



كلية الآداب والعلوم الإنسانية مراكش

ⵜⴰⵎⴰⵔⴰⵏⵜ ⵏ ⵜⴰⵎⴰⵔⴰⵏⵜ ⵏ ⵜⴰⵎⴰⵔⴰⵏⵜ ⵏ ⵜⴰⵎⴰⵔⴰⵏⵜ - ⵎⴰⵔⴰⵎⴰⵏⵜ

Faculté des Lettres et des Sciences Humaines - Marrakech

مركز دراسات الدكتوراه - Centre d'Etudes Doctorales

تكوين الدكتوراه

مدارك الاجتهاد في المستجدات الانسانية المعاصرة

أطروحة جامعية

لنيل شهادة الدكتوراه في موضوع:

"مناهج البحث في الكلي والجزئي في النص الشرعي
وأثرها في الفتوى"

تحت إشراف: الأستاذ الدكتور:

مصطفى رياح

من إعداد الطالب:

محمد البويصفي

الموسم الجامعي: 1442-1443هـ (2021 – 2022 م)

الإهداء

إلى من كان لي سنداً وعوناً طوال عمري،

إلى من كرس حياته لخدمة القرآن والمسجد

إلى روح أبي الغالي

إلى القلب المعطاء والصدر الحاني

أمي الحبيبة

إلى من كانت بجانبني في السراء والضراء

إلى رمز العفة والوفاء: زوجتي الحبيبة

إلى إبني البارين: أسامة وعمر

إلى من شد الله بهم عضدي فكانوا خير معين

إخواني وأختي

إلى كل من علمني ولو حرفاً واحداً

إلى هؤلاء جميعاً: أهديكم هذا العمل

كلمة شكر

أبدأ هذه الكلمة بقول النبي ﷺ: "لا يَشْكُرُ اللهَ مَنْ لا يَشْكُرُ النَّاسَ"، وبعد شكر الله تعالى على نعمه التي لا تعد ولا تحصى، أتوجه بالشكر الجزيل إلى أستاذي الفاضل الدكتور سيدي مصطفى رباح الذي كان لي أستاذا مشرفا، وأبا عطوفا، أفادني بعلمه ونصائحه، وأخذ بيدي في لحظات صعبة، كِدت فيها أن أتخلى عن البحث، فغمرني بعطفه وإحسانه، وشجعني على المواصلة والمثابرة، ولا أجدني أستطيع أن أوفيه حقه، إلا بالدعاء، عملا بقول النبي ﷺ: "مَنْ صَنَعَ إِلَيْكُمْ مَعْرُوفًا فَكَافِئُوهُ ، فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا مَا تُكَافِئُونَهُ فَادْعُوا لَهُ حَتَّى تَرَوْا أَنَّكُمْ قَدْ كَافَأْتُمُوهُ". فجزاه الله عني خير الجزاء، وبارك الله له في علمه وعمره.

وأتوجه بالشكر للأساتذة الكرام أعضاء اللجنة المناقشة الذين تجشمو عناء قراءة هذا البحث، وإلى أساتذة شعبة الدراسات الإسلامية بهذه الكلية العامرة، الذين استفدت من علمهم ونصائحهم، وعلى رأسهم السيد رئيس المختبر.

والشكر موصول إلى إدارة الكلية التي ذلت الصعوبات من أجل إنجاز هذا البحث، وعلى رأسهم السيد عميد الكلية.

والشكر موصول أيضا إلى كل من مد لي يد المساعدة في إنجاز هذا البحث من قريب أو بعيد.

مقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وعلى آله وصحبه
أجمعين.
أما بعد،

يعد النص الشرعي قطب الرchy في الفكر الإسلامي، منذ النشأة إلى اليوم، وهذا ما
جعل جل العلوم الإسلامية تدور حول النص، إما خادمة له من حيث التوثيق والفهم، أو
مستنبطة منه، كالفقه والتصوف ..

وقد دأبت الحركات الإصلاحية والتيارات الفكرية على استمداد مشروعيتها من
النص، فلا تقبل فكرة أو دعوى ما لم يشهد لها النص بالصلاحية. ولذلك نرى الكل يلوذ
بالنص ويلجأ إليه لاستمداد المشروعية.

وهذا ما أعطانا فهو ما متعددة للنص الشرعي، بحسب تعدد مناهج القراءة والفهم: بين
المنهج الكلي المقاصدي، والمنهج الحرفي التجزيئي، والمنهج الظاهري والمنهج الباطني...

وفي عصرنا الحالي، في سياق التجديد والتحديث تعددت القراءات للنص الشرعي بغية النهضة
والتححرر من قيود الجهل والتخلف، بين قراءة تعتمد المنهج السلفي والاكتفاء بفهم السلف الصالح،
وتعتمد القراءة الجزئية التفصيلية للنص الشرعي، وبين قراءة حدائية تروم قراءة النص الشرعي
بمناهج إنسانية حديثة مستوحاة من الفكر الغربي.

والذي دعا إلى القراءة المقاصدية الكلية هو ضرورة العصر، وحاجات الفكر الإسلامي
المعاصر، ذلك أن الإنتاجات العلمية التي أنتجها المسلمون في عصور الازدهار كانت تلبية
للحاجات والتحديات الحضارية للأمة آنذاك، فالفقيه وهو يبحث في أحكام التيمم والبيع إنما كان
الداعي إلى ذلك "البحث عن الأحكام العملية للمسلمين؛ لأن الرؤية الإسلامية قديما كانت هي
السائدة ولا منافس لها على المستوى النظري، فكان طبيعيا أن ينصرف العلماء إلى البحث في
الأمر العملية، فالمسلم يومئذ سواء كان طالب علم أو عالما أو عاميا يريد أن يعرف كيف

يعمل"¹. وقد تغيرت التحديات التي تواجه المسلمين اليوم، فاقترضى الأمر تجديد النظر في التعامل مع النصوص الشرعية.

لذلك اهتم رواد الفكر المقاصدي المعاصر، بالقراءة المقاصدية للنص الشرعي، منذ الإمام محمد عبده، ورشيد رضا، ودعوا إلى النظر المقاصدي في الفكر الإسلامي، وتجلى عملهم هذا بتحقيق كتاب الموافقات للإمام الشاطبي، وشرحه على يدي عبد الله دراز، وكتابات الطاهر بن عاشور الذي دعا إلى فصل مقاصد الشريعة عن علم الأصول، ثم علال الفاسي، في كتابه: "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها" الذي دعا فيه إلى الأخذ بمصدرية الشريعة الإسلامية في القضايا التشريعية والقضائية في الفقه الإسلامي، وفي منظومة حقوق الإنسان، فقال: "وإنما أطلت في هذا الموضوع لأبين أن مقاصد الشريعة هي المرجع الأبدي لاستيقاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي، وأنها ليست مصدرا خارجيا عن الشرع الإسلامي، ولكنها من صميمه، وليست غامضة غموض القانون الطبيعي الذي لا يعرف له حد ولا مورد، ولكنها ذات معالم وصوى كصوى الطريق"².

ومن أبرز رواد القراءة المقاصدية نجد الإمام بن عاشور الذي أسهم إسهاما قيما في بناء القراءة المقاصدية، ونبه إلى كثير من مظانها ومددها، وقدم وصفا وتشريحا دقيقا للعلوم وبين ما يصلح منها ليكون من علم أصول التفسير وما لا يصلح أن يكون.. وقد تميزت نظرية الإمام ابن عاشور بجعل المقاصد هي غاية عمل المفسر، وأن الكشف عن معاني ومقاصد الشارع من كلامه هو المبتغى، أما الوقوف على ظاهر اللفظ فلا يفي بالغرض، بل هو مذموم شرعا، يقول الإمام ابن عاشور: "والغاية المقصودة من اللفظ هو معناه وما أراده منه المتكلم به من المعاني"³، فالعناية بمقصد ومراد الله من كلامه، أمر لازم لكل مفسر، ونظرا لأهمية هذه المسألة فقد خص الإمام ابن عاشور المقدمة الرابعة من تفسيره لغرض المفسر من تفسيره.

¹ - مجلة المنطق الجديد، عدد: 9، ص: 79-80.

² - مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، ط 5، سنة 1999م. ص 55-56

³ - التحرير والتوير، ابن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس - 1997 م. ج 1 ص 17

وبعد ذلك توالى القراءات المتباعدة للنص الديني، وظهر الإشكال في الفكر المقاصدي في علاقة الكلي بالجزئي في النص الشرعي بشكل أوضح.

أهمية البحث:

تتجلى أهمية البحث في ضرورة فهم النص الشرعي فهماً كلياً يجمع بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية للشريعة الإسلامية، وأن التطبيق الحرفي للنصوص الشرعية أمر مرفوض، ويجب النظر إلى سياق النص ومدى موافقته للوقائع والحوادث، بما يضمن تحقيق مقصود الشرع وروحه. وهذا لا يتحقق إلا بتوفر منهج فهم متكامل للنصوص الجزئية في إطار المقاصد الكلية.

وإثارة الانتباه إلى خطورة القراءة التجزئية والظاهرية للنص الشرعي، بما تضيئه على الأمة من مصالح، وما تجلبه من مفسد على الفكر الإسلامي، وسلوك المسلمين. وخطورة القراءة المعطلة للنصوص الشرعية، بدعوى مراعاة مقاصد الشريعة وروحها، وما تسببه من فوضى وتسبب في فهم النص الشرعي، والقفز عليه، ثم فتح الباب للغزو الثقافي المتمثل في مضامين الحداثة الغربية على حساب الخصوصية الثقافية والشرعية للمجتمعات المسلمة.

إشكالية البحث:

هناك قضايا وإشكالات لم تحسم بعد، خاصة في مناهج البحث في النص الشرعي، منها إشكالية العلاقة بين كليات الشريعة ونصوصها الجزئية، بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، لأن الاهتمام بالجزئيات وتفاصيل الشريعة، دون النظر إلى المقاصد الكلية، يضيع على الأمة مصالح كبرى، والاهتمام بكليات الشريعة دون اعتبار نصوصها الجزئية فيه تعطيل للنصوص الشرعية المؤسسة لكليات الشريعة.

وقد تجلّى هذا الإشكال في الجانب التطبيقي عند المسلمين قديماً وحديثاً، بين مغرق في النصوص الجزئية، وفي التفسيرات الحرفية والتجزئية للنصوص، من غير بحث واستقراء لها أو جمع بينها، أو حمل بعضها على بعض، مع أن نصوص الشريعة كل لا يتجزأ، في بناء متكامل متراس، غير مبال بكليات الشريعة التي حددت الإطار العام للتشريع

الإسلامي، والمقاصد الكبرى التي جاءت الشريعة لحفظها، بما جعل هذه الشريعة الإسلامية مرنة قابلة للتجديد والمواكبة لمستجدات الأمكنة والأزمنة.

والاهتمام بكليات الشريعة دون اعتبار نصوصها الجزئية فيه إهدار وتعطيل لكثير من الأدلة الشرعية عامة والنصوص الشرعية خاصة، ذلك أن النص الجزئي هو أساس المقصد الكلي.

وقد شخص الإمام الشاطبي الإشكال بقوله: " فإذا الوقوف مع الكلي مع الإعراض عن الجزئي وقُوفٌ مع شيء لم يتقرر العلم بع بعدُ دون العلم بالجزئي .. -إلى أن قال- ولأن الإعراض عن الجزئي جملة يؤدي إلى الشك في الكلي من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته للكلي أو توهم المخالفة له، وإذا خالف الكلي الجزئي مع أنا إنما نأخذه من الجزئي؛ دل على أن ذلك الكلي لم يتحقق العلم به لإمكان أن يتضمن ذلك الجزئي جزءا من الكلي لم يأخذه المعتبر جزءا منه، وإذا أمكن هذا؛ لم يكن بد من الرجوع إلى الجزئي في معرفة الكلي، ودل ذلك على أن الكلي لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي، وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع؛ لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك، الجزئي كذلك؛ فلا بد من اعتبارهما معا في كل مسألة. فإذا ثبتت بالاستقراء قاعدة كلية، ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة؛ فلا بد من الجمع في النظر بينهما لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفاظ على تلك القواعد، إذ كلية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة؛ فلا يمكن والحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع، وإذا ثبت هذا؛ لم يمكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي"¹.

إن إشكالية العلاقة بين الكليات والجزئيات الشرعية تحتاج إلى إطار نظري ناظم يحدد بدقة المصطلحات والمفاهيم ويضع الضوابط والقواعد التي تحكم تناول الكلي والجزئي في النص الشرعي.

¹ - الموافقات، للشاطبي، دار ابن القيم - دار بن عفان، ت مشهور بن حسن آل مشهور، سنة النشر: 1424هـ /

وهذا يقودنا إلى طرح الإشكالية على شكل أسئلة مترابطة:

- كيف تعامل المسلمون قديما وحديثا مع الكلي والجزئي؟
- إذا تعارض الكلي والجزئي في مسألة معينة، ماذا نقدم وماذا نؤخر؟ هل نقدم النص الجزئي لأنه يجب الوقوف عنده وعدم تجاوزه؟ أم المقصد الكلي اعتبارا لمصالح الناس ومراعاة لمقاصد الشريعة؟
- ما هو منهج التعامل مع الكلي والجزئي، من حيث الإثبات والعرض والاستدلال، وعند التعارض والترجيح؟ و أين يكمن الخل في تطبيق وتنزيل الأحكام والفتاوى؟
- كيف نرتقي بالكلي ليشكل الإطار النظري العام المستوعب لإشكالات العصر ونوازل وأقضية المجتمع المعاصر؟

فرضيات البحث:

ينطلق هذا البحث من فرضيات ودعاوى؛ أجملها فيما يلي:

- العلاقة بين الكلي والجزئي علاقة تكامل لا تنافر
- هناك نسق ونظام يحكم علاقة الكلي والجزئي، وهو كامن في التراث الإسلامي، لكنه يحتاج إلى تأصيل وتأهيل
- الخلل في التطبيق راجع إلى خلل في التصور للعلاقة بين الكلي والجزئي

أهداف البحث:

ويهدف هذا البحث إلى تحقيق أهداف تتسجم مع فكرة البحث ومنطلقاته، وأجمع هذه الأهداف في العناصر الآتية:-

إبراز إشكال الكلي والجزئي في الفكر المقاصدي المعاصر

- الوقوف على الجانب التطبيقي لإشكال الكلي والجزئي عند أصحاب القراءتين الحداثية والسلفية.

- بيان كيف هي حدود العلاقة بين الكلي والجزئي في التراث الإسلامي، وكيف تعامل العلماء قديما مع هذا الإشكال: تنظيرا وممارسة
- تقديم مقترحات وحلول لهذا الإشكال

مناهج البحث

وفيما يتعلق بالمناهج المعتمدة في البحث فقد تتنوع بحسب ما تقتضيه مراحل البحث وطبيعة قضاياها المختلفة.

