعلوم الآلة كالأصول والنحو... تشترك في هدف واحد وهو معرفة قصد الشارع ومراده: فإن فن المقاصد ليس إلا دراسة نظيرية لهذا الهدف، وإذا كان له نوع استقلال فإنما هو في التركيز على المقاصد الكلية التي تؤخذ من استقراء مجموعة من النصوص المشتركة في معنى واحد، أو العلل الشرعية التي تجمعها حكمة واحدة؛ كتحقيق مصالح العباد في الدارين، أو إخراج العباد عن داعية هواهم ليكونوا عباداً لله اختياراً، كما هم عباد لله اضطراراً، أو منع ما يؤدي إلى النزاع والخصومة...

ولكون فهم مقاصد الشارع يمثل الهدف المشترك لجميع العلوم الشرعية جعله العلامة أبو إسحاق الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) الشرط الرئيس لبلوغ درجة الاجتهاد^(١)، والواقع أن الشروط التفصيلية التي يذكرها الأصوليون إنما يجمعها هذا الشرط، فما هي إلا تفصيل له فحسب.

(١) انظر: الموافقات، ٧٦/٤.

ومن هنا ندرك أن تحقق هذا الشرط يحتاج إلى تضلع في العلوم الشرعية، وممارسة واسعة النطاق للنظر في النصوص، وتصرفات الشارع، وفتاوى الأئمة، والتدرب على التخريج عليها، وعلى الاستنباط من الأدلة مباشرة...

ونظرًا لبريق هذا الفن، وكونه يُنظر للدرجات العليا في سلم معرفة الأحكام الشرعية؛ أعجب به بعض المثقفين، ولا سيما الذين بلغوا درجاتٍ عليا في العلوم الدنيوية، ويريدون أن يكونوا على نفس هذه المرتبة في العلوم الشرعية، ورأوه طريقًا سهلًا لمعرفة الأحكام الشرعية، دون أن يكلفوا أنفسهم عناء طلب العلم، والتدرج فيه، وثني الركب عند العلماء... ومن هنا حصل الخلل، وعمت الفوضى لديهم في فهم الأحكام الشرعية، وأصبح هذا الصنف من الناس يصبغ كثيرًا من أفكاره وثقافته وربما تطلعاته بصبغة شرعية إسلامية، ويكسوها بأحسن الحلل، بدعوى أنها منسجمة مع مقاصد الشريعة، كجلب المصالح ودرء المفاسد، وتحقيق التيسير والعدل!...

وقد تفتن الشاطبي للبريق المذكور لفن المقاصد، وخشي أن يكون كتابه (الموافقات) سلمًا يُتسلق به على العلوم الشرعية، فينقلب فتنة للمنبهرين بظاهره، وإن كان حكمة لمن فهموا جوهره؛ لهذا صاغه بألفاظ محكمة، خاطب بها المتضلعين في العلوم الشرعية، فقال: «ومن هنا لا يُسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد حتى يكون ريان من علوم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى

التقليد والتعصب للمذهب، فإنه إن كان هكذا خيف عليه أن يتقلب عليه ما أودع فيه فتنةً بالعرض، وإن كان حكمةً بالذات، والله الموفق للصواب»^(١).

وإذا كان المغالون في الاعتماد على المقاصد قد ابتعدوا عن الجادة، فإنه يقابلهم صنف آخر لا يقل بعداً، بنوا منهجهم في الاستنباط على المبالغة في الأخذ بظواهر النصوص الجزئية، ففهموها فهماً حرفياً سطحياً، وأفرغوها من مضمونها، وأتوا بالآراء الشاذة التي لا تنسجم مع المقاصد الكلية، والتصرفات العامة للشريعة، ولا يسندها الفهم الصحيح للدليل الجزئي. ونظراً لبعدها هذا المنهج عن الجادة استنكره العلماء وتجاهله كثير منهم^(٢).

والمنهج الحق الذي عليه العلماء الراسخون: «أن يقال باعتبار الأمرين جميعاً على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص ولا بالعكس؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض»^(٣).

والخلاف الذي يحصل بين العلماء في ذلك يكون في الغالب في مدى القرب أو البعد من الدلالة الظاهرة للنصوص، أو من جهة أخرى: مدى التوسع في مراعاة المقاصد عند الاستدلال بالأدلة الجزئية، أو بعبارة أقرب

(١) الموافقات، ١/ ٦١.

(٢) انظر في ذلك: لسان الميزان، ٣/ ٢٦، رقم (٣٢٢٨٨)؛ بيان فضل علم السلف لابن رجب، ص ٦٩؛ البحر المحيط، ٤/ ٤٧١؛ التحبير شرح التحرير، ٤/ ١٥٦٣.

(٣) الموافقات، ٢/ ٢٩٨.

إلى ما نحن فيه: مدى تأثير المقاصد في الاستثناء من الدلالة الظاهرة للنصوص.

وقد بدت نواة هذا الخلاف عند الصحابة^(١) ﷺ، وذلك في عدة مواطن، أهمها عند تفاوتهم في فهم قول النبي ﷺ: ((لَا يُصَلِّينَ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ))^(٢):

حيث حملته طائفة منهم على ظاهره، فلم يؤديوا صلاة العصر إلا عند وصولهم لبني قريظة على الرغم من خروج وقت الصلاة. وراعت الطائفة الأخرى المقصد من الحديث وهو الإسراع في المسير إليهم؛ فأدوا الصلاة في الطريق.

وبدت معالم هذين المنهجين - فيما بعد - تتبلور أكثر في مدرستي أهل الحديث في الحجاز، وأهل الرأي في العراق.

وقد استفاد الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ) من دراسته في هاتين المدرستين، فوضع أصول الاستنباط التي تضبط الرأي والاجتهاد في دائرة النص؛ فهما له وقياساً عليه، وفق ما عرف فيما بعد بعلم أصول الفقه... وعلى الرغم من هذا الخلاف وتشعبه إلى مدارس متعددة... كان

(١) وقد أشار إلى ذلك ابن القيم في أعلام الموقعين، ١/١٩٦.

(٢) أخرجه البخاري بلفظه، أبواب صلاة الخوف، باب صلاة الطالب والمطلوب راجباً وإيماءً،

٣٢١/١، ح ٩٠٤؛ مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب المبادرة بالغزو وتقديم أهم الأمرين

المتعارضين، ٣/١٣٩١، ح ١٧٧٠ - ولكن بلفظ: (الظهر) وليس (العصر) - كلاهما من

حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

من المسلم لدى العلماء أنه لا تعارض في الحقيقة بين النصوص والمقاصد، وإذا لاح للمجتهد شيء من هذا القبيل فإنما هو تعارض وقتي ما يلبث أن يزول بعد البحث والتأمل.

وقد استمر هذا الأمر إلى عصر أبي الربيع الطوفي (ت ٧١٦هـ)، حيث طرح إمكانية تحقق التعارض بين النص والمصلحة (التي لها صلة قوية بالمقصد كما سبق^(١))، بل فهم من كلامه: تقديم المصلحة على النص والإجماع وبقية الأدلة الشرعية عند التعارض!!

وبقي رأيه مغموراً إلى العصر الحاضر؛ حيث قام جمال الدين القاسمي، وجرّد شرح الطوفي لحديث: ((لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ))^(٢) الذي خصّه الطوفي لبيان رأيه في المصلحة - وهو الحديث الثاني والثلاثين من كتاب (شرح الأربعين النووية) - وطبع باسم: (رسالة الطوفي في المصالح)، وذلك عام ١٣٢٤هـ.

ثم بعد ذلك قام رشيد رضا بنقل هذه الرسالة في مجلة (المنار)، وذلك في العام نفسه.

• وبما أن مجلة (المنار) واسعة الانتشار فقد أحدث نشر هذا الرأي فيها ضجة في أوساط العلماء؛ فتناولوه بالرد والمناقشة والاستنكار^(٣).

(١) ص ٢١٣.

(٢) سيأتي تخريجه، ص ٣٤٠.

(٣) انظر في طريقة انتشار رأي الطوفي: مقدمة تحقيق شيخنا د. إبراهيم البراهيم لشرح مختصر

الطوفي، ١/ ٥٥ - ٥٧.

- وهناك طائفة أخرى على الضد من ذلك؛ حيث تأثروا به، وتبنوه، ودعوا إليه، بل جعلوا الإسلام عبارة عن مبادئ ومقاصد عامة، والشريعة تبعاً لها، فإذا وُجِدَتْ تلك المبادئ والمقاصد فثمَّ التشريع... وما زالت أفكارهم وآراؤهم تتنامى وتمشُد لها المؤلفات والكتابات، وتُطرح بقوة في وسائل الإعلام المختلفة المقروءة والمسموعة والمرئية.
- ولكن لم أجد - فيما اطلعتُ عليه - من يستفيد من هذين الاتجاهين في معالجة مشكلة لاتزال قائمة، وهي:

إذا ظهر للمجتهد تعارض بين ما يفهمه من دلالة اللفظ الشرعي وما يفهمه أنه المقصد الشرعي؛ فما الأسس والضوابط التي يستعين بها في دفع هذا التعارض؟

وقبل ذلك: ما ضوابط المقاصد؟ وما الطرق الصحيحة لمعرفة قصد الشارع؟ وما القواعد التي تعينه في بناء الحكم على المقاصد الكلية والأدلة الجزئية معاً، بحيث لا يخل أحدهما بالآخر؟

هذه المشكلة المراد معالجتها في هذا الباب. ومن البدهي أن تسبق بتشخيص لها، يتمثل في دراسة الخلاف في حكم الاستدلال بالمقاصد وحكم تقديمها على النصوص، وقبل ذلك في بناء المقاصد على القول بتعليل الأحكام.



الفصل الأول: حكم تقديم المقاصد الشرعية على النصوص، وبيان المنهج الحق في ذلك

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: ما تبني عليه المقاصد الشرعية، وحكم الاستدلال بها،
وتقديمها على دلالة الألفاظ الشرعية.

المبحث الثاني: إثبات المقاصد الشرعية بطريق صحيح، وأثر ذلك في
منع توهم التعارض بينها وبين الأدلة الجزئية.

المبحث الثالث: إثبات المصالح الشرعية من مصادرها المعتبرة، وأثر
ذلك في منع توهم التعارض بينها وبين النصوص.

المبحث الرابع: بناء الحكم الشرعي على المقصد الكلي والدليل
الجزئي معاً والقواعد المعينة على ذلك.

المبحث الخامس: أسس عمل المجتهد عند تعارض دلالة اللفظ الشرعي
وما يفهم أنه المقصد الشرعي.

المبحث الأول:

**ما تبني عليه المقاصد الشرعية، وحكم الاستدلال بها،
وتقديمها على دلالة الألفاظ الشرعية**

وفيه أربعة مطالب:

- المطلب الأول: بناء المقاصد على القول بتعليل الأحكام.**
- المطلب الثاني: حكم الاستدلال بالمقاصد الشرعية.**
- المطلب الثالث: حكم تقديم المقصد الكلي على دلالة اللفظ.**
- المطلب الرابع: حكم تقديم المقصد الجزئي على دلالة اللفظ.**

المطلب الأول:

بناء المقاصد على القول بتعليل الأحكام

توطئة:

علم المقاصد برمته مبني على التسليم بمبدأ تعليل الأحكام، وعلى الرغم من كون هذا المبدأ مسلماً به لدى أتباع المذاهب الأربعة في التطبيق الفقهي وعند التأصيل له، بيد أنه مثار جدل طويل في علم العقيدة، وفي المباحث الكلامية الأصولية، وقد تعددت فيه الآراء وتضاربت بشكل غريب، ولا سيما عند علماء الأصول المتسبين إلى الإمام أبي الحسن الأشعري رحمته الله (ت ٣٢٤ هـ)!

- فعندما يتناولون هذا المبدأ من الناحية العقدية: ينفونه من الأساس نفيًا مطردًا، ويلتزمون بما يتعلق بذلك من لوازم؛ فينفون التحسين والتقيح العقليين، وينفون تأثير العباد في أفعالهم، وينفون خصائص الأشياء، ويفسرون حصول التأثير عند وجودها بالاقتران العادي، ومن هنا اشتهر عندهم: أن السبب ما يحصل الحكم عنده لا به^(١).

(١) وهذا كله مبني على أن أصلهم في ابتداء الخلق هو إثبات الجوهر الفرد، وهذا الأصل هو ما يسمى بنظرية الخلق المستمر، ولتقرير هذه النظرية التزموا بكثير من اللوازم، في مقدمتها نفي التعليل، وما يسترعي الانتباه: أن الهدف من تقريرهم لهذه النظرية هو فقط إثبات حدوث العالم، إذ جميع المخلوقات تعود إلى الجواهر الفردة التي لا تتجزأ، وهذه الجواهر حادثة، والحادث لا بد له من محدث، وهذا المحدث هو الله، وقد سلكوا هذا المسلك للرد

- وفي الجانب المقابل: لا يجدون لهم بدءاً من إثبات التعليل في أصول الفقه، فكيف ينفونه وهم أرباب القياس وحماته، ومن المعلوم أن العلة في القياس تمثل ركنه الركين الذي لا يقوم بدونه!

وقد حاول بعض العلماء دفع هذا التضارب بين نفي التعليل في العقيدة، وإثباته في الفقه وأصوله، وأبدوا أعداءً غير مقنعة^(١).

= على ملاحظة الفلاسفة المتكرين لوجود الله ﷻ.

ولا شك أن الهدف المذكور هدف نبيل، بيد أنهم اختاروا في إثباته مسالك ووسائل صعبة، ولصعوبتها انشغلوا بتحصيلها، والتزموا بلوازمها، مما قد يفوت على من يسلكها الوصول إلى المقصد منها، ولو وصل إليه ربما تفوته مقاصد أخرى أهم. والله در شيخ الإسلام ابن تيمية عندما شخص ذلك بقوله - في مجموع فتاواه، ٢/ ٢٢ -: «وهذه الطرق فيها فساد كثير من جهة الوسائل والمقاصد؛ أما المقاصد: فإن حاصلها - بعد التعب الكثير والسلامة - خيرٌ قليل، فهي لحمٌ جملٍ غثٌ على رأس جبلٍ وعيرٍ، لا سهلٌ فيرتقى، ولا سمينٌ فينتقل، ثم إنه يفوت بها من المقاصد الواجبة والمحمودة ما لا ينضبط هنا. وأما الوسائل: فإن هذه الطرق كثيرة المقدمات، ينقطع السالكون فيها كثيراً قبل الوصول، ومقدماتها في الغالب إما مشتبهة يقع النزاع فيها، وإما خفية لا يدركها إلا الأذكياء».

ونظرية الخلق المستمر عند علماء الأشاعرة (وموقفهم من السببية بشكل عام) بحثها باستفاضة د. توفيق المحيش في رسالته للدكتوراه الموسومة بـ (السببية عند أهل السنة)، ص ٧٤٥ - ٧٩٤. وللتوسع في رأي الأشاعرة في السببية وما يتعلق بها انظر: الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين الجويني، ص ١٤٢، ١٤٣، ١٦٦، ٢٧٢؛ تهافت الفلاسفة للغزالي، ص ٢٣٩؛ الملل والنحل للشهرستاني، ١/ ٩٧؛ المواقف للإيجي، ص ٢٧، ١٦٤، ١٨٢، ٢٥١، ٣٣١.

(١) انظر: الإبهاج، ٣/ ٤١؛ جمع الجوامع (مع حاشية البناني)، ٢/ ٢٣٣؛ التحرير وتيسيره، ٣/ ٣٠٤ - ٣٠٥؛ ضوابط المصلحة، ص ٩٦؛ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٢٨ - ٢٣١؛ تعليل الأحكام لـ د. محمد شلبي، ص ١٠٥ - ١٠٦.

ومهما يكن من شيء، فإنه لا يسع أحداً إثبات القياس ولا البحث في مقاصد الشريعة وحكمها دون التسليم بكون الأحكام الشرعية معللة بتحقيق مصالح العباد في الدارين، علمها من علمها وجهلها من جهلها. وقد أحسن أ. د. أحمد الريسوني عندما قال: «وأما إذا تركنا جانباً علم الكلام ومعاركه وتأثيراته؛ فإننا لن نجد إلا القول بالتعليل، وممارسة التعليل تطبيقياً في الفقه وأصوله. وكلما رجعنا إلى الوراء، حيث ينعدم أو يتضاءل علم الكلام في المجال الفقهي الأصولي، كلما وجدنا التعليل مسألة مسلّمة...»

فتعليل الأحكام هو أولاً مسلك القرآن والسنة...، وقد علل الصحابة بفطرتهم السليمة، وبتلقائية لا تكلف فيها، ولا معارض لها...، وسار على هذه المحجة البيضاء التابعون، ثم الأئمة المتبوعون، ثم ابتلي الناس بعلم الكلام؛ فجاء التعقيد والخلاف والجدل»^(١).



= وقد نقل صاحب (نظرية المقاصد) آراء أصحاب الكتب (التي ذكرت في بداية الهامش قبله)، وفنّدها، أما د. شلبي فقد ذهب إلى أبعد من ذلك، حيث فسر التعارض بين رأي الفخر الرازي في العقيدة ورأيه في الفقه وأصوله بأنه في العقيدة قلّد إمامه أبا الحسن الأشعري، وفي الفقه وأصوله قلّد إمامه الشافعي!. وصنّيع د. شلبي فيه حكم على المقاصد والنوايا دون بينة، بخلاف الشاطبي - في موافقاته، ٤/٢ - فهو لم يقبل تناقض الفخر الرازي أيضاً، ولكنه كان أكثر دقة عندما حلّل ذلك بأن الرازي اضطر في أصول الفقه إلى إثبات التعليل؛ ففسر العلل بمعنى لا ترد عليه إلزامات المخالفين العقديّة، حيث «أثبت.. العلل التي بمعنى العلامات المعرّفة للأحكام خاصة».

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

وبعد هذه التوطئة لنترك علم الكلام جانباً، ولننطلق من كون مبدأ التعليل مسلماً في الفقه وفي التأصيل له عند الجمهور - بغض النظر عن تخريجهم العقدي له -، فينقصد هذا المبحث الأصولي لدراسة الخلاف بينهم من جهة، وبين نفاة القياس والتعليل من جهة أخرى:

أولاً: تحرير محل النزاع:

حكى كثير من العلماء الإجماع على إثبات التعليل والقول بـ «أن الشارع يقصد بالتكليف المصالح على الجملة»^(١)، ولكنهم أثناء حكايتهم للإجماع منهم من أشار إلى مخالفة الظاهرية ولم يكثرث بها في نقض الإجماع^(٢)، والأكثر لم يشر إلى مخالفتهم.

والذي يظهر أن التعليل من جهة الوقوع مُسلّمٌ به حتى عند الظاهرية، وإن رفضوا تسميته تعليلًا، وارتضوا تسميته أسبابًا وأغراضًا^(٣)، ولكنهم يحصرونه في الأحكام التي صرح الشارع ببيان

(١) الموافقات، ٩٦/٢؛ وانظر: الإحكام للآمدي، ٣/٢٢٥، ٣١٦؛ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد، ٢/٢٣٨؛ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ١٤/١٤٤؛ التحرير وشرحه: تيسير التحرير، ٣/٣٠٣؛ التحرير، ٢/٧٥٢؛ الإبهاج، ٣/٦٢ - علمًا بأنه رد هذا الإجماع بناء على تمسكه بالرأي العقدي لعلماء الأشاعرة في المسألة -؛ البحر المحيط، ٥/١٢٤، ١٢٧؛ شرح الكوكب المنير، ١/٣١٤؛ حجة الله البالغة، ص ١٥، ١٩.

(٢) انظر: كتاب التعيين في شرح الأربعين، ص ٢٤٤ - ونص كلامه: «أجمع العلماء - إلا من لا يعتد بقوله من جامدي الظاهرية - على تعليل الأحكام بالمصالح ودرء المفساد...» -.

(٣) انظر: الإحكام لابن حزم، ٨/٥٦٣. ولتفسير التعليل عند ابن حزم أثر في توضيح دائرة الخلاف بين الجمهور والظاهرية، وقد بسط ذلك صاحب نظرية المقاصد عند الإمام

سببها والغرض منها، وينفونه عمّا عداها^(١).

وعلى هذا يمكن أن يقال:

١. اتفق العلماء على إثبات التعليل في الأحكام التي نص الشارع

على علتها وحكمتها والمقصد منها.

٢. واختلفوا فيما عدا المنصوص؛ هل يثبت فيه التعليل؟

ثانياً: الأقوال:

للأصوليين في ذلك قولان:

القول الأول: إثبات التعليل في الأحكام التي لم ينص الشارع على

علتها والحكمة منها أيضاً؛ سواء ظهر للمجتهد وجه الحكمة فيها، أم

خفيت عليه. وهذا مذهب جمهور الأصوليين^(٢).

= الشاطبي، ص ٢٤٠ - ٢٤٣.

(١) انظر: الإحكام لابن حزم، ٨/ ٥٤٦، ٥٦٣، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٨٤ - ونص كلامه في

الموضع قبل الأخير: «إنه تعالى يفعل ما يشاء لا معقب لحكمه، لا لسبب ولا لغرض،

حاشا ما نص تعالى عليه فقط أنه فعله للغرض أَرادَه، أو لسبب، وأما ما لم ينص ذلك فيه

فإننا نقطع على أنه تعالى فعله كما شاء لا لغرض ولا لسبب، ولولا النصوص الواردة بذلك

في بعض المواضع ما حل لمسلم أن يقول: إن الله تعالى فعل كذا لسبب كذا، ولا إن له عز

وجل في فعل كذا إرادة كذا ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَمْتَدُّوْهَا﴾.

(٢) انظر: أصول البزدوي وشرحه: كشف الأسرار، ٣/ ٥٣٢؛ العدة للقاضي أبي يعلى،

٢/ ٤٢١؛ المحصول لابن العربي، ص ١٣٢؛ المحصول للرازي، ٢/ ٣٢٧؛ الإحكام

للأمدي، ٣/ ٣١٦؛ مختصر ابن الحاجب وشرح العضد، ٢/ ٢٣٨؛ التوضيح لمتن التنقيح،

٢/ ٦٣؛ الإبهاج، ٣/ ٤١؛ الموافقات، ٢/ ٤٠، ٤١؛ البحر المحيط، ٥/ ١٢٢؛ التحرير

وشرحيه: التقرير والتحبير، ٣/ ١٤٢؛ وتيسير التحرير، ٣/ ٣٠٣؛ التحبير، ٢/ ٧١٥؛

القول الثاني: نفي التعليل فيما عدا ما نص الشارع عليه. وهذا مذهب أهل الظاهر^(١).

ثالثاً: الأدلة والمناقشة:

أدلة القول الأول:

استدل الجمهور المثبتون للتعليل بأدلة كثيرة يتعذر سردها هنا^(٢)، ولكن يمكن التعبير عنها بدليل يجمعها، وهو الاستقراء القطعي:

فمن يتبع التعليل في الكتاب والسنة والأحكام المستفادة منها يصل إلى العلم النظري بأن التعليل ثابتٌ بالنص في جميع الأحكام، سواء دل النص على ذلك بدلالة المطابقة أو التضمن أو الالتزام:

أما دلالة المطابقة: فتمثل في الأحكام التفصيلية التي نص الشارع على تعليلها وهي - كما قال الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) - : «أكثر من أن تحصى»^(٣)، وحسبك أنك لا تجد جانباً من جوانب الفقه إلا وفيه أحكامٌ نص الشارع على تعليلها، وفي مقدمتها العبادات التي مبناها على

= شرح الكوكب المنير، ١/ ٣١٢.

(١) انظر: الإحكام لابن حزم، ٨/ ٥٦١، ٥٦٣، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧.

(٢) وفي هذا المعنى قال ابن القيم - في مفتاح دار السعادة، ٢/ ٣٦٢ - : «.. والقرآن وسنة

رسول الله ﷺ مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح وتعليل الخلق بهما والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة؛ فتارة...».

(٣) الموافقات، ٢/ ٦.

التوقيف:

أ. كقوله ﷺ بعد آية الوضوء: ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾^(١).

ب. وقوله ﷺ في القبلة: ﴿ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ سَطْرَهُ، لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ ﴾^(٢).

ج. وقوله ﷺ في الصلاة: ﴿ إِنِ الصَّلَاةَ تَنَهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾^(٣)، وقوله ﷺ: ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴾^(٤).

د. وقوله ﷺ في الزكاة: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾^(٥).

هـ. وقوله ﷺ في الصيام: ﴿ يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾^(٦).

و. وقوله ﷺ في الحج: ﴿ وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ ﴾^(٧).

(١) من الآية رقم (٦) من سورة المائدة.

(٢) من الآية رقم (١٥٠) من سورة البقرة.

(٣) من الآية رقم (٤٥) من سورة العنكبوت.

(٤) من الآية رقم (١٤) من سورة طه.

(٥) من الآية رقم (١٠٣) من سورة التوبة.

(٦) الآية رقم (١٨٣) من سورة البقرة.

(٧) من الآيتين رقم (٢٧) و (٢٨) من سورة الحج.

ز. وقوله ﷺ في الجهاد: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَتَلُونَ بِإِنْتِهَابِ ظُلْمِ اللَّهِ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾^(١).

وأما دلالة التضمن: فتتمثل في النصوص العامة التي تعلق بعثة الرسل، أو خلق السماوات والأرض والإنسان والموت والحياة...، فالأحكام تدخل ضمناً في هذا العموم، ومن هذه النصوص:

أ. قوله ﷺ في بعثة الرسل عليهم السلام: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾^(٢)، وقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٣).

ب. وقوله ﷺ في أصل الخلقة: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾^(٤)، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٥)، وقوله: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾^(٦).

وأما دلالة الالتزام: فتتمثل فيما جاء في النصوص من تذييل بعض

(١) من الآية رقم (٣٩) من سورة الحج.

(٢) من الآية رقم (١٦٥) من سورة النساء.

(٣) من الآية رقم (١٠٧) من سورة الأنبياء.

(٤) من الآية رقم (٧) من سورة هود.

(٥) الآية رقم (٥٦) من سورة الذاريات.

(٦) من الآية رقم (٢) من سورة الملك.

الأحكام الشرعية بوصف الله ﷻ بأنه حكيم، رؤوف رحيم...؛ ومن ذلك:

أ. قوله ﷻ: ﴿ذَلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ بِكُمْ يَنْخُذُ بِتَنَكُّكُمْ وَأَلَّهِ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾^(١).

ب. وقوله ﷻ: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنُعَلِّمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكِبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالْكَاسِرِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾^(٢).

فوصف الله ﷻ نفسه بأنه حكيم يلزم منه ألا تكون أحكامه إلا لمصلحة؛ لأن ما لا مصلحة فيه يكون عبثاً لا حكمةً، والله ﷻ منزّه عن العبث.^{(٣)(٤)}

(١) من الآية رقم (١٠) من سورة الممتحنة.

(٢) من الآية رقم (١٤٣) من سورة البقرة.

(٣) انظر: المحصول للرازي، ٢/٣٢٨.

(٤) ناقش ابن حزم - في أحكامه، ٨/٥٨٠ - مضمون هذا الدليل ولكن بصيغة أخرى قال فيها: «الحكيم بيننا لا يفعل إلا لعلّة صحيحة، والسفيه هو الذي يفعل لا لعلّة، فقاوسوا ربهم تعالى على أنفسهم، وقالوا: إن الله تعالى لا يفعل شيئاً إلا لمصالح عباده، وراموا بذلك إثبات العلل في الديانات». وتركز كلامه ابتداءً على ذكر طائفة من اللوازم العقدية، ثم أحال إلى التفصيل في كتاب عقدي له وهو (الفصل في الملل والنحل). ثم ناقش الدليل من جهة الصياغة التي ذكرها؛ فقال - في ٨/٥٨٢ -: «إن أول ضلال هذه المسألة قياسهم الله تعالى على أنفسهم في قولهم: إن الحكيم بيننا لا يفعل شيئاً إلا لعلّة، فوجب أن يكون الحكيم عز وجل كذلك.

قال أبو محمد: وهم متفقون على أن القياس هو تشبيه الشيء بالشيء، فوجب أنهم مشبهون

ووصف الله ﷻ نفسه بأنه رؤوف رحيم يلزم منه أيضًا ألا تكون أحكامه إلا لمصلحة؛ لأنه لو كان فيها ما لا يكون للعبد فيه مصلحة لم يكن ذلك رافة بهم ولا رحمة^(١).

أدلة القول الثاني:

استدل الظاهرية القائلون بنفي التعليل فيما لم يرد به نص بأدلة متنوعة؛ بعضها يناسب ما نحن فيه، وبعضها ذو صبغة عقدية موجه أصالة إلى المعتزلة القائلين بوجوب الأصلح على الله ﷻ، وأهم ما يعيننا منها ما يأتي:

الدليل الأول: قوله ﷻ: ﴿لَا يُسْتَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ﴾^(٢).

وهاهو ابن حزم (ت ٤٥٨ هـ) يبين وجه الدلالة فيقول: «أخبر تعالى

= الله تعالى بأنفسهم، وقد أكدهم الله تعالى في ذلك بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [من الآية رقم (١١) من سورة الشورى].

ومن الواضح أن هذا الاعتراض لا يرد على صيغة الدليل في الصلب؛ لأن الذي في الصلب ليس فيه قياس، وإنما هو بيان لما يلزم من المعنى اللغوي للحكيم.

ثم أورد بعد ذلك اعتراضاً عقدياً يمكن أن يرد على الصيغة المذكورة في الصلب، وهو مبني على أن أسماء الله ﷻ، عَلَّمْ عليه، ولا تشتق منها صفات. وهذه مسألة عقدية مبسطة في كتب العقيدة، فانظر منها: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ١٠/٢٥٤؛ شرح لمعة الاعتقاد للشيخ محمد العثيمين، ص ٢٣؛ القواعد المثل في صفات الله وأسمائه الحسنی للشيخ محمد العثيمين، ص ١١؛ أسماء الله الحسنی لعبد الله الغصن، ص ٨٢.

(١) انظر: المحصول للرازي، ٢/٣٢٩.

(٢) الآية رقم (٢٣) من سورة الأنبياء.

بالفرق بيننا وبينه، وأن أفعاله لا يجري فيها لم...؟ وإذا لم يحل لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه تعالى وأفعاله: لِمَ كان هذا؟ فقد بطلت الأسباب جملة، وسقطت العلة البتة إلا ما نص الله تعالى عليه أنه فعل أمرًا كذا لأجل كذا»^(١).

وهذا هو الدليل الرئيس الذي اعتمد عليه الظاهرية؛ لهذا يكررونه كثيرًا.

ومما اعترض على الاستدلال به ما يأتي:

الاعتراض الأول: أن النهي في الآية عن أفعال الله ﷻ، وحديثنا إنما هو عن أحكامه، وفرق بينهما؛ إذ لا يُسأل عن أفعاله وأقواله؛ لأنه ليس لأحد سلطان بجوار سلطان الله ﷻ، أما البحث عن علة النصوص فهو تعرف للمراد من النصوص والمطلوب فيها^(٢).

وأجيب: بأن هذا الاعتراض مبني على أمرين غير مسلمين:

الأمر الأول: التفريق بين أفعاله ﷻ وأحكامه في منع السؤال. وهذا غير مسلم، بل حكمهما واحد؛ لوجهين:

١. أن أحكامه ﷻ داخلة في أفعاله؛ لأن أحكامه نوع من أفعاله،

ويعضد هذا قوله ﷻ: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾^(٣)، أي: أنه يفعل ما يريد، ومن ذلك أنه يحكم بما يريد.

(١) الإحكام لابن حزم، ٨/ ٥٦٥.

(٢) انظر: (ابن حزم) لأبي زهرة، ص ٣٩٢، فقرة ٤٦٧.

(٣) من الآية رقم (١٠٧) من سورة هود.

٢. أن الاعتراض نفسه فيه ما يدل على دخول الأحكام في الأفعال؛ إذ ورد فيه التسوية بين الأقوال والأفعال في المنع من السؤال عنهما، ومن المعلوم أن النصوص الشرعية المثبتة للأحكام - التي يُسوِّغُ المعترضُ السؤالَ عن عللها - هي من أقواله ﷺ، وإذا كانت الأحكام من أقواله والسؤال عن أقواله ممنوع فيدخل في ذلك المنع السؤال عن الأحكام أيضًا.

الأمر الثاني: القول بأن البحث عن علل النصوص إنما هو تعرف على المراد منها... هذا القول غير مسلم لوجود الفرق بينهما؛ إذ تعرّف المراد من النص درجة، وتعليله درجة ثانية؛ فالدرجة الأولى عمل بدلالة النص الشرعي فحسب، والثانية تجاوز اللفظ إلى معقوله، من خلال استنباط علته، ومن ثم تعدية حكمه إلى فروع أُخرَ لم تشملها دلالة اللفظ، والدرجة الأولى هي المطلوبة، أما الثانية فهي ممنوعة^(١).

وبناء على هذا الجواب يتضح ضعف الاعتراض المذكور^(٢).

(١) انظر في هذا الجواب: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

(٢) وهذا يعيد بنا الذاكرة إلى التوطئة التي ذكرت بين يدي هذا البحث، التي قال فيها طائفة من العلماء بمنع التعليل في العقيدة وجوازه في الفقه، إذ دفع بعضهم - ومنهم الأستاذ أبو زهرة في كتابه: ابن حزم، ص ٣٩٢ - هذا التناقض: بأن مَنَعَ التعليل في العقيدة لكونه سؤال عن أفعال الله ﷻ، وجوازه في الفقه لكونه سؤال عن أحكامه!

وقد اتضح من خلال الجواب المذكور في الصلب عدم الفرق بين الأفعال والأحكام.

الاعتراض الثاني:

هذه الآية خارجة عن محل النزاع؛ فالجمهور يقولون بموجبها لكنها لا تفيد مخالفيهم؛ لأن الذي يدل عليه اللفظ، ويشهد له السياق، وتفسره آيات كثيرة أخرى، وتضافرت عليه كلمة جمع غفير من المفسرين: أن السؤال المنفي عن الله ﷻ والمثبت لغيره يراد به: المساءلة والمحاسبة والمناقشة، وهذا السؤال المنفي متفق عليه، ولكن لا يدخل فيه السؤال والبحث في علل الأحكام، وبيان ذلك:

• من أقوال المفسرين التي انطلقت من دلالة اللفظ واستفادات من السياق قول أبي السعود (ت ٩٨٢هـ):

«لَا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ»: استئناف بيان أنه تعالى لقوة عظمته وعزة سلطانه القاهر بحيث ليس لأحد من مخلوقاته أن يناقشه، ويسأله عما يفعل من أفعاله، إثر بيان أن ليس له شريك في الإلهية. و(هم) أي العباد يسألون عما يفعلون نقيراً وقطميراً؛ لأنهم مملوكون له تعالى مستعبدون. ففيه وعيد للكفرة»^(١).

• ومن أقوالهم التي استفادت أيضاً من آيات أخر في تأكيد المعنى قول ابن كثير (ت ٧٧٤هـ):

«لَا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ»: أي هو الحاكم الذي لا معقب لحكمه، ولا يعترض عليه أحد؛ لعظمته وجلاله وكبريائه وعلوه وحكمته

(١) تفسير أبي السعود، ٦/٦٢.

وعدله ولطفه، ﴿وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ أي وهو سائل خلقه عما يعملون، كقوله: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْتَلُنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(١)، وهذا كقوله ﷺ: ﴿وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ﴾^(٢)،^(٣).

إذا علم هذا فالآية لم تتكلم عن التعليل الذي هو محل النزاع: وهو البحث في علل الأحكام والحكمة منها بقصد فهم هذه الأحكام ومن ثمّ امتثالها عن بينة، وتعدية ما يمكن تعديته بها...، وحينئذٍ تكون خارج محل النزاع.

الدليل الثاني: «نهي الله تعالى الناس عن سؤالهم النبي ﷺ، وأمرهم الاقتصار على ما يفهمون مما يأمرهم به فقط، فلو كان المراد من النص غير ما سمع منه لكان السؤال لهم لازماً، ليتبينوا ويتعلموا، فلما مُنِعوا من السؤال أيقنا أنهم إنما لزمهم ما أعلموا به فقط»^(٤).

ويمكن الاعتراض على هذا الدليل بأن يقال: النهي عن السؤال موجه إلى من يريد النص الحرفي التفصيلي لدقائق الأحكام، مما ينتج عنه الإلزام بكيفيات معينة، بعد أن كان الأمر واسعاً، ومتروكاً لاجتهاد المكلفين عند التطبيق، وهذا المعنى هو ما تدل عليه نصوص النهي^(٥).

(١) الآيتان (٩٢) و(٩٣) من سورة الحجر.

(٢) من الآية رقم (٨٨) من سورة (المؤمنون).

(٣) تفسير ابن كثير، ٥/٢٣١٢؛ وانظر من كتب التفسير الأخر: تفسير الطبري، ١٦/٢٤٧؛ تفسير القرطبي، ١٤/١٨٩.

(٤) الإحكام لابن حزم، ٨/٥٧٢.

(٥) كقوله ﷺ: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُونَ عَنْ أَسْيَآءِ إِنْ بُدِّ لَكُمْ تَسْأَلُونَ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ

أما النظر في لفظ الشارع واستنباط الحُكْم منه، والبحث عما يساعد في فهمه وطريقة تطبيقه من الحُكْم والعلل والمعاني، فليس في تلك النصوص ما يمنع منه ألبتة، بل على العكس، إذ السكوت عن التفاصيل الدقيقة يفهم منه ضمناً الحث على الاجتهاد في استنباطها من النصوص؛ منطوقها ومفهومها ومعقولها! وهذا يتنافى مع منهج الظاهرية أنفسهم، الذين يتعاملون مع النصوص تعاملًا حرفيًا؛ وبهذا ينقلب الدليل عليهم لا لهم!

ثم إن بحث المجتهدين في العلل إنما هو بعد انقطاع الوحي!
الدليل الثالث: ما في القرآن من النهي عن القول بالعلل في أحكام

= يُرَزَّلُ الْقُرْآنُ بِأَن تَبَدَّلَ لَكُمْ عَمَّا نَزَّلْنَا بِهِ مِنَ الْقُرْآنِ فَاصْبِرُوا لَهُ كَمَا كُفِّرْتُمْ ﴿١٠١﴾ وَتَمَّتْ لَكُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ بِمَا كُفِّرْتُمْ ﴿١٠٢﴾ قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُم ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ ﴿١٠٣﴾ [الآيتان رقم (١٠١) و (١٠٢) من سورة المائدة]، وقصة ذبح بني إسرائيل للبقرة المشهورة [الآيات من ٦٧ إلى ٧٣ من سورة البقرة]، وحديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه مرفوعاً: (إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ جُرْمًا مَنْ سَأَلَ عَن شَيْءٍ لَمْ يُحْرَمَ فَحَرَّمَ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ) [خرجه البخاري بلفظه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه، ٦/٢٦٥٨، ح ٦٨٥٩؛ ومسلم بنحوه، كتاب الفضائل، باب توقيفه رضي الله عنه وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه...، ٤/١٨٣١، ح ٢٣٥٨]، وحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: (خَطَبَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ فَرَضَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ فَحُجُّوا. فَقَالَ رَجُلٌ أَكُلُّ عَامٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَسَكَتَ حَتَّى قَالَهَا ثَلَاثًا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَوْ قُلْتَ نَعَمْ لَوَجَبَتْ وَلَمَّا اسْتَطَعْتُمْ - ثُمَّ قَالَ - ذُرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنِ شَيْءٍ فَدَعُوهُ). [أخرجه مسلم بلفظه، كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، ٢/٩٧٥، ح ١٣٣٧].

الله ﷻ.

هذا الدليل عقد له ابن حزم (ت ٤٥٨ هـ) فصلاً مستقلاً^(١) ومثّل له بجملة من النصوص، وعقّب كلّ نصّ بوجه الدلالة منه، وحاصل ما ذكره:

أ. ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ بُدِّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْءَانُ تُبَدِّ لَكُمْ عَفَا اللهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾^(٢).

«أخبر تعالى أن البحث عن علة مراده تعالى ضلالٌ؛ لأنه لا بد من هذا، أو من أن تكون الآية نهيًا عن البحث عن المعنى المراد، وهذا خطأ لا يقوله مسلم... فصح القول الثاني ضرورة ولا بد»^(٣).

ب. وقال الله ﷻ حاكياً عن إبليس إذ عصى وأبى السجود أنه قال:

﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾^(٤).

«فصح يقيناً بهذا النصّ البين أن تعليل أوامر الله تعالى معصية، وأن أول ما عُصِيَ الله تعالى به في عالمنا هذا القياس، وهو قياس إبليس على أن السجود لآدم ساقط عنه؛ لأنه خير منه، إذ إبليس من نار وآدم من طين»^(٥).

(١) وذلك في إحكامه، ٨/ ٥٧٣ - ٥٧٥.

(٢) الآية رقم (١٠١) من سورة المائدة.

(٣) الإحكام لابن حزم، ٨/ ٥٧٣.

(٤) من الآية رقم (١٢) من سورة الأعراف.

(٥) الإحكام لابن حزم، ٨/ ٥٧٤.

ج. وقال الله ﷻ حاكياً عن قوم من أهل الاستخفاف أنهم قالوا إذا أمروا بالصدقة: ﴿أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ﴾^(١).

«فهذا إنكار منه تعالى للتعليل؛ لأنهم قالوا: لو أراد الله تعالى إطعام هؤلاء لأطعمهم دون أن يكلفنا نحن إطعامهم.

وهذا نص لا خفاء به، على أنه لا يجوز تعليل شيء من أوامره، وإنما يلزم فيها الانقياد فقط وقبولها على ظاهرها»^(٢).

د. وقال ﷻ: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا﴾^(٣).

«هذه آية كافية أنه لا يحل التعليل في شيء من الدين، ولا أن يقول قائل: لم حرم هذا وأحل هذا؟»^(٤).

ويمكن الاعتراض على هذا الدليل بأن يقال:

الآيات المذكورة في هذا الدليل عَقَدَ لها ابن حزم (ت ٥٨٤ هـ) فصلاً مستقلاً، لتأكيد الدليل الأول الرئيس - وهو قوله ﷻ: ﴿لَا يُسْتَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ﴾ - وذلك بذكر جملة من الآيات التي من جنس الدليل الأول؛ ويشهد لذلك أنه أعاد الدليل الأول وجعله من أمثلة هذا

(١) من الآية رقم (٤٧) من سورة (يس).

(٢) الإحكام لابن حزم، ٥٧٤/٨.

(٣) من الآية رقم (٢٦) من سورة البقرة.

(٤) الإحكام لابن حزم، ٥٧٥/٨.

الفصل؛ لهذا فإن ما ورد من مناقشة للدليل الأول يمكن أن ترد هنا؛ إذ جميع الأمثلة المذكورة هنا إنما تمنع من السؤال الذي يقصد المكلف به الاعتراض على التكليف؛ بسبب عدم القناعة بمسوغه، وهذا لا شك في منعه، ولكنه خارج عن محل النزاع؛ لأن الحديث هنا عن البحث في العلل التي من خلالها يفهم المكلف كيفية الامتثال؛ بل هي في الغالب توسيع لدائرة الامتثال، من خلال العمل بالنص في الأصل، وتعديته بالعلة إلى جميع الفروع التي يمكن أن تتجدد إلى قيام الساعة.

رابعاً: الترجيح:

ثبت في هذا المبحث إجماع الأصوليين على أن الأحكام الشرعية معللة بتحقيق المصالح في الجملة، أما في التفصيل فقد تظهر هذه المصالح والحكم، وقد تخفى، وهذا الظهور يختلف باختلاف مستنده، ومدى قناعة المجتهدين بهذا المستند:

- فمنهم من يجعل الأصل عدم التعليل، ومن ثم يمنعه فيما عدا ما ورد النص الصريح به.
 - ومنهم من يجعل الأصل هو التعليل، ومن ثم يثبت به بما دون ذلك من الأدلة، وإلا توقف في تحديد الحكمة والمصلحة منه، مع إقراره بأنه لا بد أن تكون هناك حكمة، ولكنها خفيت عليه.
- وإذا كان مبدأ تعليل الأحكام محل وفاق بين الأصوليين فهذا الأمر بحد ذاته يعيننا كثيراً في هذا البحث؛ إذ يقود إلى الاطمئنان بأن مقاصد

الشريعة مبنية على أساسٍ مُجمعٍ عليه من جهة المبدأ.

ثم نأتي بعد ذلك إلى مدى توسيع دائرة هذا المبدأ بحيث يشمل جميع الأحكام أصالة، أو يقتصر على العلل المنصوصة؛ ومن خلال عرض الأدلة والمناقشة ثبت أن التعليل يشمل جميع الأحكام أصالة، وما لم يظهر لنا من هذه المصالح في الدنيا فسيظهر في الآخرة حتمًا.

ولقوة ظهور هذا الرأي قال فيه الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): «وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيدًا للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة»^(١). وكان قبل ذلك قد بين أن هذا الاستقراء لا يسوغ لأحد المنازعة في مدلوله.

كما قال فيه صدر الشريعة الأصغر (ت ٧٤٧هـ): «وما أبعد عن الحق قول من قال: إنها غير معللة بها؛ فإن بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لاهتداء الخلق، وإظهار المعجزات لتصديقهم، فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة...»^(٢).

بل إن ابن حزم (ت ٤٥٨هـ) نفسه أقر به ضمنا عندما قال: «فبطل قوله: إن الله تعالى لا يفعل شيئًا إلا لمصالح عباده، وصح بالضرورة أنه يفعل ما يشاء لصالح ما شاء، ولفساد ما شاء، ولنفع من شاء، ولضر من شاء، ليس ههنا شيء يوجب إصلاح مَنْ صلح، ولا إفساد مَنْ

(١) الموافقات، ٢/ ٥.

(٢) التلويح، ٢/ ٦٣.

أفسد،...»^(١).

وبناء على هذا النقل يمكن أن يقال: إن هذه المصالح إذا أطلقت ولم تقيد بكونها للعباد فإن التعليل بها يكون محل وفاق أيضا. أما تقييدها بكونها لمصالح العباد خاصة فسيأتي إثباته في مطلب مستقل^(٢).



(١) الإحكام لابن حزم، ٨ / ٥٨٤.

(٢) وذلك في المبحث الثالث من الفصل التالي، ص ٧٨٩.

المطلب الثاني:

حكم الاستدلال بالمقاصد الشرعية

موضوع دليلية المقاصد أو حجيتها... من الموضوعات الحادثة التي لم ترد في الكتب الأصولية المتقدمة؛ فهل يعني هذا أنهم كانوا غافلين عن هذا الدليل؟

لا يخفى على أي دارس لعلم أصول الفقه أن المرتكز الذي تنطلق منه جميع مباحث هذا العلم والدائرة التي يتحرك فيها هي الدليل الشرعي^(١) (سواء كان ذلك من جهة حجيته أم دلالاته، أم ثمرته، أم المستثمر له). ولكن عند تتبع مباحث الأدلة في المصادر الأصلية لهذا العلم لا تجد من بينها دليل المقاصد الشرعية!

وفي الجانب المقابل عند التأمل في مبحث شروط الاجتهاد - التي هي مظنة لذكر الأدلة التي لا يتحقق الاجتهاد إلا بإدراكها - يُلحظ أنها تُؤوّل إلى شرطٍ رئيس، ألا وهو فهم المجتهد لمراد الشارع ومقاصده وغاياته^(٢)، وقد جاء التصريح بذلك عند بعض الأصوليين، في مقدمتهم الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، كما تميز الشاطبي أيضا بأنه قلّ أن يورد مقصداً

(١) وهذا قول جمهور الأصوليين. وقد سبق توثيق ذلك عند التوطئة للفصل الرابع من الباب الأول، ص ٢٣٣.

(٢) وقد سبقت الإشارة إلى ذلك في تمهيد هذا الباب، ص ٢٤٣، كما سيأتي توضيح ذلك عند الحديث عن صفات المجتهد المثبت للمقاصد في المبحث الآتي، ص ٤٤٥.

شريعياً إلا ويقرنه بالدليل الذي ينهض بحجتيه^(١)، مما يعني حجية ذلك المقصد، هذا فضلاً عن حديثه المسهب عن كليات الشريعة (والتي في مقدمتها المقاصد الشرعية)، وأهميتها في بناء الاجتهاد عليها^(٢)...

فعند تتبع مباحث الأدلة في المصادر الأصلية لهذا العلم لا تجد من

بينها دليل المقاصد الشرعية؟

أيعني هذا أنهم لا يرون حجيتها؟

أم أنها حجة عندهم ولكن ليس أصالة وإنما تبعاً لمستندها، فالحجية

حينئذ للمستند؟

وكيف نوفق بين إغفالهم لحجية المقاصد في مباحث الأدلة،

وإبرازهم للمقاصد عند الحديث عن شروط الاجتهاد؟

يمكن تلمس الجواب عن هذه الأسئلة من خلال اختيار بعض

نصوص الأقدمين والمعاصرين؛ لتشكيل قاعدة يمكن الانطلاق منها في

بيان وجهة نظر الباحث في حكم الاحتجاج بالمقاصد:

١. نقل إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ) عن الإمام الشافعي

(ت ٢٠٤هـ)، منهجه في ترتيب الأدلة، وذكر منها كليات الشريعة

ومصالحها العامة، وجعلها مقدمة على القياس، حيث قال: «ذكر الشافعي

في (الرسالة) ترتيباً حسناً فقال: إذا وقعت واقعة فأحوج المجتهد إلى طلب

(١) انظر: قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٩٦.

(٢) انظر: الموافقات، ٣/٣ وما بعدها.

الحكم فيها: فيَنْظُرُ أولاً في نصوص الكتاب، فإن وجد مسلكاً دالاً على الحكم فهو المراد، وإن أعوزه انحدر إلى نصوص الأخبار المتواترة، فإن وجده وإلا انحط إلى أخبار الآحاد...

[إلى أن قال:] [فإن عُدم المطلوب في هذه الدرجات لم يخض في القياس بعد، ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة. وعد الشافعي من هذا الفن إيجاب القصاص بالمثل، فإن نفيه يخرم قاعدة الزجر...^(١).

فهذا النقل يدل على احتجاج الإمام الشافعي بكليات الشريعة ومصالحها العامة (التي هي المقاصد الكلية) إذا لم يرد النص، وأنها مقدمة على القياس، وقد وضح ذلك بالمثل وهو القتل بالمثل، فلو لم يجب القصاص به؛ لعدم وجود آلة القتل وهي المحدد: لاتخذ المثل وسيلة للهروب من القصاص، ولم تحصل قاعدة الزجر التي هي مقصود الشارع

(١) البرهان، ٢/ ٨٧٤، فقرة ١٥٠٣ وما بعدها. وقد بحثت عن هذا النقل في الرسالة التي بين أيدينا (وهي الجديدة التي ألفها في مصر) ولكن لم أجده، فلعله في الرسالة القديمة، أو في الجديدة ولكن بلفظ مغاير، مع مراعاة أن إمام الحرمين - فيما يظهر - كان ينقل بالمعنى، بالإضافة إلى ما يفهمه هو من منهج الإمام الشافعي، وما يدل على ذلك أنه عبر بالأخبار المتواترة والآحاد، وهما مصطلحان حادثان بعد الإمام الشافعي الذي كان يعبر عن السنة المتواترة والآحاد بالسنة التي نقلها العامة عن العامة، والسنة التي رويت من طريق الانفراد، بالإضافة إلى جملة من مصطلحات القياس التفصيلية كالإخالة والمناسبة والشبه... كما أن هذا النقل جاء في كتب أخرى ولكن بلفظ مغاير، منها البحر المحيط، ٢٢٩/٦.

من القصاص، ومن ثم تفوت مصلحة ضرورية وهي حفظ النفس^(١).

٢. كما قال إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨ هـ) - عرضاً -: «... ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة»^(٢).

وفي هذا تنبيه لأهمية فهم المقاصد الجزئية للأحكام، إذ بدونها لا يكون الإنسان ذا بصيرة في وضع الشريعة، ومن ثم لا يكون من أهل الاجتهاد^(٣).

(١) وانظر - في مزيد إيضاح لتقديم القاعدة الكلية الضرورية على القياس - إلى:

البرهان، ٢/٦٠٤، فقرة ٩٠٦.

(٢) البرهان، ١/٢٠٦، فقرة ٢٠٥.

(٣) ويضاف إلى هذين النقلين عن إمام الحرمين الجويني؛ فإنه أفرد - في البرهان، ٢/٧٢١،

فقرة ١١٢٧ وما بعدها - مبحثاً سماه (الاستدلال)، بدأ بذكر الخلاف فيه وتعريفه، فقال: «اختلف العلماء المعتبرون والأئمة الخائضون في الاستدلال. وهو معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي، من غير وجدان أصل متفق عليه. والتعليل المنسوب جار فيه».

وما ذكره في هذا المبحث له تعلق قوي بحجية المقاصد الكلية، كما أن له تعلقاً أقوى بحجية المصلحة المرسل، أو ما يسمى بالاستدلال المرسل. ولشدة التقارب بينهما ذهب الزركشي - في البحر المحيط، ٦/٧٦ - إلى أن ما سماه إمام الحرمين بـ (الاستدلال) هو ذاته ما يسميه غيره بالاستدلال المرسل، أو المصلحة المرسل... وتابعه على ذلك الشوكاني - في إرشاد الفحول، ٢/٢٦٤ -.

ومما لا شك فيه أن (الاستدلال المرسل) داخل فيما سماه إمام الحرمين بـ (الاستدلال)، ولكن هل هما شيء واحد؟ هذا يحتاج إلى إثبات. والذي يعيننا هنا أن بين (الاستدلال المرسل) و(الاستدلال)، تقارباً قوياً، كما أن بينهما وبين حجية مقاصد الشريعة تقارباً قوياً

٣. ولشيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) نصوص كثيرة تؤكد أهمية المقاصد للمجتهد، من أخصرها وأدقها قوله: «فمن فهم حكمة الشارع منهم كان هو الفقيه حقاً»^(١).

فالفهم العميق لمقاصد الشريعة هو الفقه الحقيقي؛ لأنه يجعل الاجتهاد أقرب إلى مراد الشارع ومقصوده.

٤. وعند ذكر تقي الدين السبكي (ت ٧٥٦هـ) لشروط المجتهد ختمها بقوله:

«الثالث أن يكون له من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشرع من ذلك وما يناسب أن يكون حكماً له في ذلك المحل وإن لم يصرح به.

[ثم وضح هذا الشرط بمثال مهم قال فيه:] كما أن من عاشر مَلِكًا ومارس أحواله وخبر أموره، إذا سُئِلَ عن رأيه في القضية الفلانية: يغلب على ظنه ما يقوله فيها وإن لم يصرح له به، لكن بمعرفته بأخلاقه، وما يناسبها من تلك القضية»^(٢).

وهذا النص يفيد أن الدربة على الاجتهاد والممارسة له وتتبع مقاصد الشرع توسع المدارك، وتعطي المجتهد ثقة واطمئناناً بصحة اجتهاده؛

= أيضاً. وهذا ما سيأتي توضيحه عند تحرير حكم الاستدلال بالمقاصد.

(١) بيان الدليل، ص ٣٥١، وانظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ١١/٣٤٤، ٣٥٤،

١٩/٢٠٣، ٢٠/٥٨٣.

(٢) الإبهام، ٨/١.

لانسجامه مع مقاصد الشرع، وبدون ذلك يبقى متردداً وغير قادر على إصدار الفتوى والاجتهاد.

٥. أما الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) فقد اختصر شروط الاجتهاد في شرطين، بل جعل الثاني كالخادم للأول، مما يعني أن للاجتهاد شرطاً رئيساً وهو فهم المقاصد؛ فمما قال: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها.

[... إلى أن قال:] وأما الثاني فهو كالخادم للأول... وإنما كان الأول

هو السبب في بلوغ هذه المرتبة؛ لأنه المقصود والثاني وسيلة»^(١).

هذه جملة من نصوص المتقدمين حول الاستدلال بالمقاصد، أصرحها ما أفاده إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ) من أن من منهج الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ) في ترتيب الأدلة: الاحتجاج بكليات الشريعة ومصالحها العامة (التي هي المقاصد الكلية) إذا لم يرد النص، وأنها مقدمة على القياس.

ولم تذهب النقول الأخر بعيداً عن هذا المعنى؛ لأنها جعلت فهم المقاصد أكد شروط الاجتهاد، ولا يتحقق هذا الشرط إلا بالإمام بالشروط الأخر، التي في مقدمتها الأدلة، كالكتاب والسنة والإجماع... أما المعاصرون، فقد تناولوا دليلية المقاصد بطريقة أخرى:

(١) الموافقات، ٢/٧٦.

• إذ منهم من ذهب بعيداً، وأجاز بناء الأحكام الشرعية على المقاصد مطلقاً وتقديمها على النصوص - وهذا القول سيأتي التعرض له في المطلب القادم (وهو حكم تقديم المقصد الكلي على دلالة اللفظ) - (١).

• ومنهم من أجاز بناء الحكم عليها صراحة، ولكن إذا لم يرد النص، وكثير من هؤلاء جعل ذلك من الاحتجاج بالاستصلاح، أو ما يسمى بالمصلحة المرسلة (٢).

ومن هؤلاء د. جمال الدين عطية؛ فقد تتبع موضوع الاجتهاد المقاصدي في كتابات بعض المعاصرين، ولم يجد فيها ما يقوى على إثبات دليل جديد يخرج عما ذكره الأصوليون في حجية الاستصلاح، حيث قال في نهاية بحثه للمسألة: «والخلاصة: أن هذا البحث الجاد يفتقد الآليات

(١) وذلك ص ٢٩٥، هامش (١).

(٢) وفي مقدمة هؤلاء ابن عاشور؛ فانظر: مقاصد الشريعة الإسلامية له، ص ٤١؛ وانظر أيضاً فيه: ٦٦، ٢٤٥، ٣١٣، ٣١٤؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لعلال الفاسي، ص ٤٥؛ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٣٠، ٨٠، ٢١٩، ٢٥٤، ٢٥٥، ٣٥١، ٣٦٠؛ محاضرات في مقاصد الشريعة لـ أ. د. أحمد الريسوني، ص ٩٩؛ قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٧٠، ١٠٦، ١٠٩، ١١٩؛ الاجتهاد المقاصدي لـ أ. د. نور الدين مختار الخادمي، ص ٤٢، ١٠١، ٤٧، ١٠٣؛ منهج استنباط أحكام النوازل لـ د. مسفر القحطاني، ص ٥٥٠، ٥٦٣؛ طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ص ٤٢، ٥٧؛ مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، لـ د. عبد المجيد النجار، ٢٣٧؛ نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص ١٨٥، ١٩٧؛ مقدمة في علم مقاصد الشريعة لـ د. سعد الشري، ١٧؛ المعاملات المالية لـ أ. د. عبد الوهاب أبو سليمان، ص ٢٠.

الواضحة لاستخدام المقاصد في العملية الاجتهادية، ولكنه خطوة على الطريق على أي حال.

ونخلص إلى أن الاجتهاد المقاصدي بالصورة التي عرضناها.. لا تستحق هذا المصطلح، فما هي في الحقيقة إلا المصلحة المرسلة أو الاستصلاح، كدليل شرعي تكلم فيه الأصوليون منذ القدم، وما عملنا فيه إلا التطوير لما كتبوا والبناء عليه»^(١).

والاتجاه الثاني - في الجملة - هو ما يمكن أن تحمل عليه نصوص المتقدمين المذكورة وهو ما تؤيده الأدلة، ولكن المقام يحتاج إلى تفصيل، على النحو الآتي:

يمكن تحرير حكم الاستدلال بالمقاصد بأن يُقال:

إن المقصد الشرعي كالحكم الشرعي؛ فكما أنه لا يجوز - باتفاق - وصف الحكم بأنه شرعي أو إضافته للشارع إلا بدليل، فكذلك المقصد الشرعي؛ لأنه بدون الدليل في كل منهما يكون ذلك من التقوُّل على الله بغير علم، وهذا من أعظم البغي؛ قال الله ﷻ: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾^(٢).

وإذا كانت المقاصد الشرعية لا بد لها من دليل فهذا الدليل في

(١) نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص ١٩٧. ويحسن التنبيه هنا من خلال عنوان هذا الكتاب: أن المؤلف معني بتفعيل المقاصد في الاجتهاد، ومع ذلك لا يراها دليلاً يخرج عما ذكره الأصوليون في الاستصلاح.

(٢) من الآية رقم (١٤٤) من سورة الأنعام.

الغالب هو الاستقراء، وهذا يكسب المقاصد قوة وعموما يجعلها تهيمن على عملية الاجتهاد برمتها^(١)، ولكن دون أن تستقل في إثبات الحكم الشرعي!

ومما يدل على ذلك:

١. أن المقصد الشرعي لم يُسَقَّ لبيان الحكم الشرعي أصالة، وإنما لبيان الغاية من هذا الحكم والنتيجة التي يهدف التكليف إلى تحقيقها؛ وفي ذلك تنبيه للمكلف بأن يكون قصده من الفعل موافقاً لمقصد الشارع من التكليف^(٢). ومن المسلم أن النتيجة قد تتحقق وقد لا تتحقق، فلا يلزم من عدم تحققها سقوط التكليف.

فمثلاً: قوله ﷺ: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ

(١) المقاصد تهيمن على عملية الاجتهاد برمتها، من خلال عدة جهات:

١. فهي تسهم في اختيار الدليل الجزئي المناسب للواقعة.
 ٢. وفي فهمه فهماً صحيحاً.
 ٣. وفي طريقة تنزيهه على الواقعة.
 ٤. وفي تقوية الاستدلال به وتأكيده وترجيحه.
 ٥. وفي المساهمة في إنشاء الدليل الجزئي، مع بقائها بعمومها متناولة له وللحكم المستفاد منه.
- وسياتي بيان ذلك مفصلاً، في أحد أسس دفع التعارض في المبحث الأخير من هذا الفصل، ص ٦٤٢.

(٢) انظر في كون المطلوب من العبد أن يكون قصده من العمل موافقاً لقصد الشرع: الموافقات، ٢/ ٢٥١. فقد عقد مسألة بدأها بقوله: «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع»، وانظر: منه ١/ ١٤٤.

عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١﴾.

فهذه الآية تثبت الحكم وهو وجوب الصيام، وتثبت المقصد الكلي منه وهو تحقيق التقوى، ولكن إذا لم تتحقق التقوى، أو تحققت التقوى بدون الصيام فلا يعني هذا سقوط التكليف بالصيام.

٢. لو جاز أن تستقل المقاصد الكلية في إثبات الحكم الشرعي لنتج عن ذلك ثلاثة لوازم باطلة^(٢):

أحدها: تحييد الأدلة التفصيلية أو تهميشها عن أن تنهض بها وضعت له، وهو بيان الحكم الشرعي؛ لأن كثيراً من المقاصد الشرعية الكلية فيها من العموم، ما يجعلها تتناول جميع الأحكام الشرعية، أو أكثرها! وهذا يغري الناظر بأن يستغني بها عن الأدلة التفصيلية.

الثاني: فتح السبل إلى تحصيل المصلحة بغير الطريق المشروع فيها، وهذا مناقض لمقصد الشارع؛ لأن المقصد الشرعي كما يرجع في تحديده إلى الشارع، فإن هذا المقصد لا يتم ويتحقق إلا بالسبل الموافقة للشرع المبسوطة في الأدلة التفصيلية.

الثالث: فتح طريق الاستحسان العقلي واقتفاء حكمة الحكماء وجعلهم بمثابة الأنبياء، بحيث يعرفون من الشريعة مقاصدها الكلية، ثم يُعملون الرأي في تحديد ما يحققها. ثم إن هذا يؤدي إلى أن تختلف جميع

(١) الآية رقم (١٨٣) من سورة البقرة.

(٢) انظر في فكرة هذا الدليل: الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية، ص ٤١٨.

الأحكام وتتغير باختلاف الزمان والمكان وأصناف الخلق. ومما لا شك فيه أن «هذا ذريعة في الحقيقة إلى إبطال أبهة الشريعة، ومصير إلى أن كلاً يفعل ما يراه»^(١).

٣. ومن جهة أخرى: فإن المقاصد الكلية لو استقلت في إثبات الحكم الشرعي، وساغ الاستغناء بها عن الأدلة التفصيلية التي تحددها: لنتج عن ذلك ضياع المقاصد الكلية نفسها؛ وذلك بسبب غموضها حينئذ والتباس حقيقتها على الناس، وبسبب اختلافهم فيما يحققها ويوصل إليها، وبسبب تماؤزهم ومماطلتهم في تنفيذها...^(٢)، وفي المحصلة النهائية ينتج عن (الاستغناء بالمقاصد عن الأدلة التفصيلية) تعذر الرجوع إلى أصل شرعي!

وهذا ما صرح به الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)؛ حيث قال: «وأما العاديات وكثير من العبادات أيضا فلها معنى مفهوم، وهو ضبط وجوه المصالح؛ إذ لو ترك الناس والنظر: لانتشر ولم ينضبط وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي. والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل. فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة، وأسباباً معلومة لا تتعدى، كالثمانين في القذف، والمائة وتغريب العام في الزنا على غير إحصان، وخصّ قطع اليد بالكوع وفي النصاب المعين، وجعل مغيب الحشفة حدّاً في أحكام كثيرة،

(١) البرهان، ٧٢٢/٢، فقرة ١١٣٢.

(٢) انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٢٠.

وكذلك الأشهر والقروء في العِدَدِ، والنصاب والحول في الزكوات، وما لا ينضبط رُدًّا إلى أمانات المكلفين، وهو المعبرُّ عنه بالسرائر،...»^(١).

٤. أن المقاصد الكلية فيها من العموم والاتساع في الدلالة ما يجعلها لا تستغني عن الأدلة التفصيلية.

فمثلاً: رفع الحرج، وتحقيق العدل، وحفظ الضروريات الخمس، ومنع ما يؤدي إلى النزاع والخصومة في المعاملات، وتحقيق الردع والزجر في العقوبات،... إلخ، هذه كلها مقاصد عامة يصعب بناء الحكم عليها دون تحديد وتقييد وتفصيل، إذ بدون ذلك تعم الفوضى في الاجتهاد، وتباين التقديرات، وقد تتداخل المصالح، وتتنازع الأهواء.

٥. أن المقاصد الجزئية على الرغم من أنها أكثر تحديداً من المقاصد الكلية، بيد أنها أيضا لا يمكن أن تستقل عن الأدلة التفصيلية؛ لسببين:

الأول: أننا قد نعرف المقصد الجزئي بوجه مجمل، ولكن تبقى كثير من تفاصيله غائبة عنا؛ فمثلاً: ندرك أن المقصد والمصلحة والحكمة من رجم الزاني المحصن هي الزجر، «ولكن لا نعقل لماذا تعين هذا طريقاً للزجر، مع أنه كان يمكن الزجر بضرب العنق أو الجلد حتى يموت مثلاً، وهكذا؛ فهذا المقدار من العلم الإجمالي بالمصلحة لا يصح أن يبنى عليه شيء قد يكون فيه إهدار الأمر والنهي»^(٢).

(١) الموافقات، ٢/ ٢٣٤.

(٢) تعليق الشيخ عبد الله دراز على الموافقات، ٣/ ١١٠، هامش (٣).

والثاني: أنه في بادئ النظر للأمر أو النهي كثيراً ما نفهم منه معنى مصلحياً، ثم يتبين لنا خطأ هذا الفهم؛ بسبب وقوفنا على نص آخر، أو بسبب اكتشاف علمي حديث نفهم به مصلحة للحكم الشرعي غير ما كنا نفهمها، أو لسبب آخر...^(١).

* * *

ومن خلال الأدلة السابقة ندرك أن المقاصد الشرعية لا تستقل في إثبات الأحكام الشرعية؛ لأنه لا بد من تحديدها بالأدلة التفصيلية، وهذا التحديد نفسه مقصد شرعي عام في دين الإسلام، وقد ارتضى ابن عاشور (ت ١٣٩٤ هـ) التعبير عن هذا المقصد بأنه: «نوط التشريع بالضبط والتحديد»^(٢).

وكما أن الحكم الشرعي يحتاج في تحديده إلى الأدلة التفصيلية، فإن الأدلة التفصيلية ذاتها لا تستغني عن المقاصد الشرعية؛ إذ تسهم المقاصد في اختيار الدليل التفصيلي المناسب، وفهمه، والاستفادة الصحيحة منه، وربما تعضده وتقوي الاستدلال به. وإذا لم يكن هناك دليل تفصيلي يتناول الواقعة فإن المقاصد تسهم في إنشائه، مع بقائها بعمومها متناولة لهذا الدليل التفصيلي، والحكم المستفاد منه.

وهذا الدليل التفصيلي الذي تسهم في إنشائه قد يكون الاستصلاح

(١) انظر: الموافقات وتعليق الشيخ عبد الله دراز عليها، ٣/ ١١١.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص ٣٤٣.

إن كان المقصد كلياً، وقد يكون القياس إن كان المقصد جزئياً، بحيث يمثل كل منهما الدليل المباشر للحكم، وفق ضوابط وآلية الاستدلال به، ويمثل المقصد حلقة الوصل بينهما وبين الأدلة النقلية التي استند المقصد عليها. فيكون الحكم مستفاداً من القياس أو الاستصلاح، وهما مستفادان من المقصد، والمقصد مستفاد من الكتاب أو السنة أو الإجماع. وبيان ذلك:

أن المقصد قد يكون جزئياً، وقد يكون كلياً:

• فإن كان جزئياً؛ فهذا يعني أن له دليلاً جزئياً، ومن ثم فالحكم مستفاد من ذلك الدليل، أما المقصد فيفيد في فهم ذلك الدليل وتوجيهه، ولكن إذا كانت الواقعة جديدة يتناولها المقصد والحكمة من الحكم دون لفظ الدليل، فهنا نأتي إلى تعدية الحكم إلى هذه الواقعة الجديدة بالحكمة، ويجري في ذلك الخلاف المشهور في حكم التعليل بالحكمة^(١)، وعلى القول بجوازه فالحجة أيضاً إنما تكون في القياس الذي أنشأته الحكمة والمقصد الجزئي، وليس في ذات الحكمة والمقصد.

- ومثال الواقعة التي يتناولها لفظ الدليل:

قوله ﷺ: (لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ)^(٢).

(١) انظره في: المحصول وشرحه: الكاشف عن المحصول، ٥٢١/٦، ٥٢٥؛ ونفائس الأصول، ٣١٨/٤، ٣٢٢؛ الإحكام للأمدي، ٣/٢٢٤؛ شرح تنقيح الفصول، ص ٤٠٦؛ جمع الجوامع وشرحه: تشنيف المسامع، ٣/٢١٥؛ البحر المحيط، ٥/١٣٣؛ شرح الكوكب المنير، ٤/٤٧؛ فواتح الرحموت، ٢/٢٧٤.

(٢) سبق تخريج الحديث ص ٢٤٦.

والواقعة هي فوات وقت صلاة العصر قبل الوصول إلى بني قريظة.

فعندما صلى بعض الصحابة العصر في الطريق، فهموا من القرائن الحالية أنه ليس المقصود من الحديث هو ظاهر اللفظ، وإنما التعجيل، فحرصوا على الإسراع، ولكن لما لم يتمكنوا من الوصول قبل خروج الوقت؛ أدوا الصلاة في وقتها، ومستندهم في ذلك هو ذات الحديث الذي أثر المقصد في فهمه.

- ومثال الواقعة التي لا يتناولها لفظ الدليل:

قوله ﷺ: ((لَا يَقْضِينَ حَكْمَ بَيْنِ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضَبَانُ))^(١).

هذا الحديث له حكم مستفاد منه، وعلّة، وحكمة:

فالحكم: هو تحريم القضاء أثناء الغضب.

وعلة التحريم: هي الغضب^(٢).

والحكمة والمقصد الجزئي من التحريم: دفع المفسدة المترتبة على

تشويش الذهن، وهي عدم استيفاء الحجج^(٣).

فلو حصل للقاضي حادث مروري مروّع وهو في طريق عمله،

وامتد أثره أثناء العمل، مما جعله مشوش الذهن؛ فهل له أن يفصل بين

الخصوم؟

(١) سبق تحريجه، ص ١٧٥.

(٢) انظر في كون العلة هي الغضب: روضة الناظر، ٣/ ٨٤٥؛ الموافقات، ١/ ١٤٦.

(٣) انظر في كون ذلك هو الحكمة والمقصد الجزئي من التحريم: الموافقات، ١/ ١٤٦، ١٤٧.

هذه واقعة جديدة يتناولها المقصد والحكمة، دون لفظ الحديث، فَيُمنَعُ من القضاء فيها قياساً على الغضبان؛ بجامع تشويش الذهن في كلٍّ منهما وما ينتج عنه من مفسدة عدم استيفاء الحجج.

• أما إن كان المقصد كلياً، فهذا يُعدُّ من قبيل العموم المعنوي^(١) المستند أيضاً إلى أدلة متضاربة، ولكنه لا يغني عن الأدلة التفصيلية؛ لأن من القواعد المقررة: أن «تعريف القرآن الكريم بالأحكام الشرعية أكثره كليٌّ لا جزئيٌّ، وما كان كلياً لا يسوغ الاكتفاء به في إدراك الأحكام التفصيلية»^(٢)، وإذا كان هذا شأن القرآن الكريم فمن باب أولى ما استُفيد منه أو من السنة النبوية من مقاصد كلية.

ثم إن العموم والشمول المتحقق في المقاصد الكلية ليست أفرادها منحصرة في الأحكام التفصيلية، بل يتجاوزها إلى عملية الاجتهاد برمتها. ومن الأمثلة التي توضح افتقار المقاصد الكلية إلى الأدلة التفصيلية: - أن من مقاصد العبادات: التذلل والخضوع والانقياد لأوامر الله، ولكن لا يمكن أن يتحقق هذا المقصد بدون أدلة تفصيلية تبين أنواع العبادات وأوقاتها وصفاتها... ولو تُرك ذلك للاجتهاد في ضوء المقصد فقط لفات المقصد نفسه.

- ومن مقاصد العقوبات: الردع والزجر، ولكن لو ساغ الاكتفاء

(١) انظر في كون المقاصد الكلية من قبيل العموم المعنوي: الموافقات، ٣/ ٢٢١؛ قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٧٠، ١١٩.

(٢) انظر: الموافقات، ٣/ ٢٧٤.

به لجاز لقاضي أن يحكم بقتل السارق، وبالمثلة بالقاتل بدعوى أن ذلك أبلغ في الردع والزجر! وربما ادّعى آخر أن ردع السارق والقاتل يحصل بما دون القطع والقصاص!...

• وفي حال تعذر الدليل الشرعي التفصيلي المباشر يلجأ المجتهد إلى توظيف المقاصد الكلية في إنشاء دليل الاستصلاح، بحيث تكون المقاصد الكلية حلقة الوصل بينه وبين عموم الأدلة النقلية، إذ يدرك المجتهد أن شيئاً ما فيه مصلحة، ولا شاهد لها بعينها في الكتاب أو السنة أو الإجماع، ولكنها منسجمة مع المقاصد الكلية التي هي بدورها مستفادة من استقراء عموم الأدلة، فيبني الحكم حينئذٍ على هذه المصلحة التي تشكل المقاصد الكلية الجامع والرابط بينها وبين الأدلة النقلية.

أو بعبارة أخرى: بناءً على ما سبق يكون للحكم دليل تفصيلي، يخضع الاستدلال به إلى ضوابط تحدّد الحكم وتشخصه، وهو الاستصلاح^(١). وله قواعد كلية وأدلة عامة، لا يخرج الحكم عن نطاقها،

(١) وضوابط الاستصلاح أو الاستدلال المرسل، أو المصلحة المرسلة ممّا عني به الأصوليون قديماً وحديثاً، وللتوسع انظر: المستصفي، ٢٩٦/١، ٣١٠؛ المحصول، ٥٧٩/٢؛ الإحكام للأمدى، ١٦٧/٤؛ نفائس الأصول في شرح المحصول، ٦٩٩/٤؛ شرح تنقيح الفصول، ص ٤٤٦؛ التوضيح لمتن التنقيح، ٧١/٢؛ الموافقات، ٢٩/٢، ٩٦/٤؛ الاعتصام، ٦٢٧/٢؛ البحر المحيط، ٧٩/٦؛ تشنيف المسامع بجمع الجوامع؛ ٣/٣٠٢؛ ضوابط المصلحة لـ د. محمد البوطي، ص ١١٥؛ الاجتهاد الاستصلاحي لـ د. نور الدين عباس، ص ٢٤٩؛ المصالح المرسلة لـ د. محمد بوركاب، ص ٦٦، ١٢١، ١٣٤، ١٨٥، ١٨٩، ٤٩١؛ رأي الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان، لـ د. زين العابدين العبد محمد

وهي المقاصد الكلية، وما استندت عليه من النصوص العامة. وهنا قد يرد إشكال، يتمثل في أن هذه النصوص العامة كثيرًا ما يحصل بينها تعارض، فإذا كان أحدها يبين أن هذه المصلحة مقصودة شرعًا، والآخر ينفيها، فبأيها نعمل؟ والجواب: أن الذي يُعمل به هو ما كان أقرب إلى نطاق المصلحة، فإذا كانت المصلحة تتعلق بالمعاملات مثلاً، وهناك نص عام في المعاملات (كالنصوص التي تمنع مما يؤدي للنزاع)، وآخر في عموم الشريعة (كنصوص التيسير مثلاً)، وبينهما تعارض فيقدم ما في المعاملات^(١).

* * *

وفي ختام هذه المسألة يحسن التنبيه على أن الربط بين الحديث عن حجية المقاصد ودليل الاستصلاح، ينبغي أن لا يجر للحديث عن الخلاف في حجية الاستصلاح، وهل هو خلاف لفظي أو حقيقي؟^(٢)...

= النور، ١/ ٤١٠، ٤٤٩، ٢/ ١٤٦؛ اتخاذ القرار بالمصلحة لـ د. عبد العزيز بن سظام آل سعود، ١/ ٩٩؛ المصالح المرسل لـ أ. د. قطب سانو، ص ٤٩؛ منهج استنباط أحكام النوازل لـ د. مسفر القحطاني، ص ٥٦٥؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لـ د. محمد اليوبي، ص ٣٩٢، ٣٩٦؛ الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها لـ د. محمد زقلام، ص ٢٥١.

(١) انظر فكرة هذا الإشكال وجوابه في: نفائس الأصول في شرح المحصول، ٤/ ٧٠٤.
(٢) وإذا سمح لي القارئ أن أختار له كتاباً أصيلاً استدلت لحجية الاستصلاح، وبين نوع الخلاف وأجاب على كثير من الإشكالات... فلإني أرشح لذلك كتاب نفائس الأصول في شرح المحصول، ٤/ ٦٩٥ - ٧٠٦. فعلى الرغم من أن الماتن (وهو الفخر الرازي) شافعي، وقد اشتهر عنهم إنكار الاستصلاح، فإنه نصر مذهب المالكية بأدلة قوية، من المعقول والمنقول،

وحسبنا في ذلك أن الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) يُعدُّ من أكثر الممانعين لحجية المصلحة المرسله؛ لهذا بحثها ضمن الأدلة الموهومة، ولكن عندما استدرِك عليه: أنه عمليا يحتاج بها! أجاب بأن هذه المصلحة إنما كان يحتاج بها لا باعتبارها دليلا مستقلا، وإنما باعتبارها ترجع إلى حفظ مقاصد الشرع؛ ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع. وهذا ما يعيننا هنا.

ونص كلامه رحمته: «فإن قيل: فقد ملتُم في أكثر هذه المسائل إلى القول بالمصالح، ثم أوردتم هذا الأصل في جملة الأصول الموهومة، فليلحق هذا بالأصول الصحيحة؛ ليصير أصلاً خامساً بعد الكتاب والسنة والإجماع والعقل!

قلنا: هذا من الأصول الموهومة، إذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ؛ لأننا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع؛ ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهمم

= ربط فيها بين الاستصلاح ومقاصد الشريعة، وسار على منواله الشارح القرافي المالكي، وأجاب عن كثير من الإشكالات، وختم حديثه بإثبات أن الاستصلاح في الواقع معمول به عند جميع الأئمة.

وكونه محل وفاق في الواقع مما توصل إليه كثير من الباحثين، فانظر من كتبهم: المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، ص ٦٠؛ ضوابط المصلحة لـ د. محمد البوطي، ص ٣٨٥؛ المصالح المرسله لـ د. محمد بوركاب، ص ١٠٤؛ الاجتهاد الاستصلاح لـ د. نور الدين عباس، ص ١٢٩؛ الاستصلاح للأستاذ مصطفى الزرقاء، ص ٦٠، ٧٨؛ أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي لـ د. مصطفى البغا، ص ٥٣.

من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع: فهي باطلة مطرحة، ومن صار إليها فقد شرَّع، كما أن من استحسن فقد شرَّع، وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع: فليس خارجاً من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياساً بل مصلحة مرسلة؛ إذ القياس أصل معين، وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات تسمى لذلك مصلحة مرسلة.

وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة، وحيث ذكرنا خلافاً فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين، وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى^(١).
فنحن هنا نتبع المصلحة بناء على أن فيها محافظة على مقصود الشارع، وهذا المقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع، فلم يخرج الحكم في النهاية عن هذه الأدلة النقلية^(٢).

(١) المستصفي، ١/ ٣١٠.

(٢) سيأتي مبحث مستقل له تعلق بهذا المبحث وهو (المبحث الرابع: بناء الحكم على المقصد الكلي والدليل الجزئي معاً، والقواعد المعينة على ذلك)، وذلك ص ٦٠٣، كما سيفصل أثر المقاصد في الاجتهاد من خمس جهات، سيتم بيانها في أحد أسس المبحث الخامس من هذا الفصل، وهو: الأساس الثالث: عملية الاجتهاد تحتاج إلى دليل جزئي لربط الحكم به، وإلى مقاصد شرعية لتكون كالميزان الذي توزن به عملية الاجتهاد برمتها)، وذلك ص ٦٤٢.

المطلب الثالث:

حكم تقديم المقصد الكلي على دلالة اللفظ

توطئة:

عندما بدأت بجمع المادة العلمية في هذا المطلب - على وجه الخصوص - حرصت على تتبع جميع الآراء العلمية بموضوعية تامة، ولا سيما التي تقدم المقاصد على النصوص، وتسوّغ بناء الأحكام على المقاصد ابتداء بمعزل عن النصوص، ولكن عند التأمل في هذا النوع من الكتابات يلحظ أنه لا يخرج عن خمسة أصناف:

١. كتابات صحفية أو أطروحات إعلامية.

٢. دراسات فلسفية مبنية على الفلسفة الأجنبية الحديثة.

٣. دراسات لغوية، مبنية على علوم لغات و آدابٍ أجنبية.

ويلحظ على الصنفين الأخيرين أنهما ينطلقان من ثقافات أجنبية، يجمعها - في الغالب - رابط رئيس هو تحرر العقل من أي قيود، بما فيها الدين، ويحاول بعض المتخصصين في هذه الدراسات الاستفادة منها في فهم النص العربي الديني!

ومما يسترعي الانتباه في هذين الصنفين: تشبعهما بالمصطلحات الأجنبية التي تكتب بحروف عربية؛ بل أحيانا تقرن هذه الكتابة العربية بالحروف اللاتينية؛ زيادة في التحوُّط من أجل المحافظة على صيغة

المصطلح الأجنبي!

٤. دراسات أصولية، لكن تبنى أصحابها أفكارًا ومعتقدات دخيلة على العلوم الشرعية التراثية، مما أفضى بظلاله على اختياراتهم الأصولية، وجعلهم يرفضون كثيرًا من المسلمات الأصولية الرئيسة؛ كإنكار بعضهم لدليل الإجماع، أو القياس، أو تعاملهم مع السنة على أنها منهج استنباطي من القرآن، يفيد في طريقة فهمه، لا أنها دليل قائم بذاته! بل حتى نصوص القرآن جعلها بعضهم تحكي الواقع الذي نزلت فيه، وبعد ذلك لكل جيل أن يفسر اللفظ القرآني بحسب واقعه!! بل ذهب بعضهم إلى نزع القداسة عن نصوص الكتاب والسنة!!

٥. دراسات أصولية تتوق إلى التغيير والتطوير، ولو كان ذلك على حساب بعض المسلمات، مع الحرص على أن يكون ذلك من خلال مصادر التشريع المتفق عليها.

وعند سبر هذه الكتابات يُلاحظ ما يأتي:

أ. أن الدراسات في الصنف الأول تمثل طرحًا إعلاميًا لا يرتقي إلى البحث العلمي.

ب. أن الدراسات في الصنفين الثاني والثالث مبينان للدراسة الأصولية، سواء أكان ذلك من جهة المصدر أم الموضوع. كما أن الدراسات في الصنف الرابع تجادل في مصادر التشريع الأساسية، بل في مرجعية الوحي ذاته! مما يسقط القاعدة المشتركة بينها وبين الدراسات الأصولية المعهودة، ومن ثمَّ يكون النقاش معها نقاشًا عقديًا وفكريًا

وليس أصولياً. ومما تشترك فيه هذه الأصناف الثلاثة من الدراسات أنها - جميعاً - تتبنى منهجاً جديداً في التعامل مع مصادر التشريع يقوم في الغالب على أنقاض المناهج الأصولية التراثية^(١)، ويطمح إلى استبدالها

(١) ولتصور بُعد الدراسات المشار إليها عن منهج علماء الأصول في التعامل مع مصادر التشريع، والأبعاد العقيدية والفلسفية في هذه الدراسات: يناسب ذكر نماذج متفرقة من أقوال بعض المنظرين لها:

- قال د. نصر أبو زيد: «والقول إن كل نص رسالة يؤكد أن القرآن والحديث النبوي نصوصاً [هكذا في المطبوع (بالنصب)] يمكن أن نطبق عليها مناهج تحليل النصوص، وذلك ما دام ثمة اتفاق على أنها رسالة. ومعنى ذلك أن تطبيق نهج تحليل النصوص اللغوية الأدبية على النصوص الدينية لا يفرض على هذه النصوص نهجاً لا يتلاءم مع طبيعتها. إن المنهج هنا نابع من طبيعة المادة ومتلائم مع الموضوع»!! مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص ٢٦.

- وقال د. حسن حنفي: «لا فرق في الاستخدام الشعبي بين الاستشهاد بالآية القرآنية والحديث النبوي، وبين الاستشهاد بالمثل الشعبي وبسير الأبطال، كلاهما مصدر سلطة ومنبع [هكذا في المطبوع (بالنصب)] لمعايير [هكذا في المطبوع (بالباء)] السلوك، وتتداخل معها أقوال الآباء والأجداد، ونصائح المعلمين والمشايخ والرواد. الكل: (حجة سلطة)، وليس: (حجة عقل)، يتداخل فيه الصحيح والموضوع، التاريخي والأسطوري، المروي والخيالي، الكل يكون مخزوناً نفسياً في اللاشعور للأمة، وفي ذاكرتها الجماعية». هموم الفكر والوطن، ١/ ٣٤٤.

- وقال أيضاً - في معرض تمجيده لشيء علم اجتماعي جديد في أوروبا بعد العصور الوسطى -: «... لقد تحول مركز العالم من (الله) إلى (الإنسان)، ولم تعد الكتب المقدسة مصدراً للمعرفة، بل أصبحت الطبيعة كتاباً مفتوحاً، كما لم يعد منهج المعرفة تأويلياً، بل أصبح خبرة واستقراء. باختصار: لم تعد الحقيقة صادرة من الوحي، وإنما أصبح مصدرها العالم. وأذعنت الحجج النقلية للحجج العقلية والتجريبية، وخضعت الكتابات الإيمانية لمبادئ العقل، وخسر

= القداماء، وكسب المحدثون!!.. هموم الفكر والوطن، ١/ ٤٦٣.

- وقال د. محمد أركون - عن كتاب الرسالة للإمام الشافعي -: «تطرح هذه (الرسالة) أسس وقواعد القانون في أربعة مبادئ: القرآن، الحديث، الإجماع (لكن إجماع من؟ هل هو إجماع الأمة كلها، أم إجماع الفقهاء فحسب؟ وفقهاء أي زمن وأية مدينة؟ لا جواب)، القياس. هذه هي الحيلة الكبرى التي أتاحت شيوع ذلك الوهم الكبير بأن الشريعة ذات أصل إلهي... [إلى أن قال:] من جهة أخرى، ينبغي أن نشير إلى حقيقة مهمة؛ وهي أن هذه المبادئ الأربعة غير قابلة للتطبيق!!.. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٩٧.

- وقال د. محمد عابد الجابري - في معرض مناداته بطريقة ثانية تختلف عن طريقة الأصوليين التي وضعها الإمام الشافعي -: «أما الطريقة الثانية فتتقترح الانطلاق من المقاصد... ولما كان مقصد الشارع الأول والأخير هو مصلحة الناس (الله غني عن العالمين) فإن اعتبار المصلحة هو الذي يؤسس معقولة الأحكام الشرعية، وبالتالي فهو أصل الأصول كلها. وواضح أن هذه الطريقة تتحرك في دائرة واسعة لا حدود لها، دائرة المصلحة، وبالتالي فهي تجعل الاجتهاد ممكنا ولدى كل حالة!!»

ثم وضع سهولة وصول أي إنسان إلى الحكم بهذه الطريقة! فقال: «أما صاحب الطريقة الثانية: فهو ينطلق من مقدمة معقولة أصلا وهي أن هناك علة أولى تؤسس جميع الأحكام الشرعية، ويجب أن تؤسس عملية تطبيق الشريعة في كل زمان ومكان، وهي اعتبار المصلحة العامة. يبقى بعد هذا المبدأ الأساسي العام تحديد المصلحة في كل نازلة وفي كل حكم، وهذا شيء سهل؛ لأن ميدان البحث هنا ميدان بشري، ميدان الحياة الشخصية!!»

ومما قاله في نهاية المطاف في معرض نقده لطريقة علماء الأصول: «... إنه من دون هذا النوع من التجديد سيبقى كل اجتهاد في إطار القواعد الأصولية القديمة اجتهاد تقليدي، وليس اجتهاد تجديد، حتى ولو أتى بفتاوى جديدة،...!!» الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص ١٧٠ - ١٧١، ١٨٣.

وكل عبارة من هذه العبارات: فيها من التناول على مسلمة الدين ومصادر التشريع ما يقشعر منه الجلد، ويندى له الجبين، وعوارها من الوضوح بمكان بحيث تستغني عن التعليق.

=

= وخطورة الخوض في المسلمات وفق ما يسمى بالقراءة الجديدة للنصوص القرآنية تصدى (مجمع الفقه الإسلامي الدولي) بكل حزم هذه الظاهرة - ومن المعلوم أن هذا المجمع يمثل المرجعية الفقهية الأولى للدول الإسلامية - فما صدر عنه:

«إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته السادسة عشرة بدبي (دولة الإمارات العربية المتحدة) ٣٠ صفر - ٥ ربيع الأول ١٤٢٦ هـ، الموافق ٩ - ١٤ نيسان (إبريل) ٢٠٠٥ م. بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع القراءة الجديدة للقرآن وللنصوص الدينية، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله، قرر ما يلي:

أولاً: إن ما يسمى بالقراءة الجديدة للنصوص الدينية إذا أدت لتحريف معاني النصوص ولو بالاستناد إلى أقوال شاذة بحيث تخرج النصوص عن المجمع عليه، وتتناقض مع الحقائق الشرعية: يُعد بدعة منكروة وخطراً جسيماً على المجتمعات الإسلامية وثقافتها وقيمها، مع ملاحظة أن بعض حملة هذا الاتجاه وقعوا فيه بسبب الجهل بالمعايير الضابطة للتفسير أو الهوس بالتجديد غير المنضبط بالضوابط الشرعية.

وتتجلى بوادر استفحال الخطر في تبني بعض الجامعات منهج هذه القراءات، ونشر مقولاتها بمختلف وسائل التبليغ، والتشجيع على تناول موضوعاتها في رسائل جامعية، ودعوة رموزها إلى المحاضرة والإسهام في الندوات المشبوهة، والإقبال على ترجمة ما كتب من آرائها بلغات أجنبية، ونشر بعض المؤسسات لكتبهم المسمومة.

ثانياً: أصبح التصدي لتيار هذه القراءات من فروض الكفاية، ومن وسائل التصدي لهذا التيار وحسم خطره ما يلي:

- دعوة الحكومات الإسلامية إلى مواجهة هذا الخطر الداهم، وتجلية الفرق بين حرية الرأي المسؤولة المهادفة المحترمة للثوابت، وبين الحرية المنفلتة الهدامة، لكي تقوم هذه الحكومات باتخاذ الإجراءات اللازمة لمراقبة مؤسسات النشر ومراكز الثقافة، ومؤسسات الإعلام والعمل على تعميق التوعية الإسلامية العامة في نفوس النشء والشباب الجامعي، والتعريف بمعايير الاجتهاد الشرعي، والتفسير الصحيح، وشرح الحديث النبوي.
- اتخاذ وسائل مناسبة (مثل عقد ندوات مناقشة) للإرشاد إلى التعمق في دراسة علوم

بغيرها مهما كان البديل متهاكاً، وقد جسد الشاعر أحمد شوقي
(ت ١٣٥١هـ) من يتبنون هذا النمط من التفكير بأبيات من الشعر قال
فيها:

لا تحذُ حذو عِصَابَةٍ مَفْتُونَةٍ يجدون كلَّ قديمٍ شيءٍ مُنْكَرًا
ولو استطاعوا في المجامع أنكروا من مات من آبائهم أو عمِّرا
من كلِّ ماضٍ في القديم وهدمه وإذا تقدَّم للبناء قَصْرًا
وأتى الحضارة بالصناعة رثَّةً والعلم نزرًا والبيان مُثْرَثْرًا^(١)

وبالإضافة إلى ما سبق فإن هذه الدراسات خصَّت برسائل علمية
اعتنت بمناقشة تلك الطروحات الجديدة مناقشات مستفيضة بنفس

= الشريعة ومصطلحاتها، وتشجيع الاجتهاد المنضبط بالضوابط الشرعية وأصول اللغة
العربية ومعهوداتها.

- توسيع مجال الحوار المنهجي الإيجابي مع حملة هذا الاتجاه.
- تشجيع المختصين في الدراسات الإسلامية لتكثيف الردود العملية الجادة ومناقشة
مقولاتهم في مختلف المجالات وبخاصة مناهج التعليم.
- توجيه بعض طلبة الدراسات العليا في العقيدة والحديث والشريعة إلى اختيار
موضوعات رسائلهم الجامعية في نشر الحقائق والرد الجاد على آرائهم ومزاعمهم.
- تكوين فريق عمل تابع لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، مع إنشاء مكتبة شاملة للمؤلفات
في هذا الموضوع؛ ترصد ما نشر فيه والردود عليه؛ تمهيدا لكتابة البحوث الجادة، وللتسيق
بين الدارسين فيه ضمن مختلف مؤسسات البحث في العالم الإسلامي وخارجه». قرار رقم
١٤٦ (١٦/٤) بشأن القراءة الجديدة للقرآن وللنصوص الدينية، وهو منشور على موقع
المجمع على الشبكة العنكبوتية، على الرابط الآتي:

<http://www.fiqhacademy.org.sa/qrarat/١٦-٤.htm>

(١) الشوقيات، ١٥١/١.

منطقها وحجتها، سواء أكانت فلسفية أم أدبية أم عقدية، أم تجمع بين بعض هذه العلوم وغيرها^(١).

(١) ومن هذه الرسائل:

١. العلمانيون والقرآن الكريم تاريخية النص، ل.د. أحمد الطعان. وهذا كتاب مطبوع، أصله رسالة دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، في كلية دار العلوم في جامعة القاهرة، بإشراف د. سيد رزق الحجر. طبع الطبعة الأولى بدار ابن حزم في الرياض، عام ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م.
 ٢. النص والمصلحة بين التطابق والتعارض، ل.د. حفيظة بوكراع. وهي رسالة دكتوراه في الآداب، بجامعة محمد الأول بالمغرب، بإشراف أ.د. أحمد الريسوني، وقد قدمت عام ٢٠٠٤-٢٠٠٥.
 ٣. الانحراف العقدي في أدب الحدائث وفكرها، ل.د. سعيد الغامدي. وهذا كتاب مطبوع، أصله رسالة دكتوراه في العقيدة، بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، بإشراف سماحة الشيخ عبد العزيز آل الشيخ، طبع الطبعة الثانية بدار الأندلس الخضراء، عام ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.
 ٤. منهج محمد أركون في نقد الدين والتراث الإسلامي دراسة نقدية تحليلية، لعبد الله محمد المالكي، وهي رسالة ماجستير في قسم العقيدة بجامعة أم القرى، بإشراف د. عبد الله محمد القرني، وقد قدمت عام ١٤٣١هـ.
- كما أن لقسم العقيدة بجامعة أم القرى اهتمامًا واضحًا بهذا النوع من الدراسات، فسجلت فيه مجموعة من الرسائل، منها:
١. موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين، لصالح محمد عمر الدميحي. وهي رسالة دكتوراه مسجلة في قسم العقيدة، بإشراف د. عبد الله محمد القرني.
 ٢. منهج حسن حنفي وموقفه من أصول الاعتقاد، لفهد محمد القرشي. وهي رسالة دكتوراه مسجلة في قسم العقيدة، بإشراف د. يحيى محمد ربيع.
 ٣. موقف الفكر الحدائثي من أصول الاستدلال في الإسلام، لمحمد حجر القرني. وهي رسالة دكتوراه مسجلة في قسم العقيدة، بإشراف د. عبد الله محمد القرني

ج. أما الدراسات في الصنف الخامس، فهي الأقرب لما نحن فيه؛ لمحافظتها - في الجملة - على مصادر التشريع المتفق عليها، لكنها لم تأت بجديد ذي بال يخرج عن أدلة أبي الربيع الطوفي (ت ٧١٦هـ) في تقديم المصلحة.

وبما أن هذه الدراسات الأخيرة هي الأقرب لما نحن فيه، وأنها لم تخرج عن نطاق نظرية الطوفي في المصلحة، وبما أن مسألة: (حكم تقديم المقصد الكلي على دلالة اللفظ) لا تمثل سوى مطلبٍ في هذا البحث: فإنه من المناسب أن يعقد هذا المطلب لدراسة الخلاف بين الطوفي ومن تابعه وبين سائر العلماء الآخرين الذين خالفوه، مع التمهيد له ببعض المقدمات التي توضح معالمه وتحدد نطاقه، وهذه المقدمات هي:

المقدمة الأولى: المقصد الذي سيتم الحديث عن حكم تقديمه على دلالة اللفظ في هذا المطلب هو المقصد الكلي، أما قسمه وهو المقصد الجزئي فسيتم الحديث عنه في المطلب التالي، وينبغي ملاحظة أحد الفروق المهمة بينهما، وهو أن المقصد الكلي عام يشمل جل أحكام الشريعة بما فيها الحكم المستفاد من دلالة اللفظ، مما يجعل ارتباطه بالحكم غير مباشر، بينما المقصد الجزئي خاص بالحكم المستفاد من دلالة اللفظ، مما يجعل ارتباطه

- = ٤. نصر أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث دراسة تحليلية نقدية، لإبراهيم محمد أبو هادي. وهي رسالة دكتوراه مسجلة في قسم العقيدة، بإشراف د. عبد الله محمد القرني
٥. موقف محمد عابد الجابري من التراث الإسلامي دراسة تحليلية نقدية، لبندر ماطر المطرفي. وهي رسالة دكتوراه مسجلة في قسم العقيدة، بإشراف د. سعود عبد العزيز العريفي.

بالحكم ارتباطاً مباشراً.

المقدمة الثانية: المقصد الرئيس الذي تتشعب منه جميع المقاصد هو تحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل^(١).

المقدمة الثالثة: كل حكم شرعي يتضمن مصلحة ولا بد، علمها من علمها، وجهلها من جهلها^(٢).

المقدمة الرابعة: كل مصلحة ندركها بعقولنا لا تكون حقيقية إلا إذا كان لها في مقاصد الشريعة ما يشهد لها بالاعتبار؛ إما بعينها أو بجنسها؛ لهذا فإن من أهم شروط أعمال هذه المصلحة أن تشهد مقاصد الشريعة لها بالاعتبار^(٣). وبهذا يعلم: أن الشريعة إذا شهدت لها بالإلغاء فهذا دليل على أنها متوهمة لا مصلحة حقيقية.

المقدمة الخامسة: المقاصد الكلية من الأهمية بمكان، فهي تهيمن على عملية الاجتهاد برمتها، لكن فيها من العموم والاتساع في الدلالة ما يجعلها لا تستغني عن الأدلة التفصيلية، وإذا لم يكن هناك دليل تفصيلي

(١) وقد سبق تقرير ذلك عند تعريف المقاصد، وعند بيان خلاصة نظرية المقاصد، وذلك في الفصل الثاني من الباب الأول، ص ١٦٩، و ص ٢١٥.

(٢) وقد سبق تقرير ذلك عند الحديث عن بناء المقاصد على القول بتعليل الأحكام، في المبحث الأول من هذا الفصل، ص ٢٥٥، كما سيأتي تأكيد ذلك عند إثبات كون تحقيق المصالح من مقاصد الشريعة، في المبحث الثالث من الفصل الآتي، ص ٧٨٩.

(٣) وقد عقد لتقرير ذلك مبحث مستقل بعنوان: إثبات المصالح الشرعية من مصادرها المعتمدة، وأثر ذلك في منع توهم التعارض بينها وبين النصوص، وهو المبحث الثالث من هذا الفصل، ص ٥٧٥.

يتناول الواقعة بعينها فإن المقاصد تُسهم في إنشائه مع بقائها بعمومها متناولة لهذا الدليل والحكم المستفاد منه، وهذا الدليل هو الاستصلاح^(١).

المقدمة السادسة: الدليلان إذا كانت دلالة كل منهما تمنع من دلالة الآخر فلا يصح أن يفيدا القطع لدى المجتهد في آن واحد؛ لأن العقل يمنع من تقابل القطعيين على محزٍّ واحد، وإلا أدى هذا إلى اجتماع التقيضين. كما لا يمكن أن يفيدا أحدهما القطع لدى المجتهد، ويبقى لديه ظن بالدليل الآخر الذي يعارضه؛ لأن الظني لا ينهض في مقابلة القطعي؛ إذ ما علم تحققه كيف يظن خلافه؟!^(٢).

المقدمة السابعة: المصلحة التي يغلب على الظن أن رعايتها تمثل مقصدا شرعياً عند مقابلتها للنص تنقسم من جهة مستنداتها قسمين:
القسم الأول: أن يكون مستند المصلحة قائماً بذاته، ومتناولاً لها، كالقياس أو قواعد الشريعة وأصولها العامة.

القسم الثاني: أن لا يكون لها مستند سوى كون رعايتها تمثل قطب مقصود الشرع من الأحكام.

(١) وقد سبق تقرير ذلك عند الحديث عن حكم الاستدلال بالمقاصد، وذلك في المبحث الأول من هذا الفصل، ص ٢٧٣.

(٢) انظر: أصول السرخسي، ١٢/٢؛ روضة الناظر، ١٠٢٨/٣؛ المحصول للرازي، ٤٤٥/٢؛ شرح تنقيح الفصول، ص ٤٢٠؛ البحر المحيط، ١١٣/٦؛ الاعتصام، ٣١٥/١؛ إرشاد الفحول، ٣٧٦/٢؛ القطع والظن عند الأصوليين لشيخنا د. سعد الشري، ٦٤٢/٢،

والذي يعيننا من هذين القسمين هو القسم الثاني؛ أما القسم الأول فإن المقابلة فيه إنما هي - في الواقع - بين دليلين مستقلين هما النص والقياس الظنيين، أو النص الظني وقياس أصول الشريعة المتمثلة في قواعدها العامة المستمدة من الكتاب والسنة والإجماع؛ ككون الخراج بالضمان، أو عدم جواز بيع ما لا يملكه الإنسان...^(١).

(١) وجل ما ينقل من فتاوى عن الإمامين الجليلين: أبي حنيفة ومالك ويستشهد به على تقديمها المصلحة على النص إنما يرجع إلى التعارض بين النص والمصلحة المستندة إلى دليل خاص كقياس العلة أو قياس الأصول... لا مطلق المصلحة. هذا فضلا عن كون هذه النسبة إليهما ليست مبنية على نص صريح منها، وإنما من قبيل تخريج الأصول على الفروع؛ لهذا خالف في إطلاق هذه النسبة طائفة من علماء الحنفية، وفرقوا بين قياس العلة وقياس الأصول، فنسبوا إلى الإمام أبي حنيفة القول بتقديم خبر الواحد على قياس العلة، وعكسه قياس الأصول، أما الإمام مالك فنقل أصحابه عنه قولين في تقديم خبر الواحد على قياس العلة، أما قياس الأصول والقواعد فذكروا أن مشهور قوله أن خبر الواحد إن عضدته قاعدة أخرى قدمه، وإن كان وحده تركه.

انظر في ذلك: تأسيس النظر، ص ٩٩، ١٥٦؛ كشف الأسرار، ٢/٧٠٧، ٧٠٨؛ التحرير وتيسيره، ٣/١١٦؛ مسلم الثبوت وشرحه: فواتح الرحموت، ٢/١٧٧؛ شرح تنقيح الفصول، ص ٣٨٧؛ الموافقات، ٣/١٧؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لـ د. محمد البيوي، ص ٤٩٩ - ٥١٢. وقد اختار الأخير أن القول بتقديم القياس أو القواعد العامة على خبر الواحد ليس قولاً للإمامين أبي حنيفة ومالك، ونص كلامه - ص ٥١٠ - : «... تقرر ضعف القول بتقديم القياس أو القواعد العامة على خبر الواحد في الجملة، وأنه ليس قولاً لأبي حنيفة ولا مالك إن شاء الله».

ومسألة: (تعارض النص مع القياس) أفردت فيها دراسات مستقلة من آخرها: تعارض القياس مع خبر الواحد وأثره في الفقه الإسلامي، لـ د. لخضر لخضاري، وهي رسالة

المقدمة الثامنة: المصلحة التي تصل إلى حد الضرورة أو الحاجة تراعى وفق ضوابط كلٍّ منهما، وهذا محل وفاق - في الجملة - بين العلماء، ولكن لا يقال إن هذا من تقديم المصلحة على النص؛ بل إنه يمثل طبيعة الضرورة أو الحاجة؛ إذ المقصد منها مراعاة الحالات العارضة، بحيث يفرد لها حكم خاص على سبيل الترخيص والاستثناء لعذر، وعند زوال العذر يعود الحكم الأصلي، وسيأتي الحديث عن الضرورة والحاجة وضوابطهما في مبحثين مستقلين^(١).

ومثل ذلك يقال في بعض الأحكام الجزئية التي بنيت ابتداء على مصالح جزئية متغيرة، أو واقع يتغير باختلاف الزمان والمكان^(٢). (مع التنويه إلى أن هذا من تقابل دلالة اللفظ مع المقصد الجزئي، وسيتم الحديث عن حكمه في المطلب التالي، وحديثنا هنا عن حكم المقصد الكلي).

وبناء على ما سبق فالذي يعيننا هنا: هو المصلحة المستقلة بذاتها التي تستند إلى كون رعايتها تمثل المقصد الكلي الذي ترجع إليه جميع التكاليف.



= (دكتوراه دولة) من جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة.

(١) وهما المبحث الأول والثاني من الفصل التالي، المذكوران ص ٦٨٣، وص ٧٢٩.

(٢) وسيأتي الحديث عن المصالح المتغيرة ومراعاة الواقع، وضوابطهما في مبحثين مستقلين، وهما المبحث الثالث والرابع من الفصل التالي، وذلك ص ٧٨٣، وص ٨٥٣.

أولاً: صورة المسألة:

إذا ثبت لدى المجتهد أن اللفظ الشرعي له دلالة ظاهرة على الحكم، وثبت لديه أيضاً أن تصرفاً ما يحقق مصلحة مقصودة شرعاً (بالنظر إلى كون رعاية المصلحة يمثل المقصد الكلي الذي ترجع إليه جميع التكاليف)، وعند التطبيق تعارض لديه اللفظ والمصلحة؛ بحيث إذا راعى اللفظ فاتت المصلحة كلاً أو جزءاً، وإذا راعى المصلحة فاتت دلالة اللفظ كلاً أو جزءاً؛ فهل يجوز ترجيح هذه المصلحة (التي تمثل رعايتها قطب مقصود الشرع) على اللفظ، أو تخصيص اللفظ بها؟

ثانياً: تحرير محل النزاع:

إلغاء المصلحة المخالفة للنص الشرعي مما أطبق عليه العلماء جيلاً بعد جيل؛ لأن مجرد مخالفتها للنص دليل على عدم اعتبار الشرع لها. وقد استمرت الحال على ذلك إلى القرن الثامن الهجري؛ حيث ندّد عن ذلك أبو الربيع الطوفي (ت ٧١٦هـ)^(١)، ولكن بقي رأيه مغموراً إلى أن نشر عام ١٣٢٤هـ.

وهذا يعني أن النزاع الذي يراد تحريره هو ما كان بين الطوفي ومن تابعه وبين عامة العلماء. ولكن قبل تحرير محل النزاع: ما الرأي الذي قال به الطوفي، وخالف به عامة العلماء؟

من يتأمل كلام الطوفي عند شرحه لحديث: (لا ضرر ولا ضرار)

(١) وهذا ما صرح به الطوفي نفسه. انظر: كتاب التعيين في شرح الأربعين، ص ٢٧٣.

يجد أن رأيه في المصلحة لم يتحرر بشكل واضح ومطرد، حيث اعتراه كثير من الاضطراب والتناقض، وهذا ما اتفقت عليه كلمة جُلّ الباحثين الذين تكلموا عن نظرية الطوفي في المصلحة^(١).

وأهم ما يعيننا من مظاهر هذا الاضطراب^(٢) بيان الحال التي تقدم فيها المصلحة على النص:

- إذ في بدايات تقريره لرأيه في المصلحة ذكر ثلاثة قيود مهمة لتقديم المصلحة على النص، وهي بلا شك تضيق دائرة الخلاف بينه وبين عامة العلماء (لو التزم بها)، وهذه القيود هي:
- أ. إذا كان العمل بالمصلحة يؤدي إلى إهمال جميع مدلول النص أو الإجماع فإنها يقدمان عليها حينئذ، ويكون هذا مما استثنى من عموم حديث: (لا ضرر ولا ضرار).

(١) انظر: المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي لـ د. مصطفى زيد، ص ١٥٩، ١٦١، ١٦٦ - ١٦٧، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٨، ٢٢٠؛ نظرية المصلحة لـ د. حسين حامد حسان، ص ٥٤٩، ٥٥١؛ ضوابط المصلحة لـ د. محمد البوطي، ص ٢٠٧، ٢٠٩؛ مقدمة تحقيق شيخنا د. إبراهيم البراهيم لشرح مختصر الروضة للطوفي، ١/ ٧٤؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لـ د. محمد اليوبي، ص ٥٤٥؛ رأي الأصوليين في المصالح المرسله والاستحسان لـ أ. د. زين العابدين محمد النور، ١/ ٥٧٠، ٥٨٣، منهج التعليل بالحكمة لرائد مؤنس، ٣٠٤، ٣٠٥؛ المصلحة المرسله والاستحسان لـ د. عبد اللطيف العلمي، ص ١٢٧، مقاصد الشريعة الإسلامية لـ د. زياد احمدان، ص ٥٩؛ المصلحة المرسله ومدى حجيتها لـ د. صلاح الدين سلطان، ص ٨٦.

(٢) وهناك مظاهر أخرى لهذا الاضطراب، ستوضح عند مناقشة أدلة الطوفي بتفصّل.

ونص كلامه: «وتقرير ذلك: أن النص والإجماع إما أن لا يقتضيا ضرراً ولا مفسدة بالكلية، أو يقتضيا ذلك؛ فإن لم يقتضيا شيئاً من ذلك فهما موافقان لرعاية المصلحة. وإن اقتضيا ضرراً؛ فإما أن يكون [أي الضرر] مجموع مدلوليهما أو بعضه؛ فإن كان مجموع مدلوليهما ضرراً فلا بد أن يكون من قبيل ما استثني من قوله عليه الصلاة والسلام: (لا ضرر ولا ضرار)، وذلك كالحُدود والعقوبات على الجنايات»^(١).

ب. إذا كان الضرر الناتج عن تفويت المصلحة قد اقتضاه دليل خاص اتبع الدليل وتركت المصلحة.

وهذا ما عبر عنه بقوله - عقب النص السابق - : «وإن كان الضرر بعض مدلوليهما؛ فإن اقتضاه دليل خاص اتبع الدليل فيه، وإن لم يقتضه دليل خاص وجب تخصيصهما بقوله عليه الصلاة والسلام: (لا ضرر ولا ضرار)؛ جمعاً بين الأدلة»^(٢).

ج. إعمال المصلحة منحصر في العادات والمعاملات، أما العبادات والمقدرات فلا.

ومما قاله في إثبات هذا القيد: «ونحن نرجح رعاية المصالح في العادات والمعاملات ونحوها؛ لأن رعايتها في ذلك هي قطب مقصود الشرع منها، بخلاف العبادات فإنها حقُّ الشرع، فلا يعرف كيفية إيقاعها

(١) كتاب التعيين في شرح الأربعين، ص ٢٣٨.

(٢) كتاب التعيين في شرح الأربعين، ص ٢٣٨.

إلا من جهته نصًّا وإجماعًا»^(١).

• ولكنه عندما استطرد في المسألة وبدأ يعرض الأدلة والمناقشة... كان كثيرا ما يستصحب القيد الأخير^(٢)، بخلاف القيد الأولين، بل وردت عنه عبارات تدل دلالة ظاهرة على تخليه عنهما، وتقديمه للمصلحة في غير العبادات والمقدرات مطلقًا! ومن أمثلة هذه العبارات:

أ. قوله - عند بيان انفراده بطريقته، وكونها تختلف عن توسع المذهب المالكي في المصالح المرسلة - : «واعلم أن هذه الطريقة التي ذكرناها (مستفيدين لها من الحديث المذكور) ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك، بل هي أبلغ من ذلك، وهو التعويل على النصوص والإجماع في العبادات، والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام. وتقرير ذلك: أن الكلام في أحكام الشرع؛ إما أن يقع في العبادات والمقدرات ونحوها، أو في المعاملات والعبادات وشبهها: فإن وقع في الأول اعتبر فيه النص والإجماع ونحوهما من الأدلة...

أما المعاملات ونحوها فالمتبع فيها مصلحة الناس كما تقرر. فالمصلحة وباقي أدلة الشرع؛ إما أن يتفقا أو يختلفا: فإن اتفقا فيها ونعمت... وإن اختلفا فإن أمكن الجمع بينهما بوجه ما جُمع،... فإن تعذر

(١) كتاب التعيين في شرح الأربعين، ص ٢٤١.

(٢) انظر مثلاً: كتاب التعيين في شرح الأربعين، ص ٢٥٩، ٢٧٤، ٢٧٧، ٢٨٠.

الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها لقوله عليه الصلاة والسلام: (لا ضرر ولا ضرار)، وهو خاص في نفي الضرر المستلزم لرعاية المصلحة فيجب تقديمه، ولأن المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وباقي الأدلة كالوسائل، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل»^(١).

ب. وقوله في نهاية شرحه للحديث عند التعليل لاعتبار المصالح في المعاملات ونحوها: «وإنما اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها دون العبادات وشبهها؛ لأن العبادات حق الشرع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته... وهذا بخلاف حقوق المكلفين، فإن أحكامها سياسية شرعية وضعت لمصالحهم، فكانت هي المتبعة وعلى تحصيلها المعوّل. ولا يقال: إن الشرع أعلم بمصالحهم، فتؤخذ من أدلته؛ لأننا قد قررنا أن رعاية المصلحة من أدلة الشرع، وهي أقواها وأخصها، فلنقدمها في تحصيل المصالح»^(٢).

فهذه العبارات تدل على أن الحكم إذا كان يتعلق بالمعاملات والعبادات فإن المصلحة حينئذ تقدم على النص مطلقاً حتى لو أدى ذلك إلى إهمال جميع مدلول النص أو الإجماع، وحتى لو كان الضرر الناتج عن تفويت المصلحة قد اقتضاه دليل خاص، وهذا يعني أنه تخلى عن القيد

(١) كتاب التعيين في شرح الأربعين، ص ٢٧٤، ٢٧٧ - ٢٧٨.

(٢) كتاب التعيين في شرح الأربعين، ص ٢٧٩ - ٢٨٠.

الأولين!

ونتيجة لهذا الاضطراب لدى أبي الربيع الطوفي اختلف الباحثون في

تحرير رأيه:

— فمنهم من نسب إليه القول بتخصيص المصلحة للدليل الظني فقط، كالدكتور حسين حامد حسان^(١)، وشيخنا د. إبراهيم البراهيم^(٢)، ود. محمد اليوبي^(٣)، ود. حفيظة بوكراع^(٤).

— ومنهم من نسب إليه القول بتقديم المصلحة على الأدلة القطعية، كالأستاذ محمد أبو زهرة^(٥)، ود. وهبة الزحيلي^(٦)، ود. صلاح الدين سلطان^(٧).

وهذا الاختلاف في النسبة إلى الطوفي على الرغم من اتحاد المصدر (وهو ما قاله في شرح الحديث) خير شاهد على الاضطراب لديه في تحرير رأيه؛ إذ لو كان مطردًا لما اختلفت النسبة إليه.

وبغض النظر عن حقيقة ما أراده أبو الربيع الطوفي: فإنه مما لا شك فيه أن القول بـ (التعويل على رعاية المصالح فيما عدا العبادات والمقدرات،

(١) انظر: نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، ص ٥٣٨.

(٢) انظر: مقدمة تحقيقه لشرح مختصر الروضة، ١/ ٦٣.

(٣) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٥٣٩.

(٤) انظر: النص والمصلحة بين التطابق والتعارض، ص ٢٢٢.

(٥) انظر: مالك، حياته وعصره، ص ٣١٤.

(٦) انظر: أصول الفقه الإسلامي، ٢/ ٨٠٣.

(٧) انظر: المصلحة المرسله ومدى حجيتها، ص ٨٦.

وتقديمها على النصوص والإجماع عند التعارض) قول لا يمكن أن يُسوّق على أنه من الدين؛ لمصادمته الصريحة للنصوص القطعية، وخرقه لإجماع المسلمين... لهذا يستبعد أن يكون هو مراد نجم الدين الطوفي صاحب المرجع الأصولي الأصيل: (شرح مختصر الروضة)^(١).

(١) ذلك الكتاب الذي لم يذهب ابن بدران (ت ١٣٤٦هـ) بعيداً عندما مدحه بقوله: «... وبالجملة فهو أحسن ما صنف في هذا الفن وأجمعه وأنفعه، مع سهولة العبارة وسبكها في قالب يدخل القلوب بلا استئذان». المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، ص ٤٦١. وهناك ملحوظات أخرى لا ترتقي إلى الطرح العلمي لقصورها في الاستدلال، ولكنها تبقى مثيرة للاستفهام، ويمكن الاستفادة منها على شكل أسئلة تحتاج إلى بحث، ومن أهمها:

١. الطوفي من العلماء الذين ثار حولهم جدل واسع، وكان له خصوم كثيرون، عنوا بتتبع عثراته وزلاته، ومما لا شك فيه أن القول بتقديم المصلحة على النصوص والإجماع من الشناعة بمكان، فكيف غفلوا عن هذا القول، بل استمر ذلك إلى العصر الحاضر؟!!

٢. يعد الطوفي من المعارضين بشدة للقول بالتحسين والتقييح العقلين، وأفرد في ذلك كتاباً مستقلاً يقع في ٣٥١ صفحة من الحجم الكبير، وسماه: (درء القول القبيح بالتحسين والتقييح)، وصرح فيه بعبارات تنص على أن الشرع هو المؤسس للحسن والقبح (المصلحة والمفسدة) والعقل تبع لا العكس، ومن ذلك: قوله - ص ٨٦ -: «أن الشرع يؤكد عندهم [أي المعتزلة]، وعندنا مؤسس»، وقوله - ص ٨٤ -: «وعندنا: الحسن والقبح إنما هو نسبة وإضافة حاصلة بين الفعل واقتضاء الشرع إيجاده والكف عنه؛ فإذا قال الشرع: (صلّ) قلنا: الصلاة حسنة، وإذا قال: (لا تزن) قلنا الزنا قبيح. وعلى هذا فقس». ومما يدخل في هذا القياس: أن الشرع إذا قال: (لا ترابي) تعين أن يكون الربا قبيحاً (مفسدة)، أما أن يدل عقل بعض الناس على أنه مصلحة ويسوغ له حيثئذ أن يقدمها على الشرع، فهذا لم يقل به حتى المعتزلة، فكيف يمكن أن يقوله من ينفي التحسين والتقييح العقلين؟!!

٣. المادة العلمية الأصولية التي تكوّن منها شرح حديث: (لا ضرر ولا ضرار) فيها من المآخذ

= - كما سيتضح عند مناقشة أدلة الطوفي - ما يجعل القارئ يظن أن كاتبها غير متخصص في الأصول، فكيف يكون كاتب هذه المادة العلمية هو مؤلف كتاب من أهم كتب الأصول وهو (شرح مختصر الروضة)؟. ثم إن من يقارن بين الشرحين يجد اختلافًا ظاهرًا في الأسلوب والصياغة والعمق في المعنى والترابط في الأفكار...؛ فما مبرر هذا الاختلاف؟

٤. أن مجافاة الحق في القول بـ (تقديم المصلحة المجردة على النص في تعاملات الناس) من الظهور بمكان، فبيد جدًّا أن يقول به أي طالب علم، فكيف يتبناه عالم مثل أبي الربيع الطوفي؟!؟

٥. أن النسخ الأربع الخطية التي اعتمد عليها محقق (كتاب التعيين في شرح الأربعين) تتسم بكثرة التحريفات، لدرجة تجعل القارئ أحيانًا يجزم بأنها من التحريف المتعمد من قبل الناسخ، إذ من الملحوظات الجوهرية التي أبداهها المحقق:

كثرة الزيادة والنقصان في النسخة الأولى، وورد نقل فيها عن تفسير البقاعي الذي ولد عام ٨٠٩ هـ، بينها الطوفي (ت ٧١٦ هـ)، ومخالفتها للنسخ الثلاث الأخرى من الحديث الثاني والثلاثين (وهو حديث لا ضرر ولا ضرار)، إلى نهاية الكتاب.

وهذا الأخير يدعو إلى التساؤل: أليكون ما في هذه النسخة هو ما يمثل كلام الطوفي حقيقة أو ما في النسخ الثلاث الأخرى؟ وإذا كان هذا التغيير تحريفًا من ناسخ هذه النسخة - كما يظهر - فما مبرره؟ ومن صاحب النص الجديد؟

ومن الملاحظات أيضًا: تعاقب عدة نسخ - أحيانًا - على النسخة الثالثة والرابعة، وكون النسخة التي يظن أنها أقدم النسخ - حيث كتبت عام (٧٥٦ هـ) - يشيع فيها التحريف والسقط الذي يصل أحيانًا إلى عشرة أسطر...، وقد عبر المحقق عن رأيه في النسخ الأربع بعبارة مختصرة قال فيها: «هذه النسخ التي وقفت عليها من الكتاب نسخ رديئة، بعضها أردأ من بعض، يشيع فيها التحريف والتصحيح والبياض والسقط الذي يصل أحيانًا إلى عشر [هكذا في المطبوع] أسطر...». [مقدمة المحقق لكتاب التعيين، ص ٣٤م، وانظر: منه: ص ٢٧م، ٣٣م].

هذه الأسئلة والإيرادات لا ترتقي أبدًا إلى التشكيك في نسبة شرح الحديث للطوفي، وقد يكفي للجواب الإجمالي عنها: أن الطوفي ذو شخصية متحررة وكثيرة التحول، فلا يستبعد

ولست معنيا في هذا البحث بتحقيق رأي الطوفي، لكن الذي يمكن استخلاصه: أن الطوفي عند التصريح برأيه كان يتحرز، ويأتي بقيود تضيق دائرة الخلاف بينه وبين عامة العلماء^(١). أما عند الاستدلال فيستطرد ويأتي بأدلة دلالتها أوسع من القول الذي صرح به (بحيث تدل على اعتبار المصلحة في غير العبادات والمقدرات مطلقاً). وبما أن لازم المذهب ليس بمذهب^(٢)؛ لا يسع الباحث (عند تحرير محل النزاع وبيان الأقوال) إلا أن ينسب للطوفي ما صرح هو به. أما عند الأدلة فسيتم التعامل مع دلالة الدليل بغض النظر عن مطابقتها لرأي الطوفي أو كونها أوسع منه، ولا سيما أن هناك من المعاصرين من تبنى هذه الدلالة، بل وسع العمل

= أن ترد منه مثل هذه الآراء، كما أن الطوفي ألف (كتاب التعيين في شرح الأربعين) في خمسة عشر يوماً، وإذا كانت صفحات الكتاب تبلغ ٣٤٠ صفحة؛ فمن الطبيعي أن ينقص الكتاب التمحيص والتدقيق. [صرح بهذه المدة الطوفي في الصفحة الأخيرة من إحدى النسخ الخطية. وقد ذكر ذلك د. مصطفى زيد في مقدمة تحقيقه لشرح الطوفي لحديث: (لا ضرر ولا ضرار)، ص ٢٢٨، وأيضاً ذكر ذلك محقق كتاب التعيين في المقدمة ص ٣ م]. ولكن على أية حال: ليس هناك ما يمنع من دفع أي ريبة أو احتمال بمزيد من التثبت، بالبحث عن جواب مفصل لهذه التساؤلات.

وينبغي أن لا يفهم من هذا الطرح: أنه تملص من نسبة القول بـ (تقديم المصلحة على النص...) لأحد العلماء المتقدمين! وذلك لأن أبا الربيع الطوفي - على جلاله قدره وغزارة علمه - رأيه ليس له أي اعتبار في ميدان الحجاج والاستدلال، شأنه في ذلك شأن كافة العلماء؛ إذ لا عصمة لأحد من الناس إلا بالوحي، وقد انقطع الوحي بوفاة النبي ﷺ.

(١) وقد سبق ذكر هذه القيود قريباً في بداية الحديث عن تحرير محل النزاع.

(٢) انظر في كون لازم المذهب ليس بمذهب: تحرير المقال فيما تصح نسبته للمجتهد من

الأقوال، ص ٩٢.

بالمصلحة وقال بتقديمها على النص مطلقاً حتى في العبادات والمقدرات،
والله أعلم.

إذا علم هذا: فالمصلحة التي يظن أن رعايتها مقصودة شرعاً عند
مقابلتها للنص تتنوع نوعين:

النوع الأول: أن يكون النص المقابل للمصلحة نصاً خاصاً يتناول
الواقعة بعينها. فهنا يتعين إهمال المصلحة باتفاق^(١)؛ لأنه تين - بمقابلتها

(١) وهذه المصلحة داخلة فيما اصطلح العلماء على تسميتها بالمصلحة الملقاة.

انظر في حكاية الاتفاق على إلغائها: روضة الناظر، ٢/٥٣٧؛ التوضيح والتلويح، ٢/٧١؛
الإحكام للآمدي، ٣/٣١٥؛ شرح العضد لمختصر ابن الحاجب، ٢/٢٤٢؛ معراج المنهاج،
٢/٢١٣؛ أصول الفقه لابن مفلح، ٣/١٢٨٩؛ الإبهاج، ٣/٦٣؛ البحر المحيط، ٥/٢١٧؛
الاعتصام للشاطبي، ٢/٦٠٩؛ مناهج العقول، ٣/٧٨؛ التحرير وشرحه: التعبير،
٧/٣٤٠١، ٣٤٠٧؛ شرح الكوكب المنير، ٤/١٨١؛ إرشاد الفحول، ٢/١٩٢.

ومن الكتب الأخرى التي صرحت بمنع هذه المصلحة: المستصفى، ١/٢٨٥؛ المنخول،
ص ٤٥٧؛ المحصول للرازي، ٢/٣٢٤؛ تنقيح الفصول للقرافي، ص ٣٩٤؛ نهاية السؤل،
٢/٨٥٦؛ شرح المحلي وحاشية البناي، ٢/٢٨٤؛ نشر البنود على مراقبي السعود، ٢/١٨٢.
والطوفي نفسه صرح بموافقته لعامة العلماء في منع هذه المصلحة المعارضة لدليل خاص؛
حيث قال - في كتابه: التعيين في شرح الأربعين، ص ٢٣٨ - : «أن النص والإجماع إما أن لا
يقتضيا ضرراً ولا مفسدة بالكلية، أو يقتضيا ذلك؛ فإن لم يقتضيا شيئاً من ذلك فهما
موافقان لرعاية المصلحة. وإن اقتضيا ضرراً؛ فإما أن يكون [أي الضرر] مجموع مدلوليهما
أو بعضه؛ فإن كان مجموع مدلوليهما فلا بد أن يكون من قبيل ما استثني من قوله ﷺ: (لا
ضرر ولا ضرار)، وذلك كالحدود والعقوبات على الجنائيات. وإن كان الضرر بعض
مدلوليهما؛ فإن اقتضاه دليل خاص اتبع الدليل، وإن لم يقتضه دليل خاص وجب
تخصيصها بقوله ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار)؛ جمعاً بين الأدلة».

للنص - أنها متوهمة وليست حقيقية.

النوع الثاني: أن يكون النص المقابل للمصلحة نصًا عامًا. فهذا النوع له فرعان:

الفرع الأول: أن تكون المصلحة مخالفةً لجميع دلالة اللفظ على وجه يترتب على العمل بأحدهما ترك الآخر. فهنا تقدم دلالة اللفظ باتفاق^(١).

الفرع الثاني: أن تكون المصلحة مخالفةً لبعض دلالة اللفظ على وجه يترتب على العمل بها تخصيص اللفظ، مع بقاء دلالاته فيما عدا صورة التخصيص. فهذا الفرع له صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون الحكم الذي توارد عليه النص والمصلحة متعلقًا بالعبادات أو المقدرات. فهنا يتعين إهمال المصلحة باتفاق^(٢)؛ لأن العبادات والمقدرات يغلب عليها جانب التبعد، فإذا ظهرت لنا مصلحة ما فقد يخفى عنا ما هو أكد منها.

(١) وهذه المصلحة داخلية فيما اصطلح العلماء على تسميتها بالمصلحة الملغاة، وقد سبق - في الهامش السابق - ذكر طائفة من الكتب التي حكمت الاتفاق على إلغائها. والظوفي نفسه صرح بموافقة لعامة العلماء في ذلك، وقد سبق - في الهامش السابق - نقل نص كلامه.

(٢) وهذه المصلحة داخلية فيما اصطلح العلماء على تسميتها بالمصلحة الملغاة، وقد سبق - في الهامش قبل السابق - ذكر طائفة من الكتب التي حكمت الاتفاق على إلغائها.

والظوفي نفسه صرح بموافقة لعامة العلماء في منع هذه المصلحة؛ حيث قال - في كتابه: التعيين في شرح الأربعين، ص ٢٤١ -: «... ونحن نرجح رعاية المصالح في العادات والمعاملات ونحوها؛ لأن رعايتها في ذلك هي قطب مقصود الشرع منها، بخلاف العبادات فإنها حق الشرع، ولا يعرف كيفية إيقاعها إلا من جهته نصًا وإجماعًا».

الصورة الثانية: أن يكون الحكم متعلقاً بغير العبادات والمقدرات. فهذه الصورة هي محل النزاع.

وعلى هذا فالصورة التي وقع فيها النزاع هي: المصلحة المستقلة بذاتها التي تستند إلى كون رعاية المصلحة يمثل المقصد الكلي الذي ترجع إليه جميع التكاليف، المتعلقة بغير العبادات والمقدرات، التي لم تصل إلى حد الضرورة أو الحاجة، المخالفة لبعض دلالة النصّ العامّ على وجه التخصيص.

ثالثاً: أقوال العلماء:

اختلف علماء الأصول في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: لا يجوز تخصيص النص بهذه المصلحة مطلقاً. وهذا قول عامة العلماء^(١).

القول الثاني: يجوز تخصيص النص بهذه المصلحة في غير العبادات والمقدرات. وهذا القول الذي انطلق منه الطوفي (ت ٧١٦هـ) في بدايات حديثه عن المصلحة^(٢)، كما قال به بعض الباحثين المعاصرين؛ منهم: الأستاذ محمد مصطفى شلبي^(٣)، والأستاذ علي

(١) بل كان هذا القول محل وفاق بين العلماء إلى عصر الطوفي (ت ٧١٦هـ)، وقد أقر الطوفي نفسه بأنه لم يسبق إلى مذهبه. انظر: كتاب التعيين في شرح الأربعين، ص ٢٧٣. وقد سبق - في هامش قريب - ذكر طائفة من الكتب التي حكمت الاتفاق على إلغاء هذه المصلحة.

(٢) انظر: كتاب التعيين في شرح الأربعين، ص ٢٣٨، وقد سبق نقل نص كلامه قريباً.

(٣) انظر: تحليل الأحكام، ص ٣٤، ٣٠٥-٣٠٦، ٣٢١، ٣٨١. مع التنبيه بأنه ذكر قيدها، وهو

حسب الله^(١)، وأسامة سالم جوارنة^(٢).

ثالثاً: الأدلة والمناقشة:

أ. أدلة القائلين بمنع تخصيص النص بالمصلحة:

الدليل الأول:

أن تخصيص النص بالمصلحة التي دل عليها العقل (بدعوى أن رعاية المصلحة هي قطب مقصود الشرع) إنما هو تحكيم للعقل في دين الله ﷻ بما يخالف النصوص، وعمل ببعض الكتاب وترك لبعض. وقد تضافرت الأدلة التي تحرم ذلك وتحذر منه؛ منها:

= أن يكون تقديم المصلحة في المعاملات والعادات التي تتغير مصالحها.

ولا أدري: ما فائدة هذا القيد؟!

إذ المصلحة إذا لم تكن تتغير فستبقى موافقة للنص حتماً، ومن ثم يكون هذا القيد تحصيل حاصل!

وقد استدرك الأستاذ شلبي على هذا القيد وصرح بأنه لا يتصور - أصلاً - تعارض مع المصلحة التي لا تتغير!

ثم إن كثيراً من الأمثلة التي يُدعى فيها تقديم المصلحة على النص لم يظهر فيها وجه المصلحة في النص أصلاً، فضلاً أن يقال: إن المصلحة فيه مما تتغير أو لا تتغير!

ونص كلامه - ص ٣٢٢ -: «علم مما سبق: موقف المصلحة من النص، وأنها إذا تعارضت معه في المعاملات والعادات التي تتغير مصالحها أخذ بها. وليس هذا إهداراً للنص بمجرد الرأي، بل هو عمل بالنصوص الكثيرة الدالة على اعتبارها. أما إذا كانت المصلحة المستفادة من النص لا تتغير فلا يترك النص أصلاً، وأنه لا يتصور تعارض بينهما، فضلاً عن أن يترك النص بها».

(١) انظر: أصول التشريع الإسلامي، ص ١٧٧، ١٧٨، ١٨١.

(٢) انظر: التعارض بين النص والمصلحة، ص ٨٠، ٨٣، ٩١.

١. قوله ﷺ: ﴿أَفْتَوْمُنُونَ بَعْضُ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٨٥﴾ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يَخَفُفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿١﴾﴾.
٢. وقوله ﷺ: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّوْنُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢﴾﴾.
٣. وقوله ﷺ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ﴿٣﴾﴾.
٤. وقوله ﷺ: ﴿وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَمَا أُولَٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾ وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ مُّعْرِضُونَ ﴿٤٨﴾ وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْمَقْتُلُ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُدْعِينَ ﴿٤٩﴾ أَلَيْسَ لِقُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ أَمْ آتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٥٠﴾ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٤﴾﴾.
٥. وقوله ﷺ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ

(١) من الآية رقم (٨٥) والآية رقم (٨٦) من سورة البقرة.

(٢) الآية رقم (١٥٣) من سورة الأنعام.

(٣) الآية رقم (٣٦) من سورة الأحزاب.

(٤) الآيات رقم (٤٧ - ٥١) من سورة النور.

بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿١﴾.

٦. وقوله ﷺ: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا

قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا فَلِيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (٢).

٧. وقوله ﷺ: ﴿مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي

الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَآبِنِ السَّبِيلِ كَىٰ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ۗ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (٣).

٨. وقوله ﷺ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ

أَتَتْهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (٤).

الدليل الثاني:

أن القول بـ (تخصيص النص بالمصلحة التي دل عليها العقل المجرد، وتسويق ذلك على أنه من الدين؛ بدعوى أن رعاية المصلحة هي قطب مقصود الشرع فتقدم على ما يخالفها): إنما هو تمسك بمصلحة

(١) الآية رقم (٦٥) من سورة النساء.

(٢) الآية رقم (٦٣) من سورة النور.

(٣) الآية رقم (٧) من سورة الحشر.

(٤) الآية رقم (٥٦) من سورة غافر.

متوهمة، وفي نسبتها إلى الشرع تقول على الله ﷻ بلا علم ولا برهان، وهو كذب وافتراء عليه؛ إذ كيف ينص الدليل على خلافها ومع ذلك يقال إنها هي التي تمثل الشرع لا النص أو الإجماع؟! والأدلة التي تدل على تحريم ذلك وتحذر منه كثيرة؛ منها:

١. قال ﷻ: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْمُونَ﴾^(١).

٢. وقال ﷻ: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِنَفْسِنَا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾^(٢).

٣. وقال ﷻ: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ أَللَّهُ أَذْبَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^(٣).

٤. وقال ﷻ: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾^(٤).

٥. وقال ﷻ: ﴿قُلْ هَلُمْ شُهَدَاءُ كُمْ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَذَا فَإِنْ شَهِدُوا فَلَا تَشْهَدُ مَعَهُمْ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا

(١) الآية رقم (٣٣) من سورة الأعراف.

(٢) الآية رقم (١١٦) من سورة النحل.

(٣) الآية رقم (٥٩) من سورة يونس.

(٤) من الآية رقم (١٤٤) من سورة الأنعام.

وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَهُمْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴿١﴾ .

٦. وقال ﷺ: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أُولَئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَى رَبِّهِمْ وَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ ﴾ (٢).

٧. وقال ﷺ: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا

جَاءَهُ ۗ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ ﴾ (٣).

يمكن أن يعترض على ذلك بأن يقال: إن القائلين بتخصيص النص بالمصلحة بنوا ذلك على أن رعاية المصلحة من أدلة الشرع، ونصبوا الأدلة على ذلك^(٤)، مما يعني أن التخصيص بدليل من الشرع وليس بلا دليل. ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: من المسلم أن رعاية المصلحة لها اعتبار في الشرع؛ إذ تمثل المقصد الرئيس الذي ترجع إليه جميع الأحكام الشرعية، ولكن تحديد المصلحة المعتبرة شرعاً ونسبتها إلى الشرع تحتاج إلى مستند، وهذا المستند يتمثل في شهادة الدليل الشرعي لعين المصلحة بالاعتبار، أو شهادة مقاصد الشريعة وقواعدها العامة لجنس المصلحة بالاعتبار، كأن يترتب عليها حفظ أحد الضروريات الخمس،... أو نحو ذلك.

(١) من الآية رقم (١٥٠) من سورة الأنعام.

(٢) الآية رقم (١٨) من سورة هود.

(٣) الآية رقم (٦٨) من سورة العنكبوت.

(٤) وسيأتي ذكر أدلتهم عقب أدلة أصحاب القول الأول مباشرة.

أما من يقول بتقديم المصلحة على النص فهو يقف عند مجرد تحديد العقل والعادة لها^(١)، ثم ينسبها إلى الشرع بناء على الأدلة الشرعية القطعية التي تبين أن رعاية المصلحة هي قطب مقصود الشرع، وينزل هذا القطع على المصلحة التي أدركها بعقله، فيقدمها حينئذ على ما سواها! ولا شك أن هذا التنزيل غير دقيق؛ لأن القطع الذي يتحدث عنه إنما هو في الذهن، أما عند تطبيقه على آحاد المصالح فكثيراً ما يكون الأمر ظنيّاً، وخير معيار لتقوية هذا الظن أو توهينه هو الأدلة الشرعية، فإذا كان النص قد ورد على خلاف المصلحة التي حددها العقل كان ذلك خير دليل على أن العقل لم يصب في تحديد المصلحة الشرعية، أما أن يبقى التمسك بتلك المصلحة التي حددها العقل على الرغم من مخالفتها للدليل الشرعي ويُزعم أن مستند ذلك هو القطع بأن رعاية المصلحة هي قطب مقصود الشرع فهذه مغالطة عجيبة.

وقد أحسن د. محمد البوطي - في مناقشته للطوفي - عندما وضح هذه المغالطة بأنها مبنية على «مقدمتين لا رابطة بينهما...؛ إذ هو ينظر أولاً إلى جزئيات المصالح المتصورة في الخارج، ومعظمها جزئيات اعتبارية تختلف فيها؛ فيقول: (هذه مصالح). ثم ينظر إلى الجنس المعنوي لها... فيقول: (والمصالح رعايتها حقيقة مجمع عليها). ثم يُزهِى بالنتيجة المغلوطة قائلاً: (فرعاية المصالح - أي الجزئية - أمرٌ حقيقي مجمع

(١) انظر: كتاب التبيين في شرح الأربعين، ص ٢٨٠؛ تحليل الأحكام للأستاذ محمد شلبي، ص

٣٢٢؛ التعارض بين النص والمصلحة لأسامة جوارنة، ص ٩١.

عليه)»^(١).

ثم شبه هاتين المقدمتين بمثال يذكره المناطقة على السفسطة، وهو أن يشير الإنسان إلى صورة فرس على الجدار فيقول: هذا فرس. ثم يتكلم عن جنس الفرس القائم في الذهن فيقول: وكل فرس صاهل. ثم يخرج من هاتين المقدمتين بنتيجة فيقول عن الفرس الذي في الصورة: هذا صاهل!

ثم ربط د. البوطي بين هذا وكلام الطوفي فقال: «ولا ريب أن (التخالف بين جزئيات المصالح المختلف فيها بين الناس، وحقيقتها القائمة في الذهن)، ليس أقل من (التخالف بين صورة الفرس على الورق وحقيقته الماثلة في العقل)»^(٢).

الدليل الثالث:

لو ساغ التخصيص بهذه المصلحة التي ارتضاها العقل على الرغم من أن الشرع قد دل على خلافها: لانفتح باب واسع لكل صاحب هوى أن يترك من أدلة الشرع ما شاء بدعوى تخصيصها بالمصلحة التي ارتضاها. ولقوة تأثير الهوى في ترك الحق فقد وردت نصوص كثيرة تحذر من اتباع الهوى بغير هدى ودليل من الله، فما بالك إذا كان الدليل على خلافه! وما يؤكد أن تأثير الهوى من القوة بمكان بحيث قد يلتبس بالحق دون أن ينتبه له العبد: ورود التحذير منه حتى لصفوة الخلق وهم الأنبياء،

(١) ضوابط المصلحة لـ د. محمد البوطي، ص ٢١٤.

(٢) ضوابط المصلحة لـ د. محمد البوطي، ص ٢١٤.

فمن باب أولى غيرهم. ومن هذه النصوص:

١. قوله ﷻ: ﴿وَأَن أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَأَحْذَرَهُمْ أَن يَقْتُلُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ ﴿٤٩﴾ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مَنَ اللَّهُ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿١﴾.

٢. وقوله ﷻ: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٢﴾.

٣. وقوله ﷻ: ﴿فَلِذَلِكَ فَادَعُ وَاَسْتَقِمْ كَمَا أَمَرْتُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ ءَامَنْتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ وَأَمَرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴿٣﴾.

٤. وقوله ﷻ: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾ إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ ﴿١٩﴾ هَذَا بَصِيرَةٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ

(١) الآيتان رقم (٤٩ - ٥٠) من سورة المائدة.

(٢) الآية رقم (٥٠) من سورة القصص.

(٣) الآية رقم (١٥) من سورة الشورى.

يُوقُونَ ﴿١﴾.

٥. وقوله ﷺ: ﴿يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ (٢).

الدليل الرابع:

أن الإجماع منعقد على إلغاء المصلحة المخالفة للنص (٣)، وعدم تسوية الاجتهاد - ابتداء - في مورد النص (٤)، ولم يخالف في ذلك إلا

(١) الآيات رقم (١٨ - ٢٠) من سورة الجاثية.

(٢) الآية رقم (٢٦) من سورة (ص).

(٣) وقد سبق عند تحرير محل النزاع هذه المسألة ذكر طائفة من الكتب الأصولية التي حكمت الاتفاق على إلغائها؛ منها: روضة الناظر، ٥٣٧/٢؛ التوضيح والتلويح، ٧١/٢؛ الإحكام للآمدي، ٣١٥/٣؛ شرح العضد لمختصر ابن الحاجب، ٢٤٢/٢؛ الإبهاج، ٦٣/٣؛ البحر المحيط، ٢١٧/٥؛ التحرير وشرحه: التجبير، ٣٤٠١/٧، ٣٤٠٧؛ إرشاد الفحول، ١٩٢/٢.

(٤) انظر: رسالة الكرخي في الأصول، ص ١٧١؛ المعتمد، ٦٧٠/٢؛ كتاب الفقيه والمتفقه للبغدادي، ٥٠٤/١؛ المستصفى، ٣٨٢/٢؛ الإحكام للآمدي، ٢٠٩/٤؛ مختصر ابن الحاجب وشرح العضد له وحاشية التفتازاني، ٣٠٠/٢؛ شرح تنقيح الفصول، ص ٤٤١؛ أعلام الموقعين، ٢٤٧/٢؛ الإبهاج، ٢٦٦/٣؛ جمع الجوامع وشرح المحلي وحاشية البناني، ٣٩١/٢؛ تشنيف المسامع، ٥٩١/٤؛ التحرير وشرحه: التقرير والتجبير، ٣٣٥/٣؛ وتيسير التحرير، ٢٣/٤؛ الأشباه والنظائر لابن السبكي، ٤٠١/١؛ تقرير القواعد لابن رجب، ١٩/٢؛ شرح الكوكب المنير، ٥٠٥/٤؛ ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ٩٨٨/٢؛ قاعدة ٢٠٩؛ مجامع الحقائق، ص ٤٦؛ منافع الدقائق، ص ٣٢٩؛ مجلة الأحكام العدلية،

الطوفي في القرن السابع، ومن تابعه من المعاصرين، ومن المعلوم أن الإجماع دليل قاطع فلا تجوز مخالفته.

الدليل الخامس:

أن الأعم الأغلب من تصرفات الناس من قبيل المعاملات والعبادات، إذ العبادات والمقدرات تكاد تنحصر في الصلاة والزكاة والصيام والحج، وأنصبة الزكاة وتقديرات الموارث والحدود والعدد،... وما إلى ذلك، ولو كان المعول عليه فيما عدا العبادات والمقدرات على المصلحة - كما يرى أصحاب القول الثاني - للزم من ذلك عدة لوازم باطلة؛ منها:

١. «يلزم من هذا: أن الشارع تارك عباده سُدى في جل أحوالهم وأعمالهم ليتدبروها بأنفسهم، وهذا معارض للنصوص المتكاثرة في الدلالة على وجوب التحاكم لله ولرسوله في كل شيء. لهذا نعى الله تعالى

= مادة ١٤؛ وشرحها للأتاسي، ١/٤٠؛ معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، ص ٤٨١؛ الاجتهاد في الإسلام للدكتورة نادية العمري، ص ٥٢؛ أبحاث معاصرة في الفقه الإسلامي وأصوله لـ د. محمد منصور، ص ٧.

وانظر من كتب الفقه: الجامع الصغير وشرحه: النافع الكبير، ص ٣٩٩؛ مختصر الخرقى وشرحه: المغني، ١٤/٣٤؛ المبسوط، ١٠/١٨٥، ١٨٧، ١٨٨، ١٦/٨٤؛ بدائع الصنائع، ٧/١٤؛ الهداية وشرحها: العناية، وفتح القدير، ٧/٣٠٠؛ الدرر شرح الغرر، ٢/١٦٨؛ البحر الرائق، ٧/١١؛ تكملته، ٨/١٩١؛ مغني المحتاج، ٤/٣٩٦ - ٣٩٧؛ نهاية المحتاج، ٨/٢٥٨ - ٢٥٩؛ الروض المربع وحاشية ابن قاسم عليه، ٧/٥٣٣ - ٥٣٤؛ الشرح الصغير للدردير، ٥/٥٤٠ - ٥٥٢؛ الشرح الكبير وحاشية الدسوقي عليه، ٤/١٣٦، ١٥٢ - ١٥٨.

على المشركين ظنهم أنهم متروكون وعقولهم في الدنيا بغير أمر وتوجيه، حيث يقول تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾^(١)، ويقول: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا سَلِيمًا﴾^(٢). والآية عامة في العبادات والمعاملات، بل إن القصد إلى المعاملات فيها أظهر؛ لأنها محل التشاجر بين الناس غالباً^(٣).

٢. لو جاز تخصيص النص بهذه المصلحة لجاز تغيير الشرع بالرأي^(٤)؛ إذ المصلحة لو كان يرجع في تحديدها إلى عقول الناس، وليس إلى ضبط الشرع لتعذر ضبطها، «واتسع الأمر، ورجع الشرع إلى اتباع وجوه الرأي، واقتفاء حكمة الحكماء، فيصير ذوو الأحلام بمثابة الأنبياء، ولا ينسب ما يروونه إلى ربقة الشريعة، وهذا ذريعة في الحقيقة إلى إبطال أبهة الشريعة، ومصير إلى أن كلاً يفعل ما يراه»^(٥).

٣. لو كان المطلوب من كل إنسان - ديانة - أن يجري تصرفاته فيما عدا العبادات والمقدرات على مقتضى ما يحقق المصلحة في نظره لصارت حياة الناس فوضى باسم الشرع! إذ الناس يتفاوتون في تقدير المصلحة

(١) الآية رقم (٣٦) من سورة القيامة.

(٢) الآية رقم (٦٥) من سورة النساء.

(٣) الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية، ص ١٧٧.

(٤) انظر: شرح مختصر الروضة للطوفي، ٢٠٦/٣.

(٥) البرهان، ٧٢٢/٢، فقرة ١١٣٢.

تفاوتا كبيرا «باختلاف الزمان والمكان وأصناف الخلق»^(١). وكثيرا ما يصل هذا التفاوت إلى التنازع والتصادم عند التطبيق، وما الحروب والنزاعات والمشاكل الاجتماعية والأسرية - في العموم الأغلب منها - إلا مظهرًا من مظاهر هذا التفاوت والاختلاف.

ولا يقال: بأنه قد يتفق أهل بلد ما على العمل بما ينظره لهم أهل الحل والعقد في بلدهم، وسيبذل المنظرون قصارى جهدهم في سن قوانين عادلة تحقق المصلحة على الوجه المطلوب!

لأن نظرهم ستبقى قاصرة، ولن تخلو من التحيز والمحابة (وعلى أقل تقدير: التحيز إلى منهجهم في التفكير، ومدرستهم التي ينتمون إليها)، ولا أدل على ذلك من التغيير المتكرر لهذه القوانين، ولا سيما إذا تغير أهل الحل والعقد. بخلاف ما لو كان تحديد مصالح الناس في جميع شؤونهم يرجعون فيه إلى خالقهم سبحانه؛ قال أصدق القائلين: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(٢). وقال عز من قائل: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٣). وقال سبحانه: ﴿فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾^(٤).

(١) البرهان، ٧٢٢ / ٢، فقرة ١١٣٢؛ وانظر: المستصفى، ١ / ٢٨٥؛ الإبهاج، ٣ / ٦٣.

(٢) الآية رقم (١٤) من سورة الملك.

(٣) من الآية رقم (٢١٦) من سورة البقرة.

(٤) من الآية رقم (١٩) من سورة النساء.

وقد جسد لنا علامة المقاصد الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) أهمية الرجوع إلى أدلة الشرع في تحديد المصلحة المقصودة شرعاً عندما قال: «إن أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية في الجملة، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص، أما الجزئية؛ فما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته، وأما الكلية؛ فهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته؛ فلا يكون كالبهيمة المسبية تعمل بهواها، حتى يرتاض بلجام الشرع»^(١).

الدليل السادس:

أن النصوص متضافرة في إثبات كون جانب التعبد شاملاً لجميع التكاليف وليس خاصاً بالعبادات، كما أن جانب المصلحة شاملٌ لجميع التكاليف، وليس خاصاً بالمعاملات؛ مما يعني أن إلغاء جانب التعبد في المعاملات والتعويل فيها على المصلحة مخالف لهذه النصوص، ومثله يقال في إلغاء تأثير المصلحة في العبادات:

فما يدل على أن جانب التعبد شاملٌ لجميع التكاليف:

١. قوله ﷺ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٢).

وإذا كانت الجن والإنس قد خلقوا لعبادة الله ﷻ، فهذا يعني أن حياتهم كلها يجب أن تكون عبودية تامة لله ﷻ، فلا تخرج تصرفاتهم عن

(١) الموافقات، ٢/ ٢٩٣.

(٢) الآية رقم (٥٦) من سورة الذاريات.

الشرع.

٢. وقوله ﷺ: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ

الْعَالَمِينَ﴾^(١).

فهذا بيان للحال الذي يجب أن يكون عليه النبي ﷺ وبقية أمته: بأن تكون صلاتهم ونسكهم وجميع شؤونهم من المحيا إلى الممات لله ﷻ، وعلى وفق شرعه.

٣. وقوله ﷺ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ

بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^(٢).

فقد دلت الآية على أن التحكيم للشرع يستدعي أن يكون في جميع شؤون الحياة، بما فيها ما يظهر للمكلف بأنه على خلاف هواه وما يتوهم أنه يحقق مصلحته.

• وما يدل على أن جانب المصلحة شاملٌ لجميع التكاليف، وأن

العباد هم المعنيون بالانتفاع بها:

١. قوله ﷺ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٣).

وهذا أسلوب حصر، فيه دلالة على أن رسالة محمد ﷺ وما فيها من تشريعات كلها رحمة للعالمين، ولا تكون كذلك إلا إذا كانت تحقق

(١) الآية رقم (١٦٢) من سورة الأنعام.

(٢) الآية رقم (٦٥) من سورة النساء.

(٣) الآية رقم (١٠٧) من سورة الأنبياء.

مصالحهم في الدارين.

٢. وقوله ﷺ: ﴿إِنْ أَرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا

بِاللَّهِ﴾^(١).

وهذا أسلوب حصر أيضًا، فكل ما يأتي به شعيب عليه السلام من تشريعات تهدف إلى تحقيق مصالح أمته، وكذلك بقية الأنبياء.

٣. وقال النبي ﷺ - في الحديث القدسي الذي يرويه عن ربه -: ((يا

عِبَادِي إِنَّكُمْ لَنْ تَبْلُغُوا ضُرِّي فَتَضُرُّوْنِي، وَلَنْ تَبْلُغُوا نَفْعِي فَتَنْفَعُونِي، يَا عِبَادِي لَوْ أَنَّ أَوْلَكُمْ وَأَخْرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنَّكُمْ كَانُوا عَلَى أَتَقَى قَلْبِ رَجُلٍ وَاحِدٍ مِنْكُمْ مَا زَادَ ذَلِكَ فِي مُلْكِي شَيْئًا، يَا عِبَادِي لَوْ أَنَّ أَوْلَكُمْ وَأَخْرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنَّكُمْ كَانُوا عَلَى أَفْجَرِ قَلْبِ رَجُلٍ وَاحِدٍ مَا نَقَصَ ذَلِكَ مِنْ مُلْكِي شَيْئًا))^(٢).

فهذا الحديث يدل دلالة صريحة على أن العباد هم المنتفعون بعبادتهم، وأن الله تعالى غني عنها.

ونخلص من هذه النصوص: إلى أن جانب التعبد يشمل العبادات والمعاملات معًا، فلا يجوز استثناء المعاملات منه، كما أن جانب المصلحة يشمل المعاملات والعبادات معًا، فلا يجوز استثناء العبادات منه.

(١) من الآية رقم (٨٨) من سورة هود.

(٢) أخرجه مسلم بلفظه، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، ٤/١٩٩٤، ح

ولو جاز إلغاء جانب المصلحة والمقصد في العبادات لترتب على ذلك الجمود على الألفاظ والتطبيق الحرفي لها وتفرغها من مقاصدها وغاياتها. وكذلك لو جاز إلغاء جانب التعبد في المعاملات لترتب على ذلك تحكيم المصلحة التي تعرف بالعادة والعقل، والاستغناء بها عن الأدلة الشرعية!!

ومما يحسن التنبيه عليه: أن هناك مبحثاً مستقلاً بعنوان: (إثبات المصالح الشرعية من مصادرها المعتمدة، وأثر ذلك في منع توهم التعارض بينها وبين النصوص)، وسيتم فيه إثبات أن العقل (وما ينبثق عنه من مصادرَ آخرَ) لا يستقل في إثبات المصلحة عن الأدلة الشرعية. وما سيذكر من أدلة هناك يناسب الاستدلال بها هنا^(١).

ب. أدلة القائلين بجواز تخصيص النص بالمصلحة:

الدليل الأول:

أن رعاية المصلحة هي قطب مقصود الشرع من الأحكام، حيث تمثل المقصد الكلي الذي ترجع إليه جميع التكاليف، فكان حقها التقديم على كل ما يعارضها من نص أو إجماع (وما دونهما من الأدلة من باب أولى)، وذلك «بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان»^(٢).

(١) وهو يمثل المبحث الثالث من هذا الفصل، فانظره ص ٥٧٥.

(٢) كتاب التعيين في شرح الأربعين، ص ٢٣٨، وانظر: ص ٢٤١.

وكون رعاية المصلحة هي قطب مقصود الشرع من الأمور القطعية التي تواردت عليها الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع والنظر، ومما يدل على ذلك من جهة الإجمال قوله ﷺ: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهَدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾ قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾^(١).

فهاتان الآيتان تدلان على رعاية الشرع للمصلحة من سبعة أوجه: الأوجه الأربعة الأول تتمثل في إبراز أربع مصالح عظمية لمجيء القرآن الكريم وهي أنه موعظة للناس، وشفاء لما في الصدور، وهدى، ورحمة للمؤمنين.

ولعظمة هذه المصالح امتن الله ﷻ بها وبين أنها بفضلها تعالى وبرحمته، وأن ما كان بفضل الله تعالى هو الحري بالفرح والسرور، إذ هو خير مما يجمعون. وهذه الأوجه الثلاثة المتبقية^(٢).

وقد بين الطوفي (ت ٧١٦هـ) هذه الأوجه السبعة، وعبر عن الوجه الأخير فقال: «السابع: قوله عز وجل: ﴿هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾^(٣) والذي يجمعونه هو من مصالحهم، فالقرآن ونفعه أصلح من مصالحهم، والأصلح من المصلحة غاية المصلحة»^(٤).

(١) الآيتان (٥٧) و (٥٨) من سورة يونس.

(٢) انظر تفصيل هذه الأوجه السبعة في: كتاب التعيين في شرح الأربعين، ص ٢٤٠ - ٢٤١.

(٣) من الآية رقم (٥٨) من سورة يونس.

(٤) كتاب التعيين في شرح الأربعين، ص ٢٤٠.

ثم قال عقب ذلك: «فهذه سبعة أوجه من هذه الآية تدل على أن الشرع راعى مصلحة المكلفين واهتم بها. ولو استقرأت النصوص لوجدت على ذلك أدلة كثيرة»^(١).

وبعد أن ساق جملة من الأدلة التفصيلية^(٢) خرج بنتيجة قال فيها: «إذا عرف هذا فمن المحال أن يراعي الله عز وجل مصلحة خلقه في مبدئهم ومعادهم ومعاشهم، ثم يهمل مصلحتهم في الأحكام الشرعية؛ إذ هي أهم، فكانت بالمراعاة أولى. ولأنها أيضا من مصلحة معاشهم؛ إذ بها صيانة أموالهم ودمائهم وأعراضهم، فلا معاش لهم بدونها، فوجب القول بأنه راعاها لهم. وإذا ثبت رعايته إياها لم يجز إهمالها بوجه من الوجوه. فإن وافقها النص والإجماع وغيرهما من أدلة الشرع فلا كلام، وإن خالفها دليل شرعي، وُفق بينه وبينها بما ذكرناه، من تخصيصه بها، وتقديمها بطريق البيان»^(٣).

الاعتراض على هذا الدليل:

أولا: لا شك أن رعاية المصلحة هي قطب مقصود الشرع من الأحكام، لكن هذا لا يسوّغ بأي حال تقديم المصالح التي مصدرها العقل على المصالح التي مصدرها النقل؛ لما يأتي:

١. كون رعاية المصلحة تمثل قطب مقصود الشرع معناه: أن أيّ

(١) كتاب التبعين في شرح الأربعين، ص ٢٤١.

(٢) انظر: كتاب التبعين في شرح الأربعين، ص ٢٤١-٢٤٦.

(٣) كتاب التبعين في شرح الأربعين، ص ٢٤٦.

حكم في الشريعة فيه مصلحة للعباد ولا بدّ، والمصلحة التي قد لا تظهر لبعضنا ظاهرة لغيرنا، وما لم يظهر لنا ولغيرنا في العاجل قد يظهر لنا جميعاً في الآجل^(١). وعلى هذا فمجرد ورود الدليل النقلي بالحكم كافٍ في العلم بوجود المصلحة فيه ولا بد، وكاف في الحكم على المصلحة المجردة المخالفة له بأنها متوهمة لا حقيقية، والعقل معنيّ بالبحث عن المصلحة الموجودة في الحكم الذي أثبتته الدليل النقلي، أو استنباطها...، لكنه غير مخوّل بالاستقلال باكتشاف مصلحة أخرى، ومقارنتها بمصلحة معتبرة شرعاً بنص أو إجماع أو قياس، ثم تقديمها على ما أثبتته الدليل الشرعي وتسويق ذلك بأنه من الشرع بدعوى أن المصلحة المطلقة مرعية في الشرع - فالعقل غير مخوّل بذلك؛ لأن هذا في الواقع تشريع بالعقل!

٢. ولو جاز ذلك للعقل في حكم واحد من أحكام الشرع لجاز ذلك في بقية أحكام الشرع، وهذا بلا شك إبطال للشرع بالعقل!! والله درّ الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) عندما عبر عن ذلك بقوله: «إنه لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل...؛ لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وهذا محال باطل، وبيان ذلك أن معنى الشريعة أنها تحد للمكلفين حدوداً؛ في أفعالهم، وأقوالهم، واعتقاداتهم، وهو جملة ما تضمنته، فإن جاز للعقل تعدي حدّ

(١) وقد سبق توضيح ذلك في مواضع متفرقة من هذا البحث؛ منها: عند تعريف المقاصد، ص ١٦٩، وعند الحديث عن خلاصة نظرية المقاصد، ص ٢١٥، وكلاهما في الفصل الثاني من الباب الأول، وأيضاً عند الحديث عن بناء المقاصد على القول بالتعليل، في بداية هذا الفصل، ص ٢٥٣.

واحد؛ جاز له تعدي جميع الحدود؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وتعدي حد واحد هو معنى إبطاله؛ أي: ليس هذا الحد بصحيح، وإن جاز إبطال واحد؛ جاز إبطال السائر، وهذا لا يقول به أحد؛ لظهور محاله»^(١).

ثانيا: مما يسترعي الانتباه في الاستدلال بالآيتين المذكورتين - وأدلة أخرى ذكرها الطوفي^(٢) - أنها تدل دلالة ظاهرة على عكس ما أراد الطوفي! ففي نهاية الآية الثانية قال الحق عز وجل: ﴿هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾^(٣)، وهذا يدل على أن المصلحة المتحققة باتباع هدي القرآن الكريم - ومثله يقال في السنة النبوية - خير من المصلحة الناتجة عن اتباع الهوى؛ إذ يتعب الناس في جمعها والإعداد لها دون أن تحقق أهدافهم وتشبع رغباتهم. وهذا المعنى هو ما جرى به قلم الطوفي حينما قال: «فالقرآن ونفعه أصلح من مصالحهم، والأصلح من المصلحة غاية المصلحة»^(٤)؛ فإذا كان ما في القرآن الكريم أصلح من (مصالحهم التي قادتهم إليها عقولهم وأهواؤهم)، وهو غاية المصلحة؛ فكيف يستدل بهذا الدليل على تقديم المصلحة التي أثبتها العقل على المصلحة التي أثبتها القرآن الكريم؟!!

ثالثاً: قول الطوفي: «وإن خالفها [أي النص والإجماع] وجب

(١) الموافقات، ١/ ٦١.

(٢) انظر: كتاب التبيين في شرح الأربعين، ص ٢٤١ - ٢٤٦.

(٣) من الآية رقم (٥٨) من سورة يونس.

(٤) كتاب التبيين في شرح الأربعين، ص ٢٤١.

تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان»^(١).

هذه العبارات تتكون من ثلاث جمل لا يمكن التسليم بأيٍّ منها؛ وهي: افتراض مخالفة المصلحة للنص أو الإجماع، وأن تقديمها عليهما بطريق التخصيص، وأن ذلك مثل تقديم السنة على القرآن بطريق البيان: وسبب عدم التسليم بافتراض مخالفة المصلحة للنص أو الإجماع: أن النص مصدره الوحي المعصوم، والإجماع ينعقد باتفاق جميع علماء العصر، وهما يمثلان أقوى المصادر في تحديد المصلحة الشرعية؛ فكيف يتصور أن يتجرأ مجتهد ويدعي أنه اكتشف مصلحة أخرى غابت عن الوحي أو عن جميع علماء الأمة، بل ويسوغ له أن يقدم هذه المصلحة ويرجحها على ما أثبتته النص أو الإجماع؟!!

وسبب عدم التسليم بأن هذا التقديم بطريق التخصيص والبيان: أن حقيقة التخصيص لا يمكن أن تنطبق على هذه الصورة؛ إذ التخصيص يراد به: إخراج جزء من مدلول اللفظ العام، لم يكن المتكلم قد أراد بلفظه العام الدلالة على هذا الجزء^(٢). وهذا المعنى صرح به الطوفي نفسه في

(١) كتاب التعين في شرح الأربعين، ص ٢٣٨، وانظر: ص ٢٤١.

(٢) انظر: المحصول للرازي، ١/٣٩٦؛ الإحكام للآمدي، ٢/٢٩٩، ٣/١٢٤؛ شرح مختصر الروضة للطوفي، ٢/٥٥٠؛ الإبهاج، ٢/١١٩؛ نشر البنود على مراقبي السعود؛ ١/٢٢٦، ٢٥٧؛ التحرير وتيسره، ١/٢٧١؛ مذكرة في أصول الفقه للشيخ محمد الأمين الشنقيطي؛

كتاب آخر له، حيث قال: «إن التخصيص بيّن أن مدلول اللفظ الخاص لم يكن مراداً من لفظ العام الدالّ عليه»^(١)، وهذا المعنى للتخصيص غير منطبق على ما ذكره الطوفي هنا؛ إذ كلامه هنا يدل على تقديم المصلحة على جميع مدلول النص أو الإجماع؛ «فكيف ينطبق معنى التخصيص على ذلك؟! وعلى فرض أن المصلحة عارضت جزءاً من مدلول النص: فمن أين له أنها مصلحة حقيقية، وأن الشارع لم يرد بالنص الدلالة على الحكم المخالف لها؟! وماذا يقول في قرون متطاولة من قبله أخذ أهلها - مثلاً - بكل مدلوله، ولم يفهموا إلا أن المصلحة هي ما تضمنته جملته؟!»^(٢).

وهناك مناقشة خاصة بالإجماع، وهي: أن البحث في تخصيصه غير وارد أصلاً؛ لا بالمصلحة ولا بغيرها من المخصصات؛ لأن الإجماع على الحكم العام، والعمل به في جميع ما يتناوله مدة من الزمن على الرغم من خروج بعض الصور بالتخصيص دليل على خطأ الإجماع، ومن المعلوم أنه لا يجوز الإجماع على الخطأ^(٣)؛ ولأن «الإجماع بعد ثبوته دليل قطعي من كل نواحيه؛ فمن أين ينفذ التخصيص إليه؟»^(٤).

وسبب عدم التسليم بأن ذلك مثل تقديم السنة على القرآن بطريق البيان: أن هذا قياس مع الفارق الكبير بينهما؛ إذ السنة النبوية وحي من الله

= ص، ٨١، ٢٦٢؛ ضوابط المصلحة لد. محمد البوطي، ص ٢١٠.

(١) انظر: شرح مختصر الروضة للطوفي، ٢/٥٨٧، وانظر منه: ٢/٥٥٠.

(٢) ضوابط المصلحة لد. محمد البوطي، ص ٢١٠.

(٣) انظر: المحصول للرازي، ١/٤٣٠؛ الإبهاج، ٢/١٧١.

(٤) ضوابط المصلحة لد. محمد البوطي، ص ٢١٠.

ﷺ، وليس كذلك المصلحة، ثم إنه على الرغم من كون السنة وحياً من الله ﷻ فقد حصل خلاف بين العلماء في تخصيص القرآن الكريم بها^(١)، وعلى النقيض من ذلك: التخصيص بالمصلحة المجردة، حيث لم يقل به أحد من العلماء قبل الطوفي (بشهادة الطوفي نفسه)^(٢).

رابعاً: قول الطوفي: «إذا عرف هذا فمن المحال أن يراعي الله عز وجل مصلحة خلقه في مبدئهم ومعادهم ومعاشهم، ثم يهمل مصلتهم في الأحكام الشرعية؛ إذ هي أعم، فكانت بالمراعاة أولى».

هذه العبارة تدل على إقرار الطوفي بأن خلو الأحكام الشرعية من مصالح العباد محال. والغريب أنه يفترض وقوع هذا المحال بطريقة عكسية، من خلال إمكانية دلالة النص أو الإجماع على ما يخالف المصلحة!! ثم يطلب من العقل التوفيق بين هذا المصلحة التي اكتشفها هذا العقل وبين الدليل الشرعي الذي فوت هذه المصلحة؛ بتخصيصه بها، وتقديمها بطريق البيان!!

وهذا ما عبر عنه بقوله ﷺ: «وإذا ثبت رعايته إياها لم يجز إهمالها بوجه من الوجوه. فإن وافقها النص والإجماع وغيرهما من أدلة الشرع فلا

(١) انظر في هذا الخلاف: العدة، ٢/٦١٥؛ المستصفى، ٢/١٠٢؛ التمهيد لأبي الخطاب،

١٥١/٢؛ المحصول للرازي، ١/٤٣٢؛ الإحكام للآمدي، ٢/٣٤٧؛ روضة الناظر،

٢/٧٢٤؛ مختصر ابن الحاجب وشرح العضد، ٢/١٤٩؛ شرح مختصر الروضة للطوفي،

٢/٥٥٨؛ المنهاج وشرحه: الإبهاج، ٢/١٧١.

(٢) انظر: كتاب التعيين في شرح الأربعين، ص ٢٧٣.

كلام، وإن خالفها دليل شرعي، ووفق بينه وبينها بما ذكرناه؛ من تخصيصه بها، وتقديمها بطريق البيان»^(١).

وقبل أن يأتي بهذه النتيجة علل لها بما هو خارج عن محل النزاع؛ فقال: «ولأنها أيضا من مصلحة معاشهم؛ إذ بها صيانة أموالهم ودمائهم وأعراضهم، ولا معاش لهم بدونها، فوجب القول بأنه راعاها لهم». فإذا كان مراده بالمصلحة: (المصلحة الطارئة التي بلغت حد الضرورة، وأصبحت تستدعي حكماً استثنائياً؛ صيانة لضروريات الناس التي لا معاش لهم بدونها)؛ إذا كان هذا مراده بالمصلحة فهذا ينسف المسألة برمتها؛ لأن أعمال هذه المصلحة محل وفاق؛ إذ هذه من الضرورات التي تبيح المحظورات. ولكن هذا لا يتمشى أبداً مع تصريح الطوفي بأن الطريقة التي سلكها في المصلحة لم يسبق إليها!^(٢).

الدليل الثاني:

قوله ﷺ: ((لا ضَرَرَ ولا ضِرَارَ))^(٣).

(١) كتاب التعيين في شرح الأربعين، ص ٢٤٦.

(٢) انظر في تصريحه بذلك: كتاب التعيين في شرح الأربعين، ص ٢٧٣.

(٣) رواه الإمام أحمد بنحوه، ٥ / ٥٥، ح ٢٨٦٥؛ وابن ماجه بلفظه، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، ٢ / ٧٨٤، ح ٢٣٤١؛ وأبو يعلى بلفظه، ٤ / ٣٩٧، ح ٢٥٢٠؛ والطبراني في المعجم الكبير بلفظه، ١١ / ٣٠٢، ح ١١٨٠٦؛ والدارقطني بنحوه، ٤ / ٢٢٨. جميعهم من حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنه.

وللحديث شواهد من أحاديث: جابر بن عبد الله، وعائشة، وأبي هريرة، وأبي سعيد الخدري، وعادة بن الصامت، وثعلبة بن أبي مالك القرظي، وأبي لبابة، وعمرو بن عوف رضي الله عنه.

وقد وضح الطوفي وجه الدلالة من هذا الحديث فقال: «وأما معناه فهو... نفي الضرر والمفاسد شرعاً، وهو نفي عام إلا ما خصصه الدليل. وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع، وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة؛ لأننا لو فرضنا أن بعض أدلة الشرع تضمن ضرراً: فإن نفيها بهذا الحديث كان عملاً بالدليلين، وإن لم ننفه به كان تعطيلاً لأحدهما وهو هذا الحديث، ولا شك أن الجمع بين النصوص في العمل بها أولى من تعطيل بعضها»^(١).

ويمكن أن يعترض على هذا الاستدلال بأن يقال: إنه بدأ بمقدمة منسجمة مع قواعد العموم والخصوص، ولكنه ما لبث أن بنى عليها نتيجة مناقضة لها تماماً، ومخالفة لقواعد العموم والخصوص، وبيان ذلك: أن الطوفي وصف الحديث أولاً بأنه: «نفي عام إلا ما خصصه

= وهو بمجموع شواهد وطرقه من الأحاديث التي تلقاها جماهير أهل العلم بالقبول: جاء في جامع العلوم والحكم - ص ٣٠٢ -: «وقال أبو عمرو بن الصلاح: هذا الحديث أسنده الدارقطني من وجوه، ومجموعها يقوي الحديث ويحسنه، وقد تقبله جماهير أهل العلم واحتجوا به. وقول أبي داود: إنه من الأحاديث التي يدور الفقه عليها يشعر بكونه غير ضعيف».

كما قال عنه النووي في الأربعين النووية - المطبوعة مع جامع العلوم والحكم، ص ٣٠٤ -: «حديث حسن... وله طرق يقوي بعضها ببعض». وقال ابن رجب معلقاً: «وهو كما قال». وقال الألباني في إرواء الغليل - ٣/ ٤١٣ -: «فهذه طرق كثيرة لهذا الحديث، قد تجاوزت العشر، وهي وإن كانت ضعيفة مفرداتها، فإن كثيراً منها لم يشتد ضعفه، فإذا ضم بعضها إلى بعض تقوى الحديث بها، وارتقى إلى درجة الصحيح - إن شاء الله...».

(١) كتاب التبيين في شرح الأربعين، ص ٢٣٧.

الدليل». وعلى هذا فالحديث عام يتناول نفي أي ضرر إلا إذا ورد دليل يُقرُّ ضرراً ما، فيكون هذا الدليل مخصّصاً لعموم الحديث، باعتبار أن ما دل عليه الدليل المخصص أعلى شأنًا من الضرر المنفي في حديث: (لا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارًا).

وهذا الكلام هو المنسجم مع قواعد العموم والخصوص؛ فكلمتا: (ضرر) و(ضرار) نكرة في سياق النفي، والنكرة في سياق النفي لفظ من ألفاظ العموم^(١)، والشأن في كل لفظ عام أنه يمكن أن يرد عليه دليل مخصص، ويكون العمل بالمخصص حينئذٍ وفقًا لقواعد التخصيص.

ولكن الغريب أنه بنى على هذه المقدمة نتيجة مخالفة لها تماما، حيث جعل الحديث الذي كان قد وصفه أو لا بأنه (عام يعتره التخصيص) هو الخاص! بل جعل نفوذ هذا الخاص يمتد لجميع أدلة الشرع، فيخصصها ويقدم عليها! ولا أفهم: كيف يكون هناك حديث (عام)، وفي نفس الوقت: (مخصص لجميع أدلة الشرع)؟!

نعم: يمكن أن يكون هناك دليل عام متناول لجميع الأحكام الشرعية، أو عام لا يرد عليه تخصيص...، أما عام مخصص لجميع الأدلة! فهذا يحتاج إلى تفسير.

وكنا ننتظر من صاحب كتاب (شرح مختصر الروضة) أن يقول: إن عموم حديث (لا ضرر ولا ضرار) عموم نسبي، فهو عام بالنسبة لما تحته،

(١) انظر في كونها من صيغ العموم: المستصفي، ٢/ ٩٠؛ روضة الناظر، ٢/ ٦٦٨؛ العقد المنظوم في الخصوص والعموم للقرافي، ١/ ٤٦٦؛ فواتح الرحموت، ١/ ٢٦٠.

خاص بالنسبة لما فوقه، وإذا تقابل مع غيره فتحديد العام من الخاص يحتاج إلى النظر في الأفراد التي يتناولها مدلول كل منهما، ومن ثم النسبة بين هذه الأفراد، فإذا كانت النسبة بينهما هي العموم والخصوص المطلق أو الوجهي؛ طبقنا عليهما القواعد الأصولية المتعلقة بالعموم والخصوص والتعارض والترجيح... أما أن يُحكَمَ سلفاً بأن حديثاً: (لا ضرر ولا ضرار) دليلٌ مخصَّصٌ لكل ما يعارضه، هكذا بهذا الإطلاق دون النظر في المعارض؛ فهذا أقل ما يقال فيه: إنه حكم متسرع، يحتاج إلى تثبت!

الدليل الثالث:

أن رعاية المصلحة حقها التقديم على أي دليل يعارضها؛ لثلاثة أوجه:

أحدها: أن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع، والإجماع أقوى الأدلة، فيلزم من ذلك أنها أقوى الأدلة؛ لأن الأقوى من الأقوى أقوى^(١). والوجه الثاني: «أن منكري الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهو إذا محل وفاق، والإجماع محل خلاف، والتمسك بما اتفق عليه أولى من التمسك بما اختلف فيه»^(٢).

والوجه الثالث: «أن النصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعاً، ورعاية المصلحة أمر حقيقي في نفسه

(١) انظر: كتاب التعيين في شرح الأربعين، ص ٢٣٩.

(٢) كتاب التعيين في شرح الأربعين، ص ٢٥٩.

ولا يختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً، فكان اتباعه أولى^(١).

ويمكن أن يعترض على الوجه الأول بأن يقال:

إن الوجه الأول مكون من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع.

المقدمة الثانية: أن الإجماع أقوى الأدلة.

ومن المعلوم أن صحة إنتاج هاتين المقدمتين يستدعي إثبات صدقها معاً. ولكن مما يدعو إلى الاستغراب -هنا- أن صدق وإثبات أي من المقدمتين لا يتحقق إلا بالكذب ونفي الأخرى؛ لأنه إذا كان الإجماع أقوى الأدلة (وهذه المقدمة الثانية) فإنه يتعين أن لا تكون رعاية المصلحة أقوى منه (وهذا نفي للمقدمة الأولى). وفي الجانب المقابل: لو كانت رعاية المصلحة أقوى من الإجماع (وهذه المقدمة الأولى) لم يعد الإجماع أقوى الأدلة (وهذا نفي للمقدمة الثانية)!

ومما يدل على أن إثبات أي من المقدمتين لا يتحقق إلا بنفي الأخرى: أن الطوفي نفسه وقع في هذا؛ إذ بنى تقوية رعاية المصلحة على إضعاف الإجماع؛ حيث هوّن من الإجماع، وشكك في حجيته من خلال إيراد الاعتراضات على أدلة حجية الإجماع، وتبني أدلة تعارض حجيته، وتمنعها^(٢). ومما لا شك فيه: أن هذا يؤدي إلى إسقاط المقدمة الثانية، ومن ثم لا تكون هناك فائدة من إثبات المقدمة الأولى؛ لعدم تحقق النتيجة؛ لأن

(١) كتاب التعيين في شرح الأربعين، ص ٢٥٩.

(٢) انظر: كتاب التعيين في شرح الأربعين، ص ٢٤٧-٢٥٩.

الإجماع إذا تبين أنه ضعيف، فما يكون أقوى منه ليس بالضرورة أن يكون أقوى من بقية الأدلة!

ويمكن أن يعترض على الوجه الثاني بأن يقال:

إن ذلك الوجه ترد عليه عدة اعتراضات؛ أهمها: التناقض والانتقائية الظاهرة في التعامل مع الإجماع؛ وذلك من أربع جهات: الجهة الأولى: أن منكري الإجماع^(١) لا يرون أن الإجماع حجة من جهة المبدأ، مما يعني أن موافقتهم لبقية العلماء في القول برعاية المصلحة ليس فيه أي جديد بالنسبة لهم؛ لأن هذه الصورة لا تعدو أن تكون أحد صور الإجماع الذي خالفوا في حجيته من الأساس.

الجهة الثانية: أن الطوفي بنى هذا الوجه على كون رعاية المصلحة أقوى من الإجماع؛ لأنها محل وفاق، بينما الإجماع محل خلاف.

وهذا مثار استغراب؛ إذ كيف تحصل المقابلة بين رعاية المصلحة المجمع عليها وبين الإجماع؟! ثم إن (الاتفاق على رعاية المصلحة) صورة من صور الإجماع؛ فكيف يختلف حكمها عنه؟! بل تكون أقوى منه!

ولتوضيح ذلك يقال: إن الكلام يكون سائغاً لو كانت المقارنة بين رعاية المصلحة المجمع عليها ودليل آخر غير الإجماع؛ كأن يقال -مثلاً-: رعاية المصلحة أقوى من قول الصحابي؛ لأنها محل وفاق، بينما قول الصحابي محل خلاف. أما أن تكون المقابلة بين رعاية المصلحة المجمع

(١) ينبغي التنبيه بأن هذا مبني على التسليم جدلاً بوجود خلاف معتبر في حجية الإجماع.

عليها وبين الإجماع، بل يُجعل سرّ قوة رعاية المصلحة أنها مجمع عليها، وسر ضعف الإجماع أنه مختلف فيه، ثم يبنى على ذلك تقديم رعاية المصلحة (التي هي أحد صور الإجماع) على الإجماع نفسه (الذي هو الأصل): فهذا كلام لا يمكن قبوله؛ لتناقضه وعدم انسجامه. ولكي يكون منسجماً؛ إما أن يعتدّ بالإجماع على رعاية المصلحة، ويعتد ببقية صور الإجماع، وبأصل الإجماع. وإما أن لا يعتد بالإجماع من الأساس، ويكون هذا الحكم شاملاً لجميع صورها بما فيها رعاية المصلحة. وعلى التقدير الثاني: يسقط الوجه الثاني (الذي ذكره الطوفي) برمته. أما على التقدير الأول: فيصبح الإجماع مقدماً على رعاية المصلحة؛ لأنه الأصل، والأصل مقدم على فرعه، وهذا عكس ما يريد الطوفي.

الجهة الثالثة: أن من يستدل الطوفي بإجماعهم على رعاية المصلحة هم أنفسهم مجمعون على عدم تقديمها على النص أو الإجماع؛ فلماذا يأخذ بإجماعهم تارة ويرده أخرى؟!

الجهة الرابعة: أن الطوفي أقر بأن طريقته في تقديم المصلحة على النصوص والإجماع لم يقل بها أحد قبله^(١)، ومع ذلك لم يكثر بمخالفته للإجماع على الرغم من كونه فرداً واحداً! وفي الجانب المقابل عندما استدل على رعاية المصلحة بالإجماع: أثبت أن هناك مدرسة من المدارس الفقهية خالفت في ذلك، ووصفهم بالجمود، ولم يعتد بمخالفتهم^(٢). وإذا كان

(١) انظر: كتاب التعيين في شرح الأربعين، ص ٢٧٣.

(٢) انظر: كتاب التعيين في شرح الأربعين، ص ٢٤٤.

علماء الظاهرية لا يعتقد برأيهم في خرق الإجماع على رعاية المصلحة على الرغم من كونهم يمثلون أحد المدارس الفقهية؛ فكيف يعتقد الطوفي برأيه الذي انفرد به، وخالف فيه ما أجمع عليه العلماء ستة قرون قبله؟! هذا ما يتعلق بمناقشة الوجه الأول والثاني من الدليل الثالث.

أما الوجه الثالث (وهو «أن النصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعاً...»): فقد وصل إلى درجة عالية من الإجحاف والانتقائية عندما حكم على النصوص بحكم سلبي، وحكم على المصالح بحكم إيجابي، ولكن ليس بمعيار واحد، وإنما بمعيارين متقابلين تماماً.

• إذ عندما تكلم على النصوص لاحظ صنفاً منها، وهي النصوص الظنية، ونظر إليها من جهة فهم المجتهدين لها، وعندما حكم عليها جعل حكمه عاماً لجميع النصوص؛ حيث قال: «أن النصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذمومة شرعاً».

• ولكنه عندما تكلم عن المصالح نظر إليها من جهة أخرى وهي الحقيقة والواقع، فحكم على جميع المصالح، وقال: «ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه، ولا يختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً».

وكان المنتظر أن يقابل بينهما من نفس الجهة، ولو حصل ذلك لما

بقي للمصالح مزية على النصوص:

- إذ من جهة الحقيقة والواقع: كل من النصوص والمصالح لا

اختلاف فيها ولا تعارض.

- أما من جهة أفهام المجتهدين: فإنهما - إذا كانا ظنيين - قد يحصل بينهما تعارض واختلاف.

الدليل الرابع:

أن تخصيص النص بالمصلحة واقع في السنة النبوية، وفي آثار الصحابة رضي الله عنهم ^(١):

ومن أمثلة السنة: ترك النبي صلى الله عليه وسلم هدم الكعبة ^(٢)، وعدم قتله للمنافقين ^(٣)، ومنعه قبول الهدية لمن يلي أمرا عاما ^(٤)، واستثناؤه للإذخر من تحريم شجر مكة ^(٥)،... كل ذلك مراعاة للمصلحة، وتقديماً لها على ما يعارضها.

ومن أمثلة مواقف الصحابة رضي الله عنهم: اجتهاد بعض الصحابة (الذين أمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بأن لا يصلوا العصر إلا في بني قريظة) بأدائها في الطريق ^(٦)، وعدم مبادرة الصحابة للاستجابة لأمر النبي صلى الله عليه وسلم لهم بالتحلل

(١) انظر في هذا الدليل: كتاب التعين في شرح الأربعين، ص ٢٦٨.

(٢) انظر: صحيح البخاري، كتاب الحج، باب فضل مكة وبنائها، ٥٧٣/٢، ح ١٥٠٦ - ١٥٠٩.

(٣) انظر: صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب ما ينهى من دعوى الجاهلية، ١٢٩٦/٣، ح ٣٣٣٠.

(٤) انظر: صحيح البخاري، كتاب الهبة، باب من لم يقبل الهدية لعلة، ٩١٧/٢، ح ٢٤٥٧.

(٥) انظر: صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب الإذخر والحشيش في القبر، ٤٥٢/١، ح ١٢٨٤.

(٦) انظر: صحيح البخاري، أبواب صلاة الخوف، باب صلاة الطالب والمطلوب راكباً وإيماءً،

يوم الحديبية^(١)، وعدم إعطاء عمر رضي الله عنه للمؤلفة قلوبهم من الزكاة^(٢)، وعدم قطعه يد السارق عام المجاعة^(٣)، ومنعه للمسلمين من الزواج من الكتابيات^(٤)، وإيقاعه طلاق الثلاث ثلاثاً^(٥)، وإذن عثمان رضي الله عنه بالتقاط ضالة الإبل^(٦)، ومنع ابن مسعود رضي الله عنه للجنب الذي يجد الماء من التيمم في البرد^(٧)، ...

كل هذه الاجتهادات من الصحابة رضي الله عنهم فيها مخالفة للنصوص بناء على المصلحة، ولها نظائر في فتاوى كثير من العلماء؛ فدل ذلك كله على تقديمهم المصلحة على النصوص من باب التخصيص والبيان.

الاعتراض على هذا الدليل:

هذا الدليل لم يترسل فيه الطوفي، ولكنه نال عناية فائقة من قبل الأستاذ محمد شلبي حيث حشد له كما كبيراً من الأمثلة المتنوعة في السنة

= ١/٣٢١، ح ٩٠٤.

(١) انظر: صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشُّرُوطِ فِي الْجِهَادِ وَالْمُصَالِحَةِ مَعَ أَهْلِ الْحَرْبِ وَكِتَابَةِ الشُّرُوطِ، ٢/٩٧٤، ح ٢٥١٨.

(٢) انظر: السنن الكبرى للبيهقي، كتاب قسم الصدقات، باب سُقُوطِ سَهْمِ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَتَرْكِ إِعْطَائِهِمْ عِنْدَ ظُهُورِ الْإِسْلَامِ وَالْإِسْتِغْنَاءِ عَنِ التَّأَلُّفِ عَلَيْهِ، ٧/٢٠.

(٣) انظر: الأموال لأبي عبيد، ص ٥٥٩. لكن ذكره بدون إسناد.

(٤) انظر: الآثار لمحمد بن الحسن، ١/٣٩٤، ح ٤١٢.

(٥) انظر: صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب طَلَاقِ الثَّلَاثِ، ٢/١٠٩٩، ح ١٤٧٢.

(٦) انظر: الموطأ، كتاب الأفضية، باب القضاء في الضوال، ٢/٧٥٩.

(٧) انظر: صحيح البخاري، كتاب التيمم، باب إذا خاف الجنب على نفسه المرض أو الموت أو

خاف العطش تيمم، ١/١٣٢، ح ٣٣٨ - ٣٣٩.

النبوية، وآثار الصحابة والتابعين، وعلماء المذاهب^(١). ويكاد يكون هو الدليل الوحيد الذي عول عليه في قوله بجواز تخصيص النص بالمصلحة. إذا علم هذا فإن نقل جميع الأمثلة التي ذكرها أصحاب القول الثاني -على كثرتها-، ومناقشتها مناقشة تفصيلية تحتاج أولاً: إلى ذكر نصوص الأحاديث والآثار والفتاوى، وتخريجها، أو توثيقها، وبيان وجه الدلالة منها، ثم مناقشتها بذكر الاعتراضات التي يمكن أن ترد عليها، والجواب عن هذه الاعتراضات،... ولا شك أن هذا مما يضيق به المقام في هذا المطلب، ثم إنه لن يفي بالغرض؛ لأن الأمثلة يصعب حصرها.

بالإضافة إلى هذا فإن طائفة من الأمثلة التي ذكرها المستدل هي من تقابل دلالة اللفظ مع المقصد الجزئي لا الكلي، وهو موضوع المطلب الآتي. ولوجود علاقة مباشرة بين المقصد الجزئي ودلالة اللفظ؛ دعت الحاجة إلى المناقشة التفصيلية للأمثلة المتعلقة بالمقصد الجزئي، وناسب الاستغناء بها هناك، والاكتفاء في هذا المطلب بالمناقشة الإجمالية^(٢)، على

(١) انظر: تعليل الأحكام، ٣٢ - ٩٣، ٣٢٥ - ٣٨١؛ وانظر: التعارض بين النص والمصلحة لأسامة جوارنة، ص ٨٣ - ١١٠.

(٢) وهناك جملة من المصادر التي حظيت فيها كثير من الأمثلة المشار إليها بمناقشة تفصيلية، منها: أعلام الموقعين، ٣/ ٩ - ٣٩؛ ضوابط المصلحة لـ د. محمد البوطي، ص ١٤٠، ١٧٧، ١٨٨، ٢٣٦، ٣٣٥؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لـ د. محمد البوي، ص ٥٤٥، ٥٥٩؛ الثبات والشمول لـ د. عابد السفياني، ٤٦٠، ٤٨٣، ٤٨٩؛ الحكم الشرعي بين النقل والعقل لـ د. الصادق الغرياني، ص ٩٧؛ الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية لـ د. عبد الجليل ضمرة، ص ١٣١، ١٣٤، ١٨٢، ٣٤٠ - ٣٦٦؛ التحسين والتبحيح العقليان لـ د. عايض

النحو الآتي:

الأمثلة المذكورة في الدليل وما كان على شاكلتها من الأمثلة الأخر

على درجتين:

الدرجة الأولى: الأمثلة التي حصلت في عصر النبي ﷺ.

هذه الأمثلة يمكن أن يعترض عليها باعتراضين إجماليين:

الاعتراض الأول: أنها لا تعد من تخصيص النص بالمصلحة، بل من

تخصيص النص بالنص الصادر من النبي ﷺ أو إقراره، فخرجت عن محل النزاع.

الاعتراض الثاني: أن النص الأول متضمن للمصلحة ولا بد؛ لأن

النصوص كلها مصالح، فيكون التقابل بين نص فيه مصلحة مع نص فيه مصلحة. ولكن المستدل بتلك الأمثلة نظر في الجانب الأول إلى النص

وأغفل ما فيه من مصلحة، ونظر في الجانب الثاني إلى المصلحة وأغفل النص، وهذا تحكم؛ ولو جاز ذلك للمستدل فما المانع أن يجوز للمعترض

أن ينظر في الجانب الأول إلى المصلحة، وفي الجانب الثاني إلى النص ويقول: إن هذه الأمثلة من قبيل ترك المصلحة بالنص!

الدرجة الثانية: الأمثلة التي حصلت بعد عصر النبي ﷺ.

وهذه الأمثلة يمكن أن يعترض عليها باعتراضين إجماليين أيضا:

= الشهراني، ٣/١٦٦؛ النص والمصلحة بين التوافق والتعارض لـ د. حفيظة بوكراع، ص

٢٠٣؛ المصلحة المرسله والاستحسان لـ د. عبد اللطيف العلمي، ص ٩٧؛ الاجتهاد

الاستصلاحي لـ د. نور الدين عباس، ص ٢٤٥.

الاعتراض الأول: أنها جميعاً من قبيل تخريج الأصول على الفروع، وليس في واحد منها نص يصرح بجواز تخصيص النص بالمصلحة على الوجه الذي يريده أصحاب القول الثاني (وهو المصلحة المستقلة بذاتها التي تستند إلى كون رعايتها تمثل المقصد الكلي الذي ترجع إليه جميع التكاليف)^(١). وهذا يعني أن نسبة القول بـ (تخصيص النص بالمصلحة) إلى الصحابي أو التابعي أو العالم إنما هي بالنظر إلى فهم المخرج وهو المستدل بالأمثلة، لا بالنظر إلى من صدرت منهم تلك الأمثلة، وفرق بين هذا وذلك. ولا يعني هذا التقليل من أهمية التخريج، وإنما بيان أن هذه النسبة اجتهادية بالنظر إلى فهم المخرج فحسب.

ثم إن هناك ملحظاً عاماً يدل على عدم دقة أصحاب القول الثاني في تخريجهم على هذه الآثار - ومثلها الأحاديث الآتية الذكر - وهو أنه على الرغم من أن المحل الذي قالوا فيه بتخصيص النص بالمصلحة هو ما كان في غير العبادات والمقدرات، ولكن جل الأمثلة التي ذكروها إنما هي في العبادات والمقدرات! مثل: استثناء النبي ﷺ للإذخر، وصلاة الصحابة ﷺ العصر في الطريق، وعدم قيام عمر ﷺ بقطع السارق عام المجاعة، ومنع ابن مسعود للجنب من التيمم حالة البرد...

الاعتراض الثاني: أن التخريج المذكور غير مسلم به؛ لأمرين:

(١) انظر في كون هذا المراد بالمصلحة عندهم: كتاب التعيين في شرح الأربعين، ص ٢٣٩، ٢٤١،

٢٨٠؛ تعليق الأحكام للأستاذ محمد شلبي، ص ٣٢٢؛ تعارض النص والمصلحة لأسماء

جوارنة، ص ٩١.

أحدهما: مخالفته لمنهجهم العام القاضي بمرجعية النصوص،
 والتسليم لها، وإجماعهم على اتهام الرأي في حال مخالفته لها لا العكس^(١).
 والثاني: عدم التسليم بأن في واحد من الآثار التي ذكرها المستدل ما
 يدل على تخصيص النص بمراعاة المصلحة التي ليس لها مستند يثبتها أو
 قاعدة تضبطها بشكل مباشر؛ بل إن كل مثال منها: إما أن يكون من
 تخصيص النص بمستند المصلحة المتمثل في قياس الأصول، أو قياس
 العلة، أو أنه من الأحكام الاستثنائية التي بنيت على مراعاة الضرورة أو
 الحاجة، أو بنيت على كون الحكم شرع ابتداء ليطمئنى مع مصلحة أو
 عرف متغيرين، فيتغير بتغيرهما، أو أنه مراعاة لواقع يستدعي سد
 الذريعة، أو منع الحيل، أو مراعاة المآلات، أو أن ذلك من تحقيق المناط
 الخاص، أو أنه من قبيل تأويل النص وتخصيصه بالمصلحة والمقصد
 الجزئي الذي دل عليه السياق أو القرائن الحالية أو المقالية، لا مطلق
 مراعاة المصلحة...

ومما ينبغي التنويه إليه: أن هذه المسائل الأصولية سيفرد لأحكامها
 وضوابطها مباحث مستقلة في الفصل الثاني من هذا الباب، وهو: (صور
 تأثير المقاصد الشرعية في العمل بدلالة الألفاظ الشرعية، وضوابط كل

(١) انظر في منهج السلف في التعامل مع النصوص، وإجماعهم على سقوط الاجتهاد عند ظهور
 النص: العقيدة الطحاوية وشرحها لابن أبي العز، ١/٢٢٧، ٢٣١؛ شرح أصول اعتقاد
 أهل السنة للالكافى، ١/٧٦ - ١٢٧؛ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٣/١٥٧،
 ٤/٢ - ٨، ١٣/٦٠؛ أعلام الموقعين، ٢/٢٤٧ - ٢٢٨.

صورة)، وسيأتي هناك ذكر طائفة من الأمثلة التي ذكرها المستدل هنا، وبيان التخريج الذي يناسبها في نظر الباحث.

الدليل الخامس:

«أن المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وباقي الأدلة كالوسائل، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل»^(١).

اعتراض على هذا الدليل:

صياغة الدليل تمثل نص كلام الطوفي، ومما يسترعي الانتباه أنه كان قد عرف المصلحة بأنها: «هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع؛ عبادة أو عادة»^(٢). وهذا يعني أنها وسيلة لمقصود الشارع، ولكنه في هذا الدليل يصفها بأنها: «هي المقصودة...»، وهذا تناقض؛ إذ كيف تكون في التعريف وسيلة لتحقيق قصد الشارع، وهنا تكون هي المقصودة للشارع! وبغض النظر عما جاء في تعريف الطوفي للمصلحة؛ فإن الدليل المذكور ينطبق على ما لو كان التقابل بين الحكم الذي دل عليه اللفظ، والمصلحة التي ثبت أنها تمثل المقصد الجزئي من تشريع هذا الحكم (لا مطلق المصلحة كما يرى أصحاب القول الثاني). فهنا يمكن أن يقال: إن الحكم الشرعي وسيلة لتحقيق المقصد الجزئي من تشريعه. ولكن لو لم يتحقق المقصد الشرعي إلا بحكم آخر فهل يترك الحكم الذي دلّ عليه اللفظ، ويعمل بحكم آخر يحقق المقصد من تشريع الحكم الأول؟

(١) انظر: كتاب التعيين في شرح الأربعين، ص ٢٧٧.

(٢) انظر: كتاب التعيين في شرح الأربعين، ص ٢٣٩.

هذا ما سيتم بحثه في المطلب الآتي، كما سيتم الحديث عن الأسس والضوابط في مواضع أُخَر^(١).

أما المصلحة الواردة في الدليل (الخامس) فقد عبر عنها الطوفي بأنها (المصلحة المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام). وعلى هذا المعنى العام لن تكون المقابلة بين (الدليل المعين) و (المصلحة التي ثبت أنها تمثل المقصد الجزئي من تشريع الحكم)، وإنما بين الدليل وبين مصلحة معينة حددها المجتهد بعقله، ويرى أنها من الشرع بالنظر إلى أن رعاية المصلحة هي قطب مقصود الشرع من الأحكام، فأل الأمر إلى أن يكون التقابل بين الحكم الشرعي والمصلحة التي حددها المجتهد، وهنا لا يمكن القول بأن الحكم الشرعي الذي دل عليه لفظ الشارع وسيلة لتحقيق هذه المصلحة التي حددها المجتهد، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل!!

الدليل السادس:

وهذا خاص بمستند التفريق بين العبادات والمعاملات في أعمال المصلحة.

وقد عبر عنه الطوفي بقوله: «وإنما اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها دون العبادات وشبهها:

— لأن العبادات حق للشرع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفا، وزماناً ومكاناً إلا من جهته؛ فيأتي به العبد على ما رُسم له.

(١) وذلك في المبحث الخامس من هذا الفصل، ص ٦٣٣، بالإضافة إلى المبحث الثالث من الفصل التالي، ص ٧٨٣.

- ولأن غلام أحدنا لا يعد مطيعاً خادماً له إلا إذا امثل ما رسم له سيده، وفعل ما يعلم أنه يرضيه، فكذلك ههنا.
- ولهذا لما تعبدت الفلاسفة بعقولهم، ورفضوا الشرائع، أسخطوا الله عز وجل وضلوا وأضلوا.
- وهذا بخلاف حقوق المكلفين، فإن أحكامها سياسية شرعية وضعت لمصالحهم، فكانت هي المعتبرة وعلى تحصيلها المعول^(١).

توضيح الدليل السادس ومناقشته:

هذا الدليل هو الدليل الوحيد المرتبط بمحل النزاع بشكل مباشر؛ لهذا يحتاج إلى مزيد عناية من جهة: توضيح وجه الاستدلال به، ثم مناقشته:

أولاً: توضيح الدليل السادس:

هذا الدليل يتفرع إلى أربعة تعليقات، تحتاج إلى توضيح وجه الاستدلال بها:

التعليق الأول: أن العبادات «حقٌّ للشرع، ولا يعرف كيفية إيقاعها إلا من جهته؛ نصّاً وإجماعاً»^(٢)، فلا مدخل لمصلحة العبد فيما هو حق خاص بالشرع.

التعليق الثاني: أن الخادم لا يكون مطيعاً لمخدومه إلا إذا لم يخرج عمّا رسمه له مخدومه، ولو اتبع عقله فرفض ما لم يدرك جانب المصلحة فيه

(١) كتاب التعيين في شرح الأربعين، ص ٢٧٩.

(٢) كتاب التعيين في شرح الأربعين، ص ٢٤١.

لعدّ عاصياً ومتدخلًا في شؤون مخدمه.

ولله المثل الأعلى: كذلك الحال في العبادات، فلا يكون العبد مطيعًا فيها إلا إذا فعلها على الوجه الذي رسمه الشرع في الأدلة الشرعية، ولو حكّم عقله في هذه الأدلة، ورد ما لم يدرك جانب المصلحة فيه لصار عاصياً ومتعدياً على حقوق الله ﷻ؛ إذ لا شأن له بها.

التعليل الثالث: أن الفلاسفة لما جعلوا المرجع في التعبد هو العقل، فرفضوا ما لم تقبله عقولهم من الشرائع ضلوا وأضلوا. كذلك الحال في من يحكم عقله في الأحكام الشرعية المتعلقة بالعبادات.

التعليل الرابع: وهو خاص بالمعاملات: فهي بخلاف العبادات؛ لأنها حق للمكلفين، وهم المنتفعون بها، وأحكامها لا تعدو أن تكون سياسة شرعية موضوعة لتحقيق مصالحهم، وهي في الأصل «معلومة لهم بحكم العادة والعقل»^(١)، وعلى هذا فمصالحهم في المعاملات هي المعتبرة، وعلى تحصيلها المعول وإن خالفت النص والإجماع.

ثانيًا: الاعتراض على الدليل السادس:

هذا الدليل مكون من أربع تعليقات؛ سيق الأول منها لإثبات أن العبادات يعول فيها على النصوص، وسيق الثاني والثالث لتأكيد ذلك، ثم سيق الرابع لإثبات أن المعاملات يعول فيها على المصالح وإن خالفت النصوص.

(١) كتاب التبيين في شرح الأربعين، ص ٢٨٠.

ولكن عند التأمل في هذه التعليقات يلحظ أن الأول والرابع لا يقويان على إثبات نتائجهما، أما الثاني والثالث فيثبتان عكس ما يريده المستدل؛ إذ يدلان على التعويل على النصوص في العبادات والمعاملات معاً، وليس العبادات فقط:

فالتعليل الثاني: يبين أن الغلام ليس له أن يخرج عما رسمه له سيده. وهذا شامل لجميع الأوامر. فلو أخرج الغلام صنفاً من أوامر سيده وعوّل فيها على مصلحته وليس على لفظ السيد؛ لعدّ عاصياً. ولو سلّم جدلاً بأن الغلام له التفريق بين الأوامر التي ينتفع هو بها، والأوامر التي ينتفع بها سيده، بحيث يُعوّل على لفظ السيد في الثاني، ويُعوّل على مصلحة نفسه في الأول - لو سلم بذلك في أوامر السيد فإنه لا يمكن أن تلحق بها تكاليف الشرع؛ لأن نفع جميع هذه التكاليف يعود إلى المكلفين، وليس شيئاً منها يعود إلى الغني ﷺ.

وما ورد على التعليل الثاني يرد على التعليل الثالث؛ إذا الفلاسفة تعبدوا بعقولهم ورفضوا الشرائع في العبادات والمعاملات معاً؛ لهذا أسخطوا الله ﷻ، وضلوا وأضلوا. وكذلك يقال فيمن ترك أعمال النصوص في شق من الأحكام الشرعية إذا خالفت ما يتوهم أنه المصلحة. أما التعليل الأول والرابع: فمسلمان من جهة المبدأ؛ إذ يدلان على أن رعاية المصلحة في المعاملات أكثر منه في العبادات، ولكنها لا يقويان على إلغاء جانب التعبد في المعاملات، وجانب المصلحة في العبادات، فجميع التكاليف (عبادة كانت أو معاملة) ينظر فيها إلى جانب التعبد؛ فتستقى

من الأدلة الشرعية، ويراعى فيها أيضا تحقيق مصالح العباد؛ فتفهم الأدلة على وفق ما جاء فيها من مصالح ومقاصد.

غاية ما في الأمر: أن العبادات قد لا يظهر فيها جانب المصلحة، ولو ظهر من بعض الأوجه قد تخفى أوجه أخرى، لهذا جاءت جل أحكامها مفصلة في الكتاب والسنة. بخلاف المعاملات: فكثيرًا ما يظهر فيها جانب المصلحة بشكل مطمئن للمكلف، لهذا جاءت جل أحكامها عامة، وغير مفصلة في الكتاب والسنة. ونظرًا لهذا العرف السائد في النصوص ذهب عامة العلماء إلى أن: «الأصل في العبادات التوقيف»^(١) وأن «الأصل في المعاملات الإباحة»^(٢). وهذان الأصلان يعمل بهما عند عدم وجود النص

(١) انظر: المستصفي، ٣٩٦/١؛ القواعد النورانية الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية، ص ٢٢٣؛ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٣٨٦/٢٨، ١٦/٢٩؛ أعلام الموقعين، ٣٢١/١؛ القواعد للمقري، ٢٩٧/١؛ الموافقات، ٢١١/١، ٢٢٨؛ الاعتصام، ٦٢٨/٢، ٦٣٢؛ الأشباه والنظائر للسيوطي، ٧١٠/٢؛ فتح الباري، ٣٠٢/٥؛ القواعد والأصول الجامعة للشيخ السعدي والتعليق عليها للشيخ ابن عثيمين، ص ٧٢؛ منظومة القواعد الفقهية للشيخ السعدي وشرحها: ل.د. عبد العزيز العويد، ص ١٥٧ بيت رقم ٢٣؛ روضة الفوائد شرح منظومة القواعد ل.د. مصطفى مخدوم، ص ٤٩؛ القياس في العبادات لمحمد منظور إلهي، ص ٤٢٩؛ القواعد الفقهية المستخرجة من كتاب أعلام الموقعين، ص ٥٤٢؛ منهج التعليل بالحكمة لرائد مؤنس، ص ٥١٧.

(٢) انظر: العدة لأبي يعلى، ١٢٣٨/٤؛ الإحكام لابن حزم، ٥٢/١؛ شرح اللمع، ٩٧٧/٢؛ التمهيد لأبي الخطاب، ٢٦٩/٤؛ روضة الناظر، ١٩٧/١؛ الإحكام للآمدي، ١٣٠/١؛ مختصر ابن الحاجب وشرح العضد، ٢١٨/١؛ كشف الأسرار شرح المنار، ٥٩٠/٢؛ المسودة، ص ٤٧٤؛ مجموع الفتاوى، ٥٣٥/٢١، ٥٩١، ٦١٥، ٦١٧؛ أعلام الموقعين،

المغير للأصل، أما عند ورود النص فقد اتفقوا قبل الطوفي وبعده - قرونًا متعاقبة - على أنه: «لا مساغ للاجتهاد في مورد النص»^(١).

وبهذا يعلم أن المبالغة في رعاية المصلحة في المعاملات بحيث تكون هي المعول وإن خالفت النصوص والإجماع وجعل هذا من الشرع: تطفل على الشرع ووصاية عليه، واتهام له بأن أدلته قد تخطى في تحديد المصلحة، فتحتاج إلى تصويب العقل.

= ٣٢١ / ١؛ الموافقات، ٣١ / ٢، ٢٣٢؛ البحر المحيط، ١ / ١٥٤؛ التقرير والتحبير، ١٠١ / ٢؛ تيسير التحرير، ١٦٧ / ٢؛ تهذيب الفروق والقواعد السننية، ١ / ٢٢٠، الفرق الأربعين. وانظر من كتب القواعد الفقهية:

المنثور للزركشي، ١ / ١٧٦؛ مغني ذوي الأفهام (الخاتمة)، ص ٥٢٠، قاعدة ٢٤؛ الأشباه والنظائر للسيوطي، ١ / ١٦٦؛ ولابن نجيم، ص ٢١، ٨٧؛ ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ١ / ٢٩٢؛ غمز عيون البصائر، ١ / ٣٣٦؛ الفرائد البهية وشرحيها: الأقطار المضئية، ص ٨٩؛ المواهب السننية وحاشيتها: الفوائد الجنية، ١ / ٢٠٥؛ الفرائد البهية للحمزاري، ص ١٩١؛ قواعد الفقه للمجددي، ص ٥٩، قاعدة ٣٣؛ القواعد والأصول الجامعة للشيخ السعدي والتعليق عليها للشيخ ابن عثيمين، ص ٧٢؛ منظومة القواعد الفقهية للشيخ السعدي وشرحيها: ل. د. عبد العزيز العويد، ص ١٤٤ بيت رقم ٢٣؛ روضة الفوائد شرح منظومة القواعد ل. د. مصطفى مخدوم، ص ٤٩؛ المدخل الفقهي العام، ٢ / ١٠٨٢، فقرة ٦٨٩؛ القواعد الفقهية للدكتور علي الندوي، ص ١٢١ - ١٢٢، ١٤٣؛ القواعد الفقهية في بابي العبادات والمعاملات لشيخنا د. عبد الله العيسى، ص ٣٤٦؛ الوجيز، ص ١٢٩؛ موسوعة القواعد الفقهية، ٢ / ١١٥؛ القواعد الفقهية الكبرى لشيخنا أ. د. صالح السدلان، ص ١٢٦؛ القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية ل. د. الميان، ص ١٩٣.

(١) وتجدر الإشارة إلى أن هذه القاعدة تخطى باهتمام كثير من العلماء، وقد سبق ذكر طائفة من كتب الأصول والفقه والقواعد، وذلك عند توثيق الدليل الخامس لأصحاب القول الأول، ص ٣٢٥.

وقبل الانتهاء من هذه المناقشة تحسن الإشارة إلى أن الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) له بحث لطيف في توضيح قاعدتي: «الأصل في العبادات التعبد» و«الأصل في المعاملات الالتفات إلى المعاني»^(١).

ومما يعيننا في هذا المقام أنه قرر نتيجة مهمة مفادها: أن القاعدتين ليستا على إطلاقهما، وإنما مبنيتان على جانب التغليب، وإلا فكل حكم شرعي ليس بخال عن حق الله ﷻ، وهو جهة التعبد، كما أن كل حكم شرعي ففيه حق ومصلحة للعباد إما عاجلا وإما آجلا.

ونص كلامه: «كل حكم شرعي ليس بخالٍ عن حق الله تعالى، وهو جهة التعبد، فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا، وعبادته امتثال أوامره واجتناب نواهيه بإطلاق؛ فإن جاء ما ظاهره أنه حق للعبد مجردا فليس كذلك بإطلاق، بل جاء على تغليب حق العبد في الأحكام الدنيوية.

كما أن كل حكم شرعي ففيه حق للعباد إما عاجلا وإما آجلا، بناء على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد؛ ولذلك قال في الحديث: (حق العباد على الله إذا عبدوه ولم يشركوا به شيئا ألا يعذبهم)^(٢). وعادتهم في

(١) انظر: الموافقات، ٢/ ٢٢٨ - ٢٤٣. وانظر أيضا: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢١٠ - ٢٢٢. فقد تعقب الشاطبي في كون الأصل في العبادات التعبد وعدم التعليل، وذهب إلى أن الأصل فيها التعليل كالمعاملات.

(٢) هذا اللفظ مختصر من حديث متفق عليه؛ أخرجه البخاري، كتاب اللباس، باب إرداف الرجل خلف الرجل، ٥/ ٢٢٢٤، ح ٥٦٢٢؛ ومسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن

تفسير (حق الله): أنه ما فهم من الشرع أنه لا خيرة فيه للمكلف، كان له معنى معقول أو غير معقول. و(حق العبد): ما كان راجعا إلى مصالحه في الدنيا، فإن كان من المصالح الأخروية، فهو من جملة ما يطلق عليه أنه حق لله. ومعنى (التعبد) عندهم: أنه ما لا يعقل معناه على الخصوص. وأصل العبادات راجعة إلى حق الله، وأصل العادات راجعة إلى حقوق العباد^(١).

رابعًا: الترجيح:

من خلال ما جاء في الأدلة والمناقشة يتضح أن القول الحق هو القول الأول، وهو أن النص والإجماع لا يجوز تخصيصهما بالمصلحة (التي ليس لها مستند سوى كون رعاية المصلحة يمثل قطب مقصود الشرع).

ومن أوجه تصويب هذا القول:

١. أن أدلة القول الأول تفيد الجزم بأنه هو الصواب.

= من مات على التوحيد دخل الجنة قطعًا، ٥٨/١، ح ٣٠. كلاهما من حديث معاذ رضي الله عنه.
ولفظ مسلم: عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ: كُنْتُ رِذْفَ النَّبِيِّ ﷺ لَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ إِلَّا مُؤْخِرَةٌ الرَّحْلُ فَقَالَ: (... يَا مُعَاذُ بْنَ جَبَلٍ. قُلْتُ: لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ. قَالَ: هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ. قَالَ: قُلْتُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: فَإِنَّ حَقَّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلَا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا. ثُمَّ سَارَ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ: يَا مُعَاذُ بْنَ جَبَلٍ. قُلْتُ: لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ. قَالَ: هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّهِ إِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ؟. قَالَ: قُلْتُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: أَنْ لَا يُعَدِّبَهُمْ).

(١) الموافقات، ٢/٢٤١. وانظر مزيد توضيح للتفريق بين حقوق الله وحقوق العباد: أنوار البروق في أنواء الفروق، ١/١٤٠ الفرق ٢٢؛ وتهذيبه لمحمد علي المكي، ١/١٥٧؛ القواعد للمقري، ٢/٤١٦، قاعدة ١٧٠؛ الموافقات، ٢/٢٨٤، ٣/١٨٤.

٢. أن أدلة القول الثاني لا ينهض بها الاستدلال ابتداءً، فضلاً عن توهينها بما وردت عليها من اعتراضات.

٣. كما أن أدلة أصحاب القول الثاني لا ينهض بها الاستدلال لإثبات رأيهم: فإن منها ما يدل على نقيضه دلالة صريحة؛ ومن ذلك أول دليل انطلق منه الطوفي في إثبات أن رعاية المصلحة هي قطب مقصود الشرع من الأحكام؛ وهو قوله ﷺ: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۝٥٧﴾ قُلْ يُفَضِّلُ اللَّهُ وَبِرَحْمَتِهِ فِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿١﴾:

فما يسترعي الانتباه في الاستدلال بهاتين الآيتين أنها تدل دلالة ظاهرة على عكس ما أراد الطوفي! ففي نهاية الآية الثانية قال الحق عز وجل: ﴿هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾^(٢)، وهذا يدل على أن المصلحة المتحققة باتباع هدي القرآن الكريم - ومثله يقال في السنة النبوية - خير من المصلحة الناتجة عن اتباع الهوى؛ إذ يتعب الناس في جمعها والإعداد لها دون أن تحقق أهدافهم وتشبع رغباتهم. وهذا المعنى هو ما جرى به قلم الطوفي حينما قال: «فالقرآن ونفعه أصلح من مصالحهم، والأصلح من المصلحة غاية المصلحة»^(٣)؛ فإذا كان ما في القرآن الكريم أصلح من

(١) الآيتان (٥٧) و (٥٨) من سورة يونس.

(٢) من الآية رقم (٥٨) من سورة يونس.

(٣) كتاب التعيين في شرح الأربعين، ص ٢٤١.

(مصالحهم التي قادتهم إليها عقولهم وأهواؤهم)، وهو غاية المصلحة؛ فكيف يستدل بهذا الدليل على تقديم المصلحة التي أثبتها العقل على المصلحة التي أثبتها القرآن الكريم؟!

وليت الطوفي ومن تابعه أكملوا السياق القرآني، وقرؤوا الآيتين التاليتين؛ إذ لو فعلوا ذلك لوجدوا الدليل الدامغ الذي يدل على أن أرزاق الناس (التي هي قطب الرحي في تعاملاتهم) لا يقبل فيها القول بالتحليل والتحرير إلا بالشرع، وأن التحليل أو التحريم بغير إذن من الشرع افتراء على الله ﷻ، وسيأتي يوم القيامة وتتكشف فيه الحقائق، ويدرك مرارة الافتراء على الدين كل من جعل عقله هو الحكم في التحليل والتحرير وتجراً بنسبة ذلك إلى الشرع في أي شأن من شؤون الناس بما فيها أرزاقهم ومعاملاتهم، وإذا كان القول بغير دليل بهذه المثابة فما بالك إذا كان الدليل قد نص على خلافه؟! وهاتان الآيتان هما: ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ

مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ ءَإِنَّ اللَّهَ أَذِنَ لَكُمْ أَنْ تَقْتُلُوا ۗ وَمَا ظَنُّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ءَإِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ ﴿٥٩﴾ (١).

٤. أن القول الأول مما أطبق عليه العلماء قاطبة ستة قرون قبل الطوفي (ت ٧١٦هـ)، وستة قرون أخرى بعده، والأمة معصومة من أن تطبق على الخطأ، وأن يخلو عصر من قائم لله عز وجل بحجة، فكيف إذا

(١) الآيتان رقم (٥٩ - ٦٠) من سورة يونس.

كان ذلك ممتدا ما يزيد على اثني عشر قرناً؟!

٥. أن الطوفي نفسه صرح بأن الطريقة التي ذكرها «ليست هي القول بالمصالح المرسله علي ما ذهب إليه مالك، بل هي أبلغ من ذلك، وهو التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام»^(١)، بل إن الطوفي نفسه أقر بأن طريقته هذه لم يقل بها أحد من العلماء^(٢) فكيف يستدرك عليه بعض المعاصرين ويزعمون أنها امتدادٌ لمنهج أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه، ولمنهج إمام دار الهجرة مالك (ت ١٧٩هـ)؟!

٦. أن القول بالتعويل على المصلحة فيما عدا العبادات والمقدرات قول لا يمكن أن يُساق على أنه من الشرع؛ لما يأتي:

- أن جل تصرفات الناس في غير العبادات المحضة والمقدرات، فكيف يسوغ أن يقال: إن الدين ترك الناس سدى ووكلمهم إلى أنفسهم في البحث عن مصالحهم في العموم الأغلب من تصرفاتهم؟!

- لو كان المطلوب من كل إنسان - ديانة - أن يجري تصرفاته فيما عدا العبادات والمقدرات على مقتضى ما يحقق المصلحة في نظره لصارت حياة الناس فوضى باسم الشرع! إذ الناس يتفاوتون في تقدير المصلحة تفاوتاً كبيراً من جهة التنظير. وكثيراً ما يصل هذا التفاوت إلى التنازع

(١) كتاب التبيين في شرح الأربعين، ص ٢٧٤.

(٢) انظر: كتاب التبيين في شرح الأربعين، ص ٢٧٣.

والتصادم عند التطبيق.

- أن هذا القول يفضي إلى إقصاء الشرع عن شؤون الحياة؛ الاقتصادية والقضائية والاجتماعية والسياسية...، ويحصره في العبادات المحضة؛ كالصلاة والزكاة والصيام والحج، ونحوها من مقادير الزكاة والعِدَدِ والحدود والموارث وما إلى ذلك!!

- كما أنه تمييعٌ للدين وجعله مطيةً لجميع المذاهب والآراء المتناقضة في شتى العلوم المتعلقة بحياة الناس؛ فإذا كانت رعاية مطلق المصلحة في شؤون الاقتصاد -مثلا- من الدين وإن خالفت النصوص والإجماع، فيا ليت شعري: ما المصلحة التي تمثل الدين؟ أهى المصلحة التي يراها أرباب النظام الرأسمالي، أم الشيوعي؟... وقل مثل ذلك في الأنظمة المتباينة في الأسرة والقضاء والاجتماع والسياسة...

* * *

وبعد، فقبل الانتهاء من هذا العنصر (الترجيح) أحب أن أسجل رسالة إلى كل من غالى في العمل بالمصلحة وسوّغ ذلك على أن رعايتها هي المقصد الرئيس الذي تتشعب منه جميع المقاصد الشرعية، واستغنى بذلك عن النصوص، ووجد فيه بغيته في صبغ كثير من أفكاره وثقافته وربما تطلعاته بصبغة شرعية إسلامية، وأصبح يكسوها بأحسن الحلل بدعوى أنها منسجمة مع مقاصد الشريعة، كجلب المصالح وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها، والتيسير ورفع الحرج، وتحقيق العدل: لقد نسي هؤلاء أن جل هذه المقاصد يتفق عليها جميع العقلاء، ولو

كانت كافية في فهم أحكام الله ﷻ لما كانت هناك حاجة لإرسال الرسل، وإنزال الكتب! ولما اختلف الناس وتضاربت قوانينهم الدنيوية! ولما حصلت المنازعات العسكرية!... وذلك لأن جل هذه المقاصد وإن كان يتفق عليها جميع العقلاء نظرياً، بيد أنه عند التنزيل على آحاد الصور نظرياً أو التطبيق عملياً تختلف الأفهام، وتتداخل الأهواء، وتتصادم المصالح... فنحتاج إلى تشريع رباني تفصيلي، ينقاد الناس إليه انقياداً تاماً، ولا يجدون في أنفسهم أدنى تردد في ذلك، ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾^(١).

ويا عجباً، كيف يتردد بعض الناس في الانقياد لهذا التشريع، تارة بالكسل والتثاقل، وتارة بالتأويل المتكلف، وتارة بالرفض الصريح، مع أن الذي وضع هذا التشريع وأحكمه هو ذاته الذي خلق هذا الكون وأبدعه، بنفس الدقة المتناهية، والنظام الفريد. فلماذا لا يتردد الناس في السير وفق سنن الله الكونية، ويتردد كثير منهم في السير وفق تشريع الله في شؤون الحياة؟! إنه اتباع الهوى، واستعجال النتائج. ولنا أن نتصور: كيف سيكون الوضع لو اتبع الحق أهواء الناس في كل شيء؟! ﴿ وَلَوْ أَتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ﴾^(٢).

فلا صلاح للإنسان، ولا فلاح له، ولا نجاة إلا بالاستقامة على

(١) من الآية رقم (٦٥) من سورة النساء.

(٢) من الآية رقم (٧١) من سورة المؤمنین.

شرع الله والانقياد التام لأوامره ونواهيه، قال ﷺ: ﴿فَأَسْتَقِمَّ كَمَا أَمَرْتُ﴾^(١)، (ولم يَرِدْ في الآية: واستقم كما تستهي)، وقال ﷺ: ((لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يَكُونَ هَوَاهُ تَبَعًا لِمَا جِئْتُ بِهِ))^(٢).

ومن لطف الله ﷻ بعباده: (١) أن راعى في أحكامه ابتداءً أن تكون وفق مصالحهم الحقيقية؛ العاجلة والآجلة، الخاصة والعامة، الدنيوية والأخروية، (٢) كما راعى في هذه الأحكام أن تكون مفهومة لدى المخاطبين بها، (٣) وداخلة تحت قدرتهم، (٤) وإذا كانت الأحكام وفق مصالحهم، وهم قادرون على فهمها، وتطبيقها: فهل يسعهم التردد في الدخول تحتها عملياً؛ عبودية لله ﷻ؟!^(٣).

خامساً: نوع الخلاف وثمرته:

أبو الربيع الطوفي هو أول من قال بالتعويل على المصلحة فيما عدا

(١) من الآية رقم (١١٢) من سورة هود.

(٢) أخرجه ابن أبي عاصم في السنة بلفظه، باب ما يجب أن يكون هوى المرء تبعاً لما جاء به النبي ﷺ، ح ١١٤؛ وابن بطة في الإبانة بلفظه، باب افتراق الأسم في دينهم، ح ٢٩١؛ والبيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى بنحوه، باب ما يذكر في الرأي وتكلف القياس في موضع النص، ح ١٤٩؛ وغيرهم من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه.

وقد صححه النووي في آخر الأربعين - ص ٣١ - وله شاهد من حديث أبي هريرة، وصف الحافظ رجاله بأنهم ثقات (فتح الباري ١٣/٢٨٩).

(٣) هذه الأمور الأربعة مستفادة من محاور دراسة الشاطبي لمقاصد الشارع، فقد أجملها في مقدمة المقاصد ثم تناولها بالشرح والتفصيل في جميع قسم قصد الشارع. انظر: الموافقات،

العبادات والمقدرات، وتخصيص النصوص بها عند التعارض، وتكلم عن ذلك باستفاضة في شرحه لحديث (لا ضرر ولا ضرار)، لكنه لم يسعفنا بمثال واحد لذلك^(١). هذا فضلاً عما اعترى كلامه من اضطراب، وعدم وضوح - على ما سبق بيانه في بداية تحرير محل النزاع^(٢) - وكذلك الحال ببقية أصحاب القول الثاني من المعاصرين، غاية ما في الأمر أنهم يستدلون بأمثلة منقولة عن الصحابة رضي الله عنهم وغيرهم فيها تخصيص للنص بالمصلحة، ولكن عند المناقشة تبين أنه ليس فيها تخصيص للنص بالمصلحة على وفق ما يريد أصحاب القول الثاني. ومما يدل على عدم دقتهم في التخريج أن جل الأمثلة التي ذكروها مما يتعلق بالعبادات والمقدرات^(٣)، وهم يرون أن التعويل على المصلحة في غير العبادات والمعاملات!

وحيث لم يسعفونا بمثال واحد، لهم فيه رأي يخالف ما عليه عامة

(١) وهذا ما أكده مراراً أحد أكثر الباحثين لصوقاً بكلامه في المصلحة، وهو أ. د. مصطفى زيد في رسالته: (المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي). انظر منها: ص ١٥٩، ١٦٧، ١٧٧، ١٨٢؛ وانظر أيضاً: الاجتهاد بين النص والمصلحة والواقع لـ د. أحمد الريسوني، ص ٣٧.

(٢) وذلك ص ٣٠٦.

(٣) مثل: اجتهاد بعض الصحابة (الذين أمرهم النبي ﷺ بأن لا يصلوا العصر إلا في بني قريظة) بأدائها في الطريق، وعدم مبادرة الصحابة للاستجابة لأمر النبي ﷺ لهم بالتحلل يوم الحديبية، وعدم إعطاء عمر رضي الله عنه للمؤلفة قلوبهم من الزكاة، وعدم قطعه يد السارق عام المجاعة، وإيقاعه طلاق الثلاث ثلاثاً، ومنع ابن مسعود رضي الله عنه للجنب الذي يجد الماء من التيمم في البرد. وقد سبق تخريج هذه الأمثلة عند ذكر أدلة القول الثاني ص ٢٤٠.

أهل العلم: يصعب الإتيان بأمثلة فقهية، تترتب على رأيهم الأصولي هنا، ومن ثم تقويلهم ما لم يقولوا به.

أما من احتفوا برأي الطوفي من المحدثين (ممن سلكوا منهجا جديدا في الاستدلال يختلف عما سار عليه علماء الأصول)، فلا شك أن الخلاف معهم معنوي؛ فقد بالغوا في العمل بالمصلحة وقالوا بالتعويل عليها حتى في العبادات والمقدرات، وأسهبوا في التمثيل لذلك. وقد تمَّ استبعاد رأي هذا الصنف من الباحثين لأسباب سبق ذكرها في التوطئة لهذا المطلب، ومن ثم لسنا معنيين بذكر الأمثلة المترتبة على الخلاف بينهم وبين عامة العلماء، ولكن لتتضح الصورة ليس هناك ما يمنع من الإشارة إلى بعض أمثلتهم مع الإحالة إلى بعض المصادر التي ناقشتها بنفس حجتهم. فمما يمثلون به لتقديم المصلحة على النص:

١. دعواهم أن الصيام يتعارض مع مصلحة الإنتاج، والنهوض الاجتماعي^(١).
٢. دعواهم أن حجاب المرأة يعوق المرأة ويعرقل مصالحها^(٢).
٣. دعواهم أن حد قطع يد السارق يسبب تعطيلا جزئيا للسرَّاق، وتضييقا عليهم في العمل والإنتاج، مع وجود البدائل وهي السجنون^(٣).

(١) انظر في مناقشة هذا المثال: الاجتهاد بين النص والمصلحة والواقع لـ د. أحمد الريسوني، ص ٣٨.

(٢) انظر في مناقشة هذا المثال: الاجتهاد بين النص والمصلحة والواقع لـ د. أحمد الريسوني، ص

٤٢؛ النص والمصلحة بين التطابق والتعارض، ص ١٣٣، ١٥٠.

(٣) انظر في مناقشة هذا المثال: الاجتهاد بين النص والمصلحة والواقع لـ د. أحمد الريسوني، ص

٤. دعواهم أن المنع من بيع الخمر يعطل مصالح كثيرة، منها الحدُّ من السياحة^(١).

٥. دعواهم منع الطلاق، ومنع تعدد الزوجات، ووجوب المساواة بين الرجل والمرأة في الشهادة والميراث، بحجة أن غير ذلك ظلم؛ بسبب أن المرأة أصبحت تؤدي دورها في المجتمع^(٢).

٦. دعواهم أن النصوص المتعلقة بتحريم الربا تتعارض مع المصلحة الاقتصادية^(٣).



= ٤٥؛ النص والمصلحة بين التطابق والتعارض، ص ١١٧، ١٤٢.

(١) انظر في مناقشة هذا المثال: الحكم الشرعي بين النقل والعقل، ص ٩١.

(٢) انظر في مناقشة هذا المثال: الحكم الشرعي بين النقل والعقل لـ د. الصادق الغرياني، ص ٩٣؛ النص والمصلحة بين التطابق والتعارض، ص ١٢٧، ١٣٤؛ تغير الظروف وأثره في اختلاف الأحكام لـ د. محمد المنسي، ص ٥٢٢.

(٣) انظر في عرض هذا المثال ومناقشته: النص والمصلحة بين التطابق والتعارض، ص ١٢٦؛ الحكم الشرعي بين العقل والنقل الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية لـ د. عابد السفياي، ص ٢٧٩.

المطلب الرابع:

حكم تقديم المقصد الجزئي على دلالة اللفظ

أولاً: صورة المسألة:

إذا ثبت لدى المجتهد أن اللفظ الشرعي له دلالة ظاهرة على الحكم، وثبت لديه أيضاً المقصد الجزئي من تشريع هذا الحكم والحكمة والغاية التي يتجه الحكم إلى تحقيقها، ولكن عند التطبيق تعارض لديه اللفظ والمقصد؛ بحيث إذا راعى اللفظ فات المقصد من تشريع الحكم كلاً أو جزءاً، وإذا راعى المقصد فاتت دلالة اللفظ كلاً أو جزءاً؛ فهل يجوز ترجيح المقصد على اللفظ، أو تخصيص اللفظ بالمقصد أو تقييده به أو تأويله به؟

ثانياً: تحرير محل النزاع:

اللفظ الذي له دلالة ظاهرة على الحكم، وعُلِمَ المقصد الجزئي من تشريعه، فإن تأثير المقصد الجزئي على دلالاته له خمس حالات:

الحال الأولى: أن يكون المقصد موافقاً لدلالة اللفظ، فلا إشكال في هذه الحال، وينبغي أن لا يكون هناك خلاف فيها؛ لأن المقصد ما زاد اللفظ إلاً قوة وتأكيدهاً^(١).

(١) مثل تأكيد المقصد لدلالة النهي في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْفَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [الآية رقم (٣٢) من سورة الإسراء]؛ فالنهي يدل على التحريم دلالة ظاهرة،

الحال الثانية: أن يكون المقصد الجزئي موسَّعاً لدلالة اللفظ، ومعتمراً لها^(١).

وهذا التعميم داخل في تعدية الحكم بقياس العلة، ويجري عليه ما يجري على القياس من شروط وأحكام؛ إذ يمثل هذا التعميم «أصل مشروعية القياس؛ إذ لا معنى له إلا جعل الخاص الصيغة عام الصيغة في المعنى وهذا معنى متفق عليه»^(٢).

الحال الثالثة: أن يكون المقصد الجزئي مضيئاً لدلالة اللفظ، كأن يكون مخصصاً لعموم^(٣)، أو مقيداً

= ولكن دلت القرينة اللفظية على أن المقصد من التحريم ما في ذات الزنى من مفسدة توجب منعه؛ إذ الزنى بعينه فاحشة، وكل طريق موصل إليه في منتهى السوء. فصار النهي بهذا المقصد يدل على التحريم دلالة قطعية.

(١) مثل: تحريم الإجارة والمساومة والسمسرة... بعد النداء الثاني لمن تجب عليه صلاة الجمعة، فلفظ النهي يتناول البيع فقط (في قوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [من الآية رقم (٩) من سورة الجمعة])، ولكن المقصد من النهي أن لا يشغل بالبيع عن السعي للصلاة، وهذا المقصد متحقق في العقود المذكورة؛ فيتعدى الحكم إليها.
(٢) الموافقات، ٣/٣٧.

وانظر في كون التعميم بالمقصد داخلاً في التعدية بالقياس: شفاء الغليل للغزالي، ص ٨١، ٨٣؛ إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد، ٢/٦٩٣؛ كشف الأسرار للبخاري، ٣/٥٥٢؛ التمهيد للإسنوي، ص ٣٧٣؛ تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ٣/٢٣٨؛ البحر المحيط، ٣/٢٧٨.

(٣) مثل: إباحة البيع بعد النداء الثاني لمن لا تجب عليه صلاة الجمعة، أو عندما يكون المتبايعان راكبين في السيارة - مثلاً - في طريقهما إلى الجامع؛ فلفظ (البيع) (في قوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَىٰ

لمطلق^(١)؛ فهل هذا التخصيص والتقييد جائز؟

الحال الرابعة: أن يكون المقصد الجزئي مؤثراً في فهم دلالة اللفظ، كأن يصرف اللفظ من معناه الراجح إلى المعنى المرجوح^(٢)؛ فهل هذا الصرف والتأويل جائز؟

الحال الخامسة: أن يكون المقصد الجزئي مخالفاً لدلالة اللفظ على وجه يترتب على العمل بأحدهما ترك الآخر. وهذه الحال لها صورتان:

= ذَكَرَ اللَّهُ وَذَرُّوا الْبَيْعَ ﴿﴾ [من الآية رقم (٩) من سورة الجمعة] لفظٌ عام يشمل أي بيع، ولكن المقصد من النهي أن لا ينشغل بالبيع عن السعي للصلاة، وهذا المقصد غير متحقق في صورتين المذكورتين.

(١) مثل: إباحة القضاء مع الغضب اليسير الذي لا يشوش الفكر؛ فلفظُ (غضبان) - في حديث: (لَا يَقْضِيَنَّ حَكْمَ بَيْنِ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانٌ) [وقد سبق تخريجه، ص ١٧٥] - لفظٌ مطلق يتناول الغضب اليسير والشديد، بيد أن المقصد من النهي: هو أن لا يؤدي تشويش فكر القاضي إلى الجور في الحكم، وهذا المقصد لا يتحقق في الغضب اليسير.

(٢) مثل: امتناع عليٍّ عليه السلام عن امتثال أمر الرسول ﷺ له بمحو (رسول الله) من صحيفة الصلح بين المسلمين وقريش؛ فقد تأول الأمر بأنه ليس للوجوب، وبنى ذلك على بعض المقاصد التي استفادها من القرائن الحالية: منها: ما يحتاجه المقام من تعبير الأفراد عن كمال الأدب والاحترام والمهابة للقائد، بحيث لا يقبل الأفراد تجريد قائدهم من لقب يوقنون باستحقاقه له.

وأيضاً: ما يحتاجه المقام من التعبير عن الصلابة والشدة التي توحى للخصم بأن تساهل القائد معهم يجب أن يقدر، ومن ثم لا يطمع هذا الخصم بأكثر مما نال. وسيأتي توثيق ذلك وتفصيله، ص ٤٠٧.

الصورة الأولى: أن يكون الحكم قد شرع ابتداء وسيلة لتحقيق مقصد معين، والشأن فيما يحقق هذا المقصد أن يتغير بتغير الزمان والمكان والحال. وهذا يتمثل في الأحكام التي ربطها الشارع بالمصالح^(١)، والأعراف المتغيرة^(٢)، فإذا ثبت أن الحكم من هذا القبيل وكانت هذه المصالح والأعراف منضبطة، فلا إشكال في العمل بالمقصد الجزئي^(٣)،

(١) مثل: مشروعية الصعود على مكان مرتفع عند الأذان في السابق، فهذا فيه مفسد، (كمشقة الصعود، وما في تهية المئذنة لذلك من كلفة مالية، وما قد يحصل من اطلاع على العورات...)، ومشروعيتها ناتجة من رجحان المصلحة المتمثلة في تحقيق المقصد من الأذان، وهو التبليغ، وقد جاء في ذلك عدة نصوص منها: ما ورد عن امرأة من بني النجَّار قالت: (كَانَ بَيْتِي مِنْ أَطْوَلِ بَيْتِ حَوْلِ الْمَسْجِدِ وَكَانَ بِلَالٌ يُؤذِّنُ عَلَيْهِ الْفَجْرَ). [أخرجه أبو داود بلفظه، كتاب الصلاة، باب الأذان فوق المنارة، ١/٣٥٧، ح ٥١٩؛ والبيهقي بلفظه، كتاب الصلاة، الأذان في المنارة، ١/٤٢٥].

ولكن مع وجود مكبر الصوت صار المقصد من الأذان (وهو التبليغ) يتحقق بطريق أبلغ، مع تلافي المفسد المترتبة على صعود المئذنة، فتعلق الحكم بالوسيلة الجديدة دون الوسيلة التي كان يعمل بها في عهد الرسول ﷺ.

(٢) مثل: أخذ الزينة عند الدخول إلى المسجد المأمور بها في قوله تعالى: ﴿يَبْنِيْءَ آدَمَ حُدُوًّا زَيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [من الآية رقم (٣١) من سورة الأعراف]؛ فقد شرع هذا الحكم لتحقيق مقصد معين، وهو أن يكون المصلي بصورة لائقة عند دخوله لبيت من بيوت الله تعالى، ومما لا شك فيه أن ما يحقق هذا المقصد يتغير بتغير الأعراف، فما كان من الزينة في عهد النبي ﷺ قد لا يكون كذلك في عهدنا والعكس بالعكس. وعلى هذا فليست العبرة بما كان يلبسه النبي ﷺ، وإنما بما يحدده عرف الناس.