- فالمنهج الوصفي: سيتم اعتماده في تشخيص الإشكال، وفي وصف كيفية تعامل العلماء قديما وحديثا مع الكلي والجزئي في الجانب التطبيقي.
- والمنهج الاستقرائي: سيتم اعتماده في جمع المادة العلمية من الكتب المدروسة بغرض الوقوف على منهجية مؤلفيها في صورتها الكلية في أعمال الكلي والجزئي في شقه التطبيقي.
- أما المنهج التحليلي: فسيتم اعتماده عند دراسة وتحليل نصوص المادة العلمية.

الدراسات السابقة

لقد تتبعت الكتب التي تناولت مناهج البحث في الكلي والجزئي في النص الشرعي، واطلعت على من حاز قصب السبق في هذا الموضوع في عصرنا هذا، فوجدتها ضئيلة، ومن أوائل الكتب المعاصرة التي دعت إلى القراءة الكلية للنصوص الشرعية، نجد:

- "كتاب الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية"، للشيخ أحمد الريسوني، وهو من الحجم الصغير، لكن قيمته وأهميته كبيرة، وتضمن الكتاب ثلاثة فصول. ففي الفصل الأول تناول: الكليات التشريعية ومكانتها في القرآن والكتب السابقة، ومن أهم ما نبه عليه في المبحث الأول الشريعة والتشريع بين التضييق والتوسيع: حيث انتقد التضييق الحاصل في مفهوم الشريعة والتشريع، تحدث عن كون الكليات مشتركة بين الكتب المنزلة.

وكما أنه تحدث في الفصل الثاني عن تصنيف وبيان كليات القرآن والتي هي: الكليات العقديّة، والكليات المقاصدية، والكليات الخلقية، ثم الكليات التشريعية، أما الفصل الثالث والأخير من الكتاب

فُخِّصَ للحديث عن قضايا أصولية فقهية مرتبطة بالكليات التشريعية، مثل "النسخ والتخصيص"، ثم "التشريع الإسلامي بين الكليات والجزئيات".

■ وأما كتاب "دراسة في فقه مقاصد الشريعة: بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية" للعلامة الدكتور "يوسف القرضاوي" الصادر عن دار الشروق بالقاهرة، سنة 2006م، فهو من الكتب المهمة والرصينة، التي تصدت لقضية مناهج البحث في النص الشرعي. ويتكون من مقدمة وثلاثة فصول، بالإضافة إلى ملاحق بفتاوى عدد من علماء المنهج الوسطي. وأهم ما جاء في الكتاب تقسيمه للمدارس الثلاث في التعامل مع النص الشرعي، هي: مدرسة "الظاهرية الجدد"، ومدرسة: "المعطلة الجدد"، ثم المدرسة الوسطية.

■ ويعد كتاب: "الكليات التشريعية وأثرها في الاجتهاد والفتوى" لمحمد هندو، والذي صدر عن المعهد العالمي للفقه الإسلامي بأمريكا. سنة: 2016م. من أهم الكتب التي تناولت هذا الموضوع، فقد تضمن الكتاب مقدمة وثلاثة فصول، وخاتمة مع توصيات، فتناول الفصل الأول: الدراسة المفهومية للكليات وبعض متعلقاتها، مثل أنواع الكليات التشريعية ومراتبها وخصائصها. أما الفصل الثاني فتناول وظائف الكليات التشريعية، وفي الفصل الثالث والأخير، تناول الجانب التطبيقي لأثر الكليات التشريعية في الاجتهاد والفتوى.

■ أما كتاب: "الكليات التشريعية ومقاصد إعمالها عند الإمام الشاطبي من خلال الموافقات، والاعتصام"، لمؤلفه أحمد الرزاق، وأصل الكتاب رسالة ماستر، وقد صدر عن مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي بلندن فيدرس الكليات التشريعية عند الإمام الشاطبي، ويتكون الكتاب من مقدمة وبابين.

تناول في الباب الأول: المفهوم الدلالي للكليات وخصائصها المميزة لها، وفيه فصلان: الأول: الدلالة المفهومية للكليات التشريعية عند الشاطبي، والثاني: خصائص الكليات التشريعية من قطعية، وعقلانية، وعموم واطراد، وإحكام.

أما الباب الثاني: فتضمن مسالك التعرف على الكليات التشريعية ومجال إعمالها، وجاء في ثلاثة فصول: الأول: مسالك ثبوت أصل الكليات التشريعية. والثاني: مجالات إعمال الكليات عند الشاطبي. والثالث: مقاصد إعمال الكليات التشريعية.

- وكتاب: "الكلية الشرعية عند الأصوليين تعريفاً وتحديداً"، للدكتور عبد الإله القاسمي، والكتاب كما هو واضح من عنوانه منحصر في التعريف والتحديد المفهومي للكلية الشرعية، أما موضوع البحث الذي بين أيدينا فهو يعالج مناهج البحث في النص الشرعي سواء القراءة الكلية أو التجزيئية..
- وهناك كتاب آخر له ارتباط بموضوع البحث، لكن بشكل جزئي، وهو كتاب: "القراءة التجزيئية للنصوص الشرعية وأثرها في افتراق المسلمين"، للدكتور سعد بن علي الشهراني، وقد أصدرته "رابطة العالم الإسلامي" ضمن سلسلة "دعوة الحق"، السنة الخامسة والعشرون، العدد 244، سنة 2011م، ويعالج الكتاب أثر الفهم القاصر للنصوص الشرعية على المسلمين، حيث تناول فيه مؤلفه مفهوم القراءة العُضُيْن التي تتعامل بانتقائية، فتأخذ بموجبها كل فرقة ما تهوى من النص الشرعي وتترك ما لا تهوى، والأسباب التي دفعت إلى هذه القراءة، وآثارها، وختم الكتاب ببيان القراءة الكلية وأهميتها.

الإضافة التي جاء بها البحث:

وأما ما أضافه هذا البحث في الموضوع المدروس، بعد جرد الدراسات السابقة، فهو تسليط الضوء على كتبه العلماء قديماً في التعامل مع الكلي والجزئي في النص الشرعي، وأخص بالذكر الإمام الشاطبي ومن قبله، كالإمامين: الجويني، ابن العربي المعافري، وبيان مناهجهم في التعامل مع النص الشرعي. وتم اختيار هؤلاء الأعلام نظراً لعدم أخذ حقهم من الدراسة والبحث الكافيين من قبل الدراسات المعاصرة. وقدمت في تصميم البحث المحدثين على القدماء، قصد وصف واقع مناهج البحث في النص الشرعي في عصرنا الحالي، ثم الذهاب إلى ما كتب القدماء، في محاولة لتأصيل للمنهج الكلي في التعامل مع النص الشرعي.

تصميم البحث:

تناولت البحث في مقدمة وبابين، وخاتمة.

أما المقدمة: فضمنتها أهمية البحث، وإشكاليته، وفرضياته، وأهدافه، والدراسات السابقة، ومناهجه، وخطته

الباب الأول: خصصته للحديث عن مناهج البحث في الكلي والجزئي في النص الشرعي عند المعاصرين. وهو في أربعة فصول:

الفصل الأول عبارة عن مدخل تمهيدي في بيان مفردات البحث، إضافة إلى مبحث ضمنته إشكال مناهج قراءة النص الشرعي في الفكر الإسلامي.

أما الفصل الثاني: وهو المنهج الظاهري في قراءة النص الشرعي، فتضمن المباحث الآتية: المبحث الأول: تعريف الظاهر وحكم الأخذ به.

المبحث الثاني: شروط العمل بالظاهر

المبحث الثالث: ملاحظات على الاتجاه الظاهري في التعامل مع النصوص الشرعية
المبحث الرابع: نقد المذهب الظاهري في فهم النصوص الشرعية وتنزيلها

المبحث الخامس: بعض صفات الظاهرية الجدد في التعامل مع آليات الاجتهاد

أما الفصل الثالث: الذي هو المنهج الحدائي في قراءة النص الشرعي، فتضمن المباحث الآتية:

المبحث الأول: القراءة النص الشرعي عند المستشرقين

المبحث الثاني: مفهوم النص القرآني وقضاياها في القراءة الحدائية

المبحث الثالث: القراءة الكلية للنص الشرعي في الفكر الحدائي

المبحث الرابع: مؤاخذات على المنهج الحدائي في قراءة النص الشرعي

أما الفصل الرابع فخصصته للمنهج الوسطي في القراءة الكلية للنص الشرعي عند المدرسة الوسطية المنضبطة للضوابط العلمية، وتضمن المباحث الآتية:

المبحث الأول: القراءة الكلية للنص الشرعي والتجديد المنضبط

المبحث الثاني: القراءة الكلية للنصوص الشرعية عند الشيخ يوسف القرضاوي

المبحث الثالث: القراءة الكلية عند الشيخ عبد الله بن بية

المبحث الرابع: القراءة الكلية المقاصدية عند الشيخ أحمد الريسوني

وأما الباب الثاني: فخصصته للقراءة الكلية المقاصدية للنص الشرعي في التراث الإسلامي، وقسمت هذا الباب إلى ثلاثة فصول.

أما الفصل الأول فخصصته للقراءة المقاصدية عند الإمام الجويني، وتضمن هذا الفصل على المباحث الآتية:

المبحث الأول: مفهوم المقاصد عند الإمام الجويني

المبحث الثاني: أقسام المقاصد عند الإمام الجويني

المبحث الثالث: قواعد المقاصد عند الإمام الجويني

المبحث الرابع: نماذج تطبيقية للنظر المقاصدي عند الإمام الجويني

أما الفصل الثاني فخصصته للقراءة المقاصدية عند الإمام أبي بكر بن العربي المعافري، وتضمن هذا الفصل على المباحث الآتية:

المبحث الأول: مفهوم المقاصد عند أبي بكر بن العربي

المبحث الثالث: قواعد المقاصد عند ابن العربي

المبحث الرابع: نماذج تطبيقية للنظر المقاصدي عند ابن العربي

أما الفصل الثالث فخصصته للقراءة المقاصدية عند الإمام أبي إسحاق الشاطبي، وتضمن هذا الفصل على المباحث الآتية:

المبحث الأول: مفهوم المقاصد عند الإمام الشاطبي

المبحث الثاني: أقسام المقاصد عند الإمام الشاطبي

المبحث الثالث: قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي

المبحث الرابع: نماذج تطبيقية للنظر المقاصدي عند الإمام الشاطبي

وختمت البحث بخاتمة ذكرت فيها خلاصات البحث ونتائجه.

الباب الأول: مناهج البحث في الكلي والجزئي في النص

الشرعي عند المعاصرين

الفصل الأول: مدخل تمهيدي في بيان مفردات البحث

الفصل الثاني: المنهج الظاهري في قراءة للنص الشرعي

الفصل الثالث: المنهج الحداثي في قراءة النص الشرعي

الفصل الرابع: المنهج الوسطي في القراءة الكلية للنص

الشرعي

الفصل الأول: مدخل تمهيدي في بيان مفردات البحث

المبحث الأول: تعريف مناهج البحث

إن تعريف "مناهج البحث" باعتباره مركبًا إضافيًا يقتضي الوقوف عند تعريف مما رُكب منه، وذلك من باب توقف معرفة الكل على معرفة أجزائه، ومنه فإننا سنعرف بدايةً كلا من لفظتي "المناهج"، و "البحث" في اللغة والاصطلاح، على أن نتناول في الأخير تعريف مناهج البحث باعتبار اللقب، وذلك على الشكل الآتي:

المطلب الأول: تعريف المناهج في اللغة والاصطلاح

الفرع الأول: تعريف المناهج في اللغة

المناهج في اللغة جمع منهج، وهو من فعل نهج ينهج نهجًا، يقول صاحب التاج: " النهج بفتح فسكون: الطريق الواضح البين، .. وطرقٌ نَهَجَةٌ واضحة كالمنهج بالفتح، والمنهاج بالكسر، وفي التنزيل: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا¹﴾، المنهاج:

الطريق الواضح"² لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا، المنهاج: الطريق الواضح"³

ومثل هذا ما ذكره صاحب الصحاح بقول يجمع عددًا من المعاني: "النهج: الطريق الواضح، وكذلك المنهج والمنهاج. وأنهج الطريق، أي: استبان وصار نهجًا واضحًا بينًا. قال يزيد بن الخذاق العبدى:

ولقد أضاء لك الطريق وأنهجت ... سبل المسالك والهدى تعدي

¹- سورة المائدة الآية 50

² -تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد محمد مرتضى الزبيدي، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، الطبعة: 1965. 251/6

³ -تاج العروس من جواهر القاموس، المصدر السابق، نفس الصفحة والجزء.

أي: تعين وتقوي. ونهجت الطريق، إذا أبنته وأوضحته. يقال: اعمل على ما نهجته لك. ونهجت الطريق أيضا، إذا سلكته. وفلان يستنهج سبيل فلان، أي: يسلك مسلكه ¹.

ويقول ابن فارس في مقاييسه: "النون والهاء والجيم أصلان متباينان: الأول النهج، الطريق، ونهج لي الأمر: أوضحه، وهو مستقيم المنهاج، والمنهج: الطريق أيضا، والجمع المناهج .." ².

وقد ورد في الأثر أن أبا سليمان قال في حديث العباس في قصة وفاة رسول الله ﷺ، أنه قال: "إن رسول الله لم يمت حتى ترككم على طريق ناهجة ..." ³، يقول الخطابي في غريب الحديث: "الناهجة: الواضحة البينة، وقد نهج الأمر وأنهج لغتان إذا وضح، وطريق نهج: أي: بين، والطريق يذكر ويؤنث" ⁴.

وعليه فالمنهج في اللغة هو ذاك الطريق أو المسلك الواضح البين المستقيم الذي لا تشوبه شائبة، وهو المعنى الذي تكاد تتفق عليه معظم المعاجم اللغوية، كما أن أصله المأخوذ منه، وهو النهج، يأتي بمعان أخرى عند التحريك ⁵، لا يوافق شيء منها مرادنا به في سياق بحثنا.

الفرع الثاني: تعريف المناهج في الاصطلاح

إن الناظر في كتب علمائنا المتقدمين يجد غياب البيان الاصطلاحي للمنهج، ولا يعني هذا خلو أذهانهم من تصور معناه ولا خلو كلامهم من استعمال ما يقرب مبناه، بل كان المنهاج حاضرا بقوة في تسمية مؤلفاتهم التي منها:

- منهاج الطالبين وعمدة المفتين للإمام النووي،

¹ - تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر إسماعيل الجوهري، راجعه واعتنى به: محمد تامر، أنس الشامي، زكريا أحمد، دار الحديث، القاهرة، الطبعة: 1430هـ/2009م، ص1172.

² - معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس، اعتنى به: محمد مرعب، فاطمة أصلان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى: 1422هـ/2001م، ص964.

³ - المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، لأحمد ابن حجر العسقلاني، تحقيق: مجموعة من الباحثين تنسيق: سعد بن ناصر الشثري، دار العاصمة ودار الغيث، الطبعة الأولى: 1419هـ/1998م، 17/509

⁴ - غريب الحديث، لأبي سليمان حمد بن محمد الخطابي، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم العزباوي، خرج أحاديثه: عبد القيوم عبد رب النبي، دار الفكر دمشق، الطبعة: 1402هـ/1982م، 241/2.

⁵ - نفس المرجع السابق.

- منهاج الوصول إلى علم الأصول للإمام البيضاوي،
- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية للإمام ابن تيمية،
- منهاج العابدين إلى جنة رب العالمين للإمام الغزالي،

ولعل سبب غياب التعريف الاصطلاحي في مؤلفاتهم يمكن إرجاعه في نظري إلى ما يلي:

- بداهته وعدم انفكاك العقلية العلمية عنه، شأنه شأن بعض المصطلحات العلمية التي لم يتناولها العلماء بالتعريف، والتي ظهرت معالمها في الممارسة والتطبيق والتنزيل، كمصطلح المقاصد مثلاً، فإن آراء الباحثين تكاد تتفق على أن الإمام الشاطبي رحمه الله - وهو أحد أعمدة هذا العلم - لم يتطرق إلى تعريف المقاصد، مع ما له من أثر جليل في تقريب مفصل هذا العلم.
- التوافق الكبير بين المعنى الاصطلاحي والمعنى اللغوي له، فهو لا يختلف عن مجرد كونه ذلك المسلك أو تلك الطريق الواضحة المعالم مما يسلكه سالك أو يتبعه عالم في تأليف كتاب ونحوه، وقد أشار غير ما واحد من علمائنا الأكابر إلى مناهجهم في مقدمات كتبهم، الشيء الذي يمكن القول معه بأن المنهج كان حاضراً غير غائب في الذهنية العلمية وإن لم يتم التنصيص على تعريفه.

أما في الاستعمال المعاصر التي كثر فيه تداول هذا المصطلح فهناك تعريفات كثيرة له منها:

- "هو الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة، تهيمن على سير العقل، وتحدد عملياته الفكرية، حتى يصل إلى نتيجة معلومة"¹.
- "طريق البحث عن الحقيقة في أي علم من العلوم أو في أي نطاق من نطاقات المعرفة الإنسانية"².

¹ - مناهج البحث العلمي وضوابطه في الإسلام، لحلمي عبد المنعم صابر، طبعة خاصة بالجامعة الأمريكية. د.ت، ص16.

² - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، لعلي سامي النشار، دار المعارف، القاهرة، الطبعة التاسعة، ص36.

• "فن التنظيم الصحيح لسلسلة الأفكار العديدة، إما من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين، وإما من أجل البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين" ¹.

وتبعاً لذلك فإن المنهج من الناحية الاصطلاحية لا يمكن الحديث عنه إلا إذا توفرت أمور وهي:

- وجود طريق منظم يتصف بالوضوح والاستقامة، وهو بهذا يوافق المعنى اللغوي له.
- انبناء هذا الطريق على مجموعة من القواعد والضوابط والإجراءات المكونة له.
- استخدام هذا الطريق كوسيلة لبلوغ حقيقة ما.
- وجود هدف وغاية هما الدافعان لسلوك هذا الطريق ².

وعليه يمكن القول في المنهج اصطلاحاً: هو السبيل الواضح البين الذي يسلكه السالك، والطريق المستقيم الذي يسار فيه للوصول إلى حقيقة ما، وذلك من خلال توظيف مجموعة من القواعد والضوابط المحددة سلفاً تفادياً لأي شكل من أشكال التخبط والارتجالية والعشوائية، فهو نظام مضبوط متكامل، وطريقة في الفكر مرسومة، تجعل الأخذ بها على سبيل من الهدى والرشاد لبلوغ غايته ومقصوده، لا يحيف عنها ولا يزيغ.

المطلب الثاني: تعريف البحث في اللغة والاصطلاح

الفرع الأول: تعريف البحث في اللغة

البحث لغة مصدر من فعل بحث يبحث بحثاً، وهو في المعاجم اللغوية يأتي بمعان متعددة هي:

- التفتيش عن الشيء، يقول الجوهري: "بحثت عن الشيء وابتحثت عنه، أي: فتشت عنه" ³.

¹ - مناهج البحث العلمي، لعبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، الطبعة الثالثة: 1977، ص3.
² - المنهج الاستدلال عند أبي بكر بن العربي من خلال كتابه القيس، لمحمد ناصر، رسالة ماجستير نوقشت بكلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية "قسم الشريعة" الجزائر، سنة: 1430هـ-1431هـ/2009م-2010م، ص26، بتصرف.
³ - تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر إسماعيل الجوهري، مصدر سابق، ص76.

• إثارة الشيء، يقول ابن فارس: "الباء والحاء والثاء أصل واحد يدل على إثارة الشيء" ¹ ، وهو ما فسر به ابن جرير لفظة "يبحث" في قوله تعالى:

﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ² أَي: يحفر في الأرض. "فأثار الله

للقاتل إذ لم يدر ما يصنع بأخيه المقتول" غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ" يقول: يحفر

في الأرض فيثير ترابها... " ³ .

• طلب الشيء في التراب، يقول صاحب اللسان ومثله صاحب التاج: "البحث: طلبك الشيء في التراب، بحثه يبحثه بحثًا، وابتحثه" ⁴ .

• السؤال عن الشيء واستخباره، يقول صاحب التاج: "والبحث أن يسأل عن شيء ويستخير" ⁵

كما يأتي البحث اسماً لبعض المسميات لا حاجة لذكرها هنا، وعليه فإن البحث في اللغة يأتي بمعان، أغلبها يرجع إلى ما ذكره ابن فارس من كونه إثارة الشيء، فأى معنى يقرب هذا المعنى من حيث الدلالة فيمكن إجراء هذا المصطلح عليه، كطلب الشيء، وتتبعه، وتفقده، والتفتيش عنه، ونحو ذلك.

الفرع الثاني: تعريف البحث في الاصطلاح

وأما في الاصطلاح فقد عرف البحث بعدة تعريفات منها:

¹ - معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس، مصدر سابق، ص99.

² - سورة المائدة الآية 33

³ - تفسير الطبري من كتابه جامع البيان عن تأويل آي القرآن، هذبه وحققه وضبط نصه وعلق عليه: بشار عواد معروف، فارس الحرستاني، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى: 1415هـ/1994م، 75/3.

⁴ - لسان العرب، لأبي الفضل محمد بن مكرم ابن منظور، دار صادر، بيروت ، 114/2 . تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد محمد مرتضى الزبيدي، مصدر سابق، 163/5 .

⁵ - تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد محمد مرتضى الزبيدي، مصدر سابق، 163/5 .

• "عملية علمية تجمع لها الحقائق والدراسات، وتستوفى فيها العناصر المادية والمعنوية حول موضوع معين دقيق في مجال التخصص، لفحصها وفق مناهج علمية مقررّة، يكون للباحث منها موقف معين" ¹.

والملاحظ بعد تعريف كل من البحث اصطلاحاً أن بينه وبين المنهج وشائج وترابطاً كبيرين، بحيث إنه لا يمكن الحديث عن المنهج بمعزل عن فعل البحث، والعكس بالعكس، وهذا ظاهر ولائح حينما نعلم أن البحث في أي فن من فنون المعرفة والعلم، يقتضي سلوك مسار محكم بقواعد وضوابط تعين على النظر فيه وتذلل صعاب إشكالاته، إذ البحث طلب للمجهول واستخبار لحاله وتفتيش عنه، وهذا الطلب والتفتيش والاستخبار لا يكون إلا وفق مناهج معينة، « فالمنهج العلمي هو الأساس الذي ينطلق منه الباحث في بحثه لحل المشكلة أو نقدها، أو إدراك الحقيقة، واختبار صحتها » ².

وتأسيساً على ما سبق فقد عرفت مناهج البحث باعتبار اللقب بتعريفات لا تخرج عما تمت الإشارة إليه، سواء في تعريف لفظة المنهج أو البحث، لأنهما في الدلالة من الناحية الاصطلاحية متداخلان لا ينفكان بحال، وأحدهما يستجلب الآخر، ومن هذه التعريفات:

- تعريف الدكتور فريد الأنصاري القائل: "نسق من القواعد والضوابط التي تتركب البحث العلمي وتنظمه" ³.
- تعريف الدكتور إبراهيم الكور بقوله: "الطريق التي يصل به الإنسان إلى الحقيقة، بعد الجهد والمشقة، من خلال قواعد ومبادئ عامة يعمل بها، لتوصله إلى النتيجة المطلوبة" ⁴.
- تعريف الدكتور العيسوي بأنه: "الطريقة أو الأسلوب الذي ينتهجه العالم في بحثه أو دراسة مشكلته والوصول إلى حلول لها أو إلى بعض النتائج" ¹.

¹ - كتابة البحث العلمي، لعبد الوهاب إبراهيم أبو سلميان، دار الشروق، جدة، الطبعة الثالثة: 1412هـ، 25/1

² - مناهج البحث العلمي، لعبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص19.

³ - أبجديات البحث في العلوم الشرعية، لفريد الأنصاري، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، الطبعة الأولى: 1417هـ/1997م، ص40.

⁴ - النقائص والعيوب في مناهج البحث العلمي، لإبراهيم محمد مسلم الكور، منشور في مجلة الحكمة، بريطانيا، العدد رقم: 13، العام: 1997م، ص393.

فهي إذاً تلك الطرائق العلمية التي ينتهجها الباحث في دراسته لظاهرة معينة وتحليلها أو معالجة مشكلة معينة وفق خطوات بحث محددة سلفاً من أجل الوصول إلى المعرفة اليقينية بشأن موضوع الدراسة والتحليل.

المبحث الثاني: تعريف الكلي والجزئي

المطلب الأول: تعريف الكلي في اللغة والاصطلاح

الفرع الأول: تعريف الكلي في اللغة

الكلي لغة: اسم في النسبة إلى كل الدالة على عدة معانٍ يمكن حصرها في الآتي:

- مجموع أو جمع، يقول الجوهري: "كل لفظه واحد، ومعناه جمع، فعلى هذا تقول: كل حضر، وكل حضروا، على اللفظ مرة، وعلى المعنى أخرى" ² ، ومثله ما جاء في اللسان: "الكل اسم يجمع الأجزاء، يقال: كلهم منطلق وكلهن منطلق" ³ .
- الإحاطة، يقول ابن فارس: "الكاف واللام أصول ثلاثة صحاح: ... فأما "كل" فهو اسم موضوع للإحاطة، مضاف أبداً إلى ما بعده، وقولهم: الكل، وقام الكل فخطأ، والعرب لا تعرفه" ⁴ ، وهو المعنى نفسه الذي أشار إليه ابن عساكر في الفروق ⁵ .
- التناهي، يقول الفيروزآبادي: "وهو العالم كلُّ العالم: المراد التناهي، وأنه بلغ الغاية فيما تصفه به" ⁶ .

¹ -مناهج البحث العلمي في الفكر الإسلامي والفكر الحديث، لبعد الرحمن محمد العيسوي، وعبد الفتاح محمد العيسوي، دار الراتب الجامعية، بيروت، الطبعة: 1996م-1997م، ص13.

² -تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر إسماعيل الجوهري، مصدر سابق، ص1009.

³ - لسان العرب، لأبي الفضل محمد بن مكرم ابن منظور، مصدر سابق، 590/11 .

⁴ - معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس، مصدر سابق، 127-121/5 .

⁵ - كليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص745.

⁶ - القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، راجعه واعتنى به: أنس محمد الشامي وزكريا جابر أحمد، دار الحديث القاهرة، الطبعة: 1429هـ/2008م، ص1431.

الكثرة، فقد ذكر صاحب المصباح المنير أنها تكون بمعنى الكثير، كقوله تعالى: ﴿ تَدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا ﴾ [الأحقاف آية 24] أي: كثيرًا، لأنها إنما دمرتهم ودمرت مساكنهم دون غيرهم¹.

الاستغراق والعموم والشمول، يقول صاحب المصباح: "و"كل" كلمة تستعمل بمعنى الاستغراق بحسب المقام، كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة الحجرات آية 16] وقوله ﷺ: "وكل راع مسؤول عن رعيته"^{2 3}.

هذا وقد ذكر أن أصل "الكل" من قولك: تكلمه، أي: أحاط به، ومنه الإكليل، سمي بذلك لإحاطته بالرأس⁴.

ولو تأملنا هذه المعاني والدلالات لوجدناها على توافق لا تنافر، تنتظم كلها أو تكاد تحت معنى واحد هو الإحاطة، وهو المعنى الذي يدل عليه أصل كلمة "الكل" كما ذكر ابن عساكر، فكل من: المبالغة في الشيء، والجمع، والكثرة، والتناهي، والاستغراق والعموم والشمول، كلها معان لا يتصور فيها إلا معنى الإحاطة، بل قد ذكر أحد الباحثين أنها معان تلزم معنى الإحاطة⁵، ومنه يمكن تعريف الكلي من حيث اللغة بقولنا هو: ما يحيط بأجزائه إحاطة عموم وشمول واستغراق وتناه.

¹ - المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد بن محمد الفيومي، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى: 1421هـ/2000م، ص320.

² - صحيح مسلم، لأبي الحسن مسلم بن الحجاج القشيري، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، وعقوبة الجائر، والحث على الرفق بالرعية، والنهي عن إدخال المشقة عليهم، رقم الحديث: 1829، ص606.

³ - المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد بن محمد الفيومي، مرجع سابق، ص320.

⁴ - كليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي، مرجع سابق، ص769.

⁵ - الكليات الشرعية في القرآن الكريم، لحسن حريفي، دار ابن عفان القاهرة، الطبعة الأولى: 1423هـ/2002م، ص16.

الفرع الثاني : تعريف الكلي في الاصطلاح

أما في الاصطلاح، فقد عُرف الكلي في اصطلاح المناطقة بأنه: "ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه" ¹ ، أي: "أن تصوره معزول عن إثبات الشركة ونفيها، ولا يلزم من عزله عن ذلك أن يكون قابلاً للشركة، ولا أنها ممتنعة عليه، فقد يقبلها في بعض المواد، وقد لا يقبلها في بعضها" ² .