(٣) انظر: معالم السنن للخطابي، ٤/٢٥٥؛ تخریج الفروع على الأصول، ص ٣٠٠؛ المسودة لآل تيمبة، ص ٢٠٠؛ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٣٣/٩٤؛ التلويح إلى كشف

وترك مدلول اللفظ، وقد حُكي الاتفاق على ذلك^(١)؛ لأن الحكم لم يتعلق باللفظ، وإنما بالمقصد من تشريعه والمصلحة الشرعية المترتبة عليه، وبما أن هذا المقصد منضبط صار بمثابة العلة، ومن القواعد المقررة أن «الحكم إذا ثبت بعلة زال بزوالها»^(٢).

الصورة الثانية: أن يتعلق الحكم بمدلول اللفظ، باعتباره مقصوداً لذاته ويكون المقصد الجزئي من تشريع الحكم عاضداً لدلالة اللفظ،

= حقائق التنقيح، ٢/٣٤؛ الأشباه والنظائر لابن السبكي، ٢/١٧٦؛ القواعد الفقهية لـ د. علي الندوي، ص ١٥٨، ٤٢٥.

(١) انظر: أنوار البروق في أنواع الفروق، ١/١٧٦؛ الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص ٢١٨ السؤال ٣٩؛ الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ١/٤٨؛ أعلام الموقعين، ٣/٧١؛ القواعد الفقهية لـ د. علي الندوي، ص ١٥٨.

(٢) انظر من الكتب الأصولية التي تناولت دوران الحكم مع العلة:

المعتمد، ٢/٧٨٤؛ قواطع الأدلة، ٤/٢٣٠؛ البرهان، ٢/٥٤٦، فقرة ٧٩٦؛ شفاء الغليل، ص ٢٦٦؛ المستصفى، ٢/٣٠٧؛ المحصول وشرحه: الكاشف، ٦/٤٠٠؛ روضة الناظر، ٣/٨٥٩؛ الإحكام للأمدي، ٣/٣٣٠؛ شرح التنقيح، ص ٣٩٦؛ المسوِّدة، ص ٤٢٧؛ أصول الفقه لابن مفلح؛ ٣/١٢٩٧؛ مفتاح الوصول، ص ٦٨٣؛ التحرير وتيسيره، ٣/٣٠٢، ٤/٤٩؛ مسلم الثبوت وشرحه: فواتح الرحموت، ٢/٣٠٢.

وانظر من كتب القواعد الفقهية: قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام، ٢/٤؛ قواعد الفقه لابن نجيم، ص ١٠٤، قاعدة ٤٥؛ إيضاح المسالك للونشريسي، ص ٦٠، قاعدة ٦؛ شرح المنهج المنتخب للمنجور، ص ١٢٠؛ ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ١/٦٥٢، قاعدة ١١٥؛ منافع الدقائق شرح مجامع الدقائق، ص ٣١٩؛ القواعد والأصول الجامعة للشيخ السعدي، ص ١١٤.

وانظر من كتب الفقه: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٢١/٣٥٦، ٤٧٥؛ تبين الحقائق، ٢/٢٩٦؛ كشاف القناع، ٥/١٢؛ رد المحتار، ٦/٣٥١.

ومقويًا لها فحسب؛ مما يعني أن ترجيح المقصد على اللفظ سياتر عليه زوال كلي لنفس الحكم الذي دل عليه اللفظ.

فهنا يتعين تقديم دلالة اللفظ؛ لأن أعمال المقصد على الوجه المذكور فيه تحكّم في الشريعة، وافتتات عليها، بل نسخ لأحكامها بالرأي والهوى؛ لأن الشارع علق الحكم باللفظ، وقصد أن يكون مدلوله عامًا وبقايا إلى قيام الساعة، فترك ما علق الشارع الحكم به واستبداله بغيره رفع وإزالة لحكم الشارع، وهذه حقيقة النسخ^(١)، ومن المعلوم أن النسخ لا يكون إلا بالوحي^(٢)؛ قال ﷺ: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٣).

ومنع هذه الصورة مما انعقد الإجماع عليه^(٤)؛ لأنه يؤدي إلى تغيير أحكام معلومة من الدين بالضرورة^(٥)، ومما لا شك فيه أن هدم أساسيات

(١) انظر في تعريف النسخ: البرهان، ٨٤٢/٢، فقرة ١٤١٢؛ المستصفى، ١/١٠٧؛ روضة الناظر، ١/٢٨٣؛ التحرير وشرحه: التجبير، ٦/٢٩٧٤؛ البحر المحيط، ٤/٦٤؛ التحرير وشرحه: تيسر التحرير، ٣/١٠٢؛ تقريب الوصول، ص ٣٠٦.

(٢) انظر: المسودة لآل تيمية، ص ١٩٩.

(٣) الآية رقم (١٠٥) من سورة البقرة.

(٤) انظر: إحكام الفصول، ص ٥١٠؛ أصول السرخسي، ٢/١٩٣؛ شفاء الغليل، ص ٨٧؛ المستصفى، ٢/٢٤٢؛ تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ٣/٢٣٧؛ البحر المحيط، ٣/٣٧٨، ٥/١٥٣؛ المسودة لآل تيمية، ص ٢٠٠؛ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٣٣/٩٣؛ الموافقات، ٣/١١١؛ أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ٣/٢٥١.

(٥) من أمثلة ذلك في القديم:

ما يزعجه غلاة التصوف من «سقوط الصلاة عمن دام حضور قلبه»؛ وذلك باعتباره قد

الدين مسخ للدين بالكلية!

= تحقق لديه المقصد من تشريع الصلاة، وهو أن الوقوف بين يدي الله تعالى في الصلاة يستدعي استحضار عظمة الله جل وعلا، مما يجعل القلب حاضرًا، وفي قمة التعلق بالله تعالى والتذلل له. فإذا كانت هذه المعاني حاضرة في قلبه بشكل دائم فهو - بزعمهم - لا يحتاج إلى الدخول في الصلاة!!

ومن الأمثلة أيضًا: أن منهم من يستحل الفطر في رمضان لغير عذر شرعي؛ زعمًا منه أنه مستغن عن الصيام؛ لأن المقصد من تشريعه هو تحقيق التقوى، وهي متحققة لديه من دون حاجة إلى الصيام!!

ومن الأمثلة أيضًا: أن منهم من يستحل الخمر؛ زعمًا منه أن المقصد من تحريم الخمر هو أنها تؤدي إلى البغضاء وتصد عن ذكر الله تعالى، وهذا إنما يناسب العامة الذين إذا شربوها تخاصموا وتضاربوا دون الخاصة العقلاء!! [انظر هذه الأمثلة وغيرها في: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ١١/٤٠٣].

ومن أمثلة ذلك في العصر الحديث:

ما يزعمه بعض العقلانيين من أن المقصد من تحريم الربا هو رفع الظلم عن المستقرض، فإذا كان راضيًا، أو لم يحصل فيه ظلم أصلاً: جاز الربا؛ لانقضاء المقصد من التحريم!! وما يزعمونه من عدم الحاجة إلى اللعان لنفي النسب؛ وذلك لأن المقصد من اليمين المغلظة في اللعان إثبات تيقن الزوج من عدم نسبة الولد إليه، وهذا يمكن الاستغناء عنه بما اكتشف في العصر الحديث من تحليل الحمض النووي الذي يؤدي إلى اليقين في إثبات النسب أو نفيه، فإذا توصل هذا التحليل إلى نفي الولد كان ذلك كافيًا للأب في نفي النسب شرعًا وإن لم يقم باللعان!! وما يزعمونه من عدم حاجة المرأة للعدة؛ لأن المقصد من العدة هو التأكد من استبراء الرحم، وهذا المقصد يمكن أن يتحقق بالتحاليل الطبية الحديثة التي تثبت خلو الرحم من الحمل!! [انظر: هذه الأمثلة وغيرها في: مقاصد التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد لنور الدين برتوري، ص ١١٥ أو ١٥٥ - نقلا عن محاضرات في مقاصد الشريعة لـ د. الريسوني، ص ١٠٢، ٢٠٥ -؛ بدعة إعادة فهم النص لمحمد المنجد، ص ٧٢، ٨٤ - ٨٧].

وقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) إلى هذه الصورة والتي قبلها، وبين الفرق بينهما، حيث قال: «... وإنما يزول الحكم بزوال علته في محاله وموارده. وأما زوال نفس الحكم الذي هو النسخ فلا يزول إلا بالشرع. وفرق بين ارتفاع المحل المحكوم فيه مع بقاء الحكم، وبين زوال نفس الحكم. ومن سلك هذا المسلك أزال ما شرعه الله برأيه، وأثبت ما لم يشرعه الله برأيه، وهذا هو تبديل الشرائع»^(١).

ومن خلال هذا العرض يتضح أن محل النزاع الذي ستم مناقشته في هذا المطلب هو حكم تأثير المقصد والمعنى على اللفظ بتضييق دلالاته سواء أكان ذلك بالتخصيص أم التقييد أم التأويل، ونحو ذلك. أما تفصيل ذلك وبيان الضوابط والشروط فسيأتي في مواضع متفرقة، من أهمها ثلاثة مباحث مستقلة في الفصل الثاني من باب (التعارض بين دلالة اللفظ الشرعي وما يفهم أنه المقصد الشرعي)^(٢).

وقبل الانتهاء من تصوير المسألة وتحريير محل النزاع فيها يحسن

(١) المسودة، ص ٢٠٠؛ وانظر: الفصول للجصاص، ٤٩٢/١.

(٢) وهذه المباحث هي:

تأثير المقصد الشرعي المتمثل في تحقيق المصلحة في العمل بدلالة اللفظ الشرعي، وضوابط ذلك. وهو المبحث الثالث من الفصل التالي.

تأثير المقصد الشرعي المتمثل في (مراعاة الواقع عند تنزيل الأحكام) في العمل بدلالة اللفظ الشرعي، وضوابط ذلك. وهو المبحث الرابع من الفصل التالي.

تأثير المقصد الشرعي الذي دلت عليه القرائن الصارفة في تأويل اللفظ الشرعي وضوابط ذلك. وهو المبحث الخامس من الفصل التالي.

التنبية على أن هناك فرقاً بين مسألة: (تخصيص دلالة اللفظ بالمقصد من تشريع الحكم، أو تخصيص العموم بالمعنى)، ومسألة: (تخصيص عموم اللفظ بالقياس)؛ وخلاصته: أن تخصيص العموم بالقياس يكون التقابل فيه بين نص عام يثبت حكماً مستقلاً، وقياس فرع على أصل منصوص عليه يثبت حكماً آخر، أما التخصيص بالمقصد والمعنى فالتقابل فيه بين اللفظ الذي أثبت الحكم، والمقصد من تشريع الحكم نفسه^(١).

ثالثاً: أقوال العلماء:

اختلف علماء الأصول في هذه المسألة على قولين:
القول الأول: لا يجوز تأثير المقصد على اللفظ بتضييق دلالاته سواء أكان ذلك بتخصيص أم غيره.

وهذا قول عامة علماء الحنفية^(٢)، وقال به أبو بكر الباقلاني من المالكية^(٣)، وهو أحد قولي الإمام الشافعي^(٤)، وقول كثير من أصوليي

(١) انظر فرقا آخر في: تشنيف المسامع، ٣/٢٣٦؛ البحر المحيط، ٣/٣٧٧.

(٢) انظر: أصول البزدوي وشرحه: كشف الأسرار للبخاري، ٣/٥٤٨، ٥٥٢، ٥٨٩؛ أصول السرخسي، ٢/١٥٠، ١٦٥؛ ميزان الأصول، ٢/٩١٢؛ التنقيح وشرحيه: التوضيح والتلويح، ٢/٥٨؛ التحرير وشرحيه: التقرير والتحجير، ٣/١٨٥؛ وتيسر التحرير، ٤/٣١؛ مسلم الثبوت وشرحه: فواتح الرحموت، ٢/٢٨٩.

(٣) انظر: المنحول، ص ٢٧٤. وقد بحثت عن هذه المسألة في (التقريب والإرشاد) للباقلاني ولم أجدها، فلعلها في الجزء المفقود من الكتاب، أو في كتب أخرى له، أو أن الغزالي أخذ رأي الباقلاني بواسطة النقل الشفهي عن بعض شيوخه عن الباقلاني.

(٤) انظر: البرهان، ١/٣٦٥، فقرة ٤٨٥؛ تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ٣/٢٣٦؛ البحر

الشافعية^(١)، ووصفه الغزالي بأنه «مشهور كلام الأصوليين»^(٢)، وقال به من الحنابلة القاضي أبو يعلى^(٣)، والمرداوي^(٤) وابن النجار^(٥).
القول الثاني: يجوز ذلك ولكن ليس بإطلاق وإنما بحسب النظر وغلبة الظن^(٦).

وهذا القول نسبه العلاء السمرقندي إلى أهل سمرقند من الحنفية^(٧)، وهو قول الإمام مالك^(٨)، ومن اختاره من المالكية ابن العربي^(٩)

= المحيط، ٣/٣٧٧، ٣٧٨، ١٥٤/٥.

(١) انظر: شرح اللمع للشيرازي، ٢/٩٦٥، فقرة ١١١٣؛ المستصفى، ١/٣٩٤؛ الإحكام للآمدي، ٣/٦٣؛ مختصر المنتهى بشرح العضد، ٢/١٦٩، ١٧٠؛ تشيف المسامع بجمع الجوامع، ٣/٢٣٦؛ البحر المحيط، ٣/٣٧٧، ٤٤٧، ١٥٢/٥.

(٢) انظر: شفاء الغليل، ص ٨٠.

(٣) انظر: العدة، ٥/١٥٣٠.

(٤) انظر: التحبير، ٦/٢٨٥٤.

(٥) انظر: شرح الكوكب المنير، ٣/٤٦٥.

(٦) أصحاب هذا القول منهم من يقول بالجواز دون تفصيل، ومنهم من يفصل ويقيد الجواز حال قوة المعنى وترجمه على اللفظ. والواقع أن هذا التفصيل ليس مخالفاً للقول بالجواز ومقاسماً له، بل هو زيادة توضيح له فحسب؛ لأن كون التخصيص جائزاً لا يعني أنه متعين، كما أنه لا يسوغ أن يكون جائزاً مطلقاً، فالقرآن يجوز تخصيصه بالقرآن، ولكن ليس بالضرورة أن كل آية ادَّعى التخصيص بها يكون تخصيصاً مقبولاً. ومن هنا جعل القول بالجواز والقول بالتفصيل قولاً واحداً.

(٧) انظر: ميزان الأصول، ٢/٩١٣.

(٨) انظر: الاعتصام للشاطبي، ٢/٦٣٧.

(٩) أحكام القرآن لابن العربي، ١/٤٦٣.

والشاطبي^(١) - كما ذكر أنه يمثل قاعدة مستقرة عند الأصوليين^(٢)، وهو أحد قولي الإمام الشافعي^(٣)، وممن اختاره من الشافعية: إمام الحرمين الجويني^(٤)، والغزالي^(٥)، وابن دقيق العيد^(٦)، والإسنوي - ووصفه بأنه «المشهور من قول الأصوليين^(٧) ومن قول الشافعي أيضًا^(٨)»، وممن اختاره من الحنابلة: أبو الخطاب^(٩)، وابن تيمية^(١٠).

(١) انظر: الموافقات، ٣/ ١١٦.

(٢) انظر: الموافقات، ١/ ٦٢.

(٣) انظر: البرهان، ١/ ٣٦٥، فقرة ٤٨٥؛ تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ٣/ ٢٣٦؛ جمع الجوامع وشرح المحلي وحاشية العطار، ٢/ ١٩١؛ البحر المحيط، ٣/ ٣٧٧، ٥/ ١٥٤.

(٤) انظر: البرهان، ١/ ٣٦٥، فقرة ٤٨٥؛ البحر المحيط، ٣/ ٣٧٧.

(٥) انظر: شفاء الغليل، ص ٨٠؛ المستصفي، ١/ ٣٩٨ - ٣٩٩، ٢/ ٣٢٦.

(٦) انظر: إحكام الأحكام، ٢/ ٦٩٣.

(٧) لا تعارض بين وصف الإسنوي للقول الثاني بأنه المشهور من كلام الأصوليين وما سبق نقله عن الغزالي بأن القول الأول هو المشهور من كلام الأصوليين؛ لأن الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) يعبر عن المشهور إلى زمنه، والإسنوي (ت ٧٧٢ هـ) يعبر عن المشهور إلى زمنه.

(٨) انظر: التمهيد في ترجيح الفروع على الأصول للإسنوي، ص ٣٧٥.

(٩) انظر: التمهيد، ٤/ ٢٤٤، حيث ذكر من وجوه الترجيح بين العلل: تقديم العلة التي لا ترجع على أصلها بالتخصيص على المخصصة لأصلها، وفي هذا إقرار منه بصحة العلة المخصصة لأصلها؛ لأن الشئيين لا ينظر في الترجيح بينهما إلا إذا كانا ثابتين، ومما يؤكد ذلك أنه تابع شيخه أبا يعلى في ذكر هذا الوجه من الترجيح، ولكن لم يتابعه في الاستدراك الذي ذكره عقبه، والذي قال فيه الشيخ: «ويمكن أن لا يكون ذلك من الترجيح، وتكون العلة باطلة؛ لأن المطلوب علة الحكم الذي دلَّ عليه الاسم، فلا يجوز إسقاط شيء منه بالعلة». كذا في العدة، ٥/ ١٥٣٠.

(١٠) انظر: المسودة لآل تيمية، ص ٢٢٨.

فيلحظ في تصرف ابن مسعود رضي الله عنه أنه بادر إلى إعمال ظاهر اللفظ، على الرغم من أنه معارض للمقصد من الأمر، وهو أن يكون الجلوس في المكان المعد لاستماع الخطبة وهو المسجد، ولم ينكر عليه النبي صلى الله عليه وسلم ذلك؛ فصار هذا التصرف حجة.

واعترض عليه باعتراضين:

الاعتراض الأول: أن هذا الحديث لا يصح موصولاً، وإنما هو مرسل من رواية عطاء عن النبي صلى الله عليه وسلم ^(١).

والجواب: أنه كما صح عن عطاء مرسلًا، أيضًا ورد عن عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما، وأيضًا عن عطاء عن جابر رضي الله عنه، وكل من حديث ابن عباس وجابر صححهما الحاكم ووافقه الذهبي ^(٢).

الاعتراض الثاني: يمكن أن يعترض عليه بأن الحديث يصلح حجة للمجيزين لتخصيص اللفظ بالمقصد، وليس للمناعين؛ ووجه ذلك: أن المبادرة إلى الجلوس خارج المسجد تمثل ظاهر اللفظ، وتأخير الجلوس إلى حين الدخول إلى المسجد يمثل المقصد، والنبي صلى الله عليه وسلم لم يقر ابن مسعود رضي الله عنه على جلوسه خارج المسجد، بل طلب منه الدخول؛ وهذا صريح في أن وضع ابن مسعود كان يستدعي تخصيص اللفظ بالمقصد؛ لأنه كان يختلف

= أصحاب ابن جريج أرسلوا هذا الخبر عن عطاء عن النبي صلى الله عليه وسلم.

وكما هو ظاهر من تعليق العلماء على حديث ابن عباس رضي الله عنهما فإن له شاهدًا من حديث جابر رضي الله عنه، وورد عن عطاء بن أبي رباح مرسلًا.

(١) انظر: أثر تعليل النص على دلالاته، ص ١٧١.

(٢) انظر: المستدرک للحاکم، والتلخیص للذهبي، ١/٢٨٣، ٢٨٦.

عن الحاضرين في المسجد.

٢. ما جاء عن عائشة رضي الله عنها: ((أن رسول الله ﷺ جلس على المنبر يوم الجمعة فلما جلس قال: (اجلسوا)، فسمع عبد الله بن رواحة رضي الله عنه قول النبي ﷺ: (اجلسوا) فجلس في بني غنم. فقيل يا رسول الله: ذاك ابن رواحة جالس في بني غنم، سمعك وأنت تقول للناس: (اجلسوا) فجلس في مكانه))^(١).

وما قيل في وجه الدلالة من الحديث السابق يقال هنا.

ويمكن أن يعترض عليه بثلاثة اعتراضات:

الاعتراض الأول: أن هذه الرواية لم يرد فيها موقف النبي ﷺ من تصرف ابن رواحة رضي الله عنه، فلا يصح الاحتجاج بها.

الاعتراض الثاني: أن موقف النبي ﷺ ورد في رواية أخرى أصح

(١) أخرجه الطبراني بلفظه، ٦٢/٩، ح ٩١٢٨؛ وابن عساكر بنحوه، ٨٧/٢٨؛ والبيهقي في دلائل النبوة بنحوه، باب ما جاء في إسماعه خطبته العواتق في خدر وهن وهو في موضعه من المسجد، ٢٥٦/٦.

قال الطبراني عقب الحديث: «لم يرو هذا الحديث عن هشام بن عروة إلا إبراهيم بن إسماعيل ولا عن إبراهيم إلا فضالة بن يعقوب تفرد به إبراهيم بن المنذر».

وقال الهيثمي - في مجمع الزوائد، ٣١٦/٩ -: «رواه الطبراني في (الأوسط) وفيه إبراهيم بن إسماعيل بن مجمع، وهو ضعيف».

وقال الحافظ ابن حجر - في الإصابة، ٢٩٨/٢ -: «أخرج البيهقي بسند صحيح من طريق ثابت عن أبي ليل كان النبي ﷺ يخطب فدخل عبد الله بن رواحة... الحديث ثم قال: وأخرجه من وجه آخر إلى هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة والمرسل أصح سنداً».

سندا من حديث عائشة رضي الله عنها بيد أن فيها إرسالا^(١)، ومن المعلوم أن الاحتجاج بالمرسل محل خلاف بين العلماء، وعلى القول بعدم صحة الاحتجاج بالمرسل لا يصح الاستدلال بالحديث^(٢)!

الاعتراض الثالث: بغض النظر عن الخلاف في حجية المرسل فإنه بالتأمل في دلالاته ودلالة حديث عائشة رضي الله عنها يظهر - والله أعلم - أنه يصلح دليلا على المانعين لا لهم! إذ اللفظ المرسل المشار إليه ساقه البيهقي (ت ٤٥٨ هـ) بقوله: «وروي مرسلا من وجه آخر كما أخبرنا أبو الحسن... [إلى أن قال] عن عبد الرحمن بن أبي ليلى أن عبد الله ابن رواحة أتى النبي صلى الله عليه وسلم ذات يوم وهو يخطب، فسمعه وهو يقول: اجلسوا، فجلس مكانه خارجا من المسجد، حتى فرغ النبي صلى الله عليه وسلم من خطبته، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال: ((زادك الله حرصا على طواعية الله تعالى وطواعية

(١) وقد سبق نقل ذلك - أنفا - عن الحافظ ابن حجر عند تخريج الحديث.

(٢) فقد ذهب جمهور المحدثين إلى عدم الاحتجاج به، وذهب جمهور الأصوليين إلى الاحتجاج به.

انظر من كتب المحدثين: تقريب النواوي وشرحه: تدريب الراوي للسيوطي، ١/ ٢٢٢؛ اختصار علوم الحديث لابن كثير وشرحه: الباعث الحثيث وتعليق الألباني، ١/ ١٥٥؛ ألفية العراقي وشرحها: فتح المغيث، ١/ ١٥٢، ١٥٩.

وانظر من كتب الأصوليين: العدة، ٣/ ٩٠٦؛ البرهان، ١/ ٤٠٨، فقرة ٥٧٤؛ أصول السرخسي، ١/ ٣٦٠؛ المستصفى، ١/ ١٦٩؛ مختصر ابن الحاجب وشرح العضد، ٢/ ٧٤؛ شرح تنقيح الفصول، ص ٣٧٩؛ جمع الجوامع وشرحه: تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ٢/ ١٠٤٧؛ البحر المحيط، ٤/ ٤٠٤؛ تيسر التحرير، ٣/ ١٠٢؛ فواتح الرحموت، ٢/ ١٧٤؛ حجية المرسل لـ د. فوزي البتشتي، ص ١٤١؛ الحديث المرسل لـ د. محمد هيتو، ص ١٢.

رسوله))»^(١).

ووجه كونها دليلاً على المانعين لا لهم: أن نقل الصحابة فعل ابن رواحة رضي الله عنه للنبي صلى الله عليه وسلم يشعر بأنه استرعى انتباههم بطريقة امثال ابن رواحة لأمر النبي صلى الله عليه وسلم، وأنها ليست منسجمة مع مراد النبي صلى الله عليه وسلم، ولكنها تدل على شدة حرص ابن رواحة، مما دفعهم إلى اختيار هذا التصرف دون غيره من تصرفات باقي الصحابة الذين تطابق فعلهم مع مراد النبي صلى الله عليه وسلم؛ لئیسجل هذا الحرص لابن رواحة.

ويؤكد هذا أن ما ورد في الحديث المرسل من أن النبي صلى الله عليه وسلم خاطب ابن رواحة بقوله: ((زادك الله حرصاً على طواعية الله تعالى، وطواعية رسوله)) يلحظ فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم علم بتصرفه بعد أن انتهى من خطبته وفات وقت الامتثال، ووجد أن الذي دفعه إلى هذا التصرف هو شدة طواعيته لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وسلم، فناسب أن يشكر له هذا الحرص، ويدعوه له بالزيادة.

٣. ما جاء عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم لَنَا لَمَّا رَجَعْنَا مِنَ الْأَحْزَابِ: ((لَا يُصَلِّينَ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ))؛ فَأَذْرَكَ بَعْضُهُمُ الْعَصْرَ فِي الطَّرِيقِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ نُصَلِّي، لَمْ يَرُدْ مِنَّا ذَلِكَ. فَذَكَرَ لِلنَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم فَلَمْ يُعَنَّفْ وَاحِدًا مِنْهُمْ^(٢).

(١) دلائل النبوة للبيهقي، باب ما جاء في إسماعه خطبته العوائق في خدروهن وهو في موضعه

من المسجد، ٦/٢٥٧.

(٢) سبق تحريجه ص ٢٤٦.

والشاهد في هذا الحديث: هو موقف الصحابة الذين صلوا بعد خروج الوقت، إذ تمسكوا بظاهر اللفظ، ولم يلتفتوا إلى المقصد، ولم يعنفهم النبي ﷺ على ذلك؛ فصار هذا إقراراً منه لتصرفهم، فيكون معتبراً.

ويمكن أن يعترض عليه بثلاثة اعتراضات:

الاعتراض الأول: أن النبي ﷺ كما أنه لم يعنف الذين تمسكوا بالظاهر، كذلك لم يعنف الذين راعوا المقصد، ولا يسوغ التمسك بأحد التصرفين وتجاهل الآخر.

الاعتراض الثاني: أن عدم التعنيف في هذا الحديث إنما يدل على عدم تأييم المجتهد المخطئ فحسب؛ لأن الجميع قد صلوا العصر على وجه مقبول، بين من أداها في وقتها، ومن قضاها بعد خروج وقتها لعذر معتبر، فلم يعد هناك ما يستدعي التوجيه. ولا يسوغ الاستدلال به على تصويب الاجتهادين معاً؛ لأنها متناقضان، فالأول يثبت الصلاة في بني قريظة، وينفيها في الطريق، وعكسه الاجتهاد الثاني، ومن المعلوم أن الشيء ونقيضه لا يمكن أن يكونا صوابين معاً؛ لأن النقيضين لا يجتمعان.

الاعتراض الثالث: لو سُلم صواب الاجتهاد الأول - المتمثل في تأخير صلاة العصر عن وقتها - فليس في تصرف أصحابه ما يدل دلالة متأكدة على أنهم بنوه على نظرة مجردة إلى ظاهر اللفظ، وأغفلوا فيه النظر إلى المقصد:

• إذ إن «المؤخرين للصلاة قد يكونون فهموا من النهي عن الصلاة أن هناك مصلحة دينية أو دنيوية علمها الرسول ﷺ ولم يبادر

ليبانها لهم، فلا يكونون قد استندوا لمجرد الأمر^(١)، ولا سيما في ميدان الحروب التي لا يناسبها بيان التفاصيل والمبررات للجند، كما تستدعي الامتثال السريع، والمبادرة إلى تنفيذ أوامر القائد دون تردد.

• كما يحتمل أن يكونوا قد استأنسوا بتأخير النبي ﷺ لصلاة العصر في غزوة الخندق - ولا سيما أنهم خرجوا منها للتو^(٢)، ففهموا أن طبيعة الحروب تمثل حالة استثنائية قد تقتضي الضرورة فيها تخصيص نصوص التوقيت، وتأخير الصلاة عن وقتها.

• بل قد يكون مستندهم هو المقصد نفسه الذي تمسك به مخالفوهم، ولكن على وجه يؤيد دلالة اللفظ ويقويها؛ إذ السرعة التي قصدها النبي ﷺ تقتضي عدم الانشغال عن سرعة الوصول إلى بني قريظة حتى لو كان هذا الانشغال هو أداء صلاة العصر في الطريق.

وعلى هذا يكون الفريقان قد راعوا المقصد ولكن ليس على درجة واحدة:

- فالذين صلوا العصر منهم بعد خروج وقتها بالغوا في مراعاة المقصد وهو الإسراع، ولم يلتفتوا إلى ما يعارضه من نصوص التوقيت، واستندوا في ذلك على ظاهر اللفظ وفعل النبي ﷺ في غزوة الخندق.

- والذين صلوا العصر في الطريق التفتوا إلى نصوص التوقيت،

(١) تعليق الشيخ عبد الله دراز على الموافقات، ٣/ ١١٠، هامش (٢).

(٢) وقد سبق بيان الحديث ونحوه، ص ٢٤٦.

وإلى القرائن الحالية التي ورد فيها الأمر النبوي؛ ففهموا أن المقصد منه هو بذل قصارى الجهد من أجل الوصول إلى بني قريظة قبل خروج وقت صلاة العصر، لا أن المقصود هو أداء الصلاة في بني قريظة، وحيث تعذر عليهم الوصول إلى بني قريظة قبل خروج وقت الصلاة تعين عليهم العمل بنصوص التوقيت وأداء الصلاة في وقتها.

ومما قاله العلماء في هذا الصدد ما نقله العيني (ت ٨٥٥هـ) عن الخطابي (ت ٣٨٨هـ) أنه قال: «... قول القائل في هذا: (كل مجتهد مصيب) ليس كذلك، وإنما هو ظاهرُ خطابٍ خُصَّ بنوع من الدليل؛ ألا تراه قال: بل نصلي لم يرد منا ذلك. يريد أن طاعة رسول الله فيما أمره به من إقامة الصلاة في بني قريظة لا يوجب تأخيرها عن وقتها على عموم الأحوال، وإنما هو كأنه قال: صلوا في بني قريظة إلا أن يدرككم وقتها قبل أن تصلوا إليها. وكذا الطائفة الأخرى في تأخيرهم الصلاة كأنه قيل لهم: صلوا الصلاة في أول وقتها إلا أن يكون لكم عذر فأخروها إلى آخر وقتها»^(١).

الدليل الثاني: وجود عدة وقائع للصحابة رضي الله عنهم في عصر النبي صلى الله عليه وسلم تعارضت فيها دلالة اللفظ والمقصد، فاجتهد الصحابة فيها وقدموا المقصد، ولم يلتفتوا إلى ظاهر اللفظ فلم يقرهم النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك^(٢)؛

(١) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ٦/٣٨٣.

(٢) انظر: الموافقات، ٣/١٠٩؛ أثر تعليل النص على دلالاته، ص ١٧٠.

منها:

١. ما جاء عن أبي سعيد بن المعلى رضي الله عنه قال: ((مَرَّ بِالنَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم وَأَنَا أَصَلِّي، فَدَعَانِي، فَلَمْ آتِهِ حَتَّى صَلَّيْتُ ثُمَّ أَتَيْتُ، فَقَالَ: مَا مَنَعَكَ أَنْ تَأْتِيَنِي؟ فَقُلْتُ: كُنْتُ أَصَلِّي. فَقَالَ: أَلَمْ يَقُلِ اللَّهُ: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ ^(١))). ^(٢)

(١) من الآية رقم (٢٤) من سورة الأنفال.

(٢) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾، ١٧٠٤/٤، ح ٤٣٧٠.

والقصة المذكورة وردت أيضا لأبي بن كعب رضي الله عنه، وجاء فيها إعلان أبي بن كعب عدم العودة إلى الفعل ثانية، مما يدل على أنه فهم أن تصرفه غير مقبول مطلقا، حيث جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم خَرَجَ عَلَى أَبِي بِنِ كَعْبٍ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: يَا أَبِي وَهُوَ يُصَلِّي، فَالْتَمَتَ أَبِي وَلَمْ يُجِبْهُ وَصَلَّى أَبِي فَخَفَّفَ، ثُمَّ انْصَرَفَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فَقَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: وَعَلَيْكَ السَّلَامُ، مَا مَنَعَكَ يَا أَبِي أَنْ تُجِيبَنِي إِذْ دَعَوْتُكَ؟ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِيَّيْ كُنْتُ فِي الصَّلَاةِ. قَالَ: أَفَلَمْ تَحْذِ فِيمَا أَوْحَى اللَّهُ إِلَيَّ أَنْ ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾؟ قَالَ: بَلَى وَلَا أَعُوذُ إِِنْ شَاءَ اللَّهُ.

أخرجه الترمذي بلفظه، كتاب فضائل القرآن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في فضل فاتحة الكتاب، ٥١/٥، ح ٢٨٧٥؛ والنسائي في السنن الكبرى بنحوه، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ [من الآية رقم (٢٤) من سورة الأنفال]، ١٠٨/١٠، ح ١١١٤١؛ وابن خزيمة بنحوه، كتاب الصلاة، باب ذكر ما خص الله عز وجل به نبيه صلى الله عليه وسلم وأبان به بينه وبين أمته من أن أوجب على الناس إجابته وإن كانوا في الصلاة إذا دعاهم لما يحييهم، ٣٧/٢، ح ٨٦١، وغيرهم.

وقد قال الترمذي عقب الحديث - ٦/٥ -: «هذا حديث حسن صحيح»، وصححه الألباني

وقد عبر الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) عن وجه الدلالة من هذا الحديث فقال: «فهذا منه عليه الصلاة والسلام إشارة إلى النظر لمجرد الأمر وإن كان ثم معارض»^(١).

أو بعبارة أخرى: أنه ﷺ وجه إلى الاستجابة المباشرة للأمر، وعدم الالتفات إلى ما قد يعارضه من المفسدة المترتبة على قطع الصلاة، مما يعني أن المبادرة إلى العمل بظاهر اللفظ مقدمة على النظر إلى ما قد يترتب عليه من مفسد.

ويمكن أن يعترض عليه بثلاثة اعتراضات:

الاعتراض الأول: أنه خارج محل النزاع، إذ محل النزاع فيما إذا كان التعارض بين اللفظ المثبت للحكم والمقصد الجزئي من تشريع هذا الحكم، وموضوع هذا الحديث هو التعارض بين الحكم المستفاد من اللفظ، وحكم آخر مستفاد من أدلة أخرى، فهو من تعارض الأدلة وليس من تعارض الدليل والمقصد من تشريع حكمه؛ بدليل أن النبي ﷺ قوى لزوم الاستجابة لطلبه بأية مستقلة.

الاعتراض الثاني: أنه جاء في سياق الحديث نفسه ما يدل على أن مقصد النبي ﷺ هو المبادرة إلى الاستجابة إلى الأمر وعدم الالتفات إلى ما يعارضه؛ لهذا لم يقبل عذر الصحابي في التأخر في الاستجابة: فقد جاء في أول الحديث: (أن أبا سعيد بن المعلّى ﷺ قال: مَرَّ بِالنَّبِيِّ ﷺ وَأَنَا أُصَلِّي،

= في صحيح الترمذي، ٣/١٥١.

(١) الموافقات، ٣/١٠٩.

فَدَعَانِي،...)، وهذا يدل على أن النبي ﷺ عندما خاطب أبا سعيد وطلب منه الحضور كان يعلم أنه يصلي، فالفاسد الشرعية المترتبة على قطع الصلاة لم تكن غائبة عن ذهنه ﷺ، ومع ذلك لم تمنعه من أمر الصحابي بالحضور إليه، فكيف يجعلها الصحابي مسوغة لنفسه التأخر في الاستجابة للأمر؟!

الاعتراض الثالث: أن مثل ما صدر من هذا الصحابي الجليل في القصة المذكورة كممثل مدير يطلب من أحد موظفيه إنجاز المعاملات أولاً بأول، وفي أثناء قيام الموظف بإنجاز إحدى المعاملات مرَّ به المدير وطلب منه الحضور، ولكنَّ الموظف حضر متأخراً، واعتذر عن ذلك بأنه كان منشغلاً بإتمام المعاملة: فهنا لا يقبل عذره عند الناس؛ لأنه ليس فيه جديد؛ إذ المدير أثناء توجيه الطلب كان يعلم انشغال الموظف بالمعاملة، فيكون أمره الجديد مخصصاً للأمر السابق.

وكذلك يقال في شأن (أمر النبي ﷺ لأبي سعيد ﷺ بالحضور)، فهذا مخصَّص للنصوص العامة التي تدل على تعظيم أمر الصلاة أو عدم قطع العبادة؛ كقوله ﷺ: ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾^(١)، وقوله ﷺ: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾^(٢).

(١) الآية رقم (٢٣٨) من سورة البقرة.

(٢) الآية رقم (٣٣) من سورة محمد.

٢. ما جاء عن عائشة رضي الله عنها قالت: لَدَدْنَا^(١) رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي مَرَضِهِ فَأَشَارَ أَنْ لَا تَلْدُونِي. فَقُلْنَا: كَرَاهِيَةُ الْمَرِيضِ لِلدَّوَاءِ. فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ: ((لَا يَبْقَى أَحَدٌ مِنْكُمْ إِلَّا لَدَّ غَيْرَ الْعَبَّاسِ؛ فَإِنَّهُ لَمْ يَشْهَدْكُمْ))^(٢).

هذا الدليل نقله صاحب كتاب (أثر تعليل النص على دلالاته)، ووصفه بأنه: «من القوة بمكان»^(٣).

وهو كما قال؛ لأن النبي ﷺ نهى عن العلاج باللد صراحة، وقد أصر أهله على العلاج به؛ متأولين للنهي بالمقصد منه وهو أنه لمجرد التعبير عن وضع طبيعى يحصل للمرضى يتمثل في النفرة من الدواء مع عدم الممانعة منه، وقد جاء التصريح بهذا الفهم في قول عائشة رضي الله عنها: (فَقُلْنَا: كَرَاهِيَةُ الْمَرِيضِ لِلدَّوَاءِ)، ومع ذلك لم يقبل النبي ﷺ منهم هذا الاجتهاد، بل أمر بمعاقتهم جميعاً بأن يفعل معهم نفس ما فعلوه مع النبي ﷺ. فهذا الحديث يدل - عملياً - على منع تقديم المقصد على اللفظ.

واعترض عليه باعتراضين:

الاعتراض الأول: أن هذا الحديث لا يتضمن حكماً شرعياً، وإنما هو

(١) اللد: هو طريقة معينة في العلاج تتمثل في أخذ لسان المريض ومدّه إلى أحد شقي الفم، ومن ثم صب الدواء في الشق الثاني.

انظر: لسان العرب، مادة «اللد»، ٣/ ٣٩٠؛ المعجم الوسيط، مادة «لد»، ٢/ ٨٢١.

(٢) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الدِّيَاتِ، باب إِذَا أَصَابَ قَوْمٌ مِنْ رَجُلٍ هَلْ يُعَاقَبُ أَوْ يُقْتَصُّ مِنْهُمْ كُلُّهُمْ، ٦/ ٢٥٢٧، ح ٦٥٠١؛ ومسلم بنحوه، كتاب السلام، باب كَرَاهِيَةِ التَّدَاوِي بِاللَّدُودِ، ٤/ ٧٣٣، ح ٢٢١٣.

(٣) أثر تعليل النص على دلالاته، ص ١٧٤.

أمر شخصي بين النبي ﷺ وأهله يتعلق بأمر جبلي خاص به، وما كان كذلك فلا ينبغي التجاسر على تأويل ظاهره بالتعليل، بخلاف النصوص الشرعية التي جاءت لتقرير أحكام مصلحية ظاهرة^(١).

وهذا يمكن أن يجاب عنه: بعدم التسليم بكون مخاطبة النبي ﷺ لأهله في أموره الخاصة أخرى بعدم التجاسر على تأويلها من خطاباته الشرعية؛ بل العكس؛ لأن النصوص الشرعية تعبر عن حكم الله ﷻ، والمخاطبات الخاصة تعبر عن موقف النبي ﷺ الشخصي، وما يعبر عن حكم الله ﷻ هو الذي ينبغي أن يكون التحرز من تأوله أكثر من غيره.

الاعتراض الثاني: أن تأويل أهل النبي ﷺ لنتهيه بأن سببه كراهية المريض للدواء كان تأويلاً بعيداً، والذي يدل على بعده ما علم من حال النبي ﷺ من أنه كان يتداوى ويأمر بالتداوى^(٢)، بل إنه رغب في التداوي بذات اللدود^(٣).

ويمكن أن يضاف اعتراض ثالث وهو: أن محل النزاع فيما إذا كان المقصد قائماً ومقابلاً للفظ، وهذا ما لم يحصل في المقصد الذي تم تأويل اللفظ به: إذ جاء في بعض الروايات^(٤) أن المقصد الصحيح من الرفض

(١) انظر: أثر تعليل النص على دلالاته، ص ١٧٤.

(٢) انظر: أثر تعليل النص على دلالاته، ص ١٧٤.

(٣) فقد جاء عن ابن عباس رضيهما قال: قال رسول الله ﷺ: (إن خير ما تداويتم به اللدود والسعوط والحجامة والمشى). أخرجه الترمذي بلفظه، كتاب الطب عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في السعوط وغيره، ٣/٥٦٨، ح ٢٠٤٨، وقال: «هذا حديث حسن غريب».

(٤) ومن ذلك ما جاء عن عمرو بن دينار رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أن رسول الله ﷺ اشتكى فأغمي عليه فأفاق

يتمثل في كونه لُدَّ وهو صائم، وفي كون (اللُدَّ) لعلاج ذات الجنب، والنبى ﷺ يعلم أنه غير مصاب بهذا الداء، مما يجعل العلاج به عبثاً. ومما لا شك فيه أن هذا المقصد موافق لرفضه لهذا العلاج، ودال على سقوط المقصد الذي استند إليه أهل النبي ﷺ.

وحيث بان عدم وجود مقصد معتبر معارض للفظ لم يصح الاستدلال بهذا الحديث.

الدليل الثالث: وجود نصوص شرعية علل الحكم فيها بمقصد معين، ثم زال المقصد، ومع ذلك بقي الحكم، مما يدل على عدم تأثير المقصد في الحكم، من أشهرها: مشروعية الرمل في الطواف؛ فقد كان المقصد منه إثبات بقاء المسلمين على قوتهم وعدم تأثير حمى يثرب عليهم، ثم زال المقصد في فتح مكة ومع ذلك بقي الحكم:

فَقَالَ الْمُسْرِكُونَ: إِنَّهُ يَقْدُمُ عَلَيْكُمْ وَقَدْ وَهَنَهُمْ حُمَى يَثْرِبَ، فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ فَقَدِ جَاءَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: ((قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَصْحَابُهُ،

= حين أفاق والنساء يلدنه فقال: أما إنكم قد لددتوني وأنا صائم، لعل أسماء بنت عميس أمرتكم بهذا، أكانت تخاف أن يكون في ذات الجنب؟ ما كان الله ليسلط علي ذات الجنب، لا يبقى في البيت أحد إلا لد كما لددني غير عمي العباس! فوثب النساء يلدن بعضهن بعضاً.

أخرجه ابن سعد بلفظه، ذكر اللدود الذي لُدَّ به رسول الله ﷺ في مرضه، ٢/ ٢٣٥. وهذه الرواية ورد فيها أن المقصد من امتناع النبي ﷺ من اللدَّ يتمثل في أمرين: أحدهما: كونه صائماً، والثاني: كونه غير محتاج للُدَّ؛ لأنه غير مصاب بذات الجنب. وهذا الأمر الثاني ورد في كثير من الروايات؛ انظر منها: حديث أسماء بنت عميس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، وهو مخرج في مسند الإمام أحمد، ٤٥/ ٤٦٠، ح ٢٧٤٦٩؛ وفي مصنف عبد الرزاق، ٥/ ٤٢٨، ح ٩٧٥٤. وذكره الهيثمي في مجمع الفوائد، ٩/ ٣٣، وقال: «رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح».

أَنْ يَرْمُلُوا الْأَشْوَاطَ الثَّلَاثَةَ، وَأَنْ يَمْشُوا مَا بَيْنَ الرُّكْنَيْنِ، وَلَمْ يَمْنَعَهُ أَنْ يَأْمُرَهُمْ أَنْ يَرْمُلُوا الْأَشْوَاطَ كُلَّهَا إِلَّا الْإِبْقَاءَ عَلَيْهِمْ))^(١).

ومما يدل على أن العمل بالرمل ما زال مستمراً على الرغم من زوال المقصد من تشريعه: ما جاء عن ابن عمر رضي الله عنهما قَالَ: ((تَمَنَّعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ وَأَهْدَى... [إلى أن قال:] فَطَافَ حِينَ قَدِمَ مَكَّةَ وَاسْتَلَمَ الرُّكْنَ أَوَّلَ شَيْءٍ، ثُمَّ حَبَّ^(٢) ثَلَاثَةَ أَطْوَافٍ، وَمَشَى أَرْبَعًا، فَرَكَعَ حِينَ قَضَى طَوَافَهُ بِالْبَيْتِ عِنْدَ الْمَقَامِ رَكَعَتَيْنِ...))^(٣).

وقد تنبه عمر رضي الله عنه بِالنُّحْبِ لَا سِتْمَارَ الرَّمْلِ مَعَ زَوَالِ الْمَقْصِدِ مِنْ تَشْرِيْعِهِ، حَيْثُ قَالَ: ((... فَمَا لَنَا وَلِلرَّمْلِ؟ إِنَّمَا كُنَّا رَاءَيْنَا بِهِ الْمُشْرِكِينَ وَقَدْ أَهْلَكَهُمُ اللَّهُ. ثُمَّ قَالَ: شَيْءٌ صَنَعَهُ النَّبِيُّ ﷺ فَلَا نُحِبُّ أَنْ نَتْرُكَهُ))^(٤).

فهذا الأثر عن عمر رضي الله عنه يدل دلالة صريحة على أنه مدرك لفوات المقصد من تشريع الرمل، ومع ذلك لم يتجاسر على ترك الرمل، وهذا يدل على عدم تأثير المقصد على دلالة اللفظ.

(١) أخرجه البخاري بلفظه، كِتَابِ الْحَجِّ، بَابِ كَيْفَ كَانَ بَدْءُ الرَّمْلِ، ٥٨١/٢، ح ١٥٢٥؛ ومسلم، كِتَابِ الْحَجِّ، بَابِ اسْتِحْبَابِ الرَّمْلِ فِي الطَّوَافِ وَالْعُمْرَةِ فِي الطَّوَافِ الْأَوَّلِ مِنَ الْحَجِّ، ٩٢٣/٢، ح ١٢٦٦.

(٢) النُّحْبُ: بمعنى الرمل. انظر: لسان العرب، مادة «خب»، ٣١٤/١.

(٣) أخرجه البخاري بلفظه، كِتَابِ الْحَجِّ، بَابِ مَنْ سَاقَ الْبُذْنَ مَعَهُ، ٦٠٧/٢، ح ١٦٠٦؛ ومسلم بنحوه، كِتَابِ الْحَجِّ، بَابِ وَجُوبِ الدَّمِّ عَلَى الْمُتَمَنَّعِ وَأَنَّهُ إِذَا عَدِمَهُ لَزِمَهُ صَوْمُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةَ إِذَا رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ، ٩٠١/٢، ح ١٢٢٧.

(٤) أخرجه البخاري، كِتَابِ الْحَجِّ، بَابِ الرَّمْلِ فِي الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ، ٥٨٢/٢، ح ١٥٢٨.

ويمكن أن يعترض عليه بأن يقال: إن لدينا حكمين مختلفين؛ أحدهما: ابتداء مشروعية الرمل، والثاني: الاستمرار عليه. ومما لا شك فيه أن زوال المقصد من تشريع الحكم الأول ينبغي أن لا يكون له علاقة بالحكم الآخر؛ لأن الشأن في الحكم الآخر أن يكون له مقصد مستقل؛ لأنه يمثل واقعًا مختلفًا:

فالحكم الأول - وهو ابتداء مشروعية الرمل - قد ورد في ملابسات معينة وواقعة محددة، وهي أن المسلمين في عمرة القضاء عرض لهم عارض، وهو تحدّث المشركين فيهم وقولهم: «قَدْ وَهَنَهُمْ حُمَّى يَثْرِبَ»؛ فأراد النبي ﷺ إظهار قوة المسلمين؛ فأمرهم بالرمل. فصار ما حصل بمثابة واقعة عين وقد انتهت، فزال حكمها؛ لعدم وجود محلّه ومناطه.

الحكم الثاني: استمرار الرمل في حجة الوداع، حيث رمل النبي ﷺ ولم يكن هناك مشركون في مكة. وهذا الحكم لم يرد فيه التصريح بالمقصد من مشروعيته بخلاف الحكم الأول.

وعندما أراد عمر رضي الله عنه الطواف استحضر الحكم الأول فهمم بترك الرمل؛ لانتفاء المقصد من تشريعه، ولكنه استدرك وتذكر الحكم الثاني في حجة الوداع، فتابع النبي ﷺ فيه، ورأى أن النبي ﷺ ما كان له أن يستمر على الرمل إلا لمقصد وحكمة وإن لم يطلع عليها عمر رضي الله عنه.

وقد استنبط العلماء عدة حجج من الاستمرار على الرمل أهمها: تذكّر المناسبة التي شرع الرمل من أجلها ابتداء، وحمد الله ﷻ على زوالها، وهي تسلط أعدائهم على أقدس بقعة في الأرض، وحاجة المسلمين إلى

إظهار قوتهم البدنية من خلال تحملهم لحمى يثرب وقدرتهم على الرمل^(١).

الدليل الرابع: أن دلالة اللفظ هي الأصل، والمقصد فرع لها، وما كان فرعاً لا يجوز تأثيره في أصله، لا بالإبطال ولا بالتخصيص؛ وذلك لأن إبطال الأصل إبطال الفرع ضرورةً، ولأن التخصيص فيه منافاة، والفرع لا ينافي أصله.

وهذا الدليل من أكثر الأدلة حضوراً في كتب الأصوليين، وهو وإن ذكره في مناسبات مختلفة وبألفاظ متعددة بيد أن مضمونه واحد^(٢). ويمكن أن يعترض عليه بأن يقال: إنه مكون من أمور غير مسلمة وأخرى مسلمة بيد أنها لا تفيد في محل النزاع:

• إذ ينبغي التفريق بين المقصد والمعنى المستفاد من ذات اللفظ الذي أثبت الحكم وبين المقصد المستفاد من لفظ آخر في ذات الدليل أو

(١) انظر في هذه الحكمة: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ٤/٢ - ٥؛ فتح الباري، ٣/٤٧٢؛ أثر تعليل النص على دلالاته، ص ١٧٥، ١٧٦.

(٢) وهو أن الفرع لا يمكن أن يبطل الأصل.

ومناسبة ذكرهم له تارة تكون عند مناقشة بعض التأويلات المبنية على تأثير المعنى والمقصد من تشريع الحكم على دلالة اللفظ، وتارة تكون عند الحديث عن شروط العلة، إذ يشترطون فيها ألا ترجع على الأصل بإبطاله أو إبطال بعضه.

انظر من كتبهم: ميزان الأصول، ٢/٩١٢؛ الإحكام للآمدي، ٣/٦٣؛ مختصر ابن الحاجب وشرح العضد، ٢/١٦٩؛ البحر المحيط، ٥/١٥٢؛ تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ٣/٢٣٥؛ التحرير وشرحيه: التقرير والتحجير، ١/١٥٣، ٣/١٨٥؛ وتيسر التحرير، ١/١٤٧، ٤/٣١؛ التحجير، ٦/٢٨٥٥؛ شرح الكوكب المنير، ٣/٤٦٥.

المستفاد من السياق ونحو ذلك. فالمقصدُ المستفاد من غير اللفظ المثبت للحكم أصلٌ قائمٌ بذاته فلا يرد عليه الدليل المذكور. أما المقصد المستفاد من ذات اللفظ المثبت للحكم فهو وإن سلم بأنه فرع له من جهة معرفتنا به فإن له جانبَ قوّةٍ من جهةٍ أخرى تجعله بمثابة الأصل؛ لأنه يمثل الغاية من تشريع الحكم، والحكم المستفاد من اللفظ وسيلة لتحقيق هذه الغاية، ولا شك أن المقصد مقدم على وسيلته.

● وأيضًا ينبغي التفريق بين المقصد الذي يبطل دلالة اللفظ بالكلية والمقصد الذي يبطل بعضها بتخصيص ونحوه، فلا إشكال في منع الأول، بيد أنه لا يفيد في محل النزاع؛ لأنه خارج عنه أصلاً - كما سبق بيان ذلك عند تحرير محل النزاع - أما الثاني فمنعه غير مسلم؛ لأن هذا الإبطال الجزئي موجود في أبواب كثيرة؛ كباب التأويل والتخصيص والتقييد، ومع ذلك لم يقل أحد بمنعها؛ وذلك لأنها وإن أثرت في دلالة اللفظ لكنها تبقى جزءاً من دلالته، ولا تنفيه بالكلية، وقبل ذلك فإنها تخدم اللفظ من جهة فهم مراد الشارع منه، وفرق ظاهر بين هذا وبين النفي الكلي لدلالة اللفظ. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: فإن المقصد من تشريع حكمٍ ما يمكن أن تثبت به علة القياس، والقياس يجوز أن يؤثر في حكمٍ آخر بتخصيص ونحوه، وإذا كان المقصد بهذه المثابة فما المانع أن يؤثر في ذات الحكم الذي شرع من أجله؟! بل هذا أولى؛ لأن الحكم وسيلة له فحسب.

وقد أشار الصفي الهندي (ت ٧١٥هـ) إلى شيء مما سبق، حيث قال

- في معرض حديثه عن كون شرط العلة المستنبطة أن لا ترجع على الأصل بإبطاله أو إبطال بعضه-: «هذا الشرط صحيح إن عني بذلك: إبطاله بالكلية، فأما إذا لزم فيه تخصيص الحكم ببعض الأفراد دون البعض فينبغي أن يجوز؛ لأنه كتخصيص العلة لحكم نص آخر وهو جائز، فكذا هذا، وإن كان بينهما فرق لطيف لا ينتهي إلى درجة أن لا يجوز بذلك معه»^(١).

الدليل الخامس: أن دلالة اللفظ والمقصد ناتجان من نظرين: نظر في معنى اللفظ، ونظر في المقصد من تشريع الحكم، والمجتهد يقدم النظر في معنى اللفظ؛ لأن اللفظ هو الموضوع للدلالة على الحكم، بينما فهم المقصد متأخر من جهة النظر والأهمية؛ لأنه بعد أن استقر الحكم المستفاد من اللفظ ينظر إلى المقصد والهدف من هذا الحكم، وإذا كان الحكم قد استقر قبل النظر في المقصد؛ فكيف يقوى هذا النظر المتأخر (وهو النظر في المقصد) على تضييق نطاق الحكم بتخصيص ونحوه؟!^(٢).

واعترض عليه بثلاثة اعتراضات:

الاعتراض الأول: أن هذا الكلام يمكن التسليم به فيما إذا كان المعنى والمقصد لا يسبق إلى الذهن، وإنما يحتاج إلى تأمل وبحث واستنباط. أما ما نحن فيه فالشأن في المقصد والمعنى الذي يُقبل تأثيره في

(١) كذا نقله عنه صاحب البحر المحيط، ٥/١٥٣. وانظر: الفائق في أصول الفقه للصفى

الهندي، ٤/٣١٢-٣١٣، فقد ذكر كلاماً له تعلق بالنص المنسوب إليه في (البحر).

(٢) انظر فكرة هذا الدليل في: شفاء الغليل، ص ٨٤؛ البحر المحيط، ٥/٣٧٨.

اللفظ أن يكون سابقاً للذهن، وما كان كذلك فهو في مقام القرينة المفسرة للفظ والموضحة لدلالته، لا المعارضة له والنافية لدلالته^(١).

الاعتراض الثاني: أن ما ينتج عن النظر الثاني (وهو النظر في المقصد) ربما يكون أوفق لموضوع اللفظ، وألصق بمنهاج الشرع، وهو ليس ضرباً من التخمين، بل يستند إلى تنبيه من الشرع؛ إما بفحوى الخطاب، أو من خلال السياق، أو معهود الشرع، أو أمارة أخرى تفصل الكلام...، وما كان كذلك يمكن أن يكون أقوى من ظاهر اللفظ، وإذا كان بهذه المثابة فليس هناك ما يمنع من تأثيره في اللفظ بتخصيص ونحوه^(٢).

الاعتراض الثالث: أن المقصد و«المعنى لا يُقدَّر مخالفاً للفظ، ولكن يقدر بياناً له، فالذي فهمناه أولاً العموم، ثم النظر الثاني يبين أن المراد به الخصوص، فغلب معهود الشرع على معنى ظاهر اللفظ»^(٣).

ب- أدلة القائلين بجواز تأثير المقصد في تضيق دلالة اللفظ

بتخصيص ونحوه:

الدليل الأول: أن إغفال المقصد ومنع تأثيره في فهم دلالة اللفظ جهوداً على الصيغة، وتفويت لطريق مهمة في الوصول إلى المراد منها. وهذا التصرف مذموم في الشريعة؛ قال ﷺ: ﴿قَالَ هَذَا لَأَقْوَمُ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ

(١) انظر فكرة هذا الاعتراض في: شفاء الغليل، ص ٨٥، ٨٤.

(٢) انظر: البحر المحيط، ٣/٣٧٨.

(٣) البحر المحيط، ٥/٣٧٨.

حَدِيثًا ﴿^(١)﴾. وقال: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰ إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنِفًا أُولَٰئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾ ^(٢).

فدلت الآية الأولى على ذم الذين يجمدون على اللفظ ويتعاملون معه تعاملًا سطحيًّا، لا لعجز عندهم وإنما تنطعًا وتكلفًا، فهؤلاء حريٌّ أن يستنكر الشارع تصرفهم ويتعجب منه. ومثل هذا يقال في الآية الثانية التي تستنكر حال الذين يعز عليهم مخالفة أهوائهم، فيتنتعون ويطلبون الخطاب الحرفي في كل شاردة وواردة، دون أن يعملوا ذهنهم في فهم المطلوب.

الدليل الثاني: حصول عدة وقائع للصحابة رضي الله عنهم في عصر النبي صلى الله عليه وسلم تعارضت فيها دلالة اللفظ والمقصد، فاجتهد الصحابة في التوفيق بينها، بتخصيص دلالة اللفظ بالمقصد، أو تقييده به، أو تأويله به؛ فأقرهم النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك ^(٣)، ومن ذلك:

١. قوله صلى الله عليه وسلم: ((إِيَّاكُمْ وَالْوِصَالَ. (مَرَّتَيْنِ) قِيلَ: إِنَّكَ تُوَاصِلُ. قَالَ: إِنِّي آيِتٌ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِ؛ فَكَلَّفُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا تَطِيقُونَ)) ^(٤).

(١) من الآية رقم (٧٨) من سورة النساء.

(٢) الآية رقم (١٦) من سورة محمد.

(٣) انظر: الموافقات، ٣/ ١١٣؛ أثر تحليل النص على دلالاته، ص ٨٢، ١٦١.

كما سيأتى ذكر طائفة من الأمثلة عند الحديث عن أحد الطرق التي تثبت بها المقاصد (وهو: فهم المقصد من السياق وقرائن الأحوال)، وذلك في المطلب الثالث من المبحث الثاني من هذا الفصل.

(٤) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الصوم، باب التَّنْكِيلِ لِمَنْ أَكْثَرَ الْوِصَالَ، ٢/ ٦٩٤، ح

فالظاهر من دلالة النهي في هذا الحديث أنه يقتضي تحريم الوصال، ولكن الصحابة الذين واصلوا تأولوا النهي هنا بالمقصد الذي فهموه من القرائن - والتي منها ما جاء في آخر الحديث: (فَاكْلَفُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ) - حيث فهموا أن المقصد من النهي الرفق بالمكلفين، والتيسير عليهم في العبادة، بحيث يتسنى للمكلف الاستمرار عليها، ولكن إذا رأى في نفسه القدرة على الوصال فهو وشأنه؛ فاختروا لأنفسهم المواصلة في الصيام. وعندما واصلوا واصل الرسول ﷺ معهم^(١)، وفي هذا إقرار لهم على تصرفهم؛ مما يعني أن تأويلهم اللفظ بالمقصد جائز.

٢. ما جاء عن ابن عمر رضي الله عنهما قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَنَا لَمَّا رَجَعْنَا مِنَ الْأَحْزَابِ: ((لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ)). فَأَدْرَكَ بَعْضُهُمُ الْعَصْرَ فِي الطَّرِيقِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا. وَقَالَ بَعْضُهُمْ بَلْ نُصَلِّي؛ لَمْ يُرْزَ مِنْ ذَلِكَ. فَذَكَرَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَلَمْ يُعْنَفْ وَاحِدًا مِنْهُمْ^(٢).

وهذا الحديث نفسه استدل به المانعون من تخصيص اللفظ بالمقصد، وقد تمت مناقشته هناك^(٣). والذي خلصت إليه تلك المناقشة يفيد القائلين

= ١٨٦٥. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه..

(١) وما يدل على ذلك ما ثبت عن أبي هريرة رضي الله عنه: «... فَلَمَّا أَبَوْا أَنْ يَتَّهُوا عَنْ الْوِصَالِ وَاصَلَ بِهِمْ يَوْمًا ثُمَّ يَوْمًا ثُمَّ رَأَوْا الْهَلَالَ، فَقَالَ: لَوْ تَأَخَّرَ لِرِذْوَانِكُمْ كَالْتَنكِيلِ هُمْ جِئْنَا أَبَوْا أَنْ يَتَّهُوا». أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الصوم، باب التَّنْكِيلِ لِمَنْ أَكْثَرَ الْوِصَالِ، ٢/٦٩٤، ح ١٨٦٤.

(٢) سبق تخريجه ص ٢٤٦.

(٣) وذلك ص ٣٨٨.

بالجواز؛ وبيان ذلك: أن الطائفتين من الصحابة رضي الله عنهم قد فهموا من القرائن الحالية أن المقصد من الأمر بالصلاة في بني قريظة هو الإسراع، ولكن اختلفوا في كيفية تأثيره على دلالة اللفظ:

- فالذين صلوا العصر في الطريق فهموا أن الأمر ليس على ظاهره، وإنما المقصد منه هو بذل قصارى الجهد من أجل الوصول إلى بني قريظة قبل خروج الوقت، وحيث تعذر ذلك أدوا الصلاة في الطريق.

- والذين صلوا العصر بعد خروج وقتها؛ أبقوا دلالة اللفظ على ظاهرها، وبالغوا في فهم المقصد فجعلوه مؤكداً لدلالة اللفظ؛ إذ حملوا الإسراع على أنه يقتضي عدم الانشغال عن الوصول إلى بني قريظة في أقرب وقت ممكن، حتى لو استدعى الأمر تأخير الصلاة عن وقتها.

وعلى كلا الرأيين فإنهما يشهدان لتأثير المقصد في فهم اللفظ، سواء أكان بتأويله وصرفه عن ظاهره - وهذا ما يناسب القائلين بالجواز أصالة -، أو على أقل تقدير في تأكيد معناه الظاهر وتقويته. وهذا وإن كان أقل درجة من الرأي السابق، بيد أن فيه إثباتاً لتأثير المقصد وعدم استغناء دلالة اللفظ عنه.

٣. ما جاء في قصة صلح الحديبية، من حديث المسور بن مخرمة^(١)

(١) هو: المسور بن مخرمة بن نوفل القرشي، أبو عبد الرحمن الزهري (أمه الشفاء بنت عوف).

صحابي جليل، ولد بمكة العام الثاني من الهجرة، كما توفي بها عام ٦٤ هـ.

انظر: تقريب التهذيب، ص ٥٣٢، رقم ٦٦٧٢؛ الإصابة، ٣/٣٩٩، رقم ٧٩٩٥؛ أسد

الغابة، ٥/١٧٠، رقم ٤٩٢٦.

ﷺ وفيه: ((... فَلَمَّا فَرَّغَ مِنْ قَضِيَّةِ الْكِتَابِ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِأَصْحَابِهِ: قَوْمُوا فَاذْهَبُوا، ثُمَّ اخْلِقُوا. قَالَ: فَوَاللَّهِ مَا قَامَ مِنْهُمْ رَجُلٌ، حَتَّى قَالَ ذَلِكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ. فَلَمَّا لَمْ يَقُمْ مِنْهُمْ أَحَدٌ دَخَلَ عَلَى أُمِّ سَلَمَةَ فَذَكَرَ لَهَا مَا لَقِيَ مِنَ النَّاسِ، فَقَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ أَتُحِبُّ ذَلِكَ؟ أَخْرَجَ ثُمَّ لَا تُكَلِّمُ أَحَدًا مِنْهُمْ كَلِمَةً حَتَّى تَنْحَرَ بُدْنَكَ، وَتَدْعُوَ حَالِقَكَ فَيَحْلِقَكَ، فَخَرَجَ فَلَمْ يُكَلِّمُ أَحَدًا مِنْهُمْ حَتَّى فَعَلَ ذَلِكَ؛ نَحَرَ بُدْنَهُ وَدَعَا حَالِقَهُ فَحَلَقَهُ، فَلَمَّا رَأَوْا ذَلِكَ قَامُوا فَتَحَرُّوا وَجَعَلَ بَعْضُهُمْ يَحْلِقُ بَعْضًا حَتَّى كَادَ بَعْضُهُمْ يَقْتُلُ بَعْضًا غَمًّا)) (١).

والشاهد في هذا الحديث هو موقف الصحابة ﷺ من أمر النبي ﷺ لهم بالتحلل، فعدم امتثالهم للأمر يحتمل أحد أمرين: إما أن يكون عصيانياً للأمر، أو أنهم تأولوا الأمر بأنه على سبيل الترخص وليس الوجوب. والأول ممتنع في حقهم ﷺ، فتعين الثاني. وهو ما يعيننا، ووجه صلته بتأثير المقصد في دلالة اللفظ: أنهم تركوا الدلالة الظاهرة للأمر، وتأولوه بما فهموه من أن المقصد منه الترخص، واستندوا في ذلك على فعل النبي ﷺ، حيث استمر على إحرامه ولم يتحلل. ولعل هذا هو ما حدا بأُم سلمة رضي الله عنها أن تشير على النبي ﷺ أن يبرهن عملياً أن أمره بالتحلل عزيمة وليس رخصة. ويلحظ أن النبي ﷺ لم يعاتب الصحابة ﷺ على تصرفهم؛ فصار ذلك إقراراً منه لهم على تأولهم لأمره بالمقصد منه (٢).

(١) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الشروط، باب الشُّرُوطِ فِي الْجِهَادِ وَالْمُصَالِحَةِ مَعَ أَهْلِ الْحَرْبِ وَكِتَابَةِ الشُّرُوطِ، ٢/ ٩٧٤، ح ٢٥٨١.

(٢) انظر: أثر تعليل النص على دلالاته، ص ٩٢.

ويمكن أن يعترض عليه بثلاثة اعتراضات:

الاعتراض الأول: أن المقصد المذكور (وهو أن الصحابة رضي الله عنهم فهموا كون الأمر على سبيل الترخص) غير مسلم؛ بل في الحديث ما ينفيه، إذ كيف يتأكد الأمر بتكرار النبي صلى الله عليه وسلم له ثلاث مرات، ثم يُقال إنه على سبيل الترخص؟!

الاعتراض الثاني: لو سلم بصحة الاحتمال الثاني (وهو أن الصحابة رضي الله عنهم فهموا كون الأمر على سبيل الترخص)؛ فإن الدليل حينئذ يصبح على المستدل لا له؛ لأن الذي عمل به في هذه القصة هو الدلالة الظاهرة للفظ، وليس المقصد، حيث امثل الجميع الأمر بالتحلل.

الاعتراض الثالث: أن هناك احتمالاً ثالثاً، وهو أن الصحابة فهموا من الأمر معناه الظاهر، وهو الامتثال، بدليل تكراره ثلاث مرات، ولكنهم اختاروا عدم المبادرة إلى الامتثال؛ حتى لا يقطعوا الأمل فيما يرغبون فيه، وهو إمضاء عمرتهم التي قدموا من أجلها، وآثروا التريث في الامتثال لعل الله تعالى يحدث أمراً. ويعضد هذا أنهم عندما رأوا النبي صلى الله عليه وسلم يتحلل أمامهم انقطع أملهم، فبادروا حينئذ إلى الامتثال جميعاً، بلا تردد، وهذا الاحتمال هو المتجه، والله أعلم.

٤. حديث البراء بن عازب رضي الله عنه في شأن صلح الحديبية، ومما جاء فيه أنه قال: ((... فَأَخَذَ يَكْتُبُ الشَّرْطَ بَيْنَهُمْ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، فَكَتَبَ: هَذَا مَا قَاضَى عَلَيْهِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ. فَقَالُوا: لَوْ عَلِمْنَا أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ لَمْ نَمْنَعَكَ وَكَبَايَعْنَاكَ، وَلَكِنْ اكْتُبْ: هَذَا مَا قَاضَى عَلَيْهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ. فَقَالَ: أَنَا

وَاللَّهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، وَأَنَا وَاللَّهُ رَسُولُ اللَّهِ. قَالَ وَكَانَ لَا يَكْتُبُ قَالَ: فَقَالَ لِعَلِيِّ: امْحَ رَسُولَ اللَّهِ. فَقَالَ عَلِيُّ: وَاللَّهِ لَا أَمَحَاهُ أَبَدًا. قَالَ: فَأَرِنِيهِ. قَالَ: فَأَرَاهُ إِيَّاهُ، فَمَحَاهُ النَّبِيُّ ﷺ بِيَدِهِ...))^(١).

ووجه تأثير المقصد على دلالة اللفظ: أن علياً ﷺ تأول الأمر بأنه ليس للوجوب، وبني ذلك على مقصدين فهمهما من القرائن الحالية: أحدهما: ما يحتاجه المقام من تعبير الأفراد عن كمال الأدب والاحترام والمهابة للقائد، بحيث لا يقبل الأفراد تجريد قائدهم من لقب يوقنون باستحقاقه له.

والآخر: ما يحتاجه المقام أيضاً من التعبير عن الصلابة والشدة التي توحى للخصم بأن تساهل القائد معهم يجب أن يقدر، ومن ثم لا يطمع هذا الخصم بأكثر مما نال^(٢).

ويلحظ أن النبي ﷺ قبل تأوّل عليّ ﷺ ولم يلزمه بامتنال الأمر، وهذا يدل على صحة تأثير المقصد في تأويل اللفظ.

٥. ما ثبت عن سهل بن سعد الساعديّ ﷺ ((أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ ذَهَبَ إِلَى بَنِي عَمْرِو بْنِ عَوْفٍ لِيُصْلِحَ بَيْنَهُمْ، فَحَانَتْ الصَّلَاةُ، فَجَاءَ الْمُؤَذِّنُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ فَقَالَ: اتَّصَلِي لِلنَّاسِ فَأَقِيمِ؟ قَالَ: نَعَمْ. فَصَلَّى أَبُو بَكْرٍ،

(١) أخرجه البخاري بلفظه، أبواب الجزية والموادعة، باب المصالحة على ثلاثة أيام أو وقت معلوم، ٣/ ١١٦٢، ح ٣٠١٣؛ ومسلم بنحوه، كتاب الجهاد والسير، باب صلح الحديبية في الحديبية، ٣/ ١٤٠٩، ح ١٧٨٣.

(٢) انظر: أثر تعليل النص على دلالاته، ص ٩٥، ٩٦.

فَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَالنَّاسُ فِي الصَّلَاةِ، فَتَخَلَّصَ حَتَّى وَقَفَ فِي الصَّفِّ، فَصَفَّقَ النَّاسَ، وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ لَا يَلْتَفِتُ فِي صَلَاتِهِ، فَلَمَّا أَكْثَرَ النَّاسُ التَّصْفِيقَ التَّفَّتَ فَرَأَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأَشَارَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ امْكُثْ مَكَانَكَ، فَرَفَعَ أَبُو بَكْرٍ يَدَيْهِ، فَحَمِدَ اللَّهُ عَلَى مَا أَمَرَهُ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ ذَلِكَ، ثُمَّ اسْتَأْخَرَ أَبُو بَكْرٍ حَتَّى اسْتَوَى فِي الصَّفِّ، وَتَقَدَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَصَلَّى، فَلَمَّا انْصَرَفَ قَالَ: يَا أَبَا بَكْرٍ، مَا مَنَعَكَ أَنْ تَثْبُتَ إِذْ أَمَرْتُكَ؟ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: مَا كَانَ لِابْنِ أَبِي قُحَافَةَ أَنْ يُصَلِّيَ بَيْنَ يَدَيِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَا لِي رَأَيْتُكُمْ أَكْثَرْتُمْ التَّصْفِيقَ؟! مَنْ رَأَاهُ شَيْءٌ فِي صَلَاتِهِ فَلْيُسَبِّحْ، فَإِنَّهُ إِذَا سَبَّحَ التَّفَّتَ إِلَيْهِ، وَإِنَّمَا التَّصْفِيقُ لِلنِّسَاءِ))^(١).

فالظاهر من إشارة النبي ﷺ لأبي بكر ﷺ بالبقاء أنها تقتضي الوجوب، بدليل أن النبي ﷺ سأله عقب الصلاة عن سبب عدم الامتثال، ولكن أبا بكر تناول هذا الأمر بأنه للاستحباب، وبنى ذلك على أنه فهم من القرائن الحالية أن النبي ﷺ يريد إكرامه بذلك، ولا سيما أنه قد شرع في الإمامة، ولكنه رأى أن المقصد قد تحقق بائتمام النبي ﷺ به جزءاً من الصلاة، بدليل أنه حمد الله على ذلك، ثم اختار أن كمال الأدب مع النبي ﷺ يقتضي التأخر، وهذا ما عبر عنه عندما بين عذره لعدم الامتثال، حيث قال: (مَا كَانَ لِابْنِ أَبِي قُحَافَةَ أَنْ يُصَلِّيَ بَيْنَ يَدَيِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ).

(١) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الجماعة والإمامة، باب مَنْ دَخَلَ لِيَوْمِ النَّاسِ فَجَاءَ الْإِمَامَ الْأَوَّلَ فَتَأَخَّرَ الْأَوَّلُ أَوْ لَمْ يَتَأَخَّرْ جَارَتْ صَلَاتُهُ، ١/٢٤٢، ح ٦٥٢.

ويلحظ أن أبا بكر رضي الله عنه تأول أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالمقصد من هذا الأمر، وقد أقره النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك، ولو كان اجتهاده مجانباً للصواب لنبه على ذلك كما نبه بقية الصحابة رضي الله عنهم على أن تصفيقهم كان مجانباً للصواب.

الدليل الثالث: حصول عدة مواقف لعدد من الصحابة رضي الله عنهم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم تعارضت فيها دلالة اللفظ والمقصد، فاجتهدوا في التوفيق بينها، بتخصيص دلالة اللفظ بالمقصد من تشريع الحكم، أو تقييده به، أو تأويله به، ولم يُنكر عليهم، فصار هذا بمثابة الإجماع السكوتي على مشروعية هذا الاجتهاد؛ منها:

١. النصوص الواردة في النهي عن تأجير الأرض الزراعية؛ ومن ذلك ما ثبت عن رافع بن خديج بن رافع عن عمه ظهير بن رافع رضي الله عنه قال: ظهير: ((لَقَدْ نَهَانَا رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم عَنْ أَمْرِ كَانِ بِنَا رَافِقًا. قُلْتُ: مَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فَهُوَ حَقٌّ. قَالَ: دَعَانِي رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ: (مَا تَصْنَعُونَ بِمَحَاقِلِكُمْ؟ قُلْتُ: نُوَاجِرُهَا عَلَى الرَّبْعِ وَعَلَى الْأَوْسُقِ مِنَ التَّمْرِ وَالشَّعِيرِ. قَالَ: لَا تَفْعَلُوا، أزرعوها أو أزرعوها أو أمسكوها)) (١).

فهذا الحديث وغيره من نصوص النهي عن كراء الأرض اختلف العلماء في الحكم المستفاد منها، والذي يعيننا في هذا المقام مدى تأثير المقصد من تشريع الحكم في فهم النهي لدى بعض الصحابة:

(١) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب المزارعة، باب ما كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يواصي بعضهم بعضاً في الزراعة والثمرة، ٢/ ٨٢٤، ح ٢٢١٤؛ ومسلم بنحوه، كتاب البيوع، باب كراء الأرض بالطعام، ٣/ ١١٨٢، ح ١٥٤٨.

• فقد ذهب ابن عباس رضي الله عنهما ^(١) إلى أن النهي ليس حتماً، وإنما للحث والترغيب، فتأول هذا النهي بأنه للكرهية، ومأخذه في ذلك هو المقصد: إذ دلت القرائن اللفظية والحالية على أن المقصد من النهي هو الرفق والمواساة؛ إذ من القرائن اللفظية ما جاء في نهاية الحديث: (لَقَدْ نَهَانَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ أَمْرٍ كَانَ بِنَا رَافِقًا)، ومن القرائن اللفظية التي استفاد منها ابن عباس رضي الله عنهما؛ ما عبر عنه هو بقوله: ((إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمْ يَنْهَ عَنْهُ، وَلَكِنْ قَالَ: أَنْ يَمْنَحَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ خَيْرًا لَهُ مِنْ أَنْ يَأْخُذَ شَيْئًا مَعْلُومًا)) ^(٢)، كما أن من القرائن الحالية: أن الذين كانوا يكترون الأراضي جلهم من المهاجرين ^(٣)، وهم محتاجون إلى العون والمواساة؛ بسبب تركهم لأموالهم وأعمالهم في مكة، فرفقاً بهم حث النبي ﷺ أهل الزرع على تركهم يزرعون في أراضيهم مجاناً، وكره لهم فرض القيود المتمثلة في طلب أجره تستنزف جزءاً كبيراً من ريع العامل.

• وذهب رافع بن خديج رضي الله عنه ^(٤) إلى تخصيص النهي ببعض صور الكراء (وهي كراء المزارع بنتاج جزء منها)، والذي يظهر أن مأخذه في

(١) انظر: صحيح البخاري، كتاب المزارعة، باب ما كان من أصحاب النبي ﷺ يؤاسي بعضهم بعضاً في الزراعة والثمرة، ٢/ ٨٢٥، ح ٢٢١٧. وسيأتي اللفظ قريباً.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب المزارعة، باب ما كان من أصحاب النبي ﷺ يؤاسي بعضهم بعضاً في الزراعة والثمرة، ٢/ ٨٢٥، ح ٢٢١٧.

(٣) انظر: صحيح البخاري، ٢/ ٨٢٠؛ مصنف عبد الرزاق، ٨/ ١٠٠، ح ١٤٤٧٦.

(٤) انظر: صحيح البخاري، كتاب المزارعة، باب كراء الأرض بالذهب والفضة، ٢/ ٨٢٦،

ذلك هو مراعاة المقصد الجزئي من النهي؛ وهو ما في كراء المزارع مقابل نتاج جزء منها من غرر مفضٍ للنزاع؛ لأن نتاج ذلك الجزء قد يكون وفيراً أو قليلاً أو حتى معدوماً بسبب آفة سماوية أو نحوها، وكذلك الحال فيما يخص المالك من الأرض. وهذا الغرر منتفٍ فيما لو كان الكراء بالدراهم والدنانير، ولكنها لم يكونا متوفرين في ذلك العصر، لذلك كان التخيير بين أن يقوم المالك بالزراعة بنفسه، أو يسمح لغيره بذلك مجاناً، أو يتركها بلا زراعة.

• وما يعضد ذلك: ما ثبت عن رافع بن خديج رضي الله عنه قال: ((كُنَّا أَكْثَرَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مُزْدَرَعًا، كُنَّا نُكْرِي الْأَرْضَ بِالنَّاحِيَةِ مِنْهَا مُسَمًّى لِسَيِّدِ الْأَرْضِ، قَالَ فَمِمَّا يُصَابُ ذَلِكَ وَتَسَلَّمَ الْأَرْضُ وَمِمَّا يُصَابُ الْأَرْضُ وَيَسَلَّمُ ذَلِكَ. فَهَيْنَا. وَأَمَّا الذَّهَبُ وَالْوَرِقُ فَلَمْ يَكُنْ يَوْمَئِذٍ))^(١).

وأيضاً ما ثبت عنه رضي الله عنه أنه قال: ((حَدَّثَنِي عَمَّايَ أَنَّهُمْ كَانُوا يُكْرُونَ الْأَرْضَ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم بِمَا يَنْبُتُ عَلَى الْأَرْبَعَاءِ أَوْ شَيْءٍ يَسْتَتِينُهُ صَاحِبُ الْأَرْضِ؛ فَهَيَّ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم عَنْ ذَلِكَ. فَقُلْتُ لِرَافِعٍ: فَكَيْفَ هِيَ بِالْدِّينَارِ وَالذَّرْهَمِ؟ فَقَالَ رَافِعٌ: لَيْسَ بِهَا بَأْسٌ بِالْدِّينَارِ وَالذَّرْهَمِ. وَقَالَ اللَّيْثُ: وَكَانَ الَّذِي تُهَيَّ عَنْ ذَلِكَ مَا لَوْ نَظَرَ فِيهِ ذُووُ الْفَهْمِ بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ لَمْ يُجِزُوهُ لِمَا فِيهِ مِنَ الْمَخَاطَرَةِ))^(٢).

(١) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب المزارعة، باب قطع الشجر والنخل، ٢/ ٨١٩، ح ٢٢٠٢؛

ومسلم بنحوه، كتاب البيوع، باب كراء الأرض بالذهب والورق، ٣/ ١١٨٣، ح ١٥٤٧.

(٢) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب المزارعة، باب كراء الأرض بالذهب والفضة، ٢/ ٨٢٦، ح

وعلى هذا فإن رأي ابن عباس ورافع رضي الله عنهما وإن اختلفا في النتيجة، إلا أنها متفقان في الطريق الموصلة إليها، وهي الاستفادة من المقصد من تشريع الحكم في تأويل اللفظ بهذا المقصد - كما صنع ابن عباس رضي الله عنهما -، أو تخصيصه به - كما صنع رافع رضي الله عنه -.

٢. موقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه من صرف الزكاة للمؤلفة قلوبهم حال قوة المسلمين.

فالمؤلفة قلوبهم من الأصناف الثمانية الواردة في قوله رضي الله عنه: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (١).

ويلحظ أن لفظ (المؤلفة قلوبهم) لفظ عام، يشمل ما إذا كان يحصل للمسلمين منعة بهم أولاً، ولكن دلت القرائن على أن المقصد من إعطائهم هو حاجة المسلمين إليهم، وحصول المنعة بهم (٢)؛ فهل يجوز تخصيص

= ٢٢٢٠.

(١) الآية رقم (٦٠) من سورة التوبة.

(٢) إذ كان النبي صلى الله عليه وسلم يخص بها زعماء القبائل، وتخصيص زعماء القبائل بذلك إنما يكون لحصول المنعة بهم. وما يدل على ذلك:

ما جاء عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: بعث علي رضي الله عنه وهو باليمن بذهبية في تزيتها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقسمها رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أربعة نفر: الأقرع بن حابس الحنظلي، وعيينة بن بدر الفزاري، وعلقمة بن علاثة العامري ثم أحد بنى كلاب، وزيد الخير الطائي ثم أحد بنى تيهان. قال: فغضبت قرينش فقالوا: أتعطي صناديد نجد وتدعنا؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

عموم الآية بهذا المقصد، بحيث إذا استغنى المسلمون عنهم لا يستحقون الزكاة؟

خلاف بين العلماء. والذي يعنينا في هذا المقام رأي عمر رضي الله عنه، حيث اشتهر عنه منع إعطائهم؛ لاستغناء المسلمين عنهم، فما ورد عنه: أن عِيْنَةَ بِنِ حِصْنٍ وَالْأَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ [وكانا ممن يعطيهم النبي صلى الله عليه وسلم تأليفا لقلوبهم^(١)] جاء «إِلَى أَبِي بَكْرٍ رضي الله عنه فَقَالَ: يَا خَلِيفَةَ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم إِنَّ عِنْدَنَا أَرْضًا سَبِيحَةٌ لَيْسَ فِيهَا كَلَاءٌ وَلَا مَنَفَعَةٌ، فَإِنَّ رَأَيْتَ أَنْ تُقْطِعَ نَاهَا؛ لَعَلَّنَا نَحْرُثُهَا وَنَزْرَعُهَا - فَذَكَرَ الْحَدِيثَ فِي الْإِقْطَاعِ وَإِشْهَادِ عُمَرَ رضي الله عنه عَلَيْهِ وَحَوِيهِ إِيَّاهُ - قَالَ: فَقَالَ عُمَرُ رضي الله عنه: ((إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم كَانَ يَتَأَلَّفُكُمْ وَالْإِسْلَامُ يَوْمِيذٍ ذَلِيلٌ، وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعَزَّ الْإِسْلَامَ، فَادْهَبَا فَاجْهَدَا جَهْدَكُمَا، لَا أَرْعَى

= (إِنِّي إِنَّمَا فَعَلْتُ ذَلِكَ لِأَتَأَلَّفَهُمْ...). [أخرجه مسلم بلفظه، كتاب الزكاة، باب ذِكْرِ الْحَوَارِجِ وَصِفَاتِهِمْ، ٧٤١/٢، ح ١٠٦٤].

وما جاء عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ رضي الله عنه أَنَّهُ قَالَ: «الْمَوْلُفَةُ قُلُوبُهُمْ مِنْ بَنِي أُمَيَّةَ: أَبُو سُفْيَانَ بْنُ حَرْبٍ، وَمِنْ بَنِي مَخْرُومٍ: الْحَارِثُ بْنُ هِشَامٍ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ يَزْبُوعٍ، وَمِنْ بَنِي جُمَحٍ صَفْوَانُ بْنُ أُمَيَّةَ وَمِنْ بَنِي عَامِرِ بْنِ لُؤَيٍّ: سُهَيْلُ بْنُ عَمْرٍو وَحُوَيْطِبُ بْنُ عَبْدِ الْعَزْزِيِّ، وَمِنْ بَنِي أَسَدِ حَكِيمُ بْنُ حِزَامٍ، وَمِنْ بَنِي هَاشِمٍ: أَبُو سُفْيَانَ بْنُ الْحَارِثِ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، وَمِنْ بَنِي فَرَازَةَ عِيْنَةُ بْنُ بَدْرٍ وَمِنْ بَنِي تَمِيمٍ: الْأَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ، وَمِنْ بَنِي نَضْرٍ: مَالِكُ بْنُ عَوْفٍ، وَمِنْ بَنِي سُلَيْمٍ: الْعَبَّاسُ بْنُ مِرْدَاسٍ، وَمِنْ ثَقِيفٍ: الْعَلَاءُ بْنُ حَارِثَةَ. أُعْطِيَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم كُلَّ رَجُلٍ مِنْهُمْ مِائَةَ نَاقَةٍ مِائَةَ نَاقَةٍ إِلَّا عَبْدَ الرَّحْمَنِ ابْنَ يَزْبُوعٍ، وَحُوَيْطِبُ بْنُ عَبْدِ الْعَزْزِيِّ؛ فَإِنَّهُ أُعْطِيَ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ ثَمْنِينَ». [أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره بلفظه، سورة التوبة، ١٨٢٢/٦، ح ١٠٣٧٩؛ والطبري بنحوه، ٥٠٢/١١].

(١) وقد مر (في هامش الصفحة السابقة) ما يثبت ذلك.

اللَّهُ عَلَيْكُمْ إِنْ رَعَيْتُمْ»^(١).

ففي نهاية هذا الأثر صرح عمر رضي الله عنه بأن إعطاء النبي صلى الله عليه وسلم للمؤلفة قلوبهم إنما كان لمقصد، وهو ما عبر عنه بقوله: «كَانَ يَتَأَلَّفُكُمْ وَالْإِسْلَامُ يَوْمٌ ذَلِيلٌ»، وبعد أن تغير الحال وأعز الله المسلمين فات هذا المقصد، فينتفي الحكم تبعاً لانتفاء علته والمقصد من تشريعه، وهذا ما عبر عنه بقوله: «وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعَزَّ الْإِسْلَامَ، فَاذْهَبَا فَاجْهَدَا جَهْدَكُمَا».

ويمكن أن يعترض عليه بأن يقال:

إن هذا الأثر غير مطابق لما سيق من أجله، فالمطلوب إثبات أن عمر رضي الله عنه يرى عدم إعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكاة حال استغناء المسلمين عنهم، ولكن الأثر المذكور يتحدث عن عدم موافقة عمر رضي الله عنه على طلب استقطاع أرض لشخصين كان النبي صلى الله عليه وسلم يخصصها بالعطاء تأليفاً لقلبيهما، وهذا من السياسة الشرعية التي ترجع إلى ولي الأمر في تقدير المصلحة في الإعطاء أو عدمه.

ولا شك أن هذا يختلف عما نحن فيه، إذ فرق بين استقطاع الأرض والإعطاء من الزكاة.

ويمكن أن يجاب عن هذا بأن يقال: إن كلام عمر رضي الله عنه وإن ورد على سبب خاص، بيد أن الامتناع جاء بشكل مطلق يتناول تخصيصها بأي

(١) أخرجه البيهقي بلفظه، كتاب قسم الصدقات، باب سُقُوطِ سَهْمِ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ وَتَرْكِ إِعْطَائِهِمْ عِنْدَ ظُهُورِ الْإِسْلَامِ وَالْإِسْتِغْنَاءِ عَنِ التَّأْلِيفِ عَلَيْهِ، ٧/٢٠؛ وابن أبي حاتم في

تفسيره بمعناه، ٦/١٨٢٢، ح ١٠٣٧٧.

نوع من العطاء، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ويساعد على هذا أن النبي ﷺ كان يخصصها من مال الزكاة ومن غيرها^(١)، وكانا يرغبان أن يستمر العطاء بجميع صورته، فجاء كلام عمر ﷺ ليغلق الباب بالكلية. ثم إنه إذا كان عمر ﷺ قد امتنع عن تأليف قلبيهما عن طريق أرض سبخة لا منفعة فيها، فمن باب أولى مال الزكاة^(٢).

(١) وقد ورد ذكر حديثين يثبتان ذلك في هامش سابق، ص ٤١٣.

(٢) هذه مناقشة إجمالية لما ورد عن عمر في شأن المؤلفلة قلوبهم، والموضوع يحتاج إلى دراسة حديثة موسعة، إذ قول عمر من الشهرة بمكان، ولا سيما في كتب الفقه وعند المعاصرين، ولكنه ليس كذلك في كتب الحديث! ثم إن ما ورد عنه فيه شيء من الاضطراب؛ إذ جاء في كلام عِيْنَةَ بْنِ حِضْنٍ وَالْأَفْرَعِ بْنِ حَابِسٍ: «إِنَّ عِنْدَنَا أَرْضًا سَبِيخَةً لَيْسَ فِيهَا كَلَاءٌ وَلَا مَنَفَعَةٌ، فَإِنَّ رَأَيْتَ أَنْ تُقَطِّعْنَاهَا؛ لَعَلَّنَا نَحْرُثُهَا وَنَزْرَعُهَا»، ومن المعلوم أن الأرض السبخة لا تصلح للزراعة أصلاً، وهذا ما جرى على لسانها صراحة، فكيف يصفان الأرض بأنها «سَبِيخَةٌ لَيْسَ فِيهَا كَلَاءٌ وَلَا مَنَفَعَةٌ»، ثم يطلبانها للزراعة!؟

ومن جهة أخرى فإن الرواية المذكورة تفيد بأن عِيْنَةَ بْنَ حِضْنٍ وَالْأَفْرَعِ بْنَ حَابِسٍ قدما إلى أبي بكر ﷺ، ثم أحالهما إلى عمر ﷺ ليشهد على ذلك...، ولكن ورد عند الطبري أن الطالب هو عِيْنَةُ بْنُ حِضْنٍ فقط، كما أنه تقدم إلى عمر وليس إلى أبي بكر!

وحسبنا في هذا المقام ما أورده أحد كبار الحفاظ، وهو الحافظ ابن حجر، إذ قال - في التلخيص، ١١٣/٣ -: «حَدِيثُ أَنَّ مُشْرِكًا جَاءَ إِلَى عُمَرَ يَلْتَمِسُ مِنْهُ مَا لَا فَلَمَّ يُعْطِهِ وَقَالَ ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾. وَهَذَا الْأَثَرُ لَا يُعْرَفُ، وَقَدْ ذَكَرَهُ الْغَزَالِيُّ فِي (الْوَسِيطِ) وَزَادَ: إِنَّا لَا نُعْطِي عَلَى الْإِسْلَامِ شَيْئًا. وَذَكَرَهُ أَيْضًا صَاحِبُ (المُهَدَّبِ)، وَعَزَاهُ النَّوَوِيُّ إِلَى تَخْرِيجِ النَّبَيْهِيِّ، وَلَيْسَ فِيهِ إِلَّا قِصَّةُ الْأَفْرَعِ وَعِيْنَةَ مَعَ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ حِينَ سَأَلَ أَبَا بَكْرٍ أَنْ يَقْطَعَ هُمَا. وَفِيهِ تَخْرِيقُ عُمَرَ الصَّحِيفَةَ وَقَوْلُهُ لهُمَا: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَتَأَلَّفُكُمَا وَالْإِسْلَامُ يَوْمِيذٍ دَلِيلٌ، وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعَزَّ الْإِسْلَامَ، فَادْهَبَا. لَكِنَّ فِي تَفْسِيرِ الطَّبْرِيِّ: نَا الْقَاسِمُ نَا الْحُسَيْنُ نَا

٣. ما جاء عن مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ رضي الله عنه أَنَّهُ قَالَ لِأَهْلِ الْيَمَنِ: ((اأْتُونِي بِخَمِيسٍ^(١) أَوْ لَبِيسٍ أَخَذَهُ مِنْكُمْ فِي الصَّدَقَةِ؛ فَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْكُمْ، وَخَيْرٌ لِلْمُهَاجِرِينَ بِالْمَدِينَةِ))^(٢).

= هُشَيْمٌ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ابْنِ يَحْيَى عَنْ جِبَانَ بْنِ أَبِي جَبَلَةَ قَالَ: قَالَ عُمَرُ - وَقَدْ أَتَاهُ عِيْنَةُ بْنُ حِصْنٍ -: «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ»^(٣). وانظر: البدر المنير، ١٨/٤٤٢؛ نصب الراية، ٢/٣٩٤.

(١) «الخميسُ: الثوبُ الذي طوله خمسُ أذرع. كأنه يعني الصغير من الثياب». قاله في لسان العرب، مادة «خمس»، ٦/٦٦؛ وانظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، مادة «خمس»، ٢/١٤٩.

(٢) أخرجه الدارقطني بلفظه، كتابُ الزكاة، باب ليس في الخضراوات صدقة، ٢/١٠٠؛ والبيهقي بنحوه، كتابُ الزكاة، باب مَنْ أَجَارَ أَخَذَ الْقِيمَ فِي الزَّكَاةِ، ٤/١١٣؛ ويحيى بن آدم القرشي في الخراج بلفظه، باب من قال: الصدقة في الخنطة والشعير والتمر والزبيب خاصة، ص ١٥١، ح ٥٢٥، ٥٢٦.

كما أخرجه البخاري، كتابُ الزكاة: باب العرض في الزكاة، ٢/٥٢٥، ولكن البخاري علقه، ولفظه: «وَقَالَ طَاوُسٌ قَالَ مُعَاذُ: اأْتُونِي بِعَرْضِ ثِيَابِ خَمِيسٍ أَوْ لَبِيسٍ فِي الصَّدَقَةِ، مَكَانَ الشَّعِيرِ وَالذَّرَّةِ؛ أَهْوَنُ عَلَيْكُمْ، وَخَيْرٌ لِأَصْحَابِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم بِالْمَدِينَةِ»^(٤). وقد جاء في سنن الدارقطني بعد ذكر الأثر: «هذا مرسل؛ طاووس لم يدرك معاذًا».

كما قال البيهقي عقب ذكره الأثر: «كَذَا قَالَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُيسرة. وَخَالَفَهُ عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ عَنْ طَاوُسٍ فَقَالَ قَالَ مُعَاذٌ بِالْيَمَنِ: اأْتُونِي بِعَرْضِ ثِيَابٍ أَخَذَهُ مِنْكُمْ مَكَانَ الذَّرَّةِ وَالشَّعِيرِ. أَخْبَرَنَا أَبُو سَعِيدٍ حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ بْنِ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ ابْنُ عِيْنَةَ عَنْ عَمْرٍو بْنِ دِينَارٍ فَذَكَرَهُ قَالَ أَبُو بَكْرِ الْإِسْمَاعِيلِيُّ فِيمَا أَخْبَرَنَا أَبُو عَمْرٍو الْأَدِيبُ عَنْهُ حَدِيثُ طَاوُسٍ عَنْ مُعَاذٍ إِذْ كَانَ مُرْسَلًا فَلَا حُجَّةَ فِيهِ»

وأيضًا تكلم عنه في فتح الباري - ٣/٣١٢ - عن لفظ البخاري فقال: «هَذَا التَّعْلِيقُ صَحِيحٌ الْإِسْنَادُ إِلَى طَاوُسٍ، لَكِنَّ طَاوُسَ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ مُعَاذٍ فَهُوَ مُنْقَطِعٌ، فَلَا يُغْتَرُّ بِقَوْلِ مَنْ قَالَ:

فظاهر النصوص أن الزكاة تؤخذ من جنس المال الزكوي، ولكن معاذًا ﷺ تأولها بالمقصد من تشريع الزكاة وهو انتفاع أهل الزكاة بها، فرأى أن الأنفع لأهل المدينة هو استبدال جنس المال الزكوي بما يعادله من الملابس.

واعترض عليه بعدة اعتراضات:

الاعتراض الأول: أنه ضعيف الإسناد؛ لأن طأوسًا لم يسمع من معاذ فهو منقطع، والحديث المنقطع نوع من أنواع الحديث الضعيف^(١).

الاعتراض الثاني: أن في متنه عدة إشكالات، منها:

أ. أن هذا الأثر فيه نقل الزكاة إلى بلد آخر، وهذا مخالف لتوجيه

النبي ﷺ لمعاذ ﷺ، ولمذهب معاذ نفسه:

- فقد ثبت أن النبي ﷺ بعث معاذًا ﷺ إلى اليمن فقال: ((ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله... [إلى أن قال] فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من

دَكَرَهُ الْبُخَارِيُّ بِالتَّعْلِيْقِ الْجَازِمِ فَهُوَ صَحِيحٌ عِنْدَهُ؛ لَأَنَّ ذَلِكَ لَا يُفِيدُ إِلَّا الصَّحَّةَ إِلَى مَنْ عُلِّقَ عَنْهُ، وَأَمَّا بَاقِي الْإِسْنَادِ فَلَا، إِلَّا أَنَّ إِبْرَادَةَ لَهُ فِي مَعْرِضِ الْاِحْتِجَاجِ بِهِ يَفْتَضِي قُوَّتَهُ عِنْدَهُ، وَكَأَنَّهُ عَصَّدَهُ عِنْدَهُ الْأَحَادِيثُ الَّتِي ذَكَرَهَا فِي الْبَابِ.

(١) وهذا مقرر عند علماء مصطلح الحديث؛ فانظر من كتبهم: تقريب النواوي وشرحه: تدريب الراوي للسيوطي، ٢/ ٢٣٥؛ اختصار علوم الحديث لابن كثير وشرحه: الباعث الحثيث وتعليق الألباني، ١/ ١٦٢؛ ألفية العراقي وشرحها: فتح المغيث، ١/ ١٧٣، ١٧٩؛ نخبة الفكر وشرحها، كلاهما للحافظ ابن حجر، ص ٦٩. وقد سبق بيان كلام أهل الحديث عند تخريج الأثر.

أَغْنِيَاءِهِمْ وَتُرِدُّ عَلَى فَقْرَائِهِمْ))^(١).

— وأيضاً روي عن معاذ رضي الله عنه أنه قضى: ((أَيُّمَا رَجُلٍ انْتَقَلَ مِنْ مِخْلَافٍ عَشِيرَتِهِ إِلَى غَيْرِ مِخْلَافٍ عَشِيرَتِهِ فَعُشْرُهُ وَصَدَقَتُهُ إِلَى مِخْلَافِ عَشِيرَتِهِ))^(٢).

ب. أن المستحقين للزكاة في المدينة قد يكونون من المهاجرين، وقد يكونون من الأنصار؛ فلماذا خص المهاجرين؟! ولو قيل إن المهاجرين خرجوا مخرج الغالب؛ فيبقى الإشكال؛ إذ المهاجرون لفظ عام يشمل جميع المهاجرين، ومن المعلوم أن منهم من ليسوا مستحقين للزكاة؛ فلماذا لم يقل: فقراء المهاجرين!؟

ج. إذا كان (انتفاع أهل الزكاة بها) من مقاصد الزكاة التي أثرت على الدلالة الظاهرة لكثير من النصوص؛ فإن هناك مقصداً آخر يوافق ظاهر اللفظ، ولا يقل أهمية عن المقصد المخالف له، وهو أن نفوس أهل الزكاة

(١) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة وقول الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا

الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾، ٢/٥٠٥، ح ١٣٣١؛ ومسلم بمعناه، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى

الشهادتين وشرائع الإسلام، ١/٥٠، ح ١٩. كلاهما من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه البيهقي بلفظه، كتاب قسم الصدقات، باب من قال لا يخرج صدقة قوم منهم من

بلدهم وفي بلدهم من يستحقها، ٧/٩؛ وأيضاً أخرجه البيهقي في معرفة السنن والآثار

بنحوه، كتاب قسم الصدقات، باب فرض الصدقات، ٩/٣٢٠، ح ١٣٢٨٣.

كما أورد صاحب البدر المنير - ١٨/٤٤٤ - رواية البيهقي في سننه والإمام الشافعي في الأم،

ثم قال: «وهذا أثر ضعيف ومنقطع، مطرف ضعيف، وطأوس لم يذكر معاذاً».

ولكن ورد بطريق آخر فيه العلة الثانية دون الأولى، قال عنه الحافظ في التلخيص -

٣/١١٤ -: «أخرجه سعيد بن منصور بإسناد متصل صحيح إلى طاوس».

تتطلع لما عند المزكي من مال، فناسب أن يُعطى من جنس هذا المال. وهذا المقصد يحصل بإخراج الزكاة من جنس المال الزكوي، وهو المنسجم مع ظاهر اللفظ؛ فصار حقه التقديم.

د. أن الإشكالات الثلاث السابقة تزول إذا كان المراد بالصدقة

الفيء الذي فرضه النبي ﷺ على الذميين من أهل اليمن؛ إذ الفيء لا إشكال في إخراجه من البلد، كما أن أهل المدينة جميعهم من أهل الفيء. ومما يعضد هذا التفسير أنه جاء في بعض الروايات (الجزية) بدل (الصدقة).

وقد أورد البيهقي (ت ٤٥٨ هـ) شيئاً مما سبق، فما قال: «وَقَدْ قَالَ فِيهِ بَعْضُهُمْ: (مِنَ الْجَزِيَةِ) بَدَلَ (الصَّدَقَةِ). قَالَ الشَّيْخُ^(١): هَذَا هُوَ الْأَلْتِقُ بِمُعَاذٍ، وَالْأَشْبَهُ بِمَا أَمَرَهُ النَّبِيُّ ﷺ بِهِ مِنْ أَخْذِ الْجِنْسِ فِي الصَّدَقَاتِ، وَأَخْذِ الدِّينَارِ أَوْ عَدْلِهِ مَعَاوِرَ^(٢) ثِيَابِ بِالْيَمَنِ فِي الْجَزِيَةِ، وَأَنْ تُرَدَّ الصَّدَقَاتُ عَلَى فَقَرَائِهِمْ، لَا أَنْ يَنْقُلَهَا إِلَى الْمُهَاجِرِينَ بِالْمَدِينَةِ الَّذِينَ أَكْثَرَهُمْ أَهْلٌ فِيءٍ لَا أَهْلَ صَدَقَةٍ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ»^(٣).

٤. موقف عائشة رضي الله عنها من حديث فاطمة بنت قيس في شأن سكنى

(١) أي: البيهقي نفسه.

(٢) «المعافر: ثياب بيانية تنسب إلى قبيلة من همدان يقال لهم (المعافر)، اسم الثياب والقبيلة والموضع الذي تعمل فيه واحد، وربما قيل لها المعافرية». قاله صاحب معجم البلدان، ٤/٤٦٥؛ وانظر منه: ٥/١٥٣؛ لسان العرب، مادة «عَفَرَ»، ٤/٥٩٠.

(٣) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الزكاة، باب مَنْ أَجَارَ أَخَذَ الْقِيمَ فِي الزَّكَاةِ، ٤/١١٣.

المطلقة ثلاثاً: فقد ثبت عن فاطمة بنت قيس رضي الله عنها أنها قالت: ((قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، زَوْجِي طَلَّقَنِي ثَلَاثًا وَأَخَافُ أَنْ يُفْتَحَمَ عَلَيَّ. قَالَ: فَأَمْرَهَا فَتَحَوَّلَتْ))^(١).

فقد دل هذا الحديث على أن المطلقة ثلاثاً ليس لها سكنى أثناء عدتها. ولكن عائشة رضي الله عنها رأت تخصيصه بالمقصد من تشريعه وهو حماية المطلقة من أن تبقى وحدها في بيت زوجها الغائب عنها، فمن كانت على شاكلتها هي التي لا سكنى لها، أما من عداها فلها السكنى إلى انقضاء العدة.

فقد ثبت عن عروة بن الزبير أنه قال لعائشة رضي الله عنها: ((أَلَمْ تَرِي إِلَى فُلَانَةَ بِنْتِ الْحَكَمِ؛ طَلَّقَهَا زَوْجَهَا أَلْبَتَّةَ؟ فَخَرَجَتْ فَقَالَتْ: بِئْسَ مَا صَنَعْتَ. قَالَ: أَلَمْ تَسْمَعِي فِي قَوْلِ فَاطِمَةَ [يعني فاطمة بنت قيس]؟ قَالَتْ: أَمَا إِنَّهُ لَيْسَ لَهَا خَيْرٌ فِي ذِكْرِ هَذَا الْحَدِيثِ)).

وفي رواية أخرى: ((عَابَتْ عَائِشَةُ أَشَدَّ الْعَيْبِ وَقَالَتْ: إِنَّ فَاطِمَةَ كَانَتْ فِي مَكَانٍ وَحْشٍ؛ فَخِيفَ عَلَيَّ نَاحِيَّتَهَا؛ فَلِذَلِكَ أَرَخَصَ لَهَا النَّبِيُّ ﷺ)^(٢).

ومناقشة هذا الرأي لها تشعبات ستخرجنا عما نحن فيه، ولا سيما أن

(١) أخرجه مسلم بلفظه، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها، ٢/ ١١٢١، ح ١٤٨٢.

(٢) أخرجهما البخاري بلفظه، كتاب الطلاق، باب قصة فاطمة بنت قيس وقول الله ﴿وَأَتَقُوا

اللَّهِ رَبِّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُخْرِجَنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ﴾

حديث فاطمة رضي الله عنها خبر آحاد معارض في الظاهر لعموم آية كريمة^(١)، كما أنه حكم ثابت لواحد من الصحابة وفي عمومها لجميع الأمة خلاف عند الأصوليين^(٢)، وأيضًا هناك بعض التفصيلات في حديث فاطمة رضي الله عنها تخالف ما فهمته عائشة رضي الله عنها، وهي ثابتة في الصحيح^(٣).

وحسبنا في هذا المقام أن يقال: إن هذا المثال يثبت أن عائشة رضي الله عنها ترى إمكانية تأثير المقصد في دلالة اللفظ.

(١) وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِمَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُخْرِجَنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ﴾ [من الآية رقم (١) من سورة الطلاق].

(٢) انظر: العدة، ١/ ٣٣١؛ البرهان، ٢/ ٢٥٢، فقرة ٢٧١؛ المستصفي، ٢/ ٦٨؛ الإحكام للآمدي، ٢/ ٢٨٢؛ روضة الناظر، ٢/ ٦٤٣؛ لباب المحصول، ٢/ ٥٧٠؛ مختصر ابن الحاجب وشرحه: بيان المختصر، ٢/ ٢٠٥؛ البحر المحيط، ٣/ ١٤٦؛ تيسر التحرير، ٢٥٢/١.

(٣) ومن ذلك ما جاء في صحيح مسلم بسنده: «عَنْ أَبِي بَكْرٍ بْنِ أَبِي الْجَهْمِ قَالَ: سَمِعْتُ فَاطِمَةَ بِنْتَ قَيْسٍ تَقُولُ: أُرْسِلَ إِلَيَّ زَوْجِي أَبُو عَمْرٍو بْنُ حَفْصِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عِيَّاشُ بْنُ أَبِي رَبِيعَةَ بِطَلَّاقِي، وَأُرْسَلَ مَعَهُ بِخَمْسَةِ أَصْعِ تَمْرٍ، وَخَمْسَةِ أَصْعِ شَعِيرٍ، فَقُلْتُ: أَمَا لِي نَفَقَةٌ إِلَّا هَذَا وَلَا أَعْتَدُ فِي مَنْزِلِكُمْ؟ قَالَ: لَا. قَالَتْ: فَشَدَدْتُ عَلَى نَيْبِي وَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: (كَمْ طَلَّقَكِ؟) قُلْتُ: ثَلَاثًا. قَالَ: صَدَقَ لَيْسَ لَكَ نَفَقَةٌ، اعْتَدِي فِي بَيْتِ ابْنِ عَمِّكَ ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ فَإِنَّهُ ضَرِيرٌ الْبَصَرِ تُلْقَى ثَوْبَكَ عِنْدَهُ فَإِذَا انْقَضَتْ عِدَّتُكَ فَادْرِينِي. قَالَتْ: فَحَطَّيْنِي خُطَابٌ؛ مِنْهُمْ مُعَاوِيَةُ وَأَبُو الْجَهْمِ. فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: إِنَّ مُعَاوِيَةَ تَرِبُّ حَفِيفُ الْحَالِ، وَأَبُو الْجَهْمِ مِنْهُ شِدَّةٌ عَلَى النِّسَاءِ - أَوْ يَضْرِبُ النِّسَاءَ أَوْ نَحْوَ هَذَا - وَلَكِنْ عَلَيْكَ بِأَسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ.

[صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب المطلق ثلاثًا لا نفقة لها، ٢/ ١١١٩، ح ١٤٨٠]

٥. موقف ابن عباس وعائشة رضي الله عنهما من الأحاديث التي تدل - في ظاهرها - على وجوب الغسل لصلاة الجمعة.
إذ وردت عدة أحاديث تدل في ظاهرها على وجوب الغسل لصلاة الجمعة؛ منها:

- أ. قول النبي ﷺ: ((مَنْ جَاءَ مِنْكُمْ الْجُمُعَةَ فَلْيَغْتَسِلْ))^(١).
ب. وقول النبي ﷺ: ((غُسْلُ يَوْمِ الْجُمُعَةِ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُحْتَلِمٍ))^(٢).
ج. وما جاء عن طائوس قال: ((قُلْتُ لَابْنِ عَبَّاسٍ: ذَكَرُوا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: اغْتَسِلُوا يَوْمَ الْجُمُعَةِ، وَاغْسِلُوا رُءُوسَكُمْ وَإِنْ لَمْ تَكُونُوا جُنُبًا، وَأَصِيبُوا مِنَ الطَّيِّبِ. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: أَمَّا الْغُسْلُ فَنَعَمْ، وَأَمَّا الطَّيِّبُ فَلَا أَذْرِي))^(٣).

فهذه النصوص تفيد الوجوب عند ابن عباس وعائشة رضي الله عنهما ولكن هذا الوجوب مخصوص بما إذا كان هناك أذى على إخوانه المصلين في حضوره للمسجد من غير اغتسال:

- فقد جاء عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما أَنَّهُ (سَأَلَهُ رَجُلٌ عَنْ

(١) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الجمعة، باب هل على من لم يشهد الجمعة غسل من النساء والصبيان وغيرهم، ١/ ٣٠٥، ح ٨٥٤. من حديث عبد الله بن عمر.

(٢) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب صفة الصلاة، باب وضوء الصبيان ومتى يجب عليهم الغسل والطهور وحضورهم الجماعة والعيدنين والجنائز وصفوفهم، ١/ ٢٩٣، ح ٨٢٠. من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الجمعة، باب الدهن للجمعة، ١/ ٣٠٢، ح ٨٤٤.

الْغُسْلِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ أَوْاجِبٌ هُوَ؟ قَالَ لَا، مَنْ شَاءَ اغْتَسَلَ، وَسَأَحَدْتُكُمْ عَنْ
 بَدْءِ الْغُسْلِ: كَانَ النَّاسُ مُحْتَاجِينَ، وَكَانُوا يَلْبَسُونَ الصُّوفَ، وَكَانُوا يَسْقُونَ
 النَّخْلَ عَلَى ظُهُورِهِمْ، وَكَانَ مَسْجِدُ النَّبِيِّ ﷺ ضَيْقًا مُتَقَارِبَ السَّقْفِ، فَرَأَى
 النَّاسَ فِي الصُّوفِ فَعَرِقُوا، وَكَانَ مِنْبَرُ النَّبِيِّ ﷺ قَصِيرًا، إِنَّمَا هُوَ ثَلَاثُ
 دَرَجَاتٍ، فَعَرِقَ النَّاسُ فِي الصُّوفِ، فَثَارَتْ أَرْوَاحُهُمْ أَرْوَاحُ الصُّوفِ،
 فَتَأَذَى بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ حَتَّى بَلَغَتْ أَرْوَاحُهُمْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ عَلَى الْمِنْبَرِ،
 فَقَالَ: ((يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِذَا جِئْتُمُ الْجُمُعَةَ فَاغْتَسِلُوا وَلِيَمَسَّ أَحَدُكُمْ مِنْ
 أَطْيَبِ طَيْبٍ إِنْ كَانَ عِنْدَهُ))^(١). وفي رواية أن ابن عباس قال عقب ذلك:
 ((ثُمَّ جَاءَ اللَّهُ بِالْحَيْرِ، وَلَبَسُوا غَيْرَ الصُّوفِ، وَكُفُّوا الْعَمَلَ، وَوُسِّعَ
 مَسْجِدُهُمْ، وَذَهَبَ بَعْضُ الَّذِي كَانَ يُؤَذَى بَعْضُهُمْ بَعْضًا مِنَ الْعَرِقِ))^(٢).

(١) أخرجه أحمد بلفظه، ٤/ ٢٤١، ح ٢٤١٩؛ وأبو داود بنحوه، كتاب الطهارة، باب في
 الرُّخَصَةِ فِي تَرْكِ الْغُسْلِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، ١/ ٢٥٠، ح ٣٥٣؛ والبيهقي بمعناه، كتاب الطهارة،
 باب الدلالة على أن الغسل يوم الجمعة سنة اختيار، ١/ ٢٩٥؛ والطحاوي في شرح معاني
 الآثار، بمعناه، كتاب الطهارة، باب غسل يوم الجمعة، ١/ ١١٦؛ والطبراني
 بمعناه، ١١/ ١١٩، ح ١١٥٤٨؛ والحاكم بمعناه، كتاب الجمعة، ١/ ٢٨٠؛ وابن خزيمة
 بمعناه، كتاب الجمعة، باب ذكر علة ابتداء الأمر بالغسل للجمعة، ٣/ ١٢٧، ح ١٧٥٥.
 قال الحاكم عقب الأثر: «هذا حديث صحيح على شرط البخاري»، ووافقه الذهبي في
 التلخيص.

قال الحافظ في الفتح - ١/ ٢١٨ -: «إسناده حسن، لكن الثابت عن ابن عباس خلافه».
 وقال الهيثمي في مجمع الزوائد - ٢/ ١٧٢ -: «قلت: في الصحيح بعضه. رواه أحمد ورجاله
 رجال الصحيح».

(٢) أخرجه أبو داود بلفظه، كتاب الطهارة، باب في الرُّخَصَةِ فِي تَرْكِ الْغُسْلِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ،

- وجاء عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: ((كَانَ النَّاسُ أَهْلَ عَمَلٍ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ كُفَاةٌ، فَكَانُوا يَكُونُونَ لَهُمْ تَقْلٌ^(١)، فَقِيلَ لَهُمْ لَوْ اغْتَسَلْتُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ))^(٢).

ففي هذين الأثرين دلالة ظاهرة على تخصيص ابن عباس وعائشة رضي الله عنهما للأمر بالغسل يوم الجمعة بالمقصد من تشريعه، وهو ما يترتب على ترك الغسل من أذى للمصلين، ولكن إن انتفى الأذى ينتفي الوجوب ويبقى الاستحباب.

الدليل الرابع: أن تخصيص الحكم بالمعنى كتعميمه بالمعنى (الذي هو القياس)^(٣)، بجامع أن كلاً منها تغيير لدلالة اللفظ، إذ لا فرق معتبراً بين تغيير دلالة اللفظ بتوسيعها أو تغييرها بتضييقها. وإذا كان القياس من الأدلة الأربعة المتفق عليها فليكن التخصيص بالمعنى كذلك. بل هو عملياً كذلك، فمن يتتبع فتاوى الأئمة سيجد أنهم يُعملون المقصد في فهم دلالة اللفظ، ولا فرق عندهم في تأثيره عليها توسيعاً وتضييقاً. وهذا ما أشار إليه الغزالي (ت ٥٠٥هـ) حينما قال: «أظهرنا من تصرفات العلماء في

= ١/٢٥٠، ح ٣٥٣.

(١) النفل: الرائحة الكريمة.

انظر: لسان العرب، مادة «نفل»، ١١/٧٧؛ المصباح المنير، ص مادة «نفل»، ص ٨٨.

(٢) أخرجه البخاري بمعناه، كتاب الجمعة، باب وَقْتُ الْجُمُعَةِ إِذَا زَالَتْ الشَّمْسُ، ١/٣٠٧، ح

٨٦١؛ ومسلم بلفظه، كتاب الجمعة، باب وجوب غسل الجمعة على كل بالغ من الرجال،

٢/٥٨١، ح ٨٤٧.

(٣) وقد سبق تقرير ذلك عند تحرير محل النزاع في هذه المسألة، ص ٣٧٢.

الإرث للقاتل النقصان من المنصوص بالمعنى المفهوم من النص، كما عُرف بالاتفاق الزيادة على المنصوص بالمعنى المعقول منها. وأمثلة ذلك كثيرة... [وبعد أن ذكر طائفة من الأمثلة قال:] وليس من غرضنا النظر في آحاد الأمثلة، وإنما القصد من نقله: أن النقصان من المنصوص - بالمعنى المفهوم من النص - مقولٌ به وفاقاً، كالزيادة عليه بالمعنى المعقول منه؛ لتركن النفوس إلى قبول هذا من حيث النقل...»^(١).

الدليل الخامس: أن التخصيص بالمعنى والمقصد لذات الحكم الذي شرع من أجل تحقيقه كالتخصيص به لحكم آخر^(٢)، بل هو أولى؛ فكما يجوز للمعنى تخصيص حكم آخر فكذلك يجوز تخصيصه لحكمه من بابٍ أولى؛ لأن الحكم وسيلة، والمعنى هو المقصود من تشريع الحكم، ومن المعلوم أن المقاصد مقدمة على وسائلها.

الدليل السادس: وجود أحكام كثيرة ورد التكليف فيها بشكل مطلق دون تفصيل، وجُعِل للمكلف النظر فيها بحسب ما يقتضيه الحال، ولو تم الاكتفاء فيها بالحمل على ظاهر اللفظ، ولم يلتفت فيها إلى المعاني والمقاصد: لتعذر تطبيق الحكم وفق مراد الشارع؛ فمثلاً: «نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر، وذكر منه أشياء؛ كبيع الثمرة قبل أن تُزهى، وبيع جبل الحبلية، والحصاة، وغيرها، وإذا أخذنا بمقتضى مجرد الصيغة امتنع علينا

(١) شفاء الغليل، ص ٨١، ٨٣.

(٢) انظر: البحر المحيط، ٥/١٥٢.

بيع كثير مما هو جائز بيعه وشراؤه؛ كبيع الجوز، واللوز... والمغيبات في الأرض، والمقايث كلها، بل كان يمتنع كل ما فيه وجه مغيب؛ كالديار، والحوانيت المغيبة الأسس، والأنقاض، وما أشبه ذلك مما لا يحصى ولم يأت فيه نص بالجواز، ومثل هذا لا يصح فيه القول بالمنع أصلاً؛ لأن الغرر المنهي عنه محمول على ما هو معدود عند العقلاء غرراً متردداً بين السلامة والعطب فهو مما خص بالمعنى المصلحي، ولا يتبع فيه اللفظ بمجردة»^(١).

فالمقصد من منع ما فيه غرر: أنه مفسدة تؤدي في العادة إلى الخصومة والنزاع، فيُخَصُّ المنع بالغرر الذي تحصل فيه هذه المفسدة دون سواه مما لا يؤدي إلى الخصومة. ولو حمل اللفظ على عمومه، وطلب من الناس الامتناع عن بيع كل ما فيه غرر حتى لو كان مما يتسامح فيه (لتفاهته، أو مشقة التحرز منه، أو عدم تعلق غرض المشتري به...؛ لتعذر ذلك عليهم، ولفات مراد الشارع من إطلاق الحكم، وترك الاجتهاد في تطبيقه إلى حال المكلف.

رابعاً: الترجيح:

من خلال عرض الأدلة والمناقشة يتضح أن الأقرب للصواب هو القول بالجواز، ولكن للمآلات السلبية المترتبة على التساهل في هذا القول يناسب إعادة صياغته - مع بقاء مضمونه - بأن يقال: الراجح - والله

(١) الموافقات، ٣/ ١١٤.

أعلم - أن القول بتأثير المقصد في تضيق دلالة اللفظ بتخصيص ونحوه لا يجوز التجاسر عليه إلا إذا كان لدى المجتهد دلائل قوية تثبت المقصد وتجعله أغلب على الظن من ظاهر اللفظ.

ومن مسوغات هذا الترجيح:

١. أن القول بجواز (تأثير المقصد في دلالة اللفظ) من الخطورة بمكان؛ لأنه يمكن أن يلج من خلاله كل صاحب هوى إلى الإعراض عن الدلالة الظاهرة للنصوص، بدعوى تخصيصها بالمقصد الذي ارتضاه، والمعنى الذي يحقق غرضه؛ وبسبب هذه الخطورة اشتهر عند الأصوليين - في عصر أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) - القول بالمنع، وعندما خالفهم الغزالي قدم لرأيه بعبارة تدل على أهمية التروي والتؤدة في عرض هذه المسألة؛ لكيلا تنزل قدم الإنسان؛ حيث قال: «وهذا مزلة قدم لا بد من الاتئاد فيه»^(١).

٢. أن القائلين بالجواز لا يعنون به الجواز مطلقاً، وإنما قيدوه بأن تحصل غلبة الظن لدى المجتهد بصحة هذا التأثير، ومن المعلوم أن غلبة الظن لا تحصل إلا بمستند معتبر لديه، ولا يكون اجتهاده مقبولاً عند غيره إلا إذا كان يعتد بذلك المستند.

٣. أن من يقول بالمنع لا يمكنه التمسك بظاهر اللفظ وترك المقصد على كل حال؛ لأن ذلك يستدعي تجريد اللفظ من السياق والقرائن

(١) شفاء الغليل، ص ٨١.

اللفظية والحالية، وهذا يتنافى مع أبجديات التخاطب، ويؤدي في كثير من الأحيان إلى أن يكون المعنى الظاهر للفظ غير مقبول على الإطلاق!
وقد أحسن الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) في تشخيص ذلك عندما قال:
«كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ، وإلا صار ضحكة وهزءة، ألا ترى إلى قولهم: فلان أسد...، أو عظيم الرماد، أو جبان الكلب...، وما لا ينحصر من الأمثلة، لو اعتبر اللفظ بمجردده لم يكن له معنى معقول، فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله ﷺ»^(١).

٤. ومما يقوي المسوغ السابق: أن من يتتبع كلام العلماء منذ عصر الصحابة إلى وقتنا هذا^(٢) يجد أن هناك أحكامًا كثيرة لم يسعهم فيها إلا القول بتأثير المقصد في دلالة اللفظ بتخصيص ونحوه، وهذا يدل على إجماعهم عملياً على جواز ذلك، وما يحصل بينهم من خلاف غالباً ما يكون سببه تفاوتهم في تقدير المقصد ومدى قوته في التأثير على ظاهر اللفظ فحسب. وهذا الإجماع حكاه الغزالي (ت ٥٠٥هـ) حينما قال: «إن النقصان من المنصوص - بالمعنى المفهوم من النص - مقولٌ به وفاقاً، كالزيادة عليه بالمعنى المعقول منه»^(٣).

(١) الموافقات، ٣/ ١١٥.

(٢) وقد سبق ذكر أمثلة كثيرة للصحابة في معرض الاستدلال للطرفين، كما سيأتي ذكر أمثلة أخرى لعلماء المذاهب عند بيان ثمرة الخلاف.

(٣) شفاء الغليل، ص ٨٣.

٥. أن تأثير المقصد في دلالة اللفظ إنما هو طريق من طرق التوفيق بينهما، إذ الشأن في المقصد أن يكون مطابقاً لدلالة اللفظ، ومقويًا لها، والاختلاف بينهما غالبًا ما يكون عند التطبيق في بعض الحالات العارضة، وإذا كان بوسع المجتهد التوفيق بينهما بتأويل اللفظ بما يحقق المقصد، أو تخصيص اللفظ بإعمال المقصد في الصورة الاستثنائية وإبقاء دلالة اللفظ فيما عداها، فهذا أولى من اطراح المقصد بالكلية؛ لأن العمل بهما معًا ولو من وجه دون وجه، أولى من إعمال أحدهما من كل وجه وإهمال الآخر من كل وجه.

خامسًا: نوع الخلاف وثمرته:

الخلاف في هذه المسألة خلاف معنوي، وليس لفظيًا؛ لما يترتب عليه من أثر في فروع فقهية كثيرة، لكن القائلين بجواز تأثير المقصد في تضيق دلالة اللفظ لم يقولوا بالجواز على كل حال، وإنما بحسب ما يقوي غلبة الظن لدى المجتهد، وهذا أمر نسبي، قد يختلف من مجتهد لآخر، بل قد يشترك في هذا الظن بعض القائلين بالمنع، فيقولون بالجواز في بعض الصور وإن خالفوا في التسمية.

وعلى هذا فالأمثلة التي سيتم ذكرها لكل واحد منها نظر خاص، فلا يلزم من قال في أحدها بالمنع أو الجواز أن يطرد قوله في المسائل الأخرى.

وانسجامًا مع هذا سيتم التنويع في الأمثلة بين كافة المذاهب، وفي

أبواب الفقه المختلفة، مع الحرص على الوفاء بالوعد الذي سبق بيانه^(١)، وهو نقل نصوص علماء المذاهب أنفسهم. إذا علم هذا فمن ثمرات الخلاف في مدى تأثير المقصد في دلالة اللفظ ما يأتي:

١. حال وجود ساتر بين الرجال والنساء في الصلاة، هل تبقى

الأفضلية للنساء في صفوفهن المتأخرة؟

ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: ((خَيْرُ صُفُوفِ الرَّجَالِ أَوْلَاهَا، وَشَرُّهَا آخِرُهَا، وَخَيْرُ صُفُوفِ النِّسَاءِ آخِرُهَا، وَشَرُّهَا أَوْلَاهَا))^(٢).

وقد دل لفظ هذا الحديث على ذم صفوف النساء المتقدمة مطلقاً، لكن عند التأمل فيه يلحظ أن فيه إشارة إلى أن الحكمة من الذم هي مقابلتهن للرجال؛ وذلك لأن الشأن في صفوف النساء المتقدمة أن تشارك صفوف الرجال المتقدمة في المدح، لاستوائيهما في التقدم، ولكن العدول عن ذلك وإعطائهن حكم صفوف الرجال الأقرب إليهن دليل على أن المقصد من ذلك هو مقابلتهن للرجال مما يجعلهن عرضة للمفاسد أكثر من غيرهن. ولكن إذا انتفت هذه المفاسد بأن وجد بينهما ساتر مثلاً، أو كنَّ وحدهنَّ في الصلاة؛ فهل يبقى الذم؟

أفتى عدد من العلماء - قديماً وحديثاً - بانتفاء الذم، وأفضلية صفوف النساء المتقدمة حينئذ؛ لانتفاء المقصد والمعنى والحكمة من الذم.

(١) ص ٤٢٩، هامش (٢).

(٢) أخرجه مسلم بلفظه، كتاب الصلاة، باب تَسْوِيَةِ الصُّفُوفِ وَإِقَامَتِهَا وَفَضْلِ الْأَوَّلِ فَالْأَوَّلِ

مِنْهَا، ١/ ٣٢٦، ح ٤٤٠. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

ومن ذلك:

• قول الإمام النووي (ت ٦٧٦هـ) - في تعليقه على الحديث المذكور - : «أما صفوف النساء فالمراد بالحديث: صفوف النساء اللواتي يصلين مع الرجال، وأما إذا صلين متميزات لا مع الرجال فهن كالرجال؛ خير صفوفهن أولها وشرها آخرها. والمراد بشر الصفوف في الرجال والنساء: أقلها ثواباً وفضلاً وأبعدها من مطلوب الشرع، وخيرها بعكسه. وإنما فضّل آخر صفوف النساء الحاضرات مع الرجال؛ لبعدهن من مخالطة الرجال ورؤيتهم وتعلق القلب بهم عند رؤية حركاتهم وسماع كلامهم ونحو ذلك، ودم أول صفوفهن لعكس ذلك»^(١).

• وقول سماحة الشيخ ابن باز (ت ١٤٢٠هـ) - في جوابه عن فتوى من امرأة بشأن صلاة المرأة في المسجد عند وجود الساتر - : «الحديث المذكور صحيح، ولكنه محمول عند أهل العلم على المعنى الذي ذكرت، وهو كون الرجال ليس بينهم وبين النساء حائل، أما إذا كن مستورات عن الرجال فخير صفوفهن أولها وشرها آخرها كالرجال»^(٢).

• وقول العلامة الشيخ ابن عثيمين (ت ١٤٢١هـ): «قد جاء في الحديث: أن (خير صفوف النساء آخرها وشرها أولها): والظاهر أن هذا ليس عاماً، وأن النساء إذا كن في مكان منفرد عن الرجال فالأفضل في حقهن أن يبدأن بالأول فالأول؛ لأن الحكمة من كون آخر صفوف النساء

(١) شرح النووي على مسلم، ٤/٣٨٠.

(٢) مجموع فتاوى الشيخ ابن باز، ابن باز، ١٢/١٩٧.

خيرها هو البعد عن الرجال، فإذا لم يكن هناك رجال بقين على الأصل وهو أن يكمل الصف الأول فالأول»^(١).

٢. حكم الاكتفاء في دفع الزكاة على بعض الأصناف الثمانية:

فقد جاء في القرآن الكريم التنصيص على مصارف الزكاة في قوله ﷺ: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَاةَ فُلُؤُومَهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلَيْهِ حَكِيمٌ﴾^(٢).

فالذي يظهر من دلالة اللام في قوله ﷺ: ﴿الْفُقَرَاءِ﴾ أنها تدل على التملك^(٣)، وقد عطف عليها بقية الأصناف، مما يعني أن الزكاة حق للجميع، فلا يجوز للمعني بدفع الزكاة الاكتفاء ببعض هذه الأصناف، وتعتمد ترك البقية. ولكن المعنى المقصود من صرف الزكاة لهم هو سد حاجتهم، فإذا ظهر أن بعضهم أحوج من غيره فهل هناك ما يمنع من الاكتفاء بصرفها إليه؛ مراعاة لهذا المقصد؟

اختلفت آراء العلماء في هذه المسألة وتشعبت بشكل لافت^(٤)،

(١) مجموع فتاوى الشيخ ابن عثيمين، ٢٣/١٣، فتوى ٢٧٦.

(٢) الآية رقم (٦٠) من سورة التوبة.

(٣) انظر: البرهان، ٣٥٩/١، فقرة ٤٧٧.

(٤) انظر من كتب الأصول: البرهان، ٣٥٨/١، فقرة ٤٧٧؛ أصول البزدوي وشرحه: كشف

الأسرار للبخاري، ٥٩٣/٣؛ أصول السرخسي، ١٦٧/٢؛ المستصفي، ٣٩٩/١؛ المنحول،

٢٧٤؛ أنوار البروق في أنواء الفروق، ٧/٣، الفرق ١١٥؛ البحر المحيط، ٤٥١/٣؛ التنقيح

وشرحيه: التوضيح والتلويع، ٦١/٢.

ولكننا في هذا البحث الأصولي في منأى عن هذا التشعب؛ لأنه ليس المقصود من ذكر الأمثلة الفقهية هنا تقرير الحكم الفقهي لها، وإنما توضيح المسألة الأصولية ومدى تأثيرها في المسألة الفقهية فحسب - ومثل هذا يقال في جميع الأمثلة الفقهية في هذا البحث - . وإذا كنا معنيين بتوضيح صلة هذا المسألة الفقهية بمسألتنا الأصولية، فإن من أحسن العبارات التي تفي بهذا الغرض عبارة ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) التي قال فيها: «هل يجوز أن تصرف جميع الصدقة إلى صنف واحد من هؤلاء الأصناف؟ أم هم شركاء في الصدقة لا يجوز أن يخص منهم صنف دون صنف؟»

- فذهب مالك، وأبو حنيفة إلى أنه يجوز للإمام أن يصرفها في صنف واحد أو أكثر من صنف واحد إذا رأى ذلك بحسب الحاجة.
- وقال الشافعي: لا يجوز ذلك، بل يقسم على الأصناف الثمانية، كما سمي الله ﷻ.

وسبب اختلافهم: معارضة اللفظ للمعنى، فإن اللفظ يقتضي القسمة بين جميعهم، والمعنى يقتضي أن يؤثر بها أهل الحاجة، إذ كان المقصود به سد الخلة فكأن تعديدهم في الآية عند هؤلاء إنما ورد لتمييز الجنس، أعني أهل الصدقات، لا تشريكهم في الصدقة، فالأول أظهر من جهة اللفظ، وهذا أظهر من جهة المعنى»^(١).

= وانظر من الكتب الأخرى: الأم، ٦٩/٧؛ مختصر الخرقى وشرحه: المغني، ١٢٧/٤؛ الهداية وشرحها: العناية وفتح القدير، ٢٦٥/٢؛ مواهب الجليل للحطاب والتاج والإكليل للمواق، ٢٣٦/٣.

(١) بداية المجتهد، ٤٦٣/١.

٣. حكم تغريب المرأة أو العبد إذا زنيا:

فقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: ((خُذُوا عَنِّي خُذُوا عَنِّي قَدْ جَعَلَ اللَّهُ هُنَّ سَبِيلًا؛ الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْسُ سَنَةٍ، وَالثَّيْبُ بِالثَّيْبِ جَلْدُ مِائَةٍ وَالرَّجْمُ))^(١).

والنفي في هذا الحديث عام؛ لم يفرق فيه بين الذكر والأنثى، الحر والعبد. ولكن مما يرد على ذلك: أن المقصد من التغريب العقوبة والزجر والردع، وهذا المقصد قد لا يتحقق في تغريب المرأة والعبد، بل العكس؛ لأن الزنى إذا حصل منهما حال وجود ذويهما ومن يحفظهما من الأشرار، ويعينهما على أنفسهما؛ فمن باب أولى حال غربتهما وبعدهما عن الرقيب! هذا فضلا عن المفاصد الأخرى... وبناء على هذا المعنى والمقصد فهل يخرجان من عموم الحديث؟

خلاف بين العلماء؛ إذ منهم من تمسك بعموم الحديث، ومنهم من نظر إلى المعنى.

ومن بين أن الخلاف مبني على مراعاة ظاهر اللفظ أو المعنى ابن العربي المالكي (ت ٥٤٣هـ)، فقد عقد مسألتين للمرأة والعبد، ونص كلامه في مسألة المرأة: «المرأة لا تغرب خلافا للشافعي وغيره؛ حين تعلقوا بعموم الحديث، والمعنى يخصه؛ فإن المرأة تحتاج من الصيانة والحفظ والقصر عن الخروج والتبرز اللذين يذهبان بالعفة إلى ما لا يحتاج

(١) أخرجه مسلم بلفظه، كتاب الحدود، باب حَدِّ الزَّنى، ٣/١٣١٦، ح ١٦٩٠.

إليه الرجل»^(١).

وقال في مسألة العبد: «العبد لا يغرب، خلافا للشافعي؛ حيث يقول بعموم الخبر. ويخصه...، وأيضا: فإن المعنى يخصه؛ لأن المقصود من تغريب الحر: إيذاؤه بالحيلولة له بينه وبين أهله، والإهانة له؛ ولا يتصور ذلك في العبد»^(٢).

٤. حكم لبس الرجل للحرير إذا كان الحرير مبتذلاً، والكتان أغلى

منه:

فقد دلت كثير من النصوص على تحريم لبس الحرير للرجال؛ منها: قول النبي ﷺ: ((مَنْ لَبَسَ الْحَرِيرَ فِي الدُّنْيَا لَمْ يَلْبَسْهُ فِي الآخِرَةِ))^(٣). وقوله ﷺ: ((إِنَّمَا يَلْبَسُ الْحَرِيرَ فِي الدُّنْيَا مَنْ لَا خَلَقَ لَهُ فِي الآخِرَةِ))^(٤).

فلفظ (الحرير) هنا عام يشمل ما إذا كان من ثياب الزينة أو التبذل، ولكن يفهم من كون من تنعم بها في الدنيا حرم منها في الآخرة، ومن كون من يلبسها في الدنيا لا خلاق له في الآخرة - يفهم من ذلك: أن المقصد من

(١) أحكام القرآن لابن العربي، ١/٤٦٣.

(٢) أحكام القرآن لابن العربي، ١/٤٦٣.

(٣) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب اللباس، باب لبس الحرير وأفتراشه للرجال وقدر ما يجوز منه، ٥/٢١٩٤، ح ٥٤٩٦. من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٤) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب اللباس، باب لبس الحرير وأفتراشه للرجال وقدر ما يجوز منه، ٥/٢١٩٤، ح ٥٤٩٧. من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

النهي ما في لبسها من إظهار كمال الزينة والتنعم، والتفاخر بالنعومة التي لا تناسب الرجال، فإذا فات هذا المقصد؛ كأن يكون الحرير من الأقمشة المبتذلة، وأن ما عداه أعلى منه فهل يبقى التحريم؟

ممن تكلم عن حكم ذلك وربطه بمسألة تعارض دلالة اللفظ والمعنى شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)؛ حيث قال: «ولبس الحرير، حيث كان مبتذلاً بحيث يكون القطن والكتان أعلى قيمة منه، وفي تحريمه إضرار به؛ لأنه أرخص عليهم، ويخرّج على وجهين؛ لتعارض لفظ النص ومعناه، كالروايتين في إخراج غير الأصناف الخمسة إذا لم تكن قوتاً لذلك البلد»^(١).

٥. إذا اشترى من الركبان قبل أن يقدموا البلد، ولم يكن في ذلك ضرر عليهم؛ فهل يبقى لهم الخيار؟
جاء عن النبي ﷺ أنه قال: ((لَا تَلَقُّوْا الْجَلْبَ. فَمَنْ تَلَقَّاهُ فَاشْتَرَى مِنْهُ فَإِذَا أَتَى سَيِّدَهُ السُّوقَ فَهُوَ بِالْخِيَارِ))^(٢).

فقد دل الحديث على إثبات الخيار لهم إذا قدموا السوق، وليس فيه تفريق بين ما لو تبين لهم أن في البيع ضرراً عليهم أولاً، ولكن يفهم من تعليق الأمر على دخولهم السوق أن المقصد من إثبات الخيار لهم: إزالة الضرر عنهم فيما لو كانوا قد باعوا بأقل من سعر السوق، وعلى هذا لو

(١) الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية، ص ١١٣.

(٢) أخرجه مسلم بلفظه، كتاب البيوع، باب تحريم تلقى الجلب، ٣/١١٥٧، ح ١٥١٩. من

حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

انتفى هذا الضرر ابتداءً فهل يبقى لهم الخيار؟

ممن تكلم عن حكم ذلك وربطه بمسألة تعارض دلالة اللفظ والمعنى الحافظ ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢هـ)؛ حيث قال: «فحيث لا غرور للركبان؛ بحيث يكونون عاملين بالسعر فلا خيار؛ وإن لم يكونوا كذلك فإن اشترى منهم بأرخص من السعر فلهم الخيار... وإن اشترى منهم بمثل سعر البلد أو أكثر ففي ثبوت الخيار لهم وجهان للشافعية: منهم من نظر إلى انتفاء المعنى وهو الغرر والضرر فلم يثبت الخيار، ومنهم من نظر إلى لفظ حديثٍ ورد بإثبات الخيار لهم^(١)؛ فجرى على ظاهره ولم يلتفت إلى المعنى»^(٢).

وقد ذكر ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢هـ) جملة من المسائل التي تدور بين اتباع اللفظ، واعتبار المعنى، كبيع الرجل على بيع أخيه، وبيع الحاضر للبادي...، ثم أبدى رأيه الإجمالي فيها فقال: «واعلم أن أكثر هذه الأحكام قد تدور بين اعتبار المعنى واتباع اللفظ. ولكن ينبغي أن ينظر في المعنى إلى الظهور والخفاء؛ فحيث يظهر ظهورًا كثيرًا فلا بأس باتباعه، وتخصيص النص به، أو تعميمه على قواعد القياسين، وحيث يخفى ولا يظهر ظهورًا قويًا فاتباع اللفظ أولى»^(٣).

(١) وهو الحديث المذكور آنفاً.

(٢) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ص ٦٩٠.

(٣) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ص ٦٩٣.

سادسًا: سبب الخلاف:

هناك خلاف بين علماء الحنفية يمكن تلمس سببه:

إذ سبق أن عرفنا أن أكثر علماء الحنفية ذهبوا إلى منع تخصيص اللفظ بالمعنى، وخالفهم في ذلك علماء سمرقند من الحنفية وقالوا بالجواز^(١).

ومما يسترعي الانتباه: أنه كان من المنتظر أن يتفق علماء الحنفية على القول بالجواز، أو -على أقل تقدير- يكون هذا مذهب جمهورهم؛ وذلك لأن القول بالمنع في هذه المسألة الأصولية لا ينسجم مع رأيهم في كثير من المسائل الفقهية؛ (كتجويزهم تطهير الثوب من النجاسة بسائر المائعات، مع أن النص دل على وجوب استعمال الماء، وتجويزهم افتتاح الصلاة بغير لفظ التكبير مما هو في معناه، وتجويزهم إخراج القيمة في الزكاة، وتجويزهم قصر الزكاة على أحد الأصناف الثمانية، وتجويزهم إطعام مسكين واحد عشر مرات في كفارة اليمين، وستين مرة في كفارة الظهار، وتجويزهم التفاضل في بيع البر بالبر إذا كان قليلا لا يكال...)^(٢).

فالذي يتوقع من صنعهم في هذه المسائل الفقهية: أنهم يراعون المعنى والمقصد الذي من أجله شرع الحكم، ويخصصون اللفظ به؛ فكيف يقولون هنا بمنع تخصيص اللفظ بالمعنى!؟

ولظهور هذا المآخذ استدركه عليهم مخالفوهم، وكان جواب الحنفية عنه تفصيليًا؛ إذ أجابوا عن كل مثال على حدة، وأوردوا له تحريجا

(١) وقد سبق توثيق ذلك عند بيان الأقوال في المسألة.

(٢) انظر: أصول السرخسي، ١٦٧/٢.

مستقلاً^(١).

وقد أحسن صدر الشريعة (ت ٧٤٠هـ) في تشخيص جانب من هذه المسألة عندما قال في نهاية مناقشته لأحد الأمثلة: «... وهذه المسألة مع هذه العبارة من مشكلات كتب أصحابنا»^(٢).

أما العلاء السمرقندي (ت ٥٣٩هـ) فقد ذهب أبعد من هذا واختار رأي مشايخه من أهل سمرقند، وهو الرأي الأصولي المنسجم مع فروعهم الفقهية، الذي يفيد جواز تأثير العلة في حكم الأصل بتخصيص ونحوه^(٣).

وبعد هذا الاستطراد في تصوير وجه الاستغراب من رأي عامة الحنفية (وهو منع تخصيص النص بالمعنى) نأتي إلى تلمس سبب القول به، وسبب مخالفة علماء سمرقند لهم:

فالذي يبدو أن عامة الحنفية التزموا بذلك بناء على رأيهم في مسألة

(١) انظر: أصول البزدوي، وشرحه: كشف الأسرار، ٣/ ٥٩١ - ٥٩٤؛ أصول السرخسي، ٢/ ١٦٧؛ التوضيح والتلويح، ٢/ ٥٩؛ التحرير وشرحيه: التقرير والتجوير، ٣/ ١٨٥؛ وتيسير التحرير، ٤/ ٣١.

وما ذكروه من أجوبة تفصيلية محل نظر في الجملة، وليس المقام مناسباً لسردها ومناقشتها، ولكن يمكن أن يرد عليها اعتراض إجمالي، وهو أن الأمثلة التي أوردت عليهم لها منط واحد، فحتاج إلى جواب إجمالي عن هذا المناط؛ لكي يكون شاملاً لها وما كان من جنسها من بقية الأمثلة التي يمكن أن ترد عن أئمتهم.

(٢) التلويح، ٢/ ٦٠.

(٣) انظر: ميزان الأصول، ٢/ ٩١٣، ٩١٤.

أصولية أخرى، وهي: هل حكم الأصل ثابت بالنص أو العلة؟
 فبناء على قولهم فيها: إن الحكم في الأصل ثابت بالنص؛ منعوا تأثير
 العلة في حكم الأصل بتخصيص ونحوه، وحصروا أثرها في تعدية الحكم
 بها من الأصل إلى الفرع فحسب. فالحكم عندهم قد ثبت واستقر بالنص،
 والهدف من النظر في علة هذا الحكم هو تعديته من الأصل إلى الفرع، لا
 إعادة النظر في حكم الأصل، ومما يؤكد أن الغرض من التعليل هو تعدية
 الحكم بها فحسب: منعهم التعليل بالعلة القاصرة؛ لاستغناء حكم
 الأصل عنها، فلا فائدة منها حينئذ.

وقد خالفهم علماء سمرقند وقالوا: إن حكم الأصل ثابت بالعلة،
 وتمشيًا مع هذا لم يجدوا غضاضة في تجويزهم لتأثير العلة في الأصل
 بتخصيص ونحوه^(١)، ومثل هذا يقال في تجويزهم التعليل بالعلة
 القاصرة^(٢).



(١) انظر في مسألة (هل حكم الأصل ثابت بالنص أو العلة؟): شفاء الغليل، ص ٥٣٧؛
 المستصفى، ٣٤٦/٢؛ ميزان الأصول، ٩٠٤/٢؛ الإحكام للأمدى، ٢٧٠/٣؛ مختصر ابن
 الحاجب وشرح العضد، ٢٣٢/٢؛ البحر المحيط، ١٠٤/٥؛ التحرير وتيسيره، ٢٩٤/٣؛
 شرح الكوكب المنير، ١٠٢/٤؛ مسلم الثبوت وشرحه: فواتح الرحموت، ٢٩٣/٢؛ نشر
 البنود، ١٢٤/٢.

(٢) انظر: ميزان الأصول، ٩٠٤/٢.

المبحث الثاني:

إثبات المقاصد الشرعية بطريق صحيح، وأثر ذلك في منع توهم التعارض بينها وبين الأدلة الجزئية

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: صفات المجتهد المثبت للمقاصد.

المطلب الثاني: ضوابط المقاصد الشرعية.

المطلب الثالث: طرق إثبات المقاصد الشرعية.

المطلب الرابع: أثر إثبات المقاصد بطريق صحيح في منع

توهم التعارض بينها وبين الأدلة الجزئية.

المطلب الأول:

صفات المجتهد المثبت للمقاصد

أولاً: صفات المجتهد المثبت للمقاصد الشرعية هي ذاتها صفات المجتهد المثبت للأحكام الشرعية، وخطورة إثبات المقصد من غير أهله كخطورة إثبات الحكم من غير أهله:

إثبات مقصد شرعي ما ضرب من أضرب الاجتهاد - في الجملة -^(١) كإثبات حكم شرعي ما، إذ كل منهما مضاف إلى الشارع، فلا يسوغان إلا بمستند يصح نسبتها إلى الشارع، وهذا المستند قد لا يكون صريحاً، فيحتاج في البحث عنه إلى اجتهاد، كما أنه قد يكون صريحاً ولكن يعرض له ما يجعل الأمر مشكلاً، فلا يُدفع الإشكال إلا باجتهاد.

وهذا الاجتهاد لا يكون معتبراً إلا إذا كان صادراً من أهله، وكونه صادراً من أهله جزء من ماهية الاجتهاد؛ لهذا جاء في تعريفه: «هو بذل الوسع في إدراك حكم شرعي بطريق الاستنباط ممن هو أهله»^(٢).

(١) وكون شروط المجتهد المثبت للمقاصد الشرعية هي ذاتها شروط المجتهد المثبت للأحكام الشرعية، هو ما قرره عدد من علماء هذا الفن؛ انظر: حجة الله البالغة للدهلوي، ١/١٠، ٢٠، ٣١٤؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص ١٣٨. وسيأتي نقل كلامهم عند الحديث عن الضابط الأول من المطلب التالي.

(٢) أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص ٤٤٨؛ وانظر - قريباً من هذا التعريف ولكن بدون القيد الأخير - إلى: البحر المحيط، ٦/١٩٧؛ وانظر في التصريح بالقيد الأخير إلى: المستصفي، ٢/٣٥٠؛ مختصر ابن الحاجب وشرحه: تحفة المسؤول، ٤/٢٤٣؛ إرشاد

وبناء على القيد الأخير فإن الاجتهاد لو صدر من غير أهله لا يعد اجتهاداً اصطلاحاً حتى لو كان صواباً، وفي هذا قال الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ): «ومن تكلف ما جهل وما لم تثبته معرفته: كانت موافقته للصواب - إن وافقه من حيث لا يعرفه - غير محمودة - والله أعلم - ، وكان بخطئه غير معذور، إذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه»^(١).

ومما يدل على أن الاجتهاد من غير أهله لا يكون مقبولاً حتى لو كان عنده نوع علم:

١. حديث صاحب الشجّة؛ فعن جابر رضي الله عنه قال: خَرَجْنَا فِي سَفَرٍ، فَأَصَابَ رَجُلًا مِّنَّا حَجْرٌ، فَشَجَّهَ فِي رَأْسِهِ، ثُمَّ اِحْتَلَمَ؛ فَسَأَلَ أَصْحَابَهُ فَقَالَ: هَلْ تَجِدُونَ لِي رُخْصَةً فِي التَّيْمَمِ؟ فَقَالُوا مَا نَجِدُ لَكَ رُخْصَةً وَأَنْتَ تَقْدِرُ عَلَى الْمَاءِ، فَأَغْتَسَلَ فَمَاتَ، فَلَمَّا قَدِمْنَا عَلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم أَخْبِرَ بِذَلِكَ فَقَالَ: ((قَتَلُوهُ قَتَلَهُمُ اللَّهُ، أَلَا سَأَلُوا إِذْ لَمْ يَعْلَمُوا، فَإِنَّمَا شِفَاءُ الْعِيِّ السُّؤَالُ، إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيهِ أَنْ يَتَيَّمَّمَ وَيَعْصِرَ أَوْ يَعْصِبَ - شَكَ مُوسَى - عَلَى جُرْحِهِ خِرْقَةً، ثُمَّ يَمْسَحَ عَلَيْهَا، وَيَغْسِلَ سَائِرَ جَسَدِهِ))^(٢).

= الفحول، ٢/٢٩٦.

(١) الرسالة، ص ٥٣.

(٢) أخرجه أبو داود بلفظه، كتاب الطهارة، باب في المَجْرُوحِ يَتَيَّمَّمُ، ١/٢٣٩، ح ٣٣٦؛ والبيهقي بلفظه في السنن الكبرى، من طريق أبي داود، كتاب الطهارة، باب الجرح إذا كان في بعض جسده دون بعض، ١/٢٢٧؛ والدارقطني بلفظه، باب جواز التيمم لصاحب الجراح مع استعمال الماء، وتعصيب الجرح، ١/١٨٩. جميعهم من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

فيلحظ أنهم أفتوه بقولهم: «ما نجدُ لك رُحْصَةً وَأَنْتَ تَقْدِرُ عَلَى الْمَاءِ»، وهذا الحكم ذاته مستفاد من مفهوم الشرط من قوله ﷺ: ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^(١)، ومع ذلك لم يقبل منهم الرسول ﷺ فتواهم؛ لأنها بغير علم، إذ انطلقت من الاكتفاء بالنظر إلى دليلٍ واحدٍ دون النظر فيما يمكن أن يعرض له من عوارض قد تصرف الاستدلال به إلى غيره، ولو وزنوا الاستدلال به بميزان مقاصد الشريعة لصرفتهم عنه إلى غيره؛ إذ من مقاصد الشريعة حفظ النفس، وعدم إلقاء الإنسان بنفسه إلى التهلكة، والتيسير ورفع الحرج، وقد دلت أدلة أخرى على الاعتياض عن غسل العضو إلى التيمم والمسح على ما يغطيه من خرقة ونحوها...، منها حديث صاحب الشجّة المذكور.

٢. ما جاء عن عليّ رضي الله عنه قال: بَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ سَرِيَّةً، وَأَمَرَ عَلَيْهِمُ

= وقال الدارقطني بعد روايته للحديث - ١٩٠ / ١ :- «قال أبو بكر: ... لم يروه عن عطاء عن جابر غير الزبير بن خريق. وليس بالقوي».

وقال البيهقي - في معرفة السنن والآثار، ٤١ / ٢ :- «ولم يثبت في هذا الباب عن النبي ﷺ شيء. وأصح ما روي فيه حديث عطاء بن أبي رباح، مع الاختلاف في إسناده ومتمه، والذي أخرجه أبو داود في كتاب السنن».

وقد أورده صاحب (البدر المنير) - ٢٤٩ / ٥ - وعلق عليه تعليقا مطولا، صدره برواية أبي داود، وقال عقبها: «وَهَذَا إِسْنَادٌ كُلُّ رِجَالِهِ ثِقَاتٌ»، وانظر مختصر ذلك في (تلخيص الحبير) - ١٤٧ / ١. كما قال عنه الألباني في صحيح سنن أبي داود - ١٠١ / ١، ح ٣٣٦ :- «حسن دون قوله إنها كان يكفيه».

(١) من الآية رقم (٤٣) من سورة النساء.

رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ، وَأَمَرَهُمْ أَنْ يُطِيعُوهُ، فَعَضِبَ عَلَيْهِمْ وَقَالَ: أَلَيْسَ قَدْ
 أَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ تُطِيعُونِي؟ قَالُوا بَلَى. قَالَ: قَدْ عَزَمْتُ عَلَيْكُمْ لَمَّا جَمَعْتُمْ
 حَطَبًا وَأَوْقَدْتُمْ نَارًا ثُمَّ دَخَلْتُمْ فِيهَا. فَجَمَعُوا حَطَبًا، فَأَوْقَدُوا، فَلَمَّا هُمُوا
 بِالذُّخُولِ فَقَامَ يَنْظُرُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ، قَالَ بَعْضُهُمْ: إِنَّمَا تَبِعْنَا النَّبِيَّ ﷺ
 فِرَارًا مِنَ النَّارِ؛ أَفَنَدْخُلُهَا؟! فَبَيْنَمَا هُمْ كَذَلِكَ إِذْ خَمَدَتِ النَّارُ، وَسَكَنَ
 غَضَبُهُ، فَذَكَرَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: ((لَوْ دَخَلُوهَا مَا خَرَجُوا مِنْهَا أَبَدًا، إِنَّمَا
 الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ))^(١).

فهؤلاء الصحابة ﷺ أعملوا المقاصد الشرعية في فهم النصوص،
 ووجدوا أن من أهم مقاصدها درء المفساد، وفي مقدمة المفساد دخول
 النار، ولا يمكن أن يقصد النبي ﷺ من الأمر بالطاعة: الطاعة المطلقة.
 ولوضوح هذا الأمر وجلائه لم يكن ليُقبل اجتهادهم لو استجابوا الأمر.
 ٣. قول النبي ﷺ: ((الْقَضَاءُ ثَلَاثَةٌ: اثْنَانِ فِي النَّارِ، وَوَاحِدٌ فِي الْجَنَّةِ:
 رَجُلٌ عَرَفَ الْحَقَّ فَقَضَى بِهِ فَهُوَ فِي الْجَنَّةِ، وَرَجُلٌ عَرَفَ الْحَقَّ فَلَمْ يَقْضِ بِهِ
 وَجَارَ فِي الْحُكْمِ فَهُوَ فِي النَّارِ، وَرَجُلٌ لَمْ يَعْرِفِ الْحَقَّ فَقَضَى لِلنَّاسِ عَلَى
 جَهْلٍ فَهُوَ فِي النَّارِ))^(٢).

(١) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الأحكام، باب السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ لِلْإِمَامِ مَا لَمْ تَكُنْ مَعْصِيَةً،
 ٦/٢٦١٢، ح ٦٧٢٦؛ ومسلم بنحوه، كتاب الإمارة، باب وُجُوبِ طَاعَةِ الْأَمْرَاءِ فِي غَيْرِ
 مَعْصِيَةٍ وَتَحْرِيبِهَا فِي الْمَعْصِيَةِ، ٣/١٤٦٩، ح ١٨٤٠. كلاهما من حديث علي رضي الله عنه.

(٢) أخرجه ابن ماجه بنحوه، كتاب الأحكام، باب الحاكم يجتهد فيصيب الحق، ٢/٧٧٦،
 ٢٣١٥؛ وأبو داود بنحوه، كتاب الأقضية، باب في القاضي يخطئ، ٤/٥، ح ٣٥٧٣؛

فقد دل الحديث على أن القضاة ثلاثة أصناف:

- صنف يجمع بين العلم والأمانة، فيقضي بما يدين الله بأنه الحق.
- وصنف عنده علم، ولكنه فاقد للأمانة، فيقضي بما يعلم أنه مخالف للحق.

- وصنف فاقد للعلم أصلاً، فيقضي عن جهل وتحمين.

والذي يعيننا هو الصنف الثالث، حيث لم يفرق فيه النبي ﷺ بين ما لو أصاب القاضي بتخمينه الحق أو أخطأه، وحكم عليه بأنه في النار، فدل على أنه مؤاخذ حتى لو وافق الحق، فيدخل في عموم المؤاخذة كل من تكلم في شرع الله ﷻ عن جهل وتحمين.

٤. «أن الاجتهاد.. مرتبط بتحليلٍ وتحريم، ومن ثم جنة ونار»^(١)، فلا يسوغ أن يتكلم بالتحليل والتحريم إلا من هو أهل لذلك، وهم الأنبياء عليهم السلام في حياتهم، وبعد وفاتهم يكون ذلك لورثتهم وهم العلماء المجتهدون. قال ﷺ: ((إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ، إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُورَثُوا

= والترمذي بنحوه، أبواب الأحكام، باب ما جاء عن رسول الله ﷺ في القاضي، ٦/٣، ح ١٣٢٢؛ والنسائي في السنن الكبرى بلفظه، كتاب القضاء، ذكر ما أعده الله ﷻ للحاكم الجاهل، ٥/٣٩٧، ح ٥٨٩١؛ والبيهقي بنحوه، كتاب آداب القاضي، باب إثم من أفتى أو قضى بالجهل، ١٠/١١٦؛ والحاكم، بنحوه، كتاب الأحكام، ٤/٩٠. جميعهم من حديث بريدة رضي الله عنه.

وقد قال أبو داود عقب الحديث: «وهذا أصح شيء فيه» أي في الباب.

وقال في (البدر المنير) - ٢٤ / ٤٣٢، ح ٢٤٦٣ -: «هَذَا الْحَدِيثُ صَحِيحٌ».

وقال في (المحرر في الحديث) - ٢ / ٦٣٧، ح ١١٧٠ -: «وإِسْنَادُهُ جَيِّدٌ».

(١) معالم وضوابط الاجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية، ص ٦١.

دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا، إِنَّمَا وَرَثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بِحِطِّ وَافِرٍ))^(١).

٥. كون الاجتهاد لا يصح إلا من أهله يحقق مقصود الشارع من جعل الناس صنفين: مفتين، ومستفتين^(٢)؛ ومما يدل على ذلك:

(١) أخرجه الإمام أحمد بنحوه، ٤٥/٣٦، ح ٢١٧١٥؛ والدارمي بنحوه، المقدمة، باب في فضل العلم والعالم، ١/١٠٤، ح ٣٤٨؛ والبخاري بنحوه، (دون أن يذكر أنه حديث)، كتاب العلم، باب العلم قبل القول والعمل، ١/٣٧؛ وابن ماجه بلفظه، المقدمة، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، ١/٨١، ح ٢٢٣؛ وأبو داود بنحوه، كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم/٤/٥٧، ح ٣٦٤١؛ والترمذي بلفظه، كتاب العلم، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، ٤/٤١٤، ح ٢٦٨٢؛ وابن حبان في صحيحه بنحوه، كتاب العلم، باب الزجر عن كتابة المرء السنن مخافة أن يتكل عليها دون الحفظ لها، ١/٢٨٩، ح ٨٨. جميعهم من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه.

وقال عنه ابن الملقن في البدر المنير - ١٩/١٦٦، ح ١٧٤٢ -: «هَذَا الْحَدِيثُ صَحِيحٌ». وقال الهيثمي في مجمع الزوائد - ١/١٢٦ -: «رواه البزار، ورجاله موثقون». وقال الحافظ في الفتح - ١/١٦٠ -: «أخرجه أبو داود والترمذي وابن حبان والحاكم مصححا من حديث أبي الدرداء، وحسنه حمزة الكناي، وضعفه باضطراب في سنده، لكن له شواهد يتقوى بها، ولم يفصح المصنف بكونه حديثا؛ فلهذا لا يعد في تعاليقه، لكن إirاده له في الترجمة يشعر بأن له أصلا». وقوله: «وضعفه باضطراب في سنده» يشكل عليها عدم إيراد مَنْ وضعفه! لكن ورد عند السخاوي (تلميذ ابن حجر) عبارة قريبة من لفظ ابن حجر، وفيها ما يزيل الإشكال؛ حيث جاء عنده: «وضعفه غيرهم بالاضطراب في سنده». ونص كلام السخاوي في (المقاصد الحسنة) - ص ٣٤٠، ح ٧٠٣ -: «صححه ابن حبان والحاكم وغيرهما، وحسنه حمزة الكناي، وضعفه غيرهم بالاضطراب في سنده، لكن له شواهد يتقوى بها؛ ولذا قال شيخنا: له طرق يعرف بها أن للحديث أصلا». وحسنه الأرئوط في تحقيقه لصحيح ابن حبان، ١/٢٩٠.

(٢) انظر: القياس عند الإمام الشافعي، ١/٣١٥.

قوله ﷺ: ﴿فَتَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْمُونَ﴾^(١).

فهذه الآية صريحة في تقسيم الناس إلى أهل الذكر، وهم أهل القرآن والعلم^(٢)، ومن عداهم.

وقوله ﷺ: ﴿وَمَا كَانَتِ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِنَنْفِقَهُوا فِي الدِّينِ وَلِنُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(٣).

ووجه الدلالة: أن التفقه في الدين يحتاج إلى بذل وانشغال تام بتحصيله، ولو كان ذلك مطلوباً من جميع المسلمين لتعطلت أعمالهم الأخرى؛ لهذا جاء التوجيه القرآني بأن تُوكَّل هذه المهمة لطائفة من كل فرقة أو بلد.. ليقوموا بالتعلم والتفقه في الدين؛ ليصِّروا غيرهم به، ويكونوا مرجعاً لهم فيه، ولا شك أن هذا يستلزم أن يكون الناس صنفين: مفتين، ومستفتين، كما أنهم كذلك في بقية الأعمال الأخرى؛ كالطب، والزراعة، والصناعة...

٦. أن الإجماع منعقد على أن الذي يؤجر على اجتهاده هو من كان أهلاً للاجتهاد، أما من لم يكن كذلك فهو آثم وإن وافق الحق. حكى ذلك الإمام النووي (ت ٦٧٦هـ)؛ إذ قال ﷺ - في تعليقه على الحديث

(١) من الآية رقم (٧) من سورة الأنبياء.

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ١٢/٣٢٩. ونص كلامه: «وقال ابن عباس: أهل

الذكر أهل القرآن وقيل: أهل العلم، والمعنى متقارب».

(٣) الآية رقم (١٢٢) من سورة التوبة.

المشهور: (إذا حكم الحاكم فاجتهد...)-: «قال العلماء: أجمع المسلمون على أن هذا الحديث في حاكمٍ عالمٍ أهلٍ للحكم، فإن أصاب فله أجران؛ أجر باجتهاده وأجر بإصابته، وإن أخطأ فله أجر باجتهاده، وفي الحديث محذوف تقديره: إذا أراد الحاكم فاجتهد. قالوا: فأما من ليس بأهل للحكم فلا يحل له الحكم، فإن حكم فلا أجر له، بل هو آثم ولا ينفذ حكمه، سواء وافق الحق أم لا؛ لأن إصابته اتفاقية ليست صادرة عن أصل شرعي، فهو عاص في جميع أحكامه سواء وافق الصواب أم لا، وهي مردودة كلها ولا يعذر في شيء من ذلك»^(١).

٧. قياس اجتهاد مَنْ عنده نوعٌ علمٍ ولكن لم يبلغ درجة الاجتهاد على كلام الصيدلاني في شؤون الأطباء؛ فهو أقرب الناس إلى مهنة الأطباء وأعرف الناس بالأدوية، ومع ذلك لا يسمح له أن يصرف الدواء بدون وصفة طبية؛ لأنه قد يُعَرِّض جسم المريض للخطر. بل إن الطبيب نفسه لا يسوغ له أن يتكلم في غير تخصصه، وحتى لو تكلم في تخصصه وأخطأ بتقصير منه في الاجتهاد، أو إهمال أو تفريط... فإنه يحاسب على هذا الخطأ. هذا شأن التعامل مع بدن الإنسان، فما بالك بدينه الذي هو أعلى الضروريات!

ولخطورة الاجتهاد بغير علم وضع الأصوليون له شروطاً دقيقة، تضبطه وتحدّد أهله. كما أنهم - ولا سيما في صدر الإسلام - كانوا يتحوّطون في تنزيل هذه الشروط على واقع من يحق له الاجتهاد، ويعدّون

(١) شرح النووي على صحيح مسلم، ١٢/٢٠٤.

ذلك من أضرب الاجتهاد، فلا يفتي إلا من زكاه العلماء، وأذنوا له بذلك^(١).

وإذا كان صدور الاجتهاد من غير أهله بهذه الخطورة؛ فينبغي أن يعلم: أن المبالغة في تهويل ذلك، والتشدد في شروط الاجتهاد، وتضييق دائرته، بحيث تكاد تصل إلى إغلاق باب الاجتهاد، هذه المبالغة لا تقل خطورة عن سابقتها.

والقول العدل الوسط: أن طبيعة الواقعة، وملابساتها، وزمانها، ومكانها... هي التي تحدد شروط من يتولى الاجتهاد فيها؛ إذ بعض الوقائع تكون مشتهرة ولها نظائر كثيرة، أو أثرها منحصر في المستفتي، أو أن فيها خصومة وتحتاج إلى نظرٍ متتابع وجلسات متعددة، ومن ثم عدد كبير من القضاة المجتهدين، أو يكون زمان الواقعة ضيقاً لا يسع لمزيد بحث وتأمل، أو يكون المكان مما يندر فيه المجتهدون الأكفاء... فهذه الوقائع ونحوها مما يتساهل فيها ما لا يتساهل في غيرها.

وفي الجانب المقابل: أنواع أخرى من الوقائع؛ كالوقائع الشائكة التي لا يكون لها نظائر في السابق، أو يكون أثرها ممتدداً إلى شريحة كبيرة من

(١) ومن أمثلة ذلك: مقولة الإمام مالك: «وليس كل من أحب أن يجلس في المسجد للحديث والفتيا جلس [هكذا في المطبوع] حتى يشاور فيه أهل الصلاح والفضل وأهل الجهة من المسجد؛ فإن رأوه أهلاً لذلك جلس. وما جلسْتُ حتى شهد لي سبعون شيخاً من أهل العلم أي موضعٌ لذلك». الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ١/١٠٢؛ وانظر: سير أعلام النبلاء، ٨/٩٦؛ شذرات الذهب، ١/٢٨٩.

الناس، أو تكون طبيعتها غامضة على المجتهد، فيحتاج في تصورهما إلى المختصين بالعلوم ذات الصلة؛ كالطب أو السياسة أو الاقتصاد... فهذه الوقائع ونحوها هي التي ينبغي التحرز فيها، والتدقيق في الشروط، وربما لا تتحقق الشروط في فرد واحد، وإنما في مجموعة من الأفراد، بحيث يقومون جميعاً مقام المجتهد الواحد المستكمل للشروط، وفق ما يسمى بالاجتهاد الجماعي، والله أعلم.

وما يقال في إثبات الحكم الشرعي في هذين الصنفين من الوقائع يقال في إثبات المقصد الشرعي المؤثر على الحكم الشرعي فيها. ولكن ما هي شروط المجتهد المثلث للمقاصد؟ هذا محور الحديث في العنصر الآتي.

ثانياً: شروط المجتهد المثلث للمقاصد الشرعية:

أولى الأصوليون (شروط المجتهد) عناية فائقة؛ إذ لا يكاد يخلو منها كتاب من كتبهم، وقد تباينت عباراتهم في عدد الشروط، بين مقلِّ ومتوسطٍ ومكثِرٍ، فقد يختصرها بعضهم في شرطين^(١) أو ثلاثة^(٢)، وقد يوصلها بعضهم إلى ثمانية^(٣) أو ستة عشر^(٤) أو عشرين^(٥)... وهذا الاختلاف في

(١) انظر مثلاً: المستصفي، ٢/ ٣٥٠؛ ميزان الأصول، ٢/ ١٠٤٩؛ الإحكام للآمدي، ٢/ ١٧٠.

(٢) انظر مثلاً: أصول البزدوي وشرحه: كشف الأسرار، ٤/ ٢٥.

(٣) انظر مثلاً: البحر المحيط، ٦/ ١٩٩.

(٤) انظر مثلاً: تيسير الوصول إلى منهاج الأصول، ٦/ ٢٩٧.

(٥) انظر مثلاً: الاجتهاد في الإسلام لـ أ. د. نادية العمري، ص ٥٩.

العدد لا يعني بالضرورة التباين في المضمون. ولإثبات ذلك سيتم اختيار نموذجين، هما - في نظر الباحث - أهم ما تم الوقوف عليه:

النموذج الأول: الشروط التي ذكرها شيخنا أ. د. عياض السلمي^(١):

ومن أهم مزايا هذا النموذج اتسام الشروط فيه بالشمول والاختصار، والدقة وقوة الاستدلال. ويمكن تصنيفها إلى ثلاثة أصناف: الصنف الأول: الشروط العامة التي تشمل المجتهد وغيره، وهي:

١. الإسلام: فغير المسلم لا يقبل اجتهاده؛ لقوله ﷺ: ﴿يَكْفُرُ بِهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ تَطِيعُوا فِرْقَانًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كُفْرِينَ﴾^(٢).

٢. العقل: لأن المجنون لا يُقبل قوله عن نفسه، فكيف يُقبل في

الاجتهاد؟!

٣. البلوغ: لقوله ﷺ: ((رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ))، وذكر منهم

= وللتوسع في شروط الاجتهاد عند الأصوليين انظر: الرسالة، ص ٥٠٩؛ الفصول في الأصول للجصاص، ٢/٣٦٧؛ العدة، ٥/١٥٩٤؛ قواطع الأدلة، ٥/٤؛ الواضح في أصول الفقه لابن عقيل، ٥/٤٥٦؛ المحصول وشرحه: نفائس الأصول، ٤/٥٢١؛ روضة الناظر، ٣/٩٦٠؛ شرح تنقيح الفصول، ص ٤٣٧؛ المنهاج وشرحه: الإبهاج، ٣/٢٥٤؛ أعلام الموقعين، ١/١٩، ٥٣، ٥٥، ٩٤، ٤/١٧٤؛ الموافقات، ٣/٧٥، ٤/١١٦، ١٦٣، ٢٠٩؛ التحرير وشرحه: التجبير، ٨/٣٨٦٧؛ التحرير وشرحه: فتح الغفار، ٣/٣٨؛ شرح الكوكب المنير، ٤/٤٥٩؛ مسلم الثبوت وشرحه: فواتح الرحموت، ٢/٣٦٣؛ إرشاد الفحول، ٢/٢٩٧.

(١) انظر: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص ٤٥١.

(٢) الآية رقم (١٠٠) من سورة آل عمران.

(... وَعَنْ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ) ^(١)، وإذا أمن العقوبة لم يؤمن عليه الكذب

(١) وهو قول النبي ﷺ: (رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ؛ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ).

أخرجه ابن أبي شيبة بنحوه، كتاب الطلاق، ما قالوا في الرجل يطلق في المنام، ٦/٦٥٩، ح ١٩٤٧٣؛ والإمام أحمد بلفظه، ٤١/٢٢٤، ح ٢٤٦٩٤؛ والدارمي بنحوه، ومن كتاب الحدود، باب رفع القلم عن ثلاثة، ٢/٦١٣، ح ٢٢١١؛ وابن ماجه بنحوه، كتاب الطلاق، باب طلاق المعتوه والصغير والنائم، ١/٦٥٨، ح ٢٠٤١؛ وأبو داود بنحوه، كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حدًا، ٤/٥٥٨، ح ٤٣٩٨؛ والنسائي (في المجتبي)، كتاب الطلاق، باب من لا يقع طلاقه من الأزواج، ٦/٤٦٨، ح ٣٤٣٢؛ وابن حبان في صحيحه بنحوه، كتاب الإيمان، ذكر الأخبار عن العلة التي من أجلها إذا عدت رفعت الأقدام عن الناس في كتبة الشيء عليهم، ١/٣٥٥، ح ١٤٢؛ والبيهقي بنحوه، كتاب الإقرار، باب من لا يجوز إقراره، ٦/٨٤؛ والحاكم في المستدرک بنحوه، كتاب البيوع، ٢/٥٩.

جميعهم: من حديث عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ.

كما أخرجه البخاري معلقًا عن علي رضي الله عنه موقوفًا عليه، وذلك في كتاب الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق والكره والسكران والمجنون، ٥/٢٠١٩، وقد ذكره الحافظ في فتح الباري من وصله، ٩/٣٠٥؛ وفي تغليق التعليق، ٤/٤٥٧؛ كما رواه الترمذي موصولاً عن علي (وذلك في كتاب الحدود، باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد، ٤/٩٣، ح ١٤٢٣)، ثم قال: «وفي الباب عن عائشة. قال أبو عيسى: حديث علي حديث حسن غريب من هذا الوجه، ... والعمل على هذا الحديث عند أهل العلم».

وأيضًا عندما ذكر الحاكم حديث عائشة قال: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه».

كما صححه ابن حزم في المحلى، ٨/٣٥؛ والنووي في شرح مسلم، ٨/١٤؛ والألباني في إرواء الغليل، ٢/٤.

والتساهل. [ولأن الشارع إنما علق التكليف بالبلوغ؛ لأنه مظنة لنضج العقل، وقدرته على فهم الخطاب وامثاله، واستشعار الثواب والعقاب...، فمن باب أولى: القدرة على استنتاج الحكم والاجتهاد في إدراكه].

الصف الثاني: الشروط الخاصة بتأهيل المجتهد للاجتهاد. وهي ستة:

٤. معرفة الآيات والأحاديث الدالة على الأحكام بطريق النص أو الظاهر، ومعرفة ما يصح من تلك الأحاديث، وما لا يصح. والدليل على اشتراط هذا القدر: أن من اجتهد قبل تحصيله فقد يخالف المنصوص عليه في الكتاب أو السنة، فيكون اجتهاده باطلاً. والدليل على عدم اشتراط ما زاد على ذلك القدر: أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يجتهدون مع عدم استحضار بعض الدلالات غير المباشرة في النصوص، كالإشارة أو الالتزام، ولم يكن اجتهادهم واقعاً من غير أهله، ولما عرف عنهم أنهم يعذرون المخطئ إذا لم يكن الدليل ظاهراً قوياً، ولأنه لو اشترط الإحاطة بكل ما في النصوص من المعاني ما تمكن أحد من الاجتهاد.

٥. معرفة الناسخ والمنسوخ من الأحكام: ويكفي أن يعلم أن الدليل الذي استدل به ليس منسوخاً؛ لأنه لو لم يعلم به لأدى ذلك للعمل بحكم منسوخ.

٦. معرفة مواطن الإجماع حتى لا يخالفها: لأن مخالفة الإجماع محرمة

ومرفوضة. ويكفي أن يعلم أن المسألة التي يُنظر فيها ليست من مسائل الإجماع، أو يبنى حكمها على مسألة مجمع عليها.

٧. أن يعرف بقية الطرق الموصلة إلى الحكم الشرعي، وكيفية الاستدلال بها: فيعرف القياس، والاستصحاب، والاستصلاح، والأعراف في الأحكام المبنية عليها...؛ لأن النصوص والإجماع غير محيطة بكل الوقائع [بشكل مباشر، فيجب أن يعرف ما انبثق عن هذه الأدلة من أدلة أخرى، بحيث يستفاد الحكم منها بطريق مباشر ومن الأدلة النقلية بطريق غير مباشر].

٨. أن يكون عارفاً بدلالات الألفاظ: لأن الكتاب والسنة بلغة العرب، ومن لا يعرف لغة العرب لا يمكن أن يفهم ما في الكتاب والسنة.

٩. أن يكون عارفاً بمراتب الأدلة، وطرق الجمع والترجيح بينها عند التعارض: لأن المجتهد كثيراً ما تتعارض الأدلة عنده في بعض مواضع الاجتهاد، وإن لم تكن عنده دراية بطرق درء التعارض سيحترق ويتوقف.

الصنف الثالث: الشرط الخاص بقبول الاجتهاد:

١٠. العدالة: [لأن العدالة شرط بدهي لقبول أي خبر، فما بالك إذ

كان هذا الخبر عن حكم الله ﷻ!] (١).

(١) انظر في الشروط العشرة إلى: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص ٤٥١ - ٤٥٤، مع اختصار أو زيادة أو تصرف يسير في بعض العبارات، علماً بأن الزيادة وُضعت بين

النموذج الثاني: الشروط التي ذكرها الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ):

ونص كلامه رحمته: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين:

أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»^(١).

وعند التأمل في هذين الوصفين، وفيما ذكره الشاطبي من تعليق

عليهما: يُلاحظ مدى دقته وبعد نظره رحمته. وقبل توجيه ذلك يناسب

معرفة مراده من هذين الوصفين:

فما قاله في تفسير الوصف الأول: «فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن

الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من

أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي صلى الله عليه وسلم

في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله»^(٢).

ومما قاله في تفسير الوصف الثاني: «وأما الثاني: فهو كالخادم للأول،

فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة

أولاً، ومن هنا كان خادماً للأول، وفي استنباط الأحكام ثانياً. لكن لا

تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط، فلذلك جعله شرطاً ثانياً، وإنما كان

الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة؛ لأنه المقصود والثاني وسيلة»^(٣).

= معقوفتين.

(١) الموافقات، ٧٦/٤.

(٢) الموافقات، ٧٧/٤.

(٣) الموافقات، ٧٧/٤.

ومن خلال هذه النقول الثلاثة يتضح أن المعوّل عليه أصالة في كون الإنسان أهلاً للاجتهاد: هو فهم مقصد الشارع على وجه الجملة والتفصيل؛ فإذا فهم مراد الشارع في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفهم ما تتجه إليه أحكامه فيها وفي أبواب الشريعة من حجّم ومقاصد خاصة، وفهم مقاصد الشريعة العامة، بحيث يطمئن بأن ما يستنبطه من أحكام منسجم انسجاماً تاماً مع هذه المقاصد المتدرجة: صار أهلاً للاجتهاد، ومن لا فلا.

ولكن كيف يصل إلى فهم مقاصد الشارع؟

هنا يأتي الوصف الثاني الذي هو في الواقع خادماً للأول، ووسيلة له. ولتحقيق هذا الوصف يأتي تفعيل الشروط التفصيلية التي يذكرها الأصوليون، وهي ما أشار إليها الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) بقوله: «فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً...، وفي استنباط الأحكام ثانياً...»^(١). والمعنى: أن التمكن من الاستنباط إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة ومقاصدها أولاً، ومن ثم استنباط الأحكام ثانياً.

فعدنا سبب للاجتهاد، بحيث لا يحصل إلا به: وهو فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

وثمره لذلك: وهي التمكن من الاستنباط في ضوء فهم المقاصد. ووسيلة لهما: وهي تعلم المعارف الموصلة إلى فهم المقاصد، ومن ثم

(١) الموافقات، ٤/ ٧٧.

التمكن من الاستنباط في ضوء فهم هذه المقاصد، وفي مقدمة هذه المعارف - في نظر الشاطبي - علم اللغة العربية.

ومن خلال هذا العرض ندرك بعد نظر الشاطبي في التركيز على فهم مقاصد الشريعة، وجعله هو الشرط الرئيس؛ لأن ما عداه من شروط تفصيلية - كالإحاطة بمدارك الأحكام ومعرفة مواضع الإجماع والناسخ والمنسوخ، ودلالات الألفاظ... - إنما هي خادمة له ووسيلة إليه، ومن المعلوم أن الوسائل قد تختلف من إنسان لآخر، ومن مسألة لأخرى. ويعضد هذا أن فهم مقصد الشارع - الشامل لمراده من لفظه، ومقصده من تشريع الحكم -: يمثل الهدف المشترك الذي تسعى جميع العلوم الشرعية للوصول إليه، فصار هو المعول عليه^(١).

ويمكن إبراز صنيع الشاطبي بعبارة أخرى: وهي أن كثيرًا من الشروط التي يذكرها الأصوليون - على أهميتها - لا تحقق الهدف المرجو منها، وهو تحديد من يسوغ له الاجتهاد، فهي تفيد في أن انتفاء أي شرط منها يترتب عليه انتفاء الاجتهاد، لكن في الجانب المقابل قد تجتمع هذه الشروط في شخص ما؛ بأن يحيط بمدارك الأحكام، ويعرف الناسخ والمنسوخ، ودلالات الألفاظ... ومع ذلك: لا يُحسن اقتناص الحكم المناسب للنازلة. وهذه طبيعة الشرط، فهو يؤثر إذا لم يوجد، إذ يترتب عليه عدم وجود المشروط، أما في حالة وجود الشرط: فقد يوجد

(١) وقد سبق توضيح ذلك في التمهيد لهذا الباب.

المشروط، وقد لا يوجد^(١).

أما الذي يؤثر في حالة الوجود والعدم فهو السبب^(٢)، وهو هنا فهم مقاصد الشريعة على كمالها^(٣).

إشكال وجوابه:

الإشكال: إن جعل فهم المقاصد شرطاً للاجتهاد، وجعل بلوغ رتبة الاجتهاد شرطاً لإثبات المقاصد قد يردُّ عليه إشكال، وهو أن ذلك يؤدي إلى الدور الممنوع؛ إذ مفاده: أن الإنسان لا يكون مجتهداً إلا بفهم مقاصد الشارع، ولا يفهم مقاصد الشارع إلا إذا كان مجتهداً!

(١) انظر: أنوار البروق في أنواع الفروق، ١/ ٦٢.

(٢) انظر: أنوار البروق في أنواع الفروق، ١/ ٦٢.

(٣) يحسن التنبيه على أن المراد بالمقاصد هنا معناها الشامل لدلالات ألفاظ الشارع ومقصده منها، وأيضاً مقاصد الأحكام الجزئية والكلية؛ وفقاً لتفسير الشاطبي - الآنف الذكر - لشرط فهم المقاصد.

وإدخال دلالات الألفاظ في حقيقة المقاصد الشرعية ممن تبناه من المعاصرين: إسماعيل الحسني؛ حيث عرّف المقاصد بأنها: «الغايات المصلحية المقصودة من الأحكام، والمعاني المقصودة من الخطاب». نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور، ص ١١٩.

أما إذا أُريد بها المعنى المشهور، وهو المقاصد الجزئية والكلية دون دلالات الألفاظ، فإن المقاصد بهذا المعنى أيضاً لا غنى للمجتهد عنها، ومن أشهر من بيّن أوجه حاجة المجتهد إلى هذه المقاصد ابن عاشور (ت ١٣٩٤هـ)، إذ ذكر أن أنحاء (وأحوال) الاجتهاد خمسة، ثم بيّن وجه حاجة المجتهد إلى المقاصد في كل منحي. فانظر: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص ٤٠. وقد استفاد الشيخ عبد الله بن بيه عما ذكره ابن عاشور والشاطبي وذكر أنه يُستنجد بالمقاصد في ثلاثين منحي من مسائل الأصول؛ فانظر: أمالي الدلالات، ص ٣٦٠.

الجواب:

يمكن أن يجاب على ذلك بأن يقال: إن حقيقة المقاصد فيها مختلفة: • إذ المقاصد التي فهِمَهَا شرطٌ للاجتهاد المراد بها: مجموع المقاصد، وليس جميعها على التفصيل؛ وإلا صار هذا الشرط متعذر الحصول.

• أما المقاصد التي يشترط في مثبتها أن يكون مجتهداً فهي: المقاصد التي تحتاج إلى اجتهاد، ويراد استنباطها ابتداءً بالاستقراء ونحوه، أو تحتاج إلى تأكيدها وتقريرها من قبل أهل الاجتهاد. لهذا جاء في صدر هذا المطلب: «إثبات مقصد شرعي ما ضرب من أضرب الاجتهاد - في الجملة -».

ولكون طائفة كبيرة من المقاصد تحتاج في إثباتها إلى تأمل واجتهاد؛ فقد نبه ابن عاشور (ت ١٣٩٤ هـ) على ذلك فقال: «على الباحث في مقاصد الشريعة أن يطيل التأمل، ويجيد الثبوت في إثبات مقصد شرعي، وإياه والتساهل والتسرع في ذلك؛ لأن تعيين مقصد شرعي كلي أو جزئي أمر تتفرع عنه أدلة وأحكام كثيرة في الاستنباط، ففي الخطأ فيه خطر عظيم»^(١).

ولا يخفى أن ابن عاشور من أكثر العلماء تأكيداً على حاجة المجتهد إلى المقاصد^(٢)، كما أنه من أشهرهم في استنباط المقاصد الخاصة المتنوعة^(٣).

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص ١٣٨.

(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص ٤١، ٦٦، ٢٤٥، ٣١٣، ٣١٤.

(٣) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، جميع القسم الثالث، ص ٣٩٧ - ٥٥٣.

المطلب الثاني:

ضوابط المقاصد الشرعية

المقاصد التي تنسب إلى الشريعة لا بد أن تتحقق فيها ضوابط تصحح هذه النسبة، وهذه الضوابط يمكن إجمالها في أربعة ضوابط:

الضابط الأول: أن يكون المثبت لها من أهل الاجتهاد.

الضابط الثاني: أن تثبت بطريق صحيح.

الضابط الثالث: أن تتحقق في المقاصد الكلية الصفة الضابطة لها.

الضابط الرابع: أن لا تُعارض ما هو أولى منها.

وتفصيل ذلك على النحو الآتي:

الضابط الأول: أن يكون المثبت لها من أهل الاجتهاد.

هذا الضابط لأهميته أُفرد له المطلب السابق. وأحسب أنه من الأهمية بمكان لدرجة تغني عن الضوابط الأخرى؛ لأن من تحققت فيه شروط الاجتهاد يعلم ضوابط المقاصد؛ فلن يخوض في المقاصد إلا بعد التأكد من تحقق جميع الضوابط. ولكن لكثرة الخوض في المقاصد من غير المتخصصين، وتوظيف كثير منهم لها في تسويق أفكارهم، بدعوى اندراجها في مقاصد الشريعة، وتأثر بعض الناس بهذا الطرح: دعت الحاجة إلى إبراز ضوابط المقاصد.

وفي الجانب المقابل ينبغي أن يعلم أن ذلك لا يعني تضيق دائرة المقاصد، وحكر الحديث عنها والاستفادة منها على المجتهدين؛ إذ المقاصد

فيها من السهولة والوضوح والتنوع ما يجعل الاستفادة منها متاحة لأي إنسان بحدود حاجاته وإمكاناته^(١):

• فيها يفهم المكلف أن جميع التكاليف الشرعية وضعت لمصلحته، وبمعرفتها يتحرى أن يكون قصده من العمل موافقاً لقصد الشارع من التكليف به، ومن ثم يحقق الطاعة والامثال على أكمل الوجوه الممكنة.

• وبها يتسلح الداعية في إثبات سماحة الإسلام، وعظم تعاليمه، وانسجامها التام مع مصالح العباد الحقيقية، العاجلة والآجلة.

• وبها يكون المثقف محيطاً بما تنتهي إليه الشريعة من مقاصد، فيتصور كليات الشريعة، وأهدافها العامة والخاصة تصوراً إجمالياً.

• وبفهمها فهماً تآمماً، وبالاجتهاد في إطارها يطمئن المجتهد إلى اجتهاده، ويثق بفتواه. وكما يستنبط الأحكام في إطارها، يستتج مزيداً من المقاصد في ضوءها أيضاً.

وقد تم تقييد الفائدة الأخيرة بكون (فهمها فهماً تآمماً)؛ وهذا الفهم هو أصعب شروط الاجتهاد، وأهمها وأشملها، وتحققه على أكمل الوجوه يحتاج إلى تضرع في العلوم الشرعية، وممارسة واسعة النطاق للنظر في النصوص، وتصرفات الشارع، وفتاوى الأئمة، والتدرب على التخريج عليها، وعلى الاستنباط من الأدلة مباشرة...

(١) وقد سبقت الإشارة إلى هذه الفوائد عند الحديث عن خلاصة نظرية المقاصد؛ في الفصل

ولخطورة الخوض في المقاصد وصعوبة توظيفها في الاجتهاد سطرًا

لنا العلماء جملة من العبارات التي تؤكد هذا المعنى، ومن ذلك:

• ما قاله ولي الله الدهلوي (ت ١١٧٦ هـ): «ولا تتبين أسراره إلا لمن تمكن في العلوم الشرعية بأسرها، واستبدَّ^(١) في الفنون الإلهية عن آخرها، ولا يصفو مشربه إلا لمن شرح الله صدره لعلمٍ لدنيٍّ، وملاً قلبه بسرٍّ وهبيٍّ، وكان مع ذلك وقَّاد الطبيعة، سيَّال القريحة، حاذقًا في التقرير والتحرير، بارعًا في التوجيه والتحبير، قد عرف كيف يُؤصِّل الأصول، ويبنى عليها الفروع، وكيف يمهد القواعد ويأتي لها بشواهد المعقول والمسموع»^(٢).

• وما قاله في موضع آخر: «ولذلك لم يزل هذا العلم مضمونًا به^(٣) على غير أهله، ويشترط له ما يشترط في تفسير كتاب الله، ويحرم الخوض فيه بالرأي الخالص غير المستند إلى السنن والآثار»^(٤).

• وما قاله ابن عاشور (ت ١٣٩٤ هـ): «على الباحث في مقاصد الشريعة أن يطيل التأمل، ويمجد التثبت: في إثبات مقصد شرعي، وإياه والتساهل والتسرع في ذلك؛ لأن تعيين مقصد شرعي كليٍّ أو جزئيٍّ أمرٌ تتفرع عنه أدلة وأحكام كثيرة في الاستنباط، ففي الخطأ فيه خطر عظيم.

(١) استبد: بمعنى انفرد. انظر: لسان العرب، مادة «بدد»، ٣/ ٨١.

(٢) حجة الله البالغة، ١/ ١٠.

(٣) مضمونًا به: بمعنى مبخولًا به. انظر: لسان العرب، مادة «ضمن»، ١٣/ ٢١٦.

(٤) حجة الله البالغة، ١/ ٢٠؛ وانظر منه: ١/ ٣١٤.

فعليه ألا يُعيّن مقصدًا شرعيًّا إلا بعد استقراء تصرفات الشريعة في النوع الذي يريد انتزاع المقصد الشرعي منه، وبعد اقتفاء آثار أئمة الفقه يستضيء بأفهامهم، وما حصل لهم من ممارسة قواعد الشرع، فإن هو فعل ذلك: اكتسب قوة استنباط يفهم بها مقصود الشارع»^(١).

• وما قاله تقي الدين السبكي (ت ٧٥٦هـ) - في معرض حديثه عن الأشياء الثلاثة التي يحصل بها الاجتهاد -:

«الثالث: أن يكون له من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشرع من ذلك، وما يناسب أن يكون حُكْمًا له في ذلك المحل، وإن لم يصرح به.

[ثم وضح هذا الشرط بمثال مهم قال فيه: [كما أن من عاشر ملكًا ومارس أحواله وخبر أموره، إذا سُئِلَ عن رأيه في القضية الفلانية: يغلب على ظنه ما يقوله فيها وإن لم يصرح له به، لكن بمعرفته بأخلاقه، وما يناسبها من تلك القضية»^(٢).

• وما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) - في معرض حديثه عن اجتهاد الصحابة ومطابقته للقياس -: «لكن العلم بصحيح القياس وفاسده من أجل العلوم، وإنما يَعْرِفُ ذلك من كان خبيرًا بأسرار الشرع ومقاصده، وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن التي

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص ١٣٨.

(٢) الإبهاج، ١/٨. وأنظر - نحو المثال المذكور - إلى: قواعد الأحكام في مصالح الأنام،

٢/١٦٠؛ تدريب الراوي، ١/٢٩٦؛ تعليل الأحكام للأستاذ محمد شلبي، ص ٢٩٠.

تفوق التعداد، وما تضمنته من مصالح العباد في المعاش والمعاد، وما فيها من الحكمة البالغة والرحمة السابغة، والعدل التام»^(١).

الضابط الثاني: أن تثبت المقاصد بطريق صحيح.

هذا الضابط لا يقل أهمية عن الضابط السابق، ومنزلته في المقاصد كمنزلة مسالك العلة في القياس الأصولي، فلها من الأهمية والدقة والعمق ما لا يخفى على أهل الاختصاص، فلا يسوغ إثبات مقصد شرعي أو علة شرعية بالرأي المجرد، حتى لو كان المثبت لهما من أهل الاجتهاد، بل لا بد أن يكون له مستند صحيح يبيّن عليه اجتهاده فيهما، وإلا كان هذا من القول على الله بغير علم!

ولأهمية هذا الضابط في صحة المقصد أُفرد له المطلب الثالث (الآتي)؛ فناسب أن يكون تفصيله هناك.

الضابط الثالث: أن تتحقق الصفة الضابطة للمقاصد الشرعية الكلية؛ بأن تكون: ثابتة، وظاهرة، ومنضبطة، ومطردة.

هذه الصفة ذكرها شيخ المقاصد الثاني ابن عاشور (ت ١٣٩٤ هـ)^(٢)، عقب تعريفه للمقاصد العامة (الكلية)، مما يعني أنها تشخص - في نظره - حقيقة المقاصد العامة، وهذه لفظة ذكية منه رَحِمَهُ اللهُ؛ إذ المقصد قد يكون له مستند يثبته شرعاً، ويكون مطابقاً لتعريف المقاصد نظرياً، ولكن عند التطبيق لا تتحقق الصفة الضابطة له، فيكون حصوله

(١) مجموع الفتاوى، ٢٠/٥٨٣؛ وانظر هذا النقل في: أعلام الموقعين، ٢/٥٢.

(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص ١٦٥.

متوهمًا لا حقيقياً. وكم من الحالات التي يدعى فيها أنها تمثل حفظ مقصد شرعي معين، ولكن عند التحقيق والنظر يتضح أن ذلك وهم وخيال لا حقيقة!

والحديث هنا عن المقاصد الكلية أصالة والجزئية تبعاً؛ إذ المقاصد بالنظر إلى شمولها لمجالات التشريع تنقسم - كما مر بنا في الباب الأول^(١) - إلى قسمين:

١. المقاصد الكلية. ويراد بها: الغايات الشاملة لجميع الأحكام الشرعية أو أغلبها، أو المتعلقة بنطاق معين من الأحكام الشرعية.
٢. المقاصد الجزئية. ويراد بها: الغايات التي تتعلق كلٌّ منها بحكم شرعي معين له دليل يخصه.

وهذا النوع هو ما اشتهرت تسميته بالحكمة، وهي - عند من يرى جواز التعليل بها^(٢) - لها شروط خاصة مبسطة في كتب الأصوليين^(٣)، وليس هذا مجال الحديث عنها - مع الإحاطة بأن الشروط الأربعة المذكورة هنا لها نوع تعلق بها^(٤).

(١) ص ١٧٤، ١٨٠.

(٢) انظر في حكم التعليل بها: الإحكام للأمدى، ٣/ ٢٢٤؛ شرح تنقيح الفصول، ص ٤٠٦؛ جمع الجوامع وشرحه: تصنيف المسامع، ٣/ ٢١٥؛ البحر المحيط، ٥/ ١٣٣؛ شرح الكوكب المنير، ٤/ ٤٧؛ فواتح الرحموت، ٢/ ٢٧٤؛ المهذب في علم أصول الفقه المقارن لشيخنا أ. د. عبد الكريم النملة، ٥/ ٢١١٦.

(٣) وأحسب أن من البحوث المعاصرة التي استوفت هذه الشروط كتاب: منهج التعليل بالحكمة لرائد مؤنس، ص ١٩٠ - ٢٥١.

(٤) انظر: منهج التعليل بالحكمة لرائد مؤنس، ص ١٩٦، ٢١٨، ٢٣٣.

أما النوع الأول (وهو المقاصد الكلية) فهو الذي يمثل صلب الدراسات المقاصدية وأولى اهتماماتها؛ لأنه يمثل جانباً كبيراً من كليات الشريعة التي تبسط هيمنتها على جميع جزئيات الشريعة. كما أن هذا النوع من المقاصد هو الحاكم أصالة على المصالح المرسله إثباتاً أو نفيًا؛ إذ بدخولها تحته تكون ملحقة بالمعتبرة، وإلا ألحقت بالملغاة. وأيضاً هو الذي يجعل الوصف مناسباً للتعليل به في القياس أو لا؛ إذ من طرق إثبات العلة: المناسبة، التي يترتب على بناء الحكم عليها جلب مصلحة أو درء مفسدة، وهذا مقصد شرعي كلي... إلى غير ذلك من المزايا الأخرى.

هذا النوع الذي بهذه المثابة لا بد أن يتسم بما يناسب وظيفته؛ بأن يكون عند التطبيق: ثابتاً، وظاهراً، ومنضبطاً، ومطرّداً.

ولكن ما معنى هذه المواصفات الأربع؟ وهل الظهور والانضباط هما نفساهما شرطاً العلة التي يتعدى بها الحكم من الأصل إلى الفرع؟ وإذا كانا كذلك؛ فلماذا عدل العلماء من التعليل بالمقصد والمصلحة الشرعية إلى ما هو مظنة لهما؟

هذا ما سيتم تناوله فيما يأتي:

١. معنى الثبوت: يفسر ابن عاشور (ت ١٣٩٤ هـ) المراد بالثبوت بقوله: «أن تكون المعاني مجزوماً بتحققها، أو مظنوناً ظناً قريباً من الجزم»^(١).

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص ١٦٦.

أي أن المعاني حتى تكون مقاصد كلية، مما يجب أن تتصف به عند تطبيقها: أن يكون تحققها في الواقع في مرتبة اليقين أو غلبة الظن. فمثلاً: إذا حُدِّت عقوبة تعزيرية معينة، بقصد الردع والزجر: فيجب أن يكون هذا المعنى (وهو الردع والزجر) مجزوماً بتحقيقه عند التطبيق، أو قريباً من الجزم؛ وإلا فقدت العقوبة المقصود منها، ومن ثم صار تحقيق المقصد وهمياً لا حقيقياً. وهذا بالنظر إلى العموم الأغلب من الحالات، فلا عبرة بالحالات الشاذة؛ إذ من القواعد المقررة أن: «العبرة للغالب الشائع لا القليل النادر»^(١).

٢. معنى الظهور: يفسر ابن عاشور (ت ١٣٩٤ هـ) المراد بالظهور بأنه: «الاتضح، بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى، ولا يلتبس على معظمهم بمشابهه»^(٢).

أي: عند تشخيص المقصد وتطبيقه على آحاد الصور يجب أن يكون هذا التشخيص واضحاً وليس غامضاً، بحيث لا يختلف الفقهاء في أن المقصد الشرعي ظاهر في هذه الصورة وليس ملتبساً بغيره.

وقد مثل ابن عاشور لذلك بمقصد (حفظ النسب)، فهذا المقصد عند التطبيق: يظهر لأي فقيه أنه يحصل بالنكاح الشرعي، ولا يمكن أن

(١) انظر: المحصول للرازي، ٢/٣٩٨؛ البحر المحيط، ٥/٢٠٨؛ التلويح إلى كشف حقائق

التفكيح، ٢/٢١١؛ إرشاد الفحول، ١/١٢٩؛ مجلة الأحكام العدلية مع شرحها للأتاسي،

٩٧/١، مادة ٤٢.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص ١٦٦.

تلتبس وسيلة الحفظ هذه بما يعرف بـ (المخادلة) أو (الإلاطة)، وهي إصاق المرأة البغي الحمل بأي رجلٍ تعيَّنه من ضاجعوها^(١).

٣. معنى الانضباط: يفسر ابن عاشور (ت ١٣٩٤ هـ) المراد بالانضباط بقوله: «أن يكون للمعنى حدٌ معتبر لا يتجاوزه، ولا يقصر عنه، بحيث يكون القدر الصالح منه لأن يُعتبر مقصداً شرعياً قدرًا غير مشكك»^{(٢)(٣)}.

أي: عند تطبيق المقصد على آحاد الصور لمعرفة مدى تحققه: فينبغي أن يكون هناك نطاق للمقصد، أعلى وأدنى، بحيث يعلم بأنه إذا حصل

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص ١٦٧.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٦٧.

(٣) قوله: (غير مشكك): فيه استخدام لمصطلح منطقي، وهو المشكك، ويراد به: اللفظ الكلي الذي يكون له معنى تتفاوت أفراده في اشتهاها عليه قوة وضعفا، مع بقاء المعنى العام في كل منها. مثل لفظ الضوء فهو يطلق على الشمس والشمعة مثلا، والمعنى العام موجود فيهما، مع تفاوت في درجة هذا المعنى. وسمي مشككا؛ لأن التفاوت في درجة وجود المعنى في الأفراد مع الاشتراك في المعنى العام أوجدت تشككا عند الناظر: هل يلحقه بالتواطى الذي تتساوى فيه الأفراد في المعنى، أو يلحقه بالمشترك الذي تتباين فيه الأفراد في المعنى؟ فبسبب وجود هذا التردد سمي اللفظ مشككا، وسميت النسبة بين اللفظ والمعنى تشكিকা، أو تشكُّكا.

وهذا التردد ممنوع في كليات الشريعة، لهذا من مواصفاتها الانضباط وعدم التشكك، فلا يناسب أن يكون معناها متفاوتا تفاوتاً غير منضبط.

انظر - في تفسير المشكك - إلى: السلم المنورق وشرحيه: شرح السلم للملوي وحاشية هذا الشرح للصبان، ص ٧٣، ٧٤؛ وإيضاح المبهم من معاني السلم، ص ٤٨؛ ضوابط المعرفة، ص ٥١. وانظر - في سبب التسمية -: ضوابط المعرفة، ص ٥٢.

في ضمنه عليم أن المقصد متحقق، وإلا فلا.

فمثلاً: حفظ العقل مقصد شرعي، وهذا المقصد له حد معتبر منضبط، فإذا تجاوزه العاقل بتناول ما يُسكِر؛ خرج عن تصرفات العقلاء، وعُدَّ في عرف الناس سكران^(١).

إشكال وجوابه:

الإشكال: عندما منعت طائفة من الأصوليين التعليل بالحكمة (المقصد)^(٢)، كان مما استندوا إليه: أن الشأن في الحكمة والمقصد الخفاء والاضطراب، وعدم الظهور والانضباط؛ لأنها راجعة إلى الحاجة إلى جلب المصالح ودفع المفاسد، والحاجات مما تحفى وتزيد وتنقص، ولا تكون ظاهرة ولا منضبطة إلا في النادر، وما كان هذا شأنه لا يصلح التعليل به^(٣).

وموضع الإشكال: هو أنه إذا كان من المقرر أن ظهور المقصد وانضباطه في حكم النادر؛ فكيف يجعل ما كان نادراً شرطاً في المقصد؟!

والجواب: أن الظهور والانضباط في الموضوعين لم يتواردا على محز

واحد:

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص ١٦٧.

(٢) انظر في كون الحكمة والمقصد بمعنى واحد: الإحكام للآمدي، ٣/ ٢٢٤، ٤/ ٩٢. وقد سبق بحث العلاقة بينهما في الفصل الثالث من الباب الأول، ص ٢٠٥.

(٣) انظر: المحصول وشرحه: الكاشف، ٦/ ٥٢٢؛ الإحكام للآمدي، ٣/ ٢٢٥؛ مباحث العلة في القياس، ص ١١٠.

فالشئ المراد ضبطه عند الحديث عن المقصد هو تحقق المقصد في
 آحاد الصور، بمعنى: هل التصرف الفلاني يحصل به مقصد شرعي معين؟
 فالمقصد ثابت نظرياً ويراد ضبط ثبوته عملياً.

بينما في العلة القياسية: الشئ المراد ضبطه هو العلة ذاتها، بمعنى:
 هل يصح التعليل بها؟

وعلى هذا فالمقصد من جهة ذاته قد يكون خفياً غير ظاهر، وقد
 يكون مضطرباً غير منضبط - لهذا لم يجد الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) غضاضة
 من التصريح بعدم اشتراط الظهور والانضباط في ذات المقصد الذي يمثل
 العلة الحقيقية^(١)، وإنما يشترطان عند تطبيق المقصد على آحاد الصور،
 ومن هنا تكمن الحاجة إلى الأدلة الجزئية المتمثلة في النصوص الشرعية
 لمعرفة ما يحقق المصالح والمقاصد الشرعية ويضبطها ويزيل الخفاء
 والاضطراب.

٤. معنى الاطراد: يفسر ابن عاشور (ت ١٣٩٤هـ) المراد بالاطراد
 بقوله: «أن لا يكون المعنى مختلفاً باختلاف أحوال الأقطار والقبائل
 والأعصار»^(٢).

أي: يشترط في التصرف الذي يمثل مقصداً شرعياً كلياً أن يكون
 مطرداً مستمراً في جميع الأماكن والأزمان.

(١) انظر: الموافقات، ١/١٩٦.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص ١٦٧.

وهذا مقتضى كون المقصد كلياً؛ لأن الاطراد وصف ملازم لأي قضية كلية؛ إذ الكلية: «هي الحكم على كل فرد»^(١). فالحكم فيها منسجم ومستمر وشامل لجميع الأفراد.

وقد مثل له ابن عاشور بمقصد الملاءمة بين الزوجين المشروطة في النكاح؛ فهذا المقصد عند تطبيقه على وصف الإسلام، والقدرة على الإنفاق: يلحظ أنه مطرد في هذين الوصفين، لأنهما لا يختلفان باختلاف الأشخاص، والأماكن، والأزمان. بخلاف التماثل في درجة الثراء أو في القبيلة، فهذان الوصفان يختلفان باختلاف الأشخاص، والأماكن، والأزمان^(٢).

الضابط الرابع: أن لا يعارض المقصد ما هو أولى منه.

هذا الضابط يُعنى بالجانب التطبيقي للمقاصد، كالضابط الثالث.

فمن ضوابط العمل بالمقصد: أن لا يترتب عليه تفويت مقصد آخر أكد منه. فكما ينظر إلى ما يحافظ على ذات المقصد، ينظر في الوقت نفسه إلى ما يترتب على المحافظة عليه من نتائج بالنسبة للمقاصد الأخرى؛ إذ يشترط في هذه النتائج أن لا يحصل فيها تفويت مقصد آخر أكد من الأول.

وهذا يُعدُّ من أدق الضوابط وأصعبها، وهو المجال الخصب لتفعيل المقاصد الشرعية في الاجتهاد بشكل عام، فمن باب أولى تفعيلها في اختيار

(١) شرح تنقيح الفصول، ص، ٢٨؛ السلم وشرحه للأخضري، ص ٢٧ - ٢٨.

(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص ١٦٧.

المقصد المناسب عند التزاحم. ومما لا شك فيه أنه يحتاج إلى تضلع في العلوم الشرعية، وفهم دقيق، وبعد نظر، وملكة خاصة تمكن الناظر - بعد توفيق الله ﷻ - من تأمل النصوص الشرعية، واستنتاج ما اشتملت عليه التكاليف من مقاصد ومصالح في المآل والمعاد، ودرجات هذه المقاصد، حتى يُقدّم الأعلى رتبة عند التزاحم.

وفي هذا الصدد قال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ): «تَفْطَنُ لحقيقة الدين، وانظر ما اشتملت عليه الأفعال من المصالح الشرعية والمفاسد، بحيث تعرف ما مراتب المعروف، ومراتب المنكر، حتى تقدم أهمها عند الازدحام، فإن هذا حقيقة العلم بما جاءت به الرسل، فإن التمييز بين جنس المعروف، وجنس المنكر، أو جنس الدليل، وغير الدليل، يتيسر كثيرًا. فأما مراتب المعروف والمنكر، ومراتب الدليل، بحيث يُقدّم عند التزاحم أعرفُ المعروفين، ويُنكّرُ أنكرُ المنكرين، ويُرجح أقوى الدليلين، فإنه هو خاصة العلماء بهذا الدين»^(١).

وقال أيضًا: «المؤمن ينبغي له أن يعرف الشرور الواقعة ومراتبها في الكتاب والسنة، كما يعرف الخيرات الواقعة ومراتبها في الكتاب والسنة؛ ليقدم ما هو أكثر خيرًا وأقل شرًا على ما هو دونه، ويدفع أعظم الشرين باحتمال أدناهما، ويجتلب أعظم الخيرين بفوات أدناهما، فإن من لم يعرف الواقع في الخلق والواجب في الدين لم يعرف أحكام الله في عباده»^(٢).

(١) اقتضاء الصراط المستقيم، ٢/ ٦٢٢.

(٢) جامع الرسائل، قاعدة في المحبة، ٢/ ٣٠٥.

وهذا الأمر (وهو معرفة الأولى من المقاصد) من جنس الأمور المتشابهة التي لا يعلمها كثير من الناس^(١) الواردة في قوله ﷺ: ((إِنَّ الْحَلَالَ بَيْنٌ، وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيْنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ))^(٢).

ولأهمية هذا الضابط ذكر فيه العلماء عددًا كبيرًا من القواعد الكلية (الفقهية والمقاصدية في آن واحد)، منها:

١. «إذا تعارضت مفسدتان: رُوِيَ أعظمهما ضررًا بارتكابٍ أخفهما»^(٣).

٢. «تصرف الإنسان في خالص حقه إنما يصح إذا لم يتضرر به»^(٤).

(١) انظر: محاضرات في مقاصد الشريعة لـ أ. د. أحمد الريسوني، ص ١٦٧.

(٢) أخرجه البخاري بنحوه، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، ٢٨/١، ح ٥٢؛ ومسلم بلفظه، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، ٣/١٢١٩، ح ١٥٩٩. كلاهما من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنه.

(٣) انظر: قواعد الأحكام لابن عبد السلام، ١/٧٩؛ القواعد للمقري، ٢/٤٥٦ - ٤٥٧، قاعدة ٢١٢؛ الأشباه والنظائر لابن السبكي، ١/٤٧؛ المشور للزركشي، ١/٣٤٨ - ٣٥٠؛ تقرير القواعد لابن رجب، ٢/٤٦٣ - ٤٦٩؛ كتاب القواعد للحصني، ١/٣٤٦؛ إيضاح المسالك للونشريسي، ص ٨٦، قاعدة ٤٥؛ الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/٢١٧؛ ولابن نجيم، ص ١١١ - ١١٢؛ ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ١/٢٨٧، قاعدة ١٥؛ مجلة الأحكام العدلية، مادة ٢٨؛ شرح المجلة لسليم رستم، ١/٣٢؛ ولعلي حيدر، ١/٣٧؛ وللاتاسي، ١/٦٩ - ٧٠؛ وشرح قواعدها للزرقا، ص ٢٠١ - ٢٠٢؛ مجلة الأحكام الشرعية للقاري، ص ٩٧، مادة ١١٢؛ المدخل الفقهي العام، ٢/٩٨٤، فقرة ٥٩٢.

(٤) انظر: أنوار البروق، ١/٧٥؛ ترتيب الفروق واختصارها، ١/٦٢؛ تهذيب الفروق لابن

٣. «الضرر لا يُزال بمثله»^(١).

٤. «الضرورات تُبيح المحظورات بشرط عدم نقصانها عنها»^(٢).

= حسين، ٧٧/١؛ المنشور في القواعد، ٣٤٣/٢، ٣٦٠/٣؛ ترتيب اللائي في سلك الأمالي، ١/٥٢٢، قاعدة ٧٦؛ مجامع الحقائق (الخاتمة)، ص ٤٥؛ منافع الدقائق، ص ٣١٦؛ الفرائد البهية للحمزاوي، ص ١١٠، قاعدة ١٥٣؛ القواعد الفقهية للدكتور علي الندوي، ص ١١٢؛ القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير، ص ١٦٨، ٤٨٠، ٤٩٢، ٤٩٦؛ موسوعة القواعد الفقهية، ٣٠٩/٤.

(١) انظر: المنشور، ٣٢١/٢؛ الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/٢١٤؛ ولاين نجيم، ص ١٠٨؛ ترتيب اللائي في سلك الأمالي، قاعدة ١٥٧؛ الفرائد البهية وشرحها: الأقسام المضئية، ص ١٢١، والمواهب السنية وحاشيتها: الفوائد الجنية، ١/٢٧٨؛ مجامع الحقائق (الخاتمة)، ص ٤٥؛ منافع الدقائق، ص ٣٢٣؛ مجلة الأحكام العدلية، مادة ٢٥؛ وشرحها لسليم رستم، ١/٣١؛ ولعلي حيدر، ١/٣٥؛ وللأتاسي، ١/٦٣؛ وشرح قواعدهما للزرقا، ص ١٩٥؛ قواعد الفقه للمجددي، ص ٨٨ قاعدة ١٦٦؛ المدخل الفقهي العام، ٢/٩٨٣، فقرة ٥٨٩؛ الوجيز لـ د. محمد البورنوف، ص ٢٠٢؛ القواعد الفقهية الكبرى لشيخنا أ.د. صالح السدلان، ص ٥١٢.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر لابن الوكيل، ٢/٣٥٣؛ ولاين السبكي، ١/٤٥؛ المنشور، ٢/٢١٧؛ الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/٢١١؛ إيضاح المسالك، ص ١٣٢، قاعدة ١٠٣؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ١٠٧؛ المنهج المنتخب وشرحه للمنجور، ص ٤٩٣. ترتيب اللائي في سلك الأمالي، ٢/٨٠٤، قاعدة ١٥٦؛ منافع الدقائق، ص ٢٢٣؛ الفرائد البهية للحمزاوي، ص ١٩٥، قاعدة ٢٢٨؛ مجلة الأحكام العدلية، مادة ٢١؛ وشرحها لسليم رستم، ١/٢٩؛ ولعلي حيدر، ١/٣٣؛ وللأتاسي، ١/٥٥؛ وشرح قواعدهما للزرقا، ص ١٨٥؛ القواعد والأصول الجامعة للشيخ السعدي، ص ٣٤؛ المدخل الفقهي العام، ٢/٩٨٧، فقرة ٥٩٥، و٩٩٥، فقرة ٦٠٠؛ القواعد الفقهية للدكتور علي الندوي، ص ١٠٢، (٣٠٨)، وانظر منه ١٠١، ١٢٧، ١٤٧؛ الوجيز، ص ١٧٥، ١٧٩؛ موسوعة القواعد الفقهية، ١/٣٣، ٦١.

٥. «يُتَحَمَّلُ الضَّرَرُ الْخَاصُّ لِأَجْلِ دَفْعِ ضَرَرٍ عَامٍّ»^(١)

٦. ومن القواعد المقاصدية الجامعة: «الشرعية جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما، ومراعاة الأعلى من منفعة المصلحة ومضرة المفسدة عند تعارضهما»^(٢).

ويطول بنا الكلام، ويضيق بنا المقام في الحديث عن قواعد الترجيح بين المقاصد؛ ولا سيما أنها محل عناية لكثير من العلماء والباحثين قديماً وحديثاً^(٣)، ولكن من المناسب في سياق هذا البحث، اختيار ما يكون

(١) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ١٠٩؛ شرحه: غمز عيون البصائر، ١/ ٢٨٠ - ٢٨٣؛ ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ١١٦٧/٢، قاعدة ٢٥٩؛ منافع الدقائق، ص ٣٢٣؛ مجلة الأحكام العدلية، مادة ٢٦؛ وشرحها لسليم رستم، ١/ ٣١؛ ولعلي حيدر، ١/ ٣٦؛ وللأناسي، ١/ ٦٦ - ٦٨؛ وشرح قواعدها للزرقا، ص ١٩٧ - ١٩٨؛ المدخل الفقهي العام، ٢/ ٩٨٤ - ٩٨٥، فقرة ٥٩٣؛ القواعد الفقهية لـ د. علي الندوي، ص ٤٢٢ - ٤٢٣؛ الوجيز، ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٢٠/ ٤٨، ٥١؛ ولأهمية القاعدة فقد كررها الشيخ في مواضع متعددة من كتبه؛ فانظر من مجموع فتاواه أيضاً: ١٠/ ٥١٢، ١٣/ ٩٦، ١٥/ ٣١٢ - ٣١٣، ٢٣/ ٣٤٣، ٢٤/ ٢٧٨، ٣٠/ ١٣٦، ١٩٣؛ منهاج السنة له، ١/ ٥٥١، ٤/ ٥٢٧، ٦/ ١١٨؛ التعارض وطرق دفعه عند ابن تيمية لـ د. عبد السلام الحصين، ص ٥٥١؛ وانظر أيضاً: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ٢/ ١٦٠ - ١٦١؛ المنشور؛ ٣/ ٣٩٥؛ رسالة في القواعد الفقهية للشيخ عبد الرحمن السعدي، ص ٢٠ - ٢٢.

(٣) انظر مثلاً من الكتب المفردة في ذلك: قواعد الأحكام في مصالح الأنام؛ مختصر الفوائد في أحكام المقاصد؛ المصالح والمفاسد من كتاب قواعد العز بن عبد السلام لـ د. محمد

لصيق الصلة بذات المقاصد؛ بحيث يبرز لنا درجات المقاصد من جهة
عناية الشارع بها، ويمثل أساساً كلياً للترجيح بينها^(١)، وهذا الأساس
يتلخص في العبارة الآتية:

إذا كان يترتب على المحافظة على مقصد شرعي ما تفويت مقصد
شرعي آخر ولا بد؛ فإن المجتهد يتدرج في الترجيح بين ثلاث درجات:
قوة ذات المقصد ومدى أهميته شرعاً. ثم شمول المقصد واتساع دائرة
الانتفاع منه. ثم درجة توقع نتائج المقصد في الخارج.

إذن: طرق الترجيح مرتبة (مختصرة) هي: قوة المقصد، ثم شموله،
ثم مدى وقوعه. وبيان ذلك:

الدرجة الأولى: الترجيح بالنظر إلى قوة ذات المقصد ومدى أهميته
شرعاً.

مر بنا - عند الحديث عن خلاصة نظرية المقاصد -^(٢) أن المقصد
الرئيس الذي تنطلق منه جميع التكاليف الشرعية هو تحقيق مصالح العباد
في الدنيا والآخرة. وهذا المقصد الرئيس يتشعب إلى خمسة مقاصد كلية،
تعرف بالكليات الخمس، وهي: حفظ الدين والنفس والنسل والعقل

= أقصري؛ الموازنة بين المصالح لـ د. أحمد الطائي؛ فقه الموازنات في باب المصالح والمفاسد لـ
د. جبريل البصيلي؛ تأصيل فقه الأولويات لـ د. محمد ملحم؛ فقه الأولويات للوكيلي؛ فقه
الموازنات لناجي السويد.

(١) انظر - في هذا الأساس، وما جاء في التعليق عليه - إلى: ضوابط المصلحة لـ د. محمد
البوطي، ص ٢٤٩ - ٢٦٢؛ المصالح المرسل لـ د. محمد بوركاب، ص ٤٦ - ٥٢.

(٢) ص ٢١٥.

والمال. وكل ما يوصل إلى هذه الكليات الخمسة بطريق مشروع فهو مصلحة مقصودة شرعاً، وهذه المصالح على ثلاث درجات حسب أهميتها: المصالح الضرورية، والمصالح الحاجية، والمصالح التحسينية. كما أن لكل رتبة مكملاً ملحقاً بها.

كما مر بنا^(١) تعريف وتمثيل لهذه المراتب الثلاث.

وما ذكر - آنفاً - يمكن أن يعبر عنه بأنه (خلاصة الخلاصة لنظرية المقاصد)، أو (أساسيات المقاصد)، إذ ما عداها من مقاصد إنما هي فروع وتفصيل لها.

إذا علم هذا فإنه عند التزاحم: تُرَجَّح المقاصد الضرورية ثم ما يكملها، ثم الحاجية ثم ما يكملها، ثم التحسينية ثم ما يكملها^(٢).

وإذا كان المقصدان في رتبة واحدة؛ كما لو كانا كلاهما من الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات: فإنه يقدم الضروري المتعلق بالدين، ثم الضروري المتعلق بالنفس، ثم النسل، ثم العقل، ثم المال^(٣)،

(١) عند الحديث عن: أقسام مقاصد الشارع بالنظر إلى قوتها في ذاتها، ص ١٨٢.

(٢) انظر: المستصفى، ١/٢٨٧؛ شفاء الغليل، ص ١٦٢؛ المحصول للرازي، ٢/٤٨٠؛ الإحكام للأمدى، ٤/٢٨٦؛ الموافقات، ٢/١٣؛ مناهج العقول، ٣/٢٥٥؛ البحر المحيط، ١٨٨/٦.

(٣) مسألة: (الترتيب بين الضروريات الخمس) اشتهر فيها ترتيبان: أحدهما: الترتيب المذكور في الصلب، وهو ما تبناه الأمدى (ت ٦٣١هـ) - في إحكامه، ٤/٢٨٦ - ٢٨٩. والثاني ذكره الغزالي (ت ٥٠٥هـ) - في المستصفى، ١/٢٨٧ -، وهو نفس الترتيب المذكور ولكن بتقديم العقل على النسل. وتقديم الدين ثم النفس وتأخير المال يمثل رأي الجمهور، وهو ما تؤيده

ثم مكمل الضروري المتعلق بالدين، ثم النفس... وهكذا.
وهناك أدلة كثيرة تثبت الترتيب المذكور^(١)، وأمثلة متنوعة
توضحه^(٢)، وهي مبسوطة في كتب الأصوليين، وليس المقام مناسباً

= الأدلة، ويبقى الخلاف بين النسل والعقل؛ أيها يقدم؟ ولكن مما يخفف أثر هذا الخلاف أن
لها صلة قوية بالنفس، مما يجعلها والنفس كالمرتبة الواحدة، فالنسل هو طريق استمرار
النفس، والعقل أهم جزء من النفس؛ إذ به يحصل التكليف؛ لهذا جعل بعض العلماء
الكليات ثلاثاً: الدين والنفس والمال.
انظر في كون النفس والنسل والعقل كالمرتبة الواحدة إلى: تأصيل فقه الأولويات،
ص ٢١٨.

وللتوسع - في ترتيب الكليات الخمس - انظر: شفاء الغليل، ص ١٦٢؛ المحصول للرازي،
٢/ ٤٨٠؛ الحاصل من المحصول، ٢/ ٩٩٤؛ مختصر ابن الحاجب وشرح العضد، ٢/ ٣١٧؛
جمع الجوامع وشرح المحلي وحاشية العطار، ٢/ ٣٢٢؛ التحرير وشرحه: التقرير
والتجوير، ٣/ ٢٣١؛ مناهج العقول، ٣/ ٢٥٥؛ البحر المحيط، ٦/ ١٨٨؛ الموافقات
للشاطبي، ٢/ ١٤؛ مسلم الثبوت وشرحه: فواتح الرحموت، ٢/ ٢٣٦؛ تأصيل فقه
الأولويات، ص ١٩٢ - ٢٢٣؛ محاضرات في مقاصد الشريعة لـ أ. د. أحمد الريسوني،
ص ١٣٩.

(١) من أشهر من توسع في إثبات المراتب الثلاث ومكملاتها: الإمام الشاطبي، وقد سبق بيان
وجه ذلك مفصلاً، ص ١٨٢ من هذه الرسالة. ومن أشهر من اعتنى بمراتب الكليات
الخمس والاستدلال لذلك الأمدي في إحكامه، ٤/ ٢٨٦ - ٢٨٩. كما أن الترتيب المذكور
تبناه د. محمد البوطي وعقبه بمبحث مستقل للاستدلال له، فانظر: ضوابط المصلحة،
ص ٢٥٥ - ٢٥٨.

(٢) انظر في التمثيل لذلك: الموافقات، ٢/ ٧ - ١٩؛ ضوابط المصلحة، ص ٢٥١ - ٢٥٣؛
المصالح المرسله لـ د. محمد بوركاب، ص ٤٨ - ٥٠؛ بالإضافة إلى مراجع الهامشين
السابقين.

لسردها، ولكن يمكن اقتطاف طائفة منها:

❖ فمن أدلة تقديم الضروريات وما يكملها، ثم الحاجيات وما

يكملها، ثم التحسينيات وما يكملها:

١. الاستقراء: إذ بتتبع كثير من النصوص والأحكام الشرعية،

يظهر فيها بكل جلاء ويقين مراعاة هذا الترتيب؛ فالنصوص الشرعية

ابتداءً نطقت بالتفاوت بين أحكامها^(١)، ففي جانب المأمورات هناك

الأركان والفرائض والواجبات والمسنونات...، وفي جانب المنهيات هناك

نواقض الإسلام وأكبر الكبائر والكبائر والصغائر واللّمم والمحرمات

والمكروهات...

كما أنها عند التزاحم قُدمت الضروريات ثم الحاجيات ثم

التحسينيات؛ ومن ذلك قوله ﷺ: ((الْجِهَادُ وَاجِبٌ عَلَيْكُمْ مَعَ كُلِّ أَمِيرٍ،

بِرًّا كَانَ أَوْ فَاجِرًا، وَإِنْ عَمِلَ الْكِبَائِرَ. وَالصَّلَاةُ وَاجِبَةٌ عَلَيْكُمْ خَلْفَ كُلِّ

مُسْلِمٍ، بِرًّا كَانَ أَوْ فَاجِرًا، وَإِنْ عَمِلَ الْكِبَائِرَ...))^(٢).

(١) انظر: محاضرات في مقاصد الشريعة لـ أ. د. أحمد الريسوني، ص ١٥٠.

(٢) أخرجه أبو داود بنحوه، كتاب الجهاد، باب في الغزو مع أئمة الجور، ٣/ ٤٠، ح ٢٥٣٣؛

والبيهقي في شعب الإيثار بلفظه، باب في الصلاة على من مات من أهل القبلة، ١١/ ٤٤٣؛

وفي سننه الكبرى بنحوه، كتاب الصلاة، باب الصلاة خلف من لا يحمد فعله، ٣/ ١٢١؛

والطبراني بنحوه في مسند الشاميين، ٣/ ٣٦٩، ح ١٥١٢؛ والدليمي في الفردوس بنحوه،

٢/ ١٢٢، ح ٢٦٣٨. جميعهم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وقال عنه ابن الملقن في البدر المنير - ١١/ ١٣٧ - : «وَرَوَاهُ الدَّارَقُطْنِيُّ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ

مُخْتَصِرًا بِلَفْظٍ: «صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ، وَجَاهِدُوا مَعَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ» ثُمَّ قَالَ:

فهذا الحديث تضمن تقديم الضروريات على الحاجيات،
والحاجيات على التحسينيات^(١):

• فكون الأمير عدلاً لا يفعل الكبائر من الحاجيات، وحفظ الدين
بالجهاد من الضروريات، وقد وجه الحديث عند تزامهما إلى وجوب
تقديم الضروري وهو الجهاد معه، وإهمال الحاجي (وهو اشتراط
العدالة).

= (مَكْحُول) لم يسمع من أبي هُرَيْرَةَ، وَمِنْ دُونِهِ ثَقَاتٌ. وَكَذَلِكَ قَالَ الْبَيْهَقِيُّ فِي (الْمَعْرِفَةِ): إِسْنَادُهُ
صَحِيحٌ إِلَّا أَنْ فِيهِ إِزْسَالًا بَيْنَ مَكْحُولٍ وَأَبِي هُرَيْرَةَ. وَقَالَ فِي (سُنَنِهِ) فِي الْجَنَائِزِ: إِنَّهُ أَصَحُّ مَا فِي
الْبَابِ إِلَّا أَنْ فِيهِ إِزْسَالٌ. وَأَعْلَاهُ ابْنُ الْجَوْزِيِّ فِي (تَحْقِيقِهِ) بِمُعَاوِيَةَ بْنِ صَالِحٍ، وَنَقَلَ عَنْ أَبِي حَاتِمٍ
الرَّزَازِيِّ أَنَّهُ لَا يَجْتَنِبُ بِهِ». وَقَدْ نَقَلَ الزُّبَيْعِيُّ تَعْقِبَ ابْنَ عَبْدِ الْهَادِي لَابْنِ الْجَوْزِيِّ؛ فَقَالَ فِي نَسَبِ
الرَّايَةِ - ٢٧/٢ - «... وَمِنْ طَرِيقِ الدَّارِقُطِيِّ رَوَاهُ ابْنُ الْجَوْزِيِّ فِي (الْعِلَلِ الْمُنْتَهَايَةِ) وَأَعْلَاهُ
بِمُعَاوِيَةَ بْنِ صَالِحٍ مَعَ مَا فِيهِ مِنَ الْإِنْقِطَاعِ. وَتَعَقَّبَهُ ابْنُ عَبْدِ الْهَادِي وَقَالَ: إِنَّهُ مِنْ رِجَالِ الصَّحِيحِ».
وقد ذكر الزبلي طرقا كثيرة لا تخلوا من مقال، إلا أن المعنى صحيح، ويدل على ذلك فعل
الصحابة، ودخوله تحت عمومات أحاديث أخرى صحيحة؛ لهذا فإن الصنعاني في سبيل السلام -
٩٩/٣ - ختم حديثه عن حكم إمامة الفاسق فقال في مسوغ ترجيح الجواز: «أَنَّ مَنْ صَحَّتْ
صَلَاتُهُ صَحَّتْ إِمَامَتُهُ، وَأَيَّدَ ذَلِكَ فِعْلُ الصَّحَابَةِ فَإِنَّهُ أَخْرَجَ الْبُخَارِيُّ فِي التَّارِيخِ عَنْ عَبْدِ
الْكَرِيمِ أَنَّهُ قَالَ: "أَذْرَكْتُ عَشْرَةَ مِنْ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ ﷺ يُصَلُّونَ خَلْفَ أُمَّةِ الْجَوْرِ".
وَيُؤَيِّدُهُ أَيْضًا حَدِيثُ مُسْلِمٍ: (كَيْفَ أَنْتَ إِذَا كَانَ عَلَيْكُمْ أَمْرٌ يُؤَخِّرُونَ الصَّلَاةَ عَنْ وَقْتِهَا أَوْ
يُمَيِّتُونَ الصَّلَاةَ عَنْ وَقْتِهَا؟ قَالَ: قَمَا تَأْمُرُنِي؟ قَالَ صَلَّى الصَّلَاةَ لِيَوْقَتِهَا فَإِنْ أَدْرَكْتَهَا مَعَهُمْ
فَصَلِّ فَإِنَّهَا لَكَ نَافِلَةٌ). فَقَدْ أَذِنَ بِالصَّلَاةِ خَلْفَهُمْ وَجَعَلَهَا نَافِلَةً؛ لِأَنَّهُمْ أَخْرَجُوهَا عَنْ وَقْتِهَا،
وظَاهِرُهُ أَنَّهُمْ لَوْ صَلَّوْهَا فِي وَقْتِهَا لَكَانَ مَأْمُورًا بِصَلَاتِهَا خَلْفَهُمْ فَرِيضَةً».

(١) انظر في وجه الاستدلال بالحديث: الموافقات، ١٢/٢؛ ضوابط المصلحة لـ د. محمد البوطي،

ص ٢٥٧ - مع اختلاف عنهما في الألفاظ والترتيب - .

• وكون من يتولى الإمامة في الصلاة عدلاً لا يفعل الكبائر، من مكملات صلاة الجماعة، فهو من التحسينيات، وإقامة صلاة الجماعة من الحاجيات بالنسبة للصلاة، وقد وجه الحديث عند تزاحمها إلى وجوب تقديم الحاجي وهو أداء صلاة الجماعة معه، وإهمال التحسيني (وهو اشتراط العدالة).

ومن الأمثلة في الأحكام: أن الصلاة من ضروريات الدين، ومن شروطها التحسينية ستر العورة، ومن أركانها الحاجية القيام مع القدرة، فإذا لم يجد ما يستر به عورته، أو لم يستطع القيام في الصلاة صلى على حسب حاله وقدرته، تقديمًا للضروري على الحاجي والتحسيني^(١)...

٢. إجماع الأصوليين على ذلك^(٢).

٣. أن العقل يثبت هذا الترتيب، بل هو من بدائه العقول؛ فالشيء

(١) انظر: الموافقات، ١٢/٢؛ ضوابط المصلحة لـ د. محمد البوطي، ص ٢٥٧ - مع اختلاف عنهما في الألفاظ والترتيب -.

(٢) انظر: البرهان، ٦٠٢/٢، فقرة ٩٠١ وما بعدها؛ المحصول للرازي، ٢/٣٢٠؛ الكاشف عن المحصول، ٦/٣٣٥؛ الإحكام للآمدي، ٣/٣٠٠؛ شرح تنقيح الفصول، ص ٣٩١؛ نهاية السؤل، ٢/٨٥٤؛ الموافقات، ٧/٢؛ البحر المحيط، ٥/٢٠٨؛ التحرير وشرحه: التقرير والتجسير، ٣/٢٣١؛ وتيسير التحرير، ٣/٣٠٦؛ جمع الجوامع وشرح المحلي وحاشية العطار، ٢/٣٢٢؛ التجبير، ٧/٣٣٧٩؛ شرح الكوكب المنير، ٤/١٥٩؛ مسلم الثبوت وشرحه: فواتح الرحموت، ٢/٢٦٢؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص ٢٣١؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لـ د. محمد البيوي، ص ١٧٩؛ مقاصد الشارع الضرورية للمري، ص ٢٠.

الذي لا بقاء للحياة ولا استقرار إلا به مقدم حتماً على ما يمكن الاستغناء عنه مع بقاء الحرج والمشقة. وما كان في تفويته حرج ومشقة مقدم حتماً على ما كان من التحسينيات والكماليات، بحيث لا يترتب على تفويته حرج ومشقة.

❖ ومن أدلة الترتيب بين الكليات الخمس^(١):

١. قوله ﷺ: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾^(٢). فقد عدت هذه الآية عدداً من المصالح الدنيوية واستنكرت تقديمها على الدين؛ مما يعني أن الدين في مقدمة الضروريات.

٢. أن الدين هو المقصود الأعظم من خلق الإنسان؛ قال ﷺ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٣). وما خلق الإنسان من أجله يجب أن يقدم على أي شيء آخر يزاحمه، ولا سيما أن السعادة في العاجل والآجل لا تكون إلا به؛ ومن البدهة لمن ينشد السعادة ألا يضحى بمصدر السعادة الحقيقي من أجل أي مصدر آني وهمي.

(١) انظر: الإحكام للآمدي، ٤/٢٨٧، شرح العضد، ٢/٣١٧.

(٢) الآية رقم (٢٤) من سورة التوبة.

(٣) الآية (٥٦) من سورة الذاريات.

٣. أن النفس مقدمة على الكليات الثلاث الأخرى باتفاق؛ لأن بقية الكليات تبع للنفس.

٤. أن النسل مقدم على العقل؛ لأن النسل امتداد للنفس واستمرار لها، فإذا فاتت النفس ولا بد، فكأنها شيء واحد. بخلاف العقل، فهو جزء من النفس، وفرع منها، والشأن في الفرع أن يتأخر عن الأصل. كما أن ما يُفضي إلى تفويت العقل، كالسكر لا يفضي إلى فواته مطلقاً، ومن باب أولى لا يفضي إلى فوات النفس. حتى لو فات العقل بالكلية فالشأن أن تبقى النفس على قيد الحياة.

٥. أن العقل مقدّم على المال؛ لأن العقل هو مناط التكليف، إذ بدونه لا تكليف، وليس كذلك المال، وأيضاً من كان سفيهاً مثلاً لا يَتِمَكُنُ من التصرف في المال.

ومما يحسن التنبيه إليه: أن فائدة الترتيب من الناحية العملية تكمن في ترتيب ما يحفظ الضروريات الخمس، لا في ذات الضروريات الخمس؛ لأن شأن الضروريات أن تبقى كاملة، إذ لا تقوم الحياة وتستقر إلا بها مجتمعة، وإلا ما صارت ضروريات^(١)، «فلو عُدِمَ الدينُ عُدِمَ ترتُّبُ الجزاء المرتجى، ولو عُدِمَ المكلفُ لعُدِمَ من يتدين، ولو عُدِمَ العقل لارتفع التدئين، ولو عُدِمَ النسلُ لم يكن في العادة بقاء، ولو عُدِمَ المالُ لم يبق

(١) انظر: محاضرات في مقاصد الشريعة لـ أ. د. أحمد الريسوني، ص ١٤١؛ الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص ١٩٠؛ نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص ٤٤.

عيش»^(١). فلا يمكن أن يُطلب الاستغناء الكلي عن أحدها لتقديم غيره عليه إلا في حالات استثنائية؛ قد يترتب عليها فقد الحياة ولكن بصورة تحقق السعادة في الآخرة، كالتضحية بالنفس في ميدان الجهاد؛ دفاعاً عن الدين.

❖ ومن أمثلة التزاحم بين المقاصد المختلفة رتبة:

١. إذا كان لا يستطيع تملك المال الذي يحصل به بقاء النفس إلا بمعاملة فيها جهالة ظاهرة مفسدة للبيع؛ فما الحكم؟^(٢).

فشراء ما يحصل به بقاء النفس مقصد ضروري. ومنع الغرر والجهالة في البيع أمر مكمل للضروري؛ فمقتضى ما سبق جواز الشراء مع الجهالة؛ تقديماً للضروري على مكمله.

ومثل هذا الجواز يقال فيما إذا كان ما يريد شراؤه مما يحافظ على الحاجيات، وكان البيع فيه جهالة يسيرة لا تفضي إلى النزاع.

٢. إذا كان لا يستطيع المحافظة على حياته إلا بشرب ماء نجس؛ فما الحكم؟^(٣).

فشرب الماء النجس فيه إبقاء لحياته، وحفظ النفس أمر ضروري. ومنعه من ذلك فيه حفظ للمروءات، وإجراء لأهلها على محاسن العادات، وما كان من محاسن العادات فهو من التحسينيات.

(١) الموافقات، ١٤/٢.