و يحسن بنا هنا التعرّيج على مصطلحين قريبين عندهم يقبح إغفالهما في هذا المقام، وهما "الكل" و"الكلية"، حيث عرفوا الكل بأنه: "اسم لجملة مركبة من أجزاء" ³ ، وقيل: "إنه المجموع من حيث إنه مجموع" ⁴ ، كما قالوا في تعريف الكلية بأنها: «ثبوت الحكم لكل واحد، بحيث لا يبقى فرد» ⁵ ، أو بعبارة أبي البقاء الكفوي: "الحكم على كل فرد فرد، نحو كل بني تميم يأكلون الرغيف" ⁶ .

وحتى يتضح الفرق بين الكلي والكل فقد ذكروا فروقا أجملها صاحب كتاب طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين في ست نقاط وهي:

- أن الكل موجود في الخارج، وأما الكلي فلا وجود له في الخارج، وإنما هو من الأمور الموجودة في الأذهان فقط.
- أن أجزاء الكل متناهية، أما الكلي فجزئياته غير متناهية.
- أن الكل لا يتحقق إلا بحضور جميع أجزائه، وأما الكلي فلا يشترط فيه ذلك.

¹ - الرسالة الشمسية في المنطق، لنجم الدين عمر بن علي الكاتبي، ومعها شروحاتها وحواشيها، المطبعة الأميرية، القاهرة، الطبعة: 1905م، 233/1

² - العقد المنظوم في الخصوص والعموم، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، دراسة وتحقيق: أحمد ختم عبد الله، دار الكتب، الطبعة الأولى: 1420هـ/1999م، 146-145/1 .

³ - طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين، ليعقوب الباحسين، مكتبة الرشد الرياض، الطبعة الثانية: 1422هـ/2001م، ص96.

⁴ - شرح تنقيح الفصول، بشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى: 1393هـ/1973م، 28/1 .

⁵ - التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، لعبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، تحقيق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى: 1400هـ، ص298.

⁶ - كليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي، مرجع سابق، ص745.

- الكل لا يُحمل على الجزء، بخلاف الكلي فإنه يُحمل على الجزئي.
- أن الكل لا يجوز تقسيمه بأداة التقسيم والتفصيل إما، بخلاف الكلي، فإنه يجوز فيه ذلك¹.

هذا عند أهل المنطق، أما في اصطلاح الفقهاء والأصوليين، فبالإضافة إلى تناول "كل" ضمن مباحث صيغ العموم كما قال القرافي: "الصيغة الأولى من صيغ العموم "كل"، وهي أقوى صيغ العموم في الدلالة عليه"²، فإنهم قد أتوا بلفظ الكلي والكلية في عدة استعمالات للدلالة على جملة من المرادات، لعل من أهمها ما يلي³:

- المقاصد الشرعية الكلية؛ ومنه قول الشاطبي: "الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة: وهي الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال"⁴، وقال في موضع آخر: "وأعني بالكلية هنا الضروريات والحاجيات والتحسينيات"⁵، فالشاطبي هنا يطلق الكلّيات على المقاصد الشرعية الثلاثة، وأحياناً يطلقها على المصالح، لأنها مقصود الشرع.
- الأدلة أو الأصول الشرعية الكلية؛ ومنه قول الشاطبي: "إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاه غيره، ولا تمسك بشيء يخالفه، وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه، لأنه معلوم من دين الأمة"⁶، ونظير هذا القول في السنة النبوية والإجماع والقياس، فهذه من معاني الكلي الشرعي.

¹ - طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين، ليعقوب الباحسين، مرجع سابق، ص100-101.

² - العقد المنظوم في الخصوص والعموم، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، مرجع سابق، 351/1.

³ - الكلّيات التشريعية واثرها في الاجتهاد والفتوى، لمحمد هندو، المعهد العالمي للفكر الإسلامي فريجينا، الطبعة الأولى: 1437هـ/2016م، ص39-54.

⁴ - الموافقات، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: عبدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى: 1417هـ/1997م، 236/3.

⁵ - نفسه 19/1.

⁶ - نفسه 144/4.

القواعد الشرعية الكلية؛ يقول الإمام الشاطبي: "إن المراد بالأصول: القواعد الكلية، كانت في أصول الدين، أو في أصول الفقه، أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية"¹، فمن أمثلة القواعد الكلية المتعلقة بأصول الدين تنزيه الباري سبحانه وتعالى عما لا يليق به، وأنه لا شبيه له ولا نظير، وهي قاعدة مستندها قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ

شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [سورة الشورى آية 9] ومن أمثلة القواعد الكلية المتعلقة

بأصول الفقه قاعدة الاستحسان، وقاعدة سد الذرائع ونحو ذلك. ومن هذا القبيل أيضا: القواعد الفقهية باعتبارها حكما كليا²، مثل القواعد الخمس الكبرى: الأمور بمقاصدها، والضرر يزال، والعادة محكمة، واليقين لا يزول بالشك، والمشقة تجلب التيسير. وكذا الكليات الفقهية التي قيل في تعريفها: "حكم كلي فقهي مصدر بكلمة "كل"، ينطبق على فروع كثيرة مباشرة"³.

• الأحكام الشرعية الكلية، يقول الشاطبي: "العزيمة ما شرع من الأحكام الكلية ابتداءً، ومعنى كونها كلية: أنها لا تختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض، كالصلاة مثلا، فإنها مشروعية على الإطلاق والعموم من كل شخص، وفي كل حال، وكذلك الصوم، والزكاة، والحج، والجهاد، وسائر شعائر الإسلام الكلية"⁴.

والملاحظ من هذه الإطلاقات أنها تشترك في كونها حكما شرعيا كليا عاما ينطبق على أفرادها، وتنطوي تحته على سبيل الاطراد والاستغراق والتناهي جزئياته، وهي بهذا توافق المعنى اللغوي له.

¹ - نفسه 323/3.

² - يقول المقرئ في تعريف القاعدة: « ونعني بالقاعدة: كل كلي هو أخص من الأصول وسائر المعاني العقلية العامة، وأعم من العقود، وجملة الضوابط الفقهية الخاصة »، انظر: القواعد، لأبي عبد الله المقرئ، تحقيق ودراسة: أحمد بن عبد الله، مركز إحياء التراث الإسلامي مكة المكرمة 212/1.

³ - الكليات الفقهية "دراسة تأصيلية"، لناصر الميمان، مجلة العدل، العدد 33، ص28.

⁴ - الموافقات، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، مصدر سابق، 464/1.

وانطلاقاً من هذا الذي تقرر فقد عرف بعض المعاصرين الكليات الشرعية تبعاً لهذه الإطلاقات وغيرها مما أتى ذكره في المتنين الفقهي والأصولي بتعريفات عامة منها:

- "المعاني والمبادئ والقواعد العامة المجردة التي تشكل أساساً ومنبعاً لما ينبني عليها من تشريعات تفصيلية وتكاليف عملية ومن أحكام وضوابط تطبيقية" ¹ ، وهو التعريف الذي ساقه الريسوني في كتابه الكليات الأساسية.
- "هو كل حكم، أو دليل، أو مقصد، أو نص، أو مبدأ عام كلي، أو مفهوم ذهني مجرد ليس له وجود مادي ملموس خارج جزئياته" ² .
- "معنى شرعي قطعي عام، قائم على الاستقراء المعنوي لنصوص الكتاب والسنة، حاكم على جزئياته من غير شذوذ" ³ .

وعليه فيمكن القول بأن الدلالة الاصطلاحية للكلي تطلق على كل معنى انطوت حقيقته على خصائص ومميزات: كالشمولية والعموم، والقطعية، والإحكام ⁴ .

المطلب الثاني: تعريف الجزئي في اللغة والاصطلاح

الفرع الأول: تعريف الجزئي في اللغة

الجزئي في اللغة نسبة إلى الجزء الذي يرجع إلى مادة "جزأ"، يقول صاحب اللسان: "الجزء والجزء: البعض، والجمع أجزاء .. وجزأ الشيء جُزءًا وجزَّاه كلاهما: جعله أجزاء، وكذلك التجزئة.

وجزأ المال بينهم مشدد لا غير: قسّمه" ⁵ . ويقول ابن فارس: "الجيم والزاي والهمزة أصل واحد، وهو الاكتفاء بالشيء، .. والجزء: الطائفة من الشيء" ¹ .

¹ - الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، لأحمد الريسوني، طوب بريس، الطبعة الأولى: 2007م، ص30.

² - السياسة الشرعية "مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي"، لعبد الله الكيلاني، دار الفرقان، الطبعة الأولى، ص22.

³ - الكليات الشرعية وجزئيات النصوص والوقائع "بحث في مسالك الاستدلال والإعمال"، لإدريس أوهنا، تقديم: وصفي عاشور أبو زيد، بدون طبعة، ص27.

⁴ - الكليات الشرعية في القرآن الكريم، لحسن الحريفي، مرجع سابق، ص19-22.

⁵ - لسان العرب، لأبي الفضل محمد بن مكرم ابن منظور، مصدر سابق، 45/1 .

ومنه فإن الجزء في اللغة يأتي على كل معنى يدل على التبويض، كالتأنيث من الشيء، وما يتركب منه، وما يتألف منه ونحوه، الشيء الذي يمكن القول معه بأن الجزء شيء مفرد إذا انتظم مع غيره كون لنا الشيء الذي لا يسمى جزءاً مما لا يمكن أن ينقسم إلى أجزاء؛ وهو ذلك المعنى الكلي العام، ولهذا جاء بأن "جزء الشيء ما يتقوم به جملته، كأجزاء السفينة والبيت، وأجزاء الجملة من الحساب"².

الفرع الثاني: تعريف الجزئي في الاصطلاح

أما في الاصطلاح، فقد عرفه أهل المنطق بقولهم: "ما يمنع نفس تصويره وقوع الشركة فيه"³، أي: "هو المفهوم الذي يمتنع صدقه على أكثر من واحد ولو بالفرض، كأسماء الأعلام، والمدن، والبلاد، مثل: عمرو، مكة، لبنان..⁴".

أما في اصطلاح علماء الأصول فهو يأتي مقابلاً للكلي، وأنه ما كان دونه في الحقيقة، لهذا قيل في تعريف الجزئي بأنه:

- "كل دليل خاص بفرع معين لم تقم القرائن على جعله أصلاً كلياً، من آية أو حديث أو قياس"⁵.
- "كل معنى خاص بفرع معين لم تقم القرائن على جعله أصلاً كلياً، كالمقاصد الجزئية، وعلل المسائل الفرعية"⁶.

ومنه فإن الجزئي في هذا الاصطلاح هو: "جملة النصوص الشرعية التفصيلية في كتاب الله وفي سنة رسول الله ﷺ، التي تدل على معان وأحكام خاصة فرعية لا أحكام عامة

¹ - معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس، مصدر سابق، ص198.

² - تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد محمد مرتضى الزبيدي، مصدر سابق، 174/1.

³ - التعريفات، لعلي بن محمد الجرجاني، تحقيق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى: 1403هـ/1983م، ص75.

⁴ - الشمسية في القواعد المنطقية، لنجم الدين بن عمر القزويني الكاتب، تقديم وتحليل وتعليق وتحقيق: مهدي فضل الله، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ص62.

⁵ - التوظيف المقاصدي للهدى النبوي بفهم الجزئيات في ضوء الكليات، لمحمد العربي شايشي، مجلة المعيار، المجلد: 25، العدد: 33، السنة: 2021، ص712.

⁶ - التوظيف المقاصدي للهدى النبوي بفهم الجزئيات في ضوء الكليات، لمحمد العربي شايشي، المرجع السابق.

كلية"¹، كآية المداينة الدالة على مشروعية كتابة الدين، أو حديث العرنين الدال على طهارة أحوال الإبل، أو الأقيسة الجزئية كقياس المخدرات على الخمر بجامع إذهاب العقل، وغير ذلك مما يجري مجرى الجزئي لا الكلي.

ولا يعني هذا أن كل النصوص التفصيلية تأتي في دلالتها بدلالة الجزئي، بل هناك بعض النصوص الجزئية التي تفيد إفادة الكلي، وهو النص الجزئي في لفظه الكلي في معناه بتعبير الأستاذ أوهنا²، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [سورة فاطر آية 18]

وقوله ﷺ: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه»³، «فهي نصوص كلية لا جزئية، باعتبار انتشار معانيها وتأكيدها في بنية الشريعة كلها، وهو المعيار المعتمد في الحكم بكلية النص من عدمها»⁴.

ومن تمام الوقوف عند ماهية الجزئي تجدر الإشارة إلى أن الإمام الشاطبي قد قسم الجزئيات الشرعية إلى نوعين⁵:

- الجزئيات الحقيقية: وهي نصوص الأدلة التفصيلية.
- الجزئيات الإضافية: كالقواعد الكلية التي تندرج تحت كليات أعم منها، يقول الشاطبي: "إذا رأيت في المدنيات أصلا كليا فتأمله تجده جزئيا بالنسبة إلى ما هو أعم منه"⁶.

¹ - الكليات الشرعية وجزئيات النصوص والوقائع "بحث في مسالك الاستدلال والإعمال"، لإدريس أوهنا، مرجع سابق، ص40.

² - الكليات الشرعية وجزئيات النصوص والوقائع "بحث في مسالك الاستدلال والإعمال"، لإدريس أوهنا، مرجع سابق، ص40.

³ - صحيح مسلم، لأبي الحسن مسلم بن الحجاج القشيري، كتاب الإيمان، باب بيان تفاضل الإسلام وأي أموره أفضل، رقم الحديث: 41. وأخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، حديث رقم: 10. واللفظ للبخاري.

⁴ - الكليات الشرعية وجزئيات النصوص والوقائع "بحث في مسالك الاستدلال والإعمال"، لإدريس أوهنا، مرجع سابق، ص41.

⁵ - الجمع بين الكليات العامة والأدلة الخاصة وأثره في فهم القرآن الكريم عند الإمام الشاطبي، لنجبة رحمانى، مجلة المعيار، المجلد: 17، العدد: 33، السنة: 2013، ص405-406.

⁶ - الموافقات، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، مصدر سابق، 236/3.

ومنه فإن علاقة الجزئي بالكلي علاقة اشتغال واستغراق، يقول الشاطبي: "الأصل الكلي إذا انتظم في الاستقراء يكون جاريا مجرى العموم في الأفراد"¹، كما أنه لا يمكن أن يستغني أحدهما عن الآخر، لأن الكليات تقررت باستقراء الجزئيات، وفي هذا يقول الشاطبي أيضا في أتم بيان: "والكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، ولأنه ليس بموجود في الخارج وإنما هو مضمن في الجزئيات حسبما تقرر في المعقولات، فإذا الوقوف مع الكلي مع الإعراض عن الجزئي وقوف مع شيء لم يتقرر العلم به دون العلم بالجزئي، والجزئي هو مظهر العلم به، وأيضا فإن الجزئي لم يوضع جزئيا إلا لكون الكلي فيه على التمام وبه قوامه، فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة، وذلك تناقض"².