(٢) انظر في فكرة هذا المثال: الموافقات، ١١/٢.

(٣) انظر في فكرة هذا المثال: الموافقات، ١١/٢.

فمقتضى ما سبق: وجوب الشرب من الماء النجس؛ تقديماً للضرورة على التحسيني.

❖ ومن أمثلة التزاحم بين المقاصد المتفقة رتبة، والمختلفة متعلقاً:

١. إذا ترس الكفار بأسرى من المسلمين؛ ليداهموا أرض المسلمين، ويفتنوا من بقي منهم عن دينه؛ فما الحكم؟^(١).
فقتل الأسرى يتجاذبه مقصدان متساويان في الرتبة (وهي الضرورة)، متفاوتان في المتعلق (وهو الدين والنفس)؛ إذ قتلهم فيه حفظ لدين من سواهم من المسلمين من أن يفتنوا عنه بعد استيلاء الكفار على ديارهم. واستسلام المسلمين للأعداء فيه حفظ لأنفس الأسرى. فمقتضى ما سبق: جواز قتلهم؛ لأن حفظ المقصد الضروري المتعلق بالدين مقدم على الضروري المتعلق بالنفس.

٢. إذا كان مخيراً بين وظيفتين:

إحداهما: يستطيع من خلالها أن يؤدي العبادات الواجبة دون حرج ومشقة، ولكن مردودها المالي ضعيف، مما يجعله في حرج مالي.
والثانية: تفي بحاجاته المالية، ولكن تمنعه من كثير من النوافل، وتجعله يؤدي عباداته بحرج ومشقة. فأى الوظيفتين يقدم؟
فاختيار الوظيفة المناسبة يتجاذبه مقصدان متساويان في الرتبة

(١) انظر في فكرة هذا المثال: المستصفى، ٢/٢٩٦؛ المصالح المرسله لـ د. محمد بوركاب،

(وهي الحاجة)، متفاوتان في المتعلق (وهو الدين والمال)؛ فاختيار الأولى تفي بحاجاته الدينية، وتفوّت حاجاته المالية، بعكس الثانية. فمقتضى ما سبق: عليه أن يختار الأولى؛ لأن حفظ المقصد الحاجي المتعلق بالدين مقدم على الحاجي المتعلق بالمال.

فإذا تساويا في الدرجة الأولى (وهي الرتبة والمتعلق)؛ فإنه ينتقل إلى الدرجة الثانية.

الدرجة الثانية: الترجيح بالنظر إلى درجة شمول المقصد واتساع دائرة الاستفادة منه.

إذا تساوى المقصدان في إحدى الكليات الثلاث وفي تعلقهما بإحدى الكليات الخمس: فإنه يقدم ما كانت دائرة الانتفاع به أوسع. وقد سطر العلماء في ذلك جملة من القواعد؛ منها:

١. «يُتَحَمَّلُ الضَّرَرُ الْخَاصُّ لِدَفْعِ ضَرَرِ عَامٍ».

٢. «المتعدي أفضل من القاصر»^(١).

ومما يدل على هذه الدرجة ويصلح مثالا لها في آنٍ واحد:

١. النصوص الكثيرة التي تفضل العلم على العبادة؛ ومن ذلك:

قوله ﷺ: ((فَضْلُ الْعِلْمِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ فَضْلِ الْعِبَادَةِ، وَخَيْرُ دِينِكُمْ

الْوَرَعُ))^(٢).

(١) انظر: المنثور، ١/٣٣٩، ٢/٤٢٠؛ ٣/٤١؛ الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/٣٢٣؛ موسوعة

القواعد الفقهية لـ د. محمد البورنوي، ٩/٤٧٠.

(٢) أخرجه الشاشي بلفظه، ١/١٣٧، ح ٧٥؛ وأبو الشيخ في طبقات المحدثين بأصفهان بلفظه،

وقوله ﷺ: ((فَضْلُ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلَى سَائِرِ الْكَوَاكِبِ. إِنَّ الْعُلَمَاءَ هُمْ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ. إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُورَثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا، إِنَّمَا وَرَثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بِحِطِّ وَافِرٍ))^(١).

فنافلة العلم ونافلة العبادة من المقاصد الحاجية المتعلقة بالدين؛ ولكن قدم العلم على العبادة؛ لأن الشأن في العلم أن نفعه متعدّد، بينما العبادة الشأن فيها أنها قاصرة على صاحبها، والنفع العام مقدم على الخاص.

٢. ما جاء في النهي عن احتكار الطعام، ومن ذلك ما ورد عن سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ مَعْمَرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: ((لَا يَحْتَكِرُ إِلَّا خَاطِئٌ))^(٢).

= ٣/٢٧٦، ح ٤٨٧؛ والحاكم في المستدرک بلفظه، كتاب العلم، ١/٩٢؛ والضياء في الأحاديث المذكورة بلفظه، ٣/٢٦٤، ح ١٠٦٨. جميعهم من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.

وعقب ذكر الحاكم لهذا الحديث قال: «حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه». ووافقه الذهبي. كما قال عنه الألباني: «صحيح»، وذلك في صحيح الجامع الصغير وزيادته، ٢/٧٧٦، ح ٤٢١٤.

(١) سبق تخريج الحديث ص ٤٤٩.

(٢) أخرجه مسلم بلفظه، كتاب المساقاة، باب تحريم الإختكار في الأقوات، ٣/١٢٢٨، ح ١٦٠٥. من حديث معمر بن عبد الله رضي الله عنه.

ويشكل على هذا الحديث أن سعيد بن المسيب كان يحتكر الطعام مع أنه راوٍ للحديث عن معمر؛ وقد جاء عنه ما يدفع هذا الإشكال، فقد جاء في السنن الصغير للبيهقي كتاب البيوع، باب كراهة الاحتكار - ١/٥١٦، ح ٢١١١ -: «فيما روى أبو الزناد، قال: قلت

وفي النهي عن الاحتكار تقديم مصلحة عامة المسلمين على مصلحة التجار المحتكرين؛ وكلا المصلحتين من المقاصد الحاجية المتعلقة بالبيع.

٣. ما جاء في النهي عن تلقي الركبان، ومن ذلك ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: ((نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ تُتَلَقَّى الرَّكْبَانُ...))^(١).

إذ إن في تركهم حتى يأتوا السوق مصلحة عامة لأهل السوق وللبيع أيضاً، وفي شراء بعض الناس منهم وهُم في الطريق للسوق مصلحة خاصة لهذا البعض، وقد ورد النهي عن ذلك؛ تقديمًا للمصلحة العامة على الخاصة. مع التنبيه بأن المصلحتين متساويتان في الرتبة والمتعلق؛ إذ كلاهما من المقاصد الحاجية المتعلقة بالمال.

٤. ما جاء في النهي عن بيع الحاضر للبادي، ومن ذلك: ما ورد عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ((لَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ؛ دَعَا النَّاسَ يَرْزُقُ اللَّهُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ))^(٢).

= لسعيد بن المسيب: بلغني عنك أنك قلت: إن رسول الله ﷺ، قال: لا يحتكر بالمدينة إلا خاطئ، وأنت تحتكر قال: ليس هذا بالذي قال رسول الله ﷺ، إنما هو أن يأتي الرجل السلعة عند غلائها فيغالي بها، فأما أن يأتي الشيء وقد اتضع فيشتره ويضعه، فإذا احتاج الناس إليه أخرجه فذلك خير.

(١) أخرجه مسلم، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الحاضر للبادي، ٣/١١٥٧، ح ١٥٢١.

(٢) أخرجه مسلم بلفظه، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الحاضر للبادي، ٣/١١٥٧، ح ١٥٢٢.

وله شاهد من حديث ابن عباس رضي الله عنهما ورد عقبه تفسير لهذا البيع (وهو حديث ابن عباس الأنف الذكر)، وتمام الحديث: ((نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ تُتَلَقَّى الرَّكْبَانُ وَأَنْ يَبِيعَ حَاضِرٌ لِبَادٍ)). قَالَ: فَقُلْتُ لَابْنِ عَبَّاسٍ: مَا قَوْلُهُ (حَاضِرٌ لِبَادٍ)؟ قَالَ: لَا يَكُنْ لَهُ سِمَسَارًا).

إذ في مبادرة الخبير بالسوق للغريب عنه وعَرَضُ خدمته عليه بأن يكون له سمسارًا يتفنن في رفع السعر، في ذلك نفع لنفسه وللبياع وتفويت لمصلحة أهل السوق، وفي ترك البياع وشأنه مصلحة عامة لأهل السوق، وقد ورد النهي عن ذلك؛ تقديماً للمصلحة العامة على الخاصة. مع التنبيه بأن المصلحتين متساويتان في الرتبة والمتعلق؛ إذ كلاهما من المقاصد الحاجية المتعلقة بالمال.

ومن الأمثلة التي لم يرد فيها دليل شرعي مباشر:

المثال الأنف ذكره (وهو حكم قتل الأسرى المترس بهم)؛ لكن كان يقابل إبقاؤهم هناك: فتنة المسلمين عن دينهم، باستيلاء الكفار على ديارهم، بينما المناسب هنا أن يكون المقابل لإبقائهم قتل عدد أكبر من المسلمين^(١).

فكلا الخيارين هنا متساويان في المرتبة والمتعلق، إذ فيهما حفظ لمقصد ضروري متعلق بالنفس، لكنها متفاوتان في درجة شمول المقصد: فعدم قتل الأسرى المترس بهم فيه حفظ لحياتهم فقط، في مقابل تعريض حياة بقية المسلمين للموت، بل والمترس بهم أيضاً. وفي قتلهم إبقاء لحياة أكثر المسلمين. فبناء على ما جاء في هذه الدرجة: يقدم قتل الأسرى على إبقائهم؛ لأن الخيارين وإن كان فيهما محافظة على مقصد ضروري وهو

(١) انظر في فكرة هذا المثال: المستصفى، ٢/ ٢٩٤؛ المصالح المرسله لـ د. محمد بوركاب،

النفس بيد أن درجة شمول المقصد المترتب على قتل الأسرى أعم، ودائرة الاستفادة منه أوسع؛ إذ تشمل إبقاء حياة أكثر المسلمين.

الدرجة الثالثة: الترجيح بالنظر إلى درجة توقع نتائج المقصد في الخارج^(١).

إذا تساوى المقصدان في إحدى الكليات الثلاث وفي تعلقهما بإحدى الكليات الخمس، وتقاربا في درجة شمول المقصد، بأن كان النفع فيهما لعموم الناس مثلاً، أو تطابقا في ذلك بأن يكون النفع في كل منهما لشخص واحد مثلاً: فإنه ينتقل في الترجيح إلى الدرجة الثالثة، وهي مدى قوة توقع النتائج، فيقدم ما كان مقطوعاً به على ما كان مظنوناً، وما كان مظنوناً ظناً غالباً على ما كان مظنوناً.

(١) أضاف د. محمد بوركاب - في كتابه: المصالح المرسله، ص ٤٦ - جانباً رابعاً، وجعله في المرتبة الأولى، فقال: «فينظر أولاً إلى مدى اعتبار الشارع لهاتين المصلحتين: فإن كانت إحداهما معتبرة والأخرى ملغاة؛ رجحت الأولى اتفاقاً... وإن كان كلاهما معتبراً، نظر: فإن اعتبر الشارع عين الأولى وجنس الثانية؛ رجحت الأولى، إلا استثناء على ما سوف يأتي في مسألة تعارض المصلحة المرسله والنصوص الشرعية الظنية على الخلاف الموجود بين العلماء».

والذي يظهر - والله أعلم - أن هذه الإضافة ليست في محلها؛ لأن المصلحة الملغاة لا يلتفت إليها أصلاً، فكيف نحتاج إلى نظر من أجل ترجيح المعتبرة عليها؟!.

كما أن تقديم ما اعتبر الشارع جنسه على ما اعتبر عينه ليس استثناء في حالة كون النص ظنياً عند بعض العلماء، بل له صور كثيرة متفق عليها، كحالات الضرورة والحاجة التي بمنزلة الضرورة...، فهذه المصالح اعتبر الشارع جنسها، ومع ذلك تقدم على المصالح التي اعتبر عينها حتى لو كانت ثابتة بدليل قطعي!.

هذه الدرجة قد تتعلق بحوادث فردية يسهل فيها الترجيح. لكن إذا تعلقت بالقضايا العامة المتداخلة فإن الترجيح حينئذ من أصعب الأمور، وأكثره حاجة إلى بعد النظر، والمعرفة التامة بالواقع، والقدرة على تحليل المعطيات وتوقع النتائج...؛ لهذا كثيرا ما يُحتاج إلى أهل الخبرة والاختصاص، ولاسيما في هذا العصر الذي تداخلت فيه المصالح وتشابكت بشكل لم يسبق له نظير، ومن هنا كثرت المراكز المتخصصة بالدراسات الاستراتيجية التي تقرأ الواقع وتحلل المعطيات وتوقع النتائج.

ومن أمثلة القضايا الفردية: ما لو أكره شخص على قتل آخر، فما الحكم؟

فإبقاؤه لنفسه وإبقاؤه للآخر مقصدان متساويان في القوة والشمول؛ إذ كل منهما من المقاصد الضرورية المتعلقة بالنفس، وفيه حفظ لنفس واحدة، ولكنها مختلفتان في درجة التحقق في الواقع، فلو اختار قتل غيره، فات مقصد حفظ نفس المقتول يقينا. ولو اختار عدم قتل الآخر فات مقصد حفظ نفسه غالبا. وبناء على ما جاء في هذه الدرجة: لا يجوز له قتل غيره؛ لأن اليقين المتحقق مقدم على الظن المتوقع.

وفي هذه المسألة بالخصوص: على فرض تساوي الدرجتين؛ بحيث تيقن أن المكره سيقتله فما الحكم؟

الجواب: يجرم عليه الإقدام على قتل غيره؛ لأن إبقائه لنفسه ليس بأولى من إبقائه غيره، ولأنه لو قتل غيره لكان هذا بفعل من جهته،

بخلاف ما لو رفض ذلك فقتله المكره فهذا بفعل من جهة المكره، ولأنه مبتلى فيصبر.

ومن أمثلة القضايا الفردية أيضًا: ما إذا كان المريض ميتًا دماغياً، وعليه أجهزة إذا رفعت عنه مات حقيقة، ووجد الطبيب المعالج أن هناك مريضاً آخر أحوج إلى هذه الأجهزة، ويمكن أن يستفيد منها في بقاء حياته الحقيقية، وبدونها سيموت؛ فهل له أن ينزعها من الأول وينقلها للثاني؟

فهذا المثال يتنازعه مقصدان: حفظ حياة الأول، وحفظ حياة الثاني، وكلاهما من الضرورات المتعلقة بحفظ النفس، والمعني في كلٍّ منهما فرد واحد، لكن بقاء حياة الأول متناهية في الضعف بخلاف الثاني، مما يعني أن المقصدين متساويان في القوة والشمول، ومختلفان في التوقع؛ فبناء على ما جاء في هذه الدرجة: يجوز للطبيب نزع الأجهزة من الأول إلى الثاني؛ لأن توقع استفادة الثاني من الأجهزة أقوى من الأول.

أما القضايا العامة فأحسب أن من أوضح أمثلتها كثيرًا من مسائل الجهاد في الوقت الحاضر، وما يتعلق بمصالح المسلمين العليا بشكل عام، وذلك في الدول التي لا يوجد فيها وليُّ أمرٍ واحدٌ للمسلمين تجتمع حوله الكلمة، ويوحد المسلمون خلف راية واحدة.

ولو أدرك المسلمون في تلك الديار أهمية وحدة الصف، وتوحيد المرجعية في تقدير المصالح العليا للمسلمين في قيادة واحدة، واجتهدت هذه القيادة وبذلت أعلى ما في وسعها من أجل إقامة العدل، والترجيح بين

المصالح: لِدُرِئْتُ عَنْهُمْ كَثِيرٌ مِنَ الْأَخْطَارِ وَالْفِتَنِ - بعد توفيق الله ﷻ - .
والنصوص والآثار حافلة بإثبات هذا المعنى، ومن ذلك:

قوله ﷻ: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (١).

وفي جانب ولي الأمر يقول ﷻ: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْإِسْلَامِ قُلْ إِصْلَاحٌ لِمَنْ هُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ إِنْ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (٢).

وقوله ﷺ: ((مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ عَلَيْهِ؛ فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَمَاتَ إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً)) (٣).

وفي جانب ولي الأمر قال النبي ﷺ: ((مَا مِنْ عَبْدٍ يَسْتَرْعِيهِ اللَّهُ رَعِيَّةً يَمُوتُ يَوْمَ يَمُوتُ وَهُوَ غَاشٌّ لِرَعِيَّتِهِ إِلَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ)) (٤).

ومما يؤكد ذلك من الآثار وأقوال العلماء:

(١) الآية رقم (١٠٣) من سورة آل عمران.

(٢) من الآية رقم (٢٢٠) من سورة البقرة.

(٣) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الفتن، باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ سَتَرُونَ بَعْدِي أُمُورًا تُنْكَرُونَ بِهَا، ٦/٢٥٨٨، ٦٦٤٦. من حديث ابن عباس رضيهما.

(٤) أخرجه البخاري بنحوه، كتاب الأحكام، باب من استرعي رعية فلم ينصح، ٦/٢٦١٤، ح ٦٧٣١؛ ومسلم بلفظه، كتاب الإيمان، باب اسْتِحْقَاقِ الْوَالِيِ الْغَاشِّ لِرَعِيَّتِهِ النَّارَ، ١/١٢٥، ح ١٤٢. من حديث مَعْقِلِ بْنِ يَسَارِ الْمُرِّيِّ رضيه.

ما جاء عن ثابت بن قُطَبَةَ الْمَزِينِيِّ^(١)، قَالَ: حَطَبْنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ يَوْمًا حُطْبَةً لَمْ يَحْطُبْنَا مِثْلَهَا قَبْلَهَا وَلَا بَعْدَهَا، قَالَ: ((أَيُّهَا النَّاسُ، اتَّقُوا اللَّهَ، وَعَلَيْكُمْ بِالطَّاعَةِ، وَالْجَمَاعَةِ فَإِنَّهُمَا حَبْلُ اللَّهِ الَّذِي أَمَرَ بِهِ، وَإِنَّ مَا تَكْرَهُونَ فِي الطَّاعَةِ، وَالْجَمَاعَةِ خَيْرٌ مِمَّا تُحِبُّونَ فِي الْفُرْقَةِ))^(٢).

وقول العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠ هـ): «ولما علم سبحانه أن الآراء تختلف في معرفة الصالح والأصلح والفاقد والأفسد، وفي معرفة خير الخيرين، وشرّ الشرّين حصر الإمامة العظمى في واحدٍ كي [لا]^(٣) يتعطل جلب المصالح ودرء المفاقد بسبب اختلاف الولاية في الصالح والأصلح والفاقد والأفسد»^(٤).

(١) ثابت بن قُطَبَةَ الْمَزِينِيِّ الكوفي، تابعي اشتهر برواية الحديث؛ روى عن ابن مسعود رضي الله عنه، كما روى عنه الشعبي وزياد بن علاقة وسالم بن أبي الجعد وغيرهم.
انظر: التاريخ الكبير للبخاري، ١٦٨/٢؛ الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، ٤٥٧/٢؛ الثقات لابن حبان، ٩٢/٤.

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير بلفظه في أحدها، ٢٢٣/٩، ح ٨٩٧١ - ٨٩٧٣.
قال الهيثمي في مجمع الزوائد - ٣٢٨/٧ -: «رواه الطبراني بأسانيد. وفيه (مجالد)، وقد وثق وفيه خلاف، وبقية رجال إحدى الطرق ثقات».

(٣) «لا»: زيادة لا يستقيم المعنى بدونها.

(٤) القواعد الصغرى للعز بن عبد السلام، ص ١٢١. طبعة دار الفكر المعاصر ببيروت، ودار الفكر بدمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٦ م. تحقيق: إياد خالد الطباع. (مع التنويه بأن جميع الفصل الذي ورد فيه النص المذكور غير موجود في نسخة القواعد الصغرى المعتمدة في هذه الرسالة).

المطلب الثالث:

طرق إثبات المقاصد الشرعية

توطئة:

موضوع (طرق إثبات المقاصد الشرعية) من الموضوعات المهمة التي لا يكاد يخلو منها كتاب في المقاصد، ولأهميته وَصَفَهُ شيخ المقاصد الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) بأنه تمام المقصود من كتاب المقاصد^(١). ويعد ما كتبه كلُّ من الشاطبي وابن عاشور (ت ١٣٩٤هـ) الأساس الذي انطلق منه جل من كَتَبَ في الموضوع من المعاصرين؛ لسبقهما في الحديث عن الموضوع، ولكونها استجمعا أهم الطرق. وما ذكره ابن عاشور اتسم بالوضوح والاعتناء الظاهر بالمقاصد الكلية، بينما ما ذكره الشاطبي فيه شيء من الغموض؛ لعدم الاعتناء الظاهر بالمقاصد الكلية.

لهذا لا يجد الكاتب في هذا الموضوع بدءاً من مناقشة ما ذكره الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ، مع التمهيد لذلك ببعض المقدمات، وإحاقه بذكر الطرق التي تثبت بها المقاصد؛ وللوفاء بذلك انتظم هذا المطلب في ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: مقدمات بين يدي الموضوع.

المسألة الثانية: ما ذكره الشاطبي في خاتمة مقاصده من طرق،

ومناقشتها.

المسألة الثالثة: بيان الطرق التي تثبت بها المقاصد.

(١) انظر: الموافقات، ٢/ ٢٩٦.

المسألة الأولى: مقدمات بين يدي الموضوع:

١. نسبة المقاصد للشارع لا بد أن تكون بطريقٍ معتبرة شرعاً، وليس المقام هنا لحصر هذه الطرق، وما يذكره علماء الأصول من دلائل الحكم الشرعي تصلح - في الجملة - لأن تكون دلائل للمقصد الشرعي، لكن للمقصد نوع خصوصية، كما لعل القياس نوع خصوصية؛ لهذا خصهما العلماء ببحث الطرق المناسبة لإثباتها.

٢. لفهم مراد العلماء من الطرق التي يذكرونها لإثبات المقاصد لا بد من فهم مرادهم من المقاصد التي يبحثون في طرق إثباتها:

• إذ قد يريدون بالمقاصد: المقاصد الكلية، والمقاصد الجزئية. وهذا الغالب.

• وقد يريدون بها أحياناً الحكم الذي يريده الشارع، ومقصده من لفظه.

وفي الحالتين السابقتين: للمقاصد صلة وطيدة بالاجتهاد الشرعي.

• وهناك حالة ثالثة يكون الدافع للبحث في المقاصد هو التأمل في النصوص والأنس بمقاصدها فحسب، دون أن يكون لذلك أثر في الاجتهاد الشرعي. وهذا ما يعده الشاطبي وشيخه المقرئ (ت ٧٥٨هـ) من ملح العلم لا من صلبه^(١)، ومع ذلك كانا يحذران من المبالغة فيه ولا سيما فيما ظاهره التعبد؛ ولخطورة ذلك أفرد المقرئ له قاعدة قال فيها:

(١) انظر: الموافقات، ١/ ٥٥؛ القواعد للمقرئ، ٢/ ٤٠٦.

«التدقيق في تحقيق حِكمِ المشروعية من ملح العلم لا من مَتْنِه عند المحققين، بخلاف استنباط علل الأحكام، وضبط أماراتها، فلا ينبغي المبالغة في التنقير عن الحكم، لاسيما فيما ظاهره التعبد، إذ لا يؤمن فيه من ارتكاب الخطر، والوقوع في الحَطَل^(١). وحسب الفقيه من ذلك ما كان منصوِّصًا، أو ظاهرًا، أو قريبًا من الظهور»^(٢).

إذا علم هذا فإن لكل مقصد شرعي ما يناسبه من الدلائل، ومن لم يتفطن لذلك، وحمل كلام العلماء في (طرق معرفة المقاصد) على المعنى المشهور للمقاصد فقط: حصل لديه إشكالٌ في فهم مرادهم.

٣. ليس بالضرورة أن يكون المقصدُ الجزئي من التكليف والحكمة منه متعلقًا بخصائص قائمة في الفعل المأمور به أو المنهي عنه، بحيث يحصل فيه نفع مباشر للمكلف، فقد يكون المقصود منه ذات التكليف، أمرًا أو نهيًا؛ وذلك: ابتلاءً للمكلف، أو عقوبة له على تعنته، أو إظهارًا للعبودية والخضوع لله ﷻ^(٣)...



(١) الخطل في اللغة: «الكلام الفاسد الكثير المضطرب». قاله صاحب لسان العرب، مادة «خطل»، ٢٠٩/١١.

(٢) القواعد، ٤٠٦/٢، قاعدة: ١٥٩.

(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ١٤٤/١٤، ١٥٤؛ الحكم الشرعي لـ د. عبد الجليل ضمرة، ص ٥٢.

المسألة الثانية: ما ذكره الشاطبي في خاتمة مقاصده من طرق،

ومناقشتها:

أولاً: ما ذكره الشاطبي في خاتمة مقاصده من طرق:

في نهاية حديث الشاطبي عن قسم المقاصد من موافقاته عقد فصلاً لطرق معرفة مقصود الشارع استفتحه بقوله: «ولكن لا بد من خاتمة تكرر على كتاب المقاصد بالبيان وتعرف بتمام المقصود فيه بحول الله. فإن للقائل أن يقول: إن ما تقدم من المسائل في هذا الكتاب مبني على المعرفة بمقصود الشارع؛ فيماذا يعرف ما هو مقصود له مما ليس بمقصود له؟»^(١).

ثم قدم للجواب على هذا السؤال بذكر مناهج أهل العلم في معرفة مقصود الشارع^(٢)، وهي:

١. من يرى حمل اللفظ على ظاهره مطلقاً.
 ٢. ومن ينظر في المعنى ولا يكثر بظاهر اللفظ.
 ٣. ومن يراعي اللفظ والمعنى معا على وجه لا يخل أحدهما بالآخر.
- وبين أن الثالث هو الذي سلكه أكثر العلماء الراسخين.
- ثم شرع في المقصود من الفصل، وذكر أن مقصد الشارع يعرف من أربع جهات:

الجهة الأولى: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي^(٣).

(١) الموافقات، ٢/ ٢٩٦.

(٢) انظر: الموافقات، ٢/ ٢٩٧ - ٢٩٨.

(٣) انظر: الموافقات، ٢/ ٢٩٨.

وفي أثناء شرحه لهذه الجهة بين فائدة التقييد بالابتدائي والتصريحي:
 فقيّد (الابتدائي) احترازًا مما قصد به غيره؛ كالنهي عن البيع بعد
 النداء لصلاة الجمعة في قوله ﷺ ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ
 يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ
 تَعْلَمُونَ﴾^(١). فالنهي عن البيع ليس مقصودًا لذاته، وإنما قصد منه عدم
 التعطيل عن امتثال الأمر بالسعي للصلاة، فهو تأكيد للأمر بالسعي،
 ولولا ذلك ما نهي عنه.

وقيد (التصريحي) احترازًا «من الأمر أو النهي الضمني الذي ليس
 بمصرح به، كالنهي عن أضداد المأمور به الذي تضمنه الأمر، والأمر
 الذي تضمنه النهي عن الشيء، فإن النهي والأمر ههنا إن قيل بهما فهما
 بالقصد الثاني لا بالقصد الأول، إذ مجراهما عند القائل بهما مجرى التأكيد
 للأمر أو النهي المصرح به. فأما إن قيل بالنفي فالأمر أوضح في عدم
 القصد. وكذلك الأمر بما لا يتم المأمور إلا به المذكور في مسألة ما لا يتم
 الواجب إلا به؛ فدلالة الأمر والنهي في هذا على مقصود الشارع متنازع
 فيه، فليس داخلاً فيما نحن فيه، ولذلك قيد الأمر والنهي بالتصريحي»^(٢).

(١) من الآية رقم (٩) من سورة الجمعة.

(٢) الموافقات، ٢/ ٢٩٨ - وقد تم نقل الأمثلة التي نص عليها بتامها؛ لوجود رابط مهم بينها
 سيأتي الحديث عنه، عند التعليق على كلام الشاطبي قريباً.

الجهة الثانية: اعتبار علل الأمر والنهي^(١).

وفي أثناء شرحه لهذه الجهة مثل لها ببعض الأمثلة: ككون المقصد من النكاح مصلحة التناسل، والمقصد من البيع الانتفاع بالمعقود عليه، والمقصد من الحدود الازدجار.

ثم ذكر أن العلة تعرف بمسالكها المعلومة في أصول الفقه، فإذا عُرِفَت العلة عُلِمَ أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلة، وإذا لم تعرف فلا بد من التوقف.

والجهة الثالثة: وقد عبر عنها ابتداءً بلفظ: «أن للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة»^(٢).

ومثل لذلك بالنكاح؛ فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول الأصلي، كما أنه مشروع على القصد الثاني التبعية لطلب السكن، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية، والتحفظ من الوقوع في المحظور، والازدياد من الشكر بمزيد النعم من الله على العبد... فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح. فمنه منصوص عليه أو مشار إليه، ومنه ما علم بدليل آخر.

ثم بين طريقة إثبات المقصد بهذا المثال؛ فقال: «وذلك أن ما نص عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي ومقو لحكمته...»

(١) انظر: الموافقات، ٢/ ٢٩٩.

(٢) الموافقات، ٢/ ٣٠٠.

فاستدللنا بذلك على أن كل ما لم ينص عليه مما شأنه ذلك مقصود للشارع أيضا»^(١).

ومن العبارة الأخيرة يفهم مراده من هذه الجهة؛ إذ يمكن أن يعبر عنها بأن يقال: من طرق معرفة قصد الشارع أن يكون الشيء مثبتاً للمقصد الأصلي ومقوياً له.

وهذه الجهة عبر عنها الشارح الشيخ عبد الله دراز (ت ١٣٥١هـ) بأنها «مسلك المناسبة التي تتلقاه العقول السليمة بالتسليم»^(٢).

الجهة الرابعة: سكوت الشارع عن التصريح بالحكم مع قيام المعنى المقتضي له بمثابة التصريح بعدم مشروعية هذا الحكم^(٣).

وقد عبر الشاطبي عن مراده من هذه الجهة فقال: «أن يسكت عن [الحكم]، وموجه المقتضي له قائم، فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان في ذلك الزمان. فهذا الضرب السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزداد فيه ولا ينقص؛ لأنه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجوداً ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه: كان ذلك صريحاً في أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة، ومخالفة لما قصده الشارع؛ إذ فهم من قصده الوقوف عندما حد هنالك، لا الزيادة عليه، ولا النقصان منه»^(٤).

(١) الموافقات، ٢/ ٣٠٠.

(٢) الموافقات، ٢/ ٣٠١، هامش ١.

(٣) انظر: الموافقات، ٢/ ٣١٠.

(٤) الموافقات، ٢/ ٣١١.

وهذا يدخل في معنى القاعدة المشهورة: «السكوت في معرض الحاجة إلى البيان تمام البيان»^(١).

وقد أحسن أ. د. أحمد الريسوني عندما شخص لنا هذه الجهة أو المسلك بعبارة جميلة قال فيها: «واضح أن هذا المسلك... يتعلق... بمجال الابتداع في الدين وعباداته؛ حيث إنه بتنصيبه على هذه القاعدة إنما يريد ضرب البدع، وإغلاق الباب أمام زحفها على العبادات وحدودها وسننها»^(٢).

كما قلل من أهميته بالنسبة للجهات الأخرى؛ فقال: «وواضح أيضًا أن هذا المسلك أضيق مجالاً بالنسبة للمجالات الأخرى، ولهذا فهو أقلها

(١) انظر من كتب القواعد: المنشور، ٢/ ٢٠٥ - ٢٠٧؛ الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/ ٣١٩؛ المنهج للزقاق وشرحه للمنجور، ص ٢٨٧؛ إيضاح المسالك للونشريسي، ص ١٣٥، قاعدة ١٠٨؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ١٧٩؛ قواعد الفقه لابن نجيم أيضًا، ص ١٨٣، قاعدة ٢٤٠؛ ترتيب اللاكالي في سلك الأمالي، ٢/ ٧٥٥، قاعدة ١٤٣؛ مجلة الأحكام العدلية، مادة ٦٧؛ شرحها لسليم رستم، ١/ ٤٧؛ ولعلي حيدر، ١/ ٥٩؛ وللاتاسي، ١/ ١٨١؛ وشرح قواعدها للزرقا، ص ٣٣٧؛ المدخل الفقهي العام، ٢/ ٩٧٣، فقرة ٥٨١؛ القواعد الفقهية للدكتور علي الندوي، ص ٤٥٤.

وانظر من كتب الأصول: أصول البزدوي وشرحه: كشف الأسرار، ٣/ ٢٨٥؛ البرهان، ١/ ٤١٣، فقرة ٥٨٥؛ قواطع الأدلة، ٣/ ٤٥٠؛ المغني للبخاري، ص ٢٤٨؛ المنار وشرحه: كشف الأسرار وشرح نور الأنوار، ١/ ١٣٤؛ وجامع الأسرار، ٣/ ٨٤٤؛ التحرير وشرحه: تيسير التحرير، ١/ ٨٣؛ مسلم الثبوت وشرحه: فواتح الرحموت، ١٨٣/٢.

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٣٠٦.

أهمية. ومن هنا أهمله الشيخ ابن عاشور، فلم يقل به؛ بل لم يذكره حتى عندما لخص كلام الشاطبي في طرق معرفة المقاصد»^(١).

ثانيا: مناقشة الطرق التي ذكرها الشاطبي:

في مستهل هذا المطلب ذكر أن طرق إثبات المقاصد عند الشاطبي فيها شيء من الغموض؛ لعدم الاعتناء الظاهر بالمقاصد الكلية. وأن الأوان للشروع في مناقشة ذلك بذكر إشكالين هما أهم ما أثير حول طرق الشاطبي:

الإشكال الأول:

عدم ذكر طريق الاستقراء:

لو سئل أي قارئ لجميع موافقات الشاطبي أو أي قسم من أقسامها عن طرق إثبات المقاصد التي يتوقع أن يذكرها الشاطبي فلن يتردد في أن أكدها هو (الاستقراء)؛ لأنه هو الطريق الرئيسة التي يعنى بها في الاستدلال لمسائل الكتاب عمومًا، والقضايا الكبرى - التي في مقدمتها المقاصد الكلية - خصوصًا، ولأنه هو سمة الكتاب البارزة التي تفرض نفسها على أي قارئ؛ إذ بتتابع القراءة في الكتاب ستتسابق الظنون في ذهن القارئ لإعطائه تصورًا عن منهج الشاطبي في الاستدلال، إلى أن يصل إلى القطع بأن أهم سمات هذا المنهج: النفس الطويل في تتبع الجزئيات الظنية، وتقوية بعضها ببعض، والقدرة الفائقة على اقتناص الروابط الدقيقة بينها، بحيث تشكل هذه الروابط الكليات القطعية التي تجمع

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٣٠٦.

تلك الجزئيات وما يلحق بها من جزئيات أخرى.
ومع ظهور هذه المزية فإن الشاطبي كان متواضعا عندما بين أن إدراكها يحتاج إلى تأمل؛ حيث قال: «... ومرّ أيضًا بيان كيفية اقتناص القطع من الظنيات، وهي خاصّة هذا الكتاب لمن تأمله، والحمد لله»^(١).
إذا علم هذا فإن هذا القارئ عندما تقع عينه على الطرق الأربعة التي ذكرها الشاطبي سيندهش من عدم ذكر (الاستقراء) من بينها! ويتساءل: لماذا؟

هذا التساؤل صرّح به بعض العلماء والباحثين، ولكن: منهم من اجتهد في الجواب عنه^(٢)، ومنهم من تركه بلا جواب يرتاح إليه^(٣). مع

(١) الموافقات، ٤/ ٢٤٢.

(٢) ومنهم: الشيخ عبد الله بن بيه في كتابه: أمالي الدلالات، ص ٣٤٦؛ ود. عبد المجيد النجار في كتابه: فصول في الفكر الإسلامي في المغرب، ص ١٥٨. وقد عبر الأول عن رأيه في الجواب فقال: «ويتساءل أستاذ المقاصد د. أحمد الريسوني عن سبب إغفال الشاطبي للاستقراء... ولعل الجواب...: أن الشاطبي إنما ذكر الجهات التي تعرف بها المقاصد مباشرة، أما الاستقراء فإنها يكون بواسطة هذه المذكورات، وليس جهة مستقلة، وإنما هو أداة للتأكد من المقصدية، أو من رتبة ثبوتها. فالاستقراء ليس قسماً من المذكورات، وإنما هو عينها. فافهم ذلك فإنه دقيق، والله الموفق».

أما د. عبد المجيد النجار فقد أجاب عن ذلك بأن الشاطبي «كان عمله مبتكراً... وهو ما جعله ينحو منحى التجزئة والتفصيل والتدقيق في بسط المقاصد وتحليلها...»
وقد تعجب أ. د. أحمد الريسوني من هذا الجواب؛ لأنه يخالف منهج الشاطبي في عموم مقاصده. انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٣١٣.

(٣) ومنهم: المقاصدي المتضلع في موافقات الشاطبي أ. د. أحمد الريسوني؛ حيث قال عن

الاتفاق على أنه أكد الطرق عند الشاطبي من الناحية العملية.
ومما لا شك فيه أن الشاطبي لم يفصح عن الجواب، ولكن يمكن
تلمسه - والله أعلم - من خلال السياق الذي ذكر فيه هذه الجهات
الأربع:

فقبل ذكر هذه الجهات مهد لها ببيان مناهج أهل العلم في التعرف
على الأحكام الشرعية، وقسمهم إلى طرفين ووسط:
فالطرف الأول: يمثل الظاهرية الذين يحرصون معرفة مراد الشارع
في ظاهر لفظه فقط، ولا ينظرون إلى أي اعتبار آخر.

والطرف الثاني: يمثل منهج الباطنية والقياسيين، الذين لا يكثرثون
بظاهر اللفظ، وإنما يعملون المعنى بشكل دائم (وهم الباطنية)، أو شبه

= الاستقراء:

«... ولكن الغريب أن الشاطبي لم يذكره أصلا مع الجهات الأربع التي تعرف بها مقاصد
الشارع، والتي خصص لها خاتمة كتاب المقاصد...
وما زلت... أتعجب لعدم ذكره فيها للاستقراء...
وزاد من عجبي أن كلام الشاطبي - حيثما كان - مُلئ بالاستقراء... وقد أحصيت من ذلك
حوالي: مائة مرة... فكيف لم يجعله جهة مستقلة واضحة...
هل ترك ذكره هنا اكتفاء [بها وردا]... في ثنايا الكتاب؟ أم أن ذلك أتى عن غفلة أنت عليه
حين تحرير الفصل الخاتم لكتاب المقاصد؟ أم لمعنى يتعلق برؤيته للموضوع؟ لحد الآن لا
أجد جوابا أرتاح إليه.

ومهما يكن الأمر، فإن الذي يمكن الجزم به باطمئنان هو أن الاستقراء - عند الشاطبي - هو
أهم وأقوى طريق لمعرفة وإثبات مقاصد الشريعة نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي،
ص ٣٠٧ - ٣٠٨.

دائم (وهم القياسيون).

والوسط: يمثل منهج أكثر العلماء الراسخين الذين يجمعون بين اللفظ والمعنى، على وجه لا يخل أحدهما بالآخر. فالسياق إذن يستدعي بيان طرق معرفة مراد الشارع وفق المنهج الأخير الوسطي.

وعند التأمل في هذا السياق وفي الجهات الأربع نجد أن السياق كان له أثر ظاهر في صرف الشاطبي عن بيان طرق معرفة المقاصد الكلية التي هي محور حديثه في قسم المقاصد، إلى طرق معرفة مراد الشارع بشكل عام وفق المنهج الوسطي الذي يراعي اللفظ والمعنى معا:

فالجهة الأولى: (وهي مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي) تمثل جانب الحق عند الظاهرية، فإذا كان اللفظ صريحًا في بيان حكم الشارع؛ أمرًا كان أو نهيًا، فهو دليل على أنه مراد الشارع فلا يجوز تجاوزه.

والجهة الثانية: (وهي اعتبار علل الأمر والنهي) تمثل جانب الحق عند القياسيين؛ فإذا كانت المسألة التي يُطلب معرفة مراد الشارع وحكمه فيها ليس فيها نص صريح، ولكن هناك علة معلومة تشمل حكم تلك المسألة أيضًا، صارت تلك العلة المعلومة طريقًا لمعرفة مراد الشارع في تلك المسألة.

وهاتان الجهتان هما أهم ما يمثل المنهج الوسطي بين الظاهرية والقياسيين، ويستفيد من الجانب الإيجابي عند كل منهما في منع الجانب السلبي عند ما يقابله:

فبناء على الجهة الأولى: لا يسوغ مثلاً أن يقال: إن المعنى المقصود من العقوبات الشرعية التي قدرها الشارع (كالقطع والرجم والقصاص) هو الردع والزجر، وهذا يحصل بغير تلك العقوبات فلا مانع من تغييرها بعقوبات أخرى يحصل بها ذلك المعنى! لا يسوغ أن يقال ذلك لأن مراد الشارع قد دل عليه لفظه الصريح؛ فلا يجوز تجاوزه.

وبناء على الجهة الثانية: لا يسوغ مثلاً القول بحصر الربا في الأصناف الستة المذكورة في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه؛^(١) اكتفاء بدلالة اللفظ! لأن التنصيص عليها إنما خرج مخرج الغالب، وإلا فلهذه الأصناف علل معلومة يتعدى الحكم بها، فيوجد بوجودها، ويتنفي بانتفائها.

أما الجهة الثالثة والرابعة فقد ذكرهما استطراداً لحصر طرق معرفة قصد الشارع: فكما أنه قد يعرف من خلال أمر الشارع أو نهيهِ، أو علتها المعلومة؛ فقد يعرف أيضاً بكون الشيء مثبتاً للمقصد الأصلي ومقويًا له، فكونه كذلك دليلاً على أنه مراد شرعاً (وهذه الجهة الثالثة). وقد يعرف أيضاً بسكوت الشارع عن التصريح بالحكم مع قيام المعنى المقتضي له، إذ

(١) وهذا النص هو قول النبي ﷺ: ((الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالنَّبْرُ بِالنَّبْرِ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْمَلْحُ بِالمَلْحِ، مِثْلًا بِمِثْلٍ، يَدًا بِيَدٍ، فَمَنْ زَادَ، أَوْ اسْتَزَادَ، فَقَدْ أَرَبَى، الْأَخِذُ وَالْمُعْطَى فِيهِ سَوَاءٌ)).

أخرجه مسلم، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدًا، ٣/١٢١١، ح

إن هذا كالتصريح بعدم مشروعية هذا الحكم (وهذه الجهة الرابعة).
 إذن هذه الجهات الأربع أتى بها الشاطبي لبيان طرق معرفة مراد
 الشارع بشكل عام، ويدخل فيها أصالة المقاصد الجزئية. أما المقاصد
 الكلية فتدخل في ذلك تبعاً، إذ يمكن أن تعرف بالاستقراء الذي يحصل
 بتتبع الرابط بين أوامر الشارع أو نواهيه، أو هما معاً، أو بتتبع عللها، أو
 بتتبع ما يوصل إلى المقاصد الأصلية من مقاصد تبعية، أو تتبع ما سكت
 عنه الشارع فيما يستدعي البيان،... أو حتى تتبع جميع ما سبق.
 والذي يدل على أن الاستقراء هو الطريق الرئيسة لإثبات المقاصد
 الكلية عند الشاطبي أنه نفسه - ولكن في سياق آخر - حصر معرفتها في
 الاستقراء؛ إذ عند حديثه عمّا يمثّل صُلبَ العلم وهو الكليات الشرعية
 التي في مقدمتها الكليات الثلاث (الضروريات والحاجيات والتحسينيات
 وما يكملها) بيّن أنها تختص بأن مستندها يجب أن يكون قطعياً، أو راجعاً
 إلى أصل قطعي، حتى تجاري العقلية في إفادة العلم القطعي، والمستند
 الذي بهذه المثابة هو الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها، حتى تصير
 في العقل مجموعة في كليات مطردة عامة، ثابتة غير زائلة ولا متبدلة،
 وحاكمة غير محكوم عليها، وهذه خواص الكليات العقلية^(١).

(١) انظر: الموافقات، ١/ ٥٣ - ٥٤. والشاهد من كلامه ﷺ هو قوله: «... إذ العلم بها [أي الكليات الشرعية] مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة في كليات مطردة عامة، ثابتة غير زائلة ولا متبدلة، وحاكمة غير محكوم عليها. وهذه خواص الكليات العقلية».

الإشكال الثاني:

من الأمور الأخرى التي هي مثار نقاش فيما يتعلق بطرق إثبات المقاصد عند الشاطبي: أن الجهة الثالثة متداخلة مع الثانية، وأيضا معارضة للأولى! فهذان اعتراضان:

الاعتراض الأول: أن الجهة الثالثة (وهي أن يكون الشيء مثبتاً للمقصد الأصلي ومقويًا له) متداخلة مع الجهة الثانية (وهي اعتبار علل الأمر والنهي)؛ لأن الشاطبي مما قاله في شرح الثانية: «وتعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة في أصول الفقه»^(١)، والجهة الثالثة في الواقع تمثل مسلك المناسبة التي هي أحد طرق إثبات العلة؛ لأن مفاد مسلك المناسبة: أن الوصف يكون مناسباً إذا تلقت العقول السليمة بالقبول، وكان موافقاً لمقاصد الشريعة، وهذا ينطبق على ما كان (مثبتاً للمقصد الأصلي ومقويًا له)^(٢).

ويمكن أن يجاب عليه بأن يقال: إن الدافع لذكر الجهتين مختلف، فالجهة الثانية يعنى فيها بإثبات المقصد الأصلي والعلة القياسية، بينما الجهة الثالثة فإنها يُعنى فيها بإثبات المقصد التبعية فحسب. وحتى لو نتج عن ذلك إثبات العلة القياسية؛ فإنه لأهمية الجهة الثالثة حقها أن تفرد في جهة

(١) الموافقات، ٢/ ٢٩٩.

(٢) انظر: تعليق الشيخ عبد الله دراز على الموافقات، ٢/ ٣٠١، هامش ١ - ونص كلامه: «وهو مسلك المناسبة التي تتلقاها العقول السليمة بالتسليم، ويبقى النظر في عد هذا جهة ثالثة مستقلة عن الجهة الثانية التي قال فيها: "وتعرف المناسبة هنا بمسالك العلة المعلومة"، ومعلوم أن منها المناسبة، فإذا كان هذا من المناسبة كما قلنا؛ احتيج إلى بيان سبب جعل هذا جهة ثالثة» -.

مستقلة. وليس هذا بدعاً من القول بل له نظائر في قضايا كبرى؛ فمثلاً: قاعدة «الضرر يزال» مفردة على أنها من القواعد الخمس الكلية الكبرى التي عليها مدار معظم أحكام الفقه كما يذكر بعض العلماء^(١)، مع أن الضرر في الواقع مشقة تجلب التيسير؛ فكان حقها أن تكون من القواعد المدرجة في قاعدة «المشقة تجلب التيسير»، ولكن لما كان الضرر له قواعد وأحكام تخصه، وأثره بالغ الخطورة^(٢) أُفرد في قاعدة مستقلة.

الاعتراض الثاني: أن الجهة الثالثة هي أكثر الجهات الأربع تنظيراً لصنيع الشاطبي في إثبات المقاصد، إذ هي الطريق الرئيس لإثبات المقاصد التابعة التي هي قسيم للمقاصد الأصلية، والمقاصد الأصلية والتابعة كثيراً ما يردان في موافقات الشاطبي^(٣). لكن الذي يدعو إلى الاستغراب - كما قال أ. د. أحمد الريسوني - أن الشاطبي «قد وهَّنها عند كلامه على الجهة الأولى مما يعرف به مقصود الشارع، وذلك عندما قيد الأمر - أو النهي - الذي يستفاد منه قصد الشارع بأن يكون تصريحياً. بمعنى: لا تدخل فيه الأوامر والنواهي الضمنية، كالنهي عن أضداد المأمور به الذي تضمنه الأمر...»

(١) انظر على سبيل المثال: الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/ ٦١؛ شرح القواعد الفقهية للشيخ أحمد الزرقا، ص ١٦٢.

(٢) انظر: رفع الحرج في الشريعة الإسلامية لشيخنا د. يعقوب الباسين، ص ٤٣٧ - فقد أشار إلى شيء من ذلك، ولكن عند بيان سبب إفراده لقاعدة: «الضرورات تبيح المحظورات» عن قاعدة: «المشقة تجلب التيسير».

(٣) انظر - مثلاً: - ١/ ١٣٤ - ١٧٣، فقد عقد للحديث عن المقاصد الأصلية والتابعة خمس مسائل.

وواضح أن كلام الشاطبي يتضمن تشكيكاً - إن لم يكن إنكاراً - في كون الأوامر والنواهي الضمنية.. تدل على مقصود للشارع، رغم أنه قرر وكرر مراراً أن مكملات المقاصد ومقوياتها ووسائلها هي أيضاً مقصودة للشارع، وإن كانت مقاصد تبعية ومقصودة بالمقصد الثاني، فالمهم أنها مقصودة أيضاً. وهذا هو القول الصواب، وإلا فكيف... يقصد الشارع أمراً، ولا يقصد ما لا يتم إلا به؟ وكيف يقصد الشارع أمراً مع الإذن في ضده الذي يمنعه وينفيه؟!...»^(١).

وما أثير في هذا الاعتراض قوي، ولكن قوته تستدعي التشكيك في غفلة الشاطبي عنه!

وعند التأمل في كلام الشاطبي تم الوقوف على ما يدفع هذا الاعتراض؛ إذ يمكن أن يقال في الجواب عليه:

١. إن الأمثلة الثلاثة التي ذكرها ليس من بينها مثلاً واحداً للمقاصد التابعة التي يكررها مراراً - وهي ما عرفها بأنها «التي روعي فيها حظ المكلف»^(٢) -، وإنما هي ثلاث قواعد أصولية خلافية. وعندما بين وجه خروجها بقيد (تصريحاً) ذكر أنه على القول بنفي هذه القواعد فإن الأوامر والنواهي الضمنية فيها غير مقصودة مطلقاً، ولكن على القول بإثبات القواعد فقد قال صراحة بأن الأوامر والنواهي الضمنية مقصودان شرعاً ولكن «بالمقصد الثاني وليس بالمقصد الأول؛ إذ مجراهما - عند القائل

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٣٠٢ - ٣٠٣.

(٢) الموافقات، ١٣٦/٢.

بها - مجرى التأكيد للأمر أو النهي المصرح به»^(١).

وسواء قيل بإثبات هذه القواعد الثلاث، وأن الأوامر والنواهي الضمنية مقصودة فيها تبعاً، أو تم تجاوزها إلى أمثلة أخرى للمقاصد التابعة؛ يبقى كلام الشاطبي مطرداً، وهو أن المقاصد التابعة مقصودة أيضاً ولكن بالقصد الثاني وليس بالقصد الأول.

وعلى هذا تحمل الجهة الأولى (وهي مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي) على أن المراد من ذكرها: بيان طريق إثبات المقاصد الأصلية لا التابعة، وتحمل الجهة الثالثة على أن المراد بها بيان طريق إثبات المقاصد التابعة، والله أعلم.

٢. وهناك جواب آخر ينبغي أن لا يغفل عنه: وهو أن الأمثلة التوضيحية يقصد بها مجرد التوضيح، وليس تقرير حكم هذه الأمثلة؛ لهذا كثيراً ما يُمثَّل بأمثلة افتراضية، أو حتى خيالية لا يمكن أن تقع. فمناقشتها تكون سائغة من جهة مدى صحة التمثيل بها وتضمنها لمناط القاعدة أو المسألة...، أما مناقشة ذات المثال فلا تسمع؛ لأنه كما قال الخيصي المنطقي (ت ١٠٥٠هـ)^(٢): «يكفي في التمثيل الغرض، سواءً طابَقَ الواقعَ أولاً»^(٣).

(١) الموافقات، ٢/ ٢٩٨.

(٢) هو عبيد الله بن فضل الله، الفخر الخيصي، منطقي متكلم، من مؤلفاته: التذهيب في شرح التذهيب في المنطق، والتجريد الشافي في المنطق أيضاً. توفي في حدود سنة ١٠٥٠هـ.

انظر: كشف الظنون، ١/ ٥١٦؛ هدية العارفين، ١/ ٦٥٠؛ الأعلام، ٤/ ١٩٦.

(٣) شرح الخيصي لتذهيب التفازاني للرسالة الشمسية، المسمى التذهيب على شرح التذهيب،

المسألة الثالثة: بيان الطرق التي تثبت بها المقاصد:

مر بنا - في المسألة الأولى: عند التقديم لهذا المطلب: أن المقاصد التي يبيحها العلماء في طرق إثباتها قد يريدون بها المقاصد الكلية، والمقاصد الجزئية، وهذا الغالب. وقد يريدون بها أحياناً الحكم الذي يريده الشارع، ومقصده من لفظه.

والذي يعنينا في هذه المسألة (وفي البحث عمومًا): المقاصد الكلية والجزئية فقط؛ لهذا سيتم التركيز على طرق إثباتها.

وهذه المقاصد أخص من الأحكام الشرعية، وأقرب إلى العلة الشرعية؛ فالأليق بها أن يُسلك في إثباتها طريقة الأصوليين في إثبات العلة، لا طريقتهم في إثبات الأحكام الشرعية، وذلك بذكر أهم الجهات التي تعرف بها المقاصد، والتوضيح بالأمثلة لكيفية الوصول إلى المقصد من خلال كلٍّ منها.

إذا علم هذا فيمكن أن يقال: إن مقصد الشارع من تشريع الحكم:

- إما أن يعرف من جهة تنصيب الشارع عليه.
- أو من جهة السياق والقرائن التي احتفت بالنص.
- أو من جهة ما ألفه المجتهد الممارس للاجتهاد من عرف الشرع وتصرفاته.

• وكل جهة من هذه الجهات الثلاث قد تتقوى بنظر متعاقب، وتتبع مستمر للجزئيات، بحيث تتعاضد الظنون، ومن ثم تتكون من

الجزئيات كليات قطعية. وهذا ما يعرف بالاستقراء.

• كما أنه يجب في كل جهة أن يفهم المقصد وفق ما يفهمه العرب الذين نزل القرآن الكريم بلغتهم.

وواضح أن الجهات الثلاث الأوليات لكل واحدة منها نوع استقلال. أما الجهة الرابعة (وهي الاستقراء) فقد تتركب من الثلاث جميعاً أو من بعضها؛ لهذا حقها أن تذكر عقب ما يمكن أن تتكون منه؛ لأن فهم الكل يكون عقب فهم أجزائه. أما الجهة الخامسة فليست قسماً للجهات والطرق الأخرى، وإنما تصاحب كل طريق، وتفرض عليه أن يتحرك في فلكها؛ لهذا حقها أن تقدم.

فنتج عن هذا أن طرق إثبات مقصد الشارع ترجع إلى خمس جهات:

١. فهم المقصد الشرعي وفق مقتضيات اللسان العربي.
٢. فهم المقصد الشرعي من دلالة اللفظ الشرعي.
٣. فهم المقصد الشرعي من السياق الذي ورد فيه اللفظ، وما احتف به من قرائن.
٤. فهم المقصد الشرعي من عرف الشرع وتصرفاته التي ألفها المجتهد الممارس للاجتihad.
٥. فهم المقصد الشرعي عن طريق الاستقراء.

وبيانها على النحو الآتي:

الجهة الأولى: فهم المقصد الشرعي وفق مقتضيات اللسان العربي^(١):
مر بنا - عند الحديث عن شروط المجتهد عند الشاطبي -^(٢) أن
المعول عليه أصالة في كون الإنسان أهلاً للاجتهد: هو فهم مقصد الشارع
على وجه الجملة والتفصيل؛ فإذا فهم مراد الشارع في كل مسألة من
مسائل الشريعة، وفهم ما توجه إليه أحكامه فيها وفي أبواب الشريعة من
حِكْمٍ ومقاصد خاصة، وفهم مقاصد الشريعة العامة، بحيث يطمئن بأن
ما يستنبطه من أحكام منسجم انسجاماً تاماً مع هذه المقاصد المتدرجة:
صار أهلاً للاجتهد، ومن لا فلا.

كما مر بنا هناك: أن ذلك يحتاج إلى تعلُّم المعارف الموصلة إلى فهم
المقاصد، ومن ثم التمكن من الاستنباط في ضوء فهم هذه المقاصد.
وقد جعل الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) في مقدمة هذه المعارف: علم اللغة
العربية؛ وعلل ذلك بأن «الشريعة عربية، وإذا كانت عربية فلا يفهمها
حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حقَّ الفهم»^(٣).

وقريب من هذا المعنى قول إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ):
«... فإن شريعة المصطفى متلقاها ومستقاها: الكتاب والسنن وأثار

(١) انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٩٥.

(٢) وذلك في المطلب الأول من هذا البحث، ص ٤٦٠.

(٣) الموافقات، ٨٢/٤.

الصحابة ووقائعهم وأقضيتهم في الأحكام، وكلها بأفصح اللغات وأشرف العبارات؛ فلا بد من الارتواء من العربية، فهي الذريعة إلى مدارك الشريعة»^(١).

ولأهمية اللغة العربية في فهم مراد الشارع؛ فقد أولى الأصوليون مباحث اللغة ودلالات الألفاظ عناية فائقة، وبذلوا جهدهم في تحريرها وتحقيقها؛ «حتى تُقَرَّبَ فهم المتضلع فيها من أفهام أصحاب اللسان العربي القحَّ»^(٢).

وبسبب توحيد جهودهم «حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع»^(٣) توصلوا إلى نتائج في اللغة لم يتوصل إليها أهل اللغة أنفسهم^(٤).

وهذه النتائج كما وظفها الأصوليون أصالة في فهم مراد الشارع من لفظه، ومعرفة الحُكْم التفصيلي الذي يدل عليه اللفظ، يستفاد منها أيضاً في فهم المقصد الجزئي من تشريع هذا الحكم، وكذلك في فهم المقاصد الكلية من تشريعه وتشريع نظائره في باب واحد، أو في جملة من الأبواب أو في عموم الشريعة.

(١) غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٢٨٦.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص ١٠.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص ٨.

(٤) انظر: الإبهاج، ٧/١.

ومن أهم ما ينبغي أن يراعى هنا عند إثبات المقاصد:
 أولاً: عند النظر في لفظ الشارع لاستنباط المقصد الشرعي يجب أن
 ينطلق المجتهد من المعنى الذي وُضع له اللفظ لغة، لا بحسب ما يمليه
 العقل، ويزينه الهوى.

وفي هذا المعنى قال الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): «يُتكلَّم من الأحكام
 العربية في أصول الفقه على مسألة هي عريقة في الأصول: وهي أن القرآن
 عربي، والسنة عربية، لا بمعنى أن القرآن يشتمل على ألفاظ أعجمية في
 الأصل أو لا يشتمل؛ لأن هذا من علم النحو واللغة، بل بمعنى أنه في
 ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربي، بحيث إذا حُقِّقَ هذا التحقيق سلك به في
 الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها
 ومنازِعِها في أنواع مخاطباتها خاصة؛ فإن كثيراً من الناس يأخذون أدلة
 القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم من طريق
 الوضع، وفي ذلك فساد كبير، وخروج عن مقصود الشارع»^(١).

ثانياً: لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود العرب الذين نزل القرآن
 بلسانهم^(٢):

فالعرب كانت لهم عادات وأحوال حالة تنزيل القرآن، كما أن لهم
 ألفاظاً، وأساليب في التعبير عن المعاني... فكل هذا يجب أن يراعيه من رام

(١) الموافقات، ١/٣٠، وانظر: منه، ٤٩/٢.

(٢) انظر: الموافقات، ٢/٦٢، ٣/٢٦١، ٣٠٧.

معرفة قصد الشارع، «وإلا وقع في الشبهة، والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة»^(١).

• ومن أمثلة ما هو معهود عند العرب من عادات وأحوال: قوله ﷺ: ﴿وَأَنَّهُ هُوَرَبُ الشَّعْرَى﴾^(٢).

ف (الشعري) أحد الكواكب؛ ولكن لماذا خُصَّ بالذكر؟

معرفة عادة العرب تعين في الجواب؛ إذ سببه أن خزاعة من العرب كانت تعبده، ولم تعبد العرب من الكواكب غيرها^(٣)؛ فلذلك عُنِيَتْ^(٤).

• وأيضاً قوله ﷺ: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِزْيِرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فِسْقًا أُمَّةً لِيغْيِرَ اللَّهُ يَدَهُ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٥).

فظاهر هذه الآية يدل على حصر المطعومات المحرمة في الأربعة المذكورة، مع أن السنة حرمت مطعومات أخرى كثيرة؛ فهل هذا من الزيادة على النص؟!

معرفة حال العرب المخاطبين بهذه الآية وما كان معهوداً لديهم يزيل هذا الإشكال؛ فقد نُقِلَ عن الإمام الشافعي (ت ٢٠٤ هـ) «أنه قال ما

(١) الموافقات، ٣/ ٢٦١.

(٢) الآية رقم (٤٩) من سورة النجم.

(٣) انظر: تفسير الطبري، ٢٢/ ٨٥؛ تفسير أبي السعود، ٨/ ١٦٤؛ فتح القدير، ٥/ ١١٧.

(٤) انظر: الموافقات، ٣/ ٢٦٢.

(٥) الآية رقم (١٤٥) من سورة الأنعام.

معناه: إن الكفار لما حرموا ما أحل الله، وأحلوا ما حرم الله، وكانوا على المضادة والمحاداة جاءت الآية مناقضة لغرضهم. فكأنه قال: لا حلال إلا ما حرمتموه، ولا حرام إلا ما أحللتهموه، نازلاً منزلة من يقول لك: لا تأكل اليوم حلاوة. فتقول لا آكل اليوم إلا حلاوة. والغرض: المضادة، لا النفي والإثبات على الحقيقة.

فكأنه تعالى قال: لا حرام إلا ما أحللتهموه من الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به. ولم يقصد: حل ما وراءه؛ إذ القصد: إثبات التحريم لا إثبات الحل»^(١).

• ومن أمثلة ما هو معهود عند العرب من استعمال ألفاظ في الدلالة على معان معينة دون غيرها: قوله ﷺ: ﴿يَتَأَيَّأُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾^(٢).

فتفسير لفظ السكر في هذه الآية بالسكر حقيقة، أو بسكر النوم مجازاً، كلاهما مقبول لغة؛ لأن استعمال هذين المعنيين معهود عند العرب

(١) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب لابن السبكي، ٣/ ١٣١. ولم أجده في مظانه من كتب الإمام الشافعي المشهورة، ولكن له في بعض كتبه كلاماً عاماً فيه إشارة إلى المعنى المذكور في هذا النقل؛ فانظر: الرسالة، ص ٢٣١؛ الأم، ٢/ ٣٨٩؛ كما أن هذا النقل متداول بالألفاظ متقاربة في كثير من الكتب؛ منها: البرهان للجويني، ١/ ٢٥٣، فقرة ٢٧٣؛ البحر المحيط، ٣/ ٢٠٥؛ الإتيقان للسيوطي، ١/ ١٩٤؛ مناهل العرفان للزرقاني، ١/ ١١٢؛ المدخل لدراسة القرآن الكريم: د. محمد بن محمد أبو شهبه، ١/ ١٤١.

(٢) من الآية رقم (٤٣) من سورة النساء.

الذين خاطبهم القرآن الكريم. أما لو فُسر بـ (سكر الغفلة والشهوة وحب الدنيا المانع من قبول الصلاة بسبب عدم تحقق شرط القبول وهو التقوى) فهذا التفسير غير مقبول؛ لأن العرب لم تستعمل هذا اللفظ للدلالة على هذا المعنى في مثل هذا السياق، ولا عهد لها به^(١).

• ومن أمثلة ما هو معهود عند العرب من أساليب في التعبير عن المعاني: أن يكون الاعتناء بالمعاني المبتوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم، وعدم التعبد بالألفاظ عند محافظتها على المعاني. وقد يحصل هذا المقصود بالمعنى التركيبي، دون المعنى الإفرادي، فلا يعبأ بالإفرادي حينئذ، ولكن إذا توقف فهم المعنى العام على فهم المعنى الإفرادي فلا بد منه إذن^(٢):

- فمن أمثلة ما لا يُحتاج فيه إلى المعنى الإفرادي: ما جاء عن أنس

رضي الله عنه: أن عمر رضي الله عنه قال على المنبر: ﴿وَفِكْهَةٌ وَأَبًا﴾^(٣) ثم قال: ((هذه الفاكهة قد عرفناها فما الأب؟ ثم رجع إلى نفسه، فقال: إن هذا هو التكلف يا عمر))^(٤).

(١) انظر: الموافقات، ٣/٣٩ - ٤٠.

(٢) انظر: الموافقات، ٢/٦٢، ٦٦.

(٣) الآية رقم (٣١) من سورة عبس.

(٤) أخرجه سعيد بن منصور بنحوه، فضائل القرآن، ١/١٨١، رقم ٤٣؛ وابن أبي شيبة بلفظه، كتاب فضائل القرآن، من كره أن يفسر القرآن، ١٠/٢٤٤، ح ٣٠٦٠٧؛ وابن جرير في تفسيره بنحوه، ٢٤/١٢٠؛ والحاكم في المستدرک بمعناه، كتاب التفسير، ٢/٢٩٠؛ والبيهقي في الجامع لشعب الإيمان بنحوه، فصل في ترك التفسير بالظن، ٥/٢٢٩، ح ٢٠٨٤. جميعهم من حديث أنس ابن مالك رضي الله عنه.

ففي هذا المثال: فَهَمُّ المقصود حاصل بالمعنى التركيبي، ولا ينبغي على فهم (الأب) حكم تكليفي. فرأى عمر رضي الله عنه أن الاشتغال به عن غيره مما هو أهم منه تكلف^(١).

- ومن أمثلة ما يحتاج فيه إلى المعنى الإفرادي لتوقف فهم المعنى التركيبي عليه: ما روي عن عمر نفسه في قوله ﷺ: ﴿أَوْ يَأْخُذْهُ عَلَى تَخَوُّفٍ﴾^(٢)؛ فإنه سأل عنه على المنبر، فقال له رجل من هذيل: التخوف عندنا التنقص، ثم أنشده بيتا من الشعر.

فقال عمر أيها الناس: ((تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم، فإن فيه تفسير كتابكم))^(٣).

= وقد قال الحاكم عقب الحديث: «صحيح الإسناد على شرط الشيخين، ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي.

كما أن ابن كثير قال عن إسناد ابن جرير: «إسناد صحيح»، وذلك في تفسيره، ٣٧٠٨/٨. وأصله في البخاري، كتاب الإعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يُكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه وقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ بُدِّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ﴾، ٦/٢٦٥٩، ح ٦٨٦٣، ولكن مختصرا بلفظ: (كُنَّا عِنْدَ عُمَرَ فَقَالَ: تُهَيِّنَا عَنِ التَّكْلِيفِ)

(١) انظر: الموافقات، ٦٦/٢.

(٢) من الآية رقم (٤٧) من سورة النحل.

(٣) أخرج ابن جرير في تفسيره بنحوه، ٢٣٦/١٤.

قال آل سلمان محقق كتاب الموافقات، ٥٨/١: «قلت: إسناد ابن جرير ضعيف، فيه رجل لم يسم عن عمر، وفيه سفيان بن وكيع ضعيف».

فيلحظ في هذه الآية أن معناها توقف على فهم لفظ (التخوف)، فتعين بيانه.

قال الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) معلقاً: «إذا كان الأمر هكذا، فاللازم الاعتناء بفهم معنى الخطاب؛ لأنه المقصود والمراد، وعليه يبنى الخطاب ابتداءً. وكثيراً ما يُغفل هذا النظر بالنسبة للكتاب والسنة، فتلمس غرائبه ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي، فتستبهم على الملتمس، وتستعجم على من لم يفهم مقاصد العرب، فيكون عمله في غير معمل، ومشيه على غير طريق. والله الواقي برحمته»^(١).

ثالثاً: تقديم فهم الصحابة على فهم غيرهم فيما يؤثر فيه فهم دلالات الألفاظ وقرائن الأحوال^(٢).

لقد نال (اجتهاد الصحابة رضي الله عنهم) مكانة مرموقة عند الأصوليين، وبحثوه من عدة جهات: سواء كان ذلك من جهة حجية مذهب الصحابي بشكل عام، أم حجية ما أفتى به أحدهم ثم شاع رأيه وانتشر ولم يعلم له مخالف، أم حجية ما جرى عليه عملهم وتابعيهم وتابعي تابعيهم في المدينة، أم حكم تقليديهم...

وليس المقصود في هذا الموضوع التعرض لأيٍّ من هذه المسائل، وإنما التنبيه على أنهم يتحلون بمزيتين، لا يمكن لغيرهم تحصيلهما، ولا يسع

(١) الموافقات، ٢/ ٦٧.

(٢) انظر: الموافقات، ٣/ ٢٥٢.

المنصف تجاهل تأثيرهما! ألا وهما معرفتهم باللسان العربي، ومعرفتهم بالقرائن الحالية، فإذا كان الاجتهاد في تحديد قصد الشارع مفتقراً إليهما أو أحدهما، فلا شك أن اجتهادهم حينئذ مقدم على غيرهم^(١). وبيان ذلك:

١. لقد تميز الصحابة رضي الله عنهم بكونهم عاشوا في عصر بلغت فيه البلاغة والفصاحة العربية أعلى درجاتها؛ لهذا اختار الله ﷻ لنبيه ﷺ معجزة تتناسب مع ذلك، ألا وهي القرآن الكريم، فمن البدهة أن يكون المخاطبون به أصالة أكثر الناس إدراكاً لبلاغته، وأعلمهم بمدلوله، وأفهمهم لمقصوده.

٢. كما تميزوا بـ «مباشرتهم للوقائع والنوازل وتنزيل الوحي بالكتاب والسنة، فهم أقعد في فهم القرائن الحالية، وأعرف بأسباب التنزيل، ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك والشاهد يرى ما لا يرى الغائب،... ونقل قرائن الأحوال على ما هي عليه كالمتعذر. فلا بد من القول بأن فهمهم في الشريعة أتم وأحرى بالتقديم»^(٢).

وقبل ختام الحديث عن الجهة الأولى يحسن: التذكير بما ذكر ابتداءً - عند التقديم لهذه المسألة - من أن هذه الجهة ليست مستقلة في إثبات

(١) انظر: الموافقات، ٣/ ٢٥١، ٢٥٣. وانظر - في أهمية اجتهاد الصحابة في تحديد قصد الشارع - إلى: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٤/ ٩٥؛ أعلام الموقعين، ٢/ ٥٢؛ الموافقات، ٣/ ٥٧؛ حجة الله البالغة، ١/ ٣١٤؛ مقاصد الشريعة العامة لـ د. يوسف العالم، ص ١١٩؛ مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ص ٢٢٢.

(٢) الموافقات، ٣/ ٢٥١، ٢٥٣.

المقاصد الشرعية، وإنما يستعان بها في الجهات الأخرى؛ ولهذا لم يرد التمثيل لها بمقاصد شرعية ثابتة عن طريقها.

الجهة الثانية: فهم المقصد من تصريح الشارع به:

وذلك بأن يرد في الكتاب أو السنة نص يحدد مقصد الشارع الجزئي أو الكلي، سواء أكان النص يدل على مقصد الشارع دلالة صريحة أم قريبة منها، أم وفق قواعد الاستنباط الأخرى:

أما الدلالة الصريحة وما كان قريباً منها؛ فمن صيغها:

أ. التعبير بالإرادة الشرعية^(١). ومن أمثلة ذلك:

(١) تم تقييد الإرادة بالشرعية؛ لإخراج الإرادة الكونية، إذ قد يعبر في القرآن الكريم بالإرادة، ويكون الشيء المراد كوناً غير مطلوب ومقصود ومحجوب شرعاً! والتمييز في نصوص الكتاب والسنة بين لفظ الإرادة الذي يمثل ما يحبه الشارع ويقصد أمثال المكلف له، واللفظ الذي يمثل تقديره ومشئته الكونية، التمييز بين ذلك بالغ الأهمية والخطورة؛ سواء أكان ذلك في نطاق تحديد قصد الشارع، أم في مناقشة كثير من الشبه المتعلقة بالقدر؛ لهذا يناسب تجلية الفرق بينهما والتمهيد للفرق ببيان المراد منها، وإعقابه بتحديد النسبة بين أفرادهما، على النحو الآتي:

أولاً: المراد بالإرادة الكونية والشرعية:

الإرادة الكونية: هي مطابقة للمشيئة، والمقصود بها أن كل ما يحصل في هذا الكون فهو بمشيئة الله وقدره وخلقه، ومن هنا سميت بالإرادة الكونية والقدرية والخلقية.

وهذه الإرادة لا يخرج عنها شيء مهما كان صغيراً؛ قال ﷺ: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ، كُنْ فَيَكُونُ﴾. [الآية رقم (٨٢) من سورة يس]، كما تشمل النفع والضرر، الطاعة والمعصية؛ قال ﷺ: ﴿قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعًا﴾ [من الآية رقم (١١) من سورة الفتح]، وقال: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ

= صَدْرُهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ، يَجْعَلْ صَدْرَهُ، ضَيْقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَقُ فِي السَّمَاءِ ﴿١﴾ [من الآية رقم (١٢٥) من سورة الأنعام].

الإرادة الشرعية: هي مطابقة للمحبة، والمقصود بها: أن كل ما يشرعه الله من الأحكام ويأمر به فهو مراد الله، بمعنى محبوب له ﷻ، ويمثل دينه الذي ارتضاه، ومن هنا سميت بالشرعية والأمرية والدينية.

وهذه الإرادة قد تتحقق كإرادة الشكر لله من المؤمن، وقد لا تتحقق كإرادة الإيذان وعدم الكفر من الكافر، فالله ﷻ لا يريد الكفر بمعنى لا يحبه ولا يرضيه ذلك، ومع ذلك لم يتحقق مراده؛ قال ﷻ: ﴿ إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ عَنِّي وَعَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ ﴾. [من الآية رقم (٧) من سورة الزمر].

ثانيا: الفرق بينهما:

من خلال التوضيح السابق يتضح أن بينهما فرقين رئيسين:

أن ما يريده الله كونا لا بد أن يقع، إذ لا يحصل في ملكه شيء خارج عن إرادته. أما ما يريده شرعاً فقد يقع، وقد لا يقع، كما مر التمثيل لذلك.

أن ما يريده الله ﷻ شرعاً لا بد أن يكون محبوباً له؛ لأن الله ﷻ لا يشرع شيئاً ويأمر به إلا وهو محبوب له. أما ما يريده كونا فقد يكون محبوباً له ﷻ؛ كحصول الطاعة، وقد لا يكون محبوباً له؛ كحصول المعصية.

وكلا الإرادتين مستعملتان في كلام الناس؛ فمثلاً: قول الناس: (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) مثال على الإرادة الكونية. وقولهم: (هذا يفعل ما لا يريده الله) مثال على الإرادة الشرعية، بمعنى لا يحبه الله ولا يرضاه، ولم يشرعه ولم يجعله من الدين.

ثالثاً: النسبة بين أفرادهما:

النسبة بين أفرادهما هي العموم والخصوص الوجهي؛ إذ كل منهما أعم من وجه وأخص من وجه، فمثلاً: هما يجتمعان في الطاعة التي تحصل من العبد، فهي مرادة كونا وشرعاً. وتنفرد الإرادة الكونية في المعصية التي تحصل من العبد فهذه مرادة كونا لا شرعاً؛ فالكونية أعم من هذا الوجه. كما تنفرد الإرادة الشرعية في الطاعة التي تركها العبد، فهذه الطاعة مرادة شرعاً لا كونا، ومن هذا الوجه فالشرعية أعم. هذا والله أعلم.

١. قوله ﷺ: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(١).

٢. وقوله ﷺ: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾^(٢).

٣. وقوله ﷺ: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ

وَلِيُثَبِّتَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(٣).

فقد دلت الآيات السابقة على أن من مقاصد الشريعة: التيسير،

والتخفيف، ورفع الحرج.

٤. وقوله ﷺ: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى

وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ

عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾^(٤).

فقد دلت الآية على أن مقصد الشارع من التكاليف المذكورة تخلية

أهل بيت النبي ﷺ عن النقائص، والتخلية بالكمالات^(٥).

٥. وقوله ﷺ: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾^(٦).

ففي هذا دلالة على أن من مقاصد الشارع: تحقيق العدل بين العباد،

= انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٨/ ١٣١، ١٨٨؛ شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز، ص ٧٩؛ الإيذان بالقضاء والقدر لمحمد الحمد، ص ٩٧.

(١) من الآية رقم (١٨٥) من سورة البقرة.

(٢) من الآية رقم (٢٨) من سورة النساء.

(٣) من الآية رقم (٦) من سورة المائدة.

(٤) الآية رقم (٣٣) من سورة الأحزاب.

(٥) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور، ١٤/ ٢٢.

(٦) من الآية رقم (٣١) من سورة غافر.

وعدم ظلمهم.

ب. التعبير بما هو بمعنى المصلحة والمفسدة؛ كالحير والشر، والنفع والضر، والحسنات والسيئات، والحب والكره، والمعروف والمنكر....، ومن المعلوم أن تحقيق المصالح^(١) هو المقصد الرئيس الذي تتشعب منه جميع المقاصد الأخرى^(٢).

وقد صرح العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ) بأن هذه الألفاظ بمعنى المصالح والمفاسد، في أكثر من موضع، ومن ذلك قوله: «ويعبر عن المصالح والمفاسد بالمحجوب والمكروه والحسنات والسيئات والعرف والنكر والحير والشر والنفع والضر والحسن والقبح»^(٣). ومن أمثلة ذلك:

٦. وقوله ﷺ: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾^(٧) وَمَنْ

يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾^(٤).

٧. وقوله ﷺ: ﴿يَدْعُوا لِمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لَيْسَ الْمَوْلَىٰ وَلَيْسَ

الْعَشِيرُ﴾^(٥).

(١) ويدخل فيها درء المفاسد؛ لأن في درئها مصلحة أيضا.

(٢) وقد سبق بيان ذلك عند الحديث عن تعريف المقاصد. وأيضا عند بيان خلاصة نظرية المقاصد وذلك في الفصل الثالث من الباب الأول، ص ١٦٩، و ص ٢١٥.

(٣) مختصر الفوائد في أحكام المقاصد، ص ١١٦؛ وانظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام،

٣/١ - ٤؛ أمالي الدلالات، ص ٣٥٢.

(٤) الآيتان رقم (٧) و(٨) من سورة الزلزلة.

(٥) الآية رقم (١٣) من سورة الحج.

٨. قوله ﷺ: ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ﴾^(١).
٩. وقوله ﷺ: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾^(٢).
١٠. وقوله ﷺ: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفَا مِنْ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرٌ لِلذَّكِرِينَ﴾^(٣).
١١. وقوله ﷺ: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعَدُّوا إِلَيْكَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾^(٤).
١٢. وقوله ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾^(٥).
- ج. ما ذكره الأصوليون من ألفاظ صريحة تدل على التعليل، أو ظاهرة - على خلاف بينهم في بعض الألفاظ هل هي من الصريح أو الظاهر - مثل: (من أجل)^(٦)، و(كسي)^(٧) و(لام

(١) من الآية رقم (١٠٢) من سورة البقرة.

(٢) من الآية رقم (٢١٩) من سورة البقرة.

(٣) الآية رقم (١١٤) من سورة هود.

(٤) الآية رقم (١٩٠) من سورة البقرة.

(٥) الآية رقم (٩٠) من سورة النحل.

(٦) انظر: المستصفى، ٢/٢٨٨؛ روضة الناظر، ٣/٨٣٦؛ مختصر ابن الحاجب وشرحه: تحفة

المسؤول للرهوني، ٤/٧٩؛ البحر المحيط، ٥/١٨٧.

(٧) انظر: البرهان، ٢/٥٢٩، فقرة ٧٦٤؛ المستصفى، ٢/٢٨٨؛ ميزان الأصول، ٢/٨٤٤؛

التعليل^(١)، و(باء السببية)^(٢)،... خاصة وأن أغلب استعمال الشارع لهذه الألفاظ، إنما هو من باب التعبير عن حكمة الشارع ومقصده من تشريع الحكم^(٣)، وليس من باب بيان العلة الأصولية التي هي مظنة للحكمة. ومن أمثلة ذلك:

١٣. قوله ﷺ: ﴿مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾^(٤).

فقد نص الأصوليون على أن (كي) من الصيغ الصريحة في التعليل، والعلة في هذه الآية تصلح أن تكون مقصداً شرعياً؛ إذ إن قصد الشارع في الأموال إشاعتها بين الناس بطريق عادل يمنع احتكارها في فئة محدودة.

١٤. وقوله ﷺ: ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ

= روضة الناظر، ٣/٨٣٦؛ الإحكام للآمدي، ٣/٢٧٨؛ مختصر ابن الحاجب وشرحه: تحفة المسؤول، ٤/٧٩؛ المنهاج وشرحه: تيسير الوصول، ٥/٢٤٣؛ البحر المحيط، ٥/١٨٨؛ التحرير وشرحه: التقرير والتحجير، ٣/١٩٠؛ التحجير، ٧/٣٣١٤؛ إرشاد الفحول، ١٧١/٢

(١) انظر: المستصفي، ٢/٢٨٨؛ روضة الناظر، ٣/٨٣٦؛ مختصر ابن الحاجب وشرحه: تحفة المسؤول للرهبوني، ٤/٧٩.

(٢) انظر: المستصفي، ٢/٢٨٨؛ روضة الناظر، ٣/٨٣٦؛ مختصر ابن الحاجب وشرحه: تحفة المسؤول للرهبوني، ٤/٧٩.

(٣) انظر: طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ص ١٦٧

(٤) من الآية رقم (٧) من سورة الحشر.

أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ﴿١﴾.

١٥. وقوله ﷺ: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ ﴿٢﴾.

١٦. وقوله ﷺ: ﴿فِيُظَاهِرُ مِنَّا الَّذِينَ هَادُوا حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ طَيْبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ

وَبَصَدَّاهُمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦﴾ وَأَخَذَهُمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ
بِالْبَطْلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿٣﴾.

١٧. وقوله ﷺ في الجهاد: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَتِّلُونَ بِأَنفُسِهِمْ أَنْ يَكْفُرُوا﴾ ﴿٤﴾.

أما ما يدل على المقصد وفق قواعد الاستنباط الأخرى غير الصريحة؛
فمن أمثله:

١٨. قوله ﷺ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ ﴿٥﴾.

فقد دلت الآية على أن النبي ﷺ ما أرسل إلى العالمين إلا رحمة بهم،
والرحمة تحصل بتحقيق مصالحهم العاجلة والآجلة، فصار هذا المقصد
الرئيس للرسالة.

١٩. وقوله ﷺ: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَايَعُكَ عَلَى أَنْ لَا

يُشْرِكَنَّ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقَنَّ وَلَا يَزْنِيَنَّ وَلَا يَقْتُلَنَّ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِيَنَّ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ
بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايَعَهُنَّ وَأَسْتَغْفِرَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ

(١) من الآية رقم (٣٢) من سورة المائدة.

(٢) من الآية رقم (١٤) من سورة طه.

(٣) الآيتان (١٦٠) و(١٦١) من سورة النساء.

(٤) من الآية رقم (٣٩) من سورة الحج.

(٥) من الآية رقم (١٠٧) من سورة الأنبياء.

اللَّهُ عَفْوٌ رَحِيمٌ ﴿١﴾.

فهذه الآية تدل على أن هناك كليات أساسية يتعين على من دخل في الإسلام أن يلتزم بها، التزاماً متأكداً يصل إلى المعاهدة والمبايعة، وهذه الكليات تتمثل في الضرورات الخمس:

فالمبايعة على عدم الشرك: فيها حفظ للدين.

والمبايعة على عدم السرقة: فيها حفظ للمال.

والمبايعة على عدم الزنا: فيها حفظ للنسل.

والمبايعة على عدم قتل الأولاد: فيها حفظ للنفس، والعقل داخل

ضمناً في النفس^(٢).

٢٠. وما جاء في بيان الحكمة من تحريم الخمر؛ كقوله ﷺ:

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا

أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾^(٣)، وقوله ﷺ: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ

وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾^(٤).

فبالإضافة إلى دلالة هاتين الآيتين على المقصد من تحريم الخمر،

يمكن الاستفادة من طريقة الترجيح القرآني بين المصالح والمفاسد؛ فالآية

الأولى: فيها بيان لكون إثم الخمر أكثر من نفعه، دون تفصيل لهذا الإثم،

(١) الآية رقم (١٢) من سورة الممتحنة.

(٢) انظر: محاضرات في مقاصد الشريعة لإ. د. أحمد الريسوني، ص ١٣٦.

(٣) من الآية رقم (٢١٩) من سورة البقرة.

(٤) الآية رقم (٩١) من سورة المائدة.

وفي الآية الثانية تفصيل لهذا الإثم؛ وعند التأمل في ترجيح القرآن الكريم بين المنافع والمفاسد؛ يلحظ أنه يعود إلى ترجيح حفظ الدين (التمثل في منع ما يصد عن ذكر الله ﷻ والصلاة) على حفظ المال (التمثل في المنافع المالية لترويج الخمر - ومثله يقال في الميسر -)، وترجيح مصلحة عامة وعليا للمجتمع (التمثلة في الترابط والألفة والبعد عما يؤدي إلى العداوة والبغضاء) على مصلحة خاصة وأنية لفئة من الناس (وهم من ينتفع بشرب الخمر، أو يستفيد من ترويجها).

الجهة الثالثة: فهم المقصد من السياق وقرائن الأحوال:

الحديث عن السياق، وما يشمله من قرائن لفظية، أو حالية...، وأثر ذلك في فهم المراد؛ له تشعبات كثيرة، يغلب عليها الجانب اللغوي وليس الأصولي؛ لأن عناية الأصوليين منصبه على دلالة خطاب الشارع، والأصل فيه العموم، وعدم حصره على المشافهين للخطاب. بينما عناية أهل اللغة تشمل دلالة الخطاب عموماً وفي مقدمتها المخاطبات بين الناس التي يغلب عليها جانب المشافهة؛ ومن ثم تتأثر بالقرائن بشكل كبير.

والذي يهمننا في سياق هذا البحث الأمور الآتية:

١. أهمية السياق في فهم مقصد الشارع.
٢. مدى تأثير سياق الخطاب الشرعي في فهم مقصد الشارع منه.
٣. أمثلة لمقاصد شرعية مستفادة من السياق.

وبيانها على النحو الآتي:

أولاً: أهمية السياق في فهم مقصد الشارع:

معرفة السياق الذي ورد فيه النص، وما احتفَّ به من قرائن مقالية أو حالية، له أهمية كبيرة في فهم مقاصد الشارع عمومًا، والمقاصد الجزئية خصوصًا؛ إذ الغفلة عن السياق المؤثر، والاكتفاء بظاهر اللفظ يجعل المعنى مبتورًا؛ مما قد يوقع في المهالك؛ لأن المتمسك بالظاهر - مع غفلته عن القرائن المؤثرة في المعنى - يتوهم أنه قد استند إلى ركن شديد، والواقع خلاف ذلك!

ولخطورة فهم المعنى من اللفظ مجردًا من السياق اختزل لنا ابن عمر رضي الله عنهما سبب وصفه للخوارج بكونهم شرار الخلق: في أنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين. فقد جاء عن بكير بن عبد الله بن الأشج^(١)؛ أنه سأل نافعًا: كيف كان رأي ابن عمر رضي الله عنهما في الحرورية؟ قال: ((يراهم شرار خلق الله؛ إنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين))^(٢).

(١) هو: بكير بن عبد الله بن الأشج القرشي، أبو عبد الله ويقال أبو يوسف المدني. نزيل مصر، من المكثرين من رواية الحديث.

ولد في المدينة النبوية وتوفي في مصر عام ١٢٠ هـ، وقيل بعدها.

انظر: تهذيب الكمال، ٤/٢٤٢؛ تقريب التهذيب، ص ١٢٨، رقم ٧٦٠؛ تهذيب التهذيب، ٢٤٨/١.

(٢) أخرجه البخاري معلقًا، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم، ٦/٢٥٣٩، حيث قال: «وكان ابن عمر يراهم شرار الخلق، وقال: إنهم انطلقوا...»، وذكر الأثر.

ووصله ابن جرير في تهذيب الآثار - كما في تغليق التعليق، ٥/٢٥٩، والفتح، ١٢/٢٨٦ =

كما أن أحد عمال عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يشرب الخمر، ويجزم بأنه على حق؛ تأولاً لظاهر آية جردها من سياقها! ولكون هذا الاجتهاد غير مقبول عند عمر رضي الله عنه أقام عليه الحد.

فقد جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما: ((أن قدامة بن مظعون رضي الله عنه شرب الخمر بالبحرين فشهد عليه، ثم سئل فأقر أنه شربه، فقال له عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ما حملك على ذلك؟ فقال: لأن الله يقول: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَءَامَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ ^(١)، وأنا منهم. أي من المهاجرين الأولين ومن أهل بدر وأهل أحد. فقال للقوم: أجيئوا الرجل. فسكتوا. فقال لابن عباس رضي الله عنهما: أجب. فقال: إنها أنزلها لمن شربها من الماضين قبل أن تحرم، وأنزل ﴿إِنَّمَا الخمرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾؛ حجة على الباقيين...)) الحديث ^(٢).

= من طريق بكير بن عبد الله بن الأشج عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما.

قال الحافظ ابن حجر - في الموضوعين السابقين -: «وسنده صحيح».

(١) من الآية رقم (٩٣) من سورة المائدة.

(٢) أخرجه النسائي في سننه الكبرى بلفظه، كتاب الحد في الخمر، إقامة الحد على من شرب الخمر على التأويل، ١٣٨/٥، ح ٥٢٧٠. كما أخرجه البخاري مختصراً، كتاب المغازي، باب شهود الملائكة بذراً، ١٤٧٣/٤، ٣٧٨٨؛ وأخرجه مطولاً عبد الرزاق في المصنف، كتاب الأشربة، باب من حد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ٩/٢٤٠ - ٢٤٣، ح ١٧٠٧٦، وليس عنده كلام ابن عباس رضي الله عنه واحتجاجه؛ وأخرجه أيضاً ابن سبّة النميري في تاريخ المدينة، ٣/٨٤٢ - ٨٤٩، وليس عنده كلام ابن عباس رضي الله عنه؛ والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الأشربة والحد فيها، باب من وجد منه ربح شراب، أو لقي سكران، ٨/٣١٥ =

والأمثلة التي من هذا القبيل كثيرة^(١).

ولأهمية السياق في تحديد المراد اعتنى به العلماء وبينوا وجه الاستفادة منه؛ ومن ذلك:

أن الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) جعل معرفة السياق وأسباب النزول لازماً لفهم مقاصد كلام الشارع، وعلل لذلك بقوله: «إن علم المعاني والبيان - الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب - إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب؛ من جهة نفس الخطاب أو المخاطب أو المخاطب أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك. كالأستفهام: لفظه واحد ويدخله معانٍ آخر؛ من تقرير، وتوبيخ، وغير ذلك... [إلى أن قال] وليس كل حال ينقل، ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة؛ فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط؛ فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد، ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال»^(٢).

ثانياً: مدى تأثير سياق الخطاب الشرعي في فهم مقصد الشارع منه.

سياق الخطاب المؤثر في دلالاته بشكل مباشر، أو غير مباشر له

= ٣١٦، وليس فيه كلام ابن عباس رضي الله عنه.

(١) انظر في ذلك إلى: الموافقات، ٣/ ٢٥٩ - ٢٦١.

(٢) الموافقات، ٣/ ٢٥٨.

قسمان:

القسم الأول: السياق اللغوي. ويسمى القرائن اللفظية أو المقالية. وهو يشمل ما كان متصلاً بالخطاب؛ من جمل سابقة له أو لاحقة... وما كان منفصلاً عنه من أدلة أخرى لها علاقة به؛ بحيث تبين معناه إن كان مجملاً، أو تؤكد وتقويه إن كان ظنيًا، أو تخصصه إن كان عامًّا أو تقيده إن كان مطلقًا، أو تعممه إن كان خاصًّا، أو تطلقه إن كان مقيدًا، أو تصرف المعنى عن ظاهره، وتجعل المعنى الآخر أرجح منه...

القسم الثاني: القرائن الحالية. ويسمى بالمقام، أو السياق الاجتماعي. وتدخل فيه أسباب نزول الآيات وورود الأحاديث، والظروف السائدة وقت ورود الخطاب الشرعي^(١).

ومن خلال هذا التقسيم: يتضح أن السياق أو القرائن تقاسم دلالة الخطاب، وهذه القرائن: قد تؤثر في فهم المراد من الخطاب بشكل مباشر - شريطة أن لا تكون دلالاته قطعية -، وقد تؤثر في ذلك بشكل غير مباشر، إذ قد تكون القرائن طريقًا لإثبات المقصد الجزئي الذي يتجه الخطاب لتحقيقه، أو طريقًا لإثبات مقصد كلي له تعلق بالخطاب، ومن ثمَّ تؤثر هذه المقاصد الجزئية أو الكلية في دلالة الخطاب.

وتأثير القرائن في معرفة المقصد الجزئي من الخطاب أو تأثيرها في معرفة مقصد كلي له تعلق بالخطاب ومن ثمَّ تأثيرهما في دلالاته سيتم

(١) انظر: طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ص ٩٧.

توضيحه بالأمثلة في الفقرة التالية.

أما تأثير السياق في فهم المراد من الخطاب الشرعي بشكل مباشر فقد أشار إليه الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في قوله: «ويكون طريق فهم المراد: تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة. ثم إن كان نصًّا لا يحتمل: كفى معرفة اللغة. وإن تطرق إليه الاحتمال: فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ»^(١).

ثم بيّن أنواع القرينة، فذكر القرينة المقالية والعقلية. ثم تكلم عن قرائن الأحوال فقال: «... وأما قرائن أحوال؛ من إشارات، ورموز، وحركات، وسوابق، ولواحق، لا تدخل تحت الحصر والتخمين. يختص بدركها المشاهد لها، فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة، أو مع قرائن من ذلك الجنس، أو من جنس آخر، حتى توجب علمًا ضروريًا بفهم المراد، أو توجب ظنًّا. وكل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة فتتعين فيه القرائن»^(٢).

وبناء على هذا فاللفظ من جهة حاجته إلى القرائن لفهم قصد الشارع منه له ثلاث حالات:

الحال الأولى: أن لا يحتمل إلا معنى واحدًا. فهذا تكفي فيه الدلالة اللفظية.

الحال الثانية: أن يكون للفظ معنى ظاهر، ولكنه محتمل: فيحتاج إلى

(١) المستصفى، ١/٣٣٩.

(٢) المستصفى، ١/٣٤٠.

القرائن؛ إما لتأكيد المعنى الراجح، بحيث توجب علمًا يقينياً بفهم المراد، أو توجب ظناً قريباً من اليقين، وإما لصرف اللفظ عن المعنى الظاهر إلى معنى آخر أرجح منه.

الحال الثالثة: أن لا يكون للفظ معنى راجح، كاللفظ المشترك. فهذا لا يعرف المراد منه إلا بالقرائن اللفظية أو الحالية.

ثالثاً: أمثلة لمقاصد شرعية مستفادة من السياق:

١. فهم النصوص التي وردت في التدرج في التشريع، مثل الآيات الواردة في تحريم الخمر أو الربا، أو فرض الصيام أو الحجاب... إذ الناظر فيها من غير معرفة أسباب نزولها قد يجد فيها شيئاً من التضارب! فمثلاً: منها ما ينص على تحريم الخمر مطلقاً، ومنها ما ينفر منه من غير تحريم... ولا شك أن إدراك القرائن الحالية المتمثلة في أسباب النزول، يبين أن من مقاصد الشريعة الكلية التيسير على الناس، وإعانتهم على التخلص من أسر المحرمات، أو على امتثال الواجبات، ومن ثمَّ تُعلم كيفية ترتيب تلك النصوص، وأن الحكم هو ما ورد في آخرها نزولاً^(١).

٢. النصوص الواردة في النهي عن تأجير الأرض الزراعية؛ ومن ذلك ما جاء عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجِ بْنِ رَافِعٍ عَنْ عَمِّهِ ظَهْرٍ بْنِ رَافِعٍ رضي الله عنه قَالَ ظَهْرٌ: ((لَقَدْ مَهَّأَنَا رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم عَنْ أَمْرِ كَانَنَا رَافِقًا. قُلْتُ: مَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فَهُوَ حَقٌّ. قَالَ: دَعَانِي رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ: مَا تَصْنَعُونَ

(١) انظر: طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ص ١١٣.

بِمَحَاقِلِكُمْ؟ قُلْتُ: نُوَاجِرُهَا عَلَى الرَّبْعِ وَعَلَى الْأَوْسُقِ مِنَ التَّمْرِ وَالشَّعِيرِ.
قَالَ: لَا تَفْعَلُوا، ازْرَعُوهَا أَوْ أَزْرِعُوهَا أَوْ أَمْسِكُوهَا))^(١).

فهل هذا النهي يقتضي التحريم مطلقاً، أو أن هناك قرائن صارفة...؟

خلاف بين العلماء.

ولسنا معنيين - في سياق هذا البحث - بتقرير الحكم الفقهي المستفاد منه، وإنما التمثيل لتأثير القرائن في معرفة المقصد الشرعي الجزئي أو الكلي.

فمن حمله على الكراهة له في ذلك مأخذٌ مقاصديٌّ مستفاد من بعض القرائن، وكذلك من حمله على بعض الصور. وكل منهما يعد مثلاً مستقلاً لمقاصد ثابتة عن طريق القرائن، وبيان ذلك:

أن من حمله على الكراهة يمكن أن يكون مأخذه في ذلك: أن المقصد الجزئي الذي تتجه إليه أحاديث النهي عن كراء المزارع: هو مواساة من فقدوا أعمالهم، والرفق بهم، ويتحقق ذلك بحث أهل المزارع على توفير الفرص البديلة لأولئك، وكراهية فرض القيود المتمثلة في طلب أجره تستنزف جزءاً كبيراً من ريع العامل.

وهذا المقصد تثبته جملة من القرائن اللفظية والحالية المحتفة بأحاديث النهي عن الكراء؛ فمن القرائن اللفظية: ما جاء في سياق

(١) سبق تحريجه، ص ٤١٠.

الحديث المذكور - أنفا - : (لَقَدْ نَهَانَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ أَمْرِ كَانَ بِنَا رَافِقًا).
ومن القرائن الحالية: أن المهاجرين^(١) قد تركوا أملاكهم، وأموالهم،
وتجارتهم في مكة، ويحتاجون إلى تيسير فرص عمل، ومصادر كسب
بديلة.

وكما أن المواساة تمثل مقصدا جزئيا لأحاديث النهي عن كراء
المزارع، فهي كذلك تمثل مقصدا كلياً لأجناس كثيرة من الأحكام في
العبادات والمعاملات والعادات.

٣. أما من خص النهي ببعض صور الكراء (وهي كراء المزارع
بنتاج جزء منها)، مأخذه في ذلك: أن المقصد الجزئي من النهي هو ما في
كراء المزارع مقابل نتاج جزء منها من غرر مفضي للنزاع؛ لأن نتاج ذلك
الجزء قد يكون وفيراً أو قليلاً أو حتى معدوماً بسبب آفة سماوية أو
نحوها، وكذلك الحال فيما يخص المالك من الأرض. وهذا الغرر متفٍ
فيما لو كان الكراء بالدرهم والدنانير، بيد أنهما لم يكونا متوفرين في ذلك
العصر، لذلك كان التخيير بين أن يقوم المالك بالزراعة بنفسه، أو يسمح

(١) وقد ورد في بعض أحاديث النهي إشارة إلى هذا، إذ كان المهاجرون هم الذين يستأجرون
المزارع. فقد جاء في البخاري، كتاب المزارعة، باب المزارعة بالسطر ونحوه، ٢/ ٨٢٠:
«وَقَالَ قَيْسُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: مَا بِالْمَدِينَةِ أَهْلٌ بِنْتِ هِجْرَةٍ إِلَّا يَزْرَعُونَ عَلَى الثُّلْثِ
وَالرُّبْعِ...»، كما أخرجه عبد الرزاق، كتاب السبوع، باب المزارعة على الثلث والرابع،
٨/ ١٠٠، ح ١٤٤٧٦.

وعند ذكر الحافظ ابن حجر لرواية البخاري، أغلقها بذكر السند متصلًا عند عبد الرزاق،
وذلك في تغليق التعليق، ٣/ ٣٠٠.

لغيره بذلك مجاناً، أو يتركها بلا زراعة.

وقد استندوا في إثبات هذا المقصد على جملة من القرائن اللفظية،

ومن ذلك:

ما جاء عن رافع بن خديج رضي الله عنه قال: ((كُنَّا أَكْثَرَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مُزْدَرَعًا، كُنَّا نُكْرِي الْأَرْضَ بِالنَّاحِيَةِ مِنْهَا مُسَمًّى لِسَيِّدِ الْأَرْضِ، قَالَ فَمِمَّا يُصَابُ ذَلِكَ وَتَسَلَّمَ الْأَرْضُ وَمِمَّا يُصَابُ الْأَرْضُ وَيَسَلَّمُ ذَلِكَ. فَهَيْنًا. وَأَمَّا الذَّهَبُ وَالْوَرِقُ فَلَمْ يَكُنْ يَوْمئِذٍ))^(١).

وكما أن منع الغرر يمثل مقصدًا جزئيًا لأحاديث النهي عن كراء

المزارع، فهو كذلك يمثل مقصدًا كليًا لأجناس أخرى من أحكام المعاملات.

٤. ما جاء عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم لَنَا لَمَّا رَجَعَ مِنَ الْأَحْزَابِ: ((لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ)). فَأَدْرَكَ بَعْضُهُمُ الْعَصْرَ فِي الطَّرِيقِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا. وَقَالَ بَعْضُهُمْ بَلْ نُصَلِّي؛ لَمْ يَرِدْ مِنَّا ذَلِكَ. فَذَكَرَ لِلنَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم فَلَمْ يُعَنَّفْ وَاحِدًا مِنْهُمْ^(٢).

فهذا الأمر من النبي صلى الله عليه وسلم بادر الصحابة لامثاله، ولكن أدركتهم

الصلاة في الطريق، ففهمت طائفة من الصحابة من القرائن الحالية أن

المقصد الجزئي من الحديث هو الإسراع في المسير إليهم، وليس أداء

الصلاة ذاتها في ديارهم؛ وقد بذلوا جهدهم من أجل الوصول إليهم قبل

(١) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب المزارعة، باب قطع الشجر والنخل، ٢/٨١٩، ح ٢٢٠٢؛

ومسلم بنحوه، كتاب البيوع، باب كراء الأرض بالذهب والورق، ٣/١١٨٣، ح ١٥٤٧.

(٢) سبق تخريجه، ص ٢٤٦.

خروج وقت العصر، وحيث تبين لهم أنهم لن يصلوا إلا بعد خروج الوقت أدوا الصلاة في الطريق.

٥. قوله ﷺ: ((إِيَّاكُمْ وَالْوِصَالَ. (مَرَّتَيْنِ) قِيلَ: إِنَّكَ تُوَاصِلُ. قَالَ: إِنِّي أَبِيْتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي؛ فَاكْلَفُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ))^(١).

فالنهي عن الوصال: يحتمل أن يكون للتحريم، فلا تجوز الزيادة على صيام النهار.

ويحتمل أن يكون النهي للكرهية، ومن ثم يكون المقصد منه الرفق بالمكلفين، والتيسير في العبادة، بحيث يتسنى للمكلف الاستمرار عليها، ولكن إذا رأى في نفسه القدرة على الوصال؛ فهو وشأنه.

وقد دلت القرائن اللفظية والحالية على أن المقصود هو المعنى الثاني؛ ومن القرائن اللفظية ما جاء في الحديث المذكور: (فَاكْلَفُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ).

ومن القرائن الحالية: أن الصحابة رضِيَ اللهُ عَنْهُمْ أصروا على المواصلة مع ورود النهي، وقد أقرهم النبي ﷺ على ذلك^(٢). وعدم انتهاء الصحابة عن

(١) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الصوم، باب التَّنْكِيلِ لِمَنْ أَكْثَرَ الْوِصَالَ، ٢/٦٩٤، ح ١٨٦٥. من حديث أبي هريرة رضِيَ اللهُ عَنْهُ.

(٢) وقد جاء ما يدل على ذلك في طريق آخر عن أبي هريرة رضِيَ اللهُ عَنْهُ، والشاهد فيه: «... فَلَمَّا أَبَوْا أَنْ يَنْتَهُوا عَنِ الْوِصَالِ وَاصَلَ بِهِمْ يَوْمًا ثُمَّ رَأَوْا الْهَلَالَ، فَقَالَ: لَوْ تَأَخَّرَ لَزِدْتُمْ، كَالْتَّنْكِيلِ هُمْ حِينَ أَبَوْا أَنْ يَنْتَهُوا». أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الصوم، باب التَّنْكِيلِ لِمَنْ أَكْثَرَ الْوِصَالَ، ٢/٦٩٤، ح ١٨٦٤.

الوصول ما كان ليقع لولا أنهم علموا من القرائن الحالية المصاحبة للنهي أن المقصود منه مجرد الترفق بهم وليس الإلزام^(١).

الجهة الرابعة: فهم المقصد مما أُلْفَ من عرف الشرع وتصرفاته:

المقصد الشرعي كما يعرف من نص شرعي معين أو مما يحتف بهذا النص من قرائن مقالية أو الحالية، يعرف أيضًا مما يلاحظه المجتهد الممارس للاجتهاد من عادة الشرع في أحكامه، ومعاودة الشرع لهذه الأحكام مرارًا على وجه واحد^(٢)، أو مما يلاحظه من عادة الشرع في طريقة تكليفه للعباد، ومخاطبته ومعاملته لهم^(٣).

ومثال ما يلاحظ من عادة الشرع في أحكامه: عدم التفريق بين الذكر والأنثى في أحكام العتق، والتفريق بينهما في أحكام النكاح^(٤).
ومثال المقصد الذي يعرف مما يلاحظه المجتهد من عادة الشرع في طريقة مخاطبته للخلق، ومعاملته لهم: مقصد الرفق بهم ومخاطبتهم بما يعقلون فهمه، ويستطيعون فعله^(٥).

ولتفصيل ذلك يقال:

هذه الجهة كما يعرف بها المقصد الشرعي أيضا يعرف بها مناط

(١) انظر: طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ص ١٣٩.

(٢) انظر: أساس القياس، ص ٥٤.

(٣) انظر: الموافقات، ٣/ ٢٨١.

(٤) انظر: أساس القياس، ص ٥٥، ٥٦.

(٥) انظر: الموافقات، ٣/ ٢٨١ - ٢٨٢.

الحكم، وقد جعلها الغزالي (ت ٥٠٥هـ) قسيماً للقول والفعل؛ فما قال: «كُلُّ واحد من القول والفعل: تارة تُعرف الدفعة الواحدة منه، وتارة تحصل المعرفة منه بتكرره، ومعاودته للشيء على وجه واحد، كون ذلك الوجه الواحد ثانياً، حتى يحصل لنا بتكرار أقواله وأفعاله وعاداته علوم كثيرة؛ كعلمنا - مثلاً - بأن الأمة في معنى العبد؛ لما علمنا من عاداته في ذكره أحكام الرق والعتق - على كثرته - على وجه التسوية بين الذكور والإناث...» (١).

ولأهمية هذه الجهة جعلها الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) من أقسام العلوم المضافة إلى القرآن الكريم؛ وهو ما كان مأخوذاً من عادة الشارع وطريقته في إنزال القرآن الكريم، وخطاب الخلق به، ومعاملته لهم، وقد مثل الشاطبي لذلك بمثال عام ثم فصّل في الأمثلة. أما المثال العام فهو معاملة الشارع للخلق بالرفق والحسنى؛ من جهة كونه عربياً يدخل تحت نيل أفهامهم، وكونه تنزّل لهم بالتقريب والملاطفة والتعليم في نفس المعاملة به. فالرفق إذن مقصد شرعي نستفيد منه في فهم النصوص، وفي حياتنا العملية بأن نتخلق به.

أما الأمثلة التفصيلية فمنها: التأني في الأمور والجري على مجرى الثبوت والأخذ بالاحتياط. فهذا المقصد مستفاد من عرف الشارع وطريقته في إنزال القرآن الكريم؛ فلقد أنزل القرآن على رسول الله ﷺ

(١) أساس القياس، ص ٥٤.

منجماً مدة بعثته، وفي هذه المدة كان الإنذار يترادف، والصرط يستوي بالنسبة إلى كل وجهة، وإلى كل محتاج إليه، وحين أبي من أبي الدخول في الإسلام بعد عشر سنين أو أكثر بُدئوا بالتغليظ بالدعاء؛ فشرع الجهاد، لكن على تدرّج أيضاً؛ حكمة بالغة، وترتيباً يقتضيه العدل والإحسان، حتى إذا كمل الدين ودخل الناس فيه أفواجاً ولم يبق لقاتل ما يقول قبض الله نبيه إليه وقد بانت الحجة ووضحت المحجة^(١).

ومما هو من هذا القبيل: ما جاء عن الأزرقي بن قيس^(٢) قال: ((كُنَّا عَلَى شَاطِئِ نَهْرِ بِالْأَهْوَازِ قَدْ نَضَبَ عَنْهُ الْمَاءُ، فَجَاءَ أَبُو بَرَزَةَ الْأَسْلَمِيُّ^(٣) عَلَى فَرَسٍ، فَصَلَّى وَخَلَّى فَرَسَهُ، فَاَنْطَلَقَتِ الْفَرَسُ، فَتَرَكَ صَلَاتَهُ وَتَبِعَهَا حَتَّى أَدْرَكَهَا فَأَخَذَهَا، ثُمَّ جَاءَ فَقَضَى صَلَاتَهُ، وَفِينَا رَجُلٌ لَهُ رَأْيٌ فَأَقْبَلَ يَقُولُ: انظُرُوا إِلَى هَذَا الشَّيْخِ، تَرَكَ صَلَاتَهُ مِنْ أَجْلِ فَرَسٍ. فَأَقْبَلَ فَقَالَ: مَا عَنَّفَنِي أَحَدٌ مُنْذُ فَارَقْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، وَقَالَ: إِنَّ مَنَزِلِي مَتْرَاحٌ، فَلَوْ صَلَّيْتُ وَتَرَكَتُهُ

(١) انظر: الموافقات، ٣/ ٢٨١ - ٢٨٢.

(٢) هو: الأزرقي بن قيس الحارثي البصري من (بلحارث بن كعب). يصنف ضمن الطبقة الثالثة من الوسطى من التابعين. روى عن ابن عمر وأبي برزة وغيرهما، توفي بعد عام ١٢٠ هـ. انظر: تهذيب الكمال، ٢/ ٣١٨، رقم ٣٠٢؛ تهذيب التهذيب، ١/ ١٠٣؛ تقريب التهذيب، ص ٩٧، رقم ٣٠٢.

(٣) أبو برزة: هو نضلة بن عبيد بن عابد، أبو برزة الأسلمي. من الصحابة الذين الذين أسلموا قديماً، وغزا سبع غزوات، وشهد قتال الخورارج، توفي بخراسان، بعد عام ٦٥ هـ (على الصحيح).

انظر: أسد الغابة، ٥/ ٣٠٥، رقم ٥٢٢٦؛ تقريب التهذيب، ص ٥٦٣، رقم ٧١٥١؛ الإصابة، ٣/ ٥٢٦، رقم ٨٧١٨.

لَمْ آتِ أَهْلِي إِلَى اللَّيْلِ؛ وَذَكَرَ أَنَّهُ صَحِبَ النَّبِيَّ ﷺ فَرَأَى مِنْ تَيْسِيرِهِ»^(١).
 فهذا الصحابي صحب النبي ﷺ وفهم مما ألفه من تصرفاته ﷺ وعادته مقصدا شرعياً، وهو التيسير.

وهذه الجهة تعد من أغمض الجهات وأصعبها في معرفة المقصد الشرعي، وتنقيح مناط الحكم، وقد عبر الغزالي (ت ٥٠٥هـ) عن ذلك فقال في نهاية حديثه عن جهات تعريف مناط الحكم: «فهذه جهات تعريفاته. وأغمضها التعريف بالعادة، وإليها استناد القياس، ولأجل خفائه لم يدركه بعض الناس، ولم يعرفه من جملة المدارك، فظن أن مدارك التعريف محصورة في الأقوال والأفعال، وتوهم أن ما لا يظهر له مستند من قول أو فعل فهو مستند إلى الرأي لا إلى التوقيف»^(٢).

كما تواردت خواطر عدد من العلماء على توضيح هذا الطريق بمثال جميل اختلفت عباراتهم في التعبير عنه، لكن مضمونها متقارب، ومن بين هذه العبارات قول العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ): «ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك.

(١) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الأدب، باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ يَسْرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا وَكَانَ يُحِبُّ التَّخْفِيفَ وَالْيُسْرَ عَلَى النَّاسِ، ٥/٢٢٦٩، ح ٥٧٧٦.

(٢) أساس القياس، ص ٥٤.

ومثل ذلك أن من عاشر إنساناً من الفضلاء الحكماء العقلاء، وفهم ما يؤثره ويكرهه في كلِّ ورْدٍ وَصَدْرٍ، ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله؛ فإنه يعرف بمجموع ما عهده من طريقته وألفه من عاداته أنه يؤثر تلك المصلحة، ويكره تلك المفسدة»^(١).

ومن خلال هذا المثال ندرك أن معرفة المقصد الشرعي عن طريق هذه الجهة تحتاج إلى ممارسة طويلة للنظر في النصوص الشرعية، وخبرة واسعة في الاجتهاد،... إلى أن يحصل لدى المجتهد ألفة خاصة لأحكام الشارع، وإراث حقيقي لعلم النبي ﷺ كما لو كان معاشراً له ﷺ حقيقة، بحيث يتوقع الحكم الشرعي قبل معرفة دليله، ويطمئن بأن الدليل الذي وقف عليه هو ما يمثل حكم الشارع.

ومما لا شك فيه أن أخرى الناس بالاستفادة من هذه الجهة هم الصحابة رضي الله عنهم؛ لأنهم عاشرُوا النبي ﷺ حقيقة، وعاصروا التنزيل، وشاهدوا الوقائع، وعرفوا كيف يُنزلُ النبي ﷺ الأحكام عليها، وحصل لهم من الفهم والألفة للأحكام ما جعلهم يتوقعونها قبل صدورها من الشرع.

وقد تجلّى ذلك بكل وضوح في فهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وآرائه، وفتاويه؛ ومن ذلك موافقة القرآن الكريم له في ستة أمور:

١. اتخاذ مقام إبراهيم مصلى.

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ٢/ ١٦٠. وانظر: الإبهاج، ١/ ٨ - ٩؛ حجة الله البالغة، ١/ ٣١٤؛ تحليل الأحكام للأستاذ محمد شلبي، ص ٢٩٠.

٢. وآية الحجاب.

٣. وتحذيره لأزواج النبي ﷺ من أن يبدله الله ﷻ أزواجاً خيراً

منهن.

٤. وأسارى بدر.

٥. وتحريم الخمر.

٦. وعدم الصلاة على المنافقين^(١).

(١) وكل هذا ثابت في السنة؛ ومن ذلك:

ما جاء في صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب ﴿وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾، ١٦٢٩/٤، ح ٤٢١٣، بسنده عن أنس قال: قَالَ عُمَرُ: «وَأَفَقْتُ اللَّهَ فِي ثَلَاثٍ - أَوْ وَأَفَقَنِي رَبِّي فِي ثَلَاثٍ -: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ لَوْ اتَّخَذْتَ مَقَامَ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى. وَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ يَدْخُلُ عَلَيْكَ الْبُرِّ وَالْفَاجِرُ؛ فَلَوْ أَمَرْتَ أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ بِالْحِجَابِ؛ فَأَنْزَلَ اللَّهُ آيَةَ الْحِجَابِ. قَالَ: وَبَلَّغَنِي مُعَاتَبَةَ النَّبِيِّ ﷺ بَعْضَ نِسَائِهِ، فَدَخَلْتُ عَلَيْهِنَّ قُلْتُ: إِنْ انْتَهَيْتُنَّ أَوْ لَيْسَ ذَلِكَ رِسُولَهُ ﷺ خَيْرًا مِنْكُمْ، حَتَّى آتَيْتُ إِحْدَى نِسَائِهِ قَالَتْ: يَا عُمَرُ، أَمَا فِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَا يَعِظُ نِسَاءَهُ حَتَّى تَعْظَهُنَّ أَنْتَ؟. فَأَنْزَلَ اللَّهُ ﷻ عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَنَّ أَنْ يُبْدِلَهُمْ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكَ مُسَلِّمَاتٍ ﴿الآيَةَ﴾.

وما جاء في صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عمر ﷺ، ١٨٦٥/٤، ٢٣٩٩، بسنده عن ابن عمر قال: قَالَ عُمَرُ: «وَأَفَقْتُ رَبِّي فِي ثَلَاثٍ: فِي مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ وَفِي الْحِجَابِ وَفِي أَسَارَى بَدْرٍ».

وما جاء في الموضوع السابق من صحيح مسلم أيضا، ح ٢٤٠٠، بسنده عن ابن عمر قال لما تُوِّفِيَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي إِبْرَاهِيمَ سَلُولَ جَاءَ ابْنُهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَسَأَلَهُ أَنْ يُعْطِيَهُ قَمِيصَهُ أَنْ يُكْفَنَ فِيهِ أَبَاهُ فَأَعْطَاهُ ثُمَّ سَأَلَهُ أَنْ يُصَلِّيَ عَلَيْهِ فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِيُصَلِّيَ عَلَيْهِ فَقَامَ عُمَرُ فَأَخَذَ بِثَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتُصَلِّيُ عَلَيْهِ وَقَدْ تَهَاكَ اللَّهُ أَنْ

وبسبب ما أُلْفَهُ عُمَرُ رضي الله عنه من تصرفات الشرع وفَهَمَهُ لمقاصده، كان يتلقى الخبر المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم بالقبول مباشرة إذا وجده منسجماً مع ذلك، وإلا توثق من الخبر بمصدر آخر، قبل الحكم على فهمه الأولي بالخطأ؛ ومن أمثلة ذلك:

قبول عمر لخبر الأحاد في أخذ الجزية من المجوس، وطلبه لراوٍ آخر في حديث الاستئذان ثلاثاً:

= تُصَلَّى عَلَيْهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم (إِنَّمَا خَيْرِنِي اللَّهُ فَقَالَ) «أَسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً». وَسَأَزِيدُ عَلَى سَبْعِينَ. قَالَ: إِنَّهُ مُنَافِقٌ. فَصَلَّى عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: «وَلَا تَصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ».

وما جاء في مسند الإمام أحمد، ١/٤٤٢، ح ٣٧٨ بسنده عن عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رضي الله عنه قَالَ: لَمَّا نَزَلَ تَحْرِيمُ الْخَمْرِ قَالَ: اللَّهُمَّ بَيْنَ لَنَا فِي الْخَمْرِ بَيِّنَاتٌ شَافِيَةٌ، فَتَرَكْتُ هَذِهِ الْآيَةَ الَّتِي فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ» [البقرة: ٢١٩] قَالَ: فَدُعِيَ عُمَرُ رضي الله عنه فَفَرِثَتْ عَلَيْهِ فَقَالَ اللَّهُمَّ بَيْنَ لَنَا فِي الْخَمْرِ بَيِّنَاتٌ شَافِيَةٌ، فَتَرَكْتُ الْآيَةَ الَّتِي فِي سُورَةِ النَّسَاءِ «يَتَأَيَّمُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى» [النساء: ٤٣] فَكَانَ مُنَادِي رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم إِذَا أَقَامَ الصَّلَاةَ نَادَى أَنْ لَا يَقْرَبَنَّ الصَّلَاةَ سَكْرَانٌ، فَدُعِيَ عُمَرُ رضي الله عنه فَفَرِثَتْ عَلَيْهِ فَقَالَ اللَّهُمَّ بَيْنَ لَنَا فِي الْخَمْرِ بَيِّنَاتٌ شَافِيَةٌ فَتَرَكْتُ الْآيَةَ الَّتِي فِي الْمَائِدَةِ، فَدُعِيَ عُمَرُ رضي الله عنه فَفَرِثَتْ عَلَيْهِ فَلَمَّا بَلَغَ «فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْمُونُونَ» [المائدة: ٩١] قَالَ فَقَالَ عُمَرُ رضي الله عنه: أَنْتَهَيْنَا أَنْتَهَيْنَا. وَقَدْ عُلِقَ مُحَقِّقُوا الْمَسْنَدَ عَلَى هَذَا الْأَثَرِ - ١/٤٤٣ - فَقَالُوا: «إِسْنَادُهُ صَحِيحٌ». كَمَا أَخْرَجَهُ أَيْضًا: أَبُو دَاوُدَ بِنَحْوِهِ، كِتَابُ الْأَشْرَبَةِ، بَابُ فِي تَحْرِيمِ الْخَمْرِ، ٤/٧٩، ح ٣٦٧٠؛ وَالنَّسَائِيُّ بِنَحْوِهِ، كِتَابُ الْأَشْرَبَةِ، بَابُ تَحْرِيمِ الْخَمْرِ، ٨/٢٨٦، ح ٥٥٤٠؛ وَالْحَاكِمُ فِي الْمُسْتَدْرَكِ بِنَحْوِهِ، كِتَابُ الْأَشْرَبَةِ، ٤/١٤٣، وَقَالَ: «صَحِيحُ الْإِسْنَادِ وَلَمْ يَخْرُجْهُ» وَوَافَقَهُ الذَّهَبِيُّ.

• فقد جاء عن بَجَالَةَ بْنِ عَبْدِ (١) أنه قال: ((...وَلَمْ يَكُنْ عُمَرُ أَخَذَ الْجِزْيَةَ مِنَ الْمُجُوسِ، حَتَّى شَهِدَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَخَذَهَا مِنَ مَجُوسِ هَجَرَ)) (٢).

• وجاء عن أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ﷺ قَالَ: كُنْتُ فِي مَجْلِسٍ مِنْ مَجَالِسِ الْأَنْصَارِ إِذْ جَاءَ أَبُو مُوسَى كَأَنَّهُ مَذْعُورٌ فَقَالَ اسْتَأْذَنْتُ عَلَى عُمَرَ ثَلَاثًا فَلَمْ يُؤْذَنْ لِي فَرَجَعْتُ فَقَالَ مَا مَنَعَكَ؟ قُلْتُ: اسْتَأْذَنْتُ ثَلَاثًا فَلَمْ يُؤْذَنْ لِي فَرَجَعْتُ، وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ((إِذَا اسْتَأْذَنْ أَحَدُكُمْ ثَلَاثًا فَلَمْ يُؤْذَنْ لَهُ فَلْيَرْجِعْ)) فَقَالَ: وَاللَّهِ لَتَقِيمَنَّ عَلَيْهِ بَيْتِي. أَمِنْكُمْ أَحَدٌ سَمِعَهُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ؟ فَقَالَ أَبِي بْنُ كَعْبٍ: وَاللَّهِ لَا يَقُومُ مَعَكَ إِلَّا أَصْغَرُ الْقَوْمِ، فَكُنْتُ أَصْغَرَ الْقَوْمِ، فَقُمْتُ مَعَهُ، فَأَخْبَرْتُ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ ذَلِكَ (٣).

فيلحظ أن عمر ﷺ لم يتردد في قبول حديث عبد الرحمن بن عوف ﷺ؛ لأنه قد جرى عرف الشارع بعدم الإكراه على الإسلام، والاكتفاء بمطالبة أهل الذمة بالتسليم لحكمه، وأخذ الجزية منهم مقابل حمايتهم

(١) هُوَ بَجَالَةُ بْنُ عَبْدِ التَّمِيمِيِّ الْعَنْبَرِيِّ الْبَصْرِيِّ، تَابِعِي شَهِيرٌ، أَدْرَكَ النَّبِيَّ ﷺ، وَلَمْ يَرَهُ، وَكَانَ كَاتِبًا لجزء بن معاوية عم الأحنف بن قيس في خلافة عمر ﷺ، توفي بعدلته في حدود الثمانين للهجرة.
انظر: الوافي بالوفيات، ٧٧/١٠، رقم ٤٥١٣؛ تهذيب الكمال، ٨/٤، رقم ٦٣٧؛ تقريب التهذيب، ص ١٢٠، رقم ٦٣٥.

(٢) أخرجه البخاري بلفظه، أبواب الجزية والموادعة، باب الجزية وَالْمَوَادَعَةِ مَعَ أَهْلِ الذِّمَّةِ وَالْحَرْبِ، ٣/١١٥١، ح ٢٩٨٧.

(٣) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الاستئذان، باب التَّسْلِيمِ وَالِاسْتِئْذَانِ ثَلَاثًا، ٥/٢٣٠٥، ح ٥٨٩١، ومسلم بمعناه، كتاب الآداب، باب الاستئذان، ٣/١٦٩٤، ح ٢١٥٣.

والدفاع عن دمائهم وأعراضهم وأموالهم، وأن شأن المجوس في ذلك شأن أهل الذمة^(١).

وفي الجانب المقابل: لاحظ أن المقصود من الأحكام الشرعية تحقيق مصالح العباد، وأن المصلحة المقصودة من الاستئذان هي إعلام أهل البيت بالقدوم، وطلب الإذن بالدخول، وأن هذا لا يستدعي التقييد بعدد محدد! فلما رأى الخبر المنقول ليس منسجماً - في نظره - مع ما عهده من أحكام الشرع؛ طالبه بالبينة، وشدد عليه في الطلب^(٢).

وبعد بيان هذه الجهة قد يرد تساؤل، وهو: أن معرفة قصد الشارع من خلال ما يألفه المجتهد من عرف الشرع هو تتبع للنصوص الشرعية، وما أخذها... وهذا استقراء في الواقع؛ فلماذا جعل جهة مقاسمة للاستقراء؟

والجواب: أن هذه الجهة تكسب المجتهد الممارس للاجتهد معرفة للمقصد الشرعي بشكل تلقائي، بدون تتبع متعمد للجزئيات وبحث فيها من أجل الوصول إلى المقصد الكلي الذي يجمعها. بخلاف الاستقراء؛ فهو تتبع متعمد ينشئه المجتهد ابتداء بغرض الوصول إلى مقصد كلي. ثم إنه لا يمنع أن يكون المقصد ثابتاً لدى المجتهد بشكل تلقائي، وبتتبع متعمد معاً؛ لأن الاستقراء - كما مرّ سابقاً^(٣) - ليس جهة مستقلة،

(١) انظر: طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ص ٤٤.

(٢) انظر: طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ص ٤٤.

(٣) وذلك في بداية هذا المسألة (وعنوانها: المسألة الثالثة: بيان الطرق التي تثبت بها المقاصد).

بل قد يتركب من جميع الجهات الأخرى، أو بعضها.

الجهة الخامسة: فهم المقصد الشرعي عن طريق الاستقراء:

تكاد تتفق كلمة العلماء والباحثين على أن الاستقراء هو أكد طرق إثبات المقاصد وأقواها^(١). ولقوة هذه الطريق جعلها الشاطبي الطريق الوحيدة لإثبات المقاصد الكلية القطعية^(٢).

ولكن الشأن في هذا الاستقراء أنه لا يحصل بتتبع جميع الجزئيات، وإنما أكثرها، مما يعني أنه استقراء ناقص وليس تاماً، والاستقراء الناقص يفيد الظن - كما هو مقرر عند جمهور الأصوليين^(٣) والمناطقية^(٤) -؛ فكيف صار الاستقراء الناقص دليلاً قطعياً، بل أقوى الأدلة المثبتة للمقاصد؟

للجواب على ذلك يناسب ذكر نقلين فيهما إجابة ضمنية على

(١) انظر: الموافقات، ١/ ٥٣ - ٥٤؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص ٥٦؛ مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، ص ٢٠٦؛ مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ص ٢٠١؛ المقاصد العامة للشريعة الإسلامية لـ د. يوسف العالم، ص ١١٥؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لـ د. محمد السيوي، ص ١٢٥؛ طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ص ٢١٧.

(٢) انظر: الموافقات، ١/ ٥٣ - ٥٤.

(٣) انظر: المستصفى، ١/ ٥٢؛ الحاصل من المحصول، ٢/ ١٠٦٨؛ المنهاج وشرحيه: الإبهاج، ٣/ ١٧٣؛ نهاية السؤل، ٢/ ٩٤٠؛ شرح تنقيح الفصول، ص ٤٤٨؛ جمع الجوامع وشرحيه: تشنيف المسامع، ٣/ ٤١٦؛ وشرح المحلي مع حاشية البناني، ٢/ ٣٦٤؛ التحرير وشرحه: التحرير، ٨/ ٣٧٨٩؛ وشرح الكوكب المنير، ٤/ ٤١٩.

(٤) انظر: الرسالة الشمسية، وشرحها: تحرير القواعد المنطقية، ص ١٦٥؛ التهذيب وشرح الخيصي وحاشية العطار، ص ٢٤٩ - ٢٥٠؛ السلم وشرحه للأخضري، ص ٣٧.

السؤال، كما أن فيها فوائد أخرى تجلي الاستقراء الناقص، ثم إردافها بذكر ما يستفاد منها في الجواب المطلوب للسؤال:

• أما النقل الأول فهو للشاطبي (ت ٧٩٠هـ)؛ إذ عقد مسألة لإثبات قطعية المقاصد الثلاثة (وهي الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات)، وبدأها بإيراد المستندات القطعية المحتملة لإثبات هذه المقاصد، وفندها جميعاً إلا مستنداً واحداً سماه الاستقراء المعنوي، ثم بين وجه كونه قطعياً، وهذا ما يهمننا هنا؛ إذ قال: «... وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة، وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأن اعتبارها مقصود للشارع. ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد ما ثبت عند العامة جُود حاتم، وشجاعة علي عليه السلام، وما أشبه ذلك، فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيّدات، والجزئيات الخاصة، في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة، في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه، حتى ألفوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة.

وعلى هذا السبيل أفاد خبر التواتر العلم، إذ لو اعتبر فيه آحاد

المخبرين، لكان إخبار كل واحد منهم على فرض عدالته مفيداً للظن، فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظن، لكن للاجتماع خاصية ليست للافتراق، فخبير واحد مفيد للظن مثلاً، فإذا انضاف إليه آخر قوي الظن، وهكذا خبر آخر وآخر، حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض، فكذلك هذا، إذ لا فرق بينهما من جهة إفادة العلم بالمعنى الذي تضمنته الأخبار»^(١).

• أما النقل الثاني فهو لابن النجار (ت ٩٧٢هـ)؛ إذ بيّن معنى الاستقراء الناقص، وقيد كونه ظنيّاً بشرط مهم، ثم بين وجه كونه ظنيّاً؛ فمما قال عن الاستقراء: «... إن كان (ناقصاً) أي بأن يكون الاستقراء (بأكثر الجزئيات) لإثبات الحكم للكلّي المشترك بين جميع الجزئيات، بشرط أن لا تتبين العلة المؤثرة في الحكم (ويُسمّى) هذا عند الفقهاء (إلحاق الفرد بالأعمّ الأغلب، ف) هو (ظنيّ) ويختلف فيه الظن باختلاف الجزئيات. فكلّما كان الاستقراء في أكثر كان أقوى ظناً...».

ثم بيّن أن الاستقراء التام حجة باتفاق، أما الناقص فحجة على القول الراجح، ثم استدل على ذلك فقال:

«والدليل على أنه يفيد الظن: أنا إذا وجدنا صوراً كثيرة داخلية تحت نوع، واشتركت في حكم، ولم نر شيئاً مما يعلم أنه منها: خرج عن ذلك الحكم، أفادتنا تلك الكثرة قطعاً عن ظن الحكم بعدم أداء الفرض راكباً في مثالنا هذا من صفات ذلك النوع، وهو الصلاة الواجبة، وإذا كان ذلك

(١) الموافقات، ٢/ ٣٩.

مفيداً للظن، كان العمل به واجباً»^(١).

ويمكن الاستفادة من هذين النقلين في الجواب عن السؤال على النحو الآتي:

الاستقراء الناقص إنما كان ظنياً لكونه مجرد تتبع لفروع جزئية كثيرة، متشابهة في الصورة ومتطابقة في الحكم، فيعدّي الحكم من الكثير الأغلب إلى بقية الجزئيات، ويكون مستند الحكم في بقية الجزئيات هذا الاستقراء الناقص. فهو نظر مجرد في الأحكام المتشابهة، دون تأمل في أدلة هذه الأحكام، أو عللها ومآخذها.

أما إذا تعدى النظر إلى أدلة هذه الأحكام، أو عللها المؤثرة أو هما معاً؛ أصبح كل دليل أو علة يمثل ظناً مستقلاً وحده، فإذا انضم الظن إلى غيره تقوى به وبالتالي... وهكذا إلى أن يحصل القطع به، ويكون القطع به كالقطع بالتواتر تواتراً معنوياً.

والاستقراء المثبت للمقاصد القطعية من هذا القبيل؛ لأنه بالإضافة إلى تتبع الأحكام، فهو تتبع لأدلة هذه الأحكام أو عللها الشرعية أو هما معاً. أما إذا كان تتبعاً للأحكام فقط فهو يبقى استقراءً ناقصاً ظنياً. ويتجلى هذا الأمر من خلال التمثيل بمقاصد ثابتة بالاستقراء^(٢):

(١) شرح الكوكب المنير، ٤/٤١٩.

(٢) تم اختيار الأمثلة الأربعة الأولى من كتاب الموافقات؛ للتأكيد على ما سبق تقريره عنه من أنه على الرغم من أنه لم يذكر الاستقراء ضمن طرق إثبات المقاصد فإنه اعتمد عليه في إثبات كثير من المقاصد.

١. حفظ الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات مقاصد شرعية. هذه المقاصد سبق^(١) نقل كلام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) في كيفية إثباتها، وحاصله: أنها ثبتت عن طريق استقراء الشريعة؛ بالنظر في أدلتها الكلية والجزئية؛ الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيدات، والجزئيات الخاصة، في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة، في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه، فما من دليل في الشريعة، وما من علة، وما من حكم إلا وهو متجه إلى حفظ هذه الكليات الثلاث. ولهذا لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحدٌ ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأن اعتبارها مقصود للشارع.

٢. الشريعة موضوعة لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً. هذا المقصد ذكره الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) وبناه على استقراء النصوص، سواء أكانت عامة أم تفصيلية؛ ومن النصوص العامة: أن الله ﷻ قال في بعثة الرسل:

﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾^(٢).

وقال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٣).

(١) وذلك ص ٥٥٧.

(٢) من الآية رقم (١٦٥) من سورة النساء.

(٣) الآية رقم (١٠٧) من سورة الأنبياء.

وأما النصوص التفصيلية التي فيها تعليل لتفاصيل الأحكام، فذكر الشاطبي أنها أكثر من أن تحصى، ومثل لها بسبعة أمثلة؛ منها:

قوله ﷺ بعد آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ﴾^(١).

وقوله ﷺ في الصيام: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(٢).

ثم ختم الدليل بقوله: «وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيدا للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة»^(٣).

٣. مقصد الشارع في العبادات تغليب جانب التعبد؛ لأنه الأصل فيها.

هذا المقصد ممن تبناه الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، ومن مستنداته في ذلك الاستقراء، ولكنه ظني؛ لأنه استقراء للأحكام دون الأدلة والعلل. ونص كلامه: «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني،... [و] يدل عليه أمور:

منها الاستقراء؛ فإننا وجدنا الطهارة تتعدى محل موجبها، وكذلك

(١) من الآية رقم (٦) من سورة المائدة.

(٢) الآية رقم (١٨٣) من سورة البقرة.

(٣) الموافقات، ٤/٢.

الصلوات خست بأفعال مخصوصة على هيئات مخصوصة، إن خرجت عنها لم تكن عبادات، ووجدنا الموجبات فيها تتحد مع اختلاف الموجبات، وأن الذكر المخصوص في هيئة ما مطلوب، وفي هيئة أخرى غير مطلوب، وأن طهارة الحدث مخصوصة بالماء الطهور وإن أمكنت النظافة غيره، وأن التيمم - وليست فيه نظافة حسية - يقوم مقام الطهارة بالماء المطهر، وهكذا سائر العبادات؛ كالصوم والحج، وغيرهما؛ وإنما فهمنا من حكمة التعبد العامة الانقياد لأوامر الله ﷻ، وإفراده بالخضوع، والتعظيم لجلاله والتوجه إليه، وهذا المقدار لا يعطي علة خاصة يفهم منها حكم خاص؛ إذ لو كان كذلك؛ لم يُجد لنا أمرًا مخصوصًا، بل كنا نؤمر بمجرد التعظيم بما حد وما لم يحد، ولكان المخالف لما حد غير ملوم إذا كان التعظيم بفعل العبد المطابق لنيته حاصلًا، وليس كذلك باتفاق، فعلمنا قطعًا أن المقصود الشرعي الأول التعبد لله بذلك المحدود، وأن غيره غير مقصود شرعًا»^(١).

ويلحظ أن استقراء الشاطبي هنا للأحكام فحسب، ولم يتجاوزها إلى الأدلة، مما يعني أنه يبقى استقراء ناقصًا ظنيًا، وكونه ظنيًا يجعل المقصد ظنيًا كذلك؛ لهذا لم يسلم به بعض العلماء، إذ عكسوا وجعلوا التعليل في العبادات هو الأصل، وعكسه هو الاستثناء^(٢).

(١) الموافقات، ٢/ ٢٢٨.

(٢) ومن تبني هذا الرأي من المتقدمين: الإمام ابن القيم، فانظر: أعلام الموقعين، ٢/ ٥ - ١٥٣؛ ومن المعاصرين: أ. د. أحمد الريسوني، فانظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي،

٤. مقصد الشارع في العادات تغليب جانب المعاني؛ لأنها الأصل فيها.

وهذا المقصد ثابت باستقراء قطعي شامل للأحكام والأدلة والعلل؛ وقد عبر عن ذلك الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) بقوله: «إنا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز، كالدرهم بالدرهم إلى أجل، يمتنع في المبايعة، ويجوز في القرض، وبيع الرطب باليابس، يمتنع حيث يكون مجرد غرر وربما من غير مصلحة، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة، ولم نجد هذا في باب العبادات مفهوماً كما فهمناه في العادات، وقال ﷺ: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾^(١).

وقال: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾^(٢).

وفي الحديث:

((لا يقضي القاضي وهو غضبان))^(٣).

وقال: ((لا ضرر ولا ضرار))^(٤).

= ص ٢٠٧ - ٢٢٢.

(١) من الآية رقم (١٧٩) من سورة البقرة.

(٢) من الآية رقم (١٨٨) من سورة البقرة.

(٣) سبق تخريجه، ص ١٧٥.

(٤) سبق تخريجه، ص ٣٤٠.

وقال: ((الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ))^(١).

و((نَهَى عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ))^(٢).

وقال: ((كُلُّ مَسْكِرٍ حَرَامٌ))^(٣).

وفي القرآن: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَيْرِ

وَالْيُسْرِ﴾^(٤).

إلى غير ذلك مما لا يحصى، وجميعه يشير بل يصرح باعتبار المصالح للعباد، وأن الإذن دائر معها أينما دارت، حسبما بيته مسالك العلة، فدل ذلك على أن العادات مما اعتمد الشارع فيها الالتفات إلى المعاني^(٥).

(١) أخرجه ابن ماجه بلفظه، كتاب الديات، باب القاتل لا يرث، ٨٨٣/٢، ح ٢٦٤٥؛
والترمذي بلفظه، أبواب الفرائض عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في إبطال ميراث القاتل،
٣/٦١٢، ح ٢١٠٩؛ والنسائي في السنن الكبرى بلفظه، كتاب الفرائض، توريث القاتل،
٦/١٢١، ح ٦٣٣٥؛ والدارقطني بلفظه، ٩٦/٤. جميعهم من حديث أبي هريرة.
وقال الترمذي عقب ذكره للحديث: «هذا حديث لا يصح، ولا يعرف إلا من هذا الوجه،
وإسحاق بن عبد الله بن أبي فروة قد تركه بعض أهل العلم، منهم أحمد بن حنبل».
وقد صححه الألباني في إرواء الغليل، ٦/١١٧، ح ١٧٧١.

(٢) رواه مسلم، كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر، ٣/١١٥٣، ح ١٥١٣،
بسند عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: ((نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ بَيْعِ الْحِصَاةِ وَعَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ)).

(٣) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب المغازي، باب بعث أبي موسى ومعاذ بن جبل رضي الله عنهما إلى اليمن
قبل حجة الوداع، ٤/١٥٧٩، ح ٤٠٨٧؛ ومسلم بلفظه، كتاب الأشربة، باب أن كل
مسكر خمر، وأن كل خمر حرام، ٣/١٥٨٦، ح ١٧٣٣.

(٤) من الآية رقم (٩١) من سورة المائدة.

(٥) الموافقات، ٢/٢٣٢.

٥. من مقاصد الشريعة: إبطال الغرر في المعاوضات.

هذا المقصد ثبت بنوع من الاستقراء؛ يتمثل في تتبع مجموعة من علل الأحكام التي ثبتت عللها بأحد مسالك العلة المعتبرة، وحيث أمكن أن يُستخلص من هذه العلل رابطٌ يجمعها صار المقصد قطعياً.

إذا علم هذا فإن مقصد إبطال الغرر في المعاوضات ناتج من

استقراء علل كثيرة؛ منها:

– أن العلة من تحريم المزابنة هي الجهل بمقدار أحد العوضين.

وهذه العلة ثابتة عن طريق الإيحاء، وذلك في قول النبي ﷺ - عندما سُئِلَ

عَنِ اشْتِرَاءِ الرُّطْبِ بِالتَّمْرِ -: ((أَيَنْقُصُ الرُّطْبُ إِذَا يَبَسَ)). قَالُوا نَعَمْ.

فَنَهَى عَنْ ذَلِكَ^(١).

ففي التقديم للجواب بسؤال من النبي ﷺ إيحاء إلى أن علة التحريم

هي الواردة في هذا السؤال، وهي الجهل بمقدار الرطب؛ بسبب تغير حاله

(١) أخرجه الإمام مالك بلفظه، كتاب البيوع، باب ما يكره من بيع التمر، ٢/٦٢٤؛ والإمام

أحمد بنحوه، ٣/١٠٠، ح ١٥١٥، ٣/١٢٦، ح ١٥٥٢؛ وابن ماجه بلفظه، كتاب

التجارات، باب بيع الرطب بالتمر، ٢/٧٦١، ح ٢٢٦٤؛ وأبو داود بلفظه، كتاب البيوع

والإجازات، باب في التمر بالتمر، ٣/٦٥٤، ح ٣٣٥٩؛ والترمذي بلفظه، أبواب البيوع

عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة، ٢/٥٠٩، ح ١٢٢٥؛

والنسائي في سننه بلفظه، كتاب البيوع، اشتراء التمر بالرطب، ٧/٢٦٨، ح ٤٥٤٥،

٤٥٤٦. جميعهم من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.

وقال الترمذي عقب ذكره للحديث: «حسن صحيح».

كما قال الألباني في صحيح سنن ابن ماجه - ٢/٢٣٨، ح ١٨٤٩ -: «صحيح».

إذا يبس.

- كما أنه بهذه العلة نفسها (وهي الجهل بمقدار أحد العوضين) منع الفقهاء من بيع الجزاف بالمكيل^(١).

- أن العلة في جواز خيار الغبن هي نفي الخديعة والغبن في البيع. وهذه العلة ثابتة عن طريق الإيحاء، وذلك في قول النبي ﷺ - للرجل الذي يخدع كثيرا في البيع -: ((إِذَا بَايَعْتَ فَقُلْ لَا خِلَابَةَ))^(٢).

ففي ترتيب النبي ﷺ هذا الحكم على حال السائل تنبيه إلى أن العلة هي رفع الخديعة عنه.

ونظائر ذلك كثير من أحكام المعاوضات المعللة، فيتعدى هذا المقصد إلى كل معاوضة اشتملت على غرر^(٣).

٦. طلب رواج الطعام في الأسواق مقصد شرعي.

هذا المقصد ثبت بنوع من الاستقراء؛ يتمثل في تتبع مجموعة من أدلة الأحكام اشتركت في علة، بحيث يحصل لنا يقين بأن تحقيق هذه العلة مقصد شرعي.

إذا علم هذا فإن مقصد طلب رواج الطعام في الأسواق ناتج من استقراء أدلة كثيرة تتجه إلى تحقيق هذا المقصد؛ منها:

(١) انظر: حاشية الدسوقي، ٢٣/٣.

(٢) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب البيوع، باب ما يكره من الخداع في البيع، ٢/٧٤٥، ح ٢٠١١؛ ومسلم بنحوه، كتاب البيوع، باب من يخدع في البيع، ٣/١١٦٥، ح ١٥٣٣.

(٣) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص ٥٦ - ٥٧.

- ما جاء عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: ((أَتَمُّهُمْ كَانُوا يَشْتَرُونَ الطَّعَامَ مِنَ الرُّكْبَانِ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ فَيَبِعَتْ عَلَيْهِمْ مَنْ يَمْنَعُهُمْ أَنْ يَبِيعُوهُ حَيْثُ اشْتَرَوْهُ حَتَّى يَنْقُلُوهُ حَيْثُ يَبِاعُ الطَّعَامُ))^(١).

فهذا الحديث ظاهرٌ أن علته طلب رواج الطعام في الأسواق.

- ما جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ((التَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْحَنْظَةُ بِالْحَنْظَةِ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالْمَلْحُ بِالمَلْحِ؛ مِثْلًا بِمِثْلٍ، يَدَا يَدٍ، فَمَنْ زَادَ أَوْ اسْتَزَادَ فَقَدْ أَرَبَى، إِلَّا مَا اخْتَلَفْتَ أَلْوَانُهُ))^(٢).

والشاهد في هذا الحديث ما جاء فيه: (يداً بيد)؛ إذ من علل النهي عن التأجيل: أن لا يبقى الطعام في الذمة فيفوت رواجه.

- ما جاء عَنْ مَعْمَرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رضي الله عنه عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: ((لَا يَحْتَكِرُ إِلَّا خَاطِئٌ))^(٣).

فهذا الحديث من علل النهي فيه: عدم إقلال الطعام في الأسواق. فبهذا الاستقراء يحصل القطع بأن رواج الطعام في الأسواق وتيسير وجوده مقصد شرعي^(٤).

(١) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب البيوع، باب ما ذكر في الأسواق، ٧٤٧/٢، ح ٢٠١٧؛

ومسلم بنحوه، كتاب البيوع، باب بطلان المبيع قبل القبض، ١١٦١/٣، ح ١٥٢٧.

(٢) أخرجه مسلم بلفظه، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً، ١٢١١/٣، ح ١٥٨٨.

(٣) سبق تخريجه، ص ٤٩١.

(٤) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص ٦١.

المطلب الرابع :

أثر إثبات المقاصد بطريق صحيح في منع توهم التعارض بينها وبين الأدلة الجزئية

هذا المطلب يمثل نتاج المطالب الثلاثة السابقة، وحلقة الوصل بينها وبين عنوان المبحث (وهو: إثبات المقاصد الشرعية بطريق صحيح، وأثر ذلك في منع توهم التعارض بينها وبين الأدلة الجزئية).

إذ أهم أسباب التعارض المتوهم بين المقاصد والنصوص: أن يكون أحد الطرفين المتعارضين غير ثابت أصلاً. والذي يعنينا في هذا البحث هو طرف المقاصد، والخلل في ثبوتها إما أن يعود إلى المثبت لها، أو إلى طريق إثباتها، أو إلى ذات المقصد وضوابطه:

- فإثبات المقصد الشرعي ضرب من أضرب الاجتهاد، وهذا الاجتهاد لا يكون معتبراً إلا إذا كان صادراً من أهله، وهم من تحققت فيهم شروط الاجتهاد.

وكون المثبت للمقصد الشرعي من أهل الاجتهاد له أثر بالغ في الحد من المقاصد الوهمية التي تُظنُّ معارضتها للدليل الجزئي، مع أنها غير ثابتة أصلاً.

- وبما أن المقصد منسوب إلى الشارع؛ فلا بد أن يكون له مستند معتبر، يثبت نسبته للشارع، وما يذكره علماء الأصول من دلائل الحكم الشرعي تصلح - في الجملة - لأن تكون دلائل للمقصد الشرعي، لكن للمقصد نوع خصوصية؛ لهذا حقه أن يخص ببحث الطرق المناسبة

لإثباته؛ وأهمها:

١. فهم المقصد الشرعي من دلالة اللفظ الشرعي.
 ٢. فهم المقصد الشرعي من السياق الذي ورد فيه اللفظ، وما احتف به من قرائن.
 ٣. فهم المقصد الشرعي من عرف الشرع وتصرفاته التي ألفها المجتهد الممارس للاجتهاد.
 ٤. فهم المقصد الشرعي عن طريق الاستقراء.
 ٥. فهم المقصد الشرعي وفق مقتضيات اللسان العربي.
- والطريق الرابعة والخامسة ليستا مقاسمتين للطرق الأخرى، وإنما الرابعة مقوية لها، والخامسة ضابطة لها:

فالتريق الرابعة وهي الاستقراء تعد أهم الطرق وأقواها؛ لأنها تتضمن الطرق الأخرى أو بعضها وزيادة، إذ الغالب في الاستقراء أن يكون ناتجاً من تتبع مجموعة من الطرق، وكل طريق تثبت المقصد ظناً، ومع تعاقب الظنون وتعاضدها تتقوى إلى أن يحصل القطع بالمقصد. ولقوته جعله الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) الطريق الوحيدة لإثبات المقاصد الكلية الأساسية.

أما الطريق الخامسة فهي تضبط طريقة استنباط الطرق الأخرى من الألفاظ الشرعية؛ إذ لا بد أن يكون ذلك وفق مقتضيات اللسان العربي. ويحصل ذلك بمراعاة ثلاثة أمور:

الأول: عند النظر في لفظ الشارع لاستنباط المقصد الشرعي يجب

أن ينطلق المجتهد من المعنى الذي وُضع له اللفظ لغة، لا بحسب ما يمليه العقل، ويزينه الهوى.

الثاني: لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود العرب الذين نزل القرآن بلسانهم.

الثالث: تقديم فهم الصحابة على فهم غيرهم فيما يؤثر فيه فهم دلالات الألفاظ وقرائن الأحوال.

هذه أهم الطرق الموصلة إلى معرفة مقصد الشارع. وممّا لا شك فيه أن المجتهد إذا سلك الطريق الصحيحة الموصلة إلى معرفة المقصد الشرعي سيحدّد ذلك من توهم التعارض بينه وبين النص الشرعي.

• وإذا كان المتيقن للمقاصد أهلاً للاجتهاد، وقد سلك الطريق المعتبرة الموصلة للمقصد، فهناك جانب ثالث أيضاً ينبغي التحقق منه، وهو تحقق صفات المقصد وضوابطه؛ بأن لا يعارض ما هو أكد منه، وأن يكون ثابتاً ظاهراً منضبطاً مطرداً.

إذ المقصد قد يكون له مستند يثبته شرعاً، ولكن عند التطبيق لا تتحقق الصفة الضابطة له، فيكون حصوله متوهماً لا حقيقياً. وكم من الحالات التي يُدعى فيها أنها تمثل حفظ مقصد شرعي معين، ولكن عند التحقيق والنظر يتضح أن ذلك وهم وخيال لا حقيقة!

ومن خلال هذا العرض ندرك أن المقاصد الوهمية أكثر ما يحصل الخطأ في نسبتها إلى الشريعة من جهة كونها صادرة من غير أهل الاجتهاد.

ولأهمية هذا السبب سبق إبرازه عند التمهيد للباب الثاني؛ إذ نظرًا لبريق هذا الفن، وكونه يُنظرٌ للدرجات العليا في سلم معرفة الأحكام الشرعية؛ أعجب به بعض المثقفين، ورأوه طريقًا سهلة لمعرفة الأحكام الشرعية، دون أن يكلّفوا أنفسهم عناء طلب العلم، والتدرج فيه، وثني الركب عند العلماء...، وأصبح هذا الصنف من الناس يصبغ كثيرًا من أفكاره وثقافته وربما تطلعاته بصبغةٍ شرعيةٍ إسلامية، ويكسوها بأحسن الحلل، بدعوى أنها منسجمة مع مقاصد الشريعة، كجلب المصالح ودرء المفاسد، وتحقيق التيسير والعدل!...

وقد تفتن الشاطبي للبريق المذكور لفن المقاصد، وخشي أن يكون كتابه (الموافقات) سلمًا يُتسلَّق به على العلوم الشرعية، فينقلب فتنة للمبهرين بظاهره، وإن كان حكمة لمن فهموا جوهره؛ لهذا صاغه بألفاظ محكمة، خاطب بها المتضلعين في العلوم الشرعية، فقال: «ومن هنا لا يُسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد حتى يكون ريان من علوم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب، فإنه إن كان هكذا خيف عليه أن ينقلب عليه ما أُودع فيه فتنةً بالعرض، وإن كان حكمةً بالذات، والله الموفق للصواب»^(١).

وفي نهاية هذا المبحث يحسن ذكر بعض الأمور المهمة التي تفيد في

(١) الموافقات، ٦١/١.

إثبات المقاصد الشرعية، أو قبول نقل الآخرين لها؛ منها:

١. مما يُعوَّل عليه كثيرًا في إثبات المقصد: نعمتان عظيمتان، هما صحة فهم قصد الشارع، وأن تكون نية المثبت في معرفة قصد الشارع حسنة، وجل المقاصد الوهمية راجعة إلى فقد إحدى هاتين النعمتين. لذلك فهما من الأهمية بمكان، بل ما أُعطي عبدٌ بعد الإسلام نعمةً أجلَّ من صحة الفهم، وحسن القصد؛ لأنه - كما قال ابن القيم (ت ٧٥١هـ) -: «بهما يأمن العبد طريق المغضوب عليهم الذين فسد قصدهم، وطريق الضالين الذين فسدت فهمهم، ويصير من المنعم عليهم الذين حسنت أفهامهم وقصودهم، وهم أهل الصراط المستقيم الذين أمرنا أن نسأل الله أن يهدينا صراطهم في كل صلاة»^(١).

٢. ومما لا شك فيه أن النعمة الثانية (وهي حسن القصد وتقوى الله ﷻ) طريق لتحقيق الأولى (وهي صحة الفهم)، وفي الجانب المقابل فإن سوء النية، واتباع الهوى، والتعصب... تشوش على الفهم وتقطع مادته. قال ابن القيم - عقب كلامه السابق -: «وصحة الفهم: نور يقذفه الله في قلب العبد؛ يميز به بين الصحيح والفاسد، والحق والباطل، والهدى والضلال، والغي والرشاد. ويمده: حسن القصد، وتحري الحق، وتقوى الرب في السر والعلانية. ويقطع مادته: اتباع الهوى، وإيثار الدنيا، وطلب محمدة الخلق، وترك التقوى»^(٢).

٣. عدم الاستجابة للمقصد الشرعي الصحيح، وعدم قبول الحق

(١) أعلام الموقعين، ١/ ٩٣.

(٢) أعلام الموقعين، ١/ ٩٣.

بشكل عام يرجع إلى داءين رئيسين:

أحدهما: التعصب للرأي والخوض في الباطل واتباع الشبهات.

والثاني: التعلق بالدنيا، واتباع الهوى، والاستمتاع بالشهوات.

«وهذان هما أصل كل شر وفتنة وبلاء، وبهما كُذِّبَت الرسل»^(١). قال

ﷺ: ﴿فَأَسْتَمْتَعُوا بِمَخْلَقِهِمْ فَأَسْتَمْتَعْتُمْ بِمَخْلَقِكُمْ كَمَا أَسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ

قَبْلِكُمْ بِمَخْلَقِهِمْ وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا أُولَئِكَ حِطَّتْ أَعْمَلُهُمْ فِي

الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾^(٢)؛ فالاستمتاع بالخلق

إشارة إلى اتباع الشهوات، والخوض فيما خاض فيه الأولون إشارة إلى

اتباع الشبهات^(٣). وفي شأن الإمامة في الدين قال ﷺ: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ

أَيِّمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِعَايِنَتِنَا يُوقِنُونَ﴾^(٤). «فبالصبر ترك

الشهوات، وباليقين تدفع الشبهات»^(٥).

ولخطورة اتباع الهوى حذر الله ﷻ أنبياءه منه؛ ومن ذلك قوله ﷺ:

﴿فَلِذَلِكَ فَادَعُ وَاَسْتَقِمَّ كَمَا أُمِرْتُ وَلَا تَلْبِغْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ ءَامَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ

اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ﴾^(٦).

وقد كان الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) موفقاً عندما جعل المحور

(١) أعلام الموقعين، ١/ ١٣٧.

(٢) من الآية رقم (٦٩) من سورة التوبة.

(٣) انظر: أعلام الموقعين، ١/ ١٣٨.

(٤) من الآية رقم (٢٤) من سورة السجدة.

(٥) أعلام الموقعين، ١/ ١٣٨.

(٦) من الآية رقم (١٥) من سورة الشورى.

الرابع من محاور دراسته لمقصد الشارع حول بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة، ثم بين هذا المقصد بقوله: «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد الله اضطراراً»^(١).

كما تنبه ابن عاشور (ت ١٣٩٤ هـ) إلى خطورة التعصب في قبول المقصد الشرعي الذي انتظم الدليل على إثباته، وجعل ذلك تمهيداً لبيان طرق إثبات المقاصد الشرعية؛ فمما قال: «ويجب أن يكون الرائد الأعظم للفقهاء في هذا المسلك هو الإنصاف، وبذ التعصب لبادئ الرأي، أو سابق الاجتهاد، أو لقول إمام أو أستاذ... بحيث إذا انتظم الدليل على إثبات مقصد شرعي وجب على المتجادلين فيه أن يستقبلوا قبلة الإنصاف، وينبذوا الاحتمالات الضعاف»^(٢).

٤. أن الباحث عن المقصد الشرعي يجب أن يتعامل مع الأدلة تعامل المفتقر لها؛ فيتحرى قصد الشارع، لا غرضه هو. وهذا شأن طالب الحق. بخلاف أهل الأهواء؛ الذين يستقر عندهم مقصد وحكم، فيبحثون في الأدلة عما يؤيده على سبيل الاستقواء والاستظهار به فحسب!^(٣).

(١) الموافقات، ٢/ ١٣٢.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٥٤ - ٥٥.

(٣) انظر: أعلام الموقعين، ٢/ ٢٦٠؛ الموافقات، ٣/ ٥٧.

المبحث الثالث:

إثبات المصالح الشرعية من مصادرها المعتبرة، وأثر ذلك في منع توهم التعارض بينها وبين النصوص

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المصادر الأصلية.

المطلب الثاني: المصادر التبعية.

توطئة:

في المبحث السابق عرفنا أثر إثبات المقاصد الشرعية بطريقة صحيح في منع توهم التعارض بينها وبين الأدلة الجزئية. وفي هذا المبحث سيتم الحديث عن إثبات المصالح الشرعية من مصادرها المعتمدة، وأثر ذلك في منع توهم التعارض بينها وبين النصوص.

ولا يَرِدُ على هذا أن تحقيق المصلحة مقصد شرعي، فما يقال في إثبات المصلحة داخل في إثبات المقصد؛ فلا فائدة من إفراد المصلحة بالمبحث!

لأن النظر إلى كون الشيء فيه مصلحة ينظر فيه أولاً إلى من تضاف إليه وهو العبد؛ هل فيه مصلحة له؟ ثم ينظر فيها ثانياً: هل تحقيقها مقصود شرعاً؟ وإذا كان النظر في كونها مقصودة للشارع يخضع لاعتبارات معينة، فكذلك النظر في كون العبد مستفيداً منها حقيقة، عاجلاً وآجلاً، يخضع لاعتبارات معينة؛ أهمها أن يكون طريق ثبوتها مصدرًا معتبرًا؛ ولأهمية الاعتناء بالمصادر الصحيحة للمصلحة في منع توهم التعارض بين تحقيقها ودلالة الألفاظ الشرعية أُفِرِدَتْ في مبحث مستقل، مع الإحاطة بأن تقدير مصلحة العبد على سبيل التفصيل ليست من صميم البحث، وهذا يستدعي الاختصار في هذا المبحث.

إذا علم هذا فإن مصادر المصالح منها ما هو أصلي، ومنها ما هو تابع لغيره، وكل منهما عقد له مطلب على النحو الآتي:

المطلب الأول:

المصادر الأصلية

المصادر الأصلية يراد بها: ما كانت دالة على المصلحة بنفسها، فمجرد إثباتها للمصلحة كفيلاً في الاعتداد بها، والتعامل معها على أنها مصالح حقيقية؛ حالاً ومالاً، في الدنيا والآخرة.

ومما لا شك فيه أن الأدلة الشرعية هي المصادر الأصلية للمصلحة، وفي مقدمتها الكتاب والسنة والإجماع، فهذه الأدلة قد ثبتت المصلحة بطريق مباشر نصاً أو استنباطاً، وقد ثبتتها بطريق غير مباشر من خلال القياس أو الاستصلاح، ونحوهما^(١).

وفي هذا الصدد قال الحجة الغزالي (ت ٥٠٥هـ): «... فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة...»^(٢). وقال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ): «يحتاج المتدين المتورع إلى علم كثير بالكتاب والسنة والفقهاء في الدين؛ وإلا فقد يفسد تورعه الفاسد أكثر مما يصلحه»^(٣).

(١) وقد سبق إيضاح ذلك عند الحديث عن حكم الاستدلال بالمقاصد، في المبحث الأول من

هذا الفصل، ص ٢٧٣.

(٢) المستصفي، ١/ ٣١٠ - ٣١١.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٢٠/ ١٤١ - ١٤٢.

وعلى هذا «لا بد من الاعتقاد المطلق الجازم بأن ما أمر الله به، ورسوله ﷺ فمصلحته خالصة، أو راجحة، ولو لم يظهر للناس، أو لبعضهم وجه الصلاح والنفع فيه، أو حصل لبعضهم مفسدة أو ضرر بسببه.

وأن ما نهى الله عنه، ورسوله ﷺ فلا بد أن تكون مفسدته خالصة، أو راجحة، ولو لم يظهر للناس أو لبعضهم وجه الفساد فيه، أو حصل لبعضهم منه منفعة»^(١).

ويمكن أن يرد على هذا تساؤل مهم: وهو أن الأدلة الشرعية ليست مستوعبة لجميع المصالح؛ إذ من المصالح ما هو مسكوت عنه شرعاً؛ لهذا اصطُح على تسميته بالمصالح المرسلة. ثم إن المصلحة تعود إلى العبد، والله ﷻ غني عنها، فيكون العبد هو المعني بتقدير مصالحه، ولا سيما أن من مصالحه ما تكون دنيوية محضة؛ وبناء على هذا: كيف تمثل الأدلة الشرعية المصدرَ الأصليَّ للمصالح؟!

والجواب: أن التقسيمين اللذين بُني عليهما الإشكال؛ وهما تقسيم المصالح إلى معتبرة وملغاة ومرسلة، وإلى أخروية ودنيوية، إنما هما تقسيمان اعتباريان لغرض التوضيح، ولكون التسمية يراعى فيها جانبٌ من جوانب المسمى، أما من جهة الحقيقة والواقع؛ فما من مصلحة - حقيقية لا وهمية، ودائمة لا آنية -، إلا قد أقرها الشرع ولا بد. ومعنى كون

(١) التعارض وطرق دفعه عند ابن تيمية، ص ٥٣٤. وانظر: اقتضاء الصراط المستقيم، ٦٠٣/٢؛ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ١٦٥/١٦.

الشرعية عائدة إلى مصالح العباد: أي «عائدة عليهم بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حده، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم»^(١).

ولتجلية هذا الجواب، وتمييز المصالح الحقيقية المعتمدة عن الوهمية

نحتاج إلى ضابطين مهمين، الثاني منها تأكيد للأول:

أحدهما: أن يشهد الدليل الشرعي باعتبارها بعينها أو جنسها.

والثاني: أن يكون الانتفاع بها في الدنيا ممتداً إلى الآخرة.

وفي الضابط الأول قال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ):

«والقول الجامع: أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط، بل الله تعالى قد أكمل

لنا الدين، وأتم النعمة، فما من شيء يقرب إلى الجنة إلا وقد حدثنا به النبي

ﷺ، وتركنا على البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعده إلا هالك،

لكن ما اعتقده العقل مصلحة وإن كان الشرع لم يرد به فأحد الأمرين

لازم له: إما أن الشرع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر، أو أنه ليس

بمصلحة، وإن اعتقده مصلحة؛ لأن المصلحة هي المنفعة الحاصلة^(٢) أو

الغالبة، وكثيراً ما يتوهم الناس أن الشيء ينفع في الدين والدنيا ويكون فيه

منفعة مرجوحة بالمضرة، كما قال تعالى في الخمر والميسر: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ

كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾^(٣)»^(٤).

(١) الموافقات، ٢/ ١٣١.

(٢) هكذا في المطبوع، ولعل فيها تصحيف؛ إذ يستقيم المعنى لو كانت: (الخالصة).

(٣) من الآية رقم (٢١٩) من سورة البقرة.

(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ١١/ ٣٤٥.

ويمكن الاستفادة من هذا النقل وغيره في صياغة الاستدلال للضابط الأول بما يأتي:

١. أن وصف المصلحة بالمرسلة إنما هو من جهة التنصيص عليها بعينها، أما من جهة جنسها؛ فلا يتصور أن يكون مسكوتاً عنها؛ لأنه ما من واقعة إلا لله فيها حكم يعرف بالكتاب والسنة وما انبثق عنها من أدلة أخرى. ولكون المصلحة المرسلة المطلقة عن أي دليل غير واقعة؛ رفض بعض العلماء التسمية بها حتى على سبيل التجوز، منهم الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)^(١)، وشيخ الإسلام ابن تيمية^(٢).

٢. ومما يدل على أن الشريعة قد أتت بجميع المصالح: قوله ﷺ: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾^(٣)، وقوله ﷺ: ﴿ أَيُّومَ أَكَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾

(١) انظر: المنحول، ص ٤٦٠. ونص كلامه: « والصحيح أن الاستدلال المرسل في الشرع لا يتصور حتى نتكلم فيه بنفي أو إثبات؛ إذ الوقائع لا حصر لها، وكذا المصالح. وما من مسألة تفرض إلا وفي الشرع دليل عليها، إما بالقبول أو بالرد. فإننا نعتقد استحالة خلو واقعة عن حكم الله تعالى؛ » وانظر: المستصفي، ١/ ٣١٠ - ٣١١ - وقد سبق نقل نص كلامه آنفاً - .

(٢) انظر: الرد على السبكي في مسألة الحلف بالطلاق، ل ٣٠/ ب - عزاه إليه د. عبد السلام الحصين في رسالته: التعارض وطرق دفعه عند ابن تيمية، ص ٥٤٧ -، ونص كلام ابن تيمية: «تكلم كثير منهم في المناسب المرسل، والمصالح المرسلة؛ هل يجوز تعليق الأحكام بها أم لا؟ بناء على اعتقادهم أن في الوجود مناسبات، ومصالحا [هكذا في المخطوط] لم يعتبرها الشرع، ولم يبلغها. وهذا غلط؛ فليس في الوجود وصف يظن أنه مناسب، أو مصلحة إلا والشارع قد اعتبره، أو أهدره».

(٣) من الآية رقم (١٠٧) من سورة الأنبياء.

وَأَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَمَ دِينًا ﴿١﴾، وما جاء عن العَرَبِاضِ بْنِ سَارِيَةَ رضي الله عنه قَالَ: ((وَعَظَنَا رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم مَوْعِظَةً ذَرَفَتْ مِنْهَا الْعُيُونُ، وَوَجَلَّتْ مِنْهَا الْقُلُوبُ، قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ هَذِهِ لَمَوْعِظَةٌ مُودَّعٌ؛ فَمَاذَا تَعْهَدُ إِنِنَّا؟ قَالَ: قَدْ تَرَكْتُكُمْ عَلَى الْبَيْضَاءِ، لَيْلُهَا كَنَهَارِهَا، لَا يَزِيغُ عَنْهَا بَعْدِي إِلَّا هَالِكٌ)) (٢).

فجميع ما جاء في شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم رحمة بنا؛ لتحقيق مصالحنا، وبموته صلى الله عليه وسلم قد أكمل لنا الدين، وأتى لنا بجميع الأحكام التي نحتاجها في جميع شؤوننا، وتركنا على المحجة البيضاء الظاهرة، التي لا يزيغ عنها بعده إلا هالك.

٣. أن ما يظنه الإنسان مصلحة بعقله، ولم يجد في الشرع ما يقرها بعينها أو جنسها؛ فأحد احتمالين لا ثالث لهما: إما أن الشرع دل عليها من

(١) من الآية رقم (٣) من سورة المائدة.

(٢) أخرجه الإمام أحمد بلفظه، ٣٦٧/٢٨، ح ١٧١٤٢؛ وابن ماجه بلفظه، كتاب المقدمة، باب أتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، ١٦/١، ح ٤٣؛ والطبراني في المعجم الكبير بنحوه، ١٨/٢٤٧، ح ٦١٩؛ وفي مسند الشاميين بلفظه، ٣/١٧٢، ح ٢٠١٧؛ والحاكم في المستدرک بنحوه، كتاب العلم، ١/٩٦؛ وأبو نعيم بلفظه في المستخرج على صحيح مسلم، ٣٦/١.

وقال أبو نعيم بعد ذكره للحديث: «حديث جيد من صحيح حديث الشاميين». وقال الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة - ٦٤٨/٢ - «قلت: وهذا إسناد صحيح رجاله كلهم ثقات معروفون غير عبد الرحمن بن عمرو وهذا، وقد ذكره ابن حبان في (الثقات)، وروى عنه جماعة من الثقات، وصحح له الترمذي وابن حبان والحاكم كما في (التهذيب)».

حيث لم يعلم هذا الناظر، أو أنها ليست بمصلحة حقيقية، وإن توهمها مصلحة؛ لأن المصلحة كثيرًا ما تكون غالبية وليست محضة^(١)، وكذلك المفسدة، فينظر الإنسان بعقله إلى الجانب المرجوح فيهما، ويغفل الجانب الراجح، فيحصل الخطأ؛ إذ يتوهم أن الشيء ينفع في الدين والدنيا ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة، كما قال ﷺ في الخمر والميسر: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾^(٢).

وما من إنسان يتبع هواه ويخالف شرع الله ﷻ إلا ويتجرع مرارة المعصية في الدنيا قبل الآخرة؛ قال ﷺ: ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ، يُجْعَلْ صَدْرُهُ ضَيْقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يُجْعَلُ اللَّهُ الرَّجَسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢٥﴾ وَهَذَا صِرَاطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا قَدْ فَضَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾^(٣)، وقال ﷺ: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾^(٤).

أما من يتبع شرع الله ﷻ في جميع شؤونه فهو الموفق حقًا لنيل مصالحه على أكمل الوجوه، حتى لو كانت في ظاهرها مصائب محزنة؛ قال ﷺ: ((عَجَبًا لِأَمْرِ الْمُؤْمِنِ إِنَّ أَمْرَهُ كُلَّهُ خَيْرٌ، وَلَيْسَ ذَاكَ لِأَحَدٍ إِلَّا لِلْمُؤْمِنِ:)).

-
- (١) انظر في كون المصالح والمفاسد في الدنيا غالبية وليست محضة: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ١/ ٥٥؛ الموافقات، ٢/ ٢٠، ٣٠.
- (٢) من الآية رقم (٢١٩) من سورة البقرة.
- (٣) من الآية رقم (١٢٥)، بالإضافة إلى الآية رقم (١٢٦) من سورة الأنعام.
- (٤) الآية رقم (١٢٤) من سورة طه.

إِنْ أَصَابَتْهُ سَرَّاءُ شُكْرٍ، فَكَانَ خَيْرًا لَهُ. وَإِنْ أَصَابَتْهُ صَرَّاءُ صَبْرٍ، فَكَانَ خَيْرًا لَهُ»^(١).

وعندما ينخدع الإنسان بلذة المعصية ينسى أو يتجاهل شؤمها الذي قد يطارده زمنًا طويلًا، وتشخيصًا لهذا الواقع؛ قال العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ): «وربَّ شهوة ساعة أورثت حزنًا طويلًا، وعذابًا وبيلاً»^(٢).

٤. «أن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد: لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها، وليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه، والذي يخفى عليه منها أكثر من الذي يبدو له، فقد يكون ساعيا في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله إليها، أو يوصله إليها عاجلا لا آجلا، أو يوصله إليها ناقصة لا كاملة، أو يكون فيها مفسدة تُربِّي في الموازنة على المصلحة فلا يقوم خيرا بشرها، وكم من مدبِّرٍ أمرا لا يتم له على كماله أصلا، ولا يجني منه ثمرة أصلا. وهو معلوم مشاهد بين العقلاء. فلهذا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين. فإذا كان كذلك فالرجوع إلى الوجه الذي وضعه الشارع رجوع إلى وجه حصول المصلحة.. على الكمال، بخلاف الرجوع إلى ما خالفه»^(٣).

(١) أخرجه مسلم بلفظه، كتاب الزهد والرِّقَاقِ، باب المؤمن أمرُهُ كُلُّهُ خَيْرٌ، ٤/٢٢٩٥، ح

٢٩٩٩. من حديث صهيب بن سنانٍ الرومي رضي الله عنه.

(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ٦/١.

(٣) الموافقات، ١/٢٦١.

وهذا المعنى مقرر في آيات كثيرة؛ منها: قوله ﷺ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١)، وقوله ﷺ: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(٢).

ومما يجعل النظرة إلى المصلحة قاصرة، ويوهم أن الإنسان مستقل في تقديرها: أن يُتصور كون الانتفاع بها منحصرًا في الدنيا الفانية. ولدفع هذا الإيهام يناسب إبراز ما يتميز به تقدير المصلحة الحقيقية في الشريعة الإسلامية؛ وهو أن المصلحة في الدنيا إنما تكون حقيقية إذا كانت ممتدة في الآخرة التي تمثل الحياة السرمدية الدائمة.

وهذا هو الضابط الثاني، وهو تأكيد للأول، ولكن من فوائده إفراده عنه: أن فيه تذكيرًا للمسلم بإخلاص النية حتى في الأعمال المباحة؛ لكي تفيده جميع أعماله في الآخرة أيضًا، وعلى أقل تقدير لا تضره في الآخرة. ومن جهة أخرى: فكما أن تحديد المصلحة الحقيقية العاجلة والآجلة يستدعي النظر في مصدرها؛ بأن يكون الشرع قد شهد لها بالاعتبار عينًا أو جنسًا، فلا بد أن يكون تطبيق المصلحة على وجه صحيح؛ بأن يكون الانتفاع بها في الدنيا ممتدًا إلى الآخرة، أما إذا لم يمتد إلى الآخرة؛ بأن كانت مفسدة في الآخرة، فهي مصلحة وهمية في الدنيا لا حقيقية.

(١) الآية رقم (٢١٦) من سورة البقرة.

(٢) الآية رقم (١٤) من سورة الملك.

وقد عبر الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) عن هذا الضابط بقوله: «المصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدفةة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفسادها العادية»^(١).

ومما يدل على ذلك:

١. قوله ﷺ: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾^(٢).

فالشأن في العبد أن يتعلق قلبه بالحياة الآخرة التي تمثل السعادة الأبدية، ولا يمنع هذا من الاستفادة من نعم الله عليه في الدنيا؛ شريطة أن يكون ذلك تبعا للآخرة؛ بأن يقابل إحسان الله عليه فيها بالإحسان؛ وذلك بالاعتراف بكونها تفضلا من الله ﷻ، وصرْفها في مرضاته، وعدم الاستبداد في الاستفادة منها، والتعدي بها على حقوق الآخرين، وجعلها مطية للإفساد في الأرض، والاستئثار بها عن الدار الآخرة.

٢. وقوله ﷺ: ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَرْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ﴾^(٣).

(١) الموافقات، ٢/٢٩؛ وانظر منه: ٢/٣٢.

(٢) من الآية رقم (٧٧) من سورة القصص.

(٣) آية رقم (٥٥) من سورة التوبة.

فالشئ قد يُعجب به المرء، ويظنه مصلحة في الظاهر؛ كالمال الوفير والأولاد...، ولكنه إذا لم يكن الانتفاع به وفق شرع الله ﷻ، ويمتد نفعه إلى الآخرة: فهو في الواقع والحقيقة عذابٌ ومفسدة في الدنيا قبل الآخرة، وإن توهمه الناظر نعيمًا ومصلحة.

٣. وقوله ﷻ: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ

غَافِلُونَ﴾^(١).

أي: يعلمون من مصالح الدنيا ما يبدو لهم في الظاهر، دون التعمق في دقائقها، والغرض من وجودهم فيها، وأنها مزرعة الآخرة^(٢). والحق: أن يبحثوا عن مصالحهم الحقيقية، بأن يتعاملوا مع الدنيا على أنها مزرعة الآخرة.



(١) من الآية رقم (٧) من سورة الروم.

(٢) انظر: التحرير والتنوير، ٢١/٥٠.

المطلب الثاني:

المصادر التبعية

المصادر التبعية يراد بها: ما كانت دالة على المصلحة لكن ليس على سبيل الاستقلال، وإنما تحتاج إلى تقرير الأدلة الشرعية لها. وهذا يشمل جميع مصادر المعرفة، عدا الأدلة الشرعية، كالعقل والفطرة والعادة والتجربة، والبحث، والاستقراء... وكل واحد منها يحتاج إلى تفصيل خاص ليس هذا موضعه^(١)، ولكنها تعود إلى العقل الذي يمثل: «مجموعة الطاقات الإدراكية لدى الإنسان، مما قد يسمى فطرة، أو خبرة، أو فكراً،... مع ما توفره هذا الطاقات من حصيلة معرفية، في أي تخصص»^(٢). والذي يعنينا في هذا السياق: إثبات تبعية العقل - وما ينبثق عنه من المصادر الأخرى - لأدلة الشرع. ومما لاشك فيه أن مبدأ التبعية فيها أو الاستقلال مرتبط بمسألة التحسين والتقيح العقليين، وهذا يستدعي إعطاء نبذة عن هذه المسألة، ثم التركيز على نجاعة هذه الأدلة التبعية إذا استمدت قوتها من خلال تأييد أدلة الشرع لها.

(١) أفردت مصادر المعرفة بمؤلفات حديثة مستقلة؛ من أشهرها: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي؛ دراسة نقدية في ضوء الإسلام لـ أ. د. عبد الرحمن بن زيد الزبيدي؛ والمعرفة في الإسلام؛ مصادرهما ومجالاتهما، لـ د. عبد الله بن محمد القرني (وكلاهما رسالتا دكتوراه في الأصل).

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٨٠.

أولاً: نبذة عن مسألة: (التحسين والتقييح العقليان):

الحُسْنُ اصطلاحاً: «هو القبول للشيء والرضا به.

والحَسَنُ: هو المقبول المرضي»^(١).

و ضد هما القُبْحُ والقِيْحُ^(٢).

وبعبارة شاملة: «الحسن: هو الحق والصدق والنافع والمصلحة والحكمة والصواب. وأن الشيء القبيح: هو الباطل والكذب والضرار والمفسدة والسفه والخطأ»^(٣).

وعلى هذا فالمراد بالتحسين: الحكم على التصرف بأنه نافع.

والمراد بالتقييح: الحكم عليه بأنه ضار.

والمراد بوصفها عقليين: أي أن يكون العقل هو مصدر الحكم على

التصرف بأنه نافع أو ضار.

ومما لا شك فيه أن العقل هو أعظم ما ميز الله ﷻ به الإنسان عن بقية المخلوقات، ولمكانة العقل في الإسلام جعل الشارع له مساحة من الاختيار بين ما ينفعه أو يضره؛ إذ بالعقل يستطيع أن يتحكم بجوارحه وقناعاته ونياته... وعموم تصرفاته، ومن هنا جعله الشارع مناط التكليف، فلا تكليف بدون العقل وفهم التكليف. ولكن إذا كان العقل حاضرًا فهل يستقل بإدراك ما ينفع أو يضر في الدنيا، وما يترتب عليه من

(١) ميزان الأصول، ١/ ١٥٠.

(٢) انظر: ميزان الأصول، ١/ ١٥١.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ١١/ ٣٥١.

ثواب أو عقاب في الآخرة؟

هذه صورة المسألة.

ومما ذكر في تحرير محل النزاع فيها^(١):

اتفق العلماء: على أن كل ما أمر الشارع به فهو حسن نافع، وكل ما نهى الشارع عنه فهو قبيح.

ولكن هل في ذوات الأفعال والأعيان حقائق متقررّة، بحيث يستقل العقل بإدراكها، وبترتيب الثواب والعقاب عليها حتى لو لم يرد بها الشرع؟.

هذا محل نزاع بين العلماء.

وأشهر الأقوال ثلاثة:

القول الأول: أن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها، ويترتب على ما يدركه الثواب والعقاب. وهذا قول المعتزلة^(٢).

القول الثاني: أن العقل لا يدرك حسن الأشياء ولا قبحها، وإنما ذلك مستفاد من الشرع؛ فلا مدح ولا ثواب، ولا ذم ولا عقاب في العاجل والآجل إلا بالشرع. وهذا قول الأشاعرة^(٣).

(١) انظر: المحصول للرازي، ١/٢٩؛ نفائس الأصول في شرح المحصول، ١/١٣٨؛ تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ١/١٤٠؛ التحبير، ٢/٧٢٢؛ إرشاد الفحول، ١/٦٣؛ التحسين والتقيح العقليان لـد. عايض الشهراني، ١/٣٠٦.

(٢) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري، ٢/٨٨٦، ٩٠٨؛ التحسين والتقيح العقليان لـد. عايض الشهراني، ١/٣٥٠.

(٣) انظر: البرهان، ١/٧٩؛ أصول البزدوي وشرحه: كشف الأسرار، ٤/٣٨١؛ المستصفي،

القول الثالث: أن العقل يمكن أن يدرك حسن كثير من الأشياء وقبحها، ولكن لا يدرك ذلك على وجه التفصيل في جميع الأفعال، ولا يترتب عليه تكليف وثواب وعقاب إلا بالشرع. وهذا قول عامة السلف^(١)، وعليه كثير من المحققين من المذاهب الأربعة^(٢).

وأعدل الأقوال وأرجحها: هو القول الثالث.

وقد نصره كثير من المحققين: منهم ابن القيم (ت ٧٥١هـ)، حيث قال: «والحق الذي لا يجد التناقض إليه السبيل... أن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة كما أنها نافعة وضارة...، ولكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي»^(٣).

ومنهم الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، حيث قال عنه: «وهو المنصور؛ لقوته من حيث النظر، وآيات القرآن المجيد، وسلامته من التناقض. وإليه إشارات محققي متأخري الأصوليين والكلاميين، فليتفطن له»^(٤).

والأدلة التي تثبت هذا القول كثيرة، يناسب اختيار دليل واحد

= ٥٧ / ١؛ المحصول للرازي، ٢٩ / ١؛ التحسين والتقيح العقليان لـ د. عايض الشهراني، ٤٠٥ / ١.

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٦٧٧ / ١١.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٣ / ١١٥؛ ١١ / ٦٧٧؛ مفتاح دار السعادة، أو ٣ / ٢٠؛ البحر المحيط، ١ / ١٤٦؛ تشنيف المسامع، ١ / ١٤٢؛ إرشاد الفحول، ١ / ٦٦؛ التحسين والتقيح العقليان لـ د. عايض الشهراني، ١ / ٤٠٥.

(٣) مدارج السالكين، ١ / ٢٣١.

(٤) البحر المحيط، ١ / ١٤٦.

منها، وهو قوله ﷺ: ﴿يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ﴾^(١).

فهذه الآية صريحة في أن المعروف كان معروفاً قبل الأمر به، والطيب كان طيباً قبل تحليله، وكذلك المنكر والخبيث؛ لأنها تثبت أن من دلائل نبوة محمد ﷺ انسجام تعاليم شرعه مع العقل، ولو لم يكن المعروف معروفاً والطيب طيباً.. إلا بدلالة الشرع لم يكن في ذلك دلالة على نبوته. كما أنها صريحة في أن التكليف الشرعي وترتيب الثواب والعقاب إنما يكون بعد الأمر والنهي والتحليل والتحريم من الشارع، وإلا لما كان هناك جديد في الأمر والنهي والتحليل والتحريم.

ثانياً: نجاعة^(٢) الأدلة التبعية في إثبات المصلحة إذا استمدت قوتها

من خلال تأييد أدلة الشرع لها:

إن كون العقل - وما ينبثق عنه من المصادر الأخرى - يدرك الحُسن والنفع والمصلحة، أو القُبْحَ والضَّرَّ والمفسدة قبل ورود الشرع، وكون ترتيب الثواب والعقاب في الآخرة متوقف على الشرع، لا يعني هذا أن العقل يمكن أن يستغني عن الشرع لو لم يكن هناك ثواب وعقاب في

(١) من الآية رقم (١٥٧) من سورة الأعراف.

(٢) نجاعة الأدلة التبعية: أي ظهور نفعها وتأثيرها. انظر: المصباح المنير، مادة «نجع»،

ص ٦٤٧؛ المعجم الوسيط، مادة «نجع»، ٩٠٣/٢.

الآخرة، أو بعبارة أخرى أن المصالح الدنيوية يمكن أن يستقل العقل بإدراكها!

لأن العقل وبقية المصادر التبعية إنما تدرك ذلك على سبيل الإجمال، أما على سبيل التفصيل، فلا يعرف ذلك إلا بالشرع^(١)؛ وإلا لما كان هناك فائدة من الشرع.

ومما يدل على أن المصادر التبعية لا تستقل عن الأدلة الشرعية ما يأتي:

١. قوله ﷺ: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ

فِيهِنَّ﴾^(٢).

فلو ترك لكل إنسان البحث عن مصالحه وفق اختياراته وأهوائه، ورُبط الحق بذلك؛ لتعددت الاختيارات، وتناقضت الأهواء، وتنازع الناس في استمالة الحق، فتعم الفوضى وتفسد السماوات والأرض. فمن حكمة الله ﷻ ورحمته بخلقه أن شرع لهم الأحكام، وألزمهم بامتثالها؛ ليخرجهم عن دواعي أهوائهم؛ فيتحقق سعادتهم بعبوديتهم لله ﷻ بحيث يكونون عبادًا له اختيارًا كما هم عباد له اضطرارًا^(٣).

٢. وقوله ﷺ: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٣/ ١١٥؛ الاعتصام، ١/ ٦٣.

(٢) من الآية رقم (٧١) من سورة المؤمنون.

(٣) انظر: الموافقات، ٢/ ٢٩.

اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿١﴾.

فهذه الآية صريحة في أن اتباع الإنسان هواه واختياره للمصالح التي تناسب رغبته لا بد أن يكون بهدى من الله وتقرير من الشرع، وإلا صار ذلك أشد أنواع الضلال، والبعد عن الطريق الحق الموصل إلى السعادة الحقيقية العاجلة والآجلة.

٣. وقوله ﷺ: ﴿وَأَن أَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَأَحْذَرَهُمْ

أَن يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ (٢).

فهذه الآية فيها توجيه للنبي ﷺ بأن يتبع الشرع المنزل من عند الله ﷺ، ولا يتبع أهواء الناس، وما تمليه رغباتهم في البحث عن مصالحهم، والحد من أن يزيّن الناس مصالحهم الموهومة ويلبسونها بلباس شرعي ليفتنوا النبي ﷺ بها. وإذا كان هذا التوجيه للنبي ﷺ فغيره من باب أولى.

٤. وبمعنى الآية السابقة قوله ﷺ: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ

فَاتَّبِعَهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٣).

وما قيل في وجه الاستشهاد من الآية السابقة يقال هنا.

٥. وقوله ﷺ: ﴿إِن الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الَّذِي

الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٤).

(١) من الآية رقم (٥١) من سورة القصص.

(٢) من الآية رقم (٤٩) من سورة المائدة.

(٣) الآية رقم (١٨) من سورة الجاثية.

(٤) من الآية رقم (٤٠) من سورة يوسف.

فقد صُدرت هذه الآية بـ (إن) التي تفيد التوكيد، ثم جاء بعدها لفظ عام (وهو الحكم)؛ لأنه مفرد معرف بـ (أل) الاستغراقية، واستخدم في هذا التعبير أسلوب الحصر؛ وعلى هذا فالمعنى: أن المصدر الذي يستقي منه المكلف أحكام تصرفاته كلها؛ في العقائد والعبادات والمعاملات... يجب حصره في الشارع الحكيم سبحانه «يوحيه لمن اصطفاه من رسله، لا يمكن لبشر أن يحكم فيه برأيه وهواه، ولا بعقله واستدلاله، ولا باجتهاده واستحسانه، فهذه القاعدة هي أساس دين الله ﷻ على ألسنة جميع رسله، لا تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة»^(١).

وقد تمَّ تأكيد هذا المعنى في الجملة التالية: ﴿أَمَرَ آلَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ وهذا يعني أن الشارع سبحانه إذا كان يمثل المصدر الوحيد لجميع الأحكام فهذا استدعي أن يطبق المكلف ذلك في جميع تصرفاته؛ فيتعبدها جميعاً لله ﷻ، ولا يخرج أيّاً منها عن شرعه سبحانه.

وهذا ما يمثل الدين القيم الذي يحقق السعادة الحقيقية للمكلفين، وهو ما يغفل عنه أكثر الناس؛ إذ يحكّمون عقولهم وشهواتهم الآنية؛ فتفوت مصالحهم الحقيقية من حيث لا يعلمون.

٦. أن مصالح الناس في الأمر الواحد وأغراضهم فيه كثيراً ما تختلف وتتضاد، بحيث إذا انتفع بعضهم تضرر آخرون، فحصول الاختلاف في الأكثر يمنع من أن تكون مصالح الناس وفق أغراضهم

(١) تفسير المنار، ١٢/٣٠٩.

وأهوائهم، وإنما يستتب أمرها بوضع الشارع لها على وفق المصالح مطلقاً، وافقت الأغراض أو خالفتها^(١).

٧. أنه لو جاز للعقل الاستقلال عن الأدلة الشرعية في إثبات المصالح؛ لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وهذا باطل، ووجه بطلانه: أن مقتضى (الشريعة) أن تكون هي المصدر الذي تستقى منه التشريعات والأحكام والتحديدات في أفعال العباد وأقوالهم، وإذا جاز للعقل تجاهلها ولو في «حدٍّ واحدٍ؛ جاز له تعدي جميع الحدود؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وتعدي حد واحد هو معنى إبطاله؛ أي: ليس هذا الحد بصحيح، وإن جاز إبطال واحد؛ جاز إبطال السائر، وهذا لا يقول به أحد؛ لظهور محاله»^(٢).

٨. قد علم بالتجارب من أول الدنيا إلى اليوم أن العقول غير مستقلة بإدراك المصالح؛ لأن المصالح إما أخروية أو دنيوية: فأما الأخروية فأمرها في منتهى الظهور.

أما المصالح الدنيوية: فإن العقل عاجز عن الاستقلال في إدراكها على التفصيل؛ لأن وضعها أولاً لم يكن إلا بتعليم الله ﷻ لآدم عليه السلام لما أنزل إلى الأرض، إذ عُلِّم كيف يستجلب مصالح دنياه، ثم توارثته ذريته كذلك في الجملة. وعندما استقلت العقول في إدراك المصالح وقت

(١) انظر: الموافقات، ٣١/٢.

(٢) الموافقات، ٦١/١.

الفترات لم تجر المصالح على استقامة؛ لوجود الفتن والمهرج، وظهور أوجه الفساد، فلولا أن منَّ الله على الخلق ببعثة الأنبياء لم تستقم لهم حياة، ولا جرت أحوالهم على كمال مصالحهم. وهذا معلوم بالنظر في أخبار الأولين والآخرين. وبهذا ثبت أن العقول - على الجملة - لا تستقل بإدراك المصالح دون الوحي^(١).

٩. أن الأدلة الشرعية فيها من الشمول والمرونة ما يجعلها تستوعب أي مصلحة يظهر رجحانها، ولا يوجد في الشرع ما ينافيها، ولا سيما من خلال قاعدة مقررة عند جمهور العلماء، وأدلة إثباتها متضافرة، ألا وهي قاعدة: «الأصل في المنافع الإباحة وفي المضار التحريم». بل لأهمية هذه القاعدة ولقوة ما تستند إليه من أدلة جعلها كثير من الأصوليين دليلاً قاطعاً بذاته^(٢).



وقبل الانتهاء من هذا الموضوع: يناسب ذكر رأي لأحد أشهر علماء المصالح والمقاصد، قد يفهم منه أن العقل يمكن أن يستقل في إدراك المصالح والمفاسد الدنيوية! إنه العز ابن عبد السلام (ت ٦٦٠ هـ)؛ ونص كلامه: «... وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات

(١) الاعتصام، ١/ ٦١ - ٦٣ بتصرف؛ وانظر: الموافقات، ٢/ ١٣٠.

(٢) منهم أصحاب الكتب الآتية: المحصول، ٢/ ٥٩٤؛ المنهاج وشرحيه: الإبهاج، ٣/ ١٦٥؛

نهاية السؤل، ٢/ ٩٣٣؛ البحر المحيط، ٦/ ١٢؛ إرشاد الفحول، ٢/ ٤٠٩.

وقد سبق توثيقُ موسعٍ للقاعدة، ص ٣٥٩.

والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفي شيء من ذلك طلب أدلته، ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد راجحها ومرجوحها فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده، ولم يَقْفُهُمْ على مصلحته أو مفسدته»^(١).

وقد تعقبه الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) بقوله: «وفيه بحسب ما تقدم نظر؛ أما أن ما يتعلق بالآخرة لا يعرف إلا بالشرع فكما قال، وأما ما قال في الدنيوية فليس كما قال من كل وجه، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض؛ ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة تبين به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة، وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام.

ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق لم يحتج في الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة، وذلك لم يكن، وإنما جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معاً، وإن كان قصده بإقامة الدنيا للآخرة فليس بخارج عن كونه قاصداً لإقامة مصالح الدنيا حتى يتأتى فيها سلوك طريق الآخرة، وقد بث في ذلك من التصرفات وحسم من أوجه الفساد التي كانت جارية ما لا مزيد عليه. فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل، اللهم إلا أن يريد هذا القائل أن

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ١/٨.

المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها بعد وضع الشرع أصولها فذلك لا نزاع فيه»^(١).

وهذا الجواب محمول على التسليم بأن العز بن عبد السلام يرى استقلال العقل في إدراك المصالح الدنيوية.

ويمكن أن يسبق بجواب آخر: وهو عدم التسليم بأن العز يرى استقلال العقل في إدراك المصالح الدنيوية، بل مراده الانسجام التام بين الشرع والعقل، فكل ما يثبتته الشرع من المصالح منسجم مع العقل؛ بدليل أن الإنسان لو أعمل عقله في النظر فيما يحقق المصلحة الدنيوية، وبحث بتجرد، واستقرأ بدقة...؛ سيصل إلى نفس المصلحة التي حددها الشرع ولو لم يعلم بالشرع، ولا يكاد يند عنه من ذلك شيء إلا ما غلب عليه جانب التعبد. وهذا يعني أن المصالح الدنيوية التي أثبتها الشارع منسجمة مع العقل، وظاهر فيها وجه المصلحة. ويدل على أن هذا مراده قوله - في العبارة المذكورة - : «ومن أراد أن يعرف التناسبات والمصالح والمفاسد راجحها ومرجوحها فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبنى عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده».

ويعضد ذلك قوله قبل ذلك - في سياق آخر - : «ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، وذلك معظم الشرائع؛ إذ لا يخفى على

(١) الموافقات، ٢/ ٣٧.

عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن،...»^(١).

وبناء على جميع ما جاء في هذا المبحث:

فإن أي مصلحة لا يوثق في كونها حقيقية، عاجلاً وأجلاً، إلا إذا كان طريق إثباتها معتبراً شرعاً؛ إما من خلال إثبات الأدلة الشرعية لها ابتداءً وتأسيساً، وإما تأكيداً وتقريراً لما أثبتته الأدلة التبعية؛ لأن الشرع مهيمن على جميع تصرفات العباد، فلا يند عن حكمه شيء منها.



(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ٤/١.

المبحث الرابع:
**بناء الحكم على المقصد الكلي والدليل الجزئي معاً،
والقواعد المعينة على ذلك**

توطئة:

«لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها، وبالعكس، وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طلقهم في مرامي الاجتهاد»^(١). بهذه العبارة لخص لنا الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) رأيه في العلاقة بين الدليل الكلي والجزئي، وذلك في المسألة الأولى من مباحث الأدلة. ثم عاد لتأكيد أهمية المسألة فختم الحديث عنها بقوله: «فإن فيها جملة الفقه، ومن عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ...»^(٢).

ولم يكن الشارح الشيخ عبد الله دراز (ت ١٣٥١هـ) مبالغاً عندما أبدى إعجابه بصنيع الشاطبي في هذه المسألة حيث قال: «ولما كانت هذه المسألة كأصل عام في كتاب الأدلة جعلها فاتحة مسائل هذا الباب؛ فله درّه ما أسدّ نظره...»^(٣).

نخلص ممّا سبق إلى أن هذا المبحث يهدف إلى رسم الطريق الموصلة إلى المرمى الذي ينتهي إليه نظر المجتهدين، وهو القدرة على اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها، وبالعكس.

(١) الموافقات، ٣ / ٩.

(٢) الموافقات، ٣ / ١١.

(٣) تعليق الشيخ عبد الله دراز على الموافقات، ٣ / ١، هامش (١).

وليس هذا مستغرباً على الإمام الشاطبي، فهو فارس ميدان التأصيل لكليات الشريعة، ولكن الذي يسترعي الانتباه أني لم أجد - فيما وقفت عليه من المصادر الأصلية - من اعتنى بأسس العلاقة بين الكليات والجزئيات سوى الشاطبي.

والمراد بالكليات هنا ما يشمل:

• الكليات العامة التي ثبتت باستقراء عددٍ من النصوص والأحكام الجزئية؛ كحفظ الضروريات الخمس، وقاعدة المشقة تجلب التيسير^(١).

• والنصوص العامة التي تتضمن أحكاماً كلية^(٢)؛ كقوله ﷺ:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾^(٣)، وقوله ﷺ: ((لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ))^(٤).

والمراد بالجزئيات: الأدلة الخاصة التي يتناول كلُّ منها حكمَ مسألةٍ

معينة^(٥)، أو بتعبير الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): «الجزئية: ما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته»^(٦).

وهذه الأدلة الجزئية:

• قد يكون حكمها موافقاً لحكم الكليات، مما يعني أن حكم

الكليات مستفاد من استقراء هذه الجزئيات، ومن ثم تكون جزئيات داخلية في الكليات؛ كالأحاديث الكثيرة التي تنهى عما فيه جهالة وغرر^(٧)؛

(١) انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٣٧٠.

(٢) انظر: نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص ٣٦٩.

(٣) آية رقم (٩٠) من سورة النحل.

(٤) سبق تخريجه ص ٣٤٠.

(٥) انظر: نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص ٣٧٠.

(٦) الموافقات، ٢ / ٢٩٣.

(٧) ومن ذلك: ما جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الحصة، وعن بيع

فلكل واحدٍ منها حكمٌ خاصٌّ، ولكن يجمعها مقصد عام، وهو منع الجهالة المفضية إلى النزاع والخصومة، ومن هنا وضع العلماء قاعدة كلية قالوا فيها: «الجهالة المفضية إلى النزاع مفسدة للعقد»^(١).

• وقد يكون حكم هذه الجزئيات مخالفاً لحكم الكلّيات مع اتحاد الموضوع فيهما، فيتعارضان؛ كالأمثلة التي يمثل بها الأصوليون لتخصيص العام بالنص^(٢).

ولو عدنا إلى الهدف المذكور (وهو القدرة على اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها، وبالعكس)؛ فإنه إذا كان يعوّل كثيراً في تحقيقه على الدربة والممارسة والملكة الخاصة لدى المجتهد، فإن الحاجة تدعو أيضاً إلى إبراز القواعد التي تضبط العلاقة بين الكلّيات والجزئيات لتكون

= (الغرر). وقد سبق تحريمه، ص ٥٦٤.

وأيضاً ما جاء عن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً: (لا تتبايعوا الثمرة حتى يبدو صلاحها). أخرجه البخاري بلفظه، كتاب البيوع، باب إذا باع الثمار قبل أن يبدو صلاحها ثم أصابته عاهة فهو من البائع، ٢ / ٧٦٦، ح ٢٠٨٧؛ ومسلم بنحوه، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها بغير شرط القطع، ٣ / ١١٦٦، ح ١٥٣٤.

(١) ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ١ / ٦١٢، قاعدة ١٠٤؛ القواعد الفقهية لـ د. علي الندوي، ص ٥٨؛ القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير، ص ٤٩٢؛ وهي من القواعد المهمة المتداولة في كثير من كتب الفقه الحنفي، ومن ذلك: المبسوط، ١٢ / ١٣١، ٢ / ٦٩، ٩٢، ٩٣، ٣٠ / ١٩٩؛ الهداية وشرحها العناية وفتح القدير أو نتائج الأفكار، ٦ / ٢٦١، ٢٦٣، ٢٦٥، ٢٧١، ٣٢٦، ٣٣٦، ٣٩٧ — ٣٩٨، ٤٥٢، ٤٩ / ٧، ٤٩، ٧٣، ٣٢٧، ٦ / ٩، ٦١؛ الدرر شرح الغرر، ٢ / ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٥٥، ١٥٧، ١٦٧، ٢٣٢، ٢٥٨، ٣٩٦، البحر الرائق، ٥ / ٣٠٣، ٦ / ٧٥.

(٢) انظر: روضة الناظر، ٢ / ٧٢٤؛ البحر المحيط، ٣ / ٣٦٤.

نصب عيني المجتهد:

- سواء أكانت هذه القواعد تسلط الضوء على أهمية اتساع دائرة النظر إلى مدارك الأحكام، لتشمل كليات الشريعة وجزئياتها.
- أم تُعنى ببيان الصلة الوثيقة بين الكليات والجزئيات، ومدى اعتماد أحدهما على الآخر.
- أم تعنى ببيان طريقة تعامل المجتهد مع ما قد يلاحظه من خروج بعض الجزئيات عن حكم الكليات.



الجوانب الثلاثة آنفة الذكر، والهدف المذكور قبلها تنطلق منها سبع قواعد تضبط العلاقة بين الكليات والجزئيات، وهي:

القاعدة الأولى: «ماخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها»^(١).

معنى القاعدة:

إن طريقة النظر في أدلة الشريعة عند الراسخين في العلم هي التعامل مع الشريعة على أنها كُلاً واحداً يُنظر إلى مجموع أجزائه، كالصورة الواحدة؛ إذ لا يقال لمن نظر إلى بعض الصورة دون بعضٍ بأنه نظر إلى الصورة حتى ينظر إلى مجموع أجزائها. كذلك أدلة الشريعة، لا يقال لمن

(١) الاعتصام، ١ / ٣١١.

نظر إلى بعضها فقط بأنه نظر إلى الشريعة حتى ينظر إلى مجموع أدلتها؛ جزئياً و كلياً، عامها وخاصها، مطلقها ومقيدها...

ومن هنا ندرك أن هذه القاعدة بمثابة القاعدة الأولى التي تسلط الضوء على أهمية اتساع دائرة الاجتهاد، لتشمل النظر في كليات الشريعة وما أمكن من جزئياتها، وبها يتميز منهج الراسخين في العلم عن أهل الأهواء:

• فمسلك أهل الأهواء: مبني على أن الحكم مستقر في نفوسهم، فيكفيهم أي دليل يمكن أن يحقق غرضهم، ولو كان ضعيف الثبوت أو الدلالة أو هما معاً، وإذا وجدوا الدليل مخالفاً لغرضهم أعرضوا عنه بتجاهل، أو تأويلٍ بعيد، أو ردٍّ صريح. ولا شك أن هذا المسلك عين التناقض والخذلان! إذ كيف يُقبل بعض الكتاب ويُجحد بعضه؟! ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكُتُبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾^(١).

وهو داخل في عموم قوله ﷺ: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾^(٢).

إذ «من اتباع التشابهات الأخذ بالمطلقات قبل النظر في مقيداتها،

(١) من الآية رقم (٨٥) من سورة البقرة.

(٢) من الآية رقم (٧) من سورة آل عمران.

وبالعمومات من غير تأملٍ - هل لها مخصصات أم لا؟ وكذلك العكس، بأن يكون النص مقيداً فيطلق، أو خاصاً فيعم بالرأي من غير دليلٍ سواه»^(١).

● ومسلك الراسخين في العلم: مبني على التجرد التام قبل النظر في الأدلة، وهذا يستدعي توسيع دائرة نظرهم في الأدلة لتشمل كليات الشريعة وما أمكن من جزئياتها، إلى أن يصلوا باطمئنان إلى مستند الحكم الشرعي، ومن ثم تنزيله على الواقعة. ومما يدعم هذا المسلك:

١. أن البحث عن حكم الوقائع التي تحصل بعد عصر التشريع يختلف كلياً عنه في عصر التشريع؛ إذ في عصر التشريع يتعامل المكلف مع دليل بعينه، يستقي منه الحكم، أما الوقائع المستجدة بعد وفاة النبي ﷺ يتعذر معرفة حكمها عن طريق الوحي؛ لانقطاعه، وهذا يجعل كل دليل يحتمل أن يكون مستنداً للحكم، ممّا يستدعي النظر إلى مجموع الأدلة على أنها كالصورة الواحدة والدليل الواحد في عصر التشريع.

وبعبارة أخرى: إذا تلقى المكلف الحكم من في رسول الله ﷺ استغنى به يقيناً عن النظر في الأدلة، أما بعد وفاته ﷺ فلم يعد هناك وحي يحدد الحكم الشرعي للواقعة، ممّا يعني أن النظر المجرد إلى دليلٍ معينٍ أو حتى طائفة من الأدلة، لا يفي بالمطلوب؛ لاحتمال أن يكون هناك دليل

(١) الاعتصام، ١/ ٣١٢.

أقوى دلالة منه؛ بأن يكون الأول عامًّا والثاني خاصًّا، أو يكون الأول دل على الحكم بالمفهوم والثاني بالمنطوق، أو أقوى ثبوتًا؛ بأن يكون الأول من السنة الأحادية، والثاني من القرآن الكريم أو اعتضد بالإجماع... ولا يعنى هذا وجوب تتبع جميع آحاد الأدلة؛ لأنه متعذر، ولكن من المؤشرات التي تعطي المجتهد اطمئنانًا بأنه وقف على الدليل المناسب للواقعة أن يكون منسجمًا مع ما ألفه المجتهد من تصرفات الشارع، ومقاصد الشريعة وقواعدها العامة.

٢. تمثيل التعامل مع الشريعة على أنها كلٌّ واحدٌ وعدم أخذ بعض أدلتها دون بعض، تمثيل ذلك بالإنسان؛ فكما لا يطلق على يده بأنها إنسان أو لسانه أو رأسه...، وإنما يطلق عليه إنسان بالنظر إلى مجموع أجزائه. كذلك الشريعة، لا يطلب منها الحكم إلا بجملتها، ومن اكتفى بطلب الحكم من بعض أدلة الشريعة وأعرض عن الباقي لا يقال حقيقة بأنه استقى الحكم من الشريعة^(١).

القاعدة الثانية: الجزئيات معتبرة بكلياتها، والكليات بجزئياتها، والإعراض عن أحدهما إعراض عن الآخر^(٢).

معنى القاعدة:

هذه القاعدة تمثل اللحمة القوية بين الأدلة الكلية والجزئية، إذ كل واحد منهما يحتاج في ثبوته واعتباره إلى الآخر، مما يعنى أنه لا يجوز

(١) انظر في هذا التمثيل: الاعتصام، ١ / ٣١١.

(٢) انظر: الموافقات، ٣ / ٥.

الاكتفاء بأحدهما والإعراض عن الآخر؛ لأنه قد يترتب عليه إلغاء الأول! إذ الكليات مستفادة من استقراء الجزئيات، فلو سقطت الجزئيات لسقط ما بُنيَ على استقراءها وهو الكليات، كما أن الجزئيات داخلة في حكم الكليات، فلو سقطت الكليات لسقط ما اندرج في حكمها وهو الجزئيات.

وبهذا يُعلم أن هذه القاعدة معقودة لمعالجة خطأين، هما:

١. الأخذ بالدليل الجزئي، والإعراض عن كلييه.

٢. الأخذ بالدليل الكلي، والإعراض عن جزئيه.

ولتوضيح ذلك وتوجيهه يقال:

أولاً: يخطئ من يظن: أن كون الجزئيات هي الأساس الذي انبنت عليه الكليات يجعلها مستغنية عنها! لأن هذا يؤدي في الجانب المقابل إلى إسقاط الجزئيات نفسها؛ لأن الكليات بعد أن استقر حكمها صارت مهيمنة على كل جزئي تحتها، فإذا سقطت سقط ما تحتها؛ لأنه إذا سقط الكلي سقط جزئيه حتماً.

وأعلى الكليات: المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، هذه الكليات الثلاث فيها من السعة والانتشار ما يجعلها ماثرة في أبواب الشريعة وتفاريعها وأدلتها وقواعدها... بحيث يكون ما عداها جزئياً بالإضافة إليها، وإذا كان الأمر كذلك - كما قال الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) - : «وكانت الجزئيات (وهي أصول الشريعة فما تحتها) مستمدةً من تلك الأصول الكلية، شأن

الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات، فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنصٍّ مثلاً في جزئي معرّضاً عن كليّه فقد أخطأ^(١).

ويتضح وجه الخطأ في الأخذ بالجزئيّ مع الإعراض عن الكليّ في أمثلة كثيرة، منها حديث صاحب الشجرة: فعن جَابِرٍ رضي الله عنه قال: خَرَجْنَا فِي سَفَرٍ، فَأَصَابَ رَجُلًا مِنَّا حَجْرٌ، فَشَجَّهَ فِي رَأْسِهِ، ثُمَّ اِحْتَلَمَ؛ فَسَأَلَ أَصْحَابَهُ فَقَالَ: هَلْ تَجِدُونَ لِي رُخْصَةً فِي التَّيْمَمِ؟ فَقَالُوا مَا نَجِدُ لَكَ رُخْصَةً وَأَنْتَ تَقْدِرُ عَلَى الْمَاءِ، فَاعْتَسَلَ فَمَاتَ، فَلَمَّا قَدِمْنَا عَلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم أَخْبِرَ بِذَلِكَ فَقَالَ: ((قَتَلُوهُ قَتَلَهُمُ اللَّهُ، أَلَا سَأَلُوا إِذْ لَمْ يَعْلَمُوا، فَإِنَّمَا شِفَاءُ الْعِيِّ السُّؤَالُ، إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيهِ أَنْ يَتَيَّمَّ وَيَعْصِرَ أَوْ يَعْصِبَ - شَكََّ مُوسَى - عَلَى جُرْحِهِ خِرْقَةً، ثُمَّ يَمْسَحَ عَلَيْهَا، وَيَغْسِلَ سَائِرَ جَسَدِهِ))^(٢).

فيلحظ أنهم أفتوه بقولهم: «ما نجدُ لك رُخْصَةً وَأَنْتَ تَقْدِرُ عَلَى الْمَاءِ»، وهذا الحكم ذاته مستفاد من مفهوم الشرط من قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^(٣)، ومع ذلك لم يقبل منهم الرسول صلى الله عليه وسلم فتواهم؛ لأنها بغير علم، إذ انطلقت من الاكتفاء بالنظر إلى دليل واحد

(١) الموافقات، ٣ / ٥.

(٢) سبق تخريجه، ص ٤٤٦.

(٣) من الآية رقم (٤٣) من سورة النساء.

دون النظر فيما يمكن أن يعرض له من عوارض قد تصرف الاستدلال عنه إلى غيره، ولو وزنوا الاستدلال به بميزان مقاصد الشريعة وكلياتها لصرفتهم عنه إلى غيره؛ إذ من مقاصد الشريعة حفظ النفس، وعدم إلقاء الإنسان بنفسه إلى التهلكة، والتيسر ورفع الحرج، وقد دلت أدلة أخرى على الاعتياض عن غسل العضو إلى التيمم والمسح على ما يغطيه من خرقه ونحوها...

ثانياً: يخطئ من يظن: أن استقرار الكليات يغني عن النظر في

الجزئيات!

ووجه الخطأ:

١. أن هذا يؤدي في الجانب المقابل إلى إسقاط الكليات نفسها؛ لأن

الكليات مبنية على استقراء الجزئيات، فتكون الجزئيات هي الأساس الذي تكونت منه الكليات، وإذا سقط الأساس (وهو الجزئيات) سقط ما بني عليه حتماً (وهو الكليات).

٢. أن أيّ كليّ ليس له وجود في الخارج، وإنما هو معنى ذهني

متركب من جزئيات لها وجود في الخارج، فعند إثباتها يتضمن ذلك تبعاً إثبات ما تركيب منها وهو الكلي، ولكن عند الإعراض عنها يصبح الكلي لا وجود له في الذهن^(١)، فمثلاً: لفظ (الرجل) باعتباره لفظاً كلياً يتناول كل رجل: لا وجود له في الخارج، ولكن أجزاءه كزيد وسعد وعمر...

(١) انظر في فكرة هذا الوجه: الموافقات، ٣/ ٦.

لها وجود في الخارج، فعند وجودها يحصل تصور للرجل، ويصبح له وجود تبعية في الخارج، وبدونها لا يكون للرجل وجود في الخارج، ولا يحصل تصوره في الذهن.

٣. وبناء على الدليل السابق: فإنه ينتج عن الإعراض عن الجزئيات أن يصبح الأمر بالكلي أمرًا بما لا يطاق؛ وبيانه: أن الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة في إقامة الكلي لم يصح الأمر بالكلي من أصله؛ لأن الكلي من حيث هو كلي لا يمكن أن يقصد الشارع التكليف به؛ لأن الكلي أمرٌ ذهني لا يحصل في الخارج بدون الجزئيات، فتوجه القصد إليه من حيث التكليف به توجهٌ إلى تكليف ما لا يطاق، وهذا مرفوع شرعاً؛ قال ﷺ: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(١)، وإذا كان توجه القصد لا يحصل إلا بحصول الجزئيات فيتعين أن يكون القصد الشرعي متوجهً إلى الجزئيات، ثم إنه ليس بعض الجزئيات أولى من بعض، فتعين القصد إلى جميع الجزئيات^(٢). وبهذا يثبت أن الجزئيات جميعاً معتبرة مقصودة في إقامة الكلي.

٤. أن الجزئي لم يوضع جزئياً إلا لكون الكلي متمثلاً فيه على التمام، وبه استمد الكلي قوامه وثباته، فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة، وذلك تناقض؛ إذ يؤول الأمر

(١) من الآية رقم (٢٨٦) من سورة البقرة.

(٢) انظر: الموافقات، ٢ / ٤٩.

إلى اعتبار الكلي (أصالة) والإعراض عنه (تبعاً) في آن واحد^(١).

٥. أن الإعراض عن الجزئي جملة يؤدي إلى الشك في الكلي؛ لأن الإعراض عنه إنما يكون بسبب مخالفته للكلي حقيقة أو توهم المخالفة له، وإذا خالفه - مع أنه مأخوذ من استقرائه - دل هذا على أن ذلك الكلي مشكوك فيه ولم يتحقق العلم به^(٢).

اعتراض وجوابه:

اعتراض على اعتبار الجزئي على الرغم من وجود الكلي بما حاصله: ما فائدة اعتبار الجزئي بعد حصول العلم بالكلي؟! فالكلي لا يثبت كلياً إلا من استقراء الجزئيات كلها أو أكثرها وإذا كان الاستقراء صحيحاً فلا يتصور وجود جزئي إلا وهو داخل في الكلي؛ فيكون النظر بعد ذلك في الجزئي عناءً لا طائل من ورائه!^(٣).

وأجيب: أن هذا صحيح على الجملة، وأما في التفصيل فغير صحيح^(٤)؛ لما يأتي:

١. أن الكلي من السهل تصوره نظرياً، ولكن عند التطبيق لا غنى عن الدليل الجزئي؛ فمثلاً: إن حصل العلم والقطع بأن الشارع راعى حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات بشكل عام، فإنه لم يحصل

(١) انظر: الموافقات، ٦ / ٣.

(٢) انظر: الموافقات، ٦ / ٣.

(٣) انظر: الموافقات، ٧ / ٣.

(٤) انظر: الموافقات، ٧ / ٣.

العلم بالطريق المؤدية إلى تحقق هذا الحفظ؛ لأن «للحفظ وجوها قد يدركها العقل وقد لا يدركها، وإذا أدركها فقد يدركها بالنسبة إلى حال دون حال أو زمانٍ دون زمان أو عادةٍ دون عادة، فيكون اعتبارها على الإطلاق خرما للقاعدة نفسها... [ف]لو اعتبرنا الضروريات كلها [مثلا]؛ لأخلَّ ذلك بالحاجيات أو بالضروريات أيضا، فأما إذا اعتبرنا في كل رتبة جزئياتها؛ كان ذلك محافظةً على تلك الرتبة وعلى غيرها من الكليات، فإن تلك المراتب الثلاث يخدم بعضها بعضا، ويخص بعضها بعضا، فإذا كان كذلك فلا بد من اعتبار الكل في مواردها، وبحسب أحوالها»^(١).

٢. أن العقلاء في الفترات - قبل ورود الشرع - كانوا يحافظون على كثير من الكليات بمقتضى أنظار عقولهم لكن على وجه لم يهتدوا به إلى العدل بين الخلق، وتحقيق مصالحهم على الوجه الأكمل، حيث كان يحصل عندهم الهرج، والمصلحة تفوّت مصلحة أخرى، وتهدم قاعدة أخرى أو قواعد... فجاء الشرع باعتبار المصلحة والإنصاف المطلق في كل حين، وبيّن أن من المصالح ما يطرد، ومنها ما يعارضه وجهٌ آخر من المصلحة، كما في استثناء العرايا ونحوه. وعلى هذا لو أعرضنا عن الجزئيات بإطلاقٍ لدخلت مفسدٌ، ولفاتت مصالحٌ، وهو مناقض لمقصد الشارع^(٢).

(١) الموافقات، ٣/ ٧.

(٢) انظر: الموافقات، ٣/ ٩.

القاعدة الثالثة: الدليل الكلي الثابت بالاستقراء يكفي في إثباته النظر في مجموع الجزئيات ولا يلزم جميعها^(١).
معنى القاعدة:

إن الدليل الكلي المستفاد من استقراء الجزئيات يثبت بنظرة شمولية إلى نماذج منتقاة من الجزئيات بحيث تمثل مجموع الجزئيات، وتعطي انطباعاً يقينياً بأن الحكم المستفاد منها ينسحب على بقية الجزئيات؛ ولا يلزم استقراء جميع أفراد الجزئيات؛ لأن هذا كالمتعذر، ولو أمكن لفاتت الفائدة من الكلي؛ لأنه تم تتبع جميع الجزئيات، ومن ثم لا يوجد جزئي جديد يفتقر إلى الكلي.

وهذه القاعدة تجعل الجزئيات على مرتبتين:

• جزئيات نظر إليها قبل ثبوت الدليل الكلي، وهذه لا يمكن أن تتخلف عن حكم الكلي، لا حقيقة ولا توهما؛ لأن الدليل الكلي ما تكون ووجودها إلا بها، فإذا تخلف شيء منها دل ذلك على وجود خلل في عملية الاستقراء التي ثبت بها الكلي، وبما أنه بان وجه الخطأ فلا عبرة بما بني عليه؛ إذ من القواعد المقررة: «لا عبرة بالظن البين خطؤه»^(٢).

(١) انظر في فكرة هذا القاعدة: محاولات التجديد في أصول الفقه ودعوته لـ د. هزاع الغامدي،

٢١٩/١.

(٢) انظر في هذه القاعدة: المنشور، ٢/ ٣٥٣، ٣/ ٣١٠؛ الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/ ٣٤٣؛

ولابن نجيم، ص ١٨٥؛ ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ٢/ ٩٦١، قاعدة ٢٠٠؛ مجلة

الأحكام العدلية، مادة ٧٢؛ شرحها لسليم رستم، ١/ ٤٩؛ ولعلي حيدر، ١/ ٦٤؛

• جزئيات ينظر إليها بعد ثبوت الدليل الكلي، وهذه يمكن أن تتخلف في الظاهر.

ومن المناسب في هذا السياق تجلية الفرق بين مرتبتي الجزئيات بالمثال الآتي: القاعدة الكلية: «الضرر يزال»^(١): من مصادرها الاستقراء، إذ يتبع كثير من الأحكام في شتى الأبواب الفقهية يلحظ أن هناك مأخذًا يجمعها وهو منع الضرر وإزالته، فمن ذلك: الرد بالعيب وجميع أنواع الخيارات، والحجر بسائر أنواعه، والشفعة فإنها للشريك؛ لدفع ضرر القسمة، وللجار لدفع ضرر جار السوء، والقصاص والحدود، والكفارات وضمان المتلفات والجبر على القسمة بشرطه؛ ونصب الأئمة والقضاة، ودفع الصائل وقتال المشركين والبغاة... فهذه وغيرها تمثل أبوابا فقهية من مقاصد مشروعيتهما: منع الضرر الذي يمكن أن يحصل لو لم تشرع.

= وللأتاسي، ١/ ٢٠٠؛ شرح قواعدهما للزرقا، ص ٣٥٧؛ قاعدة ٢٥٦؛ المدخل الفقهي العام، ١/ ٩٧٦، فقرة ٥٨٤.

(١) انظر في هذه القاعدة: الأشباه والنظائر لابن السبكي، ١/ ٤١؛ القواعد للحصني، ١/ ٣٣٣؛ الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/ ٢١٠؛ ولابن نجيم، ص ١٠٥؛ ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ٢/ ٨٠١، قاعدة ١٥٥؛ مجلة الأحكام العدلية، مادة ١٩ و ٢٠؛ شرحها لسليم رستم، ١/ ٢٩؛ ولعلي حيدر، ١/ ٣٢، ٣٣؛ وللأتاسي، ١/ ٥٢، ٥٣؛ وشرح قواعدهما للزرقا، ص ١٦٥، ١٧٩؛ القواعد والأصول الجامعة، ص ٦٠؛ المدخل الفقهي العام، ٢/ ٩٧٧، فقرة ٥٨٦، و٩٨٢، فقرة ٥٨٨؛ القواعد الفقهية للدكتور علي السندوي، ص ١٧١، ٢٠٥، ٢٣٦، ٢٤١، (٢٨٧)، ٢٩٢، ٣٣٠، ٣٥١؛ القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير، ص ١١٧، ١٣٣.

وبما أن هذه الأبواب تعد جزئيات تُنظر إليها قبل ثبوت القاعدة الكلية: «الضرر يزال»؛ فهذا يجعلها لا يمكن أن تتخلف عن حكم الكلي، لا حقيقة ولا توهما. ولكن هناك جزئيات ينظر إليها بعد ثبوت القاعدة الكلية، فهذه يمكن أن تتخلف في الظاهر، كأن يترتب على إزالة الضرر ضرر آخر مثل الأول أو أشد، فهنا يبقى الضرر الأول ولا تشرع إزالته، وهذا في الظاهر مخالف للقاعدة، ولكن عند التأمل يلحظ أنه فرع وجزء من قاعدة أخرى، تُعدُّ قيда للسابقة، ألا وهي: «الضرر لا يزال بمثله».

وهنا يرد تساؤل مهم وهو: ما طريقة التعامل مع ما يظهر من تخلف الجزئي عن كليه؟

هذا ما ستتم معالجته في القواعد الأربع الآتية:

القاعدة الرابعة: «الكلي لا ينخرم بجزئي ما، والجزئي محكوم عليه بالكلي، لكن بالنسبة إلى ذات الكلي والجزئي، لا بالنسبة إلى الأمور الخارجة»^(١).

معنى القاعدة:

الشأن في الدليل الكلي أن يكون قطعي الثبوت، وهذا يمنع من أن يقدح في ثبوته تخلف جزئي ما. كما أن الجزئي داخل في حكم الكلي، وهذا يمنع من أن يخرج عنه. لكن ذلك كله بالنسبة إلى ذات الكلي والجزئي، لا إلى أمور خارجة؛ إذ قد يعرض عارض خارجي يستدعي تخلف الجزئي عن كليه دون أن يبطل وينخرم الكلي؛ لأن الجزئي لم يتخلف لقصور في الكلي، وإنما لأمر خارج لولاه لبقية الجزئي في حكم الكلي.

(١) الموافقات، ٣ / ٩، وانظر منه ٢ / ٤١.

- وقد مثل الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) لذلك بالكليات الثلاث: فقد شرع لحفظ كل منها أحكام كثيرة، ولكن قد يطبق الحكم دون أن يترتب عليه حفظ الكلي، فلا يقدر هذا في الحكم؛ فمثلاً:
 - في الضروريات: كالعقوبات مشروعة للازدجار، مع أنا نجد مَنْ يُعاقب فلا يزدجر عما عوقب عليه.
 - وفي الحاجيات: كالقصر في السفر، مشروع لتخفيف المشقة، والغني المترفع لا مشقة عليه، ومع ذلك فالقصر في حقه مشروع، وأيضا القرض؛ أجزى للرفق بالمحتاج مع أنه جائز أيضاً مع عدم الحاجة.
 - وفي التحسينيات: فإن الطهارة شرعت للنظافة على الجملة مع أن بعضها على خلاف النظافة كالتييم^(١).
 - ويلحظ في هذه الأمثلة أن الجزئي أخذ حكم الكلي، ولكن تخلفت فيه المصلحة المقصودة من الكلي.
 - أما تخلف الجزئي عن الكلي في الحكم فقد مثل له الشارح الشيخ عبد الله دراز (ت ١٣٥١هـ) بعدم وجوب الزكاة في الماس^(٢) على الرغم من أنه تحقق فيه المقصد من وجوب الزكاة في الذهب والفضة، وهو شكر المنعم على نعمة الغنى.
- ومما يدل على أن تخلف بعض الجزئيات لا يرفع الكلي:

(١) انظر: الموافقات، ٢ / ٤٠.

(٢) انظر: الموافقات بتعليق الشيخ دراز، ٢ / ٤١، هامش ٣.

١. أن الكليات الشرعية من قبيل الكليات الاستقرائية، والشأن فيها أن يعتبر الغالب الأكثرى اعتبار العام القطعي^(١). ولو كان من شرطها تتبع جميع الجزئيات لفاتت الفائدة من الكلي؛ لأنه تم تتبع جميع الجزئيات، ومن ثم لا يوجد جزئي جديد يفتقر إلى الكلي.
٢. أن الجزئيات المتخلفة قليلة نادرة، وما عداها من أفراد الكلي هو الغالب الشائع، ومن القواعد المقررة: «العبرة للغالب الشائع لا القليل النادر»^(٢)، و«الأصل اعتبار الغالب، وتقديمه على النادر، وهو شأن الشريعة»^(٣)، و«النادر لا حكم له»^(٤)، و«للاكثر حكم الكل»^(٥).
٣. الجزئيات المتخلفة عن الكلي لو تعاضدت تبقى ضعيفة، ولا ترتقي لتشكل دليلا كليا قطعيا يقوى على مقابلة هذا الكلي^(٦)، ومن ثم منع قطعيته؛ إذ إن الدليل الكلي ثبت بطريق قطعي، فلا يقابله إلا قطعي مثله أو أقوى منه، وحينئذ يتعين إعادة النظر في أحدهما؛ لأن القطعيين لا يتصور تقابلهما.

(١) انظر: الموافقات، ٢ / ٤١.

(٢) انظر: المحصول للرازي، ٢ / ٣٩٨؛ التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، ٢ / ٢١١؛ إرشاد

الفحول، ١ / ١٢٩؛ مجلة الأحكام العدلية مع شرحها للأتاسي، ١ / ٩٧، مادة ٤٢.

(٣) أنوار البروق في أنواء الفروق، ٤ / ١٠٤.

(٤) انظر: المستصفى، ١ / ٣٠٩؛ الموافقات، ٤ / ٢٠٤؛ الأشباه والنظائر لابن السبكي، ٢ /

١٣٤، ١٢٦.

(٥) التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، ١ / ٢١٠؛ تيسير التحرير، ٢ / ١٩٠.

(٦) انظر: الموافقات، ٢ / ٤١.

٤. الكليات الشرعية تبقى صحيحة، وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات؛ قياساً على الكليات اللغوية؛ لكونها وضعيين لا عقليين، بخلاف الكليات العقلية فهي التي يتصور أن يكون تخلف بعض الجزئيات قادحاً فيها^(١)، كما نقول: «الجزء أصغر من الكل». فهذه القضية الكلية لا يمكن فيها التخلف ألبته، إذ لا يتصور مطلقاً وجود جزء أكبر من الكل، ولو فرض - جدلاً - وجوده لانخرمت القاعدة الكلية القائلة: «الجزء أصغر من الكل».

٥. قياس المجتهد في تعامله مع الكليات والجزئيات على الطبيب، فالطبيب ينظر في الكليات الطبية ويتأمل في مدى جريانها في جزئياتها من عدمه، كما ينظر في الجزئي ويتأمل هل ينطبق عليه حكم الكلي، أو هناك حائل^(٢). فمثلاً: (كون المرض الفلاني يناسبه الدواء الفلاني)، هذا بمثابة القاعدة الكلية، لكن عند التطبيق على مريض ما قد يوجد عنده عارض يمنع من تعاطي هذا العلاج، كأن يكون مصاباً بمرض آخر أشد، مما يجعل لذلك الدواء مضاعفات خطيرة عليه، فيمتنع الطبيب عن إعطائه حكم القاعدة الكلية المستقرة عنده (وهي كون المرض الفلاني يناسبه الدواء الفلاني)، لا لقصور في ذات الدواء، وإنما لأمر خارج، ولو زال هذا العارض صار ذلك الدواء مناسباً. كذلك الحال مع الكليات والجزئيات الشرعية.

(١) انظر: الموافقات، ٢ / ٤١.

(٢) انظر: الموافقات، ٣ / ٩.

والحديث عن الأمر الذي يعرض للكليات الشرعية هو موضوع القاعدتين الآتيتين.

القاعدة الخامسة: «تخلف أحاد الجزئيات عن مقتضى الكلي: إن كان غير عارض؛ فلا يصح شرعاً. وإن كان لعارض؛ فذلك راجع إلى المحافظة على ذلك الكلي من جهة أخرى، أو على كلي آخر»^(١).

معنى القاعدة:

الكليات الشرعية ثابتة بدليل شرعي، ومقتضى العمل بها أن تتناول جميع جزئياتها؛ ولهذا لا يسوغ شرعاً خروج بعض الجزئيات عن حكمها إلا إذا كان هناك عارض يخرجها عن الحكم الأصلي، وهذا العارض - وإن كان يكسبها حكماً مخالفاً لحكم الكلي، بيد أنه قد يخدمه بالمحافظة عليه من جهة أخرى، أو يحافظ على كلي آخر أولى من ذلك الكلي.

ومثال المحافظة على الكلي نفسه من جهةٍ أخرى: مشروعية القصاص^(٢)؛ فإن نفس القاتل لا تعتبر محفوظة شرعاً، وهذا مخالف لكلية من كليات الشريعة وهي حفظ النفس، لأمر عارض وهو الجناية، ولكن تخلف هذا الجزئي عن حكم الكلي قصد به المحافظة على هذا الكلي من جهة أخرى وهي حفظ نفس المجني عليه.

ومثال المحافظة على كلي آخر: مشروعية الجهاد؛ فالجهاد مظنة لإهدار النفس، وفي هذا تفويت لأمر كلي، ولكن هذا الأمر عارض وهو

(١) الموافقات، ٢ / ٤٩

(٢) انظر: الموافقات، ٢ / ٤٩.

المحافظة على كلي آخر أكد من النفس وهو الدين.

القاعدة السادسة: الجزئيات المتخلفة عن الكليات عند التأمل: قد تكون داخلة تحتها أصلاً لكن لم يظهر لنا وجه دخولها، أو داخلة عندنا لكن عارضها ما هي به أولى، أو لم تدخل أصلاً لتخلف شرط الكلي أو وجود مانع^(١).
معنى القاعدة:

الجزئيات التي ينظر إليها على أنها مخالفة لحكم الكلي: عند التأمل فيها غالباً ما يظهر خطأ هذا النظر:

- إذ قد تكون داخلة في حكم الكلي أصلاً، لكن لم يظهر لنا وجه دخولها، فتوهمنا خروجها عنه.
- أو أنها داخلة في حكم الكلي عندنا لكن وجد عارض جعلها تأخذ حكماً آخر مخالفاً لحكم الكلي، ولكنه يخدمه من جهة أخرى، أو يخدم كلياً آخر أولى من ذلك الكلي.
- أو لم تدخل في حكم الكلي أصلاً؛ لعدم تحقق مناط الكلي في الجزئي، أو لتخلف شرط الكلي، أو لوجود ما يمنع دخول الجزئي في حكم الكلي.

هذه الأوجه الثلاثة تحتاج إلى تجلية بالأمثلة:

الوجه الأول: ما كان داخلاً في حكم الكلي أصلاً وليس خارجاً عنه: مثاله: أن من القضايا الكلية: (أن العلم بالمنوي شرط لصحة النية)، وعليه فلا تصح العبادة المبهمة، واستثنى بعض العلماء من ذلك الإحرام

(١) انظر: الموافقات، ٢ / ٤١.

المبهم^(١)، ويستندون في إخراجهم من حكم الكلي بما جاء عن علي بن أبي طالب عليه السلام، أنه عندما نوى الدخول في نسك الحج لم يحدد نوع النسك وإنما أبهمه وقال: ((اللَّهُمَّ إِنِّي أَهْلٌ بِمَا أَهْلٌ بِهِ رَسُولُكَ...))، وصوبه النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك^(٢).

والذي يظهر - والله أعلم - أن هذا داخل في حكم الكلي؛ لأن علياً عليه السلام نوى الحج، وإنما أجل نية نوع النسك، وهذا سيعلمه قبل الشروع في أعمال النسك، فلا إجماع بمبهم حينئذ!

وقد مثل الشاطبي لذلك بجزئيات أخذت حكم الكلي وفات فيها المقصد منه، ولكنه في الواقع لم يفت من كل وجه؛ منها العقوبات التي لم ينزجر صاحبها، فهذه فات فيها مقصد الردع والزجر، لكن لا يعني أنه فات المقصد من حكم الكلي؛ لأنه ثم مقصد آخر لم يفت، وهو كون العقوبة كفارة^(٣).

الوجه الثاني: ما كان داخلاً في حكم الكلي، لكن وجد عارض جعله يأخذ حكماً آخر أولى:

ومثاله: مشروعية القصاص والجهاد؛ فهما مظنة لتفويت نفس

(١) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٦٨.

(٢) أخرجه البخاري بنحوه، كتاب الحج، باب من أهل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كإهلال النبي صلى الله عليه وسلم، ٥٦٤ / ٢، ح ١٤٨٢؛ ومسلم بلفظه، كتاب الحج، باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، ٨٨٨ / ٢، ح ١٢١٨.

(٣) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

(٤) انظر: الموافقات، ٤١ / ٢.

القاتل والمجاهد، وحفظ النفس أمر كلي، ولكن في القصاص حفظ للنفس من وجه آخر أكد (وهو نفس المجني عليه)، كما أن في الجهاد حفظاً لكلي آخر أكد من النفس وهو الدين.

وقد سبق توضيح هذين المثالين في القاعدة الخامسة.

الوجه الثالث: ما لم يدخل في حكم الكلي أصلاً؛ لعدم تحقق مناط الكلي في الجزئي، أو لتخلف شرط، أو لوجود مانع:

مثال عدم تحقق مناط الكلي في الجزئي: أن من القواعد الكلية قاعدة: «ذكر بعض ما لا يتجزأ كذكر كله»^(١). هذه القاعدة مما قال ابن نجيم (ت ٩٧٠هـ) في التعليق عليها: «وخرج عن القاعدة: العتق عند أبي حنيفة؛ فإنه إذا أعتق بعض عبده لم يعتق كله»^(٢).

(١) انظر: تأسيس النظر، ص ٩؛ الأشباه والنظائر لابن السبكي، ١/١٠٩؛ المشور، ٣/١٥٣؛ الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/٣٤٨؛ ولابن نجيم، ص ١٨٦؛ الفرائد البهية وشرحها: الأتمار المضيئة، ص ٢٤٠، والمواهب السنية وحاشيتها: الفوائد الجنية، ٢/٣٥٢ - وقد عبّر صاحب الفرائد عنها بيّتين لفظه فيها قريب من لفظ صاحب المشور؛ ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ٢/٧١٥، قاعدة ١٢٩؛ مجامع الحقائق وشرحها: منافع الدقائق، ص ٣٢٠؛ مجلة الأحكام العدلية، مادة ٦٣؛ شرحها لسليم رستم، ١/٤٤؛ ولعلي حيدر، ١/٥٥؛ وللأتاسي، ١/١٦٥؛ وشرح قواعدها للزرقا، ص ٣٢١؛ المدخل الفقهي العام، ٢/١٠٠٦، فقرة ٦١٩؛ القواعد الفقهية للدكتور علي الندوي، ص ١٤٥، ١٦٩، ١٧١، ١٧٧، ٢٢٩، ٤٠٩؛ القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير له أيضاً، ص ١٦١، ١٧٧، ١٩٥، ٤٨٨؛ القاعدة الكلية: أعمال الكلام أولى من إهماله، ص ٢٦٣؛ الوجيز، ص ٢٦٧؛ موسوعة القواعد الفقهية، ١/٨٠، ٢٠٥.

(٢) الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ١٨٦.

ثم اعتذر عن ذلك بأن الفرع لم يدخل في القاعدة لعدم تحقق مناطها؛ فقال: «ولكن لم يدخل؛ لأنه مما يتجزأ عنده، والكلام فيما لا يتجزأ»^(١).

ومثال ما لم يدخل في حكم الكلي لتخلف شرط الكلي: أن من القواعد الكلية قاعدة: «الضرورات تبيح المحظورات». هذه القاعدة لا يرد عليها: أن الإنسان إذا هُدد بالقتل إذا لم يقتل غيره؛ فلا يجوز له الإقدام على القتل، مع أن هذه ضرورة؛ والضرورات تبيح المحظورات!

والسبب: أن هذه الجزئية لم تدخل في القاعدة أصلاً؛ لتخلف شرطها، وهو (عدم نقصانها عنها)^(٢) أي عدم نقصان الضرورة عن الشيء المحظور، والمحظور هنا هو قتل الإنسان نفساً معصومة، وهو أعلى مفسدة من مفسدة تفويت الضرورة، وهي محافظة الإنسان على حياته.

ومثال ما لم يدخل في حكم الكلي لوجود مانع: أن من قواعد الفرائض: (أن حجب الحرمان يتأتى على جميع الورثة إلا ستة؛ وهم: الأبوان، والولدان، والزوجان)^(٣). ولكن لا يرد على هذه القاعدة: ما لو

(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ١٨٦؛ وانظر: البحر الرائق، ٣ / ٢٨٢، ٤ / ٢٤٢؛ ترتيب اللائح في سلك الأمالي، ٢ / ٧١٦، قاعدة ١٢٩.

(٢) انظر في هذا الشرط: الأشباه والنظائر لابن السبكي، ١ / ٤٥؛ وللسيوطي، ١ / ٢١٢؛ ولابن نجيم، ص ١٠٧؛ ترتيب اللائح في سلك الأمالي، ٢ / ٨٠٦، قاعدة ١٥٦.

(٣) انظر: جوهرة الفرائض شرح مفتاح الفائض للنظري، ص ٢٤١؛ حاشية البقري على شرح سبط المارديني للرحبية، ص ٨٨؛ حاشية الرحبية في علم الفرائض لابن قاسم، ص ٤٣؛ توضيح الفرائض السراجية لمحمد البدخشاني، ص ٣٣.

قتل أحد هؤلاء مورثه فإنه يُجرم من الإرث، مع أن القاعدة تدل على أنه لا يجرم!

والسبب: أن هذه الجزئية لم تدخل في القاعدة أصلاً؛ لوجود مانع وهو القتل.

القاعدة السابعة: «إذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية، ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة؛ فلا بد من الجمع.. بينهما»^(١).
معنى القاعدة:

إذا استقر حكم قاعدة كلية؛ بأن ثبتت بالاستقراء المفيد للقطع، ثم أتى نص من الكتاب أو السنة وخص بعض جزئيات تلك القاعدة بحكم يخالف حكمها بوجه من وجوه المخالفة، فيتعين على المجتهد أن يعملها معاً، ولا يحصل ذلك إلا بالتوفيق بينهما.

ومن أهم صور التوفيق: أن يعمل بمقتضى الدليل الجزئي فيما يتناوله من جزئيات القاعدة الكلية، ويعمل بمقتضى القاعدة فيما عدا ذلك. هذا فيما إذا كانت القاعدة الكلية هي الأعم. ولكن قد تكون القاعدة هي الأخص، فحينئذ يعمل بها فيما تناوله، ويعمل بالنص العام فيما عدا ذلك.

ومن أمثلة تخصيص القاعدة العامة بمقتضى النص: تخصيص القاعدة الفرضية الأنف ذكرها (وهي: أن حجب الحرمان يتأتى على جميع

(١) الموافقات، ٦/٣.

الورثة إلا ستة؛ وهم: الأبوان، والوَلَدَان، والزوجان). فهذه القاعدة مما يخصصها: قوله ﷺ: (لَيْسَ لِقَاتِلِ مِيرَاثٍ)^(١). فيعمل بهذا النص فيما إذا كان الوارث قاتلا، ويعمل بالقاعدة فيما عدا ذلك.

ومن أمثلة تخصيص النص العام بقاعدة كلية: تخصيص قوله ﷺ:

﴿ وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ اللَّبَالِ يَوْمًا مِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَنْفَكِرُونَ ﴾^(٢). تخصيص هذا النص ونصوص

(١) أخرجه عبد الرزاق بلفظه، كِتَابُ الْعُقُولِ، بَابُ لَيْسَ لِقَاتِلِ مِيرَاثٍ، ٩/ ٤٠٢، ح ١٧٧٨٢؛ وابن ماجه بلفظه، كِتَابُ الدِّيَّاتِ، بَابُ الْقَاتِلِ لَا يَرِثُ، ٢/ ٨٨٤، ح ٢٦٤٦؛ والبيهقي في السنن الصغير بنحوه، كِتَابُ الدِّيَّاتِ، بَابُ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ، ٣/ ٣٦٤، ح ٣١٢٧. جميعهم من حديث عَمْرٍو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنِ أَبِيهِ، عَنِ جَدِّهِ، عَدَا عَبْدِ الرَّزَّاقِ وَابْنِ مَاجَةَ؛ فَقَدْ رَوَاهُ عَنْ عَمْرٍو بْنِ شُعَيْبٍ، وَلَكِنْ لَيْسَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ.

وقد قال عنه صاحب البدر المنير - ١٨/ ١٠٠٤، ح ١٥٥٧ - : «وَهُوَ مُنْقَطِعٌ؛ فَإِنَّ عَمْرٍو بْنَ شُعَيْبٍ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ عُمَرِ، وَلَمَّا رَوَاهُ الْبَيْهَقِيُّ فِي «الْمَعْرِفَةِ» مِنْ هَذَا الْوَجْهِ قَالَ: هَذَا مُرْسَلٌ. وَقَدْ رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ رَاشِدٍ، عَنِ سُلَيْمَانَ بْنِ مُوسَى، عَنِ عَمْرٍو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنِ أَبِيهِ، عَنِ جَدِّهِ مَرْفُوعًا. قَالَ: وَرَوَاهُ أَيْضًا غَيْرُهُ عَنْ عَمْرٍو بْنِ شُعَيْبٍ».

وقد علق الألباني في الإرواء - ٦/ ١١٨، ح ١٦٧١ - على أحد أسانيد الحديث، فقال: «فهذا الإسناد إلى عمرو بن شعيب إن لم يكن حسنا لذاته ، فلا أقل من أن يكون حسنا لغيره برواية إسماعيل بن عياش، وأما بقية الإسناد فهو حسن فقط للخلاف المعروف في رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.

وأما الحديث نفسه، فهو صحيح لغيره، فإن له شواهد يتقوى بها».

(٢) الآية رقم (٦٨ - ٦٩) من سورة النحل.

أخرى نحوه^(١) بمقتضى قاعدة كلية، وهي (امتناع أن يأتي في الشريعة خبر بخلاف مخبره)، فقد تبين للأطباء بالتجربة العادية التي أجراها الله في هذه الدار أن العسل قد يكون فيه أيضًا ضرر لبعض الناس؛ فَمُنِعُوا حينئذٍ من استشفائهم بالعسل؛ إعمالاً للقاعدة، وأجروه فيما عداهم؛ إعمالاً للنصوص^(٢).

اعتراض وجوابه:

اعترض على الجمع بين الكلي والجزئي بأنه يؤدي إلى اعتبار الجزئي وعدم اعتباره معاً، وهذا تناقض!^(٣).

وأجيب بجوابين:

١. أن التناقض يحصل لو كان ذلك من جهة واحدة، وما نحن فيه: اعتبار الجزئي من جهة، وعدم اعتباره من جهة أخرى^(٤)؛ فعدم اعتباره من حيث ذاته مع ذات الكلي؛ لأنه لا يتصور وهو جزئي أن يخالف حكم كليّ. ولكن من حيث أمر خارج عنهما قد يخالف الجزئي حكم كليّ^(٥).
٢. «أنه لا يلزم أن يعتبر كل جزئي، وفي كل حال، بل المراد بذلك

(١) منها ما جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: الشفاء في ثلاثة؛ شربة عسلٍ وشربةٍ منجّمٍ وكية نار. وأنتهى أمّتي عن الكيّ. رَفَعَ الْحَدِيثَ. أخرجه البخاري، كتاب الطب، باب الشفاء في ثلاث، ٥/ ٢١٥١، ح ٥٣٥٦.

(٢) انظر: الموافقات، ٣/ ١٠.

(٣) انظر: الموافقات، ٣/ ١٠.

(٤) انظر: الموافقات، ٣/ ١٠.

(٥) انظر: تعليق الشيخ عبد الله دراز على الموافقات، ٣/ ١٠، هامش ٣.

أنه يعتبر الجزئي إذا لم تتحقق استقامة الحكم بالكلية فيه، كالعرايا وسائر المستثنيات، ويعتبر الكلي في تخصيصه للعام الجزئي أو تقييده لمطلقه وما أشبه ذلك، بحيث لا يكون إخلالا بالجزئي على الإطلاق. وهذا معنى اعتبار أحدهما مع الآخر»^(١).



(١) الموافقات، ٣/ ١٠.

المبحث الخامس:
أسس عمل المجتهد عند تعارض دلالة اللفظ الشرعي
وما يفهم أنه المقصد الشرعي

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أسس عمل المجتهد عند تعارض دلالة اللفظ الشرعي وما يفهم أنه المقصد الشرعي الكلي والجزئي.
المطلب الثاني: الأسس الخاصة بعمل المجتهد عند تعارض دلالة اللفظ الشرعي وما يفهم أنه المقصد الشرعي الجزئي.

توطئة:

مر بنا في نهاية الباب الأول أن المعنى الإجمالي للتعارض بين ما يفهمه المجتهد من دلالة اللفظ الشرعي وما يفهم أنه المقصد الشرعي هو: التنازع بين معلومين من جهة بيان الحكم الشرعي، بحيث يمنع كل منهما حكم الآخر؛ والمعلوم الأول: مستفاد من صريح لفظ الشارع أو ظاهره، والمعلوم الآخر: قصد شرعي مستفاد من مصادر أخرى غير اللفظ الشرعي (الذي استُفيد منه الحكم الشرعي)؛ كالسياق الذي ورد فيه اللفظ، أو المقام، أو استقراء مجموعة من النصوص المشتركة في معنى واحد، أو العلل الشرعية التي تجمعها حكمة واحدة...، أو مقصد مستفاد من لفظ آخر ولكنه لم يسق لبيان حكم جزئي، وإنما لبيان قاعدة مقاصدية عامة.

وفي ذلك الموضوع تم التأكيد على أن التعارض بين دلالة اللفظ الشرعي والمقصد الشرعي لا يكون في الواقع ألبتة؛ إذ كلام الشارع منزه عن التناقض والباطل؛ قال ﷺ ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾^(١)، وقال: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(٢)، وقال: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^(٣).

(١) الآية رقم (٤٢) من سورة فصلت.

(٢) الآية رقم (٨٢) من سورة النساء.

(٣) الآيتان رقم (٣ و ٤) من سورة النجم.

وما يحكي من تعارض بينهما فالمقصود به ما كان في نظر آحاد المجتهدين؛ بسبب تقصير المجتهد في التحقق من ثبوت الدليل، أو في التحقق من إحكامه وعدم نسخه، أو في تدبره وفهمه فهماً صحيحاً، أو في التحقق من ثبوت المقصد الشرعي، أو في وقوعه في آحاد الصور،... إلخ؛ لهذا غالباً ما يزول التعارض بعد التأمل والبحث، وإذا أمكن بقاءه في نظر آحاد المجتهدين فلا يتصور بقاءه في نظر مجموع المجتهدين؛ لأن الأمة معصومة من أن تطبق على الخطأ.

فالمجتهد هو الذي يعرض له التعارض، وهو المعني بدفعه. وعلى هذا إذا ظهر له - في بادئ الرأي - تعارض بين اللفظ الشرعي والمقصد الشرعي؛ فما أهم الأسس والطرق التي عليه أن يسلكها ليتمكن من دفع هذا التعارض؟

هذا ما سيتم الجواب عنه في هذا البحث.

وقد تم تصنيف هذه الأسس صنفين:

- صنف يتعلق بدفع التعارض بين دلالة اللفظ الشرعي والمقصد الكلي، وتشمل أيضاً المقصد الجزئي.
- وصنف خاص بدفع التعارض بين دلالة اللفظ الشرعي والمقصد الجزئي.

وكل صنف منها أفرد في مطلب مستقل.



المطلب الأول:

أسس عمل المجتهد عند تعارض دلالة اللفظ الشرعي وما يفهم أنه المقصد الشرعي الكلي والجزئي

الأساس الأول: التحقق من ثبوت اللفظ الشرعي - إذا كان حديثاً نبوياً -، والتحقق من دلالة اللفظية:

بعض الأحاديث قد يتداولها الناس، وتكرر في بعض كتب الفقه أو الأصول أو التفسير... فيُظن أنها ثابتة، والواقع على خلافه^(١). وهذا مما لا يعذر المجتهد في إغفاله؛ لهذا ينبغي عليه أولاً التحقق من ثبوت الحديث:

- فإن كان في الصحيحين أو في أحدهما فقد تم له مراده؛ لأن صاحبيهما قد بذلا أعلى درجات الثبوت والتحوُّط في اختيار ما يريان صحة نسبه للنبي ﷺ، وقد أطبق العلماء على تلقي اجتهادهما بالقبول^(٢).
- وإذا لم يكن الحديث في الصحيحين أو أحدهما فعلى المجتهد أن

(١) ولكثرة الأحاديث التي قد يتداولها الناس على الرغم من عدم ثبوتها أو ثبوتها بلفظ مغاير أو... أفرد بعض العلماء كُتباً للحديث عن هذا النوع من الأحاديث؛ منها: اللآلي المشورة في الأحاديث المشهورة لمحمد الزركشي (ت ٧٩٤هـ)؛ والمقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة لمحمد السخاوي (ت ٩٠٢هـ)؛ وكشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس لإسماعيل العجلوني (ت ١١٦٢هـ).

(٢) انظر في حكاية الإجماع على ذلك: التقريب للنووي وشرحه: تدريب الراوي، ١/ ١٣١، ١٤١؛ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ١/ ٢٥٧؛ شرح نخبة الفكر للحافظ ابن

يبدل جهده في الحكم على الحديث تصحيحاً أو تضعيفاً؛ من خلال دراسة سند الحديث، وطرقه وشواهد، ودراسة المتن ومدى خلوه من الشذوذ والعلة القادحة... وفق ما وضعه علماء الحديث من قواعد مصطلح الحديث وعلومه وكتب الجرح والتعديل... هذا إذا كان من أهل الاجتهاد في التصحيح والتضعيف.

• أما إذا لم يكن من أهل الاجتهاد في ذلك: فعليه أن ينظر فيما قاله علماء الحديث في الحكم على الحديث، ويختار من أحكامهم ما هو أقوى حجة، وأدعى للترجيح^(١).

هذا ما يتعلق بالتحقق من لفظ الحديث النبوي.

أما الدلالة اللفظية لنصوص الكتاب والسنة فقد حظيت بعناية فائقة من علماء الأصول، الذين توصلوا إلى نتائج في اللغة لم يتوصل إليها أهل اللغة أنفسهم؛ فقسموا اللفظ من جهة حقيقة المدلول إلى أمر ونهي، وقسموه بالنظر إلى الاستغراق إلى عام وخاص، وقسموه بالنظر إلى شمول البدل إلى مطلق ومقيد، وقسموه بالنظر إلى استعماله إلى حقيقة ومجاز، وقسموه بالنظر إلى كيفية دلالاته على المعنى إلى منطوق ومفهوم، وقسموه بالنظر إلى وضوح اللفظ وخفائه إلى نص وظاهر ومجمل...، بالإضافة إلى المباحث الأخرى ذات الصلة. فعلى المجتهد أن يتحقق من

(١) ومن أوسع الكتب التي تكلمت عن الحديث الصحيح والحسن وأحكامها ومطابقتها، وتقييم العلماء للكتب التي تعنتي بهما... كتاب: تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي،

الدلالة اللفظية للنص الشرعي وفق ما ترجح لديه من قواعد أصولية في هذه الدلالات، وما له صلة بها.

الأساس الثاني: التحقق من ثبوت المقصد الشرعي:

كما يجب على المجتهد التحقق من ثبوت اللفظ الشرعي أيضًا يجب عليه التحقق من ثبوت المقصد الشرعي. وهذان الأمران في غاية الأهمية؛ لأن الانشغال بالتوفيق بين طرفين أحدهما غير ثابت أصلاً عبثٌ وشغل وقت المجتهد بما لا طائل من ورائه، فضلاً عما قد يصحب التوفيق بينهما حينئذ من عناء وتكلف.

ومما لا شك فيه أن التحقق من ثبوت اللفظ الشرعي أيسر؛ لأنه إذا كان آية قرآنية فلا يحتاج إلى تحقق، كما أن العموم الأغلب من الأحاديث قد ميز العلماء بين المقبول منها والمردود، بخلاف المقصد الشرعي فكثيراً ما يحتاج إلى اجتهاد خاص ولا سيما في التحقق من ثبوته وحصوله في الواقع. ثم إن الذي يعيننا في هذا البحث طرف المقصد الشرعي؛ لهذا أفرد للحديث عن الطريق الصحيح لإثباته مبحث مطول بعنوان: (إثبات المقاصد الشرعية بطريق صحيح، وأثر ذلك في منع توهم التعارض بينها وبين الأدلة الجزئية)^(١). وقد تم الحديث فيه عن أربعة أمور: صفات المجتهد المثبت للمقاصد، وضوابط المقاصد الشرعية، وطرق إثبات المقاصد الشرعية، وأثر إثبات المقاصد بطريق صحيح في منع توهم

(١) وهو المبحث الثاني في هذا الفصل، المذكور ص ٤٤٣.

التعارض بينها وبين الأدلة الجزئية. والموضع الأخير (وهو أثر إثبات المقاصد بطريقة صحيح...) يمثل نتائج ما قبله، وهو ما يعيننا في هذا السياق، إذ مما جاء فيه:

إن من أهم أسباب التعارض المتوهم بين المقاصد والنصوص: وجود خلل في ثبوت المقصد الشرعي، وهذا الخلل إما أن يعود إلى الميث له، أو إلى طريق إثباته، أو ذات المقصد ومدى تحقق ضوابطه:

• فإثبات المقصد الشرعي ضرب من أضرب الاجتهاد، وهذا الاجتهاد لا يكون معتبراً إلا إذا كان صادرًا من أهله، وهم من تحققت فيهم شروط الاجتهاد.

وكون الميث للمقصد الشرعي من أهل الاجتهاد له أثر بالغ في الحد من المقاصد الوهمية، التي تُظنُّ معارضتها للدليل الجزئي، مع أنها غير ثابتة أصلاً.

• وبما أن المقصد منسوب إلى الشارع؛ فلا بد أن يكون ثابتاً بطريقة معتبرة، وأهم الطرق المناسبة لإثبات المقصد:

١. فهم المقصد الشرعي من دلالة اللفظ الشرعي.
٢. فهم المقصد الشرعي من السياق الذي ورد فيه اللفظ، وما احتف به من قرائن.
٣. فهم المقصد الشرعي من عرف الشرع وتصرفاته التي ألفها المجتهد الممارس للاجتهاد.
٤. فهم المقصد الشرعي عن طريق الاستقراء.

٥. فهم المقصد الشرعي وفق مقتضيات اللسان العربي.

والطريق الرابعة والخامسة ليستا مقاسمتين للطرق الأخرى، وإنما الرابعة مقوية لها، والخامسة ضابطة لها: فالطريق الرابعة وهي الاستقراء تعد أهم الطرق وأقواها؛ لأنها تتضمن الطرق الأخرى أو بعضها وزيادة، إذ الغالب في الاستقراء أن يكون ناتجاً من تتبع مجموعة من الطرق، وكل طريق يثبت المقصد ظناً، ومع تعاقب الظنون وتعاضدها تتقوى إلى أن يحصل القطع بالمقصد. ولقوته جعله الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) الطريق الوحيدة لإثبات المقاصد الكلية الأساسية.

أما الطريق الخامسة فهي تضبط طريقة استنباط الطرق الأخرى من الألفاظ الشرعية؛ إذ لا بد أن يكون ذلك وفق مقتضيات اللسان العربي. ويحصل ذلك بمراعاة ثلاثة أمور:

الأول: عند النظر في لفظ الشارع لاستنباط المقصد الشرعي يجب أن ينطلق المجتهد من المعنى الذي وُضع له اللفظ لغة، لا بحسب ما يمليه العقل، ويزينه الهوى.

الثاني: لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود العرب الذين نزل القرآن بلسانهم.

الثالث: تقديم فهم الصحابة على فهم غيرهم فيما يؤثر فيه فهم دلالات الألفاظ وقرائن الأحوال.

هذه أهم الطرق الموصلة إلى معرفة مقصد الشارع. ومما لا شك فيه أن المجتهد إذا سلك الطريق الصحيحة الموصلة إلى

معرفة المقصد الشرعي سيحدُّ ذلك من توهم التعارض بينه وبين النص الشرعي.

• وإذا كان المَثْبُتُ للمقاصد أهلاً للاجتهاد، وقد سلك الطريق المعتبرة الموصلة للمقصد، فهناك جانب ثالث أيضاً ينبغي التحقق منه، وهو تحقق صفات المقصد وضوابطه؛ بأن لا يعارض ما هو أكد منه، وأن يكون ثابتاً ظاهراً منضبطاً مطرداً.

إذ المقصد قد يكون له مستند يثبته شرعاً، ولكن عند التطبيق لا تتحقق الصفة الضابطة له، فيكون حصوله متوهماً لا حقيقياً. وكم من الحالات التي يدعى فيها أنها تمثل حفظ مقصد شرعي معين، ولكن عند التحقيق والنظر يتضح أن ذلك وهم وخيال لا حقيقة!

ومن خلال هذا العرض ندرك أن المقاصد الوهمية أكثر ما يحصل الخطأ في نسبتها إلى الشريعة من جهة كونها صادرة من غير أهل الاجتهاد.

الأساس الثالث: عملية الاجتهاد تحتاج إلى دليل جزئي لربط الحكم به، وإلى مقاصد شرعية لتكون كالميزان الذي توزن به عملية الاجتهاد برمتها.

هذا الأساس يعنى بأهمية توظيف المقاصد في خدمة النصوص الشرعية، لا الالتفاف عليها وتهميشها، ومن هنا يحتاج إلى تجلية وتوضيح بالأمثلة:

فمعنى هذا الأساس: أن الاجتهاد الشرعي هو بحث عن حكم الشارع في واقعة ما، ولكي يحصل اطمئنان لدى المجتهد بأنه توصل إلى

حكم الشارع - فيما يغلب على ظنه - فإنه يحتاج إلى دليل تفصيلي لربط الحكم به، وإلى مقاصد شرعية؛ لتكون كالميزان الذي توزن به عملية الاجتهاد برمتها؛ فكأنها تضع الواقعة في كفة، ثم تسهم في اختيار الدليل التفصيلي المناسب لها لتضعه في الكفة الأخرى، وتمدُّه بما يحتاج من إيضاح، وتأكيّد، وبيان كيفية تنزيله على الواقعة...، ومن ثم يصل المجتهد إلى قناعة وطمأنينة بأن ما توصل إليه هو الذي يمثل الحكم الشرعي في نظره.

ولمزيد تصوير لمدى الحاجة إلى الدليل الجزئي والمقصد الشرعي في الاجتهاد، وأهمية وجودهما معا يمكن تشبيههما بالجندي في أرض المعركة، وما يحصل له من غطاء جوي:

فالجندي على الأرض هو الذي يحصل به حسم المعركة، ولكنه بدون الغطاء الجوي لا يكون مطمئناً، ولا تكون تحركاته مدروسة، ويكون أفق نظره ضيقاً؛ مما يعرضه لكثير من الأخطاء والأخطار. والغطاء الجوي لا يحصل به حسم المعركة، بيد أنه يسهم بقوة في تهيئة الأمر، وتعبيد الطريق للجندي على الأرض، ورفع معنوياته، وتوسيع أفق نظره، وتوجيهه، ومساعدته عند الحاجة.

إذا علم هذا فالذي يقابل الجندي هو الدليل الجزئي التفصيلي الذي يشخص الحكم، فلا يتم الاجتهاد إلا به. والذي يقابل الغطاء الجوي هو مقاصد الشريعة؛ فالمقاصد ابتداءً مستفادة من الأدلة الشرعية، وبعد أن تستفاد من مجموع الأدلة تعود إلى آحاد الأدلة، وتخدمها من خمس جهات؛

فهي تسهم:

١. في اختيار الدليل الجزئي المناسب للواقعة.
٢. وفي فهمه فهماً صحيحاً.
٣. وفي طريقة تنزيله على الواقعة.
٤. وفي تقوية الاستدلال به وتأكيده وترجيحه.
٥. وفي الإسهام في إنشاء الدليل الجزئي، مع بقائها بعمومها متناولة له وللحكم المستفاد منه.

وهذه أمثلة توضيحية لكل جهة من هذه الجهات الخمسة:

أما الجهة الأولى فمثالها: حديث صاحب الشجرة؛ فعن جابر رضي الله عنه قال خَرَجْنَا فِي سَفَرٍ، فَأَصَابَ رَجُلًا مِّنَّا حَجْرٌ، فَشَجَّهُ فِي رَأْسِهِ، ثُمَّ اخْتَلَمَ؛ فَسَأَلَ أَصْحَابَهُ فَقَالَ: هَلْ تَجِدُونَ لِي رُخْصَةً فِي التَّيْمَمِ؟ فَقَالُوا مَا نَجِدُ لَكَ رُخْصَةً وَأَنْتَ تَقْدِرُ عَلَى الْمَاءِ، فَاغْتَسَلَ فَمَاتَ، فَلَمَّا قَدِمْنَا عَلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم أَخْبَرَ بِذَلِكَ فَقَالَ: ((قَتَلُوهُ قَتَلَهُمُ اللَّهُ، أَلَا سَأَلُوا إِذْ لَمْ يَعْلَمُوا، فَإِنَّمَا شِفَاءُ الْعِيِّ السُّؤَالُ، إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيهِ أَنْ يَتَيَّمَّمَ وَيَعْصِرَ أَوْ يَعْصِبَ - شَكَ مُوسَى - عَلَى جُرْحِهِ خِرْقَةً، ثُمَّ يَمْسَحَ عَلَيْهَا، وَيَغْسِلَ سَائِرَ جَسَدِهِ))^(١).

فيلحظ أنهم أفتوه بقولهم: «ما نجدُ لك رُخْصَةً وَأَنْتَ تَقْدِرُ عَلَى

الماء»، وهذا الحكم ذاته مستفاد من مفهوم الشرط من قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿فَلَمْ

تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^(٢)، ومع ذلك لم يقبل منهم الرسول صلى الله عليه وسلم

(١) سبق تحريجه، ص ٥٥٤.

(٢) من الآية رقم (٤٣) من سورة النساء.

فتواهم؛ لأنها بغير علم، إذ انطلقت من الاكتفاء بالنظر إلى دليل واحد دون النظر فيما يمكن أن يعرض له من عوارض قد تصرف الاستدلال عنه إلى غيره، ولو وزنوا الاستدلال به بميزان مقاصد الشريعة لصرفتهم عنه إلى غيره؛ إذ من مقاصد الشريعة حفظ النفس، وعدم إلقاء الإنسان بنفسه إلى التهلكة، والتيسير ورفع الحرج، وقد دلت أدلة أخرى على الاعتياض عن غسل العضو إلى التيمم والمسح على ما يغطيه من خرقة ونحوها...، منها حديث صاحب الشجرة المذكور.

أما الجهة الثانية - وهي فهم الدليل الجزئي - فمثالها: ما ثبت عن أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رضي الله عنه، قال: كُنْتُ فِي مَجْلِسٍ مِنْ مَجَالِسِ الْأَنْصَارِ إِذْ جَاءَ أَبُو مُوسَى كَأَنَّهُ مَذْعُورٌ فَقَالَ اسْتَأْذَنْتُ عَلَى عُمَرَ ثَلَاثًا فَلَمْ يُؤْذَنْ لِي فَرَجَعْتُ فَقَالَ مَا مَنَعَكَ؟ قُلْتُ: اسْتَأْذَنْتُ ثَلَاثًا فَلَمْ يُؤْذَنْ لِي فَرَجَعْتُ، وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: ((إِذَا اسْتَأْذَنْ أَحَدُكُمْ ثَلَاثًا فَلَمْ يُؤْذَنْ لَهُ فَلْيَرْجِعْ)) فَقَالَ: وَاللَّهِ لَتُقِيمَنَّ عَلَيْهِ بَيْتِي. أَمِنْكُمْ أَحَدٌ سَمِعَهُ مِنَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم؟ فَقَالَ أَبِي بَنْ كَعْبٍ: وَاللَّهِ لَا يَقُومُ مَعَكَ إِلَّا أَصْغَرُ الْقَوْمِ، فَكُنْتُ أَصْغَرَ الْقَوْمِ، فَقُمْتُ مَعَهُ، فَأَخْبَرْتُ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم قَالَ ذَلِكَ ^(١).

فظاهر الحديث: أنه إذا استأذن ثلاثاً ولم يؤذن له ينصرف مطلقاً، سواء أظن أنه سمعه أم لا. ويبدو أن هذا المعنى هو الذي فهمه عمر، مما حمله على الاستغراب، والتثبت من صحة الخبر.

(١) سبق تخريجه، ص ٣٨٧.

ومن خلال المقاصد يمكن توجيه هذا الحديث توجيهًا يخدمه لفظ الحديث، بأن يقال: إن من مقاصد الشريعة احترام حقوق الناس، وممتلكاتهم، وعدم الاطلاع على عوراتهم، وفي دخول بيوتهم تفويت لهذا المقصد؛ لهذا أوجب الشارع الاستئذان، وحدّه بالثلاث؛ لأنها كافية عادة في إعلام أهل البيت، ومن ثمّ اتخذهم القرار المناسب للاستقبال أو عدمه. وهذا المقصد إنما يتحقق إذا كان يغلب على ظن المستأذن أن أهل البيت يسمعون، فإذا استأذن ثلاثاً ولم يجبه أهل البيت؛ ففي ذلك دلالة ضمنية على أن أهل البيت لا يناسبهم الدخول في هذا الوقت، وإذا كان يسوغ شرعاً لأهل البيت التصريح بعدم الإذن في الدخول، - كما في قوله ﷺ: ﴿وَأَنْ قِيلَ لَكُمْ أَنْزِعُوا فَأَنْزِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ﴾^(١) - فمن باب أولى أن يسوغ لهم عدم الرد. أما إذا غلب على ظنه عدم السماع؛ فليس هناك ما يمنع من الزيادة على الثلاث^(٢)؛ لانتفاء المحذور حينئذ، وبما أن الغالب في الاستئذان أن يكون مسموعاً عند أهل البيت؛ اكتفى الحديث ببيان حكم الغالب. ولهذا نظائر كثيرة في النصوص، من أشهرها الاكتفاء بالأصناف الستة في حديث الربا^(٣)؛ جرياً على الغالب.

(١) من الآية رقم (٢٨) من سورة النور.

(٢) وجواز الزيادة على الثلاث هو قول الإمام مالك، والأصح عند الشافعية. انظر: المجموع للنووي، ٤ / ٣٣٠؛ الذخيرة، ١٣ / ٢٩٥؛ فتح الباري، ١١ / ٣٠.

(٣) انظر: صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب الصّرف، وبيع الذهب بالورق نقداً، ٣ / ١٢١٠،

ومن الأمثلة الأخر لتأثير المقاصد في فهم اللفظ الشرعي؛ تأثيرها في فهم قوله ﷺ (لا تَبْدَءُوا الْيَهُودَ وَلَا النَّصَارَى بِالسَّلَامِ، فَإِذَا لَقِيتُمْ أَحَدَهُمْ فِي طَرِيقٍ، فَاضْطَرُّوهُ إِلَى أَضْيَقِهِ) (١):

فقد سئل فضيلة الشيخ محمد العثيمين (ت ١٤٢١ هـ) عن هذا الحديث فصرح في الجواب بأهمية الرجوع إلى حكمة التشريع وقواعده العامة في فهم النصوص الشرعية؛ ونص السؤال: «كيفية التوفيق بين الحديث الذي يحثنا على أنه إذا رأينا النصراني نضطره إلى أضيق الطريق، والأحاديث الدالة على دعوته إلى الدخول في الإسلام؟» (٢).

فأجاب ﷺ: «... إن أي فهم نفهمه من كلام الرسول ﷺ يكون مجانباً للحكمة، فإنه يجب علينا أن نتجنب هذا الفهم، وأن نعلم أن فهمنا لكلام الرسول ﷺ خطأ، لكن ليس معنى ذلك أن نقيس أحاديث الرسول بما تدركه عقولنا؛ لأن عقولنا وأفهامنا قاصرة ولكن هناك قواعد عامة في الشريعة يرجع إليها في المسائل الفردية، فالنبي ﷺ يقول: ((لا تَبْدَءُوا الْيَهُودَ وَلَا النَّصَارَى بِالسَّلَامِ، فَإِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فِي طَرِيقٍ فَاضْطَرُّوهُمْ إِلَى أَضْيَقِهِ)). وانتبهوا للكلمة (لا تَبْدَءُوا) أول الحديث، وكلمة: (وإذا لقيتموهم) آخر الحديث بمقارنة أول الحديث بآخره يكون المعنى: لا توسعوا لهم إذا قابلوكم حتى تكون لهم السعة ويكون الضيق عليكم! بل

(١) أخرجه مسلم بلفظه، كتاب السلام، بابُ النَّهْيِ عَنِ ابْتِدَاءِ أَهْلِ الْكِتَابِ بِالسَّلَامِ وَكَيْفَ يُرَدُّ عَلَيْهِمْ، ٤/ ١٧٠٧، ح ٢١٦٧. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) الصحوة الإسلامية ضوابط وتوجيهات، ص ١٥٨، سؤال رقم ٩٣.

استمروا في اتجاهكم وسيركم واجعلوا الضيق إن كان هناك ضيق على هؤلاء. وإلا فمن المعلوم أن هدي النبي ﷺ ليس إذا رأى الكفار ذهب ليضيق عليهم الطريق. ما كان الرسول يفعل هذا مع اليهود في المدينة ولا أصحابه يفعلونه بعد فتوح الأمصار»^(١).

أما الجهة الثالثة - وهي طريقة تطبيق الدليل الجزئي على الواقعة - فمثالها: ما جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما: ((أن رجلاً سأله: أَلِقَاتِلِ الْمُؤْمِنِ تَوْبَةً؟ فقال: لا. وسأله آخر: أَلِقَاتِلِ الْمُؤْمِنِ تَوْبَةً؟ فقال: نعم. فقيل له: قلتَ لذلك: لا توبةَ لك، ولذلك: لك توبةٌ؟ قال: جاءني ذلك ولم يكن قتلًا، فقلت: لا توبةَ لك؛ لكي لا يقتل. وجاءني هذا وقد قتل، فقلتُ: لك توبةٌ؛ لكي لا يُلقِي بيده إلى التهلكة))^(٢).

ووجه تأثير المقاصد هنا: أن صورة الواقعة واحدة، بيد أنه راعى تحقيق المقصد الشرعي في حق كل مستفتٍ، فالسائل الأول ظهر له أنه يريد أن يقدم على القتل، ثم يتوب؛ فناسب في حقه نصوص الوعيد والتخويف، والتي من بينها: قوله ﷺ: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا

(١) الصحوة الإسلامية ضوابط وتوجيهات، ص ١٥٩.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة بمعناه، كتاب الديات، من قال: للقاتل توبة، ٩ / ١٩٩؛ والواحدي بلفظه في الوسيط، ٢ / ٩٩.

وقد ذكره الحافظ في التلخيص - ٤ / ١٨٧ - بلفظ ابن أبي شيبة، وقال عقبه: «رجاله ثقات»، وكان قد ذكر لفظاً آخر يناسب للسياق، وهو: «أَنَّهُ سُئِلَ عَمَّنْ قَتَلَ، أَلَهُ تَوْبَةٌ؟ فَقَالَ مَرَّةً: لَا، وَقَالَ مَرَّةً: نَعَمْ، فَسُئِلَ عَن ذَلِكَ، فَقَالَ: رَأَيْتَ فِي عَيْنِي الْأَوَّلِ أَنَّهُ يَقْصِدُ الْقَتْلَ فَقَمَعْتَهُ، وَكَانَ الثَّانِي صَاحِبَ وَاقِعَةٍ يَطْلُبُ الْمُخْرَجَ».

فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَعَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿١﴾. أما الثاني فقد ظهر له أنه قتل وندم على ذلك ويريد التوبة؛ فناسب في حقه نصوص الرجاء والترغيب، والتي من بينها: حديث قاتل المائة المشهور (٢).

وهذا المثال يصلح للجھتين السابقتين أيضًا.

أما الجهة الرابعة - وهي تقوية الاستدلال بالدليل الجزئي وتأكيده وترجيحه على ما يقابله - فيمثل لها: بالمسائل الخلافية التي فيها أدلة جزئية متكافئة، فيعتضد دليل أحد الأقوال بمقصد شرعي، كالتيسير ورفع الحرج، أو إخراج المكلف من داعية هواه، أو منع الغرر والجهالة وما يؤدي إلى الخصومة، أو كون المشقة غير المعتادة سببًا للتخفيف... إلى غير ذلك من المقاصد التي يكثر العلماء من الترجيح بها في المسائل الخلافية.

وبالإضافة إلى تقوية الدليل الجزئي وترجيحه على ما يقابله، قد يحصل بالمقاصد تقوية للدليل الجزئي وإن لم يقابله آخر؛ ومثال ذلك:

قبول عمر رضي الله عنه لخبر الأحاد في أخذ الجزية من المجوس، دون أن يطلب توثيق الخبر براوٍ آخر. فقد جاء عن بَجَالَةَ بِنِ عَبْدِ اللَّهِ رضي الله عنه أنه قال: ((...)) وَلَمْ يَكُنْ عُمَرُ أَخَذَ الْجِزْيَةَ مِنَ الْمَجُوسِ، حَتَّى شَهِدَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم أَخَذَهَا مِنْ مَجُوسٍ هَجَرَ)) (٣).

(١) الآية رقم (٩٣) من سورة النساء.

(٢) انظر: صحيح مسلم، كتاب التوبة، باب قبول توبة القاتل وإن كثرت قتله، ٢/٤، ٢١١٨.

ح ٢٧٦٦.

(٣) سبق ترجمته، ص ٥٥٤.

فيلحظ أن عمر رضي الله عنه لم يتردد في قبول حديث عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه؛ لأنه قد تقوى بما ألفه عمر من تصرفات الشريعة ومقاصدها الكلية من عدم الإكراه على الإسلام، والعدل مع من يقطن البلاد الإسلامية، وذلك بالاكْتفاء بمطالبة أهل الذمة بالتسليم لحكمه، وأخذ الجزية منهم مقابل حمايتهم والدفاع عن دمائهم وأعراضهم وأموالهم، وأن شأن المجوس في ذلك شأن أهل الذمة.

أما الجهة الخامسة - وهي إسهام المقاصد في إنشاء الدليل الجزئي، مع بقائها بعمومها متناولة له وللحكم المستفاد منه - فقد سبق التمثيل لها عند الحديث عن حكم الاستدلال بالمقاصد^(١).

الأساس الرابع: مراعاة أسس العلاقة بين النص الشرعي والعقل البشري:

عقل المجتهد هو المعني بفهم الدليل النقلى، وفهم الواقعة، وتنزيل الدليل عليها...، ولكنه لا يزاحم النقل في إثبات الأحكام، بل يعلن استسلامه التام لما يصدر عن النصوص، فهو تابع للدليل النقلى، ويمكن أن يكون عاضدا له «على شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا ويتأخر العقل فيكون تابعا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»^(٢)؛ لأن النظر في الأحكام نظر في أمر شرعي، والعقل ليس

(١) وذلك في المطلب الثاني من المبحث الأول من هذا الفصل، ص ٢٧٣.

(٢) الموافقات، ١ / ٦١.

بشارع^(١). وفي الجانب المقابل: فإن النص الصحيح يكون منسجماً مع العقل الصريح، فلا يأتي بما تحيله العقول. وبدون إدراك هذه العلاقة المتينة بينهما يُتوهم التعارض والاختلاف.

وبما أن المقصد الذي ترجع إليه جميع الأحكام الشرعية، وتتشعب منه جميع المقاصد هو تحقيق مصالح العباد؛ فإن العقل قد يظن في تصرفٍ ما أنه يحقق مصلحة معينة مقصودة شرعاً، ولكنه مخالف لنص شرعي! فما الأسس التي إذا راعاها لم يقع في هذا التوهم؟
من هذه الأسس ما يأتي:

١. أن العقل له إسهام فاعل في إدراك المصالح على الوجه الشرعي إذا استمد قوّته من خلال افتقاره لأدلة الشرع:

فيجب أن ينبع هذا الافتقار من قناعة تامة لدى الإنسان، بحيث يتعامل مع أدلة الشرع تعامل المحتكم إليها والمنقاد لحكمها، لا المضمّر لحكم سابق ويبحث في الأدلة عما يناسب ذلك الحكم! ولنا أن نتخيل الفرق الشاسع في توهم التعارض بين دلالة النص الشرعي وما يمليه العقل، وذلك عند من يتعامل مع النصوص تعامل افتقار وانقياد، وعند من يتعامل معها تعامل استقواء وطلب التأييد فحسب!

وكيف لا يتعامل العاقل مع النصوص تعامل الافتقار والاستسلام؛ وهو يقرأ قوله ﷺ: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾^(٢)؛

(١) انظر: الموافقات، ١ / ٢٤.

(٢) من الآية رقم (٥٠) من سورة المائدة.

وقوله ﷺ: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(١)!. وكيف يُسوّغ بعض العقلاء لأنفسهم التفريق بين الخلق والأمر؛ فلا يجروون على إقحام عقولهم في الخلق، ولكنهم لا يجدون غضاضة في تحكيم عقولهم في التشريع! واستنكاراً لهذا التناقض قال ﷺ: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^(٢). وقطعاً لدابر الشرك في الحكم قال ﷺ: ﴿مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ، مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾^(٣).

وقد أبدع الإمام ابن القيم (ت ٧٥١هـ) عندما بين جهات افتقار العقل للشرع؛ إذ ذكر أنها ثلاث جهات: لتقرير ما أثبتته العقل إن كان صواباً، وتصويبه إن كان خطأ، وإثبات ما عجز العقل عن إدراكه.

ونص كلامه ﷺ: «غاية العقل أن يدرك بالإجمال حسن ما أتى الشرع بتفضيله أو قبحه، فيدركه العقل جملة ويأتي الشرع بتفصيله، وهذا كما أن العقل يدرك حسن العدل؛ وأما كون هذا الفعل المعين عدلاً أو ظلماً فهذا مما يعجز العقل عن إدراكه في كل فعل وعقد، وكذلك يعجز عن إدراك حسن كل فعل وقبحه. وأن تأتي الشرائع بتفصيل ذلك وتبينه، وما أدركه العقل الصريح من ذلك أتت الشرائع بتقريره، وما كان حسناً في وقت قبيحاً في وقت، ولم يهتد العقل لوقت حسنه من وقت قبحه أتت الشرائع بالأمر به في وقت حسنه، وبالنهي عنه في وقت قبحه، وكذلك

(١) الآية رقم (١٤) من سورة الملك.

(٢) الآية رقم (٥٤) من سورة الأعراف.

(٣) من الآية رقم (٢٦) من سورة الكهف.

الفعل يكون مشتملاً على مصلحة ومفسدة، ولا تعلم العقول مفسدته أرجح أم مصلحته؟ فيتوقف العقل في ذلك، فتأتي الشرائع ببيان ذلك وتأمراً برأجح المصلحة، وتنهى عن راجح المفسدة. وكذلك الفعل يكون مصلحةً لشخص، مفسدةً لغيره، والعقل لا يدرك ذلك، فتأتي الشرائع ببيانه فتأمر به من هو مصلحة له، وتنهى عنه من حيث هو مفسدة في حقه. وكذلك الفعل يكون مفسدة في الظاهر وفي ضمنه مصلحة عظيمة لا يهتدي إليها العقل، فلا يعلم إلا بالشرع؛ كالجهاد والقتل في الله. ويكون في الظاهر مصلحة وفي ضمنه مفسدة عظيمة لا يهتدي إليها العقل، فتجيء الشرائع ببيان ما في ضمنه من المصلحة والمفسدة الراجحة. هذا مع أن ما يعجز العقل عن إدراكه من حسن الأفعال وقبحها ليس بدون ما تدركه من ذلك»^(١).

٢. خطأ العقل في اختيار ما يصلح له قد يكون من جهة الإدراك، أو الإرادة، ويندفع هذا كله إذا اهتدى العقل بنور الشرع، وصار تابعاً له^(٢):
 إذ الإنسان - كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) - له قوتان: قوة إدراك، وقوة إرادة. فهو بالأولى يصدق بالحق ويكذب بالباطل. وبالثانية يحب النافع ويقدم عليه، ويبغض الضار وينفر منه. وهذا مما فطر الله الناس عليه.

ولكن قد يصيب القوة الأولى خلل في التصور، كاعتقاد باطل في

(١) مفتاح دار السعادة، ٣ / ٢٠.

(٢) انظر: انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٤ / ٣٢.

بعض الأمور، أو جهلٍ بما في بعض الأمور من المصلحة والخير واللذة، فتفسد القوة الثانية من حيث لا يعلم الإنسان، وتتجه إرادته وتتحرك فيما لا يحقق المصلحة، فيقع الخطأ في نفس المقصود أو الوسيلة إليه. وهذا من الجهل. وقد يجتمع مع الجهل ظلم؛ بأن يعلم بالقوة الأولى ما في التصرف من المفسدة والضرر، ومع ذلك يقدم عليه، تغليباً للذةٍ أخرى، أو دفع ألمٍ آخر.

ويندفع هذا كله إذا اهتدى العقل بنور الشرع، وصار تابعاً له^(١).
ولشيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) توضيح لطيف لأهمية اهتداء العقل بنور الشرع؛ مفاده أن العقل كالعين التي نبصر بها، وأدلة الشرع كالنور والضوء الذي يُظهر الأشياء، فالأشياء تكون واضحة بالضوء، ولكن لا نبصرها إلا بالعين، فالعين مفتقرة إلى الضوء؛ لأنها لا يمكن أن تبصر في الظلام، كذلك العقل لا يبصر بدون أن يهتدي بنور الإيمان والقرآن^(٢).

وقد عبر تلميذه ابن القيم (ت ٧٥١هـ) عن ذلك بشعر قال فيه:

لا يستقل العقل دون هداية	بالوحي تأصيلاً ولا تفصيلاً
كالطرف دون النور ليس بمدرك	حتى يراه بكرة وأصيلاً
وإذا الظلام تلاطمت أمواجه	وطمعت بالإبصار كنت محيلاً

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٤ / ٣٢، ١٩ / ٩٩؛ التعارض وطرق دفعه عند ابن تيمية، ص ٥٤٣.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٣ / ٣٣٩، ١ / ٦.

وإذا النبوة لم ينلِكَ ضياؤها
نور النبوة مثل نور الشمس للـ
طرق الهدى مسدودة إلا على
فإذا عدلت عن الطريق تعمدا
فالعقل لا يهديك قط سبيلا
عين البصيرة فاتخذة دليلا
من أمّ هذا الوحي والتنزيلا
فاعلم بأنك ما أردت

٣. النصوص الشرعية لا تأتي بما يخالف صريح العقول، ولكن قد تأتي بما تحار فيه العقول^(٢):

عندما يبدو للمجتهد أن ما دله عليه عقله معارض لنص شرعي صحيح؛ فيجب التفريق بين أمرين:
أحدهما: ما تحيله العقول، كالجمع بين الضدين، وكون الجزء أصغر من الكل،...

والثاني: ما قد تحار فيه العقول ولا تستوعبه، ككون الملائكة تستطيع التشكل بأشكال مختلفة، وكون الخلائق تسبّح بحمد الله ﷻ...
فالأول: ممتنع يقينا؛ ومما يدل على ذلك^(٣):

أ. أن الأدلة إنما نصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين حتى يعملوا بمقتضاها، ولو نافت عقولهم لم تتلقها، فضلا أن تعمل بمقتضاها.

(١) مختصر الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعتلة، ١/ ٣٦٢.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٣/ ٣٣٩؛ درء تعارض العقل والنقل، ١٤٧/١.

(٣) انظر هذه الأدلة في: الموافقات، ٣/ ١٩ - ٢٠.

ب. أن الأدلة الشرعية لو كانت تنافي العقول ومع ذلك يطلب امتثالها؛ لكان التكليف بمقتضاها تكليفاً بما لا يطاق؛ إذ كيف يُطلب من العقل التصديق بما لا يمكن تصديقه؟!

ج. لو كانت تنافي العقول لما كان هناك فائدة من تخصيص العاقل بالتكليف دون المعتوه والصبي والنائم، بل لكان لزوم التكليف على العاقل أشد نكارة من لزومه على هؤلاء؛ إذ لا عقل هؤلاء معتبر يحصل به التصديق أو التكذيب، بخلاف العاقل الذي يطلب منه أن يصدق بما لا يمكن تصديقه به!

د. لو كانت تنافي العقول لكان الكفار أول من رد الشريعة بذلك؛ لأنهم كانوا في غاية الحرص على رد ما جاء به رسول الله ﷺ، ولو كان ما جاء به منافياً للعقل لكان أولى ما يقولون: إن هذا مخالف للعقول أو ما أشبه ذلك. فلما لم يكن من ذلك شيء دل على أنهم عقلوا ما فيه وعرفوا جريانه على مقتضى العقول ولكنهم أبوا اتباعه لأمر آخر.

هـ. أن الاستقراء دل على جريانها على مقتضى العقول، بحيث تصدقها العقول الراجحة، وتنقاد لها طائفة أو كارهة، ولا كلام في عناد معاند ولا في تجاهل متعام.

وفي هذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ): «ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع ألبة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط. وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم

بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع...
 ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع
 الذي يقال إنه يخالفه: إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن
 يكون دليلاً لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح
 المعقول؟!»^(١).

أما الثاني (وهو ما قد تحار فيه العقول ولا تستوعبه): فهذا واقع في
 الشريعة، وسائر العلوم؛ إذ قدرة العقل البشري لها نطاق معين لا يستطيع
 الخروج عنه، شأن العقل في ذلك شأن بقية صفات الإنسان كالسمع
 والبصر والشم... وأيضاً فإن الناس يتفاوتون في أفهامهم تفاوتاً كبيراً، بل
 إن الإنسان الواحد يختلف استيعابه من تخصص لآخر، ومن مهنة
 لأخرى، بل من وقت لآخر...، فهذا أمر محسوس ومجرب، فلا يسع أحداً
 إنكار محدودية العقل حتى في العلوم التجريبية التي تتعامل مع المادة
 المحسوسة!

وفي هذا الصدد قال مكتشف قانون الجاذبية إسحاق نيوتن
 (ت ١١٣٩هـ / ١٧٢٧م): «إنه لأمر غير مفهوم أن نجد مادة لا حياة فيها
 ولا إحساس تؤثر على مادة أخرى وتجذبها مع أنه لا توجد بينهم أية
 علاقة»^(٢).

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١ / ١٤٧؛ وانظر: شرح العقيدة الطحاوية، ص ٢٢٧.

(٢) رحلتي من الشك إلى الإيمان لـ د. مصطفى محمود، ص ٩٠؛ الإيمان أركانه وثمراته في ضوء
 القرآن والسنة لـ د. محمد هنادي، ص ٧٢؛ الإسلام يتحدى لوحيد خان، ص ٤٣، وأحال

وعلى هذا فإن ما تحيله العقول لا يمكن أن ينص الوحي عليه ألبتة، أما ما تحار فيه العقول فيجب التسليم فيه لنصوص الوحي، وهذا من أكد أولويات التصديق بالله ﷻ ورسوله ﷺ، وفي هذا قال الإمام الطحاوي (ت ٣٢١هـ) في عقيدته: «ولا يثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام، فمن رام علم ما حظر عنه علمه ولم يقنع بالتسليم فهمه: حجه مرامه عن خالص التوحيد، وصافي المعرفة، وصحيح الإيمان، فيتذبذب بين الكفر والإيمان، والتصديق والتكذيب، والإقرار والإنكار، موسوسا تائها زائغا شاكا، لا مؤمنا مصدقا، ولا جاحدا مكذبا»^(١).

٤. عقل المجتهد لا يزاحم النص الشرعي في إثبات الأحكام بحال،

وإنما يعنى بفهم النص، والاستنباط منه، وتنزيله على الواقع.

عقل المجتهد له أهمية بالغة في الشريعة الإسلامية، وكلما قوي الفهم والإدراك - المسبوق بالإخلاص وصدق التوجه - كان الاجتهاد أحرى بالتوفيق والسداد، فعقل المجتهد هو المعنى باستنباط الأحكام الشرعية من الأدلة، لهذا يحتاج إليه في جل شروط الاجتهاد، ومراحل:

إذ تحقق آلة الاجتهاد في أي شخص لا بد لها من ثلاثة أمور:

التضلع في علوم الشريعة، والفهم الدقيق لتصرفات الشارع ومقاصده في خطابه وأحكامه، والقدرة على الاستنباط في ضوء فهم هذه المقاصد^(٢).

= الأخير إلى:

WORKS OF W. PENTLY, III P. ٢٢١

(١) العقيدة الطحاوية (المطبوعة مع شرحها لابن أبي العز)، ص ٢١٣، ٢٣٣، ٢٤٢.

(٢) وقد سبق بيان هذه الشروط عند الحديث عن رأي الشاطبي في شروط الاجتهاد، وذلك في

وهذه ما يتعلق بشروط الاجتهاد.

وكذلك يُحتاج إلى عقل المجتهد في جميع مراحل الاجتهاد في أي واقعة: فإذا رام معرفة حكم الشارع في واقعة ما فلا بد له -أيضاً- من ثلاثة أمور: أن يفهم الواقعة فهماً صحيحاً، ويفهم مراد الشارع من لفظه وما يتجه إليه الحكم من مقصد جزئي وكلي، ثم تنزيل ذلك على الواقعة. وفي هذا الصدد قال ابن القيم (ت ٧٥١هـ): «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما: فهم الواقع والفقهاء فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً.

والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع. ثم يطبق أحدهما على الآخر»^(١).

ولاشك أن هذا يدل على احتفاء الشريعة بالعقل، وإبرازها لإسهامه الفاعل في الوصول إلى الحكم الشرعي. ولكن هناك جانب مهم ينبغي عدم إغفاله، وهو أن العقل معني ببيان حكم الشرع لا حكم العقل، ومصدر الشرع هو الوحي وليس العقل؛ ومن ثم لا تسوغ مزاحمة العقل للوحي، وإلا صار مشرعاً آخر! وعلى هذا: إذا ظهر للناظر مراد الشارع، فليس له أن يعدل عنه إلى ما يمليه عليه عقله، ويتراءى له أنه

= المبحث الثاني من هذا الفصل، ص ٤٥٩.

(١) أعلام الموقعين، ١/ ٩٤.

الأولى بالعمل، ويجعل ذلك مزاحماً للنص الشرعي! لأن هذا على أقل تقدير تدخل في حكم الشرع، فضلاً عن كون أدلة الشرع لا تأتي بما يخالف العقل في الواقع - كما سبق تقريره في الأساس السابق -.

ومن لاح له كون ما يمليه عقله هو الأولى بالحكم مما ظهر له من أدلة الشرع، وراح يلبس على ذلك بالتفتيش عن أي دليل يمكن أن يعضد رأيه بتأويل بعيد، وتكلف سخيف...، فقد أبعد النجعة، ووقع ضحية للهوى ولا بد؛ إذ «ليس هناك في الواقع إلا سبيلان متضادان: سبيل الشرع يعضده العقل، وسبيل الهوى المستتر بالعقل، ولذلك ورد القرآن الكريم بذكر هاتين الطريقتين دون سواهما فقال ﷺ: ﴿فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ يَغْيِرُ هُدَىٰ مِنَ اللَّهِ إِنَّكَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾^(١)»،^(٢) «فكل ما لم يأت به الرسول ﷺ فهو من الهوى»^(٣).

الأساس الخامس: مراعاة أسس العلاقة بين الدليل الكلي والجزئي: الدليل الجزئي والمقصد الشرعي الكلي شيئان متلازمان، لا غنى لأحدهما عن الآخر، وإذا أحسن المجتهد توظيف كل منهما في خدمة الآخر، وصار قادرًا على اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها

(١) الآية رقم (٥٠) من سورة القصص.

(٢) الشاطبي ومقاصد الشريعة للعبادي، ص ١٦٩.

(٣) أعلام الموقعين، ١ / ٥٦.

وبالعكس فقد حقق الغاية التي ينتهي إليها نظر المجتهدين، وتوصل إلى مرامي الاجتهاد^(١)، وزال عنه التعارض والاضطراب في فهم ما أخذ الأحكام.

ولم يذهب الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) بعيداً عندما وصف هذه القدرة التوفيقية بأن «فيها جملة الفقه، ومن عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ»^(٢).

وعلى هذا فمما يرفع الخطأ في الفهم، ويزيل التعارض المتوهم بين دلالة اللفظ الشرعي والمقصد الكلي مراعاة أسس العلاقة بينهما، وقواعدها. ولأهمية هذه القواعد أفرد للحديث عنها مبحث مستقل (وهو: بناء الحكم على المقصد الكلي والدليل الجزئي معاً، والقواعد المعينة على ذلك)^(٣)، وقد ذكر فيه سبع قواعد لضبط العلاقة بين الدليل الكلي والجزئي، والحاصل من هذه القواعد السبع:

١. يجب التعامل مع الشريعة على أنها كلاً واحداً ينظر إلى مجموع أجزائه، كالصورة الواحدة. وهذا ما تمثله القاعدة الأولى.
٢. الكلّيات والجزئيات بينها من التلاحم ما يجعل صورة إحداهما لا تكتمل إلا بالنظر إلى الأخرى. وهذا ما تمثله القاعدة الثانية.
٣. وكون الكلّيات تثبت باستقراء الجزئيات لا يستلزم النظر في

(١) انظر: الموافقات، ٣ / ٩.

(٢) الموافقات، ٣ / ١١.

(٣) وهو المبحث الرابع في هذا الفصل، ص ٦٠٣.

جميع الجزئيات، بل يكفي النظر إلى ما يتأتى به الحكم على البقية. وهذا ما تمثله القاعدة الثالثة.

أما القواعد الأربعة التالية فهي تعالج موضوعا واحدا، وهو طريقة تعامل المجتهد مع ما يظهر له من تخلف الجزئي عن كليهِ؛ ولكن من زوايا مختلفة:

٤. فمن جهة المبدأ: الشأن في الكلي أن يكون قطعي الثبوت، فلا ينخرم بجزئي ما. وهذا ما تمثله القاعدة الرابعة.

٥. والجزئي لا تجوز مخالفته للكلي بغير مبرر. وهذا ما تمثله القاعدة الخامسة.

٦. وعند التأمل في تخلف الجزئي عن الكلي يلحظ أنه في الغالب ظاهري وليس حقيقياً. وهذا ما تمثله القاعدة السادسة.

٧. وإذا ثبت تخلف الجزئي عن الكلي فلا بد من الجمع بينهما، بالعمل بالجزئي في موضع المعارضة، واعتبار الكلي في غير موضع المعارضة. وهذا ما تمثله القاعدة السابعة.

الأساس السادس: «التعامل المصلحي مع النصوص هو البديل الصحيح عن افتراض تعارض النص والمصلحة»^(١):

هذا الأساس هو ما عبر به أ. د. أحمد الريسوني، في تجاوز ما يفترضه بعضهم من تعارض النص والمصلحة، وقد ضبطه من خلال ثلاثة معايير:

(١) الاجتهاد بين النص والواقع والمصلحة لـ أ. د. أحمد الريسوني، ص ٥٠.

١ . معيار النصوص في تقدير المصالح .

٢ . التفسير المصلي للنصوص .

٣ . التطبيق المصلي للنصوص .

ومحافظة على رأي أ. د. الريسوني في هذا الموضوع الدقيق؛ سيتم تلخيص ما ذكره في هذه المعايير الثلاثة، ثم التعليق عليه:

١ . معيار النصوص في تقدير المصالح:

حين نؤمن بعصمة النصوص، وأنها رحمة كلها ومصالح كلها ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾^(١)؛ فإننا لا يسعنا إلا أن نتخذ النصوص معياراً لضبط المصالح المعبرة وتقديرها.

لا أقول [والكلام لـ أ. د. الريسوني]: إن النصوص ستعطينا دائماً الإجابات التفصيلية عن كل المصالح، ولكني أقول: إن النصوص معيار أساسي لذلك، ويبقى المجال واسعاً للاجتهاد الآني في ضوء هداية النصوص ومعياريتها.

وحين نتخذ النصوص معياراً مصلحياً، فإننا نزيح قدراً كبيراً من التعارض بين النص والمصلحة؛ لأننا حينئذ نتعامل مع المصالح في انسجام مع النصوص. أما حين ننطلق من آرائنا ومشاعرنا واحتياجاتنا، ومن إيجاءات زمننا ومقتضياتها، ونقدر المصالح ونرتبها بناءً على ذلك، بمعزل عن النصوص ومقتضياتها، فإنه لا بد أن يقع تضاد واسع بين النصوص

(١) الآية رقم (١٠٧) من سورة الأنبياء.

وما نعدّه (مصالح).

لقد علمتنا النصوص مثلاً: أن هناك مصالح روحية عظيمة الشأن جليلة الفائدة في حياة الإنسان وسعاده الدنيوية، منها ما يشير إليه قوله ﷺ: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (١).

وهكذا، فإننا حين نعلم النصوص معياراً لتحديد المصالح ومعرفة قيمها ومراتبها، تتغير نظرنا إلى موضوع المصلحة وتعمق وتتسع وتتوازن بفارق كبير جداً عما إذا اقتصرنا على النظرة الذاتية والعرفية للمصالح.

٢. التفسير المصلي للنصوص:

ومعناه النظر والبحث في مقاصد النصوص والمصالح المتوخاة من أحكامها، ثم تفسير هذه النصوص واستخراج معانيها ومقتضياتها وفق ما لاح من مقاصد ومصالح، وذلك - طبعاً - دون تكلف ولا تعسف. وهذا التفسير ليس سوى إعمال للأصل المقرر، وهو أن الشريعة مصالح كلها ورحمة كلها.

والتفسير المقاصدي المصلي للنصوص يزيل من أماننا قدرًا آخر، كبيرًا أيضًا، من دعاوي تعارض النص والمصلحة، وإلا فإن هذا التعارض سيوجد حقيقةً بين المصلحة والفهم الظاهري الجامد للنصوص؛ لأن

(١) الآية رقم (٢٨) من سورة الرعد.

النصوص كلما فسرت تفسيرًا يسقط مقاصدها ويضيع مصالحها أصبحت متنافية مع المصلحة بدرجة أو بأخرى.

فالعبادات مثلاً حين تفهم مقاصدها، فإن أحكامها تصير منهجاً للمربين والمصلحين. وإذا اعتبرت مجرد مراسيم شكلية لا بُدَّ من قضائها وكفى، فإنها تصبح حينذاك مجرد (دين يُقضى) على حساب ما يستهلكه من وقت أو جهد أو مال. وهكذا يمكن أن تعتبر هذه العبادات مفوَّتة للمصالح ومتعارضة معها، فيكون أصحاب هذه النظرة بين من يؤديها فقط ليستريح منها ومن حسابها، وبين من يتركها بالمرّة وينصرف إلى (مصالحه)!

٣. التطبيق المصلي للنصوص:

وهو فرع وامتداد للتفسير المصلي للنصوص، وهو أيضًا يرفع قدرًا آخر من الحالات التي يظن فيها قيام التعارض بين النص والمصلحة. وأعني بالتطبيق المصلي للنصوص: مراعاة مقاصد النصوص والمصالح المتوخاة منها عند التطبيق. وهو ما يقتضي تكييفًا معينًا لتنزيل النصوص، وتكييفًا للحالات التي تنطبق عليها النصوص والتي لا تنطبق، والحالات التي يتعين استثناءؤها بصفة دائمة أو بصفة عارضة.

وأصل ذلك كله ومرجعه إلى نهج النبي ﷺ وصحابته ﷺ، ومن أمثله: حديث أبي موسى الأشعري ﷺ قال: دخلت على النبي ﷺ أنا ورجلان من بني عمي، فقال أحد الرجلين: يا رسول الله، أمرنا على بعض ما ولاك الله عز وجل، وقال الآخر مثل ذلك، فقال: ((إِنَّا وَاللَّهِ لَا

نُوِّلِي عَلَى هَذَا الْعَمَلِ أَحَدًا سَأَلَهُ، وَلَا أَحَدًا حَرَصَ عَلَيْهِ))^(١).

فهذا الحديث صريح، مؤكد بالقسم، في أن من طلب الإمارة أو حرص عليها لا تعطى إيَّاهُ. ولذلك مقاصد ومصالح لا تخفى.

ومع هذا كله فإن التطبيق المصلحي المتبصر ينظر ويميز ويستثني الحالات التي تكون محققة لمصالح أخرى واضحة. ولذلك وجدنا النبي ﷺ يُوِّلِي ويؤمِّر من سأله ذلك، كما في قصة زياد بن الحارث من قبيلة صُداء. وكان هذا الرجل هو الذي قاد وفد قبيلته إلى رسول الله ﷺ ليعلنوا إسلامهم الذي تبعه إسلام قبيلتهم. قال زياد: ((وكنت سألته أن يؤمرني على قومي، ويكتب لي بذلك كتاباً، ففعل...))^(٢).

وقد علق ابن القيم على هذه القصة فيما قال: «وفيها جواز تأمير الإمام وتوليته لمن سأله ذلك إذا رآه كفوًّا. ولا يكون سؤاله مانعاً من توليته. ولا يناقض هذا قوله في الحديث الآخر: إنا لن نولي على عملنا من أَرَادَهُ، فإن الصدائي [زياد بن الحارث] إنما سأله أن يؤمره على قومه خاصة، وكان مطاعاً فيهم، محبباً إليهم. وكان مقصوده إصلاحهم ودعائهم إلى الإسلام. فرأى النبي ﷺ أن مصلحة قومه في توليته، فأجابه إليها. ورأى أن ذلك السائل [الذي في الحديث الأول] إنما سأله الولاية

(١) أخرجه مسلم بلفظه، كتابُ الإمارة، باب النَّهْيِ عَنِ طَلْبِ الْإِمَارَةِ وَالْحِرْصِ عَلَيْهَا، ٣/١٤٥٦، ح ١٧٣٣.

(٢) أخرجه ابن سعد في الجزء المتمم لطبقات ابن سعد بمعناه، ٢/١٧٩، ح ٣٥١؛ وابن سيد الناس بلفظه، ٢/٢٥٥.

لحظ نفسه ومصالحته هو، فمنعه منها. فولى للمصلحة، ومنع للمصلحة، فكانت توليته لله، ومنعه لله»^(١).

ومن طرائف الأمثلة في هذا الباب ما رواه ابن القيم عن شيخه ابن تيمية قال: «مررت أنا وبعض أصحابي في زمن التتار على قوم منهم يشربون الخمر، فأنكر عليهم من كان معي، فأنكرت عليه وقلت له: إنما حرم الله الخمر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة. وهؤلاء يصدhem الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال، فدعهم»^(٢).

فهذا هو التطبيق الصحيح للنصوص، بل هذا هو الفقه الصحيح للدين وشريعته، كما قال ابن الجوزي: «والفقيه من نظر في الأسباب والنتائج وتأمل المقاصد»^(٣).

ونخلص مما سبق إلى أن ما قد يظهر من أشكال التعارض بين المصلحة والنص، إنما مرده إلى أحد أمرين: إما خلل في فهم المصلحة وتقديرها، وإما خلل في فهم النصوص وتطبيقها. هذا حاصل ما ذكره أ. د. أحمد الريسوني^(٤).

ويناسب التعليق على هذا النقل بالانطلاق من الفقرة الأخيرة التي لخص بها أ. د. أحمد الريسوني جميع ما ذكره بأن يقال:

(١) زاد المعاد، ٣ / ٦٦٨.

(٢) أعلام الموقعين، ٣ / ٨.

(٣) تليس إبليس، ص ٢٢٢.

(٤) وذلك في كتاب: الاجتهاد بين النص والواقع والمصلحة، ص ٥٠ - ٥٩.

إن التعارض المفترض بين النص والمصلحة يرجع إلى أحد أمرين وبتلافيهما يزول التعارض: الخلل في فهم المصلحة؛ كأن تستقى من غير اهتداء بالنص. أو الخلل في فهم النص؛ كأن يفهم فهما جامدًا. إذن: توهم التعارض بين النص والمصلحة ناتج في الغالب من خلل منهجي في التعامل معهما:

• فمن يحتفي باللفظ في تقرير الحكم، ولا يلتفت إلى المقاصد والمصالح: سيخطئ كثيرًا في فهم اللفظ، ومن ثم يكون التقابل مع فهم غير صحيح للفظ، فيقع التعارض حينئذ.

• ومن يحتفي بالمصلحة في تقرير الحكم، وينطلق في تقريرها من العقل والعادة والتجربة، ولا يهتدي في ذلك باللفظ: سيخطئ كثيرًا في فهم المصلحة، ومن ثم يكون التقابل مع فهم غير صحيح للمصلحة، فيقع التعارض حينئذ.

• ويسلم المجتهد من الوقوع في هذا التعارض إذا كان يوازن بين اللفظ والمصلحة، ويجعلها جنبًا إلى جنب:

— فلا يفهم المصلحة الشرعية إلا بالاهتداء باللفظ، كأن يستقيها من إسماء اللفظ نفسه، أو السياق الذي ورد فيه هذا اللفظ، أو القرائن الحالية المختلفة به، أو قرائن لفظية متمثلة في نصوص أخرى، أو الممارسة العامة للاجتهاد المتمثلة في النظر في النصوص...

— وعندما يريد فهم الدلالة اللفظية للفظ يستعين في ذلك بالمصلحة التي يتوخاها الشارع من تشريع الحكم.

- وعند تطبيق دلالة اللفظ (التي تم الاستفادة في فهمها من المصلحة التي يتوخاها الشارع من تشريع الحكم) يبذل جهده في تحقيق المصلحة التي يتوخاها الشارع، مع عدم الإخلال بدلالة اللفظ إلا في الحالات العارضة الاستثنائية التي تحتاج إلى نظر خاص وفق أحكام الرخصة أو الضرورة أو الحاجة...

الأساس السابع: التوفيق بين دلالة اللفظ والمقصد الشرعي:

في نهاية الأساس السابق تمت الإشارة إلى أنه ثمة حالات استثنائية قد يظهر فيها تقابل بين النص والمقصد بحيث تحتاج إلى نظر خاص للتوفيق بينهما، وهذا ما سيتم التعرض له في هذا الأساس. وليبيان ذلك يقال:

بسبب الأحكام التي قد يتوهم أن مراعاة مقاصد الشريعة فيها جعلتها معارضة لدلالة اللفظ الشرعي يلحظ أنها لا تخرج عن ثلاث أحوال- وهذه الأحوال تتشعب إلى خمس صور :-

الحال الأولى: أن يكون ذلك لعارض الضرورة، أو الحاجة، (أو بعبارة أخرى: لمصلحة شرعية ضرورية أو حاجية)، فإذا زالت عاد الحكم الأصلي.

الحال الثانية: أن يكون اللفظ الشرعي أناط الحكم بمصلحة أو واقع متعارف عليه، وقد تغيرا، فيتغير الحكم بتغيرهما.

الحال الثالثة: أن تكون هناك قرائن في السياق أو في أدلة أخرى... استدعت صرف اللفظ عن ظاهره وحمله على معناه المرجوح.

وينتج عن هذه الحالات الثلاث خمس صور هي: الضرورة،
والحاجة، والمصلحة، والعرف، والتأويل.
ولأهمية تجلية هذه الصور الخمسة، وبيان ضوابطها عقد لها فصل
مستقل: (وهو الفصل الثاني في هذا الباب، وعنوانه: صور تأثير المقاصد
الشرعية في العمل بدلالة الألفاظ الشرعية، وضوابط كل صورة)؛
فناسب أن يكون الحديث عنها هناك.



المطلب الثاني:

الأسس الخاصة بعمل المجتهد عند تعارض دلالة اللفظ الشرعي وما يفهم أنه المقصد الشرعي الجزئي

إذا ثبت لدى المجتهد أن اللفظ الشرعي له دلالة ظاهرة على الحكم، وثبت لديه أيضاً المقصد الجزئي من تشريع هذا الحكم والحكمة والغاية التي يتجه الحكم إلى تحقيقها، ولكن عند التطبيق تعارض لديه اللفظ والمقصد؛ بحيث إذا راعى اللفظ فات المقصد كلاً أو جزءاً، وإذا راعى المقصد فات دلالة اللفظ كلاً أو جزءاً؛ فهل يجوز ترجيح المقصد على اللفظ، أو تخصيص اللفظ بالمقصد أو تقييده به أو تأويله به؟

هذه المسألة سبق أن عقد لها مطلب مستقل بعنوان: (حكم تقديم المقصد الجزئي على دلالة اللفظ)، والذي تم ترجيحه فيها هو أن القول بتأثير المقصد في تضيق دلالة اللفظ بتخصيص ونحوه لا يجوز التجاسر عليه إلا إذا كان لدى المجتهد دلائل قوية تثبت المقصد وتجعله أغلب على الظن من ظاهر اللفظ.

وكان من مسوغات الترجيح: أن تأثير المقصد في دلالة اللفظ إنما هو طريق من طرق التوفيق بينهما، إذ الشأن في المقصد أن يكون مطابقاً لدلالة اللفظ، ومقوياً لها، والاختلاف بينهما غالباً ما يكون عند التطبيق في بعض الحالات العارضة، وإذا كان بوسع المجتهد التوفيق بينهما بتأويل اللفظ بما يحقق المقصد، أو تخصيص اللفظ بإعمال المقصد في الصورة

الاستثنائية وإبقاء دلالة اللفظ فيما عداها، فهذا أولى من اطراح المقصد بالكلية؛ لأن العمل بهما معاً ولو من وجه دون وجه، أولى من إعمال أحدهما من كل وجه وإهمال الآخر من كل وجه.

وعلى هذا فإن الترجيح المذكور مبني على أن كل مسألة تحتاج إلى نظر خاص، تتم فيه الموازنة الدقيقة والمتأنية بين مدى ظهور اللفظ، ومدى ثبوت المقصد، فإذا توصل المجتهد إلى قناعة برجحان المقصد جاز له إعماله وتسليطه على التأثير على دلالة اللفظ، وإلا لزمه البقاء على ظاهر اللفظ.

وللوصول إلى هذه النتيجة يحتاج المجتهد إلى مراعاة جملة من الأسس والضوابط العامة، مع التمهيد لذلك بتوصيف حالة التعارض بين الدلالة الظاهرة للفظ والمقصد:

يقرر جمهور الأصوليين أن الظاهر هو: ما احتمال معنيين هو في أحدهما أرجح^(١).

ومن أمثله: دلالة اللفظ العام على العموم: فاللفظ العام مثل (كل أو جميع أو أدوات الاستفهام أو الشرط...) موضوع في اللغة للدلالة على العموم والاستغراق لجميع ما يصلح له، لهذا هو المتبادر إلى ذهن

(١) انظر: العدة، ١ / ١٤٠؛ الإشارة للباغي، ص ١٦٣؛ المعونة في الجدل، ص ١٢٨؛ البرهان، ١ / ٣٣٧، فقرة ٤٢٦؛ التمهيد لأبي الخطاب، ١ / ٨؛ المستصفى، ١ / ٣٨٤؛ روضة الناظر، ٢ / ٥٦٣؛ الإحكام للآمدي، ٣ / ٥٨؛ البحر المحيط، ٣ / ٤٣٦؛ التحرير وتيسيره، ١ / ١٣٦؛ شرح الكوكب المنير، ٣ / ٤٥٩؛ إرشاد الفحول، ٢ / ٤٣.

المخاطب. وفي الجانب المقابل يحتمل الخصوص، ولكن هذا الاحتمال في ذاته مرجوح. وعلى هذا فحمله على المعنى الظاهر (وهو العموم) هو الأصل؛ فلا يجوز العدول عنه إلا بقريضة قوية بحيث تجعل المعنى الذي كان مرجوحًا هو الراجح.

إذا علم هذا: فعند تقابل الدلالة الظاهرة للفظ شرعي مع المقصد الجزئي من تشريع الحكم ينتج عن ذلك وجود معنيين يتجاوزهما مؤثران: ذ

المعنى الأول: ما يتبادر إلى الذهن. وهذا ما يستمد قوته من ظاهر اللفظ.

المعنى الثاني: ما يحتمله اللفظ بشكل مرجوح. وهذا ما يراد تقويته بتأييد المقصد الجزئي له، بالإضافة إلى كونه معنى يحتمله اللفظ. فالمعنى الأول هو الأصل؛ إذ هو المتبادر للذهن.

كما أن المعنى الثاني ليس معنى دخيلا على اللفظ؛ لأن اللفظ يحتمله وإن كان على وجه مرجوح، فإذا وجد ما يقويه ويجعله أغلب على الظن من ظاهر اللفظ، فليس هذا إعراضا عن اللفظ، بل حمل له على أحد معانيه.

وللترجيح بين هذين المعنيين يحتاج المجتهد إلى مراعاة جملة من الأسس والضوابط، منها:

١. التمسك بظاهر اللفظ هو الأصل؛ فإذا لم يجد المجتهد ما يقوى على تغيير هذا الأصل لزمه البقاء عليه؛ لأن اللفظ موضوع في اللغة لهذا

المعنى الظاهر، فلا يسوغ العدول عن الوضع اللغوي بدون مرجح، وإلا ضاعت لغة التخاطب.

٢. المقصد الذي يراد تأثيره في الدلالة الظاهرة للفظ لا بد أن يكون له مستند معتبر. وهذا المستند يتمثل غالباً في القرائن اللفظية أو الحالية أو السياق، وقد يكون من القوة بمكان، بحيث يكون أسبق إلى فهم المجتهد من الدلالة الظاهرة للفظ، وقد يتأخر عنها، ولكن في النهاية يجب أن يبقى إعمال المقصد أغلب على ظن المجتهد من التمسك بظاهر اللفظ.

٣. أنه إذا لم يحصل لدى المجتهد غلبة ظن بتأثير المقصد على ظاهر اللفظ، فلا يسوغ له التجاسر على ترك ظاهر اللفظ؛ لأنه تبقى له مزية لا يزاحمها فيها المقصد، وهي أن اللفظ هو الذي سيق أصالة لبيان الحكم، وليس كذلك المقصد.

٤. إذا تجاسر المجتهد على ترك ظاهر اللفظ دون تحقق هذه الأسس (والتي في مقدمتها: أن تكون للمقصد دلائل قوية تجعل إعماله أغلب على ظنه من التمسك بظاهر اللفظ): فإن المجتهد قد لا يكون معذوراً في اجتهاده.

وهناك مواقف كثيرة للصحابة تثبت أن المجتهد قد لا يعذر في هذا الاجتهاد، وقد سبق ذكر طائفة منها عند دراسة الخلاف في تقديم المقصد على دلالة اللفظ^(١)، ويناسب في هذا السياق إبراز أربعة منها:

(١) وذلك في المطلب الرابع من المبحث الأول من هذا الفصل، ص ٣٩٠.

الموقف الأول والثاني: علاج أهل النبي ﷺ له باللدود، ووصال

الصحابة معه ﷺ في الصيام على الرغم من نهيه للجميع عن ذلك:

- فقد جاء عن عائشة رضي الله عنها قالت: لَدَدْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي مَرَضِهِ فَأَشَارَ أَنْ لَا تَلْدُونِي. فَقُلْنَا: كَرَاهِيَةُ الْمَرِيضِ لِلدَّوَاءِ. فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ: ((لَا يَبْقَى أَحَدٌ مِنْكُمْ إِلَّا لُدَّ غَيْرُ الْعَبَّاسِ فَإِنَّهُ لَمْ يَشْهَدْكُمْ))^(١).

فعلى الرغم من أن أهل النبي ﷺ كانوا من المقربين إليه، بل كانوا مخاطبين منه بشكل مباشر، ولكنهم لم يهتدوا إلى المقصد الصحيح من النهي، وكان ما استنتجوه - وهو: كَرَاهِيَةُ الْمَرِيضِ لِلدَّوَاءِ - بعيداً؛ لتناقضه مع حال النبي ﷺ الذي كان يتداوى ويأمر بالتداوى؛ لهذا استحقوا العقاب. وقد جاء في بعض الروايات^(٢) أن المقصد الصحيح من النهي يتمثل في كونه لُدَّ وهو صائم، وفي كون (اللُدَّ) لعلاج ذات الجنب، والنبي ﷺ يعلم أنه غير مصاب بهذا الداء، مما يجعل العلاج به عبثاً.

- وفي مقابل ذلك قوله ﷺ لأصحابه: ((إِيَّاكُمْ وَالْوَصَالَ. مَرَّتَيْنِ) قِيلَ: إِنَّكَ تُوَاصِلُ. قَالَ: إِنِّي أَبِيْتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي؛ فَاكْلَفُوا مِنْ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ))^(٣).

فالظاهر من دلالة النهي في هذا الحديث أنه يقتضي تحريم الوصال، ولكن الصحابة الذين واصلوا تأولوا النهي هنا بالمقصد الذي فهموه من

(١) سبق تخريجه، ص ٣٩٤.

(٢) وقد سبق بيانها وتخريجها، ص ٣٩٦.

(٣) سبق تخريجه، ص ٤٠٣.

القرائن - والتي منها ما جاء في آخر الحديث: (فَاكْلَفُوا مِنْ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ) - حيث فهموا أن المقصد من النهي الرفق بالمكلفين، والتيسير عليهم في العبادة، بحيث يتسنى للمكلف الاستمرار عليها، ولكن إذا رأى في نفسه القدرة على الوصال فهو وشأنه؛ فاختاروا لنفسهم المواصلة في الصيام. وعندما وصلوا واصل الرسول ﷺ معهم^(١)، وفي هذا إقرار لهم على تصرفهم؛ ممَّا يعني أن المقصد الذي استندوا عليه قويٌّ، فجاز تأثيره في دلالة ظاهر اللفظ.

الموقف الثالث والرابع: موقف عُمرَ بنِ الحُطَّابِ ﷺ من الرمل في الطواف، حيث عبر عنه بقوله: ((... فَمَا لَنَا وَلِلرَّمْلِ؟ إِنَّمَا كُنَّا رَاءَيْنَا بِهِ الْمُشْرِكِينَ وَقَدْ أَهْلَكَهُمْ اللَّهُ. ثُمَّ قَالَ: شَيْءٌ صَنَعَهُ النَّبِيُّ ﷺ فَلَا نُحِبُّ أَنْ نَتْرَكَهُ))^(٢).

وموقفه ﷺ من إعطاء المؤلفة قلوبهم، والذي عبر عنه بقوله: ((إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَتَأَلَّفُكُمْ وَالْإِسْلَامَ يَوْمَئِذٍ ذَلِيلٌ، وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعَزَّ الْإِسْلَامَ، فَاذْهَبَا فَاجْهَدَا جَهْدَكُمَا، لَا أَرَعَى اللَّهُ عَلَيْكُمَا إِنْ رَعَيْتُمَا))^(٣).

فعمر ﷺ عندما لم يظهر له رجحان المقصد رجحاناً بيناً في شأن الرَّمْلِ أثر البقاء على ظاهر اللفظ، ولكن عندما ظهر له ظهوراً بيناً في شأن المؤلفة قلوبهم أعمله بكل ثقة على الرغم من مخالفته لرأي الخليفة أبي بكر ﷺ.

(١) وقد سبق بيان ما يدل على ذلك وتخرجه، ص ٤٠٤.

(٢) سبق تخرجه ص ٣٩٧.

(٣) سبق تخرجه ص ٤١٤.

الفصل الثاني:

صور تأثير المقاصد الشرعية في العمل بدلالة الألفاظ الشرعية، وضوابط كل صورة

وفيه تمهيد وخمسة مباحث:

التمهيد: واقع الاستحسان المعمول به - في الجملة - هو مراعاة الظروف الطارئة للمحافظة على مقاصد الشريعة.

المبحث الأول: تأثير المقصد الشرعي المتمثل في مراعاة الضرورة في العمل بدلالة اللفظ الشرعي، وضوابط ذلك.

المبحث الثاني: تأثير المقصد الشرعي المتمثل في مراعاة الحاجة في العمل بدلالة اللفظ الشرعي، وضوابط ذلك.

المبحث الثالث: تأثير المقصد الشرعي المتمثل في تحقيق المصلحة في العمل بدلالة اللفظ الشرعي، وضوابط ذلك.

المبحث الرابع: تأثير المقصد الشرعي المتمثل في (مراعاة الواقع عند تنزيل الأحكام) في العمل بدلالة اللفظ الشرعي، وضوابط ذلك.

المبحث الخامس: تأثير المقصد الشرعي الذي دلت عليه القران الصارفة في تأويل اللفظ الشرعي، وضوابط ذلك.

التمهيد:

واقع الاستحسان المعمول به - في الجملة - هو مراعاة الظروف الطارئة للمحافظة على مقاصد الشريعة

إن الوقائع التي يراد بيان حكمها الشرعي منها ما هي شائعة ومعهودة؛ فتحتاج إلى بيان الحكم الأصلي لها، ومنها ما هي عارضة وغير معهودة؛ فتحتاج إلى حكم استثنائي. والصنف الأول يمثل العموم الأغلب من المسائل، وقد اصطلح كثير من العلماء على تسمية الاجتهاد فيه بالاجتهاد الموافق لسنن القياس، كما اصطلحوا على تسمية الاجتهاد المقابل له بالاستحسان^(١).

وإذا كان الاجتهاد الموافق لسنن القياس يتعامل مع العموم الأغلب من الوقائع، وفق معالم وقواعد مطردة؛ فإن الاجتهاد بالاستحسان يتعامل مع الحالات الاستثنائية غير المعهودة، وبما لا شك فيه أنه يحتاج إلى ملكة فقهية اكتسبها المجتهد من خلال الممارسة الطويلة للاجتهاد، ولا سيما تصور الوقائع تصورًا دقيقًا، وتوقع المآلات المترتبة على الاجتهاد فيها من جهة، ومن جهة أخرى في تتبع تصرفات الشارع، وما تتجه إليه أحكامه من مقاصد كلية أو جزئية.

(١) وهذا يكثر جدا في كتب الفقه الحنفي، وللمثيل لذلك انظر: بدائع الصنائع، ١/ ١١، ٢٧،

ويعضد هذا أن الإمام أبا حنيفة (ت ١٥٠ هـ) كان يدرّب تلاميذه على الاستنباط، وكانوا يسابقونه في القياس، أما عند الاستحسان فلا يلحقه منهم أحد^(١).

ولأهمية الاستحسان جعله الإمام مالك (ت ١٧٩ هـ) جُلَّ العلم والفقهاء الاستنباطي؛ حيث اشتهر عنه قوله: «الاستحسان تسعة أعشار العلم»^(٢).

وليس المقام مناسباً للحديث عن حقيقة الاستحسان وأنواعه^(٣) وموقف بقية الأئمة من الاستحسان... ولكن من المسلم أنهم يخصصون المسائل الاستثنائية باجتهادٍ يخرجها عن نظائرها، سواء أسَمُوا ذلك استحساناً أم لا.

ويمكن تشخيص هذا الاستحسان المعمول به عند جميع الأئمة بأن يقال: هو التعامل مع الحالات الاستثنائية بالعدول بها عن نظائرها، إلى حكمٍ آخرٍ لدليلٍ اقتضى هذا العدول، ويكون الدافع لهذا العدول هو المحافظة على مقاصد الشريعة.

(١) انظر: أخبار أبي حنيفة وأصحابه للصيمري، ص ٢٥.

(٢) الإحكام لابن حزم، ٦ / ١٩٢ - حيث نقله بسنده عن الإمام مالك -؛ وانظر: حاشية الدسوقي، ٣ / ٤٧٩.

(٣) وأحسب أن من أكثر من وُفق في بيان حقيقة الاستحسان وأنواعه بشكل واضح ومختصر ودقيق ومقنع: الأستاذ مصطفى الزرقا في كتابه الاستصلاح، ص ٢٣ - ٣٣؛ ولنفاضة كلامه أجد أن من حق القارئ عليّ أن أشيد به.

ومن خلال هذه المقدمة ندرك أنه لا تعارض ألبتة بين مقاصد الشريعة ودلالة اللفظ الشرعي، وإنما الحال لا يعدو نقل الحكم من دليل شرعي يناسب وقائع معينة إلى دليل شرعي آخر يناسب وقائع أخرى؛ حتى تكون جميع الأحكام منسجمة مع مقاصد الشريعة.

وقد عُقد هذا الفصل لتقرير هذه الحقيقة من جهة، ولضبط التعامل مع الحالات الاستثنائية من جهة أخرى، وذلك ببيان الصور التي قد يُتوهم أن مراعاة مقاصد الشريعة فيها جعلتها معارضة لدلالة اللفظ، وإثبات أن كل صورة أثرت فيها المقاصد في التوجيه إلى الدليل المناسب، أو الفهم الصحيح لنفس الدليل... مع بيان ضوابط كل صورة.

والصور التي قد يُتوهم أن مراعاة مقاصد الشريعة فيها جعلتها معارضة لدلالة اللفظ خمس صور هي: الضرورة، والحاجة، والمصلحة، والعرف، والتأويل، وكل صورة من هذه الصور عُقد لها مبحث مستقل، يمثل أحد مباحث هذا الفصل الخمسة.



المبحث الأول:

تأثير المقصد الشرعي المتمثل في مراعاة الضرورة في العمل بدلالة اللفظ الشرعي، وضوابط ذلك

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة الضرورة.

المطلب الثاني: إثبات كون مراعاة الضرورة مقصداً شرعياً.

المطلب الثالث: ضوابط الضرورة.

المطلب الرابع: أمثلة تطبيقية لتأثير مراعاة الضرورة في العمل

بدلالة اللفظ الشرعي.

المطلب الأول: حقيقة الضرورة

المسألة الأولى: تعريف الضرورة لغة:

الضرورة في اللغة: اسم من الاضطرار^(١)، وهي مشتقة من مادة «ضَرَّ»، والضاد والراء - كما قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) - : «ثلاثة أصول: الأوّل خلاف النَّفْع، والثاني: اجتماعُ الشّيء، والثالث القوة»^(٢). والذي يعنينا من هذه الأصول هو الأصل الأول، ومنه قوله ﷺ: «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ»^(٣)، «أي فمن أُلْجِيَ إلى أكل الميتة وما حُرِّمَ وَضُيِّقَ عليه الأمرُ بالجوع. وأصله من الضَّرَرِ وهو الضُّيْقُ»^(٤).

ومنه ما جاء في (المصباح): «وَضَّرَهُ إلى كذا، واضْطَرَّهُ: بمعنى أَلْجَأَهُ إِلَيْهِ وليس له مِنْهُ بُدٌّ. والضَّرُورَةُ: اسمٌ مِنَ الاضْطِرَارِ. والضَّرَاءُ نقيضُ السَّرَاءِ؛ ولهذا أُطْلِقَتْ على المشقَّة»^(٥).

وما جاء في (القاموس): «والاضْطِرَارُ: الاحتياجُ إلى الشيء. واضْطَرَّهُ إِلَيْهِ: أَحْوَجَهُ وَأَلْجَأَهُ فاضْطَرَّ - بضم الطاء - . والاسمُ: الضُّرَّةُ

(١) انظر: لسان العرب، مادة «ضرر»، ٤/٤٨٣؛ المصباح المنير، مادة «الضر»، ص ٣٨٨.

(٢) المقاييس في اللغة، مادة «ضَرَّ»، ص ٥٩٨.

(٣) من الآية رقم (١٧٣) من سورة البقرة.

(٤) لسان العرب، مادة «ضرر»، ٤/٤٨٤.

(٥) المصباح المنير، مادة «ضرر»، ص ٣٨٨.

والضَّرورةُ: الحاجةُ كالضَّارورةِ والضَّارورِ والضَّارورةِ. والضَّررُ: الضَّيْقُ»^(١).

ومنه أيضًا ما جاء في (المعجم الوسيط): «الضرورةُ: الحاجةُ، والشدةُ لا مدفع لها، والمشقةُ... [و]الضروري: كلُّ ما تمسُّ إليه الحاجةُ، وكلُّ ما ليس منه بُدٌّ»^(٢).

وعلى هذا فالأقرب إلى المعنى الاصطلاحي للضرورة: هو الشدة الملجئة التي لا بد منها، ولا مدفع لها. أما تفسيرها بالحاجة فسيأتي التعليق عليه عند تعريف الحاجة^(٣).



المسألة الثانية: تعريف الضرورة اصطلاحًا:

عند النظر إلى استعمال الأصوليين والفقهاء للضرورة يظهر أن لهم فيها عدة استعمالات^(٤):

١. بالنظر إلى معناها اللغوي الشامل للحاجة، والمشقة، والشدة التي لا بد منها.

(١) القاموس المحيط، مادة «ضر»، ص ٥٥٠.

(٢) المعجم الوسيط، ١/ ٥٣٨، مادة «ضر».

(٣) ص ٧٣٢.

(٤) انظر: بحث: الفرق بين الحاجة والضرورة مع بعض التطبيقات المعاصرة للشيخ عبد الله بن

بيه، ص ١٢٤ - فقد أشار إلى هذه الاستعمالات ولكن بطريقة أخرى..

وهذا الاستعمال يكثر في تعليقات الفقهاء^(١).

٢. بالنظر إلى كونها خاصة بالشدة العارضة التي تلجئ الإنسان لفعل المحذور، بحيث لا يجد مفرًا من ذلك.

وهذا الاستعمال يكثر في مباحث الرخصة عند الأصوليين، والاستحسان بالضرورة، وعند حديث علماء القواعد عن قاعدة: «الضرورات تبيح المحظورات»، والقواعد ذات الصلة.

٣. بالنظر إلى كونها مقصودة للشارع قصدًا أوليًا أصليًا، سواء وافقت أغراض آحاد المكلفين أم خالفها. وهي ما تعرف بضروريات الشريعة وکلياتها الخمسة، والمقاصد الأصلية.

وهذا الاستعمال يكثر في الكتب التي تُعنى بالمقاصد، وفي مباحث المناسبة والاستصلاح من كتب الأصوليين.

والذي يعنينا في هذا السياق هو الاستعمال الثاني.

إذا علم هذا فإنه قد وردت تعريفات كثيرة للضرورة بالنظر إلى الاستعمال الثاني، سواء أكان ذلك عند المتقدمين أم المتأخرين، ولكن جل تعريفات المتقدمين كانت تورد عند الكلام عن الاضطرار إلى الطعام والشراب^(٢)، بخلاف تعريفات كثير من المعاصرين^(٣).

(١) انظر: الهداية وشرحها: العناية وفتح القدير، ١/ ١٠٠؛ المقنع وشرحيه: الشرح الكبير

والإنصاف، ١١/ ٢٣؛ المجموع للنووي، ١/ ٢٩٢؛ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير

للردديري، ١/ ٢٨٢؛ ٣/ ٢٤.

(٢) انظر: أحكام القرآن لابن العربي، ١/ ٨٢؛ المغني لابن قدامة، ١٣/ ٣٣١؛ تفسير النسفي؛

ويمكن الاستفادة من تعريفات المعاصرين بأن يقال في تعريفها:
هي الحالة الطارئة التي يترتب على عدم مراعاتها تفويت أحد
مصالح الإنسان الأساسية التي لا غنى له عنها عادةً وشرعاً.
ومن خلال هذا التعريف يتضح أن للضرورة عدة خصائص تُجَلِّي
ماهيتها، وتشير إلى أهم أحكامها؛ فمن هذه الخصائص والأحكام:
١. أن الضرورة حالة طارئة وليست دائمة، وهذا يجعل تأثيرها في
منع العمل بالحكم الأصلي مؤقتاً وليس دائماً. وبناء على هذا فإنه إذا زالت
الضرورة عاد الحكم الأصلي؛ إذ من القواعد المقررة: أنه «إذا زال المانع
عادةً الممنوع»^(٢).

- = ٣٨٦/١؛ زاد المسير لابن الجوزي، ١/١٧٥؛ المشور، ٣/٣١٩؛ الأشباه والنظائر
للسيوطي، ١/٢١٣؛ درر الحكام شرح مجلة الأحكام، ١/٣٤.
(١) انظر: نظرية الضرورة الشرعية لـ أ. د. وهبة الزحيلي، ص ٦٧؛ ولـ د. جميل محمد مبارك،
ص ٢٨؛ المدخل الفقهي العام للأستاذ مصطفى الزرقا، ٢/٩٩٧، فقرة ٦٠٣؛ فقه الضرورة
وتطبيقاته المعاصرة لـ أ. د. عبد الوهاب أبو سليمان، ص ٥١؛ حقيقة الضرورة الشرعية لـ
د. محمد الجيزاني، ص ٢٥؛ قاعدة المشقة تجلب التيسير لشيخنا د. يعقوب الباحسين،
ص ٤٨٢؛ الفتوى في الشريعة الإسلامية للشيخ عبد الله الخنين، ٢/١٩٩.
(٢) انظر: ترتيب اللائي في سلك الأمالي، ١/٢٨٠، قاعدة ١٨؛ مجامع الحقائق (الخاتمة)،
ص ٤٤؛ مجلة الأحكام العدلية، مادة ٢٤؛ شرحها لسليم رستم، ١/٣٠ - ٣١؛ وشرحها
لعلي حيدر، ١/٣٥؛ وشرحها للأتاسي، ١/٦١ - ٦٣؛ وشرح قواعدها الفقهية للزرقا،
ص ١٩١ - ١٩٤؛ قواعد الفقه للمجددي، ص ٥٧، قاعدة ٢٢؛ المدخل الفقهي العام،
١/٣٠٩، فقرة ١٤٣، و٢/١٠١٢، فقرة ٦٢٦؛ القواعد الفقهية للدكتور الندوي،
ص ٣٩٠؛ موسوعة القواعد الفقهية، ١/٣١٦.
ولأهمية القاعدة ورد التعليل بها في كثير من كتب الفقه؛ منها:

٢. أن بينها وبين الحكم الأصلي تقابلاً على سبيل التمايع؛ فإما أن يبقى الحكم الأصلي، ويفوت ما طرأ عليه من حالة اضطرارية، أو العكس.

٣. وهذا التقابل من باب تعارض المانع والمقتضي؛ فالمقصد الشرعي المتمثل في مراعاة الضرورة يمثل المانع، ودلالة اللفظ التي تثبت الحكم الأصلي تمثل المقتضي، ومما هو مقرر: أنه «إذا تعارض المانع والمقتضي: يُقدّم المانع»^(١).

٤. أنها تمثل أعلى درجات الحرج، والشدة الملجئة التي لا بد منها، ولا مدفع لها في مقتضى العادة وحكم الشرع، إذ يترتب على تجاهلها في الغالب تفويت لأحد مصالح الإنسان الضرورية، وهي الدين والنفس والنسل والعقل والمال.



= المبسوط، ١٢/٨٧؛ بدائع الصنائع، ٣/١٣٦، ٢٠٣، ٢٠٨؛ المغني، ١١/٢٨؛ المبدع، ٣/٨٧؛ الدرر شرح الغرر، ١/٤١١، ٢/١٦٢، ١٦٦، ٢٢٤، ٢٥٦؛ تكملة البحر الرائق، ٨/٨٥؛ حاشية الدسوقي، ١/٤٨١.

(١) انظر: المنشور، ١/٣٤٨؛ الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/٢٦٧ - ٢٦٨؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ١٤٤؛ وشرحه: غمز عيون البصائر، ١/٣٥٥ - ٣٥٧؛ ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ١/٢٧٧، قاعدة ١٢ الفرائد البهية وشرحها: الأثمار المضيئة، ص ١٥٦؛ مجلة الأحكام العدلية، مادة ٤٦؛ شرح المجلة لسليم رستم، ١/٣٨ - ٣٩؛ ولعلي حيدر، ١/٤٧؛ وللأتاسي، ١/١٠٣ - ١٠٧؛ وشرح قواعدها الفقهية للزرقا، ص ٢٤٣ - ٢٥١؛ المدخل الفقهي العام، ٢/٩٨٦ - ٩٨٧، فقرة ٥٩٥؛ الوجيز، ص ٢٠٩ - ٢١٢؛ موسوعة القواعد الفقهية، ١/٤٢١ - ٤٢٣.

المطلب الثاني:

إثبات كون مراعاة الضرورة مقصداً شرعياً

مراعاة ما يطرأ على الإنسان من الأمور التي تؤثر على مصالحه الضرورية وتلجئه إلى فعل المحظور - مما لا شك فيه أنه مقصد شرعي قطعي؛ لتوافر الأدلة القطعية التي تثبتته، ومن ذلك:

١. قوله ﷺ: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ، لِعَنَى اللَّهُ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(١).

٢. وقوله ﷺ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ، وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذُكِّرْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصَبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَمِ ذَلِكُمْ فَسُقُ الْيَوْمَ يَبَسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٢).

٣. وقوله ﷺ: ﴿قُلْ لَا أَحَدٌ فِي مَا أَوْحَى إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ

(١) الآية رقم (١٧٣) من سورة البقرة.

(٢) الآية رقم (٣) من سورة المائدة.

لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١﴾.

٤. وقوله ﷻ: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ

لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ (٢).

٥. وقوله ﷻ: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِزْيِيرِ وَمَا

أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (٣).

فهذه الآيات الخمس تدل صراحة على أن من مقاصد الشريعة مراعاة الحالات الاضطرارية، بحيث تبيح للعبد فعل المحظور، وترفع عنه الإثم؛ فقد بدأت هذه الآيات بجملة من المحرمات، ثم استثنت منها حال الضرورة، كما ختمت أغلب هذه الآيات بوصف الله ﷻ بأنه غفور رحيم، وفي هذا تنبيه على أن مقصود الشارع في مراعاة الحالات الاضطرارية يرجع إلى مقصد أعم، وهو الرحمة بعباده، والمغفرة لهم، ورفع الحرج عنهم.

٦. وقوله ﷻ: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ

وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَنْ يَكُنَ مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (٤).

(١) الآية رقم (١٤٥) من سورة الأنعام.

(٢) من الآية رقم (١١٩) من سورة الأنعام.

(٣) آية رقم (١١٥) من سورة النحل.

(٤) آية رقم (١٠٦) من سورة النحل.

فهذه الآية استثنت من المؤاخذة على الكفر: لو اضطر الإنسان للنطق بالكفر وألجئ إلى ذلك مع بقاء الإيثار في قلبه. وفي هذا دلالة على أن مراعاة حالة الاضطرار والإكراه الملجئ مقصد شرعي.

٧. ومما يثبت مقصد مراعاة الضرورة من السنة: قوله ﷺ: ((لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ))^(١).

فهذا الحديث بعمومه يدل على منع الضرر، ويدخل في ذلك الضرورة الطارئة؛ لما في عدم مراعاتها من ضررٍ بالغ على العبد.

٨. وقوله ﷺ: ((إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنِّ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنَّسْيَانَ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ))^(٢).

(١) سبق تخريجه، ص ٣٤٠.

(٢) أخرجه ابن ماجه بلفظه، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، ١/٦٥٩، ح ٢٠٤٥؛ والطحاوي في شرح معاني الآثار بنحوه، باب طلاق المكره، ٣/٩٥؛ وابن حبان بنحوه، باب فضل الأمة، ١٦/٢٠٢، ح ٧٢١٩؛ والبيهقي بنحوه، كتاب الخلع والطلاق، باب ما جاء في طلاق المكره، ٧/٣٥٦؛ والطبراني في المعجم الصغير بنحوه، ٢/٥٢، ح ٧٦٥؛ وبنحوه أيضًا في الأوسط، ٨/١٦١، ح ٨٢٧٣؛ وبنحوه كذلك في الكبير، ١١/١٣٣، ح ١١٢٧٤؛ والدارقطني بنحوه، كتاب النذور، ٤/١٧٠؛ والحاكم بنحوه، كتاب الطلاق، ٢/١٩٨. جميعهم من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

وقد صححه الحاكم في المستدرک، ٢/١٩٨، وقال: «على شرط الشيخين» ووافقه الذهبي. وقد تكلم ابن كثير عن إسناد ابن ماجه؛ فقال في تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب، - ص ٢٧١ - : «إسناده جيد».

وقال عنه البوصيري في مصباح الزجاجة - ٢/١٣٠ - : «هذا إسناد صحيح إن سلم من الانقطاع والظاهر أنه منقطع».

فهذا الحديث يدل على رفع الإثم عن المستكره؛ وفي هذا دلالة على أن مراعاة حالة الاضطرار والإكراه الملجئ مقصد شرعي.

٩. ما جاء عن أبي واقد الليثي رضي الله عنه قَالَ قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا بِأَرْضٍ تُصَيِّنُنَا بِهَا مَخْمَصَةٌ؛ فَمَا يَحِلُّ لَنَا مِنَ الْمَيْتَةِ؟ قَالَ: ((إِذَا لَمْ تَصْطَبِحُوا وَلَمْ تَغْتَبِقُوا وَلَمْ تَحْتَفِئُوا بَقَلًا فَشَأْنُكُمْ بِهَا))^(١).

فهذا الحديث يدل على إباحة أكل الميتة حال الضرورة، إذا لم يجد ما يسد رمقه من شراب في الصباح أو المساء، أو بقلا يقتلع من الأرض ويؤكل، ونحو ذلك^(٢).

= وقال الألباني في الإرواء - ١/١٢٣، ح ٨٢ -: «صحيح».

وقد اشتهر في كتب الفقه والأصول وغيرهما بلفظ: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه). ولكنه لم يرد بهذا اللفظ في كتب الحديث المسندة. وللتوسع في الكلام عن الحديث انظر:

علل ابن أبي حاتم، ٤/١١٥، ح ١٢٩٦؛ نصب الراية، ٢/٦٤؛ مجمع الزوائد، ٦/٢٥٠؛ فتح الباري، ٥/١٩١؛ الدرارية، ١/١٧٥، ح ٢١٨؛ تلخيص الحبير، ١/٢٨١، ٤٤٠؛ المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، ص ٢٧٣؛ كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، ١/٥٢٢، ح ١٣٩٣.

(١) أخرجه الإمام أحمد بلفظه، ٣٦/٢٢٧، ح ٢١٨٩٨، و٢٣٢، ح ٢١٩٠١؛ والبيهقي بنحوه، كتاب الضحايا، باب ما يحل من الميتة بالضرورة، ٩/٣٥٦؛ والطبراني في المعجم الكبير بنحوه، ٣/٢٨٤، ح ٣٣١٦، ٣٣١٥؛ والحاكم بنحوه، ٤/١٣٩، ح ٧١٥٦.

قال الحاكم عقب ذكره للحديث: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه». وقال الهيثمي في مجمع الزوائد - ٤/١٦٥ -: «رواه أحمد بإسنادين، رجال أحدهما رجال الصحيح، إلا أن المزي قال: لم يسمع حسان بن عطية من أبي واقد». كما قال الهيثمي عن سند الطبراني - ٥/٥٠ -: «رجاله ثقات».

(٢) انظر: نيل الأوطار، ١٠/٢٧٢.

١٠. ومما يدل على ذلك الاستقراء القطعي. فبتتبع نصوص الشريعة وعللها وأحكامها يتضح أنها جميعاً: مبنية على تحقيق مصالح العباد، ورفع الحرج عنهم، والتيسير والتخفيف عليهم،... ومما لا شك فيه أن في مقدمة ذلك كله: مراعاة ضرورياتهم الخمس، وما لا تستقيم حياة الدنيا والآخرة إلا به.



المطلب الثالث:

ضوابط الضرورة

إن أقوى صور تأثير المقصد الشرعي في ترك العمل بدلالة اللفظ الشرعي: أن يكون هذا المقصد متمثلاً في مراعاة الضرورة؛ لأن الضرورة إذا تحققت ضوابطها لا يستعصي عليها أي محذور^(١). وهذا يستدعي توخي أعلى درجات الحيطة والحذر عند الحكم بموجبها؛ وذلك من خلال التدقيق في وجود هذه الضوابط. ولأهمية هذه الضوابط صاغ العلماء كثيراً منها على شكل قواعد كلية محكمة؛ منها:

١. «الرخص لا تناط بالشك»^(٢).

٢. «التكليف بحسب الوسع»^(٣).

(١) وقد حكى ابن قدامة الإجماع على أنها تعم سائر المحرمات، فانظر المغني لابن قدامة، ١٣/٣٣٠؛ نظرية الضرورة الشرعية لـ د جميل مبارك، ص ١٤٧ - ١٧٧. وقد بحث د. جميل مبارك هذه المسألة باستفاضة، وقرر - في ص ١٥٩ - أن الفقهاء نصوا على أن المحرمات تباح بالضرورة في الجملة.

ولكن عند التدقيق في بعض الأقوال التفصيلية التي تمنع ذلك في بعض المحرمات كإتلاف معصوم أو تداؤ به خمر... يلحظ أنه لم يتحقق فيها قيد من قيود إعمال الضرورة، وهو كون مفسدة الضرورة أعظم من مفسدة المحذور. وعلى هذا إذا تحققت الضوابط عمت سائر المحرمات.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي، ١/١٣٥؛ الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/٣١٦؛

الفوائد الجنية، ٢/٢١٤.

(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٣/٣١٨، ٢١/٦٣٤، ٢٤/١٨٥؛ شرح

٣. «ما لا يُستطاع الامتناع عنه فهو عفو»^(١).
٤. «إذا ضاق الأمر اتسع، وإذا اتسع ضاق»^(٢).
٥. «الميسور لا يسقط بالمعسور»^(٣).
٦. «الضرر يدفع بقدر الإمكان»^(٤).

= الطحاوية لابن أبي العز، ص ٦٥٢؛ العدة لأبي يعلى، ٢/ ٣٩٢؛ البرهان للجويني، ١/ ٨٨، فقرة ٢٧؛ المستصفي، ١/ ٨٦؛ روضة الناظر، ١/ ٢٣٤؛ تنقيح الفصول، ص ١٤٣؛ التحرير وتيسيره، ٢/ ١٣٧؛ شرح الكوكب المنير، ١/ ٤٨٥؛ مسلم الثبوت وشرحه: فواتح الرحموت، ١/ ١٢٣ ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ١/ ٥٤٦؛ قاعدة ٨٥؛ القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة، ص ٢٥٤؛ موسوعة القواعد الفقهية، ٤/ ٤٥٩.

(١) انظر: المبسوط للرخسي، ١/ ٤٦، ١١/ ٢٢٤؛ القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير، ص ٤٥٦.

(٢) انظر: المنشور، ١/ ١٢٠، ١٢٣؛ الأشباه والنظائر لابن السبكي، ١/ ٤٨؛ الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/ ٢٠٨؛ ولابن نجيم، ص ١٠٥؛ مجلة الأحكام العدلية، مادة ١٨؛ وشرحها للأناسي، ١/ ٥١؛ وشرح قواعدها للزرقا، ص ١٦٣؛ المدخل الفقهي العام، ٢/ ٩٩٤، فقرة ٥٩٩؛ الوجيز، ص ١٧١؛ موسوعة القواعد الفقهية كلاهما لـ د. محمد البورنو، ١/ ٣٢١.

(٣) انظر: غياث الأمم، ص ٤٦٩؛ قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ٢/ ١٩؛ المنشور، ٣/ ١٩٨؛ الأشباه والنظائر لابن السبكي، ١/ ١٥٥؛ القواعد للحصني، ٢/ ٤٨؛ الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/ ٣٤٦؛ شرح الكوكب المنير، ١/ ٣٦١؛ ٩٧٣؛ فقه الممكن على ضوء قاعدة "الميسور لا يسقط بالمعسور" لـ د. ناجي إبراهيم السويد؛ قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور لإيمان بنت عبد الله الهادي.

(٤) انظر: بدائع الصنائع، ٢/ ١٣٧؛ الهداية وشرحها: العناية وفتح القدير، ٦/ ١٠٣، ١٠٤، ٣٧٣، ٧/ ٤٧، ١٧٠، ١٧١؛ الدرر شرح الغرر، ٢/ ١٩٢، ٤٤٧؛ ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ٢/ ٨١٠، قاعدة ١٥٨؛ مجامع الحقائق (الخاتمة)، ص ٤٥؛ مجلة الأحكام العدلية،

٧. «الضرورة تقدر بقدرها»^(١).
٨. «إذا تعارض المانع والمقتضي يُقدّم المانع».
٩. «إذا زال المانع عادَ الممنوع».
١٠. «ما جاز لعذر بطل بزواله»^(٢).

= مادة ٣١؛ شرحها لسليم رستم، ١/٣٢؛ ولعلي حيدر، ١/٣٧؛ وللأتاسي، ١/٧١؛ وشرح قواعدها للزرقا، ص ٢٠٧؛ قواعد الفقه للمجددي، ص ٨٨، قاعدة ١٦٨؛ المدخل الفقهي العام، ٢/٩٨١، فقرة ٥٨٧؛ الوجيز، ص ١٩٨؛ القواعد الفقهية الكبرى لشيخنا أ.د. صالح السدلان، ص ٥٠٨؛ القواعد الفقهية في بابي العبادات والمعاملات لشيخنا د. عبد الله العيسى، ص ٥٠٥.

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري، ٢/٤١، ٣/٢٦٤؛ المبسوط، ١/١٧٩، ٢/١٢٧، ٣/١١٧، ٥/١٠، ٧/١٤٧، ١١/٧٢، ٢٤/٢٩، ٢٥/٤٣، ٣٠/٢٨؛ بدائع الصنائع، ٥/١٢٤، ٧/١٢٤؛ قواعد الأحكام للعزبن عبد السلام، ٢/١٤١ - ولفظه: «ما أجلّ إلا [هكذا بزيادة (إلا)!] لضرورة أو حاجة يقدر بقدرها، ويزول بزوالها» -؛ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٢١/٤٣٥؛ المنشور للزركشي، ٢/٣٢٠، ٣/١٣٨؛ الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/٢١٢؛ ولابن نجيم، ص ١٠٧؛ الفرائد البهية وشرحها: الأبقار المضيفة، ص ١١٩؛ والمواهب السنية وحاشيتها: الفوائد الجنية، ١/٢٧١؛ ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ١/٥٨٦، قاعدة ٩٧؛ مجامع الحقائق (الخاتمة)، ص ٤٥، ٤٦؛ مجلة الأحكام العدلية، مادة ٢٢؛ شرحها لسليم رستم، ١/٣٠؛ ولعلي حيدر، ١/٣٤؛ وللأتاسي، ١/٥٦؛ وشرح قواعدها للزرقا؛ ص ١٨٧؛ رسالة في القواعد الفقهية للشيخ عبد الرحمن السعدي، ص ٢٥، البيت ١٧؛ المدخل الفقهي العام، ٢/٩٩٦، فقرة ٦٠١؛ القواعد الفقهية للدكتور علي الندوي، ١٠٢، ١٥٣، ٢١٣، ٢٥٥، ٢٥٦، ٣٠٨؛ القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير، ص ٤٨٥؛ الوجيز، ص ١٨٠؛ موسوعة القواعد الفقهية، ٤/٥٤٣؛ قواعد الفقه الإسلامي لـ د. الروكي، ص ١٦١، ١٩٧، ٢١٠؛ المدخل إلى القواعد الفقهية للدكتور الحريري، ص ١٠٤.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/٢١٤؛ ولابن نجيم، ص ١٠٨؛ الفرائد البهية

١١. «الضرورات تبيح المحظورات بشرط عدم نقصانها عنها».
١٢. «الضرر الأشد يزال بالأخف»^(١).
١٣. «إذا تعارضت مفسدتان رُوعي أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفهما».
١٤. «يختار أهون الشرين»^(٢).

= وشرحها: الأقسام المضنية، ص ١٢١؛ والمواهب السنية وحاشيتها: الفوائد الجنية، ٢٧٧/١؛ مجلة الأحكام العدلية، مادة ٢٣؛ شرح القواعد الفقهية للزرقا، ص ١٨٩ - ١٩٠؛ المدخل الفقهي العام، ١٠١٣/٢، فقرة ٦٢٧.

والفرق بين هذه القاعدة والقاعدة التي قبلها: أن هذه تؤدي عكس معنى تلك؛ إذ إن تلك (وهي إذا زال المانع...) أفادت حكم ما امتنع لسبب، ثم زال هذا السبب المانع، وهذه (وهي ما جاز لعذر...) أفادت حكم ما جاز بسبب، ثم زال هذا السبب المجيز. انظر الفرق في: شرح القواعد الفقهية للزرقا، ص ١٩١؛ القواعد الفقهية للدكتور الندوي، ص ٣٩٠.

(١) انظر: إيضاح المسالك للونشريسي، ص ١٣٤، قاعدة ١٠٧؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ١٠٩؛ المنهج المنتخب وشرحه للمنجور، ص ٥٠١ - ٥٠٧؛ المجاز الواضح وشرحه: الدليل الماهر، ص ٢٠٣ - ٢٠٧؛ مجلة الأحكام العدلية، مادة ٢٧؛ شرحها لسليم رستم، ٣١/١ -؛ ولعلي حيدر، ٣٦/١؛ وللآتاسي، ٦٨/١؛ وشرح قواعدهما للزرقا، ص ١٩٩؛ المدخل الفقهي العام، ٩٨٣/٢ - ٩٨٤، فقرة ٥٩٠؛ القواعد الفقهية للدكتور علي الندوي، ص ٣١٣ - ٣١٧، ٣٨٨ - ٣٩٠؛ القواعد الفقهية لشيخنا أ.د. صالح السدلان، ص ٥٢٧ - ٥٣٣؛ الوجيز، ص ٢٠٣ - ٢٠٥؛ موسوعة القواعد الفقهية، ٢٢٩/١ - ٢٣١، ٢٦٨/٣ - ٢٦٩.

(٢) انظر: شرح السير للسرخسي، ٥١٦/٢؛ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٢٣/١٨٢، ٣٤٣، ٢٨/١٢٩؛ ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ١/٢١٠؛ مجلة الأحكام العدلية، مادة ٢٩؛ وشرحها: لسليم رستم، ٣٢/١؛ ولعلي حيدر، ٣٧/١؛ وللآتاسي، ٧٠/١؛ شرح القواعد الفقهية لأحمد الزرقا، ص ٢٠٣؛ المدخل الفقهي العام، ٢/٩٨٤،

١٥. «يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام».

١٦. «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح»^(١).

١٧. «الاضطرار لا يبطل حق الغير»^(٢).

= فقرة ٥٩١؛ الوجيز، ص ٢٠٣؛ موسوعة القواعد الفقهية له أيضًا، ١/ ٢٣٠؛ القواعد الفقهية الكبرى لشيخنا أ.د. صالح السدلان، ص ٥٢٧.

(١) انظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي، ١/ ١٠٥؛ القواعد للمقري، ٢/ ٤٤٣، قاعدة ٢٠١؛

الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/ ٢١٧؛ ولا بن نجيم، ص ١١٣؛ المنهج وشرحيه: شرح

المنهج للمنجور، ص ٧٢٦؛ والمنهج إلى المنهج لابن أحمد زيدان، ص ١٣٧؛ إيضاح

المسالك، ص ٨٢، قاعدة ٣٧؛ الفرائد وشرحيها: الأبقار المضئبة، ص ١٢٣؛ والمواهب

السنية وحاشيتها: الفوائد الجنية، ١/ ٢٨٢؛ مغني المحتاج، ١/ ٣٩؛ كشاف القناع، ٢/ ٩٩؛

ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ٢/ ٦٩١، قاعدة ١٢٢؛ مجامع الحقائق (الخاتمة)، ص ٤٥؛

حاشية الدسوقي، ٤/ ٢٩٨؛ رد المحتار ٢/ ٥١١، ٥١٢؛ مجلة الأحكام العدلية، مادة ٣٠؛

شرحها لسليم رستم، ١/ ٣٢؛ ولعلي حيدر، ١/ ٣٧؛ وللأتاسي، ١/ ٧٠؛ وشرح قواعدها

للزرقا، ص ٢٠٥؛ المدخل الفقهي العام، ٢/ ٩٨٥، فقرة ٥٩٤؛ القواعد والضوابط

المستخلصة من التحرير، ص ٤٨٧؛ القواعد الفقهية للدكتور علي الندوي، ص ٢٠٧.

(٢) انظر: مختصر اختلاف العلماء تأليف الجصاص، ٣/ ٤٠٤، فقرة ١٥٤٧، و ٥/ ٢١١، فقرة

٢٣٠٨؛ أنوار البروق للقرافي، ١/ ١٩٥؛ تهذيب الفروق، ١/ ١٩٧؛ تقرير القواعد لابن

رجب، ١/ ٢٠٦، قاعدة ٢٦؛ ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ١/ ٣٤٥، قاعدة ٣٢؛ مجامع

الحقائق (الخاتمة)، ص ٤٤ - ٤٥؛ مجلة الأحكام العدلية، مادة ٣٣؛ شرحها لسليم رستم،

١/ ٣٣؛ ولعلي حيدر، ١/ ٣٨ - ٣٩؛ وللأتاسي، ١/ ٧٦ - ٧٧؛ وشرح قواعدها للزرقا،

ص ٢١٣ - ٢١٤؛ المدخل الفقهي العام، ٢/ ٩٩٦ - ٩٩٧، فقرة ٦٠٢؛ المشقة تجلب

التيسير، للدكتور اليوسف، ص ٣٨٩ - ٣٩٣؛ القواعد الفقهية للدكتور الندوي، ص ١٠٢؛

القواعد والضوابط المستخلصة، ص ١٣٤؛ الوجيز، ص ١٨٥ - ١٨٦؛ موسوعة القواعد

الفقهية، ٢/ ٢٠٨؛ الفعل الضار والضمان فيه للأستاذ مصطفى الزرقا.

وكل قاعدة من القواعد السابقة لها نوع استقلال؛ من جهة حقيقتها، ومدى صلتها بضوابط الضرورة، وأدلتها، وتطبيقاتها...، ولكنها على تنوعها تعود إلى أربعة ضوابط رئيسة، وبيانها:

الضابط الأول: وجود حقيقة الضرورة بمعناها الشرعي^(١)، وحصولها في الواقع، أو توقع حصولها فيما يغلب على الظن^(٢).

مر بنا عند التعليق على تعريف الضرورة^(٣): أن من بين خصائصها التي تجلي ماهيتها: أنها تمثل أعلى درجات الحرج، والشدة الملجئة التي لا بد منها، ولا مدفع لها في مقتضى العادة وحكم الشرع، إذ يترتب على تجاهلها في الغالب تفويت لإحدى مصالح الإنسان الضرورية، وهي الدين والنفس والنسل والعقل والمال.

وهذه الخاصية هي العلامة الفارقة الرئيسة التي تجلي حقيقة الضرورة. ولأهمية هذه الخاصية فهي ذاتها تمثل ضابطاً من ضوابط

(١) انظر في إثبات هذا الضابط: نظرية الضرورة الشرعية لـ د. جميل محمد مبارك، ص ٣٠٥؛ فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة لـ أ. د. عبد الوهاب أبو سليمان، ص ٦٤؛ الفتوى في الشريعة الإسلامية للشيخ عبد الله الحنين، ٢/ ٢٠١.

(٢) انظر: فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة، ص ٦٤؛ الفتوى في الشريعة الإسلامية للشيخ عبد الله الحنين، ٢/ ٢٠١؛ نظرية الضرورة الشرعية لـ أ. د. وهبة الزحيلي، ص ٦٩؛ ولـ د. جميل مبارك، ص ٣١٢؛ قاعدة المشقة تجلب التيسير لشيخنا د. يعقوب الباحسين، ص ٤٨٧؛ ولـ د. صالح اليوسف، ٣٨٣؛ قواعد الوسائل لـ د. مصطفى مخدوم، ص ٣٠٦؛ الرخص الشرعية لأسامة الصلابي، ص ١١٦؛ ولـ د. عمر كامل، ص ١١٨.

(٣) ص ٦٨٩.

الضرورة. إذ لا بد أن يترتب على عدم مراعاتها تفويت لإحدى الضروريات الخمس، ولا بد أن يكون هذا واقعا بالفعل، أو يغلب على الظن وقوعه.

ومما يدل على هذا الضابط: ما جاء عن أبي واقد الليثي رضي الله عنه قال: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا بِأَرْضٍ تُصَيِّنُنَا بِهَا مَحْمَصَةٌ؛ فَمَا يَحِلُّ لَنَا مِنَ الْمَيْتَةِ؟ قَالَ: ((إِذَا لَمْ تَضْطَبِحُوا، وَلَمْ تَغْتَبِقُوا، وَلَمْ تَحْتَفِنُوا بَقْلًا: فَشَأْنُكُمْ بِهَا))^(١).

فهذا الحديث يدل على أن إباحة أكل الميتة حال الضرورة مشروطة بالتحقق من وجود الضرورة؛ كأن يمر عليه يوم كامل من الصباح إلى المساء، لا يجد فيه ما يسد رمقه من طعام أو شراب. ويشهد لهذا الضابط عدد من القواعد؛ منها:

١. «الرخص لا تُنَاطُ بِالشك».

٢. «لا عبرة للتوهم»^(٢).

والخطأ في تقدير الضرورة يحصل في الغالب بانخرام هذا الضابط؛ لأن النفس بطبيعتها كثيرًا ما تركز إلى الدعة والخمول، فتُهَوِّلُ من الشيء

(١) سبق تخريجه، ص ٦٩٣.

(٢) انظر: مجلة الأحكام العدلية، مادة ٧٤؛ شرحها لسليم رستم، ١/ ٥٠؛ ولعلي حيدر، ١/ ٦٥؛ وللا تاسي، ١/ ٢٠٩؛ وشرح قواعدها للزرقا، ص ٣٦٣؛ قواعد الفقه للمجددي، ص ١٠٧، قاعدة ٢٥٤؛ المدخل الفقهي العام، ٢/ ٩٧٥، فقرة ٥٨٢؛ القواعد الفقهية للدكتور علي الندوي، ص ٤١٦؛ الوجيز، ص ١٤٦؛ قواعد الفقه الإسلامي لـ د. الروكي، ص ١٩٥؛ القواعد الفقهية الكبرى لشيخنا أ.د. صالح السدلان، ص ١٩١؛ المدخل إلى القواعد الفقهية للدكتور الحريري، ص ٨٧.

الذي فيه نوع مشقة، وتوهم صاحبها بأنه قد بلغ أعلى درجات المشقة، وصار ضرورة ملجئة؛ ليحصل به التخفيف، ويرتفع به المحذور، ولكن عند التحقيق يتضح أن هذا وهم لا حقيقة!

وقد حكى لنا القرآن الكريم نماذج للضرورة الوهمية:

من أمثلتها: قوله ﷺ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمَلَائِكَةَ ظَالِمِينَ أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا...﴾^(١).

فتبريرهم لظلمهم لأنفسهم، وتبعيتهم للمشركين؛ بأنهم مستضعفون مضطرون لذلك، ولا يستطيعون الخلاص من قهرهم...: عذرٌ غير مقبول؛ لأن هذا الاضطرار وهمي لا حقيقي؛ إذ يملكون الهجرة من ديار المشركين إلى أماكن كثيرة في أرض الله الواسعة، بحيث يظهرون فيها دينهم، ويزاولون عبادتهم دون تضييق.

ومن هذا القبيل صور كثيرة في العصر الحاضر يترك الناس فيها العمل بالنصوص الصريحة؛ بدعوى الضرورة، ولكن إذا عرضت على هذا الضابط: تبين أن هذا وهم لا حقيقة؛ ومن ذلك:

١. تناول بعض الأمور المحرمة بدعوى الضرورة^(٢)، كتناول القات

أو الدخان مثلاً، وتبرير ذلك بأن الجسم لا يستطيع مقاومتها، مع الإقرار

(١) آية رقم (٩٧) من سورة النساء.

(٢) انظر في فكرة هذا المثال: نظرية الضرورة الشرعية لـ د. جميل محمد مبارك، ص ٣١٥.

بحرمتها في الأصل، وبأضرارها الصحية والمالية.

فهذه دعوى ساقطة؛ لأن الإنسان يملك مقاومتها في الواقع، كما لو كان صائها، أو مسافراً بالطائرة مسافة طويلة؛ أو لا يملك ثمنها، أو يجده ولكن لا يجد من يبيعها له...

٢. التعامل بالربا؛ بدعوى أنه من ضروريات العصر^(١)، وأنه لا اقتصاد بلا ربا! وهذه دعوى واهية أيضا؛ لأن النصوص صريحة في محق الربا، وأنه محاربة لله ﷻ ورسوله ﷺ؛ فكيف لا يقوم الاقتصاد إلا على محاربة الله ورسوله؟! وقد أثبتت الأزمة المالية المعاصرة كذب هذه الدعوى، ودفعت العقلاء في الغرب إلى إعادة النظر في نظامهم المالي، والاستفادة مما في الإسلام من أحكام عادلة، تحذ من جشع التجار، وتركز على الجانب الأخلاقي في التجارة، وتطالب بتحريك المال لعجلة الاقتصاد، فيستفيد منه أكبر قدر ممكن من الناس، وتمنع تدوير المال عن طريق القروض الربوية، وبيع الدين بالدين...

ولالإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) كلام نفيس يشخص فيه حال كثير من الناس الذين يتوسعون في تقدير الرخص، ويبنون ذلك على الأوهام، يناسب أن يختم به هذا الضابط؛ ونص كلامه: «... أن أسباب الرخص أكثر ما تكون مقدرة ومتوهمة، لا محققة، فربما عدها شديدة وهي خفيفة في نفسها، فأدى ذلك إلى عدم صحة التعبد، وصار عمله ضائعا وغير

(١) انظر في فكرة هذا المثال: قاعدة المشقة تجلب التيسير لشيخنا د. يعقوب الباحسين،

مبني على أصل. وكثيرا ما يشاهد الإنسان ذلك؛ فقد يتوهم الإنسان الأمور صعبة، وليست كذلك إلا بمحض التوهم... ولو تتبع الإنسان الوهم لرمى به في مهاوٍ بعيدة، ولأبطل عليه أعمالا كثيرة. وهذا مطرد في العادات، والعبادات، وسائر التصرفات»^(١).

الضابط الثاني: أن يتعذر دفع الضرورة بوجه مشروع^(٢).

الإنسان إذا طرأ عليه أمر لا بد من دفعه، قد لا ينقدح في ذهنه ابتداء إلا وسيلة محرمة في الأصل، ولكن عند التأمل يظهر أن هناك وسائل أخرى مباحة؛ لهذا عليه التأكد من تحقق هذا الضابط، وهو تعذر الوسائل المباحة.

ومما يدل على هذا الضابط:

١. عموم الآيات التي تبين أن التكليف بحسب الوسع؛ منها: قوله ﷻ:

﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٣)، وقوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^(٤).

فالإنسان عليه أن يجتهد في البحث عما يدفع عنه الضرورة بالوسائل المباحة، فإذا بذل وسعه ولم يجد سوى الوسيلة المحرمة: يكون قد تحقق

(١) الموافقات، ١/٢٤٧.

(٢) انظر في إثبات هذا الضابط: نظرية الضرورة الشرعية لـ د. جميل محمد مبارك، ص ٣١٢؛ ولـ د. وهبة الزحيلي، ص ٦٩؛ حقيقة الضرورة الشرعية لـ د. محمد الجيزاني، ص ٧١؛ قاعدة المشقة تجلب التيسير لشيخنا د. يعقوب الباحسين، ص ٤٨٦؛ ولـ د. صالح اليوسف، ص ٣٨٣؛ الرخص الشرعية لـ د. عمر كامل، ص ١١٨.

(٣) من الآية رقم (٢٨٦) من سورة البقرة.

(٤) من الآية رقم (١٦) من سورة التغابن.

الضابط الثاني.

٢. قوله ﷺ: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾^(١).

وقد فسر العلماء العادي: بأكل الميتة مع وجود غيرها^(٢).

فالواجب الشرعي الذي يجوز تركه للضرورة هو ما كان خارج

وسع الإنسان، أما ما كان في استطاعته ولو جزئياً فلا يعذر بتركه.

٣. قوله ﷺ: ((إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ))^(٣).

فالواجب الشرعي الذي يجوز تركه للضرورة هو ما كان خارج سع

الإنسان، أما ما كان في استطاعته ولو جزئياً فلا يعذر بتركه.

٤. ما جاء في حديث جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَجُلًا نَزَلَ الْحُرَّةَ وَمَعَهُ

أَهْلُهُ وَوَلَدُهُ فَقَالَ رَجُلٌ إِنَّ نَاقَةَ لِي ضَلَّتْ فَإِنْ وَجَدْتَهَا فَأَمْسِكْهَا. فَوَجَدَهَا

فَلَمْ يَجِدْ صَاحِبَهَا فَمَرَضَتْ فَقَالَتْ امْرَأَتُهُ انْحَرْهَا. فَأَبَى فَنَفَقَتْ فَقَالَتْ

اسْلُخْهَا حَتَّى نُقَدِّدَ شَحْمَهَا وَلَحْمَهَا وَنَأْكُلَهُ. فَقَالَ حَتَّى أَسْأَلَ رَسُولَ اللَّهِ

ﷺ فَأَتَاهُ فَسَأَلَهُ فَقَالَ: ((هَلْ عِنْدَكَ غِنَى يُغْنِيكَ؟، قَالَ: لَا؛ قَالَ: فَكُلُوهَا))

الحديث^(٤).

(١) من الآية رقم (١٧٣) من سورة البقرة.

(٢) انظر: أحكام القرآن لابن العربي، ١/ ٨٥.

(٣) أخرجه مسلم بلفظه، كتاب الحج، باب فَرَضِ الْحَجِّ مَرَّةً فِي الْعُمْرِ، ٢/ ٩٧٥، ح ١٣٣٧.

(٤) أخرجه أبو داود بلفظه، كتاب الأطعمة، باب فِي الْمُضْطَرِّ إِلَى الْمَيْتَةِ، ٤/ ١٦٦، ح ٣٨١٦؛

والبيهقي بلفظه - من طريق أبي داود - كتاب الضحايا، باب ما يحل من الميتة بالضرورة،

٣٥٦/٩؛ كما رواه الإمام أحمد بمعناه، ٤١١/٣٤، ح ٢٠٨١٥؛ وأيضاً أبو يعلى بمعناه،

فقد أباح له الأكل من الميتة عندما تحقق من عدم وجود ما يغنيه عنها من الطعام الحلال.

٥. ويشهد لهذا الضابط عدد من القواعد، منها:

— «إذا ضاق الأمر اتسع، وإذا اتسع ضاق».

— «الميسور لا يسقط بالمعسور».

— «الضرر يدفع بقدر الإمكان».

— «التكليف بحسب الوسع».

وعلى هذا: إذا كانت هناك وسيلة مشروعة يحصل بها دفع الضرورة؛ انتفى تأثير الضرورة في العمل بدلالة اللفظ؛ لعدم تحقق هذا الضابط.

ومن أمثلة تخلف هذا الضابط:

١. إباحة بعض الحنابلة حلّ السحرِ بالسحر؛ وتعليلهم ذلك

بالضرورة^(١).

فهذا في الأصل من صور النشرة المحرمة؛ لحديث جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ

رضي الله عنه قَالَ: سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ النَّشْرَةِ فَقَالَ: ((هُوَ مِنْ عَمَلِ

الشَّيْطَانِ))^(٢).

= ١٣/٤٤٦، ح ٧٤٤٨، و١٣/٤٤٢، ح ٧٤٤٥.

قال عنه الشيخ الألباني في صحيح سنن أبي داود - ٢/٤٥٠ - : «حسن الإسناد».

(١) انظر: الروض المربع وحاشية ابن قاسم، ٧/٤١٤؛ قواعد الوسائل، ص ٣٠٧.

(٢) أخرجه الإمام أحمد بلفظه، ٢٢/٤٠، ح ١٤١٣٥؛ وأبو داود بلفظه، كتاب الطب، باب في

النشرة، ٤/٢٠١، ح ٣٨٦٨.

=

ولكن دعوى الضرورة غير مُسَلِّم؛ لانتفاء أحد ضوابطها، إذ هناك وسيلة أخرى مشروعة بالإجماع، وهي حله بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، وهي أنجح وأقوى^(١).

٢. إذا أمكن التخلص من الصائل بغير المقاتلة، كالهروب، أو إقفال الأبواب، أو إطلاق رصاصة تخوفية في الهواء^(٢)... ففي هذه الصور يؤخذ من تجاوزها وعمد إلى قتل الصائل؛ لأن الحكم الأصلي باقٍ، ولم تتحقق الضرورة المبيحة لتجاوزه؛ لانتفاء هذا الضابط.

٣. استعمال الخمائر والجيلاتين^(٣) المأخوذة من الخنازير في صناعة بعض الأدوية ونحوها. فهذا باقٍ على الحكم الأصلي وهو المنع؛ لوجود البدائل المشروعة، ومن ثم تنتفي الضرورة المبيحة لتجاوزه؛ وقد صدر في ذلك قرار من مجمع الفقه الإسلامي بجدة، ومما بنوا عليه القرار أن: «في الخمائر والجيلاتين المتخذة من النباتات، أو الحيوانات المذكاة شرعاً غنية عن ذلك»^(٤).

= قال عنه الحافظ ابن حجر في الفتح، - ١٠ / ٢٣٣ - : « وَوَصَلَهُ أَحْمَدُ وَأَبُو دَاوُدَ بِسَنَدٍ حَسَنٍ عَنْ جَابِرٍ ».

(١) انظر: كتاب التوحيد وشرحه: تيسير العزيز الحميد، ص ٤١٩؛ قواعد الوسائل، ص ٣٠٧.

(٢) انظر هذا المثال في: قاعدة المشقة تجلب التيسير لشيخنا د. يعقوب الباحسين، ص ٤٨٦.

(٣) الجيلاتين: «مادة شبيهة زلالية لينّة لزجة غير قابلة للذوبان في الماء تستخرج من عظام الحيوان وأنسجته بإغلائه الطويل في الماء». المعجم الوسيط، نهاية باب الجيم، ١ / ١٥٠.

(٤) قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، الدورة الثالثة، ١٤٠٧ هـ، ص ٤٦، قرار رقم (٢٣)؛ وانظر: فتاوى اللجنة الدائمة، ٢٢ / ٢٦٠،

الضابط الثالث: أن يُقتصر فيما تبيحه الضرورة على القدر الكافي الذي تزول به الضرورة^(١).

فالضرورة حالة طارئة تستدعي حكماً استثنائياً، فيجب أن يكون هذا الحكم الاستثنائي مقارناً للضرورة، سواء أكان ذلك في المقدار أم الوقت، وبمجرد زوال الضرورة يزول الحكم الاستثنائي، ويعود الحكم الأصلي.

ومن أدلة ذلك: قوله ﷺ: «فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ»^(٢).

وقد فسر العلماء الباغي: بأكل الميتة فوق حاجته^(٣).

وهناك عدد من القواعد لها صلة وطيدة بهذا الضابط، منها:

— «الضرورة تقدر بقدرها».

— «إذا اتسع الأمر ضاق».

= فتوى رقم ٨٠٣٩؛ حقيقة الضرورة الشرعية، ص ٧٥.

(١) انظر في إثبات هذا الضابط إلى: المشقة تجلب التيسير لـ د. صالح اليوسف، ٣٨٢؛ ولشيخنا

د. يعقوب الباحسين، ص ٤٨٥؛ حقيقة الضرورة الشرعية لـ د. محمد الجيزاني، ص ٧٦؛

نظرية الضرورة الشرعية لـ أ. د. وهبة الزحيلي، ص ٧١، ٢٤٥؛ ولـ د. جميل مبارك،

ص ٣٣٦؛ فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة، ص ٦٦؛ الرخص الشرعية لـ د. عمر كامل،

ص ١١٨، ٢٩١؛ ولأسامة الصلابي، ص ١٣٠؛ توصيف الأقضية، ٢/ ٣٤٤؛ قواعد

الوسائل، ص ٣٠٧.

(٢) من الآية رقم (١٧٣) من سورة البقرة.

(٣) انظر: أحكام القرآن لابن العربي، ١/ ٨٥؛ زاد المسير لابن الجوزي، ١/ ١٧٥؛ تفسير أبي

السعود، ٢/ ٢١٦.

- «ما جاز لعذر بطل بزواله».

- «إذا زال المانع عاد الممنوع».

ومن الأمثلة التي توضح هذا الضابط:

١. أن من اضطر إلى تناول طعام محرم لا يجوز له أن يأكل منه إلا ما يبسده به رmqه^(١).

٢. ومن اضطر إلى الاستقراض بالربا لدفع تكاليف عملية جراحية تتوقف عليها حياته؛ فلا يجوز له أن يستقرض ما زاد على قدر الضرورة^(٢).

٣. ومن اضطر إلى شرب خمرٍ لدفع لقمةٍ غصَّ بها فلا يزيد على القدر اللازم لدفع الغصة^(٣).

هذه أمثلة عدم تجاوز الحد الذي يحصل به دفع الضرورة من جهة المقدار.

٤. أما من جهة الوقت فمن أمثلتها: من اضطر إلى ترك الجمعة والجماعة لخوفه من عدو يتربص به إذا خرج إلى المسجد: جاز له ترك ذلك مدة خوفه من العدو فقط.

٥. ومن اضطر للتيمم أو الجمع بين الصلاتين لخوف أو مرض

(١) انظر: توصيف الأفضية، ٢/٣٤٤.

(٢) انظر: المشقة تجلب التيسير لشيخنا د. يعقوب الباسين، ص ٤٨٦، لكن ذكره بصيغة أخرى لتوضيح ضابط آخر.

(٣) انظر: توصيف الأفضية، ٢/٣٤٤.

جاز له ذلك مدة خوفه، ومرضه.

الضابط الرابع: أن تكون الضرورة أرجح شرعا من الحكم الأصلي^(١).

إذ إن عدم مراعاة الضرورة مفسدة، كما أن مخالفة الحكم الأصلي مفسدة أيضًا، وإذا تعين تحمل إحداهما؛ لدفع الأخرى: فمن البدهة ألا ينتقل من الحكم الأصلي ويراعي الضرورة الطارئة إلا إذا كانت أعظم ضررًا منه؛ لأن الانتقال إلى المماثل عبثٌ، وإلى الأدنى سفةٌ. لهذا جاء الاستفهام الإنكاري لبني إسرائيل عندما أرادوا الانتقال إلى الأدنى، وذلك في قوله ﷺ: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَجَدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِئُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِشَاطِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِيهَا وَبَصَلَهَا قَالَ أَلَسْتَبْدِلُوكَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ﴾^(٢).

ولأهمية موضوع هذا الضابط عبر العلماء عنه بقواعد كثيرة، منها:

- «الضرورات تبيح المحظورات بشرط عدم نقصانها عنها».
- «الضرر الأشد يزال بالأخف».

(١) انظر في إثبات هذا الضابط إلى: قاعدة المشقة تجلب التيسير لشيخنا د. يعقوب الباحسين، ص ٤٨٤؛ و ل. د. صالح اليوسف، ص ٣٨١؛ نظرية الضرورة الشرعية ل. د. جميل محمد مبارك، ص ٣١٩؛ قواعد الوسائل، ص ٣٠٧؛ حقيقة الضرورة الشرعية، ص ٨٦؛ فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة ل. أ. د. عبد الوهاب أبو سليمان، ص ٦٥؛ توصيف الأقضية، ٣٤٤/٢؛ الرخص الشرعية لأسامة الصلابي، ص ١٢٩.

(٢) من الآية رقم (٦١) من سورة البقرة.

— «إذا تعارضت مفسدتان رُوعي أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفهما».

— «يُختار أهون الشرين».

— «يتحمل الضرر الخاص لدفع ضررٍ عام».

— «درء المفساد مقدم على جلب المصالح».

ومن الأمثلة التي توضح هذا الضابط:

١. لو أكره إنسان على قتل نفس معصومة فليس له ذلك؛ لأن إبقاءه لحياته ليس أولى من حياة غيره.

٢. لو علم أن هناك سيلاً قادمًا سيُتلف مزرعته، ولا خلاص من ذلك إلا بفتح منفذ للسيل في مزرعة جاره: لم يجوز له ذلك؛ لأن إبقاءه لماله ليس أولى من مال غيره.

٣. لو حاصر العدو قاعدة عسكرية للمسلمين، وييدهم أسير، وهددوه بالقتل إذا لم يدهم على طريق اقتحام القاعدة، وغلب على ظنه أن ما سينتج على ذلك أعظم ضررًا من قتله: لم يجوز له أن يدهم^(١). فهو هنا مضطر، لكن من ضوابط أعمال الضرورة أن تكون أعظم شأنًا من المحذور، وهذا الضابط لم يتحقق هنا.

٤. لو اضطر إلى التصرف في مال غيره بغير إذنه؛ بأكل طعامه حفاظًا على حياته، أو بالذهاب بسيارة غيره إلى طوارئ المستشفى، أو

(١) انظر: نظرية الضرورة الشرعية لـ د. جميل محمد مبارك، ص ٣٢١

بتكسير زجاج نافذة غيره هروبا من حريق، أو...: فإنه يجوز له ذلك؛ لأن حفظ نفسه مقدم على حفظ مال غيره. ولكن لا بد أن يراعي في هذا المثال أمرا مهمًّا، وهو ضمان حق غيره؛ لأن «الاضطرار لا يبطل حق الغير».



المطلب الرابع:

أمثلة تطبيقية لتأثير مراعاة الضرورة في العمل بدلالة اللفظ الشرعي

في المطلب السابق تم توضيح كل ضابط بطائفة من الأمثلة، انحصر النظر فيها في علاقتها بضابط واحد فقط، وفي هذا المطلب سيتم النظر في المثال من خلال علاقته بحقيقة الضرورة وجميع ضوابطها، ومن ثم مدى تأثيرها في العمل بدلالة اللفظ:

المثال الأول: إذا كان يترتب على أداء الصلاة في وقتها تضييع إحدى المصالح الضرورية:

فالحكم الأصلي: أن الصلاة لا يجوز تأخيرها عن وقتها عمداً؛
للنصوص الواردة في ذلك؛ منها:

١. قوله ﷺ: ﴿ أَقِرَّ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ﴾^(١).

٢. وما جاء في حديث جبريل المشهور، وفي آخره: ((... ثُمَّ التَّفَتَ إِلَيَّ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ: هَذَا وَقْتُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِكَ، الْوَقْتُ فِيمَا بَيْنَ هَذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ))^(٢).

(١) الآية رقم (٧٨) من سورة الإسراء.

(٢) أخرجه الإمام أحمد بلفظه، ٥/٢٠٢، ح ٣٠٨١؛ وأبو داود بلفظه، كتاب الصلاة، باب ما

جاء في المواقيت، ١/٢٧٤، ح ٣٩٣. من حديث ابن عباس رضي الله عنه.

وقال عنه الألباني في صحيح سنن أبي داود - ١١٦/١ -: «حسن صحيح».

٣. وما ثبت في حديث بريدة^(١) رضي الله عنه عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَهُ عَنْ وَقْتِ الصَّلَاةِ فَقَالَ لَهُ: (صَلِّ مَعَنَا هَذَيْنِ). يَعْنِي الْيَوْمَيْنِ... [إلى أن قال: ((أَيَّنَ السَّائِلُ عَنْ وَقْتِ الصَّلَاةِ؟ فَقَالَ الرَّجُلُ: أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: وَقْتُ صَلَاتِكُمْ بَيْنَ مَا رَأَيْتُمْ))^(٢).

ولكن إذا كان يترتب على أداء الصلاة في وقتها تضييع إحدى مصالحه الضرورية:

- كما لو كان في بلد يُخفي فيها إسلامه، حتى لا يفتن في دينه، وانحصر في مكان مكشوف يستغرق وقت الصلاة.
- أو كان مريضاً يحتاج للحفاظ على نفسه إلى عملية جراحية ووقتها يستغرق وقت الفريضة، - ومثل هذا يقال مع الطبيب الذي يجري العملية -.
- أو كان يترقب فاجراً يريد أن يتتهك عرض إحدى محارم المسلمين، واستغرق ذلك وقت الصلاة.

(١) هو بُرَيْدَةُ بن الحُصَيْنِ، أبو عبد الله، صحابي جليل أسلم حين مرَّ به النبي ﷺ مهاجراً، ثم قدم على النبي ﷺ بعد أحد، فشهد معه بقية غزواته، سكن المدينة، ثم البصرة، ثم خرج غازياً إلى خراسان، فأقام بمرو، ومات بها في خلافة يزيد بن معاوية.
انظر: أسد الغابة، ١/٣٦٧، رقم ٣٩٨؛ الإصابة، ١/١٥٠، رقم ٦٣٢؛ تجريد أسماء الصحابة، ١/٤٧، رقم ٤٣٠.

(٢) أخرجه مسلم بلفظه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب أَوْقَاتِ الصَّلَوَاتِ الْحَمْسِ، ١/٤٢٨، ح ٦١٣.

- أو كان يترقب مجرماً يريد ترويح مخدرات لإفساد عقول المسلمين، واستغرق ذلك وقت الصلاة.

- أو رأى حريقاً يلتهم متجره، وانشغاله بإطفائه يستغرق وقت الصلاة - ومثل هذا يقال في رجل الإطفاء - ففي هذه الصور الخمسة:

هل يجوز له تأخير الصلاة عن وقتها لمثل هذه الأعداء؟

بناء على ما جاء في ضوابط الضرورة^(١): فإنَّ كلَّ صورة من الصور الخمسة تتعلق بإحدى الضروريات الخمس، مما يعني أنه توفر فيه الضابط الأول، وهو تحقق الضرورة شرعاً، وينظر في الضوابط الأخرى؛ فإذا لم توجد وسيلة أخرى سوى تأخير الصلاة عن وقتها، ونوى قضاء الفريضة عند زوال الضرورة: جاز له ذلك بالقدر الذي تندفع به الضرورة. وهذا مستثنى من الحكم الأصلي؛ تحقيقاً لمقصد الشارع المتمثل في مراعاة الضرورة التي توفرت فيها الضوابط الشرعية.

ومن الفتاوى الصادرة بشأن إحدى هذه الصور: الفتوى الصادرة من اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء حول تأخير الطبيب للصلاة

(١) مما ينبغي التنبيه عليه: أن هذا المثال وسائر الأمثلة الفقهية التي ترد في هذا البحث الأصولي - ليس المقصود من بيان الحكم فيها تقرير هذا الحكم، وإنما توضيح المسألة الأصولية أو القاعدة أو الضابط فحسب، أما الحكم الفقهي فميدان تقريره هو البحوث الفقهية؛ لأنه إذا كانت المسألة الأصولية أو القاعدة... مأخذاً مهماً للحكم، فقد تكون هناك مأخذ آخر تغيير مسار الحكم، وليس هذا لخلل في المأخذ التأصيلي، وإنما من قبيل لمّ شتات مأخذ المسألة الفقهية والترجيح بينها.

لانشغاله بإجراء العملية؛ ونصها:

«على الطبيب المتخصص في إجراء العمليات أن يراعي في إجراءاتها الوقت الذي لا يفوت به أداء الصلاة في وقتها، ويجوز في حال الضرورة الجمع بين الصلاتين جمع تقديم أو تأخير، كالظهر مع العصر، والمغرب مع العشاء، حسبما تدعو إليه الضرورة، أما إذا كانت لا تجمع إلى ما بعدها كالعصر والفجر فإن أمكن أدائها في وقتها ولو كان عن طريق النوبة لبعض العاملين، ثم يصلي الآخرون بعدهم فذلك حسن، وإن لم يمكن ذلك فلا حرج في تأخير الصلاة وقضائها بعد انتهاء العملية؛ للضرورة، وهي تقدر بقدرها»^(١).

المثال الثاني: هل يجوز للمريض دفع عوض مالي لبازل الدم له؟
الأصل في بيع الدم وأخذ ثمنه التحريم بإجماع العلماء^(٢)؛ للنصوص التي تمنع ذلك؛ منها:
١. ما جاء عن أَبِي جُحَيْفَةَ^(٣) رضي الله عنه قَالَ: ((إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنِ

(١) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، ٢٥ / ٤٤ (طبعة رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء).

(٢) انظر: فتح الباري، ٤ / ٤٢٧.

(٣) أبو جحيفة: هو وهب بن عبد الله السُّوَّائِي ويقال اسم أبيه وهب أيضًا، مشهور بكنيته، ويلقب وهب الخير، صحابي معروف، وصحب عليًا رضي الله عنه، ومات سنة ٧٤ هـ.

انظر: أسد الغابة، ٦ / ٤٧، رقم ٥٧٥٩؛ الإصابة، ٣ / ٦٠٦، رقم ٩١٦٨؛ تقريب التهذيب، ص ٥٨٥، رقم ٧٤٧٩.

ثَمَنِ الدِّمِّ وَثَمَنِ الكَلْبِ وَكَسْبِ البَغِيِّ و...))^(١).

٢. وما جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن النبي صلى الله عليه وسلم نظر إلى السماء وقال: ((قاتل الله اليهود؛ حرمت عليهم الشحوم، فباعوها وأكلوا أثمانها، وإن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه))^(٢).

ولكن إذا لم يجد المريض باذلاً للدم إلا بعوض؛ فما الحكم؟ بناء على ما جاء في ضوابط الضرورة يقال: تحقيقاً لمقصد الشارع المتمثل في مراعاة الضرورة المعتبرة شرعاً: يجوز دفع العوض للباذل، إذا كان مضطراً لذلك ولم يجد من يتبرع له بالدم مجاناً، ويكون ذلك مقيداً بالقدر الذي تندفع به الضرورة. مع بقاء الحكم الأصلي بالنسبة للباذل وهو تحريم أخذ العوض.

وقد صدر بهذا الشأن قرار من المجمع الفقهي التابع للرابطة؛ جاء فيه: «أما حكم أخذ العوض عن الدم وبعبارة أخرى: بيع الدم، فقد رأى المجلس: أنه لا يجوز؛ لأنه من المحرمات المنصوص عليها في القرآن الكريم، مع الميتة ولحم الخنزير، فلا يجوز بيعه وأخذ عوض عنه، وقد صح في الحديث: ((إن الله تعالى إذا حرم شيئاً حرم ثمنه))^(٣). كما صح أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الدم^(٤)، ويستثنى من ذلك حالات الضرورة إليه،

(١) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب اللباس، باب من لعن المصور، ٥/٢٢٢٣، ح ٥٦١٧.

(٢) أخرجه ابن حبان بلفظه، كتاب البيوع، باب البيع المنهي عنه، ١١/٣١٢، ح ٤٩٣٨.

قال شعيب الأرنؤوط في هامش التحقيق: «إسناده صحيح».

(٣) سبق تخريجه آنفاً.

(٤) سبق تخريجه آنفاً.

للأغراض الطيبة ولا يوجد من يتبرع به إلا بعوض، فإن الضرورات تبيح المحظورات بقدر ما ترفع الضرورة، وعندئذ يحل للمشتري دفع العوض، ويكون الإثم على الآخذ، ولا مانع من إعطاء المال، على سبيل الهبة، أو المكافأة، تشجيعاً على القيام بهذا العمل الإنساني الخيري؛ لأنه يكون من باب التبرعات، لا من باب المعاوضات»^(١).

المثال الثالث: حكم وضع اليد على الإنجيل ونحوه حين أداء اليمين

أمام القضاء:

الحكم الأصلي أنه لا يجوز الحلف إلا بالله ﷻ، وإذا دعت الحاجة إلى تغليظ اليمين فلا يكون ذلك إلا بما يعظمه ويقدسه المسلم، وهذا ثابت بنصوص كثيرة، منها:

١. قول النبي ﷺ: ((مَنْ حَلَفَ بِغَيْرِ مِلَّةِ الْإِسْلَامِ فَهُوَ كَمَا قَالَ))^(٢).
٢. وقوله ﷺ: ((مَنْ كَانَ حَالِفًا فَلْيَحْلِفْ بِاللَّهِ أَوْ لِيَصْمُتْ))^(٣). فقد دل الحديثان على تحريم الحلف بغير الله ﷻ، وبما يخالف شريعة الإسلام.
٣. وقوله ﷻ: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظِمِ شَعْبَكَ اللَّهُ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى

(١) قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، الدورات (١ - ١٧)، (١٣٩٨ - ١٤٢٤ هـ)، ص ٢٥٣، القرار الثالث للدورة الحادية عشرة.

(٢) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الأيمان والنذور، باب مَنْ حَلَفَ بِمِلَّةٍ سِوَى مِلَّةِ الْإِسْلَامِ، ٦/٢٤٥١، ح ٦٢٧٦. من حديث ثابت بن الضحَّاك ﷺ.

(٣) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الأيمان والنذور، باب لا تحلفوا بأبائكم، ٦/٢٤٤٩، ح ٦٢٧٠؛ ومسلم بلفظه، كتاب الأيمان، باب النهي عن الحلف بغير الله تعالى، ٣/١٢٦٧، ح ١٦٤٦.

١٦٤٦. من حديث عبد الله بن عمر ﷺ.

الْقُلُوبِ ﴿١﴾. فقد دلت الآية بمنطوقها على أن تعظيم أحكام الشرع والشعائر الدينية من التقوى، ودلت بمفهومها على أن تعظيم ما يخالف الشرع ليس من التقوى، فيكون ممنوعاً.

ولكن إذا ترفع المسلم أمام المحاكم في البلاد غير الإسلامية مثلاً، وكان النظام القضائي فيها يوجب على الخالف أن يثبت صدقه بوضع يده على الإنجيل ونحوه؛ تعظيماً له؛ فهل يجوز ذلك؟

بناء على ما جاء في ضوابط الضرورة: فإنه إذا كان مضطراً إلى ذلك لحفظ إحدى مصالحه الضرورية التي لا غنى له عنها؛ كأن تكون الدعوى متعلقة بنفسه، أو عرضه، أو ماله، وبذل جهده في الخلاص من هذه الطريقة ولم يفلح، وكان بقلبه غير قاصد للتعظيم، ولم ينتج عن ذلك مفسد أعظم: جاز له ذلك بالقدر الذي تندفع به الضرورة. وهذا مستثنى من الحكم الأصلي؛ تحقيقاً لمقصد الشارع المتمثل في مراعاة الضرورة التي توفرت فيها الضوابط الشرعية.

وقد صدر في ذلك قرارٌ من مجمع الفقه الإسلامي التابع للرابطة؛ هذا نصه:

«... أما بعد: فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي قد اطلع على السؤال الوارد حول حكم وضع المسلم يده على التوراة أو الإنجيل أو كليهما عند أداء اليمين القضائية، أمام المحاكم في البلاد غير الإسلامية، إذا

(١) الآية رقم (٣٢) من سورة الحج.

كان النظام القضائي فيها يوجب ذلك على الحالف. واستعرض المجلس آراء فقهاء المذاهب حول ما يجوز الحلف به، وما لا يجوز في القسم بوجه عام، وفي اليمين القضائية أمام القاضي، وانتهى المجلس إلى القرار التالي:

١. لا يجوز الحلف إلا بالله ﷻ دون شيء آخر؛ لقول الرسول ﷺ:

((مَنْ كَانَ حَالِفًا فَلْيَحْلِفْ بِاللَّهِ أَوْ لِيَصْمُتْ))^(١).

٢. وضع الحالف يده عند القسم على المصحف أو التوراة أو الإنجيل أو غيرها ليس بلازم لصحة القسم، لكن يجوز إذا رآه الحاكم لتغليظ اليمين لتهييب الحالف من الكذب.

٣. لا يجوز لمسلم أن يضع يده عند الحلف على التوراة أو الإنجيل؛ لأن النسخ المتداولة منها الآن محرفة، وليست الأصل المنزل على موسى وعيسى عليهما السلام، ولأن الشريعة التي بعث الله ﷻ بها نبيه محمدًا ﷺ قد نسخت ما قبلها من الشرائع.

٤. إذا كان القضاء في بلد ما حكمه غير إسلامي، يوجب على من توجهت عليه اليمين وضع يده على التوراة، أو الإنجيل، أو كليهما فعلى المسلم أن يطلب من المحكمة وضع يده على القرآن، فإن لم يُستجب لطلبه يعتبر مكرهًا، ولا بأس عليه في أن يضع يده عليهما أو على أحدهما دون أن ينوي بذلك تعظيمًا^(٢).

(١) سبق تخرجه آنفًا.

(٢) قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، الدورات (١ - ١٧)، (١٣٩٨ - ١٤٢٤ هـ)، ص ٨٥، القرار الأول للدورة الخامسة.

المثال الرابع: تشريح جثة المسلم المتوفى:

الحكم الأصلي: أن حرمة المسلم ميتًا كحرمته حيًّا؛ ومما يدل على

ذلك:

١. قوله ﷺ: ((لَأَنْ يَجْلِسَ أَحَدُكُمْ عَلَى جَمْرَةٍ فَتَحْرُقَ ثِيَابَهُ فَتَخْلَصَ

إِلَى جَلْدِهِ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَجْلِسَ عَلَى قَبْرِ))^(١).

فهذا الحديث يدل على حرمة الميت وتكريم الإسلام له، والمنع من كل ما يتنافى مع ذلك؛ لأنه إذا كان المنع لمجرد الجلوس على القبر، فمن باب أولى ما زاد على ذلك، وعلى هذا يدخل التشريح في المنع من باب مفهوم الموافقة الأولوي.

٢. وقوله ﷺ: ((كَسْرُ عَظْمِ الْمَيْتِ كَكَسْرِهَ حَيًّا))^(٢).

ففي هذا الحديث اختار النبي ﷺ مثالا لإحدى صور الاعتداء

(١) أخرجه مسلم بلفظه، كتاب الجنائز، باب النهي عن الجلوس على القبر والصلاة عليه، ٦٦٧/٢، ح ٩٧١. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه الإمام أحمد بلفظه، ٢١٨/٤١، ح ٢٤٦٨٦؛ وابن ماجه بلفظه، كتاب الجنائز، باب في النهي عن كسر عظام الميت، ٥١٦/١، ح ١٦١٦؛ وأبو داود بلفظه، كتاب الجنائز، باب في الحفار يجد العظم هل يتنكب ذلك المكان، ٥٤٣/٣، ح ٣٢٠٧؛ والطحاوي في شرح مشكل الآثار بلفظه، ٣/٣٠٨، ح ١٢٧٣؛ وابن حبان بلفظه، كتاب الجنائز، فصل في القبور، ٧/٤٣٧، ح ٣١٦٧؛ والبيهقي بنحوه، كتاب الجنائز، باب من كره أن يُخْفَر له قبر غيره إذا كان يتوهم بقاء شيء منه مخافة أن يكسر له عظم، ٥٨/٤؛ والدارقطني بنحوه، ٣/١٨٨؛ وأبو نعيم في أخبار أصبهان بنحوه، ٢/١٨٦. جميعهم من حديث عائشة رضي الله عنها.

وقد قال عنه محققو المسند - ٢١٩/٤١ -: «رجال ثقات، رجال الشيخين».

القاسية التي يمجها الناس، ويتفقون على تجريمها، وهي كسر عظم الحي، ثم بين أن هذه الدرجة من الاعتداء يتساوى فيها الحي والميت! وهذا المثال قصد منه توضيح حرمة الميت ببيان صورة من صور الاعتداء؛ فيلحق بها أي اعتداء على حرمة، ويدخل في ذلك تشريح جثته.

ولكن إذا دعا الأمر إلى تشريح الجثة؛ عند الاشتباه في وجود جريمة قتل، أو في وجود مرض أو وباء يراد مكافحته، أو لتعلم مهنة الطب ونحو ذلك؛ فما الحكم؟

بناء على ما جاء في ضوابط الضرورة: فإنه إذا وجدت الضرورة للتشريح، بأن كان حفظ الأمن في المجتمع يستدعي التحقق من سبب الوفاة، أو حفظ أرواح الأحياء يستدعي مكافحة المرض الذي مات بسببه، ولم تكن ثمة وسيلة لذلك سوى التشريح، ولم ينتج عن ذلك ضرر أشد: جاز ذلك بالقدر الذي تندفع به الضرورة. وهذا مستثنى من الحكم الأصلي؛ تحقيقاً لمقصد الشارع المتمثل في مراعاة الضرورة التي توفرت فيها الضوابط الشرعية.

أما إذا كان ذلك بقصد تعلم مهنة الطب ونحو ذلك، فلا يظهر الجواز بالنسبة للميت المسلم؛ لأن التعلم يمكن أن يحصل بجثة غير المسلم، وانتفاء وجودها بعيد جداً، ولو حصل في الظاهر فهو في الغالب ناتج عن عدم بذل الجهد في الحصول عليها، والله أعلم.

وقد صدر قرار من مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي، أجاز فيه المجتمعون التشريح في صورته الأولى بالإجماع ولم

يخالف في جواز الثانية إلا د. بكر أبو زيد، أما الثالثة (وهي المتعلقة بالتعليم)؛ فقد خالف معه د. صالح الفوزان، والشيخ محمد السبيل. ونص القرار: «بناء على الضرورات التي دعت إلى تشريح جثث الموتى، والتي يصير بها التشريح مصلحة تربو على مفسدة انتهاك كرامة الإنسان الميت:

قرر مجلس المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي ما يأتي:

أولاً: يجوز تشريح جثث الموتى لأحد الأغراض الآتية:

(أ) التحقيق في دعوى جنائية لمعرفة أسباب الموت أو الجريمة المرتكبة، وذلك عندما يُشكل على القاضي معرفة أسباب الوفاة، ويتبين أن التشريح هو السبيل لمعرفة هذه الأسباب.

(ب) التحقق من الأمراض التي تستدعي التشريح؛ ليتخذ على ضوءه الاحتياطات الوقائية والعلاجات المناسبة لتلك الأمراض.

(ج) تعليم الطب وتعلمه، كما هو الحال في كليات الطب.

ثانياً: في التشريح لغرض التعليم تراعى القيود التالية:

(أ) إذا كانت الجثة لشخص معلوم يشترط أن يكون قد أذن هو قبل موته بتشريح جثته، أو أن يأذن بذلك ورثته بعد موته، ولا ينبغي تشريح جثة معصوم الدم إلا عند الضرورة.

(ب) يجب أن يقتصر في التشريح على قدر الضرورة؛ كيلا يُعبث

بجثث الموتى.

(ج) جثث النساء لا يجوز أن يتولى تشريحها غير الطبيبات إلا إذا لم

يوجدن.

ثالثاً: يجب في جميع الأحوال دفن جميع أجزاء الجثة المشرحة^(١).

المثال الخامس: الإلزام بالتأمين التجاري:

لقد ذهب جمهور الفقهاء المعاصرين^(٢) إلى منع التأمين التجاري^(٣)،

ومن أقوى أدلتهم:

١. أن فيه غرراً كثيراً، ولا خلاف بين الفقهاء في أن الغرر يؤثر في

سائر عقود المعاوضات المالية.

إذ ضابط الغرر الكثير: «هو ما غلب على العقد حتى صار العقد

يوصف به»^(٤).

ومن المعلوم أن عقد التأمين مرتكزه الرئيس، وركنه القوي هو ما

فيه من خطر وغرر؛ لهذا يجمع القانونيون على تصنيفه ضمن عقود الغرر،

بل بعض من كتب فيه من الشرعيين - ومال إلى إباحته - سمي كتابه:

(١) قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، الدورات (١ - ١٧)، (١٣٩٨ -

١٤٢٤هـ)، ص ٢١١، القرار الأول للدورة العاشرة.

(٢) انظر: مجلة المجمع الفقهي في رابطة العالم الإسلامي، العدد (١١)، ص ٢٤٣ - ٢٥٦؛ مجلة

مجمع الفقه الإسلامي التابع للمؤتمر الإسلامي، العدد الثاني، ٢/ ٥٤٧ - ٧٣١؛ التأمين بين

الحلال والحرام للشيخ عبد الله المنيع، ص ١١.

(٣) ومما جاء في تعريفه: تعريف د. سليمان بن ثيان له بأنه: «التزام طرف لآخر بتعويض نقدي

يدفعه له، أو لمن يُعَيَّنُهُ، عند تحقق حادث احتمالي مبيّن في العقد، مقابل ما يدفعه له هذا

الآخر من مبلغ نقدي في قسط أو نحوه». التأمين وأحكامه، ص ٤٠.

(٤) الغرر وأثره في العقود، ص ٦٥١.

(الخطر والتأمين)^(١).

وإذا كان هذا العقد بهذه المثابة ومع ذلك لا يدخل تحت الضابط المذكور فأبي عقد سيكون الغرر فيه كثيرًا إذن؟! وإذا ثبت أن فيه غررًا فهو داخل في عموم حديث أبي هريرة رضي الله عنه: ((تَمَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ... عَنْ بَيْعِ الْغُرْرِ))^(٢).

٢. أن الإقدام عليه ضرب من المقامرة؛ لأنه معاوضة تؤدي إلى ربح أحد الطرفين وخسارة الآخر ولا بد - وهو ما يسمى عند الاقتصاديين بالمعاوضة الصفيرية - وهذه حقيقة الميسر والقمار، ووجه كون عقد التأمين التجاري من هذا النوع: أن المستأمن إذا دفع القسط ولم يقع الخطر؛ كان القسط مكسبًا للشركة وخسارة للمستأمن. وإن وقع الخطر، وعوضت الشركة المستأمن بأضعاف ما دفعه، كان المستأمن قد كسب التعويض، وتخسر الشركة الفرق بين قسط التأمين والتعويض^(٣).

وإذا كان الإقدام عليه ضربًا من المقامرة؛ لأنه لا يوجد احتمال لانتفاع كلا الطرفين، بل أحدهما رابح والآخر خاسر ولا بد: فهو داخل في عموم النصوص التي تحرم المقامرة؛ منها: قوله ﷺ: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^(٤).

(١) وهو د. رفيق المصري.

(٢) سبق تخرجه، ص ٥٦٤.

(٣) انظر: بحث: وقفات في قضية التأمين لسامي السويلم، ص ٣-٥.

(٤) الآية رقم (٩٠) من سورة المائدة.

وعلى القول بدخوله في عموم النهي عن الغرر والميسر: فلو كان التاجر يملك سيارات للتأجير، ثم أجبر على التأمين لجميع السيارات، وكان التأمين متاح هو التأمين التجاري؛ فما الحكم؟

فالتاجر هنا مضطراً إلى المحافظة على تجارته وأمواله، وحفظ المال أحد الضروريات الخمس، ولكن يجب التأكد من تحقق بقية ضوابط الضرورة، كأن لا يجد تأميناً تعاونياً مباحاً^(١)، أو أي وسيلة مشروعة لتجاوز الضرورة، ولم ينتج عن ذلك ضرر أشد: فحينئذ يجوز له التأمين التجاري المحرم في الأصل، ولكن بالقدر الذي تندفع به الضرورة؛ فإذا كان الإلجاء يندفع به (التأمين ضد الغير): لا يجوز له تجاوزه إلى (التأمين الشامل)^(٢). وهذا مستثنى من الحكم الأصلي؛ تحقيقاً لمقصد الشارع

(١) ويمكن تبسيط الفرق بين التأمين التجاري والتعاوني بأن يقال:

إن المستامن (في التجاري) عندما يدفع قسط التأمين للشركة يدفعه بقصد المعاوضة؛ فإذا حصل له ضرر طالب الشركة بتحملة، وإلا فليس معنياً بشأن الشركة.

أما في (التأمين التعاوني) فإن المستامن يدفع القسط بقصد التبرع، للتعاون بينه وبين بقية المستامين في تحمل الأخطار، والشركة وكيلة لهم في إدارة أقساط التأمين وتنميتها، بحيث قد تعود عليهم بالأرباح، وعلى هذا فالمستامن معني بالشركة، ويحرص على تجنب المخاطر وتقليلها...؛ لأن ذلك سيعود عليه بالنفع في الدنيا والآخرة، والله أعلم.

(٢) يمكن توضيح الفرق بين التأمين ضد الغير والتأمين الشامل بأن يقال: إن الخطأ إذا كان على المستامن فإن الشركة تلتزم بإصلاح سيارة المستامن وسيارة الغير معا إذا كان التأمين شاملاً، أما إذا كان ضد الغير فتكتفي بإصلاح سيارة الغير، ويقوم المستامن بإصلاح سيارته بنفسه. مع العلم بأن الخطأ إذا كان على غيره بنسبة ١٠٠٪ فإن شركة التأمين لا علاقة لها بالأمر؛ لأن من استأمنها لم يتسبب في الحادث.

التمثل في مراعاة الضرورة التي توفرت فيها الضوابط الشرعية. وقبل الانتهاء من هذا المطلب يناسب التنبيه على أن: ما ذكر من الأمثلة قُصد منه اختيار عينات متفرقة من الأمثلة المعاصرة؛ لإعطاء تصور إجمالي لتأثير المقصد الشرعي المتمثل في مراعاة الضرورة في العمل بدلالة النصوص، وإلا فالأمثلة التي من هذا القبيل أكثر من أن تحصى، ومن يتتبع فتاوى العلماء في القديم والحديث يجد كمًّا هائلًا من الأمثلة المعللة بالضرورة، وهذا يدل على عظمة هذه الشريعة، وعلى مرونتها عند التطبيق، بمراعاتها للظروف الطارئة التي قد تخرج عن الإطار العام، وتحتاج إلى نظر خاص من أهل الاجتهاد؛ لكي تكون جميع أحكام الشريعة على نسق واحد في النتائج المتوخاة منها، وهو تحقيق مقاصد الشريعة.



المبحث الثاني:
تأثير المقصد الشرعي المتمثل في مراعاة الحاجة في
العمل بدلالة اللفظ الشرعي، وضوابط ذلك

وفيه أربعة مطالب:

- المطلب الأول: حقيقة الحاجة، والفرق بينها وبين الضرورة.
- المطلب الثاني: إثبات كون مراعاة الحاجة مقصداً شرعياً.
- المطلب الثالث: ضوابط الحاجة.
- المطلب الرابع: أمثلة تطبيقية لتأثير مراعاة الحاجة في العمل بدلالة اللفظ الشرعي.

المطلب الأول:

حقيقة الحاجة، والفرق بينها وبين الضرورة

المسألة الأولى: تعريف الحاجة لغة:

الحاجة في اللغة: اسم مصدر للفعل احتاج، وهي مشتقة من مادة «حوج»، والحاء والواو والجيم - كما قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) - : «أصل واحد وهو الاضطرار إلى الشيء»^(١).

ومنه ما جاء في (تاج العروس): «حاج الرجل يحوج ويحيج، وقد حُجْتُ وحِجْتُ، أي احتجْتُ. والحُوجُ (بالضَّم): الفقر، وقد حاج الرجل، واحتاج، إذا افتقر. والحاجة والحاجة: المأربة... وقيل: إن الحاجة تُطلق على نفس الافتقار، وعلى الشيء الذي يُفتقر إليه...»^(٢).

وعلى هذا فالأقرب إلى المعنى الاصطلاحي للحاجة هو: الافتقار، فإذا قيل: أنا محتاج إلى كذا؛ فالمعنى: أنا مفتقر إليه. وإذا قيل: هذه حاجتي؛ فالمعنى: هذا ما أفتقر إليه.



(١) المقاييس في اللغة، مادة «حوج»، ص ٢٨٧.

(٢) تاج العروس، مادة «حوج»، ٥ / ٤٩٥. وانظر: لسان العرب، مادة «حوج»، ٢ / ٢٤٢؛

القاموس المحيط، مادة «حوج» ص ٢٣٦؛ المعجم الوسيط، مادو «حاج»، ١ / ٢٠٤.

المسألة الثانية: تعريف الحاجة اصطلاحاً:

(الحاجة) من المصطلحات التي يصعب تعريفها بحدٍ دقيق؛ لأنها وسط بين طرفين يتجاوزانها، فتارة تشتد الحاجة وتقرب من الضروري، ومن ثم تشبه به، وتارة تضعف وتقرب من التكميلي، ومن ثم تشبه به. وقد تمثل هذا الأمر بكل جلاء في المحاولات الأولى لتعريف الحاجة على يد إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ)^(١)، إذ صرح في أحد كتبه بأن الحاجة لفظة مبهمة، يصعب تصوير كنهها بتعريف دقيق يميزها عن غيرها، ونص كلامه:

«فالحاجة لفظة مبهمة لا يُضبط فيها قولٌ... وليس من الممكن أن تأتي بعبارة عن الحاجة نضبها ضبط التخصص والتنقيص حتى تتميز تميز المسميات والملقبات بذكر أسائها وألقابها، ولكن أقصى الإمكان في ذلك من البيان تقريبٌ وحسن ترتيب ينبه على الغرض فنقول: لسنا نعني بالحاجة تشوق الناس إلى الطعام وتشوفها إليه، فرب مشتةٍ لشيء لا يضره الانكفاف عنه، فلا مُعتبرٌ بالتشهي والتشوف، فالمرعي إذًا: دفع الضرر واستمرار الناس على ما يقيم قواهم.

... والضرار الذي ذكرناه في إدراج الكلام عينا به: ما يتوقع منه

فساد البنية أو ضعف يصد عن التصرف والتقلب في أمور المعاش»^(٢).

(١) انظر في كونه أول من عرّف الحاجة: الحاجة وأثرها في الأحكام، لـ د. أحمد الرشيد، ٣٦/١.

(٢) غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٤٧٩ - ٤٨١.

وفي كتاب آخر عند تقسيمه للأوصاف التي يمكن التعليل بها ذكر من بينها المناسب الحاجي وعبر عنه بأنه: «ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة. وهذا مثل تصحيح الإجارة؛ فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها، وضنة ملائكتها بها على سبيل العارية؛ فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة المفروضة في البيع وغيره»^(١).

ومما يسترعي الانتباه أنه ميز الحاجة في الموضع الأول بأنها أعلى رتبة مما يتشوف الإنسان إليه، ولا يضره الانكفاف عنه (وهو التحسيني)، ثم عاد لتمييزها في الموضع الثاني بأنها ما لا ينتهي إلى حد الضرورة. وهذا يعني أنها ما بين التحسيني والضروري^(٢).

بل هذا ما عرّف به الحاجي عند العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠ هـ)، حيث وضح الضروري والتكميلي بالأمثلة، ثم قال: «والحاجي.. ما توسط بين الضرورات والتكميلات»^(٣).

(١) البرهان، ٦٠٢/٢، فقرة ٩٠٢.

(٢) وقد اقتفى أثره كثير من الأصوليين؛ فانظر: شفاء الغليل، ص ١٦١؛ الإحكام للأمدي، ٣/٣٠١؛ شرح العضد لمختصر ابن الحاجب، ٢/٢٤١؛ الإبهاج، ٣/٥٧؛ شرح تنقيح الفصول، ص ٣٩١؛ تيسير التحرير، ٤/٥٢؛ وانظر أيضًا: قاعدة المشقة تجلب التيسير لشيخنا د. يعقوب الباحسين، ص ٥٠١، فقد ذكر أن جمهور الأصوليين ساروا على منهاج إمام الحرمين في توضيح الحاجة.

(٣) مختصر الفوائد في أحكام المقاصد، ص ١١٨؛ قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ٢/٦٠.

وهناك طائفة من العلماء خصوا الحاجة بتعريف مستقل، من أبرزهم الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، حيث قال: «وأما الحاجيات فمعناها: أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراخ دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة»^(١).

ولكن هذا التعريف يشمل جميع ما شرع من الحاجيات الكلية وإن لم يكن رخصة عارضة، والحاجة المراد تعريفها في هذا البحث هي ما كانت رخصة عارضة.

وللمعاصرين جهود مشكورة في تعريف الحاجة^(٢) يمكن الاستفادة منها ومن غيرها بأن يقال في تعريفها: هي الحالة الطارئة التي يمكن تحملها، ولكن مع وقوع الضيق والمشقة غير المعتادة.

(١) الموافقات، ٩/٢.

(٢) انظر: المدخل الفقهي العام للأستاذ مصطفى الزرقا، ٩٩٧/٢، فقرة ٦٠٣؛ رفع الحرج لشيخنا د. يعقوب الباسين، ص ٤٣٩؛ القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة، ص ٢٨٧؛ الحاجة الشرعية لأحمد كافي، ص ٣٣؛ الحاجة وأثرها في الأحكام لـ د. أحمد الرشيد، ١/٤٤؛ توصيف الأفضية للشيخ عبد الله آل خنين، ٢/٣٤٤؛ حقيقة الضرورة الشرعية لـ د. محمد الجيزاني، ص ٤٥؛ المناسبة الشرعية لـ د. نور الخادمي، ص ٩٠.

فالحاجة التي تبيح الترخيص أمر عارض يزول بزوالها. وهذا جنس في التعريف يشمل جميع الرخص. وقيدت هذه الحالة بكونها (يمكن تحملها)؛ لإخراج الضرورة؛ إذ لا يمكن تحملها.

كما قُيدت بـ (وقوع الضيق والمشقة غير المعتادة) لإخراج ما لا يحصل به التخفيف؛ كالأموال التحسينية، أو المشاق التي لا يعد الحرج فيها معتبراً في حكم العادة، كمشقة مخالفة الهوى؛ فهذه لا تعد مشقة وإن سميت كلفة، فأحوال الإنسان كلها كلفة في هذا الدار، في أكله وشربه وسائر تصرفاته^(١).



المسألة الثالثة: الفرق بين الحاجة والضرورة:

الحاجة والضرورة من الألفاظ التي بينها صفة قوية؛ للتشابه بينهما في المعنى والحكم، فهما في اللغة بينهما قدر كبير من التقارب، لهذا فإن جل معاجم اللغة تفسر الضرورة بالحاجة والعكس - وقد سبق ذكر طائفة من نصوصهم عند بيان المعنى اللغوي للكلمتين^(٢).

كما أن العلماء عندما يخصصون بعض الوقائع بأحكام مستثناة من

(١) انظر هذا المثال وتفصيل التفريق بين المشقة المعتادة وغير المعتادة في: الموافقات، ٢ / ٩٤.

(٢) وذلك ص ٧٣١، وص ٦٨٦.

النصوص كثيراً ما يعللون ذلك بالضرورة أو الحاجة، بل قد يعبرون بأحدهما عن الآخر - وهذا أيضاً سبقت الإشارة إليه عند بيان استعمالات العلماء للضرورة^(١).

وإذا كان السياق هناك استدعى الإشارة إلى التقارب بينهما في المعنى فإن هذا يشهد لقوة الصلة بينهما من جهة، كما يدعو إلى بحث الفرق بينهما من جهة أخرى، وهذا ما عُقدت هذه المسألة من أجله. وقبل بيان أهم أوجه الفرق بينهما يناسب ذكر بعض أوجه الشبه:

أولاً: أوجه الشبه بين الحاجة والضرورة:

من الأوجه التي تتشابه فيها الضرورة والحاجة:

١. أن كلاهما حالة تطرأ على الإنسان.
٢. أن الإنسان يطلب دفع هذه الحالة الطارئة، ويفتقر إلى ذلك.
٣. أن كلاهما مخالف للحكم الأصلي.
٤. أن مراعاة الشارع لكل منهما يمثل مقصدًا شرعيًا، فيه تخفيف وتيسير على العباد.

٥. أن كلاهما مشقة غير معتادة.

ثانياً: أوجه الفرق بين الحاجة والضرورة:

ذكر كثير من المعاصرين فروقاً كثيرة بين الضرورة والحاجة^(٢)،

(١) وذلك ص ٦٨٦.

(٢) انظر: الحاجة الشرعية لأحمد كافي، ص ٣٣؛ الحاجة وأثرها في الأحكام لـ د. أحمد الرشيد، ٤٤ / ١؛ بحث: الفرق بين الحاجة والضرورة مع بعض التطبيقات المعاصرة للشيخ عبد الله

ولكن يمكن إجمالها في خمسة جوانب:

الجانب الأول: من جهة الحقيقة:

فالضرورة: هي الحالة الطارئة التي يترتب على عدم مراعاتها تفويت

إحدى مصالح الإنسان الأساسية التي لا غنى له عنها عادةً وشرعاً.

بينما الحاجة: هي الحالة الطارئة التي يمكن تحملها، ولكن مع وقوع

الضيق والمشقة غير المعتادة.

وعلى هذا: فكل مشقة يترتب على عدم مراعاتها تفويت إحدى

المصالح التي لا غنى عنها (وهي الكليات الخمس): فهي ضرورة. وكل

مشقة لا يترتب على تجاهلها ذلك، ولكن يحصل بسببه ضيق وكلفة غير

معتادة: فهي حاجة.

الجانب الثاني: من جهة باعثها:

فالضرورة: باعثها هو الإلجاء والاضطرار.

بينما الحاجة: باعثها التيسير ورفع الحرج^(١).

الجانب الثالث: من جهة ثبوتها:

فالضرورة: ثابتة بنصوص واضحة ومشخصة لها، إذ حفظ

الضروريات الخمس من الأمور المسلمة، كما أن ما يخل بها من الأمور

= ابن بيه، ص ١٦٧؛ نظرية الضرورة الشرعية لـ أ. د. وهبة الزحيلي، ص ٢٧٣؛ المدخل

الفقهي العام للأستاذ مصطفى الزرقا، ٢/٩٩٨، فقرة ٦٠٣؛ قاعدة المشقة تجلب التيسير لـ

د. صالح اليوسف، ص ٣٩١؛ توصيف الأفضية للشيخ عبد الله آل خنين، ٢/٣٤٥؛ حقيقة

الضرورة الشرعية لـ د. محمد الجيزاني، ص ٤٥.

(١) انظر: الحاجة الشرعية لأحمد كافي، ص ٤٣.

الظاهرة التي لا تخفى على أحد.

أما الحاجة: فهي ثابتة بالنصوص العامة التي تدل على التيسير، ورفع الحرج، والآصار...^(١). كما أن الإخلال بها من الأمور النسبية التي قد تختلف فيها الأنظار.

الجانب الرابع: من جهة ما تبيحه من الأحكام:

فالضرورة: تبيح جميع الأحكام التي تحققت فيها الضوابط، سواء كانت محرمة تحريم مقاصد أم وسائل، أي سواء أكان التصرف محرماً لذاته؛ كشرب الخمر وربما النسبئة والفطر في رمضان... أم لغيره؛ كشرب ما لا يحصل في قليله الإسكار، وربما الفضل، والنظر إلى الأجنبية، وصيام يوم العيد...

أما الحاجة: فهي تبيح ما كان محرماً لغيره، أما ما كان محرماً لذاته فلا تبيحه إلا الضرورة^(٢).

الجانب الخامس: من جهة نطاق تطبيقها:

فالضرورة: نطاق تأثيرها محصور في أعلى درجات المشقة؛ لهذا غالباً ما تمثل أحكاماً فردية خاصة، ولوقت محدود.

أما الحاجة: فنطاق تأثيرها واسع لجميع المشقات غير المعتادة التي لم تبلغ حد الاضطرار؛ لهذا قد تُبنى عليها أحكام عامة، وتستمر هذه

(١) انظر في فكرة هذا الفرق: بحث: الفرق بين الحاجة والضرورة مع بعض التطبيقات المعاصرة

للشيخ عبد الله بن بيه، ص ١٦٧

(٢) انظر في فكرة هذا الفرق: الحاجة الشرعية لأحمد كافي، ص ٤١.

الأحكام، فتخرج عن نطاق الرخصة إلى العزيمة^(١).

وهذا الفرق عبّر عنه شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) بقوله: «الحاجة أوسع من الضرورة»^(٢).

وقد عبر الدسوقي (ت ١٢٠١هـ) بتعبير آخر، قال فيه: «الحاجة.. أعم من الضرورة»^(٣). فهل هذان التعبيران بمعنى واحد؟ وهل يصح أن يقال: إن من الفروق بين الحاجة والضرورة أن الحاجة أعم من الضرورة^(٤)؟

الذي يظهر أن بينهما فرقاً، فتعبير شيخ الإسلام يشخص نفوذ الحاجة والضرورة من جهة كثرة الاستعمال في الواقع، إذ كثيراً ما يعمل الناس بمقتضى الحاجة، وقليلاً ما يعملون بمقتضى الضرورة. وهذا عين ما تم تقريره في الفرق.

أما تعبیر الدسوقي فهو يدل على أن النسبة بين أفراد الضرورة

(١) انظر في فكرة هذا الفرق: الحاجة وأثرها في الأحكام لـ د. أحمد الرشيد، ١/٦٨، ٢/٤٥٤. بيد أنه عبر عن الفرق بأن الحاجة أعم من الضرورة.

(٢) الفتاوى الكبرى، ٤/٢١٠.

(٣) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لمختصر خليل، ١/٢٨٢. فقد جاء في مختصر خليل: «... لضرورة»، ثم علق عليه الدردير في الشرح بقوله: «أي حاجة»، ثم علق الدسوقي على ذلك فقال: «أشار إلى أن المراد بالضرورة الحاجة التي هي أعم من الضرورة».

وانظر: منح الجليل شرح مختصر خليل، ٥/٤١. فقد عبر عن المفهوم المخالف للفظ الدسوقي وقال: «الضرورة أخص من الحاجة».

(٤) انظر القول بهذا الفرق في: الحاجة وأثرها في الأحكام، ١/٦٨، ٢/٤٥٤.

والحاجة هي العموم والخصوص المطلق، فالحاجة أعم مطلقاً، والضرورة أخص مطلقاً، وهذا له مسوغ من جهة المعنى اللغوي - وربما المعنى الاصطلاحي عند الدسوقي -، إذ الحاجة - في أصل معناها اللغوي - يراد بها مطلق الافتقار، سواء أكان شديداً أم لا، أما الضرورة - في أصل معناها اللغوي - فهي اسم من الاضطرار، وهو الالتجاء إلى الشيء، وعلى هذا فمعنى الحاجة في اللغة يتناول معنى الضرورة وزيادة، فتكون النسبة بينهما هي العموم والخصوص المطلق.

ولكن هذا لا يتمشى مع المعنى الاصطلاحي المقرر في هذا البحث، إذ معنى الحاجة ينتهي عندما يبدأ معنى الضرورة؛ فتكون النسبة بين أفرادهما هي التباين، فما يصدق عليه اصطلاحاً أنه ضرورة لا يسمى حاجة، وما يصدق عليه أنه حاجة لا يسمى ضرورة. هذا ما يتعلق بالتساؤل الأول.

أما التساؤل الثاني، وهو: هل يصح أن يقال: إن من الفروق بين الحاجة والضرورة أن الحاجة أعم من الضرورة؟

هذا الفرق مبني على استعمال يرد عند بعض العلماء، وهو جعل النسبة بين مفردات مصطلحين وجهاً من أوجه التفريق بينهما، ولكن هناك تحفظاً على هذا الاستعمال، بيانه:

عند التفريق بين لفظين لا يناسب أن يقال: إن أحدهما أعم، والآخر أخص، أو بينهما عموم وخصوص وجهي، أو هما متساويان أو متباينان؛ لأن هذا من قبيل بيان النسبة بينهما، و(النسبة) مصطلح يغاير (الفرق)؛

فلا يصح استعمال أحدهما مكان الآخر؛ إذ (الفرق) لبيان أوجه الاختلاف بين لفظين من جهة (المفهوم) - والمفهوم عند أهل المنطق: المعنى الذي يثيره اللفظ -، أما النسبة فهي لبيان (المصدق)^(١) أي: عند بحث النسبة بين لفظين كليين ينظر إلى ما يصدق عليه كلُّ منهما، ومن ثم تحدد النسبة والعلاقة بين الأفراد، هل هي التساوي أو التباين أو...؟

وعند إقحام (المفهوم) في بيان (النسبة) بين مصطلحين يحصل اللبس؛ لأن اللفظين لا بد أن يكون بينهما قدر مشترك في المعنى؛ فالإنسان والنبات - مثلاً - بينهما أوجه تشابه كثيرة، ومع ذلك فالنسبة بينهما هي التباين؛ لأن أي فرد من أفراد الإنسان لا يمكن أن يصدق عليه أنه نبات، والعكس.

وكذلك عند إقحام (المصدق) في بيان (الفرق) بين مصطلحين لا يحصل به معرفة الفرق؛ فلو قيل لإنسان يجهل القياس الأصولي وقياس العلة: (إن الفرق بينهما أن القياس أعم مطلقاً، وقياس العلة أخص مطلقاً)؛ لم يحصل بهذا معرفة الفرق بينهما؛ لأن مفهومهما مجهول بالنسبة له، بخلاف ما لو وضح له الفرق بين المفهومين، فإنه يستطيع حينئذ - بنفسه - أن يحدد (النسبة) بينهما، وتكون إصابته في تحديد النسبة دليل على فهمه للفرق بينهما.

(١) انظر: التهذيب وشرح الخبيصي وحاشية العطار، ص ٧٧، ٨٢؛ ضوابط المعرفة، ص ٤٥،

٤٧؛ تسهيل القطبي، ص ٧٢.

وبهذا يعلم: أن النسبة بين مفردات مصطلحين لا يمكن تحديدها إلا بعد معرفة الفرق بين مفهومهما، كما أنها لا تصلح أن تكون وجهًا من أوجه التفريق بين مفهومهما، ولكن يناسب أن تكون معرفتها تأكيدًا للفرق، والله أعلم.



المطلب الثاني:

إثبات كون مراعاة الحاجة مقصداً شرعياً

الحاجة تشمل كل مشقة غير معتادة لا تصل إلى حد الاضطرار، ومراعاة الشارع لهذا المعنى أو للحاجة بمعناها الشامل لكل ما يفتقر الناس إليه - مراعاة ذلك لا شك أنه مقصد شرعي قطعي؛ لتوافر الأدلة القطعية التي تثبتته، من القرآن الكريم، والسنة النبوية، والإجماع، والاستقراء. وهي وإن لم ترد بلفظ الحاجة بيد أنه يشملها كل ما يدل على التيسير، والتخفيف، ورفع الحرج والآصار والشدائد...، ومن هذه الأدلة:

أولاً: ورد في القرآن الكريم عشرات الآيات^(١) التي تدل على نفي الحرج، وعلى التيسير، والتخفيف... منها الآيات الآتية:

١. قوله ﷺ: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(٢).

(١) انظر: كتاب اليسر في القرآن الكريم لرأفت السيوري، فقد عقد ملحقا للسور التي وردت فيها كلمة اليسر، وذكر أنها وردت ٣٤ مرة - وذلك ص ١٣٧ -، كما مثل في مواضع متفرقة بكثير من الآيات التي وردت فيها ألفاظ مرادفة لليسر.

(٢) من الآية رقم (٦) من سورة المائدة.

٢. وقوله ﷺ: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَحْدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(١).

٣. وقوله ﷺ: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٢).

٤. وقوله ﷺ: ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾^(٣) مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾^(٤).

فهذه الآيات ذكر فيها جملة من التكاليف، وفي سياق ذلك أتى التصريح بنفي الحرج، بتنكير الحرج، وذكره في سياق النفي، واقتران الحرج بـ (من)، ومن المعلوم أن النكرة في سياق النفي من ألفاظ العموم، كما أن اقتران النكرة بـ (من) الزائدة من مؤكدات العموم^(٤)، وهذا يدل

(١) الآية رقم (٩١) من سورة التوبة.

(٢) من الآية رقم (٧٨) من سورة الحج.

(٣) من الآية رقم (٣٧)، والآية رقم (٣٨) من سورة الأحزاب.

(٤) انظر: أصول البزدوي وشرحه: كشف الأسرار، ٢/ ٢٤؛ روضة الناظر، ٢/ ٦٨٣؛ مختصر

ابن الحاجب وشرحه: تحفة المسؤول، ٣/ ٨٤؛ العقد المنظوم في الخصوص والعموم،

٤٠٩/١، ٤٦٦، ٤١/٢؛ المغني وشرحه للخبازي، ١/ ١٩٣؛ جمع الجوامع وشرحه:

تشنيف المسامع، ٢/ ٦٨٠.

على أن نفي الحرج ليس خاصًا بالأحكام المذكورة، بل عام يشمل جميع أحكام الشريعة، ويدخل في ذلك مراعاة حاجات الناس، وما يطرأ عليهم من مشقات غير معتادة.

٥. قوله ﷻ: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(١).

٦. وقوله ﷻ: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَنِيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسْفُوحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾^(٢٥) يُرِيدُ اللَّهُ لِئِنَّ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ^(٢٦) وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مِيلًا عَظِيمًا^(٢٧) يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا^(٢٨).

ففي الآية الأخيرة جاء التعبير بلفظ: (أن يخفف)، وهذا مصدر مؤول، والتقدير: (التخفيف)، أي: يريد الله التخفيف عنكم، وهذا

(١) من الآية رقم (١٨٥) من سورة البقرة.

(٢) الآيات رقم (٢٥ - ٢٨) من سورة النساء.

التعبير وإن ورد بعد جملة من الأحكام، بيد أنه يفيد العموم لجميع الأحكام الشرعية؛ لأنه بمعنى (التخفيف) الذي يكتسب العموم من اقترانه بـ (أل) الاستغراقية^(١)، ويدخل في ذلك مراعاة حاجات الناس، وما يطرأ عليهم من مشقات غير معتادة.

وما يقال في لفظ (التخفيف) يقال في لفظ (اليسر) الوارد في الآية الخامسة.

٧. قوله ﷻ: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بَوْلِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بَوْلِدِهِ﴾^(٢).

٨. وقوله ﷻ: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا﴾^(٣).

٩. وقوله ﷻ: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْكَيْلِ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٤).

(١) انظر في إفادته العموم: أصول البزدوي وشرحه: كشف الأسرار، ٢/٢٦؛ روضة الناظر،

٢/٦٨٣؛ العقد المنظوم في الخصوص والعموم، ١/٤٦٩؛ جمع الجوامع وشرحه:

تشنيف المسامع، ٢/٦٦٦.

(٢) من الآية رقم (٢٣٣) من سورة البقرة.

(٣) من الآية رقم (٢٨٦) من سورة البقرة.

(٤) من الآية رقم (١٥٢) من سورة الأنعام.

١٠. وقوله ﷺ: ﴿لِنُفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ

مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً آتَاهَا سَيِّجَعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾^(١).

فهذه الآيات الأربع دلت على أنه لا تكليف إلا بحسب الوسع والطاقة المعتادة؛ إذ قوله (لا يكلف) بمعنى (لا تكليف) وقد أتى ذلك في سياق النفي، فيفيد العموم، مما يعني أن التكليف بحسب الوسع يشمل جميع الأحكام الشرعية، ويدخل في ذلك ما يطراً على الناس من مشقات غير معتادة.

ثانياً: كما أن الآيات الدالة على التيسير كثيرة؛ فكذلك الأحاديث

النبوية^(٢)؛ ورغبة في الاختصار أكتفي بذكر خمسة أحاديث:

١. قوله ﷺ: ((إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ وَلَئِن شَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ

فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا))^(٣).

٢. قوله ﷺ: ((يُسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا وَبَشِّرُوا وَلَا تُنْفِرُوا))^(٤).

(١) الآية رقم (٧) من سورة الطلاق.

(٢) وقد ذكر منها د. صالح اليوسف واحداً وثلاثين حديثاً؛ وذلك في كتابه: المشقة تجلب

التيسير، ص ٨٠ - ٩٥.

(٣) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الإيثار، باب الدِّينُ يُسْرٌ وَقَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ أَحَبُّ الدِّينِ إِلَى اللَّهِ

الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ، ١/ ٢٣١، ح ٣٩. من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٤) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب العلم، باب مَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَتَخَوُّهُمْ بِالْمَوْعِظَةِ وَالْعِلْمِ كَيْ

لَا يُنْفِرُوا، ١/ ٣٨، ح ٦٩؛ ومسلم بنحوه، كتاب الجهاد والسير، باب في الأمر بالتيسير

وترك التنفير، ٣/ ١٣٥٩، ح ١٧٣٤. من حديث أنس بن مالك ﷺ.

٣. وما جاء عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أنه قال: لَمَّا بَعَثَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَمُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ؛ قَالَ هُمَا: ((يَسْرًا وَلَا تُعَسِّرَا، وَبَشْرًا وَلَا تُتَفَّرَا، وَتَطَاوَعًا)). قَالَ أَبُو مُوسَى: يَا رَسُولَ اللَّهِ: إِنَّا بِأَرْضٍ يُصْنَعُ فِيهَا شَرَابٌ مِنَ الْعَسَلِ، يُقَالُ لَهُ الْبِتْعُ، وَشَرَابٌ مِنَ الشَّعِيرِ، يُقَالُ لَهُ الْمِزْرُ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ((كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ))^(١).

٤. وما جاء عن عائشة رضي الله عنها أَنَّهَا قَالَتْ: ((مَا خَيْرٌ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَ أَمْرَيْنِ قَطُّ إِلَّا أَخَذَ أَيْسَرَهُمَا، مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا، فَإِنْ كَانَ إِثْمًا كَانَ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنْهُ))^(٢).

٥. وما جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه: أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَالَ فِي الْمَسْجِدِ فَثَارَ إِلَيْهِ النَّاسُ لِيَقْعُوا بِهِ، فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ((دَعُوهُ وَأَهْرِيقُوا عَلَيَّ بَوْلَهُ ذُنُوبًا مِنْ مَاءٍ أَوْ سَجَلًا مِنْ مَاءٍ، فَإِنَّهَا بَعْثُكُمْ مُيسِّرِينَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ))^(٣).

فهذه الأحاديث وما كان على شاكلتها: دالة بكل وضوح على أن من مقاصد الشريعة السماحة واليسير على الناس، ويدخل في ذلك مراعاة

(١) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الأدب، باب قول النبي ﷺ يَسْرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا وَكَانَ يُحِبُّ التَّخْفِيفَ وَالْيُسْرَ عَلَى النَّاسِ، ٥/٢٢٦٩، ح ٥٧٧٣.

(٢) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الأدب، باب قول النبي ﷺ يَسْرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا وَكَانَ يُحِبُّ التَّخْفِيفَ وَالْيُسْرَ عَلَى النَّاسِ، ٥/٢٢٦٩، ح ٥٧٧٥؛ ومسلم بلفظه، كتاب الفضائل، باب مُبَاعَدَتِهِ ﷺ لِلْأَسْمَاءِ، وَاخْتِيَارِهِ مِنَ الْمُبَاحِ أَسْهَلَهُ، وَانْتِقَامِهِ لِهَذَا عِنْدَ أَنْتِهَائِكَ حُرْمَاتِهِ، ٤/١٨١٣، ح ٢٣٢٧.

(٣) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الأدب، باب قول النبي ﷺ يَسْرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا، وَكَانَ يُحِبُّ التَّخْفِيفَ وَالْيُسْرَ عَلَى النَّاسِ، ٥/٢٢٧٠، ح ٥٧٧٧.

حاجاتهم واعتبارها في تخفيف الأحكام؛ «لأن ذلك طريقٌ من طرق إثبات السماحة واليسر لهذا الدين، ولو كانت هذه الشريعة لا تعتبر حاجات الناس، ولا تبني الأحكام عليها لما كانت متصفة باليسر والسماحة، وهذا باطل؛ فما أدى إليه فهو كذلك»^(١):

فالحديث الأول: يدل على أن اليسر مستوعب لجميع أحكام الدين - بما فيها مراعاة حاجات الناس -، وأن التخفيف مقصود للشارع، وكل من يتشدد ويخالف هذا المقصود، بدعوى أنه غير محتاج للتخفيف؛ فسينحرف عن الجادة، ولن يتمكن من الثبات على الطريق المستقيم؛ لأن التخفيف - كما ذكر الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) - إذا كان مقصودا للشارع فإن مقصود مقصوده هذا هو المداومة على العمل، والتوازن بين الواجبات^(٢)، ومن فرط في العمل بمقصد التيسير انقطع عن العمل، فصار متطرفا في التسيب، أو تعاضمت عنده بعض الواجبات، وفاته ما هو أكد منها، فصار متطرفا في الغلو. وهذا يعني أن العمل بمقصد التيسير وتلبية حاجات النفس البشرية مطلوب شرعا.

وإذا كانت صيغة هذا الحديث على سبيل الإخبار بأن الدين يسر؛ فإن صيغة الحديثين الثاني والثالث هي الأمر بامتنال مقصد التيسير صراحة: (يَسِّرُوا) (يَسِّرَا)، كما دل الحديثان الرابع والخامس على امتثال

(١) الحاجة وأثرها في الأحكام لـ د. أحمد الرشيد، ١/ ١٣٢.

(٢) انظر: الموافقات، ٢/ ١٠٤؛ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ١٥٢.

الرسول ﷺ لذلك عملياً؛ وذلك باختيار أيسر الأمرين، وعدم تعنيف الأعرابي.

ومن الفوائد الأخرى التي يمكن استفادتها من الحديث الثالث والرابع: أن العمل بمقصد التيسير وإن كان مطلوباً، فلا يفهم منه فعل الحرام، بل هو منحصر في التوسع على النفس في دائرة المباح؛ فأبو موسى رضي الله عنه - في الحديث الثالث - عندما سمع أمر الرسول ﷺ لهما بالتيسير، دفعه هذا إلى أن يسأل عن شرابين اعتاد أهل اليمن شربهما وليسا من الخمر المعروف في الحجاز، فهل من التيسير تركهم وشأنهم؟ فكان الجواب بآناً وعماماً، يشمل منع الشرابين وكل مسكر. وفي الحديث الرابع كان النبي ﷺ يختار الأيسر شريطة ألا يكون حراماً.

٦. وبالإضافة إلى الأحاديث السابقة هناك أحاديث آخر خاصة

بإباحة المحظور عند الحاجة، مع بقاءه في الأصل محرماً؛ منها: ما ثبت عن داود بن حصين^(١) عن أبي سفيان مولى ابن أبي أحمد^(٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه

(١) هو داود بن حصين، أبو سليمان المدني، روى عن أبيه، ونافع مولى ابن عمر، وعمرو بن شعيب، وغيرهم، وروى عنه الإمام مالك، ومحمد بن إسحاق وغيرهما، وقد روى له الجماعة. ولد عام ٦٣ هـ، وتوفي عام ١٣٥ هـ، وهو ابن ٧٢ سنة.

انظر: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، ٤٠٨/٣، رقم ١٨٧٤؛ تهذيب الكمال، ٣٧٩/٨، رقم ١٧٥٣؛ تهذيب التهذيب، ١/٥٦١؛ تقريب التهذيب، ص ١٩٨، رقم ١٧٧٩.

(٢) هو: أبو سفيان مولى عبد الله بن أبي أحمد بن جحش القرشي، قيل اسمه وهب، وقيل اسمه قُزَمان، تابعي اشتهر برواية الحديث، روى عن أبي هريرة، وأبي سعيد الخدري، وغيرهما، روى عنه ابنه عبد الله، وداود بن الحصين، وغيرهما، وروى له الجماعة.

قَالَ: ((رَخَّصَ النَّبِيُّ ﷺ فِي بَيْعِ الْعَرَايَا بِخَرَصِهَا مِنْ التَّمْرِ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ أَوْ فِي خَمْسَةِ أَوْسُقٍ)) شَكَ دَاوُدُ فِي ذَلِكَ^(١).

وقد جاء في سنن الترمذي (ت ٢٧٩ هـ) نقل يناسب أن يمثل وجه الاستدلال بهذا الحديث؛ حيث قال: «ومعنى هذا عند بعض أهل العلم: أن النبي ﷺ أراد التوسعة عليهم في هذا؛ لأنهم شكوا إليه وقالوا: لا نجد ما نشترى من الثمر إلا بالتمر، فرخص لهم فيما دون خمسة أوسق أن يشتروها فيأكلوها رطبا»^(٢).

فيلحظ أن الاستثناء هنا جاء لتحقيق مقصد شرعي وهو مراعاة حاجات الناس؛ لهذا قيد بالكمية التي لا يتصور عادة أن تدعو الحاجة إلى الزيادة عليها وهي خمسة أوسق^(٣)، ومما يدل على أن هذه الكمية يسيرة أنها جعلت حداً أدنى لا يبدأ نصاب الزكاة إلا إذا زاد عليها^(٤). وعلى هذا إذا

= انظر: تهذيب الكمال، ٣٣/٣٦٥، رقم ٧٤٠٣؛ تهذيب التهذيب، ٤/٥٣٠؛ تقريب التهذيب، ص ٦٤٥، رقم ٨١٣٦.

(١) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب المساقاة، باب الرجل يكون له تمر أو شرب في حائط أو في نخل، ٢/٨٣٩، ح ٢٢٥٣؛ ومسلم بنحوه، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرطب بالتمر إلا في العرايا، ٣/١١٧١ ح ١٥٤١.

(٢) سنن الترمذي، أبواب البيوع عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في العرايا والرخصة في ذلك، ٢/٥٧٣، ح ١٣٠٢.

(٣) الأوسق: جمع وسق، والمراد بالوسق: ستون صاعاً، والصاع أربعة أمداد بمد رسول الله ﷺ. انظر: معرفة السنن والآثار للبيهقي، كتاب الزكاة، باب زكاة الثمار، ٦/١٠٢؛ فتح الباري، ٤/٣٨٨.

(٤) ومما يدل على ذلك حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: (لَيْسَ فِيمَا أَقَلَّ مِنْ

تجاوز الإنسان هذه الكمية؛ فهذا دليل على أنه غير محتاج إليها؛ فيعود الحكم الأصلي في شأنه وهو المنع.

٧. قول النبي ﷺ: ((إِيَّاكُمْ وَاجْتُلُوسَ عَلَى الطَّرُقَاتِ. فَقَالُوا: مَا لَنَا بُدٌّ، إِنَّمَا هِيَ مَجَالِسُنَا نَتَحَدَّثُ فِيهَا. قَالَ: فَإِذَا أَيْتُمُ إِلَّا الْمَجَالِسَ فَأَعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّهَا. قَالُوا وَمَا حَقُّ الطَّرِيقِ؟ قَالَ: غَضُّ الْبَصْرِ، وَكَفُّ الْأَذَى، وَرَدُّ السَّلَامِ، وَأَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ، وَنَهْيٌ عَنِ الْمُنْكَرِ))^(١).

فهذا الحديث يدل على أن الجلوس في طرقات الناس الأصل فيه أنه محرم؛ سداً لذريعة التعدي على حقوق المارة، وليس لذات الجلوس. ولكن إذا دعت حاجة الناس إلى الجلوس في الطريق؛ فإن تلبية هذه الحاجة مقصد شرعي يباح من أجله ما كان منهياً عنه لغيره، شريطة الوفاء بحقوق الطريق التي ما نهي عن الجلوس فيها إلا خوفاً من انتهاكها.

كما يدل بمفهومه على أنه إذا لم يعط الطريق حقه، أو لم تدع حاجة إلى الجلوس: عاد الحكم الأصلي، وهو المنع.

٨. ما جاء عن أنس بن مالك رضي الله عنه: ((أَنَّ قَدَحَ النَّبِيِّ ﷺ انْكَسَرَ، فَاتَّخَذَ مَكَانَ الشَّعْبِ سِلْسِلَةً مِنْ فِضَّةٍ))^(٢).

= مَحْمُودَةُ أَوْسُقِ صَدَقَةٌ. أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الزكاة، باب ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة، ٢/ ٥٤٠، ح ١٤١٣؛ ومسلم بنحوه، في الباب الأول من كتاب الزكاة (لم يحدد اسم الباب)، ٢/ ٦٧٣، ح ٩٧٩.

(١) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب المظالم، باب أفنية الدور والجلوس فيها والجلوس على الصُّعَدَاتِ، ٢/ ٨٧٠، ح ٢٣٣٣؛ ومسلم بنحوه، كتاب اللباس والزينة، باب النهي عن الجلوس في الطرقات وإعطاء الطريق حقه، ٣/ ١٦٧٥، ح ٢١٢١.

(٢) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب فرض الخُمس، باب ما ذُكِرَ مِنْ ذِرَاعِ النَّبِيِّ ﷺ وَعَصَاهُ

فاستعمال آنية الفضة محرّم في الأصل، ولكن إذا دعت الحاجة إلى قدر يسير منه يجوز؛ تحقيقاً لمقصد الشارع المتمثل في مراعاة حاجات الناس.



= وَسَيْفِهِ وَقَدْحِهِ وَخَاتَمِهِ وَمَا اسْتَعْمَلَ الْخُلَفَاءُ بَعْدَهُ مِنْ ذَلِكَ مِمَّا لَمْ يُذْكَرْ قِسْمَتُهُ وَمِنْ شَعْرِهِ وَنَعْلِهِ وَأَنْبِيَّتِهِ مِمَّا يَتَبَرَّكُ أَصْحَابُهُ وَعَبِيدُهُمْ بَعْدَ وَفَاتِهِ، ٣/ ١١٣١، ح ٢٩٤٢.

المطلب الثالث:

ضوابط الحاجة

توطئة:

الحاجة والضرورة بينهما صفة قوية في التطبيق؛ إذ يمثلان السببين الرئيسين اللذين ترجع إليهما الأحكام الاستثنائية، ولكن الضرورة لها مزية ليست موجودة في الحاجة، والعكس:

• فالضرورة المعتبرة تبيح جميع المحظورات، سواء أكانت محرمة لذاتها أم لغيرها، ولكن نطاق تطبيقها ضيق، إذ ينحصر في الشدة القصوى التي لا يجد الإنسان فيها خيارًا متاحًا سواها.

• وعكسها الحاجة، فهي تبيح ما كان محرماً لغيره، دون ما كان محرماً لذاته، ولكن نطاق تطبيقها واسع، إذ يشمل مراعاة جميع المشاق غير المعتادة التي لا تصل إلى حد الضرورة.

وهذا يعني أن كل واحد منهما يشكل منفذاً شرعياً قوياً لإباحة المحرم لا يقل أهمية عن الآخر، وقوة نفوذهما تستدعي إحكام ضوابطهما، حتى لا يجد فيهما ضعفاء النفوس طريقاً للالتفاف على النصوص.

والتقارب بين أحكام الضرورة والحاجة أثر على التقارب بين ضوابطهما، بل ترددت قاعدة عند كثير من العلماء قد يفهم منها - خطأً - التطابق بين أحكامهما، وهي قاعدة: «الحاجة تنزل منزلة الضرورة».

وقد سبق الحديث عن ضوابط الضرورة في مطلب مستقل، أما هذا المطلب فقد عُقد للحديث عن ضوابط الحاجة، وبيانها على النحو الآتي:

الضابط الأول: وجود حقيقة الحاجة شرعاً^(١)، وحصولها في الواقع، أو توقع حصولها فيما يغلب على الظن^(٢).

عند الحكم على حالة ما بأنها تمثل الحاجة المعتبرة شرعاً أول ما ينقدح في الذهن: أن توجد فيها حقيقة هذه الحاجة؛ وذلك بأن تبلغ الحالة درجة الحرج والمشقة غير المعتادة، دون أن تصل إلى حد الاضطرار، وأن يكون هذا واقعاً بالفعل أو يغلب على الظن وقوعه.

ومثال ما كان واقعاً: أن يحاول المريض الصيام أو الذهاب إلى المسجد لصلاة الجماعة فيجد مشقة شديدة في ذلك.

ومثال ما كان متوقعاً: أن يغلب على ظنه ذلك بأمرة أو تجربة سابقة أو إخبار الطبيب العدل.

أما إذا كان يمثل احتمالاً بعيداً فلا عبرة به؛ لأنه - كما مر بنا في ضوابط الضرورة^(٣): «لا عبرة للتوهم»، كما أن «الرخص لا تناط

(١) انظر في إثبات هذا الشق من الضابط: الحاجة وأثرها في الأحكام لـ د. أحمد الرشيد، ١٤٧/١؛ نظرية الضرورة الشرعية لـ أ. د. وهبة الزحيلي، ص ٢٧٥؛ قاعدة المشقة تجلب التيسير لشيخنا د. يعقوب الباحسين، ص ٥٠٨؛ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ١٥٣١؛ قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي لـ د. الكيلاني، ص ٣١٨؛ القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي لـ د. الجيلاني، ص ٢٤١؛ رفع الحرج لعاطف محفوظ، ص ٥٠٧.

(٢) انظر في إثبات هذا الشق من الضابط: الحاجة وأثرها في الأحكام لـ د. أحمد الرشيد، ١٤٧/١؛ الرخص الشرعية لـ د. عمر كامل، ص ١٢٢.

(٣) ص ٧٠١.

بالشك».

الضابط الثاني: أن يتعذر دفع الحاجة بوجه مشروع ليس فيه حرج^(١).

فالحاجة التي راعاها الشارع وأجاز بسببها ترك العمل بالحكم الأصلي لا بد أن تكون مراعاتها هي الطريق الوحيدة لدفع الحرج والمشقة؛ لأن الحاجة إنما أبيحت ترخصاً بسبب المشقة والحرج الذي يحصل عند عدم مراعاتها، فإذا كان ثمة وسيلة أخرى يحصل بها الغرض، وكانت مشروعة، وليس في العمل بها حرج غير معتاد: لم تعد الحاجة متعينة، وفي هذه الحالة لا تكون مراعاتها مقصداً شرعياً.

فمثلاً: لو ذهب المريض إلى مركز صحي للعلاج، ولم يجد إلا امرأة، أو العكس، وكان التشخيص لا يتم إلا بمخالفة شرعية، ولكن تزول هذه المخالفة بالذهاب إلى مركز صحي آخر دون مشقة زائدة عن المعتاد: فبناء على هذا الضابط لا يجوز العلاج في المركز الصحي الأول؛ لأن المشقة تندفع بطريقة أخرى مباحة ابتداءً، فلم يتحقق هذا الضابط.

الضابط الثالث: أن يقتصر فيما تبيحه الحاجة على القدر الكافي الذي تزول به الحاجة^(٢).

(١) انظر: نظرية الضرورة الشرعية لـ أ. د. وهبة الزحيلي، ص ٢٧٥؛ ولـ جميل مبارك، ص ٣٥٦؛ قاعدة المشقة تجلب التيسير لشيخنا د. يعقوب الباحسين، ص ٥٠٨؛ الحاجة وأثرها في الأحكام لـ د. أحمد الرشيد، ١/ ١٥١.

(٢) انظر: المشقة تجلب التيسير لـ د. صالح اليوسف، ص ٣٨٢؛ ولشيخنا د. يعقوب الباحسين،

فالحاجة كالضرورة؛ كل منهما يعد حالة طارئة تستدعي حكماً استثنائياً، فيجب أن يكون هذا الحكم الاستثنائي مقارناً لمسوغه، سواء أكان ذلك في المقدار أم الوقت، وبمجرد زوال المسوغ والعدر: يزول الحكم الاستثنائي، ويعود الحكم الأصلي.

ولا يرد على هذا: أن الحاجة منها ما يكون حكمها دائماً، كمشروعية الإجارة والسلم...

لأن الديمومة أتت بدلالة النص، مما جعل المشروعية حكماً أصلياً، وليس استثنائياً، فلا تطبق عليه أحكام الرخصة.

ومما يدل على الانسجام التام في هذا الضابط بين الضرورة والحاجة: أن العلماء صاغوه بقاعدتين متطابقتين في اللفظ عدا لفظي الضرورة والحاجة، وهما:

– «ما أبيع للضرورة يقدر بقدرها».

– «ما كان مباحاً للحاجة قدر بقدرها»^(١).

بل عبّر بعض العلماء كالعز بن عبد السلام (ت ٦٦٠ هـ) عنها معاً

= ص ٤٨٥؛ حقيقة الضرورة الشرعية لـ د. محمد الجيزاني، ص ٧٦؛ نظرية الضرورة الشرعية لـ أ. د. وهبة الزحيلي، ص ٧١، ٢٤٥؛ ولـ د. جميل مبارك، ص ٣٣٦؛ فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة، ص ٦٦؛ الرخص الشرعية لـ د. عمر كامل، ص ١١٨، ٢٩١؛ ولأسامة الصلابي، ص ١٣٠؛ توصيف الأقضية، ٢/ ٣٤٤؛ قواعد الوسائل، ص ٣٠٧.

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٣٢/ ٩٠؛ الأشباه والنظائر لابن الوكيل، ٢/ ٣٧٢؛ الأشباه والنظائر لابن الملقن، ٢/ ٤٥٤، قاعدة ١٩٦؛ مختصر من قواعد العلائي وكلام الإسنوي، ١/ ١٩٢.

كقاعدة واحدة فقال: «ما أحل لضرورة أو حاجة يقدر بقدرها و [يزال] بزوالها»^(١)، وقريب من ذلك لفظ نقله ابن بدران عن ابن قاضي الجبل^(٢).

كما يدخلان معاً في قواعد أُخَرَ، منها:

– «إذا زال المانع عاد الممنوع».

– «ما جاز لعذر بطل بزواله».

ومن الأمثلة التي توضح هذا الضابط:

لو أُلزم عند شراء السيارة أو تجديد استمارتها، أو رخصة القيادة بالتأمين، وكان التأمين المتاح غير جائز فيما يدين الله ﷻ به، وهذا الإلزام يندفع لو أَمَّن سيارته ضد الغير لمدة عام واحد فقط: فبناء على هذا الضابط: ليس له أن يؤمنها تأميناً شاملاً؛ لأن هذا زائد على المقدار الذي يندفع به الإلزام، وكذلك ليس له أن يؤمنها أكثر من عام؛ لأن هذا زائد على الوقت الذي يتم فيه الإلزام^(٣).

(١) قواعد الأحكام، ١٤١/٢، وفي نسخة: ٢٨٧/٢. والإحالة الأولى تمثل النسخة المعتمدة في هذه الرسالة، إلا أنه جاء التعبير فيها بلفظ: «ما أحل إلا لضرورة أو حاجة يقدر بقدرها ويزال بزوالها» (بزيادة (إلا))، والمعنى لا يستقيم بهذه الزيادة. وهذا دفعني إلى الرجوع للنسخة الأخرى، ولكن جاء فيها (زال) وليس: (يزال). والنسخة الأخرى بتحقيق د. نزيه حماد وشريكه، من نشر دار القلم بدمشق، وهي مطبوعة على نفقة وزارة الأوقاف بدولة قطر، عام ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

(٢) انظر: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، ص ٤٥٧.

(٣) سبق التمثيل بمسألة متعلقة بالتأمين، وتم في ذلك الموضع تعريف التأمين، وبيان الفرق بين التأمين الشامل والتأمين ضد الغير، وذلك ص ٧٢٤.

الضابط الرابع: أن لا يكون في الأخذ بالحاجة مخالفة لقصد الشارع^(١):

فالعامل بالحاجة إنما كان سائغا بناء على كون مراعاتها يمثل مقصدًا شرعيًا، فلا بد أن يشهد لجنس المصلحة الحاجية أصلًا بالاعتبار، وأن يتوخى المكلف من العمل بها موافقة قصد الشارع، وفي هذا قال الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقًا لقصده في التشريع»^(٢)، وقال في موضع آخر: «لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك؛ لأنه مقصود الشارع فيها كما تبين، فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقًا والمصلحة مخالفة فالفعل غير صحيح، وغير مشروع؛ لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمورٌ أخرى، هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها، فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات»^(٣).

ويمكن توضيح هذا الضابط بالمثال الآتي:

لو طَلَبَ الخاطِبُ من الولي رؤية المخطوبة، وهو في الواقع لا يرغب نكاحها، وإنما يُضمَر مقصدًا آخر: فبناء على ما جاء في هذا الضابط لا

(١) انظر: الحاجة وأثرها في الأحكام، ١/ ١٥٤؛ قاعدة المشقة تجلب التيسير لشيخنا د. يعقوب

الباحسين، ص ٥٠٩.

(٢) الموافقات، ٢/ ٢٥٠.

(٣) الموافقات، ٢/ ٢٩٢.

يجوز له ذلك؛ لأن الرؤية إنما أباحها الشارع استثناء مراعاة حاجة الخاطب للنظر إلى ما يدعوه إلى نكاحها، ولكن أخذه بحكم الحاجة مخالف لهذا المقصد؛ لكونه يضمّر عدم نكاحها؛ فلا تجوز له الرؤية حينئذ. الضابط الخامس: أن تكون الحاجة أرجح شرعاً من الحكم

الأصلي^(١).

فإذا تقابلت الحاجة مع الحكم الأصلي، وتعين اختيار أحدهما؛ فمما لاشك فيه أن من ضوابط اختيار الحاجة أن تكون أعلى شأنًا مما يراد تفويته بسببها؛ لأن العمل بالراجح متعين. وما يراد تفويته غالبًا ما يكون منهيًا عنه؛ لأن دائرة الاختيار فيه ضيقة، فكثيرًا ما تدعو الحاجة إلى تجاوزه، بخلاف المأمورات. ثم إن المأمورات يمكن أن تدخل في المنهيات؛ باعتبار أن تركها منهي عنه.

إذا علم هذا فإنه عند المقابلة بين الحاجة والمنهي عنه: فإن المنهي عنه إما أن يكون مكروها، أو محرما لغيره، أو محرما لذاته:

❖ فإن كان المنهي عنه مكروهاً فإنه تبيحه أدنى حاجة.

وقد عبر العلماء عن هذا بقاعدة قالوا فيها: «الكراهة تزول بأدنى حاجة»^(٢)، وفي لفظ آخر: «كل ما كره استعماله مع الجواز فإنه بالحاجة إليه لا يبقى مكروها»^(٣).

(١) انظر: الحاجة وأثرها في الأحكام، ١/١٥٦.

(٢) غذاء الألباب شرح منظومة الآداب للسفاريني، ٢/٢٢.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٢١/٣١٢؛ وانظر: المبسوط، ٦/٧؛ نيل الأوطار،

ومما يوضحها ويصلح دليلاً لها:

أن الالتفات في الصلاة مكروه؛ ومما يدل على ذلك:

١. أن النبي ﷺ سُئِلَ عن الالتفات في الصَّلَاة فقال: ((هو اختلاسٌ يختلسه الشيطان من صلاة العبد))^(١).

٢. ما جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: ((أمرني رسول الله ﷺ بثلاثٍ ونَهاني عن ثلاثٍ أمرني بِرُكْعَتِي الضُّحَى كُلَّ يَوْمٍ...، وَنَهَانِي عَنِ نَقْرَةِ كَنْقَرَةِ الدَّيْكِ، وَإِقْعَاءِ كَأِقْعَاءِ الْكَلْبِ، وَالْتِفَاتِ كَالْتِفَاتِ الثَّعْلَبِ))^(٢).

ففي الحديث الأول: أتى وصف النبي ﷺ للالتفات بأنه اختلاس من الشيطان لصلاة العبد وسرقة لجزء من صلاته على سبيل التنفير من هذا الفعل، مما يدل على أنه منهي عنه، كما دل الحديث الثاني على النهي صراحة، ولكن وُجِدَتْ عدة قرائن تصرفه إلى الكراهة؛ منها فعله ﷺ وقوله:

= ٣/٣٣٨؛ القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية لـ د. ناصر الميمان، ص ٣٢٠؛ الحاجة

الشرعية لأحمد كافي، ص ١٣٠؛ الحاجة وأثرها في الأحكام لـ د. أحمد الرشيد، ٢/٥٤٨.

(١) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب صفة الصلاة، باب الالتفات في الصلاة، ١/٢٦١، ح ٧١٨.

(٢) أخرجه الطيالسي في مسنده بنحوه، ٤/٣٢٠، ح ٢٧١٦؛ والإمام أحمد بلفظه، ١٣/٣٨، ح

٧٥٩٥؛ وأبو يعلى الموصلي في مسنده بنحوه، ٥/٣٠، ح ٢٦١٩؛ والبيهقي، كتاب الصلاة،

باب الإقعاء المكروه في الصلوة، ٢/١٢٠

قال الهيثمي في مجمع الزوائد - ٨/٢ -: «رواه أحمد وأبو يعلى والطبراني في الأوسط وإسناد

أحمد حسن».

وذكره الألباني في صحيح الترغيب والترهيب، ١/٣٦١، ح ٥٥٥.

أ. أما فعله فمثاله: ما جرى للنبي ﷺ يوم حُنين حيث أرسلَ عينا إلى العدو، وكان يترقبها: ((فُتُوبَ بِالصَّلَاةِ، فَجَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُصَلِّي وَهُوَ يَلْتَفِتُ إِلَى الشُّعْبِ، حَتَّى إِذَا قَضَى صَلَاتَهُ وَسَلَّمَ قَالَ: أَبَشِّرُوا فَقَدْ جَاءَكُمْ فَارِسُكُمْ))^(١).

ب. وأما قوله فمثاله: ما جاء عن عُثْمَانَ بْنِ أَبِي الْعَاصِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أنه أتى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ: إِنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ حَالَ بَيْنِي وَبَيْنَ صَلَاتِي وَقِرَاءَتِي يَلْبِسُهَا عَلَيَّ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ((ذَاكَ شَيْطَانٌ يُقَالُ لَهُ خِنْزَبٌ فَإِذَا أَحْسَسْتَهُ فَتَعَوَّذْ بِاللَّهِ مِنْهُ وَاتْفِلْ عَلَيَّ يَسَارِكُ ثَلَاثًا))^(٢).

ويلحظ في هذين الحديثين أن الالتفات فيهما إنما كان لحاجة، وهذا دليل على أن الحاجة تزيل الكراهة، ومما هو من هذا القبيل: «لو كانت المرأة عندها صبيها؛ وتخشى عليه؛ فصارت تلتفت إليه؛ فإن هذا من الحاجة ولا بأس به؛ لأنه عمل يسير يحتاج إليه الإنسان»^(٣).

❖ وإن كان المنهي عنه محرماً لغيره فإنه تبيحه الحاجة إذا تحققت

(١) أخرجه أبو داود بلفظه، كتاب الجهاد، باب في فضل الحرس في سبيل الله تعالى، ٣/٢٠، ح ٢٥٠٣؛ والبيهقي بنحوه، كتاب الصلاة، باب من التفت في الصلاة لم يسجد سجدي السهو، ٢/٣٤٨؛ والحاكم بنحوه، كتاب الجهاد، ٢/٨٣. من حديث سهل ابن الحنظلية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

قال الحاكم: «صحيح على شرط الشيخين»، ووافقه الذهبي.

(٢) أخرجه مسلم بلفظه، كتاب السلام، باب التَعَوُّذُ مِنْ شَيْطَانِ الْوَسْوَسَةِ فِي الصَّلَاةِ، ٤/١٧٢٨، ح ٢٢٠٣.

(٣) الشرح الممتع للشيخ محمد العثيمين، ٣/٢٢٥.

ضوابطها.

وهذا المعنى عبر عنه العلماء بقاعدة لها عدة ألفاظ، ولكن مؤداها واحد، فمن ألفاظها:

- «ما حُرِّمَ تحريم الوسائل فإنه يباح للحاجة أو المصلحة الراجحة»^(١).

- «ما حُرِّمَ لسدِّ الذرائع فإنه يباح عند الحاجة، والمصلحة الراجحة»^(٢).

- «إذا نُهي عن الشيء بعينه لم تؤثر فيه الحاجة، وإذا كان لمعنى في غيره أثرت فيه الحاجة»^(٣).

واللفظ الأخير تَصَمَّنَ المنهي الذي تبيحه الحاجة، ووضحه بذكر قسميه وهو المنهي الذي تبيحه الضرورة؛ والفرق بينهما:

(١) زاد المعاد، ٢/٢٤٢.

(٢) زاد المعاد، ٤/٧٨؛ وقريب منه ما جاء في مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ١/١٦٤؛ القواعد الفقهية للشيخ محمد العثيمين، ص ٢٦.

(٣) عارضة الأحوذ لابن العربي، ٨/٦١. وللتوسع في هذه القاعدة انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال، ٦/٥٦؛ الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيمية، ١/٤٣١؛ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٢١/٢٥١؛ ٢٢/٢٩٨، ٢٣/١٨٦، ٢١٤؛ أعلام الموقعين، ٢/١٤٠، ١٤٢؛ فتح الباري، ١٠/٥٨؛ قواعد الوسائل لـ د. مصطفى مخدوم، ص ٣١١؛ القواعد والضوابط الفقهية للمعاملات المالية عند ابن تيمية لـ د. عبد السلام الحصين، ١/٢٨٣؛ الحاجة الشرعية لأحمد كافي، ص ١٢٣؛ الحاجة وأثرها في الأحكام لـ د. أحمد الرشيد، ٢/٤٨٢.

أن المنهي عنه لعينه: إنها تُهي عنه؛ «لأنه مفسدة في نفسه»^(١)، وهذا يعني أنه قد توجه قصد الشارع إلى منعه بعينه؛ لهذا اصطاح العلماء على تسميته بالمحرم بتحريم مقاصد.

ومن أمثله: قول كلمة الكفر، وأكل لحم الخنزير، وشرب الخمر، والسرقه، وربما النسب... .

أما المنهي عنه لغيره: فليس مفسدة بذاته، ولكنه مفضٍ إليها غالباً؛ لهذا حرم سداً للوسائل التي تفضي في الغالب إلى المفاصد؛ لهذا اصطاح العلماء على تسميته بالمحرم بتحريم وسائل.

ومن أمثله: أكل ما فيه شبهة أو شربه، والنظر إلى المرأة الأجنبية، وربما الفضل، وبيع العنب لمن يتخذه خمرًا، والبيع بعد النداء الثاني، وبيع الرجل على بيع أخيه، أو خطبته على خطبة أخيه، واستعمال الرجال للذهب أو الحرير...

وكثير من هذه الأمثلة وردت فيها نصوص شرعية تدل صراحة على الإباحة عند الحاجة، وتصلح أن تكون أدلة للضابط المذكور؛ منها:

١. مَا جَاءَ عَنِ أَنَسٍ رضي الله عنه قَالَ: ((رَخَّصَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم لِلزُّبَيْرِ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ ^(٢) فِي لُبْسِ الْحَرِيرِ؛ لِحِكْمَةٍ بِهِمَا))^(٣).

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٢٣/٢١٤.

(٢) هما الزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما، وقد جاء تصريح البخاري بذلك في موضع آخر. انظر: صحيح البخاري، كتاب الجهاد، باب الحرير في الحزب، ٣/١٠٦٩، ح ٢٧٦٢-١٧٦٤.

(٣) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب اللباس، باب ما يُرَخَّصُ لِلرِّجَالِ مِنَ الْحَرِيرِ

٢. وما جاء عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ طَرْفَةَ^(١) أَنَّ جَدَّهُ عَزَفَجَةَ^(٢) أُصِيبَ أَنْفُهُ يَوْمَ الْكُلابِ^(٣) فِي الْجَاهِلِيَّةِ؛ فَاتَّخَذَ أَنْفًا مِنْ وَرِقٍ؛ فَأَتَتْهُ عَلَيْهِ؛ ((فَأَمَرَهُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَتَّخِذَ أَنْفًا مِنْ ذَهَبٍ))^(٤).

٣. بالإضافة إلى الأحاديث الكثيرة التي أجازت جملة من المحرمات للحاجة العامة، وأصبحت أحكامها دائمة، كإباحة الإجارة والسلم...

= لِلْحِجَّةِ، ٥/٢١٩٦، ح ٥٥٠١؛ ومسلم بنحوه، كتاب اللباس والزينة، باب إباحة لبس الحرير للرجل إذا كان به حكة أو نحوها، ٣/١٦٤٦، ح ٢٠٧٦.

(١) هو عبد الرحمن بن طَرْفَةَ بن عَزَفَجَةَ التميمي، تابعي عرف برواية الحديث؛ روى عن جده عَزَفَجَةَ رضي الله عنه، وروى عنه أبو شهاب العطادري، وسَلَمٌ بن زُرَيْرٍ، وثقه العجلي.
انظر: تهذيب الكمال، ١٧/١٩١، رقم ٣٨٥٨؛ تهذيب التهذيب، ٢/٥١٩؛ تقريب التهذيب، ص ٣٤٣، رقم ٣٩٠٥.

(٢) هو عَزَفَجَةَ بن أسعد بن كَرَبِ التميمي، صحابي نزل البصرة، كان من الفرسان في الجاهلية، وشهد موقعة الكلاب فأصيب أنفه.

انظر: أسد الغابة، ٤/٢١، رقم (٣٦٣٥)؛ الإصابة، ٢/٤٦٧، رقم (٥٥٠٨)؛ تجريد أسماء الصحابة، ١/٣٧٨، رقم (٥٠٥٧)؛ تقريب التهذيب، ص ٣٨٩، رقم (٤٥٥٤).

(٣) الكلاب: اسم ماء بين البصرة والكوفة، وفي الجاهلية وقعت فيه موقعة معروفة عند العرب.
انظر: الكامل في التاريخ، ١/٥٥٠؛ النهاية في غريب الحديث والأثر، ٤/١٩٦.

(٤) أخرجه الإمام أحمد بلفظه، ٣١/٣٤٤، ح ١٩٠٠٦؛ وأبو داود بنحوه، كتاب الخاتم، باب ما جاء في رِبْطِ الْأَسْنَانِ بِالذَّهَبِ، ٤/٤٣٤، ح ٤٢٣٢؛ والترمذي بنحوه، أبواب اللباس عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في شدِّ الْأَسْنَانِ بِالذَّهَبِ، ٣/٣٧١؛ والنسائي بنحوه، كتاب الزينة، من أصيب أنفه هل يتخذ أنفًا من ذهب؟، ٨/٥٤٣، ح ٥١٧٦.

وقال الترمذي عقب الحديث: «حديث حسن».

كما قال عنه محققو المسند - ٣١/٣٤٤ -: «إسناده حسن».

❖ وإن كان المنهي عنه محرماً لذاته فإنه لا تبيحه إلا الضرورة.

وهذا يعد أهم الفروق بين أحكام الضرورة والحاجة؛ لأنه يمثل الحدَّ الفاصل بين نفوذ كل منهما (وهذا ما سبق الانطلاق منه في توطئة هذا المطلب):

• الحاجة: يسع المكلف تجاهلها، ويمكنه تحمل الحرج والمشقة غير المعتادة التي تلحقه بسبب ذلك؛ لهذا لا تُقَوَّى على إباحة المحرم إلا إذا كان المحرم دونها في الرتبة؛ بأن كان محرماً لغيره، أي أنه في أصله ليس فيه مفسدة تستدعي تحريمه.

ومن يتتبع النصوص التي تدل على إباحة المحرم عند الحاجة يجدها لا تخرج عن إباحة المحرمات تحريم الوسائل^(١).

• أما الضرورة: فلا يسع المكلف تجاهلها؛ لهذا فمن رحمة الله ﷻ بعباده أن جعلها تبيح سائر المحرمات التي تكون أقل ضرراً من الضرورة، سواء أكانت محرمة لذاتها أم لغيرها.

ويمكن الاستفادة من هذا في حل إشكالٍ يرد على قاعدة مشهورة، وهي: «الحاجة تُنزَل منزلة الضرورة، عامّةً كانت أو خاصّةً»^(٢): فهل كل

(١) انظر: على سبيل المثال: حديثي صاحب الحكمة، وصاحب الأنف الذهبي المذكورين آنفاً.

(٢) وردت هذه القاعدة بهذا اللفظ أو بألفاظٍ أخرى في كثير من الكتب، منها: البرهان للجويني، ٦٠٦/٢، فقرة ٩١٠ - ولفظه: «الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق آحاد الأشخاص» -؛ الأشباه والنظائر لابن الوكيل، ٣٧٠/٢ - ولفظه: «الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في صور...» -؛ المشور للزركشي، ٢٤/٢ - ولفظه: «الحاجة العامة

حاجة تنزل منزلة الضرورة؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك؛ فما المقصود من تنزيل الحاجة منزلة الضرورة؟

«ومما لا شك فيه ولا امتراء أن العلماء الذين قرروا هذه القاعدة من أولهم إلى آخرهم لم يقصدوا تنزيل الحاجة منزلة الضرورة بالإطلاق والعموم؛ لأنه لو كان ذلك قصدهم لما تحقق فرق مؤثر بين الحاجة والضرورة»^(١)، ولكانا في الواقع لفظين مترادفين يعبران عن مصطلح واحد! والذي يظهر - والله أعلم - أن مرادهم من هذه العبارة: أن المحرم كما يمكن أن يباح بالضرورة، يمكن أيضًا أن يباح بالحاجة، وفق ضوابط كلٍّ منهما، ومن ضوابطها المشتركة: أن تكون الضرورة والحاجة أرجح من المحذور. ولكن لكون الضرورة أعلى رتبة من الحاجة؛ فمن البداهة أن تكون المحظورات التي ترجح الضرورة عليها أكثر مما ترجح الحاجة

= تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق آحاد الناس؛ - الأشباه والنظائر لابن المقنن، ٣٤٦/٢ - ولفظه كلفظ أشباه ابن الوكيل؛ - وللسيوطي، ٢١٨/١؛ ولابن نجيم، ص ١١٤؛ غمز عيون البصائر، ١/٢٩٣؛ الفرائد البهية وشرحاها: الأقطار المضيئة، ص ١٢٣؛ والمواهب السنية وحاشيتها: الفوائد الجنية، ١/٢٨٤ - ولفظ الفرائد: خاتمة: والحاجة المشهورة قد نزلت منزلة الضرورة؛ - مجلة الأحكام العدلية، مادة ٣٢؛ شرحها لسليم رستم، ١/٣٣؛ ولعلي حيدر، ١/٣٨؛ وللأتاسي، ١/٧٥؛ وشرح قواعدها للزرقا، ص ٢٠٩؛ قواعد الفقه للمجددي، ص ٧٥، قاعدة ١٠٨؛ المدخل الفقهي العام، ٢/٩٩٧، فقرة ٦٠٣؛ القواعد الفقهية للدكتور علي الندوي، ص ١٤٢، ١٤٣، ٢٣٣ - ولفظه الثاني: «الحاجة في حق آحاد الناس كافة تنزل منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر»؛ - الوجيز، ص ١٨٣؛ موسوعة القواعد الفقهية، ١/٧٨.

(١) الحاجة وأثرها في الأحكام، ٢/٤٤٠.

عليه. وضابط الفرق بينهما: أن الحاجة لا تقوى إلا على إباحة ما دونها في الرتبة، وهو ما كان محرماً لغيره، مع أنه في أصله ليس فيه مفسدة تستدعي تحريمه. أما الضرورة فهي تتجاوز ذلك إلى ما حُرِّم لذاته.

وإذا كان ثمة موضع يحتاج إلى تأمل واجتهاد خاص فهو: الحاجة إذا تقوّت بسبب تعاقبها وتكررها، بحيث أصبحت عامة لا يسع الناس جميعاً تجاوزها، كما لا يسع الفرد الواحد تجاوز الضرورة: ففي هذه الحالة قد يقال بتنزيل الحاجة منزلة الضرورة في إباحة المحرم لذاته، شريطة أن يتحقق في الحاجة العامة مناط الضرورة، بأن لا يسع الناس بمجموعهم تجاوزها، وإن وسع ذلك بعض آحاد الناس.