¹ - الموافقات، مصدر سابق 34/1 .

² - الموافقات، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، مصدر سابق، 175/3 .

المبحث الثالث: تعريف النص الشرعي

المطلب الأول: تعريف النص في اللغة

تدل لفظ النص في المعاجم العربية على معان عدة، أهمها: الرفع والظهور. فقد جاء في تاج العروس للزبيدي: " أصل النص: رفعك للشيء وإظهاره فهو من الرفع والظهور ومنه المنصة (..) ونص الشيء ينصه نصا إذا حركه"¹، ويقول أيضا: "النص: الإسناد إلى الرئيس الأكبر. والنص: التوقيف. والنص التعيين على شيء ما، وكل ذلك مجاز، من النص بمعنى الرفع والظهور"². وجاء في مقاييس اللغة لابن فارس: "النون والصاد أصل صحيح يدل على رفع وارتفاع وانتهاء في الشيء (..) ونصت الرجل: استقصيت مسأله عن الشيء حتى تستخرج ما عنده. وهو القياس، لأنك تبتغي بلوغ النهاية"³. ويقول ابن منظور: "النص: رفعك الشيء. نص الحديث ينصه نصا: رفعه. وكل ما أظهر، فقد نُص (..) وأصل النص أقصى الشيء وغايته"⁴. نلاحظ مما سبق أن مدلول النص في اللغة يدور على الظهور والرفع، وأقصى الشيء، والكشف، والتحريك..

المطلب الثاني: مفهوم النص عند الفقهاء والأصوليين.

أما مفهوم النص عند الفقهاء فيدل على كل ملفوظ مفهوم المعنى، قرآنا كان أم سنة. ويقابل عندهم الإجماع والقياس⁵. وجاء في شرح الكوكب المنير لابن النجار بأن النص هو: اللفظ الذي يفهم منه معنى عند النطق به، سواء كان ذلك المعنى مقطوعا به أم غير مقطوع به، وهذا غالبا استعمال الفقهاء⁶. والذي يظهر من تعاريف الفقهاء لفظة النص أنها تُطلق على كل آية أو حديث، وما دل ظاهرهما عليه من أحكام، سواء كان هذا النص واضح المعنى أم لا، وسواء كان قطعي الثبوت أم لا. وقد ذكر الزبيدي في كتابه تاج العروس أن

¹- تاج العروس، للزبيدي، مرجع سابق، 179 / 18.

²- نفس المرجع السابق، 180 / 18.

³- معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، مرجع سابق. 357 / 5.

⁴- لسان العرب، لابن منظور، دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ، 98 / 7 وما بعدها.

⁵- البحر المحيط، للزركشي، 204 / 2.

⁶- الكوكب المنير، لابن النجار، ت: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، مركز البحث، جامعة أم القرى مكة المكرمة. 479 / 3.

كلمة "نص" قد تطورت دلالياً، بحيث أنها صارت تُطلق ويُقصد بها الدليل، أي القرآن والسنة إجمالاً، بغض النظر عن وضوح المعنى، أو قطعيتها، وهو ما شاع عند الفقهاء في عصره وما قبله بقولهم: "نص الفقهاء على كذا"¹.

أما النص في اصطلاح الجمهور من الأصوليين فهو اللفظ الصريح في معناه، الذي لا يحتمل معنى آخر، وهو ما أفاد بنفسه من غير احتمال. وهذا يعني أن النص عند الأصوليين لا إلا معنى واحداً، ولا يقبل التأويل.

وقد ذكر الغزالي أن النص يطلق على ثلاثة أوجه:

الأول: ما أطلقه الشافعي، فإنه أطلق النص على الظاهر، وهو الذي يتبادر إلى الذهن من غير قطع.

الثاني: ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، كقوله تعالى: "تلك عشرة كاملة"، فإنه نص في معناه لا يحتمل غيره من الأعداد.

الثالث: ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، فلا يخرج اللفظ عن كونه نصاً، فكان شرط النص على هذا الإطلاق: أن لا يتطرق إليه احتمال يعضده دليل.²

أما مفهوم النص عند الأحناف فهو اللفظ الذي اتضح معناه أكثر من الظاهر بسبب قرينة دلت على أن معناه هو المقصود أصالة مع احتمال التأويل والنسخ زمن الرسالة.³

¹ - تاج العروس للزبيدي، 4/440

² - البرهان، للجويني، 1/142

³ - كشف الأسرار، للبخاري، 1/123-125

المبحث الرابع: تعريف الفتوى

المطلب الأول: تعريف الفتوى في اللغة

الفتوى في اللغة اسم مصدر للفعل أفتى يفتي إفتاءً بمعنى الإبانة والإظهار، جاء في اللسان: "وأفتاه في الأمر: أبانه له. وأفتى الرجل في المسألة واستفتيته فيها فأفتاني إفتاءً.. وأفتيته في مسألته إذا أجبته عنها.. والفتيا والفتوى والفتوى: ما أفتى به الفقيه"¹، ومثل هذا نجده عند الفيروزآبادي وغيره من أئمة اللغة².

والفعل أفتى يرجع في أصله إلى مادة "فتي"، التي تأتي بمعان متعددة منها ما أشار إليه ابن فارس في معجمه بقوله: "أحدهما يدل على طراوة وجدة، والآخر على تبين الحكم"³، وقد حصر أحد الباحثين تلك المعاني في ثمانية⁴، وهي: الشاب والشابة، الجمل والناقة، التشبه، المنع، العبد والأمة، صاحب الخادم، السخي الكريم، ثم المعنى الثامن الذي يأتي دالاً على الإبانة⁵.

والفتيا والفتوى يوضعان موضع الإفتاء، يقول الأزهرى: "الفتيا والفتوى اسمان من أفتى توضعان موضع الإفتاء"⁶.

وعليه فإن الفتوى في اللغة تأتي بمعنى الإبانة والإظهار، وهو ما أفتى به الفقيه، والفتيا والفتوى شيء واحد، أما الاستفتاء فهو السؤال عن الحكم وطلب الجواب عن الأمر المشكل.

المطلب الثاني: تعريف الفتوى في الاصطلاح

عرفت الفتوى شرعاً بعدة تعريفات منها:

- ¹ - لسان العرب، لأبي الفضل محمد بن مكرم ابن منظور، مصدر سابق، 148-147/15.
- ² - القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مصدر سابق، ص1220.
- ³ - معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس، مصدر سابق، ص806.
- ⁴ - ضوابط الفتوى في الشريعة الإسلامية، لمحسن صالح، مكتبة نزار مصطفى الباز المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية: 1428هـ/2007م، ص37-40.
- ⁵ - نفسه.
- ⁶ - تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهرى، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربى بيروت، الطبعة الأولى: 2001م، 234/14.

• تعريف ابن رشد: "إظهار الأحكام الشرعية بالانتزاع من الكتاب والسنة والإجماع والقياس"¹.

• تعريف القرافي: "إخبار عن حكم الله تعالى في إلزام أو إباحة"².

• تعريف البناني: "الإخبار بالحكم الشرعي من غير إلزام"³.

• تعريف ابن حمدان: "الإخبار بحكم الله تعالى عن دليل شرعي"⁴.

وقد عرفت أيضا عند المحدثين بتعريفات لم تجاوز في الغالب ألفاظ هذه التعريفات، منها تعريف سليمان الأشقر، حيث يقول فيه: "إخبار بحكم الله تعالى عن دليل شرعي لمن سأل عنه في أمر نازل"⁵.

ومن مجموع هذه التعاريف نقول بعيداً عن كونها هل استوفت ما يقتضيه الحد والتعريف من خصائص أم لا؟ بأن الفتوى في الاصطلاح تقوم على ثلاثة مقومات:

• الأول: أنها إظهار وتبيين وإخبار بحكم الشرع في نازلة أو حادثة، وهي بهذا توافق المعنى اللغوي الذي دلت عليه مادتها.

• الثاني: أنها غير ملزمة، وهذا قيد احترازي احتراز به عن تعريف القضاء الذي يكون ملزماً، حيث عرف بأنه: "الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام"⁶، ولا يعني هذا خلو الفتوى بالكلية من الإلزام، بل هي ملزمة إلزاماً دينياً، أي: باعتبار الطاعة الواجبة في حق العلماء، ووجوب العمل بالأحكام الشرعية التي أخبر بها المفتي، لأنها تعبير عن حكم الله المتعلق بتلك النازلة أو المسألة، "وإنما أضيف قيد عدم الإلزام في

¹ - فتاوى ابن رشد، لأبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد، تقديم وتحقيق وجمع وتعليق: المختار بن الطاهر التلي، دار الغرب الإسلامي بيروت، الطبعة الأولى: 1407هـ/1987، 1497/3.

² - الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: عبد الفتاح أبي غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية حلب، الطبعة الأولى: 1387هـ، ص121.

³ - حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، لتاج الدين عبد الوهاب السبكي، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الثانية: 1356هـ.

⁴ - صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، لأحمد ابن حمدان الحراني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة: 1397هـ، ص4.

⁵ - الفتاوى ومناهج الإفتاء، لمحمد سليمان عبد الله الأشقر، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة الأولى: 1396هـ/1976م، ص9.

⁶ - حاشية العدوي على شرح أبي الحسن لرسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار المعرفة، بيروت، الطبعة: 2018م. 20/2.

تعريف الفتوى، لأن المفتي ليست له سلطة التنفيذ فيما أفتى فيه، وخاصة عند التنازع، لأن ذلك يتوقف على الولاية، وهي راجعة للقضاء، حتى تكون للحق هيبة تحميه، وسلطة تقره وتقويه¹، وفارق الإلزام هو أحد الفوارق، وإلا فهناك فوارق أخرى كعمومية مجال الفتوى، فهو لا يختص بزمان أو مكان أو نوع من الأحكام، بخلاف مجال القضاء، فإنه يتقيد بالزمان والمكان والنوع².

● الثالث: أن أساس الإخبار فيها يكون إما نقلاً إذا وُجد للمستفتي فيه حكم مقرر في الكتاب والسنة والإجماع ابتداءً، وإما يكون اجتهاداً عن طريق القياس ونحوه من الأصول الاجتهادية التي يلجأ إليها المفتي إذا كانت المسألة مما استجد ولم يوجد له حكم في الأصل، وهذا ما يمكن استنطاقه من تعريف ابن رشد رحمه الله، فقوله: "بالانتزاع من الكتاب والسنة والإجماع" حديث عن سبيل النقل، وقوله: "والقياس" حديث عن سبيل الاجتهاد، ومنه فهذا المعنى خاص ببيان موارد الفتوى ومما تستقى منه.

والحديث عن الفتوى لا يكون إلا بتصور بنیان متكامل الأركان يضم: المفتي، والمستفتي، والمستفتى فيه، وقد ذكر علماؤنا رحمهم الله لكل واحد من هذه الأركان ما يقتضيه من أحكام وآداب، ولولا خشية الاستطراد والخروج عن القصد لأتيت ببعض منها.

وعليه فإن الفتوى في الاصطلاح هي: إخبار عن الله تعالى بإظهار حكمه في مسألة ما عن نقل أو اجتهاد من غير إلزام، وبهذا التعريف عرفها غير واحد من الباحثين³.

التعريف التركيبي لعنوان البحث

وبعد تعريف كل المصطلحات والألفاظ التي تكون إشكالية هذا البحث، لابد وأن نشير ولو تفسيراً وشرحاً لاحقاً وتعريفاً بمرادنا من مجموع عنوان الموضوع الذي أتى موسوماً

¹ - أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي، لمحمد رياض، الطبعة الأولى: 1416هـ/1996م، ص7.

² - الفتوى في الإسلام "أهميتها، ضوابطها، آثارها، لعبد الله الدرعان، مكتبة التوبة، الرياض، الطبعة الأولى: 1429هـ/2008م، ص27.

³ - ضوابط الفتوى في الشريعة الإسلامية، لمحسن صالح، مرجع سابق، ص41. وصناعة الفتوى في القضايا المعاصرة "معالم وضوابط وتصحيحات"، لقطب الريسوني، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى: 1435هـ/2014م، ص26.

ب: مناهج البحث في الكلي والجزئي في النص الشرعي وأثره في الفتوى، حيث نقصد به: تلك الطرق التي سلكها العلماء في بحث قضايا كليات الشريعة وجزئياتها سواء من حيث حقيقتها أو العلاقة بينهما، وأثر ذلك في الفتوى، أي: في استنباط الأحكام الشرعية من مداركها والإخبار بمراد الله تعالى في مختلف القضايا والمسائل، اختلافًا ووفقًا، ذلك أن الاختلاف في مناهج البحث والنظر يقتضي حتمًا اختلافًا في استثمار المبحوث فيه في عملية الإفتاء، من باب اختلاف المقدمات المفضي إلى اختلاف النتائج.

ولم أجعل الأمر بإطلاق بل قيدته بنماذج مختارة أدرس الإشكالية في ضوءها، كالإمام الشاطبي رحمه الله وغيره مما سيأتي ذكره في موطنه من هذا البحث إن شاء الله.

المبحث الرابع: إشكال مناهج قراءة النص الشرعي في الفكر الإسلامي

يعتبر تفسير القرآن الكريم وتأويله أول العلوم نشأة في الفكر الإسلامي، من حيث التدوين والتصنيف والممارسة. ومع تطور العلوم الإسلامية واتساع رقعتها، وكثرة الاشتغال بها، ظهرت الحاجة إلى ضبط العملية التفسيرية، وبدأ البحث عن القواعد والأصول المحكمة التي من شأنها أن تعصم المفسر من الخطأ، وتمنع العبث بالنصوص الشرعية ولي أعناقها، وتضبط عملية الفهم عن الله تعالى، واستنباط الأحكام والحكم الشرعية من مظانها، بحيث تكون قانونًا مُحَكَّمًا في تفسير النص الشرعي. وهذا العلم النافع الذي قال النبي صلى الله عليه وسلم في شأنه: "إن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما، إنما ورثوا العلم، فمن أخذ به فقد أخذ بحظ وافر"¹.