وعلى هذا يحمل تعبير ابن الوكيل (ت ٧١٦هـ) وجل العلماء - قبل السيوطي (ت ٩١١هـ) -^(١): «الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في صور»^(٢). ومما ينبغي التأكيد عليه: هو أن تقدير الحاجة العامة التي يمكن أن تنزل منزلة الضرورة الخاصة، وإعطاءها حكمها: يحتاج إلى نظر خاص، لا يكون مقبولاً إلا من أهل الاجتهاد، وأن هذا الاجتهاد في الواقع يتمثل في مدى تحقق مناط الضرورة بالنظر إلى عموم الناس، وإن كانت حاجة بالنظر إلى كل فرد على حدة، والله أعلم.

(١) انظر: المراجع المذكورة في الهامش قبل السابق؛ كما أن د. أحمد الرشيد عقد مسألة مستقلة لتتبع المسار التاريخي للقاعدة، وكانت ألفاظ القاعدة قبل السيوطي تخصص الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة بالحاجة العامة؛ فانظر: الحاجة وأثرها في الأحكام، ٤٤١/٢.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر لابن الوكيل، ٣٧٠/٢.

المطلب الرابع

أمثلة تطبيقية لتأثير مراعاة الحاجة في العمل بدلالة اللفظ الشرعي

في المطلب السابق تم ذكر طائفة من الأمثلة، انحصر النظر فيها في علاقتها بضابط واحد فقط، وفي هذا المطلب سيتم النظر في المثال من خلال علاقته بحقيقة الحاجة وجميع ضوابطها، ومن ثمّ مدى تأثيرها في العمل بدلالة اللفظ:

المثال الأول: مبيت الحاج أيام التشريق خارج منى للحاجة:

فالحكم الأصلي: أن الحاج لا يجوز له المبيت إلا في منى؛ ومما يدل

على ذلك:

١. فعل النبي ﷺ، كما في حديث عائشة رضي الله عنها، قالت: ((أَفَاصَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ آخِرِ يَوْمِهِ حِينَ صَلَّى الظُّهْرَ، ثُمَّ رَجَعَ إِلَى مَنَى، فَمَكَثَ بِهَا لَيْلِيَّيْنِ أَيَّامَ التَّشْرِيقِ))^(١)، والأصل في أفعاله أنها تمثل مناسك الحج الواجبة، ما لم

(١) أخرجه الإمام أحمد بلفظه، ١٤٠/٤١، ح ٢٤٥٩٢؛ وأبو داود بلفظه، كِتَابِ الْمَنَاسِكِ، بَابِ فِي رَمِيِّ الْجُمَاهِرِ، ٤٩٧/٢، ح ١٩٧٣؛ وأبو يعلى الموصلي بنحوه، ١٨٧/٨؛ والطحاوي في شرح مشكل الآثار بنحوه، باب بيان مشكل ما روي عن ابن عباس وعن جابر في قولها: « ما ندرى بكم رمى رسول الله ﷺ الجمرة من الحصى » ثم ما روى غيرهما مما فيه ذكر عدد ما رماها به، ١٣٣/٩، ح ٣٥١٤؛ والبيهقي بنحوه، كتاب الحج، باب الرجوع إلى منى أيام التشريق والرمي بها كل يوم إذا زالت الشمس ١٤٨/٥؛ والدارقطني بنحوه، كتاب الحج، باب المَوَاقِيتِ، ٢/٢٧٤؛ وابن حبان بنحوه، كتاب الحج، باب رمي جمرة العقبة، ١٨٠/٩، ح ٣٨٦٨؛ والحاكم بنحوه، كتاب المناسك، ٤٧٧/١.

يرد خلاف ذلك؛ لقوله ﷺ: ((لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ؛ فَإِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلِّي لَا أَحُجُّ بَعْدَ حَجَّتِي هَذِهِ))^(١).

٢. وما جاء عن ابنِ عمرَ رضي الله عنهما قال: ((استأذنَ العباسُ بنُ عبدِ المُطلبِ ﷺ رسولَ الله ﷺ أن يبيتَ بمكةَ لياليَ مني من أجلِ سقايته، فأذنَ له))^(٢).

فهذا الحديث يدل على أن ترك المبيت يحتاج إلى استئذان، وأن يشفع الاستئذان ببيان العذر، وقد رتب النبي ﷺ الإذن على العذر المذكور، وهذا يعني أنه لو لم يوجد العذر ما جاز ترك المبيت. ولكن إذا لم يجد الحاج مكاناً متاحاً للمبيت في منى، فهل له المبيت خارجها؟

بناء على ما جاء في ضوابط الحاجة؛ فإنه إن كان محتاجاً إلى ذلك،

= قال الحاكم عقب الحديث - ٤٧٧ / ١ - : «هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه».

وجاء في نصب الراية - ٨٤ / ٣ - : «قال المنذري في (مختصره): حديث حسن»
وقال الألباني في صحيح سنن أبي داود - ٥٥٢ / ١ - : «صحيح، إنا قوله: "حين صلى الظهر" فهو منكر».

(١) أخرجه مسلم بلفظه، كتاب الحج، باب استئجابِ رميِ جمرَةِ الْعَقَبَةِ يَوْمَ النَّحْرِ رَاكِبًا وَيَبَانِ قَوْلِهِ ﷺ لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ، ٢ / ٩٤٣، ح ١٢٩٧. من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الحج، باب سقاية الحاج، ٢ / ٥٨٩، ح ١٥٥٣؛ ومسلم بنحوه، كتاب الحج، باب وجوب المبيت بومئ ليالي أيام التشريق والترخيص في تركه لأهل السقاية، ٢ / ٩٥٣، ح ١٣١٥.

بحيث يجد مشقةً غير معتادة في المبيت بمنى، كأن يكون مريضاً لا يناسبه المبيت بمنى، أو كان المكان الشاغر غير مهياً للمبيت، وبذل جهده في البحث عن المكان المهياً للمبيت، ولم يجد إلا أماكن يترتب على المبيت فيها مشقة غير معتادة، كالمبيت بجوار مكان معد للطبخ، أو لقضاء الحاجة، أو على رصيف جسر للسيارات، أو في طريق للمشاة...، وكان المكان البديل خارج منى لا ينتج عن المبيت فيه ضرر أشد من ترك المبيت بمنى، ولم يكن قد تعمد ترك حجز مكان للمبيت سلفاً للتمتع بالرخصة: جاز له ذلك بالقدر الذي تندفع به الحاجة. وهذا مستثنى من الحكم الأصلي؛ تحقيقاً لمقصد الشارع المتمثل في مراعاة الحاجة التي توفرت فيها الضوابط الشرعية.

ومن الفتاوى الصادرة فيما يخص هذه المسألة: فتوى سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز (ت ١٤٢٠هـ)؛ حيث سُئل السؤال الآتي:

«إذا لم يجد الحاج مكاناً يبني فيه بمنى فماذا يفعل؟ وهل إذا بات خارج منى عليه شيء؟».

فأجاب رحمته الله: «إذا اجتهد الحاج في التماس مكان في منى ليبيت فيه ليالي منى فلم يجد شيئاً؛ فلا حرج عليه أن ينزل في خارجها؛ لقول الله عز وجل: ﴿فَأَنْفِقُوا لِلَّهِ مَا أَسْطَغْتُمْ﴾^(١)، ولا فدية عليه من جهة ترك المبيت في منى؛ لعدم قدرته عليه»^(٢).

(١) من الآية رقم (١٦) من سورة التغابن.

(٢) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، ١٧/٣٦٢، فتوى رقم ٢٠٧.

المثال الثاني: سفر المعلمات من غير محرم:

فالحكم الأصلي: أن المرأة لا يجوز لها السفر إلا مع محرم؛ للأحاديث

الكثيرة التي تنهى عن ذلك، ومن أكدها وأعمها:

ما جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم يُحْطَبُ يَقُولُ: ((لَا يَخْلُونَ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ إِلَّا وَمَعَهَا ذُو مَحْرَمٍ، وَلَا تُسَافِرِ الْمَرْأَةُ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ. فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ امْرَأَتِي خَرَجَتْ حَاجَةً، وَإِنِّي اكْتَتَبْتُ فِي غَزْوَةٍ كَذَا وَكَذَا. قَالَ: انْطَلِقِي فَحُجِّ مَعَ امْرَأَتِكَ))^(١).

ولكن إذا كانت هناك مجموعة من المعلمات، يتكرر سفرهن بشكل يومي للعمل، مما يجعل توفر المحرم شاقاً عليهن مشقة شديدة، فهل يجوز سفرهن من غير محرم؟

بناء على ما جاء في ضوابط الحاجة؛ فإنه إن كانت المرأة محتاجة لهذا العمل، وفي إلزامها بتوفير المحرم مشقة غير معتادة، وتعدرت البدائل المباحة الخالية من المشقة غير المعتادة، ولم ينتج عن ذلك ضرر أشد، ولم تكن قد قصدت بذلك مخالفة قصد الشارع (كأن يكون قصدها من ترك المحرم ارتكاب محرمات وليس دفع المشقة والحاجة): جاز لها ذلك بالقدر الذي تندفع به الحاجة. وهذا مستثنى من الحكم الأصلي؛ تحقيقاً لمقصد الشارع المتمثل في مراعاة الحاجة التي توفرت فيها الضوابط الشرعية.

(١) أخرجه البخاري بنحوه، كتاب الجهاد والسير، باب مَنْ اكْتَتَبَ فِي جَيْشٍ فَخَرَجَتْ امْرَأَتُهُ حَاجَةً أَوْ كَانَ لَهُ عُدْرٌ هَلْ يُؤْذَنُ لَهُ، ٣ / ١٠٩٤، ح ٢٨٤٤؛ ومسلم بلفظه، كتاب الحج، باب سَفَرِ الْمَرْأَةِ مَعَ مَحْرَمٍ إِلَى حَجٍّ وَغَيْرِهِ، ٢ / ٩٧٨، ح ١٣٤١.

ومن الفتاوى الصادرة في هذه المسألة: فتوى فضيلة الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين (ت ١٤٣٠ هـ)؛ ونص السؤال: «بعض المدرسات يدرّسن في قرية تبعد عن مدينتهن التي يسكنها مسافة قصر؛ علماً بأن عددهن مدرستان أو ثلاث مدرسات، فهل يجوز أن يركبن مع سائق أجنبي منهن مقابل مبلغ مادي شهرياً؛ لكون الحاجة داعية لذلك أم لا؟ وما الحكم لو كانت المدرسة داخل مدينتهن؟».

فأجاب: «لا تجوز الخلوة بالأجنبية لحديث: ((لا يخلو رجل بامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما))^(١)، ولكن إذا كنَّ عددًا، والطريق مسلوكة، والحاجة داعية إلى قطع تلك المسافة جاز ذلك؛ للضرورة، لكن على السائق أن يستصحب زوجته أو إحدى محارمه معهن، ويختار الزوجة التي

(١) أخرجه الترمذي، كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، ٤/٣٨، ح ٢١٦٥، ولفظه: (أَلَا لَا يَخْلُونَ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ إِلَّا كَانَ ثَالِثَهُمَا الشَّيْطَانُ) قالها ثلاثا. كما أخرجه بهذا اللفظ الحاكم في المستدرک، كتاب العلم، ١/١١٤. وأخرجه غيرهما من حديث عمر رضي الله عنه. وقد قال الترمذي عقب الحديث - ٤/٣٩ -: «هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه وقد رواه ابن المبارك عن محمد بن سوقة وقد روي هذا الحديث من غير وجه عن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم».

كما قال الحاكم عقب الحديث أيضًا - ١/١١٤ -: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين فإنني لا أعلم خلافا بين أصحاب عبد الله بن المبارك في إقامة هذا الإسناد عنه ولم يخرجاه». ووافقه على ذلك الذهبي.

وأيضاً قال الشيخ الألباني في صحيح سنن الترمذي - ٢/٤٥٧ -: «صحيح». وتجدر الإشارة إلى أن للحديث شاهداً بمعناه في الصحيحين من حديث ابن عباس رضي الله عنهما. وقد مر ذكره في الصفحة السابقة.

تغار على زوجها عن المعاكسة والممازحة مع النساء غير المحارم، ولا بد أن يكون السائق مأموناً مؤمناً ثقة بعيداً عن سوء الظن والميل إلى الحرام، وكذا لا تبعد المسافة عن مسيرة ساعة أو ساعتين، ويكون الطريق عامراً بالمارة ذاهبين وآيين، وكذا كون المدرسات في غاية التستر والاحتجاب بدون تجميل أو طيب أو تبرج، وألا يتجارين مع السائق في الكلام الذي يجر إلى الممازحة، ثم المغازلة، وأن يكون عددهن أكثر من اثنتين إذا كان المكان بعيداً، كساعة أو أكثر خارج البلاد كالقرى النائية، ولو كان الطريق ترابياً، ولا بد أن يكون ذلك للحاجة الماسة، بألا يكون هناك محارم لهن، أو يشق على المحارم التردد معهن يومياً، فيتفقن مع سائق موثوق بأجرة معينة، يذهبن معه ويرجعن آمناً مطمئنات، وسواء كن مدرسات أو طالبات، مع تمام الشروط المطلوبة من كل مسلمة، والله أعلم^(١).

المثال الثالث: انتزاع ملكية العقار للمصلحة العامة:

فالحكم الأصلي: أنه لا يجوز انتزاع ملكية العقار دون رضا المالك؛ ومما يدل على ذلك صراحة:

١. قوله ﷺ: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ

بِالْبَطْلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾^(٢).

(١) الأجوبة الفقهية على الأسئلة التعليمية والتربوية للشيخ عبد الله الجبرين، ص ٨١، فتوى

رقم ٧٩. وهو منشور على موقع الشيخ على الرابط الآتي:

<http://ibn-jebreen.com/book.php?cat=٦&book=٢&toc=٣٨>

(٢) من الآية رقم (٢٩) من سورة النساء.

٢. وقوله ﷺ: ((إِنَّمَا الْبَيْعُ عَنْ تَرَاضٍ))^(١).

ولكن إذا اقتضت الحاجة العامة نزع ملكية عقار ما؛ فهل يجوز ذلك؟

بناء على ما جاء في ضوابط الحاجة؛ فإنه إن كانت هناك حاجة عامة، بأن ترتب على تفويتها مشقة غير معتادة بالنظر إلى عموم الناس؛ (كأن يحتاج الناس إلى شق طريق، أو توسيعه؛ لفك الاختناقات المرورية؛ أو توسعة مسجد، أو مستشفى،...) ولم يكن هناك طريق أخرى مشروعة ليس فيها مشقة غير معتادة سوى نزع الملكية، وكانت الحاجة أعلى شأنًا من حق المالك، ولم يترتب على العمل بها ضرر أشد؛ (كأن يحصل فيها ظلم للمالك بنزع ملكيته مجانًا، أو بأقل مما يقدره أهل الخبرة)، ولم يقصد بذلك ما يخالف مقتضى الحاجة؛ (كأن يدعي أن المقصد تحقيق المصلحة العامة، والواقع أن فيها مصالح شخصية تخالف المصلحة العامة): فحينئذ يجوز نزع الملكية بالمقدار الذي تندفع به الحاجة. وهذا مستثنى من الحكم الأصلي؛ تحقيقًا لمقصد الشارع المتمثل في مراعاة الحاجة التي توفرت فيها الضوابط الشرعية.

(١) أخرجه ابن ماجه بلفظه، كتاب التجارات، باب بيع الخيار، ٧٣٧/٢، ح ٢١٨٥؛ وابن حبان بلفظه، كتاب البيوع، باب البيع المنهي عنه، ٣٤٠/١١، ح ٤٩٦٧؛ والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب البيوع، باب ما جاء في بيع المضطرّ وبيع المكروه، ١٧/٦. جميعهم من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

قال شعيب الأرناؤوط في تحقيقه لصحيح ابن حبان - ٣٤١/١١ -: «إسناد قوي».

ومن الفتاوى الصادرة في هذه المسألة: القرار الصادر من مجمع
الفقه الإسلامي الدولي؛ ونصه:

«بعد الاطلاع على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع
انتزاع الملك للمصلحة العامة، وفي ضوء ما هو مسلم به في أصول
الشريعة، من احترام الملكية الفردية، حتى أصبح ذلك من قواطع
الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة، وأن حفظ المال أحد الضروريات
الخمس التي عرف من مقاصد الشريعة رعايتها، وتواردت النصوص
الشرعية من الكتاب والسنة على صونها، مع استحضار ما ثبت بدلالة
السنة النبوية وعمل الصحابة رضي الله عنهم فمن بعدهم من نزع ملكية العقار
للمصلحة العامة، تطبيقاً لقواعد الشريعة العامة في رعاية المصالح،
وتنزيل الحاجة العامة منزلة الضرورة، وتحمل الضرر الخاص لتفادي
الضرر العام، قرر ما يلي:

أولاً: يجب رعاية الملكية الفردية وصيانتها من أي اعتداء عليها،
ولا يجوز تضيق نطاقها أو الحد منها، والمالك مسلط على ملكه، وله في
حدود المشروع التصرف فيه بجميع وجوهه وجميع الانتفاعات الشرعية.
ثانياً: لا يجوز نزع ملكية العقار للمصلحة العامة إلا بمراعاة
الضوابط والشروط الشرعية التالية:

١. أن يكون نزع العقار مقابل تعويض فوري عادل يقدره أهل
الخبرة بما لا يقل عن ثمن المثل.

٢. أن يكون نازعه ولي الأمر أو نائبه في ذلك المجال.

٣. أن يكون النزاع للمصلحة العامة التي تدعو إليها ضرورة عامة أو حاجة عامة تنزل منزلتها كالمساجد والطرق والجسور.

٤. أن لا يؤول العقار المنتزع من مالكة إلى توظيفه في الاستثمار العام أو الخاص، وألا يعجل نزاع ملكيته قبل الأوان.

فإن اختلت هذه الشروط أو بعضها كان نزاع ملكية العقار من الظلم في الأرض، ومن الغصب التي نهى الله تعالى عنها ورسوله ﷺ.

على أنه إذا صرف النظر عن استخدام العقار المنزوعة ملكيته في المصلحة المشار إليها تكون أولوية استرداده لمالكة الأصلي، أو لورثته بالتعويض العادل»^(١).

المثال الرابع: التسعير:

فالحكم الأصلي: أنه لا يجوز إلزام البائع بالبيع بسعر معين؛ وما يدل على ذلك:

١. قوله ﷺ: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ بِحِكْرَةٍ عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾^(٢).
٢. وقوله ﷺ: ((إِنَّمَا الْبَيْعُ عَنْ تَرَاضٍ))^(٣).

(١) قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي، ص ٦٥، الدورة الرابعة، قرار رقم (٢٩، ٤/٤). والقرار منشور على موقع المجمع، على الرابط الآتي:

<http://www.fiqhacademy.org.sa/qrarat/٤-٤.htm>

(٢) من الآية رقم (٢٩) من سورة النساء.

(٣) سبق تخريجه ص ٧٧٥.

٣. ما جاء عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قَالَ النَّاسُ يَا رَسُولَ اللَّهِ غَلَا السَّعْرُ فَسَعَّرْنَا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: ((إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّازِقُ وَإِنِّي لِأَرْجُو أَنْ أَلْقَى اللَّهَ وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يُطَالِيَنِي بِمَظْلَمَةٍ فِي دَمٍ وَلَا مَالٍ))^(١).

ولكن إذا اقتضت الحاجة العامة أن يلزم البائع بسعر معين؛ فما الحكم؟

بناء على ما جاء في ضوابط الحاجة؛ فإنه إن كان يترتب على عدم التسعير مشقة غير معتادة بالنظر إلى عموم الناس؛ (كأن تكون السلعة أساسية، يشق الاستغناء عنها أو شرائها بالسعر الذي يحدده البائع)، ولم يكن هناك طريق أخرى مشروعة ليس فيه مشقة غير معتادة سوى التسعير، وكانت الحاجة أعلى شأنًا؛ (كأن تشمل عموم الناس، وما يقابلها

(١) أخرجه ابن ماجه بنحوه، كتاب التجارات، باب من كره أن يسعر، ٧٤١/٢، ٢٢٠٠؛ وأبو داود بلفظه، كتاب البيوع والإجازات، باب في التسعير، ٧٣١/٣، ح ٣٤٥١؛ والترمذي بنحوه، أبواب البيوع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في التسعير، ٥٨٢/٢، ح ١٣١٤؛ وابن حبان بنحوه، كتاب البيوع، باب التسعير والاحتكار، ٣٠٧/١١، ح ٤٩٣١؛ والبيهقي في السنن الكبرى بنحوه، كتاب البيوع، باب التسعير، ٢٩/٦، وفي الأسماء والصفات بنحوه، ١/١٦٩، ح ١١١؛ والطبراني في المعجم الكبير بنحوه، ١/٢٦١، ح ٧٦١.

وقال الترمذي عقب الحديث: «هذا حديث حسن صحيح».

وقال الحافظ ابن حجر في التلخيص - ١٤/٣، ح ١١٥٨ -: «وإسناده على شرط مسلم، وقد صححه ابن حبان والترمذي».

خاص بفئة قليلة من التجار)، ولم يترتب على العمل بها ضرر أشد؛ (كأن يُظلم التاجر بإلزامه بالبيع بأقل من سعر المثل)، ولم يُقصد بذلك ما يخالف مقتضى الحاجة؛ (كأن يقصد بذلك الحد من نمو مال التاجر، أو التشهير بالتاجر، و صرف الناس عنه): فحينئذ يجوز التسعير بالقدر الذي تندفع به الحاجة؛ تحقيقاً لمقصد الشارع المتمثل في مراعاة الحاجة العامة وتقديمها على الحاجة الخاصة، مع عدم المساس بأصول العدالة في شأن صاحب الحاجة الخاصة.

وهذا المقصد ليس مؤثراً في الاستثناء من النص الخاص الذي يمنع التسعير، بل في فهمه؛ إذ سياق الحديث يدل على أن الأسعار ارتفعت بشكل طبيعي، بناءً عن قلة العرض وكثرة الطلب، ولكن لو كان ناتجاً عن احتكار التجار للسلعة، وتواطئهم على رفع السعر؛ لبادر الصحابة رضي الله عنهم إلى إبراز هذا المأخذ؛ تمسكاً بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن الاحتكار^(١).

وبهذا يتضح أن القول بجواز التسعير، وفقاً للضوابط المذكورة، إنما هو تمشياً مع المقصد الشرعي من مشروعية البيع، وهو تلبية حاجة التاجر للثمن، وحاجة المشتري للسلعة، وكلٌّ من الطرفين يعبر عن حاجته بشكل طبيعي، عن طريق العرض والطلب، دون تعمد الإضرار بالطرف الآخر، ولكن متى انخرم هذا الميزان العادل؛ بأن استغل التجار حاجة الناس إلى إحدى السلع الأساسية، وتواطؤوا على بيعها بسعر مبالغ فيه، لن يجد الناس بدءاً من شرائها بالسعر الذي يحدده التجار، وفي هذا ظلم

(١) سبق ذكر نص الحديث وتخرجه ص ٤٩١.

ظاهر لهم؛ لهذا تقتضي السياسة الشرعية أن يتدخل ولي الأمر، ويلزم التجار بالبيع بسعر المثل؛ رفعا للظلم الذي لحق بالناس. ومثل هذا يقال فيما لو حصل العكس؛ بأن تواطأ الناس على الشراء بأقل من سعر المثل؛ لليلة نفسها، والله أعلم.

ومن الفتاوى الصادرة في هذه المسألة: الفتوى الصادرة من اللجنة الدائمة للإفتاء بالمملكة العربية السعودية، حيث تضمن السؤال جملة من مضار التسعير بالنسبة للبائع والمشتري...، وطلب السائل بيان القول في هذا الأمر؛ فكان الجواب: «إذا تواطأ الباعة مثلا؛ من تجار ونحوهم على رفع أسعار ما لديهم؛ أثرة منهم، فلولي الأمر تحديد سعر عادل للمبيعات مثلا؛ إقامة للعدل بين البائعين والمشتريين، وبناء على القاعدة العامة، قاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد، وإن لم يحصل تواطؤ منهم، وإنما ارتفع السعر بسبب كثرة الطلب وقلة العرض، دون احتيال، فليس لولي الأمر أن يحد السعر، بل يترك الرعية يرزق الله بعضهم من بعض. وعلى هذا فلا يجوز للتجار أن يرفعوا السعر زيادة عن المعتاد ولا التسعير.

وعلى هذا يحمل ما جاء عن أنس رضي الله عنه قال: قَالَ النَّاسُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ: غَلَا السَّعْرُ فَسَعَّرْنَا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ((إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّازِقُ، وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَلْقَى اللَّهَ وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يُطَالِبُنِي بِمَظْلَمَةٍ فِي دَمٍ وَلَا مَالٍ)) (١) «...» (٢).

(١) سبق تخريجه، ص ٧٨٠.

(٢) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، ١٣/ ١٨٥، فتوى رقم ٦٣٧٤.

المثال الخامس: إسقاط الجنين المشوه قبل نفخ الروح فيه:

فنفخ الروح يحصل بعد مضي مائة وعشرين يوماً - كما جاء في حديث ابن مسعود رضي الله عنه - (١)؛ فإذا أثبت الطب أن الجنين سيولد مشوهاً؛ فهل يجوز إسقاطه قبل مضي هذه المدة؟

الحكم الأصلي: أنه لا يجوز إسقاطه؛ لأنه حيٌّ حكماً؛ لأن البويضة بعد تلقيحها يحصل لها ما يحصل للحي من غذاء ونحوه، ولأن مآلها إلى الحياة حقيقة؛ وعلى هذا فإن الإسقاط المتعمد بمثابة الاعتداء على النفس، والنفس من الضروريات الخمس التي تواترت النصوص على الأمر بحفظها (٢).

ولكن: إذا أثبت الطب أن الجنين سيولد مشوهاً فهل هذا من الحاجة الميحة لإسقاطه؟

بناء على ما جاء في ضوابط الحاجة؛ فإنه إن كان يترتب على عدم إسقاطه مشقة غير معتادة، (كأن يكون فاقداً لأحد أعضائه أو منفعه الأساسية التي تجعل حياته وحياة أهله في عناء وحرَج شديد)، وكان

(١) وهو قوله ﷺ: ((إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْماً ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يُرْسَلُ الْمَلَكُ فَيَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ)). أخرجه البخاري بنحوه، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، ٣/ ١١٧٤، ح ٣٠٣٦؛ ومسلم بلفظه، كتاب القدر، باب كَيْفِيَّةِ الْخَلْقِ الْأَدَمِيِّ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَكِتَابَةِ رِزْقِهِ وَأَجَلِهِ وَعَمَلِهِ وَشَقَاوَتِهِ وَسَعَادَتِهِ، ٤/ ٢٠٣٦، ح ٢٦٤٣.

(٢) انظر: الحاجة وأثرها في الأحكام لـ د. أحمد الرشيد، ٢/ ٦٢٥.

ذلك التشوه مقطوعاً به أو غالباً على الظن، ولم يكن هناك طريق أخرى مشروعة، خالية من المشقة غير المعتادة - كعلاج ونحوه -، وكانت الحاجة أعلى شأنًا من حق الجنين في الحياة، ولم يترتب على العمل بها ضرر أشد؛ (كأن تموت الأم)، ولم يقصد بذلك ما يخالف مقتضى الحاجة؛ (كأن يقصد تقليل النسل): فحينئذ يجوز إسقاطه. وهذا مستثنى من الحكم الأصلي؛ تحقيقاً لمقصد الشارع المتمثل في مراعاة الحاجة التي توفرت فيها الضوابط الشرعية.

ومن الفتاوى الصادرة في هذه المسألة: القرار الصادر من مجمع الفقه الإسلامي التابع للرابطة؛ ومما جاء فيه:

«قبل مرور مائة وعشرين يوماً على الحمل، إذا ثبت وتأكد بتقرير لجنة طبية من الأطباء المختصين الثقات - وبناء على الفحوص الفنية، بالأجهزة والوسائل المختبرية - أن الجنين مشوه تشويهاً خطيراً، غير قابل للعلاج، وأنه إذا بقي وولد في موعده، ستكون حياته سيئة، وآلاماً عليه وعلى أهله، فعندئذ يجوز إسقاطه بناء على طلب الوالدين»^(١).



(١) قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، الدورات (١ - ١٧)، (١٣٩٨ - ١٤٢٤هـ)، ص ٢٧٧، القرار الثالث للدورة الثانية عشرة.

المبحث الثالث:

تأثير المقصد الشرعي المتمثل في تحقيق المصلحة في العمل بدلالة اللفظ الشرعي، وضوابط ذلك

وفيه أربعة مباحث:

المطلب الأول: حقيقة المصلحة.

المطلب الثاني: إثبات كون تحقيق المصلحة مقصداً شرعياً.

المطلب الثالث: ضوابط المصلحة الشرعية.

المطلب الرابع: أمثلة تطبيقية لتأثير مراعاة المصلحة في العمل

بدلالة اللفظ الشرعي.

المطلب الأول:

حقيقة المصلحة

سبق الحديث عن معنى المصلحة عند التفريق بينها وبين المقصد^(١)،
وحاصله:

المصلحة في اللغة: خلاف المفسدة، ومعناها الخير والمنفعة.

أما في الاصطلاح: فقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريفها،
بناء على اختلافهم في تحديد المصلحة المراد تعريفها؛ أهي مطلق المصلحة
أم هي المصلحة الشرعية خاصة؟

فمن تعريفات مطلق المصلحة: تعريف ابن عاشور (ت ١٣٩٤هـ)
لها بأنها: «وصف للفعل يحصل به الصلاح أي النفع منه دائماً أو غالباً
للجمهور أو الأحاد».

ومن تعريفات المصلحة الشرعية: تعريف الغزالي (ت ٥٠٥هـ) لها
بأنها: «المحافظة على مقصود الشرع».

وكان الغزالي قد ذكر المعنى الأول ولكنه نفى أن يكون المراد؛
وصنيعه هو المنسجم معنا في هذا المبحث؛ لأن الحديث هنا عن المصلحة
الشرعية. ولتجلية الفرق بين المعنيين يناسب نقل كلام الغزالي بتمامه، ثم
التعليق عليه: حيث قال رحمته: «أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن

(١) وذلك ص ٢١٣.

جلب منفعة أو دفع مضرة.

ولسنا نعني به ذلك؛ فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم. لكننا نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»^(١).

فقد ذكر الغزالي المعنيين معا، وبدأ بالأول فقال: «أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة» ويعني به: في عرف الناس؛ إذ الإنسان يقصد جلب ما ينفعه ودرء ما يضره. ولكن لا يسوغ أن يُعول على ذلك في تحديد المصلحة الحقيقية؛ لأن الإنسان كثيراً ما يعد الأمر منفعة وهو في الواقع ونظر الشرع مفسدة، وبالعكس! ومن هنا لم يرتضِ الغزالي هذا المعنى، وإنما ارتضى أن يعبر بها عن المصلحة الحقيقية الشرعية، التي يراد بها: المحافظة على مقاصد الشرع سواء أوافقتها مقاصد الخلق أم خالفتها؛ لأنها في حال المخالفة لا تكون مصالح في الواقع، بل أهواءً وشهوات زينتها الأمزجة والعادات وألبستها ثوب المصالح والطيبات^(٢)؛ إذ «مطلق الهوى يدعو إلى اللذة الحاضرة من غير فكر في

(١) المستصفى، ١/ ٢٨٦.

(٢) انظر في التعليق على كلام الغزالي: فقه المصلحة وتطبيقاتها المعاصرة لـ أ. د. حسين حامد

حسان، ص ١١.

عاقبة، ويحث على نيل الشهوات عاجلا وإن كانت سببا للألم والأذى في العاجل ومنع لذات في الآجل»^(١).

لهذا من لطف الله ﷻ بعباده أن امتن عليهم بأن أباح لهم البحث عن مصالحهم وحظوظهم الحقيقية شريطة أن تكون على وفق القوانين الشرعية؛ لأنها أبلغ في المصلحة وأجرى على الدوام مما يعدُّ العبدُ مصلحةً؛ قال ﷻ: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(٢) (٣).

* * *

إذا علم هذا فهذه المصلحة الشرعية من جهة علاقتها بالحكم الشرعي تتنوع ثلاثة أنواع:

النوع الأول: المصلحة التي تحتاج إلى حكم خاص مستثنى من النص، وهي المصلحة الضرورية والحاجية. وقد سبق الحديث عنهما في المبحثين السابقين^(٤).

النوع الثاني: المصلحة التي يبنى عليها الحكم عند عدم وجود النص، وهي ما تسمى بالمصلحة المرسلة، أو ما يسمى الاستدلال بها بالاستصلاح. وهذه لا تدخل في موضوع هذا البحث؛ لأنها لا تقابل دلالة اللفظ، حيث لا نص في الواقعة أصلا.

(١) ذم الهوى لابن الجوزي، ص ٣٦.

(٢) الآية رقم (١٤) من سورة الملك.

(٣) انظر: الموافقات، ١٣٧/٢.

(٤) وذلك ص ٦٨٣، و ص ٧٢٩.

النوع الثالث: المصلحة التي تعلق الحكم بها وصارت مناطاً له. وهذه التي عقد هذا المبحث للحديث عن ضوابطها، وهي ما تمثل - غالباً - المقصد الجزئي من تشريع الحكم. ومما تجدر الإشارة إليه: أن المصلحة التي يتغير الحكم بتغيرها تختلف عن قاعدة: «الحكم إذا ثبت بعلة زال بزوالها»^(١)؛ إذ موضوع هذه القاعدة هو العلة، وحديثنا هنا إنما هو عن المقصد الشرعي المتمثل في تحقيق المصلحة - وقد سبق بيان الفرق بينهما^(٢) -.



(١) انظر من الكتب الأصولية التي تناولت هذه القاعدة:

المعتمد، ٢/ ٧٨٤؛ قواطع الأدلة، ٤/ ٢٣٠؛ البرهان، ٢/ ٥٤٦، فقرة ٧٩٦؛ شفاء الغليل، ص ٢٦٦؛ المستصفي، ٢/ ٣٠٧؛ المحصول وشرحه: الكاشف، ٦/ ٤٠٠؛ روضة الناظر، ٣/ ٨٥٩؛ الإحكام للآمدي، ٣/ ٣٣٠؛ شرح التنقيح، ص ٣٩٦؛ المسوِّدة، ص ٤٢٧؛ أصول الفقه لابن مفلح؛ ٣/ ١٢٩٧؛ مفتاح الوصول، ص ٦٨٣؛ التحرير وتيسيره، ٣/ ٣٠٢، ٤/ ٤٩؛ مسلم الثبوت وشرحه: فواتح الرحموت، ٢/ ٣٠٢. وانظر من كتب القواعد الفقهية: قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام، ٢/ ٤؛ قواعد الفقه لابن نجيم، ص ١٠٤، قاعدة ٤٥؛ إيضاح المسالك للونشريسي، ص ٦٠، قاعدة ٦؛ شرح المنهج المنتخب للمنجور، ص ١٢٠؛ ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ١/ ٦٥٢، قاعدة ١١٥؛ القواعد والأصول الجامعة للشيخ السعدي، ص ١١٤. وانظر من كتب الفقه: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٩/ ٢١، ١٩٧/ ٣٥٦، ٤٧٥؛ تبيين الحقائق، ٢/ ٢٩٦؛ كشاف القناع، ٥/ ١٢؛ رد المحتار، ٦/ ٣٥١.

(٢) وذلك ص ٢٠٤ من هذا البحث.

المطلب الثاني:

إثبات كون تحقيق المصلحة مقصدًا شرعيًا

من خلال هذا المطلب نعود مرة أخرى للتأكيد على كون المصلحة هي أكثر المصطلحات مزاحمة للمقصد، إذ مضمون هذا المطلب المصلي سبقت الإشارة إلى جوانب منه في مباحث مقاصدية سابقة:

فمن ذلك: أنه عند التفريق بين المقصد والمصلحة^(١) تقرر: أن كل مقصد شرعي فيه مصلحة شرعية، وكل مصلحة شرعية فهي مقصودة شرعًا، وهذا التلازم بينهما يجعل من البدهة أن يكون تحقيق مصالح العبد في الدارين مقصدًا شرعيًا.

وعند بيان خلاصة نظرية المقاصد^(٢) تقرر: أن المقصد الرئيس الذي تشعب منه جميع المقاصد الأخر هو ذاته تحقيق مصالح العباد في الدارين.

وعند الحديث عن بناء المقاصد على القول بتعليل الأحكام^(٣) تم إثبات كون الأحكام معللة بمصالح العباد بأدلة متنوعة، أكثرها يصلح أن يكون دليلاً لهذا المطلب، بيد أن الفرق بينهما أن مناط الأدلة هناك هو إثبات مبدأ التعليل عموماً، ومناطها هنا إثبات كون تحقيق المصلحة مقصدًا شرعيًا؛ لهذا سيتم في هذا المطلب بيان أهم أدلته التي تثبت بشكل

(١) انظر: ص ٢١٣ من هذا البحث.

(٢) انظر: ص ٢١٥ من هذا البحث.

(٣) انظر: ص ٢٥٣ من هذا البحث.

مباشر، وهي:

١. قوله ﷺ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(١).

هذه الآية من أقوى الأدلة على أن تحقيق مصالح العباد ليس مقصداً من مقاصد الشريعة فحسب، بل هو المقصد الشرعي الرئيس لجميع الأحكام؛ إذ اشتمل فيها أحد أساليب الحصر القوية وهو تقدم النفي قبل (إلا)^(٢)؛ ففهم من ذلك أن جميع ما جاء في الرسالة النبوية من أحكام المقصود من التكليف بها أن تكون رحمة للعالمين، ولا تكون رحمة لهم إلا إذا كان فيها تحقيق مصالحهم العاجلة والآجلة.

٢. وقوله ﷺ: ﴿إِن أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾^(٣).

وما قيل في وجه الدلالة من الآية السابقة يقال هنا؛ إذ استخدم فيها أسلوب الحصر، بيد أن الخطاب في السابقة موجهٌ إلى نبينا ﷺ، وفي هذه الآية محكيٌّ على لسان شعيب رضي الله عنه، كما أنه في هذه الآية ورد التصريح بالإصلاح، وفي السابقة بالرحمة، وهذا يؤكد تفسير إحدى الكلمتين بالأخرى.

٣. ولما تتسم به جميع شرائع الأنبياء بأنها رحمة للعباد، وأهمية تذكير العباد بأنهم هم المعنيون بالتكاليف؛ إذ بامتثالها تتحقق مصالحهم في

(١) الآية رقم (١٠٧) من سورة الأنبياء.

(٢) انظر في كونه من أساليب الحصر القوية: تنقيح الفصول وشرحه، ص ٥٧؛ شرح الكوكب المنير، ٣/ ٥٢٠.

(٣) من الآية رقم (٨٨) من سورة هود.

الدارين: ورد ذلك في القرآن الكريم على لسان عدة أنبياء، ومن الأمثلة:

- قوله ﷺ على لسان نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿ قَالَ يَقَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَى بَيْتِهِ مِنْ رَبِّي وَءَانْتَنِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ فَعَصَيْتُمْ عَلَيَّكُمْ أَنْزَلْنَاكُمْهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَرِهُونَ ﴾ ^(١).

- وقوله ﷺ على لسان صالح عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿ قَالَ يَقَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَى بَيْتِهِ مِنْ رَبِّي وَءَاتَنِي مِنْهُ رَحْمَةً فَمَنْ يَصْرُفِي مِنْ اللَّهِ إِنْ عَصَيْتُهُ، فَمَا تَزِيدُونِي غَيْرَ تَخْسِيرٍ ﴾ ^(٢).

٤. وكما استخدم القرآن الكريم أسلوب الحصر (بالنفي والإثبات) في وصف ما يأتي به الأنبياء بأنه رحمة للعباد، أيضاً استخدم نفس الأسلوب في كون الكتب المنزلة - على وجه الخصوص - بياناً وهدى ورحمة للعباد؛ من ذلك قوله ﷺ: ﴿ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ ^(٣).

٥. أما الآيات التي تصف الكتب المنزلة بأنها هدى ورحمة للعباد، سواء أكان ذلك بحصر المبتدأ في الخبر أم بغيره من الأساليب فهي كثيرة جداً؛ منها:

أ. قوله ﷺ: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي

(١) الآية رقم (٢٨) من سورة هود.

(٢) الآية رقم (٦٣) من سورة هود.

(٣) الآية رقم (٦٤) من سورة النحل.

الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿١﴾.

ب. وقوله ﷻ: ﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ ۗ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِّلْمُسْلِمِينَ ﴾ (٢).

ج. وقوله ﷻ: ﴿ وَإِنَّهُ هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (٣).

د. وقوله ﷻ: ﴿ هَٰذَا بَصِيرَةٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ (٤).

هـ. وقوله ﷻ: ﴿ وَمِن قَبْلِهِ كَتَبَ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً ۗ وَهَٰذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ

لِسَانًا عَرَبِيًّا يُسْذِرُ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَيُبَشِّرُ لِّلْمُحْسِنِينَ ﴾ (٥).

و. وقوله ﷻ: ﴿ ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَىٰ الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَىٰ الَّذِي أَحْسَنَ

وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ ﴾ (٦).

ز. وقوله ﷻ: ﴿ أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَىٰ مِنْهُمْ فَقَدْ

جَاءَ كُمْ بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ بِآيَاتِ اللَّهِ

وَصَدَفَ عَنْهَا سَنَجَرَى الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنَّا أَيُّنَا سَوْءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يَصْدِفُونَ ﴾ (٧).

(١) الآية رقم (٥٧) من سورة يونس.

(٢) الآية رقم (٨٩) من سورة النحل.

(٣) الآية رقم (٧٧) من سورة النمل.

(٤) الآية رقم (٢٠) من سورة الجاثية.

(٥) الآية رقم (١٢) من سورة الأحقاف.

(٦) الآية رقم (١٥٤) من سورة الأنعام.

(٧) الآية رقم (١٧٠) من سورة الأنعام.

٦. ومن الأحاديث النبوية التي تدل على أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد: قوله ﷺ: ((إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ نَبِيًّا قَبْلِي إِلَّا كَانَ حَقًّا عَلَيْهِ أَنْ يَدُلَّ أُمَّتَهُ عَلَى خَيْرٍ مَا يَعْلَمُهُ هُمْ وَيُنْذِرَهُمْ شَرًّا مَا يَعْلَمُهُ هُمْ))^(١).

وهذا الحديث يؤكد ما جاء في الآيات السابقة، ويوسع المدلول بحيث يتناول مهمة جميع الأنبياء، التي تتلخص في وجوب إرشاد أممهم إلى الخير، وتحذيرهم من الشر، ومن المعلوم أن الخير بمعنى المصلحة، كما أن الشر بمعنى المفسدة التي درؤها مصلحة أيضًا.

٧. وقوله ﷺ - في الحديث القدسي الذي يرويه عن ربه - عز وجل -: ((... يَا عِبَادِي، إِنَّكُمْ لَنْ تَبْلُغُوا صَرِّي فَتَضُرُّونِي، وَلَنْ تَبْلُغُوا نَفْعِي فَتَنْفَعُونِي. يَا عِبَادِي، لَوْ أَنَّ أَوْلَكُمْ وَأَخْرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنِّكُمْ كَانُوا عَلَى أَتَقَى قَلْبِ رَجُلٍ وَاحِدٍ مِنْكُمْ مَا زَادَ ذَلِكَ فِي مُلْكِي شَيْئًا. يَا عِبَادِي، لَوْ أَنَّ أَوْلَكُمْ وَأَخْرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنِّكُمْ كَانُوا عَلَى أَفَجَرَ قَلْبِ رَجُلٍ وَاحِدٍ مَا نَقَصَ ذَلِكَ مِنْ مُلْكِي شَيْئًا. يَا عِبَادِي، لَوْ أَنَّ أَوْلَكُمْ وَأَخْرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنِّكُمْ قَامُوا فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ فَسَأَلُونِي، فَأَعْطَيْتُ كُلَّ إِنْسَانٍ مَسْأَلَتَهُ مَا نَقَصَ ذَلِكَ مِمَّا عِنْدِي إِلَّا كَمَا يَنْقُصُ الْمَخِيطُ إِذَا أُدْخِلَ الْبَحْرَ. يَا عِبَادِي، إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ أَحْصِيهَا لَكُمْ، ثُمَّ أَوْفِيكُمْ إِيَّاهَا، فَمَنْ وَجَدَ خَيْرًا فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ،

= ولزيد من الأمثلة راجع المواضع الآتية: سورة الأعراف، آية (٥٢) و (١٥٤)؛ ويونس، آية

(٥٧)؛ ويوسف، آية (١١١)؛ ومريم، آية (٢١)؛ والقصص، آية (٤٣)؛ ولقمان، آية (٣).

(١) أخرجه مسلم بلفظه، كتاب الإمارة، باب الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء، الأول فالأول،

٣/١٤٧٢، ح ١٨٤٤. من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ.

وَمَنْ وَجَدَ غَيْرَ ذَلِكَ فَلَا يَلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ^(١).

فهذا الحديث يبين صراحة: بأن الله ﷻ غني عن طاعة العباد له؛ فلا تنفعه عبادتهم مهما بلغت، كما لا تضره معصيتهم مهما بلغت، وإنما هم المعنيون بها؛ إذ يخصيها الله لهم، ثم يوفيهم إياها، فمن وجد الخير وتحققت له المصالح الدنيوية والأخروية التي يتوخاها فهذا من النعم التي تستحق حمد الله ﷻ عليها، ومن وجد غير ذلك فلا يلو من إلا نفسه.

٨. وما يدل على أن الأحكام مشروعة لتحقيق مصالح العباد: الاستقراء، فمن يستقري نصوص الكتاب والسنة، والأحكام المستنبطة منها يجدها تقوده إلى القطع بهذه النتيجة؛ فبالإضافة إلى النصوص العامة - التي سبق ذكر بعضها - هناك نصوص تفصيلية معللة بما يعود إلى تحقيق مصالح العباد العاجلة أو الآجلة أو هما معاً، وهي كثيرة يصعب إحصاؤها، وحسبك أنك لا تكاد تجد جانباً من جوانب الفقه إلا وفيه نصوص معللة بما يعود إلى مصالح العباد، وفي مقدمتها العبادات التي مبناه على التوقيف:

أ. قوله ﷻ في الصلاة: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ

وَالْمُنْكَرِ﴾^(٢). وقوله ﷻ: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾^(٣).

(١) أخرجه مسلم بلفظه، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، ٤/١٩٩٤، ح

٢٥٧٧. من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

(٢) من الآية رقم (٤٥) من سورة العنكبوت.

(٣) من الآية رقم (١٤) من سورة طه.

ب. وقوله ﷺ في الزكاة: ﴿ خَذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ

بِهَا ﴾^(١).

ج. وقوله ﷺ في الصيام: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا

كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ﴾^(٢).

د. وقوله ﷺ في الحج: ﴿ وَأُذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى

كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾ لِيَشْهَدُوا مَنَفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا

أَسْمَ اللَّهِ فِي آيَاتٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ ﴾^(٣).

والأمثلة التي من هذا القبيل كثيرة جدًا في الكتاب والسنة^(٤).

فجميع هذه الآيات عللت بمصالح تعود إلى العباد في الدنيا أو الآخرة،

وهي: درء مفسدة الفحشاء والمنكر عن المصلين، وحصول التطهير والتركية

للمزكين، وتحقيق التقوى للصائمين، وجلب المنافع للحاجين.

٩. ومما يدل على ذلك الإجماع؛ فقد حكى غير واحد من العلماء

الإجماع على أن أحكام الله لها مقصود، وأن هذا المقصود هو جلب

المصالح ودرء المفاسد؛ ومن ذلك:

أ. قول الآمدي الشافعي (ت ٦٣١هـ): «أما الإجماع: فهو أن أئمة

(١) من الآية رقم (١٠٣) من سورة التوبة.

(٢) الآية رقم (١٨٣) من سورة البقرة.

(٣) من الآيتين رقم (٢٧) و (٢٨) من سورة الحج.

(٤) انظر: القياس في العبادات لمحمد منصور إلهي، ص ٣٨٤ - ٤٠٨، فقد ذكر خمسا وعشرين

آية وخمسة وثلاثين حديثا للتعليل في العبادات.

- الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلو من حكمة ومقصد...»^(١).
- ب. وقول الشاطبي المالكي (ت ٧٩٠هـ): «... والإجماع على أن الشارع يقصد بالتكليف المصالح على الجملة»^(٢).
- ج. وقول ابن النجار الحنبلي (ت ٩٧٢هـ): «والإجماع واقع على اشتمال الأفعال على الحكم والمصالح»^(٣).
- د. وقول ولي الله الدهلوي الحنفي (ت ١٧٦هـ): «وقد يُظنُّ أن الأحكام الشرعية غير متضمنة لشيء من المصالح،... وهذا ظنُّ فاسد؛ تكذبه السنة، وإجماع القرون المشهود لها بالخير»^(٤).
١٠. ومن الأدلة العقلية التي تثبت أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد: أن الله ﷻ حكيم، والحكيم لا تكون أحكامه إلا لمصلحة؛ لأن ما لا مصلحة فيه يكون عبثاً لا حكمة، والله ﷻ منزّه عن العبث. وهذه المصلحة إما أن تعود إلى الله ﷻ أو إلى العبد، والأول ممتنع عقلاً؛ لأن الخالق مستغن عن المخلوق بدليل وجوده منذ الأزل ولا مخلوق، فتعين الثاني، وهو أن الأحكام مشروعة لمصلحة العباد.

(١) الإحكام للآمدي، ٣/٣١٦؛ وانظر منه: ٣/٢٢٥.

(٢) الموافقات، ٢/٩٦.

(٣) شرح الكوكب المنير، ١/٣١٤.

(٤) حجة الله البالغة، ص ١٥، ١٩. وانظر: مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد، ٢/٢٣٨؛

مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ١٤/١٤٤؛ التحرير وشرحه: تيسير التحرير،

٣/٣٠٣؛ التحرير، ٢/٧٥٢؛ الإبهاج، ٣/٦٢ - علماً بأنه رد هذا الإجماع بناء على تمسكه

بالرأي العقدي لعلماء الأشاعرة في المسألة -؛ البحر المحيط، ٥/١٢٤، ١٢٧.

المطلب الثالث: ضوابط المصلحة الشرعية

توطئة:

مر بنا عند تحرير محل النزاع في مسألة (حكم تقديم المقصد الجزئي على دلالة اللفظ)^(١): أن من حالات تأثير المقصد الجزئي على دلالة اللفظ: أن يكون المقصد الجزئي مخالفاً لدلالة اللفظ على وجه يترتب على العمل بأحدهما ترك الآخر.

وهذه الحال من صورها: أن يكون الحكم قد شرع ابتداءً لتحقيق مقصد معين، والشأن فيما يحقق هذا المقصد أنه من قبيل المصالح التي تتغير بتغير الأزمان والأماكن والأحوال. وقد تقرر هناك: أنه إذا ثبت كون الحكم من هذا القبيل فلا إشكال في العمل بالمقصد الجزئي، وترك مدلول اللفظ؛ لأن الحكم لم يتعلق باللفظ، وإنما بالمقصد من تشريعه والمصلحة الشرعية المترتبة عليه، فيدور معها الحكم وجوداً وعدمًا.

وعلى هذا: فالمعول عليه أن يثبت كون الحكم ابتداءً قد شرع لتحقيق مصلحة محددة، فيتعلق الحكم بها وجوداً وعدمًا، ولكن ما ضوابط هذه المصلحة؟

هذا ما يراد بيانه في هذا المطلب.

(١) وذلك ص ٣٧٤.

وموضوع (ضوابط المصلحة التي أناط الشرع الحكم بها) على الرغم من أهميته وخطورته لم يحظَ باهتمام الأصوليين، وحتى الإمام ابن القيم (ت ٧٥١هـ) الذي اشتهر عنه القول بـ (تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد) غلب على كلامه الجانب التطبيقي دون التأصيلي^(١). غاية ما في الأمر أن هناك عبارات متفرقة له ولبعض العلماء يمكن الاستفادة منها في بيان ضوابط للمصلحة التي تعلق بها الحكم الشرعي.

وقبل بيان هذه الضوابط؛ من المناسب أن يُمهّد لها بذكر أهم ما قاله ابن القيم في مسألة (تغير الفتوى بتغير مناطها) مما له علاقة بالضوابط. وذلك لإعطاء تصور عن طريقة تناول ابن القيم للمسألة من جهة، ولكي يكون ما ذكره من مآخذ واستنباطات بمثابة القاعدة التي يُنطلق منها في ذكر الضوابط من جهة أخرى.

لهذا سيتم تقسيم هذا المطلب إلى مسألتين:

المسألة الأولى: خلاصة ما ذكره ابن القيم في مسألة: تغير الفتوى

بتغير مناطها.

المسألة الثانية: ضوابط أعمال المصلحة التي أناط الشرع الحكم بها.



(١) انظر: أعلام الموقعين، ٣/ ٥ - ٨٥؛ الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، ١/ ٣ - ٦٥.

المسألة الأولى: خلاصة ما ذكره ابن القيم في مسألة: تغير الفتوى

بتغير مناطها

يعد الإمام ابن القيم (ت ٧٥١هـ) من أشهر من تكلم عن مسألة (تغير الفتوى بتغير مناطها)؛ فقد عنون لها في أحد كتبه بقوله: «فصل: في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد»^(١).

(١) أعلام الموقعين، ٣/ ٥.

هذا المعنى ورد في مجلة الأحكام العدلية كقاعدة، ولكن أضيف التغير إلى (الأحكام) وليس (الفتوى) كما في تعبير ابن القيم! ونص ما جاء في المجلة: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان» [مجلة الأحكام مع شرحها لعلي حيدر، ١/ ٤٣، مادة ٣٩]. وقد حصل جدل واسع في هذه القاعدة، وكتبت فيها بحوث عدة. وليس المقام مناسباً للاستطراد في ذلك؛ ولكن يعيننا في هذا الموضوع الجواب عن السؤال الآتي: هل الأحكام تتغير حقيقة مع بقاء الواقعة في الزمانين على صورة واحدة، أو أنه بسبب تغير الزمان أو المكان أو الأحوال أو الأشخاص... تغيرت بعض الملابس المتعلقة بالواقعة، مما جعلتها على صورة أخرى، ومن ثم تحتاج إلى حكم آخر يناسبها؟

ومن أحسن ما تم الوقوف عليه في الجواب على هذا السؤال: كلام ذكره الزركشي (ت ٧٩٤هـ)؛ تعليقاً على أثر للخليفة عمر بن عبد العزيز. ونصه: «وقول عمر بن عبد العزيز: «يحدث للناس أفضية على قدر ما أحدثوا من الفجور» أي: يجددون أسباباً يقضي الشرع فيها أموراً لم تكن قبل ذلك؛ لأجل عدمه منها قبل ذلك، لا لأنها شرعٌ مجددٌ. فلا نقول: إن الأحكام تتغير بتغير الزمان بل باختلاف الصورة الحادثة» [البحر المحيط، ١/ ١٦٦، ولم أقف على الأثر المروي عن عمر في الكتب المسندة].

كما أن لـد. علي الندوي تعديلاً لطيفاً لصياغة القاعدة، قال فيه: «لا ينكر تغير الأحكام المبنية على المصلحة والعرف بتغير الزمان». [القواعد الفقهية، ص ١٥٨].

ثم استفتح الحديث عنها بكلام لطيف حول أهمية موضوع تغير الفتوى بتغير مناطها؛ فمما قال فيه: «هذا فصل عظيم النفع جدا، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، أوجب - من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه - ما يُعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب

= وعلى هذا فالتعبير الذي ورد في المجلة فيه تجوز؛ إذ أضيف التغير إلى الأحكام، والحقيقة أن الواقعة تغيرت ملاسباتها فتحتاج إلى اجتهاد جديد يناسبها، ومن البدهة أن ينتج عن هذا الاجتهاد حكم آخر يناسب الواقعة الجديدة.

وهذا الإشكال لا يرد على تعبير ابن القيم؛ لأنه أضاف التغير إلى الفتوى، فلا إشكال حينئذ؛ لأن الوقائع المستجدة تحتاج إلى اجتهاد جديد وهذا الاجتهاد قد تغير مع الفتوى. وإذا تم تسويغ إضافة (التغير) إلى (الأحكام) على سبيل التجوز؛ فإن هناك إشكالا آخر، وهو أن (الأحكام) وردت مطلقة، مع أن هناك أحكاما كلية ثابتة لا تقبل الاجتهاد فضلا عن تغيره!

ولنفادي هذا الإشكال قيد د. الندوي الأحكام بـ (المبنية على المصلحة والعرف)؛ لأن هذا الصنف من الأحكام هو الذي يكثر تغير الفتوى فيه بتغير الأزمان، فيحتاج إلى التنبيه على أن ذلك لا يستنكر.

ويمكن الاستفادة من تعبير ابن القيم و د. الندوي في تعديل صياغة القاعدة، بما يجعلها سالمة من الإشكالين معًا، كأن يقال: «لا ينكر تغير الفتوى المبنية على المصلحة والعرف بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والأشخاص والمقاصد»، والله أعلم.

ومن البحوث التي أفردت للحديث عن موضوع هذه القاعدة:

تغير الأحكام دراسة تطبيقية لقاعدة «لا ينكر تغير الأحكام بتغير القرائن والأزمان» لـ د. سها سليم مكداش؛ وتغير الظروف وأثره في اختلاف الأحكام في الشريعة الإسلامية لـ أ. د. محمد قاسم المنسي؛ وتغير الأحكام في الشريعة الإسلامية لـ د. إسماعيل كوكسال؛ (قاعدة لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان دراسة تأصيلية تطبيقية) لمحمد بن إبراهيم التركي؛ والبعد الزمني والمكاني وأثرهما في الفتوى ليوست بلمهدي.

المصالح لا تأتي به؛ فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث: فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل. فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالة وأصدقها،... وكل خير في الوجود فإنما هو مستفاد منها وحاصل بها، وكل نقص في الوجود فسببه من إضاعتها،... فالشريعة التي بعث الله بها رسوله هي عمود العالم، وقطب الفلاح، والسعادة في الدنيا والآخرة»^(١).

ومن أهم ما يستفاد من هذه العبارة: أن المجتهد عندما ينظر في أي واقعة فعليه أن ينطلق من أمر مسلم، وهو: أن الأحكام الشرعية تُحقق أعلى درجات العدل والرحمة والمصلحة والحكمة؛ فإذا ظهر للمجتهد أن فيها ما يخالف ذلك فهو أحد أمرين لا ثالث لهما: إما أن يكون فهمه للحكم الشرعي مجانبًا للصواب ولا بد، فيحتاج إلى إعادة النظر في اجتهاده. وإما أن يكون فهمه لما يحقق العدل والمصلحة والحكمة مجانبًا للصواب ولا بد، فيحتاج إلى أن يعيد حساباته.

ومما يدخل في ذلك: الأحكام التي حدد الشرع المقصود من

(١) أعلام الموقعين، ٥/٣.

تشريعها وترك للمجتهدين الاختيار في الوسائل المحققة لهذا المقصود؛ إذ هذه الوسائل تتغير بتغير الأزمان والأماكن والأحوال. فإذا بان للمجتهد أن الوسيلة التي كان يعمل بها وقت التشريع خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث: فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل.

وبعد بيان ابن القيم لأهمية المسألة انحصر كلامه في الأمثلة الفقهية والاستطراد في التعليق عليها؛ حيث ذكر تسعة أمثلة^(١): بعضها يعود إلى تغير الفتوى لتغير المصالح^(٢)، أو الترجيح بينها^(٣)، وبعضها يعود لتغير الأعراف^(٤)، وبعضها يعود إلى تغير الأعراف والمصالح معا^(٥)، وبعضها يعود إلى مراعاة الضرورة^(٦).

هذه خلاصة ما ذكره ابن القيم في كتابه: (أعلام الموقعين). وله كتاب آخر تعرض فيه لهذه المسألة باستطراد، وهو (الطرق

(١) انظر: أعلام الموقعين، ٧/٣ - ٨٥.

(٢) مثل: كون حكم إنكار المنكر يختلف بحسب المصالح والمفاسد المترتبة عليه. انظر: أعلام الموقعين، ٧/٣.

(٣) مثل: النهي عن قطع الأيدي في الغزو تأخيراً للحد لمصلحة راجحة. انظر: أعلام الموقعين، ٩/٣.

(٤) مثل كون زكاة الفطر من غالب قوت البلد. انظر: أعلام الموقعين، ١٥/٣.

(٥) مثل: إمضاء عمر للطلاق ثلاثاً بلفظ واحد. انظر: أعلام الموقعين، ٣٠/٣.

(٦) مثل: جواز طواف المرأة بالبيت وهي حائض، إذا ترتب على انتظارها احتباس الركب الذين قدمت معهم للضرورة. انظر: أعلام الموقعين، ١٧/٣، ١٨، ٢١.

الحكمية في السياسة الشرعية)، كما ذكر نبذاً مهمة في كتابين آخرين هما (زاد المعاد) و(إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان):

ففي الكتاب الأول (في معرض حديثه عن أهمية العمل بالسياسة الشرعية وما فيها من تعزيرات قد تختلف بحسب المصالح المترتبة عليها، ومن جواز بناء الأحكام على القرائن والأمارات...) تكلم عن خطورة الموضوع فقال: «وهذا موضعٌ مزلةٌ أقدام، ومضلةٌ أفهام، وهو مقام ضنك، ومعتك صعب»^(١).

ثم بين أن الناس فيه طرفان ووسط؛ فقال عن الطرف الأول: «فَرَطَ فيه طائفةٌ؛ فعطلوا الحدودَ، وضيعوا الحقوق، وجرؤوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة، لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها. وسدوا على نفوسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعاً أنها حق مطابق للواقع؛ ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع»^(٢).

ثم بين رأيه فيما ذهبت إليه هذه الطائفة، وذكر أن بناء الأحكام على القرائن وما إلى ذلك ليس منافياً للشرع في الواقع، وإنما مناف لما فهموه هم من الشرع؛ لتقصيرهم في أحد مراحل الاجتهاد المهمة. ونص كلامه: «ولعمر الله إنها لم تناف ما جاء به الرسول ﷺ، وإن نافت ما فهموه من

(١) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ١/ ٣٠.

(٢) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ١/ ٣٠.

شريعته باجتهادهم، والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر. فلما رأى ولاية الأمور ذلك، وأن الناس لا يستقيم لهم أمرهم إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة: أحدثوا من أوضاع سياساتهم شرًا طويلا، وفسادا عريضا؛ فتفاقم الأمر، وتعذر استدراكه، وعز على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك، واستنقاذها من تلك المهالك»^(١).

فوجه الخلل عند هذه الطائفة أنهم توهموا أن طرق إثبات الحكم القضائي والأحكام التعزيرية منحصرة فيما أثبتته النصوص بعينه، فأدى ذلك إلى تضييع حقوق الناس، وانفلات زمام الأمور لدى أرباب السياسة؛ مما جعلهم يبحثون عن مسالك أخرى يستقيم بها أمرهم على الرغم مما فيها من تعسف وظلم مخالف للشرع مخالفة صريحة!

ثم قال عن الطرف الثاني: «وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله»^(٢).

ثم بين رأيه في أهمية التوسط في توخي ما يحقق العدل في الأحكام القضائية؛ إثباتا أو تعزيرا... فقال: «وكلتا الطائفتين أُتيتُ من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله، وأنزل به كتابه؛ فإن الله سبحانه أرسل رسوله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض

(١) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ٣١/١.

(٢) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ٣١/١.

والسموات؛ فإذا ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان؛ فثم شرع الله ودينه، والله سبحانه أعلم وأحكم وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء ثم ينفي ما هو أظهر منها، وأقوى دلالة، وأبين أمانة فلا يجعله منها، ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها. بل قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأبي طريق استخراج بها العدل والقسط فهي من الدين، وليست مخالفة له. فلا يقال: إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحهم، وإنما هي عدل الله ورسوله ظهر بهذه الأمارات والعلامات»^(١).

وفي هذا النص تأكيد لأمر مهم، وهو أن العدل هو أساس الشرع في كل شيء، فأبي طريق تُوصَلُ إلى معرفة الحقيقة، وأي سياسة تقيم العدل بين الناس فهي من الدين ولا بد؛ طالما أنها تمثل العدل حقيقة لا وهماً؛ لأن العدل إذا لم يعد هذه الطريق وهذه السياسة فسيكون لها شاهد في الشرع ولا بد؛ إما بعينها وإما بجنسها.

ثم أخذ يستدل على ذلك بالأحاديث والآثار التي تثبت جواز بناء الأحكام على القرائن، وجواز اختلاف التعزيرات باختلاف الملابسات^(٢).

(١) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ١/ ٣١-٣٢.

(٢) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ١/ ٣٢-٤٧.

وفي أثناء عرضه للأمثلة ذكر حكماً عاماً يهمننا كثيراً في هذا المطلب، قال فيه: «والمقصود أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة تختلف باختلاف الأزمنة، فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة. ولكلِّ عذرٍ وأجر، ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين...»^(١).

ومن خلال هذا النص يتضح أن المجال الرحب لمراعاة المصلحة التي تختلف باختلاف الأزمنة هو ما كان من قبيل السياسة الجزئية التي تُنفذُ بها الأحكام الشرعية.

وهذا المعنى أكده في كتاب (زاد المعاد)؛ حيث تحدث عن مسألة اختلف فيها العلماء؛ هل يشترط فيها إذن الإمام؟، ثم بين سبب الخلاف فقال: «وماخذ النزاع أن النبي ﷺ كان هو الإمام والحاكم والمفتي، وهو الرسول:

- فقد يقول الحكم بمنصب الرسالة فيكون شرعاً عاماً إلى يوم القيامة؛ كقوله: ((مَنْ أَحَدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ))^(٢)،...
- وقد يقول بمنصب الفتوى، كقوله لهند بنت عتبة امرأة أبي سفيان - وقد شكت إليه شح زوجها، وأنه لا يعطيها ما يكفيها -:

(١) الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، ٤٧/١.

(٢) أخرجه البخاري بنحوه، كِتَابُ الصُّلْحِ، بَابُ إِذَا اضْطَلَّحُوا عَلَى صُلْحٍ جَوْرٍ فَالْصُّلْحُ مَرْدُودٌ،

٢ / ٩٥٩، ح ٢٥٥٠؛ ومسلم بلفظه، كِتَابُ الْحُدُودِ، بَابُ تَقْضِ الْأَحْكَامِ الْبَاطِلَةِ، وَرَدُّ

مُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ، ٣ / ١٣٤٣، ح ١٧١٨.

(خُذِي مَا يَكْفِيكَ وَوَلَدَكَ بِالْمَعْرُوفِ)^(١). فهذه فتيا لا حكم؛ إذ لم يدعُ بأبي سفيان، ولم يسأله عن جواب الدعوى، ولا سأها البينة.

• وقد يقوله بمنصب الإمامة؛ فيكون مصلحة للأمة في ذلك الوقت وذلك المكان وعلى تلك الحال، فيلزم من بعده من الأئمة مراعاة ذلك على حسب المصلحة التي راعاها النبي ﷺ زمانا ومكانا وحالا. ومن ها هنا تختلف الأئمة في كثير من المواضع التي فيها أثر عنه ﷺ؛ كقوله ﷺ: ((مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ))^(٢)؛ هل قاله بمنصب الإمامة، فيكون حكمه متعلقا بالأئمة، أو بمنصب الرسالة والنبوة فيكون شرعا عاما؟...^(٣).

(١) أخرجه البخاري بلفظه، كِتَابُ النَّفَقَاتِ، بَابُ إِذَا لَمْ يُنْفِقِ الرَّجُلُ فَلِلْمَرْأَةِ أَنْ تَأْخُذَ بِغَيْرِ عِلْمِهِ مَا يَكْفِيهَا وَوَلَدَهَا بِالْمَعْرُوفِ، ٥/٢٠٥٢، ح ٥٠٤٩؛ ومسلم بنحوه، كِتَابُ الْأَقْضِيَةِ، بَابُ قَضِيَّةٍ هِنْدٍ، ٣/١٣٣٨، ح ١٧١٤. كلاهما من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) أخرجه البخاري بلفظ: (مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا لَهُ عَلَيْهِ بَيْتَةٌ فَلَهُ سَلْبُهُ)، أبواب الخُمُسِ، بَابُ مَنْ لَمْ يُحْمَسِ الْأَسْلَابَ، وَمَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُحْمَسَ، وَحُكْمُ الْإِمَامِ فِيهِ، ٣/١١٤٥، ح ٢٩٧٣؛ ومسلم بلفظ البخاري، كِتَابُ الْجِهَادِ وَالسَّرِّ، بَابُ اسْتِحْقَاقِ الْقَاتِلِ سَلْبِ الْقَتِيلِ، ٣/١٣٧١، ح ١٧٥١؛ وابن أبي شيبة باللفظ الذي ذكره ابن القيم، كتاب السير، من جعل السلب للقاتل، ١١/٣٧٠، ح ٣٣٦٣٦. جميعهم من حديث أبي قتادة الأنصاري رضي الله عنه.

(٣) زاد المعاد، ٣/٤٨٩؛ وانظر: مختصر زاد المعاد للشيخ محمد بن عبد الوهاب، ص ١٦٧. وابن القيم مسبوق بهذا التقسيم: حيث اشتهرت نسبه إلى أبي العباس القرافي (ت ٦٨٤هـ)، وذلك في كتابيه أنوار البروق في أنواء الفروق، ١/٢٠٥ - ٢٠٩، الفرق ٣٦؛ والإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، ص ٩٩ - ١٢٠. (هذا فضلا عن حديث الأصوليين والمحدثين عن أفعال النبي ﷺ الجبلية، وما كانت من عادة قومه...).

= كما أن ابن الشاط و ابن عاشور لهما تعليقات مهمة على كلام القرافي؛ فانظرها في: إدرار الشروق، ٢٠٦/١ - ٢٠٧؛ ومقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص ٨٧ - ١٣٧. ومن أبرز ما يعيننا مما جاء في المصادر المذكورة:

أن المراد من تصرفات النبي ﷺ بالإمامة: ما كان من قبيل تنفيذ الأحكام الشرعية، لا تعريف الناس بها. [انظر: إدرار الشروق، ٢٠٦/١].

أن أحوال النبي ﷺ على وجه التفصيل أو صلها ابن عاشور إلى اثنتي عشرة حالاً، وفي ختام حديثه عنها نبه على أمر مهم، حيث قال: «واعلم أن أشد الأحوال التي ذكرناها اختصاصاً برسول الله ﷺ هي حالة التشريع؛ لأن التشريع هو المراد الأول لله ﷻ من بعثته، حتى حصر أحواله فيه في قوله ﷺ: ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ ﴾ [من الآية رقم ١٤٤ من سورة آل عمران]. فلذلك يجب المصير إلى اعتبار ما صدر عن رسول الله ﷺ من الأقوال والأفعال فيما هو من عوارض أحوال الأمة صادراً مصدر التشريع ما لم تقم قرينة على خلاف ذلك» [مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٣٦].

وكون أغلب أحوال النبي ﷺ على سبيل التبليغ صرح به القرافي أيضاً؛ حينما قال: «غالب تصرفه ﷺ بالتبليغ؛ لأن وصف الرسالة غالب عليه» [الفروق، ٢٠٦/١، وانظر: الإحكام، ص ٩٩].

ما حصل من خلاف بين العلماء في بعض الأحاديث المعدودة؛ هل تصرف الرسول ﷺ فيها بالتبليغ، أو القضاء أو الإمامة؟ فائدته الرئيسة تكمن في أثر الإذن في صحة التصرف؛ فمن رأى من العلماء أن التصرف صدر من الرسول ﷺ بالنظر إلى كونه إماماً: اشترط إذن الإمام، ومن رأى أنه بالنظر إلى كونه قاضياً: اشترط صدور الحكم القضائي، ومن رأى أنه بالنظر إلى أنه مبلغاً: لم يشترط شيئاً من ذلك. [انظر: أنوار البروق في أنواء الفروق، ٢٠٦/١].

أن وجود أحاديث صادرة من النبي ﷺ بالنظر إلى كونه إماماً للمسلمين، لا يعني أنه لا صلة لها بالتشريع، بل هي تشريع أيضاً يجب الالتزام به، ولكن بالنظر إلى المصلحة المتوخاة منه، لا بالنظر إلى ذات الطريق والوسيلة التي سلكها الرسول ﷺ؛ وهذا ما نص عليه ابن القيم حينما قال: « فيلزم من بعده من الأئمة مراعاة ذلك على حسب المصلحة التي راعاها

وفي نهاية هذه العبارة تأكيد لما ذكره ابن القيم في الكتاب السابق (الطرق الحكمية)، وهو أن ما يصدر من ولاية الأمور من سياسات تهدف إلى تحقيق مصالح الرعية يجب أن يراعى فيها اختلاف الزمان والمكان والحال.

وهذا المعنى تناوله ابن القيم - عرضاً - بطريقة أخرى في كتابه: (إغائة اللهفان في مصائد الشيطان)؛ حيث قال:

«... الأحكام نوعان:

• نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه.

• والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالا؛ كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشارع يُنَوِّعُ فيها بحسب المصلحة»^(١).

ثم مثل للنوع الثاني بعدد من التعزيرات التي حصلت في عهد الرسول ﷺ وفي عهد عمر رضي الله عنه، ثم قال: «وهذا باب واسع اشتبه فيه على كثير من الناس الأحكام الثابتة اللازمة التي لا تتغير بالتعزيرات التابعة للمصالح وجودا وعدما»^(٢).

= النبي ﷺ زمانا ومكانا وحالا». زاد المعاد، ٣/ ٤٩٠.

(١) إغائة اللهفان في مصائد الشيطان، ١/ ٥٧٢.

(٢) إغائة اللهفان في مصائد الشيطان، ١/ ٥٧٥.

ومن خلال هذا النص يعلم أن من الأحكام ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالا، وقد وضع هذا النوع بالمثال؛ إذ مثل له بأحكام التعزيرات من جهة نوع التعزير ومقداره وصفته.



المسألة الثانية: ضوابط أعمال المصلحة التي أناط الشرع الحكم بها
ضوابط أعمال المصلحة التي أناط الشرع الحكم بها يمكن إجمالها في
سنة ضوابط:

الضابط الأول: أن يكون الحكم الذي يراد تفعيل المصلحة فيه من
أحكام الوسائل لا المقاصد.

الضابط الثاني: أن تكون المصلحة المتوخاة من الحكم الشرعي ثابتة
بمستند صحيح.

الضابط الثالث: أن تحقق الوسيلة الجديدة المصلحة المقصودة شرعاً
على أتم الوجوه، بحيث تكون مناظرة لما كانت تحققه الوسيلة المنصوص
عليها، أو أولى منها.

الضابط الرابع: ألا يكون في الوسيلة المنصوص عليها مصالح
أخرى أكد من المصلحة التي تحققها الوسيلة الجديدة.

الضابط الخامس: ألا تكون الوسيلة الجديدة محرمة شرعاً، أو
يترتب على العمل بها ارتكاب مفسدة أرجح منها، أو تفويت مصلحة

أعلى رتبة منها.

الضابط السادس: ألا يكون في الوسيلة المنصوصة عليها جانب

تعدي.

وبيانها على النحو الآتي:

الضابط الأول:

أن يكون الحكم الذي يراد تفعيل المصلحة فيه من أحكام الوسائل

لا المقاصد^(١):

أي: أن الحكم الشرعي قد تعلق بالمصلحة المرجوة منه لا ذات

الوسيلة الموصلة إليها.

أو بعبارة أخرى: أنه من الأحكام التي حدد الشرع المقصود من

تشريعها، وترك للمجتهدين الاختيار في الوسائل المحققة لهذا المقصود؛

سواء أوجدت وسائل كان يعمل بها في عصر التشريع أم لا. إذ هذه

الوسائل يمكن أن تتغير بتغير الأزمان والأماكن والأحوال؛ فإذا بان

للمجتهد أن الوسيلة التي كان يعمل بها وقت التشريع هناك ما هو أولى

منها، أو أصبحت لا تؤدي الغرض المقصود منها، أو تؤدي إلى ضده؛ بأن

بأن للمجتهد - على تعبير ابن القيم (ت ٧٥١هـ) - أنها: «خرجت عن

العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن

الحكمة إلى العبث: فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل»^(٢).

(١) فكرة هذا الضابط مستفادة مما سبق نقله عن الإمام ابن القيم في المسألة السابقة.

(٢) أعلام الموقعين، ٧/٣.

وهذا الضابط يمثل المرتكز الرئيس الذي تنطلق منه بقية الضوابط؛ لأنه يحدد نطاق المصلحة التي تدور معها الأحكام؛ لهذا يحتاج إلى تجلية من خلال الاستدلال له، وبيان قسيم أحكام الوسائل، وهي أحكام المقاصد، وحقيقتها، وأمثلتها، وأهم الفروق بينها:

أولاً: الاستدلال لهذا الضابط:

مما يدل على هذا الضابط ما يأتي:

١. ما جاء عن عليٍّ عليه السلام، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِذَا بَعَثْتَنِي أَكُونُ كَالسَّكَّةِ^(١) الْمُحْمَاةِ أَمْ الشَّاهِدُ يَرَى مَا لَا يَرَى الْغَائِبُ؟ قَالَ: ((الشَّاهِدُ يَرَى مَا لَا يَرَى الْغَائِبُ))^(٢).

فقد أمر الرسول ﷺ علياً عليه السلام بتنفيذ أمرٍ سياسي، فسأله عن طريقة التنفيذ؛ هل يتقيد بلفظ الأمر تقيداً حرفياً تاماً، بحيث ينفذ الأمر على أية حال كان الواقع الذي سيشاهده، (كالحديدية التي نقشت عليها كتابة

(١) «السَّكَّةُ: حَدِيدَةٌ قَدْ كُتِبَ عَلَيْهَا، يُضْرَبُ عَلَيْهَا الدَّرَاهِمُ وَهِيَ الْمَنْقُوشَةُ». قاله صاحب اللسان، مادة «سكك»، ١٠/٤٤٠.

(٢) أخرجه الإمام أحمد بلفظه، ٢/٦٢؛ ح ٦٢٨؛ والبخاري في "تاريخه نحوه، ١/١٧٧؛ والبخاري في مسنده بزيادة بعض الألفاظ، ٢/٢٣٧؛ ح ٦٣٤؛ وأبو نعيم في الحلية بنحوه، ٧/٩٢. وله شاهدان من حديث ابن عباس وأنس بن مالك رضي الله عنهما.

قال في مجمع الزوائد - ٤/٣٢٩ -: «رَوَاهُ الْبَزَّازُ، وَفِيهِ ابْنُ إِسْحَاقَ، وَهُوَ مُدْلَسٌ، وَلَكِنَّهُ ثِقَّةٌ، وَبِقِيَّةِ رِجَالِهِ ثِقَاتٌ، وَقَدْ أَخْرَجَهُ الصِّيَاءُ فِي أَحَادِيثِهِ الْمُخْتَارَةِ عَلَى الصَّحِيحِ».

وقد قال عنه محققو المسند - ٢/٦٣ -: «حسن لغيره، رجاله ثقات لكن محمد بن عمر - وهو ابن علي بن أبي طالب - لم يدرك جده».

محددة، فتحمى لسك النقود عليها فحسب، دون أي تغيير في الكتابة المنقوشة). أو يجتهد عند مشاهدة الواقع بما يحقق المصلحة التي يريدها النبي ﷺ؟ فكان جواب النبي ﷺ: أن عليه الاجتهاد بما يحقق المصلحة. وفي هذا دلالة على أن أوامر النبي ﷺ التي هي وسائل لتنفيذ الأحكام الشرعية تدور مع المصلحة؛ لأنها وسيلة لتحقيق المصلحة فحسب.

٢. ما ثبت عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: ((دَفَّ أَهْلُ أَبِيَاتٍ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ حَضْرَةَ الْأَضْحَى زَمَنَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ادَّخِرُوا ثَلَاثًا، ثُمَّ تَصَدَّقُوا بِمَا بَقِيَ، فَلَمَّا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ النَّاسَ يَتَّخِذُونَ الْأُسْقِيَةَ مِنْ ضَحَايَاهُمْ، وَيَجْمَلُونَ^(١) مِنْهَا الْوَدَكَ^(٢)، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: وَمَا ذَاكَ؟ قَالُوا: نَهَيْتَ أَنْ تُؤْكَلَ لِحُومِ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثٍ، فَقَالَ: إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَةِ^(٣) الَّتِي دَفَّتْ، فَكُلُوا وَادَّخِرُوا

(١) يجملون: أي يستخرجون الدهن. قال صاحب النهاية في غريب الحديث والأثر - مادة «جمل»، ٢٩٨/١ -: «جَمَلْتُ الشَّحْمَ وَأَجْمَلْتُهُ: إِذَا أَدْبَبْتَهُ وَاسْتَخْرَجْتَ دُهْنَهُ. وَجَمَلْتُ أَفْصَحَ مِنْ أَجْمَلْتُ».

(٢) الودك: «هُوَ دَسَمِ اللَّحْمِ وَدُهْنُهُ الَّذِي يُسْتَخْرَجُ مِنْهُ». قاله ابن الأثير في النهاية في غريب الحديث والأثر، مادة «ودك»، ١٦٩/٥.

(٣) الدافة: «الْقَوْمُ يَسِيرُونَ جَمَاعَةً سَيْرًا لَيْسَ بِالشَّدِيدِ. يُقَالُ: هُمْ يَدْفُونَ دَفِيْفًا. وَالدَّافَةُ: قَوْمٌ مِنَ الْأَعْرَابِ يَرِدُونَ الْمِصْرَ. يُرِيدُ أَنَّهُمْ قَوْمٌ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ عِنْدَ الْأَضْحَى، فَنَهَاهُمْ عَنِ ادِّخَارِ لِحُومِ الْأَضْحَايِ لِيُقَرِّقُواهَا وَيَتَصَدَّقُوا بِهَا، فَيَنْتَفِعَ أَوْلِيَاكَ الْقَادِمُونَ بِهَا». قاله صاحب النهاية في غريب الحديث والأثر، مادة «دفف»، ١٢٤/٢.

وَتَصَدَّقُوا))^(١).

فهذا الحديث يدل صراحة على أن النبي ﷺ إنما نهى عن الادخار باعتباره وسيلة لتحقيق مقصد ومصلحة معينة؛ فلما تغير الحال في العام التالي ولم تأت الدافعة، انتفت المصلحة حينئذ، فانتفى الحكم الموصل إليها تبعاً لها.

٣. ما جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: ((كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي مَسِيرٍ، قَالَ: فَفَعَلْتُ أَرْوَادَ الْقَوْمِ، قَالَ: حَتَّى هَمَّ بِنَحْرِ بَعْضِ حَمَائِلِهِمْ، قَالَ: فَقَالَ عُمَرُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، لَوْ جَمَعْتَ مَا بَقِيَ مِنْ أَرْوَادِ الْقَوْمِ، فَدَعَوْتَ اللَّهُ عَلَيْهَا، قَالَ: فَفَعَلَ))^(٢).

فقد عدل الرسول ﷺ عن رأيه بنحر بعض الجمال التي كانوا يركبونها، إلى رأي عمر رضي الله عنه، عندما رأى أنه أحرى بتحقيق المصلحة؛ ويلحظ أن هذا في أمر يتعلق بالقرارات السياسية العسكرية التي تهدف إلى تحقيق المصلحة بأبلغ الوسائل؛ فيدور الحكم مع المصلحة.

٤. ما ثبت عن الزهري أنه قال: ((لَمَّا اشْتَدَّ عَلَى النَّاسِ الْبَلَاءُ، بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى عُيَيْنَةَ بْنِ حِضْنِ بْنِ حُدَيْفَةَ بْنِ بَدْرِ، وَإِلَى الْحَارِثِ بْنِ

(١) أخرجه مسلم بلفظه، كِتَابُ الصَّيْدِ وَالذَّبَائِحِ وَمَا يُؤْكَلُ مِنَ الْحَيَوَانَ، بَابُ بَيَانِ مَا كَانَ مِنَ النَّهْيِ عَنْ أَكْلِ لَحْمِ الْأَصْحَابِيِّ بَعْدَ ثَلَاثٍ فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ، وَبَيَانِ نَسْخِهِ وَإِبَاحَتِهِ إِلَى مَتَى شَاءَ، ٣/١٥٦١، ح ١٩٧١.

(٢) أخرجه مسلم بلفظه، كِتَابُ الْإِيمَانِ، ذِكْرُ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ قَائِلَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مُسْتَبَقِنَا مُعْتَقِدًا بِهَا قَلْبِهِ دَخَلَ الْجَنَّةَ، ١/٥٥، ح ٢٧.

عَوْفُ بْنُ أَبِي حَارِثَةَ الْمُرِّيَّ، وَهُمَا قَائِدَا غَطَفَانَ، فَأَعْطَاهُمَا ثُلُثَ نِجَارِ الْمَدِينَةِ عَلَى أَنْ يَرْجِعَا بِمَنْ مَعَهُمَا عَنْهُ وَعَنْ أَصْحَابِهِ، فَجَرَى بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمَا الصُّلْحُ، حَتَّى كَتَبُوا الْكِتَابَ وَلَمْ تَقْعِ الشَّهَادَةُ وَلَا عَزِيمَةُ الصُّلْحِ، إِلَّا الْمُرَاوَضَةُ فِي ذَلِكَ. فَلَمَّا أَرَادَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَفْعَلَ، بَعَثَ إِلَى سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ وَسَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ، فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُمَا، وَاسْتَشَارَهُمَا فِيهِ، فَقَالَا لَهُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَمْرًا تَحِبُّهُ فَصَنَعُهُ، أَمْ شَيْئًا أَمَرَكَ اللَّهُ بِهِ، لَا بُدَّ لَنَا مِنَ الْعَمَلِ بِهِ، أَمْ شَيْئًا تَصْنَعُهُ لَنَا؟ قَالَ: بَلْ شَيْءٌ أَصْنَعُهُ لَكُمْ، وَاللَّهِ مَا أَصْنَعُ ذَلِكَ إِلَّا لِأَنِّي رَأَيْتُ الْعَرَبَ قَدْ رَمَتْكُمْ عَنْ قَوْسٍ وَاحِدَةٍ، وَكَالْبُوكُمُ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ، فَأَرَدْتُ أَنْ أَكْسِرَ عَنْكُمْ مِنْ شَوْكَتِهِمْ إِلَى أَمْرٍ مَا، فَقَالَ لَهُ سَعْدُ بْنُ مُعَاذٍ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَدْ كُنَّا نَحْنُ وَهَؤُلَاءِ الْقَوْمُ عَلَى الشَّرِكِ بِاللَّهِ وَعِبَادَةِ الْأَوْثَانِ، لَا نَعْبُدُ اللَّهَ وَلَا نَعْرِفُهُ، وَهُمْ لَا يَطْمَعُونَ أَنْ يَأْكُلُوا مِنْهَا تَمْرَةً إِلَّا قَرَى أَوْ بَيْعًا، أَفَحِينَ أَكْرَمَنَا اللَّهُ بِالْإِسْلَامِ وَهَدَانَا لَهُ وَأَعَزَّنَا بِكَ وَبِهِ نُعْطِيهِمْ أَمْوَالَنَا! وَاللَّهِ مَا لَنَا بِهَذَا مِنْ حَاجَةٍ، وَاللَّهِ لَا نُعْطِيهِمْ إِلَّا السَّيْفَ حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: فَأَنْتَ وَذَلِكَ)) (١).

(١) أخرجه ابن هشام في السيرة بلفظه، ٣/٢٣٤؛ وعبد الرزاق بمعناه، ٥/٣٦٧، ح ٩٧٣٧؛ وابن سعد بمعناه، ٢/٧٣؛ وابن أبي شيبة بمعناه، ١٣/٣١٩، ح ٣٧٨١٣؛ والطبري في تاريخه بمعناه، ٢/٥٧٢؛ والبيهقي في دلائل النبوة، ٣/٣٩٨؛ والواقدي في المغازي بمعناه، ٢/٤٧٧. جميعهم من حديث ابن شهاب الزهري مرسلا.

كما ورد معناه من حديث أبي هريرة ؓ عند البزار، ١٤/٣٣٧، ح ٨٠١٧؛ والطبراني، ٦/٢٨، ح ٥٤٠٩؛ وغيرهما. وقد قال صاحب (مجمع الزوائد)، ٦/١٣٢، ح ١٠١٤١ =

ففي هذا الحديث عدول من النبي ﷺ عن رأيه في إعطاء غطفان ثلث ثمر المدينة، إلى رأي سعد بن معاذ ؓ؛ تبعًا لما هو أغلب على الظن في الطريق والوسيلة التي تحقق المصلحة.

٥. ونظير الحديث السابق ما اشتهر في كتب السيرة من عدوله ﷺ عن المكان الذي اختاره للمسلمين في غزوة بدر إلى المكان الذي أشار به الحباب بن المنذر ؓ؛ لما رأى فيه من مصلحة ظاهرة^(١).

ومثلها يقال في أخذه ﷺ برأي الصحابة الذين أشاروا عليه بالخروج من المدينة لملاقاة المشركين في غزوة أحد^(٢)، مع أنه كان يرى البقاء في المدينة، وأخذه برأي سلمان الفارسي ؓ في حفر الخندق في غزوة الأحزاب، ولم يكن هذا الرأي معلوما عند العرب...^(٣).

فيلاحظ أن التغير في جميع هذه الحالات: إنما عرّض لوسائل ظنية يقصد منها تحقيق مصالح المسلمين على أكمل الوجوه الممكنة؛ لهذا لا غضاضة في تغير رأي الرسول ﷺ من وسيلة إلى أخرى تبعًا لما يغلب على الظن أنه أقرب إلى تحقيق المصلحة، ومثله يقال في كل وسيلة قصد الشارع

= عن سندهما: «رَوَاهُ الْبُرَّازُ، وَالطَّبْرَانِيُّ... وَرِجَالُ الْبُرَّازِ وَالطَّبْرَانِيُّ فِيهِمَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو، وَحَدِيثُهُ حَسَنٌ، وَبِقِيَّةِ رِجَالِهِ ثِقَاتٌ».

(١) انظر: السيرة النبوية لابن هشام، ٢/ ٢٧٢؛ دلائل النبوة للبيهقي، ٣/ ٣٥؛ البداية والنهاية لابن كثير، ٥/ ٨١.

(٢) انظر: السيرة النبوية لابن هشام، ٣/ ٦٧؛ دلائل النبوة للبيهقي، ٣/ ٢٢٦؛ البداية والنهاية لابن كثير، ٥/ ٣٤٩.

(٣) انظر: السيرة النبوية لابن هشام، ٣/ ٢٣٥؛ البداية والنهاية لابن كثير، ٦/ ١٣.

منها الوصول إلى مصلحة مقصودة فحسب، دون أن يتعلق بها حكم شرعي، ومن خلال الأمثلة المذكورة يلحظ أن هذا يكثر في طرق تنفيذ الأحكام الشرعية من قبل ولاة الأمور.

٦. وكما يجمع الأمثلة السابقة أنها وسائل لتطبيق الحكم الشرعي، يمكن أن تتغير بحسب تغير ما يؤدي إلى المصلحة، كذلك الحال في كثير من الآثار التي وردت عن عمر رضي الله عنه وقيل إنه أفتى فيها بخلاف ما كان في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم: فهي من قبيل الوسائل التي يمكن أن يتغير الحكم فيها بحسب تغير ما يؤدي إلى المصلحة المقصودة شرعاً؛ فمن أمثلة ذلك:

- موقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه من صرف الزكاة للمؤلفة قلوبهم حال قوة المسلمين: فما ورد في ذلك: (أَنْ عَيَّنَهُ بَنُ حِصْنٍ وَالْأَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ [وكانا ممن يعطيهم النبي صلى الله عليه وسلم تأليفاً لقلوبهم] جاء إلى أبي بكر رضي الله عنه فقالا: يَا خَلِيفَةَ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم إِنَّ عِنْدَنَا أَرْضًا سَبِيحَةً لَيْسَ فِيهَا كَلَاءٌ وَلَا مَنَفَعَةٌ، فَإِنْ رَأَيْتَ أَنْ تُقْطِعَنَّاهَا؛ لَعَلَّنَا نَحْرُثُهَا وَنَزْرَعُهَا - فَذَكَرَ الْحَدِيثَ فِي الْإِقْطَاعِ وَإِشْهَادِ عُمَرَ رضي الله عنه عَلَيْهِ وَنَحْوِهِ إِيَّاهُ - قَالَ: فَقَالَ عُمَرُ رضي الله عنه: ((إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم كَانَ يَتَأَلَّفُكُمْ وَالْإِسْلَامَ يَوْمَئِذٍ ذَلِيلٌ، وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعَزَّ الْإِسْلَامَ، فَادْهَبَا فَاجْهَدَا جَهْدَكُما، لَا أَرَعَى اللَّهُ عَلَيْكُما إِنْ رَعَيْتُما))^(١).

ففي نهاية هذا الأثر صرح عمر رضي الله عنه بأن إعطاء النبي صلى الله عليه وسلم للمؤلفة قلوبهم إنما قصد به تحقيق مصلحة معينة وهي ما عبر عنها بقوله: (كَانَ

(١) سبق تخريجه ص ٤١٤.

يَتَأَلَّفُكُمْ وَالْإِسْلَامُ يَوْمَئِذٍ ذَلِيلٌ)، وبعد أن تغيرت الحال وأعز الله المسلمين فات هذا المقصد، فينتفي الحكم تبعاً لانتفاء مصلحته والمقصد من تشريعه، وهذا ما عبر عنه بقوله: (وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعَزَّ الْإِسْلَامَ، فَاذْهَبَا فَاجْهَدَا جَهْدَكُمَا).

- ومثل ذلك يقال في موقف عمر رضي الله عنه من إمضاء طلاق الثلاث، على الرغم من أنه كان يحسب قبل ذلك طلقة واحدة: فقد ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما، قَالَ: ((كَانَ الطَّلَاقُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَأَبِي بَكْرٍ، وَسَتَيْنِ مِنْ خِلَافَةِ عُمَرَ، طَلَاقُ الثَّلَاثِ وَاحِدَةً، فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: إِنَّ النَّاسَ قَدْ اسْتَعْجَلُوا فِي أَمْرِ قَدْ كَانَتْ لَهُمْ فِيهِ أَنَاةٌ، فَلَوْ أَمْضَيْتَاهُ عَلَيْهِمْ، فَأَمْضَاهُ عَلَيْهِمْ))^(١).

وقد علق ابن القيم (ت ٧٥١هـ) على ذلك بتعليق يتطابق مع مناسبة الاستشهاد بهذا الأثر في هذا السياق؛ لهذا يحسن نقل نص كلامه؛ حيث قال: «رأى أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه أن الناس قد استهانوا بأمر الطلاق، وكثر منهم إيقاعه جملة واحدة؛ فرأى من المصلحة عقوبتهم بإمضائه عليهم؛ ليعلموا أن أحدهم إذا أوقعه جملة بانث منه المرأة، وحرمت عليه حتى تنكح زوجها غيره نكاح رغبة يراد للدوام لا نكاح تحليل؛ فإنه كان من أشد الناس فيه، فإذا علموا ذلك كفوا عن الطلاق المحرم، فرأى عمر أن هذا مصلحة لهم في زمانه، ورأى أن ما كانوا عليه في عهد النبي ﷺ

(١) أخرجه مسلم بلفظه، كِتَابُ الطَّلَاقِ، بَابُ طَلَاقِ الثَّلَاثِ، ٢/١٠٩٩، ح ١٤٧٢.

وعهد الصديق وصدراً من خلافته كان الأليق بهم؛ لأنهم لم يتتابعوا فيه، وكانوا يتقون الله في الطلاق، وقد جعل الله لكل من اتقاه مخرجاً، فلما تركوا تقوى الله، وتلاعبوا بكتاب الله، وطلقوا على غير ما شرعه الله ألزمهم بما التزموه عقوبة لهم؛ فإن الله تعالى إنما شرع الطلاق مرة بعد مرة، ولم يشرعه كله مرة واحدة، فمن جمع الثلاث في مرة واحدة فقد تعدى حدود الله، وظلم نفسه، ولعب بكتاب الله، فهو حقيق أن يعاقب، ويلزم بما التزمه، ولا يُقر على رخصة الله وسعته وقد صعّبها على نفسه، ولم يتق الله ولم يطلّق كما أمره الله وشرّعه له، بل استعجل فيما جعل الله له الأناة فيه؛ رحمة منه وإحساناً، ولبس على نفسه، واختار الأغلظ والأشد؛ فهذا مما تغيرت به الفتوى لتغير الزمان»^(١).

— ومثل ذلك يقال أيضاً في موقف عمر رضي الله عنه من جلد شارب الخمر ثمانين جلدة على الرغم من أنه كان أربعين: فقد ثبت عن أنس بن مالك رضي الله عنه: ((أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وآله أُمِّي بَرَجُلٍ قَدْ شَرِبَ الْخُمْرَ، فَجَلَدَهُ بِجَرِيدَتَيْنِ نَحْوَ أَرْبَعِينَ. قَالَ: وَفَعَلَهُ أَبُو بَكْرٍ، فَلَمَّا كَانَ عُمَرُ اسْتَشَارَ النَّاسَ، فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ: أَخَفَّ الْحُدُودِ ثَمَانِينَ، فَأَمَرَ بِهِ عُمَرُ))^(٢). وفي رواية أخرى تصريح بالعلة؛ حيث جاء فيها: ((... فَلَمَّا كَانَ عُمَرُ، وَدَنَا النَّاسُ مِنَ الرَّبِيفِ وَالْقُرَى، قَالَ: مَا تَرَوْنَ فِي جَلْدِ الْخُمْرِ؟...))^(٣).

(١) أعلام الموقعين، ٣/ ٣٥.

(٢) أخرجه مسلم بلفظه، كتاب الحُدُود، باب حَدِّ الْخُمْرِ، ٣/ ١٣٣٠، ح ١٧٠٦.

(٣) أخرجه مسلم بلفظه — عقب إيراده للفظ السابق — كتاب الحُدُود، باب حَدِّ الْخُمْرِ،

فقد دل هذا الحديث على أن الحدَّ في عهد النبي ﷺ أربعين، وقد زاد عليها عمر ﷺ أربعين تعزيراً؛ لما تقتضيه مصلحة الردع، حيث كثر شراب الخمر في عهده فرأى أن المصلحة تقتضي أن تكون هناك عقوبة أخري تعزيرية، تحد من الوقوع في هذه الكبيرة.

ومن خلال المثالين الأخيرين تحسن الإشارة إلى أن التعزيرات تمثل نطاقاً واسعاً للأحكام التي تدور مع مصالحها؛ لهذا اعتنى بها ابن القيم وذكر أمثلة كثيرة جداً لها من فعل الرسول ﷺ وأصحابه ﷺ^(١).

ثانياً: المراد من أحكام المقاصد وأحكام الوسائل:

الأحكام الشرعية على درجتين:

الدرجة الأولى: الأحكام الشرعية المقصودة لذاتها. وهي ما عرفها أبو العباس القرافي (ت ٦٨٤ هـ) بأنها: «المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها»^(٢).

فهذه الأحكام «لا تتغير عن حالة واحدة هي عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة»^(٣). كوجوب الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، وبر الوالدين، ووحدة المسلمين، والوفاء بالعهود،

= ١٧٠٦/٣، ١٣٣٠، ح ١٧٠٦.

(١) انظر: الطرق الحكمية، ١/ ٣٢ - ٤٨؛ إغاثة اللهفان، ٢/ ٥٧٢ - ٥٨١.

(٢) أنوار البروق في أنواء الفروق، ٢/ ٣٣؛ نيل السؤل على مرتقى الوصول، ص ٢٠٠؛ وانظر: تقريب الوصول إلى علم الأصول، ص ٢٥٣؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص ٤٠٢.

(٣) إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان، ١/ ٥٧٢.

والأمانة، والعدل، والبيع بالتراضي، وإقامة الحدود، والالتزام بمقادير الموارث والعدد والزكوات، وكتحريم الخرافات والبدع والقتل، والزنى، واللواط، والخمور، والسرقه، والربا، والغش، وما يفضي إلى النزاع... وفي الجملة: جميع الأحكام التي دلت النصوص على أنها مقصودة بعينها، وهذا يشمل جل الواجبات والمحرمات المنصوص عليها. فهذه الأحكام قد تعلق الحكم بها بعينها وبهيئتها التي حددها اللفظ الشرعي، ومن ثم فهي مما «لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضعت عليه»^(١).

الدرجة الثانية: الأحكام الشرعية التي شرعت باعتبارها وسيلة لتحقيق مصلحة معينة، مما يعني أن الحكم الشرعي قد تعلق بالمصلحة المرجوة لا ذات الوسيلة الموصلة إليها.

فهذه الأحكام هي التي يمكن أن يؤثر فيها تغير المصلحة، وهي ما يعبر عنها بأحكام الوسائل، ومما قيل في تعريفها: «هي المفضية إليها [أي إلى المقاصد]، أو المقاربة لها، خالية من الحكم في نفسها»^(٢) وهذا تعريف المقرئ (ت ٧٥٨هـ).

فما يعبر عنه بـ (تبدل الأحكام) - كما قال الأستاذ مصطفى الزرقا -: «ليس.. إلا تبدل الوسائل، والأساليب الموصلة إلى غاية الشارع، فإن تلك الوسائل والأساليب في الغالب لم تحددها الشريعة الإسلامية، بل

(١) إغاثة اللفهان في مصائد الشيطان، ١/ ٥٧٢.

(٢) القواعد للمقرئ، ٢/ ٣٩٣؛ وانظر: أنوار البروق في أنواء الفروق، ٢/ ٣٣؛ تقريب

الوصول إلى علم الأصول، ص ٢٥٣؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص ٤٠٦.

تركتها مطلقةً لكي يختار منها في كل زمان ما هو أصلح في التنظيم نتاجًا، وأنجح في التقويم علاجًا»^(١).

وهذا يشمل - في الجملة - الأحكام التبعية التي شرعت لتحصيل أحكام أخرى، كالشيء إلى المساجد لأداء الجمع والجماعات، والالتفات في الهيعة عند الأذان أو الصعود على مرتفع لتبليغ الأذان، وصيام جزء من الليل للتحقق من صيام جميع النهار، والسفر للحج... وهو - بمجموعه - ما يعبر عنه الأصوليون بقاعدة (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)، أو (ما لا يتم المأمور إلا به فهو مأمور به)^(٢).

ويدخل في ذلك عامة الأحكام المبنية على دليل الاستصلاح، أو ما يسمى بالمصلحة المرسلة، وفي هذا الصدد قال الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): «حاصل المصالح المرسلة يرجع إلى حفظ أمر ضروري، ورفع حرج لازم في الدين، وأيضاً مرجعها إلى حفظ الضروري من باب (ما لم يتم الواجب إلا به) فهي إذاً من الوسائل لا من المقاصد، ورجوعها إلى رفع الحرج

(١) المدخل الفقهي العام، ٢/٩٢٥، فقرة ٥٤٠.

(٢) انظر: المعتمد، ١/١٠٢؛ العدة، ٢/٤١٩؛ المستصفى، ١/٧١؛ التمهيد لأبي الخطاب، ١/٣٢١؛ المحصول لابن العربي، ص ٦٤؛ بذل النظر في الأصول، ص ٨٢؛ روضة الناظر، ١/١٨٠؛ المسودة، ص ٦٠؛ شرح تنقيح الفصول، ص ١٦٠؛ شرح مختصر الطوفي، ١/٣٣٥؛ إدرار الشروق على أنواء الفروق، ٢/٣٢؛ جمع الجوامع وشرح المحلي وحاشية البناني، ١/١٩٣؛ الاعتصام للشاطبي، ٢/٦٣٢؛ التحرير وتيسيره، ٢/٢١٥؛ التجبير، ٢/٩٢٣، ٩٣١؛ فواتح الرحموت، ١/٩٥.

راجع إلى باب التخفيف لا إلى التشديد»^(١).

وأيضاً قال أ. د. أحمد الريسوني: «القائلون بالمصالح المرسلة يتحدثون عن الوسائل المفضية.. هي ليست في ذاتها مصالح فعلية؛ فلذلك يمكن أن تتغير، سواء تعلق الأمر بتنظيم الطرقات، أو بتنظيم الدراسة... أو غير ذلك من المصالح المرسلة، هذه قابلة دائماً للتغيير والتطوير؛ لأنها وسائل، فكلما ظهرت وسائل أفضل تتغير»^(٢).

كما يدخل في ذلك -على وجه الخصوص- جلُّ الأمور الإجرائية التي يعتمدها القضاة وولاية الأمور في تطبيق الأحكام الشرعية، ولا سيما في طرق إثبات الأحكام القضائية، وفي اختيار الأحكام التعزيرية المناسبة، وطريقة تنفيذ الأحكام الشرعية... بما يحقق للرعية أعلى درجات العدل والمصلحة، ويحفظ للولاية الإمساك بزمام الأمور دون تعسف أو ظلم، وهذا ما تناوله القاعدة الكلية: «تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة»^(٣).

(١) الاعتصام، ٢/ ٦٣٢.

(٢) محاضرات في مقاصد الشريعة، ص ١٢٣.

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/ ٢٧٨؛ ولابن نجيم، ص ١٤٩؛ ترتيب اللائي في سلك الأمالي، ١/ ٥١٨، قاعدة ٧٥؛ غمز عيون البصائر، ١/ ٣٦٩؛ وانظر: أنوار البروق للقرافي، ٤/ ٣٩؛ الأشباه والنظائر لابن السبكي، ١/ ٣١٠؛ الفرائد البهية وشرحها: الأقسام المضية، ص ١٦٨؛ والمواهب السنية وحاشيتها: الفوائد الجنية، ٢/ ١٢٣؛ مجامع الحقائق وشرحها: منافع الدقائق، ص ٣١٦؛ مجلة الأحكام العدلية، وشرحها للأتاسي، ١/ ١٤١؛ وشرح قواعدها للزرقا، ص ٣٠٩؛ المدخل الفقهي العام، ٢/ ١٠٥٠، فقرة ٦٦٢؛ القواعد

ثالثاً: الفرق بين أحكام المقاصد والوسائل:

من أهم الفروق بين أحكام المقاصد والوسائل ما يأتي:

١. أن المقاصد هي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، أما الوسائل فهي الطرق المفضية إليها^(١).
٢. أن أحكام المقاصد مشروعة لذاتها، أما أحكام الوسائل فهي مشروعة تبعاً لكي يتوصل بها إلى أحكام المقاصد^(٢).
٣. أن حكم الوسائل أخف رتبة من حكم المقاصد^(٣)؛ لأن المقاصد متضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، فحكمها نابع عن ذاتها، بينما الوسائل حكمها نابع مما أفضت إليه من المقاصد، فهي تابعة للمقاصد. ومما لا شك فيه أن حكم التابع أقل رتبة من حكم المتبوع؛ لهذا نص العلماء على أنه «يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد»^(٤).
٤. أن الوسيلة إنما ينظر إليها من أجل التوصل بها إلى المقصود، وبدونه لا اعتبار بها؛ لهذا إذا لم يتوصل بها إلى المقصود، أو تم التوصل إليه

= الفقهية للدكتور علي الندوي، ص ٩٦، ١٥٧، ١٧١، ٣١٧، ٤٠٣، ٤٦٦؛ موسوعة القواعد الفقهية، ١/ ٣٣، ٤/ ٣٠٧. كما أفرد فيها كتاب مستقل بعنوان: قاعدة "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة" لـ د. محمد محمود طلافحة.

(١) انظر: أنوار البروق في أنواء الفروق، ٢/ ٣٣، الفرق ٥٨ - بتصرف يسير -.

(٢) انظر: تقريب الوصول إلى علم الأصول، ص ٢٥٣؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص ٤٠٢، ٤٠٦.

(٣) انظر: أنوار البروق في أنواء الفروق، ١/ ٣٣، فرق ٥٨.

(٤) الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/ ٣٤٦؛ قواعد الوسائل لـ د. مصطفى مخدوم، ص ٢٨٧.

بدونها، أو سقط اعتبار المقصود: فإنه ينتج عن ذلك كله سقوط اعتبار الوسيلة. وقد صاغ العلماء هذه الحالات الثلاثة في قواعد قالوا فيها: «إذا تبين عدم إفضاء الوسيلة إلى المقصود... بطل اعتبارها»^(١)، و«لا يبيأى باختلاف الأسباب عند سلامة المقصود»^(٢)، و«كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة»^(٣). كما عبر الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) عن الحالات الثلاثة فقال: «... وقد تقرر أن الوسائل من حيث هي وسائل: غير مقصودة لأنفسها، وإنما هي تبع للمقاصد؛ بحيث لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل، وبحيث لو توصل إلى المقاصد دونها لم يتوسل بها، وبحيث لو فرضنا عدم المقاصد جملة لم يكن للوسائل اعتبار، بل كانت تكون كالعيب»^(٤).

(١) القواعد للمقري، ١/٢٤٢، قاعدة ١٨؛ وانظر: المغني لابن قدامة، ١٣/٥٤٧؛ تخريج

الفروع على الأصول للزنجاني، ص ٢٩٩؛ الأشباه والنظائر لابن السبكي، ١/١٧٦.

(٢) ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ٢/٩٣٧، قاعدة ١٩٣. وانظر: المبسوط للسرخسي،

٦/٦٥؛ الهداية للمرغيناني، ٣/٣٤٣، ٨/٢١٦، ٣٦٢؛ الدرر شرح الفهر، ١/٣٤٤؛

البحر الرائق، ٣/١٦٩، ١٧٠. وانظر في معنى هذه القاعدة: قواعد الوسائل لـد. مصطفى

مخدوم، ص ٢٧١.

(٣) أنوار البروق في أنواء الفروق، ٢/٣٣؛ شرح تنقيح الفصول، ص ٤٤٩؛ نيل السؤل على

مرتقى الوصول، ص ٢٠٠. وانظر: قواعد الأحكام لابن عبد السلام، ١/١٠٣، ١٠٩؛

القواعد للمقري، ١/٣٢٩؛ تقريب الوصول إلى علم الأصول، ص ٢٥٦؛ الموافقات،

٢/١٦١؛ المشور، ٣/١٤١؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص ٤٠٧؛ قواعد

الوسائل لـد. مصطفى مخدوم، ص ٢٥٣؛ المصالح والوسائل من كتاب القواعد الكبرى

لابن عبد السلام، ص ٣٠٩.

(٤) الموافقات، ٢/١٦٠. مع التنبيه أنه قال ذلك عرضاً في معرض إيراده اعتراضاً محتملاً.

الضابط الثاني:

أن تكون المصلحة المتوخاة من الحكم الشرعي ثابتة بمستند صحيح:

فالمصلحة لا بد أن يكون لها مستند شرعي يثبتها من سياق أو قرائن حالية، أو تنبيه وإيماء... لا مجرد رعاية الشرع لمطلق المصلحة. وما يثبت المصلحة قد تم الحديث عنه بإسهاب، في مبحث ومطلب سابقين؛ أما المبحث فبعنوان: (إثبات المصالح الشرعية من مصادرها المعتمدة، وأثر ذلك في منع توهم التعارض بينها وبين النصوص)^(١)، أما المطلب فبعنوان: (طرق إثبات المقاصد الشرعية)^(٢)؛ فيكتفى بما قيل هناك.

الضابط الثالث:

أن تحقق الوسيلة الجديدة المصلحة المقصودة شرعاً على أتم الوجوه، بحيث تكون مناظرة لما كانت تحققه الوسيلة المنصوص عليها، أو أولى منها:

وفي هذا الشأن قال ابن القيم (ت ٧٥١هـ): «... هذا فيما علم مقصود الشارع منه، وحصول ذلك المقصود على أتم الوجوه بنظيره وما هو أولى منه»^(٣).

(١) وذلك ص ٥٧٥.

(٢) وذلك ص ٤٩٩.

(٣) أعلام الموقعين، ٣/ ١٧.

ومما يمكن أن يستدل به لهذا الضابط: ما ثبت عن عُرْوَةَ الْبَارِقِيِّ
 ﷺ: ((أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَعْطَاهُ دِينَارًا يَشْتَرِي لَهُ بِهِ شَاةً، فَاشْتَرَى لَهُ بِهِ شَاتَيْنِ،
 فَبَاعَ إِحْدَاهُمَا بِدِينَارٍ، وَجَاءَهُ بِدِينَارٍ وَشَاةٍ، فَدَعَا لَهُ بِالْبَرَكَةِ فِي بَيْعِهِ، وَكَانَ
 لَوْ اشْتَرَى التُّرَابَ لَرَبِحَ فِيهِ))^(١).

فقد حدد النبي ﷺ مقصده وهو تملك شاة، وحدد الوسيلة: وهي
 عن طريق الشراء بدينار واحد، ولكن عروة ﷺ خالف الطريقة التي
 حددها الرسول ﷺ وسلك طريقة أخرى، ولكنها تحقق المصلحة المطلوبة
 وزيادة، وقد أقره الرسول ﷺ ودعا له بالبركة. وفي هذا دليل على أن
 مقصد الشارع إذا تعلق بتحقيق المصلحة دون الوسيلة، وقد تم تحقيق
 المصلحة المقصودة على أتم الوجوه: فقد حصل المطلوب، سواء أكان ذلك
 بالوسيلة المنصوصة أم غيرها.

ومما يمكن أن يعلل به لهذا الضابط: أن الأمر إذا تعلق غرضه
 بمصلحة معينة، وحدد الوسيلة الموصلة إليها، ومع ذلك عدل المأمور
 عنها إلى غيرها؛ فإنه يستحق اللوم عند العقلاء إلا إذا كانت الوسيلة

(١) هو عروة بن الجعد البارقى، صحابي حدث عن رسول الله ﷺ عدة أحاديث. سكن الكوفة،
 وولاه عمر بن الخطاب قضاءها، وهو أول قاضي بها، وأتى المدائن، ثم انتقل إلى أحد الثغور
 على مرحلة من النهروان، فأقام بها مرابطاً.

انظر: تاريخ بغداد، ١/ ٥٥٢؛ تقريب التهذيب، ص ٣٨٩، رقم ٤٥٥٨؛ تهذيب التهذيب،
 ٣/ ٩١؛ أسد الغابة، ٤/ ٢٥، رقم ٣٦٤٦؛ الإصابة، ٢/ ٤٦٨، رقم ٥٥٢٠.

(٢) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب المناقب، باب باب سُؤَالِ الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُرِيَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ آيَةً،
 فَأَرَاهُمْ انْشِقَاقَ الْقَمَرِ، ٣/ ١٣٣٢، ح ٣٤٤٣.

الجديدة توصل إلى المصلحة بدرجة مساوية للوسيلة المحددة أو أبلغ منها؛ لأن الأمر قد تحقق تمام مقصوده في حال التساوي، أو تحقق وزيادة فيما لو كانت أبلغ. والله المثل الأعلى: كذلك ههنا.

ومن الأمثلة التي توضح هذا الضابط: تنفيذ القصاص بطريقة أخرى غير السيف:

فقد كان السيف هو الوسيلة المتبعة في عصر النبي ﷺ في استيفاء القصاص، فهل يجوز العدول في العصر الحاضر عن السيف إلى الشنق؟
بناء على ما جاء في هذا الضابط: لا يجوز ذلك؛ لأن الشنق وإن كان يحصل به زهوق الروح، بيد أنه أقل شأنًا في تحقيق هذا المقصد من السيف من ثلاث جهات:

- إذ السيف أسرع في إزهاق الروح من الشنق.
- كما أنه ليس فيه تعذيب بخلاف الشنق.
- وأيضًا السيف أكثر ردعًا للآخرين.

ومسألة استيفاء القصاص بالسيف لها تفصيلات وتفرعات كثيرة، مضمارها كتب الفقه، ولكن يعيننا هنا الوجه الأخير؛ لعنايته بالجانب المقاصدي من القود بالسيف، ومن العقوبات في الشرع المطهر بشكل عام:

فالردع والزجر مقصد مهم لجميع العقوبات؛ وبسبب عدم التفتن إليه يخطئ الكثير في الحكم على أن العقوبات في الإسلام فيها قسوة و...
و...؛ إذ الشرع المطهر يهدف إلى أن يكون المجتمع المسلم مجتمعًا منتجًا يعنى أفراداه بتحقيق مصالحهم على أكمل الوجوه، وفق أبلغ الطرق

الممكنة التي تكفل لهم حقوقهم دون المساس بحقوق الآخرين، ويوسع أفق أفراده بحيث تكون نظرهم إلى مصالحهم الدنيوية ممتدة إلى الآخرة؛ إذ بدون ذلك تفوت مصالحهم الحقيقية في الدنيا والآخرة معا.

وللوصول إلى ذلك جاءت نصوصه متضافرة في الانطلاق من توحيد الله ﷻ ومحبته ورجاء ثوابه وخوف عقابه، كما نالت الجرائم نصيبا وافرا من نصوص الأحكام؛ تحريما وتخويفا من العقوبات الدنيوية والأخروية. وحثا وترغيبا لمن يصبر على دواعي النفس الأمارة بالسوء، ويشفق على الآخرين، ويبدل لهم النصح والإصلاح.

وهذه المعاني كفيلة بتوليد الرقابة الذاتية على أعلى المستويات وهي أنجع الوسائل في الحد من الجرائم.

ولكن إذا تمكن الإجرام من بعض أفراد المجتمع ولم تفلح الوسائل السابقة في كبح انحرافه، وتصحيح مساره، والحد من أنانيته، وأصبح أسيرا للنزعات التي تهدف إلى التسلق على حقوق الآخرين، فبادر إلى الوقوع في الجريمة: فإنه حينئذ أصبح معول هدم للمجتمع المسلم، ومستحقا للحدود والتعزيرات الرادعة.

ومن هنا ندرك أن العقوبات هي آخر الحلول، وهي في حكم الضرورات التي تقدر بقدرها؛ بحيث تطبق بأعلى درجات الحزم والقوة والعدل؛ ليحصل بها أعلى درجات الردع والزجر والجبر، ومن ثم يقل مستحقوها. وهذا هو مقتضى الحكمة والعقل، وهو ما يجب أن يسلم به أصحاب العقول الراجحة؛ لهذا جاء التعبير القرآني عن الحكمة من

القصاص مذيلاً بمخاطبة أولي الألباب؛ قال ﷺ: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأُولَى الْأَلْبَابَ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(١)، كما تم التأكيد على أهمية القوة والصرامة والإعلان عند تطبيق العقوبات؛ قال ﷺ: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَجَدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَشَهِدَ عَلَيْهِمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢)، والله أعلم.

الضابط الرابع:

ألا يكون في الوسيلة المنصوص عليها مصالح أخرى أكد من المصلحة التي تحققها الوسيلة الجديدة:

فعند الحكم بالعدول عن الوسيلة المنصوص عليها إلى وسيلة أخرى أكد في تحقيق المصلحة المقصودة شرعاً، يجب أن لا تُغفل بقية المصالح التي قصد الشرع تحقيقها بالوسيلة المنصوص عليها. إذ الوسيلة قد يكون المقصود من التنصيص عليها تحقيق مصلحتين -مثلاً- وقد غفل المجتهد عن المصلحة الثانية! وعليه فلا يجوز التسرع بالحكم بأن الوسيلة صارت لا تحقق المصلحة الأولى، أو أن هناك وسائل جديدة أكد منها؛ لاحتمال أن تبقى الوسيلة المنصوص عليها محققة لمصلحة أخرى معتبرة شرعاً أكد من المصلحة الأولى.

وهذا الضابط مبني على قضية مسلمة وهي أن العمل يكون بأقوى

(١) الآية رقم (١٧٩) من سورة البقرة.

(٢) الآية رقم (٢) من سورة النور.

المصلحتين المتعارضتين، وقد سطر العلماء في ذلك عدة قواعد؛ منها:

• «عند تعارض مصلحتين ومقصودين.. يجب ترجيح الأقوى»^(١).

• «جاءت الشريعة عند تعارض المصالح والمفاسد بتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما وباحتمال أدنى المفسدتين لدفع أعلاهما»^(٢).

• «عادة الشرع في تقديم أعظم المصلحتين على أدناهما عند التعارض»^(٣).

• «تفوّت أدنى المصلحتين لحفظ أعلاهما»^(٤).

• «إذا تعارض مصلحتان حصلت العليا منهما بتفويت الدنيا»^(٥).

وهذا الضابط قريب من ضابط حجية مفهوم المخالفة؛ الذي عبر عنه ابن النجار (ت ٩٧٢هـ) بقوله - في معرض حديثه عن شروط حجية مفهوم المخالفة-: «الضابط لهذه الشروط وما في معناها: أن لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه»^(٦).

(١) المستصفي، ٣١١/١.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٩٢/٣١؛ وانظر منه: ٤٨/٢٠، ٥١.

(٣) الذخيرة للقرافي، ٥/٢٣١.

(٤) انظر: القواعد للمقري، ٦٠٨/٢، قاعدة ٣٩٨؛ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٩٠؛ التعارض وطرق دفعه عند ابن تيمية لـد. عبد السلام الحصين، ٢/٥٥٠.

(٥) المنشور، ٣٤٩/١؛ وانظر: قواعد الأحكام لابن عبد السلام، ٤٦/١، ٥١.

(٦) شرح الكوكب المنير، ٤٩٦/٣؛ وانظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٣١/١٣٨؛ شرح العضد لمختصر ابن الحاجب، ١٧٤/٢؛ فواتح الرحموت، ١/٤١٤.

ومن الأمثلة التي توضح هذا الضابط: الاستعاضة عن اللعان بالبصمة الوراثية في نفي النسب:

فما لا شك فيه أن البصمة الوراثية - أو ما يسمى بالحمض النووي (DNA) - من الوسائل الموصلة إلى الحكم بانتفاء النسب بشكل أبلغ من الأيمان المغلظة في اللعان، ولكن لا يجوز الاستعاضة بها عن اللعان^(١)؛ لأن في اللعان مقاصد أخرى غير التحقق من انتفاء النسب، وفي مقدمتها إنهاء النزاع بين الطرفين بشكل يحقق الطمأنينة عند الصادق، ويحقق الستر للكاذب وفتح الباب للتوبة بينه وبين الله ﷻ، ومما يشير إلى أن هناك مقاصد شرعية أخرى من اللعان أبلغ من نفي النسب: حديث ابن عباس في قصة اللعان بين هلال بن أمية وزوجته، حيث جاء في آخره: ((... فَأَنْصَرَفَ النَّبِيُّ ﷺ فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا، فَجَاءَ هِلَالٌ فَشَهِدَ، وَالنَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ أَنَّ أَحَدَكُمَا كَاذِبٌ، فَهَلْ مِنْكُمَا تَائِبٌ؟ ثُمَّ قَامَتْ فَشَهِدَتْ، فَلَمَّا كَانَتْ عِنْدَ الْحَامِسَةِ وَقَفُوها، وَقَالُوا: إِنَّهَا مُوجِبَةٌ، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: فَتَلَكَّأْتُ وَنَكَصْتُ، حَتَّى ظَنَّنَا أَنَّهَا تَرْجِعُ، ثُمَّ قَالَتْ: لَا أَفْضَحُ قَوْمِي سَائِرَ الْيَوْمِ، فَمَضَّتْ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: أَبْصِرْ وها، فَإِنْ جَاءَتْ بِهِ

(١) وقد صدر في ذلك فتوى، من المجمع الفقهي التابع للرابطة، نصها: «لا يجوز شرعا الاعتماد على البصمة الوراثية في نفي النسب ولا يجوز تقديمها على اللعان». قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، الدورات (١ - ١٧)، (١٣٩٨ - ١٤٢٤ هـ)، ص ٣٤٣، القرار السابع للدورة السادسة عشرة.

أَكْحَلَ الْعَيْنَيْنِ، سَابِغٌ^(١) الْأَلْيَتَيْنِ، خَدَلَجٌ^(٢) السَّاقَيْنِ، فَهُوَ لِشَرِيكَ ابْنِ سَحْمَاءَ، فَجَاءَتْ بِهِ كَذَلِكَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: لَوْلَا مَا مَضَى مِنْ كِتَابِ اللَّهِ لَكَانَ لِي وَهَذَا شَأْنٌ^(٣).

الضابط الخامس:

ألا تكون الوسيلة الجديدة محرمة شرعاً، أو يترتب على العمل بها ارتكاب مفسدة أرجح منها، أو تفويت مصلحة أعلى رتبة منها:

ومستند هذا الضابط هو ذاته مستند الضابط السابق، وهو أن العمل يكون بالأقوى، بيد أن الفرق بينهما: أن المقارنة هناك في نطاق نفس الحكم الشرعي، وما فيه من مصالح متعددة، بينما المقارنة هنا بين الوسيلة الجديدة وما يترتب على العمل بها من نتائج أخرى لها أحكام وأدلة مستقلة.

ومن الأمثلة التي توضح هذا الضابط:

• إذا لم يرتدع القاذف بتطبيق حد القذف عليه (وهو الجلد ثمانين)، فلا يجوز أن يعزَّرَ بقطع لسانه -مثلاً-؛ لأن هذه مثلة، والمثلة محرمة^(٤).

(١) سابغ: «أى تامها وعظيمهما، من سُبُوغِ الثَّوبِ وَالنَّعْمَةِ». قاله صاحب النهاية في غريب الحديث والأثر، ٢/٢٢٨.

(٢) خَدَلَجٌ: «أى عظيمهما». قاله صاحب النهاية في غريب الحديث والأثر، ٢/١٥.

(٣) أخرجه البخاري بلفظه، كِتَابُ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، بَابُ ﴿ وَيَذُرُّوْا عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَدَاتٍ بِأَلَلِهِ إِنَّهُ لِمِنَ الْكٰذِبِيْنَ ﴾ [الآية رقم (٨) من سورة النور]، ٤٠/٧٧٣، ح ٤٤٧٠.

(٤) ومما يدل على ذلك: حديث عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدَ الْأَنْصَارِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: «نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ النَّهْبِيِّ

وكذلك إذا استمر ابن عشر سنوات على ترك الصلاة على الرغم من الضرب غير المبرِّح؛ فليس للأب أن يضربه ضربًا مبرِّحًا، أو على الوجه...؛ لأن ذلك محرم^(١).

• ومثل ذلك يقال: فيما لو رأى الأب أن هناك وسيلة أخرى تثمر في محافظة الابن على الصلاة؛ كأن يصطحبه معه إلى المسجد الذي يصلي فيه الأب في جميع الفروض، ولكن سيترتب على ذلك ارتكاب مفسدة أرجح، كالمشاجرة بين ابنه وأولاد آخرين يصلون في نفس المسجد، وما ينتج عن ذلك من إزعاج للمصلين؛ لأن «درء المفسد مقدم على جلب المصالح».

• وكذلك يقال: فيما لو كان سيترتب على ذهابه بابنه معه إلى المسجد تفويت مصلحة أرجح؛ كأن يفوت الأب مصالح أخرى له أو لعموم المسلمين أعلى شأنًا من مصلحة ولده في أداء الصلاة؛ إذ من القواعد المقررة: أنه «تَفَوَّتْ أَدْنَى الْمَصْلِحَتَيْنِ لِحِفْظِ أَعْلَاهُمَا».

= وَالْمَثَلَةُ. أخرجه البخاري بلفظه، كِتَابُ الْمَطَالِمِ، بَابُ النَّهْيِ بِغَيْرِ إِذْنِ صَاحِبِهِ، ٢ / ٨٧٥، ح ٢٣٤٢.

(١) وما يدل على ذلك: حديث أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: (إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَحَاهُ، فَلَا يَلْطَمَنَّ الْوَجْهَ). أخرجه مسلم بلفظه، كِتَابُ الْبِرِّ وَالصَّلَاةِ وَالْأَدَابِ، بَابُ النَّهْيِ عَنِ ضَرْبِ الْوَجْهِ، ٤ / ٢٠١٧، ح ٢٦١٢.

الضابط السادس:

ألا يكون في الوسيلة المنصوص عليها جانب تعبدية:
وهذا الضابط لا يقل أهمية عن الضابط الأول، فحقه أن يُفصّل فيه.
فقد تتحقق جميع الضوابط السابقة، ومع ذلك لا يجوز تغيير
الوسيلة المنصوص عليها، وذلك لتعلق قصد الشرع بالهيئة والصفة التي
حددها في الوسيلة المنصوص عليها، بحيث لا يشرع التعبد إلا بها.
فمثلاً: الطهارة للصلاة:

– من قبيل الوسائل؛ إذ يمثل بها العلماء لوسائل الواجب^(١)
(وهذا الضابط الأول).

– كما أن المقصد منها النظافة و«النقاء من الدنس والنجس»^(٢)،
وهذا المقصد ثابت من جهة كونه يمثل ذات الدلالة اللغوية للفظ
(الطهارة)، كما استعمله الرسول ﷺ للدلالة على هذا المعنى حينما قال:
(أَرَأَيْتُمْ لَوْ أَنَّ نَهْرًا بِيَابِ أَحَدِكُمْ يَغْتَسِلُ مِنْهُ كُلَّ يَوْمٍ خَمْسَ مَرَّاتٍ، هَلْ
يَبْقَى مِنْ دَرَنِهِ شَيْءٌ؟ قَالُوا: لَا يَبْقَى مِنْ دَرَنِهِ شَيْءٌ، قَالَ: فَذَلِكَ مَثَلُ
الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ، يَمْحُو اللَّهُ بِهِنَّ الْخَطَايَا)^(٣). (وهذا الضابط الثاني).

(١) انظر: المستصفي، ١/ ٧١؛ روضة الناظر، ١/ ١٨١؛ شرح تنقيح الفصول، ص ١٦٠، ١٦١؛
التحجير، ٢/ ٩٢٤.

(٢) المصباح المنير، مادة «طهر»، ص ٤٠٨. وانظر: لسان العرب، مادة «طهر»، ٤/ ٤٠٥؛ معجم
المصطلحات والألفاظ الفقهية، ل. د. محمود عبد الرحمن، ٢/ ٤٣٨.

(٣) أخرجه مسلم بلفظه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب المُنْشِي إِلَى الصَّلَاةِ تَمْحَى بِهِ

- كما أن هذا المقصد قد يتحقق على أتم الوجوه بصفة مباحة أخرى غير الوضوء بالصفة المعهودة؛ كالاغتسال بنية النظافة فحسب. (وهذا الضابط الثالث).

- وأيضًا لا توجد مصلحة أخرى ظاهرة غير النظافة. (وهذا الضابط الرابع).

- ولا يترتب على (الوسيلة الجديدة لتحقيق النظافة) مفسدة أرجح، أو تفويت مصلحة أكد. (وهذا الضابط الخامس).

وعلى الرغم من تحقق جميع هذه الضوابط فإنه لا يجوز العدول عن الوسيلة التي حددها الشرع وهي الوضوء المعهود باتفاق؛ لتخلف الضابط السادس، وهو أن هيئة الوضوء وصفته مقصودة شرعًا؛ فلا يجزئ استبدالها بأي صفة ووسيلة أخرى، حتى لو كانت أبلغ في النظافة من الوضوء المعهود.

وهذا شأن أغلب العبادات؛ لأن لها مقصدًا كليًا أساسيًا غالبًا ما يكون أقوى من المصالح الظاهرة المترتبة عليها، وهذا المقصد هو الانقياد لأحكام الشرع.

وفي هذا الشأن قال ابن القيم (ت ٧٥١هـ): «وبالجمله فللشارع في أحكام العبادات أسرار لا تهتدي العقول إلى إدراكها على وجه التفصيل وإن أدركتها جملة»^(١).

= الحَطَّايَا، وَتُرْفَعُ بِهِ الدَّرَجَاتُ، ١/٤٦٢، ح ٦٦٧.

(١) أعلام الموقعين، ٢/٩٥.

وقال الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): «أما أمور التعبدات، فَعَلَّتْهَا الْمَطْلُوبَةُ مجرد الانقياد، من غير زيادة ولا نقصان؛ ولذلك لما سئلت عائشة رضي الله عنها عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة، قالت للسائلة: ((أَحْرُورِيَّةٌ أَنْتِ؟))^(١)؛ إنكارا عليها أن يُسأل عن مثل هذا؛ إذ لم يوضع التعبد أن تفهم علته الخاصة،...

وأما العباديات وكثير من العبادات أيضا، فلها معنى مفهوم، وهو ضبط وجوه المصالح؛ إذ لو ترك الناس والنظر لانتشر ولم ينضبط، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل»^(٢).

ومن جوانب أهمية مراعاة مقصد التعبد أنه قد يكون طريقا لترجيح تفسير على آخر؛ ومن أمثلة ذلك قول الغزالي (ت ٥٠٥هـ) - في معرض رده على القول بإخراج القيمة في الزكاة بناء على أنها تحقق المقصود -: «نعم إنما ينكر الشافعي هذا التأويل لا من حيث إنه نص لا يحتمل، لكن من وجهين: أحدهما: أن دليل الخصم أن المقصود سد الخلة. ومسلم أن سدَّ الخلة مقصودٌ، لكن غير مسلم أنه كلُّ المقصود، فلعله قصد مع ذلك التعبد بإشراك الفقير في جنس مال الغني، فالجمعُ بين الظاهر وبين التعبد ومقصود سد الخلة أغلبُّ على الظن - في العبادات؛ لأن العبادات مبناهَا

(١) أخرجه مسلم بلفظه، كِتَابُ الْحَيْضِ، بَابُ وَجُوبِ قَضَاءِ الصَّوْمِ عَلَى الْحَائِضِ دُونَ

الصَّلَاةِ، ١/٢٦٥، ح ٣٣٥.

(٢) الموافقات، ٢/٢٣٤.

على الاحتياط - من تجريد النظر إلى مجرد سد الخلة. الثاني...»^(١).
وما يدل على أن الشأن في العبادات الالتزام بالهيئة التي حددها
الشرع:

١. اهتمام الأدلة النقلية ببيان صفات العبادات، والتنصيب على
أحكامها التفصيلية، والاعتناء الظاهر بالهيئة والصفة التي حددها الشرع؛
لهذا نجد أن النبي ﷺ خص الصلاة من بين جملة من أوامر الشرع بالتقيد
بالصفة التي فعلها ﷺ حينما قال لطائفة من الصحابة - كانوا قد قدموا
للتعلم منه - ((ارْجِعُوا إِلَىٰ أَهْلِيكُمْ، فَعَلَّمُوهُمْ وَمُرُّوهُمْ، وَصَلُّوا كَمَا
رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي))^(٢)، ومثله قوله ﷺ في الحج: ((لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ؛ فَإِنِّي
لَأَأْذِرُ لَعَلِّي لَا أَحُجُّ بَعْدَ حَجَّتِي هَذِهِ))^(٣)...

بل وضع لنا قواعد عامة تمنع الابتداع في العبادات، وتبين أن كل
من يحدث في الدين ما ليس منه فهو مردود على صاحبه، وذلك في عدة
نصوص، منها: قوله ﷺ: ((مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ، فَهُوَ
رَدٌّ))^(٤). وقوله ﷺ: ((تَرِدُ عَلَيَّ أُمَّتِي الْحَوْضَ، وَأَنَا أَذُودُ النَّاسِ عَنْهُ، كَمَا

(١) المستصفى ١/٣٩٦.

(٢) أخرجه البخاري بلفظه، كِتَابُ الْأَدَبِ، بَابُ رَحْمَةِ النَّاسِ وَالْبَهَائِمِ، ٥/٢٢٣٨، ح ٥٦٦٢.

من حديث مَالِكِ بْنِ الْحُوَيْرِثِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٣) أخرجه مسلم بلفظه، كتاب الحج، باب اسْتِحْبَابِ رَمِي جَمْرَةِ الْعَقَبَةِ يَوْمَ النَّحْرِ رَاكِبًا وَبَيَانِ

قَوْلِهِ ﷺ لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ، ٢/٩٤٣، ح ١٢٩٧. من حديث جابر بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٤) أخرجه البخاري بلفظه، كِتَابُ الصَّلَاةِ، بَابُ إِذَا اضْطَلَحُوا عَلَىٰ صَلْحٍ جَوْرٍ فَالْصَّلْحُ

يَذُودُ الرَّجُلُ إِبِلَ الرَّجُلِ عَنْ إِبِلِهِ. قَالُوا يَا نَبِيَّ اللَّهِ أَتَعْرِفُنَا؟ قَالَ: نَعَمْ، لَكُمْ سِيمًا لَيْسَتْ لِأَحَدٍ غَيْرِكُمْ تَرِدُونَ عَلَيَّ غُرًّا مُحَجَّلِينَ مِنْ آثَارِ الْوُضُوءِ، وَلْيَصَدَّنَّ عَنِّي طَائِفَةٌ مِنْكُمْ فَلَا يَصِلُونَ، فَأَقُولُ: يَا رَبِّ هَؤُلَاءِ مِنْ أَصْحَابِي. فَيَجِيبُنِي مَلَكٌ، فَيَقُولُ: وَهَلْ تَذَرِي مَا أَحَدْتُوا بَعْدَكَ؟^(١)

٢. دليل الاستقراء؛ إذ بالنظر في جل العبادات يلحظ أنها لا تسمى عبادة إلا إذا تم الالتزام بالهيئة والصفة التي حددها الشرع، حتى لو تم تحقيق المقصود منها على أكمل الوجوه.

وهذا الدليل عبر عنه الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) بقوله: «يدل عليه... الاستقراء؛ فإننا وجدنا الطهارة تتعدى محل موجبها، وكذلك الصلوات خُصَّتْ بأفعال مخصوصة على هيئات مخصوصة، إن خرجت عنها لم تكن عبادات، ووجدنا... أن طهارة الحدث مخصوصة بالماء الطهور وإن أمكنت النطافة بغيره، وأن التيمم - وليست فيه نظافة حسية - يقوم مقام الطهارة بالماء المطهر، وهكذا سائر العبادات؛ كالصوم والحج، وغيرهما؛ وإنما فهمنا من حكمة التبعيد العامة الانقياد لأوامر الله ﷻ، وإفراده بالخضوع، والتعظيم لجلاله والتوجه إليه، وهذا المقدار لا يعطي علة خاصة يفهم منها حكم خاص؛ إذ لو كان كذلك؛ لم يُجَدِّ لنا أمر مخصوص،

= مَرْدُودٌ ٢/٩٥٩، ح ٢٥٥٠؛ ومسلم بلفظه، ٣/١٣٤٣، ح ١٧١٨. كلاهما من حديث عائشة رضي الله عنها.

(١) أخرجه مسلم بلفظه، كِتَابِ الطَّهَارَةِ بَابِ اسْتِحْبَابِ إِطَالَةِ الْغُرَّةِ وَالتَّحْجِيلِ فِي الْوُضُوءِ، ١/٢١٧، ح ٢٤٧. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

بل كنا نؤمر بمجرد التعظيم بما حُدَّ وما لم يُحَدَّ، ولكان المخالف لما حُدَّ غير ملوم إذا كان التعظيم بفعل العبد المطابق لنيته حاصلًا، وليس كذلك باتفاق، فعلمنا قطعًا أن المقصود الشرعي الأول التبعيد لله بذلك المحدود، وأن غيره غير مقصود شرعاً»^(١).

٣. أن فتح المجال للتغيير في الهيئات المعتبرة للعبادات، بدعوى أن ذلك قد يكون أحرى في تحقيق المقصد منها: يؤدي إلى ذهاب العبادة نفسها، إذ تصبح معنى عامًا بلا صورة، «والمعاني المجردة لو ترك أمر تحديدها إلى العباد أنفسهم؛ يعبدون الله عليها بما تصوروه محققًا لها لم يكن ما يأتون به امثالًا لشرع، بل أمر من عند أنفسهم مخترع، ولا فرقوا فيه افتراق وجهات النظر، فإذا الدين والعبادة مجرد عادات تستطاب، فتعكس الأوضاع، وبدلاً من أن تكون لمبادئ الدين القيادة في توجيه النفوس وإصلاحها، تكون النفوس قد اتبعت أهواءها باسم الدين، وانسلخت مما كلفت به من مظاهر التبعيد على وجه خاص، لتتحكم في التشريع، ولا شك أن ذلك غاية الفساد»^(٢).

٤. أن تغيير صفات العبادات بدعوى التمسك بروح الدين هو الباب الذي ولج منه المغرضون من أهل الأهواء لتحريف شريعة عيسى ﷺ، مما جعل ذلك ينطلي على أهل التنسك والتبتل في العبادة؛ إذ «أتوا

(١) الموافقات، ٢/٢٢٨؛ وانظر: حجة الله البالغة، ص ٢٩٩.
(٢) الحكم الشرعي بين النقل والعقل لـ د. الصادق الغرياني، ص ٣٤٥.

على سائر التكاليف يهدمون منها شيئاً، ويستبدلون آخر، فقالوا ليس في الالتزام بيوم السبت ضرورة؛ إذ لا فرق بين يوم ويوم... فاستبدلوا مكانه يوم الأحد... وزادوا في عدد أيام الصوم، وجعلوا ذلك جبراً لعدم التزامهم بوقته المحدد، فقد نقلوه من الشهور الهلالية إلى الشهور الرومانية؛ ليكون زمن الربيع دائماً، لا دائراً مع فصول السنة... وما جرَّ أهل الكتاب من نصارى وغيرهم إلى هذا الضلال إلا عدم الالتزام بادئ الأمر بنصوص الدين المحددة للتصرفات، ثم جرهم التغيير في بعض الأشياء أو في شكلها إلى التغيير في جميع الأشياء، وفي جوهرها»^(١).



(١) المرجع السابق، ص ٣٤٨.

المطلب الرابع:

أمثلة تطبيقية لتأثير مراعاة المصلحة في العمل بدلالة اللفظ الشرعي

المثال الأول: الأذان على مكان مرتفع لتبليغ الناس بدخول وقت

الصلاة:

فإن المقصد من الأذان إعلام الناس بدخول الوقت، وكانت الوسيلة المتبعة في عهد النبي ﷺ هي الصعود على مكان مرتفع، وقد جاء في ذلك عدة نصوص منها: ما ورد عن امرأةٍ مِنْ بَنِي النَّجَّارِ قَالَتْ: ((كَانَ بَيْتِي مِنْ أَطْوَلِ بَيْتِ حَوْلِ الْمَسْجِدِ وَكَانَ بِلَالٌ يُؤَدِّنُ عَلَيْهِ الْفَجْرَ...))^(١). ولكن جد في هذا العصر وسيلة أخرى تحقق المقصد (وهو تبليغ الأذان) على أتم الوجوه، وبطريقة أبلغ من الصعود وأقل مفاسد منه؛ ألا وهي الأذان عن طريق مكبر الصوت؛ فهل يصح أن تكون هذه الوسيلة الجديدة بديلاً عن الصعود؟

بالنظر إلى ما جاء في ضوابط أعمال المصلحة يقال: نعم يصح ذلك:

- إذ إن الصعود ليس إلا وسيلة لتبليغ صوت الأذان.
- وكون المقصد والمصلحة المرجوة من الأذان هي التبليغ ظاهر

(١) أخرجه أبو داود بلفظه، كتاب الصلاة، باب الأذان فوق المنارة، ١/٣٥٧، ح ٥١٩؛

والبيهقي بلفظه، كتاب الصلاة، الأذان في المنارة، ١/٤٢٥.

وقد قال عنه الحافظ في (الدرية) - ١/١٢٠ -: «إسناده حسن».

كما أخرجه الألباني في الإرواء - ١/٢٤٦، ح ٢٢٩، وحكم عليه بأنه: «حسن».

من تسمية الشرع له بهذا الاسم، إذ الأذان بمعنى الإعلام^(١).

- وتحقيق المكبر لهذه المصلحة يتم على أفضل الوجوه، وبشكل أكد من الصعود.

- ولا يوجد في الصعود مصالح أخرى أكد من مصلحة التبليغ.

- والمصلحة الجديدة وهي المكبر جائزة شرعاً، ولا يترتب عليها تفويت مصالح أو فعل مفسد أكد، بل على العكس؛ إذ يترتب عليها درء عدة مفسد تحصل بالصعود؛ كمشقة الصعود، وتعرض المؤذن لخطر السقوط، وما قد يحصل في ذلك من اطلاع على عورات الناس وتعرض المؤذن للفتن...، مما يدل على عدم مشروعية الصعود عند وجود المكبر.

- ويتأكد العمل وفق هذه الضوابط بتحقيق الضابط الأخير وهو عدم وجود جانب تعبدي في الصعود.

المثال الثاني: الالتفات في الحيلة أثناء الأذان:

فقد ثبت عن أبي جحيفة رضي الله عنه قال: ((أَتَيْتُ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم بِمَكَّةَ وَهُوَ بِالْأَبْطَحِ... فَتَوَضَّأَ، وَأَذَّنَ بِلَالٍ - قَالَ - فَجَعَلْتُ أَتَّبِعُ فَاهُ هَا هُنَا وَهَا هُنَا - يَقُولُ يَمِينًا وَشِمَالًا - يَقُولُ حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ))^(٢).

(١) انظر: المبسوط، ٣٦/١؛ بدائع الصنائع، ١٤٩/١؛ الذخيرة، ٤٣/٢؛ البحر الرائق،

٢٦٨/١؛ مغني المحتاج، ١٣٣/١؛ كشاف القناع، ٣١/٢.

(٢) أخرجه البخاري مختصراً، كتاب الأذان، باب: هل يتبع المؤذن فاه هاهنا وهاهنا، وهل

يلتفت في الأذان، ١/٢٢٧، ح ٦٠٨؛ ومسلم بلفظه، كتاب الصلاة، باب مرور الحمار

والكلب، ١/٣٦٠، ح ٥٠٣.

فقد دل هذا الحديث على أن من السنة الالتفات عند الحيلة يمينا وشمالا، وظاهر أن المقصد منه توسيع دائرة التبليغ لتشمل جميع الجهات الثلاث بحيث يبقى جسده تجاه القبلة، ومن القرائن التي تدل على هذا المقصد: أن العبارات التي يلتفت فيها هي ما تنص صراحة على المناداة إلى الصلاة.

ولكن مع وجود المكبر في العصر الحاضر أصبح يتحقق المقصد بدون حاجة إلى الالتفات، بل قد يؤدي الالتفات إلى البعد عن المكبر، ومن ثم يضعف الصوت، فيحصل خلاف المقصود، فهل يستغنى بالمكبر عن الالتفات؟

بناء على ما جاء في ضوابط أعمال المصلحة يقال: نعم يستغنى بالمكبر عن الالتفات.

وما قيل في تنزيل الضوابط الستة على المثال الأول يقال هنا أيضًا. ويضاف إلى ذلك أن هناك تصريحًا من الشيخ محمد العثيمين (ت ١٤٢١هـ) ينص على عدم مشروعية الالتفات مع وجود المكبر؛ حيث قال: «الحكمة من الالتفات يمينا وشمالاً إبلاغ المدعوين من على اليمين وعلى الشمال، وبناءً على ذلك: لا يلتفت من أذن بمكبر الصّوت؛ لأنّ الإسماع يكون من (السّماعات) التي في المنارة؛ ولو التفت لضعف الصّوت؛ لأنه ينحرف عن (الآخذة)»^(١).

(١) الشرح الممتع على زاد المستقنع، ٢/ ٦٠؛ وانظر: فتاوى اللجنة الدائمة، ٦/ ٥٨؛ شرح عمدة

المثال الثالث: وضع الإصبعين في الأذنين أثناء الأذان:

فقد ثبت أن من السنة وضع المؤذن إصبعيه في أذنيه أثناء الأذان، وما يدل على ذلك: ما جاء في حديث أَبِي جُحَيْفَةَ رضي الله عنه (الأنف الذكر ولكن من طريق أخرى)، قَالَ: ((رَأَيْتُ بِلَا يُؤَدِّنُ وَيَدُورُ وَيَتَّبِعُ فَاهُ هَاهُنَا، وَهَاهُنَا، وَإِصْبَعَاهُ فِي أُذُنَيْهِ، وَرَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فِي قَبَةِ لَهُ حَمْرَاءَ))^(١).

وقد قيل إن المقصد من هذا الصنيع كونه يجعل صوت المؤذن أرفع، واستدلَّ على ذلك بما روي من حديث سَعْدِ الْقَرْظِ رضي الله عنه^(٢): ((أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ

= الفقه لـ أ. د. عبد الله الجبرين، ٢٠٣/١.

(١) أخرجه عبد الرزاق بنحوه، كِتَابُ الصَّلَاةِ، بَابُ اسْتِغْبَالِ الْقِبْلَةِ، وَوَضْعِهِ، أَصْبُعَيْهِ فِي أُذُنَيْهِ، ١/٤٦٧؛ ح ١٨٠٦؛ والإمام أحمد بنحوه، ٥٢/٣١، ح ١٨٧٥٩؛ والترمذي بلفظه، أَبْوَابُ الصَّلَاةِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم بَابُ مَا جَاءَ فِي إِدْخَالِ الإِصْبَعِ فِي الأُذُنِ عِنْدَ الأَذَانِ، ١/٢٣٧، ح ١٩٧؛ والطبراني بنحوه، ١٠١/٢٢، ح ٢٤٨؛ والحاكم بلفظه، أَوَّلُ كِتَابِ الصَّلَاةِ، بَابٌ فِي فَضْلِ الصَّلَوَاتِ الخُمْسِ، ١/٢٠٢.

وقال الترمذي عقب ذكر الحديث - ١٣٨/١ - : «حَدِيثُ أَبِي جُحَيْفَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، وَعَلَيْهِ العَمَلُ عِنْدَ أَهْلِ العِلْمِ: يَسْتَجِبُونَ أَنْ يُدْخَلَ المُوَدِّنُ إِصْبَعَيْهِ فِي أُذُنَيْهِ فِي الأَذَانِ».

وقال الحاكم بعد ذكر الحديث: «وَهُوَ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطَيْهِمَا جَمِيعًا».

وصححه الألباني في إرواء الغليل، ١/٢٤٨، ح ٢٣٠.

وقال عنه محققو مسند الإمام أحمد، ٥٢/٣١، ح ١٨٧٥٩: «حديث صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين، سفيان: هو الثوري إلا أن في قوله: (يدور) خلطاً، فقد صحح هذه اللفظة الترمذي عقب الرواية... ولم يوردها البخاري في صحيحه، وأعلها البيهقي في (السنن)، ١/٣٩٦، والحاظ ابن حجر في (الفتح)، ٢/١١٥ فقال: هي مدرجة في رواية».

(٢) هو: سعد بن عائد مولى الأنصار، معروف بسعد القَرْظِ، من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، كان مؤذناً

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَمَرَ بِبَلَاءِ أَنْ يَجْعَلَ أَصْبُعِيهِ فِي أُذُنَيْهِ، وَقَالَ: إِنَّهُ أَرْفَعُ لِصَوْتِكَ^(١). فقد دل هذا الحديث على أن وضع الإصبعين في الأذنين وسيلة لتحقيق مقصد ومصلحة معينة وهي أن ذلك يؤدي إلى أن يكون الصوت أرفع. فهل يقال: مع وجود مكبر الصوت تفقد تلك الوسيلة مشروعيتها؛ لأن المكبر يحقق المصلحة المرجوة منها وزيادة؟

من خلال ما جاء في ضوابط أعمال المصلحة؛ يلحظ فوات الضابط الرابع، وهو: (ألا يكون في الوسيلة المنصوص عليها مصالح أخرى أكد من المصلحة التي تحققها الوسيلة الجديدة)؛ فمصلحة رفع الصوت بوضع

= بقاء، ثم بالمسجد النبوي، بقي إلى سنة ٧٤هـ.

انظر: أسد الغابة، ٢/ ٤٤٠، رقم ٢٠١١؛ الإصابة، ٢/ ٢٧؛ تقريب التهذيب، ص ٢٣١، رقم ٢٢٤٢.

(١) أخرجه ابن ماجه بلفظه، كِتَابُ الْأَذَانِ، وَالسُّنَّةُ فِيهِ، بَابُ السُّنَّةِ فِي الْأَذَانِ، ١/ ٢٣٦، ح ٧١٠؛ والطبراني بنحوه، ١/ ٣٥٣، ح ١٠٧٢؛ والبيهقي بنحوه، كِتَابُ الصَّلَاةِ، بَابُ وَضْعِ الْإِصْبَعَيْنِ فِي الْأَذْنَيْنِ عِنْدَ التَّأْدِينِ، ١/ ٣٩٦؛ والحاكم في المستدرک بنحوه، كِتَابُ مَعْرِفَةِ الصَّحَابَةِ، ذَكَرَ سَعْدُ الْقَرْظُ الْمُؤَدَّنَ، ٣/ ٦٠٧.

وقد سكت عنه الحاكم في المستدرک، والذهبي في التلخيص.

وقال في مجمع الزوائد - ١/ ٣٣٤ -: «رَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْكَبِيرِ، وَفِيهِ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَمَارٍ وَهُوَ ضَعِيفٌ».

وقال في (مصباح الزجاجة) عن سند ابن ماجه - ١/ ٩٠ -: «هَذَا إِسْنَادٌ ضَعِيفٌ لضعف أولاد سعد القرظ عمار وسعد وعبد الرحمن».

وذكر الحافظ في الفتح - ٢/ ١١٥ - رواية ابن ماجه والحاكم، وقال عقبهما: «وَفِي إِسْنَادِهِ ضَعْفٌ».

كما ضعفه الألباني في إرواء الغليل، ١/ ٢٤٩، ح ٢٣١.

الإصبعين على الأذنين يغني عنه مكبر الصوت بلا شك، ولكن هناك مصالِح أخرى في وضع الإصبعين في الأذنين غير رفع الصوت، وفي مقدمتها: حصول التبليغ بالأذان لمن يشاهد المؤذن ولا يسمع صوته؛ إما لبعده عنه، أو كونه في جهة ليس فيها سماعات، أو كون المؤذن نسي تشغيل السماعات الداخلية للمسجد، أو كون المشاهد أصمّ لا يسمع... ولا يقال: إن هذه المصلحة مستنبطة، بينما مصلحة رفع الصوت منصوص عليها - كما في حديث سعد القرظ الأنف الذكر -!

لا يقال ذلك؛ لأن الحديث المذكور ضعيف - كما سبق في التخريج -، وعلى فرض صحته؛ فإثبات النص لمصلحة معينة لا يعني التنصيص على نفي ما سواها، ثم إن المصلحة الثانية (وهي حصول التبليغ بالأذان لمن يشاهد المؤذن ولا يسمع صوته) من القوة بمكان؛ لأنها تنطلق من حقيقة الأذان الذي هو الإعلام، فهي أكد من مجرد رفع الصوت.

وثمة أمر آخر يحسن التفطن إليه: وهو أن وضع الإصبعين على الأذنين قد يكون في مشروعيته جانباً تعبدياً، يتمثل في أن الأذان عبادة من جنس الصلاة، فيشرع فيها الطهارة، واستقبال القبلة، والقيام، ومن جنس ذلك أن تكون اليدان على هيئة خاصة بالعبادة؛ بوضعها على الصدر في الصلاة، ووضعها على الأذنين في الأذان، وعلى هذا يكون قد اختل الضابط السادس (وهو ألا يكون في الوسيلة المنصوصة عليها جانب تعبدية)، والله أعلم.

المثال الرابع: حكم الضيافة في المدن:

فقد دلت عدة نصوص على تأكد الضيافة، والأمر بها؛ منها: قول النبي ﷺ: ((مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ جَائِزَتَهُ. قَالَ: وَمَا جَائِزَتُهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ، وَالضِّيَافَةُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ، فَمَا كَانَ وَرَاءَ ذَلِكَ فَهُوَ صَدَقَةٌ عَلَيْهِ))^(١).

وقد اختلف العلماء في شرح هذا الحديث، ومن أفضل ما تم الوقوف عليه: قول الحافظ ابن حجر (ت ٨٥٢هـ): «... المراد بقوله (وجائزته) بياناً لحالة أخرى، وهي أن المسافر تارة يقيم عند من ينزل عليه، فهذا لا يزداد على الثلاث بتفاصيلها، وتارة لا يقيم، فهذا يعطى ما يجوز به قدر كفايته يوماً وليلة. ولعل هذا أعدل الأوجه، والله أعلم»^(٢).

وسواء قيل بأن الأمر في هذا الحديث ونحوه للوجوب أم للندب المؤكد، فهل تستوي في ذلك الأماكن التي يمكن أن يستغني فيها المسافر عن المضيف؛ من جهة الطعام والسكنى...؛ كالمدينة التي تتوفر فيها الفنادق والمطاعم...، هل تستوي هذه مع الأماكن التي لا يستغني فيها المسافر عن المضيف؛ كالبادية والهجر؟
خلاف بين العلماء.

(١) أخرجه البخاري بلفظه، كِتَابُ الْأَدَبِ، بَابُ: مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يُؤْذِ جَارَهُ، ٥/٢٢٤٠، ح ٥٦٧٣؛ ومسلم بنحوه، كتاب اللقطة، بَابُ الضِّيَافَةِ وَنَحْوِهَا،

٣/١٣٥٢، ح ٤٨. كلاهما من حديث أَبِي شَرِيْحٍ الْعَدَوِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) فتح الباري، ١٠/٥٣٣.

ومن ذهب منهم إلى حمل هذه النصوص على الأماكن التي لا يستغني فيها المسافر عن الضيافة - ومنهم الإمام مالك^(١)، والإمام أحمد في رواية عنه^(٢) - فقولهم منسجمٌ مع ما جاء في ضوابط أعمال المصلحة: - إذ المسافر يحتاج إلى الضيافة بالنظر إلى كونها محطةً يرتاح فيها في طريق سفره. فهي من قبيل الوسائل.

- ومما يدل على أنها هي المقصودة من الأمر بالإكرام تسمية هذا الإكرام المطلوب بالجائزة، أي «ما يجوز به [المسافر]، مسافة يوم وليلة، ويسمى الجيزة، وهي بقدر ما يجوز المسافر من منهل إلى منهل»^(٣)، وفي هذا إشارة إلى أن المقصد من الأمر بالإكرام هو حصول الجيزة بهذا الإكرام.

- وبالإضافة إلى ذلك: فإنه يسع المسافر تحصيلها بوسائل أخرى بيسر وسهولة، وليس في الأمر بالإكرام مصالح أخرى أكد، كما أنه لا يترتب على الاستغناء بالفنادق ونحوها تفويت مصالح أخرى راجحة أو حصول مفسد أعلى، وأيضًا ليس هناك جانب تعبدي في الإكرام.

ومما ينبغي التنبيه عليه: أن هذا الحكم خاص بالضيافة لذات الضيافة؛ كأن يأتيه إنسان لا يعرفه، ويستطيع الاستغناء عنه بما في الحاضرة من فنادق ونحوها؛ أما إذا كان منقطعًا لا مال لديه، أو بينه وبين صاحب

(١) انظر: الذخيرة، ١٣/٣٣٥.

(٢) انظر: المغني، ١٣/٣٥٤.

(٣) النهاية في غريب الحديث والأثر، ١/٣١٤.

المنزل حقوق خاصة من صلة رحم، أو إكرام صديق... أو أي اعتبارات أخرى فهذه لها أحكام تخصها؛ وهذا ما أشار إليه القرافي (ت ٦٨٤هـ) حينما قال -في سياق بيان رأي الإمام مالك-: «وهذا في غير المعرفة ومن بينكما مودة، وإلا فالحضر والقرى سواء»^(١).

المثال الخامس: كون عقد الأمان لا يكون إلا بإذن ولي الأمر:

الأصل أن عقد الأمان متاح من قبل أي مسلم مختار جائز التصرف، وهذا ما عليه جمهور العلماء^(٢)؛ لعموم النصوص التي تثبت ذلك؛ ومنها: قوله ﷺ: ((ذِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ وَاحِدَةٌ، فَمَنْ أَخْفَرَ مُسْلِمًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ))^(٣).

ولكن ذهب بعض المالكية -ومنهم عبد الملك بن الماجشون (ت ٢١٢هـ)- إلى اشتراط إذن الإمام^(٤).

(١) الذخيرة، ١٣/٣٣٥.

(٢) انظر: مختصر الخرقى وشرحه: المغني، ١٣/٧٥؛ كنز الدقائق وشرحه: تبين الحقائق، ٣/٢٤٧؛ المنهاج وشرحه: مغني المحتاج، ٤/٢٣٨؛ الشرح الكبير وحاشية الدسوقي، ٢/١٨٥.

(٣) أخرجه البخاري بلفظه، أبواب فضائل المدينة، بَابُ حَرَمِ الْمَدِينَةِ، ٢/٦٦١، ح ١٧٧١؛ ومسلم بنحوه، كِتَابُ الْحُجَّ، بَابُ فَضْلِ الْمَدِينَةِ، وَدُعَاءِ النَّبِيِّ ﷺ فِيهَا بِالْبُرْكَ، وَبَيَانِ تَحْرِيمِهَا، وَتَحْرِيمِ صَيْدِهَا وَسَجَرِهَا، وَبَيَانِ حُدُودِ حَرَمِهَا، ٢/٩٩٩، ح ١٣٧١.

(٤) انظر: المنتقى لأبي الوليد الباجي، ٤/٣٤٥. حيث جاء فيه: «وقال عبد الملك بن الماجشون: لا يلزم غير تأمين الإمام فإن أمن غيره فالإمام بالخيار بين أن يمضيه وبين أن يردده»؛ وانظر أيضا: الشرح الكبير للدردير، ٢/١٨٥.

ومن خلال ما جاء في ضوابط أعمال المصلحة: يظهر - والله أعلم - أن هذا القول متجه في هذا العصر؛ لأن المقصود من عقد الأمان هو حصول الأمان للغريب غير المسلم الذي دخل بلدا مسلما، وهذا المقصد ثابت من ذات التسمية، كما أن منح الأمان للغريب من قبل أي مسلم وسيلة لتحقيق هذا المقصد فحسب، وليس فيها جانب تعبدي، ولكن هذا المقصد قد لا يتحقق بهذه الوسيلة في العصر الحاضر، بخلاف ما لو كان ذلك بإذن من ولي الأمر؛ إذ من المعلوم أنه في الوقت السابق كان الغريب الذي يدخل أي بلدة يعرف أنه غريب، كما أنه إذا أمّنه شخص من أهل البلدة يكون المؤمن معروفاً عند أهل البلدة؛ فيحصل به الأمان للغريب، أما في هذا العصر فيندر أن يتحقق ذلك، والوسيلة البديلة التي يتحقق بها ذلك (على أتم الوجوه بشكل مباح ولا يترتب عليه تفويت مصالح أو حصول مفسد أكد): هي الوثيقة التي تمنح للغريب، والتي يعلم بها إذن ولي الأمر للغريب بالدخول إلى البلد المسلم، أو الإقامة فيه؛ وفق ما يعرف بتأشيرة الدخول، أو الإقامة... ومما يعضد ذلك أن الفقهاء ينصون على أن من شروط الأمان المتاح لكل مسلم أن لا يكون في ذلك ضرر راجح^(١)، ومن المعلوم أنه لو فتح المجال لأي مسلم أن يدخل من شاء؛ لترتب على ذلك مفسد أمنية واقتصادية وسياسية لا تخفى على أحد. كما ينصون على

(١) انظر: كنز الدقائق وشرحه: تبين الحقائق، ٣/٢٤٧؛ المنهاج وشرحه: مغني المحتاج،

٤/٢٣٨؛ الروض المربع مع حاشية ابن قاسم، ٤/٢٩٧.

أن الإمام لو منع المسلمين من إعطاء الأمان لأحد لزمهم ذلك^(١)، وهذا الإلزام متحقق في العصر الحاضر من خلال الأنظمة التي تنظم الدخول إلى البلد المسلم، وتمنع أن يكون ذلك بطريقة عشوائية، فكل مواطن أو مقيم له أن يتقدم أو يستضيف من يشاء، ولكن وفق أنظمة محددة تحقق مصالح الجميع، والله أعلم.



(١) انظر: المنتقى لأبي الوليد الباجي، ٤/ ٣٤٥.

المبحث الرابع:
تأثير المقصد الشرعي المتمثل في (مراعاة الواقع
عند تنزيل الأحكام) في العمل بدلالة اللفظ الشرعي،
وضوابط ذلك

وفيه تمهيد وثلاثة مطالب:

- التمهيد: المراد من مراعاة الواقع.**
- المطلب الأول: تحقيق المناط الخاص.**
- المطلب الثاني: مراعاة المآلات.**
- المطلب الثالث: مراعاة العرف.**

التمهيد:

المراد من مراعاة الواقع

عند تحديد المراد من (مراعاة الواقع) ينبغي التفريق بين معنيين:
أحدهما: مراعاة الواقع ابتداءً، والانطلاق من متطلباته في تحديد ما
ينبغي أن يكون عليه الحكم الشرعي.

والثاني: مراعاة الواقع عند تنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع،
والانطلاق من الأدلة الشرعية في تحديد ما يتعلق بهذا الواقع من
الأحكام.

ولاشك أن المعنى الأول غير مراد يقيناً؛ لأنه يلغي الشرع بالكلية؛
إذ يجعل الواقع هو المرجع الذي ينطلق منه الحكم الشرعي ابتداءً، والشرع
ليس إلا تبعاً فحسب! وهذا المعنى في منتهى الخطورة؛ لأنه يحصر مهمة
الشرع في تسويق الواقع الذي يهواه الناس ليس إلا.

ولإبعاد هذا المعنى تم تقييد (الواقع) بتحديد نطاق أعماله وهو
(عند تنزيل الأحكام)، وهذا يعني أن الرجوع إلى الواقع يكون عند تنزيل
الأحكام على الوقائع فحسب، أما تحديد الحكم الشرعي فمرجعه هو
الأدلة الشرعية.

فالمجتهد عند بيانه الحكم الشرعي:

- قد يعنى بيان الحكم الشرعي العام الذي يشمل وقائع شتى.
- وقد يعنى بتنزيل هذا الحكم العام على واقعة معينة، بحيث

يستدعي الأمر النظر إلى جميع ما يمكن أن يكون له تأثير في تحديد مناط الحكم؛ من توصيف للواقعة، وحال المعنيِّ بها والملابس ذات الصلة، والنظر في المآلات والأعراف... وهذا النظر الثاني قد يجعل حكم الواقعة يختلف عن الحكم العام الذي كان يتناولها قبل النظر في ملابسها، وليس في ذلك أدنى تناقض أو تغيير للحكم؛ لأنه لا يعدو أن يكون من قبيل اختلاف مناط الحكم، فيحتاج كل مناط لحكم يناسبه.

فالحاصل أن (مراعاة الواقع عند تنزيل الأحكام) من الأهمية بمكان؛ لأن الوقائع قد يكون بينها فروق دقيقة تستدعي أن يُخصَّصَ كُلُّ منها بحكم يطابقها، وليس هذا من تغير الأحكام في شيء، وإنما هو من تغير الوقائع. وللوصول إلى ذلك يحتاج المجتهد إلى ثلاثة أمور، جعل كل منها في مطلب مستقل؛ وهي:

❖ التحقق من المناط الخاص المتمثل في تصور الواقعة وتوابعها والإضافات المؤثرة.

❖ النظر في المآلات والنتائج المترتبة عليها.

❖ النظر في المؤثرات الخارجية من أعراف ونحوها.



المطلب الأول: تحقيق المناط الخاص

توطئة:

موضوع (تحقيق المناط الخاص) من الموضوعات المهمة المرتبطة بالاجتهاد، وله أحكام وتفصيل كثيرة؛ يعيننا منها في هذا البحث ثلاثة أمور، جعل كل منها في مسألة مستقلة:

المسألة الأولى: تعريف تحقيق المناط الخاص والفرق بينه وبين العام.

المسألة الثانية: أهمية تحقيق المناط الخاص وأدلة اعتباره.

المسألة الثالثة: أهم العوامل المؤثرة في تحقيق المناط الخاص.

المسألة الرابعة: أمثلة لأثر تحقيق المناط الخاص في العمل بدلالة

اللفظ الشرعي.



المسألة الأولى: تعريف تحقيق المناط الخاص والفرق بينه وبين

العام:

أولاً: المعنى اللغوي لتحقيق المناط:

التحقيق في اللغة: مصدر حَقَّقَ، والحاء والقاف - كما قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) - «أصلٌ واحدٌ، وهو يدلُّ على إْحْكامِ الشَّيْءِ وَصِحَّتِهِ»^(١).
ومنه ما جاء في (المصباح): «وَحَقَّقْتُ الأَمْرَ أَحَقُّهُ إِذَا تَبَيَّنْتَهُ أَوْ جَعَلْتَهُ ثَابِتًا لَازِمًا»^(٢).

وعلى هذا فالمعنى اللغوي لتحقيق المناط: إْحْكامِ المناط والتأكد والتثبت والتيقن من صحته.

والمناط في اللغة: مشتق من مادة «نوط»، والنون والواو والطاء - كما قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) -: «أصلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى تَعْلِيْقِ شَيْءٍ بِشَيْءٍ»^(٣). ومنه ما جاء في (اللسان): «نَاطَ الشَّيْءُ يَنْوُطُهُ نَوَاطًا: عَلَّقَهُ»^(٤).
والمناط - كما في (المصباح) - هو «اسْمٌ مَوْضِعِ التَّعْلِيْقِ»^(٥).

وهذا الأخير هو المعنى المراد معنا؛ إذ المناط هو الموضع الذي هو

(١) المقاييس في اللغة، مادة «حَقَّقَ»، ص ٢٤٤.

(٢) انظر: المصباح المنير، صمادة «حَقَّقَ»، ص ١٦٠؛ وانظر: لسان العرب، مادة «حَقَّقَ»، ٤٩/١٠.

(٣) المقاييس في اللغة، مادة «نوط»، ص ١٠٠٢.

(٤) لسان العرب، مادة «نوط»، ٤١٨/٧.

(٥) المصباح المنير، صمادة «نوط»، ص ٦٨٧.

محل التعليق.

وبناء على المعنيين السابقين: فإن المعنى اللغوي لتحقيق المناط هو: التثبيت والتأكد من الموضوع الذي هو محل التعليق.
ثانياً: المعنى الاصطلاحي لتحقيق المناط الخاص والفرق بينه وبين العام:

(تحقيق المناط الخاص) يمثل أحد أدق مراحل الاجتهاد، ومن أشهر من اعتنى به من المتقدمين الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، وإعطاء تصور واضح عنه من المناسب تحليل ما قاله الشاطبي عن هذه المرحلة وعمّا يسبقها من مراحل وتقسيمات؛ إذ بضدها تتميز الأشياء:

إن مصطلح (تحقيق المناط الخاص) قسيم لمصطلح (تحقيق المناط العام)، وكلاهما داخلان تحت عنوان: (تحقيق مناط الحكم).

وأيضاً تحقيق مناط الحكم (بقسميه) قسيم لنفس الحكم الشرعي، وهما أيضاً مقدمتان يتكون منهما الاستدلال الشرعي، وبيان ذلك:

لقد عقد الشاطبي مسألة مستقلة للحديث عن المقدمتين اللتين يتكون منهما الاستدلال؛ فقال: «كل دليل^(١) شرعي؛ فمبنى على مقدمتين:

(١) (دليل): هذه الكلمة استوففتني كثيراً؛ إذ كيف ينقسم الدليل الشرعي إلى تحقيق مناط

الحكم ونفس الحكم الشرعي الذي يرجع إلى الدليل الشرعي!!

وقد وجدت بغيتي عندما أشار الشاطبي إلى مضمون هذه العبارة، في موضع لاحق -

٦٦/٣ - ولكن عبر بـ (الاستدلال) وليس (الدليل)؛ وهذا ما يستقيم به المعنى؛ لأن

الاستدلال هو الذي ينقسم إلى إثبات الحكم الشرعي وتحقيق مناطه، والله أعلم.

إحدهما: راجعة إلى تحقيق مناط الحكم.
والأخرى: ترجع إلى نفس الحكم الشرعي.
فالأولى نظرية، وأعني بالنظرية هنا ما سوى النقلية سواء علينا
أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر،... والثانية نقلية»^(١).
ومعنى ذلك:

إن أي استدلال شرعي يحتاج إلى مقدمتين، لا يقوم إلا بهما:
المقدمة الأولى: إثبات الحكم الشرعي من خلال النظر في الأدلة،
وهذه ما تمثل المقدمة الكبرى.

المقدمة الثانية: التنزيل الصحيح لهذا الحكم على الواقعة من خلال
التحقق من مناطه، وهذه ما تمثل المقدمة الصغرى التي يجب التحقق من
أنها مندرجة في الكبرى لتأخذ حكمها.

والذي يعيننا من هاتين المقدمتين هو المقدمة الثانية، (وهي الراجعة
إلى تحقيق مناط الحكم)؛ لأن محور حديثنا عن (تحقيق المناط الخاص)،
وهو أحد قسمي تحقيق مناط الحكم.

وقد بين الشاطبي معنى (تحقيق مناط الحكم)، فقال: «أن يثبت
الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله»^(٢).

ويمكن الاستفادة من هذا المعنى، ومما جاء في التعريف اللغوي -

(١) الموافقات، ٣/ ٣١.

(٢) الموافقات، ٤/ ٦٤.

الآنف الذكر-؛ بأن يقال: تحقيق المناط هو: «تعيين الموضع الذي تعلق به الحكم الشرعي».

وهذا التعيين على درجتين؛ إحداهما أعم، والأخرى أخص، وما كانت أعم تسمى تحقيق المناط العام، وما كانت أخص تسمى: تحقيق المناط الخاص، وقد وضح الشاطبي معنى التحقيق العام بأنه: «نظر في تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما»^(١).

كما وضح معنى التحقيق الخاص بأنه: «نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية»^(٢).

وبناء على ما سبق: فإن التحقيق العام والخاص لمناط الحكم بينهما اشتراك وافتراق:

فما يشتركان فيه:

١. أن كل واحد منهما يمكن أن يحصل به تعيين الموضع الذي تعلق به الحكم الشرعي.

٢. أن كل واحد منهما تتم به إحدى مقدمتي الاستدلال (وهي تحقيق المناط)؛ إذ هما فرعان له.

ومما يفترقان فيه:

١. أن التحقيق العام يتم فيه تحديد الموضع الذي تعلق به الحكم

(١) الموافقات، ٤/ ٧٠.

(٢) الموافقات، ٤/ ٧٠.

بشكل يشمل أشخاصًا كثيرين في آن واحد، بغض النظر عن العوارض والإضافات والتوابع.

بينما التحقيق الخاص يتم فيه تحديد الموضوع الذي تعلق به الحكم بشأن شخص معين؛ فينظر على وجه الدقة إلى كل ما يمكن أن يكون له تأثير في الحكم من العوارض والإضافات والتوابع.

وقد ذكر الشاطبي أن تحقيق المناط الخاص ينبغي للمجتهد أن يخصه بمزيد عناية؛ تتمثل في «النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه؛ بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص؛ إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزانٍ واحدٍ، كما أنها في العلوم والصناعات كذلك. فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضررٌ أو فترةٌ، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر. ورب عمل يكون حظُّ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئًا من ذلك في بعض الأعمال دون بعض. فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نورا يعرف به النفوس، ومراميتها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف»^(١).

(١) الموافقات، ٧٠ / ٤.

٢. أن الاجتهاد في تحقيق المناط العام هو نظر في قضايا موصوفة معينة، بينما الاجتهاد في تحقيق المناط الخاص نظر في حالات معروفة معينة^(١).

٣. أن تحقيق المناط العام الشأن فيه أن يتناول الوقائع الاعتيادية، فلا تكون هناك حاجة للنظر في الملابسات الخاصة بكل فرد على حدة. بينما الشأن في تحقيق المناط الخاص أن يتناول الوقائع العارضة التي يطرأ فيها ما يمكن أن يخرجها عن الحكم الأصلي، مما يدفع المستفتي إلى السؤال عنها: هل يبقى فيها على الحكم الأصلي، أو أنه أصبح لها حكم آخر يخصها؟^(٢).

٤. أن تحقيق المناط العام يمثل الدرجة الأولى في تحقيق المناط، بينما تحقيق المناط الخاص فهو يأتي في درجة ثانية بعد تحقيق المناط العام، فهو - على تعبير الشاطبي - : «ما يرجع إلى تحقيق مناطٍ فيما تحقق مناط حكمه»^(٣)، أي: تحقيق مناط شيء قد تحقق مناطه.

فمثلاً: إذا قلنا: إن زيداً يصلح للشهادة. فهذا من تحقيق المناط العام.

لكن: هل زيد يصلح للشهادة في هذا الوقت؟ أو في هذا المكان -

(١) انظر: الاجتهاد بين النص والواقع لـ أ. د. أحمد الريسوني، ص ٦٥.

(٢) انظر فكرة هذا الفرق في: التكييف الفقهي للوقائع المستجدة وتطبيقاته الفقهية لـ د. محمد

عثمان شبير، ص ٣٦.

(٣) انظر: الموافقات، ٤/ ٧٤.

كأن يكون القاضي في وقت أو مكان لا يخوّل فيه بسامع الشهادة-؟
 وأيضًا: هل يصلح للشهادة في هذه القضية التي يغلب على الظن
 خطؤه فيها؛ لكونها تتعلق بتخصص أو مهنة... لا يفهمها؟
 وأيضًا: هل تقبل الشهادة منه إذا كان بينه وبين المشهود له ما يجعله
 موضع تهمة؛ من قرابة، أو صداقة، أو مصالح مشتركة؟... وهكذا.
 فهذا كله من تحقيق المناط الخاص، والله أعلم.



المسألة الثانية: أهمية تحقيق المناط الخاص، وأدلة اعتباره

المناط هو الموضع الذي يراد تنزيل الحكم عليه، مما يعني أن تحقيقه
 وتحديدته ومعرفته على حقيقته في غاية الأهمية؛ إذ هو أحد مقدمتي
 الاستدلال - كما سبق توضيحه في المسألة الأولى - فلا يستقيم الاستدلال
 إلا بمعرفة الواقعة - المجتهد فيها - على حقيقتها؛ «إذ من دون هذا يمكن
 أن يقع تنزيل الأحكام على غير ما وُضعت له، أو على أكثر مما وضعت له،
 أو على أقل مما وضعت له، ويمكن أن يقع تعطيل الحكم مع وجود محله
 ومناطه. وحين يغيب تحقيق المناط نرى ناسًا ينفذون الحدود في غير
 موضعها، وآخرون يضعون القتال في غير موضعه، وغيرهم يضعون
 السلم في غير محله»^(١).

(١) الاجتهاد بين النص والواقع والمصلحة لـ أ. د. أحمد الريسوني، ص ٦٤.

وكما أن المجتهد معنيٌّ بتحقيق المناط بصفة عامة وإجمالية، وتنزيل الأحكام على من هم داخلون تحت هذا العموم، فإن هناك صنفاً من الوقائع يستدعي النظر في الحالات الفردية، ومقدار خصوصيتها على وجه الدقة، وما تستوجبه تلك الخصوصية في ميزان الشرع^(١). وهذا النظر الدقيق هو ما يعرف بتحقيق المناط الخاص؛ وتكمن أهميته في أن المجتهد كلما وفق فيه صار الحكم الشرعي المستفاد من الأدلة الشرعية أكثر تطابقاً مع عين المحل الذي يراد بيان حكمه، دون أن يجيد عنه إلى غيره، أو يتناول بعضه ويغفل جوانب أخرى مؤثرة فيه، أو يتناول غيره بشكل عام مما يضعف جانب التركيز فيه...

وبعبارة أخرى: فإن تحقيق المناط الخاص من جوانب أهميته: كونه يفيد في اكتشاف الفروق الدقيقة بين الواقعة ونظائرها، ويمنع من التسرع في إعطائها حكماً يلحقها بنظائرها في الظاهر وإن كانت لها أوصاف تخصها وتستدعي اجتهاداً خاصاً يطابقها. وهذا أكد صور الاستحسان الذي تميز به كبار الأئمة؛ لهذا قال محمد ابن الحسن (ت ١٨٩هـ) - في شأن تمييز الإمام أبي حنيفة (ت ١٥٠هـ) على أصحابه -: «كان أبو حنيفة -رحمة الله عليه- يناظر أصحابه في المقاييس؛ فينتصفون منه فيعارضونه، حتى إذا قال: (استحسن) لم يلحقه أحد منهم...»^(٢).

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٦٥.

(٢) أخبار أبي حنيفة وأصحابه للصيمري، ص ٢٥.

فالقدره على معرفة الأوصاف المؤثرة في الواقعة التي تستدعي إخراجها عن نظائرها وتخصيصها بحكم يطابقها - من أصعب الأمور، وما يؤكد ذلك «أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدها وإنما أتت بأمور كلية، وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر، ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره، ولو في نفس التعيين وليس ما به الامتياز معتبرا في الحكم بإطلاق، ولا هو طردي بإطلاق، بل ذلك منقسم إلى الضربين، وبينهما قسم ثالث يأخذ بجهة من الطرفين، فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظراً؛ سهل أو صعب، حتى يحقق تحت أي دليل تدخل، فإن أخذت بشبه من الطرفين فالأمر أصعب، وهذا كله بين لمن شدا في العلم»^(١).

ومن جوانب أهمية تحقيق المناط الخاص أيضاً: أنه يدفع توهم التعارض بين بعض فتاوى العلماء، أو أحكام القضاة، فقد يكون للمجتهد الواحد - مفتياً كان أو قاضياً - حكمان متشابهان في الصورة، ومع ذلك متفاوتان في النتيجة تفاوتاً كبيراً، مما يوهم السامع أو القارئ لهما أن المجتهد متناقض في فتواه، أو ظالم في حكمه... ولكن إذا أدرك هذا المتابع الجهد الذي بذله المجتهد في تحقيق المناط الخاص، وما اكتشفه من فروق دقيقة بين الواقعتين زال عنه توهمه، وتحول إلى إعجاب بسعة هذه الشريعة، وعنايتها الفائقة بتنزيل كل حكم على الواقعة المعنية بجميع

(١) الموافقات، ٤/٦٦.

أوصافها المؤثرة.

بل إن هذا التفاوت يمثل الصفة البارزة في صنف من الأحكام القضائية، وهو العقوبات التعزيرية؛ إذ تختلف العقوبة بحسب انتشار المعصية والجريمة بين الناس وندرتها، وبحسب كبرها وصغرها، وبحسب تكررها من الشخص الواحد وتمرسه عليها، أو كونها لأول مرة،...؛ وفي هذا الصدد قال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) - وذلك في معرض حديثه عن المعاصي التي ليس فيها حد مقدر ولا كفارة-: «... فهو لاء يعاقبون تعزيراً وتنكيلاً وتأديباً، بقدر ما يراه الوالي، على حسب كثرة ذلك الذنب في الناس وقلته. فإذا كان كثيراً زاد في العقوبة؛ بخلاف ما إذا كان قليلاً. وعلى حسب حال المذنب؛ فإذا كان من المدمنين على الفجور زيد في عقوبته؛ بخلاف المقل من ذلك. وعلى حسب كبر الذنب وصغره...»^(١).

ولا تقف أهمية تحقيق المناط الخاص عند دفع توهم التعارض بين الفتاوى، أو بين الأحكام القضائية، بل تتجاوزها إلى فهم جملة من النصوص الشرعية التي تواردت على صور متشابهة في الظاهر، لكنها مختلفة في الحكم! إذ إن اختلافها في الحكم ناتج من اختلاف المناط الخاص الذي تعلق به كل حكم. وهذا كما يدل على أهمية تحقيق المناط الخاص يعد أيضاً من أدلة اعتباره في الشرع. وصور ذلك كثيرة؛ منها:

(١) السياسة الشرعية، ١/ ١٤٥.

١. أن النبي ﷺ سئل في أوقات مختلفة؛ تارة عن أفضل الأعمال، وتارة عن خير الأعمال، وتارة يعرف بذلك من غير سؤال... فكان التعريف والجواب مختلفاً؛ ولو حُمِل كل واحد منها على إطلاقه أو عمومه لاقتضى مع غيره التضاد في التفضيل^(١). وهذا يدل على أن مبرر ذلك الاختلاف هو الاختلاف في تحقيق المناط الخاص؛ ومن أمثلة ذلك:
- ما ثبت عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: سئل النبي ﷺ أي الأعمال أفضل؟ قال: ((إيمان بالله ورسوله. قيل: ثم ماذا؟ قال: جهاد في سبيل الله. قيل: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور))^(٢).
 - وفي سياق آخر سئل ذات السؤال لكن أجاب بجواب مختلف؛ فقد ثبت عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: سألت النبي ﷺ: أي العمل أحب إلى الله؟ قال: ((الصلاة على وقتها. قال: ثم أي؟ قال: ثم بر الوالدين. قال: ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل الله))^(٣).
 - ومثل ذلك يقال فيما جاء عن أبي أمامة رضي الله عنه قال: أتيت رسول الله ﷺ، فقلت: مُرني بأمرٍ أخذهُ عنكَ، قال: ((عليك بالصوم فإنه لا مثل

(١) انظر: الموافقات، ٤/ ٧١.

(٢) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الحج، باب فضل الحج المبرور، ٢/ ٥٥٣، ح ١٤٤٧؛ ومسلم بنحوه، كتاب الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، ١/ ٨٨، ح ٨٣.

(٣) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل الصلاة لوقتها، ١/ ١٩٧، ح ٥٠٤؛ ومسلم بنحوه، كتاب الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، ١/ ٨٩، ح ٨٥.

لَهُ))^(١).

• كما عرف النبي ﷺ بأفضل الأعمال من غير سؤال، فقال: ((مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَحَدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، فِي يَوْمٍ مِائَةَ مَرَّةٍ، كَانَتْ لَهُ عَدَلٌ عَشْرٍ رِقَابٍ، وَكُتِبَتْ لَهُ مِائَةُ حَسَنَةٍ، وَمُحِيتَ عَنْهُ مِائَةُ سَيِّئَةٍ، وَكَانَتْ لَهُ حِرْزًا مِنَ الشَّيْطَانِ يَوْمَهُ ذَلِكَ حَتَّى يُمْسِيَ، وَلَمْ يَأْتِ أَحَدٌ بِأَفْضَلٍ مِمَّا جَاءَ بِهِ، إِلَّا أَحَدٌ عَمِلَ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ))^(٢).

٢. وكما سئل عن أفضل الأعمال سئل عن أي الإسلام أفضل فكان جوابه مختلفًا، ومن أمثلة ذلك:

(١) أخرجه ابن أبي شيبة بلفظه، ٣/٥؛ والإمام أحمد بلفظه، ٣٦/٤٥٤، ح ٢٢١٤٠؛ والنسائي بلفظه، كتاب الحج، ذكُر الاختلاف على مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي يَعْقُوبَ فِي حَدِيثِ أَبِي أَمَامَةَ فِي فَضْلِ الصَّائِمِ، ٤/٤٧٤، ح ٢٢١٩؛ وابن خزيمة بنحوه، كتاب الصَّيَامِ، بَابُ فَضْلِ الصَّيَامِ وَأَنَّهُ لَا عَدْلَ لَهُ مِنَ الْأَعْمَالِ، ٣/١٩٤، ح ١٨٩٣؛ وابن حبان بلفظه، كتاب الصَّوْمِ، ذِكْرُ الْبَيَانِ بِأَنَّ الصَّوْمَ لَا يَغْدِلُهُ شَيْءٌ مِنَ الطَّاعَاتِ، ٨/٢١١، ح ٣٤٢٥؛ والطبراني بلفظه، ٨/٩١، ح ٧٤٦٤؛ والحاكم بنحوه، كتاب الصَّوْمِ، ١/٤٢١؛ وأبو نعيم الأصفهاني بلفظه، ٥/١٧٤. وقال الحاكم عقب الحديث: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ، وَلَمْ يُحَرِّجْ جَاهٌ»، ووافقه الذهبي.

وقال محققو المسند - ٣٦/٤٥٦ - : «إِسْنَادُهُ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ، رَجَالُهُ ثِقَاتٌ رِجَالٌ الشَّيْخِينَ غَيْرِ وَاصِلِ مَوْلَى أَبِي عُيَيْنَةَ، وَرَجَاءُ بْنُ حَيَوَةَ الْكِنْدِيِّ الْفَلَسْطِينِيِّ، فَمِنْ رِجَالِ مُسْلِمٍ».

(٢) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب بدء الخلق، بَابُ صِفَةِ إِبْلِيسَ وَجُنُودِهِ، ٣/١١٩٨، ح ٣١١٩؛ ومسلم بنحوه، كتاب الذُّكْرِ وَالِدُّعَاءِ وَالتَّوْبَةِ وَالِاسْتِغْفَارِ، بَابُ فَضْلِ التَّهْلِيلِ وَالتَّسْبِيحِ وَالدُّعَاءِ، ٤/٢٠٧١، ح ٢٦٩١. كلاهما من حديث أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

- ما ثبت عن أبي موسى رضي الله عنه، قَالَ: قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيُّ الْإِسْلَامِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: ((مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ، وَيَدِهِ))^(١).
- وما ثبت عن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رضي الله عنه، أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم: أَيُّ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ؟ قَالَ: ((تُطْعِمُ الطَّعَامَ، وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ))^(٢).

هذه الأحاديث وغيرها ذكرها الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) ثم بين وجه الدلالة منها فقال: «... إلى أشياء من هذا النمط جميعها يدل على أن التفضيل ليس بمطلق، ويشعر إشعاراً ظاهراً بأن القصد إنما هو بالنسبة إلى الوقت، أو إلى حال السائل»^(٣).

٣. ومن مواقف النبي صلى الله عليه وسلم التي أبدى فيها حكماً مختلفاً على الرغم من التشابه في الظاهر: أنه قبل من أعرابي الاكتفاء بالصلوات الخمس، وحث ابن عمر رضي الله عنهما على قيام الليل؛ وذلك مراعاة لحال كل منهما:

- فقد ثبت عن طَلْحَةَ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ رضي الله عنه أنه قال: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم مِنْ أَهْلِ نَجْدٍ ثَائِرِ الرَّأْسِ، يُسْمَعُ دَوِيُّ صَوْتِهِ وَلَا يُفْقَهُ مَا يَقُولُ، حَتَّى دَنَا، فَإِذَا هُوَ يَسْأَلُ عَنِ الْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: ((خَمْسُ صَلَوَاتٍ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ. فَقَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا؟ قَالَ: لَا، إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ.

(١) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الإيمان، باب أَيُّ الْإِسْلَامِ أَفْضَلُ؟، ١٣/١، ح ١١؛ ومسلم بنحوه، كتاب الإيمان، باب بَيَانِ تَفَاضُلِ الْإِسْلَامِ، وَأَيُّ أُمُورِهِ أَفْضَلُ، ٦٥/١، ح ٤٠.

(٢) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الإيمان، باب: إِطْعَامُ الطَّعَامِ مِنَ الْإِسْلَامِ، ١٣/١، ح ١٢؛ ومسلم بلفظه، كتاب الإيمان، باب بَيَانِ تَفَاضُلِ الْإِسْلَامِ، وَأَيُّ أُمُورِهِ أَفْضَلُ، ٦٥/١، ح ٣٩.

(٣) الموافقات، ٧٢/٤.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: وَصِيَامٌ رَمَضَانَ. قَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهُ؟ قَالَ: لَا، إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ. قَالَ: وَذَكَرَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الزَّكَاةَ، قَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا؟ قَالَ: لَا، إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ. قَالَ: فَأَذْبَرَ الرَّجُلُ وَهُوَ يَقُولُ: وَاللَّهِ لَا أَزِيدُ عَلَى هَذَا وَلَا أَنْقُصُ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَفْلَحَ إِنْ صَدَقَ))^(١).

• كما ثبت عن سالم بن عبد الله بن عمر عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه:
«أنه ذكر رؤيا للنبي ﷺ فقال له النبي ﷺ: ((نعم الرجل عبد الله لو كان يُصلي بالليل)). قَالَ سَالِمٌ: فَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ لَا يَنَامُ مِنَ اللَّيْلِ إِلَّا قَلِيلًا^(٢).

٤. ومن المواقف الأخر المتشابهة في الصورة، لكن أجاب ﷺ بأجوبة مختلفة: أنه سئل عن القبلة للصائم، فأجازها لشخص ومنعها لآخر:

فقد جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه: ((أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الْمُبَاشَرَةِ لِلصَّائِمِ، فَرَخَّصَ لَهُ، وَأَتَاهُ آخَرُ، فَسَأَلَهُ، فَنَهَاهُ؛ فَإِذَا الَّذِي رَخَّصَ لَهُ شَيْخٌ، وَالَّذِي نَهَاهُ شَابٌّ))^(٣).

(١) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الإيمان، باب: الزكاة من الإسلام وقوله: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾، ١/٢٥، ح ٤٦٦؛ ومسلم بنحوه، كتاب الإيمان، باب بيان الصلوات التي هي أحد أركان الإسلام، ٤٠/١، ح ١١.

(٢) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ٣/١٣٦٧، ح ٣٥٣٠؛ ومسلم بنحوه، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل عبد الله بن عمر رضي الله عنه، ٤/١٩٢٧، ح ٢٤٧٩.

(٣) أخرجه أبو داود بلفظه، كتاب الصوم، باب كراهيته للشباب، ٢/٧٨٠، ح ٢٣٨٧؛ والبيهقي

٥. وأيضًا من المواقف التي روعي فيها اختلاف الحال: أنه «آثر عليه الصلاة والسلام في بعض الغنائم قوما، ووكل قوما إلى إيمانهم؛ لعلمه بالفريقين»^(١):

فقد جاء عن أنس بن مالك رضي الله عنه: ((أَنَّ أَنَسًا مِنَ الْأَنْصَارِ قَالُوا: يَوْمَ حُنَيْنٍ، حِينَ أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَمْوَالِ هَوَازِنَ مَا أَفَاءَ، فَطَفِقَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُعْطِي رِجَالًا مِنْ قُرَيْشٍ، الْمِائَةَ مِنَ الْإِبِلِ، فَقَالُوا: يَغْفِرُ اللَّهُ لِرَسُولِ اللَّهِ، يُعْطِي قُرَيْشًا وَيَتْرُكُنَا وَسَيُوفُنَا تَقَطَّرُ مِنْ دِمَائِهِمْ، قَالَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ: فَحَدَّثَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، مِنْ قَوْلِهِمْ، فَأَرْسَلَ إِلَى الْأَنْصَارِ، فَجَمَعَهُمْ فِي قُبَّةٍ مِنْ أَدَمَ، فَلَمَّا اجْتَمَعُوا جَاءَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ: مَا حَدِيثٌ بَلَغَنِي عَنْكُمْ؟ فَقَالَ لَهُ فَقَهَاءُ الْأَنْصَارِ: أَمَّا ذُوو رَأِينَا، يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَلَمْ يَقُولُوا شَيْئًا، وَأَمَّا أَنَسٌ مِنَّا حَدِيثُهُ أَسْنَانُهُمْ، قَالُوا: يَغْفِرُ اللَّهُ لِرَسُولِهِ، يُعْطِي قُرَيْشًا وَيَتْرُكُنَا، وَسَيُوفُنَا تَقَطَّرُ مِنْ دِمَائِهِمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: فَإِنِّي أُعْطِي رِجَالًا حَدِيثِي عَهْدٍ بِكُفْرٍ، أَتَأْلَفُهُمْ، أَفَلَا تَرْضَوْنَ أَنْ يَذْهَبَ النَّاسُ بِالْأَمْوَالِ، وَتَرْجِعُونَ إِلَى رِحَالِكُمْ بِرَسُولِ اللَّهِ؟ فَوَاللَّهِ لَمَا تَنْقَلِبُونَ بِهِ خَيْرٌ مِمَّا يَنْقَلِبُونَ بِهِ. فَقَالُوا: بَلَى، يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَدْ رَضِينَا، قَالَ: فَإِنَّكُمْ سَتَجِدُونَ

= بلفظه، كِتَابُ الصِّيَامِ، بَابُ كَرَاهِيَةِ الْقُبْلَةِ لِمَنْ حَرَكَتْ الْقُبْلَةَ شَهْوَتَهُ، ٤/ ٢٣١، ح ٨٠٨٣.

وقد قال عنه صاحب (فتح الغفار الجامع لأحكام سنة نبينا المختار)، ٢- ٨٧٥، ح ٢٧٠٨

—: «رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذري والحافظ في (التلخيص). وفي إسناده أبو

العنبر، قال في (الهدى): تركوه، وقال في (التقريب): مقبول.»

وقال عنه الألباني في صحيح سنن أبي داود - ٢/ ٦٥، ح ٢٣٨٧ - : «حسن صحيح.»

(١) المواقفات، ٤/ ٧٣.

أثرَةً شَدِيدَةً، فَاصْبِرُوا حَتَّى تَلْقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَإِنِّي عَلَى الْحَوْضِ. قَالُوا: سَنَصْبِرُ^(١).



المسألة الثالثة: أهم العوامل المؤثرة في تحقيق المناط الخاص

تحقيق المناط الخاص من الأمور التي يصعب ضبطها؛ لأنه يرتكز - بعد توفيق الله ﷻ للمجتهد - على القدرات الفردية التي يتميز بها المجتهد. ولكن ثمة بعض الأمور التي يلاحظ أنها تؤثر في صحة تحقيق المناط الخاص، والتي يمكن التعبير عنها بـ (العوامل المؤثرة في تحقيق المناط الخاص)؛ وأهم هذه العوامل:

❖ أن يظهر له أن الحكم الذي قال به غير منسجم مع مقاصد الشريعة، وفي مقدمتها تحقيق المصلحة الشرعية، وإقامة العدل، ورفع الحرج.

❖ أن يظهر له ملحظ دقيق في ذات الواقعة، بحيث يستدعي الأمر إعادة النظر في الاجتهاد الأوّلي، وهذا الملحظ قد يجده من خلال: تأمل أدق في الواقعة، أو من خلال النظر في القرائن والملابسات المحتفة بها، أو من خلال سؤال أهل الاختصاص؛ كأهل الطب في الوقائع الطبية، وأهل الاقتصاد في الوقائع الاقتصادية، وأهل السياسة في الوقائع السياسية... وهكذا.

(١) أخرجه البخاري بنحوه، أبواب الخُمس، بَاب مَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُعْطِي الْمُؤَلَّفَةَ قُلُوبِهِمْ وَغَيْرَهُمْ مِنَ الْخُمُسِ وَنَحْوِهِ، ٣/ ١١٤٨، ح ٢٩٧٨؛ ومسلم بلفظه، كِتَابُ الزَّكَاةِ، بَابُ إعْطَاءِ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ عَلَى الْإِسْلَامِ وَتَصْبِرُ مَنْ قَوِيَ إِيْمَانُهُ، ٢/ ٧٣٣، ح ١٠٥٩.

❖ أن يظهر له ملحظ دقيق في الشخص المعني بالواقعة، أو ظروفه المحيطة به، وهذا الملحظ قد يجده من خلال: تفرس في ذات الشخص واستكشاف ما يناسب نفسيته ويصلح له، أو من خلال النظر في حاله وعاداته ومكانه وزمانه...

❖ ومن العوامل المؤثرة في صحة تحقيق المناط الخاص بشكل عام: الخبرة التي يكتسبها المجتهد من خلال الممارسة المستمرة للاجتهاد، ولا سيما الاجتهاد الذي يبنى عليه عمل؛ كالفتاوى والأحكام القضائية.

❖ ومن العوامل أيضًا: ما حُبي به المجتهد من ملكة خاصة تتمثل في حنكته، وفراسته، ودقته، وبعد نظره.

❖ وقبل ذلك كله: فإن من أكد العوامل المؤثرة في صحة تحقيق المناط الخاص: الحكمة والفرقان اللذين يمن الله ﷻ بهما على المجتهد؛ ولأهميتها اكتفى الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) بهما عندما قال عن ما ينشأ منه تحقيق المناط الخاص: «هو في الحقيقة ناشئ عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله ﷻ: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾^(١). وقد يعبر عنه بالحكمة، ويشير إليها قوله ﷻ: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾^(٢) «^(٣).



(١) من الآية رقم (٢٩) من سورة الأنفال.

(٢) من الآية رقم (٢٦٩) من سورة البقرة.

(٣) الموافقات، ٧٠/٤.

المسألة الرابعة: أمثلة لأثر تحقيق المناط الخاص في العمل بدلالة اللفظ

المثال الأول: ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما في كون الفتوى بقبول توبة

القاتل تختلف باختلاف حال المستفتي:

فقد جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما: ((أن رجلاً سأله: أَلِقَاتِلُ الْمُؤْمِنِ تَوْبَةً؟ فقال: لا. وسأله آخر: أَلِقَاتِلُ الْمُؤْمِنِ تَوْبَةً؟ فقال: نعم. فقيل له: قلتَ لذلك: لا توبةَ لك، ولذلك: لك توبة؟ قال: جاءني ذلك ولم يكن قتل، فقلت: لا توبةَ لك؛ لكي لا يُقتل. وجاءني هذا وقد قتل، فقلتُ: لك توبة؛ لكي لا يُلقِي بيده إلى التهلكة))^(١).

فيلحظ أن الواقعة واحدة، ومع ذلك فقد أصدر فيها الحبر عبد الله بن عباس رضي الله عنهما رأيين مختلفين! مما دفع أصحابه إلى الاستفهام عن سبب هذا التفاوت بين الرأيين!

فكان الجواب يتمثل في الاختلاف في المناط الخاص لكل سائل، مما يدل على دقة نظر ابن عباس رضي الله عنهما وفطنته وما حباه الله من حكمة وفهم وتوفيق؛ إذ ظهر له من ملامح السائلين: أن أحدهما يريد الإقدام على جريمة القتل، بينما الآخر قد قتل وندم على فعله؛ مما يعني أن مناط النصوص التي تثبت قبول توبة القاتل الثاني لا تتحقق في الأول؛ لأنها ستشجعه على القتل، فناسب في حقه أن يعمل بنصوص التخويف والترهيب، والتي من بينها: قوله ﷺ: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا

(١) سبق تخريجه ص ٦٤٨.

فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَلِيدًا فِيهَا وَعَظِيبٌ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَمَنَّهُ، وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿١﴾.

والعكس بالعكس بالنسبة للنادم؛ فقد قتل وانتهى، وندم على فعله، ويبحث عن الطريق التي ترجعه إلى ربه؛ فصار مناط النصوص المتعلقة بتوبة القاتل متحققًا فيه، ومن ثم ناسبه أن يفتى له بموجب هذه النصوص - ومن بين هذه النصوص حديث قاتل المائة المشهور^(٢) -.

المثال الثاني: حكم عمر بن الخطاب رضي الله عنه على مجموعة من السراق بالقطع، ثم استدراكه على نفسه بعد أن تنبه إلى ملحظ دقيق يجعل هذه الواقعة تخالف الحكم العام:

فقد جاء عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب^(٣)، قال: ((أصاب غلمان لحاطب بن أبي بلتعة بالعالية ناقة لرجل من مزينة، فانتحروها واعترفوا بها، فأرسل إليه عمر فذكر ذلك له، وقال: هؤلاء أعبدك قد سرقوا، وانتحروا ناقة رجل من مزينة واعترفوا بها. فأمر كثير بن

(١) الآية رقم (٩٣) من سورة النساء.

(٢) انظر: صحيح مسلم، كتاب التوبة، باب قبول توبة القاتل وإن كثر قتله، ٤/٢١١٨، ح ٢٧٦٦.

(٣) هو يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب بن أبي بلتعة، أبو محمد المدني، تابعي من رواة الحديث. مات سنة ١٠٤ هـ.

انظر: تهذيب الكمال، ٢٤/١٢٧، رقم ٤٩٤٦؛ تهذيب التهذيب، ٣/٤٦١؛ تقريب التهذيب، ص ٥٩٣.

الصَّلْتِ^(١) أَنْ يَقْطَعَ أَيْدِيَهُمْ، ثُمَّ أَرْسَلَ بَعْدَمَا ذَهَبَ فَدَعَاهُ وَقَالَ: لَوْلَا أَنِّي
أَظُنُّ أَنَّكُمْ تُجِيعُونَهُمْ حَتَّىٰ إِنَّ أَحَدَهُمْ أَتَىٰ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَقَطَعْتُ
أَيْدِيَهُمْ، وَلَكِنَّ وَاللَّهِ لَئِنْ تَرَكَتُهُمْ لِأُغْرَمَنَّكَ فِيهِمْ غَرَامَةٌ تُوجِعُكَ، فَقَالَ: كَمْ
تَمْنُهَا؟ لِلْمُزَنِيِّ، قَالَ: كُنْتُ أَمْنَعُهَا مِنْ أَرْبَعِيَّاتٍ، قَالَ: فَأَعْطِهِ تَمَانِيَّاتٍ^(٢).

ففي هذا الأثر يلحظ أن تصرف الغلمان داخل في عموم النصوص
التي توجب الحد على السارق؛ ومنها قوله ﷺ: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ
فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^(٣)،
ولاسيما أن السرقة ثابتة في حقهم بالإقرار، وهو من أقوى أدلة الإثبات؛
لهذا كاد عمر ﷺ أن يقيم عليهم الحد، لكن عند التأمل في الواقعة يلحظ
أمرين:

(١) هو: كثير بن الصلت بن معد يكرب الكندي المدني. تابعي من رواة الحديث، ووهم من
جعله صحابيا. ولد في عهد النبي ﷺ، أصله من اليمن، ولما ولي عثمان ولاه القضاء في
المدينة. توفي حدود سنة ٧٠هـ.

انظر: تهذيب الكمال، ١٢٧/٢٤؛ تهذيب التهذيب، ٣/٤٦١؛ تقريب التهذيب، ص ٤٥٩،
رقم ٥٦١٥؛ الأعلام، ٥/٢١٩.

(٢) أخرجه الإمام مالك مختصراً، كتاب الأقضية، القضاء في الضواري والحراسة، ٢/٧٤٨؛
وعبدالرزاق بمعناه، ١٠/٢٣٨، ح ١٨٩٧٧؛ والبيهقي بلفظه، كتاب السَّرِقَةِ، بَابُ مَا جَاءَ
فِي تَضْعِيفِ الْغَرَامَةِ، ٨/٢٧٨؛ وابن حزم في المحلى، ١١/٣٢٤؛ والبغوي في شرح السنة
مختصراً، ١٠/٣١٦، ح ٢٥٩٩.

وقد قال عنه ابن التركماني في الجوهر النقي - ٨/٢٧٩ -: «... وأيضاً فإن يحيى بن
عبدالرحمن لم يلقَ عمر، ولا سمع منه...».

(٣) الآية رقم (٣٨) من سورة المائدة.

الأمر الأول: أن عمر رضي الله عنه يعلم من حال السيد مع غلمانة أنه كان يجوعهم، ولا يعطيهم ما يسد حاجتهم من الطعام.

الأمر الثاني: أنهم عندما سرقوا الناقة نحروها، وهذا يعني أن دافع السرقة هو الأكل.

ومن خلال هذين الأمرين تأكد لدى عمر رضي الله عنه أن الدافع للسرقة هو سدُّ الجوع المتكرر وقوعه بالنسبة للغلمان، وهذه شبهة تدرأ بها الحدود^(١)،

(١) ودرء الحدود بالشبهات مما انعقد عليه الإجماع، كما ورد التصريح به في عدة أحاديث؛ منها: حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعاً: «ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم». أخرجه الترمذي بلفظه، كتاب الحدود، باب ما جاء في درء الحدود، ٣/٩٤، ح ١٤٢٤؛ والبيهقي بلفظه، كتاب الحدود، باب ما جاء في درء الحدود بالشبهات، ٨/٢٣٨؛ والدارقطني بلفظه، كتاب الحدود والديات وغيره، ٣/٨٤؛ والحاكم بلفظه، كتاب الحدود، ٤/٣٨٤؛ والخطيب بلفظه، في تاريخ بغداد، ٥/٣٣١، ح ٢٨٥٦.

وقد قال الترمذي عقب الحديث: «حديث عائشة لا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث محمد بن ربيعة عن يزيد بن زياد الدمشقي عن الزهري عن عروة عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم. ورواه وكيع عن يزيد بن زياد نحوه، ولم يرفعه. ورواية وكيع أصح.

وقد روي نحو هذا عن غير واحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أنهم قالوا مثل ذلك. ويزيد بن زياد الدمشقي ضعيف في الحديث. ويزيد بن أبي زياد الكوفي أثبت من هذا وأقدم».

وجاء في سنن البيهقي نحو هذا الكلام، وزاد عليه: «... ورواه رشدين بن سعد عن عقيل عن الزهري مرفوعاً. ورشدين: ضعيف».

وجاء في المستدرک: «هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه».

وقد تعقبه الذهبي في التلخيص - ٤/٣٨٤ - فقال: «قلت: قال النسائي: يزيد بن زياد شامي متروك».

وانظر في حكاية الإجماع على ذلك: الإجماع لابن المنذر، ص ١٣٢، فقرة ٦٣٩؛ المغني؛

بل تستحق أن يعاقب المتسبب فيها بمضاعفة الغرامة.

المثال الثالث: عدم قطع عمر بن الخطاب رضي الله عنه يد السارق عام

المجاعة:

ما قيل في المثال الثاني يقال في إيقاف عمر رضي الله عنه لحد السرقة عام المجاعة^(١)؛ إذ الواقع الذي طرأ لعموم الناس في ذلك العام (التمثل في الجوع) يوجب أن يلتفت إليه في تقرير الحكم الشرعي المطابق له؛ إذ مظنة الحاجة إلى المال المسروق لسد الرمق تعد شبهة تدرأ بها الحدود. وهذا من تحقيق المناط، والإدراك الدقيق للمحل الذي تعلق به الحكم الشرعي.

المثال الرابع: تقديم الإمام مالك الأفقه على الأقرأ في الإمامة:

فقد ورد في الحديث الصريح تقديم الأقرأ؛ حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم: ((يَوْمُ الْقَوْمِ أَقْرَوْهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ، فَإِنْ كَانُوا فِي الْقِرَاءَةِ سَوَاءً، فَأَعْلَمُهُمْ بِالسُّنَّةِ، فَإِنْ كَانُوا فِي السُّنَّةِ سَوَاءً، فَأَقْدَمُهُمْ هِجْرَةَ، فَإِنْ كَانُوا فِي الْهِجْرَةِ سَوَاءً، فَأَقْدَمُهُمْ سِلْمًا))^(٢).

لكن ورد عن الإمام مالك (ت ١٧٩ هـ) أنه قدم الأفقه؛ حيث قال:

= ٣٤٤/١٢

وللتوسع في تخريج الحديث ومعرفة شواهد والآثار ذات الصلة انظر أيضًا: نصب الراية، ٣/٣٠٩، ٣٣٣؛ تلخيص الحبير، ٤/٥٦؛ إرواء الغليل، ٧/٣٤٣، ح ٢٣١٦، ٨/٢٥،

ح ٢٣٥٥.

(١) سبق تخريج الأثر، ص ٣٤٩.

(٢) أخرجه مسلم بلفظه، كِتَابُ الْمَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلَاةِ، بَابُ مَنْ أَحَقُّ بِالْإِمَامَةِ، ١/٤٦٥، ح

٦٧٣. من حديث أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه.

«أولاهم بالإمامة أفضلهم في أنفسهم إذا كان هو أفقهم، قال: وللسن حق، فقيل له: فأكثرهم قرآناً؟ قال: قد يقرأ من لا، أي من لا يكون فيه خير»^(١).

ومن التوجيهات التي وردت في بعض كتب المالكية: «فإن الأقرأ من الصحابة كان هو الأفقه ضرورة، وذلك بخلاف ما عليه الناس اليوم»^(٢).

وهذا يعني أن تحقيق المناط قد أثر في دلالة اللفظ؛ إذ إن واقع الناس قد تغير، مما يعني تغير مناط الحكم؛ فالحال الذي كان الصحابة رضي الله عنهم عليه هو أن كل من يكون متقناً للقراءة يكون فقيهاً، بخلاف الحال في عصر الإمام مالك، إذ كثرت العناية بتعلم القراءة وإن لم يصحبها تفقه في الدين، مما قد يترتب عليه الإخلال بأحكام الإمام، التي تمثل المقصود من الإمامة، والله أعلم.

المثال الخامس: ما يفتي به علماء الحنفية في شأن بقاء المعتدة في بيت زوجها مدة العدة؛ بأن القول يختلف بالنظر إلى خصوص الوقائع:

فقد دلت النصوص على أن المرأة تعتد في بيت زوجها؛ منها: قوله

ﷺ: «يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ

(١) المدونة، ١/ ١٧٨.

(٢) بداية المجتهد، ١/ ١٥٤.

مُبَيَّنَةٌ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا ﴿١﴾ فَإِذَا بَلَغَ أَجْلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ﴿٢﴾.

ولكن قد تكون في بعض الوقائع والأشخاص خصوصية تحتاج إلى نظر خاص، تخرجها عن دلالة هذا الحديث؛ لعدم تحقق مناطه، وقد عقد لذلك ابن عابدين (ت ١٢٥١هـ) مطلبًا مستقلًا، بين فيه رأي طائفة من علماء الحنفية في شأن مكان العدة؛ حيث قال: «مطلب: الحق أن على المفتي أن ينظر في خصوص الوقائع:

قال في (الفتح): والحق أن على المفتي أن ينظر في خصوص الوقائع، فإن علم في واقعة عجز هذه المختلعة عن المعيشة إن لم تخرج أفتاها بالحل، وإن علم قدرتها أفتاها بالحرمة ا. هـ وأقره في (النهر) و(الشرنبالية)»^(٢).



(١) الآية رقم (١) وجزء من الآية رقم (٢) من سورة الطلاق.

(٢) رد المحتار، ٥/٢٢٣؛ وانظر: فتح القدير: ٤/٣٤٤.

المطلب الثاني:

مراعاة المآلات

توطئة:

(مراعاة المآلات) من الموضوعات المهمة المؤثرة في الحكم الشرعي، وتكمن أهميته في كونه خير دليل على عناية الشرع الفائقة بالواقع المستقبلي؛ إذ ينبغي أن يكون حكم الواقعة مراعى فيه ما سترتب عليه من مصالح أو مفسد متوقعة في المستقبل.

وهذا الموضوع له تشعبات كثيرة؛ أهم ما يعيننا منها في هذا البحث أربعة أمور، كل واحد منها جعل في مسألة مستقلة:

المسألة الأولى: المراد من مراعاة المآل والفرق بينه وبين تحقيق المناط الخاص.

المسألة الثانية: إثبات كون مراعاة المآلات مقصداً شرعياً.

المسألة الثالثة: ضوابط مراعاة المآلات.

المسألة الرابعة: أمثلة لأثر مراعاة المآلات في العمل بدلالة اللفظ

الشرعي.



المسألة الأولى: المراد من مراعاة المآل، والفرق بينه وبين تحقيق المناط الخاص:

أولاً: المعنى اللغوي لمراعاة المآل:

المراعاة في اللغة: مصدر راعى، والمادة الأصلية «رعي»، وهي - كما قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) -: «أصلان: أَحَدُهُمَا المُرَاقِبَةُ وَالْحِفْظُ، وَالْآخَرُ الرَّجُوعُ.

فَالأَوَّلُ رَعَيْتُ الشَّيْءَ، رَقَبْتُهُ؛ وَرَعَيْتُهُ، إِذَا لَحَظْتُهُ...

وَالأَصْلُ الآخَرُ: ارْجَعُوا عَنِ القَّبِيحِ، إِذَا رَجَعُوا»^(١).

والذي يعنينا منهما في هذا البحث هو الأول، ومنه ما جاء في (المصباح المنير): «رَاعَيْتُ الأَمْرَ نَظَرْتُ فِي عَاقِبَتِهِ، وَرَاعَيْتُهُ لَحَظْتُهُ»^(٢).

ومنه أيضاً ما جاء في (المعجم الوسيط): «رَاعَاهُ مُرَاعَاةً وَرِعَاءً: لَحَظَّهُ وَرَاقَبَهُ، يُقَالُ رَاعَى الأَمْرَ رَاقِبَ مَصِيرِهِ وَنَظَرَ فِي عَوَاقِبِهِ وَحَفِظَهُ وَأَبْقَى عَلَيْهِ»^(٣).

وعلى هذا فالمعنى اللغوي للمراعاة: هو الملاحظة للشيء، ومراقبة مصيره، والنظر في عواقبه.

أما المآل في اللغة: فهو مصدر ميمي للفعل (آل)، والمادة الأصلية هي «أوَل»، وهي - كما قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) -: «أصلان: ابْتِدَاءُ

(١) المقاييس في اللغة، مادة «رعي»، ص ٤٠٩.

(٢) المصباح المنير، مادة «رعي»، ص ٢٥٢.

(٣) المعجم الوسيط، مادة «رعي»، ١/٣٥٦.

الأمر، وَانْتِهَاؤُهُ»^(١).

والذي يعيننا منها في هذا البحث هو الثاني، ومنه ما جاء في (المصباح المنير): «آل الشَّيْءِ يُتَوَلَّأُ أَوَّلًا وَمَآلًا: رَجَعَ. وَالْإِيَالُ وَرَانَ كِتَابٍ اسْمٌ مِنْهُ، وَقَدْ اسْتُعْمِلَ فِي الْمَعَانِي فَقِيلَ آلُ الْأَمْرِ إِلَى كَذَا وَالْمَوْئِلُ الْمُرْجِعُ وَرَازِنًا وَمَعْنَى»^(٢).

وعلى هذا فالمعنى اللغوي للمآل: هو ما ينتهي الشيء ويرجع إليه.

ثانيًا: المعنى الاصطلاحي لمراعاة المآل:

من أشهر من اعتنى بالحديث عن مراعاة المآل من المتقدمين الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) لكن لم يتم الوقوف له ولا غيره من المتقدمين على تعريف اصطلاحى لمراعاة المآل، وما تم الوقوف عليه من تعريفات بعض المعاصرين لا يظهر للباحث أنه يحقق الغرض في توضيح مراد العلماء من مراعاة المآل، كما أن المقام لا يتسع لعرض هذه التعريفات ومناقشتها؛ لهذا من المناسب أن يُجتهد في بيان المراد من مراعاة المآل في الاجتهاد بأن يقال: هو نظر المجتهد في العواقب التي يغلب على الظن حصولها عند تطبيق الحكم الشرعي، والإفادة من ذلك في تصوير أبعاد الواقعة واختيار الحكم المطابق لها، أو توجيهه، بحيث يحقق المقصد من تشريعه على أكمل الوجوه.

(١) المقاييس في اللغة، مادة «أول»، ص ٩٨.

(٢) المصباح المنير، مادة «آل»، ص ٣٨؛ وانظر: المعجم الوسيط، مادة «آل»، ١/ ٣٢.

فالمجتهد قد يصدر منه حكم شرعي، لكن عند النظر في التطبيق يكتشف بعض النتائج التي لو عَلِمَ بها قبل إصدار الحكم لكان له اجتهاد آخر. فهنا يستفيد من هذا النظر في توجيه الحكم قدر الاستطاعة، بحيث يحقق المقصد من تشريعه على أكمل الوجوه. كما لو اختار إنكار منكر ما بطريقة معينة، ثم لاحظ أنه ترتب عليه منكر أكبر، فله أن يعدل عنها إلى طريقة أخرى، أو يترك إنكار هذا المنكر بالكلية من باب ارتكاب أخف المفسدتين.

وقبل ذلك: لو كانت هذه النتيجة غالبية على ظنه ابتداءً، فينبغي الإفادة من ذلك في اختيار الحكم الشرعي المطابق لهذه الحال ابتداءً.

ثالثاً: الفرق بين تحقيق المناط الخاص، ومراعاة المآل:

تحقيق المناط الخاص ومراعاة المآل مما يشتركان فيه: أنها يدخلان في تحقيق المناط بمعناه العام، الذي هو أحد مقدمتي الاستدلال.

ومن أهم الفروق بينهما: أن تحقيق المناط الخاص يرتكز على النظر في الواقعة لتصورها وما يتصل بها من إضافات وتوابع في الوقت الحالي. أما مراعاة المآل فترتكز على النظر في النتائج، والآثار المتوقعة في المستقبل، أو استدراك ما يمكن استدراكه إذا ظهرت بعض النتائج أو مقدماتها على خلاف ما كان متوقعا، والله أعلم.



المسألة الثانية: إثبات كون مراعاة المآلات مقصدًا شرعيًا:

من أشهر من اعتنى بإثبات كون مراعاة المآلات مقصدًا شرعيًا الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)؛ فقد عقد لذلك مسألة مستقلة صدرها بالتصريح بأن النظر في المآلات مقصود شرعًا، وبيان فائدته؛ فقال: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا؛ كانت الأفعال موافقة أو مخالفة؛ وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره في ما يؤول إليه ذلك الفعل؛ مشروعًا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك:

- فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعًا من إطلاق القول بالمشروعية.

- وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية.

وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغيب^(١)، جار على مقاصد الشريعة^(١).

(١) الغيب: العاقبة. انظر: المصباح المنير، مادة «غيب»، ص ٤٧٧.

وكون مراعاة المآلات مقصدًا شرعيًا من الأمور الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول:

أولاً: جاء في القرآن الكريم عدة نواهٍ أو أوامر بني الحكم فيها على النظر في المآلات والنتائج التي يتوقعها العباد في المستقبل، بحيث لو لم يغلب على الظن تحققها في المستقبل؛ لكان الحكم بشكل مختلف. ومن هذه الآيات:

١. قوله ﷺ: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (٢).

فالنهي عن سب آلهة الكفار؛ لما يؤول إليه ذلك من سب الله ﷻ.

٢. وقوله ﷻ: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ (٣).

فإحداث خرق في السفينة فيه إضرار بها، لكن يترتب على ذلك في المآل مصلحة أرجح، وهي عدم أخذ الملك لسفینتهم، وقد بنى الخضر تصرفه على هذا المآل.

٣. وقوله ﷻ: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾ (٤).

(١) الموافقات، ٤/ ١٤٠.

(٢) من الآية رقم (١٠٨) من سورة الأنعام.

(٣) الآية رقم (٧٩) من سورة الكهف.

(٤) من الآية رقم (١١٠) من سورة الإسراء.

فما جاء في بيان المآل الذي روعي في هذه الآية: قول الطبري (ت ٣١٠هـ): «وإنما قيل ذلك له ﷺ؛ لأن المشركين فيما ذكر سمعوا النبي ﷺ يدعو ربه: يا ربنا الله، ويا ربنا الرحمن، فظنوا أنه يدعو إلهين، فأنزل الله على نبيه عليه الصلاة والسلام هذه الآية، احتجاجا لنبيه عليهم»^(١).

٤. وقوله ﷺ: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءَ إِن بُدَّ لَكُمْ سُؤَالُكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنزَلُ الْقُرْءَانُ بُدَّ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾^(٢).

فالنهي عن السؤال لما يترتب عليه من نتائج مستقبلية تسوء السائل.

٥. وقوله ﷺ: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا مِمَّا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَن يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِن خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(٣).

فالنهي عن الأخذ منهن قائم إلا إذا نتج عن ذلك مستقبلا تفويت ما هو أكد منه.

ثانيا: جاء في السنة النبوية - أيضا - عدة تكاليف، بني الحكم فيها على النظر في المآلات والنتائج المتوقعة في المستقبل، ولولا هذه النتائج لكان الحكم بطريقة أخرى؛ ومن هذه الأحاديث:

(١) جامع البيان في تأويل القرآن، المشهور بتفسير الطبري، ١٧ / ٥٨١.

(٢) الآية رقم (١٠١) من سورة المائدة.

(٣) من الآية رقم (٢٢٩) من سورة البقرة.

١. ما ثبت عن عائشة رضي الله عنها، قالت: قال رسول الله ﷺ: ((لَوْ لَأَنَّ قَوْمَكَ حَدِيثُو عَهْدِ بَشْرِكَ، لَهَدَمْتُ الْكَعْبَةَ، فَأَلَزَقْتُهَا بِالْأَرْضِ، وَجَعَلْتُ لَهَا بَابَيْنِ: بَابًا شَرْقِيًّا، وَبَابًا غَرْبِيًّا، وَزِدْتُ فِيهَا سِتَّةَ أَذْرُعٍ مِنَ الْحِجْرِ، فَإِنَّ قُرَيْشًا اقْتَصَرَتْهَا حَيْثُ بَنَتْ الْكَعْبَةَ))^(١).

فقد عدل النبي ﷺ عن الطريقة التي ينبغي أن تكون هيئة الكعبة عليها؛ لما يترتب عليها من مفاصد راجحة في المستقبل؛ لأن الكعبة لها هبة عظيمة عند الناس، والشأن في هذه الهبة أنها محموددة في الأصل، ولكن لو هدمت قد لا يتقبل ذلك المتعلقون بالمحسوس من ضعفاء الإيمان بالغيب، كما قد تضعف هيبتها عند من يقابلهم من المؤمنين.

٢. ما ثبت عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: ((أَتَى رَجُلٌ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِالْجِعْرَانَةِ مُنْصَرَفَهُ مِنْ حُنَيْنٍ، وَفِي ثَوْبٍ بِلَالٍ فِضَّةٌ، وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَقْبِضُ مِنْهَا، يُعْطِي النَّاسَ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، اْعْدِلْ، قَالَ: وَيَلْكَ وَمَنْ يَعْدِلُ إِذَا لَمْ أَكُنْ اْعْدِلُ؟ لَقَدْ خَبْتُ وَخَسِرْتُ إِنْ لَمْ أَكُنْ اْعْدِلُ. فَقَالَ عَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ رضي الله عنه: دَعْنِي، يَا رَسُولَ اللَّهِ فَاقْتُلْ هَذَا الْمُنَافِقَ، فَقَالَ: مَعَاذَ اللَّهِ، أَنْ يَتَحَدَّثَ النَّاسُ أَنِّي أَقْتُلُ أَصْحَابِي، إِنْ هَذَا وَأَصْحَابُهُ يَقْرَأُونَ الْقُرْآنَ، لَا يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ، يَمْرُقُونَ مِنْهُ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ))^(٢).

فقد عدل النبي ﷺ عن قتل المنافقين على الرغم من كيدهم

(١) أخرجه مسلم بلفظه، كتاب الحج، باب نفص الكعبة وبنائها، ٢/ ٩٦٩، ح ١٣٣٣.

(٢) أخرجه مسلم بلفظه، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، ٢/ ٧٤٠، ح ١٠٦٣.

للإسلام، وضررهم المتأكد على المسلمين؛ لما يترتب على ذلك من مفساد راجحة تتمثل في استغلال أعداء الإسلام ذلك لتشويه سمعة المسلمين، وأنهم يأخذون بمجرد التهمة، مما يعني أن كل من يسلم فهو عرضة لنفس المصير إذا صدرت منه أدنى تهمة...

٣. وما ثبت عن أنس بن مالك رضي الله عنه، أن أعرابياً بال في المسجد، فقام إليه بعض القوم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((دَعُوهُ وَلَا تَزِرْ مَوْءَهُ. قَالَ: فَلَمَّا فَرَّغَ دَعَا بَدَلُو مِنْ مَاءٍ فَصَبَّهُ عَلَيْهِ))^(١).

فالبول في المسجد منكر يجب منعه، ولكن هذا الأعرابي قد شرع في هذا المنكر جهلاً منه، ولو تم الإنكار عليه في الحال لترتب على ذلك مفساد أعظم، تتمثل في اتساع دائرة التنجيس لتشمل أماكن أخرى في المسجد وشيئاً من جسد الأعرابي وملابسه، بالإضافة إلى أن الإنكار والتوبيخ في الحال سيكون عديم الجدوى، ويفوت على المنكر طريقاً للوصول إلى قلب الأعرابي وإصلاح حاله بصورة أمثل.

٤. ما ثبت عن أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط رضي الله عنها - وكانت من المهاجرات الأول، اللاتي بايعن النبي صلى الله عليه وسلم - أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول: ((لَيْسَ الْكَذَّابُ الَّذِي يُصْلِحُ بَيْنَ النَّاسِ، وَيَقُولُ خَيْرًا وَيَنْمِي خَيْرًا)). قَالَ ابْنُ شَهَابٍ: وَلَمْ أَسْمَعْ يُرَخَّصُ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَقُولُ النَّاسُ كَذِبٌ

(١) أخرجه البخاري بنحوه، كتاب الأدب، باب الرفق في الأمر كله، ٥/٢٢٤٢، ح ٥٦٧٩؛ ومسلم بلفظه، كتاب الطهارة، باب وجوب غسل البول وغيره من النجاسات إذا حصلت في المسجد، وأن الأرض تطهر بالماء، من غير حاجة إلى حفرها، ١/٢٣٦، ح ٢٨٤.

إِلَّا فِي ثَلَاثٍ: الْحَرْبُ، وَالْإِصْلَاحُ بَيْنَ النَّاسِ، وَحَدِيثُ الرَّجُلِ أَمْرَأَتَهُ وَحَدِيثُ الْمَرْأَةِ زَوْجَهَا^(١).

فإن الكذب من المحرمات التي لا يسوغ أن تصدر من المؤمن بحال، ولكن النبي ﷺ استثنى من ذلك حالات خاصة، تكون النتائج المترتبة عليه أكد من المفسد، وفي هذا دلالة على تأثير المآلات في تقرير الحكم.

وفي هذا الصدد قال العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ): «الكذب مفسدة محرمة إلا أن يكون فيه جلب مصلحة أو درء مفسدة، فيجوز تارة ويجب أخرى.

وله أمثلة: أحدها: أن يكذب لزوجته لإصلاحها وحسن عشرتها فيجوز؛ لأن قبح الكذب الذي لا يضر ولا ينفع يسير، فإذا تضمن مصلحة تربو على قبحه أبيض الإقدام عليه؛ تحصيلاً لتلك المصلحة. وكذلك: الكذب للإصلاح بين الناس، وهو أولى بالجواز لعموم مصلحته...»^(٢).

(١) أخرجه مسلم بلفظه، كتاب البرِّ والصَّلةِ والآدابِ، بابُ تحريمِ الكذبِ وَيَبَيِّنُ مَا يُبَاحُ مِنْهُ، ٤/٢٠١١، ح ٢٦٠٥. وقد أعقب الإمام مسلم هذه الرواية بسند آخر فيه تصريح بأن ما قاله ابن شهاب مروي أيضًا عن أم كلثوم رضي الله عنها. ونص كلامه: «حَدَّثَنَا عَمْرُو النَّاقِدُ، حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ سَعْدٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، عَنْ صَالِحٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شِهَابٍ، بِهَذَا الْإِسْنَادِ، مِثْلَهُ، غَيْرَ أَنَّ فِي حَدِيثِ صَالِحٍ: وَقَالَتْ: وَلَمْ أَسْمَعُهُ يُرَخِّصُ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَقُولُ النَّاسُ إِلَّا فِي ثَلَاثٍ، بِمِثْلِ مَا جَعَلَهُ يُونُسُ، مِنْ قَوْلِ ابْنِ شِهَابٍ».

(٢) قواعد الأحكام، ١/٩٦.

٥. وقول النبي ﷺ: ((لَا تُقَطِّعُ الْأَيْدِي فِي الْغَزْوِ))^(١).

فإقامة الحدود من الواجبات الشرعية، ولكن في إقامتها أثناء الغزو مفسد راجحة؛ إذ تشجع الجاني على الهروب إلى الأعداء، وفي هذا فتنة له في دينه، كما أنه يؤثر على الجانب المعنوي لدى المسلمين. ثم إن هذا من تأجيل إقامة الحد فحسب، ومن المعلوم أن الشأن في ميدان المارك أن ينشغل القادة العسكريون بالمصالح العليا للمسلمين، وتأجيل المحاسبة

(١) أخرجه الإمام أحمد بمعناه، ١٦٨/٢٩، ح ١٧٦٢٦؛ والدارمي بلفظه، كِتَابِ السَّيْرِ، بَابُ: فِي أَنْ لَا تُقَطِّعَ الْأَيْدِي فِي الْغَزْوِ، ٢/٦٨٠، ح ٢٣٩٨؛ والترمذي بلفظه، أَبْوَابُ الْحُدُودِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، بَابُ مَا جَاءَ أَنْ لَا تُقَطِّعَ الْأَيْدِي فِي الْغَزْوِ، ٤/١٢٠، ح ١٤٥٠؛ والطبراني في المعجم الأوسط، ٦/٩، ح ٨٩٥١؛ وابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال، ٢/١٥٤. جميعهم من حديث بسر بن أرطاة.

وقد قال الترمذي عقب الحديث: «هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ، وَقَدْ رَوَاهُ غَيْرُ ابْنِ هَيْعَةَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ نَحْوَ هَذَا، وَيُقَالُ بُسْرُ بْنُ أَبِي أَرْطَاةٍ أَيْضًا وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ بَعْضِ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْهُمْ: الْأَوْزَاعِيُّ؛ لَا يَرَوْنَ أَنْ يُقَامَ الْحَدُّ فِي الْغَزْوِ بِحَضْرَةِ الْعَدُوِّ تَخَافَهُ أَنْ يُلْحَقَ مَنْ يُقَامُ عَلَيْهِ الْحَدُّ بِالْعَدُوِّ، فَإِذَا خَرَجَ الْإِمَامُ مِنْ أَرْضِ الْحَرْبِ وَرَجَعَ إِلَى دَارِ الْإِسْلَامِ أَقَامَ الْحَدَّ عَلَى مَنْ أَصَابَهُ».

وقال ابن عدي عقب الحديث - ١٥٥/٢ -: «وَبُسْرُ بْنُ أَبِي أَرْطَاةٍ مَشْكُوكٌ فِي صُحْبَتِهِ لِلنَّبِيِّ ﷺ لَا أَعْرِفُ لَهُ إِلَّا هَذَيْنِ الْحَدِيثَيْنِ، وَأَسَانِيدُهُ مِنْ أَسَانِيدِ الشَّامِ وَمَضْرُ، وَلَا أَرَى بِإِسْنَادِ هَذَيْنِ بِأَسَا».

وقال عنه محققو المسند، ١٦٨/٢٩، ح ١٧٦٢٦: «رجاله موثقون، عبد الله بن هيعة - وإن كان سيئ الحفظ - قد رواه عنه قتيبة بن سعيد، وروايته عن ابن هيعة مقبولة عند بعض أهل العلم، ثم هو متابع، لكن قد اختلف في صحبة بسر بن أرطاة».

كما صحح إسناده الألباني في تحقيقه لمشكاة المصابيح، ١٠٦٨/٢، ح ٣٦٠١.

على الأخطاء إلى وقت السلم، ويدخل في ذلك تطبيق الحدود المؤجلة.
 ثالثاً: الإجماع: فقد نقله الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) عن ابن العربي (ت ٥٤٣هـ)؛ حيث قال: «قال ابن العربي - حين أخذ في تقرير هذه المسألة -: اختلف الناس بزعمهم فيها، وهي متفق عليها بين العلماء، فافهموها وادخروها»^(١).

رابعاً: المعقول: فمن أدلة إثبات كون مراعاة المآلات مقصداً

شرعاً:

١. «أن مآلات الأعمال إما أن تكون معتبرة شرعاً أو غير معتبرة، فإن اعتبرت فهو المطلوب، وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال، وذلك غير صحيح، لما .. [تقرر] من أن التكاليف لمصالح العباد، ولا مصلحة تتوقع مطلقاً مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد.

وأيضاً، فإن ذلك يؤدي إلى أن لا نتطلب مصلحة بفعل مشروع، ولا نتوقع مفسدة بفعل ممنوع، وهو خلاف وضع الشريعة»^(٢).

٢. أن أصل (مراعاة المآلات) انبنى عليه عدة قواعد كلية؛ منها: قاعدة الذرائع والحيل ومراعاة الخلاف...، ولكل قاعدة منها أدلة مستقلة تنهض بحجيتها، فتكون تلك الأدلة طريقاً غير مباشر لإثبات ما ترجع

(١) الموافقات، ٤/ ١٤٣. وقد بحثت عن النص فيما أمكن من كتب ابن العربي ولم أجده.

(٢) الموافقات، ٤/ ١٤١.

إليه تلك القواعد، وهي مراعاة المآلات.

٣. أن مراعاة المآلات من جملة المقاصد الشرعية؛ لأن مراعاة المآلات تتمثل في النظر إلى المصالح والمفاسد المتوقعة، والعمل بموجب الأرجح من المصالح أو المفاسد؛ وهذا بحد ذاته داخل في المقصد الشرعي الرئيس؛ إذ من المعلوم أن المقصد الرئيس الذي تتشعب منه جميع المقاصد هو تحقيق مصالح العباد في الدارين، ودرء المفاسد عنهم^(١)، بل إن المقاصد الشرعية جميعها تتأخر في الوقوع إلى ما بعد امتثال الحكم، مما يعني أن مراعاتها عند إصدار الحكم هو من قبيل مراعاة المآلات.



المسألة الثالثة: ضوابط مراعاة المآلات:

الحديث عن ضوابط مراعاة المآلات مرتبط بأمرين سبق الحديث عنهما؛ أحدهما: العوامل المؤثرة في تحقيق المناط الخاص^(٢). والآخر: ضوابط المقاصد الشرعية^(٣). فهي من جهة تشخيصها للواقع المستقبلي مرتبطة بتحقيق المناط الخاص؛ فما يؤثر فيه من عوامل يؤثر فيها أيضًا. ومن جهة نظرتها في المصالح والمفاسد المتوقعة مرتبطة بمقاصد الشريعة؛

(١) وقد سبق تقرير ذلك مرارًا؛ منها عند الحديث عن خلاصة نظرية المقاصد. انظر: ص ٢١٥

من هذا البحث.

(٢) انظر: ص ٨٧٣.

(٣) انظر: ص ٤٦٤.

إذ رعاية المصالح ودرء المفاصد من آكد مقاصد الشريعة؛ فما يضبط المقاصد يضبط مراعاة المآلات أيضًا.

بل يمكن القول بأن مراعاة المآلات تمثل حلقة الوصل بين تحقيق المناط ومقاصد الشريعة؛ إذ تنطلق مراعاة المآلات من توظيف المقاصد الشرعية في تصوير الواقعة من جهة أبعادها ونتائجها المستقبلية، ومن ثم اختيار الحكم المطابق للواقعة، والمحقق للمقصد من تشريعه على أكمل الوجوه.

ولكن ثمة بعض الجوانب الخاصة بمراعاة المآل وتحتاج إلى إبراز، وقد عني بانتقائها وبيانها باحث لصيق الصلة بمراعاة المآلات، وهو صاحب كتاب (اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات)^(١). وهذه الضوابط - مع بعض التصرف في الصيغة، والتعليق اليسير عليها - هي:

الضابط الأول: أن يكون المآل المتوقع راجح الوقوع مستقبلاً:

وهذا الضابط بمعنى ما مر بيانه عند الحديث عن إحدى الصفات الضابطة للمقاصد^(٢)، وهي الثبات.

والمعنى: أن تكون درجة تحقق المآل في المستقبل في مرتبة اليقين أو غلبة الظن. فإذا توقع المجتهد أن الحكم الشرعي إذا طُبِق على الوضع المعتاد سيترتب عليه تفويت مصلحة، أو جلب مصلحة، فيجب أن يكون

(١) انظره: ص ٣٥٠-٣٥٩.

(٢) وذلك ص ٤٦٨.

هذا التوقع مبنياً على قرائن أو دراسة أو أمارات...، بحيث يملك المجتهد الاطمئنان إلى صحة توقعه في الظروف العادية، أما إذا كان توقعه مبنياً على مجرد التخرص والاحتمال، فهذا لا يلتفت إليه؛ لأن الاحتمالات والتخرصات لا تنتهي.

الضابط الثاني: أن تكون مراعاة المآلات على وفق مقاصد الشريعة: فمراعاة المآل هو نظر في المصالح والمفاسد المتوقعة؛ وهذه المصالح والمفاسد لا تكون معتبرة إلا إذا كانت منسجمة مع مقاصد الشريعة، بحيث تشهد لجنسها بالاعتبار، فيجب أن تكون مراعاة المآل متمشية مع مقاصد الشريعة، وقواعدها، وأحكامها.

الضابط الثالث: أن يكون المآل المتوقع منضبط المناط والحكم: وهذا الضابط قريب من ما مر بيانه عند الحديث عن إحدى الصفات الضابطة للمقاصد^(١)، وهي الانضباط.

فالمصلحة أو المفسدة المتوقعة يجب أن يكون موضعها منضبطاً من جهة المقدار، بحيث يتفق العقلاء بأن هذا الحد من الضرر مثلاً ضرر حقيقي، كما لا يخالف من يعتد بقوله في الحكم بأن هذا الضرر مرفوع شرعاً^(٢).