وقد بذل العلماء غاية جهدهم في فهم كتاب الله تعالى واستنباط الأحكام والمعاني الشرعية منه، ولما كان الفهم السليم المنضبط أول الخطوات المنهجية للاستفادة من كتاب الله، كانت صيانة هذا الفهم من التحريف والانتحال أولى الأولويات، لأن تحريف كتاب الله

¹ - أخرجه الترمذي في سننه: كِتَابُ الْعِلْمِ، بَاب مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْفَقْهِ عَلَى الْعِبَادَةِ... رقم الحديث: 2625

أمر مستحيل لتكفل الله تعالى بحفظ كتابه، لقوله عز وجل: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ

وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [سورة الحجر آية 9]

والذي يدفع إلى تحريف الفهم وإلى التأويل الفاسد هو موقع النص القرآني في أمة الإسلام بكل طوائفها ومذاهبها، إذ النص هو محور الفكر الإسلامي منذ النشأة إلى اليوم، حتى وُصفت الحضارة الإسلامية بحضارة النص، وكل ما أنتجه الفكر الإسلامي لا يعدو أن يكون إما موثقاً للنص أو محققاً له، أو مساعداً على فهمه أو مستنبطاً منه.

وهناك سبب موضوعي آخر يدفع إلى تحريف فهم طبيعة النص الشرعي لكونه حمّالاً أوجه، ويقبل تعدد الفهم، إضافة إلى احتياج الناس إلى إضفاء الشرعية على أفكارهم وأقوالهم، وفي هذا يقول ابن أبي العز الحنفي: "ولا يشاء مبطل أن يتأول النصوص ويحرفها عن مواضعها إلا وجد إلى ذلك من السبيل ما وجده متأول هذه النصوص؟"¹.

وقد دأبت الحركات الإصلاحية والتيارات الفكرية والعقدية... على استمداد مشروعيّتها من النص، فلا تقبل فكرة أو دعوى ما لم يشهد لها النص بالصلاحية. ولذلك نرى الكل يلوذ بالنص ويلجأ إليه لاستمداد المشروعية منه، وهذا ما أعطانا فهوّاً متعددة للقرآن الكريم قد تصل إلى حد التناقض.

والذي جعل مثل هذه الفهم تكثر وتتعدد إلى حد الفوضى وضياح الحقيقة الشرعية بين أهل الأهواء والضلالات، هو عدم وجود أصول وقواعد للتفسير تضبط الفهم عن الله تعالى، والمقصود بانعدام أصول للتفسير أي إن العلماء لم يكتبوا ويُدونوا القواعد والضوابط والأصول التي اعتمدها في أثناء تفسيرهم لكلام الله تعالى، والمكتبات التفسيرية بقيت خالية من كتب في هذا الفن إلى وقت متأخر. ولا أعني أن العلماء فسروا القرآن تبعاً لهواهم، حاشا وكلا، ومعلوم أن كثيراً من المفسرين كتب تفسيره في آخر حياته إجلالاً وهيبة من مقام القرآن الكريم، فلم يتكلم في التفسير إلا بعد أن استجمع شروطه، ورسخت قدماء في

¹ - شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، المكتب الإسلامي - بيروت الطبعة الرابعة، ص: 188.

العلوم الإسلامية، خاصة علوم الآلة، المساعدة على فهم النص الشرعي وبيانه. ونأخذ مثال المفسر الرازي الذي كان إماما في الأصول، وعلوم اللغة، والعلوم العقلية والكلام، فلا يُعقل أن يُقال في حق مثل هذا العالم أنه كتب تفسيره من غير استناد إلى خلفية علمية متينة في العلوم الإسلامية.

وهذا ما جعل إمام أهل السنة أحمد بن حنبل رحمه الله يقول: ثلاثة أمور ليس لها إسناد: التفسير، والملاحم، والمغازي، ويروى: ليس لها أصل، أي: إسناد؛ لأن الغالب عليها المراسيل¹. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "إن الكتب المصنفة في التفسير مشحونة بالغث والسمين والباطل الواضح والحق المبين"²، ويقول في موضع آخر بأنه من العلوم التي لا إسناد لها³، وقد قيل في شأنه بأنه من العلوم التي لم تتضح بعد⁴.

فالحديث مثلا له أصول تضبط نقله وتحصنه من عبث العابثين من الزنادقة والمبتدعين، لهذا فكل المحاولات التي أرادت العبث بالسنة باءت بالفشل. وكذلك الفقه له أصوله التي تضبط عملية الاستنباط والتشريع وتقيه من زيغ الأهواء وانحراف الفهوم، إلا أن التفسير بقي بلا أصول ولا قواعد تضبط وتحكم العملية التفسيرية، حتى إن البعض نزع عنه صفة العلمية، وقال إنه لم يرتق بعد إلى مستوى العلم، بمعنى أنه يفتقر إلى الجانب التنظيري التاطيري، الذي يحميه من تَقْوَلِ القائلين وانتحال المبطلين، لهذا كان من أهم تجليات هذه الفوضى: التأويل الفاسد والانحراف في فهم النصوص الشرعية، والذي أنتج بدوره انحرافا في السلوك لدى أفراد وجماعات، كانت نتائجها وخيمة على الأمة ما زالت ترخي بظلال وخيمة أهلك الحث والنسل إلى يومنا هذا، من فرقة في الدين، ومروق منه، وإلحاد فيه، وصولا إلى الاقتتال والفتنة بين أبناء الأمة والملة الواحدة، قال ابن أبي العزّ في وصف هذه النتائج: "وهذا الذي أفسد الدنيا والدين، وهكذا فعلت اليهود والنصارى في نصوص التوراة

¹ - مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية، ت عدنان زررور، مؤسسة الرسالة، بيروت. ط2 سنة 1972 ص 28.

² - مقدمة في أصول التفسير، المرجع السابق.

³ - ابن تيمية، الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مكتبة المعارف الرباط. 346/13

⁴ - جاء في كتاب: المنثور في القواعد الفقهية، كان بعض المشايخ يقول: العلوم ثلاثة علم نضج وما احترق وهو علم الأصول والنحو وعلم لا نضج ولا احترق وهو علم البيان والتفسير وعلم نضج واحترق، وهو علم الفقه والحديث. تحقيق د. تيسير فائق أحمد محمود، الناشر وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويتية، سنة النشر 1405. 72/1

والإنجيل، وحذرنا الله أن نفعل مثلهم، وأبى المبطلون إلا سلوك سبيلهم، وكم جنى التأويل الفاسد على الدين وأهله من جناية، فهل قُتِلَ عثمان رضي الله عنه إلا بالتأويل الفاسد! وكذا ما جرى في يوم الجمل، وصفين، ومقتل الحسين رضي الله عنه، والحرّة؟ وهل خرجت الخوارج، واعتزلت المعتزلة، ورفضت الروافض، وافترقت الأمة على ثلاث وسبعين فرقة، إلا بالتأويل الفاسد¹، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في ذلك: "وقد تبين بذلك أن من فسر القرآن أو الحديث وتأوله على غير التفسير المعروف عن الصحابة والتابعين فهو مفتر على الله ملحد في آيات الله محرف للكلم عن مواضعه، وهذا فتح لباب الزندقة والإلحاد وهو معلوم البطلان بالاضطرار من دين الإسلام"².

أما بالنسبة للتيارات الباطنية، فإذا كانت الأفكار لا تموت بموت أصحابها، فإن أفكار تلك التيارات المنحرفة في الفكر والعقيدة والسلوك ظهرت من جديد، وأقصد هنا الفكر الباطني، الذي ظهر في ثوب معاصر، تحت مسميات كثيرة تندرج تحت ما يسمى بالقراءة المعاصرة للنص الديني، أو القراءة الحداثيّة للنص الديني، ذلك أن "المنهج الباطني الذي نجد له جذورا في التاريخ الإسلامي عند الفرق الباطنية، وبعض طوائف الصوفية، والمذاهب الغنوصية، ومن سار على دربهم (في إطار ما يمكن تسميته بالباطنية الجديدة) ثلة من المحدثين يتزعمهم علي حرب، ومحمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، مع تفاوت بينهم في مدى التمسك بهذا المنهج، ويقوم منهجهم على مبادئ (..) مثل مبدأ الحجب، ومبدأ الشك، ومبدأ المخاتلة، وهي مبادئ تقوم في مجملها على فكرة أن المتكلم لا يقول الحقيقة، بل هو مخادع مضلل"³.

¹ - شرح العقيدة الطحاوية، علي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي، مؤسسة الرسالة، سنة 1417هـ / 1997م. 1/ 208-209

² - مجموع فتاوى ابن تيمية، تقي الدين ابن تيمية، مجمع الملك فهد، سنة: 1416هـ/ 1995م. 13/ 243

³ - علم التخاطب الإسلامي، دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص. د محمد محمد يونس علي. دار المدار الإسلامي. ط1 سنة 2006م. ص 10

الفصل الثاني: المنهج الظاهري والفهم التجزيئي للنص الشرعي

تقديم

الناظر في النصوص الشرعية قرآنا وسنة، يجدها تتكون من هذه النصوص الجزئية، فالقرآن الكريم عبارة عن آيات منظومة في سور بشكل دقيق معجز، وجمعت هذه السور في المصحف الشريف، وكذلك السنة النبوية التي تتكون من أقوال وأفعال وإقرارات النبي صلى الله عليه وسلم. وقد تفاعل المسلمون مع النص الشرعي عبر الزمن مما أعطى معرفة وثقافة وحضارة إسلامية متميزة، جاعلة النص الشرعي مدار العملية الاجتهادية، ومحور الإنتاج الثقافية والعلمية، فالنص الشرعي هو المحور وباقي العلوم الإسلامية تدور في فلكه.

وبعد العصر النبوي جاءت أجيال من المسلمين تتفاعل مع القرآن الكريم والسنة النبوية فأعطتنا تيارات متعددة ومناهج مختلفة في التعامل مع هذا النص الشرعي، بين من يعتمد القراءة الجزئية وبين من يعتمد النظرة الكلية للنصوص الشرعية. أما أصحاب القراءة الجزئية فيسمون أيضا بالاتجاه الظاهري في فهم النص الشرعي.

المبحث الأول: تعريف الظاهر وحكم الأخذ به

المطلب الأول: تعريف الظاهر

الظاهر في اللغة هو خلاف الباطن، وهو: «الواضح البين المنكشف»، ومنه: ظهر الأمر إذا اتضح وانكشف.¹

أما الظاهر عند الأصوليين هو: اللفظ الذي يحتمل معنيين، فأكثر. وهو في أحدها أظهر منه في سائرهما²؛ لاستعمال في اللغة، أو الشرع، أو الصناعة. مثل قولهم: رأيت اليوم أسدا؛ فلفظ الأسد ظاهر في الحيوان المفترس؛ لأنه المعنى الحقيقي، ومُحتملٌ للرجل الشجاع المشبه بالأسد في شجاعته. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَعَاثُواْ الزَّكَاةَ﴾ [سورة البقرة،

¹ - شرح الكوكب، ابن النجار، المرجع السابق، 459/3.

² - روضة الناظر، لابن قدامة، تحقيق عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد الرياض، ط1، سنة 1993م. 563/2

الآية:43.] فظاھرہ الدلالة على أداء الحق المالي مع احتمال اللفظ مجرد تطهير النفس، وتزكيتہ.

وقسم الأصوليون الفقهاء اللفظ من حيث الوضوح والخفاء إلى أربعة أقسام، هي المحکم والمفسر والنص والظاهر، فجعلوا المحکم الأقوى في الوضوح، وجعلوا الظاهر الأضعف. أما عند جمهور الأصوليين فإن اللفظ لا يخلو من أحد أمرين - كما قرره الإمام محمد الأمين الشنقيطي-: إما أن يدل على معنى واحد لا يحتمل غيره فهو النص، نحو: ﴿تِلْكَ

عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [سورة البقرة، الآية: 196.] وإما أن يحتمل غيره، وهذا له حالتان:

الأولى: أن يكون أحد المعنيين أظهر

الثانية: أن يتساويا بأن لا يكون أحدهما أظهر من الآخر.

فإن كان أحد المعنيين أظهر فهو الظاهر ومقابله المحتمل، وإن استويا فهو المجمل¹.

المطلب الثاني: حكم العمل بالنص

وحكم النص أنه لا يعدل عنه إلا بنسخ. وحكم الظاهر أنه لا يعدل عنه إلا بدليل أقوى منه، يدل على صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى المحتمل المرجوح.

ويقابل الظاهر المؤول وهو: "حَمَلُ الظَّاهِرِ عَلَى الْمُحْتَمَلِ الْمَرْجُوحِ بِدَلِيلٍ يُصَيِّرُهُ رَاجِحًا"². أما حكم العمل بالظاهر فهو الوجوب ما لم يقد دليل صارف يصرفه عن ظاهره.

¹ - أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، للشنقيطي، دار الكتب العلمية، بيروت، 26/1

² - بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، شمس الدين الأصفهاني، تحقيق: محمد مظهر بق، الناشر: دار المدني، السعودية، الطبعة: الأولى، 1406 هـ / 1986 م. 415/2

قال الإمام الغزالي: "ما يقطع بفحواه وهو النص، وإلى ما يظهر معناه مع احتمال وهو الظاهر، وإلى ما يتردد بين جهتين من غير ترجيح وهو المجمل"¹.

المبحث الثاني: شروط العمل بالظاهر

اشتراط العلماء شروطاً عدة للعمل بالظاهر، فإذا اختلف أحد هذه الشروط فلا يُعمل به، ومن هذه الشروط نذكر ما يلي:

1- ألا يكون منسوخاً:

فإذا ثبت نسخه تعين العدول عن الاستدلال به، كما في حديث أبي هريرة، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَاجْلِدُوهُ، ثُمَّ إِذَا شَرِبَ فَاجْلِدُوهُ، ثُمَّ إِذَا شَرِبَ فَاجْلِدُوهُ، ثُمَّ إِذَا شَرِبَ فِي الرَّابِعَةِ فَاقْتُلُوهُ"².

فظاهر الحديث يقتضي قتل من شرب الخمر في الرابعة، ولكن جمهور الفقهاء عدلوا عن الاستدلال بهذا الظاهر، وقالوا بنسخه وفقد حكي الترمذي في سننه، حيث قال: "وإنما كان هذا في أول الأمر ثم نسخ بعد"³، وشذ أبو محمد بن علي بن أحمد حزم عن هذا فقال في المحلى، بوجوب قتله إذا شرب في الرابعة عملاً بظاهر الحديث، وقد نص ابن المنذر على أن خلافه هذا لا يعد خلافاً أي لا اعتبار له⁴.

¹ - المنحول من تعليقات الأصول، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر - بيروت ط: 1998 هـ، ص 241

² - أخرجه أحمد في مسنده، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون؛ إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط: 1/ 1421 هـ - 2001م؛ مؤسسة الرسالة؛ رقم 7762 ؛ وهو من رواية عبد الرزاق، عن معمر، عن سهيل بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة.