الضابط الرابع: أن لا يعارض مآلاً أعظم منه:

(١) وذلك ص ٤٦٨.

(٢) انظر: اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص ٣٥٧.

وهذا بمعنى أحد ضوابط المقاصد التي سبق ذكرها^(١)، وهو: أن لا يعارض المقصد ما هو أولى منه.

فمراعاة المآل مبنية على مراعاة المصالح والمفاسد الراجعة، فلا يسوغ حتماً أن يدفع به ما دونه على حساب تفويت أمر آخر أعظم منه.



المسألة الرابعة: أمثلة لأثر مراعاة المآلات في العمل بدلالة اللفظ الشرعي

لقد وسع الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) دائرة اعتبار المآل؛ لتشمل جميع التراخيص؛ إذ ذكر بعض الرخص كالقرض وبيع العرايا... ثم قال: «وسائر التراخيص التي على هذا السبيل؛ فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح، أو درء المفاسد على الخصوص؛ حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك؛ لأننا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه. ومثله الاطلاع على العورات في التداوي، والقراض، والمساقاة، وإن كان الدليل العام يقتضي المنع، وأشياء من هذا القبيل كثيرة»^(٢).

(١) وذلك ص ٤٧٥.

(٢) الموافقات، ٤/ ١٤٩.

وجملة الأمثلة التي ذكرها في هذا السياق مما استند فيها اعتبار المآل إلى دليل خاص. ومن الأمثلة الأخرى التي لم تستند إلى دليل خاص: المثال الأول: إذا تذكّر صلاة نسيها في نهاية وقت فريضة أخرى بحيث لا يتسع الوقت لهما؛ فما الحكم؟

الأصل في الصلاة المنسية أن تصلى عند تذكّرها؛ لقول النبي ﷺ: ((مَنْ نَسِيَ صَلَاةً فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا، لَا كَفَّارَةَ لَهَا إِلَّا ذَلِكَ))^(١). ولكن إذا ترتب على ذلك خروج وقت الصلاة الحاضرة، فإن مراعاة المآل تستدعي تقديم الحاضرة؛ «لأنه لو قدم المقضية على المؤداة لفاتت رتبة الأداء في الصلاتين جميعاً، ففتوت مصلحة الأداء في الصلاتين، ولا شك أن تحصيل المصلحة في إحدى الصلاتين أولى من تفويتها في الصلاتين»^(٢).

المثال الثاني: إقفال المساجد في غير وقت الصلاة.

فالأصل أن يكون المسجد مفتوحاً للصلاة في أي وقت؛ ومما يدل على ذلك عموم قوله ﷺ: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسْجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَرَ فِيهَا أَسْمُهُ﴾^(٣).

لكن إذا كان يترتب عليه مفسد راجحة فما الحكم؟

(١) أخرجه مسلم بلفظه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب قضاء الصلاة الفائتة،

واستخفاف تعجيل قضائها، ١/٤٧٧، ح ٦٨٤. من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ١/٥٧.

(٣) من الآية رقم (١١٤) من سورة البقرة.

نص كثير من علماء الحنفية على جواز إغلاق المسجد في غير وقت الصلاة؛ ومن ذلك قول الزيلعي (ت ٧٤٣هـ): «وقيل لا بأس بالغلق في زماننا في غير أوان الصلاة؛ صيانة لمتاع المسجد. وهذا هو الصحيح؛ لأن الحكم قد يختلف باختلاف الزمان»^(١). وأصرح من ذلك قول ابن الهمام (ت ٨٦١هـ) - في تعليقه على كلام صاحب (الهداية) -: «قوله (وقيل لا بأس إذا خيف على متاع المسجد): أحسن من التقييد بزماننا كما في عبارة بعضهم؛ فالمدار خشية الضرر على المسجد، فإن ثبت في زماننا في جميع الأوقات ثبت كذلك إلا في أوقات الصلاة، أو لا فلا، أو في بعضها ففي بعضها»^(٢).

ويلحظ أن المأخذ الذي بني عليه القول بجواز الإغلاق هو خشية الضرر على المسجد، وهذا أمر مظنون في المستقبل، مما يعني أنه من مراعاة المآل. ويدخل في ذلك في هذا العصر: ما لو خشى أن يُستغل المسجد حال غياب المصلين في غير ما وضع له، كأن يكون ستارًا لترويج أمور محرمة، أو مكانًا لتجمعات محرمة...

المثال الثالث: حكم إعادة بناء الكعبة على وفق الوصف الذي ذكره

النبي ﷺ:

فقد ذكر النبي ﷺ وصفًا ينبغي أن يكون عليه بناء الكعبة، ولكن

(١) تبين الحقائق، ١/١٦٨.

(٢) فتح القدير، ١/٤٤١. وانظر: البحر الرائق، ٢/٣٦، فقد نقل كلام صاحب (فتح القدير)،

وأقره على ذلك.

حال بينه وبين التنفيذ حداثة عهد كثير من المسلمين في مكة بشرك، ومن النصوص التي تبين ذلك قوله ﷺ: ((لَوْ لَا أَنَّ قَوْمَكَ حَدِيثُو عَهْدِ بِشْرِكَ، هَلَدَمْتُ الْكَعْبَةَ، فَأَلْزَقْتُهَا بِالْأَرْضِ، وَجَعَلْتُهَا بَابَيْنِ: بَابَا شَرْقِيًّا، وَبَابَا غَرْبِيًّا، وَزِدْتُ فِيهَا سِتَّةَ أَذْرُعٍ مِنَ الْحِجْرِ، فَإِنَّ قَرِيْشًا اقْتَصَرَتْهَا حَيْثُ بَنَتْ الْكَعْبَةَ))^(١).

وعندما تولى عبد الله بن الزبير رضي الله عنه الحكم بناها على وفق هذا الوصف، لكن عندما قُتل أمر عبد الملك بن مروان الحجاج الثقفي بردها إلى ما كانت عليه^(٢).

وفي عهد هارون الرشيد أراد ردها إلى بنيان عبد الله بن الزبير رضي الله عنه، فقال له الإمام مالك: «ناشدتك الله يا أمير المؤمنين أن تجعل هذا البيت ملعباً للملوك، لا يشاء أحد منهم إلا نقض البيت وبناءه، فتذهب هيئته من صدور الناس»^(٣).

فيلاحظ في فتوى الإمام مالك أنها مبنية على مراعاة المال، إذ إن عبد الملك بن مروان عندما بسط نفوذه على مكة اتخذ قراراً سياسياً نقض فيه قرار عبد الله بن الزبير، وهارون الرشيد يمثل الدولة العباسية، التي قامت على أنقاض الدولة الأموية التي كان يمثلها عبد الملك بن مروان، فلو أفتاه الإمام مالك بالجواز لاستشرى الأمر وأصبح ذلك سائغاً عند الناس،

(١) سبق تخريجه، ص ٨٨٩.

(٢) انظر: صحيح مسلم، كتاب الحج، باب نَقْضِ الْكَعْبَةِ وَبِنَائِهَا، ٢/٩٧١، ح ١٣٣٣.

(٣) التمهيد (الطبعة التي بتحقيق د. عبد الله التركي)، ١٠/٥٨٨.

وذهبت هيبة الكعبة من صدور الناس.

المثال الرابع: حكم التورق المنظم:

حصول الإنسان على التمويل عن طريق التورق مما ذكره الفقهاء قديماً^(١)، وهو يتلخص في أن يشتري الإنسان سلعة بالأجل المقسط، ثم يبيعها في السوق على طرف ثالث بثمن حال أقل من سعر الأجل؛ والمقصد من ذلك الحصول على النقد.

وهذا العقد عملت به كثير من المصارف، بل جعلته من أكثر المنتجات ربحية لديها، ولكن في الآونة الأخيرة وضعت له بعض المصارف آلية معينة يحصل فيها تنسيق بين المصرف والطرف الثالث بشكل يجعل العقد إلى الصورية أقرب منه إلى البيع الحقيقي، مما يعني أن مآله هو التحايل على الربا؛ وهذا الواقع دفع المجمع الفقهي الدولي إلى إعادة النظر فيه، فاختار تسمية الآلية الجديدة بـ (التورق المصرفي المنظم)، وميزها عن التورق المعروف في كتب المتقدمين، وقرر منع التورق المنظم، وبقي على القول بجواز التورق الفقهي المعروف. ونص القرار:

«إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته التاسعة عشرة في إمارة الشارقة (دولة الإمارات العربية المتحدة) من ١ إلى ٥ جمادى الأولى ١٤٣٠ هـ، الموافق ٢٦ - ٣٠ نيسان (إبريل) ٢٠٠٩ م، بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى

(١) انظر: الإنصاف، ١١/١٩٥؛ الروض المربع وحاشية ابن قاسم، ٤/٣٨٨.

المجمع بخصوص موضوع التورق: حقيقته، أنواعه (الفقهي المعروف والمصرفي المنظم)، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله، وبعد الاطلاع على قرارات المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة بهذا الخصوص، قرر ما يلي:

أولاً: أنواع التورق وأحكامها:

(١) التورق في اصطلاح الفقهاء: هو شراء شخص (المستورق) سلعة بثمن مؤجل من أجل أن يبيعها نقداً بثمن أقل غالباً إلى غير من اشترى منه بقصد الحصول على النقد. وهذا التورق جائز شرعاً، شرط أن يكون مستوفياً لشروط البيع المقررة شرعاً.

(٢) التورق المنظم في الاصطلاح المعاصر: هو شراء المستورق سلعة من الأسواق المحلية أو الدولية أو ما شابهها بثمن مؤجل يتولى البائع (الممول) ترتيب بيعها، إما بنفسه أو بتوكيل غيره أو بتواطؤ المستورق مع البائع على ذلك، وذلك بثمن حال أقل غالباً

والتورق العكسي: هو صورة التورق المنظم نفسها مع كون المستورق هو المؤسسة والممول هو العميل.

ثانياً: لا يجوز التورقان (المنظم والعكسي)؛ وذلك لأن فيهما تواطؤاً بين الممول والمستورق صراحة أو ضمناً أو عرفاً تحايلاً لتحصيل النقد الحاضر بأكثر منه في الذمة وهو ربا»^(١).

(١) قرار رقم ١٧٩ (٥/١٩) بشأن التورق: حقيقته، أنواعه (الفقهي المعروف والمصرفي

ومن خلال التعليل يتضح أن القرار بُني على مراعاة الحال الذي آل إليه التورق في كثير من تطبيقات المصارف؛ إذ أصبح غطاءً شكلياً للربا، ومن المعلوم أن تغير الأسماء مع بقاء المسمى لا تأثير له في تغير الحكم.

المثال الخامس: حكم نكاح الكتابية إذا كان يترتب عليه مفسدة راجحة:

الأصل أن نكاح الكتابية جائز؛ لورود عدة أدلة؛ منها قوله ﷺ: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الْطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾^(١).

ولكن إذا ترتب على ذلك مفسدة راجحة؛ كأن ينتشر نكاح الكتابيات في أحد بلاد المسلمين، ويخشى أن يحصل به عزوف عن المسلمات، أو كان الرجل يشغل منصباً مهماً، يُستأمن فيه على مصالح المسلمين، أو أسرارهم، أو... فهل يجوز حينئذ المنع من نكاح الكتابيات؟ بناء على القول بمراعاة المآلات فإن منع النكاح في مثل هذه الحالات قول متجه، وعليه تحمل بعض الروايات الواردة عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه؛ والتي منها قوله ﷺ: ((إِنِّي أَخْشَى أَنْ تَدْعُوا الْمُسْلِمَاتِ وَتَنْكِحُوا الْمُؤْمِنَاتِ))^(٢)، وما روي عنه من تشديد النكير على اثنين من

= المنظم). وهو منشور على موقع المجمع على الشبكة العنكبوتية، على الرابط الآتي:

<http://www.fiqhacademy.org.sa/sh19.pdf>

(١) من الآية رقم (٥) من سورة المائدة.

(٢) أخرجه البيهقي بلفظه، كتاب النكاح، باب ما جاء في تحريم حرائر أهل الشرك دون أهل

كبار الصحابة، ف ((قَدْ نَكَحَ طَلْحَةَ بِنُ عُبَيْدِ اللَّهِ يَهُودِيَّةً، وَنَكَحَ حُدَيْفَةَ بِنُ الْيَمَانِ نَضْرَانِيَّةً، فَغَضِبَ عُمَرُ غَضَبًا شَدِيدًا حَتَّى هَمَّ أَنْ يَسْطُوَ عَلَيَّهِمَا، فَقَالُوا: نَحْنُ نُطَلِّقُ، وَلَا تَغْضِبُ، فَقَالَ عُمَرُ: لَيْسَ حَلٌّ طَلَاقُهُنَّ لَقَدْ حَلَّ نِكَاحُهُنَّ، وَلَكِنْ لَنْتَزِعُهُنَّ صُفْرَةَ قِمَاءَ^(١)))^(٢).

فالرواية الأولى تدل على أن المآل الذي تم مراعاته هو عدم العزوف عن المسلمات، والرواية الثانية - إذا صحت - تدل على أن المآل الذي تم مراعاته هو ما يحظى به هذان الصحابيَّان من مكانة اجتماعية وسياسية لدى الدولة المسلمة، مما سيغري كثيرًا من الناس للاقتداء بهما، كما أنه قد تتمكن تلك الزوجات من الاطلاع على أسرار الدولة، ونقلها للأعداء، والله أعلم.



= الْكِتَابِ، وَتَحْرِيمِ الْمُؤِمِّنَاتِ عَلَى الْكُفَّارِ ٧/ ١٧٢.

(١) المراد بالصفرة هنا صفرة الوجل والروع، والمراد بالقمأة: الصَّغَارُ والذَّلُّ. وفي هذا كناية عن الغلظة عند فسخ نكاحهما، بحيث يتوقع أن تعلوهما صفرة الوجل والروع، ويحصل لهما الذل والصغار، والله أعلم. انظر: لسان العرب، مادة «صفر»، ٤/ ٤٦٠، ٤٦٤، ومادة «قما»، ١/ ١٣٤؛ التوقيف على مهمات التعاريف، ص ٥١٠.

(٢) أخرجه الطبراني بلفظه، ١٢/ ٢٤٨، ح ١٣٠١٣؛ وابن جرير الطبري في تفسيره بنحوه، ٣/ ٧١٤؛.

وقد نقل ابن كثير - في تفسيره، ٢/ ٥٤٠ - الأثر عند ابن جرير ومعه حديث يدل على منع نكاح غير المؤمنات مطلقًا، وقال عقبها: «فَهُوَ حَدِيثٌ غَرِيبٌ جِدًّا. وَهَذَا الْأَثَرُ عَنْ عُمَرَ غَرِيبٌ أَيْضًا».

المطلب الثالث: مراعاة العرف

توطئة:

العرف أو العادة لهما اعتبار في الفقه الإسلامي؛ إذ علق الشارع كثيرًا من الأحكام الفقهية عليهما، وقد عبر الفقهاء عن ذلك بقاعدة كلية وجعلوها إحدى القواعد الخمس الكبرى، وهي: «العادة محكمة».

وليس المقصود من هذا المطلب الحديث عن كل مسائل العرف، وإنما ينحصر في أهم الجوانب ذات الصلة بموضوع البحث، وهي أربعة جوانب، كل جانب منها وضع في مسألة مستقلة؛ وهي:

المسألة الأولى: تعريف العرف، والفرق بينه وبين العادة.

المسألة الثانية: إثبات كون مراعاة العرف مقصدًا شرعيًا.

المسألة الثالثة: ضوابط مراعاة العرف الذي تتغير الفتوى بتغيره.

المسألة الرابعة: أمثلة لأثر مراعاة العرف في العمل بدلالة اللفظ

الشرعي.



المسألة الأولى: تعريف العرف، والفرق بينه وبين العادة

أولاً: المعنى اللغوي للعرف:

العرف في اللغة: مصدر عَرَفَ، والعين والراء والفاء - كما قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) -: «أصلان صحيحان، يدلُّ أحدهما على تتابع الشيء متصلاً بعضه ببعض، والآخر على السكون والطمأنينة»^(١).

وقد جعل ابنُ فارس (العرف) من الأصل الثاني؛ حيث قال: «والأصل الآخر المَعْرِفَة والعِرْفان. تقول: عَرَفَ فلانٌ فلاناً عِرْفَاناً ومَعْرِفَةً. وهذا أمر معروف. وهذا يدلُّ على ما قلناه من سُكونه إليه؛ لأنَّ مَنْ أنكر شيئاً تَوَحَّشَ منه ونَبَا عنه...»

والعُرْفُ: المعروف، وسمِّي بذلك لأنَّ النفوس تسكُنُ إليه»^(٢).

ومن هذا الأصل ما جاء في (اللسان): «والعُرْفُ والعَارِفَةُ والمعْرُوفُ وَاحِدٌ: ضِدُّ النُّكْرِ، وَهُوَ كُلُّ مَا تَعْرِفُهُ النَّفْسُ مِنَ الْخَيْرِ، وَتَبَسَّأُ بِهِ، وَتَطْمَئِنُّ إِلَيْهِ»^(٣).

وليس هناك ما يمنع من عود العرف إلى الأصل الأول أيضاً؛ لأنَّ الأمر يعد من العرف إذا تتابع الناس عليه، وأصبح غالباً عندهم. وعلى هذا فالمعنى اللغوي للعرف هو الخير الذي تسكن النفوس

(١) المقاييس في اللغة، مادة «عرف»، ص ٧٥٨.

(٢) المرجع السابق.

(٣) لسان العرب، مادة «عرف»، ٢٣٩/٩؛ وانظر: القاموس المحيط، مادة «عرف»، ص ١٠٨؛

المصباح المنير، مادة «عرف»، ص ٤٣٦.

إليه، ويحصل التابع والاستمرار عليه.

ثانياً: المعنى الاصطلاحي للعرف:

وردت تعريفات كثيرة للعرف، ومن أدقها وأخصرها تعريف الأستاذ مصطفى الزرقا (ت ١٤٢٠هـ)؛ حيث عرف العرف بأنه: «عادة جمهور قوم من قول أو عمل»^(١).

ولتفسير هذا التعريف مع الاستعانة بالمعنى اللغوي للعرف يمكن أن يقال: المراد بالعرف ما تسكن إليه نفوس طائفة من الناس، ويتتابعون عليه، بحيث يصبح عادة وسمة غالبية لدى السواد الأعظم منهم، سواء كان قولاً أو فعلاً.

ثالثاً: الفرق بين العرف والعادة:

هناك خلاف بين العلماء في العرف والعادة، هل هما مترادفان في الاصطلاح، أو أن بينهما فرقاً؟، وبسط هذا الخلاف يكون في البحوث المعنوية بالعرف والعادة على وجه الخصوص^(٢)، لكن ليس هذا البحث بمعزل عن بيان القول الراجح وتوجيهه ولو بشكل مختصر:

إن القول بالتفريق بين المصطلحات ينطلق من الاستعمال

(١) المدخل الفقهي العام، ١٣١/٢، فقرة ٣٦، و ٨٤٠/٢، فقرة ٤٨٣؛ وانظر في تحليله للتعريف: ٨٤١/٢، فقرة ٤٨٤.

(٢) انظر في عرض هذا الخلاف: العرف لشيخنا أ. د. أحمد المبارك، ص ٤٨؛ قاعدة العادة محكمة لشيخنا د. يعقوب الباحسين، ص ٥٠؛ العرف والعمل لعمر الجيدي، ص ٣٨؛ العرف لـ د. عادل قوته، ١/١١٥.

الاصطلاحى لها، ومن ينظر في استعمال العلماء للعرف والعادة يجد أن بينهما فرقاً، وبيان هذا الفرق يحتاج إلى أن يُمهَّد له بتعريفهما:

لقد مر - آنفاً - تعريف العرف، أما العادة فهي في اللغة: «الدَّيْدَنُ يُعَادُ إِلَيْهِ»^(١)، و«الدَّرْبَةُ، والتَّادِي فِي شَيْءٍ حَتَّىٰ يَصِيرَ لَهُ سَجِيَّةً»^(٢).

أما العادة في الاصطلاح: فمن أفضل وأخصر ما قيل في تعريفها: تعريف ابن أمير الحاج (ت ٨٧٩هـ)، حيث قال: «هي الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية»^(٣).

ومن خلال المعنى اللغوي والاصطلاحى واستعمال العلماء للعرف والعادة: يترجح - والله أعلم - أن بينهما فرقاً، وهو ما رجحه كثير من العلماء والباحثين؛ منهم: أ. د. أحمد أبو سنة^(٤)، وشيخنا أ. د. أحمد المباركى^(٥)، وشيخنا د. يعقوب الباحسين^(٦)، ود. عادل قوته^(٧). وهذا الفرق يتلخص في أن العادة تتناول ما يتكرر ويحصل عليه تتابع عند الفرد

(١) لسان العرب، مادة «عود»، ٣/٣١٦.

(٢) المقاييس في اللغة، مادة «عود»، ص ٧١٨.

(٣) التقرير والتحبير، ١/٢٨٢. ومن اختار هذا التعريف: الأستاذ مصطفى الزرقا في كتابه:

المدخل الفقهي العام، ٢/٨٣٨، فقرة ٤٨١؛ وشيخنا د. يعقوب الباحسين في كتابه: قاعدة

العادة محكمة، ص ٢٧؛ ود. عادل قوته في كتابه: العرف، ١/١٠٧.

(٤) انظر: العادة والعرف، ص ١٢.

(٥) انظر: العرف، ص ٥٠.

(٦) انظر: قاعدة العادة محكمة، ص ٥٠.

(٧) انظر: العرف، ١/١٠٧.

والجماعة، أما العرف فهو خاص بما يحصل عليه تتابع من قبل الجماعة. لهذا يقال: من عادة فلان كذا، ومن عادة الطائفة الفلانية كذا، كما يقال: من عرف الطائفة الفلانية كذا، لكن لا يقال: من عرف فلان كذا. وعلى القول بهذا الفرق فإن النسبة بين أفراد العرف والعادة هي: العموم والخصوص المطلق؛ فالعادة أعم مطلقاً، والعرف أخص مطلقاً.



المسألة الثانية: إثبات كون مراعاة العرف مقصداً شرعياً

لقد عبر كثير من العلماء عن اعتبار العرف بقاعدة فقهية كبرى متفق عليها قالوا فيها: «العادة محكمة»^(١)، ومما يسترعي الانتباه أن صيغة هذه

(١) وهذه القاعدة أو الاستدلال بالعرف بشكل عام مما لا يكاد يخلو منها كتاب في القواعد أو الأصول أو الفقه؛ فانظر من كتب القواعد: قواعد الأحكام، ١٠٧/٢، ١١٥، ١٢٠؛ الأشباه والنظائر لابن الوكيل، ١٥٦/١؛ ولابن السبكي، ١/٥٠؛ القواعد للمقري، ١/٣٤٥، قاعدة ١١٧؛ المجموع المذهب، ١/١٣٧؛ المنثور، ٢/٣٥٦، ٣٧٧؛ كتاب القواعد للحصني، ١/٣٥٧؛ مختصر من قواعد العلائي وكلام الإسنوي، ١/٢٥٢، ٣٧١، ٢/٦٠٠؛ الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/٢٢١؛ إيضاح المسالك، ص ١٤٢، قاعدة ١١٧؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ١١٥؛ الفرائد البهية وشرحها: الأقمار المضئية، ص ١٢٦؛ والمواهب السنية وحاشيتها: الفوائد الجنية، ١/٢٨٩؛ ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ٢/٨٢١، قاعدة ١٦٦؛ مجامع الحقائق وشرحه: منافع الدقائق، ص ٣٢٤؛ الفرائد البهية للحمزاوي، ص ٢٩، قاعدة ٤٤؛ مجلة الأحكام العدلية، مادة ٣٦؛ شرحها لسليم رستم، ١/٣٤؛ ولعلي حيدر، ١/٤٠؛ وللأتاسي، ١/٧٨؛ وشرح قواعدهما للزرقاء،

القاعدة خصت عن بقية القواعد الخمس الكبرى بالتصريح بتحكيم موضوع القاعدة وهو العادة، وجعله مصدرًا للأحكام. والمعنى: أن هناك طائفة من الأحكام تركها الشارع مطلقة وأحال في ضبطها إلى عادات الناس وأعرافهم، بحيث تكون هي المرجع الذي يحتكم إليه فيها.

وهذا خير دليل على مرونة الشريعة والتفاتها إلى ما يحقق مصالح العباد على أكمل الوجوه؛ إذ من مقاصد الشريعة أن الأحكام التي من طبيعتها التغيُّر من عرف لآخر: يُحال في ضبطها إلى ما يضمن تحقيق المصالح المقصودة منها على أعلى الوجوه، وذلك من خلال التعويل على

= ص ٢١٩؛ رسالة في القواعد الفقهية للشيخ عبد الرحمن السعدي، ص ٣٦، البيت رقم ٢٨؛ القواعد والأصول الجامعة له أيضًا، ص ٤٧؛ المدخل الفقهي العام، ١/٩٩٩، فقرة ٦٠٤؛ القواعد الفقهية لـد. علي الندوي، ص ٢٧، ٦٥، ١٣٦، ١٧١، ٢٠٥، (٢٩٣)، ٣٥١؛ القواعد والضوابط الفقهية المستخلصة من التحرير، ص ١١٧؛ الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ٢٠، ٢٢، ٢٣، ٢٥، ٣٤، ٣٦، ٣٨، (٢١٣)؛ موسوعة القواعد الفقهية، ١/٢٩، ٣٢، ٤٠، ٧٠، ٩٥؛ القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية، ص ٢٢٦.

وانظر من كتب الأصول:

قواطع الأدلة، ٣/٤٥٧؛ شرح تنقيح الفصول، ص ٤٤٨؛ تقريب الوصول إلى علم الأصول، ص ٤٠٤؛ أعلام الموقعين، ٣/٦؛ جمع الجوامع وشرح المحلي وحاشية البناني، ٢/٣٥٦؛ البحر المحيط، ٦/٥٠؛ مراقي السعود وشرحه: نشر البنود، ٢/٢٦٥؛ ومراقي السعود، ص ٤٠٦؛ مصادر التشريع الإسلامي لعبد الوهاب خلاف، ص ١٤٥؛ أصول مذهب الإمام أحمد، ص ٥٨١؛ أثر الأدلة المختلف فيها للدكتور مصطفى البغا، ص ٢٣٩؛ الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها للدكتور محمد زقلام، ٤١٧.

وانظر من كتب الفقه: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية، ١٩/٢٣٥، ٢٢/٢١٦، ٢٦/١١٤؛ مغني المحتاج، ١/٣٩؛ حاشية الدسوقي، ١/٣٧٧؛ رد المحتار، ٦/٦٣٠، ٧/٤٢٥، ٩/٦٠٦، ١٠/٣٩٥.

ذات الأعراف والعادات المتغيرة التي من شأنها أن تنطلق مما يحقق مصالح أهل العرف.

ونصوص الكتاب والسنة - التي تثبت أن هناك طائفة من الأحكام وردت مطلقة وأحيل في ضبطها إلى أعراف الناس - من الكثرة بمكان: فمن أمثلة ذلك من القرآن الكريم:

١. قوله ﷺ ﴿فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأَبْيَعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءُ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(١).

٢. وقوله ﷺ ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُنْقِطِينَ﴾^(٢).

٣. وقوله ﷺ ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٣).

٤. وقوله ﷺ ﴿الطَّلُقُ مَرَّتَانٍ فَاِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُ بِإِحْسَانٍ﴾^(٤).

٥. وقوله ﷺ ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمَّا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ

أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٥).

(١) من الآية رقم (١٧٨) من سورة البقرة.

(٢) الآية رقم (١٨٠) من سورة البقرة.

(٣) من الآية رقم (٢٢٨) من سورة البقرة.

(٤) من الآية رقم (٢٢٩) من سورة البقرة.

(٥) من الآية رقم (٢٣٢) من سورة البقرة.

٦. وقوله ﷻ ﴿وَعَلَى الْوَالِدِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا

وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَارُّ وَلَا تَضَارُّ ۚ وَوَالِدٌ يُبْذَرُ لَهُ، يُولَدُ لَهُ، يُولَدُ لَهُ، وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ ۚ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۚ وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْرِضُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ ۚ﴾ (١).

٧. وقوله ﷻ ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ

أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ﴾ (٢).

٨. وقوله ﷻ ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا

لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَمِمَّا يُعْتَدَى عَلَيْهُنَّ عَلَى التُّوسِيعِ قَدْرُهُ، وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ، مَتَّعًا بِالْمَعْرُوفِ ۚ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ ۚ﴾ (٣).

٩. وقوله ﷻ ﴿وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۚ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ

بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِذَا دَقَقْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ ۚ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا ۚ﴾ (٤).

١٠. وقوله ﷻ ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ

تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ۚ﴾ (٥).

(١) من الآية رقم (٢٣٣) من سورة البقرة.

(٢) من الآية رقم (٢٣٤) من سورة البقرة.

(٣) الآية رقم (٢٣٦) من سورة البقرة.

(٤) من الآية رقم (٦) من سورة النساء.

(٥) من الآية رقم (١٩) من سورة النساء.

ومن أمثلة نصوص السنة التي فيها أحكام أحيل فيها المكلفون إلى أعراف الناس:

١. ما ثبت عن عائشة رضي الله عنها: قَالَتْ هِنْدُ أُمُّ مُعَاوِيَةَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ: إِنْ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ، فَهَلْ عَلَيَّ جُنَاحٌ أَنْ أَخْذَ مِنْ مَالِهِ سِرًّا؟ قَالَ: ((خُذِي أَنْتِ وَبَنُوكِ مَا يَكْفِيكِ بِالْمَعْرُوفِ))^(١).

٢. ما ثبت عن عروة بن الزبير، أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ خَاصَمَ الزُّبَيْرَ فِي شِرَاحٍ مِنَ الْحَرَّةِ يَسْقِي بِهَا النَّخْلَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ((اسْقِ يَا زُبَيْرُ، فَأَمَرَهُ بِالْمَعْرُوفِ، ثُمَّ أَرْسَلَ إِلَى جَارِكِ))^(٢).

٣. وما ثبت عن ابن عمر رضي الله عنهما: أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أَصَابَ أَرْضًا بِخَيْبَرَ، فَآتَى النَّبِيَّ ﷺ يَسْتَأْمِرُهُ فِيهَا، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أَصَبْتُ أَرْضًا بِخَيْبَرَ لَمْ أَصِبْ مَالًا قَطُّ أَنْفَسَ عِنْدِي مِنْهُ، فَمَا تَأْمُرُ بِهِ؟ قَالَ: ((إِنْ شِئْتَ حَبَسْتَ أَصْلَهَا، وَتَصَدَّقْتَ بِهَا)). قَالَ: فَتَصَدَّقَ بِهَا عُمَرُ، أَنَّهُ لَا يَبِاعُ وَلَا يُوهَبُ وَلَا يُورَثُ، وَتَصَدَّقَ بِهَا فِي الْفُقَرَاءِ، وَفِي الْقُرْبَى وَفِي الرِّقَابِ، وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَابْنِ السَّبِيلِ، وَالصَّيْفِ لَا جُنَاحَ عَلَيَّ مَنْ وَلِيَهَا أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا بِالْمَعْرُوفِ، وَيُطْعِمَ غَيْرَ مَتَمَوْلٍ قَالَ: فَحَدَّثْتُ بِهِ ابْنَ سِيرِينَ، فَقَالَ: غَيْرَ مُتَأَثِّلٍ^(٣)

(١) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب البيوع، باب مَنْ أَجْرَى مِنْ أَمْرِ الْأَمْصَارِ عَلَى مَا يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ: فِي الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ، وَالْمِكْيَالِ وَالْوَزْنِ، وَسُنَنَهُمْ عَلَى نِيَاتِهِمْ وَمَدَاهِبِهِمُ الْمَشْهُورَةَ، ٢/ ٧٦٩، ح ٢٠٩٧، ومسلم بمعناه، كتاب الأفضية، باب قَضِيَّةِ هِنْدَ، ٣/ ١٣٣٨، ح ١٧١٤.

(٢) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب المساقاة، باب شَرْبِ الْأَعْلَى إِلَى الْكَعْبَيْنِ، ٢/ ٨٣٢، ح ٢٢٣٣.

(٣) «أي غير جامع، يقال: مَالٌ مُؤْتَلٌّ، ومجدُّ مُؤْتَلٌّ: أي مجموع ذو أصل، وأثلة الشيء: أصله».

قاله صاحب النهاية، مادة «أثل»، ١/ ٢٣.

مَالاً^(١).

٤. وما ثبت في خطبة الوداع أن النبي ﷺ قال: ((... فَاتَّقُوا اللَّهَ فِي النِّسَاءِ،... وَهَنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقَهُنَّ وَكَسَوِيَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ))^(٢).

٥. وما ثبت عن جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ﷺ، أنه سُئِلَ عَنْ رُكُوبِ الْهَدْيِ، فَقَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ، يَقُولُ: ((ازْكَبْهَا بِالْمَعْرُوفِ، إِذَا أُجِئْتَ إِلَيْهَا حَتَّى تَجِدَ ظَهْرًا))^(٣).

ووجه الدلالة من جميع الآيات والأحاديث السابقة وما كان على شاكلتها عبّر عنه العلماء بعبارات عامة؛ منها:

• قول العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ): «والغالب في كل ما ورد في الشرع إلى المعروف أنه غير مقدر، وأنه يرجع فيه إلى ما عرف في الشرع، أو إلى ما يتعارفه الناس»^(٤).

• وقول ابن النجار (ت ٩٧٢هـ): «وكل ما تكرر من لفظ (المعروف) في القرآن نحو قوله سبحانه ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٥)، فالمراد به ما يتعارفه الناس في ذلك الوقت من مثل ذلك الأمر»^(٦).

(١) أخرجه البخاري بلفظه، كِتَابُ الشُّرُوطِ، بَابُ الشُّرُوطِ فِي الْوَقْفِ، ٢/ ٩٨٢، ح ٢٥٨٦.

(٢) أخرجه مسلم بلفظه، كِتَابُ الْحَجِّ، بَابُ حَجَّةِ النَّبِيِّ ﷺ، ٢/ ٨٨٦، ح ١٢١٨.

(٣) أخرجه مسلم بلفظه، كِتَابُ الْحَجِّ، بَابُ جَوَازِ رُكُوبِ الْبَدَنَةِ الْمُهْدَاةِ لِيَنْ أَحْتَاجَ إِلَيْهَا، ٢/ ٩٦١، ح ١٣٢٤.

(٤) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ١/ ٦١.

(٥) من الآية رقم (١٩) من سورة النساء.

(٦) شرح الكوكب المنير، ٤/ ٤٤٩.

٦. ومن الأحاديث أيضًا: ما جاء عن أم سلمة رضي الله عنها، زوج النبي ﷺ أن امرأة كانت تهرأق الدم على عهد رسول الله ﷺ، فاستفتت لها أم سلمة زوج النبي ﷺ، النبي ﷺ فقال: ((لتنظر عدة الليالي والأيام التي كانت تحيضهن من الشهر قبل أن يصيبها الذي أصابها، فلتترك الصلاة قدر ذلك من الشهر، فإذا بلغت ذلك، فلتغتسل، ثم تستنفر بثوب، ثم تصلي))^(١).

ففي هذا الحديث إحالة إلى العادة في تقدير أيام الحيض، مما يدل على أن مثل هذه الأمور يرتبط الحكم فيها بالعادة.

٧. وما جاء عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: ((الوزن وزن أهل

(١) أخرجه الإمام مالك بنحوه، كتاب الطهارة، باب المستحاضة، ١/٦٢؛ والإمام الشافعي بنحوه، ١/٦٠؛ والإمام أحمد بلفظه، ٤٤/٣٠٧، ح ٢٦٧١٦؛ والدارمي بنحوه، كتاب الطهارة، باب في غسل المستحاضة، ١/٦٠٢، ح ٨٠٧؛ وأبو داود بنحوه، كتاب الطهارة، باب في المرأة تستحاض، ومن قال: تدع الصلاة في عدة الأيام التي كانت تحيض، ١/١٨٧، ح ٢٧٤؛ والنسائي بنحوه، كتاب الطهارة، ذكر الاغتسال من الحيض، ١/١٢٩، ح ٢٠٨؛ والدارقطني بنحوه، كتاب الحيض، ١١/٢١٧؛ والبيهقي بنحوه، كتاب الحيض، باب المعتادة لا تميز بين الدمين، ١/٣٣٢؛ وغيرهم.

قال النووي في المجموع - ٢/٣٠٤ -: «حديث أم سلمة صحيح رواه مالك في الموطأ والشافعي وأحمد في مسندهما وأبو داود والنسائي وابن ماجه في سننهم بأسانيد صحيحة على شرط البخاري ومسلم».

قال ابن الملقن في البدر المنير - ٥/٦١٢ -: «هذا الحديث على شرط الصحيح...».

وصحح الألباني إسناده في مشكاة المصابيح، ١/١٧٥، ح ٥٥٩.

وقال محققو مسند الإمام أحمد - ٤٤/١٢٣ -: «حديث صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين، لكن اختلف فيه على نافع».

مكة، والمكيال مكيال أهل المدينة))^(١).

«ووجه الدلالة فيه: أن أهل المدينة لما كانوا أهل نخيل وزرع اعتبر عادتهم في مقدار الكيل، وأهل مكة كانوا أهل متاجر فاعتبرت عادتهم في الوزن»^(٢).

٨. ما جاء عن مُحِيصَةَ الأنصاري رضي الله عنه^(٣): «أَنَّ نَاقَةَ لِبْرَاءِ بْنِ عَازِبٍ رضي الله عنه دَخَلَتْ حَائِطَ رَجُلٍ فَأَفْسَدَتْهُ عَلَيْهِمْ، ((فَقَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى أَهْلِ الْأَمْوَالِ حِفْظَهَا بِالنَّهَارِ، وَعَلَى أَهْلِ الْمَوَاشِي حِفْظَهَا بِاللَّيْلِ))»^(٤).

(١) أخرجه أبو داود بلفظه، كتاب البيوع، باب في قول النبي ﷺ: «المكيال مكيال المدينة»، ٦٣٣/٣؛ والنسائي بنحوه، كتاب الزكاة، باب كم الصاع، ٥٧/٥، ٢٥١٩. وقد قال صاحب (فيض القدير) - ٣٧٤/٦ - عن هذا الحديث: «صححه ابن حبان والدارقطني والنووي وابن دقيق العيد والعلاني، ورواه بعضهم عن ابن عباس... ورمز المصنف لحسنه».

(٢) المجموع المذهب، ١/١٤٠؛ كتاب القواعد للحصني، ١/٣٥٨.

(٣) هو مُحِيصَةُ بن مسعود الخزرجي الأنصاري، أبو سعد. من أصحاب النبي ﷺ، ودعاته، حيث بعثه إلى أهل فدك يدعوهم إلى الإسلام. شهد أحدًا، والخندق، وما بعدهما من الغزوات.

انظر: أسد الغابة، ٥/١١٤، رقم ٤٧٨٤؛ الاستيعاب، ٣/٤٧٤؛ تهذيب التهذيب، ٤/٣٧؛ تقريب التهذيب، ص ٥٢٣، رقم ٦٥١٩.

(٤) أخرجه عبد الرزاق بنحوه، بَابُ الزَّرْعِ تُصَيِّبُهُ الْمَأْشِيَةُ، ١٠/٨٢١، ح ١٨٤٣٧؛ والإمام أحمد بنحوه، ٣٩/١٠٢، ح ٢٣٦٩٧؛ وأبو داود بلفظه، كِتَابُ الْبُيُوعِ وَالْإِجَارَاتِ، بَابُ الْمَوَاشِي تُفْسِدُ زَرْعَ قَوْمٍ، ٣/٢٢٩، ح ٣٥٦٩؛ والنسائي في السنن الكبرى بنحوه، كِتَابُ الْعَارِيَةِ وَالْوَدِيْعَةِ، ذِكْرُ الْإِخْتِلَافِ عَلَى الزُّهْرِيِّ فِي هَذَا الْحَدِيثِ، ٥/٣٣٥، ح ٥٧٥٤؛ وابن حبان، بَابُ الْقِصَاصِ، ذِكْرُ مَا يُحْكَمُ فِيهَا أَنْفَسَتْ الْمَوَاشِي أَمْوَالٌ غَيْرَ أَرْبَابِهَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا، ١٣/٣٥٥،

وهذا الحديث عدّه بعض العلماء من أقوى الأدلة على حجية العرف؛ منهم العلائي (ت ٧٦١هـ)، وابن النجار (ت ٩٧٢هـ)؛ حيث قال الأول عن الحديث: «وهو أدل شيء على اعتبار العادة في الأحكام الشرعية وبنائها عليها؛ لأن عادة الناس إرسال مواشيهم بالنهار للرعي، وحبسها بالليل للمبيت، وعادة أهل البساتين أو المزارع الكون في أموالهم بالنهار غالبًا دون الليل؛ فبنى النبي ﷺ التضمين على ما جرت به عادتهم»^(١).

وبنحو هذا الكلام عبر ابن النجار^(٢).



المسألة الثالثة: ضوابط مراعاة العرف الذي تتغير الفتوى بتغيره

مراعاة العرف الذي تتغير الفتوى بتغيره لها ضابطان:

الضابط الأول: أن يكون إعمال العرف في النطاق الذي أحال الشرع

الحكم فيه إلى العرف^(٣):

= ح ٦٠٠٨؛ والطبراني، ٤٧/٦، ح ٥٤٦٩؛ والبيهقي بنحوه، كتاب الأثرية والحد فيها، باب الضمان على البهائم، ٣٤٢/٨.
وقال عنه محققو المسند: «إسناده متصل صحيح إن كان حرام بن سعد بن محيصة سمع من جدّه».

(١) المجموع المذهب، ١/١٤٠.

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير، ٤/٤٥٢.

(٣) انظر: أنوار البروق في أنواء الفروق، ١/١٧٦، الفرق ٢٨؛ الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص ٢١٨، السؤال ٣٩؛ الموافقات، ٢/٢١٦؛ المصلحة المرسله لـ د. محمد بويو

لقد عبر العلماء عن هذا الضابط بعدة عبارات، ومن أجمعها: ما ذكره الزركشي (ت ٧٩٤هـ)؛ حيث قال: «قال الفقهاء: كل ما ورد به الشرع مطلقاً، ولا ضابط له فيه، ولا في اللغة يُحَكَّمُ فيه العرف. ومثله بالحرز في السرقة، والتفرق في البيع، والقبض، ووقت الحيض وقدره. ومرادهم: أنه يختلف حاله باختلاف الأحوال والأزمنة، ويختلف الحرز باختلاف عدل السلطان وجوره، وحال الأمن والخوف»^(١).

فالعرف الذي تتغير الفتوى تبعاً له يشمل:

- ما إذا ذكر الشرع حكماً مطلقاً، ولم يبين صفته الضابطة؛ كتحقق شرط الحرز في السرقة، مما يدل ضمناً على أن المرجع فيه هو العرف، فيتغير بتغيره.

- ويشمل أيضاً من باب أولى: ما لو أحال الشرع إلى العرف صراحة، مثل النفقة على الزوجة بالمعروف، فالفتوى فيه تكون تبعاً للعرف.

فهذا النوع من الأحكام يرجع فيه إلى العرف، فإذا أفتى عالم بفتوى

= ركاب، ص ٢٤٠؛ المدخل الفقهي العام للأستاذ مصطفى الزرقا، ٢/ ٨٨٩، فقرة ٥١٤؛ و ٩٠٤، فقرة ٥٢٤؛ العرف لـ د. عادل قوته، ١/ ٢١٠؛ الاجتهاد الاستصلاحي، ص ١٧٠؛ توصيف الأفضية، ١/ ٤٢٦؛ جبهة القواعد الفقهية لـ د. علي الندوي، ١/ ٢٦٢.

(١) المنشور، ٢/ ٣٩١؛ وانظر: شرح مختصر الروضة للطوفي، ٣/ ٢١٢؛ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ١٩/ ٢٣٥؛ الأشباه والنظائر لابن السبكي، ١/ ٥١؛ تكملة المجموع لابن السبكي، ١١/ ٣٧٤؛ التمهيد للإسنوي، ص ٢٣٠؛ الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/ ٢٣٥؛ شرح الكوكب المنير، ٤/ ٤٥٢؛ مغني المحتاج في شرح المنهاج، ١/ ٢٧٣.

مبنية على عرف معين، ثم تغير العرف فيجب أن تتغير الفتوى بحيث تطابق العرف الجديد، وإلا صارت الفتوى القديمة تتكلم عن واقعة فات أوانها، وبقيت الواقعة الجديدة بلا حكم.

ويشمل ذلك ما لو كان العرف الأول في عصر التشريع، مثل ما كان يلبسه الرجل في عصر التشريع، مما يحفظ له المروءة وتحصل به الزينة، ولا يكون من ثياب الشهرة... فهذا يختلف حتما من عرف لآخر. ومثل ما لو كان العرف في عصر التشريع يقتضي أن يكون الحرز بصفة معينة، ثم تغيرت نظرة أهل العرف المتأخر إلى تلك الصفة؛ فإن ذلك يؤثر في عدم العمل بمقتضى العرف في عصر التشريع.

ولخطورة الجمود على الحكم الأول على الرغم من تغير العرف الذي بني عليه، فقد حذر العلماء من ذلك بأقوى العبارات وأغلظها، ومن ذلك:

قول القرافي (ت ٦٨٤هـ): «... الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت؛ كالنقود في المعاملات، والعيوب في الأعراض في البياعات ونحو ذلك، فلو تغيرت العادة في النقود والسكة إلى سكة أخرى لحمل الثمن في البيع عند الإطلاق على السكة التي تجددت العادة بها دون ما قبلها، وكذلك إذا كان الشيء عيبا في الثياب في عادة رددنا به المبيع، فإذا تغيرت العادة وصار ذلك المكروه محبوبا موجبا لزيادة الثمن لم ترد به. وبهذا القانون تعتبر جميع الأحكام المترتبة على العوائد. وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه، بل قد

يقع الخلاف في تحقيقه هل وجد أم لا؟...

وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام؛ فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمره، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك، وأسأله عن عرف بلده، وأجره عليه، وأفته به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»^(١).

وقد نقل ابن القيم (ت ٧٥١هـ) كلام القرافي السابق، ثم علق عليه فقال: «وهذا محض الفقه. ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم؛ فقد ضل وأضل وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبب الناس كلهم - على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم - بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل وهذا المفتي الجاهل أضّر ما على أديان الناس وأبدانهم، والله المستعان»^(٢).

وكما أن الفتوى بدون اعتبار العوائد المؤثرة خطيرة، كذلك العمل بالعوائد غير المؤثرة، أو التسرع في تصنيف الواقعة على أن الحكم فيها من

(١) أنوار البروق في أنواء الفروق، ١/ ١٧٦؛ وانظر: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام،

ص ٢١٨، السؤال ٣٩.

(٢) أعلام الموقعين، ٣/ ٧١.

قبيل الأحكام المبنية على العوائد المتغيرة لا يقل خطورة؛ لهذا فإن المجتهد كما هو معنيٌّ بعدم إغفال أعراف الناس المؤثرة في توصيف الواقعة، فهو معني أيضًا بأمرين:

أحدهما: تفحص هذه الأعراف، والبحث عن بواعثها؛ إذ العادةُ - كما قال ابن السمعاني (ت ٤٨٩ هـ) - : «غيرُ موجبة شيئًا بنفسها بحال، وإنما هي قرينه للواجبات، أو منبئة عن المقاصد فيها»^(١)، فعلى المجتهد أن يتحقق من كون الباعث للعادة والعرف منسجمًا مع مقاصد الشريعة، ومن المرجح - من جهة المبدأ - أن الناس ما كان لهم أن يتتابعوا على شيء ما إلى أن يرسخ ويصبح عرفًا وعادةً إلا لما وجدوا فيه من نفع ظاهر، ومصلحة متأكدة، فعلى المجتهد أن يبحث عن هذه البواعث والمصالح، ثم يعرضها على قواعد الشرع ومقاصده الكلية، ليحصل لديه اطمئنان بأن هذا العرف منسجم مع الشرع، ويحقق مقاصده على الوجه الصحيح. والأمر الآخر: التحقُّق من أن الحكمَ في الواقعة من قبيل الأحكام المبنية على العوائد المتغيرة؛ إذ عوائد الناس لا تخلو من ثلاثة أضرب^(٢):

الضرب الأول: العوائد العامة التي لا تختلف بحسب الأزمنة والأمكنة والأحوال، وقد أقرها الشرع وجعلها بذاتها أحكامًا شرعية يترتب عليها الثواب والعقاب. وهذا يشمل ما يتسم بحسن أو قبح

(١) قواطع الأدلة، ٣/ ٤٥٧.

(٢) انظر: الموافقات، ٢/ ٢١٥، ٢٢٦؛ ضوابط المصلحة لـ د. محمد البوطي، ص ٢٨١؛ رفع

الخرج لـ د. صالح بن حميد، ص ٣٢٥.

دائمين في ذاتهما، مما كان موجوداً في عصر التنزيل، وأقره الشرع، كتعارف الناس على محبة الطهارة والنظافة، والصدق والأمانة، والشكر للمنعم، والوفاء بالعهود...، وتعارفهم على النفرة من الوساخة والنجاسة، والكذب والخيانة، وجحود الفضل، والخلف بالوعد...

فهذه أحكام شرعية لا تقبل التبديل والتغيير، مهما تبدلت الأزمنة والأمكنة والأحوال.

الضرب الثاني: العوائد التي من طبيعتها التغيير والتبدل باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال، وقد راعى الشرع هذه الطبيعة، فلم يجعل العوائد الموجودة في عصر التشريع أحكاماً شرعية، وإنما جعلها مناطاً للأحكام، مما يجعل الحكم يتغير بتغير مناطه.

وهذا يشمل ما كان من قبيل «ما يتعارف عليه الناس من وسائل التعبير، وأساليب الخطاب، وما يتواضعون عليه من الأعمال المخلة بالمروءة والآداب، وما يجري في معاملاتهم من كيفية القبض، وحفظ الأمانات، وتقديم الصداق وتأجيله، وكيفية الإجازات، ووسائل توثيق المعاملات. فهذه ليست أحكاماً شرعية، ولكنها مناط ومرتبط للأحكام. وهذه الصور هي التي تخضع للأعراف، وتغيرات الزمن، وأحوال الناس، والأحكام تتغير بتغير مناطها، فحينما يشترط في الشاهد ألا يأتي بما يخل بالمروءة: ينظر إلى عادات أهل بلده فيما يكون مخلاً وما لا يكون، وهكذا في قبض المبيع والصداق، وتفسير الألفاظ في الأيمان والطلاق والأوقاف، وكذلك مقدار ما ينفق على الأولاد والزوجة: المرجع فيه إلى

أعراف الناس، وطبقاتهم، وعاداتهم»^(١).

الضرب الثالث: العوائد التي لم يجعلها الشرع بذاتها حكماً شرعياً، ولا منطاً لحكم شرعي. فهذا يشمل كل ما يزاوله الناس في حياتهم العادية مما يدخل في نطاق الإباحة الأصلية، بحيث لم يرد فيه دليل شرعي يثبت أو ينفيه، وليس منطاً لحكم شرعي.

«فما دام أن هذا العرف في حدود المباح، والحريات الشخصية، مما لا يتعارض مع أحكام الإسلام، فهذا لا كلام فيه، فللناس أن يمارسوا عاداتهم، وتقاليدهم؛ من طرق في الأكل والشرب واللبس والتعامل، وغير ذلك - ما دام أنه لا يعارض أمراً شرعياً - ولهم أن يطوروها حسبما يرون، وحسبما تؤدي إليه حالات الزمن»^(٢).

ومن خلال هذا التقسيم يتضح أن الضرب الثاني هو المعنى في هذا البحث؛ لأنه هو الذي يمكن أن يؤثر في دلالة اللفظ؛ بحيث تترك الدلالة إذا تغير مناطها، وتعود إذا عاد المنط، وسيأتي توضيح ذلك بالأمثلة في المسألة الرابعة^(٣).

الضابط الثاني: أن تتحقق - في العرف الذي يراد مراعاته - الشروط

العامة لاعتبار العرف:

(١) رفع الحرج لـ د. صالح بن حميد، ص ٣٢٥؛ وانظر: ضوابط المصلحة لـ د. محمد البوطي، ص ٢٨٢.

(٢) رفع الحرج لـ د. صالح بن حميد، ص ٣٢٥.

(٣) وذلك ص ٩٢٨.

وهذه الشروط هي:

١. أن يكون العرف مطرداً، أو غالباً^(١):

وقد عبر العلماء عن هذا الشرط بقاعدة قالوا فيها: «إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت»^(٢).

والمراد بهذا الشرط: أن يكون عمل أهل العرف به مستمرا في جميع الحوادث، أو أكثرها^(٣).

فمن شروط الاعتداد بالعرف: أن يتوافق أهل العرف على العمل به في جميع الحوادث المتعلقة به، أو أكثرها على أقل تقدير، أما إذا لم يكن غالباً؛ كأن يعمل به في بعض الحوادث، ويترك في حوادث أخرى فلا يعتد به حينئذ.

ومثال ذلك: لو باع سلعة في بلد ما بألف، وتم الإيجاب والقبول دون التصريح بالعملة، فهنا ينظر إلى العملة المتداولة في ذلك البلد، فإن كان الناس يتبايعون بالريال مثلاً في جميع البيوع أو أكثرها؛ انصرف الثمن إليه، أما إذا كانت هناك عملة أخرى منافسة للريال، فلا بد من التصريح

(١) انظر: العرف والعادة لـ د. أحمد أبو سنة، ص ٧٣؛ المدخل الفقهي العام للأستاذ مصطفى الزرقا، ٢/ ٨٧٤، فقرة ٥٠٤؛ العرف لـ د. عادل قوته، ١/ ٢٣٢؛ العرف والعمل لعمر الجيدي، ص ١٠٤؛ العرف لمصطفى محمد رشدي، ص ٦٠؛ جهرة القواعد الفقهية لـ د. علي الندوي، ١/ ٢٧١.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/ ٢٢٤؛ ولابن نجيم، ص ١١٧؛ مجلة الأحكام العدلية، مادة ٩٥؛ شرحها للأناسي، ١/ ٩٥.

(٣) انظر: المدخل الفقهي العام للأستاذ مصطفى الزرقا، ٢/ ٨٧٤، فقرة ٥٠٤.

حينئذ؛ لأن حملة على الريال ليس بأولى من العملة الثانية.

٢. أن يكون العرف المراد تحكيمه في التصرفات قائماً عند إنشائها^(١):

وقد عبر العلماء عن هذا الشرط بقاعدة قالوا فيها: «العرف الذي

تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر»^(٢).

والمراد بهذا الشرط: أن يكون العرف الذي يراد الرجوع إليه في

تفسير لفظ ما أو عمل ما سابقاً للفظ أو العمل، وممتداً إلى وقت إنشائها،

بحيث يكون متزامناً معها. أما لو كان متأخراً عنها فلا عبرة به حينئذ؛

لأن العرف المتأخر لم يكن موجوداً حال إنشاء التصرف، مما يعني أنه لم

يكن معلوماً لدى الطرفين، فكيف يزعم أحدهما أنه كان يقصد العرف

المستقبلي المجهول عند إبرام التصرف.

ومن أمثلة ذلك: لو اشترى أثاثاً منزلياً، على أن يستلمه بعد ستة

شهور مثلاً، وكان العرف السائد عند إبرام العقد أن يتكفل البائع

بتوصيل الأثاث إلى منزل المشتري، ولكن عندما حل الأجل، صار العرف

أن يتكفل المشتري بتكلفة النقل: فحينئذ على البائع التوصيل؛ لأنه لا عبرة

(١) انظر: المنشور، ٢/ ٣٩٤؛ الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/ ٢٣١؛ ولا بن نجيم، ص ١٢٥؛

العرف والعادة لـ أ. د. أحمد أبو سنة، ص ٨٥؛ المدخل الفقهي العام للأستاذ مصطفى

الزرقا، ٢/ ٨٧٦، فقرة ٥٠٥؛ العرف لشيخنا أ. د. أحمد المبارك، ص ٩٩؛ العرف لـ د.

عادل قوته، ١/ ٢٣٩؛ العرف والعمل لعمر الجيدي، ص ١١٢؛ العرف لمصطفى محمد

رشدي، ص ٦٢

(٢) انظر: المنشور، ٢/ ٣٩٤؛ الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/ ٢٣١؛ ولا بن نجيم، ص ١٢٥.

بهذا العرف المتأخر عن العقد، وإنما العبرة بالعرف السائد عند إنشاء العقد.

٣. أن لا يعارض العرف تصريحاً بخلافه^(١):

وقد عبر العلماء عن هذا الشرط بقاعدة قالوا فيها: «لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح»^(٢).

والمراد بهذا الشرط: أن لا يرد في التصرف الذي يراد تحكيم العرف فيه تصريح يمنع من إعمال العرف؛ إذ العمل بالعرف من قبيل الدلالة الظنية التي يلجأ إليها فيما لم يرد فيه تصريح، وحيث ورد التصريح بما يخالفها تعين العمل به؛ لأنه الأصل.

ومثال ذلك: لو كان العرف أن يقوم البائع بضمان السلعة لمدة عام، لكن عندما ماكسه المشتري اشترط البائع إسقاط المشتري للضمان، فقبل: فليس له التمسك بالعرف في إيجاب الضمان؛ لأنه صرح بخلافه.

(١) انظر: المدخل الفقهي العام للأستاذ مصطفى الزرقا، ٢/ ٨٧٩، فقرة ٥٠٦؛ العرف لشيخنا أ. د. أحمد المبارك، ص ١٠١؛ العرف والعمل لعمر الجيدي، ص ١١٠؛ جهرة القواعد الفقهية لـ د. علي الندوي، ١/ ٢٦٠.

(٢) انظر: ترتيب اللائي في سلك الأمالي، ٢/ ٧٨٧، قاعدة ١٥٣؛ منافع الدقائق، ص ٣٢٨؛ مجلة الأحكام العدلية، مادة ١٣؛ شرحها لسليم رستم، ١/ ٢٥؛ ولعلي حيدر، ١/ ٢٨؛ وللأتاسي، ١/ ٣٨؛ وشرح قواعدها للزرقا، ص ١٤١؛ المدخل الفقهي العام، ٢/ ٨٧٩، فقرة ٥٠٦، و٩٧٣، فقرة ٥٨٠؛ المدخل إلى القواعد الفقهية الكلية، ص ٨٦؛ القواعد الفقهية لـ د. علي الندوي، ١٨٠، ٤١٧، ٤٥٩؛ الوجيز، ص ١٣٩؛ موسوعة القواعد الفقهية، ٢/ ٢١٣.

٤. أن لا يكون في العرف تعطيلٌ لنص ثابت، أو لأصل قطعي^(١)؛
ومما يدخل تحته هذا الشرط من القواعد: «لا مساغ للاجتهاد في
مورد النص».

والمراد بهذا الشرط: أن بناء الحكم على العرف ضرب من ضرب
الاجتهاد، وحيث ورد النص فلا مساغ للاجتهاد من الأساس، فما بالك
إذا كان هذا الاجتهاد سيؤدي إلى تعطيل نص ثابت أو أصل قطعي؟!
فمثلاً: لو خُطبت امرأةٌ وكان من عرف أهل بلدها أن تخرج مع
الخطاب وتخلو به...، فلا يصح العمل بهذا العرف، لمخالفته للأدلة
الصريحة، والتي من بينها: قول النبي ﷺ: ((لَا يَخْلُونَ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ إِلَّا
وَمَعَهَا ذُو مَحْرَمٍ))^(٢).



(١) انظر: ترتيب اللاكفي في سلك الأمالي، ٢/ ٨٢٥؛ العرف والعادة لـ د. د. أحمد أبو سنة،
ص ٨٠؛ المدخل الفقهي العام للأستاذ مصطفى الزرقا، ٢/ ٨٨٠، فقرة ٥٠٧؛ العرف
لشيخنا أ. د. أحمد المباركي، ص ٩٧؛ العرف لـ د. عادل قوته، ١/ ٢٤٢؛ العرف والعمل
لعمر الجيدي، ص ١٠٧؛ العرف لمصطفى محمد رشدي، ص ٥٧، ٦٤؛ جهرة القواعد
الفقهية لـ د. علي الندوي، ١/ ٢٦١.

(٢) سبق ترجمته ص ٧٧٢.

المسألة الرابعة: أمثلة لأثر مراعاة العرف في العمل بدلالة اللفظ الشرعي

المثال الأول: حكم إخراج زكاة الفطر من غالب قوت البلد:

فقد حدد النبي ﷺ الأصناف التي تخرج منها زكاة الفطر؛ كما في حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، حيث قال: ((فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى الْعَبْدِ وَالْحُرِّ، وَالذَّكْرِ وَالْأُنْثَى، وَالصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَأَمَرَ بِهَا أَنْ تُؤَدَّى قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إِلَى الصَّلَاةِ))^(١). وكما في حديث أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رضي الله عنه، حيث قال: ((كُنَّا نُخْرِجُ زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ طَعَامٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ أَقِطٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ زَبِيبٍ))^(٢)؛ فهل يعني هذا أنه لا تجزئ الزكاة من غير هذه الأصناف؟

لقد ذهب كثير من العلماء إلى أن زكاة الفطر تخرج من غالب قوت أهل البلد^(٣)؛ وهذا محمول على أن العرف السائد في عصر التشريع هو

(١) أخرجه البخاري بلفظه، أبواب صدقة الفطر، بَابُ فَرَضِ صَدَقَةِ الْفِطْرِ، ٢/٥٤٧، ح ١٤٣٢؛ ومسلم بنحوه، كِتَابُ الزَّكَاةِ، بَابُ زَكَاةِ الْفِطْرِ عَلَى الْمُسْلِمِينَ مِنَ التَّمْرِ وَالشَّعِيرِ، ٢/٦٧٧، ح ٩٨٤. كلاهما من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه البخاري بلفظه، أبواب صدقة الفطر، بَابُ: صَدَقَةُ الْفِطْرِ صَاعٌ مِنْ طَعَامٍ، ٢/٥٤٨، ح ١٤٣٥؛ ومسلم بلفظه، كِتَابُ الزَّكَاةِ، بَابُ زَكَاةِ الْفِطْرِ عَلَى الْمُسْلِمِينَ مِنَ التَّمْرِ وَالشَّعِيرِ، ٢/٦٧٨، ح ٩٨٥.

(٣) انظر: المجموع للنووي، ٦/٦٠، ٧١؛ المغني، ٤/٢٨٩؛ الشرح الكبير وحاشية الدسوقي،

كون هذه الأصناف تمثل غالب قوت البلد في ذلك العصر، وهذا يعني أنه لو تغير الحال وصار غالب القوت في بلد ما من حبوب أخرى، أو من اللبن، أو من اللحم، أو السمك... جاز إخراج الزكاة منها.

وقد عبر عن ذلك ابن القيم (ت ٧٥١هـ) بقوله: «وهذه كانت غالب أقواتهم بالمدينة، فأما أهل بلد أو محلة قوتهم غير ذلك فإنما عليهم صاع من قوتهم، كمن قوتهم الذرة أو الأرز أو التين أو غير ذلك من الحبوب، فإن كان قوتهم من غير الحبوب؛ كاللبن واللحم والسمك: أخرجوا فطرتهم من قوتهم كائنا ما كان. هذا قول جمهور العلماء، وهو الصواب الذي لا يقال بغيره؛ إذ المقصود سد خلة المساكين يوم العيد ومواساتهم من جنس ما يقتاتة أهل بلدهم»^(١).

المثال الثاني: الأموال الربوية التي حدد الشرع المعيار الشرعي للتساوي فيها - من جهة كونها مكيلة أو موزونة - بناء على العرف السائد في عصر التشريع؛ هل يؤثر فيها تغير هذا العرف؟

المكيلات والموزونات من الأموال الربوية لا يجوز مبادلتها بجنسها إلا مثلاً بمثل، يدًا بيد، وبعض هذه الأموال حدد الشرع كونها مكيلة أو موزونة، وبعضها أحال فيها إلى عرف أهل مكة أو المدينة، وبعضها تركها مطلقة يرجع فيها إلى أعراف الناس، ومن النصوص التي تدل على التحديد:

(١) أعلام الموقعين، ٣/ ١٥.

• قول النبي ﷺ - في تحديد كون الذهب والفضة من الموزونات:-
 ((لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ، وَلَا الْوَرِقَ بِالْوَرِقِ، إِلَّا وَزْنًا بِوَزْنٍ، مِثْلًا
 بِمِثْلِ، سَوَاءً بِسَوَاءٍ))^(١).

• وقول النبي ﷺ - في الإحالة إلى عرف أهل مكة:- ((الوزن
 وزن أهل مكة، والمكيال مكيال أهل المدينة))^(٢).

فما حدده الشرع: إذا تبدل العرف في مقياس شيء منه، فأصبح كيلياً
 بعد أن كان وزنياً، أو العكس؛ فهل يؤثر ذلك في العمل بالعرف القديم؟
 خلاف بين العلماء.

والذي يعنينا في هذا البحث رأي أبي يوسف (ت ١٨٢ هـ) من
 الحنفية وما جاء في توجيهه؛ فقد ذهب رحمه الله إلى اعتبار العرف هنا على
 خلاف المنصوص عليه^(٣)؛ وتوجيه ذلك: «أن النص على... الكيل في
 المكيل والوزن في الموزون في ذلك الوقت إنما كان للعادة فيه، فكان
 المنظور إليه هو العادة في ذلك الوقت، وقد تبدلت، فيجب أن يثبت
 الحكم على وفاق ذلك»^(٤).

ولقناعة الأستاذ مصطفى الزرقا (ت ١٤٢٠ هـ) بوجاهة هذا

(١) أخرجه مسلم بلفظه، كِتَابُ الْبَيْعِ، بَابُ الرَّبَا، ٣/١٢٠٩، ح ١٥٨٤. من حديث أبي سعيد
 الخدري رضي الله عنه.

(٢) سبق تخريجه ص ٩١٥.

(٣) انظر: الهداية وشرحيها: العناية وفتح القدير، ٧/١٥؛

(٤) العناية، ٧/١٥.

التوجيه أورد معناه، ثم قال: «ورأي أبي يوسف هذا كما ترى أقوى حجة، وأقوم محجة، رغم انفراده به»^(١).

فقد بنى ذلك على أن النص في عصر التشريع إنما ورد بناء على المعيار العرفي للتساوي في ذلك العصر، فلو اطمأن الناس إلى معيار آخر؛ أيسر لهم في الاستعمال، أو أدق عندهم في تحديد التساوي، أو... فليس هناك ما يمنع من ذلك، بل هو أخرى بالعمل؛ لأنه يحقق المقصود وهو التساوي الشرعي وزيادة؛ إذ يمنع أيضاً من وقوع النزاع بين أهل العرف؛ لاتفاقهم على تحقق التساوي.

ومما يشير إلى أن التحديد الوارد إنما هو مبني على العرف فحسب: أن الأموال الربوية التي ورد التنصيص على معيار التساوي فيها في بعض النصوص وردت مطلقةً في نصوص أخرى، وفي هذا إشارة إلى أن العبرة بمطلق التساوي، وما ورد تحديده إنما هو وسيلة للتعبير عن التساوي في ذلك العصر^(٢). ومن هذه النصوص المطلقة: قول النبي ﷺ: ((الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ، مِثْلًا بِمِثْلٍ، يَدًا بِيَدٍ، فَمَنْ زَادَ، أَوْ اسْتَزَادَ، فَقَدْ أَرَبَى، الْآخِذُ وَالْمُعْطِي فِيهِ سَوَاءٌ))^(٣).

(١) المدخل الفقهي العام، ٢/ ٨٩٢، فقرة ٥١٤.

(٢) انظر: الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية، ص ٣٩٤.

(٣) سبق تحريجه، ص ٥١١.

المثال الثالث: حكم التقاط ضالة الإبل:

فقد ثبت أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سُئِلَ عَنْ ضَالَّةِ الْإِبِلِ، فَغَضِبَ وَاحْمَرَّتْ وَجَنَّتَاهُ، وَقَالَ: ((مَا لَكَ وَهَذَا، مَعَهَا الْحِدَاءُ وَالسَّقَاءُ، تَشْرَبُ الْمَاءَ، وَتَأْكُلُ الشَّجَرَ، حَتَّى يَلْقَاهَا رَبُّهَا))^(١).

وقد قال النبي ﷺ ذلك في زمان يغلب عليه الصلاح، لدرجة أن هذه الإبل يحصل بينها نتائج وتكاثر دون أن يمسه أحد، واستمر الحال على ذلك إلى عصر الخليفة عمر رضي الله عنه، ولكن في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه تغير الحال، وكثر من يعتدي عليها، وأصبحت هذه الحال سائدة عرفاً؛ فأباح التقاطها.

فقد جاء عن ابن شهاب الزهري (ت ١٢٤هـ) قال: ((كَانَتْ ضَوَالُّ الْإِبِلِ فِي زَمَانِ عُمَرَ ابْنِ الْخَطَّابِ رضي الله عنه إِبِلًا مُؤَبَّلَةً^(٢) تَنَاتُجُ لَا يَمَسُّهَا أَحَدٌ. حَتَّى إِذَا كَانَ زَمَانُ عُثْمَانَ بْنِ عَفَانَ رضي الله عنه أَمَرَ بِمَعْرِفَتِهَا وَتَعْرِيفِهَا، ثُمَّ تُبَاعُ فَإِذَا جَاءَ صَاحِبُهَا أُعْطِيَ ثَمَنَهَا))^(٣).

(١) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الطلاق، باب حُكْمِ الْمَفْقُودِ فِي أَهْلِهِ وَمَالِهِ، ٢٠٢٧/٥، رقم ٤٩٨٦.

(٢) مؤبلة: مهملة. انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، مادة «أبل»، ١٦/١.

(٣) أخرجه الإمام مالك بلفظه، كتاب الأقضية، باب القضاء في الضوال، ٧٥٩/٢؛ والبيهقي بلفظه، كتاب اللقطة، باب الرَّجُلِ يَجِدُ ضَالَّةً يُرِيدُ رَدَّهَا عَلَى صَاحِبِهَا لَا يُرِيدُ أَكْلَهَا، ١٩١/٦.

وقد جاء في البدر المنير - ٦٥٥/١٧ - وصف هذا الأثر بأنه: «حسن أو صحيح».

فهذا الأثر يدل على أن العرف السائد في عهد النبي ﷺ وفي عهد عثمان ﷺ أُسْتُفِيدَ منها أمران: تحديد علة النهي عن التقاط الإبل، وبيان أن مخالفة عثمان ﷺ للحديث النبوي مبنية على تغير العرف السائد، مما يعني اختلاف مناط الحكم بين الحديث والأثر. فالعلة في منع النبي ﷺ من التقاط الإبل في مقابل إذنه لالتقاط الغنم: أن الغنم في عهد النبي ﷺ لا تحمي نفسها من الذئب، بخلاف الإبل، ولكن في عهد عثمان ضعفت الذمم، وكثر في الناس من يعتدي على الإبل بنسبة اعتداء الذئب على الغنم؛ فجعل حكمهما واحداً؛ من جهة جواز الالتقاط، والله أعلم.

المثال الرابع: القيم التي حصل التخيير بينها بناء على تساويها في عصر التشريع، ثم اختلفت في أزمان أخرى؛ هل يبقى التخيير بين تلك القيم ذاتها؟

فمثلاً: ثبت في السنة أن دية الحر المسلم مائة من الإبل^(١)، كما روي

(١) وما ورد في ذلك: قول النبي ﷺ: (مَنْ قَتَلَ مُتَعَمِّدًا دَفِعَ إِلَى أَوْلِيَاءِ الْقَتِيلِ، فَإِنْ شَاءُوا قَتَلُوهُ، وَإِنْ شَاءُوا أَخَذُوا الدِّيَةَ، وَهِيَ ثَلَاثُونَ حِقَّةً وَثَلَاثُونَ جَذَعَةً، وَأَرْبَعُونَ خَلْفَةً، وَذَلِكَ عَقْلُ الْعَمْدِ، وَمَا صَاحُوا عَلَيْهِ، فَهُوَ هُمْ، وَذَلِكَ تَشْدِيدُ الْعَقْلِ). أخرجه الإمام أحمد بلفظه، ١١/٣٢٦، ح ٦٧١٧؛ والترمذي بنحوه، أبواب الدييات عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في الدية كم هي من الإبل، ٣/٦٤، ح ١٣٨٧؛ والبيهقي، كتاب الدييات، باب صفة الستين التي مع الأربعين، ٨/٧٠؛ والدارقطني بنحوه، كتاب الخدود والدييات وغيره، ٣/١٧٧. جميعهم من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ.

وقد قال عنه الترمذي: «حَدِيثُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ».

وقال عنه صاحب الدر المنير - ٨/٤٢٩ - : «قلت: وفي إسناده محمد بن راشد المكحولي

أن النبي ﷺ حكم فيها بألف مثقال^(١)، وأيضاً روي عنه ﷺ أنه جعل دينة رجل اثني عشر ألف درهم^(٢). وذلك مبني على قيمة الإبل في عصر

= الدمشقي، وقد وثقه أحمد وجماعة، ولينه النسائي، ونسب إلى القدر، وأنه يرى الخروج. وقال البيهقي: محمد هذا وإن كنا نروي حديثه لرواية الكبار عنه، فليس ممن تقوم الحجّة بما يفرد به. وقال صاحب (الإمام): رواه محمد بن راشد، عن سليمان وقد وثقا. وقال عنه محققو المسند: «إسناده حسن».

وقال عنه الألباني في الإرواء - ٢٥٩ / ٧، ح ٢١٩٩ -: «وقال الترمذي ...: «حديث حسن غريب». قلت: وهو كما قال، وإنما لم يصححه - والله أعلم - للخلاف المعروف في عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده».

(١) ومما ورد في ذلك: حديث عمرو بن حزم، عن أبيه، عن جدّه: (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَتَبَ إِلَى أَهْلِ الْيَمَنِ كِتَابًا فِيهِ الْفَرَائِضُ وَالسُّنَنُ وَالذِّيَّاتُ وَمَا جَاءَ فِيهِ: قَوْلَ النَّبِيِّ ﷺ: (... وَأَنَّ الرَّجُلَ يُقْتَلُ بِالْمَرْأَةِ وَعَلَى أَهْلِ الذَّهَبِ أَلْفُ دِينَارٍ).

أخرجه النسائي بلفظه، كتاب القسامة، ذكر حديث عمرو بن حزم في العُقُول، واختلاف الناقِلين له؛ ٤٢٨ / ٨، ح ٤٨٦٨؛ وابن حبان بلفظه، باب كُتِبَ النَّبِيُّ ﷺ، ذكر كُتِبَ الْمُصْطَفَى ﷺ، كتابه إلى أهل اليمن، ٥٠١ / ١٤، ح ٦٥٥٩؛ والبيهقي بلفظه في السنن الكبرى، كتاب الزكاة، باب كيف فرَضَ الصَّدَقَةَ ٨٩ / ٤، وفي معرفة السنن، كتاب الذِّيَّاتِ، جَمَاعُ الذِّيَّاتِ فِيمَا دُونَ النَّفْسِ، ١١٨ / ١٢، ح ١٦٠٨٠.

وانظر: البدر المنير، ٣٧٧ / ٨. ففيه تخريج مطول للحديث، وقد صدره بقوله: «هَذَا الْحَدِيثُ عُمْدَةُ الذِّيَّاتِ، وَقَدْ فَرَّقَهُ الرَّافِعِيُّ فِي مَوَاضِعٍ مِنَ الْكِتَابِ، وَأَنَا أَذْكَرُهُ هُنَا مَجْمُوعًا وَأَحِيلُ عَلَيْهِ مَا يَتَّبَعُ بَعْدَهُ عَلَيْهِ، وَهُوَ مُشْتَمَلٌ أَيْضًا عَلَى غَيْرِ الذِّيَّاتِ مِنَ الْفَرَائِضِ وَالسُّنَنِ وَالصَّدَقَاتِ، وَهُوَ حَدِيثٌ مَتَدَاوِلٌ مِنَ الْأَمَّهَاتِ...».

(٢) ومما ورد في ذلك: ما جاء عن عكرمة، عن ابن عباسٍ، أن رجلاً من بني عدي قُتِلَ، فَجَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ: دِينَهُ اثْنَيْ عَشَرَ أَلْفًا).

أخرجه أبو داود بلفظه، كتاب الذِّيَّاتِ، باب الذِّيَّةِ كَمْ هِيَ؟، ٦٨١ / ٤، ح ٤٥٤٦؛

التشريع، ولكن تغيرت قيمتها عند أهل العرف بعد ذلك؛ فهل تبقى تلك القيم؟

خلاف بين العلماء. ومن ذهب إلى أن المقدار يختلف بحسب قيمة الإبل عند أهل كل عرف: عمر بن الخطاب رضي الله عنه، كما اختاره الإمام الشافعي في الجديد:

• فقد جاء عَنْ عَمْرٍو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، قَالَ: ((كَانَتْ قِيَمَةُ الدِّيَةِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: ثَمَانِيَةَ دِينَارٍ أَوْ ثَمَانِيَةَ آلافِ دِرْهَمٍ ^(١)، وَدِيَةُ أَهْلِ الْكِتَابِ يَوْمَئِذٍ النِّصْفُ مِنْ دِيَةِ الْمُسْلِمِينَ، قَالَ: فَكَانَ

= والدارمي بنحوه، وَمِنْ كِتَابِ الدِّيَاتِ، بَابُ كَمِ الدِّيَةِ مِنَ الْوَرِقِ وَالذَّهَبِ، ٢/٦٣٦، ح ٢٢٧٤؛ والنسائي بنحوه، كِتَابُ الْقَسَامَةِ، ذِكْرُ الدِّيَةِ مِنَ الْوَرِقِ، ٨/٤١٣، ح ٤٨١٧؛ والبيهقي بنحوه، كِتَابُ الدِّيَاتِ، بَابُ تَقْدِيرِ الْبَدَلِ بِاِثْنَيْ عَشَرَ أَلْفَ دِرْهَمٍ أَوْ بِأَلْفِ دِينَارٍ عَلَى قَوْلٍ مَنْ جَعَلَهُمَا أَصْلَيْنِ، ٨/٧٨.

قَالَ أَبُو دَاوُدَ عَقِبَ الْحَدِيثِ: «رَوَاهُ ابْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ عَمْرٍو، عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ لَمْ يَذْكَرْ ابْنَ عَبَّاسٍ».

وقال عنه الحافظ في التلخيص - ٤/٢٣، ح ١٧٠١ - : «وَأَمَّا قِضَاؤُهُ فِي الدِّيَةِ بِاِثْنَيْ عَشَرَ أَلْفًا، فَهُوَ حَدِيثُ ابْنِ عَبَّاسٍ بِعَيْنِهِ، وَقَدْ رَوَاهُ أَصْحَابُ السُّنَنِ مِنْ حَدِيثِ عِكْرِمَةَ، وَاخْتَلَفَ فِيهِ عَلَى عَمْرٍو بْنِ دِينَارٍ. فَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ الطَّائِفِيُّ عَنْهُ، عَنْ عِكْرِمَةَ هَكَذَا، وَقَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ عَمْرٍو بْنِ دِينَارٍ مُرْسَلًا.

قَالَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ عَنْ أَبِيهِ: الْمُرْسَلُ أَصَحُّ، وَتَبِعَهُ عَبْدُ الْحَقِّ، وَقَدْ رَوَاهُ الدَّارِقُطِيُّ مِنْ حَدِيثِ مُحَمَّدِ بْنِ مَيْمُونٍ، عَنْ ابْنِ عُيَيْنَةَ مَوْضُولًا، قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ مَيْمُونٍ، وَإِنَّمَا قَالَ لَنَا فِيهِ ابْنُ عَبَّاسٍ مَرَّةً وَاحِدَةً، وَأَكْثَرَ ذَلِكَ كَانَ يَقُولُ عَنْ عِكْرِمَةَ، وَرَوَاهُ عَبْدُ الرَّزَّاقِ فِي (مُصَنَّفِهِ) عَنْ ابْنِ عُيَيْنَةَ، عَنْ عَمْرٍو، عَنْ عِكْرِمَةَ مُرْسَلًا.

قَالَ ابْنُ حَزْمٍ: وَهَكَذَا رَوَاهُ مَشَاهِيرُ أَصْحَابِ ابْنِ عُيَيْنَةَ».

(١) يمكن التوفيق بين هذا التقدير وتقدير النبي ﷺ في الحديثين الآنفى الذكر، بأن النبي ﷺ كان

ذَلِكَ كَذَلِكَ حَتَّى اسْتُخْلِيفَ عُمَرُ رضي الله عنه، فَقَامَ خَطِيبًا فَقَالَ: أَلَا إِنَّ الْإِبِلَ قَدْ غَلَّتْ، قَالَ: فَفَرَضَهَا عُمَرُ عَلَى أَهْلِ الذَّهَبِ أَلْفَ دِينَارٍ، وَعَلَى أَهْلِ الْوَرِقِ اثْنَيْ عَشَرَ أَلْفًا، وَعَلَى أَهْلِ الْبَقَرِ مِائَتَيْ بَقْرَةٍ، وَعَلَى أَهْلِ الشَّاءِ أَلْفَيْ شَاةٍ، وَعَلَى أَهْلِ الْخُلَلِ مِائَتَيْ حُلَّةٍ...»^(١).

• وعبر الماوردي (ت ٤٥٠ هـ) عن الرأي الجديد للإمام الشافعي بقوله: «وبه قال في الجديد؛ إن إعواز الإبل يوجب العدول إلى قيمتها بالدنانير والدراهم ما بلغت بحسب اختلافها في البلدان والأزمان، فتكون الدنانير والدراهم بدلاً من الإبل لا من النفس»^(٢).

المثال الخامس والسادس والسابع:

ومثل ذلك يقال: في تحديد نصاب الزكاة في عروض التجارة ونحوها بعشرين مثقالاً من الذهب أو مائتي درهم من الفضة، بناء على تساويهما في عصر التشريع، وقد حصل بين هاتين القيمتين تفاوت كبير في

= يراعي اختلاف الأسعار حتى في عهده، فقددر قيمة الإبل تارة ألف دينار، وتارة ثمان مائة، وكذلك من الفضة؛ تارة بألف وتارة بائني عشر ألفاً.

أو يقال: إن الألف دينار والاثني عشر ألف درهم يمثلان الدية المغلظة، بينما الثمانمائة دينار والألف درهم فتمثل الدية المخففة، والله أعلم.

(١) أخرجه أبو داود بلفظه، كِتَابُ الدِّيَّاتِ، بَابُ الدِّيَّةِ كَمْ هِيَ؟، ٤/٦٧٩، ح ٤٥٤٢؛

والبيهقي في السنن الصغير، كِتَابُ الدِّيَّاتِ، بَابُ إِعْوَازِ الْإِبِلِ، ٢/١٩٦، ح ٣٢٤٣.

وقد علق صاحب البدر المنير - ٢٠/٤٣٢ - على أحد رواة الحديث، فقال: «وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ

هَذَا هُوَ الْبِكْرَاوِي: ضَعَفَهُ جَمَاعَةٌ، وَقَالَ أَبُو حَاتِمٍ: لَيْسَ بِقَوِي».

وقال عنه الألباني في صحيح سنن أبي داود - ٣/١٠١ -: «حسن».

(٢) الحاوي للماوردي، ١٢/٢٢٧؛ وانظر: مختصر المزني (المطبوع نهاية الأم)، ٩/٢٥٨.

عصرنا الحاضر، بسبب عزوف الناس عن الفضة، ومحافظة الذهب على قيمتها، فبناء على القول بتأثير العرف: يكون القول المتجه هو التقدير بالذهب فقط.

وهذا القول هو ما تم اختياره في الندوة السابعة لقضايا الزكاة المعاصرة^(١).

كما عبر عنه ووجهه د. محمد الأشقر بقوله: «وقد مال بعض الفقهاء في هذا العصر إلى الرجوع إلى التقييم في عروض التجارة والنقود الورقية إلى نصاب الذهب خاصة. ولذلك وجه بين، وهو ثبات القوة الشرائية للذهب. فإن نصاب الذهب - العشرين ديناراً - كان يشتري بها في عهد النبي ﷺ عشرون شاة من شياه الحجاز تقريباً. وكذلك نصاب الفضة - المائتا درهم - كان يشتري بها عشرون شاة تقريباً أيضاً. أما في عصرنا الحاضر فلا تكفي قيمة المائتي درهم من الفضة إلا لشاة واحدة، بينما العشرون مثقالاً من الذهب تكفي الآن (سنة ١٤١٧ هـ) لشراء عشرين شاة من شياه الحجاز، أو أقل قليلاً.

فهذا الثبات في قوة الذهب الشرائية تتحقق به حكمة تقدير النصاب على الوجه الأكمل. بخلاف نصاب الفضة»^(٢).

وكذلك الحال في كون النصاب في السرقة ربع دينار من الذهب، أو

(١) فتاوى وتوصيات ندوات قضايا الزكاة المعاصرة، ص ١٧٤ - ١٧٥.

(٢) الأصول المحاسبية المعاصرة للتقييم (مطبوع ضمن أبحاث وأعمال الندوة السابعة لقضايا

الزكاة المعاصرة)، ص ٨٨؛ وانظر: الزكاة لمحي الدين مستو، ص ٤٧

ثلاثة دراهم من الفضة، بناء على تساويهما في عصر التشريع، بينما نجد في عصرنا الحاضر تفاوتًا كبيرًا بينهما؛ مما يجعل القول المتجه فيها -أيضًا- هو التقدير بالذهب فقط^(١)، والله أعلم.

ومن الأمثلة المتعلقة بالسرقة أيضًا تحديد النبي ﷺ الحرز الذي يحصل به القطع عند سرقة الثمار^(٢)؛ بناء على العرف السائد في عصر التشريع؛ وعند تغير العرف يمكن أن يتأثر تحديد ذلك الحرز.



(١) انظر في هذا القول: شرح عمدة الفقه لـ أ. د. عبد الله الجبرين، ٣/ ١٧٩٩.

(٢) وما ورد في ذلك ما جاء عبد الله بن عمرو بن العاصي رضي الله عنه، عن رسول الله ﷺ أنه سُئِلَ عَنِ الثَّمَرِ الْمُعْلَقِ؟ فَقَالَ: (مَنْ أَصَابَ فِيهِ مِنْ ذِي حَاجَةٍ غَيْرَ مُتَّخِذِ حُبْنَةٍ، فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ، وَمَنْ حَرَخَ بِشَيْءٍ مِنْهُ فَعَلَيْهِ غَرَامَةٌ مِثْلِيهِ وَالْعُقُوبَةُ، وَمَنْ سَرَقَ مِنْهُ شَيْئًا بَعْدَ أَنْ يُؤْوِيَهُ الْجُرَيْنُ، فَبَلَغَ ثَمَنَ الْمِجَنِّ، فَعَلَيْهِ الْقَطْعُ، وَمَنْ سَرَقَ دُونَ ذَلِكَ فَعَلَيْهِ غَرَامَةٌ مِثْلِيهِ، وَالْعُقُوبَةُ). أخرجه أبو داود بلفظه، كتاب الحدود، باب ما لا قطع فيه، ٤/ ٣٥٨، ح ٤٣٩٠. وقد حسنه الألباني، في الإرواء، ٨/ ٦٩، ح ٢٤١٣.

المبحث الخامس:

**تأثير المقصد الشرعي الذي دلت عليه القرائن
الصارفة في تأويل اللفظ الشرعي وضوابط ذلك**

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة الظاهر.

المطلب الثاني: حقيقة التأويل.

المطلب الثالث: شروط التأويل.

المطلب الرابع: أمثلة تطبيقية لتأثير المقصد الشرعي الذي دلت

عليه القرائن الصارفة في تأويل اللفظ الشرعي.

توطئة:

مبحث (تأثير المقصد الشرعي الذي دلت عليه القرائن الصارفة في تأويل اللفظ الشرعي وضوابط ذلك) يتناول بعمومه جلّ ما جاء في المباحث الأربعة السابقة، إذ تَأَثَّرُ دلالة اللفظ بالضرورة والحاجة والمصلحة ومراعاة الواقع فيه صرفاً للفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر، بيد أن السمة الغالبة لكل صورة من تلك الصور الأربعة مراعاة الظروف والأحوال الطارئة (التمثلة في الضرورة والحاجة) أو المتغيرة (التمثلة في المصلحة أو الواقع)، مما يجعل الحكم قد يعود إلى ظاهر دلالة اللفظ عند ذهاب المغير، كما أن لكلّ منها نطاقاً محدداً فيه نوع استقلال، وله ضوابط خاصة، ولكن تبقى أمثلة أخرى أثّر المقصد بالعمل فيها بدلالة اللفظ دون أن تدخل في أي من تلك الصور الأربعة، كما أن الشأن في هذا التأثير أن يكون دائماً وليس طارئاً أو متغيراً.

فهذا النوع من الأمثلة هو ما عقد له هذا المبحث.



المطلب الأول: حقيقة الظاهر

المسألة الأولى: تعريف الظاهر لغة:

الظاهر في اللغة: اسم فاعل من ظهر، والطاء والهاء والراء - كما قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) -: «أَصْلُ صَحِيحٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى قُوَّةٍ وَبُرُوزٍ. مِنْ ذَلِكَ: ظَهَرَ الشَّيْءُ يَظْهَرُ ظُهُورًا فَهُوَ ظَاهِرٌ، إِذَا انْكَشَفَ وَبَرَزَ. وَلِذَلِكَ سُمِّيَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَالظَّهِيرَةَ، وَهُوَ أَظْهَرُ أَوْقَاتِ النَّهَارِ وَأَضْوَوُهَا»^(١).
ومنه ما جاء في (اللسان): «وِظْهَرَ الشَّيْءُ بِالْفَتْحِ، ظُهُورًا: تَبَيَّنَ. وَأَظْهَرْتُ الشَّيْءَ: بَيَّنْتُهُ»^(٢).

وما جاء في (القاموس): «وِظْهَرَ ظُهُورًا: تَبَيَّنَ، وَقَدْ أَظْهَرْتُهُ، وَ[ظَهَرَ] عَلَيَّ: أَعَانَنِي، وَ[ظَهَرَ] بِهِ، وَ[ظَهَرَ] عَلَيْهِ: غَلَبَهُ»^(٣).
وعلى هذا فالظاهر في اللغة هو الشيء البينُّ الغالبُ القويُّ في ذاته، بحيث يكون منكشفاً بارزاً، لا خفاء فيه.



(١) المقاييس في اللغة، مادة «ظهر»، ص ٦٤٢؛ وانظر: المصباح المنير، مادة «ظهر»، ص ٤١٦.

(٢) لسان العرب، مادة «ظهر»، ٤ / ٥٢٧؛ وانظر: القاموس المحيط، مادة «ظهر»، ص ٥٥٧.

(٣) القاموس المحيط، مادة «ظهر»، ص ٥٥٧.

المسألة الثانية: تعريف الظاهر اصطلاحاً:

لقد حظي تعريف الظاهر باهتمام كبير لدى علماء الأصول، فلا يكاد يخلو كتاب من تعريفه^(١)، ومن أفضل ما تم الوقوف عليه: التعريف الذي اختاره الشيخ محمد العثيمين (ت ١٤٢١هـ)، حيث عرف الظاهر بأنه: «ما دل بنفسه على معنى راجح مع احتمال غيره»^(٢).

ومن خلال هذا التعريف يتضح أن هناك معنيين:

أحدهما: معنى راجح في نفسه من جهة الوضع اللغوي، بغض النظر عن المؤثرات الخارجية؛ من سياق أو قرائن لفظية أو حالية... فهذا المعنى هو ما يُصطلح على تسميته بالظاهر.

والآخر: معنى مرجوح في نفسه، وإن أمكن أن يكون أقوى من الأول بالمؤثرات الخارجية؛ فإن تقوى بها ورجح على المعنى الأول حمل اللفظ عليه، وصار مؤولاً، وإلا بقي اللفظ محمولاً على المعنى الأول. ومعيار المعنى الظاهر: تبادره للذهن^(٣).

(١) انظر على سبيل التمثيل: كتاب الإشارة للبايجي، ص ١٦٣؛ البرهان، ١ / ٣٣٧، فقرة ٤٢٦؛ أصول البزدوي وشرحه: كشف الأسرار للبخاري، ١ / ١٢٣؛ أصول السرخسي، ١ / ١٦٣؛ قواطع الأدلة، ٢ / ٦٦؛ المستصفى، ١ / ٣٨٤؛ روضة الناظر، ٢ / ٥٦٣؛ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد، ٢ / ١٦٨؛ تنقيح الفصول وشرحه، ص ٣٧؛ المغني وشرحه للخبازي، ١ / ٢٠٥؛ البحر المحيط، ٣ / ٤٣٦؛ التحرير وتيسيره، ١ / ١٣٦؛ شرح الكوكب المنير، ٣ / ٤٥٩.

(٢) الأصول من علم الأصول وشرحه للشيخ العثيمين، ص ٣٥٧.

(٣) انظر في هذا المعيار: شرح الأصول من علم الأصول للشيخ العثيمين، ص ٣٥٨.

ومما يقوي هذا التعريف: انطلاقه من المعنى اللغوي؛ إذ اللفظ
الظاهر اسم فاعل، ففوة وضوح معناه ناشئة من ذات اللفظ.



المطلب الثاني: حقيقة التأويل

المسألة الأولى: تعريف التأويل لغة:

التأويل في اللغة: مصدر أَوَّل، يُووِّلُ تأويلاً، والمادة الأصلية هي «أَوَّل»، وقد سبق بيان المعنى اللغوي لها^(١)، ومما له صلة بما نحن فيه في هذا السياق أن «التأويل: هُوَ مِنْ آلِ الشَّيْءِ يُؤْوِلُ إِلَى كَذَا: أَي رَجَعَ وَصَارَ إِلَيْهِ»^(٢).

وعلى هذا فالتأويل في اللغة: هو المعنى الذي يرجع إليه اللفظ، ويصير إليه.



المسألة الثانية: تعريف التأويل اصطلاحاً:

(التأويل) من المصطلحات المتداولة في أكثر العلوم الشرعية؛ ولا سيما التفسير والعقيدة وأصول الفقه، بالإضافة إلى أن له استخداماً عند المتقدمين يختلف عنه عند المتأخرين، كما أنه قد يراد به التأويل الصحيح فقط، وقد يراد به التأويل الفاسد فقط، وقد يراد به ما يشملهما معاً. والحكم على التأويل بالفساد قد يكون من الوضوح بمكان؛ لكونه في

(١) وذلك ص ٨٨٣.

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر، مادة «أول»، ١ / ٨٠.

منتهى البعد، وقد يكون التأويل من القوة بمكان، بحيث يكون التمسك باللفظ جموداً على الحروف، وسطحية في فهمها، مع البعد عن مراد المتكلم، وقد يكون التأويل بين هذين الطرفين، مما يجعل الحكم عليه بالصحة والفساد يحتاج إلى نظر واجتهاد...

هذه التفريعات والتقسيمات للتأويل وغيرها تؤثر في تحديد المعنى الاصطلاحي للتأويل؛ هل يشملها جميعاً، أو يشمل بعضها؟ وهذا أحد أهم أسباب اختلاف العلماء في تعريف التأويل^(١). والمنهج الأسلم أن يُعرّف بتعريف يشمل كل ما يسميه أهل المصطلح تأويلاً، ثم تُبيّن أقسامه ويُعرّف كلُّ منها على حدة؛ لأن الشأن في التعريف أن يُفسّر به المراد بالمصطلح عند أهل هذا المصطلح.

إذا علم هذا فمن أفضل ما تم الوقوف عليه من التعريفات الشاملة لكل ما يسمى تأويلاً عند علماء الأصول: تعريف الآمدي (ت ٦٣١ هـ)؛ حيث عرف التأويل -مع قطع النظر عن الصحة والبطلان- بأنه: «حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتمال له»^(٢).

وعندما أراد أن يكون التعريف خاصاً بالصحيح، أضاف إليه قيد: (بدليل يعضده).

(١) انظر: البرهان، ١ / ٣٣٦، فقرة ٤٢٤؛ أصول الزدوي وشرحه: كشف الأسرار للبخاري،

١ / ١١٨؛ المستصفي، ١ / ٣٨٧؛ روضة الناظر، ٢ / ٥٦٣؛ مختصر ابن الحاجب وشرحه

للعضد، ٢ / ١٦٨؛ التحرير وتيسيره، ١ / ١٤٤؛ شرح الكوكب المنير، ٣ / ٤٦١.

(٢) الإحكام للآمدي، ٣ / ٥٩.

وهذا القيد يرد عليه اعتراض، ولكن قبل إيراد الاعتراض يستدعي السياق إبراز التعريف من خلال بيان محترزاته. وهذا ما فعله الأمدي بشكل دقيق؛ حيث قال:

• «وإنما قلنا (حمل اللفظ على غير مدلوله) احترازاً، عن حمله على نفس مدلوله.

• وقولنا (الظاهر منه) احتراز عن صرف اللفظ المشترك من أحد مدلوليه إلى الآخر فإنه لا يسمى تأويلاً.

• وقولنا (مع احتمال له) احتراز عما إذا صرف اللفظ عن مدلوله الظاهر إلى ما لا يحتمله أصلاً، فإنه لا يكون تأويلاً صحيحاً.

• وقولنا: (بدليل يعضده) احتراز عن التأويل من غير دليل، فإنه لا يكون تأويلاً صحيحاً أيضاً.

وقولنا: (بدليل) يعم القاطع والظني. وعلى هذا فالتأويل لا يتطرق إلى النص، ولا إلى المجمل، وإنما يتطرق إلى ما كان ظاهراً^(١).

ولكن يمكن أن يرد على قيد (بدليل يعضده) اعتراض، وهو أنه قد لا يكون كافياً في إخراج التأويل الفاسد؛ لأن مجرد الاعتضاد بالدليل وإن كان مقوياً له فعلاً، بيد أنه قد لا يصل به إلى أن يكون أقوى من المدلول الظاهر.

لهذا فالأولى أن يستعاض عن لفظ (يعضده) إلى لفظ: (يرجّحه)، أو (يقتضي رجحانه)، أو (يجعله الأقوى)، والله أعلم.

(١) الإحكام للأمدي، ٦٠ / ٣.

المطلب الثالث:

شروط التأويل

(التأويل) غير المنضبط بالشرع من الأمور التي حصل بسببها جدل واسع النطاق في جلّ العلوم الشرعية، ولا سيما علمي الأصول: أصول الدين، وأصول الفقه؛ ومما غدّى هذا الجدل أنه يُعدُّ من أسهل الطرق للالتفاف على النصوص الشرعية؛ سواء أكان ذلك عن سوء قصد، أم من تلبس الشيطان والهوى.

وقد أحسن ابن القيم (ت ٧٥١هـ) عندما بيّن خطر هذا التأويل على الدين، وأثره في اختلاف الأمة؛ حيث قال: «فأصل خراب الدين والدنيا إنما هو من التأويل الذي لم يرده الله ورسوله بكلامه، ولا دل عليه أنه مراده، وهل اختلفت الأمم على أنبيائهم إلا بالتأويل؟ وهل وقعت في الأمة فتنة كبيرة أو صغيرة إلا بالتأويل؟ فمن بابه دخل إليها، وهل أريقت دماء المسلمين في الفتن إلا بالتأويل؟. وليس هذا مختصاً بدين الإسلام فقط، بل سائر أديان الرسل لم تنزل على الاستقامة والسداد حتى دخلها التأويل، فدخل عليها من الفساد ما لا يعلمه إلا رب العباد»^(١).

ومن هنا تكمن أهمية ضبط التأويل، والتزامه بالشروط الشرعية التي بدونها لا يكون صحيحاً، وهذه الشروط تتمثل فيما يأتي:

(١) أعلام الموقعين، ٤ / ٢٢٢.

الشرط الأول: أن يكون المؤوّل أهلاً للتأويل^(١)، ومتوخياً معرفة مراد الشارع:

ويكون أهلاً للتأويل إذا كان قد استجمع شروط الاجتهاد؛ لأن التأويل طريق من طرق معرفة الحكم الشرعي، بل هو من الطرق الوعرة التي تحتاج إلى مهارة خاصة، وحذر شديد من الانحراف عن الجادة؛ لأنه يتعامل مع المعاني غير المتبادرة للذهن، كما أن الخطأ فيه قد يؤدي إلى عواقب وخيمة؛ ومن ثمّ فلا يسوغ هذا التأويل إلا من أهل الاجتهاد العدول الذين يتوخون في اجتهادهم فهم مراد الشارع، لا تحريف كلامه لينسجم مع أهوائهم ورغباتهم.

وهذا أهم الشروط على الإطلاق؛ لأن من يوثق في علمه وورعه سيكون عالماً بشروط التأويل، وملتزماً بها، فلن يتكلم إلا بعلمٍ وتحراً لمراد الشارع، أما من لا يحسن الاجتهاد فسيخوض فيما لا يعلم، وقد يكون عنده علم لكنه يتحرى به تحقيق مراده لا مراد الشارع، وعلى كلا التقديرين لن «يأمنَ على نفسه أن يكون ممن قال الله فيهم: ﴿وَلَكُمْ أَوْلِيٌّ مِمَّا نَصَبْتُمْ﴾»^(٢)،^(٣).

(١) انظر: الإحكام للأمدي، ٣/ ٦٠؛ التأويل عند الأصوليين لشيخنا د. عبد المحسن الريس، ص ١٥٥؛ الظاهر والمؤول عند الأصوليين لعلي عبد الله محمد، ص ١٦٥؛ التأويل اللغوي في القرآن الكريم لـ د. حسين حامد الصالح، ص ٨٧.

(٢) من الآية رقم (١٨) من سورة الأنبياء.

(٣) أعلام الموقعين، ٤/ ٢٢١.

فالخلل في الفهم والنية أو أحدهما يمثل أصناف أهل التأويل الباطل، وبقي صنف رابع، وهم أهل التأويل الصحيح، الذين جمعوا بين صحة الفهم وحسن النية. وقد عبر ابن القيم (ت ٧٥١هـ) عن هذه الأصناف الأربعة بقوله: «والتأولون أصناف عديدة؛ بحسب الباعث لهم على التأويل، وبحسب قصور أفهامهم ووفورها. وأعظمهم توغلا في التأويل الباطل مَنْ فسَدَ قِصْدُهُ وفهْمُهُ، فكلما ساء قِصْدُهُ وقصر فهمه كان تأويله أشد انحرافا:

- فمنهم من يكون تأويله لنوع هوى من غير شبهة، بل يكون على بصيرة من الحق.
- ومنهم من يكون تأويله لنوع شبهة عرضت له أخفت عليه الحق.
- ومنهم من يكون تأويله لنوع هدى من غير شبهة، بل يكون على بصيرة من الحق.
- ومنهم من يجتمع له الأمران، الهوى في القصد، والشبهة في العلم»^(١).

الشرط الثاني: أن يكون التعامل مع الدلالة الظاهرة للنصوص على أنها الأصل^(٢)، فلا يلجأ إلى التأويل إلا إذا وُجد المبرر الشرعي^(٣):

(١) أعلام الموقعين، ٤/ ٢٢٢.

(٢) انظر: التأويل اللغوي في القرآن الكريم لـ د. حسين حامد الصالح، ص ٨٠؛ دراسات في الاجتهاد وفهم النص لـ د. عبد المجيد السوسوه، ص ٢٠٨؛ موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة لـ د. سليمان الغصن، ٢/ ٧٩٩.

(٣) انظر: الظاهر والمؤول عند الأصوليين لعلي عبد الله محمد، ص ١٧٠.

هذا الشرط يمثل قاعدة أولية تكون بين يدي المؤول، وتعمدُ تجاهلها يعد من أهم أسباب الالتفاف على النصوص بدعوى التأويل؛ إذ مقتضى التخاطب يستدعي حمل الألفاظ على المعاني المتبادرة للذهن، وعدم حملها على المعاني المرجوحة إلا إذا وجدت قرائن ومسوغات راجعة إلى المتكلم نفسه، لا نابعة من المتلقي والمخاطب. ولو ساغ لأي إنسان أن يفسر خطاب غيره بما تتوق له نفسه، ويدفعه له هواه؛ لما أعوزه ذلك؛ إذ العموم الأغلب من الألفاظ - كما يذكر العلماء^(١) - يدل على معناه دلالة راجحة لا قطعية، فمن خلال الدلالة المحتملة المرجوحة يمكن لذلك الصنف من الناس أن يمرّروا ما شاءوا من المعاني!

ولا شك أن هذا في منتهى الخطورة؛ لأنه يهدم لغة التخاطب المباشرة التي بين الناس برمتها، فما بالك إذا كان ذلك مع نصوص الوحي الذي انقطع بوفاة النبي ﷺ!

الشرط الثالث: أن يكون اللفظ قابلاً للتأويل^(٢):

فلا بد «أن يكون اللفظ قابلاً للتأويل؛ بأن يكون اللفظ ظاهراً فيما

(١) ومنهم الشاطبي في الموافقات، ٤ / ٢٤٠.

(٢) انظر: الإحكام للأمدى، ٣ / ٦٠؛ الموافقات، ٣ / ٧٤؛ التأويل عند الأصوليين لشيخنا د. عبد المحسن الريس، ص ١٥٦؛ التأويل اللغوي في القرآن الكريم لـ د. حسين حامد الصالح، ص ٨٧؛ دراسات في الاجتهاد وفهم النص لـ د. عبد المجيد السوسوه، ص ٢٠٦؛ جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية لـ د. محمد لوح، ص ١٣؛ موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة لـ د. سليمان الغصن، ٢ / ٧٩٩.

صُرِّفَ عَنْهُ»^(١).

فاللفظ من جهة الوضوح والخفاء له عند الجمهور^(٢) ثلاث

حالات:

• أن تكون دلالاته على المعنى دلالة صريحة بحيث لا تحتمل معنى آخر. فهذا هو النص، ولا يكون محلاً للتأويل؛ لأن دلالاته لا تحتمل معنىً آخر، فكيف تترك هذه الدلالة، ويحمل اللفظ على غيرها، ويدعى بعد ذلك أن المعنى الجديد هو المراد؟!

• أن يحتمل معنيين متساويين، فيسمى المجمع. والإجمال يزول بالبيان، لا بالتأويل.

• أن يحتمل معنيين أيضاً لكن أحدهما أرجح من الآخر، فيسمى الظاهر. فهذا الذي يرد عليه التأويل؛ إذ حمل اللفظ على المعنى الظاهر هو الأصل، والعدول عنه إلى المعنى المرجوح خلاف الأصل، فلا يسوغ إلا بتأويل صحيح مستجمع للشروط، والتي من بينها أن يكون اللفظ قابلاً للتأويل، وهو ما يصطلح الجمهور على تسميته بالظاهر.

الشرط الرابع: أن يكون المعنى الذي يحمل عليه اللفظ مما يحتمله

(١) الإحكام للآمدي، ٣/ ٦٠.

(٢) انظر: البرهان، ١/ ٣٣٦، فقرة ٤٢٤؛ المستصفي، ١/ ٣٨٤؛ تنقيح الفصول وشرحه،

ص ٣٦، ٣٠٧؛ روضة الناظر، ٢/ ٥٥٩؛ مختصر الروضة وشرحها للطوفي، ١/ ٥٥٣؛ المدخل

إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل لابن بدران، ص ١٨٧؛ المهذب لشيخنا أ. د. عبد الكريم النملة،

١١٩١ / ٣.

اللفظ لغة، أو شرعاً، أو عرفاً^(١):

وهذا الشرط عبر عنه الزركشي (ت ٧٩٤هـ) بقوله: «وشرطه أن يكون موافقاً لوضع اللغة، أو عرف الاستعمال، أو عادة صاحب الشرع. وكل تأويل خرج عن هذه الثلاثة فباطل»^(٢).

فلا بد أن تكون هناك حلقة وصل بين اللفظ والمعنى الذي يراد حمله عليه؛ تتمثل في الاستعمال اللغوي، أو الاستعمال العرفي، أو الاستعمال الشرعي، وأما إذا لم يكن اللفظ يستعمل في الدلالة على ذلك المعنى: لم يصح التأويل؛ لأن هذا المعنى أجنبي عن اللفظ، فكيف يحمل اللفظ على معنى لا صلة له به؟!، و«لأن الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللسان العربي ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب، أو خلاف الألسنة كلها؛ فلا بد أن يكون ذلك المعنى... [مستعملاً بالمعنى المجازي]، وإلا

(١) انظر: اختلاف الحديث للإمام الشافعي (المطبوع في نهاية الأم)، ٩ / ٥٣٢، ٥٣٣؛ البرهان، ١ / ٣٤١، فقرة ٤٣٨؛ روضة الناظر، ٢ / ٥٦٤؛ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٦ / ٣٦٠؛ الموافقات، ٣ / ٧٤، ٢٩٥؛ البحر المحيط، ٣، ٤٤٣؛ إرشاد الفحول، ٢ / ٥١؛ التأويل عند الأصوليين لشيخنا د. عبد المحسن الريس، ص ١٥٩؛ الظاهر والمؤول عند الأصوليين لعلي عبد الله محمد، ص ١٦٧، ١٦٨؛ جنابية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية لـ د. محمد لوح، ص ١٥؛ التأويل اللغوي في القرآن الكريم لـ د. حسين حامد الصالح، ص ٨٥؛ دراسات في الاجتهاد وفهم النص لـ د. عبد المجيد السوسوه، ص ٢٠٧؛ موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة لـ د. سليمان الغصن، ٢ / ٨٠١؛ تفسير النصوص لـ د. محمد أديب، ١ / ٣٨١.

(٢) البحر المحيط، ٣ / ٤٤٣.

فيمكنُ كُلُّ مبطل أن يفسرَ أي لفظ بأي معنى سنح له؛ وإن لم يكن له أصل في اللغة! (١).

الشرط الخامس: أن يعتضد المعنى المرجوح بدليل يجعله أرجح من المعنى الظاهر (٢):

وهذا الشرط عبر عنه وعلله الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ) بقوله: «القرآن عربي... والأحكام فيه على ظاهرها وعمومها، ليس لأحد أن يحيل منها ظاهراً إلى باطن، ولا عاماً إلى خاص إلا بدلالة من كتاب الله، فإن لم تكن فسنة رسول الله تدل على أنه خاص دون عام، أو باطن دون ظاهر، أو إجماع من عامة العلماء الذين لا يجهلون كلهم كتاباً ولا سنة. وهكذا السنة، ولو جاز في الحديث أن يحال الشيء منه عن ظاهره إلى معنى باطن يحتمله كان أكثر الحديث يحتمل عدداً من المعاني، ولا يكون لأحد ذهب إلى معنى منها حجة على أحد ذهب إلى معنى غيره! ولكن الحق فيها

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٦ / ٣٦٠.

(٢) انظر: البرهان، ١ / ٣٣٨، فقرة ٤٢٩، و ٣٤١ - ٣٤٢، فقرة ٤٣٨؛ الإحكام للآمدي، ٣ / ٦٠؛ روضة الناظر، ٢ / ٥٦٤؛ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٦ / ٣٦٠؛ الموافقات، ٣ / ٢٩٥؛ إرشاد الفحول، ٢ / ٥١؛ المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل لابن بدران، ص ١٨٩، ١٩١؛ التأويل عند الأصوليين لشيخنا د. عبد المحسن الريس، ص ١٦٤؛ الظاهر والمؤول عند الأصوليين لعلي عبد الله، ص ١٦٩؛ دراسات في الاجتهاد وفهم النص لـ د. عبد المجيد السوسوه، ص ٢٠٨؛ جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية لـ د. محمد لوح، ص ١٦؛ موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة لـ د. سليمان الغصن، ٢ / ٨٠٣؛ تفسير النصوص لـ د. محمد أديب، ١ / ٣٨٢.

واحد؛ لأنها على ظاهرها وعمومها إلا بدلالة عن رسول الله، أو قول عامة أهل العلم بأنها على خاص دون عام، وباطن دون ظاهر، إذا كانت إذا صرفت إليه عن ظاهرها محتملة للدخول في معناه»^(١).

وكما يشترط أن يعتضد المعنى المرجوح بدليل، فلا بد أن يتقوى بهذا الدليل بحيث يصبح أرجح من المعنى الظاهر.

وهذا ما عبر عنه وعلله الأمدى (ت ٦٣١ هـ) بقوله: «أن يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله الظاهر راجحًا على ظهور اللفظ في مدلوله؛ ليتحقق صرفه عنه إلى غيره، وإلا فبتقدير أن يكون مرجوحًا لا يكون صارفًا ولا معمولًا به اتفاقًا»^(٢)»^(٣).

الشرط السادس: ألا ينتج عن التأويل مخالفة لأدلة أقوى^(٤):

فيجب ألا يخالف التأويل الأدلة القطعية، وكليات الشريعة، وقواعدها الكلية، وأحكامها المعلومة من الدين بالضرورة؛ لأن التأويل ضرب من أضرب الاجتهاد الظني، والظني لا يقوى على معارضة

(١) اختلاف الحديث للإمام الشافعي (المطبوع في نهاية الأم)، ٩ / ٥٣٢.

(٢) انظر في حكاية الاتفاق على ذلك أيضًا: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٦ / ٣٦٠.

(٣) الإحكام للأمدى، ٣ / ٦٠.

(٤) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٦ / ٣٦٠؛ التأويل عند الأصوليين لشيخنا د.

عبد المحسن الريس، ص ١٦٢؛ جنائية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية لـ د. محمد

لوح، ص ١٧؛ التأويل اللغوي في القرآن الكريم لـ د. حسين حامد الصالح، ص ٨٥؛

دراسات في الاجتهاد وفهم النص لـ د. عبد المجيد السوسوه، ص ٢٠٩؛ موقف المتكلمين

من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة لـ د. سليمان الغصن، ٢ / ٨١٢.

القطعي. ومما يدخل في هذا السياق: وجوب دفع أي اعتراض يمكن أن يضعف دليل التأويل؛ لأنه مستند التأويل، فإذا كان لا يقوى على الثبات في نفسه، فمن باب أولى لا يقوى على إثبات غيره^(١).



(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٦ / ٣٦٠؛ موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة لـ د. سليمان الغصن، ٢ / ٨١٢.

المطلب الرابع:

أمثلة تطبيقية لتأثير المقصد الشرعي الذي دلت عليه القرائن الصارفة في تأويل اللفظ الشرعي

المثال الأول: حكم غسل المستيقظ ليديه قبل إدخالهما في الإناء: فقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: ((إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلْيَغْسِلْ يَدَهُ قَبْلَ أَنْ يُدْخِلَهَا فِي وَضُوئِهِ؛ فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ))^(١).

وقد اختلف العلماء في فهم هذا الحديث:

- فمنهم من حملوه على ظاهره وقالوا بوجوب غسل اليدين للمستيقظ، وهم الحنابلة والظاهرية^(٢).
- ومنهم من تأولوه وحملوه على الندب، وهم الجمهور^(٣). ومستندهم في ذلك هو المقصد الذي دلت عليه القرينة اللفظية: ((فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ))، ومما جاء في توجيه ذلك: ما قاله البابرقي

(١) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الوضوء، باب الاستنجار وتراً، ١ / ٧٢، ح ١٦٠، ومسلم بنحوه، كتاب الطهارة، باب كراهة غمس المتوضئ وغيره يده المشكوك في نجاستها في الإناء قبل غسلها ثلاثاً، ١ / ٢٣٣، ح ٢٧٨.

(٢) انظر: المحلى، ١ / ٢٠٦؛ الإقناع وشرحه: كشاف القناع، ١ / ٢١٠.

(٣) انظر: الهداية وشرحها: فتح القدير والعناية، ١ / ٢١؛ المنهاج وشرحه: مغني المحتاج، ١ /

٥٧؛ الشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي عليه، ١ / ٩٦.

الحنفي (ت ٧٨٦هـ): «تركنا الوجوب إلى السنة في الغسل؛ لأنه ﷺ علل بتوهم النجاسة، وتوهمها لا يوجب التنجس الموجب للغسل، فكان دليلاً على التورع والاحتياط»^(١).

• بل إن الجمهور ذهبوا أبعد من ذلك في أعمال المقصد، حيث جعلوا الندب حال الشك في نجاسة اليد مطلقاً، وهذا فيه تخصيص وتعميم لدلالة اللفظ معاً؛ إذ لا يستحب غسلها عقب الاستيقاظ حال تيقن الطهارة (وهذا تخصيص بالمقصد)، ويستحب غسلها حال الشك في الطهارة حتى لو لم يكن ذلك عقب استيقاظ من النوم (وهذا تعميم بالمقصد).

وقد عبر الإمام النووي (ت ٦٧٦هـ) عن ذلك فقال: «مذهبنا ومذهب المحققين: أن هذا الحكم ليس مخصوصاً بالقيام من النوم؛ بل المعتبر فيه الشك في نجاسة اليد... وهذا مذهب جمهور العلماء. وحكي عن أحمد بن حنبل - رحمه الله تعالى - رواية: أنه إن قام من نوم الليل كره كراهة تحريم، وإن قام من نوم النهار كره كراهة تنزيه. ووافق عليه داود الظاهري؛ اعتماداً على لفظ المبيت في الحديث. وهذا مذهب ضعيف جداً، فإن النبي ﷺ نبه على العلة بقوله ﷺ: (فإنه لا يدري أين باتت يده)، ومعناه: أنه لا يأمن النجاسة على يده، وهذا عام لوجود احتمال النجاسة في نوم الليل والنهار وفي اليقظة، وذكر الليل أولاً لكونه الغالب، ولم

(١) العناية، ١/ ٢١.

يقتصر عليه خوفاً من توهم أنه مخصوص به، بل ذكر العلة بعده، والله أعلم.

هذا كله إذا شك في نجاسة اليد، أما إذا تيقن طهارتها وأراد غمسها قبل غسلها فقد قال جماعة من أصحابنا: حكمه حكم الشك... والأصح الذي ذهب إليه الجماهير من أصحابنا: أنه لا كراهة فيه؛ بل هو في خيار بين الغمس أولاً والغسل؛ لأن النبي ﷺ ذكر النوم ونبه على العلة وهي الشك، فإذا انتفت العلة انتفت الكراهة...»^(١).

المثال الثاني: حكم إخراج القيمة في الزكاة:

فالنصوص التي تبين مقادير الزكاة يرد فيها تحديد ما يتم إخراجه للزكاة من جنس المال المزكى، ومن هذه النصوص: ما ثبت في كتاب أبي بكر رضي الله عنه للزكاة التي فرضها النبي ﷺ: ((وَفِي صَدَقَةِ الْغَنَمِ فِي سَائِمَتِهَا إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِينَ إِلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ: شَاةٌ))^(٢).

فهل هذا التحديد متعين، أو يجوز الاستعاضة عنه بالقيمة؟
خلاف بين العلماء.

والذي يعيننا مذهب علماء الحنفية، فقد ذهبوا إلى جواز إخراج القيمة^(٣)، وتأولوا بها النصوص الواردة، وقالوا: إن «ذكر الشاة والجدعة

(١) شرح صحيح مسلم، ٣ / ١٧٢.

(٢) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، ٢ / ٥٢٨، ح ١٣٨٦.

(٣) انظر: الهداية وشرحيها: العناية وفتح القدير، ٢ / ١٩١؛ بدائع الصنائع، ٢ / ٢٦؛ البحر

الرائق، ٢ / ٢٣٨.

وغيرهما كان لتقدير المالية، ولأنه (أي إعطاء الشاة والجدعة) أخف على أرباب المواشي؛ لوجودها عندهم، لا لتعيينها بحيث لا يجزئ عنها البدل»^(١). ومما استندوا عليه في هذا التأويل: ما جاء عن مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ رضي الله عنه أَنَّهُ قَالَ لِأَهْلِ الْيَمَنِ: ((اتُّونِي بِخَمِيسٍ أَوْ لَبِيسٍ أَخْذُهُ مِنْكُمْ فِي الصَّدَقَةِ؛ فَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْكُمْ، وَخَيْرٌ لِلْمُهَاجِرِينَ بِالْمَدِينَةِ))^(٢).

وبناء على ما جاء في شروط التأويل: فإنه يرد عليه أنه اختل فيه شرطان مهمان من شروط التأويل، وهما: (أن يعتضد المعنى المرجوح بدليل يجعله أرجح من المعنى الظاهر)، و(ألا ينتج عن التأويل مخالفة لأدلة أقوى):

- فالأثر الذي استندوا عليه ضعيف من جهة سنده^(٣).
- وعلى فرض صحته فهو قول صحابي، والاحتجاج بقول الصحابي محل خلاف.
- كما أنه معارض لما هو أقوى منه؛ فهو مخالف لتوجيه النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ رضي الله عنه، ولمذهب معاذ نفسه:

— فقد ثبت أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم بَعَثَ مُعَاذًا رضي الله عنه إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ: ((ادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولُ... [إلى أن قال] فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ؛ تُؤْخَذُ مِنْ

(١) التحرير وتيسيره، ١ / ١٥٦.

(٢) سبق تخريجه ص ٤١٧.

(٣) وقد سبق بيان ذلك عند تخريج الحديث، ص ٤١٧.

أَغْنِيَانِيَهُمْ، وَتُرَدُّ عَلَى فَقْرَائِهِمْ))^(١).

- وَأَيْضًا رُوي عن معاذ رضي الله عنه أنه قَضَى: ((أَيُّمَا رَجُلٍ انْتَقَلَ مِنْ مِخْلَافٍ عَشِيرَتِهِ إِلَى غَيْرِ مِخْلَافٍ عَشِيرَتِهِ فَعُشْرُهُ وَصَدَقَتُهُ إِلَى مِخْلَافِ عَشِيرَتِهِ))^(٢).

• وعلى فرض سلامة الأثر والعللة التي ذكروها من جميع الاعتراضات؛ فإنه لا يحصل بهما تقوية المعنى المرجوح وتقديمه على المعنى الظاهر؛ لأن هناك معاني ومقاصد أخرى ستفوت إذا عدل عن الأصناف المَعْيَنَةِ إلى القيمة؛ منها:

- أن نفوس أهل الزكاة تتطلع لما عند المزكي من مال، فناسب أن يُعْطَى من جنس هذا المال؛ ليشاطره الاستمتاع بهذا المال. وهذا المقصد يحصل بإخراج الزكاة من جنس المال الزكوي، وهو المنسجم مع ظاهر اللفظ؛ فصار حقه التقديم.

- وأيضًا: أن الزكاة بجميع أصنافها وجبت لدفع حاجة الفقير، وشكرًا لله من الغني على نعمة المال، ومن المعلوم أن حاجات الفقراء متنوعة، فينبغي أن يتنوع الواجب ليصل إلى الفقير من كل نوع ما تندفع به حاجته. كما أن أبلغ طريق لشعور الغني بشكر النعمة أن تكون زكاة هذه النعمة من جنسها^(٣).

(١) سبق تخريجه ص ٤١٩.

(٢) سبق تخريجه، ص ٤١٩.

(٣) انظر: المغني، ٤ / ٢٩٧.

- كما أن الزكاة ركن من أركان الإسلام، ومظهر من مظاهر التكافل الرئيسة، وحق للفقير على الغني، وليس فيها منة، فعندما يرى الناس الأموال الزكوية بجميع أنواعها تنتقل من الغني إلى الفقير تظهر هذه الشعيرة، وترتفع معنويات الناس، ويقوى تلاحمهم، ويزداد ولاؤهم لبعض.

المثال الثالث: حكم الاكتفاء في دفع الزكاة ببعض الأصناف الثمانية:

هذا مثال آخر في الزكاة تأول فيه الحنفية بعض النصوص بناء على المقصد منها، وتأويلهم لها متجه، وقد وافقهم المالكية على ذلك. وقد سبق بيان هذا المثال باعتباره من ثمرات الخلاف في مسألة سبق بحثها، (وهي حكم تقديم المقصد الجزئي على دلالة اللفظ)^(١)، فما قيل هناك يناسب ذكره هنا. بل إن جل الأمثلة التي ذكرت في ثمره الخلاف هناك، بالإضافة إلى أغلب الآثار التي تم الاستدلال بها - على تأثير المقصد الجزئي على دلالة اللفظ - يناسب ذكرها هنا أيضاً.

المثال الرابع: حكم صيام يوم الاثنين ونحوه إذا وافق يوم الشك:

فقد ثبت عن عمّار بن ياسر رضي الله عنه قال: ((مَنْ صَامَ الْيَوْمَ الَّذِي يُشَكُّ فِيهِ فَقَدْ عَصَى أَبَا الْقَاسِمِ))^(٢).

(١) وذلك ص ٤٣٣.

(٢) أخرجه البخاري بنحوه (معلقاً)، كتاب الصوم، باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: إِذَا رَأَيْتُمْ الْهَلَالَ فَصُومُوا وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَأَفْطِرُوا، ٢ / ٦٧٤؛ وأبو داود بنحوه، كتاب الصوم، باب كَرَاهِيَةِ صَوْمِ يَوْمِ الشَّكِّ، ٢ / ٧٤٩، ح ٢٣٣٤؛ والدارمي بلفظه، كتاب الصوم، باب في النهي عَنِ

وهذا اللفظ عام يشمل صيام يوم الشك، سواء نوى بذلك الاحتياط لرمضان، أم لا. ولكن دلت تسميته بيوم الشك على أن المقصد من النهي ألا يصوم اليوم الثلاثين من شعبان احتياطاً لاحتمال أن يكون من رمضان؛ فإذا لم ينو ذلك وإنما صامه باعتبار آخر - كأن يكون اعتاد صيام يوم الخميس - فهل يجوز ذلك، ويكون هذا من تأويل اللفظ وتخصيصه بالمقصد؟

= صيام يوم الشك، ١ / ٤٢٧، ح ١٦٣٤؛ وابن ماجه بنحوه، كتاب الصوم، باب ما جاء في صيام يوم الشك، ١ / ٥٢٧، ح ١٦٤٥؛ والترمذي بنحوه، كتاب الصوم، باب ما جاء في كراهية صوم يوم الشك، ٢ / ٦٥، ح ٦٨٦؛ والنسائي بلفظه، كتاب الصيام، صيام يوم الشك، ٤ / ٤٦٢، ح ٢١٨٧؛ والبزار بلفظه، ح ١٣٩٤؛ والطحاوي بلفظه، كتاب الصيام، باب الصوم يوم الشك، ٢ / ١١١؛ وابن خزيمة بلفظه، كتاب الصيام، باب الزجر عن صوم اليوم الذي يشك فيه أمن رمضان أم من شعبان بلفظ مجمل غير مفسر، ٣ / ٢٠٤، ح ١٩١٤؛ والبيهقي بنحوه كتاب الصوم، باب النهي عن استقبال شهر رمضان بصوم يوم أو يومين والنهي عن صوم يوم الشك، ٤ / ٢٠٨؛ والدارقطني بنحوه، كتاب الصيام، ٢ / ١٥٧؛ والحاكم بنحوه، كتاب الصوم، ١ / ٤٢٣؛ وابن حبان بلفظه، كتاب الصوم، باب الصوم المنهي عنه، ٨ / ٣٥١، ح ٣٥٨٥.

ومما جاء في الكلام عن هذا الحديث:

قول الترمذي عقب ذكر الحديث: «حديث عمار حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ ومن بعدهم من التابعين...».

وأيضاً قول الدارقطني: «هذا إسناد حسن صحيح، ورواته كلهم ثقات».

وقول الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين» ووافقه الذهبي في التلخيص.

كما قال عنه صاحب البدر المنير - ١٤ / ٥٠١ -: «هذا الحديث صحيح».

وقال عنه الحافظ في بلوغ المرام - ص ١٦٩، ح ٦٥١ -: «ذكره البخاري تعليقا، ووصله الحمسة، وصححه ابن خزيمة وابن حبان».

ذهب الإسنوي (ت ٧٧٢هـ) إلى جواز ذلك، وتأول النهي العام بالمعنى والمقصد من النهي، فجعل المعنى مخصصاً للعموم؛ فقد عقد فصلاً استفتحه بقوله: «فصل: المشهور من قول الأصوليين ومن قول الشافعي أيضاً أنه يجوز أن يستنبط من النص معنى يخصه». ثم فرع عليه ثلاثة فروع، ثالثها عبر عنه بقوله: «ومنها: تخصيص الحديث الصحيح (وهو من صام اليوم الذي يشك فيه فقد عصى أبا القاسم) بحالة إفراده وعدم اعتياده؛ فإن ضم إليه يوماً قبله، أو اعتاد صوم يوم الاثنين مثلاً فوافق يوم الشك يوماً قبله لم يحرم؛ لأن الحكمة فيه إيهام أنه من رمضان؛ وذلك يزول بما ذكرناه...»^(١).

المثال الخامس: حكم سفر المرأة بلا محرم حال الأمن، أو إذا كانت كبيرة:

فقد ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَخُطِّبُ يَقُولُ: ((لَا يَخْلُونَ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ إِلَّا وَمَعَهَا ذُو مَحْرَمٍ، وَلَا تُسَافِرُ الْمَرْأَةُ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ. فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ امْرَأَتِي خَرَجَتْ حَاجَةً، وَإِنِّي أَكْتَبْتُ فِي غَزْوَةٍ كَذَا وَكَذَا. قَالَ: انْطَلِقِي فَحُجِّ مَعَ امْرَأَتِكَ))^(٢).

وقد ورد النهي عن سفرها بدون المحرم بلفظ عام يشمل حال الأمن وحال الخوف، كما يشمل الكبيرة والشابة، ولكن دلت القرائن اللفظية والحالية، على أن المقصد من تخصيص المرأة بهذا الحكم هو

(١) التمهيد للإسنوي، ص ٣٧٥.

(٢) سبق تخريجه، ص ٧٧٢.

حاجتها إلى من يحميها، ويحفظ عرضها، ويقوم بشؤونها الخاصة، ومن هذه القرائن ما ثبت في حديث عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ رضي الله عنه، وفيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قَالَ لَهُ: ((يَا عَدِيُّ، هَلْ رَأَيْتَ الْحَيْرَةَ؟ قُلْتُ: لَمْ أَرَهَا، وَقَدْ أُبْنِئْتُ عَنْهَا، قَالَ: فَإِنْ طَالَتْ بِكَ حَيَاةٌ، لَتَرَيْنَ الطَّعِينَةَ تَرْتَحِلُ مِنَ الْحَيْرَةِ، حَتَّى تَطُوفَ بِالْكَعْبَةِ لَا تَخَافُ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ))^(١). وفي هذا إشارة إلى أن المرأة حال الأمن يمكن أن تسافر وحدها.

فهل تقوى هذه القرائن على تأويل نصوص النهي، ومن ثم تبيح للمرأة السفر بلا محرم إذا تحقق لها المقصد بدونه؟
 ممن تكلم عن حكم ذلك، وبين أن ذلك من تأويل اللفظ، وتخصيص عمومه بالنظر إلى المعنى: ابنُ دُقيق العيد (ت ٧٠٢ هـ)؛ حيث قال: «لفظ المرأة عام بالنسبة إلى سائر النساء، وقال بعض المالكية: هذا عندي في الشابة وأما الكبيرة غير المشتهاة: فتسافر حيث شاءت في كل الأسفار بلا زوج ولا محرم، وخالفه بعض المتأخرين من الشافعية من حيث إن المرأة مظنة الطمع فيها ومظنة الشهوة ولو كانت كبيرة، وقد قالوا: لكل ساقطة لاقطة. والذي قاله المالكي: تخصيص للعموم بالنظر إلى المعنى. وقد اختار هذا الشافعي: أن المرأة تسافر في الأمن ولا تحتاج إلى أحد، بل تسير وحدها في جملة القافلة فتكون آمنة. وهذا مخالف لظاهر الحديث»^(٢).

(١) أخرجه البخاري بلفظه، كِتَابُ الْمَنَاقِبِ، بَابُ عَلَامَاتِ التُّبُوَّةِ فِي الْإِسْلَامِ، ٣/١٣١٦،

ح ٣٤٠٠.

(٢) إْحْكَامُ الْأَحْكَامِ شَرْحُ عَمْدَةِ الْأَحْكَامِ، ص ٦٠٩.

الباب الثالث: التعارض بين دلالة لفظ المكلف وقصده

وفيه تمهيد وفصلان:

**التمهيد: الإرادة الظاهرة، والإرادة الباطنة
للمكلف.**

**الفصل الأول: القواعد الفقهية المتعلقة بتعارض
لفظ المكلف وقصده، ودراسة هذه القواعد.**

**الفصل الثاني: الضوابط العامة في تنزيل الوقائع
عند تعارض دلالة لفظ المكلف مع قصده.**

التمهيد:

الإرادة الظاهرة، والإرادة الباطنة للمكلف

موضوع (تعارض دلالة لفظ المكلف وقصده) من الموضوعات التي لقيت اهتماماً واسع النطاق في العصر الحاضر ولاسيما لدى رجال القانون، ولكنهم يعبرون عن لفظ المكلف وقصده بـ (الإرادة الظاهرة) و (الإرادة الباطنة)^(١)، وتغليب إحدهما عند التعارض يمثل نظرية مستقلة لها من يتبناها ويدافع عنها. وتبني إحدى النظريتين لا يعني -بدهاءة- إلغاء الأخرى؛ لأنه «لا يمكن.. الاعتماد على.. الباطن فقط في العقود التي هي نظام اجتماعي يعتمد على الظاهر والتداول، وكذلك ليس من المعقول في التشريعات الحديثة الاعتماد الكامل على التعبير دون أي اعتناء بالرضا الباطن، فلا يوجد تقنين في عصرنا الحاضر يعتد بالرضا الباطن إلى حدٍّ يلغي فيه التعبير، وكذلك لا يوجد تقنينٌ يعتد بالتعبير فقط اعتداداً يؤدي إلى إلغاء الرضا الباطن، ومن هنا فالتشريعات الحديثة يمتاز بعضها عن الآخر بمدى الاعتداد بجانب أكثر من اعتداده من الجانب الآخر»^(٢).

ولتوضيح ذلك يمكن أن يقال:

كل إنسان له إرادة مخفية، وإرادة معلنة يستخدمها للتعبير عن

(١) انظر: مصادر الحق في الفقه الإسلامي لـد. عبد الرزاق السنهوري، ٤/ ٢٤؛ الشكل في الفقه

الإسلامي لـد. محمد وحيد الدين سوار، ص ١٢٣.

(٢) مبدأ الرضا في العقود لـد. علي القره داغي، ٢/ ١٢١٧.

الإرادة المخفية، وتسمى هذه المعلنة بالإرادة الظاهرة، وتسمى تلك المخفية بالإرادة الباطنة. والأصل أن تكون هاتان الإرادتان متطابقتين، ولكن قد يحصل بينهما تعارض واختلاف، وهذا الاختلاف له صور متعددة:

– إذ قد يكون مُتَعَمِّدًا بين الطرفين اللذين حصل بينهما الإيجاب والقبول؛ بحيث يتفقان على إضمار معنى مخالف لما يظهرانه للآخرين لسبب ما.

– وقد يكون الاختلاف مُتَعَمِّدًا من جهة أحد الطرفين.

– وقد لا يكون مُتَعَمِّدًا في الأصل، وإنما يحصل الاختلاف لخلل في التعبير، أو في فهم المراد، أو غفلة عن قراءة بعض شروط الاتفاق، أو...

– وقد يكون هذا الاختلاف متعلقًا بنطاق معين له شيء من الخصوصية؛ كالاختلاف بين اللفظ والنية في اليمين أو في الطلاق أو في العتاق، وقد يكون بين المعنى الحقيقي والمجازي...

وهذه الاختلافات بجميع صورها تمثل سببًا رئيسًا لكثير من المنازعات بين الناس؛ لهذا أخذت حيزًا كبيرًا من اهتمام المعنيين بالقضاء، ولاسيما أهل القانون المختصون بصياغة الأنظمة، والعقود المتنوعة، وتفسيرها، وكذلك المحامون المختصون بالترافع والمطالبة بحقوق أطراف النزاع، وأيضًا القضاة المعنيون بالفصل في المنازعات التي تحصل بسبب الاختلاف في تفسير تلك الأنظمة والعقود.

ولمعالجة هذا الموضوع معالجة تأصيلية شاملة تبرز لنا ثلاثة جوانب:
 الجانب الأول: القواعد المتعلقة بحكم إبرام العقد الذي لم يتطابق فيه اللفظ (الإرادة الظاهرة)، والقصد (الإرادة الباطنة).
 والجانب الثاني: القواعد المتعلقة بتقديم اللفظ أو القصد عند تعارضهما.

والجانب الثالث: القواعد المتعلقة بالحقوق والالتزامات المتأثرة بعدم التوافق بين اللفظ والقصد.

وكل جانب من هذه الجوانب الثلاثة يُعنى بالجواب عن صنف من الإشكالات:

• فالجانب الأول: يعنى بالجواب عن إشكالات كثيرة تحصل قبل الحكم بتقديم اللفظ أو القصد؛ منها:

- إذا لم يكن لدلالة اللفظ أي اعتبار عند المتكلم؛ كأن يكون المتكلم نائمًا، أو صدرت منه العبارة خطأً (سبق لسان مثلاً)، أو صدرت منه العبارة على سبيل الهزل والمزاح... فما تأثير ذلك على العقد؟

- إذا تكلم بلفظ يقصد معناه ولكنه لا يعبر عن رضاه، وإنما صدر منه بالإكراه بغير حق؛ فما تأثير ذلك على العقد؟

- إذا كان في العقد إخفاء للقصد؛ تحايلاً على الشرع - ككنكاح المحلل - أو تحايلاً على اللوائح النظامية، أو نحو ذلك؛ فما تأثير ذلك في إمضاء العقد من الأساس؟

- إذا كان في العقد إخفاء للقصد خوفاً من ضغوط اجتماعية أو

سياسية، أو نحو ذلك؛ فما تأثير ذلك على العقد؟

- إذا كان في العقد إخفاء للقصد خوفاً من ظلم، أو دعت إليه ضرورة أو حاجة، أو نحو ذلك؛ فما تأثير ذلك في العقد؟

والمعالجة التأصيلية لهذه الأسئلة ونحوها تحتاج إلى توظيف جملة من القواعد الأصولية والفقهية؛ كقاعدة: اقتضاء النهي الفساد، والقواعد المتعلقة بكل من الإكراه، والضرورة، والحاجة، والمشقة، والغرر، وأثر الجهالة في العقود...

• أما الجانب الثاني: فيعنى بمعالجة المشكلة الرئيسية، وهي بيان المُقَدَّم عند التعارض؛ هل هو اللفظ أو القصد، وبعبارة أخرى: بيان صاحب الحق، أهو من يتمسك باللفظ أم هو من يتمسك بالقصد؟ - وهذا الجانب هو محور الحديث في هذا الباب كما سيأتي إيضاحه.

• أما الجانب الثالث: فيعنى بالجواب عن إشكالات كثيرة تحصل بعد الحكم بتقديم اللفظ أو القصد؛ منها:

- إذا كان المتعاقدان لهما غنم في إخفاء القصد، وعليهما غرم، أو كان ذلك لأحدهما دون الآخر؛ فما أثر ذلك عند تنازعهما؟

- وإذا نتج عن العقد أضرار أو فوائد ومصالح غير متوقعة، سواء أكان ذلك للطرفين معاً أم لأحدهما، وحصل بينهما نزاع فما الحكم؟...

والمعالجة التأصيلية لهذه الأسئلة ونحوها تحتاج إلى توظيف جملة من القواعد الأصولية والفقهية؛ كقواعد: (الخراج بالضمان، والغرم بالغنم، والنعمة بقدر النعمة والنقمة بقدر النعمة)، وقواعد الضرر، وقواعد

الموازنة بين المصالح...

وبالإضافة إلى ما سبق: فإن معالجة هذا الموضوع بجوانبه الثلاثة تحتاج إلى استقراء كتب الفقه، والبحث عن المآخذ والتعليقات التي بنوا عليها آراءهم الفقهية في المسائل ذات الصلة، ولا سيما أن الموضوع الفقهي لأي مسألة يحصل فيها تنازع بين اللفظ والقصد له أثر بالغ في تقديم اللفظ أو القصد، فالمسائل المتعلقة بالنكاح والطلاق مثلا يتحرز في ألفاظها ما لا يتحرز في البيع والهبة، كما أن تحديد المراد من اليمين يختلف باختلاف الأحوال المصاحبة وهكذا...

وبالمقارنة بين هذه الجوانب الثلاثة وما سبق بحثه في الباب الثاني (المتعلق بتعارض لفظ الشارع وما يفهم من قصده): يتضح أن التأصيل لموضوع (التعارض بين دلالة لفظ المكلف وقصده)، له تفرعات وتفصيلات تجعله يمثل كيانا مستقلا، مختلفا في المضمون عما في الباب الثاني؛ ومع ذلك فإن هناك رابطاً قوياً بين البابين يسوّغ بحثهما معا؛ يتمثل في كون الحديث عن تعارض لفظ المكلف وقصده يعد امتداداً لنظرية (تعارض دلالة اللفظ والقصد)، التي يستدعي التعامل معها أن تشمل: التعارض بين اللفظ والمقصد الشرعيين، وبين لفظ المكلف وقصده. وهذا يكسب البحث شمولاً واتساعاً إيجابياً، ولا سيما إذا تم الاقتصار في بحث (تعارض لفظ المكلف وقصده) على الجانب الثاني من الجوانب الثلاثة - المذكورة آنفاً- لما له من صلة مباشرة بموضوع الرسالة.

ومما يستأنس به في هذا الجانب: أن إحقاق الحديث عن (قصد

المكلف) بـ (مقصد الشرع) هو ذاته صنيع الشاطبي في موافقاته^(١)؛ إذ قسّم كتاب (المقاصد) إلى (ما يرجع إلى قصد الشارع)، و(ما يرجع إلى قصد المكلف)، ثم استطرد في الحديث عن مقصد الشارع فيما يزيد عن ثلاثة أرباع كتاب المقاصد، ثم ألحق به قصد المكلف.

وبناء على ما سبق فإن التأصيل لموضوع (التعارض بين لفظ المكلف وقصده) سيكون من خلال أمرين، كل منهما جعل في فصل مستقل:

الفصل الأول: القواعد الفقهية المتعلقة بتعارض لفظ المكلف وقصده، ودراسة هذه القواعد

الفصل الثاني: الضوابط العامة في تنزيل الوقائع عند تعارض دلالة لفظ المكلف مع قصده.



(١) انظر منه: ٢/٣، ٢٤٦.

الفصل الأول:

**القواعد الفقهية المتعلقة بتعارض دلالة لفظ
المكلف وقصده، ودراسة هذه القواعد**

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: القواعد المتعلقة بالعقود والدعاوى.

**المبحث الثاني: القواعد المتعلقة بالأيمان والطلاق
والعتاق.**

المبحث الثالث: قواعد أخرى متفرقة.

المبحث الأول: القواعد المتعلقة بالعقود والدعاوى

وفيه خمس قواعد:

القاعدة الأولى: «العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني».

القاعدة الثانية: «الاعتبار بحقيقة العقود ومقاصدها التي تؤول إليها، والتي قصدت بها».

القاعدة الثالثة: «العبرة للملفوظ نصاً دون المقصود».

القاعدة الرابعة: «الأصل أنه يعتبر في الدعاوى: مقصود الخصمين في المنازعة دون الظاهر».

القاعدة الخامسة: «دليل الشيء في الأمور الباطنة يقوم مقامه».

القاعدة الأولى:

«العبارة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني»

المسألة الأولى: صيغة القاعدة:

هذه القاعدة من أشهر القواعد الفقهية، ولكنها وردت في كتب القواعد بألفاظ مختلفة، قد تتفق في الحكم، وقد تختلف، وأشهر هذه الصيغ على حسب الترتيب الزمني ما يأتي:

١. «العبارة باللفظ أو المعنى؟». وهذا لفظ ابن الوكيل الشافعي

(ت ٧١٦هـ)^(١).

٢. «اختلف المالكية في المقدم من اللفظ والقصد عند تعارضهما».

وهذا لفظ المقرئ المالكي (ت ٧٥٨هـ)^(٢).

٣. «إذا استعمل لفظً موضوعاً لعقد في عقد آخر، هل العبارة باللفظ

أم بالمعنى؟». وهذا لفظ العلائي (ت ٧٦١هـ)^(٣)، والحصيني

(ت ٨٢٩هـ)^(٤)، وابن خطيب الدهشة (ت ٨٣٤هـ)^(٥).

٤. «هل الاعتبار بألفاظ العقود أو بمعانيها؟». وهذا لفظ ابن

(١) انظر: الأشباه والنظائر لابن الوكيل، ٢/ ٢٢٢.

(٢) انظر: القواعد للمقرئ، ٢/ ٥٧٢، قاعدة ٣٥١.

(٣) انظر: المجموع المذهب، ٢/ ٤٥٤.

(٤) انظر: كتاب القواعد للحصيني، ١/ ٤٠١.

(٥) انظر: مختصر من قواعد العلائي وكلام الإسني، ١/ ٢٥٣، ٢٩٦.

السبكي (ت ٧٧١هـ)^(١)، والزرکشي (ت ٧٩٤هـ)^(٢)، وابن الملقن (ت ٨٠٤هـ)^(٣)، وقريب منه لفظ السيوطي (ت ٩١١هـ)^(٤).

٥. «فيما إذا وصل بألفاظ العقود ما يخرجها عن موضوعها: فهل يفسد العقد بذلك، أو يُجعل كناية عمّا يمكن صحته على ذلك الوجه؟». وهذا لفظ ابن رجب (ت ٧٩٥هـ)^(٥)، وأحمد القاري (ت ١٣٥٩هـ)^(٦).

٦. «إذا تعارض القصد واللفظ أيهما يقدم؟». وهذا لفظ الوشرسي (ت ٩١٤هـ)^(٧)، وبمعناه لفظ ابن منجور (ت ٩٩٥هـ)^(٨).

٧. «الاعتبار للمعنى لا للألفاظ». وهذا لفظ ابن نجيم (ت ٩٧٠هـ)^(٩).

٨. «العبرة في التصرفات للمقاصد والمعاني، لا للألفاظ والمباني». وهذا لفظ ناظر زادة (كان حياً ١٠٦١هـ)^(١٠).

(١) انظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي، ١/١٧٤؛ وانظر منه: ١/٣٤٧.

(٢) انظر: المنثور في القواعد، ٢/٣٧١.

(٣) انظر: الأشباه والنظائر لابن الملقن، ٢/١٨، قاعدة ٩٠.

(٤) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/٣٦٠.

(٥) تقرير القواعد لابن رجب، ١/٢٦٧، قاعدة ٣٨.

(٦) انظر: مجلة الأحكام الشرعية، ص ٨٢، مادة ٣٨.

(٧) انظر: إيضاح المسالك، ص ٨٧، قاعدة ٥٠.

(٨) انظر: شرح المنهج للمنجور، ص ٥٧٩.

(٩) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٢٣٤، ٣٥٥؛ ومع شرحه: غمز عيون البصائر،

٢/٢٦٦؛ قواعد الفقه لابن نجيم، ص ١٢٨، قاعدة ٣١٣.

(١٠) انظر: ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ٢/٨٥٧. فقد ذكرها باللفظ المذكور في معرضي

٩. «الاعتبار بالمقاصد لا بالألفاظ». وهذا لفظ الخادمي (ت ١١٧٦هـ)^(١).

١٠. «العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني». وهذا لفظ مجلة الأحكام العدلية^(٢) (المؤلفة عام ١٢٩٢هـ)^(٣).

= المقارنة بينها وبين قاعدة أخرى، وكان قد أفردتها بالحديث - ٣٥٥/١ - بلفظ: «الاعتبار للمقاصد والمعاني، لا للألفاظ والمباني».

(١) انظر: مجامع الحقائق (الخاتمة)، ص ٤٥.

(٢) انظر: مجلة الأحكام العدلية وشرحها لسليم رستم، مادة ٣، ١٩/١؛ ولعلي حيدر، ١٨/١؛ ولأتاسي، ١٦/١.

(٣) وللتوسع في القاعدة انظر من كتب القواعد: قواعد الأحكام لابن عبد السلام، ٧٧/٢؛ القواعد النورانية الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية، ص ١٢٦؛ تقرير القواعد لابن رجب، ١/٦٤، قاعدة ١٠؛ الفرائد البهية وشرحها: الأقمار المضئية، ص ٢٥٢؛ والمواهب السنية، وحاشيتها: الفوائد الجنية، ٢/٣٧٧؛ منافع الدقائق، ص ٣١٢؛ شرح القواعد الفقهية لأحمد الزرقا، ص ٥٥؛ قواعد الفقه للمجددي، ص ٦٠، قاعدة ٣٧، وص ٩١، قاعدة ١٨٣، وص ١٤١، قاعدة ٤١٢؛ المدخل الفقهي العام، ٢/٩٦٦، فقرة ٥٧٣؛ القواعد الفقهية لـ د. الندوي، ص ٦٤، ٢٤٦، ٢٨٦، ٣٢٧؛ القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير، ص ٤٩٠؛ الوجيز، ص ٢٨، ٨٤؛ موسوعة القواعد الفقهية، ١/٢٥٠، ٢/١٩٨؛ النية وأثرها في الأحكام الشرعية، ١/٢٣٦؛ القواعد الفقهية الكبرى، ص ٦٧، كلاهما لشيخنا أ.د. صالح السدلان؛ القواعد الكبرى في الفقه الإسلامي لـ د. العجلان، ص ٤٩؛ قواعد الفقه الإسلامي لـ د. الروكي، ص ١٦٠، ١٧٤؛ القواعد الفقهية في بابي العبادات والمعاملات لشيخنا د. عبد الله العيسى، ص ٢٨٧؛ تطبيقات القواعد والضوابط لـ د. الغديان، ص ١٣٢٣؛ قاعدة: «الأمور بمقاصدها» لشيخنا د. يعقوب الباحسين، ص ١٢٩؛ المدخل إلى القواعد الفقهية الكلية لـ د. الحريري، ص ٧٧.

وانظر من كتب الفقه:

ومن خلال الترتيب الزمني لألفاظ القاعدة في كتب القواعد الفقهية مما يلاحظ: أن اللفظ المتداول للقاعدة لدى المعنين بالقواعد من المعاصرين هو لفظ (مجلة الأحكام العدلية)، وهو قريب جداً من لفظ ناظر زادة.

كما يلحظ أن صيغة القاعدة: إما أن ترد بالجزم بتقديم المقصد على اللفظ، وإما أن يُتردد فيها بين اللفظ والمقصد؛ بأن تكون بصيغة الاستفهام. لكن لم تأت بصيغة الجزم بتقديم اللفظ على المقصد.



المسألة الثانية: معنى القاعدة:

أولاً: المعنى الإفرادي للقاعدة:

العبرة: «بِمَعْنَى الْأَعْتِدَادِ بِالشَّيْءِ فِي تَرْتُّبِ الْحُكْمِ»^(١).

العقود: أي ما يبرم بين طرفين من الالتزامات المالية ونحوها. والتعريف الاصطلاحي للعقد على وجه الدقة: هو «ارتباط إيجاب بقبول

= فتح العزيز، ٢٠٦/١٢؛ شرح السير، ٥٧٠/٢، ٥٧١؛ المبسوط، ٨٤/٧، ٢٣/٢٢؛ بدائع الصنائع، ٤/١٣٤، ٣/٥، ١٦٢/٦؛ الهداية والعناية، ٧/٧٢، ٩/٤٨، ٤٩؛ ومعها فتح القدير، ٦/٢٥١؛ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٢٠/٥٥١، ٥٥٢، ٣٠/١١٢؛ تبين الحقائق، ٤/٢٩١، ٥/١٠٢؛ زاد المعاد، ٥/٢٠٠؛ أعلام الموقعين، ٣/٩٩، وانظر منه ٣/٨٥؛ الدرر شرح الغرر، ٢/١٤٣، ٢٠٧، ٢٢٤، ٢٥٣، ٣٢٠، ٣٢٩، ٣٩٧؛ البحر الرائق، ٣/٩٤؛ مغني المحتاج، ٢/٦٨؛ كشاف القناع، ٣/٩٤؛ رد المحتار، ١١/٥٣٨.

(١) المصباح المنير، مادة «عبر»، ص ٤٢٠.

على وجه مشروع يثبت أثره في محله». وهذا ما عرّفه به واضعو (مجلة الأحكام العدلية)^(١)، ونصره الأستاذ مصطفى الزرقا (ت ١٤٢١هـ) عند حديثه القيم عن (نظرية العقود في الفقه الإسلامي)^(٢).

للمقاصد والمعاني: هذان لفظان مترادفان، أتي بهما لتفسير أحدهما بالآخر، والمراد بهما: ما يمثل نية المتكلم وقصده والمعنى الذي في ذهنه ويريد توصيله للمخاطب.

للألفاظ والمباني: هذان -أيضاً- لفظان مترادفان، أتي بهما لتفسير أحدهما بالآخر، والمراد بهما: الألفاظ التي يُعبّر بها، والتركيب التي يتألف منها المعنى.

ثانياً: المعنى الإجمالي للقاعدة:

إذا ورد في العقد المبرم بين طرفين لفظ يدل دلالة صريحة أو ظاهرة على معنى معين، ولكن دَلّ دليل على أن المقصود منه معنى آخر: فإنه يُعمل بالمقصود لا باللفظ.



المسألة الثالثة: الأمور التي يُعرف بها القصد الذي أَراده المتكلم من لفظه:

إذا لم يكن ظاهر اللفظ مُعبّراً عن قصد العاقد؛ فمن أهم ما يساعد في تحديد المعنى المراد ما يأتي:

(١) في المادة ١٠٤ من المجلة.

(٢) انظر: المدخل الفقهي العام، ١/٢٩١، فقرة ١٣٢.

١. القرائن اللفظية^(١):

صيغة العقد قد يرد فيها لفظ صريح يدل على عقد معين، ولكن يختلف هذا اللفظ بألفاظ مقارنة له أو متقدمة عليه أو متأخرة عنه تدل على أن مراد العاقد معنى آخر يختلف عما دل عليه اللفظ.

مثال ذلك: أن يقول: أعرتك هذه السيارة شهراً بألف ريال. فقوله: (شهراً بألف ريال) قرينة لفظية تدل على أن مراده الإجارة لا الإعارة.

٢. القرائن الحالية^(٢):

صيغة العقد قد يرد فيها لفظ يدل على نوع من أنواع العقود، ولكن توجد بعض الأحوال المصاحبة تجعل المخاطب يفهم أن مراد المتكلم معنى آخر.

مثال ذلك: أن يذهب إلى محل لتأجير المعدات، ويحصل بين العاقدين تفاوض في السعر، كأن يقول: أعطني هذا الجهاز بكذا. فكون المحل موضوعاً لتأجير المعدات قرينة حالية تدل على أن المراد من الإعطاء الإجارة لا البيع.

(١) انظر في ذكر هذه الطريق: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ١٦/٣٢؛ شرح القواعد الفقهية لأحمد الزرقا، ص ٥٥؛ القواعد والضوابط الفقهية لـ د. عبد السلام الحصين، ١٩٧/١؛ جمهرة القواعد الفقهية، ١/٥٥٢؛ الوجيز في شرح القواعد الفقهية، ص ١٤؛ الشكل في الفقه الإسلامي، ص ١٠٦.

(٢) انظر في ذكر هذه الطريق: إقامة الدليل لابن تيمية، ٦/٣١؛ القواعد والضوابط الفقهية لـ د. عبد السلام الحصين، ١/١٩٧؛ الوجيز في شرح القواعد الفقهية، ص ١٤؛ الشكل في الفقه الإسلامي، ص ١٠٦.

٣. العرف^(١):

العرف السائد في المجتمع الذي يحصل فيه الإيجاب والقبول بين المتعاقدين، أو العادة الغالبة للعاقد: يعдан من طرق معرفة مراد العاقد من لفظه.

مثال ذلك: إذا كان مقتضى اللفظ يدل على معنى معين، ولكن دل العرف على أن مراد العاقدين معنى آخر، كما لو ذهب إلى محل لبيع أجهزة التكييف في المملكة العربية السعودية، فقال للبائع: الدراهم التي معي قرابة الألف، وأريد جهاز تكييف في حدود هذا السعر. فمن المعلوم أن العملة المتعارف عليها هي الريال السعودي، كما أن الناس قد يعبرون عن الريالات بالدراهم تجوزاً؛ فيكون هذا العرف دليلاً على أن المتكلم يريد بلفظه الريال السعودي لا الدرهم الإماراتي أو أي درهم آخر، وعكس ذلك فيما لو كان في الإمارات العربية المتحدة وعبر بالريال وأطلق؛ فيحمل على الدرهم الإماراتي حينئذ.



(١) انظر في ذكر هذه الطريق: شرح القواعد الفقهية لأحمد الزرقا، ص ٥٥؛ القواعد والضوابط الفقهية لد. عبد السلام الحصين، ١/١٩٧؛ جهرة القواعد الفقهية، ١/٥٥٢؛ الشكل في الفقه الإسلامي، ص ١٠٦.

المسألة الرابعة: الخلاف في القاعدة:

هذه القاعدة على الرغم من شهرتها وكثرة التعليل بها في كتب الفقه، فإنها محل خلاف بين العلماء، ومن أدق ما تم الوقوف عليه في عرض هذا الخلاف: كلامٌ لشيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)؛ حيث قال: «فإن الاعتبار في العقود بالمعاني والمقاصد، لا بمجرد اللفظ. هذا أصل أحمد، وجهور العلماء، وأحد الوجهين في مذهب الشافعي. ولكن بعض أصحاب أحمد قد يجعلون الحكم يختلف بتغاير اللفظ، كما قد يذكر الشافعي ذلك في بعض المواضع»^(١).

وجانب الدقة في هذا النقل: كونه منسجماً - إلى حد كبير - مع صيغة القاعدة لدى أتباع المذاهب الأربعة - كما مريبان ذلك آنفاً في المسألة الأولى -، وأيضاً كونه منسجماً مع الأمثلة الفقهية التي يمثلون بها للقاعدة.

وعلى هذا فإن الخلاف في القاعدة يرجع إلى قولين:

القول الأول: تقديم القصد على اللفظ مطلقاً. وهذا قول الحنفية^(٢)،

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٣٠/١١٢.

(٢) انظر: المبسوط، ٧/٨٤، ٢٢/٢٣؛ بدائع الصنائع، ٤/١٣٤، ٥/٣، ٦/١٦٢؛ الهداية والعناية، ٧/٧٢، ٩/٤٨، ٤٩؛ ومعها فتح القدير، ٦/٢٥١؛ تبيين الحقائق، ٤/٢٩١، ٥/١٠٢؛ الدرر شرح الغرر، ٢/١٤٣، ٧/٢٠٧، ٢٢٤، ٢٥٣، ٣٢٠، ٣٢٩، ٣٩٧؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٢٣٤، ٣٥٥؛ ومع شرحه: غمز عيون البصائر، ٢/٢٦٦؛ ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ١/٣٥٥؛ مجامع الحقائق (الخاتمة)، ص ٤٥؛ رد المحتار، ١١/٥٣٨؛

وأكثر المالكية^(١)، وأحد الوجهين عند الشافعية^(٢)، والحنابلة^(٣)، وجعله شيخ الإسلام ابن تيمية أصل الإمام أحمد^(٤).

القول الثاني: الحكم يختلف باختلاف اللفظ والقصد؛ فتارة يقدم اللفظ، وتارة يقدم القصد. وهذا وجه عند المالكية^(٥)، والشافعية^(٦).

= مجلة الأحكام العدلية وشرحها لسليم رستم، مادة ٣، ١٩/١؛ ولعلي حيدر، ١٨/١-١٩؛ وللأناسي، ١٦/١.

(١) انظر: المنتقى شرح الموطأ، ٦/٢٧٧؛ المعيار المعرب للونشريسي، ٤/٩٥؛ شرح المنهج للمنجور، ص ٥٧٩.

(٢) انظر: قواعد الأحكام لابن عبد السلام، ٢/٧٧؛ الأشباه والنظائر لابن الوكيل، ٢/٢٢٢؛ المجموع المذهب، ٢/٤٥٤؛ الأشباه والنظائر لابن السبكي، ١/١٧٤، ٣٤٧؛ المنشور في القواعد، ٢/٣٧١؛ الأشباه والنظائر لابن الملقن، ٢/١٨، قاعدة ٩٠؛ كتاب القواعد للحصني، ١/٤٠١؛ مختصر من قواعد العلائي وكلام الإسنوي، ١/٢٥٣، ٢٩٦؛ الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/٣٦٠؛ الفرائد البهية وشرحها: الأقسام المضئبة، ص ٢٥٧؛ المواهب السنية، وحاشيتها: الفوائد الجنية، ٢/٣٧٧.

(٣) انظر: تقرير القواعد لابن رجب، ١/٢٦٧، قاعدة ٣٨؛ وانظر منه ١/٦٤، قاعدة ١٠.

(٤) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٣٠/١١٢.

(٥) انظر: القواعد للمقري، ٢/٥٧٢، قاعدة ٣٥١؛ إيضاح المسالك، ص ٨٧، قاعدة ٥٠؛ شرح المنهج للمنجور، ص ٥٧٩.

(٦) انظر: انظر: قواعد الأحكام لابن عبد السلام، ٢/٧٧؛ الأشباه والنظائر لابن الوكيل، ٢/٢٢٢؛ المجموع المذهب، ٢/٤٥٤؛ الأشباه والنظائر لابن السبكي، ١/١٧٤-١٨٤، ٣٤٧؛ المنشور في القواعد، ٢/٣٧١؛ الأشباه والنظائر لابن الملقن، ٢/١٨، قاعدة ٩٠؛ كتاب القواعد للحصني، ١/٤٠١؛ مختصر من قواعد العلائي وكلام الإسنوي، ١/٢٥٣، ٢٩٦؛ الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/٣٦٠؛ الفرائد البهية وشرحها: الأقسام المضئبة، ص ٢٥٧؛ المواهب السنية، وحاشيتها: الفوائد الجنية، ٢/٣٧٧.

والحنابلة^(١). ومن خلال تمثيلهم الفقهي يظهر أن اللفظ عندهم هو الأصل، فلا يعدل عنه إلا إذا قوي دليل القصد.
الأدلة:

من أدلة أصحاب القول الأول (القائلين بتقديم القصد على اللفظ) ما يأتي:

١. أن هذه القاعدة مندرجة تحت الحكم العام للقاعدة الكبرى: «الأمر بمقاصدها»^(٢)، فما يستدل به على القاعدة الكبرى يتناول هذه القاعدة أيضًا، ومن أهم تلك الأدلة: قول النبي ﷺ: ((إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى))^(٣).

(١) انظر: تقرير القواعد لابن رجب، ١/٢٦٧، قاعدة ٣٨؛ وانظر منه ١/٦٤، قاعدة ١٠.
(٢) انظر في هذه القاعدة: الأشباه والنظائر لابن السبكي، ١/٥٤؛ المشور للزركشي، ٣/٢٨٤؛ المجموع المذهب، ١/٢٥٥؛ كتاب القواعد للحصني، ١/٢٠٨؛ الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/٦٥؛ ولابن نجيم، ١/١٩، ٣٩؛ الفرائد البهية وشرحها: الأقطار المضئية، ص ٣١؛ والمواهب السنية وحاشيتها: الفوائد الجنية، ١/٦٥؛ ترتيب السلافي في سلك الأمالي، ١/٤١١، قاعدة ٤٨؛ مجامع الحقائق (الخاتمة)، ص ٤٥؛ منافع الدقائق، ص ٣٠٥؛ مجلة الأحكام العدلية، المادة الثانية؛ شرحها لسليم رستم، ١/١٧؛ ولعلي حيدر، ١/١٧؛ وللأتاسي، ١/١٣؛ وشرح قواعدهما للزرقا، ص ٤٧؛ رسالة في القواعد الفقهية للشيخ عبد الرحمن السعدي، ص ١٤، البيت الحادي عشر؛ المدخل الفقهي العام، ٢/٩٦٥، فقرة ٥٥٢؛ القواعد الفقهية لـ د. الندوي، ص ١٣٦، ١٧١، ١٧٦، ٢٠٥، ٢٤١، ٢٦٩، ٢٨٢، ٢٨٦، ٣٠١، ٣٩٥؛ الوجيز، ص ٢٠، ٢٢، ٢٣، ٢٥، ٣٤، ٣٦، ٣٨، ٥٩، ٢١٣؛ موسوعة القواعد الفقهية، ١/١٢٠.

(٣) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ...

ووجه الدلالة من الحديث: أنه دل على أن المعوّل عليه في تصرفات الإنسان هو النية والقصد منها، سواء أكانت قولاً أم فعلاً، ويدخل في ذلك: ما إذا دل دليل على أنه يقصد معنى آخر يخالف لفظه؛ فالمقدم هو القصد حينئذٍ؛ لأن التصرفات بالنيات.

ووجه اندراج هذه القاعدة تحت القاعدة الكبرى: أن معنى القاعدة الكبرى هو كون التصرفات تختلف نتائجها والأحكام المترتبة عليها باختلاف قصد الإنسان منها. ويدخل في هذا الحكم هذه القاعدة؛ إذ الألفاظ تختلف أحكامها بحسب قصد الإنسان منها، فإذا عبر الإنسان بلفظ وفهم أنه يقصد به معنى آخر مخالف لدلالة اللفظ: فالحكم يكون تابعا للمعنى المقصود.

٢. أن القول بتقديم القصد على اللفظ مبني على وجود أدلة ترجح كون المتكلم يريد معنى آخر غير ما تلفظ به، والعمل بالراجح متعين.

٣. أن هذا نظير حمل الأصوليين الأمر على الاستحباب إذا تعذر حمله على الوجوب، وكذلك حملهم النهي على الكراهة حال تعذر حمله على التحريم. وهذا الدليل ذكره العلائي (ت ٧٦١هـ)؛ ونص ما جاء في كتابه: «لأن الأصل في الأمر الوجوب، وإذا تعذر حمله عليه حملناه على الاستحباب، وأصل النهي التحريم، وإذا تعذر حمله عليه حملناه على كراهة التنزيه. وكذا هنا: إذا تعذر حمل اللفظ على مقتضاه حمل على معناه؛

= ٣/١، ح ١؛ ومسلم بنحوه، كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنية»، وأنه يدخل في الغزو وغيره من الأعمال، ٣/١٥١٥، ح ١٩٠٧. من حديث عمر بن الخطاب ﷺ.

لأن لفظ العقد إذا أمكن حمله على وجه صحيح لا يجوز تعطيله»^(١).
 ٤. أن قصد المكلف هو الأصل، أما لفظه فما هو إلا وسيلة للتعبير عنه، فمتى فهم قصده حصل المطلوب ولو كان على خلاف دلالة اللفظ.
 وبعبارة أخرى: «أن المقصود الحقيقي هو المعنى، وليس اللفظ ولا الصيغة المستعملة، وما الألفاظ إلا قوالب للمعاني»^(٢).

ومن أدلة القول الثاني على أن الأصل تقديم اللفظ:

١. أن الصيغ موضوعة للدلالة على المعنى الذي وضعت له، لتفهم المراد منها عند الإطلاق، فلا يسوغ ترك ظواهرها^(٣).

ويمكن أن يعترض على هذا بأن يقال: إن القائلين بتقديم القصد يقولون بموجب هذا الدليل، ولكنه لا يفيد المستدل؛ لأنه خارج محل النزاع؛ إذ من المسلم أن الأصل حمل الألفاظ على ما وضعت له ما لم يأت الدليل المغير، والحديث هنا إنما هو حال وجود الدليل المغير.

٢. «أن اعتبار المعنى يؤدي إلى ترك اللفظ؛ لأننا أجمعنا على أن ألفاظ اللغة لا يعدل بها عما وضعت له، وهكذا ألفاظ العقود»^(٤).

ويمكن أن يعترض على هذا بما اعترض به على الدليل الأول.

٣. أن العقود تفسد إذا وجد فيها شرط فاسد؛ ففسادها بتغيير

(١) المجموع المذهب، ١/٤٦٨.

(٢) درر الحكام شرح مجلة الأحكام لعلي حيدر، ١/١٩.

(٣) انظر: المجموع المذهب، ١/٤٦٨.

(٤) المجموع المذهب، ١/٤٦٨.

مقتضاها ومدلولها من باب أولى^(١).

ويمكن أن يعترض على هذا بأن يقال: إن قياس تغيير مقتضى العقود على تأثير الشروط الفاسدة في إبطال العقد قياسٌ مع الفارق؛ لأن العاقد ينظر إلى العقد وشروطه على أنها كالشيء الواحد فإذا فسد بعضه لم يعد لبقاء بعضه الآخر جدوى، بخلاف العقد الذي دل الدليل على أن العاقد يريد معنى آخر غير ما دل عليه اللفظ؛ إذ في إمضاء العقد وفقاً لغرض العاقد تحقيق لمبتغاه بالتام.

هذا فضلاً عن كون تأثير الشروط الفاسدة في إبطال العقد محل خلاف أصلاً^(٢).

٤. أن حقوق الناس يجب أن تضبط، ولا سيما في العقود المالية ونحوها، ولا يكون ذلك إلا بإلزامهم بمقتضى تعبيرهم الظاهر حتى لا يفتح باب للتلاعب والتملص من حقوق الآخرين.

الترجيح:

من خلال حديث علماء القواعد الفقهية عن هذه القاعدة، وما جاء في تفرعاتهم الفقهية عليها، وما سبق ذكره في أدلة المسألة: تظهر بعض الملحوظات التي تفيد في تحرير القاعدة، وتضييق دائرة الخلاف فيها، وأهم هذه الملحوظات ما يأتي:

(١) انظر: المجموع المذهب، ١/٤٦٨.

(٢) انظر في تأثير الشروط الفاسدة في العقود، والخلاف فيها: المغني، ٦/٣٢٣.

١. أن كتب القواعد المتداولة في سائر المذاهب الأربعة، لم يرد في أي منها صيغة للقاعدة تبني تقديم اللفظ على القصد بإطلاق، وإنما الصيغ منحصرة بين تقديم القصد على اللفظ بصيغة الجزم، أو إيراد القاعدة بصيغة الاستفهام. وهذا يعني أن من العلماء من يرى أن اللفظ والقصد متقاربان في القوة، فتارة يقدم اللفظ وتارة يقدم المقصد، ومنهم من يرى أن القصد أولى فحقه التقديم مطلقاً، ولكن ليس منهم من يرى تقديم اللفظ تقديمًا مطلقاً.

٢. أن هناك جملة من العوامل المؤثرة في تقديم المقصد أو اللفظ؛ فطبيعة العقد، ومدى إمكانية إمضائه وفقاً للقصد المخالف للفظ وعدم إمضائه، ومدى قوة دليل القصد، ومنهج العالم أو مذهبه في التعامل مع الألفاظ والمقاصد بشكل عام،... هذه العوامل وغيرها لها أثر ظاهر في ترجيح بين اللفظ والقصد؛ فالعقود الملزمة (كالبيع والإجارة، والضمان والكفالة) أعلى شأنًا في تحري الصيغة من العقود غير الملزمة (كالهبة والعارية، والقرض والوصية). وقوله: (بعتك بلا ثمن!) إلى اللغو أقرب منه إلى أن يحمل على أنه هبة، بخلاف قوله: (بعتك منفعة هذه الدار شهرًا بكذا)، فهي أقرب إلى أن تحمل على أنها إجارة من أن تكون لغوًا. وأيضًا فالقرائن اللفظية التي تدل على القصد أقوى من القرائن الحالية، كما أن القرائن الحالية المحتفة بالعقد تختلف عن القرائن العرفية،... وهكذا. وأيضًا مذهب الشافعية من أكثر المذاهب

تحرزاً في صيغ العقود والشروط، وعكسهم الحنابلة^(١).

٣. من خلال ما جاء في الأدلة يتضح قوة أدلة القول الأول؛

لسلامتها من المعارض، وضعف ما جاء في أدلة القول الثاني؛ لما ورد عليها من اعتراضات سوى الدليل الرابع.

وبناء على ما سبق يمكن الخروج بالنتائج الآتية:

أولاً: القول بتقديم قصد المكلف على لفظه في العقود المالية ونحوها

محل وفاق بين العلماء من جهة المبدأ، والخلاف إنما هو في مدى التوسع في ذلك.

ثانياً: لا جدال في وجوب احترام صيغ العقود، والاعتناء بها، وعدم

جواز الإعراض عنها دون دليل، ولكن إذا دل الدليل على رجحان القصد

على اللفظ؛ فليس هناك سوى ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: إمضاء العقد وفقاً للفظ. أي: العمل بما يفهمه

المتلقي من اللفظ، وعدم الاكتراث بمقصود المتكلم منه.

والاحتمال الثاني: إبطال العقد من الأساس. أي: إهمال ما صدر من

العاقِد، وإبطاله من الأساس؛ لعدم التطابق بين اللفظ والمعنى المقصود.

والاحتمال الثالث: إمضاء التصرف وفقاً للقصد؛ وذلك بحمله على

المعنى المقصود منه وإن خالف اللفظ.

(١) انظر في هذا الحكم العام على مذهب الشافعية والحنابلة: المدخل الفقهي العام، ١/٤٧٦،

فقرة ٢١٨ و ٤٨٠، فقرة ٢٢٠.

والأول ساقط؛ لأنه ثبت بالأدلة أن دلالة اللفظ غير مرادة لدى المتكلم، فكيف يحمل كلامه على ما ثبت أنه غير مراد لديه؟! والثاني ساقط أيضًا؛ لأن الأصل في الكلام الإعمال والإمضاء، ولا يُلجأ إلى الإلغاء والإهمال إلا عند التعذر؛ إذ من القواعد المقررة: أن «إعمال الكلام أولى من إهماله»^(١).

وبقي الاحتمال الثالث؛ فيتعين العمل به.

(١) هذه القاعدة من القواعد المتفق عليها، ولا يكاد يخلو منها كتاب في القواعد؛ فمن تلك الكتب: تأسيس النظر، ص ٢٩؛ المنشور في القواعد، ١/١٨٣؛ مختصر من قواعد العلائي وكلام الإسنوي، ١/٣٧٧؛ الأشباه والنظائر لابن السبكي، ١/١٧١؛ وللسيوطي، ١/٣٠١؛ ولابن نجيم، ص ١٦١؛ ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ١/٣٤٨، قاعدة ٣٣؛ مجامع الحقائق (الخاتمة)، ص ٤٥؛ منافع الدقائق، ٣١٢؛ الفرائد البهية للحمزاي، ص ٢١، قاعدة ٢٦؛ مجلة الأحكام العدلية، مادة ٦٠ و٦٢؛ شرحها لسليم رستم، ١/٤٤؛ ولعلي حيدر، ١/٥٣، ٥٤؛ وللأناسي، ١/١٥١، ١٦٢؛ شرح قواعدها للزرقا، ص ٣١٥، ٣١٩؛ قواعد الفقه للمجددي، ص ٥٦، قاعدة ٢٠، و ص ٦٠، قاعدة ٣٨؛ المدخل الفقهي العام، ٢/١٠٠١، فقرة ٦١٥، و ص ١٠٠٧، فقرة ٦٢٢؛ القواعد الفقهية لـد. الندوي، ص ٣٩٤؛ موسوعة القواعد الفقهية، ١/٢٨٩، ٢/٢١٩، ٤/٣٠٦؛ الوجيز، ص ٢٣، ٢٥٧-٢٥٩؛ القواعد الفقهية لشيخنا أ.د. صالح السدلان، ص ١٧٠؛ القواعد الكبرى للعجلان، ص ١٠٣؛ المدخل إلى القواعد الفقهية الكلية، ص ١١٧. وبالإضافة إلى كتب القواعد السابقة: فقد أفردت لها رسالة ماجستير مطبوعة بعنوان «القاعدة الكلية: إعمال الكلام أولى من إهماله، وأثرها في الأصول» للشيخ محمود مصطفى عبود هرموش؛ وأيضًا وردت في كثير من كتب الفقه والتخريج؛ منها: المبسوط، ٦/٦٢، ٩/٢٦؛ المقدمات الممهدة، ١/٤١٥؛ الدرر شرح الغرر، ٢/٣، ٣٠٦، ٣٩٦، ٤٠٠، ٤٣٦، ٤٤٥؛ التمهيد للإسنوي، ص ١٥١؛ الوصول إلى قواعد الأصول، ١/١٧٨.

ثالثاً: الدليل الرابع للقول الثاني (وهو: أن حقوق الناس يجب أن تضبط، ولا سيما في العقود المالية ونحوها، ولا يكون ذلك إلا بإلزامهم بمقتضى تعبيرهم الظاهر، حتى لا يفتح باب للتلاعب والتملص من حقوق الآخرين)؛ هذا الدليل يمكن توظيفه في التقريب بين القولين، والتعبير عنهما بما يشملهما معاً بأن يقال:

الحاصل مما سبق أنه يمكن التعبير عن حكم العمل بالقاعدة بمعنى يجعلها محل وفاق في الجملة - بأن يقال: لا بد من العناية بالصيغة، ولا يجوز التساهل في ترك مدلولها؛ لأنها الأصل، وهي صمام الأمان لضبط حقوق الناس. فلا يجوز العدول عنها إلى القصد إلا إذا ثبت رجحان القصد، وتحققت الضوابط التي تحول دون تضييع حقوق الناس.

هذا الموضوع محل وفاق بين العلماء، والخلاف الوارد إنما ينحصر في مدى التوسع في ذلك. وهذا يؤكد أهمية الضوابط العامة للعمل عند تعارض لفظ المكلف وقصده، وهذا ما سيأتي تفصيله في الفصل الثاني من هذا الباب (وهو: الضوابط العامة في تنزيل الوقائع عند تعارض دلالة لفظ المكلف مع قصده)^(١).



المسألة الخامسة: أمثلة القاعدة:

١. لو قال: بعثك منفعة هذه الدار شهراً بكذا؛ فما الحكم؟
العقد لفظه لفظ البيع ولكن المقصود منه الإجارة؛ لوجود قرينة لفظية، وهي قوله: منفعة الدار شهراً. فهل يقع العقد بيعاً، بناءً على أنه جاء بلفظ البيع، أو يقع إجارة، بناءً على أنها المقصود من العقد؟
تمشياً مع القاعدة: يقع إجارة؛ لأن العبرة بالمقاصد لا بالألفاظ.
٢. لو قال: وهبتك هذا القلم بعشرة ريالات؛ فما الحكم؟
صيغة العقد تم التصريح فيها بالهبة، ولكن بناءً على ما جاء في القاعدة: يقع العقد بيعاً؛ لأن قوله: (بعشرة ريالات) قرينة لفظية تدل على أن مقصود المتكلم هو البيع لا الهبة، والعبرة بالمقاصد لا بالألفاظ.
٣. المال الذي يضعه الإنسان في حسابه في المصرف يسمى وديعة، ولكن دلالة الحال تثبت أنه قرض؛ فعلى أيهما يحمل؟
الوثيقة التي تبرم بين المصرف والمستفيد تسمى وديعة، ولكنها من جهة الاستعمال حكمها حكم القرض؛ لأنه لو كانت وديعة حسب المصطلح الشرعي لما جاز للمصارف استثمارها؛ لأن الوديعة يجب حفظ عينها، كما أن المودع يُعدّ أميناً لا ضمان عليه عند تلف الوديعة بدون تعدد منه، وهذه الأحكام لا تلتزم بها المصارف؛ بل تتعامل معها معاملة القرض، فهي تتصرف في الودائع وتستثمرها، وتضمنها، وتردّ مثلها عند الطلب. وبناءً على ما جاء في القاعدة: فإن هذا العقد يكتسب حكم القرض؛ لأن العبرة بالمعاني لا بالألفاظ؛ ولذلك لا تحمل فوائد هذه

القروض؛ لأنها ربوية^(١).

٤. التمويل الذي يحصل عليه الناس من المصارف الشرعية عن طريق الأسهم، يسمونه قرضًا، ولكن دلالة الحال تثبت أنه بيع؛ فهل يأخذ حكم البيع أو القرض؟

يشتهر عند الناس تسمية هذه المعاملة قرضًا، وهذا المصطلح هو ما يجري عليه التفاوض بين العميل ومدوب المصرف مع أن الحال تدل على أنها بيع؛ إذ العملية التي تجرى بين العميل والمصرف هي مجرد بيع الأسهم للعميل بالتقسيط، وبعد أن تنتقل الأسهم إلى محفظة العميل وتصبح من ضمانه ويتحمل ما يحصل لها من غنم أو غرم، وله الاختيار بين إمساكها جميعًا، أو إمساك بعضها وبيع بعضها، أو بيعها جميعًا، كما أن له الاختيار في تحديد سعر العرض...، فهي في الواقع بيع بين المصرف والعميل، ثم بيع بين العميل وطرف ثالث، والمصرف ليس إلا وسيطًا؛ وبناء على ما جاء في القاعدة: فإن هذا العقد يكتسب حكم البيع، لا القرض؛ لأن العبرة بالمعاني لا بالألفاظ.

٥. لو قال لغيره: أوصيك بأن تتولى رعاية ابني القاصر أثناء دراسته في البلد الفلاني؛ فهل يحمل هذا العقد على أنه وصية أو يحمل على أنه وكالة؟

مقتضى الحال يجعل هذا العقد في حكم الوكالة لا الوصاية؛ لأن

(١) انظر: جبهة القواعد الفقهية في المعاملات المالية، ١/ ٥٦٠.

المراد من العقد العمل به في حال حياة الموصي، والوصاية إنما تكون بعد وفاته؛ فتمشياً مع القاعدة: صار حكمها حكم الوكالة؛ إذ العبرة بالمقاصد لا بالألفاظ.

وفي الجانب المقابل: لو قال له: أنت وكيل علي ابني بعد وفاتي: فإن هذه وصاية لا وكالة؛ لأنها في حال الوفاة^(١).



(١) انظر هذا المثال في: شرح مجلة الأحكام العدلية للأتاسي، ١/١٦؛ شرح القواعد الفقهية للزرقا، ص ٦٣؛ جهرة القواعد الفقهية في المعاملات المالية، ١/٥٥٤.

القاعدة الثانية:

«الاعتبار بحقيقة العقود ومقاصدها التي تؤول إليها، والتي قصدت بها»

المسألة الأولى: صيغة القاعدة:

صيغة القاعدة المذكورة عبرها شيخ الإسلام ابن تيمية
(ت ٧٢٨هـ)^(١).

كما عبر تلميذه ابن القيم (ت ٧٥١هـ) عن القاعدة بصيغة أخرى؛
وهي: «الاعتبار في العقود والأفعال بحقائقها ومقاصدها، دون ظواهر
ألفاظها وأفعالها»^(٢).

وممن اعتنى بمعنى هذه القاعدة الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)؛
حيث قرره بعبارات متعددة، ومن ذلك أنه عقد مسألة بدأها بقوله:
«قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في
التشريع»^(٣).

ومما يتمشى مع الحكم الذي تثبته القاعدة كثير من التطبيقات
الفقهية عند علماء المالكية^(٤) والحنابلة^(٥).

(١) وذلك في: الفتاوى الكبرى، ٥٤/٦.

(٢) أعلام الموقعين، ٨٦/٣.

(٣) الموافقات، ٢/٢٥١؛ وانظر: منه ١/١٤٤، ١٥٨، ٢/٢٤٦، ٢٥٢.

(٤) انظر: مختصر خليل والشرح الكبير وحاشية الدسوقي، ٢/٢٥٨، ٢٧٦، ٣٥٣؛ الذخيرة،
٣٢٠/٤.

(٥) انظر: المغني، ٦/٣١٩، ٩/١٩٤، ١٠/٥١؛ الإنصاف، ٢٢/١٢٣، ١٢٤؛ الروض المربع
وحاشية ابن قاسم، ٦/٣٢٠.

وفي المقابل: يلحظ أن كثيراً من التطبيقات الفقهية لدى علماء الحنفية^(١) والشافعية^(٢)، وما يرد فيها من تعليقات؛ تدل على أنهم يعتدُّون بظاهر اللفظ، ولا يلتفتون إلى ما يضمرة الإنسان من قصد مخالف للفظ. وعلى هذا فالقاعدة تتمشى مع مذهب المالكية والحنابلة. أما عامة الحنفية والشافعية، فيعتدون بالظاهر دون ما يضمرة العاقد. ورأي الحنفية والشافعية هذا هو ما عقدت له القاعدة التالية، وهي: «العبرة للمفوض نصاً دون المقصود»؛ فناسب أن يكون الحديث عنه هناك.



المسألة الثانية: معنى القاعدة:

أولاً: المعنى الإفرادي للقاعدة:

لفظتا: (العبرة) و(العقود) استعملتا في هذه القاعدة للدلالة على نفس المعنى الذي استعملتا به في القاعدة السابقة؛ فما قيل في تفسيرهما هناك يقال هنا أيضاً.

بحقيقة العقود: أي الحقيقة التي يضمرها العاقد، والنتيجة التي يتوخى تحقيقها من العقد؛ بحيث تمثل الدافع والغاية من العقد ولو لم توجد لم ينشأ العقد من الأساس.

(١) انظر: بدائع الصنائع، ٣/١٨٧؛ الهداية وشرحها: العناية وفتح القدير، ١٠/٥٩؛ كنز

الدقائق وشرحه: تبين الحقائق، ٦/٢٨، ٢٩.

(٢) انظر: الأم، ٣/٩٠؛ ٧/٤٩٢؛ المجموع للنووي، ٩/١٩٠.

ومقاصدها التي تؤول إليها، والتي قصدت بها: هذه جملة تفسيرية لإيضاح ما قبلها؛ فمعنى (الاعتبار بحقيقة العقود) عند من صاغ القاعدة: أي العبرة بالمقاصد التي تؤول إليها العقود، والتي قصدت بها. ثانياً: المعنى الإجمالي للقاعدة:

إذا عبر العاقد بلفظ معين يخالف القصد الذي يضممه، ولا يعبر عن المعنى الحقيقي الذي من أجله أبرم العقد: فالحكم بالنسبة لهذا العاقد هو العمل بموجب المعنى الحقيقي الذي يقصده وليس اللفظ الصوري الذي يظهره. ومثل ذلك يقال فيما لو كان هناك توافق بين العاقدين على ذلك، فالذي يعتد به هو ما يقصدانه حقيقة، لا ما يظهرانه صورة.



المسألة الثالثة: طرق الكشف عن القصد الذي يضممه العاقد:

إذا كان العاقد قد أظهر أنه يريد معنى معيناً، ولكنه في الحقيقة يقصد معنى آخر؛ فالحكم بموجب مقصوده الحقيقي لا يسوغ إلا إذا تم التحقق من ذلك بطريق معتبرة؛ وأهم هذه الطرق ما يأتي:

١. إقرار العاقد بمقصده الحقيقي^(١):

مما لا شك فيه أن إقرار الإنسان على نفسه يكون طريقاً معتبرة في إثبات القصد المستتر، سواء أكان هذا الإضمار صادراً من أحد العاقدين، أم تم تواطؤهما عليه؛ لأنه من المعلوم في حكم العادة أن العاقل لا يتصور

(١) انظر: الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيمية، ٦/٢٩٤؛ حقيقة الباعث في الفقه

الإسلامي لـ د. خالد الخشلان، ص ٥٨.

أن يقر على نفسه بما يضره والواقع على خلافه؛ ومن القواعد المقررة أن «المتنع عادة كالممتنع حقيقة»^(١).

ومن أمثلة ثبوت القصد المضمّر بالإقرار: أن يقر الناكح أنه إنما تزوجها بقصد تحليلها للزوج الأول.

٢. وجود بينة تثبت ما يضمّره العاقد من قصد مخالف للصيغة^(٢):

التمسك بالمقصد المستتر المخالف لظاهر اللفظ دعوى تحتاج إلى إثبات؛ لأنها خلاف الأصل، ومن طرق الإثبات البينة المتمثلة في الشهود، أو العقود المستترة، ونحو ذلك.

وهذه الطريق داخله في عموم قول النبي ﷺ: ((الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي، وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ))^(٣).

(١) انظر في توثيق القاعدة: ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ١٠٧٤/٢، قاعدة ٢٣٤؛ مجامع الحقائق (الخاتمة)، ص ٤٧؛ منافع الدقائق، ص ٣٣٢؛ مجلة الأحكام العدلية، مادة ٣٨؛ شرحها لسليم رستم، ١/٣٥؛ ولعلي حيدر، ١/٤٢؛ وللأتاسي، ١/٨٨؛ وشرح قواعدنا للزرقا، ص ٣٢٥؛ قواعد الفقه للمجددي، ص ١٢٩، قاعدة ٣٤٩؛ المدخل الفقهي العام، ١٠/٩٧٧، فقرة ٥٨٥؛ وانظر من كتب الفقه: الدرر شرح الغرر، ٢/٣٦٢؛ تبين الحقائق، ١٠/٥.

(٢) انظر: الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيمية، ٦/٢٩٤؛ حقيقة الباعث في الفقه الإسلامي لد. خالد الخشلان، ص ٥٨.

(٣) أخرجه الشافعي بنحوه في مسنده، ص ١٩١؛ والبيهقي بلفظه، كتاب الدعوى والبيّنات، باب البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه، ١٠/٢٥٢.

وأخرجه البخاري بلفظ: «اليمين على المدعى عليه»، كتاب الرهن، باب إذا اختلف الراهن والمرتهن ونحوه فالبينة على المدعي واليمين على المدعى عليه، ٢/٨٨٨،

فإذا كان العمل بظاهر اللفظ دون القصد المستتر يترتب عليه تفويت لحق من الحقوق؛ سواء أكان لأحد العاقلين أو غيرهما، ولم يحصل إقرار من المدعى عليه: فعلى المتمسك بالقصد المستتر إثباته بالشهود، أو العقود الباطنة، أو القرائن الراجحة...

مثال ذلك: إذا سجل المحل باسم زميله، ثم جحدته الزميل: فوفقاً للأوراق الرسمية المحل باسم الزميل، وعلى من يدعي خلاف ذلك الإثبات، ومن طرق الإثبات البينة المتمثلة في الشهود المعتبرين، أو العقود

= ح ٢٣٧٩؛ ومسلم بمثل لفظ البخاري - المذكور -، كتاب الأفضية، باب اليمين على المدعى عليه، ٣/ ١٣٣٦، ح ١٧١١.

جميعهم من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

ويلحظ أن البيهقي زاد على الصحيحين لفظ «البينة على المدعى».

ومما قاله أهل العلم في هذه الزيادة:

- قول النووي في الأربعين النووية - المطبوع مع شرحه جامع العلوم، ٣/ ٩٣١ -: «حديث حسن، رواه البيهقي وغيره هكذا، وبعضه في الصحيحين».

- وقول الحافظ في فتح الباري - ٥/ ٢٨٣ -: «وهذه الزيادة ليست في الصحيحين، وإسنادها حسن».

- وقول الألباني في الإرواء - ٨/ ٢٦٦ -: «أخرجه البيهقي... من طريق الحسن بن سهل ثنا عبدالله بن إدريس ثنا ابن جريج وعثمان بن الأسود عن ابن أبي مليكة».

قلت: وهذا إسناد صحيح، رجاله كلهم ثقات رجال الشيخين، غير الحسن بن سهل، وهو ثقة...».

كما أن هذه الزيادة لها شواهد من حديث أبي هريرة ووائل بن حجر والأشعث بن قيس وعبد الله بن عمر، ومن رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه وغيرهم.

بل إن الترمذي قال في سنته - ٣/ ١٩ -: «... والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم: أن البينة على المدعى، واليمين على المدعى عليه».

الباطنة الموثقة، أو القرائن التي ينهض بها الإثبات.

٣. القرائن الحالية^(١):

ما يحتف بالعقد (من الملابس والظروف المتعلقة بأحد العاقدين، أو طبيعة العقد، أو مكانه، أو زمانه،... إلخ)، يعد طريقاً من طرق الكشف عن القصد المضمّر من العقد.

ومن الأمثلة التي توضح ذلك وتثبتها في آن واحد هدايا العمال:

فإذا تولى إنسان عملاً ما وأهدى إليه هدية لم تكن تهدي إليه قبل توليه لهذا العمل؛ فهذه الحال تدل على أن المهدي لم يقصد من صيغة الهدية ذات الهدية حقيقة، بل قصد أن تكون رشوة يتمكن من خلالها من التأثير على العامل لتحقيق مصالح غير شرعية؛ لهذا ورد تشديد النكير على هذا التصرف؛ فقد ثبت عن أبي حميد الساعدي رضي الله عنه، قال: ((استعمل رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلاً على صدقات بني سليم، يدعى ابن اللثبية، فلما جاء حاسبه، قال: هذا مالكم وهذا هديّة. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فهلا جلست في بيت أهلك وأملك، حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقاً. ثم خطبنا، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أما بعد، فإني أستعمل الرجل منكم على العمل بما ولاني الله، فيأتي فيقول: هذا مالكم وهذا هديّة أهديت لي، أفلا جلس في بيت أبيه وأمه حتى تأتيه هديته، والله لا يأخذ أحد منكم شيئاً بغير حقه إلا لقي الله يحمله يوم القيامة، فلا عرف أحدًا منكم لقي الله يحمل بغيره إلا

(١) انظر: حقيقة الباعث في الفقه الإسلامي لـ د. خالد الخشلان، ص ٥٨.

رُغَاءً، أَوْ بَقْرَةً لَهَا خُوَازٍ، أَوْ شَاةً تَبَعْرُ. ثُمَّ رَفَعَ يَدَهُ حَتَّى رُئِيَ بَيَاضُ إِبْطِهِ،
يَقُولُ: اللَّهُمَّ هَلْ بَلَغْتُ»^(١).

٤. العرف الجاري^(٢):

ما يجري عليه عرف الناس وعاداتهم يعد طريقاً من طرق الكشف
عن القصد الذي يضمه العاقد.

مثال ذلك: إذا كان العرف السائد في بلد ما أن يزيد المستقرض على
الدين عند السداد، بحيث لو لم يزد لتوجه إليه اللوم لمخالفة عرف البلد:
فهذا العرف يدل على أن المقصود من إقراضه الحصول على الزيادة وليس
مجرد القرض؛ وهذا يجعل العقد في الحقيقة ربا وليس قرضاً؛ لأن العرف
السائد المتمثل في الزيادة أصبح بمثابة الشرط؛ ومن القواعد المقررة: أن
«المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً»^(٣).

(١) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الحيل، باب اختيال العامل ليُهدى له، ٦/٢٥٥٩، ح ٦٥٧٨؛

ومسلم بمعناه، كتاب الإمارة، باب تحريم هدايا العمال، ٣/١٤٦٣، ح ١٨٣٢.

(٢) انظر: الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيمية، ٦/٢٩٤؛ حقيقة الباعث لـ د. خالد
الخشلان، ص ٥٨.

(٣) انظر في توثيق القاعدة: المنشور، ٢/٣٦٢؛ الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/٢٣٠؛ ولابن

نجيم، ص ١٢٢؛ ترتيب اللاكي في سلك الأمالي، ٢/٨٤١، قاعدة ١٦٤؛ مجامع الحقائق

(الخاتمة)، ص ٤٦؛ منافع الدقائق، ص ٣٢٤؛ مجلة الأحكام العدلية، مادة ٤٣ و ٤٤؛ شرحها

لسليم رستم، ١/٣٧-٣٨؛ ولعلي حيدر، ١/٤٦؛ وللأتاسي، ١/٩٥، ١٠٠؛ وشرح

قواعدها للزرقا، ص ٢٣٧؛ المدخل الفقهي العام، ٢/١٠٠١، فقرة ٦١١ و ٦١٢ و ٦١٣؛

القواعد الفقهية لـ د. علي الندوي، ص ٦٠، ٦٥؛ قواعد الفقه لـ د. محمد الروكي،

المسألة الرابعة: الفرق بين هذه القاعدة والقاعدة السابقة:

صيغة هذه القاعدة: «الاعتبار بحقيقة العقود ومقاصدها التي تؤول إليها، والتي قصدت بها».

وصيغة القاعدة السابقة: «العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني».

وهاتان القاعدتان بينهما وجه تشابه ووجه افتراق:

فما يتشابهان فيه:

١. أن موضوعهما معا هو العقود.
 ٢. أن الحكم فيهما يتفق على تقديم القصد على اللفظ.
- وما يفترقان فيه:

١. أن القصد في القاعدة الأولى يراد به: المعنى الذي أراده العاقدان من اللفظ، وإن كان اللفظ غير دقيق في التعبير عنه. أما القصد في القاعدة الثانية فيراد به: الحقيقة التي يضمورها العاقدان، والنتيجة التي يُتوخى تحقيقها من العقد؛ بحيث تمثل الدافع والغاية من العقد، ولو لم توجد لم ينشأ العقد من الأساس، وما صيغة العقد إلا تغطية لهذا القصد المستتر.
٢. أن القاعدة الأولى يحتاج إليها غالبًا في العقود التي لا تكون

= ص ٢١٦، ٢٢١. وانظر من كتب الفقه: المبسوط، ١٥/١٧١، ١٦/٢٨، ٤٨، ٤٩،
 ٢٣/٣٦؛ المغني، ٨/٩٤؛ الكافي لابن قدامة، ٢/٣٢٢؛ المجموع للنووي، ٩/١٣٣؛
 العناية، ٨/٤٢٨، ١٠/٤٨٣؛ فتح القدير، ٣/٣٧٠؛ الدرر شرح الغرر، ٢/١٤٩، ٢٣٣؛
 الإنصاف، ٦/٥٧؛ رد المحتار، ٦/٥٩، ٨٧، ٧/٣٦١، ٨/٥٠١، ٩/٦٤؛ رسائل ابن
 عابدين (رسالة نشر العرف)، ٢/١٢٢.

صيغتها دقيقة في التعبير عن معناها، ويراد منها التوسعة على العاقدين؛ بإمضائها بناء على المعنى الذي فهماه من الصيغة، دون إلزامها بفسخ العقد وإبرام عقد آخر جديد، أو إلزامها بمقتضى لفظ لم يكن معناه مرادًا لهما. بينما القاعدة الثانية: فيحتاج إليها غالبًا في العقود التي يتعمد العاقدان إظهارها بصيغة تخالف الواقع؛ تحايلا على الشرع أو الأنظمة، أو رغبة في اختصار الإجراءات النظامية، أو لأسباب اجتماعية...، ثم يحصل بينهما خلاف في تفسير هذه العقود.

٣. أن القاعدة الأولى ترجع إلى مجرد الاختلاف في تفسير صيغة العقد: هل يعول فيها على الدلالة اللغوية الظاهرة، أو يعول فيها على المعنى الذي في ذهن العاقد ودلت عليه القرائن اللفظية، أو الحالية، أو الأعراف؟

بينما القاعدة الثانية فترجع إلى الاختلاف بين اللفظ المعلن البين، والقصده المستتر الذي يضمه العاقدان أو أحدهما، بحيث يمثل الباعث على العقد، ولكن لا صلة بينه وبين صيغة العقد.

٤. وبناء على الفرق السابق (وهو كون القاعدة الأولى يرجع التعارض فيها إلى مجرد تفسير اللفظ...)، فإن القاعدة الأولى محل وفاق في الجملة؛ بينما القاعدة الثانية حصل فيها خلاف قوي بين القائلين بها وهم عامة المالكية والحنابلة، والمخالفين فيها وهم عامة الحنفية والشافعية؛ إذ عبر الحنفية عن رأيهم في موضوعها بقاعدة صاغوها بقولهم: «العبرة للملفوظ نصًا دون المقصود»، كما عبر الشافعية عن ذلك بقاعدة

صاغوها بقولهم: «الاعتبار عندنا بظاهر العقود، لا بما ينويه العاقدان»^(١).
 ٥. أن القاعدة الأولى تتناول أصالة العقود المالية، وما في حكمها،
 أو ما عبر عنه ابن نجيم (ت ٩٧٠هـ) بـ (العقود التمليكية)^(٢)، بينما
 القاعدة الثانية فهي تشمل كل ما فيه جانبٌ صوري يقصد به حقيقة
 أخرى؛ سواء أكان يتعلق بالمعاملات المالية أو الزوجية، أو العادات، أو
 العبادات، أو الجنايات...



المسألة الخامسة: الاستدلال للقاعدة:

تشارك هذه القاعدة مع القاعدة السابقة في اندراجها تحت الحكم
 العام للقاعدة الكبرى: «الأمر بمقاصدها»، مما يعني أن أدلة القاعدة
 الكبرى تتناول هاتين القاعدتين أيضًا، بيد أن لهذه القاعدة مزية حتى على
 القاعدة الكبرى، وهي أن بعض أدلة القاعدة الكبرى أقرب إلى هذه
 القاعدة منه إلى القاعدة الكبرى، ولتوافر الأدلة التي تثبت هذه القاعدة
 وسمها الإمام ابن القيم (ت ٧٥١هـ) بأنها: (قاعدة الشريعة التي لا يجوز
 هدمها)، كما أنه وسع مدلولها لتتناول جميع مجالات الشريعة؛ وتام كلامه:
 «وقاعدة الشريعة التي لا يجوز هدمها أن المقاصد والاعتقادات معتبرة في
 التصرفات والعبارات كما هي معتبرة في التقربات والعبادات؛ فالقصد

(١) وسيأتي الحديث عن رأي الحنفية والشافعية في القاعدة الثالثة، ص ١٠١٦.

(٢) انظر: البحر الرائق، ٥/ ٢٩١؛ وانظر أيضًا: فتح القدير، ٦/ ٢٥١؛ مبدأ الرضا في العقود

لـ د. علي القره داغي، ١/ ٢٢٧.

والنية والاعتقاد يجعل الشيء حلالاً أو حراماً، وصحيحاً أو فاسداً، وطاعة أو معصية، كما أن القصد في العبادة يجعلها واجبة أو مستحبة أو محرمة أو صحيحة أو فاسدة. ودلائل هذه القاعدة تفوت الحصر»^(١).

وقريب منه قول الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): «إن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات، والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر»^(٢). وبعد أن ذكر نماذج من النصوص ختمها بقوله: «وهذا المكان أوضح في نفسه من أن يستدل عليه»^(٣).

ومن أمثلة النصوص التي تدل على إثبات القاعدة:

١. قوله ﷺ: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ

مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ...﴾^(٤).

فقد تقابل ظاهر اللفظ (وهو النطق بكلمة الكفر) مع القصد الذي يكتمه في قلبه، وصار التعويل على القصد وليس اللفظ.

٢. وقوله ﷺ: - في شأن الأزواج إذا طلقوا طلاقاً رجعيّاً:-

﴿وَيَقُولُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾^(٥)، مع قوله: ﴿وَلَا تُنْسِكُوهُنَّ

ضِرَارًا لِيُعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ، وَلَا تَنْخَذُوا بِآيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا﴾^(٦).

(١) أعلام الموقعين، ٣/ ٨٦.

(٢) الموافقات، ٢/ ٢٤٦.

(٣) الموافقات، ٢/ ٢٤٧.

(٤) من الآية رقم (١٠٦) من سورة النحل.

(٥) من الآية رقم (٢٢٨) من سورة البقرة.

(٦) من الآية رقم (٢٣١) من سورة البقرة.

وقد عبر ابن القيم عن وجه الدلالة من هاتين الآيتين؛ فقال: «وذلك نص في أن الرجعة إنما ملكها الله تعالى لمن قصد الصلاح دون من قصد الضرار»^(١).

فالزوج عندما يتلفظ بالرجعة مثلاً، ولكنه يضمّر في قلبه الضّرار بالزوجة؛ كأن يقصد إطالة العدة عليها؛ فإن هذا القصد يؤثر في مشروعية الرجعة من الأساس؛ لأنها ستكون حينئذ من الاعتداء المحرم؛ لما فيها من التعسف في استخدام حق الرجعة، والتلاعب بأحكام الشرع واتخاذها هزواً.

٣. وقوله ﷺ: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ﴾^(٢).

وقد عبر ابن القيم عن وجه الدلالة من هذه الآية؛ فقال: «إنما قدم الله الوصية على الميراث إذا لم يقصد بها الموصي الضرار؛ فإن قصده فللورثة إبطالها وعدم تنفيذها»^(٣).

٤. وقوله ﷺ: ((وَلَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ، وَلَا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشِيَّةَ الصَّدَقَةِ))^(٤).

فقد دل الحديث على أنه لو وجد اثنان مثلاً، كل واحد يملك

(١) أعلام الموقعين، ٣/٨٦.

(٢) من الآية رقم (١٢) من سورة النساء.

(٣) أعلام الموقعين، ٣/٨٦.

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب: لَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ، وَلَا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ، ٥٢٦/٢،

ح ١٣٨٢. من حديث أبي بكر الصديق ﷺ.

أربعين شاة: فلا يجوز أن يعقدا عقد شراكة بينهما قبيل مضي الحول؛ لأن العقد وإن كان في الظاهر عقد شراكة، بيد أنه في الحقيقة بقصد أن تكون زكاتها شاة واحدة بدل شاتين! وهذا يعني أن المعتبر هو القصد لا ظاهر اللفظ. وكذلك العكس؛ كأن يكون لهما ستون شاة بينهما بالسوية، فيفضان الشراكة بينهما قبيل مضي الحول؛ بقصد إسقاط الزكاة؛ إذ سيكون لكل واحد منهما ثلاثون شاة، وهذا أقل من النصاب!

ويدخل في ذلك كل عقد يُقصد من إبرامه الهروب من الزكاة، لا ذات العقد؛ وهذا ما عبر عنه الحافظ ابن حجر (ت ٨٥٢هـ)، حينما علق على الحديث المذكور فقال: «واستدل به على إبطال الخيل، والعمل على المقاصد المدلول عليها بالقرائن، وأن زكاة العين لا تسقط بالهبة مثلاً»^(١).

٥. وقول النبي ﷺ: ((إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَّا نَوَى))^(٢).

فقد دل الحديث على أن التصرفات يختلف حكمها باختلاف مقصد الإنسان منها، ويدخل في ذلك ما لو كان الإنسان يبطن مقصدًا فاسدًا مخالفاً لظاهر لفظه، فالذي يُعتدُّ به حينئذ النية لا اللفظ؛ لأن الأعمال والتصرفات بالنيات، ولكل إنسان ما نواه من عمله وتصرفه.

وقد عبر الحافظ ابن رجب (ت ٧٩٥هـ) عن نحو هذا المعنى عندما

(١) فتح الباري، ٣/ ٣١٥.

(٢) سبق تخريجه، ص ٩٨٨.

قال: «وقد استدل بقوله ﷺ: ((الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى))^(١) على أن العقود التي يقصد بها في الباطن التوصل إلى ما هو محرم غير صحيحة، كعقود البيوع التي يقصد بها معنى الربا ونحوها، كما هو مذهب مالك وأحمد وغيرهما، فإن هذا العقد إنما نوى به الربا، لا البيع، وإنما لكل امرئ ما نوى»^(٢).



المسألة السادسة: أمثلة القاعدة:

١. إذا كان من عادة شخص أن يوفي الدين مع زيادة غير منصوص عليها، ولكنها متعارف عليها عند الناس، بحيث يقصدونه في الإقراض رغبة في الزيادة؛ فما حكم هذا القرض بهذه النية المبطنة؟
بناء على ما جاء في هذه القاعدة: فإنه يمنع هذا العقد؛ لأن حقيقته ربا وإن كان بصورة القرض؛ فالمقرض ضمن رأس المال بموجب القرض، كما ضمن الزيادة بموجب العرف؛ إذ العرف السائد المتمثل في الزيادة أصبح بمثابة الشرط؛ ومن القواعد المقررة: أن «المعروف عرفاً كالشروط شرطاً»؛ فالقرض إلى الربا، والعبرة بالحقيقة التي تؤول إليها العقود، لا بصيغتها الصورية.

٢. إذا كانت الأرض يملكها شخص، ثم قام بتسجيلها رسمياً

(١) سبق تخريجه، ص ٩٨٨

(٢) جامع العلوم والحكم، ١/٩٥.

باسم شخص آخر لغرض أن يتمكن الآخر من التقدم بها إلى صندوق التنمية العقارية، مع بقائها في الواقع في ملكية الأول، ثم حصل بينهما تنازع في ملكيتها؛ فما الحكم؟

بناء على ما جاء في القاعدة: فإنه إذا كان الواقع ما ذكر فإنه يحكم بملكية الأول للأرض دون الآخر؛ لأنه المالك الحقيقي، وما ملكية الثاني إلا تغطية صورية للإيهام بأنه تحققت فيه أحد شروط الحصول على قرض البناء، وقد تقرر في القاعدة أن الاعتبار في العقود بحقائقها، دون ظواهر ألفاظها.

ومما يلحق بهذا المثال ويأخذ حكمه: ما يفعله بعض الناس الذين نالوا حق الحصول على قرض من صندوق التنمية العقارية، من بيع هذا الحق لشخص آخر، مع بقاء القرض باسم الأول. وقبل الانتهاء من هذا المثال ينبغي التنبيه على أمرين، أحدهما متعلق بجل أمثلة هذه القاعدة، والثاني متعلق بجميع الأمثلة الفقهية التي تذكر في هذا البحث:

التنبيه الأول: أن الخلاف بين العاقدين يخرج المسألة من كونها مجرد بيان للحكم الشرعي لعقد من العقود، إلى كونها نظرًا في دعوى، ومن أهم ما تحتاجه الدعوى: الإثبات بالطرق المعتبرة. وقد سبق عقد مسألة مستقلة للحديث عن ذلك، وعنوانها: (طرق الكشف عن القصد الذي يضمه العاقد)^(١).

(١) وهي المسألة الثالثة، المذكورة ص ١٠٠١.

التنبيه الثاني: مما له تعلق بتقرير الحكم الفقهي لهذا المثال: الخلاف في مشروعية هذا العقد ابتداءً، ومدى تأثيرها في صحة العقد من الأساس. ولكن تمَّ غُضُّ الطرف عنه؛ لأن هذا البحث معنيٌّ بتعارض دلالة اللفظ والقصده فحسب.

وهذا يقود إلى التذكير بتنبيه سبق ذكره، وهو أن الحكم الذي يُذكر للأمثلة الفقهية في هذا البحث الأصولي يراعى فيه الانطلاق من المآخذ التأصيلي المذكور في هذا البحث فحسب، بغض النظر عن المآخذ الأخرى؛ لأنه ليس المقصود من الأمثلة الفقهية هنا تقرير الحكم الشرعي لها، وإنما بيان علاقتها بالمآخذ الأصولي؛ من جهة توضيح المثال للمآخذ الأصولي، ومن جهة مدى صحة تأثير المآخذ الأصولي على المثال.

٣. ومما يأخذ الحكم العام المذكور في المثال السابق -مع مراعاة التنبيهين المذكورين-: كثير من العقود التجارية التي يجري التعامل بها على الرغم من عدم التطابق فيها بين الأوراق الرسمية، والحقيقة المبطنة من قبل العاقدين؛ ومن صور ذلك:

- كون الراغب في مزاوله نشاط تجاري موظفا حكوميا، لا يسمح له بمزاوله النشاط، فيلجأ إلى تسجيله باسم شخص آخر.
- كون الراغب في مزاوله نشاط تجاري له وجهة اجتماعية، تحول بينه وبين مزاوله هذا النشاط، أو العكس بقصد الاستفادة من وجاهته.
- كون الراغب في مزاوله نشاط تجاري امرأة أو طفلاً قاصراً... فرغبة في تخفيف الإجراءات النظامية يجعلان النشاط باسم رجل.

- كون المحل التجاري باسم مواطن في الأوراق الرسمية، ولكن في الباطن يملكه وافد.

فمقتضى القاعدة أن يراعى في جميع هذه الأمثلة المقصد الحقيقي من العقد، لا اللفظ الصوري الذي صيغ به العقد.

٤. ومما هو من قبيل الأمثلة السابقة: كون بعض اللوائح النظامية تستدعي شروطاً معينة، فيلجأ المتعاقدان إلى التحايل عليها بجعل العقد أو بعض بنوده شكلية، وهذا له صور كثيرة؛ كاستقدام الزوجة الأجنبية بتأشيرة مربية، وكبيع حق الاكتتاب في الأسهم الأولية للشركات، مع بقائها في الظاهر باسم المكتتب، وكالحصول على تمويل بنكي باسم شخص آخر يستحق هذا التمويل مع التزام الأول بسداد الأقساط.

٥. ومن الأمثلة الأخرى للقاعدة: العقود الصورية التي تجرئها بعض المصارف؛ تحايلاً على الربا؛ كالتورق المنظم^(١)، ونحوه من العقود الأخرى.



(١) وقد سبق التعريف بالتورق المنظم، والحديث عن حكمه، ص ٩٠١.

القاعدة الثالثة:

«العبرة للمفوض نصاً دون المقصود».

المسألة الأولى: صيغة القاعدة:

صيغة هذه القاعدة تؤدي عكس مدلول القاعدة السابقة (وهي: «الاعتبار بحقيقة العقود ومقاصدها التي تؤول إليها، والتي قصدت بها»); إذ موضوعهما واحد، وهو تعارض اللفظ المعلن مع المقصود المستتر، ولكن الحكم فيهما متباين؛ فالحكم في القاعدة السابقة هو تقديم المقصود الحقيقي الذي يبطنه العاقدان على الصيغة الملفوظة التي أعلنها، بينما الحكم في هذه القاعدة هو تقديم الصيغة على المقصود. وسرُّ هذا التباين هو أن تلك القاعدة تمثل رأي المالكية والحنابلة، بينما هذه تمثل رأي الحنفية والشافعية.

• إذا علم هذا فإن الصيغة المذكورة نص عليها بعض علماء الحنفية؛ منهم العيني (ت ٨٥٥هـ)^(١) ومنلا خسرو (ت ٨٨٥هـ)^(٢)، وناظر زاده (كان حياً ١٠٦١)^(٣)، وأبو سعيد الخادمي (ت ١١٧٦هـ)^(٤)، كما وردت مختصرة، أو بمعناها في طائفة أخرى من كتب الحنفية^(٥).

(١) انظر: البناية، ١٠/٥٢.

(٢) انظر: درر الحكام شرح غرر الأحكام، ٢/٢٠٧.

(٣) انظر: ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ٢/٨٥٥، قاعدة ١٦٦.

(٤) انظر: مجامع الحقائق (الخاتمة)، ص ٤٦.

(٥) انظر: بدائع الصنائع، ٣/١٨٧؛ الفتاوى البزازية، ١/٤٠٦؛ غنية ذوي الأحكام في بغية درر

- أما علماء الشافعية فقد عبروا عنها بصيغ أخرى، منها:
 - «أصل ما أذهب إليه: أن كل عقد كان صحيحًا في الظاهر لم أبطله بتهمة، ولا بعادة بين المتبايعين، وأجزته بصحة الظاهر، وأكره لهما النية إذا كانت النية لو ظهرت كانت تفسد البيع». وهذا تعبير الإمام الشافعي (ت ٢٠٤ هـ)^(١).
 - «عامه حكم الإسلام على أن العقود إنما تثبت بظاهر عقدها، لا يفسدها نية العاقدين...». وهذا تعبير الإمام الشافعي أيضًا^(٢).
 - «الاعتبار عندنا بظاهر العقود، لا بما ينويه العاقدان». وهذا تعبير الإمام النووي (ت ٦٧٦ هـ)^(٣).



المسألة الثانية: معنى القاعدة:

أولاً: المعنى الإفرادي للقاعدة:

العبرة: أي الشيء الذي يعتد به في العقود.

للملفوظ نصًّا: أي لما تلفظ به العاقدان ونصًّا عليه.

المقصود: أي المقصود الذي يضمه العاقدان.

= الحكام، ١/ ٣٨٧؛ البحر الرائق، ٤/ ٦٣؛ رد المحتار لابن عابدين، ٩/ ٣٥.

(١) انظر: الأم، ٣/ ٩٠؛ وانظر منه: ٧/ ٤٩٢.

(٢) انظر: الأم، ٧/ ٤٩٢.

(٣) انظر: المجموع للنووي، ٩/ ١٩٠.

ثانيًا: المعنى الإجمالي للقاعدة:

إذا صدرت الصيغة من العاقدين وكانت دلالتها واضحة، فإنه يعتد بها ولا يلتفت إلى ما يضمrane من نية وقصد مخالف للفظ حتى لو كان هذا القصد مؤثرًا في العقد على فرض إعلانه أثناء العقد.



المسألة الثالثة: الفرق بين هذه القاعدة وقاعدة: «العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني»:

هذه المسألة معقودة لتجلية مذهب الحنفية في القاعدتين على وجه الخصوص، فهم أقوى من تبنيوا قاعدة «العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني»؛ إذ اتفقت كلمتهم على ذكرها بصيغة الجزم، بينما وردت في كثير من كتب المذاهب الأخرى بصيغة الاستفهام؛ فكيف يعكسون الأمر هنا ويقولون بأن «العبرة للملفوظ نصًّا دون المقصود»؟!

من أفضل ما تم الوقوف عليه في الجواب عن مضمون هذا السؤال جواب ذكره د. علي القره داغي، وخلاصته: «وصمنا مذهب الحنفية بالاعتماد على العبارة، وما هو محسوس، دون اعتناء كبير بالقصد الحقيقي. وهنا يثور سؤال: أن بعض علماء الحنفية صرّحوا بأن مبني العقود على المعاني...»^(١).

(١) مبدأ الرضا في العقود، ١/ ٢٢٦.

وبعد أن أورد نصين، الثاني منها يمثل صيغة القاعدة عند ابن نجيم (ت ٩٧٠هـ)، قال:

«للجواب عن ذلك نقول: إن هذه النصوص لا تدل على اعتبار القصود، وإنما تدل على اعتبار المعاني للألفاظ بعدما صدرت من العاقلين. أي: تفسير الألفاظ...

فالمقصود بهذا الكلام: هو أنه لا يشترط ألفاظ مخصوصة لهذه العقود، بل تؤدي بكل لفظ يدل على العقد المطلوب إنشاؤه، كما أنه لا تفسر الكلمة الواقعة في الإيجاب، أو القبول بوحدها، بل بما تدل عليه الجملة الواقعة هي فيها...

أي: فالأحناف لا يقفون في العبارة عند نصبتها، وحرفيتها، بل يفسرونها حسب ما تدل عليه الجملة جميعها؛ بسياقها، ولحاقها، وقرانها. وهذه التفسيرات كلها داخلية في نطاق العبارة، ولا تتجاوزها إلى مكامن النفس»^(١).

ويعضد هذا الجواب جواب مختصر أوردته ناظر زاده (كان حياً ١٠٦١هـ)، حيث قال - في نهاية شرحه لقاعدة العبرة للملفوظ... -: «أقول: يُتوهم أن هذا الأصل مخالف لما قال القوم: «إن العبرة في التصرفات للمقاصد والمعاني، لا للألفاظ والمباني».

والجواب: الاعتبار للمعاني عند قرينة صارفة عن إرادة

(١) مبدأ الرضا في العقود، ١/٢٢٦.

اللفظ، كما إذا شرطاً براءة الأصيل في الكفالة تكون حوالة بقرينة براءة الأصيل»^(١).



المسألة الرابعة: الاستدلال للقاعدة:

كما استدلل به القائلون بهذه القاعدة: عموم النصوص التي تدل على أن أحكام الدنيا تبنى على الظاهر، دون الباطن؛ ومن ذلك:

١. طريقة تعامل النبي ﷺ مع المنافقين؛ فقد بين القرآن الكريم حالهم، وأفردت فيهم سورة كاملة، ومما جاء فيها: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴿١﴾ اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢﴾،

فهاتان الآيتان تدلان على كذب المنافقين، وأن أيمانهم التي ينطقون بها إنما يتخذونها ستاراً ووقاية و«جنة من القتل»^(٣)، كما أخبر ﷺ عن مصيرهم في الآخرة فقال: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ يَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾^(٤)، بل أوحى إلى نبيه حقيقة كل واحد منهم، وعلى الرغم من ذلك كله: فإن النبي ﷺ تعامل معهم بناء على الظاهر، ولم يلتفت إلى

(١) ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ٨٥٧/٢، قاعدة ١٦٦.

(٢) الآيتان رقم (١) و(٢) من سورة المنافقون.

(٣) الأم، ٤٨٩/٧؛ أعلام الموقعين، ٩٠/٣.

(٤) الآية رقم (١٤٥) من سورة النساء.

الحقيقة التي يعرفها عنهم. وهذا خير دليل على أن أحكام الدنيا -بما فيها العقود- تبنى على اللفظ الظاهر، وليس القصد المستتر^(١).

الاعتراض على هذا الدليل:

لقد استطرده ابن القيم (ت ٧٥١هـ) في مناقشة هذا الدليل وبقية الأدلة الأخرى -التي سيأتي ذكر طائفة منها-، وأورد عليها عدة اعتراضات، بعضها مجملة، وبعضها تفصيلية:

أما الاعتراض المجمل: فهو أنها خارج محل النزاع؛ إذ من المسلم كون الواجب حمل كلام المكلف على المعنى الذي يدل عليه؛ لأنه لا يتم التفهيم إلا بهذا. وإنما النزاع في الحمل على الظاهر حكماً، بعد أن اتضح أن مراد المتكلم خلاف ما أظهره، فهذا محل النزاع، فالسؤال مثار النزاع هو: هل الاعتبار بظواهر الألفاظ والعقود، وإن ظهرت المقاصد والنيات بخلافها، أم للقصود والنيات تأثير يوجب الالتفات إليها، ومراعاة جانبها^(٢)؟

أما الاعتراض التفصيلي: فهو أن الإيمان أو النفاق من الأحكام المتعلقة بالله ﷻ، والتي لا يعلم حقيقتها على أتم الوجوه إلا هو ﷻ، والمطلوب من الناس أن يجرؤوا هذه الأحكام على ما يظهر لهم في الدنيا، فيقبلون ما يتم إعلانه من أعمال الإسلام، ويكفون السرائر لله ﷻ^(٣).

(١) انظر في فكرة هذا الدليل: الأم، ٤/١٤٩، ٧/٤٨٩؛ أعلام الموقعين، ٣/٩٠؛ مناهج

الفقهاء في أعمال الباعث، ص ٣٣.

(٢) انظر: أعلام الموقعين، ٣/٩٨، ٩٩.

(٣) انظر في فكرة هذا الاعتراض: أعلام الموقعين، ٣/١١٤، ١١٥.

ويمكن أن يضاف اعتراض آخر، وهو: أن معرفة النبي ﷺ للمنافقين وأحوالهم إنما تحققت بإخبار الله ﷻ له، ولم تبين على أدلة مادية، وحتى لو ظهر في بعض الأحوال قرائن توحى بالنفاق، فإن المصالح العليا للدولة المسلمة تستدعي غصص الطرف عن هذه القرائن التي قد لا تكون كافية في إقناع الرأي العام، ولا سيما في المجتمعات المعادية للدولة المسلمة، والتي تتربص لكل ما من شأنه تشويه الإسلام. هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن الدولة المسلمة معنية بتوصيل الإسلام النقي الخالي من التشويه لتلك المجتمعات.

٢. حديث ابن عباس في قصة اللعان بين هلال بن أمية وزوجته، حيث جاء في آخره: فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: ((أَبْصُرُوهَا، فَإِنْ جَاءَتْ بِهِ أَكْحَلُ الْعَيْنَيْنِ، سَابِغَ الْأَلْيَتَيْنِ، خَدَلَجَ السَّاقَيْنِ، فَهُوَ لِشَرِيكِ ابْنِ سَحْمَاءَ، فَجَاءَتْ بِهِ كَذَلِكَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: لَوْلَا مَا مَضَى مِنْ كِتَابِ اللَّهِ لَكَانَ لِي وَلِهَذَا شَأْنٌ))^(١).

فهذا الحديث يدل على أن النبي ﷺ لم يكن مقتنعا بصدق المرأة في كلامها بناء على القرائن والأوصاف القوية المذكورة، ومع ذلك فلم يعمل بموجب هذه القرائن، بل قدم عليها اللفظ الظاهر المتمثل في شهادة المرأة على نفسها بالصدق؛ «وفي هذا أعظم دليل وأبينه على اطراح المقاصد، والبواعث، وإن دلت عليها أعظم القرائن والدلائل»^(٢).

(١) سبق تخريج الحديث، وتفسير غريبه، ص ٨٣٣.

(٢) مناهج الفقهاء في إعمال الباعث، ص ٣٥؛ وانظر: الأم، ٤/١٤٩.

الاعتراض على هذا الدليل:

أورد ابن القيم اعتراضاً قوياً على الاستدلال بهذا الحديث؛ ونص كلامه: «وأما قصة الملاعن فالنبي ﷺ إنما قال - بعد أن ولدت الغلام على شبه الذي رُميت به -: ((لَوْلَا مَا مَضَى مِنْ كِتَابِ اللَّهِ لَكَانَ لِي وَهَذَا شَأْنٌ))؛ فهذا - والله أعلم - إنما أراد به: لولا حكم الله بينهما باللعان لكان شبه الولد بمن رُميت به يقتضي حكماً آخر غيره، ولكن حكم الله باللعان ألغى حكم هذا الشبه. فإنهما دليلان وأحدهما أقوى من الآخر؛ فكان العمل به واجباً، وهذا كما لو تعارض دليل الفرائض ودليل الشبه، فإننا نعمل دليل الفرائض، ولا نلتفت إلى الشبه بالنص والإجماع، فأين في هذا ما يبطل المقاصد والنيات والقرائن التي لا معارض لها؟ وهل يلزم من بطلان الحكم بقريئة قد عارضها ما هو أقوى منها بطلان الحكم بجميع القرائن؟!»^(١).

٣. قول النبي ﷺ: ((إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا بِقَوْلِهِ: فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ، فَلَا يَأْخُذْهَا))^(٢).

فقد دل الحديث على أن القاضي معني بالنظر فيما يظهر له في كلام

(١) أعلام الموقعين، ٣/ ١١٤.

(٢) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الشهادات، باب من أقام البيئة بعد اليمين، ٢/ ٩٥٢، ح ٢٥٣٤؛ ومسلم بنحوه، كتاب الأفضية، باب الحكم بالظاهر، واللحن بالحجة،

٣/ ١٣٣٧، ح ١٧١٣. كلاهما من حديث أم سلمة رضي الله عنها.

المتداعيين، والحكم لمن يكون أقوى حجة، وألحن في الحديث، أما حقائق الأمور فمردها إلى الآخرة، وأن أحكام الدنيا لا تغير من أحكام الآخرة شيئاً.

ويمكن أن يعترض على الاستدلال بهذا الدليل بأن يقال: هذا الحديث خارج محل النزاع؛ لأنه ورد للتحذير من أن يقوم أحد المتداعيين بتعمد إخفاء الحقيقة، والإيهام بأن الحق معه؛ إذ لو تمكن من تلبيس الحق بالباطل، وحُكم له بناء على ذلك: فإن هذا لا يغير من الحق شيئاً.

إذن التقابل في هذا الحديث بين ما يظهر لدى القاضي من الحجج، وما كتبه صاحب الباطل، وبقي مستتراً، ولم يتمكن صاحب الحق من إثباته. وحديثنا إنما هو عمّا إذا تمكن صاحب الحق من إثبات الحقيقة التي كانت مستترة.



المسألة الخامسة: أمثلة القاعدة:

جميع أمثلة القاعدة السابقة (وهي: «الاعتبار بحقيقة العقود ومقاصدها التي تؤول إليها، والتي قصدت بها») تصلح أن تكون أمثلة لهذه القاعدة، ولكن مع تغيير الحكم؛ إذ القائلون بالقاعدة السابقة يرون تقديم القصد فيها على ظاهر اللفظ، بينما القائلون بهذه القاعدة يتمسكون بظاهر اللفظ.

وبما أن هذه المسألة معقودة للتمثيل للقاعدة فمن المناسب إضافة أمثلة أخرى صرح فيها من يتبنى هذه القاعدة بتقديم اللفظ على القصد؛ فمن هذه الأمثلة ما يأتي:

١. حكم بيع الوفاء:

وهو ما يكون فيه عهد بالوفاء من المشتري، بأن يرد المبيع على البائع عند رد البائع الثمن على المشتري^(١). وهذا النوع من البيوع مما اتسعت فيه دائرة الخلاف حتى بين أرباب المذهب الواحد، ومما يعنينا فيه وجه تفريعه على القاعدة؛ وممن نقل تفريعه على القاعدة من لا خسر و الحنفي (ت ٨٨٥هـ)؛ حيث قال: «ذكر في (مجموع النوازل): اتفق مشايخنا في هذا الزمان على صحته بيعاً، على ما كان عليه بعض السلف؛ لأنها تلفظا بلفظ البيع من غير ذكر شرط فيه، والعبرة للمفوض نصاً دون المقصود»^(٢).

٢. حكم بيع التلجئة:

لقد بين النووي الشافعي (ت ٦٧٦هـ) صورة هذا البيع، وخرّج الحكم فيه على القاعدة فقال: «وصورته: أن يخاف غصب ماله، أو الإكراه على بيعه، فيبيعه لإنسان بيعاً مطلقاً، وقد توافقا قبله على أنه لدفع الشر، لا على صفة البيع. والصحيح صحته؛ لأن الاعتبار عندنا بظاهر العقود لا بما

(١) انظر: رد المحتار، ٧/٥٤٥؛ وانظر أيضاً: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية،

٢٩/٢٢٤؛ تحفة المحتاج، ٤/٢٩٦.

(٢) درر الحكام في شرح غرر الأحكام، ٢/٢٠٧؛ وانظر: البناية، ١٠/٥٢؛ ترتيب اللآلي في

سلك الأمالي، ٢/٨٥٥؛ رد المحتار، ٩/٣٥.

ينويه العاقدان»^(١).

٣. حكم بيع عصير العنب لمن يتخذه خمراً:

ذهب الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ) إلى صحة هذا البيع، وخرَّج ذلك على رأيه في القاعدة؛ إذ عبر عن القاعدة بقوله: «أصل ما أذهب إليه: أن كل عقد كان صحيحاً في الظاهر لم يبطله بتهمة ولا بعادة بين المتبايعين، وأجزته بصحة الظاهر، وأكره لهما النية إذا كانت النية لو أظهرت كانت تفسد البيع». ثم خرَّج عليها فرعين، قال في الثاني منهما: «وكما أكره للرجل أن يبيع العنب ممن يراه أنه يعصره خمراً، ولا أفسد البيع إذا باعه إياه؛ لأنه باعه حلالاً، وقد يمكن أن لا يجعله خمرًا أبداً»^(٢).

٤. حكم النكاح بنية التحليل من غير التصريح بهذا الشرط:

لقد ورد عند القائلين بهذه القاعدة تصحيح هذا النكاح وتخريجه على القاعدة، ومن ذلك قول الكاساني الحنفي (ت ٥٨٧هـ): «إن تزوجت بزواج آخر ومن نيتها التحليل: فإن لم يشرط ذلك بالقول، وإنما نويها، ودخل بها على هذه النية؛ حلت للأول في قولهم جميعاً»^(٣)؛ لأن مجرد النية في المعاملات غير معتبر، فوقع النكاح صحيحاً؛ لاستجماع شرائط الصحة فتحل للأول؛ كما لو نويها التوقيت، وسائر المعاني المفسدة»^(٤).

(١) المجموع للنووي، ٩/١٩٠.

(٢) الأم، ٣/٩٠؛ وانظر: المهذب وشرحه: المجموع، ٩/٢٦٠.

(٣) أي: قول الإمام أبي حنيفة وأصحابه: أبي يوسف ومحمد بن الحسن وزفر.

(٤) بدائع الصنائع، ٣/١٨٧؛ وانظر: البحر الرائق، ٤/٦٣.

وهذا الحكم مقرر أيضا عند الشافعية، ومما ورد عنهم: قول الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ): «لو نكحها ونيتها، أو نية أحدهما دون الآخر أن لا يمسكها إلا قدر ما يصيبها فيحللها لزوجها: ثبت النكاح، وسواء نوى ذلك الولي معها، أو نوى غيره، أو لم ينوه ولا غيره والوالي والولي في هذا لا معنى له أن يُفسد شيئا، ما لم يقع النكاح بشرط يفسده»^(١).

٥. حكم النكاح بنية الطلاق دون اشتراط ذلك في العقد:

القائلون بجواز النكاح بنية التحليل دون التصريح بذلك في العقد قالوا أيضًا بجواز النكاح بنية الطلاق دون التنصيص، حتى لو علمت الزوجة أو وليها بهذه النية، ما دام أن العقد قد تم بدون التصريح بهذا الشرط، ومن النصوص الواردة عنهم في ذلك ما جاء عن الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، أنه قال: «وإن قدم رجل بلدًا وأحبَّ أن ينكح امرأة ونيتها ونيتها أن لا يمسكها إلا مقامه بالبلد،... غير أنها إذا عقدا النكاح مطلقا لا شرط فيه: فالنكاح ثابت ولا تُفسد النية من النكاح شيئًا؛ لأن النية حديث نفس، وقد وُضع عن الناس ما حدثوا به أنفسهم، وقد ينوي الشيء ولا يفعله، وينويه ويفعله، فيكون الفعل حادثًا غير النية»^(٢).



(١) الأم، ١١٨/٥؛ وانظر: المجموع للنووي، ١٩٠/٩؛ مغني المحتاج، ١٨٣/٣.

(٢) الأم، ١١٨/٥؛ وانظر: الفتاوى البزازية، ٤٠٦/١؛ درر الحكام في شرح غرر الأحكام،

٢/٢٠٧؛ البحر الرائق، ٣/١١٦؛ مغني المحتاج، ٣/١٨٣؛ ترتيب اللآلي في سلك الأمالي،

٢/٨٥٦؛ رد المحتار، ٩/٣٥.

القاعدة الرابعة:

«الأصل أنه يعتبر في الدعاوى: مقصود الخصمين في المنازعة دون الظاهر»

المسألة الأولى: صيغة القاعدة:

الصيغة المذكورة أوردتها الكرخي (ت ٣٤٠هـ)^(١)، ولم يتم الوقوف على صيغة أخرى للقاعدة، ولكنها بمعنى القاعدة الأولى^(٢)، (وهي: «العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني»)^(٣)، غاية الفرق بينهما: أن مجال إعمال الأولى هو العقود، ومجال إعمال هذه القاعدة هو الدعاوى.



المسألة الثانية: معنى القاعدة:

أولاً: المعنى الإفرادي:

الأصل: أي القاعدة التي يعمل بها إذا لم يمنع مانع^(٤).

في الدعاوى: جمع دعوى، ويراد بها الدعوى القضائية؛ ومما جاء في

(١) انظر: رسالة الكرخي في الأصول، ص ١٦٢.

(٢) لهذا ورد ذكرها في بعض كتب القواعد عند شرح القاعدة الأولى؛ ومن هذه الكتب: شرح القواعد لأحمد الزرقا، ص ٦٤؛ القواعد الفقهية على المذهب الحنفي والشافعي، لـ د. محمد الزحيلي، ص ٣٧٢.

(٣) وقد سبق الحديث عنها، ص ٩٧٩.

(٤) انظر: الكليات للكفوي، ص ١٢٢.

تعريفها: «مطالبة حقّ في مجلسٍ مَنْ له الخلاصُ عند ثبوته»^(١).
 أي: أن يطلب الإنسان حقاً له على غيره، في مجلس يملك المتصدّر فيه (وهو القاضي ومن في حكمه) تخلص هذا الطلب، والإلزام بتحقيقه، عند ثبوت هذا الطلب.

مقصود الخصمين في المنازعة: أي المعنى الذي يقصده المتداعيين، والصورة التي وقع النزاع عليها حقيقة، وإن عبرا عنها بلفظ آخر.
 دون الظاهر: أي دون ما عبر به المتداعيان، وتوهما أنه يحكي الدعوى.

ثانياً: المعنى الإجمالي:

إذا حصل نزاع بين خصمين في حقّ ما، وعبرا عن هذا الحق بلفظ معين، ولكن دعواهما تدل على أن المقصود معنى آخر: فالأصل الذي ينبغي أن يراعى في الدعوى هو المعنى المقصود، لا الظاهر المتوهم.



المسألة الثالثة: الاستدلال للقاعدة:

هذه القاعدة تشترك في الحكم مع القاعدة الأولى؛ (وهي: «العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني»)، من جهة تقديم المقصد

(١) العناية على الهداية، ٨/ ١٥٢؛ وللتوسع في التعريف الاصطلاحي للدعوى انظر: المغني لابن قدامة، ١٠/ ٢٤١؛ أنوار البروق في أنواء الفروق، ٤/ ٧٢؛ حاشية الشرقاوي على تحفة الطلاب، ٢/ ٥٠٩؛ مجلة الأحكام العدلية وشرحها للأناسي، ٥/ ٣، مادة ١٦١٣.

الذي فهمه الطرفان على دلالة اللفظ التي لم تكن مقصودة لديهما، وما ذكر من أدلة لتلك القاعدة هناك^(١) تتناول هذا الحكم العام، دون تمييز بين العقود والدعاوى. وعليه: فما ذكر من أدلة على تلك القاعدة ينسحب على هذه القاعدة أيضًا.



المسألة الرابعة: أمثلة القاعدة:

١. إذا ادّعى رجلان نكاح امرأة ميتة وتساوت بيئتهما؛ فما الحكم؟
بناء على ما جاء في القاعدة: فإنه يُقضى بالنكاح بينهما، وعلى كلٍّ منهما نصف المهر، ولكل واحد منهما نصف ميراث ما يستحقه الزوج من تركتها؛ لأن المقصود من دعوى النكاح بعد موتها الإرث، فكانت الدعوى دعوى المال، لا دعوى النكاح، ولا مانع من اشتراك اثنين في المال.

أما لو كانت المرأة حيّة: فإنه لا يُقضى لأحد منهما، وتسقط البيّتان؛ لأن المقصود حينئذٍ نفس النكاح، ولا تمكن فيه الشركة. فيلاحظ أنه نظر إلى المقصود وهو حصول الشركة في الإرث، وعدم حصوله في النكاح^(٢).

٢. إذا تنازع اثنان في عين، كل واحد منهما يثبت أنها مرهونة بدينه، والراهن ميت، فما الحكم؟

(١) وذلك ص ٩٨٨.

(٢) انظر: شرح القواعد للزرقا، ص ٦٥.

المتخاصمان هنا يدعيان الأحقية بالعين المرهونة، ولكن مقصودهما هو استيفاء الدين من قيمة هذه العين، وبناء على ما جاء في القاعدة: يقضى لكلٍّ منهما بنصف هذه العين؛ تقديماً للمقصود على الظاهر؛ إذ المقصود هو الثمن، والثمن يمكن أن يكون شائعاً. ولو تم إعمال الظاهر لما قبلت دعواهما معاً؛ لأن صيغة الدعوى طلب الأحقية في العين المرهونة، وحبس العين لا يقبل أن يكون شائعاً بين اثنين.

لهذا لو كان الراهن حياً لما قبلت دعواهما؛ لتطابق ظاهر الدعوى مع المقصود، وهو حبس العين المرهونة، والعين لا يُقبل أن تُحبس لائتين في آن واحد^(١).

٣. ويدخل في أمثلة هذه القاعدة جميع أمثلة القاعدة الأولى إذا صيغت على أنها على لسان أحد المتداعيين في مجلس القضاء.
فمثلاً: لو قال المدعي: لقد بعته منفعة داري سنة بكذا، ثم شرطت عليه أن لا يبيع منفعة الدار لأحد، ولكنه لم يف بهذا الشرط؛ فهل تقبل هذه الدعوى؟

اللفظ الوارد في هذه الدعوى يدل على أنها تتعلق بالبيع، ومقتضى البيع ملك العين، وجواز التصرف فيها ببيع أو إجارة أو غير ذلك، وهذا يستدعي عدم قبول الدعوى؛ لعدم صحة الشرط المذكور. ولكن القرائن اللفظية (وهي منفعة هذه الدار سنة بكذا) تدل على أن المقصود هو

(١) انظر في فكرة هذا المثال: شرح القواعد للزرقا، ص ٦٥.

الإجارة، ومن المعلوم أن المؤجر يملك منع المستأجر من التأجير. وبناء على ما جاء في هذه القاعدة يصح هذا الشرط؛ لأن المعوّل عليه في الدعوى هو مقصود الخصمين دون الظاهر.

٤. ومثل ذلك يقال فيما لو حصل نزاع بين المصرف والعميل في مجلس القضاء حول ما يودعه العميل في حسابه الجاري؛ فإن هذه الدعوى يجري عليها أحكام القرض لا الوديعة.

٥. وكذلك لو حصل نزاع بين العميل والمصرف في مجلس القضاء حول التمويل عن طريق تقسيط الأسهم، وجرى على لسان المدعي أنه قرض؛ فإن هذه الدعوى يجري عليها أحكام البيع بالتقسيط لا القرض.



القاعدة الخامسة:

« دليل الشيء في الأمور الباطنة يقوم مقامه »

المسألة الأولى: صيغة القاعدة:

الصيغة المذكورة أوردها البابري الحنفي (ت ٧٨٦هـ)^(١)، كما نقلها عنه ناظر زادة (كان حيا ١٠٦١هـ)^(٢)، ومن ناظر زادة انتقلت إلى أبي سعيد الخادمي (ت ١١٧٦هـ)^(٣)، ومن ثمّ مجلة الأحكام العدلية (المؤلفة عام ١٢٩٢هـ)^(٤).

وقد ورد معناها عند ابن الوكيل الشافعي (ت ٧١٦هـ) بلفظ: «الأمور الخفية المتعلقة بالباطن: دأب الشارع أن يضبطها بوصف ظاهر»^(٥).



المسألة الثانية: معنى القاعدة:

أولا: المعنى الإفرادي للقاعدة:

دليل الشيء: الأمارات والقرائن الدالة على الشيء.

(١) انظر: العناية، ٦/ ٣٩١.

(٢) انظر: ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ٢/ ٧٠٤، قاعدة ١٢٧.

(٣) انظر: مجامع الحقائق (الخاتمة)، ص ٤٥.

(٤) انظر: المجلة مادة ٦٨. وانظر شروحا: لكل من سليم رستم، ١/ ٤٨؛ وعلي حيدر،

١/ ٦٠؛ والأناسي، ١/ ١٨٥؛ وشرح قواعدها للزرقا، ص ٣٤٥؛ المدخل الفقهي العام،

٢/ ١٠٥٢، فقرة ٦٦٤.

(٥) الأشباه والنظائر لابن الوكيل، ١/ ٢٢١.

الأمر الباطنة: الأمور الخفية التي يعسر الاطلاع عليها^(١).

ثانيا: المعنى الإجمالي للقاعدة:

«الحقائق الخفية المحجوبة التي يتعذر أو يعسر الاطلاع عليها، مع أنها تختلف بوجودها وعدمها الأحكام، وتحتاج إلى إثبات: فالنظر الشرعي أن ما كان كذلك لا يُبحث عن حقيقة وجوده في الواقع، بل يُنظر إلى دلائله، فيقوم وجودها مقام وجوده، وترتبط الأحكام بتلك الدلائل، وجودًا وعدمًا، ولا يلتفت إلى احتمال خلافها»^(٢).

تنبيه حول إيراد القاعدة ضمن قواعد الرسالة:

المعنى الإجمالي المذكور آنفًا ذكره الأستاذ مصطفى الزرقا (ت ١٤٢١هـ)، وهو ما تدل عليه أمثلة القاعدة التي يوردها علماء القواعد، ويلحظ من خلال هذا المعنى أنه ليس هناك تقابل بين لفظ المكلف وقصده الذي هو موضوع الرسالة، ولكن مبرر إيرادها ضمن قواعد الرسالة أنها تحكي عناية الشرع بالأمور الظاهرة^(٣)، وأن طائفة من الأحكام يُكتفى فيها بالظاهر، ولا يطلب التحقق من القصد الخفي.

(١) انظر: المدخل الفقهي العام، ٢/١٠٥٢.

(٢) المدخل الفقهي العام، ٢/١٠٥٢، فقرة ٦٦٤؛ وانظر في بيان معنى القاعدة: شرح المجلة للأتاسي، ١/١٨٥؛ شرح القواعد للزرقا، ص ٣٤٥؛ ترتيب اللائي في سلك الأمالي (هامش التحقيق)، ٢/٧٠٤.

(٣) انظر في الاستشهاد بالقاعدة للدلالة على هذا المعنى: قاعدة الأمور بمقاصدها لشيخنا د. يعقوب الباحسين، ص ١٣١، ١٣٣.

فالذي تفيد هذه القاعدة - فيما يتعلق بموضوع الرسالة - أن القصد الذي ينظر إليه هو ما كان ظاهرًا جليًا، بحيث يكون أرجح من دلالة اللفظ، أما إذا كان خفيًا يعسر الاطلاع عليه فإنه لا يلتفت إليه أصلاً، فضلاً أن ينظر في تقابله مع ظاهر اللفظ.



المسألة الثالثة: الاستدلال للقاعدة:

هذه القاعدة لها صلة بمبدأ القضاء بالقرائن^(١)، فما يستدل به على حجية القرائن بشكل عام يصلح أن يكون من أدلة القاعدة، وأدلة حجية القرائن من الكثرة بمكان، وسيتم الاكتفاء باختيار ثلاثة أدلة:

١. قوله ﷺ: ﴿وَأَسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيَْا سَيْدَهَا لَدَا الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسَجَّنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (٥٥) قَالَ هِيَ زَوَدَتْنِي عَنْ نَفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (٦١) وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ (٢٧) فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾ (٢).

فكون قميص يوسف ﷺ حصل قده من الخلف، دليل على أن

(١) انظر: المدخل الفقهي العام، ٢/ ١٠٥٢، فقرة ٦٦٤.

(٢) الآيات رقم (٢٥ - ٢٨) من سورة يوسف.

يوسف عليه السلام كان مدبراً امتناعاً، وهي التي تتبعه، وقد تم العمل بهذه القرينة، وشرع من قبلنا شرع لنا، وعلى هذا فوجود القرائن التي تدل على الشيء بمثابة تحقق الشيء نفسه.

٢. وما جاء عن ابن عمر رضي الله عنهما: ((أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَاتَلَ أَهْلَ خَيْبَرَ حَتَّى أَجَأَهُمْ إِلَى قُضْرِهِمْ فَغَلَبَ عَلَى الْأَرْضِ، وَالزَّرْعِ، وَالنَّخْلِ، فَصَالِحُوهُ عَلَى أَنْ يُجَلَّوْا مِنْهَا وَلَهُمْ مَا حَمَلَتْ رِكَابُهُمْ، وَلِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ الصَّفْرَاءُ وَالْبَيْضَاءُ، وَيَخْرُجُونَ مِنْهَا، فَاشْتَرَطَ عَلَيْهِمْ أَنْ لَا يَكْتُمُوا وَلَا يُغَيَّبُوا شَيْئًا، فَإِنْ فَعَلُوا، فَلَا ذِمَّةَ لَهُمْ وَلَا عِصْمَةَ، فَغَيَّبُوا مَسْكَاً^(١) فِيهِ مَالٌ وَحُلِيٌّ لِحِيِّ بْنِ أَخْطَبَ، كَانَ احْتَمَلَهُ مَعَهُ إِلَى خَيْبَرَ، حِينَ أُجْلِيَتِ النَّضِيرُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِعَمِّ حِيٍّ: مَا فَعَلَ مَسْكَ حِيٍّ الَّذِي جَاءَ بِهِ مِنَ النَّضِيرِ؟ فَقَالَ: أَذْهَبَتْهُ النَّفَقَاتُ وَالْحُرُوبُ، فَقَالَ ﷺ: الْعَهْدُ قَرِيبٌ وَالْمَالُ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ، فَدَفَعَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى الرَّبِيرِ بْنِ الْعَوَّامِ، فَمَسَّهُ بِعَذَابٍ، وَقَدْ كَانَ حِيٍّ قَبْلَ ذَلِكَ قَدْ دَخَلَ خَرْبَةً، فَقَالَ: قَدْ رَأَيْتُ حِيًّا يَطُوفُ فِي خَرْبَةٍ هَاهُنَا، فَذَهَبُوا فَطَافُوا، فَوَجَدُوا الْمَسْكَ فِي خَرْبَةٍ))^(٢).

(١) «المسك: الجلد، والجمع مسوك». قاله الفيومي في المصباح المنير، مادة «مسك»، ص ٦٢٣؛

وانظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، مادة «مسك»، ٤/ ٣٣١.

(٢) أخرجه أبو داود بمعناه، كتاب الخراج والإمارة والفتوى، باب ما جاء في حكم أرض خيبر، ٣/ ٤٠٨، ح ٣٠٠٦؛ وابن حبان بلفظه، كتاب المزارعة، ذكر خير ثالث يصرح بأن الزجر عن المخابرة والمزارعة اللتين نهي عنهما إنما زجر عنه إذا كان على شرط مجهول، ١١/ ٦٠٧، ح ٥١٩٩؛ والبيهقي بمعناه، كتاب السير، باب من رأى قسمة

فيلحظ أن النبي ﷺ لم يصدق عمَّ حُيِّ؛ لوجود قرينة تكذب دعواه، وهي كون العهد قريباً، والمال أكثر بكثير من أن تهلكه النفقة في هذا الوقت اليسير؛ فدل الحديث أن مثل هذه القرينة يجوز الاعتداد بها والتعامل معها على أنها تمثل الواقع؛ إذ جعل النبي ﷺ دليل الكذب بمثابة حصول الكذب نفسه.

٣. وقول النبي ﷺ: ((كَانَتْ امْرَأَتَانِ مَعَهُمَا ابْنَاهُمَا، جَاءَ الذُّبُّ فَذَهَبَ بِابْنٍ إِحْدَاهُمَا، فَقَالَتْ صَاحِبَتُهَا: إِنَّمَا ذَهَبَ بِابْنِكَ، وَقَالَتِ الْأُخْرَى: إِنَّمَا ذَهَبَ بِابْنِكَ، فَتَحَاكَمَتَا إِلَى دَاوُدَ، فَقَضَى بِهِ لِلْكُبْرَى، فَخَرَجَتَا عَلَى سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ فَأَخْبَرَتَاهُ، فَقَالَ: ائْتُونِي بِالسَّكِّينِ أَشَقُّهُ بَيْنَهُمَا، فَقَالَتِ الصُّغْرَى: لَا تَفْعَلْ يَرْحَمَكَ اللَّهُ، هُوَ ابْنُهَا، فَقَضَى بِهِ لِلصُّغْرَى))^(١).

فقد بنى نبيُّ الله سليمان ﷺ حكمه بصدق المرأة الصغيرة على قرينة، وهي ما حصل لها من خوف وهلع على الطفل، وما أبدته من استعداد تام للتنازل عنه، وذلك كله لمجرد سماعها أن الحلَّ هو تقسيم الطفل بينهما بالسوية، ونزل سليمان ﷺ هذه الدلالة مقام العلم

= الأراضى المغنومة ومن لم يرها، ١٣٧/٩.

وقد قال عنه الحافظ في الفتح - ٤٧٩/٧ - «أخرجه البيهقي بإسناد رجاله ثقات».

كما قال عنه الألباني في صحيح سنن أبي داود - ٢٥٢/٢، ح ٣٠٠٦ - «حسن الإسناد».

(١) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعَمَ

الْعَبْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ [الآية رقم (٣٠) من سورة ص ص ٣، ١٢٦٠، ح ٣٢٤٤؛ ومسلم

بنحوه، كتاب الحدود، باب بيان اختلاف المجتهدين، ٣/١٣٤٤، ح ١٧٢٠، كلاهما من

حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

بالحقيقة، فبنى عليها حكمه، وهذا يدل على أن دليل الشيء فيما يعسر معرفته يقوم مقام تحقق الشيء نفسه.



المسألة الرابعة: أمثلة القاعدة:

١. إذا اشترى سيارة، ثم اكتشف فيها عيبًا، فشرع في إصلاحه، فهل يسقط حقه في الرد^(١)؟

بناء على ما جاء في القاعدة: يسقط حقه في الرد؛ لأن إصلاح العيب دليلٌ على اختيار إزالة العيب، وعدم الرغبة في الرد، وبناء على كون الإنسان إذا أعلن إسقاط خيار الرد بالعيب يسقط، فكذلك إذا فعل ما يدل على ذلك، إذ دليل الشيء يقوم مقامه.

٢. إذا عَلِمَ الشفيعُ ببيع الشريك، فسكت عن طلب الشفعة، أو بارك للمشتري في المبيع...؛ فهل يسقط حقه في الشفعة^(٢)؟

بناء على ما جاء في القاعدة: يسقط حقه في الشفعة؛ لأن من شرط الشفعة المبادرة إليها عند العلم بالبيع، وفي تأخر الشفيع عن ذلك مع القدرة عليه، أو انشغاله بما يدل على إعراضه عن الشراء دليل على إسقاط حقه في الشفعة، ودليل الشيء يقوم مقامه.

٣. إذا استعمل القاتل آلة قاتلة وادعى أنه لم يكن متعمدًا، فهل تقبل

(١) انظر في فكرة هذا المثال: الهداية وشرحها: العناية وفتح القدير، ٦/ ٣٩٠؛ وانظر: أيضًا:

المغني لابن قدامة، ٦/ ٢٤٨، درر الحكام في شرح غرر الأحكام، ٢/ ١٦٦؛ ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ٢/ ٧٠٥.

(٢) انظر في فكرة هذا المثال: شرح المجلة للأتاسي، ١/ ١٨٧.

دعواه^(١)؟

بناء على ما جاء في القاعدة: لا تقبل دعواه؛ لأن استعمال الآلة المعدة للقتل دليل على تعمد القتل، وبناء على أن القصد الباطن خفي، فإن دليله يقوم مقامه.

٤. إذا حقق الإنسان ثروة طائلة في وقت وجيز، لم يعرف سببها؛ فهل يشرع مساءلته عن ذلك؟ وإذا لم يفصح عن السبب المقنع فهل يشرع تجميد أمواله^(٢)؟

بناء على ما جاء في القاعدة؛ تشرع مساءلته، ويجوز تجميد أمواله؛ لأن عدم وجود سبب مقنع للشراء المفاجئ دليل على الحصول على الثروة بطريق غير مشروع، ودليل الشيء يقوم مقامه.

٥. إذا كان بين الشاهد والمشهد له محاباة، ومثله لو كان بينه وبين المشهود عليه عداوة؛ فهل تقبل شهادة أيٍّ منهما^(٣)؟

بناء على ما جاء في القاعدة؛ لا تقبل شهادة أيٍّ منهما؛ لأن المحاباة دليل على الميل إلى مصلحة المشهود له على حساب الحق، كما أن المعاداة دليل على الميل إلى الإضرار بالمشهود عليه على حساب الحق، وتعتمد تجاوز الحق في الشهادة من الأمور الباطنة، وما كان كذلك فإن دليله يقوم مقامه.

(١) انظر: المدخل الفقهي العام، ١٠٥٣/٢، فقرة ٦٦٤.

(٢) انظر في فكرة هذا المثال: شرح القواعد للزرقا، ص ٢٤٦؛ المدخل الفقهي العام،

١٠٥٣/٢، فقرة ٦٦٤.

(٣) انظر في فكرة هذا المثال: شرح القواعد للزرقا، ص ٣٤٧.

المبحث الثاني: القواعد المتعلقة بالأيمان والطلاق والعتاق

وفيه خمس قواعد:

- القاعدة الأولى: «الأيمان مبنية على الألفاظ لا على الأغراض».
- القاعدة الثانية: «النية في اليمين تخصص اللفظ العام وتعمم الخاص».
- القاعدة الثالثة: «مقاصد اللفظ على نية الالفاظ إلا في اليمين عند القاضي».
- القاعدة الرابعة: «اليمين على نية الحالف إن كان مظلوماً، وعلى نية المستحلف إن كان ظالماً».
- القاعدة الخامسة: «اللفظ في الطلاق والعتاق يقام مقام المعنى».

القاعدة الأولى:

«الأيمان مبنية على الألفاظ لا على الأغراض»

المسألة الأولى: صيغة القاعدة:

هذه القاعدة وردت تارة بتقديم الألفاظ والأعراف التي تفسر الألفاظ، وتارة بتقديم الأغراض والنيات، وهذا يعني أن مجال تطبيقها هو ما إذا حصل تعارض بين الحقائق اللغوية أو الحقائق العرفية من جهة، والأغراض والنيات التي يتوخى الحالف تحقيقها من جهة أخرى، والاختلاف في الحكم الذي تعبر عنه القاعدة يحكي الخلاف بين العلماء فيها:

• فمن الصيغ التي تم فيها تقديم الألفاظ والأعراف على الأغراض والنيات:

١. «الأيان مبنية على العرف». وهذه الصيغة ذكرها السرخسي (ت ٤٨٣هـ)^(١)، ومثلاً خسرو (ت ٨٨٥هـ)^(٢)، وابن نجيم (ت ٩٧٠هـ)^(٣).

٢. «الأيان مبنية على الألفاظ لا على الأغراض». وهذه الصيغة

(١) انظر: الميسوط، ٥/١٢٧، ٨/١٨٦؛ موسوعة القواعد الفقهية، ٢/٣٤١، ٣٤٤.

(٢) انظر: درر الحكام في شرح غرر الأحكام، ٢/٤٤.

(٣) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٢٢، ١٢٠؛ قواعد الفقه لابن نجيم، ص ١٢٢،

قاعدة ٩٧؛ البحر الرائق، ٤/٣٢٣، ٣٢٤.

تمثل اللفظ المذكور للقاعدة، وممن ذكرها: ابن نجيم (ت ٩٧٠هـ) - ولكن في موضع آخر^(١) - وأبو سعيد الخادمي (ت ١١٧٦هـ)^(٢)، وابن عابدين (ت ١٢٥١هـ)^(٣).

٣. «إن قاعدة الأيمان: البناء على العرف إذا لم يضطرب، فإن اضطرب: فالرجوع إلى اللغة». وهذه الصيغة ذكرها كثير من الشافعية، وعزوها إلى العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ)^(٤).

٤. «الأيمان مبنية على الألفاظ والعرف لا على الأغراض». وهذه الصيغة ذكرها ناظر زاده (كان حياً ١٠٦١هـ)^(٥).

ومن خلال الصيغ السابقة يعلم أن الحكم المشترك بينها أن الغرض والنية إذا تعارضا مع الحقيقة اللغوية، أو الحقيقة العرفية فإنه تقدم الحقيقة اللغوية أو العرفية، كما أن في بعضها دلالة على أن الحقيقتين اللغوية والعرفية إذا تعارضا فإنه تقدم الحقيقة العرفية حينئذ.

• ومن الصيغ التي تم فيها تقديم الأغراض والنيات على الألفاظ

(١) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٧٢، ٢١٢؛ الفوائد الزينية له كذلك، ص ١٥٣، فائدة ١٨٦.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٧٢، ٢١٢.

(٣) انظر: رد المحتار، ٥/٥٢٨.

(٤) انظر: الأشباه والنظائر لابن الوكيل، ١/١٣٤؛ المجموع المذهب، ٢/٤٧٨؛ كتاب القواعد

للحصني، ١/٤٣٢؛ مختصر من قواعد العلائي والإسنوي، ٢/٦٠٤؛ الأشباه والنظائر

للسيوطي، ١/٢٢٩؛ مغني المحتاج، ٤/٣٣٦.

(٥) انظر: ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ١/٤١٣، قاعدة ٤٩.

والأعراف:

١. «يُرجع في الأيمان إلى النية». وهذه الصيغة ذكرها أبو القاسم الخرقى (ت ٣٣٤هـ)^(١).
٢. «المعتبر أولاً.. في الأيمان التي لا يقضى على حالفها هو النية». وهذه الصيغة ذكرها ابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥هـ) في معرض تقريره للمشهور في مذهب الإمام مالك^(٢)، وقد تابعه على ذلك الدسوقي (ت ١٢٣٠هـ)^(٣).
٣. «مبنى الأيمان على المقاصد والنيات». وهذه الصيغة ذكرها ابن قدامة (ت ٦٢٠هـ)^(٤).
٤. «يرجع في الأيمان إلى نية الحالف إذا احتملها اللفظ، فإن عدمت النية رجع إلى سبب اليمين وما هيجهما». وهذه الصيغة ذكرها أبو النجاء الحجّاجي (ت ٩٦٨هـ)^(٥).



المسألة الثانية: معنى القاعدة:

أولاً: المعنى الإفرادي للقاعدة:

الأيمان: جمع يمين ويراد بها الحلف والقسم، ومما جاء في تعريفها

(١) انظر: مختصر الخرقى وشرحه: المغني، ١٣/٥٤٣.

(٢) انظر: بداية المجتهد، ٢/١٧٨.

(٣) انظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ٢/١٦٠.

(٤) انظر: المغني، ١٣/٤٩٢.

(٥) انظر: زاد المستقنع وشرحه: الروض المربع مع حاشية ابن قاسم، ٧/٤٨٠.

اصطلاحاً: «توكيد الحكم بذكر معظّم على وجه مخصوص»^(١).

الألفاظ: ما يعبر عنه اللفظ من حقيقة لغوية أو شرعية أو عرفية.

الأغراض: ما ينويه الحالف ويقصده من يمينه.

ثانياً: المعنى الإجمالي للقاعدة:

إذا حصل تعارض بين المعنى الذي يدل عليه لفظ الحالف من جهة، وغرضه الذي نواه وقصده من اليمين من جهة أخرى، فإن الذي تبني عليه اليمين هو ما تعبر عنه الألفاظ، لا ما يمثل الغرض الذي نواه الحالف وقصده من اليمين.



المسألة الثالثة: الخلاف في القاعدة:

اليمين، وما تحمل عليه، والأحكام المتعلقة بذلك؛ من الأمور التي حظيت باهتمام الفقهاء، واتسعت فيها دائرة الخلاف، وتعددت فيها الصور...، والذي يعيننا منها - في هذه القاعدة - صورة واحدة، وهي التقابل بين ما يدل عليه لفظ اليمين، والمقصد الذي يريده الحالف من هذه اليمين.

إذ بالرجوع إلى المسألة الأولى (صيغة القاعدة) يبرز لنا قولان لدى

علماء القواعد:

القول الأول: أن ما تدل عليه ألفاظ الحالف مقدم على نيته وغرضه

من اليمين.

(١) الدر النقي في شرح ألفاظ الخرقى، ٢/٧٩٦.

وهذا قول عامة الحنفية^(١) والشافعية^(٢).

القول الثاني: أن نية الحالف وغرضه من اليمين مقدم على ما تدل عليه ألفاظه.

وهذا المشهور عن المالكية^(٣)، كما قال به عامة الحنابلة^(٤).

الأدلة:

نما يلاحظ على الخلاف في هذه القاعدة المتعلقة بالأيمان: أنه منسجم انسجاماً تاماً مع الخلاف الذي تحكيه قاعدتان سابقتان تتعلقان بالعقود^(٥)؛ إذ القائلون هنا بتقديم الألفاظ على النيات (وهم الحنفية والشافعية) هم أنفسهم القائلون بتقديمها في العقود، كما أن القائلين

(١) انظر: انظر: المبسوط، ٥/١٢٧، ٨/١٨٦؛ درر الحكام في شرح غرر الأحكام، ٢/٤٤؛ البحر الرائق، ٤/٣٢٣، ٣٢٤؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٢٢، ٧٢، ١٢٠، ٢١٢؛ قواعد الفقه لابن نجيم، ص ١٢٢، قاعدة ٩٧؛ الفوائد الزينية له كذلك، ص ١٥٣، فائدة ١٨٦؛ ترتيب اللائي في سلك الأمالي، ١/٤١٣، قاعدة ٤٩؛ رد المحتار، ٥/٥٢٨.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر لابن الوكيل، ١/١٣٤؛ المجموع المذهب، ٢/٤٧٨؛ كتاب القواعد للحصني، ١/٤٣٢؛ مختصر من قواعد العلائي والإسنوي، ٢/٦٠٤؛ الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/٢٢٩؛ مغني المحتاج، ٤/٣٣٦.

(٣) انظر: بداية المجتهد، ٢/١٧٨؛ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ٢/١٦٠.

(٤) انظر: مختصر الخرقي وشرحه: المغني، ١٣/٥٤٣؛ المغني (بدون متن الخرقي)، ١٣/٤٩٢؛ زاد المستقنع وشرحه: الروض المربع مع حاشية ابن قاسم، ٧/٤٨٠.

(٥) وهاتان القاعدتان هما: «الاعتبار بحقيقة العقود ومقاصدها التي تؤول إليها، والتي قصدت بها». وهذه تمثل رأي المالكية والحنابلة؛ والثانية هي: «العبرة للملفوظ نصاً دون المقصود»، وهذه تمثل رأي الحنفية والشافعية. وقد سبق الحديث عنهما ص ٩٩٩، وص ١٠١٦.

بتقديم النيات على الألفاظ هنا (وهم المالكية والحنابلة) قالوا بتقديمها في العقود أيضًا. وجل ما ذكر هناك من أدلة تقديم اللفظ أو النية يعد من الأدلة العامة التي تشمل العقود والأيمان؛ مما يعني أنها تنسحب أيضًا على الأقوال في الأيمان. ولكن هناك أدلة أخرى أكثر مطابقة للأيمان، وهي على النحو الآتي:

❖ من الأدلة التي تدل على تقديم الألفاظ على النيات في الأيمان:

١. أن حقيقة الحنث أن يخالف الحالف ما عقد عليه اليمين، واليمين لفظه، فلو كان التعويل على نيته لا لفظه، لصار الحنث على ما نوى لا على ما حلف^(١)!

٢. من المسلم أن النية بمجرد ما لا تنعقد بها اليمين، فيلزم من ذلك أن لا يحنث بمخالفتها^(٢).

واعترض على هذين الدليلين بالتسليم بأن الحنث مخالفة ما عقد عليه اليمين، وأن النية بمجرد ما لا تنعقد بها اليمين، ولكن هذا لا يمنع من تقديم النية؛ لأننا نقول: إن اليمين تنعقد على النية التي يحتملها اللفظ، فليست هذه نية مجردة، بل لفظ منوي به ما يحتمله^(٣).

❖ ومن أدلة تقديم النيات على الألفاظ في الأيمان:

١. قوله ﷺ: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا

(١) انظر: المغني، ١٣/٥٤٣.

(٢) انظر: المغني، ١٣/٥٤٣.

(٣) انظر: المغني، ١٣/٥٤٤.

عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ ﴿١﴾.

«ووجه الدلالة من الآية: أنه إذا رجع إلى النية في أصل اليمين، هل هي يمين منعقدة أو غير منعقدة؟ فلأن يرجع إليها في المراد باليمين من باب أولى»^(٢).

٢. قول النبي ﷺ: ((إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَّا نَوَى))^(٣).

فقوله: ((وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَّا نَوَى)) يدخل في دلالاته: أن الإنسان يكون له من يمينه بحسب ما نواه منها.

٣. النية التي تنصرف اليمين إليها مما يحتملها اللفظ، ويسوغ في اللغة التعبير به عنها، فليس هناك ما يمنع من حمل اللفظ عليها، شأنها في ذلك شأن المعارض^(٤).

٤. القياس على كلام الشارع؛ إذ «كلام الشارع يحمل على مراده، إذا ثبت ذلك بالدليل، فكذلك كلام غيره»^(٥).

الترجيح:

بين يدي الترجيح نحتاج إلى إبراز أمرين مهمين:

(١) من الآية رقم (٨٩) من سورة المائدة.

(٢) الشرح المتمتع على زاد المستقنع، ١٥/١٧٣.

(٣) سبق تخريجه، ص ٩٨٨.

(٤) انظر: المغني، ١٣/٥٤٤.

(٥) المغني، ١٣/٥٤٤.

الأمر الأول: من خلال كلام علماء الفقه والقواعد عن هذه القاعدة، وما جاء في الأمثلة المخرجة عليها يتضح أن مجال إعمال النية في اليمين فيما إذا لم توجد مؤثرات خارجية تستدعي أن ينظر إلى اليمين باعتبار آخر؛ كأن يتعلق بها حق للآخرين، كما لو كانت اليمين في مجلس القضاء، أو تكون اليمين من الأمور التي لا تقبل فيها النية، كالألفاظ الصريحة في الطلاق والعتاق، أو يكون الحالف مضطراً لليمين لدفع ظلم عنه،... أو نحو ذلك، فهذه الأحوال لها قواعد تخصصها، أما إذا خلت اليمين من مثل هذه الملابس، فهذا يجعل الخطاب يسيراً؛ لأن المعنى بها ذات الحالف فحسب.

الأمر الثاني: في الجانب المقابل فإن الأيمان من الأمور المعظمة، والتي يجب أن لا يُلبجأ إليها إلا عند الحاجة؛ تعظيماً للمقسم به وهو الله جل جلاله، قال ﷺ - في شأن الأمر بحفظ اليمين -: ﴿وَأَحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يَبِينُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(١)، وقال - في شأن ذم ابتذال اليمين -: ﴿وَلَا تَطَّعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ﴾^(٢). وإذا كانت الأيمان بهذه المثابة فينبغي التحرز التام في التعبير عنها، بحيث يعبر الحالف عما ينوي الحلف به بكل دقة.

وبناء على الأمرين السابقين يمكن أن يقال:

(١) من الآية رقم (٨٩) من سورة المائدة.

(٢) الآية رقم (١٠) من سورة القلم.

الراجع - والله أعلم - : أن الحالف إذا صدرت منه اليمين وتوقف الحكم الشرعي المتعلق بها على معرفة مراده من هذه اليمين؛ فإن الأصل في تحديد مراده هو نيته التي يحتملها اللفظ؛ لأن الألفاظ تعبيرٌ عن مراد المتكلم، وهو المعنى بتفسير مراده، فإذا وجدت الدلائل الكافية في بيان نيته من يمينه فليس هناك ما يمنع من إضائها بناء على ما فهم من هذه الدلائل. هذا هو الحكم الأصلي المبني على عدم وجود مؤثرات خارجية تستدعي أن ينظر إلى اليمين باعتبار آخر، فإن وُجدت تلك المؤثرات فلكل صنف من المؤثرات ما يناسبه من القواعد، وسيأتي بيان طائفة من هذه القواعد^(١).

وعلى جميع التقديرات فإن الحالف معنيٌّ بتعظيم اليمين بالله، وعدم ابتذالها، فلا يلجأ إليها إلا عند الحاجة، وإذا احتاج إليها فينبغي التحرز التام في التعبير عنها، بحيث يعبر الحالف عما ينوي الحلف به بكل دقة، ومن ثم يحصل التطابق بين اللفظ والنية، ويسلم من تبعات التعارض بينها، والله أعلم.



(١) وهي القواعد: الثالثة والرابعة والخامسة من هذا المبحث؛ ونصوصها: «مقاصد اللفظ على نية اللفظ إلا في اليمين عند القاضي»، و«اليمين على نية الحالف إن كان مظلوماً، وعلى نية المستحلف إن كان ظالماً»، و«اللفظ في الطلاق والعناق يقام مقام المعنى».

المسألة الرابعة: أمثلة القاعدة:

١. لو قال البائع للمشتري: والله لا أبيعك بخمسين. فباعه بتسع

وأربعين فهل يحنث^(١)؟

• فيلاحظ أنه تعارض لفظ الخالف مع غرضه؛ فلفظه: أن لا يبيعه بخمسين، وغرضه: عدم بيعه بخمسين وما دون الخمسين من باب أولى، وإنما يهدف إلى بيعه بأكثر من ذلك. فلو باعه بتسع وأربعين فإن هذا لا يخالف اللفظ، وإنما يخالف الغرض، وحيث إن العبرة باللفظ وليس بالغرض - كما نصت عليه القاعدة - فالحكم أنه لا يحنث.

• ولكن بناء على القول الثاني في القاعدة (وهو القول الذي تم ترجيحه، القائل بتقديم الغرض والنية): فإنه يحنث؛ لأن غرضه من اليمين أن يبيع بأكثر من الخمسين، وفي البيع بأقل من الخمسين مخالفة لهذا الغرض، فتحقق الحنث في اليمين.

٢. لو قال: والله لا أنام الليلة إلا على فراش لين، فخرج ونام في

الصحراء على الرمل، وقال قصدت بالفراش الأرض؛ فهل يحنث^(٢)؟

• بناء على القول الوارد في نص القاعدة (القائل بتقديم اللفظ على الغرض): يحنث؛ لأن لفظ (الفراش اللين) في عرف الناس لا يستخدم للدلالة على الأرض، وإنما يراد به الفراش المعروف المصنوع من الإسفنج

(١) انظر في هذا المثال: الروض المربع وحاشية ابن قاسم، ٧/٤٨١، ترتيب اللائي في سلك

الأمالي، ١/٤١٣، قاعدة ٤٩.

(٢) انظر: الروض المربع وحاشية ابن قاسم عليه، ٧/٤٨٠؛ الشرح الممتع، ١٥/١٧٣.

أو نحوه.

• وبناء على القول بتقديم الغرض والنية: لا يحنث؛ لأن المعتد به في الأيمان هو النية، واللفظ يحتمل هذا المعنى؛ ومما يدل على أن اللفظ يحتمله أن الله ﷻ سمي الأرض فراشا فقال: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾^(١)، ومن المعلوم أن الرمل ليِّنٌ.

٣. لو قال: والله لأوقفنَّ سيارتي على وَتِدٍ، فأوقفها على جبل، وقال: أردت بالوتد الجبل؛ فهل يحنث^(٢)؟

• بناء على القول بتقديم اللفظ على الغرض والنية: يحنث؛ لأن لفظ (الوتد) في عرف الناس لا يستخدم للدلالة على الجبال، وإنما يراد به الوتد المعروف المصنوع من الحديد.

• وبناء على القول بتقديم الغرض والنية: لا يحنث؛ لأن المعتد به في الأيمان هو النية، واللفظ يحتمل هذا المعنى؛ ومما يدل على أن اللفظ يحتمله أن الله ﷻ سمي الجبال أوتادا؛ فقال: ﴿وَالْجِبَالُ أَوْتَادًا﴾^(٣).

٤. لو حلف ألا ينام إلا تحت سقف، ثم خرج إلى البر ووضع فراشه ونام وليس فوقه إلا السماء، وقال قصدت بالسقف السماء؛ فهل يحنث^(٤)؟

• بناء على القول بتقديم اللفظ على النية: يحنث؛ لأن لفظ

(١) من الآية رقم (٢٢) من سورة البقرة.

(٢) انظر في فكرة هذا المثال: الشرح المتمع، ١٧٣/١٥.

(٣) الآية رقم (٧) من سورة النبأ.

(٤) انظر: الروض المربع وحاشية ابن قاسم عليه، ٧/٤٨٠؛ الشرح المتمع، ١٧٣/١٥.

(السقف) في عرف الناس لا يستخدم للدلالة على السماء، وإنما يراد به السقف المعروف الموجود في المباني السكنية.

• وبناء على القول بتقديم النية؛ لا يحنث؛ لأن المعتد به في الأيمان هو النية، واللفظ يحتمل هذا المعنى؛ ومما يدل على أن اللفظ يحتمله أن الله ﷻ سَمَى السَّمَاءَ سَقْفًا فَقَالَ: ﴿وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ﴾^(١).

٥. لو حلف ليقضين الدين الذي في ذمته لزيد غدًا، فقضاه في الحال؛ فما الحكم^(٢)؟

• بناء على القول بتقديم اللفظ؛ يحنث؛ لأنه حدد بلفظه وقت القضاء، ولم يلتزم بهذا اللفظ.

• وبناء على القول بتقديم النية والغرض؛ لا يحنث؛ لأن غرضه وقصده أن لا يؤخر القضاء لما بعد الغد، وقد تحقق هذا القصد.



(١) الآية رقم (٣٢) من سورة الأنبياء.

(٢) انظر في هذا المثال: الروض المربع وحاشية ابن قاسم عليه، ٧/ ٤٨١.

القاعدة الثانية:

« النية في اليمين تخصص اللفظ العام وتعمم الخاص »

المسألة الأولى: صيغة القاعدة:

صيغة هذه القاعدة تمثل الرأي السائد عند المالكية والحنابلة، بينما للحنفية والشافعية رأي مخالف، وهذا ما سيتضح من خلال ذكر أهم الصيغ المتداولة لدى علماء القواعد:

• فمن الصيغ المتفقة مع القاعدة في الحكم (وهو جواز التخصيص والتعميم بالنية):

١. « النية تكفي في تقييد المطلقات، وتخصيص العمومات، وتعميم المطلقات، وتعيين أحد مسميات الألفاظ المشتركة، وصرف اللفظ عن الحقائق إلى المجازات ». وهذه الصيغة ذكرها القرافي (ت ٦٨٤هـ)^(١)، كما أن حكمها مقرر عند كثير من المالكية؛ منهم: خليل صاحب المختصر (ت ٧٦٧هـ)^(٢)، والدردير (ت ١٢٠١هـ)^(٣)، والدسوقي (ت ١٢٠٣هـ)^(٤).

٢. « النية تعمم الخاص، وتخصص العام بغير خلاف فيهما^(٥)، وهل تقييد المطلق أو تكون استثناء من النص؟ ». وهذه الصيغة ذكرها ابن رجب

(١) انظر: أنوار البروق في أنواء الفروق، ٦٤/٣.

(٢) انظر: مختصر خليل المطبوع ضمن شرحه: الشرح الكبير، ١٣٦/٢ - ١٤٠.

(٣) انظر: الشرح الكبير على مختصر خليل، ١٣٧/٢.

(٤) انظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ١٣٧/٢.

(٥) أي عند الحنابلة؛ إذ جل الكتاب معقود لبيان الخلاف بين علماء الحنابلة، والله أعلم.

(ت ٧٩٥هـ)^(١)، كما أن حكمها مقرر عند كثير من الحنابلة؛ منهم: ابن قدامة (ت ٦٢٠هـ)^(٢)، وأبو النجا الحجاوي (ت ٩٦٨هـ)^(٣)، والبهوتي (ت ١٠٥١هـ)^(٤).

• ومن الصيغ التي خالفت القاعدة في الحكم:

١. «النية في اليمين تخصص اللفظ العام، ولا تعمم الخاص». وهذه الصيغة ذكرها النووي (ت ٦٧٦هـ)^(٥)، والسيوطي (ت ٩١١هـ)^(٦)، كما أورد معناها كثير من الشافعية؛ منهم: العلائي (ت ٧٦١هـ)^(٧)، وابن السبكي (ت ٧٧١هـ)^(٨)، والحصني (ت ٨٢٩هـ)^(٩).
٢. «تخصيص العام بالنية مقبول ديانة لا قضاء»^(١٠)، وعند الخصاف^(١١): «يصح قضاء أيضا. أما تعميم الخاص بالنية فلم أره الآن».

(١) انظر: تقرير القواعد وتحوير الفوائد، ٥٧٩/٢، قاعدة ١٢٥.

(٢) انظر: المغني، ٥٤٣/١٣.

(٣) انظر: الإقناع المطبوع ضمن شرحه: كشف القناع، ٤١٧/١٤.

(٤) انظر: كشف القناع، ٤١٧/١٤.

(٥) انظر: روضة الطالبين، ٧٠/٨.

(٦) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، ١٣٩/١.

(٧) انظر: المجموع المذهب، ٢٩٥/١.

(٨) انظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي، ٦٩/١.

(٩) انظر: كتاب القواعد، ٢٥٨/١.

(١٠) ديانة: أي بحسب ما يكون بين الإنسان وربّه. فالحكم مرتبط بالأثر الأخرى المترتب على

التصرف. قضاء: بحسب الأثر الدنيوي الذي يستدعي وجود أدلة ظاهرة.

انظر: معجم لغة الفقهاء، ص ١٨٨.

(١١) هو: أحمد بن عمر - وقيل عمرو - بن مهير، أبو بكر الخصاف الشيباني. من علماء الحنفية

وهذه الصيغة ذكرها ابن نجيم (ت ٩٧٠هـ)^(١). وقد تعقبه الحموي (ت ١٠٩٨هـ)، فما قال: «قيل: لا شك في عدم قبوله قضاء وديانة، إذا انعدم احتمال اللفظ له، ومنعه عموم المشترك يدل على منعه بالأولى...»^(٢).



المسألة الثانية: معنى القاعدة:

أولاً: المعنى الإفرادي للقاعدة:

النية: يراد بها: ما يعقد عليه القلب أثناء التلفظ باليمين.
تُخصَّص: تقصره على بعض أفرادها^(٣).

تعمم: تُوسَّع مدلوله، بحيث يشمل أفراداً لم يوضع اللفظ للدلالة عليها، ولكنه يمكن أن يتناولها تجوزاً.

= الذين لهم عناية بالحديث والرواية. من كتبه: الحيل، الشروط الكبير، والشروط الصغير، أدب القاضي.

ومن روائع ما يروى عنه: ما جاء عن أحد مشايخ بلخ أنه قال: دخلت بغداد، وإذا على الجسر رجل ينادي ثلاثة أيام، يقول: إن القاضي أحمد بن عمرو الخصاف، استفتي في مسألة كذا، فأجاب بكذا وكذا، وهو خطأ، والجواب كذا وكذا، رحم الله من بلغها صاحبها. مات ببغداد سنة ٢٦١هـ.

انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ١/ ٢٣٠، رقم ١٦٠؛ تاج التراجم، ص ١٨، رقم ١٦؛ الطبقات السنية في تراجم الحنفية، ١/ ٤١٨، رقم ٢٧٢.

(١) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٧١؛ وانظر منه: ٣٧؛ غمز عيون البصائر، ١/ ٨٩، ١٨٤، ١٨٥.

(٢) غمز عيون البصائر، ١/ ١٨٥.

(٣) انظر: مذكرة في أصول الفقه للشيخ محمد الأمين الشنقيطي، ص ٢١٦.

ثانيًا: المعنى الإجمالي للقاعدة:

إذا حلف المكلف وتضمن حلفه لفظًا عامًا، ولكنه قصد بهذا اللفظ العام بعض أفراده: فإن المعتدَّ به هو نيته ومقصوده لا كلامه وملفوظه. وكذلك العكس؛ فيما لو تضمن يمينه لفظًا خاصًا، ولكنه قصد به معنى عامًا، يمكن أن يتناوله اللفظ تجوزًا: فإن المعتدَّ به هو المعنى العام الذي قصده ونواه.



المسألة الثالثة: الخلاف في القاعدة:

من خلال ما جاء في صيغة القاعدة يتضح أن للعلماء في القاعدة ثلاثة أقوال:

القول الأول: النية في اليمين تعمم اللفظ الخاص، وتخصص العام. وهذا قول عامة المالكية^(١) والحنابلة^(٢).

القول الثاني: النية في اليمين تخصص اللفظ العام، ولا تعمم الخاص. وهذا قول عامة الشافعية^(٣)، والخصاف من الحنفية^(٤).

(١) انظر: أنوار البروق في أنواء الفروق، ٣/ ٦٤؛ مختصر خليل والشرح الكبير وحاشية الدسوقي، ٢/ ١٣٦ - ١٤٠.

(٢) انظر: المغني، ١٣/ ٥٤٣؛ تقرير القواعد وتحرير الفوائد، ٢/ ٥٧٩، قاعدة ١٢٥؛ الإقناع وشرحه: كشاف القناع، ١٤/ ٤١٧.

(٣) انظر: روضة الطالبين، ٨/ ٧٠؛ المجموع المذهب، ١/ ٢٩٥؛ الأشباه والنظائر لابن السبكي، ١/ ٦٩؛ كتاب القواعد للحصني، ١/ ٢٥٨؛ الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/ ١٣٩.

(٤) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٣٧، ٧١.

القول الثالث: لا يجوز تخصيص العام بالنية إلا في الأحكام المتعلقة بالمؤاخذه في الآخرة، أما في الدنيا فلا. وهذا القول المشهور عن الحنفية^(١). وبالمقارنة بين الأقوال في هذه القاعدة وفي القاعدة السابقة^(٢) يلحظ أن قول المالكية والحنابلة مطرد في تقديم النية على اللفظ، سواء أكان ذلك في المبدأ الذي تحمل عليه الأيمان من الأساس، أم في التعميم والتخصيص على وجه الخصوص.

أما الشافعية فقد رأوا هناك أن الأساس في الأيمان هو الألفاظ، وبقوا على هذا الأساس في منع تعميم الأيمان بالنية، ولكنهم خالفوه في التخصيص، وقالوا بجواز تخصيص الأيمان بالنية.

أما الحنفية فقد اطرده قولهم إلى حد كبير، فجعلوا الألفاظ هي الأساس في الأيمان، ومنعوا - عدا الخصاص (ت ٢٦١هـ) - من تخصيص العام بالنية في أحكام الدنيا.

وجل ما ورد من الأدلة والمناقشة في القاعدة السابقة يمكن أن ينسحب هنا، والذي تم ترجيحه هناك هو تقديم النية على اللفظ في الأيمان، فيدخل فيها جواز تخصيص العام بالنية وتعميم الخاص بها. ومن أنسب الأدلة التي ذكرت هناك وتناسب محل النزاع هنا: (النية التي تنصرف اليمين إليها مما يحتملها اللفظ، ويسوغ في اللغة التعبير به عنها،

(١) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٣٧، ٧١.

(٢) وذلك ص ١٠٤٦.

فليس هناك ما يمنع من حمل اللفظ عليها، شأنها في ذلك شأن المعارض، ولكي يكون هذا الدليل مطابقاً لمحل النزاع هنا يحتاج إلى إعادة صياغة وتدعيم، وهذا ما أسعفنا فيه ابن قدامة (ت ٦٢٠هـ)، حيث قال: «يسوغ في كلام العرب التعبير بالخاص عن العام»^(١). ثم أثبت ذلك بجملته من النصوص؛ وهي:

١. قوله ﷺ: ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ قَتِيلًا﴾^(٢).

٢. وقوله ﷺ: ﴿فَإِذَا لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا﴾^(٣).

٣. وقول ﷺ: ﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ، مَا يَمْلِكُونَ مِنْ

قَطْمِيرٍ﴾^(٤).

وقد بين ابن قدامة وجه الدلالة من هذه النصوص؛ فقال: «والقطمير: لفافة النواة. والفتيل ما في شقها. والنقير: النقرة التي في ظهرها. ولم يُرد ذلك بعينه، بل نفى كل شيء»^(٥).

٤. ومن أمثلة كلام العرب في التعبير بالخاص عن العام: قول قيس بن عمرو النجاشي (ت ٤٠هـ)^(٦):

(١) المغني، ١٣/٥٤٤.

(٢) من الآية رقم (٤٩) من سورة النساء.

(٣) من الآية رقم (٥٣) من سورة النساء.

(٤) من الآية رقم (١٣) من سورة فاطر.

(٥) المغني، ١٣/٥٤٤؛ وانظر: كشاف القناع، ١٤/٤١٨.

(٦) هو: قيس بن عمرو بن مالك، أبو الحارث الحارثي المعروف بالنجاشي.

قُبيلةٌ لا يغـدرون بـذمة ولا يظلمون الناس حبة خردل^(١)



المسألة الرابعة: أمثلة القاعدة:

❖ من أمثلة تخصيص اللفظ العام بالنية:

١. لو عرض سيارته للبيع أمام زملائه، فحصلت بينهم خصومة بسبب ذلك، فحلف بلفظ عام وقال: والله لا أبيع هذه السيارة لأحد، (وكان قد قصد أحدًا من أصدقائه)، فباعها لمن لا يعرفه؛ فهل يحنث في يمينه؟

بناء على القول الراجح الذي تمثله صيغة القاعدة: لا يحنث؛ لأن لفظه (أحد) وإن كانت لفظًا عامًا؛ لأنها نكرة في سياق النفي، بيد أن الحالف نوى: أحدًا من أصدقائه، فتكون هذه النية مخصصة للفظ العام.

٢. لو قدّم إليه أحدهم لحمًا؛ فقال: والله لا أكل لحمًا (وكان قصد لحماً معينًا)، فأكل غير اللحم الذي نواه؛ فهل يحنث^(٢)؟

بناء على القول الراجح الذي تمثله صيغة القاعدة: لا يحنث؛ لأن

= شاعر هجاء مخضرم له صحبة. أصله من نجران، انتقل إلى الحجاز، واستقر في الكوفة، توفي نحو سنة ٤٠ هـ.

انظر: الشعر والشعراء لابن قتيبة، ١/ ٣٢٩؛ تاريخ دمشق، ٥٢/ ٣٢٠، رقم ٥٨٧٨؛ الإصابة، ٣/ ٥٥١، رقم ٨٨٥٥؛ الأعلام، ٥/ ٢٠٧.

(١) انظر: الشعر والشعراء لابن قتيبة، ١/ ٣٣١؛ العقد الفريد، ٣/ ١٧.

(٢) انظر في هذا المثال: المغني، ١٣/ ٥٤٣.

هذه النية مخصصة للفظ العام.

٣. لو كان في حافلة فيها مقاعد محدودة، فأصر عليه أحدهم بالجلوس في مقعده؛ فقال: والله لا أجلس (وقصد في هذا المكان، أو في هذه الساعة)، فجلس في مكان وزمان آخرين؛ فهل يحنث؟

بناء على القول الراجح الذي تمثله صيغة القاعدة: لا يحنث؛ لأن هذه النية مخصصة للفظ العام.

❖ ومن أمثلة تعميم الخاص بالنية:

١. لو كان الزوج من عاداته الانتفاع بهال زوجته برضاها، فحدث بينها خلاف بسبب مئتها عليه فحلف وقال لها: والله لا أشرب من مائك، (وكان قصده أن لا ينتفع بأي شيء تملكه)، ثم اشترت طعاماً بهاها فأكل منه؛ فهل يحنث؟

بناء على القول الراجح الذي تمثله صيغة القاعدة: يحنث؛ لأن لفظه وإن كان خاصاً بالماء بيد أنه قصد به الانتفاع بما تملكه عموماً، والنية تعمم الخاص.

٢. لو أعطى شخصاً مبلغاً من المال، فرآه الآخذ قليلاً، فغضب المعطي وقال: والله لا أعطيك ريالاً واحداً (وكان قصده أن لا يعطيه أي مبلغ)، فأعطاه مائة ريال؛ فهل يحنث؟

بناء على القول الراجح الذي تمثله صيغة القاعدة: يحنث؛ لأنه على الرغم من أن لفظه خاص بالريال، فإن قصده من ذكر الريال التعميم؛ ليشمل أي مبلغ، وحيث إن النية تعمم الخاص فإنه قد خالف يمينه

فيحنت.

٣. لو حلف لا يدخل هذا البيت (يريد هجران أهل هذا البيت)،

فدخل عليهم بيتاً آخر؛ فهل يحنت؟

بناء على القول الراجح الذي تمثله صيغة القاعدة: يحنت؛ لأنه على

الرغم من أن لفظه خاص بالبيت المشار إليه، فإن قصده منه التعميم

ليشمل الدخول على أهل البيت في أي مكان؛ والنية تعمم الخاص.



القاعدة الثالثة:

«مقاصد اللفظ على نية الالفاظ إلا في اليمين عند القاضي» .

المسألة الأولى: صيغة القاعدة:

هذه القاعدة اشتهرت في كتب الشافعية، ومما جاء في صيغتها

عندهم:

١. «مقاصد اللفظ على نية الالفاظ إلا في موضع (واحد) وهو

اليمين بالله عند القاضي فإنها على نية القاضي دون الحالف». وهذه الصيغة

ذكرها الزركشي (ت ٧٩٤هـ)^(١) والسيوطي (ت ٩١١هـ)^(٢).

٢. الصيغة التي ذكرها أبو بكر الأهدل (ت ١٠٣٥هـ)^(٣)، ونصها:

ونية الالفاظ في الحكم على مقاصد اللفظ كما قد أصلا

واستثني اليمين عند من حكم فهو على نيته لا ذي القسم



المسألة الثانية: معنى القاعدة:

أولا: المعنى الإفرادي للقاعدة:

مقاصد اللفظ: المعاني المقصودة من اللفظ، بحيث يحمل اللفظ

(١) انظر: المنشور، ٣/ ٣١٢.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/ ١٣٩.

(٣) انظر: الفرائد البهية في القواعد الفقهية وشرحها: الأقطار المضية، ص ٧١؛ والمواهب السنية

وحاشيتها: الفوائد الجنية، ١/ ١٨٦ - ١٨٨.

عليها.

على نية اللفظ: أي بحسب ما نواه المتكلم.

ثانيًا: المعنى الإجمالي للقاعدة:

إذا تكلم الإنسان في أي شأن من شؤونه، ثم حصل تعارض في المعنى الذي يحمل عليه كلامه؛ بين أن يُفسَّر بحسب نيته أو بحسب نية المخاطب، واللفظ يحتمل النييتين معًا: فإن المرجع في ذلك هو نية المتكلم لا نية المخاطب، إلا في حالة واحدة وهي إذا كان يترتب على ما سيتلفظ به إثبات حق للآخرين أو نفيه عنهم؛ بأن يطلب منه القاضي ومن في حكمه اليمين، فيكون المرجع حينئذ هو نية القاضي لا نية المتكلم. أي: أن المعنى الذي تصرف إليه اليمين حينئذ هو المعنى الذي طلب القاضي تأكيده باليمين، لا المعنى الذي يكتمه الحالف، وينوى صرف اللفظ إليه.



المسألة الثالثة: الاستدلال للقاعدة:

هذه القاعدة تتضمن حكمًا عامًا، وآخر استثنائيًا، ولكنه يمثل

الحكم الرئيس للقاعدة:

أما الحكم العام فهو كون الأصل في الألفاظ أن تحمل على نية

المتكلم؛ ومما يمكن أن يستدل به على ذلك:

١. أنه يدخل في القاعدة دخولا أوليًا حمل المعارض على مراد

المتكلم لا المخاطب، ولو كان الواجب فيها حملها على مراد المخاطب؛ لما

كان في جوازها فائدة. والأدلة التي تدل على جوازها كثيرة؛ منها:

أ . ما جاء عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: ((كَانَ ابْنُ أَبِي طَلْحَةَ يَشْتَكِي، فَخَرَجَ أَبُو طَلْحَةَ، فَقَبِضَ الصَّبِيَّ، فَلَمَّا رَجَعَ أَبُو طَلْحَةَ قَالَ: مَا فَعَلَ ابْنِي؟ قَالَتْ أُمُّ سَلِيمٍ: هُوَ أَسْكَنُ مِمَّا كَانَ، فَقَرَّبْتَ إِلَيْهِ الْعِشَاءَ فَتَعَشَّى، ثُمَّ أَصَابَ مِنْهَا، فَلَمَّا فَرَّغَ قَالَتْ: وَاَرُوا الصَّبِيَّ، فَلَمَّا أَصْبَحَ أَبُو طَلْحَةَ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فَأَخْبَرَهُ، فَقَالَ: أَعْرَسْتُمُ اللَّيْلَةَ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: اللَّهُمَّ بَارِكْ لَهَا. فَوَلَدَتْ غُلَامًا))^(١).

فقول أم سليم رضي الله عنها: (هُوَ أَسْكَنُ مِمَّا كَانَ)، ظاهره أن الطفل بخير، وتبين فيما بعد أنها عرضت بذلك وكان قصدها أنه توفي، وقد أقرها النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك، فدل على جواز التعريض؛ لهذا ترجم البخاري (ت ٢٥٦ هـ) لهذا الحديث بقوله: «بَابُ: الْمَعَارِيضُ مَنْدُوحَةٌ عَنِ الْكَذِبِ»^(٢).

ب . وما جاء عن أنس بن مالك رضي الله عنه: أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَحْمِلْنِي، قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: ((إِنَّا حَامِلُوكَ عَلَى وَلَدٍ نَاقَةٍ. قَالَ: وَمَا أَصْنَعُ بِوَلَدِ النَّاقَةِ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: وَهَلْ تَلِدُ الْإِبِلَ إِلَّا النُّوقَ))^(٣).

(١) أخرجه مسلم بلفظه، كتاب الآداب، باب استجاب تحنيك المولود عند ولادته وحمله إلى صالح محنكته...، ٣/١٦٨٩، ح ٢١٤٤؛ كما ذكره البخاري مختصراً ومعلقاً، كتاب الآداب، باب: المعاريض مندوحة عن الكذب، ٥/٢٢٩٣.

(٢) صحيح البخاري، ٥/٢٢٩٣.

(٣) أخرجه أبو داود بلفظه، كتاب الآداب، باب ما جاء في المزاج، ٥/٢٧٠، ح ٤٩٩٨؛ والترمذي بنحوه، أبواب البر والصلة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في المزاج، ٣/٥٢٩، ح ١٩٩١؛ والبيهقي في شرح السنة بنحوه، كتاب الاستئذان، باب المزاج، ١٣/١٨١، ح ٣٦٠٥.

فقول النبي ﷺ: (إِنَّا حَامِلُونَكَ عَلَىٰ وَلَدٍ نَاقَةٍ)، ظاهره أنه سيحمله على الصغير من ولد الناقة، وهذا ما فهمه الرجل، لكن تبين أن الرسول ﷺ يريد بذلك معنى آخر يحتمله اللفظ: وهو الكبير من ولد الناقة؛ لأن الكبير أيضًا ولدٌ للناقة، فصار هذا التعريض بقصد المزح.

ج . وما جاء عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ أَتَتْهُ عَجُوزٌ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، ادْعُ اللَّهَ أَنْ يُدْخِلَنِي الْجَنَّةَ، فَقَالَ نَبِيُّ اللَّهِ: ((إِنَّ الْجَنَّةَ لَا يَدْخُلُهَا عَجُوزٌ. فَذَهَبَ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ فَصَلَّى، ثُمَّ رَجَعَ إِلَىٰ عَائِشَةَ، فَقَالَتْ عَائِشَةُ: لَقَدْ لَقِيتُ مِنْ كَلِمَتِكَ مَشَقَّةً وَشِدَّةً، فَقَالَ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ: إِنَّ ذَلِكَ كَذَلِكَ، إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَدْخَلَهُنَّ الْجَنَّةَ حَوَّهِنَّ أَبْكَارًا))^(١).

فقول النبي ﷺ: ((إِنَّ الْجَنَّةَ لَا يَدْخُلُهَا عَجُوزٌ))، ظاهره أن المرأة إذا كانت عجوزًا في الدنيا فإنها لن تدخل الجنة، وهذا ما فهمته المرأة، ولكن

= وقد قال الترمذي عقب الحديث: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ».

كما صححه الألباني في تحقيقه لمشكاة المصابيح، ٣/ ١٣٦٩، ح ٤٨٨٦.

(١) أخرجه البيهقي في البعث والنشور بمعناه، بَابُ مَا جَاءَ فِي صِفَةِ حُورِ الْعَيْنِ، وَالْوَالِدَانِ، وَالْعِلْمَانِ، ص ١٩٩، ح ٣٧٩؛ والطبراني في الأوسط بلفظه، ٥/ ٣٥٧؛ ح ٥٥٤٥؛ وأبو نعيم الأصفهاني في صفة الجنة بلفظه، ذَكَرُ نِسَاءِ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَأَتَمَّنَّ يَعْذُنَ أَبْكَارًا، لِقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿وَإِنَّا أَنشَأْنَهُنَّ إِنثَاءً ۖ فَجَعَلْنَهُنَّ أَبْكَارًا﴾ [الآيتان ٣٥ و ٣٦ من سورة الواقعة]، ٢/ ٢٢٣، ح ٣٩١.

وقد تكلم الميثمي عن أحد أسانيدِه فقال في مجمع الزوائد - ١٠/ ٤١٩ -: «رَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْأَوْسَطِ، وَفِيهِ مَسْعَدَةُ بْنُ الْيَسَعِ، وَهُوَ ضَعِيفٌ».

كما أطال الألباني الحديث عنه في سلسلة الأحاديث الصحيحة - ٦/ ١٢٢٤، ح ٢٩٨٧ - وقال في نهاية التخرُّج: «وهو صحيح بمجموع طرقه وشواهده».

تبين أن الرسول ﷺ كان في نيته معنى آخر يحتمله اللفظ، وهو أنه يريد بذلك: أنها لا تبقى على صفة العجوز عند دخول الجنة، فصار هذا التعريض بقصد المزح.

٢. أن المتكلم هو المعنى بكلامه، فالشأن أن يُفسَّرَ وفق ما يريد أن يُعبَّرَ عنه، لا وفق ما يريده الآخرون.

أما الحكم المستثنى فهو كون يمين المتكلم تحمل على نية القاضي ومن في حكمه؛ فمما يدل عليه:

١. قول النبي ﷺ: ((يَمِينُكَ عَلَى مَا يُصَدِّقُكَ عَلَيْهِ صَاحِبُكَ))^(١).

فقد دل الحديث على أن الإنسان إذا استُحلف على شيء فيجب أن ينوي في يمينه ما ينويه ويقصده المستحلف. ويدخل في ذلك دخولا أولياً إذا كان طالب اليمين هو القاضي ومن في حكمه.

٢. لو كانت اليمين تحمل على نية المتكلم على الرغم من تعلق حق الآخرين بها، ولا سيما في مجلس القضاء؛ لأصبحت اليمين عديمة الجدوى، وترتَّبَ على ذلك ضياع الحقوق المبنية عليها.



المسألة الرابعة: أمثلة القاعدة:

القاعدة - كما جاء في بيان معناها - ذات شقين، الثاني منها مستثنى من الأول:

(١) أخرجه مسلم بلفظه، كِتَابُ الْإِيمَانِ، بَابُ يَمِينِ الْحَالِفِ عَلَى نِيَّةِ الْمُسْتَحْلِفِ، ٣/ ١٢٧٤، ح ١٦٥٣. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

فالأول: كون الأصل في الألفاظ أن تحمل على نية المتكلم.
والثاني: أن الكلام الذي يتكلم به الإنسان إذا كان يمينا في مجلس القضاء وما في حكمه؛ فإن المعنى الذي تصرف إليه اليمين هو المعنى الذي طلب القاضي تأكيده باليمين، لا المعنى الذي يكتمه الحالف، وينوى صرف اللفظ إليه.

❖ إذا علم هذا فمن أمثلة الشق الأول:

١. لو طرق الباب على بيت أحد معارفه، فقال: هل معك أحد؟
فقال: والله معي أحد، ويقصد بذلك ابنه، والسائل يقصد شخصا غريبا؛
فهل يعد الطارق صادقا في جوابه؟

بناء على الشق الأول من القاعدة؛ يكون الطارق صادقا في جوابه؛
لأن الأصل في كلامه أن يحمل على ما يقصده هو لا ما يقصده المخاطب،
وكلامه يحتمله اللفظ، ولم يترتب عليه إبطال حق للآخرين.

٢. لو ذهب مع زوجته إلى محل لبيع القماش، وطلب منه أن يبيعه
قطعة قماش بألف ريال، فقال البائع: لا أبيعها إلا بألف وخمسمائة، ثم
ذهب وحده إلى محل آخر فاشترى نفس القماش بخمسمائة، وبعد أن قدمه
إلى زوجته، سألته هل حصلت على خصم في السعر؟ فقال: والله لم يخصم
ريالا واحدا، وهو ينوي البائع الأول، بينما هي تقصد ما يمثل القيمة
الحقيقية للقماش؛ فهل يعد صادقا في يمينه؟

بناء على الشق الأول من القاعدة؛ يكون الزوج صادقا؛ لأن الأصل
في كلامه أن يحمل على ما يقصده هو لا ما تقصده المخاطبة، وكلامه

يحتمله اللفظ، ولم يترتب عليه إبطال حقِّ للآخرين.

٣. لو لم يرد الأكل فقال لصاحب البيت: والله إني صائم، ففهم صاحب البيت أنه صائم عن الطعام، وفي نية المتكلم أنه صائم عن المعاصي؛ فهل يعتد بما قصده المتكلم أو المخاطب؟

بناء على الشق الأول من القاعدة؛ يعتد بما قصده المتكلم، لا ما قصده صاحب البيت؛ لأن لفظ الصيام يحتمل أن يراد به الإمساك عن المعاصي، ولا يترتب على حمله على هذا المعنى إبطال حقِّ للآخرين.

❖ ومن أمثلة الشق الثاني:

١. لو طلب منه القاضي أن يحلف على أنه لم يدخل الدار، والقاضي

يقصد المنزل؛ فهل له أن يحلف وفي نيته أنه لم يدخل غرفة في هذا المنزل؟

فالدار تحتمل المعنيين المذكورين، وهما المنزل والغرفة، ولكن يتعين على الحالف أن يقصد بالدار المنزل؛ لأن اليمين في مجلس القضاء تحمّل على نية القاضي كما ينصُّ عليه الشق الثاني من القاعدة؛ إذ اليمين في هذه الحال تبني عليها حقوق للآخرين؛ فيتعين أن تكون على نية القاضي، لا على نية الحالف؛ وإلا ضاعت حقوق الناس.

٢. لو طلب منه القاضي أن يحلف على أنه لم يستقرض ألف ريال،

والقاضي يقصد ريالاً سعودياً، فهل له أن يحلف على أنه لم يستقرض ألف ريال، وفي نيته ريالٌ يمَنِيٌّ لا سعوديٌّ؟

ليس له ذلك؛ لأن عملة الريال على الرغم من أنها تحتمل المعنيين،

فإن الواجب حملها على ما يقصده القاضي، لا الحالف؛ لأن هذا شأن

الأيان في مجلس القضاء.

٣. لو تصرف صقر في مال لسعيد ببيع أو شراء باعتباره وكيلا عنه، وعندما طلب من سعيد العمل بموجب التوكيل؛ أنكر سعيد الوكالة، وليس لدى صقر بينة عليها؛ فلما طلب القاضي من سعيد (الموكل) اليمين، حلف أنه لم يوكل صقراً، وهو يقصد طير (الصقر)؛ فهل له ذلك؟ ليس له ذلك؛ لأن اليمين عند القاضي تحمل على ما ينويه القاضي لا ما ينويه الحالف، والقاضي يقصد الشخص الذي اسمه صقر الذي هو محل الدعوى.



القاعدة الرابعة:

«اليمين على نية الحالف إن كان مظلوماً،

وعلى نية المستحلف إن كان ظالماً»

المسألة الأولى: صيغة القاعدة:

هذه القاعدة وردت بعدة صيغ؛ منها:

١. ((إِذَا حَلَفَ مَظْلُومًا، فَالْيَمِينَةُ نِيَّتُهُ، وَإِذَا حَلَفَ ظَالِمًا فَالْيَمِينَةُ نِيَّةُ الَّذِي

أَحْلَفَهُ)). وهذه الصيغة تمثل أثرًا مرويًا عن إبراهيم النخعي

(ت ٩٦هـ)^(١). وقد عزاها إليه بعض علماء الحنفية وجعلوها تمثل رأيالحنفية جميعًا؛ منهم: السرخسي (ت ٤٨٣هـ)^(٢)، والكاساني(ت ٥٨٧هـ)^(٣)، وغيرهما^(٤).

٢. «النية نية المستحلف، إلا أن يكون ظالماً، فهذا تكلموا فيه».

وهذه الصيغة ذكرها الإمام أحمد (ت ٢٤١هـ)^(٥).

(١) أخرجه عبد الرزاق بلفظه، كتاب: الأيمان والنذور، باب: اليمين بما يُصدقك صاحبك، وَشَكُّ الرَّجُلِ فِي يَمِينِهِ، وَالرَّجُلُ لَا يَذْرِي أَنْ يَبِيعَ الشَّيْءَ ثُمَّ يَبِيعَهُ، ٨/٤٩٣، ح ١٦٠٢٥؛ والترمذي بنحوه معلقاً، أبواب الأحكام عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء أن اليمين على ما يُصدقك صاحبك، ٣/٦٢٨، ح ١٣٥٤.

(٢) انظر: المبسوط، ٣٠/٢١٥.

(٣) انظر: بدائع الصنائع، ٣/٢٠.

(٤) انظر: منحة الخالق على البحر الرائق، ٤/٣٥٦.

(٥) مسائل الإمام أحمد، رواية أبي داود السجستاني، ١/٢٩٩، فقرة ١٤٢٨.

٣. «إذا حلف فتأول في يمينه: فله تأويله إذا كان مظلوماً، وإن كان ظالماً لم ينفعه تأويله». وهذه الصيغة ذكرها أبو القاسم الخرقني (ت ٣٣٤هـ) (١).

٤. «اليمين على نية الحالف إن كان مظلوماً، وعلى نية المستحلف إن كان ظالماً». هذه الصيغة ذكرها ابن نجيم (ت ٩٧٠هـ) (٢).



المسألة الثانية: معنى القاعدة:

أولاً: المعنى الإفرادي للقاعدة:

الحالف: هو من صدرت منه اليمين.

المستحلف: هو من طلب من الحالف اليمين.

إن كان ظالماً: أي إن كان الحالف جاحداً للحق.

ثانياً: المعنى الإجمالي للقاعدة:

موضوع هذه القاعدة هو حكم التأول في اليمين حال الاستحلاف، بحيث يوحى للسامع أنه يقصد المعنى الذي فهمه المستحلف، وفي نيته أنه يقصد معنى آخر.

فإذا طلب من الإنسان اليمين من قبل من يملك حق التحليف،

وأراد أن يتأول في يمينه فله حالتان:

الحال الأولى: أن يكون مظلوماً، بحيث يترتب على التطابق بين

(١) انظر: مختصر الخرقني المطبوع مع شرحه: المغني، ٤٩٧/١٣.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٧٢.

اليمين ونية المستحلف إسقاط حقه أو إلزامه بباطل، فحيثُذ يجوز له التأول في اليمين، بحيث تحمل اليمين على نيته؛ لعدم إيقاع الظلم على نفسه. ومثله يقال فيما لو ترتب على التطابق بين لفظه ونية المستحلف إلحاق ظلم بالآخرين. وهذا ما يمثله الشق الأول من القاعدة.

الحال الثانية: أن يكون الحالف ظالماً، بحيث يترتب على تأويله الإجحاف بالآخرين، وإسقاط حقوقهم؛ فإن تأويله لا ينفعه، ويلزمه شرعاً حمل يمينه على نية المستحلف. وهذا ما يمثله الشق الثاني من القاعدة.

وبعبارة مختصرة، يمكن أن يقال في المعنى الإجمالي للقاعدة:

إذا استحلف الإنسان من قبل من له حق التحليف، وكان يترتب على تأول الحالف في اليمين دفع ظلمٍ عن أحد: جاز هذا التأول، وحملت اليمين شرعاً على نية الحالف. أما إذا كان يترتب على ذلك إيقاع ظلم بأحد: فلا يجوز هذا التأول، وتعين شرعاً حمل اليمين على نية المستحلف.



المسألة الثالثة: الاستدلال للقاعدة:

مر بنا - في المسألة السابقة - أن التأول في اليمين عند الاستحلاف له حالتان، كل حال تمثل شقاً من القاعدة:

الحال الأولى: أن يكون التأول بحق؛ لرفع الظلم عن نفسه أو عن غيره: فهذا ما عبر عن جوازه الشق الأول من القاعدة؛ ومما يدل على ذلك:

١. قصة إبراهيم عليه السلام وزوجته سارة مع أحد الجبابرة؛ فقد قال النبي ﷺ في شأنهم: ((بَيْنَا هُوَ ذَاتَ يَوْمٍ وَسَارَةٌ، إِذْ أَتَى عَلَى جَبَّارٍ مِنَ الْجَبَابِرَةِ، فَقِيلَ لَهُ: إِنَّ هَا هُنَا رَجُلًا مَعَهُ امْرَأَةٌ مِنْ أَحْسَنِ النَّاسِ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ فَسَأَلَهُ عَنْهَا، فَقَالَ: مَنْ هَذِهِ؟ قَالَ: أُخْتِي، فَأَتَى سَارَةَ قَالَ: يَا سَارَةُ: لَيْسَ عَلَيَّ وَجْهِ الْأَرْضِ مِنْ مُؤْمِنٍ غَيْرِي وَغَيْرِكَ، وَإِنَّ هَذَا سَأَلَنِي فَأَخْبَرْتُهُ أَنَّكَ أُخْتِي، فَلَا تُكْذِبِينِي...))^(١).

فتعبير إبراهيم عليه السلام عن سارة: بأنها أخته، كان ينوي به: أخته في الإسلام - كما ورد التصريح بذلك في رواية الإمام مسلم - وقد عبر بذلك لإيهام الملك أنها أخته في النسب حتى لا يبطش به، وهذا من شرع من قبلنا الذي ورد في شرعنا ما يقره، فيكون شرعاً لنا أيضاً.

٢. ما جاء عن سُؤَيْدِ بْنِ حَنْظَلَةَ رضي الله عنه^(٢)، قَالَ: ((خَرَجْنَا نُرِيدُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، وَمَعَنَا وَائِلُ ابْنُ حُجْرٍ^(٣)، فَأَخَذَهُ عَدُوُّ لَهُ، فَتَحَرَّجَ النَّاسُ أَنْ

(١) أخرجه البخاري بلفظه، كِتَابُ الْأَنْبِيَاءِ، بَابُ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَأَتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [من الآية رقم (١٢٥) من سورة النساء]، ٣/ ١٢٢٥، ح ٣١٧٩؛ ومسلم بمعناه، كتاب الْفَضَائِلِ، بَابُ مِنْ فَضَائِلِ إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلِ رضي الله عنه، ٤/ ١٨٤٠، ح ٢٣٧١.
(٢) هو: سُؤَيْدُ بْنُ حَنْظَلَةَ الْبَكْرِيُّ الْكُوفِيُّ. صحابي سكن البادية ولم يرد عنه حديث عن النبي ﷺ سوى هذا الحديث.

انظر: معجم الصحابة للبغوي، ٣/ ٢٢١، رقم ١١٥٦؛ الاستيعاب، ٢/ ١١٣؛ تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ١٢/ ٢٤٦، رقم ٢٦٤٢؛ الإصابة، ٣٢/ ٩٧، رقم ٣٥٩٧.
(٣) هو وَائِلُ بْنُ حُجْرٍ، بن ربيعة بن وائل بن يعمر، الحَضْرَمِيُّ الْكِنْدِيُّ، من أبناء ملوك اليمن، له صُحْبَةٌ، سَكَنَ الْكُوفَةَ، وتوفي نحو سنة ٥٠.

يَحْلِفُوا، وَحَلَفْتُ: أَنَّهُ أَخِي، فَحَلَّى عَنْهُ، فَأَتَيْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ، فَقَالَ: أَنْتَ كُنْتَ أَبَرَّهُمْ وَأَصْدَقَهُمْ، صَدَقْتَ، الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ))^(١).

الحال الثانية: أن يكون التأول في اليمين بغير حق، إذ يترتب على تأوله في اليمين ظلم للآخرين، فهذا التأول يمثل الشق الثاني من القاعدة، ومما يدل على عدم جوازه وتعيين حمل اليمين على نية المستحلف:

١. أن حمل اليمين على ما يبطنه الحالف من نية ظالمة يجعل اليمين وسيلة لاقتطاع حقوق الآخرين، مما يجعلها تدخل في اليمين الغموس - والعياذ بالله - التي ورد فيها الوعيد الشديد، ومن ذلك أن النبي ﷺ جعلها في المرتبة الثالثة من الكبائر، بعد الإشراك بالله، وعقوق الوالدين؛ حيث ثبت عن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رضي الله عنه، أَنَّهُ قَالَ: ((جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ:

= انظر: التاريخ الكبير، ٨/ ١٧٥؛ رقم ٢٦٠٧؛ الاستيعاب، ٣/ ٦٠٥، الإصابة، ٣/ ٥٩٢، رقم ٩١٢٠؛ الأعلام، ٨/ ١٠٦.

(١) أخرجه الإمام أحمد بلفظه، ٢٧/ ٢٨٤، ح ١٦٧٢٦؛ وابن ماجه بمعناه، كِتَابُ الْكُفَّارَاتِ، بَابُ مَنْ وَرَى فِي يَمِينِهِ، ١/ ٦٨٥، ح ٢١١٩؛ وأبو داود بمعناه، كِتَابُ الْأَيْمَانِ وَالنُّذُورِ، بَابُ الْمَعَارِضِ فِي الْيَمِينِ ٣/ ٥٧٣، ح ٣٢٥٦؛ والبيهقي بمعناه، كِتَابُ الْأَيْمَانِ، بَابُ الْحَلْفِ عَلَى التَّأْوِيلِ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى، ١٠/ ٦٥؛ والطبراني بمعناه، ٧/ ٨٩، ح ٦٤٦٤، ٦٤٦٥؛ والحاكم بمعناه، كِتَابُ الْأَيْمَانِ وَالنُّذُورِ، ٤/ ٢٩٩.

وقد قال عنه الحاكم عقب الحديث: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ الْإِسْنَادِ وَلَمْ يُجَرَّجَاهُ». ووافقه الذهبي.

كما صححه الألباني في صحيح سنن أبي داود، ٢/ ٣١٥، ح ٣٢٥٦. وقال عنه محققو المسند: «جدة إبراهيم بن عبد الأعلى، لم نجد لها ترجمة، ومع أنه روى لها أبو داود وابن ماجه،... وبقية رجاله ثقات، رجال الصحيح».

يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا الْكِبَائِرُ؟ قَالَ: الْإِشْرَاكُ بِاللَّهِ. قَالَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: ثُمَّ عُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ. قَالَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: الْيَمِينُ الْغَمُوسُ. قُلْتُ: وَمَا الْيَمِينُ الْغَمُوسُ؟ قَالَ: الَّذِي يَقْتَطِعُ مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، هُوَ فِيهَا كَاذِبٌ))^(١).

٢. قول النبي ﷺ: ((يَمِينُكَ عَلَى مَا يُصَدِّقُكَ عَلَيْهِ صَاحِبُكَ))^(٢).

وهذا يدل على أن اليمين حال الاستحلاف الذي يكون بحق يجب أن ينوي الحالف بها المعنى الذي يطلبه المستحلف، ويفهمه من اليمين.

٣. «لو ساغ التأويل لبطل المعنى المتبغى باليمين؛ إذ مقصودها تخويف الحالف ليرتدع عن الجحود، خوفا من عاقبة اليمين الكاذبة، فمتى ساغ التأويل له انتفى ذلك، وصار التأويل وسيلة إلى جحد الحقوق، ولا نعلم في هذا خلافا». قاله ابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ)^(٣).



المسألة الرابعة: أمثلة القاعدة:

القاعدة - كما جاء في بيان معناها - ذات شقين:

الشق الأول: أن يكون الحالف مظلوما، فيكون تأوله بحق لدفع الظلم عن نفسه، ومثله إذا كان لدفع الظلم عن غيره.

(١) أخرجه البخاري بلفظه، كتاب استنابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب إثم من أشرك بالله، وعُقُوبَتِهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، ٦/٢٥٣٥، ح ٦٥٢٢.

(٢) سبق تخريجه، ص ١٠٦٨.

(٣) المغني، ١٣/٤٩٩.

والشُّقُّ الثاني: أن يكون الحالف ظالماً، فيكون تأوله بغير حق؛ لما يترتب عليه من إيقاع الظلم على الآخرين.

❖ إذا علم هذا فمن أمثلة الشق الأول:

١. لو لجأ إلى بيته مظلوم، ثم طلب منه الظالم أن يحلف بأنه لا يدري أين هو، فحلف على ذلك (وفي نيته أنه لا يدري في أي غرفة من غرف البيت)؛ فهل يصح منه هذا التأول^(١)؟

بناء على ما جاء في الشق الأول من القاعدة: يصح منه ذلك ويكون صادقاً في يمينه؛ لأنه يترتب على ذلك دفع الظلم، والتأول في اليمين لدفع الظلم جائزٌ.

٢. لو باع زيد ساعته لسعيد إلى أجل، ثم حل الأجل، فجدد سعيد البيع من الأساس، ثم تمكن زيد من الظفر بالساعة، فخاصمه سعيد عند القاضي، فوجه القاضي اليمين إلى زيد، وطلب منه أن يحلف على أنه لم يسرق ساعة سعيد، فحلف على ذلك (وفي نيته أن الساعة له في الحقيقة وليست لسعيد)؛ فهل يصح منه هذا التأول^(٢)؟

بناء على ما جاء في الشق الأول من القاعدة: يصح منه ذلك ويكون صادقاً في يمينه؛ لأن هذا من الظفر بالحق، والظفر بالحق جائز، فيكون مظلوماً بدعوى سعيد عليه، والتأول في اليمين لدفع الظلم جائزٌ.

(١) انظر في فكرة هذا المثال: موسوعة القواعد الفقهية، ١٢/٤٦٧.

(٢) انظر في فكرة هذا المثال: موسوعة القواعد الفقهية، ١٢/٤٦٦.

٣. لو أكرهه على بيع سيارته لثالث بثمن بخس ظلماً، وقال أعطه سيارتك بكذا، فقال: لكنني أعطيتها لفلان قبله، واستحلفه على ذلك، فحلف (وفي نيته أنه أعطاه السيارة عارية لا بيعاً)، فهل يصح ذلك؟
بناء على ما جاء في الشق الأول من القاعدة: يصح منه هذا التصرف، وتحمل يمينه على ما نواه الحالف لا المستحلف؛ لأن الحالف مظلوم، وفي هذه الحال يتعين حمل اليمين على نية هذا المظلوم.
❖ ومن أمثلة الشق الثاني:

١. لو استحلفه القاضي على أنه لم يقبض من فلان وديعة؛ فقال: والله ما لفلان عندي وديعة، (وفي نيته أن (ما) موصولة بمعنى (الذي))، وليست نافية؛ فما الحكم^(١)؟

بناء على الشق الثاني من القاعدة: يلزمه أن تكون يمينه على نية المستحلف؛ بأن تكون (ما) نافية لا موصولة؛ لأنه ظالم في يمينه لو كانت بحسب نيته، فيتعين أن تكون يمينه على نية المستحلف؛ فلو حلف على وفق ما طلب منه تكون يمينه من اليمين الغموس - والعياذ بالله -.

٢. لو تسلّف مبلغاً من المال ليرده بعد شهر، ثم جحد السلف؛ فاستحلف القاضي منكر السلف: على أنه لم يستسلف من فلانا شيئاً، فحلف على ذلك (وفي نيته أنه يقصد بالسلف عقد السلم لا القرض)؛ فهل يصح منه حمل اليمين على هذه النية؟

(١) انظر: المغني، ١٣/٤٩٨.

بناء على ما جاء في الشق الثاني من القاعدة: ليس له ذلك؛ لأن الحالف يكون ظالماً بنيته حينئذ، وإذا كان ظالماً فإن اليمين تحمل على نية المستحلف، ومن ثم يتعين أن يكون المقصود بالسلف ما كان بمعنى القرض لا الذي بمعنى السلم، فلو حلف على أنه لم يستسلف من فلانا شيئاً! تكون يمينه يمينا غموساً - والعياذ بالله -.

٣. لو شتم موظفٌ زميلَه في مقر العمل، ووجد ذلك، فلما طلبت منه لجنة التأديب الحلفَ على أنه لم يشتم زميله، حلف على ذلك (ولكن في نيته أنه لم يشتمه خارج مقر العمل)؛ فهل يصح منه حمل اليمين على هذه النية؟

بناء على ما جاء في الشق الثاني من القاعدة: ليس له ذلك؛ لأنه سيترتب على ذلك تفويت حق زميله، وهذا ظلم، وفي هذه الحال لا بد أن تحمل اليمين على نية لجنة التأديب؛ فلو حلف على أنه لم يشتم زميله: تكون يمينه من اليمين الغموس - والعياذ بالله -.



المسألة الخامسة: الفرق بين هذه القاعدة وبقية قواعد الأيمان السابقة: الحديث عن الفروق بين قواعد الأيمان يطول، ولكن يمكن توضيح جانب من جوانب الفروق بينها، وهو مجال أعمال كل قاعدة، على النحو الآتي:

• القاعدة الأولى، وهي: «الأيمان مبنية على الألفاظ لا على الأغراض»، يحتاج إليها إذا حصل تعارض بشكل عام بين لفظ الحالف

من جهة، ونيته وغرضه من اليمين من جهة أخرى. وصيغتها تحكي مذهب الحنفية والشافعية.

• والقاعدة الثانية، وهي: «النية في اليمين تخصص اللفظ العام وتعمم الخاص»، تشترك مع القاعدة السابقة في أن فيها - أيضاً - تعارضاً بين لفظ الحالف ونيته، لكنها تتعلق بنوع محدد من التعارض، وهو مدى تأثير النية في تعميم لفظ اليمين أو تخصيصه. كما أن صيغتها تحكي مذهب المالكية والحنابلة.

• والقاعدة الثالثة، وهي: «مقاصد اللفظ على نية اللافظ إلا في اليمين عند القاضي»، هذه يحتاج إليها عند التعارض في تفسير اليمين بين المعنى الذي يريده الحالف والمعنى الذي يفهمه السامع، سواء كان المعنى باليمين هو الحالف فقط، وهذا ما يمثل الشق الأول من القاعدة، أم كان المعنى باليمين هو الطالب لليمين، وهو القاضي ومن في حكمه، وهذا ما يمثله الشق الثاني من القاعدة.

• والقاعدة الرابعة، وهي: «اليمين على نية الحالف إن كان مظلوماً، وعلى نية المستحلف إن كان ظالماً»، هذه القاعدة كالقيد للشق الثاني من القاعدة السابقة، إذ اليمين ليست على نية المستحلف بإطلاق، وإنما ذلك مقيد بها إذا كان الاستحلاف بحق، بحيث لم يترتب عليه ظلم للحالف، أو غيره، وإلا كانت على نية الحالف.



القاعدة الخامسة:

«اللفظ في الطلاق والعتاق يقام مقام المعنى»

المسألة الأولى: صيغة القاعدة:

هذه القاعدة ذكرها بعض علماء الحنفية في معرض التقييد لقاعدة «العبرة في العقود للمقاصد لا للألفاظ»:

١. ومن ذلك أن ابن نجيم (ت ٩٧٠هـ) - في أحد كتبه الفقهية - فسر لفظ العقود في القاعدة بـ (العقود التمليكية)، ثم قال: «فخرج الطلاق والعتاق، فإن اللفظ فيها يقام مقام المعنى»^(١). وقريب منه صنيع العيني (ت ٨٥٥هـ)^(٢)، وابن الهمام (ت ٨٦١هـ)^(٣).

٢. كما ذكرها ابن نجيم - في أشباهه، في معرض التعليق على قاعدة: «الاعتبار للمعنى لا للألفاظ» -، حيث قال: «الطلاق والعتاق تراعى فيها الألفاظ لا المعنى فقط»^(٤).



المسألة الثانية: معنى القاعدة:

أولاً: المعنى الإفرادي للقاعدة:

اللفظ في الطلاق والعتاق: يراد به اللفظ الموضوع في اللغة للدلالة

(١) البحر الرائق، ٥/ ٢٩١.

(٢) انظر: البناية، ٧/ ١٣.

(٣) انظر: فتح القدير، ٦/ ٢٥١.

(٤) الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٢٣٥.

على الطلاق أو العتق^(١).

يقام مقام المعنى: ينزل منزلة المعنى في غير الطلاق والعتاق. أي: أن اللفظ هو الذي يراعى في الطلاق والعتق، والاعتداد به بمثابة الاعتداد بالمعنى في العقود التمليكية، التي وردت فيها القاعدة المشهورة: «العبرة في العقود للمقاصد لا للألفاظ».

ثانياً: المعنى الإجمالي للقاعدة:

هذه القاعدة حصل خلاف في تفسيرها بين ابن الهمام (ت ٨٦١هـ)، وابن نجيم (ت ٩٧٠هـ)، وما ذكره ابن نجيم وجيه، ولأهمية كلامه أنقله بتمامه؛ حيث قال:

«ويلزم البيع بالتعاطي أيضاً؛ لأن جوازه باعتبار الرضا، وقد وجد، وقد بناه في (الهداية) على أن «المعتبر في هذه العقود هو المعنى»، والإشارة إلى العقود التمليكية كما في (المعراج). فخرج الطلاق والعتاق، فإن اللفظ فيها يقام مقام المعنى...

وفي (فتح القدير) بعد نقل ما في (المعراج): وأنت تعلم أن إقامة اللفظ مقام المعنى أثار في ثبوت حكمه بلا نية ليس غير، فإذا.. [فارقت]^(٢) هذه العقود ذلك اقتضى أن لا يثبت بمجرد اللفظ بلا نية، فلا يثبت بلفظ البيع حكمه إلا إذا أراده به، وحينئذ فلا فرق بين بعت وأبيع في توقف

(١) انظر: البحر الرائق، ٥/ ٢٩١.

(٢) في البحر الرائق: «قارنت!» وهذا تصحيف، والمثبت في الصلب هو لفظ صاحب (فتح القدير)، وهو الذي يستقيم به المعنى. انظر: فتح القدير، ٥/ ٢٥١.

الانعقاد به على النية، ولذا لا ينعقد بلفظ بعث هزلاً. فلا معنى لقوله: ينعقد بلفظ الماضي ولا ينعقد المستقبل أ.هـ.

وهذا سهو [والكلام هنا صار لابن نجيم]، فإن المراد أن البيع لا يختص بلفظ، وإنما يثبت الحكم إذا وجد معنى التملك، والتملك بخلاف الطلاق والعتاق، فإنه لا يعتبر المعنى فيهما، وإنما تعتبر الألفاظ الموضوعية لهما صريحاً كان أو كناية^(١).

وعلى هذا فالمعنى الإجمالي للقاعدة:

الصيغ التي يثبت بها الطلاق أو العتاق لها من الخصوصية ما ليس لغيرها، فإذا كانت سائر عقود التملك تقبل التوسعة في التعبير عنها بحيث يراعى المعنى، ولا يتحرز في اللفظ؛ فإن الطلاق والعتاق على العكس من ذلك، حيث يقدم فيهما اللفظ، ويقام مقام تقديم المعنى في سائر العقود المالية.



المسألة الثالثة: الاستدلال للقاعدة:

الحكم الذي تفيده هذه القاعدة هو أن الطلاق والعتاق لهما صيغ تخصصها، بحيث لا ينعقدان إلا بها، كما أن هذه الصيغ إذا صدرت عمل فيها بمدلول اللفظ، ولا يقبل فيها التأويل، أو دعوى الهزل والمزاح، وما إلى ذلك.

(١) البحر الرائق، ٥/ ٢٩١.

ومَّا يدل على ذلك ما يأتي:

١. ما جاء عَنْ فَضَالَةَ بْنِ عُبَيْدِ الْأَنْصَارِيِّ رضي الله عنه، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ: ((ثَلَاثٌ لَا يَجُوزُ اللَّعِبُ فِيهِنَّ؛ الطَّلَاقُ، وَالنِّكَاحُ^(١)، وَالْعِتْقُ))^(٢).
٢. أن هذا مما انعقد الإجماع عليه، حكى ذلك ابن المنذر (ت ٣١٩هـ)^(٣)، وابن قدامة (ت ٦٢٠هـ)^(٤)، وغيرهما^(٥).



المسألة الرابعة: أمثلة القاعدة:

١. لو وكله بطلاق زوجته طلاقاً منجزاً، فطلقها الوكيل طلاقاً

(١) عطف النكاح على الطلاق والعتاق، يجعله في حكمها من جهة بنائه على اللفظ لا المعنى، بل هو أكد منهما، وقد أشار من لا خسر إلى شيء من ذلك، فانظر: الدرر في شرح الغرر، ٢٢٨/٢.

(٢) أخرجه الطبراني بلفظه، ١٨/٣٠٤. من حديث فَضَالَةَ بْنِ عُبَيْدِ الْأَنْصَارِيِّ رضي الله عنه.

وقد قال عنه صاحب مجمع الزوائد - ٤/٣٣٥ -: «رَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ، وَفِيهِ ابْنُ هَيْبَةَ، وَحَدِيثُهُ حَسَنٌ، وَبِقِيَّةِ رِجَالِهِ رِجَالُ الصَّحِيحِ».

كما حسنه الألباني في صحيح الجامع الصغير، ١/٥٨٥، ح ٣٠٤٧.

وهذا الحديث له كثير من الشواهد والآثار التي بمعناه، وللتوسع في ذلك انظر: البدر المنير، ١٩/٥٣٣، ح ١٨٣٨؛ تلخيص الحبير، ٣/٢٠٩، ح ١٥٩٧؛ إرواء الغليل، ٦/٢٢٤، ح ١٨٢٦.

(٣) انظر: الإجماع، ص ١٠١.

(٤) انظر: المغني، ١٠/٣٧٢.

(٥) انظر: كشف القناع، ١٢/٢١٣.

معلقاً على أمر موجود، كأن يقول لها، إن كنت في بيت أهلك فأنت طالق، وهو يعلم أنها في بيت أهلها؛ فهل يقع الطلاق^(١)؟

بناء على ما جاء في القاعدة: لا يقع الطلاق؛ لأن الطلاق يراعى فيه اللفظ، والوكيل لم يتقيد باللفظ الذي حدده له الزوج، إذ الزوج وكله بطلاق منجز، وليس معلقاً، وإن كانت النتيجة واحدة في المعنى.

٢. لو سألته عن مثال للجمله الاسمية؛ فقال في معرض الجواب:

(أنت طالق)؛ فهل يقع الطلاق؟

بناء على ما جاء في القاعدة: يقع الطلاق؛ لأن الطلاق يبني على الألفاظ، وليس على المعاني، وقد خاطب زوجته بلفظ صريح في الطلاق.

٣. لو أراد أن يختبر ردة فعل زوجته، فقال: أنت طالق، وبعد أن

رأى ردة فعلها، قال: إنما كنت أمزح؛ فهل يقع الطلاق؟

بناء على ما جاء في القاعدة: يقع الطلاق؛ لأنه قد خاطب زوجته بلفظ صريح في الطلاق، والطلاق يبني على الألفاظ؛ فيؤخذ على لفظه.

٤. لو قال لعبده: إن أحضرت لي الشيء الفلاني في هذا الكيس

فأنت حر، فأحضره ولكن في كيس آخر؛ فهل يعتق^(٢)؟

بناء على ما جاء في القاعدة: لا يعتق؛ لأن العتق يراعى فيه اللفظ،

ولم يتقيد العبد باللفظ الذي حدده السيد؛ إذ السيد حدد كيساً بعينه، ولم

(١) انظر في فكرة هذا المثال: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٢٣٥.

(٢) انظر في فكرة هذا المثال: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٢٣٥.

يلتزم العبد بذلك، وإن كانت النتيجة واحدة في المعنى.

٥. لو كان في مجلس يتظاهر فيه بالإنفاق والكرم، فسأله أحد

جلسائه: هل أعتقت عبدك فلان؟ فقال: نعم أعتقته، ثم ادعى أنه إنما كان

يتظاهر بذلك فحسب، فهل يقع العتق؟

بناء على ما جاء في القاعدة: يقع العتق؛ لأن العتق يبنى على

الألفاظ، وليس على المعاني، وقد تكلم بلفظ صريح، فلا يلتفت إلى

دعواه أنه لمجرد التظاهر بذلك.

٦. لو كان يسامر جلسائه ويختمق لهم بعض القصص الهزلية، فذكر

قصة من خياله، وأخبر فيها أنه أعتق عبده، فلما طالبه العبد بالحرية، قال

السيد: إنما كنت أمزح، فهل يقع العتق؟

بناء على ما جاء في القاعدة: يقع العتق؛ لأن العتق يبنى على

الألفاظ، ولا يقبل فيه الهزل، وقد تكلم بلفظ صريح، فلا يلتفت إلى

دعواه أنه لمجرد المزاح والهزل.





المبحث الثالث: قواعد أخرى متفرقة

وفيه سبع قواعد:

- القاعدة الأولى: «لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح».
- القاعدة الثانية: «الأصل المعاملة بنقيض القصد الفاسد».
- القاعدة الثالثة: «الحقيقة تترك بدلالة العادة».
- القاعدة الرابعة: «كل لفظ لا يجوز دخوله المجاز فيه لا تؤثر النية في صرفه عن موضوعه».
- القاعدة الخامسة: «إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز».
- القاعدة السادسة: «اللفظ إذا كان له معنى حقيقي مستعمل ومعنى مجازي متعارفا يرجح المعنى المجازي».
- القاعدة السابعة: «النية تعمل في الاحتمالات لا في الموضوعات».

القاعدة الأولى:

« لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح »

المسألة الأولى: صيغة القاعدة:

هذه القاعدة من القواعد التي حظيت باهتمام علماء الحنفية، وأكثروا من ذكرها بصيغ مختلفة كما ذكرها غيرهم، ومن صيغها:

١. « لا قوام للدلالة مع النص ». وهذه الصيغة ذكرها السرخسي (ت ٤٨٣هـ)^(١)، والمجددي البركتي (ت ١٤٠٢هـ)^(٢).

٢. « الدلالة يسقط اعتبارها عند التصريح بخلافها ». وهذه صيغة ذكرها السرخسي (ت ٤٨٣هـ)^(٣)، وذكر نحوها المرغيناني (ت ٥٩٣هـ)^(٤).

٣. « التصريح أقوى من الدلالة ». وهذه الصيغة ذكرها السرخسي (ت ٤٨٣هـ)^(٥)، والزليعي (ت ٧٤٣هـ)^(٦)، وملا خسرو (ت ٨٨٥هـ)^(٧).

٤. « الصَّريح يفوق الدلالة ». وهذه الصيغة ذكرها المرغيناني (ت ٥٩٣هـ)^(٨)، وملا خسرو (ت ٨٨٥هـ)^(٩).

(١) انظر: شرح السير الكبير، ٥/٢١٨٤، فقرة ٤٣٢١.

(٢) انظر: قواعد الفقه، ص ١٠٨، قاعدة ٢٥٩.

(٣) انظر: شرح السير الكبير، ١/١٧٣، فقرة ١٨٢، ٢/٨٠٦، فقرة ١٤٤٤.

(٤) انظر: الهداية وشرحها: العناية ونتائج الأفكار، ٩/٢٩٧.

(٥) انظر: شرح السير الكبير، ٥/٢١٢٥، فقرة ٤٢١٢.

(٦) انظر: تبين الحقائق، ٢/١٥٦.

(٧) انظر: درر الحكام في شرح غرر الأحكام، ١/٣٤٧.

(٨) انظر: الهداية وشرحها: العناية ونتائج الأفكار، ٨/٢٥٤.

(٩) انظر: درر الحكام في شرح غرر الأحكام، ٢/٣٤٦.

٥. «الدلالة لا تعمل في مقابلة الصريح». وهذه الصيغة أيضًا ذكرها المرغيناني (ت ٥٩٣هـ)^(١).
٦. «الصريح قاضٍ على الدلالة». وهذه الصيغة أيضًا ذكرها المرغيناني (ت ٥٩٣هـ)^(٢).
٧. «لا عبرة بالعرف إذا جاء الصريح بخلافه». وهذه الصيغة ذكرها الكمال ابن الهمام (ت ٨٦١هـ)^(٣).
٨. «صريح القول يقدم على ما تقتضيه دلالة الحال». وهذه الصيغة ذكرها ابن قدامة (ت ٦٢٠هـ)^(٤).
٩. «صريح.. [القول] مقدم على دلالة العرف». وهذه الصيغة أيضًا ذكرها ابن قدامة (ت ٦٢٠هـ)^(٥).
١٠. «لا عبرة للدلالة بمقابلة التصريح». وهذه الصيغة ذكرها منلا خسرو (ت ٨٨٥هـ)^(٦)، والخادمي (ت ١١٧٦هـ)^(٧)، وواضعو مجلة الأحكام العدلية (المؤلفة عام ١٢٩٢هـ)^(٨)، ولكن الخادمي وواضعو

(١) انظر: الهداية وشرحها: نتائج الأفكار، ٢٣/٩.

(٢) انظر: الهداية، ٢٩٧/٩.

(٣) انظر: فتح القدير، ٣٧٠/٣.

(٤) انظر: المغني، ٢٢٥/٧.

(٥) انظر: المغني، ٢٥٠/٧.

(٦) انظر: درر الحكام في شرح غرر الأحكام، ٢١٨/٢.

(٧) انظر: مجامع الحقائق (الخاتمة)، ص ٤٦.

(٨) انظر: مجلة الأحكام العدلية، مادة ١٣؛ شرحها لسليم رستم، ٢٥/١؛ ولعلي حيدر، ٢٨/١؛

المجلة استخدموا حرف الجر (في) بدل (الباء).

١١. «الصَّرِيحُ يَفُوتُ الدَّلَالَةَ». وهذه الصيغة ذكرها منلا خسرو

(ت ٨٨٥هـ)^(١)، وناظر زاده (كان حياً ١٠٦١هـ)^(٢).



المسألة الثانية: معنى القاعدة:

أولاً: المعنى الإفرادي للقاعدة:

الدلالة: ورد التعبير عنها في بعض صيغ القاعدة بالعرف؛ والمراد بها: ما يفهم بها المراد من غير تصريح باللفظ؛ كدلالة الحال، ودلالة العرف^(٣).

التصريح: ورد التعبير عنه في إحدى صيغ القاعدة بـ (النص)^(٤) و(الصريح)^(٥)؛ والمعنى: التنصيص على المراد بلفظ تام الوضوح، بحيث يكون كفيلاً بتحقيق الطمأنينة التامة للسامع بأن ما فهمه من اللفظ هو

= وللأتاسي، ٣٨/١؛ وشرح قواعدهما للزرقا، ص ١٤١؛ وصيغة المجلة لقيت قبولا عند كثير من المعاصرين؛ فانظر من كتبهم: المدخل الفقهي العام، ٨٧٩/٢، فقرة ٥٠٦، و٩٧٣، فقرة ٥٨٠؛ المدخل إلى القواعد الفقهية الكلية، ص ٨٦؛ القواعد الفقهية لـ د. علي الندوي، ١٨٠، ٤١٧، ٤٥٩؛ الوجيز، ص ١٣٩؛ موسوعة القواعد الفقهية، ٢/١٣؛ القواعد الفقهية الكبرى لشيخنا أ.د. صالح السدلان، ص ١٧٤.

(١) انظر: درر الحكام في شرح غرر الأحكام، ٢/٢٨٨.

(٢) انظر: ترتيب اللائي في سلك الأمالي، ٢/٧٨٧، قاعدة ١٥٣.

(٣) انظر: المدخل الفقهي العام، ٢/٩٧٢، فقرة ٥٨١؛ الوجيز، ص ١٣٩.

(٤) وهي الصيغة الأولى.

(٥) وهي الصيغ: من الرابعة إلى السابعة، بالإضافة إلى التاسعة.

مراد المتكلم.

ثانياً: المعنى الإجمالي للقاعدة:

دلالة الحال أو العرف ونحوهما إنما يعول عليها عند عدم وجود اللفظ الصريح الذي يبين المراد، أما إذا تم التصريح بالمراد، وكانت الدلالة مخالفة له فلا يعتد بها حيثئذ، وإنما يعول على التصريح؛ لأنه الأقوى.



المسألة الثالثة: الاستدلال للقاعدة:

١. هذه القاعدة مندرجة تحت الحكم العام للقاعدة الكبرى: «اليقين لا يزول بالشك»^(١)، فما يستدل به على القاعدة الكبرى يتناول هذه

(١) انظر في هذه القاعدة: الأصول للكرخي، ص ١٦٦؛ المجموع المذهب، ١/٣٠٣؛ الأشباه والنظائر لابن السبكي، ١/١٣؛ المشور، ٢/٢٨٦؛ الأشباه لابن الملقن، ١/٢٢٥، قاعدة ١٥؛ كتاب القواعد للحصني، ١/٢٦٨؛ مختصر من قواعد العلائي، ١/١٧٦؛ الأشباه للسيوطي، ١/١٥١؛ ولابن نجيم، ص ٧٥، ٢٧٠؛ غمز عيون البصائر، ١/١٩٣، ٢/٤١٩؛ مجلة الأحكام العدلية، مادة ٤؛ شرحها لسليم رستم، ١/٢٠؛ ولعلي حيدر، ١/٢٠؛ وللأتاسي، ١/١٨؛ وشرح قواعد للزرقا، ص ٧٩؛ رسالة في القواعد الفقهية للشيخ عبد الرحمن السعدي، ص ٢٥، البيت رقم ١٨؛ المدخل الفقهي العام، ٢/٩٦٧، فقرة ٥٧٤؛ قاعدة اليقين لا يزول بالشك لشيخنا د. يعقوب الباحثين.

كما وردت في كثير من كتب الفقه منها: المبسوط، ١/١٢١، ٨/١٢١؛ بدائع الصنائع، ١/٧٣؛ المغني، ١/٤٤، ٧٣، ٨٥، ١٤١، ٢٤٤، ٢٧٠، ٤٢٦، ٤٣٠، ٢/٥١٢، ١٠/٥١٤، ١٢/١٠٣؛ فتح القدير، ١/٥٤، ١٨٦؛ المبدع، ٧/٣٨٠، ١٠/١٧٦؛ البحر الرائق، ١/٣٢، ٣٤، ١٣١، ٢٢٧، ٦/٢٦، ٧/٤٣؛ مغني المحتاج، ١/٣٩.

القاعدة أيضًا، ومن أهم تلك الأدلة: ما ثبت عَنْ عَبْدِ بْنِ تَمِيمٍ^(١)، عَنْ عَمِّهِ^(٢)، أَنَّهُ شَكَأَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الرَّجُلَ الَّذِي يُحْيِلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَجِدُ الشَّيْءَ فِي الصَّلَاةِ؟ فَقَالَ: ((لَا يَنْفَتِلُ - أَوْ لَا يَنْصَرِفُ - حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا))^(٣).

ووجه الدلالة من الحديث: أنه يدل على أن الإنسان إذا دخل الصلاة بطهارة يقينية، فلا يزول عنه الحكم المستفاد من هذا اليقين، إلا إذا وُجد يقين آخر يرفع اليقين الأول؛ بأن يدرك الناقض للوضوء عن طريق حاسة السمع أو الشم، أما مجرد الشكوك والأوهام فلا يلتفت إليها، ولا تقوى على إزالة اليقين الأول.

وقاعدة: «لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح» تمثل مفهوم المخالفة لدلالة هذا الحديث؛ لأن الدلالة من الطرق المعتمدة في إثبات الحكم،

(١) هو: عباد بن تميم بن زيد بن عاصم الأنصاري المازني المدني. تابعي، وقيل إن له صحبة.

انظر: التاريخ الكبير للبخاري، ٦/٣٥، رقم ١٦٠٤؛ تهذيب الكمال، ١٤/١٠٧، رقم ٣٠٧٥؛ تقريب التهذيب، ص ٤٨٩، رقم ٣١٢٣.

(٢) هو: عبد الله بن زيد بن عاصم بن عمرو، أبو محمد الأنصاري المازني المدني. أمه أم عمارة واسمها نسيبة بنت كعب. سمع النبي ﷺ وروى عنه، وهو الذي قتل مسيلمة الكذاب يوم اليمامة. قُتل يوم الحرّة سنة ثلاث وستين، وقيل غير ذلك.

انظر: التاريخ الكبير للبخاري، ٥/١٢؛ الاستيعاب، ٢/٣٠٤؛ سير أعلام النبلاء، ٢/٣٧٧.

(٣) أخرجه البخاري بلفظه، كِتَابُ الوُضُوءِ، بَابُ مَنْ لَا يَتَوَضَّأُ مِنَ الشُّكِّ حَتَّى يَسْتَيْقِنَ، ١/٦٤، ح ١٣٧؛ ومسلم بلفظه، كِتَابُ الْحَيْضِ، بَابُ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ مَنْ تَيَقَّنَ الطَّهَارَةَ، ثُمَّ شَكَّ فِي الْحَدِيثِ فَلَهُ أَنْ يُصَلِّيَ بِطَهَارَتِهِ تِلْكَ، ١/٢٧٦، ح ٣٦١.

ولكن إذا عارضها ما هو أقوى منها وهو التصريح، فإنه يعمل بالصريح، ولا عبرة حينئذ بالدلالة.

ولو عدنا إلى اندراج هذه القاعدة تحت القاعدة الكبرى؛ فإن وجه هذا الاندراج هو: كونها -أيضاً- تمثل المفهوم المخالف للقاعدة الكبرى؛ فإذا كان منطوق القاعدة الكبرى: أن القوي الثابت بيقين لا يزول بالضعيف المشكوك فيه، فإن مفهومها المخالف: أن اليقين الأول إذا عارضه ما هو أقوى منه انتفت عنه صفة اليقين، وانفك الحكم عنه، وتعلق بما هو أقوى وهو اليقين الثاني. وهذا المفهوم يتناول قاعدتنا؛ لأن الدلالة كان الحكم متعلقاً بها؛ لعدم وجود المنافس الأقوى، أما حال وجود التصريح فإن الحكم ينفك عنها ويتعلق بالتصريح.

٢. أن تعبير دلالة الحال أو العرف ونحوهما عن الإرادة إنما هو من باب النيابة عن الكلام الصريح؛ فإذا وجد التصريح على خلاف ما تفيدته الدلالة، لم تبق لها صفة النيابة وأصبحت عديمة الجدوى^(١).

٣. أن العمل بالدلالة مشروط بعدم وجود الصريح الذي يخالفها، وإذا انتفى الشرط انتفى المشروط. وقد عبر العلماء عن هذا الشرط بقاعدة قالوا فيها: «الدلالة تعمل عمل الصريح إذا لم يوجد صريح يعارضها»^(٢).

(١) انظر: المدخل الفقهي العام، ٢/ ٩٧٢، فقرة ٥٨٠.

(٢) انظر في هذه القاعدة: ترتيب اللاكي في سلك الأمالي، ٢/ ٧٠٣، قاعدة ١٢٦، ١/ ٥٨٣،

قاعدة ٩٦؛ وانظر أيضاً: شرح السير الكبير، ٢/ ٧٦٢، فقرة ١٣٣٩، و٧٨٠، فقرة

١٣٨٣، ٨٠٦، فقرة ١٤٤٤، و٥/ ١٩٤٧، فقرة ٣٩٠٢؛ المبسوط، ٤/ ٢٢٧، ٩/ ٤،

المسألة الرابعة: أمثلة القاعدة:

١. إذا كان التأجيل في المهر هو العرف السائد، ولكن اشترط التعجيل صراحة؛ فما الحكم^(١)؟

بناء على ما جاء في القاعدة: يجب التعجيل؛ لأن تأجيل المهر من قبيل الدلالة، وتعجيله مصرّح به، وقد تعارضاً، فيقدم التصريح؛ إذ لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح.

٢. لو ذهب إنسان إلى محل بيع الأجهزة الكهربائية فاشتري أجهزة تكييف منه، وقد جرى العرف أن يقوم البائع بنقلها وتركيبها، بيد أن البائع صرح بعدم القيام بذلك ووافق المشتري؛ فهل للمشتري أن يلزم البائع بالتركيب بناء على دلالة العرف؟

بناء على ما جاء في القاعدة: ليس من حق المشتري إلزام البائع بالتركيب بناءً على دلالة العرف؛ لأن هذه الدلالة معارضة للتصريح فلا عبرة بها.

٣. لو كان لدى محلّ لخدمات الطلاب جهاز حاسب آلي، وقد ترك في قاعة الانتظار بطريقة يفهم منها أن استعماله بلا مقابل، وعندما أراد أحد المستفيدين استخدامه أخبره الموظف بأن هناك مقابل يُدفع بحسب مدة الاستخدام، وبعد أن انتهى من الاستعمال امتنع عن دفع المقابل بحجة

= ١١/٥١؛ ١٩/٩٩؛ ٣٠/١٩٩؛ العناية، ٦/٢٥٦؛ الدرر شرح الفهر، ١/٣٣٦، ١٤٤/٢.

(١) انظر في هذا المثال: تبين الحقائق، ٢/١٥٥؛ فتح القدير، ٣/٣٧٠؛ ترتيب اللائي في سلك الأمالي، ١/٥٨٤.

دلالة الحال؛ فهل له ذلك؟

بناء على ما جاء في القاعدة: ليس له ذلك؛ لأن عدم دفع رسوم من قبيل دلالة الحال، وإخبار الموظف بأن هناك رسوم من قبيل التصريح، وقد تعارضا، وحيث إن التصريح هو الأقوى؛ فلا يعتد بدلالة الحال حينئذ.

٤. إذا استخدم عميل لأحد البنوك صرافاً آلياً لبنك آخر، ووجدت رسوم ثابتة يفرضها البنك المالك للصراف، مقابل كل عملية استعمال، وقد جرى العرف بأن يتحملها البنك الذي يتبعه العميل دون الرجوع فيها على العميل. ولكن لو أعلن هذا البنك بأنه سيرجع على العميل في دفع هذه الرسوم، وبعد أن علم العميل بهذا الإعلان استخدم الجهاز وامتنع عن دفع هذه الرسوم تمسكا بدلالة العرف؛ فهل يكون محقاً في ذلك؟

بناء على ما جاء في القاعدة: لا يكون العميل محقاً في الامتناع؛ لأن تحمل المصرف لهذه الرسوم مجرد خدمة تنافسية، تعارف الناس على بذلها لهم من قبل المصارف، فهي من قبيل دلالة العرف، فإذا تراجعت بعض المصارف عن هذه الخدمة، وطلبت الرجوع في رسوم استخدام هذه الأجهزة على العملاء، فلهم ذلك؛ لأن هذا التصريح يفوق الدلالة، فيقدم عليها.

٥. لو كان الإنسان يتعامل مع دار نشر، وجرت العادة بينهم بأن يأخذ حقوقه المالية بعد أن تنتهي دار النشر من تسويق كتابه، ولكن عندما

اتفق معهم على نشر كتاب جديد اشترط عليهم صراحة إعطاءه حقوقه خلال شهر من إبرام العقد، ولكنهم على الرغم من مضي الشهر امتنعوا عن السداد؛ تمسكا بالحال السابق بينهم؛ فهل لهم ذلك؟
 بناء على ما جاء في القاعدة: ليس لدار النشر أن تتمسك بدلالة الحال السابق؛ لأن الدلالة إنما يعتد بها إذا لم يوجد التصريح المنافي لها، وحيث وجد التصريح فلا يلتفت إليها حيثئذ.



القاعدة الثانية:

«الأصل المعاملة بنقيض القصد الفاسد»

المسألة الأولى: صيغة القاعدة:

هذه القاعدة من القواعد المتداولة في كثير من كتب القواعد الفقهية، ولكن بصيغ مختلفة في اللفظ والمعنى معاً؛ ومن بين هذه الصيغ:

١. «المناقضة بنقيض المقصود». وهذه الصيغة ذكرها ابن الوكيل (ت ٧١٦هـ)^(١).

٢. «المعارضة بنقيض المقصود». وهذه الصيغة ذكرها العلائي (ت ٧٦١هـ)^(٢)، والحصني (ت ٨٢٩هـ)^(٣).

٣. «ما ربط به الشارع حكماً فعمد المكلف إلى استعجاله لينال ذلك الحكم؛ فهل يفوت عليه؛ معاملة له بنقيض مقصوده، أو لا؛ لوجود الأمر الذي علق الشارع الحكم عليه؟». وهذه الصيغة ذكرها ابن السبكي (ت ٧٧١هـ)^(٤).

٤. «المعارضة بنقيض المقصود وعدمه». وهذه الصيغة ذكرها الزركشي (ت ٧٩٤هـ)^(٥).

(١) انظر: الأشباه والنظائر لابن الوكيل، ١/ ٣٥٠.

(٢) انظر: المجموع المذهب (طبعة دار عمار والمكتبة المكية، عام ١٤٢٥هـ)، ٢/ ٩٠.

(٣) انظر: كتاب القواعد للحصني، ٣/ ٢٤١.

(٤) انظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي، ١/ ١٦٨.

(٥) انظر: المنشور، ٣/ ١٨٣.

٥. «من أتى بسبب يفيد الملك أو الحل أو يسقط الواجبات على وجه محرم، وكان مما تدعو النفوس إليه، ألغى ذلك السبب، وصار وجوده كالعدم، ولم يترتب عليه أحكامه». وهذه الصيغة ذكرها ابن رجب (ت ٧٩٥هـ)^(١).

٦. «من تعجل حقه أو ما أبيع له قبل وقته على وجه محرم عوقب بحرمانه». وهذه الصيغة ذكرها أيضًا ابن رجب (ت ٧٩٥هـ)^(٢).

٧. «من استعجل شيئًا قبل أوانه عوقب بحرمانه». وهذه الصيغة ذكرها السيوطي (ت ٩١١هـ)^(٣)، والونشريسي (ت ٩١٤هـ)^(٤)، وابن نجيم (ت ٩٧٠هـ)^(٥)، وواضعو مجلة الأحكام العدلية (المؤلفة عام ١٢٩٢هـ)^(٦).

٨. «من استعجل شيئًا قبل أوانه، ولم تكن المصلحة في ثبوته، عوقب بحرمانه». وهذه الصيغة ذكرها أيضًا السيوطي (ت ٩١١هـ)^(٧)، والحموي (ت ١٠٩٨هـ)^(٨).

(١) انظر: تقرير القواعد وتحرير الفوائد، ٤٠١/٢، قاعدة ١٠٢.

(٢) انظر: تقرير القواعد وتحرير الفوائد، ٤٠٤/٢، قاعدة ١٠٣.

(٣) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، ٣٣٦/١.

(٤) انظر: إيضاح المسالك للونشريسي، ص ١١٥، قاعدة ٨٨.

(٥) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ١٨٣.

(٦) انظر: مجلة الأحكام العدلية وشرحها للأتاسي، ٢٦٨/١، مادة ٩٩.

(٧) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، ٣٣٨/١.

(٨) انظر: غمز عيون البصائر، ٤٥٣/١.

٩. الصيغة التي ذكرها الزقاق (ت ٩١٢هـ)^(١)، ونصها:

وبنقيض القصص في قاتلٍ أو موصٍ أو من قد

١٠. «من الأصول: المعاملة بنقيض القصد الفاسد». وهذه الصيغة

ذكرها الونشريسي (ت ٩١٤هـ)^(٢)، وابن منجور (ت ٩٩٥هـ)^(٣).

وبالتأمل في الصيغ السابقة يلحظ أنها متحدة من جهة الموضوع،

وهو أن يقصد الإنسان الوصول إلى نتيجة ما بوسيلة غير مشروعة. ولكن

الصيغ المذكورة ليست على درجة واحدة في دقة التعبير عنه:

• فبعض صيغ القاعدة فيه من الاتساع ما يجعلها تتناول موضوع

القاعدة وزيادة، مما يجعلها تدخل في القاعدة صوراً كثيرة لا يناسبها حكم

القاعدة؛ ومن هذه الصيغ: «المعارضة بنقيض المقصود».

وقد عبر ابن السبكي (ت ٧٧١هـ) عن رفضه لهذه الصيغة؛ فقال -

عقب كلامه السابق-: «وهذه القاعدة هي التي يسميها من لا تحقيق عنده

"المعاملة بنقيض المقصود"، ويأخذ ذلك كلاماً عاماً». ثم استطرد في ذكر

بعض التقسيمات للقاعدة.

أما الزركشي (ت ٧٩٤هـ) فقد ارتضى تعديلها بإضافة كلمة لها؛

حيث قال: «المعارضة بنقيض المقصود وعدمه».

• وفي الجانب المقابل فإن بعض صيغ القاعدة فيها من التضييق ما

(١) انظر: المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب (المطبوع مع شرحه للمنجور)، ٤٨١/٢.

(٢) انظر: إيضاح المسالك للونشريسي، ص ١١٣، قاعدة ٨٧.

(٣) انظر: شرح المنهج لابن منجور، ص ٤٨١.

يكاد يجعلها منحصرة في صورة واحدة، ومن هذه الصيغ: «من استعجل شيئاً قبل أوانه عوقب بحرمانه».

وقد نبه السيوطي على هذا المأخذ فقال في نهاية حديثه عن القاعدة: «تنبيه: إذا تأملت ما أوردناه علمت أن الصور الخارجة عن القاعدة أكثر من الداخلة فيها. بل في الحقيقة، لم يدخل فيها غير حرمان القاتل الإرث...»^(١).

• وأكثر الصيغ دقة واختصاراً وشمولاً، مع سلامتها من المأخذين السابقين: هي الصيغة التي عبر بها بعض المالكية؛ وهي «من الأصول: المعاملة بنقيض القصد الفاسد»؛ ولهذا تم اختيارها في هذا البحث.



المسألة الثانية: معنى القاعدة:

أولاً: المعنى الإفرادي للقاعدة:

الأصل: القاعدة التي يعمل بها إذا لم يوجد مانع^(٢).

المعاملة: أي معاملة الإنسان.

بنقيض القصد الفاسد: أي بما يقابل قصد الإنسان الفاسد، بحيث

يُمنع من تحقيق هذا المقصد، ويُحرم منه.

ثانياً: المعنى الإجمالي للقاعدة:

لو عدنا قليلاً إلى صيغ القاعدة، نلاحظ أن هناك صيغة فيها من

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/٣٣٨.

(٢) وقد سبق بيان ذلك وعزوه إلى: الكليات للكفوي، ص ١٢٢.

الإطالة والتفصيل ما قد يخرجها عن طبيعة القواعد التي تستدعي الاختصار، ولكن فيها من الوضوح ما يجعلها خير معبر عن المعنى الإجمالي للقاعدة، ألا وهي قول ابن رجب (ت ٧٩٥هـ): «من أتى بسبب يفيد الملك، أو الحل، أو يسقط الواجبات على وجه محرم، وكان مما تدعو النفوس إليه؛ ألغى ذلك السبب، وصار وجوده كالعدم، ولم يترتب عليه أحكامه»^(١).



المسألة الثالثة: الاستدلال للقاعدة:

مما يدل على القاعدة ما يأتي:

١. قول النبي ﷺ: ((لَيْسَ لِقَاتِلٍ مِيرَاثٌ))^(٢).

فالنسب سبب من أسباب الميراث، ولكن إذا كان الوارث هو المتسبب في موت المورث، فقد دل الحديث على أنه يعامل بنقيض قصده الفاسد، ويحرم من الميراث.

٢. وقوله ﷺ: ((وَلَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ، وَلَا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشِيَّةَ الصَّدَقَةِ))^(٣).

فقد دل الحديث على أن التصرف بتغير النصاب قبيل مضي الحول؛ اجتماعاً بين شركاء أو تفرقاً بينهم أو نحو ذلك؛ لا يجوز، والنهي يقتضي

(١) تقرير القواعد وتحرير الفوائد، ٢/٤٠١، قاعدة ١٠٢.

(٢) سبق تخريجه ص ٦٣٠.

(٣) سبق تخريجه ص ١٠١٠.

الفساد، فيعاملون بنقيض قصدهم الفاسد، وتتعين عليهم الزكاة وفقا لحالهم السابقة.



المسألة الرابعة: أمثلة القاعدة:

١. إذا كان هناك شريكان يملكان سبعين من الغنم مناصفة، وقبيل مضي الحول فضوا الشراكة، وأصبح كل واحد يملك خمسا وثلاثين؛ فهل تسقط عنهما الزكاة لكون نصيب كل منهما صار أقل من النصاب^(١)؟
بناء على ما جاء في القاعدة: لا تسقط عنهما الزكاة؛ لأن فض الشركة مبني على قصد فاسد، وهو إسقاط الزكاة، فيعاملان بنقيض هذا القصد، وتبقى الزكاة واجبة عليهما في السبعين.
٢. لو كان الوالد غنياً، ولكنه يقرّ على أولاده، فقتله أحد الأبناء؛ استعجالاً لأخذ نصيبه من الميراث، فهل يرث هذا القاتل من أبيه^(٢)؟
بناء على ما جاء في القاعدة: فإن الابن القاتل يحرم من الميراث؛ لأنه إنما يستحق الميراث لو كان موت المورث ليس بفعل منه، فيعامل بنقيض قصده الفاسد، ويجعل من عقوبته على فعله حرمانه من الميراث.
٣. لو كان كبيراً في السن ولديه خادم يخدمه، وقد أوصى للخادم

(١) انظر في فكرة هذا المثال: تقرير القواعد وتحرير الفوائد، ٤٠١/٢.

(٢) انظر في فكرة هذا المثال: تقرير القواعد وتحرير الفوائد، ٤٠٢/٢؛ الأشباه والنظائر

للسيوطي، ٣٦٣/١؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ١٨٣؛ شرح المنهج للمنجور،

ص ٤٨١.

بقدر من المال أقل من الثلث، ولكن الخادم استعجل موت مخدمه، فقتله؛
فهل يأخذ المال الموصى به^(١)؟

بناء على ما جاء في القاعدة: فإن الخادم القاتل يحرم من المال الموصى به إليه؛ لأنه إنما يستحق الوصية لو كان موت مخدمه ليس بفعل منه، وحيث إنه قصد استعجال أخذ الوصية بطريق غير مشروع فيعامل بنقيض قصده الفاسد، ويجعل من عقوبته على فعله حرمانه من هذه الوصية.

٤. لو كان في مرض الموت، وحصل بينه وبين زوجته خصومة، فطلقها طلاقاً بائناً، بقصد حرمانها من الميراث، ثم مات؛ فهل يتحقق مقصده، فلا تستحق الميراث^(٢)؟

بناء على ما جاء في القاعدة: تبقى مستحقة للميراث؛ لأنه إنما طلقها بقصد حرمانها من الميراث، فيعامل بنقيض قصده الفاسد، وتبقى زوجته مستحقة للميراث.

٥. لو كانت الزوجة تعمل في منطقة نائية، وترغب في الانتقال إلى المدينة، ووجدت أن الوسيلة المتاحة لذلك هو أن يطلقها زوجها؛ لتثبت بصك الطلاق أنه لم يعد لها ولي في تلك البلدة؛ فتستحق الانتقال بموجب

(١) انظر في فكرة هذا المثال: تقرير القواعد وتحرير الفوائد، ٢/٤٠٢؛ شرح القواعد للزرقا، ص ٤٩٢.

(٢) انظر في فكرة هذا المثال: تقرير القواعد وتحرير الفوائد، ٢/٤٠٢؛ إيضاح المسالك للونشريسي، ص ١١٣، قاعدة ٨٧.

النظام؛ ولكن ثبت لدى الجهات المعنية أن الطلاق صوري لتحقيق هذا الغرض؛ فهل يلزم هذه الجهات العمل بموجب النظام المذكور؟
بناء على ما جاء في القاعدة: لا يلزم الجهات المعنية العمل بذلك النظام؛ لأنه ثبت أن المقصود من الطلاق هو مجرد الانتقال، دون أن يتغير شيء من حال الزوجة؛ فيعامل الزوجان بنقيض قصدهما الفاسد، وتجعل الوسيلة التي سلكاها كما لو لم تكن موجودة.



القاعدة الثالثة:

«الحقيقة تترك بدلالة العادة»

المسألة الأولى: صيغة القاعدة:

أكثر من يورد هذه القاعدة هم علماء الحنفية؛ سواء أكان في كتب الأصول أم القواعد أم الفقه، ويوردونها بصيغ متقاربة؛ كما يشير إلى معناها بعض علماء المذاهب الأخرى؛ وبيان ذلك على النحو الآتي:

١. «إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة إلى أن يدل الدليل أنه أراد المجاز... لكن المجاز إذا كان عرفياً كان الحكم للعرف». وهذا تعبير الغزالي (ت ٥٠٥هـ)^(١)، وقريب منه تعبير ابن قدامة (ت ٦٢٠هـ)^(٢).

٢. «... الحقيقة... قد تترك بدلالة الاستعمال والعادة». وهذه الصيغة ذكرها البزدوي (ت ٤٨٢هـ)^(٣)، والباقرتي (ت ٧٨٦هـ)^(٤).

٣. «الحقيقة تترك بدلالة العادة». وهذه الصيغة ذكرها الكمال ابن الهمام (ت ٨٦١هـ)^(٥)، وابن نجيم (ت ٩٧٠هـ)^(٦)، وناظر زاده (كان حياً

(١) انظر: المستصفى، ١/٣٦٠.

(٢) انظر: روضة الناظر، ٢/٥٥٧.

(٣) انظر: أصول البزدوي (المطبوع مع شرحه كشف الأسرار)، ٢/١٧٥.

(٤) انظر: العناية، ٨/٣٢٦.

(٥) انظر: فتح القدير، ٣/٣١٤، ٦/٢٦٣.

(٦) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ١٢١.

١٠٦١هـ^(١)، وواضعو مجلة الأحكام العدلية (المؤلفة عام ١٢٩٢هـ)^(٢).

٤. «ترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة». وهذه الصيغة ذكرها

ابن نجيم (ت ٩٧٠هـ)^(٣) أيضًا، وابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ)^(٤)^(٥).



المسألة الثانية: معنى القاعدة:

أولاً: المعنى الإفرادي للقاعدة:

الحقيقة: الحقيقة اللغوية، المتمثلة فيما تواضع عليه أهل اللغة، وهي

ما عرفها الآمدي (ت ٦٣١هـ) بأنها: «اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً

في اللغة»^(٦).

ترك بدلالة العادة: أي أن المعنى الذي دل عليه العرف القولي أو

(١) انظر: ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ١/٦٤٧، قاعدة ١١٤.

(٢) انظر: مجلة الأحكام العدلية، مادة ٤٠؛ شرحها لسليم رستم، ١/٣٦؛ ولعلي حيدر، ١/٤٣؛

وللأتاسي، ١/٩٣؛ وشرح قواعدها للزرقا، ص ٢٣١.

(٣) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ١١٥.

(٤) انظر: رسائل ابن عابدين (رسالة نشر العرف)، ٢/١١٣.

(٥) ولمزيد من التوسع انظر من كتب أصول الفقه:

الغنية للسجستاني، ص ١١٠؛ أصول السرخسي، ١/١٩٠؛ المغني للبخاري، ص ١٣٩؛

المنار وشرحيه: جامع الأسرار للكاكي، ص ٣٩٥؛ وقمر الأقطار، ٢/٢١٩؛ التحرير

وتيسيره، ١/٣١٨.

ومن كتب الفقه:

نتائج الأفكار، ٨/٣٢٧؛ البحر الرائق، ٤/٣٤٨؛ رد المحتار، ٥/٥٦٨.

(٦) الإحكام للآمدي، ١/٥٢.

العملي يترجح على الحقيقة اللغوية.

ثانيًا: المعنى الإجمالي للقاعدة:

هذه القاعدة تعنى بيان أحد أسباب ترك المعنى الحقيقي الذي وُضعت الكلمة للدلالة عليه، وهذا السبب هو العادة، إذ معناها: أن الكلمة إذا كان لها معنى حقيقي وضعه أهل اللغة، ولكن الناس استعملوها في أحد معانيها المجازية؛ وقد حصل تعارض بين الاستعمالين: فإن المقدم والمرجح حينئذ هو ما دل عليه الاستعمال العرفي لا الوضع اللغوي.



المسألة الثالثة: الخلاف في القاعدة:

المراد بالحقيقة في هذه القاعدة: الحقيقة اللغوية، وعلى هذا فموضوع القاعدة: التعارض بين اللغة والعادة.

وقد اختلف الأصوليون والفقهاء في أيهما يقدم؟ ولهم في ذلك ثلاثة أقوال:

القول الأول: القول بتقديم الاستعمال العرفي على الحقيقة اللغوية. وهو قول أكثر الحنفية، وقد عبر كثير منهم عنه بلفظ هذه القاعدة^(١)، كما أنه وجهٌ عند الشافعية^(٢).

القول الثاني: القول بتقديم الحقيقة اللغوية على الاستعمال العرفي.

(١) وقد سبق بيان ذلك وتوثيقه قريباً (في المسألة الأولى، عند ذكر صيغ القاعدة).

(٢) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/ ٢٢٧.

وهذا وجه آخر عند الشافعية، وقد نقل السيوطي أن كلام الأصحاب من الشافعية يميل إليه^(١).

القول الثالث: القول بالتفصيل، على اختلافٍ بينهم في حقيقة هذا التفصيل.

وهذا اختيار القرافي^(٢)، وحكاه السيوطي^(٣)، ولكنه لم ينسبه لقائل. ولكلٌّ منهما تفصيل يختلف عن الآخر:

- أما القرافي: فقد فرّق بين العرف القولي والفعلي، فجعل الأول مقدّمًا على اللغة دون الثاني، حيث قال: «الفرق الثامن والعشرون بين قاعدة: العرف القولي يُقضى به على الألفاظ ويخصّصها، وبين قاعدة: العرف الفعلي لا يقضى به على الألفاظ ولا يخصّصها»^(٤).

- أما القول الذي حكاه السيوطي؛ فنصّه: «وقال غيره: إن كان العرف ليس له في اللغة وجهٌ ألبتّة: فالمعتبر اللغة. وإن كان له فيه استعمال: ففيه خلاف. وإن هُجرت اللغة حتى صارت نسيًا منسيًا: قدم العرف»^(٥). والراجح والله أعلم: أن عرف التخاطب له أثر كبير في تحديد المراد

(١) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، ٢٢٧/١.

(٢) انظر: أنوار البروق في أنواع الفروق، ١٧١/١.

(٣) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، ٢٢٧/١.

(٤) انظر: أنوار البروق في أنواع الفروق، ١٧١/١؛ الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص ٢٢١، تنقيح الفصول وشرحه، ص ١١٢؛ ترتيب الفروق واختصارها، ٢٤١/٢.

(٥) الأشباه والنظائر للسيوطي، ٢٢٧/١.

من الكلمة؛ إذ يعوّل على المتبادر للذهن؛ فإذا كان المعنى الحقيقي هو المتبادر للذهن، أو كان مقاربا للمعنى العرفي تعين تقديم المعنى الحقيقي؛ لأنه الأصل؛ إذ من القواعد المقررة أن: «الأصل في الكلام الحقيقة»^(١). أما إذا غلب الاستعمال العرفي بحيث أصبح هو المتبادر إلى الذهن فيتعين حمل اللفظ عليه؛ لأنه صار هو الأقوى، والعمل بالأقوى متعين.



المسألة الرابعة: أمثلة القاعدة:

١. لو قال الأب الحَضْرِيُّ لابنه معاقبًا: لا تنم في بيتٍ لمدة أسبوع، فنام في خيمة؛ فهل يعد ما فعله من قبيل ما نهى عنه^(٢)؟
يلحظ في هذا المثال: أنه تعارضت الحقيقة والعادة؛ إذ المعنى الحقيقي للبيت يتناول الخيمة، ولكن في عرف أهل الحضرة: لا تعد الخيمة

(١) انظر من كتب الأصول: أصول البزدوي وشرحه: كشف الأسرار، ٧٦/٢؛ المحصول للرازي، ١٤٦/١ - فقد حكى الإجماع على القاعدة -؛ شرح تنقيح الفصول، ص ١٢٠؛ البحر المحيط، ٣٦/١، ١٩١/٢؛ التجبير، ١٥٣/١؛ التقرير والتجبير، ٢٣/٢؛ شرح الكوكب المنير، ٣٩/١؛ المهذب في أصول الفقه، ١١٧٥/٣.
وانظر من كتب القواعد: أنوار البروق في أنواء الفروق، ١١٤/٢؛ المجموع المذهب، ٤٤٨/٢؛ كتاب القواعد للحصني، ٣٩٥/١؛ الأشباه والنظائر للسيوطي، ١٧٢/١؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٩١؛ مجلة الأحكام العدلية وشرحها للأناسي، ٣٤/١؛ المدخل الفقهي العام، ١٠٠٣/٢، فقرة ٦١٦؛ القاعدة الكلية: إعمال الكلام أولى من إهماله، ص ٩٥.

(٢) انظر في فكرة هذا المثال: الأشباه والنظائر للسيوطي، ٢٢٧/١.

بيتاً؛ وحيث إن القاعدة تنص على ترك الحقيقة بدلالة العادة، فعليه لا يعد الابن بنومه في الخيمة مرتكباً لما نهي عنه.

٢. لو قال الزوج لزوجته: إن شربت ماءً هذا النهار فأنت طالق، فشربت ماءً مالحاً لا يُعدُّ للشرب؛ فهل تطلق^(١)؟

في هذا المثال حصل تعارض بين الحقيقة والعادة؛ إذ اللفظ الذي عبر به هو الماء؛ وهذا اللفظ عام من جهة الوضع اللغوي، يتناول الماء المالح وغيره، ولكن في عرف الاستعمال لا يتناول إلا الماء المعد للشرب؛ وبموجب القول الذي تحكيه القاعدة لا تطلق؛ تغليبا للعادة على المعنى الحقيقي.

٣. لو حلف: لا يأكل لحما، فأكل سمكا؛ فهل يحنث في يمينه^(٢)؟

في هذا المثال حصل تعارض بين الحقيقة والعادة؛ إذ اللفظ الذي عبر به هو اللحم؛ وهذا اللفظ عام من جهة الوضع اللغوي، يتناول لحم السمك وغيره، ولكن في عرف الاستعمال لا يتناول اللحم إلا لحم بهيمة الأنعام؛ وبموجب القول الذي تحكيه القاعدة لا يحنث؛ تغليبا للعادة على المعنى الحقيقي.

٤. لو حلف لا يأكل البيض أو الرءوس؛ فأكل بيض السمك، أو أكل رءوس الحيتان؛ فهل يحنث^(٣)؟

(١) انظر في فكرة هذا المثال: الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/ ٢٢٨.

(٢) انظر في فكرة هذا المثال: الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/ ٢٢٨.

(٣) انظر في فكرة هذا المثال: الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/ ٢٢٨.

لفظ (البيض) في الوضع اللغوي يتناول أي بيض، بما فيه بيض السمك، كما أن (الرأس) في الوضع اللغوي يشمل أي رأس، بما فيه رأس الحيتان. ولكن العادة تمنع من تناول لفظ البيض لبيض السمك، ولفظ الرأس لرأس الحيتان، وبما أن القاعدة تقول: «الحقيقة تترك بدلالة العادة»: لا يحنث بأكل بيض السمك، أو رأس الحوت؛ تغليباً للعادة على الحقيقة.

٥. لو قال: زوجتي طالق، فهل تطلق جميع نسائه^(١)؟

لفظ زوجتي طالق في الوضع اللغوي يتناول سائر زوجاته؛ لأن اسم الجنس إذا أضيف عم، ولكن بناء على القاعدة لا تطلق جميع نسائه؛ لأن هذا التعبير غير مستعمل في عرف الناس للدلالة على تطليق جميع نسائه.



(١) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/٢٢٨.

القاعدة الرابعة :

« كل لفظ لا يجوز دخول المجاز فيه لا تؤثر النية في صرفه عن موضوعه »

المسألة الأولى : صيغة القاعدة:

هذه القاعدة لم أقف على صيغة لها سوى الصيغة المذكورة؛ وقد ذكرها القرافي (ت ٦٨٤ هـ)^(١)، كما نقلها عنه ابن الحسين المكي (ت ١٣٦٧ هـ)^(٢). ولكن معناها مقرر عند العلماء^(٣).



المسألة الثانية: معنى القاعدة:

أولاً: المعنى الإفرادي للقاعدة:

كل لفظ لا يجوز دخول المجاز فيه: أي: لا يقبل حمله على معنى مجازي مخالف للوضع اللغوي. ومما جاء في تعريف المجاز: «اللفظ... المستعمل في غير ما وضع له أولاً في اللغة لما بينهما من التعلق»^(٤). لا تؤثر النية في صرفه عن موضوعه: أي لا تقوى النية على صرفه عن المعنى الحقيقي الذي وضع اللفظ للدلالة عليه إلى معنى آخر مجازي.

(١) انظر: أنوار البروق في أنواء الفروق، ص ٤٦، الفرق الثاني.

(٢) انظر: تهذيب الفروق، ١/ ٤١، الفرق الثاني.

(٣) وسيأتي - في ص ١١٣٤ - الحديث عن قاعدة أخرى تتوافق مع الحكم الذي تفيده هذه القاعدة، وقد تم توثيقها من عدة مصادر، ونص تلك القاعدة: «النية تعمل في المحتويات، لا في الموضوعات».

(٤) الإحكام للآمدي، ١/ ٥٤.

ثانيًا: المعنى الإجمالي للقاعدة:

هذه القاعدة تحدد صنفًا من الألفاظ يمتنع فيه تأثير النية على اللفظ؛ إما لكون المعنى المجازي لا يحتمله اللفظ، وإما لكون اللفظ أصلاً لا يحتمل إلا معنى واحداً. إذ معناها: أن كل لفظ يدل على معناه دلالة قطعية، بحيث يمتنع لغة حملة على معنى مجازي، فهذا الصنف لا تقوى النية على صرفه عن المعنى الحقيقي إلى معنى مجازي؛ لأنه لا يحتمل إلا المعنى الحقيقي. ومثله يقال إذا كان المعنى المجازي لا يحتمله اللفظ أصلاً، وإن احتمل غيره.



المسألة الثالثة: الاستدلال للقاعدة:

مما يدل على القاعدة ما يأتي:

١. أنها مبنية على قاعدة لغوية متفق عليها، وهي: «المجاز لا يدخل في النصوص، بل في الظواهر فقط».

وبيان ذلك أن تأثير النية في اللفظ يتمثل في صرفه عن معناه الحقيقي إلى آخر مجازي، ومن المقرر شرعاً: «أن النية لا تصرف اللفظ إلى معنى إلا إذا كان يجوز الصرف إليه لغة»^(١)، ولكن من المقرر لغة: أن «المجاز لا يدخل في النصوص، بل في الظواهر فقط»^(٢)، وإذا كان اللفظ يدل على معناه دلالة نصية فلا يدخله المجاز لغة؛ ومن ثم لا مكان لتأثير

(١) أنوار البروق في أنواء الفروق، ٤٦/١.

(٢) أنوار البروق في أنواء الفروق، ٤٦/١.

النية فيه حينئذ.

٢. أن اللفظ إذا كان يدل على معناه دلالة قطعية؛ فإنه لا يحتمل إلا

معنى واحداً، فكيف يتسنى للنية أن تُؤلِّد له معنى آخر، ثم تحمله عليه!

٣. ومثل ذلك يقال إذا كان اللفظ يدل على معناه دلالة ظاهرة،

ولكن المعنى المجازي المستفاد من النية لا يحتمله اللفظ أصلاً؛ فهذا لا

تقوى النية على حمله على المعنى المجازي أيضاً؛ لأنه لا علاقة بين اللفظ

والمعنى المجازي؛ إذ كيف يسوغ حمل اللفظ على معنى لا يخطر بالبال! فلو

قال قائل: بعتك هذه السيارة بكذا، ثم ادعى أنه كان ينوي بلفظ

(السيارة) شيئاً آخر، وهو (الثلاجة) مثلاً؛ لعدّ كلامه هوَساً ينزه عنه

العقلاء.

المسألة الرابعة: أمثلة القاعدة:

١. لو قال لامرأته: أنت طالق ثلاثاً، ثم قال: نويت بذلك طلقتين،

فعلى القول بإيقاع الثلاث؛ هل يلتفت إلى هذه النية؟

بناء على ما جاء في القاعدة: لا يلتفت إلى هذه النية؛ لأن الثلاث من

أسماء الأعداد، وهي «نصوص لا يجوز دخول المجاز فيها ألبتة»^(١)؛ وما لا

يدخله المجاز لا تأثير للنية في صرفه عن موضوعه، كما نصت على ذلك

القاعدة.

٢. لو قال الولي للزوج: زوجتك ابنتي زينب، ثم قال كنت أقصد:

(١) أنوار البروق في أنواء الفروق، ٤٦/١.

ابنتي سعاد؛ فهل يعتد بهذه النية؟

بناء على ما جاء في القاعدة: لا يلتفت إلى هذه النية؛ لأن التلفظ باسم البنت من أقوى المعارف في ذاتها؛ فيكون اللفظ نصًّا لا يقبل المجاز، ومن ثم لا يقبل تأثير النية في صرفه إلى أي معنى مجازي.

٣. لو قال بعتك هذه السلعة بألف، ثم قال قصدت بذلك: ألقاً

وخمسين؛ فهل تؤثر هذه النية؟

بناء على ما جاء في القاعدة: لا تأثير لهذه النية؛ لأن الألف من أسماء الأعداد، وهي «نصوص لا يجوز دخول المجاز فيها ألبتة»^(١)؛ وإذا كانت لا يدخلها المجاز فلا تأثير للنية في صرفها عن موضوعها، كما نصت على ذلك القاعدة.

٤. لو علم الشريك ببيع شريكه، فهنأه بالبيع وقال: أسقطت حقي

في الشفعة، ثم قال: كنت أقصد الشفاعة لأحد بأن يشتريها، ولم أقصد إسقاط حقي في الشفعة؛ فهل يعتد بتأثير هذه النية على اللفظ؟

بناء على ما جاء في القاعدة: لا تأثير لهذه النية؛ لأن لفظه صريح في

الشفعة، وأكدته القرائن الحالية، والتي من بينها التهنئة بالبيع؛ وما كان صريحاً لا اعتداد فيه بالنية الصارفة، كما نصت على ذلك القاعدة.

٥. لو قدم له معروفاً؛ فقال أعرتك هذه السيارة شهراً كاملاً، ثم

قال: قصدت بالإعارة الإجارة؛ فهل يقبل قوله؟

(١) أنوار البروق في أنواء الفروق، ٤٦/١.

بناء على ما جاء في القاعدة: لا يقبل قوله؛ لأن لفظه صريح في الإعارة، وأكدته القرائن الحالية، والتي من بينها أنه جعلها مقابل تقديم معروف له، كما أن لفظ الإعارة لا يحتمل الإجارة؛ وما كان كذلك لا اعتداد فيه بالنية الصارفة، كما نصت على ذلك القاعدة.



القاعدة الخامسة:

«إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز»

المسألة الأولى: صيغة القاعدة:

وردت هذه القاعدة بعدة صيغ، بعضها على شكل قاعدة، وبعضها

في سياق تقسيم ونحوه، ولكنها تؤدي معنى القاعدة؛ ومن هذه الصيغ:

١. «الأصل أنه متى تعذر العمل بحقيقة الكلمة وله مجاز متعارف

يحمل على ذلك المجاز؛ لتصحيح الكلام». وهذه الصيغة ذكرها

السرخسي (ت ٤٨٣هـ)^(١).

٢. «... إذا كانت الحقيقة مهجورة لا تتبادر للذهن؛ فإنه يتعين

الحمل على المجاز». وهذه الصيغة ذكرها العلائي (ت ٧٦١هـ)^(٢)،والحصني (ت ٨٢٩هـ)^(٣).

٣. «قاعدة: حمل اللفظ إلى ما يتبادر إلى الذهن أولى.

ومن ثم يحمل على الحقيقة ما لم يترجح المجاز بشهرة أو غيرها...

وهذا في شهرة تصوير الحقيقة مرجوحة بالكلية، أما شهرة لا تمنع

استعمال الحقيقة فهي مسألة المجاز الراجع، والحقيقة المرجوحة، وفيها

المذاهب المعروفة».

(١) انظر: شرح السير الكبير، ١/٤٢٧، فقرة ٥٩٩.

(٢) انظر: المجموع المذهب، ٢/٤٨٧.

(٣) انظر: كتاب القواعد للحصني، ١/٤٤١.

وهذا ما عبر به ابن السبكي (ت ٧٧١هـ)^(١).

٤. «يلزم المجاز لتعذر الحقيقي». وهذه الصيغة ذكرها ابن الهمام

(ت ٨٦١هـ)^(٢).

٥. «ولذا اتفق أصحابنا في الأصول: على أن الحقيقة إذا كانت

متعذرة فإنه يصار إلى المجاز». وهذه الصيغة ذكرها ابن نجيم

(ت ٩٧٠هـ)^(٣).

٦. «وإن تعذر العمل .. [باللفظ] - بكونه مهجورًا حسًا أو عرفًا

أو شرعًا -: يهمل، فإن كان له مجاز متعارف يعمل به ...». وهذا ما عبر به

ناظر زاده (كان حيًّا ١٠٦١هـ)^(٤).

٧. «إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز». وهذه صيغة ذكرها

واضعو مجلة الأحكام العدلية (المؤلفة عام ١٢٩٢هـ)^(٥).



المسألة الثانية: معنى القاعدة:

أولاً: المعنى الإفرادي للقاعدة:

إذا تعذرت الحقيقة: أي: إذا كان حمل اللفظ على معناه الحقيقي

ممتنعاً، أو في حكم الممتنع.

(١) انظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي، ٢٧٤/١.

(٢) انظر: التحرير المطبوع مع شرحه: التقرير والتحجير، ٣٦/٢.

(٣) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ١٦١.

(٤) انظر: ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ١/٣٥٠، قاعدة ٣٣.

(٥) انظر: مجلة الأحكام العدلية وشرحها: درر الحكام، ١/٥٤، مادة ٦١.

يصار إلى المجاز: أي ينتقل إلى المعنى المجازي للفظ.

ثانيًا: المعنى الإجمالي للقاعدة:

هذه القاعدة تمثل أحد أحوال التعارض بين اللفظ والقصده، وهو إذا كان المعنى الحقيقي متعذرًا، والمعنى المجازي -الذي يمثل القصد- ممكنًا؛ فالحكم حينئذ هو حمل اللفظ على المعنى المجازي. وتعذر المعنى الحقيقي له صور؛ سيأتي ذكرها عند التمثيل للقاعدة^(١).



المسألة الثالثة: الاستدلال للقاعدة:

مما يدل على هذه القاعدة ما يأتي:

١. أنه من المقرر أن «الأصل في الكلام الحقيقة»، والمجاز خلف لها، ومقتضى ذلك أنه إذا تعذر حمل اللفظ على معناه الحقيقي تعين الانتقال إلى ما يخلفه، وهو المجاز.
 ٢. أن اللفظ إذا دار بين المعنى الحقيقي والمجازي وتعذر حمله في الواقع على المعنى الأصلي وهو الحقيقي، تعين الانتقال إلى المعنى المجازي؛ لأنه لو لم يحمل عليه صار الكلام مهملاً، وإعمال الكلام أولى من إهماله؛ صوتًا لكلام العقلاء عن اللغو.
- ويلحظ على هذا الدليل أنه تضمن التعليل بقاعدة كلية متفق عليها؛

(١) وفكرة بيان الصور عند بيان الأمثلة مستفادة من كتاب المتمتع في القواعد الفقهية لـ د. مسلم

وهي: «إعمال الكلام أولى من إهماله»، كما أن صياغته تدل على أن هذه القاعدة من القواعد المدرجة تحت تلك القاعدة المتفق عليها؛ ومن المعلوم أن ما يثبت الكلي من أدلة ينسحب - بالتبع - على ما يندرج تحته.



المسألة الرابعة: أمثلة القاعدة:

١. لو قال: هذه العمارة وقف على أولادي، والواقف ليس له أولاد، وإنما له أحفاد؛ فما الحكم؟

بناء على ما جاء في القاعدة: ينصرف الوقف إلى الأحفاد؛ لأن لفظ الأولاد وإن كان موضوعاً في اللغة للدلالة على الأبناء والبنات المباشرين، بيد أنه يتناول الأحفاد والحفيدات مجازاً؛ وقد تعذر حمله على المعنى الحقيقي؛ لعدم وجود أولاد له مباشرين، فيكون هذا التعذر قرينة على أن الواقف قصد حمل اللفظ على المعنى المجازي وهو الأحفاد.

ويلحظ أن التعذر هنا نابع من الحس؛ إذ لا يمكن إعمال المعنى الحقيقي في الخارج، وهو ما يسمى بالتعذر الحسي أو الحقيقي. ويقاسمه تعذران آخران، أحدهما نابع من عدم الاستعمال العرفي، وهو ما يسمى بالتعذر العرفي، والثاني نابع من عدم الاستعمال الشرعي، وهو ما يسمى بالتعذر الشرعي.

ولو عدنا إلى المثال المذكور فيلحظ عليه أيضاً أن حمل اللفظ على المعنى الحقيقي مستحيل، وغير ممكن؛ لعدم وجود أولاد مباشرين للواقف، وهذه إحدى صور التعذر الحسي، ويقابلها صورة أخرى، وهي

أن تكون إرادة المعنى الحقيقي ممكنة مع المشقة الزائدة التي تجعلها كالممتنعة^(١).

ومن خلال هذا التنظير ينتج لنا أربع صور لتعذر حمل اللفظ على المعنى الحقيقي:

الصورة الأولى: التعذر الحسي الذي يمتنع فيه حمل اللفظ على معناه الحقيقي.

الصورة الثانية: التعذر الحسي الذي لا يمتنع فيه حمل اللفظ على معناه الحقيقي، وإنما يشق ذلك مشقة زائدة.

الصورة الثالثة: التعذر العرفي. وهو أن يكون المعنى الحقيقي مهجورًا عرفًا.

الصورة الرابعة: التعذر الشرعي. وهو أن يكون المعنى الحقيقي مهجورًا شرعًا.

والتمثيل بالوقف على الأولاد توضيح للصورة الأولى، أما الصور الثلاث الأخرى فتوضيحتها من خلال الأمثلة الآتية:

٢. لو حلف: أن لا يأكل من هذه النخلة؛ فمتى يحنث؟

بناء على ما جاء في القاعدة: يحنث بأكل ثمرتها، أو بثمرها إن باعها واشترى بالثمن مأكولاً^(٢).

(١) انظر في هذا التقسيم: ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ١/ ٣٥٠، قاعدة ٣٣؛ درر الحكام شرح مجلة الأحكام، ١/ ٥٤، مادة ٦١.

(٢) انظر: الهداية والعناية وفتح القدير، ٥/ ١١٧، ١٢٦؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص

وهذا مثال للصورة الثانية؛ إذ المعنى الحقيقي للفظ الحالف هو الأكل من جريد النخلة أو سعفها...، وهذا ممكن ولكنه شاق مشقة شديدة، كما أن التعذر نابع من الحس؛ لهذا يسمى تعذر حسي.

٣. لو حلف: لا يضع قدمه في دار فلان؛ فمتى يحنث؟

بناء على ما جاء في القاعدة: يحنث بدخوله مطلقاً، سواء دخل ركباً أم ماشياً، حافياً أم متنعلًا. وهذا من إعمال المجاز وترك الحقيقة؛ لأن المعنى الحقيقي (الذي هو مجرد وضع القدم في البيت) مهجورٌ عرفاً^(١).

وهذا مثال للصورة الثالثة؛ إذ إرادة المعنى الحقيقي وإن كانت ممكنة في الواقع، بيد أن التعذر نابع من عدم استعمال أهل العرف للفظ المذكور في الدلالة على مجرد وضع القدم في الدار؛ لهذا يسمى تعذرًا عرفياً.

٤. لو حلف: لا يأكل لحمًا؛ فهل يحنث بأكل لحم الخنزير، ولحم

الآدمي؟

بناء على ما جاء في القاعدة: لا يحنث بذلك؛ لأن المعنى الحقيقي وإن كان يشمل ذلك، بيد أنه مهجورٌ شرعاً^(٢).

وهذا مثال للصورة الرابعة؛ إذ إرادة المعنى الحقيقي وإن كانت ممكنة في الواقع، بيد أن التعذر نابع من هجران هذا المعنى شرعاً؛ لهذا يسمى تعذرًا شرعياً.

= ١٦١؛ ترتيب اللائي في سلك الأمالي، ٣٥١/١، قاعدة ٣٣.

(١) انظر: الدرر شرح الغرر، ٤٨/٢؛ ترتيب اللائي في سلك الأمالي، ٣٥١/١.

(٢) انظر: الدرر شرح الغرر، ٥١/٢؛ ترتيب اللائي في سلك الأمالي، ٣٥٢/١.

٥. ومن جنس المثال الأخير: لو قال: وكلت فلاناً في الخصومة عني؛ فما المقصود بهذه الوكالة^(١)؟

بناء على ما جاء في القاعدة: يكون وكيلاً له في التخاصم في مجلس القضاء خاصة، لا مخاصمة الناس ومنازعتهم بشكل عام؛ لأن هذا المعنى وإن كان هو المعنى الحقيقي، بيد أنه ممتنع شرعاً، فتعين حمل الكلام على المعنى المستعمل شرعاً، وهو الترافع عن الموكل في مجلس القضاء.



(١) انظر في فكرة هذا المثال: درر الأحكام شرح مجلة الأحكام، مادة ٦١، ١/٥٤.

القاعدة السادسة:

«اللفظ إذا كان له معنى حقيقي مستعمل ومعنى مجازي متعارف يرجح المعنى المجازي»

المسألة الأولى: صيغة القاعدة:

هذه القاعدة من القواعد الخلافية التي وردت بصيغ متعددة، ولقوة الخلاف فيها لم تنفك بعض صيغ القاعدة من التصريح بهذا الخلاف؛ فمن صيغها:

١. «الأصل عند أبي حنيفة رضي الله عنه أن اليمين إذا كانت لها حقيقة مستعملة، ومجاز متعارف؛ فالعبرة للحقيقة المستعملة دون المجاز المتعارف...، وأبو يوسف ومحمد يعتبران المجاز المتعارف، كما يعتبران الحقيقة المستعملة». وهذه الصيغة ذكرها الدبوسي (ت ٤٣٠هـ)^(١).

٢. «إذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح؛ فعند أبي حنيفة: الحقيقة المرجوحة أولى. وعند أبي يوسف: المجاز الراجح أولى. وميل جماعة إلى تساويهما». وهذه الصيغة ذكرها ابن الوكيل الشافعي (ت ٧١٦هـ)^(٢).

٣. «الحقيقة المستعملة أولى من المجاز المتعارف». وهذا الصيغة ذكرها ابن نجيم (ت ٩٧٠هـ)^(٣).

(١) انظر: تأسيس النظر، ص ١٥٢.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر لابن الوكيل، ٢/ ٢٧٥؛ وانظر منه أيضًا: ١/ ١٥٤.

(٣) انظر: قواعد الفقه لابن نجيم، ص ١٢٢، قاعدة ٩٥.

٤. «إذا غلب الاستعمال المجازي على الاستعمال الحقيقي - ويعبر عنه بالحقيقة المرجوحة - تشابهًا». وهذا الصيغة ذكرها ابن خطيب الدهشة (ت ٨٣٤هـ) (١).

٥. «اللفظ إذا كان له معنى حقيقي مستعمل، ومعنى مجازي متعارف: يرجح المعنى الحقيقي عند أبي حنيفة - رحمه الله - وعندهما - رحمهما الله - : المجازي». وهذه الصيغة ذكرها ناظر زاده (كان حيًا ١٠٦١هـ) (٢) (٣).



(١) انظر: مختصر من قواعد العلائي، ١/٣٩٦.

(٢) انظر: ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ٢/١٠١٠، قاعدة ٢١٣.

(٣) وللتوسع في القاعدة في غير كتب القواعد؛ انظر من كتب الأصول:

أصول الشاشي، ص ٤٩؛ أصول البزدوي وكشف الأسرار، ٢/١٠٦؛ أصول السرخسي، ١/١٨٤؛ المحصول، ١/١٤٦؛ شرحه للأصفهاني، ٢/٣٣٩؛ روضة الناظر، ٢/٥٥٧؛ شرح تنقيح الفصول، ص ١١٩؛ المغني للخبازي، ص ١٣٨؛ المنار وشروحه: كشف الأسرار وشرح نور الأنوار، ١/٢٦٥؛ وجامع الأسرار، ٢/٣٨٧؛ التنقيح والتوضيح والتلويح، ١/٩٥؛ التمهيد للإسنوي، ص ٢٠٠؛ القواعد لابن اللحام، ص ١٦٨؛ شرح الكوكب المنير، ١/١٩٥؛ مسلم الثبوت وفواتح الرحموت، ١/٢٢٠؛ مراقي السعود وشرحه: مراقي السعود، ص ١٣٣؛ التعارض والترجيح للبرزنجي، ٢/٧٨.

وانظر من كتب الفقه:

المبسوط، ٨/١٨١، ١٨٧؛ تحفة الفقهاء، ٢/٣٢٢؛ شرحها: بدائع الصنائع، ٣/٦١؛ الهداية والعناية وفتح القدير أو نتائج الأفكار، ٥/١٢٥، ١٢٦، ١٣٧، ٨/١٠٨؛ الدرر شرح الفرر، ٢/٤٩؛ البحر الرائق، ٤/٣٤٩؛ النافع الكبير، ص ٢٥٧.

المسألة الثانية: معنى القاعدة:

أولاً: المعنى الإفرادي للقاعدة:

معنى حقيقي مستعمل: أي أن المعنى الذي وضعه أهل اللغة للفظ ليس مهجورًا بالكلية، بل يستعمله الناس أحيانًا، دون أن يصل إلى شهرة المعنى المتعارف.

معنى مجازي متعارف: أي أن المعنى المجازي هو الذي تعارف الناس عليه، بحيث ينصرف الذهن إليه عند الإطلاق.

ثانيًا: المعنى الإجمالي للقاعدة:

اللفظ إذا كان له معنى حقيقي موضوع له في اللغة، ومعنى مجازي تعارف الناس على استعمال اللفظ للدلالة عليه، بحيث يكون هذا المعنى هو المتبادر للذهن دون المعنى الحقيقي: فإن الذي يقدم حينئذ هو المعنى المجازي.



المسألة الثالثة: الخلاف في القاعدة:

هذه القاعدة من القواعد الأصولية التي اشتهر فيها الخلاف بين الإمام أبي حنيفة وصاحبيه؛ ولشهرة هذا الخلاف انطلق منه كثير من الأصوليين عند حديثهم عن هذه القاعدة، كما أن طائفة منهم قدّموا لها بمقدمات وتقسيمات تعين في تصويرها وتحرير محل النزاع فيها، ومن المقدمات التي أحسبها وافية في تحرير محل النزاع وتصوير المسألة: مقدمة الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، حيث قال ما حاصله:

• «إذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل، أو كانا

- مستعملين والحقيقة أغلب استعمالاً: فالعبرة بالحقيقة بالاتفاق ...
- وإن كانا في الاستعمالين سواء: فالعبرة بالحقيقة أيضاً. ومنهم من نقل فيه الاتفاق، وليس كذلك؛ بل حكى الخلاف فيه جماعة...
 - وإن هُجرت الحقيقة بالكلية، بحيث لا تراد في العرف: فالعبرة بالمجاز بالاتفاق...
 - وأما إذا غلب المجاز في الاستعمال، والحقيقة تتعاهد في بعض الأوقات:

- فقال أبو حنيفة: الحقيقة أولى...

- وقال صاحباه: المجاز أولى...

قال القرافي في (شرح التنقيح): وهو الحق...

- واختار الإمام [الفخر الرازي] في (المعالم)، والبيضاوي في

(المنهاج) استواءهما...

وقال الصفي الهندي وعزّي ذلك إلى الشافعي...

قالوا: والخلاف في هذه المسألة يرجع إلى... أن المجاز هل هو خلف

عن الحقيقة في حق المتكلم أو في الحكم؟

فإن كان المجاز خلفاً في حق المتكلم: لا تثبت المزاحمة بين الأصل

والخلف، فيجعل اللفظ عاملاً في حقيقته عند الإمكان.

هذا تحرير التصوير في هذه المسألة والنقل...، فاعتمده واطرح ما

عداه»^(١).

(١) البحر المحيط، ٢/٢٢٧. وللتوسع في الخلاف في القاعدة انظر: أصول الشاشي، ص ٤٩؛ المستصفى، ١/٣٥٩؛ روضة الناظر، ٢/٥٥٧؛ تنقيح الفصول وشرحه للقرافي، ص ١١٨؛

والراجح - والله أعلم - هو ما يقرره لفظ القاعدة؛ من ترجيح المعنى المتعارف على الحقيقة التي تُتعاهد في بعض الأوقات؛ لأن اللفظ صادر من أهل العرف، فيكون تفسيره على ما تعارفوا عليه أولى من تفسيره على ما وضعه له أهل اللغة. ولأن المعنى المتعارف بمثل الاستعمال الغالب للفظ، بينما المعنى الحقيقي يُتعاهد في بعض الأوقات، وحيث تعيّن حمل اللفظ على أحد الاستعمالين فلا شك أن الاستعمال الأكثر مقدم على الاستعمال الأقل؛ لأنه هو المتبادر للذهن، ولو كان العكس لفاتت فائدة التخاطب



المسألة الرابعة: أمثلة القاعدة:

١. لو حلف أن لا يأكل من هذا البرّ - وأشار إلى حبّ بُرّ أمامه -؛ فمتى يحنث؟ هل ينصرف لفظ الأكل إلى المعنى الحقيقي؛ وهو أكل البرّ قضمًا بأسنانه بشكل مباشر^(١)، أو يشمل ذلك أي أكل عملا بعموم المجاز^(٢)؟

= التمهيد للإسنوي، ص ٢٠٠؛ الإبهاج، ١/٣١٥؛ شرح الكوكب المنير، ١/١٩٦.

(١) لقد فسر ذلك: صاحب (فتح القدير) - ١٢٥/٥ - تفسيرًا وافيًا، فقال: «... وهو أن يأكل عين الخنطة، فإنه معنى ثابت، فإن الناس يغلون الخنطة ويأكلونها، وهي التي تسمى في عرف بلادنا (بليلة)، وتُقلى؛ أي توضع جافة في القدر، ثم تؤكل قضمًا. وليس المراد حقيقة القضم بخصوصها (وهو الأكل بأطراف الأسنان)؛ بل أن يأكل عينها بأطراف الأسنان أو بسطحها. فإذا ثبت للفظ حقيقة مستعملة فهي أولى عند أبي حنيفة من المجاز المتعارف (وهو أن يراد بأكل الخنطة أكل خبزها)».

(٢) انظر في فكرة هذا المثال: ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ٢/١٠٢٢، قاعدة ٢١٣.

بناء على القول الراجح الذي تمثله صيغة القاعدة، يحنث بأكله بأي وسيلة؛ ترجيحاً للمجاز المتعارف، على الحقيقة المستعملة أحياناً؛ لأن المعنى المجازي صار هو المتبادر للذهن، فيحمل عليه اللفظ عند الإطلاق.

٢. لو رأى طالبٌ لافتةً في موقف للسيارات مكتوباً عليها: (يمنع وقوف الطلاب)، فأوقف سيارته، وعندما أراد رجل الأمن تحرير مخالفة في حقه؛ اعترض وقال: العبارة تمنع وقوف الطلاب، وليس سياراتهم؟ وأنا لم أقف بجسدي؛ فهل يكون الطالب محقاً؟

بناء على القول الراجح الذي تحكيه صيغة القاعدة: لا يكون محقاً؛ لأن ما ذكره يمثل المعنى الحقيقي للافتة، ولكن كون اللافتة موضوعة في مكان معد لوقوف السيارات يدل على أن المعنى المجازي هو المراد، وهو سيارات الطلاب، وقد تعارف الناس على الاختصار في الكلام ومن ذلك حذف المضاف (وهو هنا: سيارات)، وإقامة المضاف إليه مكانه (وهو هنا: الطلاب).

٣. لو قال: على كل واحد من أولادي حمل المتاع الفلاني؛ ثم خرج، فاختلف الأبناء والبنات؛ هل الأمر يشملهم جميعاً؛ عملاً بالمعنى الحقيقي، أو أن الأمر خاص بالأبناء الذكور؛ عملاً بالمجاز المتعارف؟

بناء على القول الراجح الذي تحكيه صيغة القاعدة: يكون الأمر خاصاً بالأبناء دون البنات؛ لأن هذا المعنى المتبادر للذهن في عرف الناس، فيقدم على المعنى الحقيقي، المتمثل في شموله للبنات أيضاً.

٤. لو قال الواقف: هذا البيت وقف على طلبة العلم، والعرف السائد في مجتمعه: أن يطلق هذا اللفظ على طلبة العلم الشرعي خاصة دون العلوم الدنيوية من طب وهندسة وكيمياء و...؛ فهل يشملهم الوقف؛ عملاً بالمعنى الحقيقي، أو يكون الوقف خاصاً بطلبة العلم الشرعي؛ عملاً بالاستعمال العرفي؟

بناء على القول الراجح الذي تحكيه صيغة القاعدة: يكون الوقف خاصاً بطلبة العلم الشرعي دون طلبة العلوم الأخرى؛ لأن هذا المعنى المتبادر للذهن في عرف الناس، والمعنى المتعارف مقدم على المعنى الحقيقي.

٥. لو أصدر مدير الشركة قراراً، قال فيه: «لكل واحد من المقيمين الهدية الفلانية»؛ فهل لفظ المقيمين خاص بالمقيمين من غير أهل البلد؛ عملاً بالاستعمال العرفي، أو يشمل كل من يسكن فيه؛ عملاً بالمعنى الحقيقي؟

بناء على القول الراجح الذي تحكيه صيغة القاعدة: يكون العطاء خاصاً بالمقيمين من غير أهل البلد دون المواطنين؛ لأن هذا المعنى المتبادر للذهن في عرف الناس، فيقدم على المعنى الحقيقي.



القاعدة السابعة:

« النية تعمل في المُحتملات، لا في الموضوعات »

المسألة الأولى: صيغة القاعدة:

وردت هذه القاعدة بعدة صيغ؛ منها:

١. «[ما] كان صريحاً.. لا يفتقر إلى النية..؛ إذ النية لتعيين المحتمل».

وهذه الصيغة ذكرها الكاساني (ت ٥٨٧هـ)^(١).

٢. «ما يعتبر له القول يكتفى فيه به من غير نية، إذا كان صريحاً

فيه». وهذه الصيغة ذكرها ابن قدامة (ت ٦٢٠هـ)^(٢).

٣. «كل ما هو صريح في باب لا ينصرف إلى غيره بالنية؛ لأن

النية... إنما تدخل في المحتملات». وهذه الصيغة ذكرها القرافي

(ت ٦٨٤هـ)^(٣).

٤. «النية.. إنما تعمل في المحتملات لا في الموضوعات الأصلية».

وهذه الصيغة ذكرها البابرتي (ت ٧٨٦هـ)^(٤)، والحموي

(ت ١٠٩٨هـ)^(٥).

(١) انظر: بدائع الصنائع، ٤/٤٦.

(٢) انظر: المعني، ١٠/٣٧٣.

(٣) انظر: أنوار البروق في أنواء الفروق، ١/٣٦.

(٤) انظر: العناية، ٦/٢٥٠.

(٥) انظر: غمز عيون البصائر، ١/٧٩.

٥. « النية إنما تصرف اللفظ إلى محتمل، ولا احتمال في النص الصريح ». وهذه الصيغة ذكرها ابن رجب (ت ٧٩٥هـ) ^(١).
٦. « النية تعين بعض محتملات اللفظ، لا ما لا يحتمله ». وهذه الصيغة ذكرها ابن نجيم (ت ٩٧٠هـ) ^(٢).
٧. « النية تعمل في المُحتملات، لا في الموضوعات ». وهذه الصيغة ذكرها ناظر زاده (كان حياً ١٠٦١هـ) ^(٣).



المسألة الثانية: معنى القاعدة:

أولاً: المعنى الإفرادي للقاعدة:

المُحتملات: أي الألفاظ التي تحتمل أكثر من معنى.

الموضوعات: أي الألفاظ التي وُضعت للتعبير بشكل صريح عن المعنى بحيث لا تحتمل سواه.

ثانياً: المعنى الإجمالي للقاعدة:

هذه القاعدة تعبر عن نطاق تأثير النية في تفسير اللفظ، إذ ينحصر نطاق إعمالها في الألفاظ المحتملة، دون الصريحة؛ لأن المعنى المستفاد من النية لا بد أن يحتمله اللفظ، أما إذا كان اللفظ صريحاً لا يحتمل إلا معنى واحداً؛ فلا مجال لصرف اللفظ عن هذا المعنى الوحيد.

(١) انظر: تقرير القواعد وتحرير الفوائد، ٥٨٧/٢.

(٢) انظر: قواعد الفقه لابن نجيم، ص ١١٢، قاعدة ٦٨.

(٣) انظر: ترتيب اللائي في سلك الأمالي، ١١٣٠/٢، قاعدة ٢٥٠.

المسألة الثالثة: الاستدلال للقاعدة:

الحكم المقرر في هذه القاعدة سبق تقريره مع الاستدلال عليه في قاعدة سابقة، وهي: «كل لفظ لا يجوز دخول المجاز فيه لا تؤثر النية في صرفه عن موضوعه»^(١)، وحيث إن حكم القاعدتين واحد فما قيل في الاستدلال للقاعدة السابقة يمكن أن يقال هنا.



المسألة الرابعة: أمثلة القاعدة:

١. لو خاطب امرأته بلفظ من ألفاظ الكناية عن الطلاق؛ كقوله: الحقي بأهلك، فهل يعد هذا طلاقاً؟

بناء على ما جاء في القاعدة: يفتقر هذا اللفظ إلى النية؛ لأنه يحتمل الطلاق وغيره، ولا مرجح، فتعين تحديد المراد بالنية.

٢. لو قال لامرأته: أنت طالق، ثم قال نويت طالقاً من وثاق؛ فهل تؤثر هذه النية؟

بناء على ما جاء في القاعدة: لا تأثير لها؛ لأن لفظ (الطلاق) من الألفاظ الصريحة في الطلاق، والألفاظ الصريحة لا تأثير للنية في صرفها عن معناها.

٣. لو أراد توزيع صدقة على جمع من الفقراء، فتزاحموا عليه، فقال: والله لا أعطي هذه الصدقة لأحد، ثم قال نويت بلفظ (أحد): (لأحد من الموجودين)؛ فهل تؤثر هذه النية؟

(١) وذلك ص ١١١٥.

بناء على ما جاء في القاعدة: لها تأثير؛ لأن لفظ (أحد) لفظ عام دلالاته على الاستغراق دلالة ظنية، فيحتمل التخصيص المذكور؛ والنية تعمل في الاحتمالات.

٤. لو اعتاد على إعطاء فقير من الصدقة بشكل دوري، ثم حصلت منه منةٌ على الفقير، فقال الفقير: والله لا آخذ منك أي صدقة، ثم قال: قصدت ما إذا صاحبها منةٌ من الغني؛ فهل تؤثر هذه النية؟
بناء على ما جاء في القاعدة: لها تأثير؛ لأن اللفظ يحتملها؛ والنية تعمل في الاحتمالات.

٥. لو قال: وقفت هذا المال على إخواني، ثم قال: قصدت إخواني وأخواتي؛ فهل تؤثر هذه النية؟
بناء على ما جاء في القاعدة: لها تأثير؛ لأن اللفظ يحتملها؛ إذ من الشائع في اللغة تغليب المذكر على المؤنث.



المسألة الخامسة: الفرق بين هذه القاعدة والقواعد الأربع السابقة:

مرت بنا أربع قواعد ذات صلة وثيقة بهذه القاعدة، تتمثل في أن موضوعها واحد وهو التعارض بين المعنى الوضعي للفظ والقصد الذي يمثل معنى مجازياً للفظ؛ وألفاظ هذه القواعد الخمس هي:

١. «الحقيقة تترك بدلالة العادة».

٢. «كل لفظ لا يجوز دخول المجاز فيه لا تؤثر النية في صرفه عن

موضوعه».

٣. «إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز».

٤. «اللفظ إذا كان له معنى حقيقي مستعمل ومعنى مجازي

متعارف يرجح المعنى المجازي».

٥. «النية تعمل في المحتملات لا في الموضوعات».

وعقد مقارنة بين كل قاعدة والقواعد الأخرى يطول، ولكن يمكن

توضيح الفرق بينها بالتركيز على بيان نطاق إعمال كل قاعدة، ومدى

الحاجة إليها؛ وذلك على النحو الآتي:

القاعدة الأولى: «الحقيقة تترك بدلالة العادة»:

هذه القاعدة تعنى ببيان أحد أسباب ترك المعنى الحقيقي الذي

وُضعت الكلمة للدلالة عليه، وهذا السبب هو العادة.

ويحتاج إليها عند بيان الأصل والمبدأ والحكم الإجمالي لتعارض

الوضع اللغوي مع الاستعمال العرفي الغالب، إذ الأصل أن الاستعمال

العرفي مقدم على الوضع اللغوي.

القاعدة الثانية: «كل لفظ لا يجوز دخول المجاز فيه لا تؤثر النية في

صرفه عن موضوعه»:

هذه القاعدة تعنى بإبراز جانب قوة في الدلالة اللفظية الوضعية،

بحيث لا يلتفت أصلاً إلى تأثير النية في صرف المعنى عنها إلى غيرها بأي

حال من الأحوال. إذ يحتاج إليها إذا كان اللفظ يدل على معناه دلالة

قطعية، بحيث يمتنع لغة حمله على معنى مجازي. ومثله يقال إذا كان المعنى

المجازي لا يحتمله اللفظ أصلاً، وإن احتمل غيره.

القاعدة الثالثة: «إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز»:

هذه القاعدة تؤدي عكس ما تؤديه القاعدة السابقة، إذ تعنى بإبراز جانب قوة في المعنى المجازي، بحيث يكون حمل اللفظ عليه هو المخرج الوحيد لإعمال اللفظ وعدم إهماله. ويحتاج إليها في إحدى أحوال التعارض بين اللفظ والقصد، وهي إذا كان المعنى الحقيقي متعذرًا، والمعنى المجازي -الذي يمثل القصد- ممكنًا؛ فالحكم حينئذ هو حمل اللفظ على المعنى المجازي.

القاعدة الرابعة: «اللفظ إذا كان له معنى حقيقي مستعمل ومعنى

مجازي متعارف يرجح المعنى المجازي»:

هذه القاعدة لها ارتباط وثيق بالقاعدة الأولى؛ لأن الحكم فيهما واحد؛ بيد أن هذه القاعدة فيها تفصيل وتشخيص لحالة التعارض، بينما القاعدة الأولى فيها عموم وإجمال. إذ يحتاج إلى هذه القاعدة إذا كان اللفظ له معنى حقيقي موضوع له في اللغة يستعمله الناس أحيانًا، ومعنى مجازي غلب استعمال الناس له، بحيث يكون هذا المعنى هو المتبادر للذهن دون المعنى الحقيقي؛ فإن الذي يقدم حينئذ هو المعنى المجازي. أما القاعدة الأولى فيحتاج إليها لمعرفة المبدأ في الترجيح؛ هل هو الاستعمال العرفي؛ لكونه الغالب، أو المعنى الأصلي؛ لكونه الأصل.

القاعدة الخامسة: «النية تعمل في الاحتمالات لا في الموضوعات»:

هذه القاعدة قريبة من القاعدة الثانية، لكن الفارق بينهما أن منطوق هذه القاعدة ذو شقين؛ أحدهما: يدل على الحال التي تعمل فيها النية،

وهي الألفاظ المحتملة، والشق الثاني: يدل على الحال التي لا تعمل فيها النية، وهي الألفاظ الصريحة. بينما القاعدة الثانية فمنطوقها يدل على الشق الثاني فقط، وهو الحال التي لا تعمل فيها النية، مع تمييزها بأن فيها مزيد تفصيل؛ لذلك عبرت عنه بلفظ أطول من شقي القاعدة الخامسة معاً. ومن جهة أخرى فإن القاعدة الثانية يحتاج إليها عند البحث في المجاز الذي لا تؤثر فيه النية، بينما القاعدة الخامسة يحتاج إليها عند البحث في النية، من جهة تأثيرها في تغيير دلالة اللفظ من عدمه.



الفصل الثاني:

**الضوابط العامة في تنزيل الوقائع عند تعارض
دلالة لفظ المكلف مع قصده**

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: ضوابط العلماء المتقدمين.

المبحث الثاني: ضوابط العلماء والباحثين المعاصرين.

المبحث الثالث: الضابط المختار وشرحه وتوجيهه.

المبحث الأول: ضوابط العلماء المتقدمين

الضابط الأول: ضابط أبي القاسم الفوراني.

الضابط الثاني: ضابط القاضي حسين.

الضابط الثالث: ضابط ابن القيم.

الضابط الرابع: ضابط الزركشي.

الضابط الأول:

ضابط أبي القاسم الفوراني

نص الضابط:

نُقل عن أبي القاسم الفوراني (ت ٤٦١ هـ) ^(١) ضابطٌ مختصراً لتعارض دلالة لفظ المكلف مع قصده؛ ونصه: «الأصل أن كل من أفصح بشيء، وقبل منه؛ فإذا نواه: قبل فيما بينه وبين الله دون الحكم» ^(٢).

معنى هذا الضابط:

أن من صرَّح بشيء وقُبل منه ما صرح به، ولكنه نوى به معنى آخر مخالف؛ فإن الحكم يختلف باختلاف أثر هذا الحكم:

• فإن كان أثر الاختلاف بين لفظ المتكلم وقصده خاصاً بالمتكلم لا يتعداه إلى غيره، بحيث يكون بينه وبين الله ﷻ؛ فإنه يفتى له بموجب ما نواه.

(١) هو: عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن محمد بن فوران، أبو القاسم الفُوراني المروزي. أحد أعيان الشافعية، من مؤلفاته: الإبانة، والعمدة. ولد سنة ٣٨٨ هـ، وتوفي بمرور سنة ٤٦١ هـ، عن ثلاث وسبعين سنة.

انظر: طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي، ١٠٩/٥، رقم ٤٥٥؛ طبقات الشافعية للإسنوي، ١٢٠/٢، رقم ٨٧٠؛ طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، ٢٤٩/١، رقم ٢١٢.
(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي، ١١٤/١؛ كما عزاه إليه ابن السبكي في أشباهه، ٦٦/١، ولكن جاء في المطبوع: مكان (وقبل منه) لفظة أخرى لا يظهر أن يستقيم بها المعنى، وهي: (وقيل).

• أما إذا كان أثر الاختلاف بين لفظه ونيته ممتدًّا إلى غيره، بحيث تمسك غيره بظاهر لفظه: فإن الحكم الدنيوي حينئذ يتبع ظاهر لفظه لا ما نواه، ويدين فيما بينه وبين الله ﷻ فيما يتعلق بأمر الآخرة.

ومثال الحال الأولى: لو قال شخص من اليمن يقيم في السعودية: لله علي إن وجدت المتاع الذي أبحث عنه أن أتصدق بألف ريال. ثم وجده، وقال كنت أقصد ألف ريال يماني: فبناء على ضابط الفوراني: يُقبل تفسيره؛ لأن أثر هذا اللفظ لا يتعدى المتكلم.

ومثال الحال الثانية: لو قال ذلك الشخص (الذي من اليمن ويقيم في السعودية): من وجد متاعي فله ألف ريال. وعندما وجده أحد الأشخاص، قال: كنت أقصد ريالاً يمانيًّا لا سعودياً: فبناء على ضابط الفوراني: الحكم هنا يختلف عن الحال الأولى؛ لأن لفظه تعلق به حق دنيوي، والحقوق الدنيوية تبنى على الظاهر، ومن ثم يلزم بألف ريال سعودي لا يماني.



الضابط الثاني:

ضابط القاضي حسين

نُقل عن القاضي حسين المروزي (ت ٤٦٢ هـ)، ضابطان لتعارض دلالة لفظ المكلف مع قصده؛ أحدهما مختصر، والثاني فيه نوع تفصيل:

أما الضابط الأول فهو:

«كل ما لو وصله باللفظ نطقًا انتظم معه وإن شق؛ فإذا ضُمَّنهُ اللفظُ بيَّنهُ: إن ادَّعاه لنفسه؛ دَيَّن فيما بينه وبين الله، ولم يُصدِّق في الحكم. وإن كان على نفسه؛ صُدِّق في الحكم»^(١).

ومعنى هذا الضابط:

أن المعنى الذي نواه المتكلم ولم يصرح به ينظر إليه من جهتين: الجهة الأولى: لو افترض أن المتكلم قد صرح بما نواه؛ فهل سيحصل انسجام بين هذا اللفظ المنطوق به حكمًا مع اللفظ الأول المنطوق به حقيقة، بحيث ينتظم بهما المعنى ولو كان في ذلك نوع مشقة وتكلف؟ فإن كان الجواب (لا)؛ لم يلتفت إلى نية المتكلم من الأساس.

وإن كان الجواب نعم؛ فهنا ننتقل إلى الجهة الثانية:

الجهة الثانية: إذا كان اللفظ يمكن أن يتضمن المعنى الذي نواه لو وُصل به نطقًا؛ فهنا يُطلب من المتكلم أن يبين ما الذي يريد تحقيقه من

(١) الأشباه والنظائر لابن السبكي، ١/٦٦. وقد نقل ابن السبكي بعض الضوابط الأخرى

التي بمعنى هذا الضابط، فراجع إن شئت.

هذه النية:

فإن كان ذلك يفيد في دعوى للمتكلم؛ قبل منه ذلك ديانة لا حكماً. أي قبل منه فيما بينه وبين الله ﷻ، دون ما بينه وبين الناس. وإن كان ذلك يفيد في دعوى على المتكلم؛ قبل منه ذلك ديانة وحكماً؛ لأن الإنسان مصدق فيما يقربه على نفسه، إذ يمتنع عادة أن يقر الإنسان على نفسه كذباً.

وأما الضابط الآخر فهو:

«إن لما يبيده الشخص ويدعيه من النية مع ما أطلقه من اللفظ أربع مراتب:

أحدها: أن يرفع ما صرَّح به اللفظ^(١)، كما إذا قال: أنت طالق. ثم قال: أردتُ طلاقاً لا يقع عليك، أو قال: لم أرد إيقاع الطلاق: فلا مبالة بما يقوله، لا في الظاهر، ولا في التدين في الباطن.

والثانية: أن يكون ما يبيده مقيداً لما تلفظ به مطلقاً. كما إذا قال أنت طالق، ثم قال: أردت عند دخول الدار، ومجيء الشهر؛ فلا يقبل ظاهراً، وفي التدين خلافٌ.

والثالثة: أن يرجح^(٢) ما يدعيه إلى تخصيص عموم؛ فهذا يدين فيه، وفي القبول ظاهراً خلاف.

(١) اللفظ هنا فاعل للفعل (صرح)، أي: أن يكون ما ادعاه من النية قد رفع المعنى الذي صرَّح به اللفظ.

(٢) هكذا في المطبوع، ولعلها تصحيف من (يرجع).

والرابعة: أن يكون اللفظ محتملاً للطلاق من غير شيوع وظهور فيه، وفي هذه الدرجة يعمل فيها بموجب النية»^(١).
وقد نقل عن الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، أنه استحسّن هذا الضابط إلا في قبول تخصيص العموم من غير دليل^(٢).
معنى هذا الضابط:

لقد علق شيخنا د. يعقوب الباحسين على هذا الضابط بما أحسبه كافياً في توضيحه؛ حيث قال: «أما القاضي حسين (ت ٤٦٢هـ) فقد حكى عنه أن لما بيديه الشخص، ويدعيه من النية، مع ما صدر منه من اللفظ، أربع مراتب:

١. أن يرفع ما نواه ما صرح به اللفظ. كما إذا قال: أنت طالق، ثم قال: أردت طلاقاً لا يقع عليك، أو قال: لم أرد إيقاع الطلاق؛ فلا مبالاة بما يقوله، لا في الظاهر ولا في التدين في الباطن.
٢. أن يكون ما أبداه من النية مقيداً لما تلفظ به مطلقاً؛ كما إذا قال: أنت طالق ثم قال: أردت عند دخول الدار، أو عند مجيء الشهر. فلا يقبل ما يقوله في الظاهر وأما في التدين في الباطن فالأمر مختلف فيه.
٣. أن يكون ما ادعاه من النية مخصصاً لعموم لفظه، فهذا يقبل باطناً، فيدين فيه، وأما في الظاهر ففي قبوله خلاف بين العلماء؛ كمن

(١) الأشباه والنظائر لابن السبكي، ٦٦/١.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي، ٦٦/١.

قالت له امرأته طلقني ، فقال: كل امرأة لي طالق، وعزل السائلة بالنية.
 ٤. أن يكون اللفظ محتملاً للطلاق من غير شيوع، وظهور فيه. وفي
 هذه المرتبة يعمل بموجب النية ظاهراً وباطناً^(١).



(١) قاعدة: الأمور بمقاصدها، ص ١٣٨.

الضابط الثالث:

ضابط ابن القيم

نصُّ الضابط:

من أكثر من أسهب في الحديث عن تعارض لفظ المكلف وقصده الإمام ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)؛ فهو بالإضافة إلى ضبطه للتعارض بيان ما يراه من تقسيم له، اعتنى بإبراز وجهة نظره في ذلك، وتدعيمها بالأدلة. وهذا تلخيص لكلامه رحمته:

«الألفاظ بالنسبة إلى مقاصد المكلفين ... ثلاثة أقسام:

أحدها: أن تظهر مطابقة القصد للفظ. وللظهور مراتب تنتهي إلى

اليقين ... بمراد المتكلم ...

القسم الثاني: ما يظهر بأن المتكلم لم يرد معناه ...

وهذا القسم نوعان:

أحدهما: أن لا يكون مريداً لمقتضاه، ولا لغيره.

والثاني: أن يكون مريداً لمعنى يخالفه.

فالأول: كالمكره والنائم والمجنون، ومن اشتدَّ به الغضب،

والسكران.

والثاني: كالمعرّض ... والمُلغِز والمتأول.

القسم الثالث: ما هو ظاهر في معناه، ويحتمل إرادة المتكلم له،

ويحتمل إرادته غيره، ولا دلالة على واحد من الأمرين ...»^(١).

(١) أعلام الموقعين، ٣/ ٩٧.

وبعد أن بين الأقسام حرر محل النزاع فيها؛ فما قال:
«فهذه أقسام الألفاظ بالنسبة إلى ... مقاصد المتكلم بها. وعند هذا

يقال:

إذا ظهر قصد المتكلم لمعنى كلامه، أو لم يظهر قصدٌ يخالف كلامه:
وجب حمل كلامه على ظاهره... وهذا حقٌّ لا يُنازع فيه عالم...
وإنما النزاع في الحمل على الظاهر حكماً بعد ظهور مراد المتكلم
والفاعل بخلاف ما أظهره»^(١).

ثم وضع محل النزاع أكثر فقال:

«فهذا هو الذي وقع فيه النزاع وهو: هل الاعتبار بظواهر الألفاظ
والعقود، وإن ظهرت المقاصد والنيّات بخلافها، أم للقصود والنيّات
تأثير يوجب الالتفات إليها، ومراعاة جانبها؟»^(٢).

ثم بين رأيه فيما حصل فيه النزاع مدعماً بالأدلة؛ فما قال:
«وقد تظاهرت أدلّة الشرع وقواعده على أنّ القصود في العقود
معتبرة، وأنها تؤثر في صحة العقد وفساده، وفي حلّه وحرّمته، بل أبلغ من
ذلك؛ وهي أنها تؤثر في الفعل الذي ليس بعقد تحليلاً وتحريماً، فيصير
حلالاً تارة وحراماً تارة باختلاف النية والقصد، كما يصير صحيحاً تارة
وفاسداً تارة باختلافها، وهذا ك... صورة القرض وبيع الدرهم بالدرهم

(١) أعلام الموقعين، ٣/٩٨.

(٢) أعلام الموقعين، ٣/٩٨.

إلى أجل؛ صورتها واحدة، وهذا قرينة صحيحة، وهذا معصية باطلة بالقصد، ...

وهذه كما أنها أحكام الرب تعالى في العقود فهي أحكامه تعالى في العبادات والثوبات والعقوبات؛ فقد اطردت سنته بذلك في شرعه وقدره...

وهذا كما أنه ثابت في الأجزاء والامثال فهو ثابت في الثواب والعقاب...

فالنية روح العمل ولبه وقوامه، وهو تابع لها يصح بصحتها ويفسد بفسادها، والنبى ﷺ قد قال كلمتين كفتا وشفتا وتحتها كنوز العلم، وهما قوله ﷺ: ((إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى))^(١). فبين في الجملة الأولى أن العمل لا يقع إلا بالنية، ولهذا لا يكون عمل إلا بنية، ثم بين في الجملة الثانية أن العامل ليس له من عمله إلا ما نواه، وهذا يعم العبادات والمعاملات والأيمان والنذور وسائر العقود والأفعال، وهذا دليل على أن من نوى بالبيع عقد الربا حصل له الربا، ولا يعصمه من ذلك صورة البيع...

ولهذا لو نهى الطبيب المريض عما يؤذي، وحماه منه، فتحيّل على تناوله؛ عدّ متناولا لنفس ما نهى عنه. ولهذا مسح الله اليهود قرده لما تحيلوا على فعل ما حرمه الله، ولم يعصمهم من عقوبته إظهار الفعل المباح لما

(١) سبق تخريجه ص ٩٨٨.

توسلوا به إلى ارتكاب محارمه. ولهذا عاقب أصحاب الجنة بأن حرمهم ثمارها لما توسلوا بجذاذها مصبحين إلى إسقاط نصيب المساكين. ولهذا لعن اليهود لما أكلوا ثمن ما حرم الله عليهم أكله، ولم يعصمهم التوسل إلى ذلك بصورة البيع. وأيضاً فإن اليهود لم ينفعهم إزالة اسم الشحوم عنها بإذابتها، فإنها بعد الإذابة يفارقها الاسم وتنتقل إلى اسم الودك، فلما تحيلوا على استحلالها بإزالة الاسم لم ينفعهم ذلك»^(١).

معنى هذا الضابط:

يمكن تلخيص المعنى الذي يريد تقريره ابن القيم فيما يأتي:
اللفظ والقصد له ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن يظهر أن اللفظ والقصد متطابقان. فهنا لا يقبل ترك ظاهر اللفظ بحال؛ لأن القرائن التي أثبتت القصد موافقة لدلالة اللفظ، فيكون العمل بدلالة اللفظ عملاً بما يطابقها من القصد ولا بد، وكذلك العكس.

القسم الثاني: أن يظهر بشكل لا لبس فيه أن المتكلم لم يرد المعنى الظاهر للفظ الذي تكلم به؛ كما لو كان المتكلم نائماً، أو ملغزاً. فلا إشكال حيثئذ في اطراح المعنى الظاهر للفظ؛ لأن العمل به كالمعتذر.

القسم الثالث: أن يكون اللفظ ظاهراً في معناه، ويحتمل إرادة المتكلم له، ويحتمل إرادته لغيره. فهذا القسم له حالان:

(١) أعلام الموقعين، ٣/٩٩ - ١٠٢.

الحال الأولى: أن يترجح أن المتكلم يقصد ظاهر كلامه، أو لا يظهر له قصدٌ يخالف كلامه: فهنا يجب حمل كلامه على ظاهره؛ لأنه لا يمكن أن يتم التفهيم إلا بذلك.

الحال الثانية: أن يترجح أن المتكلم يقصد معنى آخر مخالفاً لظاهر لفظه: فهذه الحال هي التي وقع فيها النزاع. والذي نصره ابن القيم: تقديم القصد على ظاهر اللفظ. ومن الأدلة التي ذكرها ما يأتي:

١. حديث: ((إنما الأعمال بالنيات...))^(١).

٢. القياس على تحايل المريض على الحمية التي طلبها منه الطبيب؛ فلو نهى الطبيب المريض عما يؤذيه، وحماه منه، فتحيل على تناوله: عد متناولا لنفس ما نهى عنه. فكذلك لو تحايل المكلف على أحكام الشرع.

٣. وجود عدة وقائع تم التظاهر فيها بالعمل بظاهر النصوص مع إضمار قصود فاسدة؛ فتمت المؤاخذه فيها على القصود الفاسدة. ومن ذلك أن الله ﷻ مسح اليهود قردة لما تحيلوا على فعل ما حرمه الله، ولم يعصمهم من عقوبته إظهار الفعل المباح لما توسلوا به إلى ارتكاب محارمه.

٤. ومن ذلك أيضًا: أن الله ﷻ عاقب أصحاب الجنة، بأن حرمهم ثمارها لما توسلوا بجذاذها مصبحين إلى إسقاط نصيب المساكين.

٥. وكذلك: أن الله ﷻ لعن اليهود لما أكلوا ثمن ما حرم الله عليهم أكله، ولم يعصمهم التوسل إلى ذلك بصورة البيع.

(١) سبق تخرجه، ص ٩٨٨.

٦. وأيضاً: فإن اليهود لم ينفعهم إزالة اسم الشحوم عنها بإذابتها، فإنها بعد الإذابة يفارقها الاسم وتنتقل إلى اسم الودك، فلما تحيلوا على استحلالها بإزالة الاسم لم ينفعهم ذلك.



الضابط الرابع: ضابط الزركشي

نص الضابط:

لقد انطلق الزركشي (ت ٧٩٤هـ) في ضبط تعارض اللفظ والقصد، من تفسير قاعدة «العبرة بصيغ العقود أو بمعانيها» بقوله: «أي: هل النظر إلى ما وضع له اللفظ بطريق الحقيقة، أو إلى ما يدل عليه بطريق التضمن؟»^(١).

ثم بين أن تعارض اللفظ والقصد يرجع إلى أربعة أقسام، ومثل لكل قسم؛ فقال:

«هذه القاعدة ترجع إلى أربعة أقسام:

الأول: ما يعتبر فيه اللفظ قطعاً. كالنكاح فإنه بني على التعبد بصيغتي الإنكاح والتزويج، دون ما يؤدي لمعناهما...

الثاني: ما يعتبر فيه اللفظ في الأصح. فمنها: لو قال أسلمت إليك هذا الثوب في هذا العبد فليس بسلم قطعاً؛ لانتفاء الدينية، ولا بيعاً في الأظهر؛ لإخلال اللفظ، فإن السلم يقتضي الدينية، والدينية مع التعيين يتناقضان، وقيل: بيع للمعنى...

الثالث: ما يعتبر فيه المعنى قطعاً.

الرابع: ما يعتبر فيه المعنى في الأصح. فمنها إذا وهب بشرط الثواب

(١) المنشور، ٢/ ٣٧١.

فهل تبطل لمناقضته، أو يصح ويكون هبة؛ اعتبارا باللفظ، أو يباع بالثمن؟
الأصح الثالث...»^(١).

وبعد أن ذكر التقسيم الحاصر في نظره أتى إلى بيان الضابط؛ فقال:
«والضابط لهذه القاعدة:

• أنه إن تهافت اللفظ؛ حكم بالفساد على المشهور؛ كبعثك بلا
ثمن.

• وإن لم يتهافت: فإما أن تكون الصيغة أشهر في مدلولها أو
المعنى.

- فإن كانت الصيغة أشهر؛ كأسلمت إليك هذا الثوب في هذا
العبد: فالأرجح اعتبار الصيغة؛ لاشتهار السلم في بيوع الذمم. وقيل
ينعقد يباعا. وهو قضية كلام (التنبيه).

- وإن لم يشتهر، بل كان المعنى هو المقصود؛ كوهبتك بكذا:
فالأصح انعقاده يباعا.

- وإن استوى الأمران فوجهان، والأصح اعتبار الصيغة؛ لأنها
الأصل والمعنى تابع لها. فإذا أوقع في إجارة الذمة لفظ السلم؛ اعتبر قبض
المال في المجلس قطعاً. وإن أوقع لفظ الإجارة فوجهان، والأصح: اعتبار
المعنى كما في الهبة. وإن قال: اشتريت منك ثوبا صفته كذا بهذه الدراهم؛
انعقد يباعا في الأصح؛ لتعادل المعنى والصيغة، والأصح اعتبار الصيغة

(١) المشور، ٢/ ٣٧٢.

فينعقد بيعاً»^(١).

معنى هذا الضابط:

أكثر ما يعنينا في كلام الزركشي (ت ٧٩٤هـ) هو الكلام الأخير (الذي وصفه بأنه الضابط لهذه القاعدة)؛ لهذا سيتم الاكتفاء بالتعليق عليه على النحو الآتي:

يرى الزركشي (ت ٧٩٤هـ) أن ضبط التعارض بين اللفظ والقصد، يكون بتقسيم اللفظ المقابل للقصد إلى قسمين:

القسم الأول: أن يكون متهافتاً، بحيث يكون التعبير به إلى اللغو أقرب منه إلى الاعتبار؛ كقوله: بعتك بلا ثمن. فهنا يعد وجود اللفظ كعدمه، وإذا كان اللفظ في حكم العدم، لم يعد للنظر في تعارضه مع القصد جدوى، ومن ثم يحكم بفساد العقد من الأساس.

والقسم الثاني: ألا يكون متهافتاً، بحيث يمكن حمله على معناه الظاهر. فهذا القسم له ثلاثة أحوال: أن تكون الصيغة أشهر من المعنى، أو العكس، أو يتساويان:

- فإن كانت الصيغة أشهر من المعنى: فالأرجح اعتبار الصيغة؛ كما لو قال: أسلمت إليك هذا الثوب في هذا العبد. فهنا يعد هذا العقد سلماً لا بيعاً.

- وإذا كان المعنى هو الأشهر من الصيغة: فالأرجح اعتبار المعنى؛

(١) المنشور، ٢/ ٣٧٤.

كما لو قال: وهبتك بكذا. فالأصح انعقاده بيعاً.

- وإن استوى الأمران: فالأصح اعتبار الصيغة؛ لأنها الأصل والمعنى تابع لها. كما لو عبر عن إجارة الذمة بلفظ السلم؛ صار العقد سلماً لا إجارة، واعتبر قبض المال في المجلس قطعاً.



المبحث الثاني:
ضوابط العلماء والباحثين المعاصرين

وفيه ثلاثة ضوابط:

- الضابط الأول: ضابط الدكتور صبحي رجب محمصاني.
- الضابط الثاني: ضابط د. عبد الكريم زيدان.
- الضابط الثالث: ضابط د. يعقوب الباحسين.

الضابط الأول:

ضابط الدكتور صبحي رجب محمصاني

نص الضابط:

تكلم د. صبحي رجب محمصاني عن تعارض النية وظاهر اللفظ، ثم لخص كلامه بما يمثل ضابطاً للتعارض بينهما؛ حيث قال: «وعلى الجملة: فالأصل عند تعارض النية والظاهر: أن يعمل بالنية، إلا إذا تعلق بالظاهر حق الغير، أو تعذرت معرفة النية؛ فحينئذ يعمل بالظاهر اضطراراً، وعلى سبيل الاستثناء»^(١).

معنى الضابط:

يقسم د. صبحي محمصاني التعارض بين النية وظاهر اللفظ إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن تتعارض النية مع الظاهر، ويقوم الدليل على النية، ولا يتعلق بالنية حق للآخرين. فهنا يعمل بالنية.

مثال ذلك: لو عقد اثنان عقداً بلفظ الإعارة، والتزم المستعير في العقد بدفع أجر للمعير، أو تقديم منفعة له: فيمضي العقد على أنه إجارة بحسب معناه، لا إعارة بحسب لفظه.

القسم الثاني: أن تتعارض النية مع الظاهر، ولكن دون أن يقوم الدليل على النية. فحينئذ يعمل بالظاهر اضطراراً.

(١) فلسفة التشريع في الإسلام، ص ٣١٦.

مثال ذلك: لو قال بعتك هذه السلعة بكذا، ثم يدعي أنه كان هازلاً، ولا دليل لديه على ذلك: فيلزم بما تلفظ به، ولا يلتفت إلى نيته؛ لأن النية أمر باطن، فلا يحكم بموجبها إلا إذا وجد ما يدل عليها.

القسم الثالث: أن تتعارض النية مع الظاهر، ويقوم الدليل على النية، ولكن تعلق بالظاهر حق للغير: فإنه يعمل بالظاهر؛ لدفع الضرر عن الناس.

مثال ذلك: لو استُحلف شخص أمام القاضي، وادعى الحالف أنه يقصد معنى آخر يخالف المعنى الظاهر الذي فهمه المستحلف: فإنه لا يلتفت إلى هذه النية، ويلزم الحالف بحمل يمينه على الظاهر الذي فهمه المستحلف، وإلا صارت يمينه غموساً والعياذ بالله^(١).



(١) انظر ما جاء في معنى الضابط إلى: فلسفة التشريع في الإسلام، ص ٣١٤ - ٣١٦؛ قاعدة الأمور بمقاصدها، ص ١٣٣.

الضابط الثاني:

ضابط د. عبد الكريم زيدان

نص الضابط:

لقد أطل د. عبد الكريم زيدان في الحديث عن ضبط تعارض لفظ المكلف وقصده؛ من خلال تقسيم ذلك إلى ثمانية أحوال، وبيان الحكم في كل حالة؛ وهذا حاصل ما ذكره:

ذكر أولاً صورة المسألة على شكل تساؤل؛ فقال: «... قد يحدث أن يصدر عن الشخص قول، أو ما يقوم مقامه، ولا يعبر هذا القول عن إرادة صحيحة يعتد بها، أو لا يطابق هذا القول الإرادة الباطنة؛ فهل نعتبر في هذه الحالة.. العبارة.. ونحكم بنشوء العقد، أم نهدر هذه العبارة ونعتد بالإرادة الباطنة، وعلى أساسها نحكم بنشوء العقد، أو عدم نشوئه؟»^(١).

ثم شرع في ذكر الضابط بتقسيم التعارض إلى ثماني حالات، لكل منها حكم يخصها؛ على النحو الآتي:

«الحالة الأولى: إذا صدرت العبارة من غير قصد التلفظ بها؛ كما في عبارة النائم، والمجنون...؛ ففي هذه الحالة لا عبرة بها...»

الحالة الثانية: إذا صدرت العبارة مع قصد التلفظ بها من غير فهم لمعناها؛ كما لو لُقِّن أعجمياً عبارةً باللغة العربية...؛ ففي هذه الحالة لا تكون لعبارة الأعجمي قيمة...

(١) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية لـ د. عبد الكريم زيدان، ص ٣٠٠.

الحالة الثالثة: إذا صدرت العبارة مع قصد التلفظ بها، وفهم معناها، ولكن من غير قصد لإنشاء عقد بها، وإنما لغرض آخر؛ كالحفظ والتعلم؛ ففي هذه الحالة تهمل هذه العبارة...

الحالة الرابعة: صدور العبارة خطأً من غير قصد التلفظ بها، ولا إرادة معناها...؛ كما لو أراد.. أن يقول لزوجته: أنت عالمة، فجرى على لسانه...: أنت طالقة: في هذه الحالة تهمل العبارة...

الحالة الخامسة: صدور العبارة على سبيل الهزل...

وقد اختلف العلماء في صحة عبارة الهازل. فذهب بعضهم إلى صحتها.. في التصرفات التي لا يبطلها الهزل، وهي النكاح والطلاق والرجعة والعتاق...، وما عدا هذه التصرفات من سائر العقود فإنها تبطل بالهزل... وهذا القول هو الراجح.

الحالة السادسة: صدور العبارة بالإكراه...

وعبارة المكره - إذا ما توفرت شروط الإكراه - لا قيمة لها عند الجمهور... [وهذا] هو الراجح...

الحالة السابعة: إذا صدرت العبارة وهي تفيد بوضعها إنشاء عقد معين، ولكن قصد بها القائل إنشاء عقد آخر، وقامت القرائن على هذا القصد؛ ففي هذه الحالة تكون العبارة معتبرة، وينعقد بها العقد المقصود [لا المتلفظ به]^(١)...

(١) أي: يصح إبرام العقد بهذه العبارة، ويحمل العقد على المعنى الذي يقصده المتكلم، لا ما

وعلى هذا لو قال شخص لآخر: وهبتك فرسي بمائة دينار. وقال الآخر: قبلت. كان العقد بيعاً لا هبةً.

الحالة الثامنة: إذا صدرت العبارة بقصد إنشاء العقد الذي تفيده هذه العبارة، ولكن بقصد تحقيق غرض مباح شرعاً [لعل الصحيح: (غير مباح شرعاً)]؛ كما لو باع عبه لمن يعصره خمراً...
والراجع... [هنا أن] العبرة بالإرادة الباطنة، لا بالإرادة الظاهرة»^(١).

معنى هذا الضابط:

لقد نهج د. عبد الكريم زيدان في ضبط التعارض بين ظاهر اللفظ والقصد نهجا مفصلا، يتمثل في حصر الاحتمالات الواردة للتعارض في ثمانية أحوال، وأبدى رأيه في كل منها، مدعما بالدليل، والتعليل. ويمكن توضيح مراده منها من خلال دمج الأحوال التي يجمعها رابط واحد، وتوجيه الحكم فيها بشكل مختصر على النحو الآتي:

تعود الأحوال الثمانية التي أوردها د. زيدان إلى أربعة أحوال:

الحال الأولى: أن لا يكون لدلالة اللفظ أي اعتبار عند المتكلم؛ ومن صور ذلك: لو تكلم وهو نائم، أو تكلم بلغة لا يفهم معناها، أو ردد العبارة بقصد الحفظ والتعلم، أو صدرت منه العبارة خطأً (سبق لسان)،

= تلفظ به.

ولو قال: (يكون القصد هو المعبر، وينعقد به العقد)؛ لكان أوضح، وأبعد عن اللبس.

(١) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية لـ د. عبد الكريم زيدان، ص ٣٠٠ - ٣٠٦.

أو صدرت منه العبارة على سبيل الهزل: ففي جميع هذه الصور لا يكون للعبارة قيمة، ولا ينعقد بها أي تصرف، إلا في الصورة الأخيرة؛ إذ يفرق فيها بين ما يمنع فيه الهزل وما لا يمنع فيه، فالنكاح والطلاق والرجعة والعتاق ورد التصريح في السنة النبوية^(١) أن الهزل فيها جدٌّ، فيمضى فيها كلام الهازل؛ لدلالة الحديث، ويبقى الحكم فيما عداها على الأصل، وهو عدم الإمضاء.

الحال الثانية: أن يتكلم بلفظ يقصد معناه ولكنه لا يعبر عن رضاه، وإنما صدر منه بالإكراه بغير حق. فهنا يكون الحكم كحكم الحال السابقة، وهو عدم الاعتداد باللفظ شريطة أن تتوفر شروط الإكراه.

ومن مستندات الحكم في هاتين الحالين: عموم قول النبي ﷺ: ((إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنِّ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنَّسْيَانَ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ))^(٢).

فجميع الصور المذكورة في الحال الأولى تعد من قبيل الخطأ أو النسيان، وما في حكمهما. كما أن الحال الثانية دل عليها منطوق الحديث؛ إذ ورد فيه التصريح بوضع أثر الإكراه، ورفع.

الحال الثالثة: أن يتكلم بلفظ يفيد بوضعه اللغوي إنشاء عقد معين، ولكنه قصد به إنشاء عقد آخر، وقامت القرائن على هذا القصد.

(١) وذلك في عدة أحاديث؛ منها: قول النبي ﷺ: (ثَلَاثٌ لَا يَجُوزُ اللَّعِبُ فِيهِنَّ، الطَّلَاقُ، وَالنِّكَاحُ، وَالْعَتَقُ).

وقد سبق تحريجه ص ١٠٨٥

(٢) سبق تحريجه ص ٦٩٢.

ففي هذه الحال يحمل العقد على القصد الذي دلت عليه القرائن لا اللفظ. وهذا ما تناولته القاعدة التي سبقت دراستها^(١)، وهي: «العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني».

الحال الرابعة: أن يتكلم بلفظ يفيد بوضعه اللغوي إنشاء عقد معين، ويظهر المتكلم أنه يريد إنشاء هذا العقد، ولكنه يضمّر قصدًا آخرًا، لو صرح به لتغيرت حقيقة العقد، ومن ثم تغير حكمه، وقامت القرائن على هذا القصد.

ففي هذه الحال أيضًا يحمل العقد على القصد الذي دلت عليه القرائن لا اللفظ. وهذا ما تناولته القاعدة التي سبقت دراستها^(٢)، وهي: «الاعتبار بحقيقة العقود ومقاصدها التي تؤول إليها، والتي قصدت بها».



(١) وذلك ص ٩٧٩.

(٢) وذلك ص ٩٩٩.

الضابط الثالث:

ضابط د. يعقوب الباحسين

نص الضابط:

لقد ذكر شيخنا د. يعقوب الباحسين كثيرًا من الضوابط السابقة، ثم عبر عن الضابط الذي اختاره فقال: «أما الذي ظهر لنا، بعد التأمل في حالات التعارض، أن حالة المتكلم مع قصده، تدخل ضمن الأطر الآتية:

١. أن يكون المتكلم ممن لم يقصد الإتيان باللفظ نفسه، بل قصد لفظًا آخر، كأن يريد أن يقول لامرأته: أنت ذكية، فيجري على لسانه، على غير قصد منه، قوله: أنت طالق.

وبحث هذه الحالة يأتي - إن شاء الله - في الكلام عن الخطأ في النية^(١).

٢. أن يكون قد قصد الإتيان باللفظ نفسه، وتدخل في هذا المجال الحالات الآتية:

أ. أن يقصد معنى اللفظ، إلى جانب قصده الإتيان باللفظ نفسه، وفي هذه الحالة لا إشكال في الأمر، بل تترتب الأحكام على ما اقتضاه اللفظ قضاء وديانة، أي ظاهرًا وباطنًا.

ب. أن لا يقصد معناه ولا معنى في غيره. وهذا يدخل في مجال

(١) سيأتي - قريبًا في هذا البحث - بيان خلاصة ما ذكره د. يعقوب فيما يتعلق بالخطأ في النية، وذلك عند بيان معنى الضابط.

الهزل، وسيأتي الكلام عنه عند التعرض إلى دفع الشبهات عن القاعدة^(١).

ج. أن يقصد معنى آخر، غير معنى اللفظ، وهذا يتناول حالتين:

الحالة الأولى: أن يكون اللفظ محتملاً للمعنى الآخر.

الحالة الثانية: أن يكون اللفظ مما لا يحتمل المعنى الآخر.

ففي الحالة الثانية لا يعتد بها يذكره المتلفظ من قصده، لا في الظاهر

ولا في الباطن، وإن العبرة بها صرح به من لفظه. كما هي الحالة الأولى من

الحالات التي ذكرها القاضي حسين (ت ٤٦٢هـ) في ضابطه^(٢).

أما الحالة الأولى فهي متسعة، فقد يكون اللفظ عامًا ويدعي المتكلم

تخصيصه بنية، أو مطلقًا ويدعي تقييده بنيته، أو محتملاً لمعنى مجازي يقبله

اللفظ، ويدعي إرادته، أو غير ذلك.

وفي أغلب هذه الحالات توجد اختلافات بين العلماء، يترتب

بعضها على مبدأ التقعيد في هذا المجال، أو على تحقيق المناط، أو على مدى

انطباق الجزئيات على المبدأ الذي يأخذون به.

وتوضيحًا لذلك نقول: إن من يرى تخصيص العام بالنية ستكون

وجهة نظره مخالفة لمن لا يرى ذلك عند التطبيق. وفي قول القائل: لا أكلم

أحدًا وقال أردت زيدًا، أو لا ألبس ثوبًا نوى به الكتان: قال بعضهم: إن

النية مخصصة، وقال آخرون: إنها مؤكدة، وينبني على الاختلاف في ذلك،

(١) سيأتي - قريبًا في هذا البحث - بيان خلاصة ما ذكره د. يعقوب فيما يتعلق بتصرفات المازل،

وذلك عند بيان معنى الضابط.

(٢) وهو ما سبق نقله ص ١١٤٧.

اختلاف في وجهات النظر أيضًا.

وعلى هذا فإن الاختلافات في هذا المجال ينبغي أن لا يهولنا أمرها، كما ينبغي أن ينظر إلى أسبابها، ودراستها بصورة دقيقة، والالتفات إلى الأسس العامة، والضوابط الحاكمة بدلا من صرف الجهود في مناقشة الجزئيات، وإقامة الأدلة المتعارضة بشأنها^(١).

معنى الضابط:

لقد قسم شيخنا د. يعقوب الباحسين التعارض بين اللفظ والقصد إلى قسمين رئيسين، وأخرج الأول عن دائرة الاهتمام في سياق الحديث عن التعارض، ورأى أن يبحث في سياق آخر، وفصل في الثاني.

أما القسم الأول -الذي أخرجه عن دائرة الاهتمام-: فهو أن لا يكون المتكلم قد قصد الإتيان باللفظ نفسه، بل قصد لفظاً آخر. وهذا القسم أحال بحثه إلى موضع آخر من كتابه أفرده لبحث مسألة الخطأ في النية^(٢)، وعند الحديث عن الخطأ في النية أحال مرة أخرى إلى موضع آخر، وهو الأحكام المترتبة على التصرفات غير المقصودة^(٣)، وخلاصة ما ذكره هناك مما يتعلق بحكم القسم الأول قوله: «ولهذا فنحن نرجح عدم وقوع طلاق المخطئ، أو أي تصرف قولي آخر، بشرط أن يثبت خطؤه؛ لأنه إن

(١) قاعدة: الأمور بمقاصدها، ص ١٣٩.

(٢) انظر: قاعدة: الأمور بمقاصدها، ص ١٤١ - ١٤٤.

(٣) انظر: قاعدة: الأمور بمقاصدها، ص ١٥٦ - ١٦٩.

ثبت خطؤه لم يكن مكلفاً بالإجماع»^(١).

وأما القسم الثاني: فهو أن يكون المتكلم قد قصد الإتيان باللفظ نفسه. فهذا القسم له ثلاثة أحوال:

الحال الأولى: أن يكون المعنى الظاهر من اللفظ هو ذاته مقصود المتكلم. فلا إشكال حينئذ في ترتيب الأحكام على هذا اللفظ. مع التنبيه على أن هذه الحال غير داخلة في موضوع البحث؛ للتطابق بين ظاهر اللفظ والقصد، والحديث إنما هو عن التعارض بينهما.

الحال الثانية: أن يكون المتكلم قد قصد الإتيان باللفظ نفسه، ولكنه غير جاد عند التلفظ بهذا اللفظ؛ كأن يقوله على سبيل الهزل. فالحكم هنا هو عدم الاعتداد باللفظ إلا فيما استثنته النصوص؛ وهي «النكاح، والطلاق، والرجعة، واليمين، والعتاق»^(٢)، بالإضافة إلى الكفر بالله^(٣).

الحال الثالثة: أن يكون المتكلم قد قصد الإتيان باللفظ نفسه، ولكنه لم يقصد ظاهر اللفظ، وإنما معنى آخر.

وهذه الحال لها فرعان:

الفرع الأول: أن لا يكون اللفظ محتملاً للمعنى الذي يدعي المتكلم أنه يقصده. فهنا لا يلتفت إلى دعوى المتكلم، لا قضاء ولا ديانة؛ لعدم وجود مستند لدعواه.

(١) قاعدة: الأمور بمقاصدها، ص ١٦٢.

(٢) قاعدة الأمور بمقاصدها، ص ١٥٧.

(٣) انظر: قاعدة الأمور بمقاصدها، ص ١٥٨.

الفرع الثاني: أن يكون اللفظ محتملاً للمعنى الذي يدعي المتكلم أنه يقصده. فهذا الفرع مما اتسعت فيه دائرة الخلاف لكثرة تشعباته، وارتباطها بمسائل أخرى هي محل خلاف أيضاً؛ فقد يكون اللفظ عامّاً ويدعي المتكلم تخصيصه بنيته، أو مطلقاً ويدعي تقييده بنيته، أو محتملاً لمعنى مجازي يقبله اللفظ، ويدعي إرادته، أو غير ذلك. ومن المعلوم أنه في أغلب هذه الحالات توجد اختلافات بين العلماء، يترتب بعضها على مبدأ التععيد في هذا المجال، أو على تحقيق المناط، أو على مدى انطباق الجزئيات على المبدأ الذي يأخذون به. فمن يرى تخصيص العام بالنية مثلاً: ستكون وجهة نظره مخالفة لمن لا يرى ذلك عند التطبيق. وفي قول القائل: لا أكلم أحداً وقال أردت زيّداً، أو لا ألبس ثوباً نوى به الكتان: قال بعضهم: إن النية مخصصة، وقال آخرون: إنها مؤكدة، وينبني على الاختلاف في ذلك، اختلاف في وجهات النظر أيضاً.



المبحث الثالث:
الضابط المختار وشرحه وتوجيهه

نص الضابط:

لِوَضْعِ ضَوَابِطٍ عَامَةٍ لِلْجِتْهَادِ عِنْدَ تَعَارُضِ دَلَالَةِ لَفْظِ الْمَكْلُوفِ مَعَ قَصْدِهِ الْحَالِ يَسْتَدْعِي الْحَالِ تَشْخِصَ الْخَلَلِ مِنْ خِلَالِ مَحَاوَلَةِ حَصْرِ الْأَحْوَالِ الْمُحْتَمَلَةِ الَّتِي يَرْجِعُ إِلَيْهَا التَّعَارُضُ، وَمِنْ ثَمَّ تَوْظِيفَ مَا أَمَكَّنَ مِنَ الْقَوَاعِدِ وَالضُّوَابِطِ السَّابِقَةِ فِي بَيَانِ ضَوَابِطِ الْعَمَلِ فِي كُلِّ حَالٍ.

إِذَا عَلِمَ هَذَا فَإِنَّ التَّعَارُضَ بَيْنَ لَفْظِ الْمَكْلُوفِ وَقَصْدِهِ يَرْجِعُ إِلَى أَحَدِ

الْأَحْوَالِ الْخَمْسِ الْآتِيَةِ:

الْحَالِ الْأُولَى: أَنْ يَكُونَ التَّعَارُضُ نَاتِجًا عَنِ خَلَلٍ مِنْ جِهَةِ اللَّفْظِ، بَحِثٌ يُلْحِظُ أَنَّ اللَّفْظَ لَا يَقْوَى عَلَى أَنْ يَنْهَضَ بِنَفْسِهِ، فَضِلًا أَنْ يُقَابَلَ الْقَصْدُ.

فَفِي هَذِهِ الْحَالِ لَا يَلْتَفِتُ إِلَى اللَّفْظِ، وَمِنْ ثَمَّ لَا يَبْقَى لِلتَّعَارُضِ وَجُودٌ؛ لِعَدَمِ وَجُودِ أَحَدِ طَرَفَيْهِ.

الْحَالِ الثَّانِيَةِ: أَنْ يَكُونَ التَّعَارُضُ نَاتِجًا عَنِ خَلَلٍ مِنْ جِهَةِ الْقَصْدِ، بَحِثٌ يُلْحِظُ أَنَّ الْقَصْدَ لَا مَجَالَ لَهُ لِلتَّأْثِيرِ فِي ذَاتِهِ، فَضِلًا أَنْ يُقَابَلَ اللَّفْظُ.

فَفِي هَذِهِ الْحَالِ لَا يَلْتَفِتُ إِلَى الْقَصْدِ، وَمِنْ ثَمَّ لَا يَبْقَى لِلتَّعَارُضِ وَجُودٌ؛ لِعَدَمِ وَجُودِ أَحَدِ طَرَفَيْهِ.

الْحَالِ الثَّلَاثَةِ: أَنْ يَنْهَضَ كُلٌّ مِنَ اللَّفْظِ وَالْقَصْدِ بِنَفْسَيْهِمَا، وَلَكِنْ يَكُونُ هُنَاكَ تَأْثِيرٌ خَارِجِيٌّ يَسْتَدْعِي أَنْ يُنْخَصَ بِحُكْمٍ يَنْسَبُ بِهِ؛ فَالْحُكْمُ فِي هَذِهِ الْحَالِ بِحَسَبِ الْمُؤَثِّرِ.

الْحَالِ الرَّابِعَةِ: أَنْ يَنْهَضَ كُلٌّ مِنَ اللَّفْظِ وَالْقَصْدِ بِنَفْسَيْهِمَا، وَيُخْلَوَانِ

من المؤثر الخارجي، ويكون التعارض ناتجاً عن كون المتكلم قد تكلم بلفظ يفيد بوضعه اللغوي إنشاء عقد معين، ولكنه قصد به إنشاء عقد آخر، وقامت القرائن المرجحة لهذا القصد.

ففي هذه الحال يُحمل العقد على القصد الذي دلت عليه القرائن لا اللفظ.

الحال الخامسة: أن ينهض كل من اللفظ والقصد بنفسيهما، ويخلوان من المؤثر الخارجي، ويكون التعارض ناتجاً عن كون المتكلم قد تكلم بلفظ يفيد بوضعه اللغوي إنشاء عقد معين، ويُظهر المتكلم أنه يريد إنشاء هذا العقد، ولكنه يضمّر قصداً آخر، لو صرح به لتغيرت حقيقة العقد، ومن ثمّ تغير حكمه، وقامت القرائن المرجحة لهذا القصد.

ففي هذه الحال أيضاً يُحمل العقد على القصد الذي دلت عليه القرائن لا اللفظ.

شرح الضابط وتوجيهه:

ينطلق الضابط من تقسيم التعارض بين لفظ المكلف وقصده من جهة محاولة حصر الأحوال التي يرجع إليها التعارض؛ إذ معرفة ما يرجع إليه التعارض تمثل الطريق الأولى للعلاج، وقد تم حصر ذلك في خمسة أحوال محتملة:

الحال الأولى: أن يكون التعارض ناتجاً عن خلل من جهة اللفظ، بحيث يُلاحظ أن اللفظ لا يقوى على أن ينهض بنفسه، فضلاً أن يقابل القصد.

ومن صور ذلك: لو تكلم وهو نائم، أو تكلم بلغة لا يفهم معناها، أو ردّدَ العبارة بقصد الحفظ والتعلم، أو صدرت منه العبارة خطأً (سبق لسان)، أو صدرت منه العبارة على سبيل الهزل فيما عدا النكاح والطلاق والرجعة والعقاق (إذ للهزل في هذه الصور الأربعة حكم يخصها، كما سيأتي في الحال الثالثة).

ففي هذه الحال لا يلتفت إلى اللفظ، ولا يكون له قيمة، ولا ينعقد به أي تصرف؛ ومما يدل على ذلك:

١. قوله ﷺ: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ (١).

فقد دلت الآية على أن اليمين إذا جرت على لسان المتكلم من غير قصد لإيقاعها؛ فإن الإنسان غير مؤاخذ عليها، فكذلك الحال فيما لو تكلم وهو نائم، أو تكلم بلغة لا يفهم معناها، أو ردّدَ العبارة بقصد الحفظ والتعلم، أو صدرت منه العبارة خطأً (سبق لسان)، أو صدرت منه العبارة على سبيل الهزل فيما عدا ما ورد استثناءه بالنص؛ إذ في جميع هذه الصور صدرت العبارة من غير قصد لإيقاعها.

٢. عموم قول النبي ﷺ: ((إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنَّسْيَانَ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ)) (٢).

(١) من الآية رقم (٨٩) من سورة المائدة.

(٢) سبق تحريجه، ص ٦٩٢.

فقد دل الحديث صراحة على أن الإنسان غير مؤاخذ على الخطأ، وتأخذ حكمه الصور المذكورة؛ بجامع عدم القصد في كل منها.
 ٣. قول النبي ﷺ: ((رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ؛ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ...))^(١).

فقد دل الحديث صراحة على أن الإنسان غير مؤاخذ إذا كان نائماً، ويأخذ حكمه الصور المذكورة؛ بجامع عدم قصد الإيقاع في كل منها.
 ٤. عموم قول النبي ﷺ: ((إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى))^(٢).

وحيث إن النائم والمخطئ والهازل... لم يقصدوا إيقاع الألفاظ التي صدرت منهم؛ فإن الحكم يكون تبعاً للنية؛ لأن الأعمال بحسب النيات.
 ٥. أن اللفظ الذي لا يقصد إيقاعه كالعدم، وإذا كان اللفظ في حكم المعدوم لا يبقى للتعارض وجود؛ لعدم وجود أحد طرفيه.
 الحال الثانية: أن يكون التعارض ناتجاً عن خلل من جهة القصد، بحيث يلحظ أن القصد لا مجال له للتأثير في ذاته، فضلاً أن يقابل اللفظ. ومن صور ذلك: أن يدل اللفظ على معناه دلالة نصية لا تحتمل غيره، أو يكون المعنى الذي يراد صرف اللفظ إليه لا علاقة بينه وبين اللفظ على الإطلاق، أو تكون القرائن التي تثبت القصد ضعيفة لا تقوى على تقديمه على دلالة اللفظ.

(١) سبق تخريجه، ص ٤٥٦.

(٢) سبق تخريجه، ص ٩٨٨.

ففي هذه الحال: لا يلتفت إلى القصد، ومما يدل على ذلك:

١. أن المقصود من التخاطب بين الناس تحقيق الإفهام بالألفاظ التي يستعملونها، وهذا لا يحصل إلا بوجود علاقة بين اللفظ والمعنى، أما لو جاز حمل اللفظ على معنى لا علاقة للفظ به لتعذر الإفهام بهذه الألفاظ، ومن ثم ينتفي الغرض من التخاطب برمته.

٢. أنه من القواعد المقررة أن «الأصل في الكلام الحقيقة»، وهذا يعني أنه لا يسوغ الانتقال عنها إلى أي معنى مجازي إلا بدليل يجعل المعنى المجازي أرجح في نظر المخاطب من المعنى الحقيقي، وعلى هذا إذا لم يثبت رجحان القصد على دلالة اللفظ فلا يسوغ العمل به حينئذ.

٣. أن القصد الذي لا يقبله اللفظ كالعدم، وإذا كان القصد في حكم المعدوم لا يبقى للتعارض وجود؛ لعدم وجود أحد طرفيه.

الحال الثالثة: أن ينهض كل من اللفظ والقصد بنفسيهما، ولكن يكون هناك تأثير خارجي يستدعي أن يخص بحكم يناسبه.

ففي هذه الحال: يختلف الحكم بحسب هذا المؤثر الخارجي.

• ومن صور ذلك: أن يكون اللفظ يتعلق بإيقاع الطلاق أو النكاح أو العتاق أو الرجعة. فهذه الصور من الأهمية بمكان؛ لأنها تتعلق بإباحة الأبضاع أو الرقاب، لهذا يجب التحفظ في التعبير عنها بحيث يكون التعبير مطابقاً للقصد، فالألفاظ الموضوعية في اللغة للدلالة عليها لا يدخلها التأويل أو المجاز؛ بل حتى لا يقبل فيها الهزل والمزاح، ومن ثم لا اعتبار للقصد المخالف للفظ على الإطلاق. ومن القواعد المتعلقة بهذه

الصورة: «اللفظ في الطلاق والعتاق يقام مقام المعنى».

ومما يدل على أنه لا يقبل فيها الهزل ومن باب أولى ما دونه:

١. قول النبي ﷺ: ((ثَلَاثٌ لَا يَجُوزُ اللَّعِبُ فِيهِنَّ، الطَّلَاقُ، وَالنِّكَاحُ، وَالْعِتْقُ))^(١).

٢. وقوله ﷺ: ((ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ، وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ: النِّكَاحُ، وَالطَّلَاقُ، وَالرَّجْعَةُ))^(٢).

• ومن الصور أيضاً: اليمين عند القاضي؛ وقد عبر العلماء عن ذلك بقاعدة قالوا فيها: «مقاصد اللفظ على نية الالفاظ إلا في اليمين عند القاضي».

ومعنى هذه القاعدة: أنه إذا تكلم الإنسان في أي شأن من شؤونه، ثم حصل تعارض في المعنى الذي يحمل عليه كلامه؛ بين أن يُفسر بحسب نيته أو بحسب نية المخاطب، واللفظ يحتمل النتين معاً: فإن المرجع في ذلك هو نية المتكلم لا نية المخاطب، إلا في حالة واحدة وهي إذا كان يترتب على ما سيتلفظ به إثبات حق للآخرين أو نفيه عنهم؛ بأن يطلب

(١) سبق تخريجه، ص ١٠٨٥.

(٢) أخرجه ابن ماجه بلفظه، كِتَابُ الطَّلَاقِ، بَابُ مَنْ طَلَّقَ أَوْ نَكَحَ أَوْ رَاجَعَ لَاعِبًا، ١/٦٥٨، ح ٢٠٣٩؛ وأبو داود بلفظه، كِتَابُ الطَّلَاقِ، بَابُ فِي الطَّلَاقِ عَلَى الْهَزْلِ ٢/٢٥٩، ح ٢١٩٤؛ والترمذي بلفظه، أَبْوَابُ الطَّلَاقِ وَاللَّعَانِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجِدِّ وَالْهَزْلِ فِي الطَّلَاقِ، ٣/٤٨٢، ح ١١٨٤.

قال الترمذي عقب الحديث: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ، وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَعَنْرِهِمْ».

منه القاضي ومن في حكمه اليمين، فيكون المرجع حينئذ هو نية القاضي لا نية المتكلم. أي: أن المعنى الذي تصرف إليه اليمين حينئذ هو المعنى الذي طلب القاضي تأكيده باليمين، لا المعنى الذي يكتمه الحالف، وينوى صرف اللفظ إليه.

ومما يدل على ذلك:

١. قول النبي ﷺ: ((يَمِينُكَ عَلَى مَا يُصَدِّقُكَ عَلَيْهِ صَاحِبُكَ))^(١).

فقد دل الحديث على أن الإنسان إذا استحلّف على شيء فيجب أن ينوي في يمينه ما ينويه ويقصده المستحلّف. ويدخل في ذلك دخولا أولياً إذا كان طالب اليمين هو القاضي ومن في حكمه.

٢. لو كانت اليمين تحمل على نية المتكلم على الرغم من تعلق حق الآخرين بها، ولا سيما في مجلس القضاء؛ لأصبحت اليمين عديمة الجدوى، وترتّب على ذلك ضياع الحقوق المبنية عليها.

• ومن الصور أيضاً: إذا كان المتكلم مكرهاً؛ فإذا تكلم بلفظ يقصد معناه، ولكنه لا يعبر عن رضاه، وإنما صدر منه بالإكراه بغير حق. فهنا يكون الحكم هو عدم الاعتداد باللفظ شريطة أن تتوفر شروط الإكراه المعتبر.

ومن مستندات الحكم في هذه الصورة:

١. قوله ﷺ ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ

(١) سبق تخريجه، ص ١٠٦٨.

مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١﴾

فقد دلت الآية على أن المكروه لا يؤخذ فيها لو تكلم بالكفر وهو مكروه، إذا كان يضمّر الإيمان في قلبه، ويلحق بذلك لو تكلم ببيع أو شراء أو هبة أو طلاق أو نكاح... ونحو ذلك وهو مكروه بغير حق، فالحكم يتبع ما يضمّره وينويه لا ما يصرح به.

٢. قول النبي ﷺ: ((إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنِّ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ)) (٢).

فقد دل الحديث صراحة على أن الإنسان غير مؤاخذ في حال الإكراه.

الحال الرابعة: أن ينهض كل من اللفظ والقصد بنفسيهما، ويخلووان من المؤثر الخارجي، ويكون التعارض ناتجاً عن كون المتكلم قد تكلم بلفظ يفيد بوضعه اللغوي إنشاء عقد معين، ولكنه قصد به إنشاء عقد آخر، وقامت القرائن المرجحة لهذا القصد.

ففي هذه الحال يحمل العقد على القصد الذي دلت عليه القرائن لا اللفظ.

وهذا ما تناولته قاعدة: «العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني».

(١) الآية رقم (١٠٦) من سورة النحل.

(٢) سبق تخريجه، ص ٦٩٢.

ومن أدلة ذلك:

١. قول النبي ﷺ: ((إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَّا نَوَى))^(١).

فقد دل الحديث على أن المعوّل عليه في تصرفات الإنسان هو النية والقصد منها، سواء أكانت قولاً أم فعلاً، ويدخل في ذلك: ما إذا دل دليل على أنه يقصد معنى آخر يخالف لفظه؛ فالمقدم هو القصد حينئذٍ؛ لأن التصرفات بالنيات.

٢. أن القول بتقديم القصد على اللفظ مبني على وجود أدلة ترجح كون المتكلم يريد معنى آخر غير ما تلفظ به، والعمل بالراجع متعين.

٣. أن قصد المكلف هو الأصل، أما لفظه فما هو إلا وسيلة للتعبير عنه، فمتى فهم قصده حصل المطلوب ولو كان على خلاف دلالة اللفظ.

الحال الخامسة: أن ينهض كل من اللفظ والقصد بنفسيهما، ويخلوان من المؤثر الخارجي، ويكون التعارض ناتج عن كون المتكلم قد تكلم بلفظ يفيد بوضعه اللغوي إنشاء عقد معين، ويظهر المتكلم أنه يريد إنشاء هذا العقد، ولكنه يضمّر قصداً آخر، لو صرح به لتغيرت حقيقة العقد، ومن ثمّ تغير حكمه، وقامت القرائن المرجحة لهذا القصد.

ففي هذه الحال أيضاً يحمل العقد على القصد الذي دلت عليه القرائن لا اللفظ. وهذا ما تناولته قاعدة: «الاعتبار بحقيقة العقود

(١) سبق تخريجه ص ٩٨٨.

ومقاصدها التي تؤول إليها، والتي قصدت بها».

ومما يدل على ذلك:

١. قوله ﷺ: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ﴾^(١).

وقد عبر ابن القيم عن وجه الدلالة من هذه الآية؛ فقال: «إنما قَدَّمَ الله الوصية على الميراث إذا لم يقصد بها الموصي الضرار؛ فإن قصده فللورثة إبطاها وعدم تنفيذها»^(٢).

٢. وقوله ﷺ: ((وَلَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ، وَلَا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشِيَّةَ

الصَّدَقَةِ))^(٣).

فقد دل الحديث على أنه لو وُجد اثنان مثلا، كل واحد يملك أربعين شاة؛ فلا يجوز أن يعقدا عقد شراكة بينهما قبيل مضي الحول؛ لأن العقد وإن كان في الظاهر عقد شراكة، بيد أنه في الحقيقة بقصد أن تكون زكاتها شاة واحدة بدل شاتين! وهذا يعني أن المعتبر هو القصد لا ظاهر اللفظ. وكذلك العكس؛ كأن يكون لهما ستون شاة بينهما بالسوية، فيفضان الشراكة بينهما قبيل مضي الحول؛ بقصد إسقاط الزكاة؛ إذ سيكون لكل واحد منها ثلاثون شاة، وهذا أقل من النصاب!



(١) من الآية رقم (١٢) من سورة النساء.

(٢) أعلام الموقعين، ٣/ ٨٦.

(٣) سبق تخريجه ص ١٠١٠.

الخاتمة

الخاتمة

في نهاية المطاف في بحث موضوع (تعارض دلالة اللفظ والقصد)؛ ألهج بما بدأت به من الحمد والشكر والثناء للباري جل وعلا، على ما يسّر له من إتمام هذا البحث، فالحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه، ملء السموات، وملء الأرض، وملء ما بينهما، وملء ما شاء من شيء بعد، أهل الثناء والمجد، أحق ما قاله العبد، وكلنا له عبد، لا مانع لما أعطى، ولا معطي لما منع، ولا ينفع ذا الجد منه الجدد.

ويناسب في خاتمة الرسالة بيان أهم النتائج التي تم التوصل إليها، وأهم التوصيات:

أولا: أهم نتائج البحث:

يتلخص البحث في النتائج الآتية:

❖ التعارض عند الأصوليين له معنيان:

المعنى الخاص: وهو التعارض بين الأدلة، وإذا أطلق التعارض فيراد به هذا المعنى.

المعنى العام: وهو مطلق التعارض، سواء كان بين الأدلة، أم بين غيرها، مما يتعلق بالحكم الشرعي.

❖ التعريف المختار للتعارض هو: «التمازج بين معلومين فأكثر في

حق الحكم الشرعي».

❖ الدلالة اللفظية الوضعية: «هي كون اللفظ إذا أُطْلِقَ فُهِمَ المعنى الذي هو له».

❖ التعريف الراجح للمقاصد الشرعية هو أنها: «الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها».

❖ المقاصد لها استعمالان؛ عام وخاص:

أما الاستعمال العام: فيتناول جميع ما يدخل في جنس الغايات التي وضعت الشريعة لتحقيقها؛ سواء أكانت هذه الغايات تمثل المقصد من حكم شرعي معين، أم مجموعة من الأحكام المتجانسة، أم أغلب الأحكام أم جميعها.

وعلى هذا الاستعمال فالمقاصد الجزئية داخلية في مسمى المقاصد. وهذا هو السائد في كتابات المتقدمين.

وأما الاستعمال الخاص: فيتناول المقاصد الكلية دون الجزئية. وهذا الاستعمال يكثر في كتب المقاصد المعاصرة؛ إذ يُعْنَى فيها بالمقاصد التي يُؤخذ كل منها من نصٍّ كليٍّ، أو من مجموعة من النصوص، أو الأحكام المتشابهة، أو السياق، أو من مصادر أخرى غير دلالة النص الجزئي، أما دلالة النص الجزئي على قصد الشارع منه بعينه فهو من اهتمام مباحث دلالات الألفاظ في كتب أصول الفقه.

❖ بناء على ما سبق فإن المعنى الإجمالي للتعارض بين ما يفهمه

المجتهد من دلالة اللفظ الشرعي وما يفهم أنه المقصد الشرعي هو: التمايز بين معلومين من جهة بيان الحكم الشرعي، بحيث يمنع كلٌّ منهما حكم

الآخر؛ والمعلوم الأول: مستفاد من صريح لفظ الشارع أو ظاهره، والمعلوم الآخر: قصد شرعي مستفاد من مصادر أخرى غير اللفظ الجزئي (الذي استُفيد منه الحكم الشرعي)؛ كالسياق الذي ورد فيه اللفظ، أو المقام، أو استقراء مجموعة من النصوص المشتركة في معنى واحد، أو العلل الشرعية التي تجمعها حكمة واحدة...، أو مقصد مستفاد من لفظ آخر ولكنه لم يسق لبيان حكم جزئي، وإنما لبيان قاعدة مقاصدية عامة.

❖ وما يحكى من تعارض بين دلالة اللفظ الشرعي والمقصد الشرعي فالمقصود به ما كان في نظر آحاد المجتهدين؛ بسبب تقصير المجتهد في التحقق من ثبوت الدليل، أو في التحقق من إحكامه وعدم نسخه، أو في تدبره وفهمه فهماً صحيحاً، أو في التحقق من ثبوت المقصد الشرعي، أو في وقوعه في آحاد الصور... إلخ؛ لهذا غالباً ما يزول التعارض بعد التأمل والبحث، وإذا أمكن بقاؤه في نظر آحاد المجتهدين فلا يتصور بقاؤه في نظر مجموع المجتهدين؛ لأن الأمة معصومة من أن تطبق على الخطأ.