³ - سنن الترمذي، تحقيق: محمد أحمد شاكر، ط: 1975/2م، مطبعة مصطفى الحلبي. مصر. 48/4. رقم الحديث 1444

⁴ - عون المعبود شرح سنن أبي داود، العظيم آبادي، ط: 1415/2 هـ، دار الكتب العلمية - بيروت. 124/12

2- ألا ينعد الإجماع على خلافه

فإذا انعقد الإجماع على خلاف الظاهر فلا يصح الاحتجاج به، ومن أمثلة ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: « من أَحَبَّ أَنْ يُحَلِّقَ حَبِيبَهُ حَلَقَةً مِنْ نَارٍ، فَلْيَجْعَلْ لَهُ حَلَقَةً مِنْ ذَهَبٍ، وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يُطَوِّقَ حَبِيبَهُ طَوْقًا مِنْ نَارٍ، فَلْيُطَوِّقْهُ طَوْقًا مِنْ ذَهَبٍ، وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يُسَوِّرَ حَبِيبَهُ سِوَارًا مِنْ نَارٍ، فَلْيُسَوِّرْهُ سِوَارًا مِنْ ذَهَبٍ، وَلَكِنْ عَلَيْكُمْ بِالْفِضَّةِ فَالْعَبُوا بِهَا»¹. »

فظاهر الحديث يفيد تحريم الذهب على الذكور والإناث، ولكن الفقهاء أجمعوا على إباحة الذهب للنساء مطلقاً، أي محلقاً كان أو غير محلق، عملاً بالأخبار الواردة في إباحته للنساء، كقوله صلى الله عليه وسلم: « أحل الذهب والحريير للإناث من أمتي وحرم على ذكورها»².

قال النووي في المجموع: "أجمع المسلمون على أنه يجوز للنساء لبس أنوع الحلي من الفضة والذهب جميعاً كالطوق والعقد والخاتم والسوار والخلخال والدمالج والقلائد والمخانق وكل ما يتخذ في العنق وغيره وكل ما يعتدن لبسه، ولا خلاف في شيء من هذا"³

3- ألا يكون عاماً مخصصاً

والعام عند الغزالي هو: "عبارة عن اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً"⁴، ويجب حمل النص العام على عمومته والعمل به ويحتج بدلالة عمومته على جميع أفرادها حتى يرد دليل بتخصيصه فيعمل بذلك التخصيصي، وهو مذهب الجمهور، قال الإمام

¹ - أخرجه أحمد في مسنده، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، المرجع السابق، رقم: 8910

² - أخرجه أحمد في مسنده تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، المرجع السابق، رقم: 19503

³ - المجموع شرح المذهب، لأبي زكريا محيي الدين النووي، دار الفكر. 40/6

⁴ - المستصفي من علم الأصول، للغزالي؛ تحقيق: حمزة بن زهير حافظ المدينة المنورة، الطبعة 2، دار الكتب العلمية بيروت، سنة 1983م، ص: 212/3.

الباجي:" إذا ورد شيء من ألفاظ العموم المذكورة وجب حملها على عمومها إلا أن يدل الدليل على تخصيص شيء منها، فيصير إلى ما يقتضيه الدليل"¹.

أما الخاص هو: "اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه؛ كأسماء الأعلام من زيد وعمر ونحوه"²، والتخصيص فهو: "إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه"³، إذا ورد دليل يخصص النص العام، وجب العمل بالخاص، وتبقى دلالة العام حجة قاصرة على ما عدا صورة التخصيص، سواء كان المخصص مُتصلاً أو منفصلاً.

ومثال ذلك حديث: «وإياكم ومحدثات الأمور؛ فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة»⁴. فقد وقف قوم عند ظاهره وقالوا إن «كل» من ألفاظ العموم؛ ومن ثم فكل أمر محدث لم يكن في الصدر الأول فهو بدعة ضلالة تستوجب النار، أما الراسخون في العلم فلم يقفوا عند هذا الظاهر، وقالوا هو عموم مخصص بأن تكون المحدثات مناقضة لأصول الشريعة قواعدها، واحتجوا بأدلة منها⁵:

- « من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد »⁶. وجه الاستدلال: أنه إذا كان من أحدث في الدين ما ليس منه فهو رد، فبالمفهوم المخالف من أحدث فيه ما هو منه - موافق لأدلته وقواعده - فهو لس برد، يعنى هو مقبول غير مردود.
- حديث: « مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ لَهُ مِثْلُ أُجْرٍ مَنْ عَمِلَ بِهَا، وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَجُورِهِمْ شَيْءٌ. وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ عَلَيْهِ مِثْلُ وَزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا، وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أُوزَارِهِمْ شَيْءٌ »¹.

¹ - الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، أبو الوليد الباجي، دراسة وتحقيق محمد علي فركوس، المكتبة المكية- دار البشائر (بدون تاريخ ولا سنة الطبع). ص 186

² - الإحكام للأمدى، تحقيق الشيخ عبد الرزاق عفيفي، الطبعة الثانية 1402هـ، المكتب الإسلامي، بيروت. 197/2

³ - المحصول في علم أصول الفقه، لفخر الدين الرازي، تحقيق: طه جابر فياض العلواني: ط: 1418/3 هـ

- 1997 م، مؤسسة الرسالة. 7/3

⁴ - أخرجه أبو داود في سننه، رقم 4067

⁵ - المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للنووي، 7/104

⁶ - أخرجه البخاري في صحيحه، رقم 2697

وجه الاستدلال: أن الأمر المحدث إن كان حسنا فهو مقبول، وإن كان قبيحا فهو ممنوع؛ والقبيح هو ما ناقض أصلا من أصول الشريعة، والحسن ما وافقها.

وهذه الحقيقة لا خلاف فيها بين العلماء، ونصوصهم في تقريرها لا حصر لها، نذكر منها:

قول ابن حجر في فتح الباري؛ إذ ذكر أن: "الْمُرَاد بِقَوْلِهِ كُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ مَا أُحْدِثَ وَلَا دَلِيلَ لَهُ مِنَ الشَّرْعِ بِطَرِيقٍ خَاصٍّ وَلَا عَامٍ"².

وقول الشاطبي؛ أن: ".. من حَقِيقَةِ الْبِدْعَةِ أَنْ لَا يَدُلَّ عَلَيْهَا دَلِيلٌ شَرْعِيٌّ لَا مِنْ نُصُوصِ الشَّرْعِ، وَلَا مِنْ قَوَائِدِهِ"³.

وقول ابن تيمية؛ إن: "المحافظة على عموم كل بدعة ضلالة مُنْعَيْنٌ.. وما سمي بدعة وثبت حسنه بأدلة الشرع فأحد الأمرين فيه لازم: إما أن يقال: ليس ببدعة في الدين، وإن كان يسمى بدعة من حيث اللغة.. وإما أن يقال: هذا عام خست منه هذه الصورة لمعارض راجح"⁴.

فهذه النصوص وغيرها تبين أن حديث: «كل محدثة بدعة» لفظه عام، ومعناه مخصص بالمحدثات التي لا أصل لها في الشرع، أي التي لا تتدرج ضمن أصل شرعي آية كانت أم حديثا.

ويوجد في عصرنا هذا من يأخذ الحديث على عموميه فيحكم بالتحريم على عدة أشياء تدخل تحت أصل شرعي.

¹ - أخرجه مسلم في صحيحه، رقم 1017

² - فتح الباري، لابن حجر، 13/ 254

³ - الاعتصام، للشاطبي، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، الناشر: دار ابن عفان- السعودية - الطبعة: الأولى 1992م. ص 246

⁴ - مجموع الفتاوى، لابن تيمية، 10/ 370-371

4- ألا يكون النص المطلق مقيدا

معلوم لدى العلماء أن النص إذا ورد مُطلقاً في موضع دون أن يُقيد، فيجب أن يُحمل على إطلاقه، ما لم يذلل دليل على تقييده، ويجب العمل به مطلقاً.

والعمل بالمطلق لا يكون إلا بعد البحث عن المقيد، والتأكد من عدم وجوده، فإن وُجد وجب العمل بالمقيد. أما إذا ورد لفظ مقيد في نص شرعي، وجب العمل به على قيده، ولا يجوز إلغاء القيد الوارد فيه، إلا إذا ورد دليل شرعي على إلغاء ذلك القيد¹.

لكن إذا ورد لفظ عام في موضع ولفظ مقيد في موضع آخر: يُحمل المطلق على المقيد، لأن القول بحمل المطلق على المقيد أو عدمه يدخل ضمن قواعد تعارض الأدلة، ويخضع لقواعد الترجيح بينهما، فمتى وُجد تعارض بينهما وجب دفعه، وذلك بحمل المطلق على المقيد، واعتبار القيد شرطاً في امتثال الأمر بالمطلق. لأن في حمل المطلق على المقيد عملاً بالدليلين، ذلك أن الإتيان بالمقيد امتثالاً للمطلق مع زيادة القيد، بخلاف العمل بالمطلق على إطلاقه ففيه إهمال لمدلول القيد، والعمل بالدليلين خير من إهمالهما أو أحدهما².

فإذا ورد لفظ مطلق وآخر مقيد واتحد فيهما الحكم والسبب، فإن الأصوليين يحملون المطلق على المقيد مثال ذلك قوله تعالى: ﴿حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ﴾، [سورة المائدة،

الآية 4.] مع قوله: ﴿فَلَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ

مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾ [سورة الأنعام، الآية 146].

² - إرشاد الفحول، للشوكاني 2/ 428.

² - الدليل الشرعي بين الإطلاق والتقييد، إبراهيم بن عبد الله بن محمد آل إبراهيم، رسالة مقدمة إلى قسم الدراسات العليا الشرعية نوع الرسالة: ماجستير التخصص: أصول فقه، جماعة الملك عبد العزيز، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، سنة 1979م. ص 80

والدم في الآية الأولى حرام، وفي الثانية مقيد بأن يكون مسفوحا وحكم الدم في آية الأولى التحريم وفي الثانية التحريم وسبب التحريم فيهما معا الضرر. ففي هذه يحمل الأصوليون المطلق على مقيد لاتحادهما في الحكم والسبب وهو متفق عليه بين الأصوليين.

5- أن يفهم النص في سياقه وبما يحقق مقاصده

لابد من مراعاة سياق الآية القرآنية أو الحديث النبوي الشريف حتى يكون الفهم صحيحا؛ وكذلك بالبحث عن الحكمة من دلالة النص الشرعي؛ فإن أحكام الشرع معللة عند الجمهور، فهي لا تجمع بين متضادين، ولا تفرق بين متماثلين. أما أن تفصل الأحاديث عن ملابساتها وحكماتها وعلتها ومقاصدها. مثل: أحاديث الأئمة من قریش، وأنتم أعلم بشؤون دنياكم، والنهي عن سفر المرأة إلا بمحرم، فهل النهي هنا وراءه علة، أم أنه نهى لمجرد النهي؟ الباحث عن علة الحديث يكتشف أن له علة، وهو: الخوف على المرأة من السفر وحدها بلا زوج أو محرم، في زمن كان السفر فيه على الجمال أو البغال والحمير، أما وقد تغير الحال، والسفر في طائرة بها المئات، والأمان متوافر، وبرفقة هذا العدد الهائل من الناس، فلا بأس بسفرها وحدها¹.

6- ألا يكون قضية عين.

وهي الحادثة المتعلقة بشخص معين، وهي غير واقعة الحال؛ لأن واقعة الحال قد تعم الأحوال المشابهة، بخلاف واقعة العين فهي قاصرة على من وردت في شأنه، فلا يصح أن يقاس عليها غيرها. ومن أمثلتها حديث جابر قال: «جاء سُلَيْكُ الْغَطَفَانِيِّ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْطُبُ فَجَلَسَ فَقَالَ لَهُ يَا سُلَيْكُ قُمْ فَارْكَعْ رُكْعَتَيْنِ وَتَجَوَّزْ فِيهِمَا ثُمَّ قَالَ إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ فَلْيَرْكَعْ رُكْعَتَيْنِ وَلْيَتَجَوَّزْ فِيهِمَا»² فهذا الخبر ثابت ثبوتا صحيحا، وظاهره يفيد مشروعية تحية المسجد والإمام يخطب، ولكن الفقهاء اختلفوا في الأخذ بهذا الظاهر، فبه أخذ الشافعية والحنابلة، وقالوا باستحباب تحية المسجد اثناء الخطبتين

¹ - كيف نتعامل مع السنة النبوية، يوسف القرضاوي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سنة 1990، ص 125 وما بعدها.

² - أخرجه مسلم في صحيحه، رقم 875

على أن يتجوز فيهما¹. أما المالكية والحنفية فلم يأخذوا به وحملوه على أنه قضية عين، المراد منها أن يرى الناس سوء حال سُلَيْكِ الْغَطَفَانِي فيؤاسونه؛ ومن القرائن القوية الدالة على ذلك رواية الشافعي التي جاء فيها أنه: دخل المسجد بهيئة بذة... ثم حث - ﷺ - الناس على الصدقة، فألقوا ثيابا فأعطى رسول الله ﷺ الرجل منها ثوبين..² أما قوله ﷺ: «إذا جاء أحدكم يوم الجمعة والإمام يخطب فليركع ركعتين وليتجوز فيهما» فقد أجاب عنه المالكية والحنفية بأنه كان قبل إيجاب الاستماع إلى الخطبتين، فيكون منسوخا بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾. [سورة الأنفال الآية 204] وهي قد

نزلت في الخطبتين اتفاقا.

ثم اختلف الأحناف والمالكية في حكم التحية أثناء الخطبة، فقالت الأحناف بكرائها وقالت المالكية بحرمتها واحتجوا بالعديد من الأدلة منها: حديث جابر: «أن رجلا دخل المسجد يوم الجمعة ورسول الله ﷺ يخطب فجعل يتخطى الناس فقال رسول الله ﷺ: أجلس فقد أذيت وأنييت»³. يعني تأخرت. ومحل الشاهد أنه أمره بالجلوس ولم يأمره بالصلاة، ولو كانت مطلوبة لأمره بها، وأيضا لو كان الأمر بالجلوس لضيق الوقت أو المكان لنبه عليه جابر راوي الحديث؛ حتى يرفع التعارض بين هذا الحديث وبين حديث سليك الغطفاني الذي رواه جابر نفسه⁴.

¹ - المغني، لابن قامة المقدسي 165/2.

² - أخرجه الترمذي.. و الأم للشافعي 197/1

³ - أخرجه ابن ماجه في سننه، رقم 1115

⁴ - الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني للنفراوي 1 / 255 - 266.