❖ المراد من تعارض دلالة لفظ المكلف وقصده: التمانع بين معلومين من جهة الحكم الشرعي؛ المعلوم الأول: مستفاد من صريح لفظ المكلف أو ظاهره، والمعلوم الآخر: قصد للمكلف مستفاد من مصادر أخرى غير اللفظ الأول؛ كالسياق الذي ورد فيه اللفظ، أو المقام، أو دلالة حال المكلف أو العرف، أو بيئة خارجية...، وقد يكون مستفاداً من قرائن لفظية موجودة في اللفظ الأول؛ بناء على أن المكلف قد يكون عنده سبق

لسان أو قلم، أو عدم دقة في التعبير فيعبر بلفظ صريح في الدلالة على معنى، ويقرن هذا اللفظ بقريئة لفظية تبين أنه يقصد معنى آخر، كأن يقول: (بعتك هذه السيارة شهرًا بكذا)، فقوله: (بعتك) لفظ صريح في البيع، وقوله: (شهرًا) قريئة لفظية تدل على أنه يقصد الإجارة. وهذا التعارض إنما يكون محل بحث المجتهدين إذا كان له أثر في حكم شرعي، كألفاظ عقود البيع والشراء والنكاح، وألفاظ الدعاوى والشهادة والقذف...، أما ما لا أثر له في الحكم الشرعي، كالتعارض بين النظريات الرياضية المحضة، أو الطبية المحضة... فلا تدخل في مصطلح التعارض عند علماء أصول الفقه وقواعده.

❖ المقاصد الشرعية تعد قمة الهرم في علوم الشريعة؛ لأنها تمثل الغاية التي تنتهي إليها جميع هذه العلوم، فإذا كانت علوم التفسير والحديث والعقيدة والفقه... وعلوم الآلة كالأصول والنحو... تشترك في هدف واحد وهو معرفة قصد الشارع وفهمه: فإن فن المقاصد ليس إلا دراسة نظيرية لهذا الهدف، وإذا كان له نوع استقلال فإنما هو في التركيز على المقاصد الكلية التي تؤخذ من استقراء مجموعة من النصوص المشتركة في معنى واحد، أو العلل الشرعية التي تجمعها حكمة واحدة؛ كتحقيق مصالح العباد في الدارين، أو إخراج العباد عن داعية هواهم ليكونوا عبادًا لله اختيارًا، كما هم عباد لله اضطرارًا، أو منع ما يؤدي إلى النزاع والخصومة...

❖ ونظرًا لبريق هذا الفن، وكونه يُنظر للدرجات العليا في سلم

معرفة الأحكام الشرعية؛ أعجب به بعض المثقفين، ولا سيما الذين بلغوا درجاتٍ عليا في العلوم الدنيوية، ويريدون أن يكونوا على نفس هذه المرتبة في العلوم الشرعية، ورأوه طريقًا سهلاً لمعرفة الأحكام الشرعية، دون أن يكلفوا أنفسهم عناء طلب العلم، والتدرج فيه، وثني الرُّكْبِ عند العلماء... ومن هنا حصل الخلل، وعمت الفوضى لديهم في فهم الأحكام الشرعية، وأصبح هذا الصنف من الناس يصنع كثيرًا من أفكاره وثقافته وربما تطلعاته بصبغة شرعية إسلامية، ويكسوها بأحسن الحلل، بدعوى أنها منسجمة مع مقاصد الشريعة، كجلب المصالح ودرء المفاسد، وتحقيق التيسير والعدل!...

❖ وقد تفتن الشاطبي للبريق المذكور لفن المقاصد، وخشي أن يكون كتابه (الموافقات) سلمًا يُتسلَّقُ به على العلوم الشرعية، فينقلب فتنة للمبهرين بظاهره، وإن كان حكمة لمن فهموا جوهره؛ لهذا صاغه بألفاظ محكمة، خاطب بها المتضلعين في العلوم الشرعية.

❖ وإذا كان المغالون في الاعتماد على المقاصد قد ابتعدوا عن الجادة، فإنه يقابلهم صنف آخر لا يقل بعدًا، بنوا منهجهم في الاستنباط على المبالغة في الأخذ بظواهر النصوص الجزئية، ففهموها فهمًا حرفيًا سطحيًا، وأفرغوها من مضمونها، وأتوا بالآراء الشاذة التي لا تنسجم مع المقاصد الكلية، والتصرفات العامة للشريعة، ولا يسندها الفهم الصحيح للدليل الجزئي. ونظرًا لبعدها المنهج عن الجادة استنكره العلماء وتجاهله كثير منهم.

❖ والمنهج الحق الذي عليه العلماء الراسخون هو: «أن يقال باعتبار الأمرين جميعاً على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص ولا بالعكس؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض».

❖ إن المقصد الشرعي كالحكم الشرعي؛ فكما أنه لا يجوز - باتفاق - وصف الحكم بأنه شرعي أو إضافته للشارع إلا بدليل، فكذلك المقصد الشرعي؛ لأنه بدون الدليل في كل منهما يكون ذلك من التقوُّل على الله بغير علم، وهذا من أعظم البغي؛ وإذا كانت المقاصد الشرعية لا بد لها من دليل فهذا الدليل في الغالب هو الاستقراء، وهذا يكسب المقاصد قوة وعموماً يجعلها تهيمن على عملية الاجتهاد برمتها، ولكن دون أن تستقل في إثبات الحكم الشرعي؛ لأنه لا بد من تحديدها بالأدلة التفصيلية، وهذا التحديد نفسه مقصد شرعي عام في دين الإسلام.

❖ وكما أن الحكم الشرعي يحتاج في تحديده إلى الأدلة التفصيلية، فإن الأدلة التفصيلية ذاتها لا تستغني عن المقاصد الشرعية؛ إذ تسهم المقاصد في اختيار الدليل التفصيلي المناسب، وفهمه، والاستفادة الصحيحة منه، وربما تعضده وتقوي الاستدلال به. وإذا لم يكن هناك دليل تفصيلي يتناول الواقعة فإن المقاصد تسهم في إنشائه، مع بقائها بعمومها متناولة لهذا الدليل التفصيلي، والحكم المستفاد منه.

❖ وهذا الدليل التفصيلي الذي تسهم المقاصد في إنشائه قد يكون الاستصلاح إن كان المقصد كلياً، وقد يكون القياس إن كان المقصد جزئياً، بحيث يمثل كل منهما الدليل المباشر للحكم، وفق ضوابط وآلية

الاستدلال به، ويمثل المقصد حلقة الوصل بينها وبين الأدلة النقلية التي استند المقصد عليها. فيكون الحكم مستفاداً من القياس أو الاستصلاح، وهما مستفادان من المقصد، والمقصد مستفاد من الكتاب أو السنة أو الإجماع.

❖ إلغاء المصلحة المخالفة للنص الشرعي مما أطبق عليه العلماء جيلاً بعد جيل؛ لأن مجرد مخالفتها للنص دليل على عدم اعتبار الشرع لها. وقد استمرت الحال على ذلك إلى القرن الثامن الهجري؛ حيث ندد عن ذلك أبو الربيع الطوفي (ت ٧١٦هـ)، ولكن بقي رأيه مغموراً إلى أن نشر عام ١٣٢٤هـ.

❖ من يتأمل كلام الطوفي عند شرحه لحديث: (لا ضرر ولا ضرار) يجد أن رأيه في المصلحة لم يتحرر بشكل واضح ومطرد، حيث اعتراه كثير من الاضطراب والتناقض، وهذا ما اتفقت عليه كلمة جُلِّ الباحثين الذين تكلموا عن نظرية الطوفي في المصلحة. والذي يمكن استخلاصه: أن الطوفي عند التصريح برأيه كان يتحرز، ويأتي بقيود تضيق دائرة الخلاف بينه وبين عامة العلماء، وأما عند الاستدلال فيستطرد ويأتي بأدلة دلالتها أوسع من القول الذي صرح به (بحيث تدل على اعتبار المصلحة في غير العبادات والمقدرات مطلقاً).

❖ وبغض النظر عن حقيقة ما أراده أبو الربيع الطوفي: فإنه مما لا شك فيه أن القول بـ (التعويل على رعاية المصالح فيما عدا العبادات والمقدرات، وتقديمها على النصوص والإجماع عند التعارض) قولٌ لا

يمكن أن يُسَوَّقَ على أنه من الدين؛ لمصادمته الصريحة للنصوص القطعية، وخرقه لإجماع المسلمين.

❖ اللفظ الذي له دلالة ظاهرة على الحكم، وعُلِمَ المقصدُ الجزئي من تشريعه، فإن تأثير المقصد الجزئي على دلالاته له خمس حالات: الحال الأولى: أن يكون المقصد موافقاً لدلالة اللفظ، فلا إشكال في هذه الحال، وينبغي أن لا يكون هناك خلاف فيها؛ لأن المقصد ما زاد اللفظ إلاقوة وتأكيداً.

الحال الثانية: أن يكون المقصد الجزئي موسّعاً لدلالة اللفظ، ومعمّماً لها.

وهذا التعميم داخل في تعدية الحكم بقياس العلة، ويجري عليه ما يجري على القياس من شروط وأحكام.

الحال الثالثة: أن يكون المقصد الجزئي مضيّقاً لدلالة اللفظ، كأن يكون مخصّصاً لعموم، أو مقيداً لمطلق. وهذه الحال محل خلاف.

الحال الرابعة: أن يكون المقصد الجزئي مؤثراً في فهم دلالة اللفظ، كأن يصرف اللفظ من معناه الراجح إلى المعنى المرجوح. وهذه الحال أيضاً محل خلاف.

والأقرب للصواب في هاتين الحالين: أن القول بتأثير المقصد في تضيق دلالة اللفظ بتخصيص أو تقييد أو تأويل ونحو ذلك لا يجوز التجاسر عليه إلا إذا كان لدى المجتهد دلائل قوية تثبت المقصد، وتجعله أغلب على الظن من ظاهر اللفظ.

الحال الخامسة: أن يكون المقصد الجزئي مخالفاً لدلالة اللفظ على وجه يترتب على العمل بأحدهما ترك الآخر.
وهذه الحال لها صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون الحكم قد شرع ابتداءً وسيلة لتحقيق مقصد معين، والشأن فيما يحقق هذا المقصد أن يتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال. وهذا يتمثل في الأحكام التي ربطها الشارع بالمصالح، والأعراف المتغيرة، فإذا ثبت أن الحكم من هذا القبيل وكانت هذه المصالح والأعراف منضبطة، فلا إشكال في العمل بالمقصد الجزئي، وترك مدلول اللفظ، وقد حُكي الاتفاق على ذلك؛ لأن الحكم لم يتعلق باللفظ، وإنما بالمقصد من تشريعه والمصلحة الشرعية المترتبة عليه، وبما أن هذا المقصد منضبط صار بمثابة العلة، ومن القواعد المقررة أن «الحكم إذا ثبت بعله زال بزوالها».

الصورة الثانية: أن يتعلق الحكم بمدلول اللفظ، باعتباره مقصوداً لذاته ويكون المقصد الجزئي من تشريع الحكم عاضداً لدلالة اللفظ، ومقويًا لها فحسب؛ مما يعني أن ترجيح المقصد على اللفظ سيجتنب عليه زوال كلي لنفس الحكم الذي دل عليه اللفظ.

فهنا يتعين تقديم دلالة اللفظ. وهذا مما انعقد الإجماع عليه؛ لأن تقديم المقصد يؤدي إلى تغيير أحكام معلومة من الدين بالضرورة، ومما لا شك فيه أن هدم أساسيات الدين مسخ للدين بالكلية!

❖ أهم أسباب التعارض المتوهم بين المقاصد والنصوص: أن

يكون أحد الطرفين المتعارضين غير ثابت أصلاً. والذي يعنينا في هذا البحث هو طرف المقاصد، والخلل في ثبوتها إما أن يعود إلى المثبت لها، أو إلى طريق إثباتها، أو ذات المقصد وضوابطه:

• فإثبات المقصد الشرعي ضرب من أضرب الاجتهاد، وهذا الاجتهاد لا يكون معتبراً إلا إذا كان صادرًا من أهله، وهم من تحققت فيهم شروط الاجتهاد.

وكون المثبت للمقصد الشرعي من أهل الاجتهاد له أثر بالغ في الحد من المقاصد الوهمية، التي تُظنُّ معارضتها للدليل الجزئي، مع أنها غير ثابتة أصلاً.

• وبما أن المقصد منسوب إلى الشارع؛ فلا بد أن يكون له مستند معتبر، يثبت نسبته للشارع، وما يذكره علماء الأصول من دلائل الحكم الشرعي تصلح - في الجملة - لأن تكون دلائل للمقصد الشرعي، لكن للمقصد نوع خصوصية؛ لهذا حقه أن يخص بذكر الطرق المناسبة لإثباته؛ وأهمها:

١. فهم المقصد الشرعي من دلالة اللفظ الشرعي.
٢. فهم المقصد الشرعي من السياق الذي ورد فيه اللفظ، وما احتف به من قرائن.
٣. فهم المقصد الشرعي من عرف الشرع وتصرفاته التي ألفها المجتهد الممارس للاجتهاد.
٤. فهم المقصد الشرعي عن طريق الاستقراء.

٥. فهم المقصد الشرعي وفق مقتضيات اللسان العربي.

والطريق الرابعة والخامسة ليستا مقاسمتين للطرق الأخرى، وإنما الرابعة مقوية لها، والخامسة ضابطة لها:

فالطريق الرابعة وهي الاستقراء تعد أهم الطرق وأقواها؛ لأنها تتضمن الطرق الأخرى أو بعضها وزيادة، إذ الغالب في الاستقراء أن يكون ناتجاً من تتبع مجموعة من الطرق، وكل طريق يثبت المقصد ظناً، ومع تعاقب الظنون وتعاضدها تتقوى إلى أن يحصل القطع بالمقصد.

أما الطريق الخامسة فهي تضبط طريقة استنباط الطرق الأخرى من الألفاظ الشرعية؛ إذ لا بد أن يكون ذلك وفق مقتضيات اللسان العربي. ويحصل ذلك بمراعاة ثلاثة أمور:

الأول: عند النظر في لفظ الشارع لاستنباط المقصد الشرعي يجب أن ينطلق المجتهد من المعنى الذي وُضع له اللفظ لغة، لا بحسب ما يمليه العقل، ويزينه الهوى.

الثاني: لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود العرب الذين نزل القرآن بلسانهم.

الثالث: تقديم فهم الصحابة على فهم غيرهم فيما يؤثر فيه فهم دلالات الألفاظ وقرائن الأحوال.

• وإذا كان المَثْبُتُ للمقاصد أهلاً للاجتهاد، وقد سلك الطريق المعتبرة الموصلة للمقصد، فهناك جانب ثالث أيضاً ينبغي التحقق منه، وهو تحقق صفات المقصد وضوابطه؛ بأن لا يعارض ما هو أكد منه، وأن

يكون ثابتاً ظاهراً منضبطاً مطرداً؛ إذ المقصد قد يكون له مستند يثبته شرعاً، ولكن عند التطبيق لا تتحقق الصفة الضابطة له، فيكون حصوله متوهماً لا حقيقياً. وكم من الحالات التي يُدعى فيها أنها تمثل حفظ مقصد شرعي معين، ولكن عند التحقيق والنظر يتضح أن ذلك وهم وخيال لا حقيقة!

❖ إن أي مصلحة لا يوثق في كونها حقيقية، عاجلاً وأجلاً، إلا إذا كان طريق إثباتها معتبراً شرعاً؛ إما من خلال إثبات الأدلة الشرعية لها ابتداءً وتأسيساً، وإما تأكيداً وتقريراً لما أثبتته الأدلة التبعية؛ لأن الشرع مهيم على جميع تصرفات العباد، فلا يند عن حكمه شيء منها.

❖ المجتهد هو الذي يعرض له التعارض، وهو المعني بدفعه. فإذا ظهر له - في بادئ الرأي - تعارض بين اللفظ الشرعي والمقصد الشرعي؛ فهناك أسس عليه أن يسلكها ليتمكن من دفع هذا التعارض؛ أهمها ما يأتي:

الأساس الأول: التحقق من ثبوت اللفظ الشرعي - إذا كان حديثاً نبوياً -، والتحقق من دلالة اللفظة.

الأساس الثاني: التحقق من ثبوت المقصد الشرعي.

الأساس الثالث: عملية الاجتهاد تحتاج إلى دليل جزئي لربط الحكم به، وإلى مقاصد شرعية لتكون كالميزان الذي توزن به عملية الاجتهاد برمتها.

الأساس الرابع: مراعاة أسس العلاقة بين النص الشرعي والعقل

البشري.

الأساس الخامس: مراعاة أسس العلاقة بين الدليل الكلي والجزئي.
الأساس السادس: «التعامل المصلحي مع النصوص هو البديل الصحيح عن افتراض تعارض النص والمصلحة».

الأساس السابع: التوفيق بين دلالة اللفظ والمقصد الشرعي.

❖ المقاصد ابتداءً مستفادة من الأدلة الشرعية، وبعد أن تستفاد من مجموع الأدلة تعود إلى آحاد الأدلة، وتخدمها من خمس جهات؛ فهي تسهم:

١. في اختيار الدليل الجزئي المناسب للواقعة.
٢. وفي فهمه فهماً صحيحاً.
٣. وفي طريقة تنزيله على الواقعة.
٤. وفي تقوية الاستدلال به وتأكيد وترجيحه.
٥. وفي الإسهام في إنشاء الدليل الجزئي، مع بقائها بعمومها متناولة له وللحكم المستفاد منه.

❖ من أهم أسس العلاقة بين النص الشرعي والعقل البشري:

١. أن العقل له إسهام فاعل في إدراك المصالح على الوجه الشرعي إذا استمد قوته من خلال افتقاره لأدلة الشرع.
٢. خطأ العقل في اختيار ما يصلح له قد يكون من جهة الإدراك، أو الإرادة، ويندفع هذا كله إذا اهتدى العقل بنور الشرع، وصار تابعاً للشرع.

٣. النصوص الشرعية لا تأتي بما يخالف صريح العقول، ولكن قد تأتي بما تحار فيه العقول.

٤. عقل المجتهد لا يزاحم النص الشرعي في إثبات الأحكام بحال، وإنما يعنى بفهم النص، والاستنباط منه، وتنزيله على الواقع.

❖ مما يعين على بناء الحكم على المقصد الكلي والدليل الجزئي معاً القواعد الآتية:

القاعدة الأولى: «مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها».

القاعدة الثانية: الجزئيات معتبرة بكلياتها، والكليات بجزئياتها، والإعراض عن أحدهما إعراض عن الآخر.

القاعدة الثالثة: الدليل الكلي الثابت بالاستقراء يكفي في إثباته النظر في مجموع الجزئيات ولا يلزم جميعها.

القاعدة الرابعة: «الكلي لا ينخرم بجزئي ما، والجزئي محكوم عليه بالكلي، لكن بالنسبة إلى ذات الكلي والجزئي، لا بالنسبة إلى الأمور الخارجة».

القاعدة الخامسة: «تخلف آحاد الجزئيات عن مقتضى الكلي: إن كان لغير عارض؛ فلا يصح شرعاً. وإن كان لعارض؛ فذلك راجع إلى المحافظة على ذلك الكلي من جهة أخرى، أو على كلي آخر».

القاعدة السادسة: الجزئيات المتخلفة عن الكليات عند التأمل: قد

تكون داخلة تحتها أصلاً لكن لم يظهر لنا وجه دخولها، أو داخلة عندنا لكن عارضها ما هي به أولى، أو لم تدخل أصلاً لتخلف شرط الكلي أو وجود مانع.

القاعدة السابعة: «إذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية، ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة؛ فلا بد من الجمع.. بينهما».

❖ توهم التعارض بين النص والمصلحة ناتج في الغالب من خلل منهجي في التعامل معهما:

• فمن يحتفي باللفظ في تقرير الحكم، ولا يلتفت إلى المقاصد والمصالح: سيخطئ كثيراً في فهم اللفظ، ومن ثم يكون التقابل مع فهم غير صحيح للفظ، فيقع التعارض حينئذ.

• ومن يحتفي بالمصلحة في تقرير الحكم، وينطلق في تقريرها من العقل والعادة والتجربة، ولا يهتدي في ذلك باللفظ: سيخطئ كثيراً في فهم المصلحة، ومن ثم يكون التقابل مع فهم غير صحيح للمصلحة، فيقع التعارض حينئذ.

• ويسلم المجتهد من الوقوع في هذا التعارض إذا كان يوازن بين اللفظ والمصلحة، ويجعلها جنباً إلى جنب:

– فلا يفهم المصلحة الشرعية إلا بالاهتداء باللفظ، كأن يستقيها من إيماء اللفظ نفسه، أو السياق الذي ورد فيه هذا اللفظ، أو القرائن الحالية المحتفة به، أو قرائن لفظية متمثلة في نصوص أخرى، أو الممارسة

العامة للاجتهاد المتمثلة في النظر في النصوص...

- وعندما يريد فهم الدلالة اللفظية للفظ يستعين في ذلك بالمصلحة التي يتوخاها الشارع من تشريع الحكم.
- وعند تطبيق دلالة اللفظ (التي تم الاستفادة في فهمها من المصلحة التي يتوخاها الشارع من تشريع الحكم) يبذل جهده في تحقيق المصلحة التي يتوخاها الشارع، مع عدم الإخلال بدلالة اللفظ إلا في الحالات العارضة الاستثنائية التي تحتاج إلى نظر خاص وفق أحكام الرخصة أو الضرورة أو الحاجة...

❖ بسبر الأحكام التي قد يتوهم أن مراعاة مقاصد الشريعة فيها جعلتها معارضة لدلالة اللفظ الشرعي يلحظ أنها لا تخرج عن ثلاث أحوال- وهذه الأحوال تتشعب إلى خمس صور :-

الحال الأولى: أن يكون ذلك لعارض الضرورة، أو الحاجة، (أو بعبارة أخرى: لمصلحة شرعية ضرورية أو حاجية)، فإذا زالت عاد الحكم الأصلي.

الحال الثانية: أن يكون اللفظ الشرعي أناط الحكم بمصلحة أو واقع متعارف عليه، وقد تغيرا، فيتغير الحكم بتغيرهما.

الحال الثالثة: أن تكون هناك قرائن في السياق أو في أدلة أخرى... استدعت صرف اللفظ عن ظاهره وحمله على معناه المرجوح.

وينتج عن هذه الحالات الثلاث خمس صور هي: الضرورة، والحاجة، والمصلحة، والعرف، والتأويل.

❖ الحاجة والضرورة بينهما صفة قوية في التطبيق؛ إذ يمثلان السببين الرئيسين اللذين ترجع إليهما الأحكام الاستثنائية، بيد أن الضرورة لها مزية ليست موجودة في الحاجة، والعكس:

• فالضرورة المعتبرة تبيح جميع المحظورات، سواء أكانت محرمة لذاتها أم لغيرها، ولكن نطاق تطبيقها ضيق، إذ ينحصر في الشدة القصوى التي لا يجد الإنسان فيها خيارًا متاحًا سواها.

• وعكسها الحاجة، فهي تبيح ما كان محرماً لغيره، دون ما كان محرماً لذاته، ولكن نطاق تطبيقها واسع، إذ يشمل مراعاة جميع المشاق غير المعتادة التي لا تصل إلى حد الضرورة.

وهذا يعني أن كل واحد منهما يشكل منفذاً شرعياً قوياً لإباحة المحرم لا يقل أهمية عن الآخر، وقوة نفوذهما تستدعي إحكام ضوابطهما، حتى لا يجد فيهما ضعفاء النفوس طريقاً للالتفاف على النصوص.

والتقارب بين أحكام الضرورة والحاجة أثر على التقارب بين ضوابطهما، بل ترددت قاعدة عند كثير من العلماء قد يفهم منها - خطأً - التطابق بين أحكامهما، وهي قاعدة: «الحاجة تنزل منزلة الضرورة».

❖ تتلخص ضوابط العمل بالضرورة في الضوابط الآتية:

الضابط الأول: وجود حقيقة الضرورة شرعاً، وحصولها في الواقع، أو توقع حصولها فيما يغلب على الظن.

الضابط الثاني: أن يتعذر دفع الضرورة بوجه مشروع.

الضابط الثالث: أن يقتصر فيما تبيحه الضرورة على القدر الكافي

الذي تزول به الضرورة.

الضابط الرابع: أن تكون الضرورة أرجح شرعاً من الحكم الأصلي.

❖ تتلخص ضوابط العمل بالحاجة في الضوابط الآتية:

الضابط الأول: وجود حقيقة الحاجة شرعاً، وحصولها في الواقع،

أو توقع حصولها فيما يغلب على الظن.

الضابط الثاني: أن يتعذر دفع الحاجة بوجه مشروع ليس فيه حرج.

الضابط الثالث: أن يقتصر فيما تبيحه الحاجة على القدر الكافي الذي

تزول به الحاجة.

الضابط الرابع: أن لا يكون في الأخذ بالحاجة مخالفة لقصد الشارع.

الضابط الخامس: أن تكون الحاجة أرجح شرعاً من الحكم الأصلي.

❖ عند المقابلة بين الحاجة والمنهي عنه: فإن المنهي عنه إما أن

يكون مكروهاً، أو محرماً لغيره، أو محرماً لذاته:

• فإن كان المنهي عنه مكروهاً فإنه تبيحه أدنى حاجة.

• وإن كان المنهي عنه محرماً لغيره فإنه تبيحه الحاجة إذا تحققت

ضوابطها.

• وإن كان المنهي عنه محرماً لذاته فإنه لا تبيحه إلا الضرورة.

❖ من قواعد الحاجة المشكلة قاعدة: «الحاجة تُنزَلُ منزلة الضرورة،

عامّة كانت أو خاصّة».

والذي يظهر أن المراد من تنزيل الحاجة منزلة الضرورة: أن المحرم

كما يمكن أن يباح بالضرورة، يمكن أيضاً أن يباح بالحاجة، وفق ضوابط

كلُّ منهما، ومن ضوابطها المشتركة: أن تكون الضرورة والحاجة أرجح من المحذور. ولكن لكون الضرورة أعلى رتبة من الحاجة؛ فمن البدهة أن تكون المحظورات التي ترجح الضرورة عليها أكثر مما ترجح الحاجة عليها. وضابط الفرق بينهما: أن الحاجة لا تقوى إلا على إباحة ما دونها في الرتبة، وهو ما كان محرماً لغيره، مع أنه في أصله ليس فيه مفسدة تستدعي تحريمه. أما الضرورة فهي تتجاوز ذلك إلى ما حُرِّم لذاته.

وإذا كان ثمة موضع يحتاج إلى تأمل واجتهاد خاص فهو: الحاجة إذا تقوّت بسبب تعاقبها وتكررها، بحيث أصبحت عامة لا يسع الناس جميعاً تجاوزها، كما لا يسع الفرد الواحد تجاوز الضرورة: ففي هذه الحالة قد يقال بتنزيل الحاجة منزلة الضرورة في إباحة المحرم لذاته، شريطة أن يتحقق في الحاجة العامة مناط الضرورة، بأن لا يسع الناس بمجموعهم تجاوزها، وإن وسع ذلك بعض آحاد الناس.

وعلى هذا يحمل تعبير ابن الوكيل (ت ٧١٦هـ) وجل العلماء - قبل السيوطي (ت ٩١١هـ) - : «الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في صور». ومما ينبغي التأكيد عليه: هو أن تقدير الحاجة العامة التي يمكن أن تنزل منزلة الضرورة الخاصة، وإعطاؤها حكمها: يحتاج إلى نظر خاص، لا يكون مقبولاً إلا من أهل الاجتهاد، وأن هذا الاجتهاد في الواقع يتمثل في مدى تحقق مناط الضرورة بالنظر إلى عموم الناس، وإن كانت حاجة بالنظر إلى كل فرد على حدة.

❖ من حالات تأثير المقصد الجزئي على دلالة اللفظ: أن يكون

الحكم قد شرع ابتداءً لتحقيق مقصد معين، والشأن فيما يحقق هذا المقصد أنه من قبيل المصالح التي تتغير بتغير الأزمان والأماكن والأحوال. وإذا ثبت كون الحكم من هذا القبيل فلا إشكال في العمل بالمقصد الجزئي، وترك مدلول اللفظ؛ لأن الحكم لم يتعلق باللفظ، وإنما بالمقصد من تشريعه والمصلحة الشرعية المترتبة عليه، فيدور معها الحكم وجوداً وهدماً. ولكن لا بد أن تتحقق ضوابط أعمال المصلحة التي أناط الشرع الحكم بها، وهي ستة ضوابط:

الضابط الأول: أن يكون الحكم الذي يراد تفعيل المصلحة فيه من أحكام الوسائل لا المقاصد.

الضابط الثاني: أن تكون المصلحة المتوخاة من الحكم الشرعي ثابتة بمستند صحيح.

الضابط الثالث: أن تحقق الوسيلة الجديدة المصلحة المقصودة شرعاً على أتم الوجوه، بحيث تكون مناظرة لما كانت تحققه الوسيلة المنصوص عليها، أو أولى منها.

الضابط الرابع: ألا يكون في الوسيلة المنصوص عليها مصالح أخرى أكد من المصلحة التي تحققها الوسيلة الجديدة.

الضابط الخامس: ألا تكون الوسيلة الجديدة محرمة شرعاً، أو يترتب على العمل بها ارتكاب مفسدة أرجح منها، أو تفويت مصلحة أعلى رتبة منها.

الضابط السادس: ألا يكون في الوسيلة المنصوص عليها جانب

تعبدي.

❖ المناط هو الموضوع الذي يراد تنزيل الحكم عليه، مما يعني أن تحقيقه وتحديدته ومعرفته على حقيقته في غاية الأهمية.

❖ وكما أن المجتهد معنيٌ بتحقيق المناط بصفة عامة وإجمالية، وتنزيل الأحكام على من هم داخلون تحت هذا العموم، فإن هناك صنفاً من الوقائع يستدعي النظر في الحالات الفردية، ومقدار خصوصيتها على وجه الدقة، وما تستوجهه تلك الخصوصية في ميزان الشرع. وهذا النظر الدقيق هو ما يعرف بتحقيق المناط الخاص؛ وتكمن أهميته في أن المجتهد كلما وفق فيه صار الحكم الشرعي المستفاد من الأدلة الشرعية أكثر تطابقاً مع عين المحل الذي يراد بيان حكمه، دون أن يجيد عنه إلى غيره، أو يتناول بعضه ويغفل جوانب أخرى مؤثرة فيه، أو يتناول غيره بشكل عام مما يضعف جانب التركيز فيه...

❖ تحقيق المناط الخاص من الأمور التي يصعب ضبطها؛ لأنه يرتكز - بعد توفيق الله ﷻ للمجتهد - على القدرات الفردية التي يتميز بها المجتهد. ولكن ثمة بعض الأمور التي يلاحظ أنها تؤثر في صحة تحقيق المناط الخاص، والتي يمكن التعبير عنها بـ (العوامل المؤثرة في تحقيق المناط الخاص)؛ وأهم هذه العوامل:

• أن يظهر له أن الحكم الذي قال به غير منسجم مع مقاصد الشريعة، وفي مقدمتها تحقيق المصلحة الشرعية، وإقامة العدل، ورفع الحرج.

• أن يظهر له ملحظ دقيق في ذات الواقعة، بحيث يستدعي الأمر إعادة النظر في الاجتهاد الأوّلي، وهذا الملحظ قد يجده من خلال: تأمل أدق في الواقعة، أو من خلال النظر في القرائن والملابسات المحتفة بها، أو من خلال سؤال أهل الاختصاص؛ كأهل الطب في الوقائع الطبية، وأهل الاقتصاد في الوقائع الاقتصادية، وأهل السياسة في الوقائع السياسية... وهكذا.

• أن يظهر له ملحظ دقيق في الشخص المعني بالواقعة، أو ظروفه المحيطة به، وهذا الملحظ قد يجده من خلال: تفرس في ذات الشخص واستكشاف ما يناسب حاله ويصلح له، أو من خلال النظر في حاله وعاداته ومكانه وزمانه...

• ومن العوامل المؤثرة في صحة تحقيق المناط الخاص بشكل عام: الخبرة التي يكتسبها المجتهد من خلال الممارسة المستمرة للاجتهاد، ولا سيما الاجتهاد الذي يبنى عليه عمل؛ كالفتاوى والأحكام القضائية.

• ومن العوامل أيضاً: ما حُبي به المجتهد من ملكة خاصة تتمثل في حنكته، وفراسته، ودقته، وبعد نظره.

• وقبل ذلك كله: فإن من أكد العوامل المؤثرة في صحة تحقيق المناط الخاص: الحكمة والفرقان اللذين يمن الله ﷻ بهما على المجتهد.

❖ (مراعاة المآلات) من الموضوعات المهمة المؤثرة في الحكم الشرعي، وتكمن أهميته في كونه خير دليل على عناية الشرع الفائقة بالنتائج المستقبلية، وهو نظر المجتهد في العواقب التي يغلب على الظن

حصولها عند تطبيق الحكم الشرعي، والإفادة من ذلك في تصوير أبعاد الواقعة واختيار الحكم المطابق لها، أو توجيهه، بحيث يحقق المقصد من تشريعه على أكمل الوجوه.

❖ مراعاة المآلات لها أربعة ضوابط رئيسة:

الضابط الأول: أن يكون المآل المتوقع راجح الوقوع مستقبلاً.

الضابط الثاني: أن تكون مراعاة المآلات على وفق مقاصد الشريعة.

الضابط الثالث: أن يكون المآل المتوقع منضبط المناط والحكم.

الضابط الرابع: أن لا يعارض مآلاً أعظم منه.

❖ مراعاة العرف الذي تتغير الفتوى بتغيره لها ضابطان:

الضابط الأول: أن يكون إعمال العرف في النطاق الذي أحال الشرع

الحكم فيه إلى العرف.

الضابط الثاني: أن تتحقق - في العرف الذي يراد مراعاته - الشروط

العامة لاعتبار العرف.

وهذه الشروط هي:

١. أن يكون العرف مطّرداً، أو غالباً.

٢. أن يكون العرف المراد تحكيمه في التصرفات قائماً عند إنشائها.

٣. أن لا يعارض العرف تصريحاً بخلافه.

٤. أن لا يكون في العرف تعطيلٌ لنص ثابت، أو لأصل قطعي.

❖ (التأويل) غير المنضبط بالشرع من الأمور التي حصل بسببها

جدل واسع النطاق في جلّ العلوم الشرعية، ولا سيما علمي الأصول:

أصول الدين، وأصول الفقه؛ ومما غدّى هذا الجدل أنه يُعدُّ من أسهل الطرق للالتفاف على النصوص الشرعية؛ سواء أكان ذلك عن سوء قصد، أم من تلبيس الشيطان والهوى.

❖ ومن هنا تكمن أهمية ضبط التأويل، والتزامه بالشروط الشرعية التي بدونها لا يكون صحيحًا، وهذه الشروط تتمثل فيما يأتي:

الشرط الأول: أن يكون المؤول أهلاً للتأويل، ومتوخياً معرفة مراد الشارع.

الشرط الثاني: أن يكون التعامل مع الدلالة الظاهرة للنصوص على أنها الأصل، فلا يُلجأ إلى التأويل إلا إذا وُجد المبرر الشرعيُّ.

الشرط الثالث: أن يكون اللفظ قابلاً للتأويل.

الشرط الرابع: أن يكون المعنى الذي حُمِلَ عليه اللفظ مما يحتمله اللفظ لغة، أو شرعاً، أو عرفاً.

الشرط الخامس: أن يعتضد المعنى المرجوح بدليل يجعله أرجح من المعنى الظاهر.

الشرط السادس: ألا ينتج عن التأويل مخالفة لأدلة أقوى.

❖ موضوع (تعارض دلالة لفظ المكلف وقصده) يعبر عنه كثير من المعاصرين بـ (تعارض الإرادة الظاهرة والباطنة)؛ إذ لكل إنسان إرادة مخفية، وإرادة معلنة يستخدمها للتعبير عن المخفية، وتسمى هذه المعلنة بالإرادة الظاهرة، وتسمى تلك المخفية بالإرادة الباطنة. والأصل أن تكون هاتان الإرادتان متطابقتين، ولكن قد يحصل بينهما تعارض، ومن

ثم حصل خلاف بين العلماء في مدى الاعتداد بجانب أكثر من الجانب الآخر.

❖ وهذا التعارض له صور متعددة:

– إذ قد يكون مُتَعَمِّدًا بين الطرفين اللذين حصل بينهما الإيجاب والقبول؛ بحيث يتفقان على إضمار معنى مخالف لما يظهرانه للآخرين لسببٍ ما.

– وقد يكون الاختلاف مُتَعَمِّدًا من جهة أحد الطرفين.

– وقد لا يكون مُتَعَمِّدًا في الأصل، وإنما يحصل الاختلاف لخلل في التعبير، أو في فهم المراد، أو غفلة عن قراءة بعض شروط الاتفاق، أو...

– وقد يكون هذا الاختلاف متعلقًا بنطاق معين له شيء من الخصوصية؛ كالاختلاف بين اللفظ والنية في اليمين أو في الطلاق أو في العتاق، وقد يكون بين المعنى الحقيقي والمجازي...

❖ وهذه الاختلافات بجميع صورها تمثل سببًا رئيسًا لكثير من المنازعات بين الناس؛ لهذا أخذت حيزًا كبيرًا من اهتمام المعنيين بالقضاء، ولاسيما أهل القانون المختصون بصياغة الأنظمة، والعقود المتنوعة، وتفسيرها، وكذلك المحامون المختصون بالترافع والمطالبة بحقوق أطراف النزاع، وأيضًا القضاة المعنيون بالفصل في المنازعات التي تحصل بسبب الاختلاف في تفسير تلك الأنظمة والعقود.

وقد تمت معالجة هذا الموضوع من أحد الجوانب المهمة، وهو:

دراسة القواعد المتعلقة بتقديم اللفظ أو القصد عند تعارضهما.

❖ من أشهر قواعد تعارض لفظ المكلف وقصده قاعدة: «العبارة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني»، ومن خلال تتبع ألفاظ القاعدة في كتب القواعد الفقهية يلاحظ: أن صيغة القاعدة إما أن ترد بالجزم بتقديم المقصد على اللفظ، وإما أن يُتردد فيها بين اللفظ والمقصد؛ بأن تكون بصيغة الاستفهام، لكن لم تأت بصيغة الجزم بتقديم اللفظ على المقصد؛ وهذا يعني أنه لم يقل أحد بالتقديم المطلق للفظ على القصد؛ مما يدل على أن القول بتقديم قصد المكلف على لفظه في العقود المالية ونحوها محل وفاق بين العلماء من جهة المبدأ، والخلاف إنما هو في مدى التوسع في ذلك.

❖ لا جدال في وجوب احترام صيغ العقود، والاعتناء بها، وعدم جواز الإعراض عنها دون دليل، ولكن إذا دل الدليل على رجحان القصد على اللفظ؛ فليس هناك سوى ثلاثة احتمالات:

- الاحتمال الأول: إمضاء العقد وفقاً للفظ. أي: العمل بما يفهمه المتلقي من اللفظ، وعدم الاكتراث بمقصود المتكلم منه.
- والاحتمال الثاني: إبطال العقد من الأساس. أي: إهمال ما صدر من العاقد، وإبطاله من الأساس؛ لعدم التطابق بين اللفظ والمعنى المقصود.
- والاحتمال الثالث: إمضاء التصرف وفقاً للقصد؛ وذلك بحمله على المعنى المقصود منه وإن خالف ظاهر اللفظ.

والأول ساقط؛ لأنه ثبت بالأدلة أن دلالة اللفظ غير مرادة لدى المتكلم، فكيف يحمل كلامه على ما ثبت أنه غير مراد لديه؟! والثاني ساقط أيضًا؛ لأن الأصل في الكلام الإعمال والإمضاء، ولا يلجأ إلى الإلغاء والإهمال إلا عند التعذر؛ إذ من القواعد المقررة: أن «إعمال الكلام أولى من إهماله».

وبقي الاحتمال الثالث؛ فيتعين العمل به.

❖ من القواعد ذات الصلة الوثيقة بقاعدة: «العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني» قاعدة تشابها في الظاهر، وهي: «الاعتبار بحقيقة العقود ومقاصدها التي تؤول إليها، والتي قصدت بها»، ولكن عند التدقيق بينهما تظهر عدة فروق؛ أهمها: أن القصد في القاعدة الأولى يراد به: المعنى الذي أراده العاقدان من اللفظ، وإن كان اللفظ غير دقيق في التعبير عنه. أما القصد في القاعدة الثانية فيراد به: الحقيقة التي يضمرها العاقدان، والنتيجة التي يتوخى تحقيقها من العقد؛ بحيث تمثل الدافع والغاية من العقد، ولو لم توجد لم ينشأ العقد من الأساس، وما صيغة العقد إلا تغطية لهذا القصد المستتر.

❖ إذا كان العاقد قد أظهر أنه يريد معنى معينًا، ولكنه في الحقيقة يقصد معنى آخر؛ فالراجح هو الحكم بموجب مقصوده الحقيقي، الذي أثبتته الطرق المعتبرة؛ وأهم هذه الطرق ما يأتي:

١. إقرار العاقد بمقصوده الحقيقي.

٢. وجود بينة تثبت ما يضمره العاقد من قصد مخالف للصيغة.

٣. القرائن الحالية.

٤. العرف الجاري.

❖ إذا حصل نزاع بين خصمين في حق ما، وعبرا عن هذا الحق بلفظ معين، ولكن دعواهما تدل على أن المقصود معنى آخر: فالأصل الذي ينبغي أن يراعى في الدعوى هو المعنى المقصود، لا الظاهر المتوهم. وهذا ما عبر عنه أحد العلماء بقاعدة قال فيها: «الأصل أنه يعتبر في الدعاوى: مقصود الخصمين في المنازعة دون الظاهر».

❖ الحالف إذا صدرت منه اليمين وتوقف الحكم الشرعي المتعلق بها على معرفة مراده من هذه اليمين؛ فإن الأصل في تحديد مراده - على القول الراجح - هو نيته التي يحتملها اللفظ؛ لأن الألفاظ تعبير عن مراد المتكلم، وهو المعنى بتفسير مراده، فإذا وجدت الدلائل الكافية في بيان نيته من يمينه فليس هناك ما يمنع من إضائها بناء على ما فهم من هذه الدلائل. هذا هو الحكم الأصلي المبني على عدم وجود مؤثرات خارجية تستدعي أن ينظر إلى اليمين باعتبار آخر. وهذا المعنى عبر عنه بعض العلماء بقاعدة قالوا فيها: «مبنى الأيمان على المقاصد والنيات». أما إن وجدت تلك المؤثرات فلكل صنف من المؤثرات ما يناسبه من القواعد.

❖ وعلى جميع التقديرات فإن الحالف معني بتعظيم اليمين بالله، وعدم ابتذالها، فلا يلجأ إليها إلا عند الحاجة، وإذا احتاج إليها فينبغي التحرز التام في التعبير عنها، بحيث يعبر الحالف عما ينوي الحلف به بكل دقة، ومن ثم يحصل التطابق بين اللفظ والنية، ويسلم من تبعات

التعارض بينهما.

❖ إذا حلف المكلف وتضمن حلفه لفظاً عاماً، ولكنه قصد بهذا اللفظ العام بعض أفراده: فإن المعتدّ به هو نيته ومقصوده لا كلامه وملفوظه. وكذلك العكس؛ فيما لو تضمن يمينه لفظاً خاصاً، ولكنه قصد به معنى عاماً، يمكن أن يتناوله اللفظ تجوزاً: فإن المعتدّ به هو المعنى العام الذي قصده ونواه. وهذا ما عبر عنه بعض العلماء بقاعدة قالوا فيها: «النية في اليمين تخصص اللفظ العام، وتعمم الخاص».

❖ إذا تكلم الإنسان في أي شأن من شؤونه، ثم حصل تعارض في المعنى الذي يحمل عليه كلامه؛ بين أن يُفسّر بحسب نيته أو بحسب نية المخاطب، واللفظ يحتمل النيتين معاً: فإن المرجع في ذلك هو نية المتكلم لا نية المخاطب، إلا في حالة واحدة وهي إذا كان يترتب على ما سيتلفظ به إثبات حق للآخرين أو نفيه عنهم؛ بأن يطلب منه القاضي ومن في حكمه اليمين، فيكون المرجع حينئذ هو نية القاضي لا نية المتكلم. أي: أن المعنى الذي تصرف إليه اليمين حينئذ هو المعنى الذي طلب القاضي تأكيده باليمين، لا المعنى الذي يكتمه الحالف، وينوى صرف اللفظ إليه. وهذا ما عبر عنه بعض العلماء بقاعدة: «مقاصد اللفظ على نية الالفاظ إلا في اليمين عند القاضي».

❖ يمكن توضيح جانب من جوانب الفروق بين قواعد الأيمان المتعلقة بتعارض اللفظ والقصد، وهو مجال أعمال كل قاعدة، على النحو الآتي:

- قاعدة: «الأيان مبنية على الألفاظ لا على الأغراض»؛ يحتاج إليها إذا حصل تعارض بشكل عام بين لفظ الحالف من جهة، ونيته وغرضه من اليمين من جهة أخرى. وصيغتها تحكي مذهب الحنفية والشافعية، والراجح تقديم الأغراض على الألفاظ.

- وقاعدة: «النية في اليمين تخصص اللفظ العام وتعمم الخاص»؛ تشترك مع القاعدة السابقة في أن فيها - أيضاً - تعارضاً بين لفظ الحالف ونيته، لكنها تتعلق بنوع محدد من التعارض، وهو مدى تأثير النية في تعميم لفظ اليمين أو تخصيصه. وصيغتها تحكي مذهب المالكية والحنابلة، وهو الراجح.

- وقاعدة: «مقاصد اللفظ على نية الالفاظ إلا في اليمين عند القاضي»؛ هذه يحتاج إليها عند التعارض في تفسير اليمين بين المعنى الذي يريده الحالف والمعنى الذي يفهمه السامع، سواء كان المعنى باليمين هو الحالف فقط، وهذا ما يمثل الشق الأول من القاعدة، أم كان المعنى باليمين هو الطالب لليمين، وهو القاضي ومن في حكمه، وهذا ما يمثله الشق الثاني من القاعدة.

- وقاعدة: «اليمين على نية الحالف إن كان مظلوماً، وعلى نية المستحلف إن كان ظالماً»؛ هذه القاعدة كالقيد للشق الثاني من القاعدة السابقة، إذ اليمين ليست على نية المستحلف بإطلاق، وإنما ذلك مقيد بما إذا كان الاستحلاف بحق، بحيث لم يترتب عليه ظلم للحالف، أو غيره، وإلا كانت على نية الحالف.

❖ الصيغ التي يثبت بها الطلاق أو العتاق لها من الخصوصية ما ليس لغيرها، فإذا كانت سائر عقود التملك تقبل التوسعة في التعبير عنها بحيث يراعى المعنى، ولا يتحرز في اللفظ؛ فإن الطلاق والعتاق على العكس من ذلك، حيث يقدم فيهما اللفظ، ويقام مقام تقديم المعنى في سائر العقود المالية. وهذا ما عبر عنه بعض العلماء بقاعدة: «اللفظ في الطلاق والعتاق يقام مقام المعنى».

❖ دلالة الحال أو العرف ونحوهما إنما يعول عليها عند عدم وجود اللفظ الصريح الذي يبين المراد، أما إذا تم التصريح بالمراد، وكانت الدلالة مخالفة له فلا يعتد بها حينئذ، وإنما يعول على التصريح؛ لأنه الأقوى. وهذا ما عبر عنه بعض العلماء بقاعدة: «لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح».

❖ «من أتى بسبب يفيد الملك، أو الحل، أو يسقط الواجبات على وجه محرم، وكان مما تدعو النفوس إليه؛ ألغى ذلك السبب، وصار وجوده كالعدم، ولم يترتب عليه أحكامه». وهذه قاعدة عبر عنها بعض العلماء بصيغة مختصرة؛ وهي: «الأصل المعاملة بنقيض القصد الفاسد».

❖ من قواعد التعارض بين المعنى الحقيقي الذي يمثل الدلالة الوضعية للفظ، والمعنى المجازي الذي يمثل المقصد قاعدة: «الحقيقة تترك بدلالة العادة». ومعناها: أن الكلمة إذا كان لها معنى حقيقي وضعه أهل اللغة، ولكن الناس استعملوها في أحد معانيها المجازية؛ وقد حصل تعارض بين الاستعمالين: فإن المقدم والمرجح حينئذ هو ما دل عليه

الاستعمال العرفي لا الوضع اللغوي.

❖ وهناك أربع قواعد ذات صلة وثيقة بهذه القاعدة، تتمثل في أن موضوعها واحد وهو التعارض بين المعنى الوضعي للفظ والقصد الذي يمثل معنى مجازياً للفظ؛ ومن صور التفريق بينها بيان نطاق إعمال كل قاعدة، ومدى الحاجة إليها؛ وذلك على النحو الآتي:
القاعدة الأولى: «الحقيقة تترك بدلالة العادة»:

هذه القاعدة تعنى بيان أحد أسباب ترك المعنى الحقيقي الذي وُضعت الكلمة للدلالة عليه، وهذا السبب هو العادة.

ويحتاج إليها عند بيان الأصل والمبدأ والحكم الإجمالي لتعارض الوضع اللغوي مع الاستعمال العرفي الغالب، إذ الأصل أن الاستعمال العرفي مقدم على الوضع اللغوي.

القاعدة الثانية: «كل لفظ لا يجوز دخول المجاز فيه لا تؤثر النية في صرفه عن موضوعه»:

هذه القاعدة تعنى بإبراز جانب قوة في الدلالة اللفظية الوضعية، بحيث لا يلتفت أصلاً إلى تأثير النية في صرف المعنى عنها إلى غيرها بأي حال من الأحوال. إذ يحتاج إليها إذا كان اللفظ يدل على معناه دلالة قطعية، بحيث يمتنع لغة حمله على معنى مجازي. ومثله يقال إذا كان المعنى المجازي لا يحتمله اللفظ أصلاً، وإن احتمل غيره.

القاعدة الثالثة: «إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز»:

هذه القاعدة تؤدي عكس ما تؤديه القاعدة السابقة، إذ تعنى بإبراز

جانب قوة في المعنى المجازي، بحيث يكون حمل اللفظ عليه هو المخرج الوحيد لإعمال اللفظ وعدم إهماله. ويحتاج إليها في إحدى أحوال التعارض بين اللفظ والقصد، وهي إذا كان المعنى الحقيقي متعذرًا، والمعنى المجازي -الذي يمثل القصد- ممكنًا؛ فالحكم حينئذ هو حمل اللفظ على المعنى المجازي.

القاعدة الرابعة: «اللفظ إذا كان له معنى حقيقي مستعمل ومعنى مجازي متعارف يرجح المعنى المجازي»:

هذه القاعدة لها ارتباط وثيق بالقاعدة الأولى؛ لأن الحكم فيهما واحد؛ بيد أن هذه القاعدة فيها تفصيل وتشخيص لحالة التعارض، بينما القاعدة الأولى فيها عموم وإجمال. إذ يحتاج إلى هذه القاعدة إذا كان اللفظ له معنى حقيقي موضوع له في اللغة يستعمله الناس أحيانًا، ومعنى مجازي غلب استعمال الناس له، بحيث يكون هذا المعنى هو المتبادر للذهن دون المعنى الحقيقي؛ فإن الذي يقدم حينئذ هو المعنى المجازي. أما القاعدة الأولى فيحتاج إليها لمعرفة المبدأ في الترجيح؛ هل هو الاستعمال العرفي؛ لكونه الغالب، أو المعنى الأصلي؛ لكونه الأصل.

القاعدة الخامسة: «النية تعمل في الاحتمالات لا في الموضوعات»:

هذه القاعدة قريبة من القاعدة الثانية، لكن الفارق بينهما أن منطوق هذه القاعدة ذو شقين؛ أحدهما: يدل على الحال التي تعمل فيها النية، وهي الألفاظ المحتملة، والشق الثاني: يدل على الحال التي لا تعمل فيها النية، وهي الألفاظ الصريحة. بينما القاعدة الثانية فمنطوقها يدل على الشق

الثاني فقط، وهو الحال التي لا تعمل فيها النية، مع تمييزها بأن فيها مزيد تفصيل؛ لذلك عبرت عنه بلفظ أطول من شقي القاعدة الخامسة معاً.

ومن جهة أخرى فإن القاعدة الثانية يحتاج إليها عند البحث في المجاز الذي لا تؤثر فيه النية، بينما القاعدة الخامسة فيحتاج إليها عند البحث في النية، من جهة تأثيرها في تغيير دلالة اللفظ من عدمه.

❖ الطريق المثلى لوضع ضوابط عامة للاجتهد عند تعارض دلالة لفظ المكلف مع قصده تكمن في تشخيص الخلل من خلال محاولة حصر الأحوال المحتملة التي يرجع إليها التعارض، وبيان الحكم في كل حال. إذا علم هذا فإن التعارض بين لفظ المكلف وقصده يرجع إلى أحد الأحوال الآتية:

الحال الأولى: أن يكون التعارض ناتجاً عن خلل من جهة اللفظ، بحيث يُلاحظ أن اللفظ لا يقوى على أن ينهض بنفسه، فضلاً أن يقابل القصد.

ففي هذه الحال لا يلتفت إلى اللفظ، ومن ثم لا يبقى للتعارض وجود؛ لعدم وجود أحد طرفيه.

الحال الثانية: أن يكون التعارض ناتجاً عن خلل من جهة القصد، بحيث يُلاحظ أن القصد لا مجال له للتأثير في ذاته، فضلاً أن يقابل اللفظ. ففي هذه الحال لا يلتفت إلى القصد، ومن ثم لا يبقى للتعارض وجود؛ لعدم وجود أحد طرفيه.

الحال الثالثة: أن ينهض كل من اللفظ والقصد بنفسيهما، ولكن

يكون هناك تأثير خارجي يستدعي أن يُخصَّص بحكم يناسبه؛ فالحكم في هذه الحال بحسب المؤثر.

الحال الرابعة: أن ينهض كل من اللفظ والقصد بنفسيهما، ويخلوان من المؤثر الخارجي، ويكون التعارض ناتجًا عن كون المتكلم قد تكلم بلفظ يفيد بوضعه اللغوي إنشاء عقد معين، ولكنه قصد به إنشاء عقد آخر، وقامت القرائن المرجّحة لهذا القصد. ففي هذه الحال يُحمل العقد على القصد الذي دلت عليه القرائن لا اللفظ.

الحال الخامسة: أن ينهض كل من اللفظ والقصد بنفسيهما، ويخلوان من المؤثر الخارجي، ويكون التعارض ناتجًا عن كون المتكلم قد تكلم بلفظ يفيد بوضعه اللغوي إنشاء عقد معين، ويُظهر المتكلم أنه يريد إنشاء هذا العقد، ولكنه يضمّر قصدًا آخرًا، لو صرّح به لتغيرت حقيقة العقد، ومن ثمّ تغير حكمه، وقامت القرائن المرجّحة لهذا القصد. ففي هذه الحال أيضًا يُحمل العقد على القصد الذي دلت عليه القرائن لا اللفظ.

ثانيًا: أهم التوصيات والاقتراحات:

أولاً: أوصي بإعداد رسائل علمية في الموضوعات الآتية:

الموضوع الأول: التعارض بين لفظ المكلف وقصده، والنتائج

المرتبة على ذلك؛ دراسة نظرية تطبيقية.

وتكون دراسة هذا الموضوع من ثلاثة جوانب:

الجانب الأول: القواعد المتعلقة بحكم إبرام العقد الذي لم يتطابق فيه اللفظ والقصد.

والمعالجة التأصيلية لهذا الجانب تحتاج إلى توظيف جملة من القواعد الأصولية والفقهية؛ كقاعدة: اقتضاء النهي الفساد، والقواعد المتعلقة بكل من الإكراه، والضرورة، والحاجة، والمشقة، والغرر، وأثر الجهالة في العقود...

والجانب الثاني: القواعد المتعلقة بتقديم اللفظ أو القصد عند تعارضهما.

ويمكن الاستفادة من القواعد الفقهية والضوابط العامة المذكورة في هذا البحث.

والجانب الثالث: القواعد المتعلقة بالحقوق والالتزامات المتأثرة بعدم التوافق بين اللفظ والقصد.

والمعالجة التأصيلية لهذا الجانب تحتاج إلى توظيف جملة من القواعد الأصولية والفقهية؛ كقواعد: (الخراج بالضمان، والغرم بالغنم، والنعمة بقدر النعمة والنعمة بقدر النعمة)، وقواعد الضرر، وقواعد الموازنة بين المصالح...

وبالإضافة إلى ما سبق: فإن معالجة هذا الموضوع بجوانبه الثلاثة تحتاج إلى استقراء كتب الفقه، والبحث عن المآخذ والتعليقات التي بنوا عليها آرائهم الفقهية في المسائل ذات الصلة، ولا سيما أن الموضوع الفقهي لأي مسألة يحصل فيها تنازع بين اللفظ والقصد له أثر بالغ في تقديم

اللفظ أو القصد، فالمسائل المتعلقة بالنكاح والطلاق مثلاً يتحرز في ألفاظها ما لا يتحرز في البيع والهبة، كما أن تحديد المراد من اليمين يختلف باختلاف الأحوال المصاحبة وهكذا...

الموضوع الثاني: صيغ القواعد الفقهية الخلافية؛ دراسة تاريخية مقارنة.

مما يلاحظ على كتب القواعد الفقهية أن كثيراً من القواعد الفقهية المذكورة فيها خلافية، إذ موضوعها قد يكون واحداً ولكن الحكم المقرر فيها مختلف، كما أن التطور التاريخي لهذه القواعد له أثر كبير في تبلور صيغة القاعدة، وثباتها. هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن المنهج السائد في كتب القواعد هو ذكر نص القاعدة، ثم إتباعها بالأمثلة الفقهية، دون أن تحظى القاعدة بالدراسة وبيان الأقوال فيها، والاستدلال، والمناقشة.

فأقترح أن تستقرأ أمهات كتب القواعد الفقهية، ويستخرج منها القواعد الفقهية المتفقة في الموضوع والمختلفة في الحكم، ثم ترتب صيغ القاعدة الواحدة الخلافية حسب الترتيب التاريخي لها، ثم تدرس القاعدة وفق عناصر دراسة المسائل الخلافية، وفي نهاية المطاف يتم ذكر القول الراجح في موضوع القاعدة، واختيار الصيغة المناسبة للتعبير عنه، ثم التفريع الفقهي على تلك الصيغة.

الموضوع الثالث: التعارض الظاهري بين دلالة اللفظ الشرعي والحكمة من تشريع الحكم في أبواب العبادات...

هذا الموضوع يصلح أن يمثل سلسلة من الرسائل العلمية في الفقه؛

بحيث تختص كل رسالة بجانب من جوانب الفقه؛ إذ كتب الفقه ممتلئة بالأمثلة التطبيقية التي يحصل فيها تعارض - في نظر المجتهد - بين دلالة بعض النصوص الشرعية، والحكمة من تشريع الحكم، وهذا متكرر في جميع أبواب الفقه. فتكون الدراسة الواحدة منها من خلال تتبع الأمثلة المشار إليها في العبادات مثلاً، ثم تدرس دراسة خلافية، ثم تخرج عليها قواعد أصولية للمذاهب الفقهية المختلفة... وهكذا في بقية أبواب الفقه الأخرى.

ثانياً: أوصي القائمين على الفتوى من أكابر العلماء بوضع معايير للفتوى، بحيث يتعامل الناس مع الفتاوى والمفتين على ضوءها، وأقترح أن تنطلق هذه المعايير من كون طبيعة الواقعة، وملابساتها، وزمانها، ومكانها... هي التي تحدد شروط من يتولى الاجتهاد فيها؛ إذ بعض الوقائع تكون مشتهرة ولها نظائر كثيرة، أو أثرها منحصر في المستفتي، أو أن فيها خصومة وتحتاج إلى نظرٍ متتابع وجلسات متعددة، ومن ثم عدد كبير من القضاة المجتهدين، أو يكون زمان الواقعة ضيقاً لا يسع لمزيد بحث وتأمل، أو يكون المكان مما يندر فيه المجتهدون الأكفاء... فهذه الوقائع ونحوها مما يتساهل فيها ما لا يتساهل في غيرها.

وفي الجانب المقابل: أنواع أخرى من الوقائع؛ كالوقائع الشائكة التي لا يكون لها نظائر في السابق، أو يكون أثرها ممتداً إلى شريحة كبيرة من الناس، أو تكون طبيعتها غامضة على المجتهد، فيحتاج في تصورها إلى المختصين بالعلوم ذات الصلة؛ كالطب أو السياسة أو الاقتصاد... فهذه

الوقائع ونحوها هي التي ينبغي التحرز فيها، والتدقيق في الشروط، وربما لا تتحقق الشروط في فرد واحد، وإنما في مجموعة من الأفراد، بحيث يقومون جميعًا مقام المجتهد الواحد المستكمل للشروط، وفق ما يسمى بالاجتهاد الجماعي.

وختامًا أسأل الله العظيم أن يكون هذا البحث خالصًا لوجهه الكريم، وموافقًا لشرعه القويم، ومنافعًا عن دينه المتين، وفائزًا بقبول أرحم الراحمين. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله الطاهرين، وصحبه الأكرمين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.





قائمة المصادر

١. أبحاث معاصرة في الفقه الإسلامي وأصوله، دراسات مقارنة. د. محمد خالد منصور. عمان: دار عمار. الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٦م.
٢. ابن حزم؛ حياته وعصره، آراؤه وفقهه. محمد أبو زهرة. القاهرة: دار الفكر العربي. (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٣. الإبهاج في شرح المنهاج (على منهاج الوصول إلى علم الأصول). علي بن عبد الكافي بن علي السبكي (ت ٧٥٦هـ)، وولده عبد الوهاب (ت ٧٧١هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٤. اتخاذ القرار بالمصلحة (أصله رسالة دكتوراه). د. عبدالعزيز بن سظام بن عبدالعزيز آل سعود. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عمادة البحث العلمي. الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.
٥. الإتيقان في علوم القرآن. جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٦. الآثار. محمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩هـ). تحقيق: خالد العواد. دمشق: دار النوادر. الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م.
٧. أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي (أصله رسالة دكتوراه). د. مصطفى ديب البغا. دمشق: دار القلم، دار العلوم الإنسانية. الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.
٨. أثر تعليل النص على دلالاته (أو العلة والنص). أيمن علي عبدالرؤوف صالح. عمان: دار المعاني. الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.
٩. الاجتهاد الاستصلاحي؛ مفهومه، حجتيه، مجاله، ضوابطه. د. نور الدين

- عباسي. بيروت: دار ابن حزم. الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٧م.
١٠. الاجتهاد المقاصدي؛ حجيته ضوابطه مجالاته. د. نور الدين بن مختار الخادمي. الرياض: مكتبة الرشد. الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.
١١. الاجتهاد في الإسلام؛ أصوله، أحكامه، آفاقه. أ.د. نادية شريف العمري. بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة الثالثة، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
١٢. الاجتهاد وضوابطه عند الإمام الشاطبي؛ دراسة مقارنة (أصله رسالة دكتوراه). د. عمار بن عبد الله علوان. بيروت: دار ابن حزم. الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.
١٣. الاجتهاد؛ النص، الواقع، المصلحة (سلسلة حوارات لقرن جديد). د. أحمد الريسوني و محمد جمال باروت. بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر. الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م.
١٤. الإجماع. محمد بن إبراهيم بن المنذر (ت ٣١٨هـ). تحقيق: عبدالله عمر البارودي. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية. الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
١٥. الأجوبة الفقهية على الأسئلة التعليمية والتربوية. الشيخ د. عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين (ت ١٤٣٠هـ). وهو منشور على موقع الشيخ على الرابط الآتي:
- <http://ibn-jebreen.com/book.php?cat=٦&book=٢&toc=٣٨>
١٦. الأحاديث المختارة. محمد بن عبد الواحد المقدسي (ت ٦٤٣هـ). تحقيق: أ.د. عبد الملك بن عبد الله بن دهيش. بيروت: دار خضر. الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م.

١٧. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام. محمد بن علي، ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢هـ). أحمد محمد شاكر. بيروت: عالم الكتب. الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
١٨. إحكام الفصول في أحكام الأصول. سليمان بن خلف، أبو الوليد الباجي (ت ٤٧٤هـ). تحقيق: د. عبدالله محمد الجبوري. بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م.
١٩. أحكام القرآن. محمد بن عبد الله، أبو بكر المعروف بابن العربي (ت ٥٤٣هـ). تحقيق: محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، (بدون تاريخ نشر).
٢٠. الإحكام في أصول الأحكام. علي بن أحمد، أبو محمد ابن حزم الظاهري (ت ٤٥٦هـ). القاهرة: دار الحديث. الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.
٢١. الإحكام في أصول الأحكام. علي بن محمد، أبو الحسن الأمدي (ت ٦٣١هـ). تحقيق: د. سيد الجميلي. بيروت: دار الكتاب العربي. الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
٢٢. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. أحمد بن إدريس، أبو العباس القرافي (ت ٦٨٤هـ). اعتنى به: عبدالفتاح أبو غدة. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، بيروت: دار البشائر الإسلامية. الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.
٢٣. إحياء علوم الدين. محمد بن محمد، أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ). صحح بإشراف: عبد العزيز عز الدين السيروان. بيروت: دار القلم.

- الطبعة الثالثة (بدون رقم الطبعة).
٢٤. أخبار أبي حنيفة وأصحابه. حسين بن علي، أبو عبد الله الصيمري (ت ٤٣٦هـ). بيروت: عالم الكتب. الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
٢٥. الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية. جمع وترتيب: علي بن محمد البعلي (ت ٨٠٣هـ). تعليق: الشيخ محمد بن صالح العثيمين. تحقيق: أحمد بن محمد الخليل. الرياض: دار العاصمة. الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م.
٢٦. اختصار علوم الحديث. إسماعيل بن عمر، الحافظ ابن كثير (ت ٧٧٤هـ). (مطبوع مع شرحه: الباعث الحثيث لأحمد محمد شاكر). تحقيق: علي بن حسن الأثري. الرياض: دار العاصمة. الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٢٧. الاختصاص القضائي في الفقه الإسلامي. (رسالة ماجستير في الفقه الإسلامي، مقدمة إلى كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، عام ١٤١٨هـ). إعداد: ناصر بن محمد الغامدي. إشراف: د. فؤاد عبد المنعم أحمد.
٢٨. اختلاف الحديث. الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ). (مطبوع نهاية كتاب الأم). تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
٢٩. اختلاف الفقهاء. محمد بن جرير، أبو جعفر الطبري (ت ٣١٠هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. (بدون رقم الطبعة وتاريخها).

٣٠. آداب البحث والمناظرة. الشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (ت ١٣٩٣هـ). القاهرة: مكتبة ابن تيمية، جدة: مكتبة العلم (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٣١. إدرار الشروق على أنواء الفروق (مطبوع مع الفروق للقراقي). قاسم بن عبدالله الأنصاري، المشهور بابن الشاط (ت ٧٢٣هـ). بيروت: عالم الكتب. (مصور عن طبعة دار إحياء الكتب العربية سنة ١٣٤٧هـ، بدون رقم الطبعة).
٣٢. أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينهم. أ.د. بدران أبو العينين. مصر: مؤسسة شباب الجامعة. عام ١٩٨٥ (بدون رقم الطبعة).
٣٣. الأربعون النووية (مطبوع مع شرحه: جامع العلوم والحكم). يحيى بن شرف، أبو زكريا النووي (ت ٦٧٦هـ). تحقيق: د. محمد الأحمدى أبو النور. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع. الطبعة: الثانية، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤م.
- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم = تفسير أبي السعود.
٣٤. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. محمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ). تحقيق: أ.د. شعبان محمد إسماعيل. مصر: دار الكتبى. الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.
٣٥. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل. محمد ناصر الدين الألباني (ت ١٤٢١هـ). بيروت: المكتب الإسلامى، دمشق. الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
٣٦. أساس القياس. محمد بن محمد، أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ). حققه:

- أ.د. فهد بن محمد السدحان. الرياض: مكتبة العبيكان. عام ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م (بدون رقم الطبعة).
٣٧. الاستذكار. يوسف بن عبد الله، ابن عبد البر (ت ٤٦٣هـ). تحقيق: عبد المعطي قلعجي. مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م. (وفي طبعة أخرى بتحقيق: د. عبد الله التركي، ونشر: مركز هجر بالقاهرة عام ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م).
٣٨. الاستصلاح والمصالح المرسله في الشريعة الإسلامية وأصول فقهاها. الأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء. دمشق: دار القلم. الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.
٣٩. الاستيعاب في أسماء الأصحاب. يوسف بن عبد الله، ابن عبد البر (ت ٤٦٣هـ). (مطبوع بهامش الإصابة لابن حجر). بيروت: دار الكتاب العربي. (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٤٠. أسد الغابة في معرفة الصحابة. علي بن محمد بن الأثير (ت ٦٣٠هـ). تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م.
٤١. الإسلام يتحدى؛ مدخل علمي إلى الإيمان. وحيد الدين خان. تعريب: د. ظفر الإسلام خان، ومراجعة وتحقيق: د. عبدالصبور شاهين. مكتبة الرسالة. (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٤٢. أسماء الله الحسنى (أصله رسالة ماجستير). عبد الله بن صالح الغصن. الرياض: دار الوطن. الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٤٣. الأشباه والنظائر (أصله رسالة دكتوراه للمحقق). عمر بن علي

- الأنصاري، المعروف بابن الملقن (ت ٨٠٤هـ). تحقيق: د. حمد الخضير. باكستان: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية. الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٤٤. الأشباه والنظائر (أصله رسالتا ماجستير للمحققين). محمد بن عمر، ابن الوكيل (ت ٧١٦هـ). تحقيق: أ.د. أحمد العنقري، ود. عادل الشويرخ. الرياض: مكتبة الرشد. الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
٤٥. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان. زين العابدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم الحنفي (ت ٩٧٠هـ). تحقيق: عبدالكريم الفضلي. صيدا: المكتبة العصرية. الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م.
٤٦. الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية. عبدالرحمن بن أبي بكر، جلال السيوطي (ت ٩١١هـ). تحقيق: محمد محمد تامر وشريكه. القاهرة: دار السلام. الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م.
٤٧. الأشباه والنظائر. عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي، التاج السبكي (ت ٧٧١هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤١١هـ / ١٩٩١م.
٤٨. الإصابة في تمييز الصحابة. أحمد بن علي، الحافظ ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ). بيروت: دار الكتاب العربي. (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٤٩. أصول البزدوي (مطبوع مع شرحه: كشف الأسرار). علي بن محمد ابن الحسين، الفخر البزدوي (ت ٤٨٢هـ). تعليق: محمد البغدادى. بيروت: دار الكتاب العربي. الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.

٥٠. أصول التشريع الإسلامي. علي حسب الله. مصر: دار المعارف. الطبعة الخامسة، ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م.
٥١. الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها (أصله رسالة دكتوراه). د. محمد فاتح زقلام. الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م. (بدون دار نشر).
٥٢. الأصول الثلاثة (مطبوع مع حاشية ثلاثة الأصول لابن قاسم). الشيخ محمد بن عبد الوهاب (ت ١٢٠٦هـ). الطبعة السادسة، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م (بدون دار نشر).
٥٣. أصول السرخسي. محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت ٤٨٣هـ). تحقيق: أبو الوفا الأفغاني. بيروت: دار الكتب العلمية (عنيت بنشره لجنة إحياء المعارف النعمانية). الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.
٥٤. أصول الشاشي. أحمد بن محمد بن إسحاق، أبو علي الشاشي الحنفي (ت ٣٤٤هـ). بيروت: دار الكتاب العربي. عام ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م (بدون رقم الطبعة).
٥٥. أصول الفقه (أصله رسالة الماجستير وجزء من الدكتوراه للمحقق). محمد بن مفلح، شمس الدين المقدسي الحنبلي (ت ٧٦٣هـ). تحقيق: أ.د. فهد بن محمد السدحان. الرياض: مكتبة العبيكان. الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.
٥٦. أصول الفقه الإسلامي. أ.د. وهبة الزحيلي. بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر. الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
٥٧. أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله. أ.د. عياض بن نامي السلمي.

- الرياض: دار التدمرية. الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.
٥٨. أصول الفقه، الحد والموضوع والغاية. د. يعقوب بن عبد الوهاب الباسين. الرياض: مكتبة الرشد. الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.
٥٩. الأصول المحاسبية المعاصرة للتقويم. د. محمد بن سليمان الأشقر. بحث مطبوع ضمن أبحاث وأعمال الندوة السابعة لقضايا الزكاة المعاصرة المنعقدة في الكويت، من ٢٢ - ٢٤ ذي الحجة، ١٤١٧هـ، الموافق ٢٩ أبريل - ١ مايو ١٩٩٧م.
٦٠. أصول مذهب الإمام أحمد (أصله رسالة دكتوراه). أ.د. عبدالله بن عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.
٦١. الأصول من علم الأصول. الشيخ محمد بن صالح العثيمين (ت ١٤٢١هـ). الرياض: دار طيبة. الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م.
٦٢. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. الشيخ محمد الأمين الشنقيطي (ت ١٣٩٣هـ). إشراف: د. بكر بن عبد الله أبو زيد. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد. الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
٦٣. الاعتصام. إبراهيم بن موسى بن محمد، أبو إسحاق الغرناطي، الشاطبي (ت ٧٩٠هـ). تحقيق: سليم بن عيد الهلالي. الخبر: دار ابن عفان. الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
٦٤. أعلام الموقعين عن رب العالمين. محمد بن أبي بكر، أبو عبدالله ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ). تعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي. بيروت: دار الكتاب العربي. الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م.

٦٥. الأعلام. خير الدين الزركلي. دار العلم للملايين. بيروت: الطبعة الثانية عشرة، ١٩٩٧م.
٦٦. إغاثة اللفهان من مصائد الشيطان. محمد بن أبي بكر، أبو عبدالله ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ). تخرىج الشيخ محمد ناصر الدين الألباني. تحقيق: علي بن حسن الحلبي الأثري. الدمام: دار ابن الجوزي. (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٦٧. إفاضة الأنوار في إضاءة أصول المنار (أصله رسالة ماجستير للمحقق). محمود بن محمد الدهلوي. تحقيق: د. خالد محمد حنفي. الرياض: مكتبة الرشد. الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.
٦٨. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم. أحمد ابن عبدالحليم، شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) (أصله رسالة دكتوراه للمحقق). تحقيق: د. ناصر بن عبد الكريم العقل. الرياض: مكتبة الرشد (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٦٩. الأقطار المضئية شرح القواعد الفقهية. إبراهيم بن محمد بن القاسم الأهدل. جدة: مكتبة جدة. الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م.
٧٠. الإقناع لطالب الانتفاع. موسى بن أحمد، أبو النجا الحجاوي (ت ٩٦٨هـ). تحقيق: أ.د. عبدالله ابن عبد المحسن التركي. القاهرة: دار هجر. الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.
٧١. ألفية العراقي (مطبوعة مع شرحها: فتح المغيث). بيروت: دار الكتب العلمية. عام ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م. (بدون رقم الطبعة).
٧٢. الأم. الإمام محمد بن إدريس، أبو عبد الله الشافعي (ت ٢٠٤هـ). تخرىج

- وتعليق: محمود مطرجي. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى،
١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
٧٣. أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات (دلالات الألفاظ، دلالات المعاني). عبدالله بن الشيخ المحفوظ بن بيّه. جدة: دار المنهاج. الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٧م.
٧٤. الأمنية في إدراك النية. أحمد بن إدريس، أبو العباس الشهاب القرافي (ت ٦٨٤هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.
٧٥. الأموال. القاسم بن سلام، أبو عبيد (ت ٢٢٤هـ). تحقيق: محمد خليل هراس. قطر: إدارة إحياء التراث الإسلامي. (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٧٦. الانحراف العقدي في أدب الحدائث وفكرها؛ دراسة نقدية شرعية (أصله رسالة دكتوراه). د. سعيد بن ناصر الغامدي. جدة: دار الأندلس الخضراء. الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.
٧٧. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف. علي بن سليمان المرادوي (ت ٨٨٥هـ). تحقيق: أ.د. عبدالله التركي وشريكه. القاهرة: هجر. الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.
٧٨. أنوار البروق في أنواء الفروق. أحمد بن إدريس، أبو العباس الشهاب القرافي (ت ٦٨٤هـ). بيروت: عالم الكتب. (مصور عن طبعة دار إحياء الكتب العربية، عام ١٣٤٧هـ).
٧٩. أوضح المسالك. عبدالله بن يوسف، أبو محمد ابن هشام الأنصاري

- (ت ٧٦١هـ). (مطبوع مع شرحه: عدة السالك و ضياء السالك، وعند الإحالة إليه أقرنه بالشرح المطبوع معه).
٨٠. إيضاح المبهم من معاني السّلم في المنطق. أحمد بن عبد المنعم الدمهوري (ت ١١٩٣هـ). مصر: مطبعة ومكتبة مصطفى البابي الحلبي. الطبعة الأخيرة، ١٣٦٧هـ / ١٩٤٨م.
٨١. إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام أبي عبد الله مالك. أحمد بن يحيى الونشريسي (ت ٩١٤هـ). دراسة وتحقيق: الصادق بن عبد الرحمن الغرياني. طرابلس الغرب: منشورات كلية الدعوة الإسلامية. الطبعة الأولى، ١٤١١هـ / ١٩٩١م.
٨٢. الإيوان بالقضاء والقدر. محمد بن إبراهيم الحمد. الرياض: دار الوطن. الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.
٨٣. الإيوان؛ أركانه وثمراته في ضوء القرآن والسنة. د. محمد بن عبد القادر هنادي. الطبعة الرابعة، ١٤٢٦هـ. (بدون دار نشر).
٨٤. الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث. أحمد محمد شاكر. تعليق: الشيخ ناصر الدين الألباني. تحقيق: علي بن حسن الأثري. الرياض: دار العاصمة. الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٨٥. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهرير بابن نجيم الحنفي (ت ٩٧٠هـ). بيروت: دار المعرفة. الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
- البحر الزخار = مسند البزار.
٨٦. البحر المحيط في أصول الفقه. محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي

- (ت ٧٩٤هـ). تحرير ومراجعة: د. عمر الأشقر وآخرون. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٨٧. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت ٥٧٨هـ) بيروت: دار الكتب العلمية. (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٨٨. بدائع الفوائد. محمد بن أبي بكر، أبو عبدالله ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ). تحقيق: علي بن محمد العمران. جدة: مجمع الفقه الإسلامي، مكة: دار عالم الفوائد. الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
٨٩. بداية المجتهد ونهاية المقتصد. محمد بن أحمد، ابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥هـ). تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. بيروت: دار الجيل، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية. الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م.
٩٠. البداية والنهاية. إسماعيل بن عمر، الحافظ ابن كثير (ت ٧٧٤هـ). تحقيق د. عبدالله التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر بمصر. الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.
٩١. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع. محمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ). بيروت: دار المعرفة، (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٩٢. البدر المنير في تخريج أحاديث الشرح الكبير. عمر بن علي، أبو حفص ابن الملقن (ت ٨٠٤هـ). حققه: عمر علي عبدالله وشركائه. الرياض: دار العاصمة. الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م.
٩٣. بدعة إعادة فهم النص. محمد صالح المنجد. الخبر: مجموعة زاد. الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م.

- بديع النظام = نهاية الوصول إلى علم الأصول.
٩٤. بذل النظر في الأصول. محمد بن عبد الحميد الأسمندي (ت ٥٥٢هـ).
تحقيق: د. محمد زكي عبدالبر. القاهرة: مكتبة دار التراث. الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
٩٥. البرهان في أصول الفقه. عبد الملك بن عبدالله، أبو المعالي الجويني (ت ٤٧٨هـ). حققه: د. عبدالعظيم الديب. المنصورة: دار الوفاء. الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
٩٦. البرهان في علوم القرآن. محمد بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤هـ).
تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي وشريكاه. بيروت: دار المعرفة. الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ / ١٩٩٤م.
٩٧. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز. محمد بن يعقوب الفيروزابادي (ت ٨١٧هـ). بيروت: المكتبة العلمية. (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٩٨. البعث والنشور. أحمد بن الحسين، الحافظ البيهقي (ت ٤٥٨هـ). تحقيق: محمد سعيد زغلول. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية. الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.
٩٩. البعد الزماني والمكاني وأثرهما في الفتوى. يوسف بلمهدي. دمشق: دار الشهاب. الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.
١٠٠. بلوغ المرام من أدلة الأحكام. أحمد بن علي، الحافظ ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ). تحقيق: سمير الزهيري. الجليل الصناعية: مكتبة الدليل. الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.

١٠١. البناية شرح الهداية. محمود بن أحمد بن موسى، بدر الدين العيني (ت ٨٥٥هـ). بيروت: دار الفكر. الطبعة الثانية، ١٤١١هـ / ١٩٩٠م.
١٠٢. بيان الدليل على بطلان التحليل. أحمد بن عبد الحليم، شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ). تحقيق: د. فيحان بن شالي المطيري. مصر: مكتبة لينة. الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م.
١٠٣. بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب. محمود بن عبدالرحمن، أبو الشاء الأصفهاني (ت ٧٤٩هـ). تحقيق: د. محمد مظهر بقا. جدة: دار المدني. الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م (من مطبوعات جامعة أم القرى).
١٠٤. بيان فضل علم السلف على الخلف. عبدالرحمن بن أحمد، الحافظ ابن رجب الحنبلي (ت ٧٩٥هـ). حققه: محمد ناصر العجمي. بيروت: دار البشائر الإسلامية. الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م.
١٠٥. بين علمي أصول الفقه والمقاصد. الشيخ محمد الحبيب، ابن الخوجة. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. عام ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م (بدون رقم الطبعة).
١٠٦. تاج التراجم في من صنف من الحنفية. قاسم بن قطلوبغا، أبو العدل الحنفي (ت ٨٧٩هـ). تحقيق: إبراهيم صالح. دمشق: دار المأمون للتراث. الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
١٠٧. تاج العروس من جواهر القاموس. محمد مرتضى بن محمد الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ). تحقيق: عبد الكريم الغرباوي وشركائه. الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء. عام ١٣٨٦هـ / ١٩٦٧م (بدون رقم

الطبعة).

١٠٨. التاج والإكليل لمختصر خليل (مطبوع مع مواهب الجليل للحطاب).
محمد بن يوسف، أبو عبد الله المواق (ت ٨٩٧هـ). تخريج وضبط:
زكريا عميرات. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى،
١٤١٦هـ / ١٩٩٥م.
١٠٩. تاريخ الطبري. محمد بن جرير، أبو جعفر الطبري (ت ٣١٠هـ).
تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف. (بدون رقم
الطبعة وتاريخها).
١١٠. التاريخ الكبير. محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ). بيروت:
مؤسسة الكتب الثقافية، (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
١١١. تاريخ المدينة المنورة. عمر بن شبة البصري (ت ٢٦٢هـ). حققه: فهيم
محمد شلتوت، (بدون معلومات نشر).
١١٢. تاريخ بغداد. أحمد بن علي، أبو بكر الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ).
بيروت: دار الكتب العلمية. (بدون رقم الطبعة، وتاريخها).
١١٣. تاريخ دمشق. علي بن الحسن، الحافظ ابن عساكر (ت ٥٧١هـ).
تحقيق: علي عاشور الجنوبي. بيروت: دار إحياء التراث العربي. الطبعة
الأولى ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م.
١١٤. تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار. عبد الرحمن بن حسن
الجبرتي (ت ١٢٣٧هـ). تحقيق: إبراهيم شمس الدين. بيروت: دار
الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.
١١٥. تاريخ مدينة السلام. أحمد بن علي، الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ).

- حققه: د. بشار عواد. بيروت: دار الغرب الإسلامي. الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.
١١٦. تاريخية الفكر العربي الإسلامي. د. محمد أركون. ترجمة: هاشم سعيد. بيروت: مركز الإنماء العربي. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.
١١٧. تأسيس النظر. عبدالله بن عمر، أبو زيد الدبوسي الحنفي (ت ٤٣٠هـ). تحقيق: مصطفى محمد القباني الدمشقي. بيروت: دار ابن زيدون، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية. (بدون رقم الطبعة وتأريخها).
١١٨. تأصيل فقه الأولويات؛ دراسة مقاصدية تحليلية (أصله جزء من رسالة الدكتوراه). د. محمد همام ملحم. عمان: دار العلوم. الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
١١٩. التأمين بين الحلال والحرام. الشيخ: عبدالله المنيع. الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م. (بدون رقم الطبعة).
١٢٠. التأمين وأحكامه. د. سليمان بن إبراهيم الثنيان. بيروت: دار العواصم المتحدة. الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.
١٢١. التأويل اللغوي في القرآن الكريم؛ دراسة دلالية (أصله رسالة دكتوراه). د. حسين حامد الصالح. بيروت: دار ابن حزم. الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.
١٢٢. التأويل عند الأصوليين، وأثره في الأحكام الفقهية. (رسالة ماجستير

- في أصول الفقه مقدمة إلى كلية الشريعة بالرياض، عام ١٤٠٦هـ).
- إعداد: عبد المحسن بن محمد الريس. إشراف: د. عبدالرحمن بن عبد الله الدريوش.
١٢٣. تأويل مختلف الحديث. عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت ٢٧٦هـ). تحقيق: محمد محي الدين الأصغر. بيروت: المكتب الإسلامي، دار الإشراف. الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م.
١٢٤. تأويل مشكل القرآن. عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت ٢٧٦هـ). شرحه ونشره: السيد أحمد صقر. القاهرة: دار التراث. الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م.
١٢٥. التبصرة في أصول الفقه (أصله جزء من رسالة دكتوراه). إبراهيم بن علي الشيرازي الشافعي (ت ٤٧٦هـ). تحقيق: د. محمد حسن هيتو. دمشق: دار الفكر، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.
١٢٦. تبين الحقائق شرح كثر الدقائق. عثمان بن علي بن محجن، أبو عمر الزيلعي الحنفي (ت ٧٤٣هـ). باكستان: مكتبة إمدادية ملتان (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
١٢٧. تجريد أسماء الصحابة. محمد بن أحمد، الحافظ شمس الدين الذهبي (ت ٧٤٨هـ). بيروت: دار المعرفة (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
١٢٨. التحبير شرح التحرير في أصول الفقه الحنبلي (أصله ثلاث رسائل دكتوراه للمحققين). علي بن سليمان المرادوي (ت ٨٨٥هـ). تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين ود. عوض القرني ود. أحمد السراح. الرياض: مكتبة الرشد. الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.

١٢٩. تحرير القواعد المنطقية (شرح الرسالة الشمسية). محمود بن محمد، القطب الرازي (ت ٧٦٦هـ). إيران: منشورات الرضى (مصور من دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي). الطبعة الثانية، ١٣٤٣هـ ش.
١٣٠. تحرير المقال فيما تصح نسبته للمجتهد من الأقوال. أ.د. عياض بن نامي السلمي. الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ. (بدون دار نشر).
١٣١. التحرير في أصول الفقه الحنبلي. علي بن سليمان المرادوي (ت ٨٨٥هـ). (مطبوع مع شرحه: التحرير. الرياض: مكتبة الرشد. الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م).
١٣٢. التحرير في أصول الفقه. محمد بن عبدالواحد، كمال الدين ابن الهمام الحنفي (ت ٨١٦هـ). (مطبوع مع شرحه: التقرير، وتيسير التحرير، وعند الإحالة إليه أقرنه بالشرح المطبوع معه).
١٣٣. التحرير والتنوير. محمد الطاهر ابن عاشور (ت ١٣٩٤هـ). تونس: الدار التونسية للنشر. عام ١٩٨٤م، (بدون رقم الطبعة).
١٣٤. التحسين والتقيح العقليان وأثرهما في أصول الفقه (أصله رسالة دكتوراه). د. عياض بن عبد الله الشهراني. الرياض: دار كنوز إشبيليا. الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م.
١٣٥. تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب. إسماعيل بن عمر، الحافظ ابن كثير (ت ٧٧٤هـ). دراسة وتحقيق: عبد الغني بن حميد الكبيسي. مكة المكرمة: دار حراء. الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
١٣٦. تحفة المحتاج بشرح المنهاج (بهامش حواشي الشرواني وابن قاسم). أحمد بن محمد، ابن حجر الهيتمي (ت ٩٧٤هـ). القاهرة: المطبعة

- الميمية. عام ١٣١٥هـ (بدون رقم الطبعة).
١٣٧. تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل. يحيى بن موسى الرهوني (ت ٧٧٣هـ). تحقيق: د. الهادي شبيلي ود. يوسف الأخضر القيم. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث. الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م.
١٣٨. تحقيق ودراسة الجزء الثاني من كتاب الفوائد السنية شرح الألفية في أصول الفقه؛ من أول مباحث العموم والخصوص إلى آخر الكتاب. محمد عبد الدائم البرماوي (ت ٨٣١هـ). (رسالة دكتوراه في أصول الفقه مقدمة إلى كلية الشريعة بالرياض، عام ١٤١٥هـ). إعداد: حسن بن محمد المرزوقي. إشراف: أ. د. عبد العزيز بن عبد الرحمن الربيعة.
١٣٩. تخرىج الفروع على الأصول. محمود بن أحمد الزنجاني (ت ٦٥٦هـ). حققه: د. محمد أديب صالح. بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة الخامسة، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
١٤٠. تخرىج الفروع على الأصول؛ دراسة تاريخية ومنهجية وتطبيقية (أصله رسالة ماجستير). عثمان محمد شوشان. الرياض: دار طيبة. الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.
١٤١. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي. عبد الرحمن بن أبي بكر، الجلال السيوطي (ت ٩١١هـ). حققه: أبو قتيبة الفاريابي. الرياض: مكتبة الكوثر. الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.
- التذهيب على شرح التهذيب = شرح الخبيصي على التهذيب.

١٤٢. ترتيب العلوم. محمد بن أبي بكر المرعشني، الشهير بساجقلي زاده (ت ١١٤٥هـ). تحقيق: محمد بن إسماعيل السيد أحمد. بيروت: دار البشائر الإسلامية. الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.
١٤٣. ترتيب الفروق واختصارها. محمد بن إبراهيم، أبو عبدالله البقوري (ت ٧٥٧هـ). تحقيق: عمر بن عبّاد. المغرب: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية (مطبعة فضالة). الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.
١٤٤. ترتيب اللآلي في سلك الأمالي (أصله رسالة ماجستير للمحقق). محمد بن سليمان ناظر زادة (كان حيا ١٠٦١هـ). تحقيق: خالد بن عبدالعزيز آل سليمان. الرياض: مكتبة الرشد. الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.
١٤٥. ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك. القاضي عياض ابن موسى السبتي (ت ٥٤٤هـ). تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي. المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.
١٤٦. تسهيل القطبي في شرح الرسالة الشمسية. أ.د. محمد شمس الدين إبراهيم سالم. تصحيح: د. نصر محمد القاضي. راجعه: محمد البدخشاني. كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية. الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
١٤٧. تشنيف المسامع بجمع الجوامع (أصله رسالتا دكتوراه للمحققين). محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي (ت ٧٩٤هـ). تحقيق: د. عبدالله ربيع و د. سيد عبد العزيز. مكة المكرمة: مؤسسة قرطبة، المكتبة

- المكيّة. الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.
١٤٨. تطبيقات القواعد والضوابط الفقهية في مجال الأحوال الشخصية (قواعد وضوابط وفروع مختارة). (رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في قسم الفقه المقارن بالمعهد العالي للقضاء، عام ١٤١١هـ - ١٤١٢هـ). إعداد: سعود بن عبد الله الغديان. إشراف الشيخ د. عبد الله الجبرين.
١٤٩. تعارض أدلة التشريع وطرق التخلص منه. أ.د. حمدي صبح طه. الكويت: مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت. عام ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م (بدون رقم الطبعة).
١٥٠. تعارض الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة والترجيح بينها. د. محمد وفا. القاهرة: المتنبي. عام ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م (بدون رقم الطبعة).
١٥١. تعارض الأدلة الشرعية والترجيح عند الأصوليين. أ.د. عبد الحميد أبو المكارم. الإسكندرية: المكتبة المصرية. عام ٢٠٠٣م (بدون رقم الطبعة).
١٥٢. تعارض الأقوال والأفعال وتحقيق كتاب تفصيل الإجمال في تعارض الأقوال والأفعال للعلائي. (رسالة ماجستير في أصول الفقه مقدمة إلى كلية الشريعة بالرياض، عام ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م). إعداد: د. عبدالرحمن بن عبد العزيز المطير. إشراف: أ.د. طه جابر العلواني.
١٥٣. تعارض القياس مع خبر الواحد وأثره في الفقه الإسلامي (أصله رسالة دكتوراه). د. لخضر لخضاري. بيروت: دار ابن حزم. الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م.

١٥٤. التعارض بين النص والمصلحة (بحث لاستكمال متطلبات الماجستير في الفقه والأصول مقدم إلى جامعة آل البيت بالأردن، عام ٢٠٠١م/ ٢٠٠٢م). إعداد: أسامة جوارنة. إشراف: د. نمر خشاشنة.
١٥٥. تعارض دلالات الألفاظ والترجيح بينها. (رسالة دكتوراه في أصول الفقه مقدمة إلى كلية الشريعة بالرياض، عام ١٤٢١هـ). إعداد: عبد العزيز بن محمد العويد. إشراف أ. د. عبدالعزيز ابن عبد الرحمن الربيعة.
١٥٦. التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية (أصله رسالة ماجستير). عبداللطيف بن عبدالله البرزنجي. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
١٥٧. التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي. أ. د. محمد الحفناوي. المنصورة: دار الوفاء. الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٧م.
١٥٨. التعارض وطرق دفعه عند ابن تيمية. (رسالة دكتوراه في أصول الفقه مقدمة إلى كلية الشريعة بالرياض، عام ١٤٢٥). إعداد: د. عبد السلام الحصين. إشراف: أ. د. علي الضويحي.
١٥٩. التعريفات. علي بن محمد الجرجاني (ت ٨١٦هـ). تحقيق: إبراهيم الأبياري. بيروت: دار الكتاب العربي. الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.
١٦٠. تحليل الأحكام الشرعية؛ دراسة وتطبيق. (رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في أصول الفقه من كلية الشريعة بالرياض، عام ١٤٠٨هـ)

- إعداد: أ. د. أحمد بن محمد العنقري. إشراف: أ. د. عبد العزيز بن عبد الرحمن الربيعة.
١٦١. تحليل الأحكام، عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد (أصله رسالة دكتوراه). د. محمد مصطفى شلبي. بيروت: دار النهضة العربية. الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.
- التعيين في شرح الأربعين = كتاب التعيين في شرح الأربعين.
١٦٢. تغليق التعليق على صحيح البخاري. أحمد بن علي، الحافظ ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ). تحقيق: سعيد عبد الرحمن القزقي. بيروت: المكتب الإسلامي. دمشق: دار عمار. الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
١٦٣. تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية (أصله رسالة علمية). د. إسماعيل كوكسال. بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.
١٦٤. تغير الأحكام؛ دراسة تطبيقية لقاعدة «لا ينكر تغير الأحكام بتغير القرائن والأزمان» (أصله رسالة دكتوراه). د. سها سليم مكداش. الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م.
١٦٥. تغير الظروف وأثره في اختلاف الأحكام في الشريعة الإسلامية. أ. د. محمد قاسم المنسي. القاهرة: دار السلام. الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م.
- تفسير ابن كثير = تفسير القرآن العظيم.
١٦٦. تفسير أبي السعود المسمى: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن

- الكريم. محمد بن العمادي المشهور بأبي السعود (ت ٩٥١هـ). دار الفكر. (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
١٦٧. تفسير الخازن المسمى: لباب التأويل في معاني التنزيل. علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الشهير بالخازن (ت ٧٤٨هـ). القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى. عام ١٣٢٨ هـ (بدون رقم الطبعة).
- تفسير الطبري = جامع البيان.
١٦٨. تفسير القرآن العظيم. إسماعيل بن عمر، الحافظ ابن كثير (ت ٧٧٤هـ). تحقيق: د. محمد إبراهيم البنا. جدة: دار القبلة. دمشق: مؤسسة علوم القرآن. بيروت: دار ابن حزم. الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م.
- تفسير القرطبي = الجامع لأحكام القرآن.
١٦٩. تفسير المنار. محمد رشيد بن علي رضا (ت ١٣٥٤هـ). بيروت: دار المعرفة. الطبعة الثانية. (بدون تاريخ الطبعة).
١٧٠. تفسير النسفي المسمى مدارك التنزيل وحقائق التأويل. عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (ت ٧١٠هـ). ضبط وتخرىج: زكريا عميرات. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م.
١٧١. تقريب التهذيب. أحمد بن علي، الحافظ ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تحقيق: محمد عوامة، حلب: دار الرشيد، الطبعة الثالثة، ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م.
١٧٢. تقريب الوصول إلى علم الأصول. محمد بن أحمد بن جزي

- الغرناطي المالكي (ت ٧٤١هـ). تحقيق: د. محمد المختار بن الشيخ
 محمد الأمين الشنقيطي. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، جدة: مكتبة العلم.
 الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
١٧٣. التقريب والإرشاد (الصغير). محمد بن الطيب، القاضي أبو بكر
 الباقلاني. تحقيق: د. عبد الحميد أبو زيد. بيروت: مؤسسة الرسالة.
 الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م.
١٧٤. التقريب واليسير لمعرفة سنن البشير النذير. (تقريب النووي)
 (مطبوع مع شرحه: تدريب الراوي). يحيى بن شرف النووي
 (ت ٦٧٦هـ). تحقيق: نظر محمد الفاريابي. الرياض: الكوثر. الطبعة
 الثانية، ١٤١٥هـ.
١٧٥. تقرير القواعد وتحرير الفوائد. عبدالرحمن بن أحمد، الحافظ ابن
 رجب الحنبلي (ت ٧٩٥هـ). تحقيق: مشهور آل سلمان. الخبر: دار ابن
 عفان. الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.
١٧٦. التقرير والتحجير على التحرير. محمد بن محمد، ابن أمير الحاج الحلبي
 الحنفي (ت ٨٧٩هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الثانية،
 ١٤٠٣هـ. (مصور من طبعة بولاق سنة ١٣١٦هـ).
١٧٧. تقارير الشربيني (مطبوع مع حاشية البناني على شرح المحلي لجمع
 الجوامع). عبدالرحمن بن محمد الشربيني المصري الشافعي
 (ت ١٣٢٦هـ).
١٧٨. تقويم الأدلة (مخطوط). عبد الله بن عمر، أبو زيد الدبوسي
 (ت ٤٣٠هـ). مكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، برقم

٣٣٤٣ / ف.

١٧٩. تقويم الأدلة في أصول الفقه. عبدالله بن عمر، أبو زيد الدبوسي (ت ٤٣٠هـ). حققه: خليل محيي الدين الميس. بيروت: دار الكتب العلمية، مكة المكرمة: مكتبة عباس أحمد الباز. الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م.

١٨٠. تكملة البحر الرائق شرح كنز الدقائق. محمد بن حسين بن علي الطوري القادري (ت بعد ١١٣٨هـ). بيروت: دار المعرفة. الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.

١٨١. التكييف الفقهي للوقائع المستجدة وتطبيقاته الفقهية. د. محمد عثمان شبير. دمشق: دار القلم. الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.

١٨٢. تلبيس إبليس. عبد الرحمن، أبو الفرج ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ). تحقيق: إدارة الطباعة المنيرية. القاهرة: دار الفكر. (بدون رقم الطبعة وتاريخها).

١٨٣. تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير. أحمد بن علي، الحافظ ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ). تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني. ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م، (بدون رقم الطبعة).

١٨٤. التلويح إلى كشف حقائق التنقيح (التلويح على التوضيح). مسعود بن عمر، السعد التفتازاني (ت ٧٩٢هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. (بدون رقم الطبعة وتاريخها).

١٨٥. التمهيد في أصول الفقه (أصله رسالتا دكتوراه للمحققين). محفوظ بن أحمد، أبو الخطاب الكلوذاني الحنبلي (ت ٥١٠هـ). تحقيق: د. مفيد أبو

- عمشة ود. محمد بن علي بن إبراهيم. جدة: دار المدني للطباعة والنشر. الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٥م.
١٨٦. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول. عبدالرحيم بن الحسن، أبو محمد الإسنوي (ت ٧٧٢هـ). تحقيق: د. محمد حسن هيتو. بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م.
١٨٧. التمهيد. يوسف بن عبد الله، ابن عبد البر (ت ٤٦٣هـ). تحقيق: مصطفى العلوي وشركئه. عام ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م. (وفي طبعة بتحقيق د. عبد الله التركي. القاهرة: مركز هجر. الطبعة الأولى، عام ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م).
١٨٨. تنازع الاختصاص القضائي؛ دراسة تطبيقية مقارنة بين الشريعة والقانون. (بحث مقدم استكمالاً لمتطلبات الماجستير في قسم العدالة الجنائية بجامعة نايف بالرياض، عام ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م). إعداد: عبدالرحمن بن محمد العنقري. إشراف: محمد أرزقي نسيب
١٨٩. تنازع القوانين وأحكامه في القانون الدولي الخاص الأردني. د. حسن الهداوي. عمان: دار محمد لاوي. الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
١٩٠. تنقيح الأصول (مطبوع ضمن شرحه: التلويح والتوضيح). عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري (ت ٧٤٧هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. (بدون رقم الطبعة وتأريخها).
١٩١. تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول (مطبوع ضمن شرح المؤلف له). أحمد بن إدريس، أبو العباس الشهاب القرافي (ت ٦٨٤هـ). حققه: طه عبدالرؤوف سعد. القاهرة: مكتبة الكليات

- الأزهرية (بدون رقم الطبعة وتأريخها).
١٩٢. تهافت الفلاسفة. محمد بن محمد، أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ).
تحقيق: سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف. الطبعة الرابعة (بدون
تأريخ الطبعة).
١٩٣. التهذيب (مطبوع مع شرح الخبيصي). مسعود بن عمر، التفتازاني
(ت ٧٩١هـ). مصر: دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي
وشركاه. عام ١٣٨٠هـ / ١٩٦٠م.
١٩٤. تهذيب التهذيب. أحمد بن علي، الحافظ ابن حجر العسقلاني
(ت ٨٥٢هـ). اعتناء: إبراهيم الزبيق وشريكه. بيروت: مؤسسة
الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م.
١٩٥. تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية (مطبوع بهامش
الفروق للقرافي). محمد بن علي بن حسين المكي المالكي
(ت ١٣٦٧هـ). بيروت: عالم الكتب. (مصور عن طبعة دار إحياء
الكتب العربية، عام ١٣٤٧هـ).
١٩٦. تهذيب الكمال في أسماء الرجال. يوسف بن عبد الرحمن، أبو الحجاج
جمال الدين المزي (ت ٧٤٢هـ). تحقيق: د. بشار عواد. بيروت:
مؤسسة الرسالة. الطبعة الرابعة، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٥م.
١٩٧. التوحيد الذي هو حق الله على العبيد. الشيخ محمد بن عبد الوهاب
التميمي (ت ١٢٠٦هـ). (مطبوع مع شرحه: تيسير العزيز الحميد).
بيروت: المكتب الإسلامي. الطبعة الثامنة، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م.
١٩٨. توصيف الأقضية في الشريعة الإسلامية؛ دراسة شرعية لأصول

- وفروع تنزيل الأحكام الكلية على الوقائع القضائية والفتوية (أصله رسالة دكتوراه). د. عبد الله بن محمد آل خنين. الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م. (بدون دار نشر).
١٩٩. توضيح الفرائض السراجية. محمد أنور البدخشاني. كراتشي: بيت العلم. الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٢٠٠. التوضيح في حل غوامض التنقيح (مطبوع مع التلويح). عبد الله بن مسعود المحبوبي البخاري (ت ٧٤٧هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. (بدون رقم الطبعة وتأريخها).
٢٠١. التوقيف على مهمات التعاريف (معجم لغوي مصطلحي). محمد عبدالرؤف المناوي (ت ١٠٣١هـ). تحقيق: د. محمد رضوان الداية. بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر. إعادة طبعة، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م.
٢٠٢. تيسير التحرير على كتاب التحرير. محمد أمين بن محمود البخاري المعروف بأمير بادشاه (توفي حوالي ٩٨٧هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. (بدون رقم الطبعة وتأريخها).
٢٠٣. تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد. للشيخ سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب (ت ١٢٣٣هـ). بيروت: المكتب الإسلامي. الطبعة الثامنة، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م.
٢٠٤. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. عبدالرحمن بن ناصر السعدي (ت ١٣٧٦هـ). قدّم له: الشيخ عبدالله بن عبدالعزيز بن عقيل والشيخ محمد بن صالح العثيمين. تحقيق: د. عبدالرحمن بن

- معلا اللويحق. الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.
٢٠٥. تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول (أصله رسالة دكتوراه للمحقق). محمد بن محمد، ابن إمام الكاملية (ت ٨٧٤هـ). تحقيق: د. عبدالفتاح الدخيسي. القاهرة: الفاروق الحديثة. الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م.
٢٠٦. الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية (أصله رسالة دكتوراه). د. عابد بن محمد السفيناني. مكة المكرمة: مكتبة المنارة. الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.
٢٠٧. الثقات. محمد بن حبان التميمي البستي (ت ٣٥٤هـ). الهند: حيدر آباد الدكن - مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية. الطبعة الأولى، (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٢٠٨. جامع الأسرار في شرح المنار. محمد بن محمد بن أحمد السكاكي (ت ٧٤٩هـ). تحقيق: د. فضل الرحمن الأفغاني. مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز. الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.
٢٠٩. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ). تحقيق: د. عبد الله ابن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر. القاهرة: دار هجر. الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.
٢١٠. جامع الرسائل. أحمد بن عبد الحلیم، شيخ الإسلام ابن تيمية

- (٧٢٨هـ). تحقيق: د. محمد رشاد سالم. القاهرة: مطبعة المدني. الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م.
٢١١. الجامع الصغير. محمد بن الحسن، أبو عبد الله الشيباني (ت ١٨٩هـ). بيروت: عالم الكتب. الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
٢١٢. جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم. عبدالرحمن بن أحمد، الحافظ ابن رجب الحنبلي (ت ٧٩٥هـ). تحقيق: د. محمد الأحمد أبو النور. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع. الطبعة: الثانية، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤م.
٢١٣. الجامع الكبير (المشهور بسنن الترمذي). محمد بن عيسى، الحافظ أبو عيسى الترمذي (ت ٢٧٩هـ). تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي. بيروت: دار الجليل. الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.
٢١٤. الجامع الكبير. محمد بن الحسن، أبو عبد الله الشيباني (ت ١٨٩هـ). اعتنى به: أبو الوفاء الأفغاني. لاهور: دار المعارف النعمانية. الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.
٢١٥. الجامع لأحكام القرآن والمبني لما تضمنه من السنة وآي الفرقان. محمد بن أحمد القرطبي (ت ٦٧١هـ). تحقيق: د. عبد الله ابن عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م.
٢١٦. الجامع لشعب الإيمان. أحمد بن الحسين، الحافظ البيهقي (ت ٤٥٨هـ). حققه: د. عبد العلي عبد الحميد حامد. الهند: بومباي، الدار السلفية. الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.

٢١٧. الجرح والتعديل. عبد الرحمن، الحافظ ابن أبي حاتم الرازي (ت ٣٢٧هـ). الهند: حيدر آباد الدكن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية. الطبعة الأولى، (بدون رقم الطبعة).
٢١٨. جمع الجوامع. عبدالوهاب بن علي، التاج ابن السبكي (ت ٧٧١هـ). (مطبوع مع عدة شروح، وعند الإحالة إليه يقرون مع شرحه).
٢١٩. جمهرة القواعد الفقهية في المعاملات المالية. د. علي أحمد الندوي. الرياض: شركة الراجحي المصرفية للاستثمار. الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.
٢٢٠. جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية (أصله رسالة علمية). د. محمد أحمد لوح. الدمام: دار ابن القيم، القاهرة: دار ابن عفان. الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.
٢٢١. الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي أو الداء والدواء. محمد بن أبي بكر، أبو عبدالله ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ). الطبعة الأولى، عام ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م. (بدون دار نشر).
٢٢٢. الجواهر المضية في طبقات الحنفية. عبد القادر بن محمد، أبو محمد القرشي الحنفي (ت ٧٧٥هـ). تحقيق: د. عبد الفتاح الحلو. القاهرة: دار هجر، دمشق: مؤسسة الرسالة. الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
٢٢٣. جوهرة الفرائض شرح مفتاح الفائض. محمد بن أحمد الناظري. الطائف: مكتبة السيد محمد المؤيد. ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م. (بدون رقم الطبعة).

٢٢٤. الحاجة الشرعية؛ حدودها وقواعدها. أحمد كافي. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤م.
٢٢٥. الحاجة وأثرها في الأحكام؛ دراسة نظرية تطبيقية. (رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في أصول الفقه من كلية الشريعة بالرياض، عام ١٤٢٦هـ / ١٤٢٧هـ) إعداد: أحمد بن عبد الرحمن الرشيد. إشراف: د. عبد الرحمن بن عبد الله الشعلان.
٢٢٦. حاشية ابن سعيد على شرح الخيصي للتهذيب (مطبوعة بهامش حاشية العطار على شرح الخيصي). محمد بن علي بن سعيد (ت ١١٩٩هـ). القاهرة: المكتبة الأزهرية. عام ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م. (مصور عن دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه).
٢٢٧. حاشية أبي الضياء على نهاية المحتاج. علي بن علي، أبو الضياء الشبراملسي (ت ١٠٠٤هـ). (مطبوع مع نهاية المحتاج).
٢٢٨. حاشية الإزميري على مرآة الأصول. محمد بن ولي الإزميري (ت ١١٠٢هـ). استانبول: (مصور عن المطبعة العامرة. عام ١٣٠٩هـ).
٢٢٩. حاشية البقريّ على شرح سبط المارديني للرحبية. محمد بن عمر البقري (ت ١١١١هـ). تحقيق: د. مصطفى ديب البغا. دمشق: دار القلم. الطبعة السادسة، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.
٢٣٠. حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع. عبد الرحمن بن جاد الله البناني (ت ١١٩٨هـ). القاهرة: مصطفى البابي الحلبي. الطبعة

- الثانية، ١٣٥٦هـ / ١٩٣٧م.
٢٣١. حاشية الجرجاني على تحرير القواعد المنطقية. علي بن محمد، السيد الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ). إيران: منشورات الرضى (مصور من دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي). الطبعة الثانية، ١٣٤٣هـ ش.
٢٣٢. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. محمد بن أحمد بن عرفه الدسوقي (ت ١٢٣٠هـ). القاهرة: دار إحياء الكتب العلمية (عيسى البابي الحلبي وشركاؤه) (بدون رقم الطبعة وتأريخها).
٢٣٣. حاشية الرحبية في علم الفرائض. عبدالرحمن بن محمد، ابن قاسم الحنبلي (ت ١٣٩٢هـ). (بدون دار نشر).
٢٣٤. حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع. جمع: عبدالرحمن بن محمد، ابن قاسم الحنبلي (ت ١٣٩٢هـ). الطبعة الرابعة، عام ١٤١٠هـ. (بدون دار نشر).
٢٣٥. حاشية الشرقاوي. عبد الله بن حجازي بن إبراهيم، الشافعي الأزهري الشهير بالشرقاوي (ت ١٢٢٦هـ). بيروت: دار إحياء التراث العربي. (بدون رقم الطبعة وتأريخها).
٢٣٦. حاشية الصبان على شرح السلم للملوي. محمد بن علي، أبو الوفاء العرفان الصبان (ت ١٢٠٦هـ). مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي. الطبعة الثانية، ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م.
٢٣٧. حاشية العطار على شرح الخيصي. حسن بن محمد، أبو السعادات العطار (ت ١٢٥٠هـ). القاهرة: المكتبة الأزهرية. عام ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م (مصور عن دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي

- وشركاه).
٢٣٨. حاشية العطار على شرح المحلى على جمع الجوامع. حسن بن محمد، أبو السعادات العطار الشافعي (ت ١٢٥٠هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. (بدون رقم الطبعة وتأريخها).
٢٣٩. حاشية ثلاثة الأصول. عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (ت ١٣٩٢هـ). الطبعة السادسة، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م (بدون دار نشر).
٢٤٠. حاشيتا القليوبي وعميرة على شرح المحلى على منهاج الطالبين. مصر: مكتبة ومطبعة البابي. الطبعة الثالثة، ١٣٧٥هـ / ١٩٥٦م.
٢٤١. الحاصل من المحصول في أصول الفقه. محمد بن الحسن الأرموي (ت ٦٥٣هـ). تحقيق: د. عبد السلام أبو ناجي. بنغازي: منشورات جامعة قاريونس. عام ١٩٩٤م (بدون رقم الطبعة).
٢٤٢. الحاوي الكبير. علي بن محمد، أبو الحسن الماوردي (ت ٤٥٠هـ). تحقيق: علي معوض، وعادل عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.
٢٤٣. حجة الله البالغة. ولي الدين الدهلوي. اعتنى به: محمد طعمة حلبي. بيروت: دار المعرفة. الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.
٢٤٤. حجية المرسل عند المحدثين والأصوليين والفقهاء. د. فوزي محمد عبدالقادر البشتي. القاهرة: المطبعة العالمية. عام ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م (بدون رقم الطبعة).
٢٤٥. الحديث الثاني والثلاثين من شرح الأربعين للطوفي. (مطبوع في نهاية كتاب: المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي). مصر:

- دار الفكر العربي. الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م.
٢٤٦. الحديث المرسل، حجيته وأثره في الفقه الإسلامي. د. محمد حسن هيتو. بيروت: دار البشائر الإسلامية. الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م.
٢٤٧. حصول المأمول من علم الأصول. محمد صديق حسن خان. القسطنطينية: مطبعة الجوائب، عام ١٢٩٦هـ. (بدون رقم الطبعة).
٢٤٨. حقيقة الباعث في الفقه الإسلامي. د. خالد الخشلان. الرياض: دار كنوز إشبيليا. الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٧م.
٢٤٩. حقيقة الضرورة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة. د. محمد بن حسين الجيزاني. الرياض: مكتبة دار المنهاج. الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.
٢٥٠. الحكم الشرعي بين الثبات والصلاحية (دراسة أصولية ترصد دعاوى العصرانيين في ثبات الأحكام وتغيرها) (أصله رسالة دكتوراه). د. عبد الجليل زهير ضمرة. عمان: دار النفائس. الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٦م.
٢٥١. الحكم الشرعي بين النقل والعقل. د. الصادق عبدالرحمن الغرياني. بيروت: دار الغرب الإسلامي. عام ١٩٨٩م.
٢٥٢. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. أحمد بن عبدالله، أبو نعيم الأصفهاني (ت ٤٣٠هـ). بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٥٣. الخراج. يعقوب بن إبراهيم، أبو يوسف (ت ١٨٢هـ). تحقيق: أحمد شاكر. بيروت: دار المعرفة. (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٢٥٤. الخلاف اللفظي عند الأصوليين. أ.د. عبدالكريم بن علي بن محمد

- النملة. الرياض: مكتبة الرشد. الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.
٢٥٥. الدر النقي في شرح ألفاظ الخرقى (أصله رسالة دكتوراه للمحقق).
يوسف بن حسن الحنبلي الدمشقي المعروف بابن المبرد (ت ٩٠٩هـ).
تحقيق: د. رضوان بن غريبة. جدة: دار المجتمع. الطبعة الأولى،
١٤١١هـ/ ١٩٩١م.
٢٥٦. درء التعارض بين النقل والعقل. أحمد بن عبد الحلیم، شيخ الإسلام
ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ). تحقيق: د. محمد رشاد سالم. الرياض: جامعة
الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الطبعة الثانية، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.
٢٥٧. دراسات في الاجتهاد وفهم النص. د. عبدالمجيد محمد السوسوه.
بيروت: شركة دار البشائر الإسلامية. الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/
٢٠٠٣م.
٢٥٨. دراسات في التعارض والترجيح عند الأصوليين. د. سيد صالح
عوض. القاهرة: دار الطباعة المحمدية. الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ/
١٩٨٠م.
٢٥٩. الدراية في تخريج أحاديث الهداية. أحمد بن علي، الحافظ ابن حجر
العسقلاني (ت ٨٥٢هـ). عني بتصحيحه وتنسيقه والتعليق عليه:
السيد عبد الله هاشم اليماني. القاهرة: مكتبة ابن تيمية (بدون رقم
الطبعة وتاريخها).
٢٦٠. درر الحكام شرح مجلة الأحكام. علي حيدر. تعريب: المحامي فهمي
الحسيني. بيروت: دار الكتب العلمية. (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٢٦١. درر الحكام في شرح غرر الأحكام. محمد بن فراموز الحنفي الشهير

- بملا خسرو (ت ٨٨٥هـ). مصر: مطبعة دار السعادة. عام ١٣٢٩هـ (بدون رقم الطبعة).
٢٦٢. دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨هـ). تحقيق: د. عبد المعطي قلعجي. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م.
٢٦٣. دلالة الاقتضاء وأثرها في الأحكام الفقهية، دراسة في علم أصول الفقه. أ.د. نادية محمد شريف العمري. مصر: هجر. الطبعة الأولى، ١٤٠٩ / ١٩٨٨م.
٢٦٤. الدليل الماهر الناصح شرح المجاز الواضح في قواعد المذهب الراجح. محمد يحيى الولاقي المالكي (ت ١٣٢٩هـ). الرياض: دار عالم الكتب. الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.
٢٦٥. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب. إبراهيم بن نور الدين، ابن فرحون المالكي (ت ٧٩٩هـ). تحقيق: محمد الأحمدى أبو النور. القاهرة: مكتبة دار التراث.
٢٦٦. الدين والدولة وتطبيق الشريعة. د. محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م.
٢٦٧. الذخيرة. أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤هـ). تحقيق: محمد حجي وآخرون. بيروت: دار الغرب الإسلامي. الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
٢٦٨. ذم الهوى. عبد الرحمن، أبو الفرج ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ). تحقيق: خالد عبد اللطيف السبع العلمي. الرياض: دار الكتاب العربي. الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م.

٢٦٩. رأي الأصوليين في المصلحة المرسلة والاستحسان من حيث الحجية (أصله رسالة دكتوراه). أ.د. زين العابدين العبد محمد النور. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث. الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.
٢٧٠. رحلتي من الشك إلى الإيمان. د. مصطفى محمود. القاهرة: دار المعارف. (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٢٧١. الرخص الشرعية، أحكامها وضوابطها (أصله رسالة ماجستير). أسامة محمد الصلابي. إسكندرية: دار الإيمان، دار القمة. عام ٢٠٠٢م (بدون رقم الطبعة).
٢٧٢. الرخصة الشرعية في الأصول والقواعد الفقهية. د. عمر عبدالله كامل. مكة المكرمة: المكتبة المكية، بيروت: دار ابن حزم. الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.
٢٧٣. رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار. محمد أمين بن عمر، ابن عابدين الحنفي (ت ١٢٥٢هـ). تحقيق: عادل عبد الموجود وصاحبه. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م.
٢٧٤. الرسالة الشمسية (مطبوع مع عدة شروح، وعند الإحالة أقرنه بأحد شرحه). علي بن عمر بن علي القزويني (ت ٤٩٣هـ).
٢٧٥. رسالة الكرخي في الأصول (مطبوع مع تأسيس النظر). عبيد الله بن الحسين، أبو الحسن الكرخي (ت ٣٤٠هـ). تحقيق: مصطفى القباني. بيروت: دار ابن زيدون، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية. (بدون

- رقم الطبعة وتأريخها).
٢٧٦. رسالة في القواعد الفقهية. الشيخ عبدالرحمن بن ناصر السعدي (ت ١٣٧٦هـ). أشرف على الطبع: عبدالرحمن حسن محمود. الرياض: المؤسسة السعودية. الطبعة الأولى (بدون تأريخ الطبعة).
٢٧٧. الرسالة. محمد بن إدريس، الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ). تحقيق: أحمد محمد شاكر. بيروت: المكتبة العلمية. (بدون رقم الطبعة وتأريخها).
٢٧٨. رفع الأعلام على سلم الأخضرى وتوشيح عبد السلام في علم المنطق. محمد محفوظ بن الشيخ ابن فحف. الناشر: محمد محمود ولد الأمين. الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.
٢٧٩. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب. عبدالوهاب بن علي، التاج ابن السبكي (٧٧١هـ). تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبدالوجود. بيروت: عالم الكتب. الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م.
٢٨٠. رفع الحرج في التشريع الإسلامي؛ دراسة أصولية وفقهية (أصله رسالة ماجستير). عاطف أحمد محفوظ. القاهرة: مطبعة جامعة المنصورة. عام ١٩٩٦م. (بدون دار نشر ورقم الطبعة).
٢٨١. رفع الحرج في الشريعة الإسلامية (أصله رسالة دكتوراه). د. صالح بن عبدالله ابن حميد. دار الاستقامة. الطبعة الثانية، عام ١٤١٢هـ.
٢٨٢. رفع الحرج في الشريعة الإسلامية. (أصله رسالة دكتوراه). د. يعقوب عبدالوهاب الباحسين. الرياض: دار النشر الدولي. الطبعة الثانية،

١٤١٦هـ.

٢٨٣. الروض الداني إلى المعجم الصغير للطبراني. سليمان بن أحمد، الحافظ الطبراني (ت ٣٦٠هـ)، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمير. بيروت: المكتب الإسلامي. دار عمار، عمان. الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٢٨٤. الروض المربع شرح زاد المستقنع. منصور بن يونس البهوتي (ت ١٠٥١هـ). (مطبوع مع حاشية ابن قاسم). الطبعة الرابعة، عام ١٤١٠هـ. (بدون دار نشر).

٢٨٥. روضة الطالبين. يحيى بن شرف، أبو زكريا النووي (ت ٦٧٦هـ). تحقيق: عادل عبدالموجود وصاحبه. بيروت: دار الكتب العلمية (بدون رقم الطبعة وتأريخها).

٢٨٦. روضة الفوائد شرح منظومة القواعد لابن سعدي. د. مصطفى بن كرامة الله مخدوم. الرياض: دار إشبيليا. الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٢٨٧. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل. عبدالله بن أحمد، موفق الدين ابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ). تحقيق: أ.د. عبدالكريم النملة. الرياض: مكتبة الرشد. الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

٢٨٨. زاد المستقنع. موسى بن أحمد، أبو النجا الحجاوي (ت ٩٦٨هـ). تحقيق: محمد بن عبد الله الهبدان. الرياض: دار ابن خزيمة. الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

٢٨٩. زاد المسير في علم التفسير. عبد الرحمن بن علي، أبو الفرج ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ). بيروت: المكتب الإسلامي. الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.
٢٩٠. زاد المعاد في هدي خير العباد. محمد بن أبي بكر، أبو عبدالله ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ). حققه: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط. بيروت: الرسالة، الكويت: مكتبة المنار الإسلامية. الطبعة الخامسة عشرة، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
٢٩١. السبب عند الأصوليين (أصله رسالة دكتوراه). أ.د. عبدالعزيز بن عبدالرحمن الربيع. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. عام ١٣٩٩هـ / ١٩٨٠م (بدون رقم الطبعة).
٢٩٢. السببية عند أهل السنة والجماعة من خلال مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية. (رسالة دكتوراه في العقيدة الإسلامية، مقدمة إلى كلية أصول الدين بالرياض، عام ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م). إعداد: د. توفيق بن إبراهيم المحيش. إشراف: د. عبدالعزيز الراجحي.
٢٩٣. سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام. محمد بن إسماعيل الأمير اليمني الصنعاني (ت ١١٨١). تحقيق: فواز أحمد زمرلي وشريكه. بيروت: دار الكتاب العربي. الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
٢٩٤. السراج الوهاج في شرح المنهاج. (أصله رسالة دكتوراه للمحقق). أحمد بن حسن بن يوسف، الجاربردي (ت ٧٤٦هـ). حققه: د. أكرم أوزيقان. الرياض: دار المعراج الدولية. الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ /

- ١٩٩٦ م.
٢٩٥. سلسلة الأحاديث الصحيحة. محمد ناصر الدين الألباني (ت ١٤٢١ هـ). بيروت: المكتب الإسلامي. الطبعة الرابعة، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م.
٢٩٦. سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر الهجري. محمد خليل بن علي، أبو الفضل المرادي (ت ١٢٠٦ هـ). بيروت: دار ابن حزم، دار البشائر الإسلامية. الطبعة الثالثة، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م.
٢٩٧. السلم المنورق في علم المنطق. عبد الرحمن بن سيدي محمد الأخضري (٩٨٣ هـ). (مطبوع مع عدة شروح وعند الإحالة إليه يذكر الشرح).
٢٩٨. سنن ابن ماجه. محمد بن يزيد، الحافظ ابن ماجه القزويني (ت ٢٧٥ هـ). تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. دار الفكر، (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٢٩٩. سنن أبي داود. سليمان بن الأشعث، الحافظ أبو داود السجستاني (ت ٢٧٥ هـ). تحقيق: عزت عبيد الدعاس. حمص: دار الحديث، (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٣٠٠. سنن الدارقطني. علي بن عمر الدارقطني (ت ٣٨٥ هـ). لأبي الطيب العظيم آبادي. تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني. القاهرة: دار المحاسن للطباعة. (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٣٠١. سنن الدارمي. عبد الله بن عبد الرحمن، الحافظ الدارمي (ت ٢٥٥ هـ). تحقيق: مصطفى ديب البغا. دمشق: دار القلم. الطبعة الثالثة، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م.

٣٠٢. السنن الصغرى. أحمد بن الحسين، الحافظ البيهقي (ت ٤٥٨هـ).
تحقيق: عبد السلام عبد الشافي وأحمد قباني. بيروت: دار الكتب
العلمية. الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م. (بدون رقم الطبعة).
٣٠٣. السنن الكبرى. أحمد بن الحسين، الحافظ البيهقي (ت ٤٥٨هـ).
بيروت: دار المعرفة. (بدون رقم الطبعة وتأريخها).
٣٠٤. السنن الكبرى. أحمد بن شعيب، الحافظ النسائي (ت ٣٠٣هـ). أشرف
عليه: شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى،
١٤٢١هـ / ٢٠٠١م.
٣٠٥. سنن النسائي (الصغرى) بشرح السيوطي (ت ٩١١هـ) وحاشية
السندي (ت ١١٣٨هـ). اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة. حلب: مكتب
المطبوعات الإسلامية. الطبعة الرابعة، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.
٣٠٦. سنن سعيد بن منصور (ت ٢٢٧هـ). تحقيق: د. سعد بن عبد الله آل
حميد. الرياض: دار الصميعي. الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.
٣٠٧. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. أحمد بن عبد الحلیم، أبو
العباس شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ). تحقيق: علي بن محمد
العمران. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، الرياض: مؤسسة سليمان
الراجحي الخيرية. الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
٣٠٨. سير أعلام النبلاء. محمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ). أشرف على
تحقيق الكتاب وخرج أحاديثه: شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة
الرسالة. الطبعة التاسعة، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
٣٠٩. السيرة النبوية. عبد الملك بن هشام بن أيوب، أبو محمد المشهور بابن

- هشام (ت ٢١٨هـ). تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري
وعبدالحفيظ شلبي. بيروت: دار إحياء التراث العربي. (بدون رقم
الطبعة وتأريخها). (وهناك طبعة أخرى بمراجعة وتعليق: محمد محي
الدين عبد الحميد. الرياض: رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء
(بدون رقم الطبعة وتأريخها).
٣١٠. الشاطبي ومقاصد الشريعة. حمادي العبيدي. طرابلس: منشورات
كلية الدعوة الإسلامية ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامي. الطبعة
الأولى، ١٤١١هـ / ١٩٩٢م.
٣١١. الشامل في أصول الدين. عبد الملك بن عبدالله، أبو المعالي الجويني
(ت ٤٧٨هـ). تحقيق: د. علي سامي النشار، وشريكه. الاسكندرية:
منشأة المعارف. عام ١٩٦٩م (بدون رقم الطبعة).
٣١٢. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. أبو الفلاح عبد الحي بن العماد
الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. (بدون رقم
الطبعة وتأريخها)
٣١٣. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع
الصحابة والتابعين بعدهم. هبة الله بن الحسن، الحافظ أبو القاسم
اللالكائي (ت ٤١٨هـ). تحقيق: د. أحمد بن سعد الغامدي. الرياض:
دار طيبة. الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م.
٣١٤. شرح الأخضري على سلمه (مطبوع مع إيضاح المبهم).
عبدالرحمن بن محمد الأخضري (ت ٩٨٣هـ). مصر: مطبعة مصطفى
البابي الحلبي وأولاده. الطبعة الأخيرة، ١٣٦٧هـ / ١٩٤٨م.

٣١٥. شرح الأصول من علم الأصول. الشيخ محمد بن صالح العثيمين (ت ١٤٢١هـ). الإسكندرية: دار البصيرة. (بدون رقم الطبعة وتاريخها).

شرح الألفية للبرماوي = تحقيق ودراسة الجزء الثاني من كتاب الفوائد السنية شرح الألفية في أصول الفقه.

٣١٦. شرح البدخشي على منهاج الوصول. محمد بن الحسن البدخشي (ت ٩٢٢هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. (بدون رقم الطبعة وتاريخها).

٣١٧. شرح الخيصي على التهذيب. عبيدالله بن فضل الله الخيصي (ت نحو ١٠٥٠هـ). مصر: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه. عام ١٣٨٠هـ / ١٩٦٠م.

٣١٨. شرح السلم. أحمد بن عبد الفتاح الملوي (ت ١١٨١هـ). القاهرة: مطبعة مصطفى البابي. الطبعة الثانية، عام ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م.

٣١٩. شرح السنة. الحسين بن مسعود البغوي (ت ٥١٦هـ). تحقيق: زهير الشاويش وشعيب الأرنؤوط. بيروت: المكتب الإسلامي. الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م

٣٢٠. شرح السير الكبير. محمد بن أحمد، أبو بكر السرخسي (ت ٤٨٣هـ). تحقيق: د. صلاح الدين المنجد. القاهرة: معهد المخطوطات، مطبعة مصر. عام ١٩٧١م (بدون رقم الطبعة).

٣٢١. الشرح الصغير (مطبوع بهامش بلغة السالك). أحمد بن محمد، أبو البركات الدردير (١٢٠١هـ). بيروت: دار المعرفة. عام ١٤٠٩هـ /

- ١٩٨٨ م. (بدون رقم الطبعة).
٣٢٢. شرح العقيدة السفارينية. الشيخ محمد بن صالح العثيمين (ت ١٤٢١ هـ). تعليق: إسلام منصور عبد الحميد. الإسكندرية: دار البصرة. (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٣٢٣. شرح العقيدة الطحاوية. علي بن علي، ابن أبي العز الدمشقي (ت ٧٩٢ هـ). تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي وشريكه. بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة الثانية، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م.
٣٢٤. شرح القاضي العضد لمختصر ابن الحاجب. عبدالرحمن بن أحمد الإيجي الشيرازي الشافعي الملقب بعضد الدين (ت ٧٥٦ هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م.
٣٢٥. شرح القواعد الفقهية. أحمد بن محمد الزرقا (ت ١٣٥٧ هـ). الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م. (بدون دار نشر).
٣٢٦. شرح الكافية الشافية. محمد بن عبد الله، ابن مالك (ت ٦٧٢ هـ). تحقيق د. عبد المنعم هريدي. دمشق: دار المأمون للتراث. الطبعة الأولى، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م.
٣٢٧. الشرح الكبير. عبدالرحمن بن محمد بن أحمد، شمس الدين ابن قدامة المقدسي (ت ٦٨٢ هـ). تحقيق: أ.د. عبدالله التركي وشريكه. القاهرة: هجر. الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٣ م.
٣٢٨. شرح الكوكب المنير. محمد بن أحمد الفتوح الحنبلي، المعروف بابن النجار (ت ٩٧٢ هـ). تحقيق: د. محمد الزحيلي وشريكه. الرياض: مكتبة العبيكان. عام ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م (بدون رقم الطبعة).

٣٢٩. شرح اللّمع. إبراهيم بن علي، أبو إسحاق الفيروز أبادي الشيرازي (ت ٤٧٦هـ). حققه: عبدالمجيد تركي. بيروت: دار الغرب الإسلامي. الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ / ١٩٩٨م.
٣٣٠. شرح المجلة. سليم رستم باز اللبناني (ت ١٣٢٨هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الثالثة (وهي مصورة عن طبعة الأستاذة المجازة عام ١٣٠٥هـ).
٣٣١. شرح المجلة. محمد خالد الأتاسي (ت ١٣٢٦هـ) وأتمها ابنه: محمد طاهر (ت ١٣٤١هـ). باكستان: المكتبة الحبيبية. (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٣٣٢. شرح المحلي على جمع الجوامع. محمد بن أحمد، الجلال المحلي (٨٦٤هـ) (مطبوع مع حاشيتي البناني والطار، وعند الإحالة إليه أقرنه بإحداهما).
٣٣٣. شرح المغني في أصول الفقه. عمر بن محمد الخبازي (ت ٦٩١هـ). تحقيق د. محمد مظهر بقا. مكة المكرمة: المكتبة المكية. الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.
٣٣٤. شرح المغني في أصول الفقه. منصور بن أحمد الخوارزمي القاءاني الحنفي (ت ٧٧٥هـ). (رسالتان مقدمتان إلى قسم أصول الفقه بكلية الشريعة بالرياض، الأولى: أعدها -لنيل درجة الدكتوراه- مساعد المعتق محمد المعتق، عام ١٤٠٨هـ، وكان المشرف عليها: د. عيسى عليوه زهران، والثانية: أعدها -لنيل درجة الماجستير- محمد عبدالعزيز المبارك، عام ١٤١٦هـ، وكان المشرف عليها: أ. د.

عبد العزيز بن عبدالرحمن الربيعة).

٣٣٥. الشرح الممتع على زاد المستقنع. الشيخ محمد بن صالح العثيمين

(ت ١٤٢١هـ). الدمام: دار ابن الجوزي. الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٣٦. شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول. محمود بن عبدالرحمن،

شمس الدين الأصفهاني (ت ٧٤٩هـ). تحقيق: أ.د. عبدالكريم بن علي

النملة. الرياض: مكتبة الرشد. الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٣٣٧. شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب (أصله رسالة دكتوراه

للمحقق). أحمد بن علي المنجور (ت ٩٩٥هـ). تحقيق: د. محمد الشيخ

محمد الأمين. دار عبدالله الشنقيطي للنشر. (بدون بلد النشر ورقم

الطبعة وتاريخها).

٣٣٨. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول. أحمد بن

إدريس، أبو العباس الشهاب القرافي (ت ٦٨٤هـ). حققه: طه

عبدالرؤوف سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية (بدون رقم

الطبعة وتاريخها).

٣٣٩. شرح شافية ابن الحاجب. محمد بن الحسن الاسترابادي (ت ٦٨٦هـ).

مع شرح شواهد للعالم عبد القادر البغدادي (١٠٩٣هـ). تحقيق:

محمد نور الحسن وشريكه. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ /

١٩٨٢م.

٣٤٠. شرح صحيح البخاري. علي بن خلف، أبو الحسن ابن بطال

(ت ٤٤٩هـ). تعليق: ياسر بن إبراهيم. الرياض: مكتبة الرشد.

الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م.

٣٤١. شرح صحيح مسلم. يحيى بن شرف، أبو زكريا النووي (ت ٦٧٦هـ).
تحقيق: خليل مأمون شيخا. بيروت: دار المعرفة. الطبعة الثامنة،
١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.
٣٤٢. شرح عمدة الفقه. أ.د. عبدالله بن عبدالعزيز الجبرين. الرياض:
كرسي الأمير سلطان للدراسات الإسلامية المعاصرة. الطبعة الثانية،
١٤٢٩هـ.
٣٤٣. شرح لمعة الاعتقاد. الشيخ محمد بن صالح العثيمين. تحقيق: أشرف
عبد المقصود. الإسمايلية بمصر: مكتبة الإمام البخاري. الطبعة
الثانية، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
٣٤٤. شرح مختصر الروضة. سليمان بن عبد القوي، أبو الربيع
الطوفي (ت ٧١٦هـ). تحقيق: د. إبراهيم بن عبد الله البراهيم. الطبعة
الأولى، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م. (بدون دار نشر).
٣٤٥. شرح مختصر الروضة. سليمان بن عبد القوي، أبو الربيع الطوفي
(ت ٧١٦هـ). تحقيق: أ.د. عبدالله ابن عبدالمحسن التركي. بيروت:
مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.
٣٤٦. شرح مشكل الآثار. أحمد بن محمد، الإمام أبو جعفر الطحاوي
(ت ٣٢١هـ). حققه: شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة.
الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م.
٣٤٧. شرح معاني الآثار. أحمد بن محمد، الإمام أبو جعفر الطحاوي
(ت ٣٢١هـ). حققه: محمد زهري النجار. دار الكتب العلمية. الطبعة
الثانية، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

٣٤٨. شرح منار الأنوار في أصول الفقه. عبد اللطيف بن عبد العزيز بن فرشته، ابن ملك (ت ٨٠١هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤م (مصور عن نسخة المطبعة النفيسة العثمانية سنة ١٣٠٨هـ).

٣٤٩. شرح منظومة القواعد الفقهية للشيخ عبدالرحمن السعدي. د. عبدالعزيز بن محمد العويد. الرياض: دار القاسم. الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٣٥٠. شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر. أحمد بن علي، الحافظ ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ). مراجعة وتعليق: محمد عوض وشريكه. بيروت: مؤسسة مناهل العرفان، دمشق: مكتبة الغزالي. الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.

٣٥١. شرح نور الأنوار على المنار (مطبوع مع كشف الأسرار). حافظ شيخ أحمد بن أبي سعيد، المعروف بملاجيون الحنفي (ت ١١٣٠هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.

٣٥٢. الشعر والشعراء. عبد الله بن مسلم، أبو محمد بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ). تحقيق: أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار المعارف. الطبعة الثانية، عام ١٣٧٧هـ / ١٩٥٨.

٣٥٣. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل (أصله جزء من رسالة دكتوراه للمحقق). محمد بن محمد بن محمد، أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ). تحقيق: د. حمد الكيسي. بغداد: مطبعة الإرشاد. عام ١٣٩٠هـ / ١٩٧١م.

٣٥٤. الشكل في الفقه الإسلامي، دراسة موازنة. د. محمد وحيد الدين سوار. الرياض: معهد الإدارة العامة. الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

٣٥٥. الشوقيات. أحمد شوقي. بيروت: دار العودة. الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

٣٥٦. الصحاح. إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣هـ). تحقيق: أحمد عبدالغفار. بيروت: دار العلم للملايين. الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.

٣٥٧. الصحوة الإسلامية؛ ضوابط وتوجيهات. الشيخ محمد بن صالح العثيمين (ت ١٤٢١هـ). الرياض: دار الوطن للنشر. عام ١٤٢٦هـ (بدون رقم الطبعة).

٣٥٨. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان. علي بن بلبان الفارسي (ت ٧٣٩هـ). حققه: شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.

٣٥٩. صحيح البخاري. محمد بن إسماعيل، الإمام البخاري (ت ٢٥٦هـ). تحقيق: مصطفى ديب البغا. بيروت: دار ابن كثير، دمشق: الياصرة. الطبعة الخامسة، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.

٣٦٠. صحيح الترغيب والترهيب. الشيخ محمد ناصر الدين الألباني (ت ١٤٢١هـ). الرياض: مكتبة المعارف. الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.

٣٦١. صحيح الجامع الصغير وزيادته. الشيخ محمد ناصر الدين الألباني (ت ١٤٢١هـ). بيروت: المكتب الإسلامي. الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ /

١٩٨٨ م.

٣٦٢. صحيح سنن ابن ماجه. الشيخ محمد ناصر الدين الألباني
(ت ١٤٢١هـ). الرياض: مكتبة المعارف. الطبعة الأولى للطبعة
الجديدة، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧ م.

٣٦٣. صحيح سنن أبي داود. الشيخ محمد ناصر الدين الألباني
(ت ١٤٢١هـ). الرياض: مكتبة المعارف. الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ /
١٩٩٨ م.

٣٦٤. صحيح سنن الترمذي. الشيخ محمد ناصر الدين الألباني
(ت ١٤٢١هـ). الرياض: مكتبة المعارف. الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ /
٢٠٠٠ م.

٣٦٥. صحيح مسلم. الإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري
(ت ٢٦١هـ). تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر. عام
١٤٠٣هـ / ١٩٨٣ م، (بدون رقم الطبعة).

٣٦٦. ضعيف سنن أبي داود. الشيخ محمد ناصر الدين الألباني
(ت ١٤٢١هـ). الرياض: مكتبة المعارف. الطبعة الثانية للطبعة
الجديدة، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠ م.

٣٦٧. ضوابط الترجيح عند وقوع التعارض لدى الأصوليين. بنيونس الولي.
الرياض: أضواء السلف. الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤ م.

٣٦٨. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية (أصله رسالة دكتوراه). د.
محمد سعيد رمضان البوطي. دمشق: مؤسسة الرسالة. الطبعة
الخامسة، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦ م.

٣٦٩. ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة. عبدالرحمن حسن
حنكة الميداني. دمشق: دار القلم. الطبعة الرابعة، ١٤١٤هـ/
١٩٩٣م.
٣٧٠. ضياء السالك إلى أوضح المسالك (صفوة الكلام على توضيح ابن
هشام). محمد عبدالعزيز النجار. الطبعة الثانية (بدون تأريخ الطبعة
ودار نشر).
٣٧١. الطبقات السنية في تراجم الحنفية. تقي الدين بن عبدالقادر التميمي
الغزي المصري (ت ١٠١٠هـ). تحقيق: د. عبدالفتاح محمد الحلو.
الرياض: دار الرفاعي. الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.
٣٧٢. طبقات الشافعية الكبرى. عبدالوهاب بن علي، التاج السبكي
(ت ٧٧١هـ). تحقيق محمود محمد الطناحي وشريكه. القاهرة: مطبعة
مصطفى البابي الحلبي. الطبعة الأولى، ١٣٨٣هـ / ١٩٦٤م
٣٧٣. طبقات الشافعية. أحمد بن محمد، أبو بكر ابن قاضي شهبة،
(ت ٨٥١هـ). علق عليه: د. عبدالعليم خان. بيروت: عالم الكتب.
الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
٣٧٤. طبقات الشافعية. عبدالرحيم بن الحسن، أبو محمد الإسنوي
(ت ٧٧٢هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/
١٩٨٧م.
٣٧٥. الطبقات الكبرى. محمد بن سعد (ت ٢٣٠هـ). بيروت: دار صادر،
(بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٣٧٦. طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها. عبد الله بن محمد ابن

- جعفر بن حيان (ت ٣٦٩هـ). تحقيق: عبد الغفور عبد الحق حسين البلوشي. بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
٣٧٧. طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطق والأصوليين. د. يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين. الرياض: مكتبة الرشد. الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.
٣٧٨. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية. محمد بن أبي بكر، ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ). تحقيق: نايف بن أحمد الحمد. جدة: مجمع الفقه الإسلامي، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد. (بدون رقم الطبعة وتأريخها).
٣٧٩. طرق الكشف عن مقاصد الشارع (أصله بحث تكميلي لنيل درجة الدكتوراه). د. نعمان جغيم. عمان: دار النفائس. الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م.
٣٨٠. الظاهر والمؤول عند الأصوليين، وأثرهما في اختلاف الفقهاء في النكاح. (رسالة ماجستير في أصول الفقه مقدمة إلى كلية الشريعة بجامعة أم القرى، عام ١٤١٢هـ). إعداد: علي عبد الله محمد. إشراف: د. عبد القادر محمد أبو العلا.
٣٨١. عارضة الأحوزي شرح سنن الترمذي. محمد بن عبد الله، أبو بكر المعروف بابن العربي (ت ٥٤٣هـ). بيروت: دار الكتب العلمية (بدون رقم الطبعة وتأريخها).
٣٨٢. عدة السالك إلى تحقيق أوضاع المسالك. محمد محيي الدين عبد الحميد

- (ت ١٣٩٣هـ). صيدا، بيروت: المكتبة العصرية. (بدون رقم الطبعة وتأريخها).
٣٨٣. العدة في أصول الفقه (أصله رسالة دكتوراه للمحقق). محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي المعروف بالقاضي أبي يعلى (ت ٤٥٨هـ). تحقيق: أ.د. أحمد بن علي سير المباركي. الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م. (بدون دار نشر).
٣٨٤. العرف (أصله رسالة ماجستير). عادل بن عبدالعزيز وليّ قوته. مكة المكرمة: المكتبة المكية. الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ / ١٩٩٧م.
٣٨٥. العرف عند الأصوليين وأثره في الأحكام الفقهية. مصطفى محمد رشيد مفتي. الاسكندرية: دار الإيمان للطبع والتوزيع. (بدون رقم الطبعة، ولا تأريخها).
٣٨٦. العرف وأثره في الشريعة والقانون (أصله رسالة ماجستير). أ.د. أحمد بن علي سير المباركي. الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م. (بدون دار نشر).
٣٨٧. العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومها لدى علماء المغرب. عمر بن عبدالكريم الجيدي. المملكة المغربية والإمارات العربية المتحدة: اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي، مطبعة فضالة بالمحمدية بالمغرب. عام ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.
٣٨٨. العقد الفريد. أحمد بن محمد، المعروف بابن عبد ربه الأندلسي (ت ٣٢٨هـ). تحقيق: أحمد أمين وشريكه. بيروت: دار الكتاب العربي. الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.

٣٨٩. العقد المنظوم في الخصوص والعموم. أحمد بن إدريس، أبو العباس الشهاب القرافي (ت ٦٨٤هـ). تحقيق: محمد علوي بنصر. المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. عام ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م (بدون رقم الطبعة).
٣٩٠. العقيدة الطحاوية (مطبوعة مع شرحها لابن أبي العز). أحمد بن محمد، الإمام أبو جعفر الطحاوي (ت ٣٢١هـ). تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي وشريكه. بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
٣٩١. العلل الواردة في الأحاديث. علي بن عمر الدارقطني (ت ٣٨٥هـ). تحقيق: د. محفوظ الرحمن زين الله السلفي. الرياض: دار طيبة. الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
- العلل = كتاب العلل.
٣٩٢. علم أصول الفقه، حقيقته ومكانته وتاريخه ومادته. أ.د. عبدالعزيز بن عبدالرحمن الربيع. الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م. (بدون دار نشر).
٣٩٣. علم المقاصد الشرعية. د. نور الدين بن مختار الخادمي. الرياض: مكتبة العبيكان. الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م.
٣٩٤. علم مقاصد الشريعة. أ.د. عبدالعزيز بن عبدالرحمن الربيع. الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م (بدون دار نشر).
٣٩٥. علم مقاصد الشريعة. د. عبدالسلام محمد الشريف العالم. بنغازي: جامعة قاريونس. الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٣٩٦. العلمانيون والقرآن الكريم (تأريخية النص) (أصله رسالة علمية). د. أحمد إدريس الطعان. الرياض، دار ابن حزم. الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م.
٣٩٧. عمدة القاري شرح صحيح البخاري. بدر الدين محمود بن أحمد العيني (ت ٨٥٥هـ). ضبط وتصحيح: عبد الله محمود محمد. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م.
٣٩٨. العناية على الهداية (مطبوع مع فتح القدير). محمد بن محمود بن أحمد، أكمل الدين البابرتي (ت ٧٨٦هـ). بيروت: دار الفكر. (بدون رقم الطبعة وتأريخها).
٣٩٩. عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير. محمد بن محمد، ابن سيّد الناس اليعمري (ت ٧٣٤هـ). تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة. بيروت: دار الآفاق الجديدة. الطبعة الثالثة، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م.
٤٠٠. غذاء الألباب شرح منظومة الآداب. محمد بن أحمد السفاريني (ت ١١٨٨هـ). مؤسسة قرطبة. الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.
٤٠١. الغرر وأثره في العقود في الفقه الإسلامي. أ.د. الصديق محمد الأمين الضيرير. سلسلة صالح كامل للرسائل الجامعية في الاقتصاد الإسلامي. الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م.
٤٠٢. غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر. السيد أحمد بن محمد الحنفي الحموي (ت ١٠٩٨هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

٤٠٣. غنية ذوي الأحكام في بغية درر الحكام (مطبوع في هامش درر الحكام). حسن بن عمار الشرنبلالي (ت ١٠٦٩هـ). مصر: مطبعة دار السعادة. عام ١٣٢٩هـ (بدون رقم الطبعة).
٤٠٤. الغنية في الأصول. منصور بن إسحاق السجستاني (ت ٢٩٠هـ). تحقيق: د. محمد صدقي بن أحمد البورنو. الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م. (بدون دار نشر).
٤٠٥. غياث الأمم في التياث الظلم. عبد الملك بن عبد الله، إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت ٤٧٨هـ). تحقيق ودراسة وفهارس: د. عبد العظيم الديب. الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ.
٤٠٦. الفائق في أصول الفقه (أصله رسالة دكتوراه للمحقق). محمد بن عبد الرحيم، صفى الدين الأرموي الهندي الشافعي (ت ٧١٥هـ). تحقيق: أ.د. علي بن عبدالعزيز بن علي العميريني. القاهرة: دار الاتحاد الأخوي للطباعة. عام ١٤١١هـ.
٤٠٧. الفتاوى البزازية (الجامع الوجيز) (مطبوع بهامش الأجزاء الثلاثة الأواخر من الفتاوى الهندية). محمد بن محمد بن شهاب، الكردي البزازي الخوارزمي (ت ٨٢٧هـ). بيروت: دار إحياء التراث العربي. الطبعة الرابعة، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م. (وهي مصورة عن الطبعة الثانية للمطبعة الأميرية ببولاق، ١٣١٠هـ).
٤٠٨. الفتاوى الكبرى. أحمد بن عبد الحلیم، شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ). تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية. القاهرة: دار الريان. الطبعة الأولى،

١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.

٤٠٩. فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء. جمع وترتيب:

أحمد بن عبد الرزاق الدويش. الرياض: دار المؤيد. الطبعة الأولى،

١٤٢٤هـ. وفي طبعة أخرى نشرتها رئاسة إدارة البحوث العلمية

والإفتاء بالرياض. الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م.

٤١٠. فتاوى وتوصيات ندوات قضايا الزكاة المعاصرة، من الندوة الأولى إلى

الندوة السابعة. الكويت: الهيئة الشرعية العالمية للزكاة، بيت الزكاة.

٤١١. فتح الباري شرح صحيح البخاري. أحمد بن علي، الحافظ ابن حجر

(ت ٨٥٢هـ). تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. تصحيح: الشيخ عبد

العزيز ابن باز. دار الفكر، (بدون رقم الطبعة وتاريخها).

٤١٢. فتح العزيز شرح الوجيز (مطبوع مع المجموع). عبد الكريم بن محمد

أبو القاسم الرافعي (ت ٦٢٣هـ). مصر: إدارة الطباعة المنيرية،

ومطبعة التضامن، ودار الفكر، والمكتبة السلفية بالمدينة النبوية (دون

رقم الطبعة وتاريخها).

٤١٣. فتح الغفار الجامع لأحكام سنة نبينا المختار. الحسن بن أحمد الرباعي

(ت ١٢٧٦هـ) دار عالم الفوائد - مكة المكرمة، ط الأولى ١٤٢٧هـ

٤١٤. فتح الغفار بشرح المنار. زين الدين بن إبراهيم، ابن نجيم الحنفي

(ت ٩٧٠هـ). القاهرة: شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي. الطبعة

الأولى، ١٣٥٥هـ / ١٩٣٦م.

٤١٥. فتح القدير. محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام

الحنفي (ت ٨٦١هـ). بيروت: دار الفكر. (بدون رقم الطبعة

- وتأريخها).
٤١٦. فتح القدير. محمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ). بيروت: دار إحياء التراث العربي. (بدون رقم الطبعة وتأريخها).
٤١٧. فتح المغيث شرح ألفية الحديث. محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت ٩٠٢هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. عام ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م. (بدون رقم الطبعة).
٤١٨. الفتوى في الشريعة الإسلامية. عبد الله بن محمد الحنين. الرياض: العبيكان. الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م.
٤١٩. الفرائد البهية في القواعد الفقهية (نظم لأشباه السيوطي، مطبوع مع شرحه: الأقطار المضيئة). أبو بكر ابن أبي القاسم الأهدل الشافعي (ت ١٠٣٥هـ). جدة: مكتبة جدة. الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م.
٤٢٠. الفرائد البهية في القواعد والفوائد الفقهية. محمود حمزة (ت ١٣٠٥هـ). دمشق: دار الفكر. الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
٤٢١. الفردوس بمأثور الخطاب. أبو شجاع شيرويه بن شهر دار ابن شيرويه الديلمي (ت ٥٠٩هـ). تحقيق: السعيد بن بسيوني زغلول. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
٤٢٢. الفرق بين الحاجة والضرورة مع بعض التطبيقات المعاصرة. الشيخ عبد الله بن بيه. وهو بحث منشور في مجلة دراسات اقتصادية إسلامية الصادرة عن المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، العدد الأول من

المجلد الثامن، شهر رجب، ١٤٢١هـ.

٤٢٣. الفروق الأصولية في الإجماع والقياس؛ جمعا وتوثيقا ودراسة. (رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في أصول الفقه من كلية الشريعة بالرياض، عام ١٤٢٧هـ). إعداد: نوف بنت ماجد الفرهم. إشراف: أ. د. عياض بن نامي السلمي.
٤٢٤. الفروق اللغوية. أبو هلال العسكري. تحقيق: محمد إبراهيم سليم. القاهرة: دار العلم والثقافة، (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٤٢٥. الفروق في الاجتهاد والتقليد والتعارض والترجيح. (رسالة ماجستير في أصول الفقه، مقدمة إلى كلية الشريعة بالرياض، عام ١٤٢٣هـ/ ١٤٢٤هـ). إعداد: نورة بنت عبد العزيز الموسى. إشراف: أ. د. عبد الكريم بن علي النملة.
٤٢٦. فصول البدائع في أصول الشرائع. محمد بن حمزة الفناري الرومي (ت ٨٣٤هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.
٤٢٧. الفصول في الأصول (المشهور بأصول الجصاص). أحمد بن علي، أبو بكر الجصاص (ت ٣٧٠هـ). حققه: محمد محمد تامر. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
٤٢٨. فصول في الفكر الإسلامي في المغرب. عبد المجيد عمر النجار. بيروت: دار الغرب الإسلامي. الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
٤٢٩. الفعل الضار والضمان فيه. الأستاذ مصطفى أحمد الزرقا. دمشق: دار القلم، بيروت: دار العلوم. الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.

٤٣٠. فقه الأولويات، دراسة في الضوابط (أصله رسالة علمية). محمد الوكيل. هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
٤٣١. فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة آفاق وأبعاد. أ.د. عبدالوهاب بن إبراهيم أبو سليمان. جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية. الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.
٤٣٢. فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة. أ.د. حسين حامد حسان. جدة: البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب. الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.
٤٣٣. فقه المعاملات الحديثة مع مقدمات ممهّدات وقرارات. أ.د. عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان. الدمام: دار ابن الجوزي. الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
٤٣٤. فقه الممكن على ضوء قاعدة "الميسور لا يسقط بالمعسور" (أصله رسالة دكتوراه). د. ناجي إبراهيم السويد. بيروت: دار عالم الكتب. الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.
٤٣٥. فقه الموازنات بين النظرية والتطبيق (أصله رسالة ماجستير). ناجي إبراهيم السويد. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م.
٤٣٦. فقه الموازنات في باب المصالح والمفاسد؛ دراسة أصولية فقهية تطبيقية. د. جبريل بن محمد البصيلي. أبها: دار البحوث العلمية، دار هجر. الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.

٤٣٧. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي. محمد بن الحسن الحجوي
الثعالبي الفاسي (ت ١٣٧٦هـ). اعتناء: أيمن شعبان. بيروت: دار
الكتب العلمية، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز. الطبعة الأولى،
١٤١٦هـ / ١٩٩٥م.
٤٣٨. فلسفة التشريع في الإسلام. د. صبحي محمصاني. بيروت: دار العلم
للملايين. الطبعة الخامسة، ١٩٨٠م.
٤٣٩. الفوائد الجنية حاشية المواهب السنية شرح الفوائد البهية في نظم
القواعد الفقهية. محمد ياسين ابن عيسى الفاداني المكي (ت ١٤١٠هـ).
تقديم: رمزي سعد الدين. بيروت: دار البشائر الإسلامية. الطبعة
الثانية، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م.
٤٤٠. فوات الوفيات. محمد بن شاكر الكتبي (ت ٧٦٤هـ). تحقيق: محمد
محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية. ١٩٥١م،
(بدون رقم الطبعة).
٤٤١. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (مطبوع مع المستصفى).
عبدعلي محمد بن نظام الدين محمد، أبو العباس اللكنوي الأنصاري
(ت ١٢٢٥هـ). بيروت: مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي.
(بدون رقم الطبعة وتأريخها).
٤٤٢. فيض القدير شرح الجامع الصغير. محمد عبدالرؤوف المناوي
(ت ١٠٣١هـ)، بيروت: دار المعرفة، (بدون رقم الطبعة وتأريخها).
٤٤٣. قاعدة «المشقة تجلب التيسير»، دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية. د.
يعقوب بن عبد الوهاب الباحثين. الرياض: مكتبة الرشد. الطبعة

الثانية، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.

٤٤٤. قاعدة «الميسور لا يسقط بالمعسور» (أصل هذا الكتاب رسالة ماجستير). إيمان عبد الله عبد الحميد الهادي. الرياض: دار الكيان، والشارقة: مكتبة ابن تيمية. الطبعة الأولى، عام ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م.

٤٤٥. قاعدة «تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة» (أصله رسالة علمية). د. محمد محمود طلافحة. الرياض: مكتبة الرشد. الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م.

٤٤٦. قاعدة «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان»؛ دراسة تأصيلية تطبيقية. محمد بن إبراهيم التركي. رسالة ماجستير مقدمة إلى قسم أصول الفقه بكلية الشريعة بالرياض. العام الجامعي ١٤٢٨ / ١٤٢٩هـ.

٤٤٧. قاعدة الأمور بمقاصدها. د. يعقوب بن عبد الوهاب الباسين. الرياض: مكتبة الرشد. الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م.

٤٤٨. قاعدة العادة محكمة؛ دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية. د. يعقوب بن عبد الوهاب الباسين. الرياض: مكتبة الرشد. الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م.

٤٤٩. قاعدة اليقين لا يزول بالشك. د. يعقوب بن عبد الوهاب الباسين. الرياض: مكتبة الرشد. عام ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م (بدون رقم الطبعة).

٤٥٠. القاموس المحيط. محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ). تحقيق: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة. بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

٤٥١. قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة. الدورات: من

- الأولى إلى السابعة عشرة. القرارات: من الأول إلى الثاني بعد المائة. الطبعة الثانية (بدون تأريخ الطبعة).
٤٥٢. قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة. الدورات ١ - ١٠، القرارات: ١ - ٩٧. تنسيق: د. عبد الستار أبو غدة. دمشق: دار القلم، جدة: مجمع الفقه الإسلامي. الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ / ١٩٨٨م.
٤٥٣. القطع والظن عند الأصوليين (أصله رسالة دكتوراه). د. سعد بن ناصر الشثري. الرياض: دار الحبيب. الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.
٤٥٤. قمر الأقمار لنور الأنوار في شرح المنار. محمد عبدالحليم بن محمد أمين اللكنوي (ت ١٢٨٥هـ). مراجعة: محمد عبدالسلام شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.
٤٥٥. قواطع الأدلة في أصول الفقه (أصله رسالة دكتوراه للمحقق الأول). منصور بن محمد السمعاني (ت ٤٨٩هـ). تحقيق: د. عبدالله بن حافظ الحكمي ود. علي بن عباس الحكمي. مكة المكرمة: مكتبة التوبة. الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.
٤٥٦. القواعد (أصله رسالة دكتوراه للمحقق). محمد بن محمد المقري (ت ٧٥٨هـ). تحقيق: د. أحمد ابن عبدالله بن حميد. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، مركز إحياء التراث الإسلامي (بدون رقم الطبعة وتأريخها).
٤٥٧. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. عز الدين بن عبدالعزيز بن

عبدالسلام السلمي (ت ٦٦٠هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. (بدون رقم الطبعة وتاريخها).

٤٥٨. قواعد الأصول ومعاقد الفصول، مختصر تحقيق الأمل في علمي الأصول والجدل. عبدالمؤمن بن كمال الدين عبدالحق البغدادي الحنبلي (ت ٧٣٩هـ). تحقيق وتعليق: د. علي بن عباس الحكمي. مكة المكرمة: شركة مكة للطباعة والنشر. الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م.

٤٥٩. القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي من خلال كتابه الموافقات (أصله رسالة ماجستير). د. الجيلاني المريني. الدمام: دار ابن القيم، الجيزة: دار ابن عفان. الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م.

القواعد الصغرى = مختصر الفوائد في أحكام المقاصد.

٤٦٠. قواعد الفقه (رسالة للمحقق لإكمال متطلبات الماجستير في كلية التربية في جامعة الملك سعود، الرياض، عام ١٤١٦هـ). زين الدين بن إبراهيم بن نجيم المصري (ت ٩٧٠هـ). إعداد: د. مبارك بن سليمان آل سليمان. إشراف: أ. د محمد رواس قلعه جي.

٤٦١. قواعد الفقه الإسلامي "من خلال كتاب الإشراف على مسائل الخلاف للقاضي عبدالوهاب المالكي" (أصله رسالة علمية). د. محمد الروكي. دمشق: دار القلم، جدة: مجمع الفقه الإسلامي. الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.

٤٦٢. قواعد الفقه. محمد عميم الإحسان المجدي البركتي (ت ١٤٠٢هـ). كراتشي: لجنة النقابة والنشر والتأليف. الطبعة الأولى،

١٤٠٧هـ.

٤٦٣. القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها. أ.د. صالح بن غانم

السدلان. الرياض: دار بلنسية. الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٤٦٤. القواعد الفقهية المستخرجة من كتاب أعلام الموقعين. عبدالمجيد

جمعة، أبو عبدالرحمن الجزائري. الدمام: دار ابن القيم، الجيزة: دار ابن

عفان. الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٤٦٥. القواعد الفقهية على المذهب الحنفي والشافعي. أ.د. محمد الزحيلي.

الكويت: جامعة الكويت، لجنة التأليف والتعريب والنشر. الطبعة

الأولى، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٤٦٦. القواعد الفقهية في بابي العبادات والمعاملات من خلال كتاب المغني

لابن قدامة (رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه من كلية الشريعة في

الرياض، عام ١٤١٠هـ). إعداد الشيخ: عبدالله بن عيسى العيسى،

إشراف: أ.د. عبدالعزيز بن عبدالرحمن الربيع.

٤٦٧. القواعد الفقهية. الشيخ محمد بن صالح العثيمين (ت ١٤٢١هـ).

مصر: دار البصيرة، صفاء: دار الآثار. (بدون رقم الطبعة).

٤٦٨. القواعد الفقهية. د. علي أحمد الندوي. دمشق: دار القلم. الطبعة

الثالثة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

٤٦٩. القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في مصالح الأنام. العز عبد

العزیز بن عبد السلام السلمي (ت ٦٦٠هـ). تحقيق: د. نزيه حماد

وشريكه. دمشق: دار القلم. طبعة وزارة الأوقاف بدولة قطر. عام

١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

٤٧٠. القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى. الشيخ محمد بن صالح العثيمين. تحقيق: أشرف عبد المقصود. القاهرة: مكتبة السنة. الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
٤٧١. قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي؛ عرضاً ودراسة وتحليلاً. (أصله رسالة دكتوراه) د. عبدالرحمن الكيلاني. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دمشق: دار الفكر. الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
٤٧٢. القواعد النورانية الفقهية. أحمد بن عبدالحليم، شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ). تحقيق: محمد حامد الفقي. الرياض: مكتبة المعارف. الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.
٤٧٣. قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية (أصله رسالة دكتوراه). د. مصطفى بن كرامة الله مخدم. الرياض: دار إشبيليا. الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
٤٧٤. القواعد والأصول الجامعة والفروق والتقاسيم البديعة النافعة. الشيخ عبدالرحمن بن ناصر السعدي (ت ١٣٧٦هـ). الدمام: رمادي للنشر. الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.
٤٧٥. القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة (أصله رسالة ماجستير). ناصر بن عبدالله الميهان. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي. عام ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م (بدون رقم الطبعة).
٤٧٦. القواعد والضوابط الفقهية للمعاملات المالية عند ابن تيمية (أصله رسالة ماجستير). د. عبدالسلام بن إبراهيم الحصين. القاهرة: دار

- التأصيل. الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م.
٤٧٧. القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير للإمام جمال الدين الحصري (ت ٦٣٦هـ) (أصله رسالة دكتوراه). د. علي أحمد الندوي. القاهرة: مطبعة المدني. الطبعة الأولى، ١٤١١هـ / ١٩٩١م.
٤٧٨. القواعد. علي بن عباس البعلي المعروف بابن اللحام (ت ٨٠٣هـ). تحقيق: أيمن صالح شعبان. القاهرة: دار الحديث. الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م.
٤٧٩. القياس عند الإمام الشافعي، دراسة تأصيلية على كتاب الأم (أصله رسالة دكتوراه). فهد بن سعد الجهني. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.
٤٨٠. القياس في العبادات، حكمه واثره (أصله رسالة ماجستير). محمد منظور إلهي. الرياض: مكتبة الرشد. الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤م.
٤٨١. الكاشف عن المحصول في علم الأصول. محمد بن محمود، أبو عبدالله العجلي الأصفهاني (ت ٦٥٣هـ). تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود وشريكه. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.
٤٨٢. الكافي. عبدالله بن أحمد، الموفق ابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠). تحقيق: أ.د. عبدالله التركي بالتعاون مع دار هجر. القاهرة: دار هجر. الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.
٤٨٣. الكامل في التاريخ. علي بن محمد، عز الدين ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ).

- تحقيق: عمر عبد السلام تدمري. بيروت: دار الكتاب العربي. الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.
٤٨٤. الكامل في ضعفاء الرجال. عبد الله بن عدي الجرجاني (ت ٣٦٥هـ). تحقيق وتعليق: الشيخ عادل عبد الموجود وشريكه. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.
٤٨٥. كتاب الأسماء والصفات. أحمد بن الحسين، الحافظ البيهقي (ت ٤٥٨هـ). حققه: عبد الله الحاشدي. جدة: مكتبة السوادبي. الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
٤٨٦. كتاب الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل. سليمان بن خلف، أبو الوليد الباجي (ت ٤٧٤هـ). تحقيق: محمد علي فركوس. بيروت: دار البشائر الإسلامية، مكة المكرمة: المكتبة المكية. الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م.
٤٨٧. كتاب التعيين في شرح الأربعين. سليمان بن عبد القوي، أبو الربيع الطوفي (ت ٧١٦هـ). تحقيق: أحمد حاج محمد عثمان. بيروت: مؤسسة الريان، مكة المكرمة: المكتبة المكية. الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.
٤٨٨. كتاب العلل. للحافظ أبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم (ت ٣٢٧هـ). تحقيق: فريق من الباحثين، إشراف وعناية: د. سعد الحميد و د. خالد الجريسي. الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م.
٤٨٩. كتاب الفقيه والمتفقه. أحمد بن علي، الحافظ الخطيب البغدادي (ت ٤٦٢هـ). تحقيق: عادل بن يوسف العزازي. الدمام: دار ابن

- الجوزي. الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م..
٤٩٠. كتاب القواعد (أصله رسالتا ماجستير للمحققين). أبو بكر بن محمد، تقي الدين الحصني (ت ٨٢٩هـ). تحقيق: د. عبدالرحمن الشعلان و د. جبريل البصيلي. الرياض: مكتبة الرشد، شركة الرياض للنشر. الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.
٤٩١. كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج. سليمان بن خلف، أبو الوليد الباجي (ت ٤٧٤هـ). تحقيق: عبدالمجيد تركي. بيروت: دار الغرب الإسلامي. الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.
٤٩٢. كتاب ذكر أخبار أصبهان. أحمد بن عبد الله، الحافظ أبو نعيم الأصبهاني (ت ٤٣٠هـ). دلهي، الهند: الدار العلمية. الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
٤٩٣. كشاف اصطلاحات الفنون. محمد علي بن محمد التهانوي (ت ١١٥٨هـ). وضع حواشيه: أحمد حسن بسج. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م.
٤٩٤. كشاف القناع عن متن الإقناع. منصور بن يونس البهوتي (ت ١٠٥١هـ). تحقيق: لجنة متخصصة في وزارة العدل. الرياض: وزارة العدل. الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.
٤٩٥. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. عبدالعزيز بن أحمد، العلاء البخاري (ت ٧٣٠هـ). تخريج: محمد المعتصم بالله البغدادي. بيروت: دار الكتاب العربي. الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.

٤٩٦. كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس. إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي (ت ١١٦٢هـ). تحقيق: أحمد القلاش. بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة الرابعة، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م.
٤٩٧. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. مصطفى بن عبدالله المعروف بحاجي خليفة (ت ١٠٦٧هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. عام ١٤١٣هـ / ١٩٩٢ م (بدون رقم الطبعة).
٤٩٨. الكليات (معجم المصطلحات والفروق اللغوية). أيوب بن موسى، أبو البقاء الكفوي، (ت ١٠٩٤هـ). تحقيق: د. عدنان درويش وشريكه. بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨ م.
٤٩٩. كليات الشريعة؛ حقيقتها، أهميتها للمجتهد، علاقتها بالأدلة الجزئية. أ. د. أحمد بن عبد الله الضويحي. بحث منشور في مجلة كلية الشريعة والقانون بأسبوط، العدد السابع عشر، الجزء الثاني، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥ م.
٥٠٠. كنز الدقائق (مطبوع ضمن شرحه: تبين الحقائق). عثمان بن علي بن محجن، أبو عمر الزيلعي الحنفي (ت ٧٤٣هـ). باكستان: مكتبة إمدادية ملتان (بدون رقم الطبعة وتأريخها).
٥٠١. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال. علي المتقي بن حسام الدين الهندي (ت ٩٧٥هـ). تحقيق: محمود عمر الدمياطي. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨ م.

- كنز الوصول إلى معرفة الأصول = أصول البزدوي.
٥٠٢. اللآلي المشورة في الأحاديث المشهورة. محمد بن عبد الله بن بهادر، الزركشي (ت ٧٩٤هـ). تحقيق: محمد بن لطفي الصباغ. بيروت: المكتب الإسلامي. (بدون رقم الطبعة وتأريخها).
٥٠٣. لباب المحصول في علم الأصول. الحسين بن رشيق المالكي (ت ٦٣٢هـ). تحقيق: محمد غزالي عمر جابي. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث. الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
٥٠٤. لسان العرب. محمد بن مكرم، أبو الفضل جمال الدين ابن منظور (ت ٧١١هـ). بيروت: دار صادر، دار الفكر. الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
٥٠٥. لسان الميزان. أحمد بن علي، الحافظ ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ). أشرف على التحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي. الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
٥٠٦. مالك؛ حياته وعصره، آراؤه وفقهه. الأستاذ محمد أبو زهرة. القاهرة: دار الفكر العربي. الطبعة الثالثة، ١٩٩٧م.
٥٠٧. مباحث العلة في القياس عند الأصوليين (أصله رسالة دكتوراه). د. عبد الحكيم عبد الرحمن السعدي. بيروت: دار البشائر. الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
٥٠٨. مبدأ الرضا في العقود؛ دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والقانون

- المدني (الروماني والفرنسي والإنجليزي والمصري والعراقي). د. علي محيي الدين علي القره داغي. بيروت: دار البشائر الإسلامية. الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٥م.
٥٠٩. المبدع شرح المقنع. إبراهيم بن محمد بن محمد بن مفلح (ت ٨٨٤هـ). الرياض: دار عالم الكتب. عام ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م. (بدون رقم الطبعة).
٥١٠. المبسوط. أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت ٤٨٣هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.
٥١١. المجاز الواضح في قواعد المذهب الراجح (وهو نظم للقواعد الفقهية مطبوع مع شرحه الدليل الماهر الناصح). محمد يحيى الولاتي المالكي (ت ١٣٢٩هـ). راجعه حفيده: بابا محمد عبدالله. الرياض: دار عالم الكتب. الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.
٥١٢. مجامع الحقائق (مطبوع في آخر شرحه: منافع الدقائق). محمد بن محمد، أبو سعيد الخادمي (ت ١١٧٦هـ). استانبول: مطبعة الحاج محرم أفندي البسنوي، سنة ١٣٠٣هـ (بدون رقم الطبعة). وله نسخة خطية في مكتبة السليمانية باستانبول، فهرس الحاج مصطفى عاطف، رقم ٧١٤.
- المجتبى = سنن النسائي الصغرى.
٥١٣. مجلة الأحكام الشرعية. أحمد بن عبدالله القاري (١٣٥٩هـ). تحقيق: أ.د. عبدالوهاب أبو سليمان ود. محمد إبراهيم. جدة: تهامة. الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.

٥١٤. مجلة الأحكام العدلية (مطبوعة مع عدة شروح وإذا عزوت إليها قرنتها بأحد شروحيها).
٥١٥. مجلة المجمع الفقهي. مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي. العدد الحادي عشر.
٥١٦. مجلة المجمع الفقهي. جدة: منظمة المؤتمر الإسلامي. العدد الثاني.
٥١٧. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. الحافظ علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧هـ). بيروت: دار الكتاب العربي. الطبعة الثالثة، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م.
٥١٨. المجموع المذهب في قواعد المذهب. صلاح الدين خليل بن كليكلدي العلاني (ت ٧٦١هـ). تحقيق: د. مجيد علي العبيدي وشريكه. مكة المكرمة: المكتبة المكية، عمان: دار عمار. ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م (بدون رقم الطبعة).
٥١٩. المجموع شرح المذهب. يحيى بن شرف، أبو زكريا النووي (ت ٦٧٦هـ). حققه: محمد نجيب المطيعي. الرياض: دار عالم الكتب. عام ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م. (بدون رقم الطبعة).
٥٢٠. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية. جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد. طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، عام ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م. (بدون رقم الطبعة).
٥٢١. مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين. الشيخ

- محمد صالح العثيمين (ت ١٤٢١هـ). جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان. الرياض: دار الثريا. الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
٥٢٢. مجموع فتاوى ومقالات متنوعة. سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز (ت ١٤٢٠هـ). جمع وإشراف: د. محمد بن سعد الشويعر. الرياض: دار القاسم (بدون رقم الطبعة).
٥٢٣. مجموعة رسائل ابن عابدين (رسالة: نشر العرف). محمد أمين بن عمر، ابن عابدين الحنفي (ت ١٢٥٢هـ). بيروت: دار إحياء التراث العربي (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٥٢٤. محاضرات في مقاصد الشريعة الإسلامية. أ. د. أحمد الريسوني. قطر: إدارة الدعوة بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٥٢٥. محاولات التجديد في أصول الفقه ودعوته؛ دراسة وتقويمها. (رسالة دكتوراه في أصول الفقه مقدمة إلى كلية الشريعة بالرياض، عام ١٤٢٠هـ). إعداد: د. هزاع بن عبد الله الغامدي. إشراف: أ. د. أحمد بن علي سير المباركي.
٥٢٦. المحرر في الحديث. محمد بن أحمد، الحافظ بن عبد الهادي المقدسي (ت ٧٤٤هـ). تحقيق: د. يوسف المرعشلي ومحمد سليم وجمال الذهبي. بيروت: دار المعرفة. الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
٥٢٧. المحصول في أصول الفقه. محمد بن عبد الله، أبو بكر المعروف بابن العربي (ت ٥٤٣هـ). اعتناء: حسين اليدري وشريكه. عمان: دار

- البيارق. الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.
٥٢٨. المحصول في علم أصول الفقه. محمد بن عمر بن الحسين، الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.
٥٢٩. المحكم والمحيط الأعظم في اللغة. علي بن إبراهيم بن سيدة (ت ٤٥٨هـ). تحقيق: د. مراد كامل. جامعة الدول العربية: معهد المخطوطات العربية. الطبعة الأولى، ١٣٩٢هـ / ١٩٧٣م.
٥٣٠. المحلى. علي بن أحمد بن سعيد، أبو محمد ابن حزم الظاهري (ت ٤٥٦هـ). بيروت: دار الآفاق الجديدة (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٥٣١. مختصر ابن الحاجب. عثمان بن عمر بن أبي بكر المشهور بابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ). (مطبوع مع شرح العضد ومع بيان المختصر للأصفهاني، وعند الإحالة إليه أقرنه بالكتاب الذي طبع معه).
٥٣٢. مختصر اختلاف العلماء للطحاوي. أحمد بن علي، أبو بكر الجصاص (ت ٣٧٠هـ). تحقيق: د. عبدالله نذير أحمد. بيروت: دار البشائر الإسلامية. الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م.
٥٣٣. مختصر الخرقى (مطبوع مع شرحه: المغني). عمر بن الحسين الخرقى (ت ٣٣٤هـ). تحقيق: د. عبدالله التركي وشريكه. القاهرة: هجر. الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
٥٣٤. مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة. محمد بن أبي بكر، ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ). تحقيق: د. الحسن العلوي. الرياض: أضواء

- السلف. الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.
٥٣٥. مختصر الفوائد في أحكام المقاصد (المعروف بالقواعد الصغرى). عز الدين عبدالعزيز بن عبدالسلام السلمي (ت ٦٦٠هـ). تحقيق: د. صالح بن عبدالعزيز آل منصور. الرياض: دار الفرقان. الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.
٥٣٦. مختصر المزني على الأم. إسماعيل بن يحيى المزني (ت ٢٦٤هـ). تخريج وتعليق: محمود مطرجي. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
٥٣٧. مختصر خليل. خليل بن إسحاق بن موسى (ت ٧٧٦هـ). (مطبوع مع عدة شروح، وفي حال الإحالة إليه يقرن مع أحد شروحه).
٥٣٨. مختصر زاد المعاد. محمد بن عبد الوهاب. القاهرة: دار الريان. الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
٥٣٩. مختصر من قواعد العلائي وكلام الإسنوي (أصله رسالة ماجستير للمحقق). محمود بن أحمد، ابن خطيب الدهشة (ت ٨٣٤هـ). تحقيق: د. مصطفى الينجويني. الموصل: مطبعة الجمهور. عام ١٩٨٤م (بدون رقم الطبعة).
٥٤٠. مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل (أصله رسالة دكتوراه دولة للمحقق). عثمان بن عمر، المعروف بابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ). تحقيق: د. نذير حماد. الجزائر: الشركة الجزائرية اللبنانية، بيروت: دار ابن حزم. الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م.
٥٤١. مدارج السالكين بين منازل {إياك نعبد وإياك نستعين}. محمد بن أبي

بكر، أبو عبدالله ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ). تحقيق: محمد حامد
الفاقي. القاهرة: مكتبة السنة المحمدية، مكتبة ابن تيمية. (بدون رقم
الطبعة وتاريخها).

مدارك التنزيل وحقائق التأويل = تفسير النسفي.

٥٤٢. المدخل الفقهي العام. الأستاذ مصطفى أحمد الزرقا. بيروت: دار
الفكر. الطبعة التاسعة، ١٩٦٧-١٩٦٨م.

٥٤٣. المدخل إلى القواعد الفقهية الكلية. د. إبراهيم محمد محمود الحريري.
عمان: دار عمار. الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.

٥٤٤. المدخل إلى علم أصول الفقه. د. محمد معروف الدواليبي. القاهرة:
دار الشواف. الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.

٥٤٥. المدخل إلى علم مقاصد الشريعة من الأصول النصية إلى الإشكاليات
المعاصرة. د. عبدالقادر بن حرز الله. الرياض: مكتبة الرشد. الطبعة
الأولى، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.

٥٤٦. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل. عبدالقادر بن بدران
الدمشقي (ت ١٣٤٦هـ). تعليق: أ.د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي.
بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

٥٤٧. المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية. أ.د. عبدالكريم زيدان. بيروت:
مؤسسة الرسالة، بغداد: مكتبة القدس. الطبعة الثامنة، ١٤٠٥هـ /
١٩٨٥م.

٥٤٨. المدخل لدراسة القرآن الكريم. د. محمد بن محمد أبو شهبه (ت
١٤٠٣هـ). الرياض: دار اللواء. الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

٥٤٩. المدونة الكبرى. الإمام مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ). رواية الإمام سحنون بن سعيد عن الإمام عبدالرحمن بن القاسم. بيرة: دار الكتب العلمية. (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٥٥٠. مذكرة في أصول الفقه. الشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (ت ١٣٩٣هـ). القاهرة: مكتبة ابن تيمية. الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م.
٥٥١. مرآة الأصول (مطبوع مع حاشية الإزميري). محمد بن فراموز الشهرير بملاخسرو (ت ٨٨٥هـ). استانبول: المطبعة العامرة، ١٣٠٩هـ (بدون رقم الطبعة).
٥٥٢. المراسيل. سليمان بن الأشعث، أبو داود السجستاني (ت ٢٧٥هـ). تحقيق: د. عبد الله بن مساعد الزهراني. الرياض: دار الصميعي. الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.
٥٥٣. مراقبي السعود إلى مراقبي السعود (أصله رسالة ماجستير للمحقق). محمد الأمين بن أحمد زيدان الجكني (ت ١٣٢٥هـ). تحقيق: محمد المختار بن محمد الشنقيطي. القاهرة: مكتبة ابن تيمية. الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
٥٥٤. مرقاة الوصول. محمد بن فراموز الشهرير بملاخسرو (ت ٨٨٥هـ). استانبول: المطبعة العامرة، ١٣٠٩هـ (بدون رقم الطبعة). (مطبوع مع حاشية الإزميري على مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول).
٥٥٥. مسائل الإمام أحمد. رواية أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني. تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد. القاهرة: مكتبة ابن تيمية.

- الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.
٥٥٦. المستخرج على صحيح مسلم. أحمد بن عبد الله، أبو نعيم الأصبهاني (ت ٤٣٠هـ). تحقيق: محمد حسن محمد. بيروت: دار الكتب العلمية. (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٥٥٧. المستدرک على الصحيحین. محمد بن عبد الله، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥هـ). وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي. بيروت: دار المعرفة، (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٥٥٨. المستصفي من علم الأصول. محمد بن محمد، أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ). بيروت: مكتبة المتنبي، دار إحياء التراث العربي (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٥٥٩. مسلم الثبوت في أصول الفقه (ضمن فواتح الرحموت وكلامهما في هامش المستصفي). محب الدين بن عبد الشكور البهاري الهندي (ت ١١١٩هـ). بيروت: مكتبة المتنبي. دار إحياء التراث العربي (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٥٦٠. مسند أبي داود الطيالسي. سليمان بن داود، الحافظ أبو داود الطيالسي (ت ٢٠٤هـ). تحقيق: د. عبد الله ابن عبد المحسن التركي. القاهرة: دار هجر. الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م.
٥٦١. مسند أبي يعلى الموصلي. أحمد بن علي، أبو يعلى الموصلي التميمي (ت ٣٠٧هـ). تحقيق: حسين سليم أسد. دمشق: دار الثقافة العربية. الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
٥٦٢. مسند الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ). أشرف على التحقيق: د. عبد

- الله ابن عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.
٥٦٣. مسند البزار (البحر الزخار). أحمد بن عمرو الإمام البزار (ت ٢٩٢هـ). تحقيق: د. محفوظ الرحمن زين الله. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم. الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م.
٥٦٤. مسند الشاميين. الحافظ سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠هـ). تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي. بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م.
٥٦٥. المسند. الهيثم بن كليب أبو سعيد الشاشي (ت ٣٣٥هـ). تحقيق: د. محفوظ الرحمن زين الله. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم. الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٥٦٦. المسوّد في أصول الفقه. أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام، شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) وأبوه (ت ٦٨٢هـ) وجده (ت ٦٥٢هـ). تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد. بيروت: دار الكتاب العربي (بدون رقم الطبعة وتأريخها).
٥٦٧. المشقة تجلب التيسير (أصله رسالة ماجستير). د. صالح بن سليمان اليوسف. الرياض: المطابع الأهلية للأوفست. عام ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م (بدون رقم الطبعة).
٥٦٨. مشكاة المصابيح لمحمد بن عبدالله الخطيب التبريزي. تحقيق محمد ناصر الدين الألباني. بيروت: المكتب الإسلامي. الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

٥٦٩. مشكلات القرآن ومشكلات الأحاديث أو التوفيق بين النصوص المتعارضة. بأقلام: محمد عبده ورشيد رضا وأبو الوفا درويش ومحمد العنزي. مصر: مطبعة زكريا علي يوسف. (بدون رقم الطبعة وتاريخها).

٥٧٠. مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه. عبد الوهاب خلاف. الكويت: دار القلم، الطبعة الخامسة. ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م.

٥٧١. مصادر الحق في الفقه الإسلامي؛ دراسة مقارنة بالفقه الغربي. د. عبد الرزاق السنهوري. بيروت: دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي. الطبعة الأولى (بدون تاريخ الطبعة).

٥٧٢. مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي؛ دراسة في ضوء الإسلام. أ.د. عبد الرحمن بن زيد الزيندي. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الرياض: مكتبة المؤيد.

٥٧٣. المصالح المرسله وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي. د. محمد أحمد بوركاب. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث. الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م.

٥٧٤. المصالح المرسله؛ مفهومها ومجالاتها وتوظيفها وتطبيقاتها المعاصرة. أ.د. قطب مصطفى سانو. بيروت: دار ابن حزم. الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م.

٥٧٥. المصالح والوسائل من كتاب القواعد الكبرى لسultan العلماء العز بن عبد السلام (أصله رسالة دكتوراه). د. محمد أقصري. الجزائر: مركز الإمام الثعالبي، بيروت: دار ابن حزم. الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ /

.م٢٠٠٨

٥٧٦. مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه. أحمد بن أبي بكر البوصيري (ت ٨٤٠هـ). تحقيق: موسى محمد علي، ود. عزت علي عطية. مصر: دار السلام. الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.

٥٧٧. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. أحمد بن محمد الفيومي (ت ٧٧٠هـ). طرابلس لبنان: المؤسسة الحديثة للكتاب. (بدون رقم الطبعة وتاريخها).

٥٧٨. المصلحة المرسله ومدى حجيتها. د. صلاح الدين عبد الحليم سلطان. الولايات المتحدة الأمريكية: سلطان للنشر. الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.

٥٧٩. المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي (أصله رسالة ماجستير). أ.د. مصطفى زيد (ت ١٩٧٨م). تعليق: د. محمد يسري إبراهيم. مصر: دار اليسر. ١٤٢٤هـ (بدون رقم الطبعة).

٥٨٠. المصنف. عبد الرزاق بن همام، الحافظ أبو بكر الصنعاني (ت ٢١١هـ). تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. بيروت: المكتب الإسلامي. الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.

٥٨١. المصنف. عبد الله بن محمد بن إبراهيم، أبو بكر ابن أبي شيبة (ت ٢٣٥هـ). تحقيق: حمد الجمعة و محمد اللحيان. الرياض: مكتبة الرشد. الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م.

٥٨٢. معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة (أصله رسالة دكتوراه). د. محمد بن حسن الجيزاني. الدمام: مكتبة ابن الجوزي. الطبعة الأولى،

١٤١٦هـ / ١٩٩٦م.

٥٨٣. معالم السنن. حمد بن محمد، أبو سليمان الخطابي (ت ٣٨٨هـ). طبع وتصحيح: محمد راغب الطباخ. حلب: مطبعة محمد الطباخ. الطبعة الأولى، ١٣٥٢هـ / ١٩٣٤م.

٥٨٤. معالم وضوابط الاجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية (أصله بحث تكميلي لنيل درجة الدكتوراه). د. علاء الدين حسين رحال. عمان: دار النفائس. الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م.

٥٨٥. المعتمد في أصول الفقه. محمد بن علي، أبو الحسين البصري (ت ٤٣٦هـ). تحقيق: محمد حميد الله وشريكه. دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية. عام ١٣٦٤هـ / ١٩٦٤م (بدون رقم الطبعة).

٥٨٦. المعجم الأوسط. سليمان بن أحمد، الحافظ الطبراني (ت ٣٦٠هـ). تحقيق: طارق عوض الله وشريكه. القاهرة: دار الحرمين. الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م.

٥٨٧. معجم البلدان. ياقوت بن عبد الله، أبو عبد الله الرومي الحموي (المتوفى: ٦٢٦هـ). بيروت: دار صادر. الطبعة: الثانية، ١٩٩٥م.

٥٨٨. المعجم الكبير. الحافظ سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠هـ). تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي. الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

٥٨٩. معجم المصطلحات القانونية. د. عبد الواحد كرم. بيروت: عالم الكتب. الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

٥٩٠. معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية. د. محمود عبدالرحمن

- عبد المنعم. القاهرة: دار الفضيلة. (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٥٩١. المعجم المفصل في النحو العربي. د. عزيزة فوال بابستي. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.
٥٩٢. المعجم الوسيط. مجمع اللغة العربية. قام بإخراج الطبعة: د. إبراهيم أنس ومن معه. استانبول: المكتبة الإسلامية. الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م.
٥٩٣. معجم لغة الفقهاء. أ. د محمد رواس قلعه جي. بيروت: دار النفائس. الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م.
٥٩٤. معراج المنهاج شرح منهاج الوصول لليضاوي. محمد بن يوسف الجزري (ت ٧١١هـ). تحقيق: د. شعبان محمد إسماعيل. القاهرة: مطبعة الحسين الإسلامية. الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
٥٩٥. معرفة السنن والآثار. أحمد بن الحسين، الحافظ البيهقي (ت ٤٥٨هـ). تحقيق: عبد المعطي قلعجي. كراتشي: جامعة الدراسات الإسلامية، دمشق: دار قتيبة، حلب: دار الوعي. القاهرة: دار الوفاء. الطبعة الأولى، ١٤١١هـ / ١٩٩١م.
٥٩٦. المعرفة في الإسلام؛ مصادرهما ومجالاتها (أصله رسالة دكتوراه). د. عبد الله بن محمد القرني. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد. الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٥٩٧. المعونة في الجدل. إبراهيم بن علي، أبو إسحاق الفيروزآبادي الشيرازي (ت ٤٧٦هـ). حققه: عبد المجيد التركي. بيروت: دار الغرب الإسلامي. الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ / ١٩٩٨م.

٥٩٨. المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل أفريقيا والأندلس والمغرب. أحمد بن يحيى الونشريسي (ت ٩١٤هـ). خرجه جماعة بإشراف د. محمد حجي. المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. عام ١٤٠١هـ / ١٩٨١م، (بدون رقم الطبعة).
٥٩٩. المغازي لمحمد بن عمر الواقدي (ت ٢٠٧هـ) تحقيق د. مارسدن جونز، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت
٦٠٠. مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج. محمد بن الخطيب الشربيني. اعتنى به: محمد خليل عيثاني. بيروت: دار المعرفة. الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.
٦٠١. مغني ذوي الأفهام عن الكتب الكثيرة الأحكام. يوسف بن حسن بن عبدالهادي، الشهير بـ(ابن المبرّد) (ت ٩٠٩). اعتناء: أشرف بن عبدالمقصود. الرياض: مكتبة طبرية. الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م.
٦٠٢. المغني في أصول الفقه. عمر بن محمد، أبو محمد الخبازي (ت ٦٩١). تحقيق: د. محمد مظهر بقا. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي. الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.
٦٠٣. المغني. عبدالله بن أحمد، الموفق ابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ). تحقيق: د. عبدالله التركي وشريكه. القاهرة: هجر. الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
٦٠٤. مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول. محمد بن أحمد التلمساني المالكي (ت ٧٧١هـ). تحقيق: محمد علي فركوس. مكة

- المكرمة: المكتبة المكية، بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى،
١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.
٦٠٥. مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة. محمد بن أبي بكر، أبو عبدالله ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ). تحقيق: علي بن حسن الحلبي. الخبر: دار ابن عفان. الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م.
٦٠٦. مفردات ألفاظ القرآن. الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني (ت ٥٠٣هـ). تخريج: إبراهيم شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.
٦٠٧. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن. د. نصر أبو زيد. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. الطبعة السادسة، ٢٠٠٥م.
٦٠٨. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة. محمد بن عبدالرحمن السخاوي (ت ٩٠٢هـ). تحقيق: محمد عثمان الخشت. بيروت: دار الكتاب العربي. الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.
٦٠٩. مقاصد الشارع الضرورية. (رسالة ماجستير في أصول الفقه مقدمة إلى كلية الشريعة بالرياض عام ١٤٢٥ / ١٤٢٦هـ). إعداد: محمد بن علي المري. إشراف: أ. د. علي بن سعد الضويحي.
٦١٠. المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية. إبراهيم بن موسى، أبو إسحاق الشاطبي (ت ٧٩٠هـ). تحقيق: أ. د. عياد بن عيد الثبتي. مكة المكرمة: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث بجامعة أم القرى. الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م.
٦١١. مقاصد الشريعة الإسلامية (أصله رسالة دكتوراه). د. زياد محمد

- احميدان. بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ /
٢٠٠٤م.
٦١٢. مقاصد الشريعة الإسلامية تأصيلاً وتفصيلاً. محمد بكر حبيب. مكة
المكرمة: دار طيبة الخضراء. الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م.
٦١٣. مقاصد الشريعة الإسلامية في الشهادات (أصله رسالة ماجستير).
بركات أحمد بنى ملحم. عمان: دار النفائس. الطبعة الأولى،
١٤٢٥هـ / ٢٠٠٥م.
٦١٤. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. علال الفاسي. بيروت: دار
الغرب. الطبعة الخامسة، ١٩٩٣م.
٦١٥. مقاصد الشريعة الإسلامية. محمد الطاهر بن عاشور (ت ١٣٩٤هـ).
تحقيق: الشيخ محمد الحبيب، ابن الخوجة. الدوحة: وزارة الأوقاف
والشؤون الإسلامية. عام ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م (بدون رقم الطبعة).
٦١٦. مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية (أصله رسالة دكتوراه
دولة). د. عز الدين بن زغنية. دبي: مركز جمعة الماجد. الطبعة الأولى،
١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.
٦١٧. مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة. د. عبد المجيد النجار. بيروت: دار
الغرب الإسلامي. الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
٦١٨. مقاصد الشريعة عند ابن تيمية (أصله رسالة دكتوراه). د. يوسف
أحمد محمد البدوي. عمان: دار النفائس. الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ /
٢٠٠٠م.
٦١٩. مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام (أصله رسالة

- دكتوراه). د. عمر بن صالح بن عمر. عمان: دار النفائس. الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م.
٦٢٠. مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين، وأثرها في التصرفات المالية. (أصله رسالة دكتوراه). د. هشام سعيد أحمد أزهر. الرياض: مكتبة الرشد. الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م.
٦٢١. مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية (أصله رسالة دكتوراه). د. محمد سعد بن أحمد اليبوي. الثقبه: دار الهجرة. الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م.
٦٢٢. مقاصد الشريعة. أ.د. محمد الزحيلي. دمشق: دار المكتبي. الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م.
٦٢٣. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية (أصله رسالة دكتوراه). د. يوسف حامد العالم. الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م.
٦٢٤. مقاصد المكلفين عند الأصوليين (رسالة ماجستير في أصول الفقه مقدمة إلى كلية الشريعة بالرياض، عام ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م). إعداد: د. فيصل بن سعود الحليبي. إشراف: د. محمد بن عبد الرزاق الدويش.
٦٢٥. مقاصد المكلفين فيما يُتعبد به لرب العالمين (أصله رسالة دكتوراه). د. عمر سليمان الأشقر. الأردن: دار النفائس، الكويت: مكتبة الفلاح. الطبعة الثانية، ١٤١١هـ / ١٩٩١م.
٦٢٦. المقاصد في المذهب المالكي خلال القرنين الخامس والسادس

- الهجريين (أصله رسالة دكتوراه). د. نور الدين مختار الخادمي.
الرياض: مكتبة الرشد. الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م.
٦٢٧. المقاييس في اللغة. أحمد بن فارس بن زكريا، أبو الحسين (ت ٣٩٥هـ).
تحقيق: شهاب الدين أبو عمرو. بيروت: دار الفكر. الطبعة الأولى،
١٤١٥هـ / ١٩٩٤م.
٦٢٨. المقدمات الممهّدة لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام
الشرعية والتحصيلات المحكمات لأمّهات مسائلها المشكلات.
محمد بن أحمد بن رشد (الجدّ) (ت ٥٢٠هـ). تحقيق: د. محمد حجي.
بيروت: دار الغرب الإسلامي. الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.
٦٢٩. مقدمة في الأصول (أصله رسالة ماجستير للمحقق). علي بن عمر،
ابن القصار (ت ٣٩٧هـ). تحقيق: د. مصطفى بن كرامة الله مخلوم.
الرياض: دار المعلمة. الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.
٦٣٠. مقدمة في علم مقاصد الشريعة الإسلامية. د. سعد بن ناصر الشثري.
الرياض: دار المسلم. الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م.
٦٣١. المقصود من شرع الحكم؛ دراسة نظرية تطبيقية. (رسالة مقدمة لنيل
درجة الماجستير في أصول الفقه من كلية الشريعة بالرياض، عام
١٤٠٦هـ) إعداد: عبد الله بن ناصر الناصر. إشراف: أ. د. عبد
العزيز بن عبد الرحمن الربيعة.
٦٣٢. المنع. عبدالله بن أحمد، الموفق ابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ).
تحقيق: أ. د. عبدالله التركي وشريكه. القاهرة: هجر. الطبعة الأولى،
١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.

٦٣٣. الملل والنحل. محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ). تحقيق: محمد سيد كيلاني. القاهرة: شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. عام ١٣٩٦هـ / ١٩٨٦م (بدون رقم الطبعة).
٦٣٤. الممتع في القواعد الفقهية. مسلم بن محمد الدوسري. الرياض: دار إمام الدعوة. الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.
٦٣٥. المنار. عبدالله بن أحمد، النسفي (ت ٧١٠هـ). (مطبوع مع عدة شروح وعند الإحالة إليه يقرن مع أحد شروحه).
٦٣٦. المناسبة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة. د. نور الدين بن مختار الخادمي. هيرندن - فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت: دار ابن حزم. الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م.
٦٣٧. منافع الدقائق في شرح مجامع الحقائق. مصطفى بن السيد الكوز الحصري (كان حياً عام ١٣٤٦هـ). استانبول: مطبعة الحاج محرم أفندي البسنوي، عام ١٣٠٣هـ (بدون رقم الطبعة).
٦٣٨. مناهج الفقهاء في أعمال الباعث وإهماله. د. خالد الخشلان. الرياض: دار كنوز إشبيليا. الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٧م.
٦٣٩. مناهل العرفان في علوم القرآن. محمد عبد العظيم الزرقاني. القاهرة: فيصل عيسى البابي الحلبي. الطبعة الثالثة. دون تأريخ الطبعة.
٦٤٠. المنتقى شرح موطأ مالك. سليمان بن خلف، أبو الوليد الباجي (ت ٤٧٤هـ). تحقيق: محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.
٦٤١. المنثور في القواعد. بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤هـ).

- تحقيق: د. تيسير فائق أحمد. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - أعمال موسوعية مساعدة - طباعة شركة دار الكويت للصحافة. الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
٦٤٢. منح الجليل على مختصر سيدي خليل. محمد بن أحمد بن محمد عlish (ت ١٢٩٩هـ). طرابلس الغرب: مكتبة النجاح. مصور عن مطبعة إسماعيل بن إبراهيم بن محمد علي، سنة ١٢٩٤. (بدون رقم الطبعة).
٦٤٣. منحة الخالق على البحر الرائق (مطبوع مع البحر الرائق). محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز الشهير بابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ). بيروت: دار المعرفة. الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
٦٤٤. المنحول من تعليقات الأصول. محمد بن محمد، أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥). تحقيق: د. محمد حسن هيتو. بيروت ودمشق: دار الفكر. الطبعة الثالثة، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.
٦٤٥. المنطق المفيد (قسم التصورات) لطلاب السنة الأولى من القسم الثانوي الأدبي للمعاهد الأزهرية والبحوث الإسلامية. محمد عبدالعزيز البهنسي. عام ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م (بدون دار نشر ورقم الطبعة).
٦٤٦. المنهاج (مطبوع مع عدة شروح له وعند الإحالة إليه أقرنه بأحد شروحه). يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ).
٦٤٧. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية. أحمد بن عبد الحلیم، شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ). تحقيق: د. محمد رشاد

- سالم. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الطبعة الثانية، ١٤١١هـ / ١٩٩١م.
٦٤٨. المنهاج. عبدالله بن عمر بن محمد البيضاوي (ت ٦٨٥هـ). (مطبوع مع شروح مختلفة وعند الإحالة إليه أقرنه بأحد شروحه).
٦٤٩. منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، دراسة تأصيلية تطبيقية (أصله رسالة دكتوراه). د. مسفر بن علي القحطاني. جدة: دار الأندلس الخضراء. الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.
٦٥٠. منهج التشريع الإسلامي وحكمته. الشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (ت ١٣٩٣هـ). المدينة المنورة: المكتبة العلمية، سلسلة محاضرات الجامعة الإسلامية.
٦٥١. منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي. رائد نصري جميل أبو مؤنس. هيرندن - فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م.
٦٥٢. المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب (مطبوع في ضمن شرحه للمنجور). علي بن قاسم بن محمد، أبو الحسن التجيبي الفاسي المشهور بالزقاق (ت ٩١٢هـ). دار عبدالله الشنقيطي (بدون بلد الناشر ورقم الطبعة وتاريخها).
٦٥٣. المنهج إلى المنهج إلى أصول المذهب المبرج. الشيخ محمد الأمين بن أحمد زيدان الجكني الشنقيطي (ت ١٣٢٥هـ). تحقيق: الحسين بن عبدالرحمن بن محمد الأمين. القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، المدينة المنورة: مكتبة عموم اللوازم والوسائل

- التعليمية. (بدون رقم الطبعة وتأريخها).
٦٥٤. المهذب في أصول الفقه المقارن. أ.د. عبدالكريم علي النملة. الرياض: مكتبة الرشد. الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.
٦٥٥. الموازنة بين المصالح؛ دراسة تطبيقية في السياسة الشرعية (أصله رسالة دكتوراه). أحمد عليوي الطائي. عمان: دار النفائس. الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٧م.
٦٥٦. موازنة بين دلالة النص والقياس الأصولي وأثر ذلك على الفروع الفقهية. د. حمد بن حمدي الصاعدي. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، القاهرة: دار الحريري للطباعة. الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.
٦٥٧. الموافقات في أصول الفقه. إبراهيم بن موسى، أبو إسحاق الشاطبي المالكي (ت ٧٩٠هـ). شرح: عبدالله دراز. بيروت: دار الكتب العلمية (بدون رقم الطبعة وتأريخها).
٦٥٨. المواقف في علم الكلام. عبد الرحمن بن أحمد، العضد الإيجي (ت ٧٥٦هـ). بيروت: عالم الكتب، القاهرة: مكتبة المتنبى، دمشق: مكتبة سعد الدين. (بدون رقم الطبعة وتأريخها).
٦٥٩. مواهب الجليل بشرح مختصر خليل. محمد بن محمد، أبو عبدالله المغربي الخطاب (ت ٩٥٤هـ). تخريج: زكريا عميرات. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م.
٦٦٠. المواهب السنية شرح الفوائد البهية في نظم القواعد الفقهية. المؤلف (مطبوع مع حاشيته: الفوائد الجنية). بيروت: دار البشائر الإسلامية.

- الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م.
٦٦١. الموسوعة الفقهية. إصدار: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
بالكويت. الطبعة الثالثة، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م.
٦٦٢. موسوعة القواعد الفقهية. د. محمد صدقي بن أحمد البورنو الغزي.
الرياض: مكتبة التوبة. الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.
٦٦٣. الموطأ. الإمام مالك بن أنس. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. دار أحياء
الكتب العربية، (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٦٦٤. موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة (أصله رسالة
دكتوراه). د. سليمان بن صالح الغصن. الرياض: دار العاصمة. الطبعة
الأولى، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م.
٦٦٥. ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه (أصله رسالة دكتوراه
للمحقق). محمد بن أحمد، أبو بكر السمرقندي (ت ٥٣٩هـ). تحقيق:
د. عبد الملك السعدي. المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، لجنة
إحياء التراث العربي والإسلامي. الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
٦٦٦. نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار (تكملة فتح القدير - مطبوع
مع فتح القدير). حمد ابن قودر المعرف بقاضي زاده (ت ٩٨٨هـ).
بيروت: دار الفكر (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٦٦٧. النحو الوافي. عباس حسن. مصر: دار المعارف. الطبعة الخامسة
(بدون تاريخ الطبعة).
٦٦٨. نحو تفعيل مقاصد الشريعة. د. جمال الدين عطية. عمان: المعهد
العالمي للفكر الإسلامي، دمشق: دار الفكر. إعادة طبعة، ١٤٢٤هـ /

.م٢٠٠٣

٦٦٩. نخبة الفكر. أحمد بن علي، الحافظ ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ).

الرياض: دار الصميعي. الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م.

٦٧٠. نشر البنود على مراقبي السعود. سيدي عبدالله بن إبراهيم العلوي

الشنقيطي (ت ١٢٣٠هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة

الأولى، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م.

٦٧١. النص والمصلحة بين التطابق والتعارض (رسالة دكتوراه في الآداب،

مقدمة إلى كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الأول في

وجدة بالمغرب، عام ٢٠٠٤م / ٢٠٠٥م). إعداد: د. حفيظة بوكراع.

إشراف: أ. د. أحمد الريسوني.

٦٧٢. نصب الراية لأحاديث الهداية. عبد الله بن يوسف أبو محمد الحنفي

الزيلعي (ت ٧٦٢هـ). تحقيق: محمد يوسف البنوري. مصر: دار

الحديث. عام ١٣٥٧هـ.

٦٧٣. نظرية الضرورة الشرعية (أصله رسالة علمية). د. جميل محمد بن

مبارك. مصر، المنصورة: دار الوفاء. الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ /

١٩٨٨م.

٦٧٤. نظرية الضرورة الشرعية. د. وهبة الزحيلي. دمشق: مؤسسة الرسالة.

الطبعة الثالثة، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م.

٦٧٥. نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي (أصله رسالة دكتوراه). د. حسين

حامد حسان. القاهرة: مكتبة المتنبّي. عام ١٩٨١م (بدون رقم

الطبعة).

٦٧٦. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (أصله رسالة ماجستير). أ. د. أحمد الريسوني. الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي. الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م.
٦٧٧. نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور. إسماعيل الحسني. هيرندن - فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.
٦٧٨. نفائس الأصول في شرح المحصول. أحمد بن إدريس، أبو العباس الشهاب القرافي (ت ٦٨٤هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م.
٦٧٩. نهاية السؤل شرح منهاج الوصول للبيضاوي (مطبوع مع شرح البدخشي). عبدالرحيم بن الحسن الإسنوي الشافعي (ت ٧٧٢هـ). بيروت: دار الكتب العلمية (بدون رقم الطبعة وتأريخها).
٦٨٠. نهاية المحتاج شرح المنهاج. محمد بن أحمد الرملي الشهير بالشافعي الصغير (ت ١٠٨٧هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. عام ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م (بدون رقم الطبعة).
٦٨١. نهاية الوصول إلى علم الأصول (أصله رسالة دكتوراه للمحقق). الشيخ أحمد بن علي، ابن الساعاتي (ت ٦٩٤هـ). تحقيق: د. سعد بن غرير السلمي. مكة: جامعة أم القرى. عام ١٤١٨هـ (بدون رقم الطبعة).
٦٨٢. النهاية في غريب الحديث والأثر. المبارك بن محمد، ابن الأثير

- (ت ٦٠٦هـ). تحقيق: طاهر أحمد الزاوي وشريكه. بيروت: المكتبة العلمية (بدون رقم الطبعة وتاريخها).
٦٨٣. النية وأثرها في الأحكام الشرعية (أصله رسالة دكتوراه). أ.د. صالح بن غانم السدلان. الرياض: دار عالم الكتب. الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.
٦٨٤. نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار. لمحمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ). حققه وعلق عليه: طارق بن عوض الله. الرياض: دار ابن القيم. القاهرة: دار ابن عفان. الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.
٦٨٥. نيل السؤل على مرتقى الوصول. محمد يحيى الولاتي المالكي (ت ١٣٢٩هـ). مراجعة: بابا محمد عبد الله محمد يحيى الولاتي. الرياض: دار عالم الكتب. الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
٦٨٦. الهداية شرح بداية المبتدي (مطبوع مع نصب الراية). علي بن أبي بكر، أبي الحسين، برهان الدين، المرغيناني الحنفي (ت ٥٩٣هـ). تحقيق: أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م.
٦٨٧. هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون. إسماعيل باشا البغدادي. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.
٦٨٨. هموم الفكر والوطن، التراث والعصر والحداثة. د. حسن حنفي. القاهرة: دار قباء. الطبعة الأولى، عام ١٩٩٨م.

٦٨٩. الواضح في أصول الفقه. علي بن عقيل، أبو الوفاء الحنبلي (ت ٥١٣هـ). تحقيق: أ.د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.
٦٩٠. الوافي بالوفيات. صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت ٧٦٤هـ). اعتناء: جاكлин سوبلة، وعلي عمارة. بيروت: المعهد الألماني للبحوث الشرقية، الرياض: مؤسسة الرياض. عام ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م. (بدون رقم الطبعة).
٦٩١. الوافي في أصول الفقه (أصله رسالة دكتوراه للمحقق). حسين بن علي السغناقي (ت ٧١٤هـ). تحقيق: د. أحمد محمد اليماني. القاهرة: دار القاهرة. عام ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م (بدون رقم الطبعة).
٦٩٢. وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر. د. محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.
٦٩٣. الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية. د. محمد صدقي بن أحمد البورنو. الرياض: مكتبة المعارف. الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ / ١٩٨٩م.
٦٩٤. الوسيط في تفسير القرآن المجيد. علي بن أحمد الواحدي (ت ٤٦٨هـ). تحقيق: عادل عبد الموجود وشركائه. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م.
٦٩٥. الوصول إلى الأصول. أحمد بن علي بن برهان البغدادي (ت ٥١٨هـ). تحقيق: د. عبد الحميد أبو زيد. الرياض: مكتبة المعارف. عام ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م (بدون رقم الطبعة).

- ٦٩٦ . وقفات في قضية التأمين. د. سامي السويلم. مركز البحث والتطوير
بشركة الراجحي المصرفية للاستثمار. رجب، ١٤٢٣هـ.
- ٦٩٧ . اليسر في القرآن الكريم. رأفت كامل السيوري. عمان: دار النفائس.
الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٦م.

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
٥	المقدمة
٣٩	الباب الأول: حقيقة تعارض دلالة اللفظ والقصد
٤١	الفصل الأول: حقيقة التعارض
٤٣	المبحث الأول: تعريف التعارض
٨٧	المبحث الثاني: الألفاظ ذات الصلة بالتعارض، والفرق بينها وبينه
٩١	المطلب الأول: تعريف التنازع، والفرق بينه وبين التعارض
٩١	المسألة الأولى: تعريف التنازع لغة
٩٢	المسألة الثانية: تعريف التنازع اصطلاحاً
٩٥	المسألة الثالثة: الفرق بين التعارض والتنازع
٩٨	المطلب الثاني: تعريف الاختلاف، والفرق بينه وبين التعارض
٩٨	المسألة الأولى: تعريف الاختلاف لغة
٩٩	المسألة الثانية: تعريف الاختلاف اصطلاحاً
١٠١	المسألة الثالثة: الفرق بين التعارض والاختلاف
١٠٣	المطلب الثالث: تعريف التناقض، والفرق بينه وبين التعارض
١٠٣	المسألة الأولى: تعريف التناقض لغة
١٠٤	المسألة الثانية: تعريف التناقض اصطلاحاً
١٠٨	المسألة الثالثة: الفرق بين التعارض والتناقض
١١٧	المطلب الرابع: تعريف التعادل، والفرق بينه وبين التعارض
١١٧	المسألة الأولى: تعريف التعادل لغة
١١٨	المسألة الثانية: تعريف التعادل اصطلاحاً

- المسألة الثالثة: الفرق بين التعارض والتعادل: ١١٩.....
- الفصل الثاني: حقيقة دلالة اللفظ: ١٢٥.....
- المبحث الأول: تعريف الدلالة: ١٢٧.....
- المطلب الأول: تعريف الدلالة لغة: ١٢٩.....
- المطلب الثاني: تعريف الدلالة اصطلاحًا: ١٣١.....
- المطلب الثالث: المناسبة بين التعريف اللغوي والاصطلاحى للدلالة... ١٣٦.....
- المبحث الثاني: أقسام الدلالة: ١٣٧.....
- المبحث الثالث: المراد بالدلالة اللفظية الوضعية وأقسامها: ١٤١.....
- المطلب الأول: المراد بالدلالة اللفظية الوضعية: ١٤٣.....
- المطلب الثاني: أقسام الدلالة اللفظية الوضعية: ١٤٧.....
- الفصل الثالث: حقيقة القصد: ١٥٣.....
- المبحث الأول: حقيقة مقصد الشارع: ١٥٥.....
- المطلب الأول: تعريف مقصد الشارع: ١٥٧.....
- المسألة الأولى: تعريف المقصد لغة: ١٥٧.....
- المسألة الثانية: تعريف مقصد الشارع اصطلاحًا: ١٥٩.....
- المطلب الثاني أقسام مقصد الشارع: ١٧٣.....
- المسألة الأولى: أقسام مقاصد الشارع بالنظر إلى شمولها لمجالات التشريع: ١٧٤.....
- المسألة الثانية: أقسام مقاصد الشارع بالنظر إلى قوتها في ذاتها: ١٨٢.....
- المسألة الثالثة: أقسام مقاصد الشارع بالنظر إلى مدى القطع بثبوتها شرعًا: ١٨٨.....
- المطلب الثالث: الفرق بين مقصد الشارع والألفاظ ذات الصلة: ١٩٤.....
- المسألة الأولى: الفرق بين مقصد الشارع، ومراده، والمعنى الذي ترجع إليه أحكامه: ١٩٦.....
- المسألة الثانية: الفرق بين مقصد الشارع، والعلة: ١٩٩.....

- المسألة الثالثة: الفرق بين مقصد الشارع والحكمة ٢٠٥
- المسألة الرابعة: الفرق بين مقصد الشارع والمصلحة ٢١٠
- المطلب الرابع: خلاصة نظرية المقاصد ٢١٥
- المبحث الثاني: حقيقة قصد المكلف ٢١٩
- المطلب الأول: تعريف قصد المكلف ٢٢١
- المسألة الأولى: تعريف القصد لغة: ٢٢١
- المسألة الثانية: تعريف قصد المكلف اصطلاحاً: ٢٢١
- المطلب الثاني: الفرق بين قصد المكلف والألفاظ ذات الصلة ٢٢٥
- الفصل الرابع: المراد من تعارض دلالة اللفظ والقصد ٢٣١
- المبحث الأول: المراد من التعارض بين دلالة اللفظ الشرعي وما يفهم أنه المقصد الشرعي ٢٣٥
- المبحث الثاني: المراد من تعارض دلالة لفظ المكلف وقصده ٢٣٩
- الباب الثاني: التعارض بين دلالة اللفظ الشرعي وما يفهم أنه المقصد الشرعي** ٢٤١
- التمهيد: الاجتهاد بين دلالة الألفاظ الشرعية والمقاصد الشرعية ٢٤٣
- الفصل الأول: حكم تقديم المقاصد الشرعية على النصوص، وبيان المنهج الحق في ذلك ٢٤٩
- المبحث الأول: ما تبني عليه المقاصد الشرعية، وحكم الاستدلال بها، وتقديمها على دلالة الألفاظ الشرعية ٢٥١
- المطلب الأول: بناء المقاصد على القول بتعليل الأحكام ٢٥٣
- المطلب الثاني: حكم الاستدلال بالمقاصد الشرعية ٢٧٣
- المطلب الثالث: حكم تقديم المقصد الكلي على دلالة اللفظ ٢٩٢
- المطلب الرابع: حكم تقديم المقصد الجزئي على دلالة اللفظ ٣٧٢

- المبحث الثاني: إثبات المقاصد الشرعية بطريق صحيح، وأثر ذلك في منع توهم
 التعارض بينها وبين الأدلة الجزئية..... ٤٤٣
- المطلب الأول: صفات المجتهد المثبت للمقاصد..... ٤٤٥
- المطلب الثاني: ضوابط المقاصد الشرعية..... ٤٦٤
- المطلب الثالث: طرق إثبات المقاصد الشرعية..... ٤٩٩
- المسألة الأولى: مقدمات بين يدي الموضوع:..... ٥٠٠
- المسألة الثانية: ما ذكره الشاطبي في خاتمة مقاصده من طرق، ومناقشتها:.. ٥٠٢
- المسألة الثالثة: بيان الطرق التي تثبت بها المقاصد:..... ٥١٧
- المطلب الرابع: أثر إثبات المقاصد بطريق صحيح في منع توهم التعارض
 بينها وبين الأدلة الجزئية..... ٥٦٨
- المبحث الثالث: إثبات المصالح الشرعية من مصادرها المعتمدة، وأثر ذلك في منع
 توهم التعارض بينها وبين النصوص..... ٥٧٥
- المطلب الأول: المصادر الأصلية..... ٥٧٩
- المطلب الثاني: المصادر التبعية..... ٥٨٩
- المبحث الرابع: بناء الحكم على المقصد الكلي والدليل الجزئي معاً، والقواعد المعينة
 على ذلك..... ٦٠٣
- المبحث الخامس: أسس عمل المجتهد عند تعارض دلالة اللفظ الشرعي وما يفهم
 أنه المقصد الشرعي..... ٦٣٣
- المطلب الأول: أسس عمل المجتهد عند تعارض دلالة اللفظ الشرعي وما
 يفهم أنه المقصد الشرعي الكلي والجزئي..... ٦٣٧
- المطلب الثاني: الأسس الخاصة بعمل المجتهد عند تعارض دلالة اللفظ
 الشرعي وما يفهم أنه المقصد الشرعي الجزئي..... ٦٧١

- الفصل الثاني: صور تأثير المقاصد الشرعية في العمل بدلالة الألفاظ الشرعية،
 وضوابط كل صورة ٦٧٧
- التمهيد: واقع الاستحسان المعمول به - في الجملة - هو مراعاة الظروف الطارئة
 للمحافظة على مقاصد الشريعة ٦٧٩
- المبحث الأول: تأثير المقصد الشرعي المتمثل في مراعاة الضرورة في العمل بدلالة
 اللفظ الشرعي، وضوابط ذلك ٦٨٣
- المطلب الأول: حقيقة الضرورة ٦٨٥
- المسألة الأولى: تعريف الضرورة لغة: ٦٨٥
- المسألة الثانية: تعريف الضرورة اصطلاحاً: ٦٨٦
- المطلب الثاني: إثبات كون مراعاة الضرورة مقصداً شرعياً ٦٩٠
- المطلب الثالث: ضوابط الضرورة ٦٩٥
- المطلب الرابع: أمثلة تطبيقية لتأثير مراعاة الضرورة في العمل بدلالة اللفظ
 الشرعي ٧١٣
- المبحث الثاني: تأثير المقصد الشرعي المتمثل في مراعاة الحاجة في العمل بدلالة
 اللفظ الشرعي، وضوابط ذلك ٧٢٩
- المطلب الأول: حقيقة الحاجة، والفرق بينها وبين الضرورة ٧٣١
- المسألة الأولى: تعريف الحاجة لغة: ٧٣١
- المسألة الثانية: تعريف الحاجة اصطلاحاً: ٧٣٢
- المسألة الثالثة: الفرق بين الحاجة والضرورة: ٧٣٥
- المطلب الثاني: إثبات كون مراعاة الحاجة مقصداً شرعياً ٧٤٣
- المطلب الثالث: ضوابط الحاجة ٧٥٤
- المطلب الرابع: أمثلة تطبيقية لتأثير مراعاة الحاجة في العمل بدلالة اللفظ
 الشرعي ٧٦٩

- المبحث الثالث: تأثير المقصد الشرعي المتمثل في تحقيق المصلحة في العمل بدلالة اللفظ الشرعي، وضوابط ذلك ٧٨٣
- المطلب الأول: حقيقة المصلحة ٧٨٥
- المطلب الثاني: إثبات كون تحقيق المصلحة مقصداً شرعياً ٧٨٩
- المطلب الثالث: ضوابط المصلحة الشرعية ٧٩٧
- المسألة الأولى: خلاصة ما ذكره ابن القيم في مسألة: تغير الفتوى بتغير مناطها ٧٩٩
- المسألة الثانية: ضوابط أعمال المصلحة التي أناط الشرع الحكم بها ٨١٠
- المطلب الرابع: أمثلة تطبيقية لتأثير مراعاة المصلحة في العمل بدلالة اللفظ الشرعي ٨٤٢
- المبحث الرابع: تأثير المقصد الشرعي المتمثل في (مراعاة الواقع عند تنزيل الأحكام) في العمل بدلالة اللفظ الشرعي، وضوابط ذلك ٨٥٣
- التمهيد: المراد من مراعاة الواقع ٨٥٥
- المطلب الأول: تحقيق المناط الخاص ٨٥٧
- المسألة الأولى: تعريف تحقيق المناط الخاص والفرق بينه وبين العام: .. ٨٥٨
- المسألة الثانية: أهمية تحقيق المناط الخاص، وأدلة اعتباره ٨٦٤
- المسألة الثالثة: أهم العوامل المؤثرة في تحقيق المناط الخاص ٨٧٣
- المسألة الرابعة: أمثلة لأثر تحقيق المناط الخاص في العمل بدلالة اللفظ ٨٧٥
- المطلب الثاني: مراعاة المآلات ٨٨٢
- المسألة الأولى: المراد من مراعاة المآل، والفرق بينه وبين تحقيق المناط الخاص ٨٨٣
- المسألة الثانية: إثبات كون مراعاة المآلات مقصداً شرعياً ٨٨٦
- المسألة الثالثة: ضوابط مراعاة المآلات ٨٩٤
- المسألة الرابعة: أمثلة لأثر مراعاة المآلات في العمل بدلالة اللفظ الشرعي ٨٩٧

- المطلب الثالث: مراعاة العرف ٩٠٥
- المسألة الأولى: تعريف العرف، والفرق بينه وبين العادة ٩٠٦
- المسألة الثانية: إثبات كون مراعاة العرف مقصدًا شرعيًا ٩٠٩
- المسألة الثالثة: ضوابط مراعاة العرف الذي تتغير الفتوى بتغيره ٩١٧
- المسألة الرابعة: أمثلة لأثر مراعاة العرف في العمل بدلالة اللفظ الشرعي .. ٩٢٨
- المبحث الخامس: تأثير المقصد الشرعي الذي دلت عليه القرائن الصارفة في تأويل اللفظ الشرعي وضوابط ذلك ٩٣٩
- المطلب الأول: حقيقة الظاهر ٩٤٣
- المسألة الأولى: تعريف الظاهر لغة: ٩٤٣
- المسألة الثانية: تعريف الظاهر اصطلاحًا: ٩٤٤
- المطلب الثاني: حقيقة التأويل ٩٤٦
- المسألة الأولى: تعريف التأويل لغة: ٩٤٦
- المسألة الثانية: تعريف التأويل اصطلاحًا: ٩٤٦
- المطلب الثالث: شروط التأويل ٩٤٩
- المطلب الرابع: أمثلة تطبيقية لتأثير المقصد الشرعي الذي دلت عليه القرائن الصارفة في تأويل اللفظ الشرعي ٩٥٨
- الباب الثالث: التعارض بين دلالة لفظ المكلف وقصده** ٩٦٧
- التمهيد: الإرادة الظاهرة، والإرادة الباطنة للمكلف ٩٦٩
- الفصل الأول: القواعد الفقهية المتعلقة بتعارض دلالة لفظ المكلف وقصده، ودراسة هذه القواعد ٩٧٥
- المبحث الأول: القواعد المتعلقة بالعقود والدعاوى ٩٧٧
- القاعدة الأولى: «العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني» .. ٩٧٩

- المسألة الأولى: صيغة القاعدة: ٩٧٩.....
- المسألة الثانية: معنى القاعدة: ٩٨٢.....
- المسألة الثالثة: الأمور التي يُعرف بها القصد الذي أراده المتكلم من لفظه: ... ٩٨٣
- المسألة الرابعة: الخلاف في القاعدة: ٩٨٦.....
- المسألة الخامسة: أمثلة القاعدة: ٩٩٦.....
- القاعدة الثانية: «الاعتبار بحقيقة العقود ومقاصدها التي تؤول إليها، والتي قصدت بها» ٩٩٩
- المسألة الأولى: صيغة القاعدة: ٩٩٩
- المسألة الثانية: معنى القاعدة: ١٠٠٠.....
- المسألة الثالثة: طرق الكشف عن القصد الذي يضمه العاقد: ١٠٠١
- المسألة الرابعة: الفرق بين هذه القاعدة والقاعدة السابقة: ١٠٠٦.....
- المسألة الخامسة: الاستدلال للقاعدة: ١٠٠٨.....
- المسألة السادسة: أمثلة القاعدة: ١٠١٢.....
- القاعدة الثالثة: «العبرة للملفوظ نصّاً دون المقصود»..... ١٠١٦
- المسألة الأولى: صيغة القاعدة: ١٠١٦.....
- المسألة الثانية: معنى القاعدة: ١٠١٧.....
- المسألة الثالثة: الفرق بين هذه القاعدة وقاعدة: «العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني»: ١٠١٨.....
- المسألة الرابعة: الاستدلال للقاعدة: ١٠٢٠.....
- المسألة الخامسة: أمثلة القاعدة: ١٠٢٤.....
- القاعدة الرابعة: «الأصل أنه يعتبر في الدعاوى: مقصود الخصمين في المنازعة دون الظاهر» ١٠٢٨
- المسألة الأولى: صيغة القاعدة: ١٠٢٨.....

- المسألة الثانية: معنى القاعدة: ١٠٢٨.....
- المسألة الثالثة: الاستدلال للقاعدة: ١٠٢٩.....
- المسألة الرابعة: أمثلة القاعدة: ١٠٣٠.....
- القاعدة الخامسة: «دليل الشيء في الأمور الباطنة يقوم مقامه»..... ١٠٣٣
- المسألة الأولى: صيغة القاعدة: ١٠٣٣.....
- المسألة الثانية: معنى القاعدة: ١٠٣٣.....
- المسألة الثالثة: الاستدلال للقاعدة: ١٠٣٥.....
- المسألة الرابعة: أمثلة القاعدة: ١٠٣٨.....
- المبحث الثاني: القواعد المتعلقة بالأيمان والطلاق والعتاق..... ١٠٤١
- القاعدة الأولى: «الأيمان مبنية على الألفاظ لا على الأغراض»..... ١٠٤٣
- المسألة الأولى: صيغة القاعدة: ١٠٤٣.....
- المسألة الثانية: معنى القاعدة: ١٠٤٥.....
- المسألة الثالثة: الخلاف في القاعدة: ١٠٤٦.....
- المسألة الرابعة: أمثلة القاعدة: ١٠٥٢.....
- القاعدة الثانية: «نية في اليمين تخصص اللفظ العام وتعمم الخاص»..... ١٠٥٥
- المسألة الأولى: صيغة القاعدة: ١٠٥٥.....
- المسألة الثانية: معنى القاعدة: ١٠٥٧.....
- المسألة الثالثة: الخلاف في القاعدة: ١٠٥٨.....
- المسألة الرابعة: أمثلة القاعدة: ١٠٦١.....
- القاعدة الثالثة: «مقاصد اللفظ على نية اللفظ إلا في اليمين عند القاضي» ١٠٦٤
- المسألة الأولى: صيغة القاعدة: ١٠٦٤.....
- المسألة الثانية: معنى القاعدة: ١٠٦٤.....
- المسألة الثالثة: الاستدلال للقاعدة: ١٠٦٥.....

- المسألة الرابعة: أمثلة القاعدة: ١٠٦٨.....
- القاعدة الرابعة: «اليمين على نية الخالف إن كان مظلوماً، وعلى نية المستحلف إن كان ظالماً» ١٠٧٢
- المسألة الأولى: صيغة القاعدة: ١٠٧٢.....
- المسألة الثانية: معنى القاعدة: ١٠٧٣.....
- المسألة الثالثة: الاستدلال للقاعدة: ١٠٧٤.....
- المسألة الرابعة: أمثلة القاعدة: ١٠٧٧.....
- المسألة الخامسة: الفرق بين هذه القاعدة وبقية قواعد الأيمان: ١٠٨٠.....
- القاعدة الخامسة: «اللفظ في الطلاق والعتاق يقام مقام المعنى» ١٠٨٢
- المسألة الأولى: صيغة القاعدة: ١٠٨٢.....
- المسألة الثانية: معنى القاعدة: ١٠٨٢.....
- المسألة الثالثة: الاستدلال للقاعدة: ١٠٨٤.....
- المسألة الرابعة: أمثلة القاعدة: ١٠٨٥.....
- المبحث الثالث: قواعد أخرى متفرقة ١٠٨٩
- القاعدة الأولى: «لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح» ١٠٩١
- المسألة الأولى: صيغة القاعدة: ١٠٩١.....
- المسألة الثانية: معنى القاعدة: ١٠٩٣.....
- المسألة الثالثة: الاستدلال للقاعدة: ١٠٩٤.....
- المسألة الرابعة: أمثلة القاعدة: ١٠٩٧.....
- القاعدة الثانية: «الأصل المعاملة بنقيض القصد الفاسد» ١١٠٠
- المسألة الأولى: صيغة القاعدة: ١١٠٠.....
- المسألة الثانية: معنى القاعدة: ١١٠٣.....
- المسألة الثالثة: الاستدلال للقاعدة: ١١٠٤.....

- المسألة الرابعة: أمثلة القاعدة: ١١٠٥.....
- القاعدة الثالثة: «الحقيقة تترك بدلالة العادة» ١١٠٨.....
- المسألة الأولى: صيغة القاعدة: ١١٠٨.....
- المسألة الثانية: معنى القاعدة: ١١٠٩.....
- المسألة الثالثة: الخلاف في القاعدة: ١١١٠.....
- المسألة الرابعة: أمثلة القاعدة: ١١١٢.....
- القاعدة الرابعة: «كل لفظ لا يجوز دخول المجاز فيه لا تؤثر النية في صرفه
عن موضوعه» ١١١٥.....
- المسألة الأولى: صيغة القاعدة: ١١١٥.....
- المسألة الثانية: معنى القاعدة: ١١١٥.....
- المسألة الثالثة: الاستدلال للقاعدة: ١١١٦.....
- المسألة الرابعة: أمثلة القاعدة: ١١١٧.....
- القاعدة الخامسة: «إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز» ١١٢٠.....
- المسألة الأولى: صيغة القاعدة: ١١٢٠.....
- المسألة الثانية: معنى القاعدة: ١١٢١.....
- المسألة الثالثة: الاستدلال للقاعدة: ١١٢٢.....
- المسألة الرابعة: أمثلة القاعدة: ١١٢٢.....
- القاعدة السادسة: «اللفظ إذا كان له معنى حقيقي مستعمل ومعنى مجازي
متعارف يرجح المعنى المجازي» ١١٢٧.....
- المسألة الأولى: صيغة القاعدة: ١١٢٧.....
- المسألة الثانية: معنى القاعدة: ١١٢٩.....
- المسألة الثالثة: الخلاف في القاعدة: ١٢٢٩.....
- المسألة الرابعة: أمثلة القاعدة: ١١٣١.....

- القاعدة السابعة: «النية تعمل في المُحْتَمَلَاتِ، لا في الموضوعات»... ١١٣٤
- المسألة الأولى: صيغة القاعدة: ١١٣٤
- المسألة الثانية: معنى القاعدة: ١١٣٥
- المسألة الثالثة: الاستدلال للقاعدة: ١١٣٦
- المسألة الرابعة: أمثلة القاعدة: ١١٣٦
- المسألة الخامسة: الفرق بين هذه القاعدة والقواعد الأربع السابقة: ١١٣٧
- الفصل الثاني: الضوابط العامة في تنزيل الوقائع عند تعارض دلالة لفظ المكلف مع قصده ١١٤١
- المبحث الأول: ضوابط العلماء المتقدمين ١١٤٣
- الضابط الأول: ضابط أبي القاسم الفوراني ١١٤٥
- الضابط الثاني: ضابط القاضي حسين ١١٤٧
- الضابط الثالث: ضابط ابن القيم ١١٥١
- الضابط الرابع: ضابط الزركشي ١١٥٧
- المبحث الثاني: ضوابط العلماء والباحثين المعاصرين ١١٦١
- الضابط الأول: ضابط الدكتور صبحي رجب محمصاني ١١٦٣
- الضابط الثاني: ضابط د. عبد الكريم زيدان ١١٦٥
- الضابط الثالث: ضابط د. يعقوب الباحسين ١١٧٠
- المبحث الثالث: الضابط المختار وشرحه وتوجيهه ١١٧٤
- الخاتمة ١١٨٧
- قائمة المصادر ١٢٢٩
- فهرس الموضوعات ١٣٣٥



فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٥
الباب الأول: حقيقة تعارض دلالة اللفظ والتصد	٣٩
الفصل الأول: حقيقة التعارض	٤١
المبحث الأول: تعريف التعارض	٤٣
المبحث الثاني: الألفاظ ذات الصلة بالتعارض، والفرق بينها وبينه	٨٧
المطلب الأول: تعريف التنازع، والفرق بينه وبين التعارض	٩١
المسألة الأولى: تعريف التنازع لغة	٩١
المسألة الثانية: تعريف التنازع اصطلاحًا	٩٢
المسألة الثالثة: الفرق بين التعارض والتنازع	٩٥
المطلب الثاني: تعريف الاختلاف، والفرق بينه وبين التعارض	٩٨
المسألة الأولى: تعريف الاختلاف لغة	٩٨
المسألة الثانية: تعريف الاختلاف اصطلاحًا	٩٩
المسألة الثالثة: الفرق بين التعارض والاختلاف	١٠١
المطلب الثالث: تعريف التناقض، والفرق بينه وبين التعارض	١٠٣
المسألة الأولى: تعريف التناقض لغة	١٠٣
المسألة الثانية: تعريف التناقض اصطلاحًا	١٠٤
المسألة الثالثة: الفرق بين التعارض والتناقض	١٠٨
المطلب الرابع: تعريف التعادل، والفرق بينه وبين التعارض	١١٧
المسألة الأولى: تعريف التعادل لغة	١١٧
المسألة الثانية: تعريف التعادل اصطلاحًا	١١٨
المسألة الثالثة: الفرق بين التعارض والتعادل	١١٩

- ١٢٥ الفصل الثاني: حقيقة دلالة اللفظ
- ١٢٧ المبحث الأول: تعريف الدلالة
- ١٢٩ المطلب الأول: تعريف الدلالة لغة
- ١٣١ المطلب الثاني: تعريف الدلالة اصطلاحاً
- ١٣٦ المطلب الثالث: المناسبة بين التعريف اللغوي والاصطلاحي للدلالة
- ١٣٧ المبحث الثاني: أقسام الدلالة
- ١٤١ المبحث الثالث: المراد بالدلالة اللفظية الوضعية وأقسامها
- ١٤٣ المطلب الأول: المراد بالدلالة اللفظية الوضعية
- ١٤٧ المطلب الثاني: أقسام الدلالة اللفظية الوضعية
- ١٥٣ الفصل الثالث: حقيقة القصد
- ١٥٥ المبحث الأول: حقيقة مقصد الشارع
- ١٥٧ المطلب الأول: تعريف مقصد الشارع
- ١٥٧ المسألة الأولى: تعريف المقصد لغة
- ١٥٩ المسألة الثانية: تعريف مقصد الشارع اصطلاحاً
- ١٧٣ المطلب الثاني أقسام مقصد الشارع
- ١٧٤ المسألة الأولى: أقسام مقاصد الشارع بالنظر إلى شمولها لمجالات التشريع
- ١٨٢ المسألة الثانية: أقسام مقاصد الشارع بالنظر إلى قوتها في ذاتها
- ١٨٨ المسألة الثالثة: أقسام مقاصد الشارع بالنظر إلى مدى القطع بثبوتها شرعاً
- ١٩٤ المطلب الثالث: الفرق بين مقصد الشارع والألفاظ ذات الصلة
- المسألة الأولى: الفرق بين مقصد الشارع، ومراده، والمعنى الذي ترجع إليه
- ١٩٦ أحكامه
- ١٩٩ المسألة الثانية: الفرق بين مقصد الشارع، والعلة
- ٢٠٥ المسألة الثالثة: الفرق بين مقصد الشارع والحكمة

- المسألة الرابعة: الفرق بين مقصد الشارع والمصلحة ٢١٠
- المطلب الرابع: خلاصة نظرية المقاصد ٢١٥
- المبحث الثاني: حقيقة قصد المكلف ٢١٩
- المطلب الأول: تعريف قصد المكلف ٢٢١
- المسألة الأولى: تعريف القصد لغة: ٢٢١
- المسألة الثانية: تعريف قصد المكلف اصطلاحاً: ٢٢١
- المطلب الثاني: الفرق بين قصد المكلف والألفاظ ذات الصلة ٢٢٥
- الفصل الرابع: المراد من تعارض دلالة اللفظ والقصد ٢٣١
- المبحث الأول: المراد من التعارض بين دلالة اللفظ الشرعي وما يفهم أنه المقصد الشرعي ٢٣٥
- المبحث الثاني: المراد من تعارض دلالة لفظ المكلف وقصده ٢٣٩
- الباب الثاني: التعارض بين دلالة اللفظ الشرعي وما يفهم أنه المقصد الشرعي** ٢٤١
- التمهيد: الاجتهاد بين دلالة الألفاظ الشرعية والمقاصد الشرعية ٢٤٣
- الفصل الأول: حكم تقديم المقاصد الشرعية على النصوص، وبيان المنهج الحق في ذلك ٢٤٩
- المبحث الأول: ما تبني عليه المقاصد الشرعية، وحكم الاستدلال بها، وتقديمها على دلالة الألفاظ الشرعية ٢٥١
- المطلب الأول: بناء المقاصد على القول بتعليل الأحكام ٢٥٣
- المطلب الثاني: حكم الاستدلال بالمقاصد الشرعية ٢٧٣
- المطلب الثالث: حكم تقديم المقصد الكلي على دلالة اللفظ ٢٩٢
- المطلب الرابع: حكم تقديم المقصد الجزئي على دلالة اللفظ ٣٧٢
- المبحث الثاني: إثبات المقاصد الشرعية بطريق صحيح، وأثر ذلك في منع توهم التعارض بينها وبين الأدلة الجزئية ٤٤٣