المبحث الثالث: ملاحظات على الاتجاه الظاهري في التعامل مع النصوص الشرعية

المطلب الأول: تقديم في المقصود بالاتجاه الظاهري

وإذا كان المذهب الظاهري يقوم على ظواهر النصوص الشرعية، من غير رأي ولا عقل في حكم من أحكام الشرع. ولا قياس، ولا استحسان، ولا ذرائع، ولا مصالح مرسلّة. والأخذ بالاستصحاب الذي هو الإباحة الأصلية. فإنهم يأخذون أيضا بألفاظ النصوص الشرعية ومنطوقها وليس بتعليل هذه النصوص وأحكامها أو النظر في حكمها ومقاصدها، وغلب على هذا التيار السطحية حتى ولو خالف الحكم البديهيات العقلية. ومما يؤخذ عليه ابن حزم الظاهري أنه حكم بنجاسة الماء الذي لا يجري والذي وقع فيه التبول مباشرة، بخلاف ما لو تبول في إناء ثم صب البول في الماء، فإن الماء لا يُنجس لأن ظاهر الحديث ينهى عن التبول في الماء¹.

أما الفقهاء الذين تلقّتهم الأمة بالقبول، وكُتِبَ لمذاهبهم البقاء والاستمرارية في تاريخ الأمة منذ عهد الصحابة "فقد مضوا على الأخذ بالكتاب والسنة وبما جرى عليه العمل عند أهل العلم، وبرد الشيء الذي لم يرد فيه نص إلى نظيره الذي ورد فيه نص وإن اختلفوا في وجوه دلالة تلك الأدلة وشروط الأخذ بها. وبعد انعقاد الإجماع على تلك الأصول حاولوا محاولون التشكيك في كل منها.. ثم إلى أن جاء داود بن علي الأصبهاني الذي انتحل القول بالظاهر ونفي القياس في الأحكام قولاً، واضطر إليه فعلاً فسماه دليلاً"².

والمقصود بالقراءة الجزئية والحرفية في هذا البحث: هي القراءة التجزئية للنصوص الشرعية، والأدلة الجزئية أيضاً، وهي: الأدلة الخاصة بمسائل معينة، كآية المداينة، الدالة على مشروعية كتابة الدّين، أو حديث العرنين الدال على طهارة أبوال إبل، أو الأقيسة الجزئية كقياس المخدرات على الخمر بجامع إذهاب العقل³.

¹ - المحلي، لابن حزم، مطبعة الإمام بمصر، 114/1

² - الفقه وأصول الفقه، محمد زاهد الكوثري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1 سنة 2004م، ص 481

³ - نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، للريسوني، القاهرة: دار الكلمة، 1434هـ. ص: 333

وسمي أيضا هذا الاتجاه بالظاهرية؛ لأنهم أخذوا بالظاهر ولم ينظروا في العلل والحكم الشرعية التي دل عليها الكتاب والسنة.

وقد ظهر المذهب الظاهري في القرن الثالث الهجري، في بغداد على يد داود بن علي الظاهري (270هـ)، وكان غزير العلم متبحرا في علوم كثيرة، بدأ شافعي المذهب إلى أن أسس مذهباً خاصاً به، تميز بالأخذ بالظاهر، أي الأخذ بظواهر النصوص والإجماعات وعدم الالتفات إلى ما وراء تلك النصوص والإجماعات من أسرار ومقاصد وتعليل ونظر بوجه عام¹، فكان يقول داود الظاهري: "إن في عمومات الكتاب والسنة ما يفي بكل جواب"². وأنكر القياس، لكنه أخذ به بما يسميه بالدليل.

إلا أن مذهبه لم تنتقله الأمة بالقبول، ولم يكن له أتباع ينشرون مذهبه، ولا أثر كبير بين المسلمين، إلى أن جاء ابن حزم (456هـ) بالأندلس في القرن الخامس، فأعاد إحياء المذهب الظاهري، وكان يقول: "حمل الكلام على ظاهره الذي وُضع له في اللغة فرضاً ولا يجوز تعديده إلا بنص أو إجماع، لأن من فعل ذلك فقد أفسد الحقائق كلها، والشرائع كلها، والمعقول كله"³، وقال في موضع آخر ناقلاً كلام داود الظاهري ومعرفاً بأصوله: "وقال أبو سليمان يعني: داود الظاهري وجميع أصحابه، لا يفعل الله شيء من الأحكام وغيرها لعله أصلاً بوجه من الوجوه، وقال أبو محمد: وهذا ديننا الذي ندين الله به، وندعو عباد الله إليه، ونقطع أنه الحق عند الله تعالى"⁴. ومما تميز به المذهب الظاهري استصحاب الإباحة الأصلية، حيث قال ابن حزم: "فقد كان الدين والإسلام لا تحريم فيه ولا إيجاب، ثم أنزل الله تعالى الشرائع، فما أمر به فهو واجب، وما نهى عنه فهو حرام، وما لم يأمر به ولا نهى عنه فهو مباح مطلق، حلال كما كان"⁵.

¹ - الدليل عند الظاهرية للدكتور نور الدين الخادمي، دار ابن حزم، ط1، 1421 - 2000م. ص: 39

² - : تفسير النصوص في القه الإسلامي، أديب صالح، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 5 سنة 2008م. 441/1

³ - الفصل بين الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ت. محمد نصر، وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، سنة 1985، 9/3

⁴ - الأحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، دار الجيل بيروت، ط1، سنة 1987، 77/8

⁵ - الإحكام، لابن حزم، 487/8

وتتميز الإمام ابن حزم بالتضلع في العلوم، وكان من أكثر العلماء المسلمين تأليفا وتصنيفا في علوم شتى، وجمع بين الفقه والأصول والحديث والأدب..

المطلب الثاني: موقف العلماء من المذهب الظاهري

ورغم ما اتصف به مؤسسو المذهب الظاهري من التمكن من ناصية العلوم، إلا أن علماء الأمة انتقدوا هذا المذهب بشدة، حتى عده بعضهم بدعة، حيث قال الإمام الشاطبي: "وَقَدْ نَقَلَ عِيَاظُ عَنْ بَعْضِ الْعُلَمَاءِ أَنَّ مَذْهَبَ دَاوُدَ بِدْعَةٌ ظَهَرَتْ بَعْدَ الْمَائَتَيْنِ"¹، وأنكر الإمام الشاطبي الاقتصار على ظواهر القرآن وإغفال مقاصده، محذرا من عواقبه الوخيمة على الدين والتدين، فقال: "فاتباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظر في مقاصده ومعاقده، والقطع بالحكم به ببدائي الرأي والنظر الأول.. معلوم أن هذا الرأي يصد عن اتباع الحق المحض، ويضاد المشي على الصراط المستقيم"².

ووصف ما جاء به المذهب الظاهري بالبدعة قال به الإمام ابن تيمية أيضا، وعاب عليه الوقوف عند ظاهر اللفظ دون الغوص في معانيه، فقال: "ومن لم يلحظ المعاني من خطاب الله ورسوله، ولا يفهم تنبيه الخطاب وفحواه من أهل الظاهر الذين يقولون: إن قوله: ﴿بَلَا تَقُلْ لَهُمْ آهٍ﴾ [سورة الإسراء آية 23] لا يفيد النهي عن الضرب، وهو إحدى الروايتين عن

داود، واختاره ابن حزم، وهذا غاية في الضعف، بل وكذلك قياس الأولى، وإن لم يدل عليه الخطاب، لكن عرف أنه أولى بالحكم من المنطوق بهذا، فإنكاره من بدع الظاهرية التي لم يسبقهم بها أحد من السلف"³.

أما الإمام أبو بكر ابن العربي المعافري فقد حط من مكانة المذهب الظاهري ووصفه بالسخيف، فقال: "هي أمة سخيفة تسورت على مرتبة ليست لها، وتكلمت بكلام لم تفهمه، تلقوه من إخوانهم الخوارج حين حكم علي رضي الله عنه يوم صفين، فقالت: لا حكم إلا لله، وكان أول بدعة لقيت في رحلتي القول بالباطن فلما عدت وجدت القول بالظاهر، قد ملأ به

¹ - الموافقات، للشاطبي، دار الكتبي، ط1، سنة 1994م. 3 / 420.

² - الموافقات، 129/4

³ - كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه، 207/21

المغرب سخييف كان من بادية إشبيلية يُعرف بابن حزم نشأ وتعلق بمذهب الشافعي، ثم انتسب إلى داود، ثم خلع الكل واستقل بنفسه وزعم أنه إمام الأمة، يضع ويرفع ويحكم ويشرع وينسب إلى دين الله ما ليس فيه، ويقول عن العلماء ما لم يقولوا، تنفيرا للقلوب منهم، وخرج عن طريق المشبهة في ذات الله وصفاته فجاء بطوام¹.

وذهب بعض العلماء إلى القول بعدم الاعتداد بخلاف أهل الظاهر، وهل يقدر ذلك في انعقاد الإجماع؟ فقال الزركشي صاحب البحر المحيط في هذا الشأن: "ذهب قوم منهم القاضي أبو بكر، والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، ونسبه إلى الجمهور أنه لا يعتد بخلاف من أنكر القياس في الحوادث الشرعية، وتابعهم إمام الحرمين، والغزالي، قالوا لأن من أنكره لا يعرف طرق الاجتهاد، وإنما هو متمسك بالظواهر، فهو كالعامي الذي لا معرفة له، (..) ومن توقف في الظواهر والعموم. قال: لأن الأحكام الشرعية تستنبط من هذه الأصول، فمن أنكرها وتوقف فيها لم يكن من أهل الاجتهاد، فلا يعتبر بخلافه. قال النووي في باب السواك في شرح مسلم: "إن مخالفة داود لا تقدر في انعقاد الإجماع على المختار الذي عليه الأكثرون والمحققون"، وكذا قال صاحب «المفهم» جل الفقهاء والأصوليين على أنه لا يعتد بخلافهم، بل هم من جملة العوام، وإن من اعتد بهم فإنما ذلك، لأن مذهبه أنه يعتبر بخلاف العوام في انعقاد الإجماع، والحق خلافه"². فعدم أخذ العلماء بخلاف أهل الظاهر هو إنكارهم للقياس وعدم العمل به. فيما أخذ به القاضي عبد الوهاب البغدادي من المالكية³. وبعضهم جعل خلاف أهل الظاهر يُعتد به في غير المسائل القياسية، وأما المسائل القياسية فلا اعتبار بقولهم⁴، ومنهم من اعتبره فيما خالف القياس الخفي، دون ما خالف القياس الجلي⁵.

وعموما فالذي جعل مذهب أهل الظاهر يبقى محصورا ولا ينتشر، ولم يُكتب له القبول عند الأمة هو حرفيته وانغلاقه وعدم قبوله بالأصول الاجتهادية الأخرى، التي اعتمدتها المذاهب الفقهية الأربعة، على تفاوت فيما بينها، كالتعليل الذي هو أساس النظر

¹ - سير أعلام النبلاء، للذهبي، دار الحديث، القاهرة، طبعة سنة 2006م، 188/18

² - البحر المحيط، للزركشي، 424/6

³ - البحر المحيط، 472/4

⁴ - البحر المحيط 4 \ 473

⁵ - تهذيب الأسماء واللغات المؤلف، النووي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. 184/1

الكلي المقاصدي، والمصالح المرسلّة والاستحسان وغيرها؛ والتي أعطت مرونة للشرية الإسلامية وقابلية للتجدد والصلاحية لكل زمان ومكان. قال الإمام ابن عاشور عن هذا الاتجاه: "وأنت إذا نظرت إلى أصول الظاهرية تجدهم يوشكون أن ينفوا عن الشريعة نوط الأحكام بالحكمة، لأنهم نفوا القياس والاعتبار بالمعاني، ووقفوا عند الظواهرية، فلم يجتازوها"¹.

فأصحاب القراءة الظاهرية هم الذين وقفوا على ظاهر الألفاظ في الاستنباط من النص الشرعي، وبهذا المعنى قد لا يقتصر مسمى الظاهرية على أصحاب المذهب الفقهي المشهور الذي أسسه الإمام داود بن علي الأصبهاني، وإنما يشمل كل من جمد على ظاهر اللفظ وأهمل المعاني والحكم والمقاصد، حيث لم يخل زمان من نزعة ظاهرية تتفاوت درجات تشددتها وشذوذها من عصر إلى آخر، فيمكن التمثيل للظاهريين قديما بالحروريين، والخوارج، والحشوية المشبهة، والمجسمة، وبعض المنتسبين للمذهب الحنبلي، وفي العصر الحديث يمكن اعتبار دعاة اللامذهبية من ذاك القبيل مع اختلاف في التطبيق².

ويدخل ضمن القراءة الظاهرية ما سُمي الظاهرية الجدد وهم الذين يأخذون بظاهر النصوص، ويهتمون بالنصوص الجزئية دون الأخذ بمقاصدها الكلية الثابتة بالنظر والاستقراء، وفيها يقول الدكتور يوسف القرضاوي: "المدرسة النصية الحرفية، وهم الذين أسميهم (الظاهرية الجدد) وجلهم ممن اشتغلوا بالحديث، ولم يتمرسوا بالفقه وأصوله، ولم يطلعوا على اختلاف الفقهاء ومداركهم في الاستنباط ويكادون لا يهتمون بمقاصد الشريعة وتعليل الأحكام بتغير الزمن والمكان والحال"³ حتى قال عنهم أحد الظرفاء: "وقد ظهر في عصرنا من يقول يكفي الواحد ليجتهد في أمور الشرع أن يقتني مصحفا مع سنن أبي داود وقاموس لغوي"⁴، في إشارة منه إلى ضعف زادهم واستسهالهم الاستنباط والقول عن الله تعالى بغير علم، وتجربتهم على العلماء، وإن في تسميتهم بالظاهرية الجدد تجاوز، لأن هناك

¹ - مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور، ص 45

² - موقف المذهب المالكي من النزعة الظاهرية، عد الرزاق ورقية، ص 370

³ - الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، القرضاوي، ص 88

⁴ - فقه الأئمة الأربعة بين الزاهدين فيه والمتعصبين له، صالح بن محمد الفهد المزيد، مطبعة المدني بالقاهرة، ط 1، سنة 1992م، ص 66

عدم تطابق في التشابه، حيث أنهم أخذوا من الظاهرية جمودهم ووقوفهم عند الظواهر وإنكارهم للحكم والمقاصد والقياس الصحيح، وإن لم يكن عندهم علم الظاهرية وتبحرهم ولاسيما في معرفة النصوص والأحاديث والآثار¹.

وقد انتقد العلماء قديما وحديثا هذا الاتجاه لتجزئتيته وحرفيته وعدم التفاته إلى العلل والحكم الشرعية الموجودة في بواطن النصوص؛ مما جعل منهج هذا الاتجاه محدود الأثر، قليل الأتباع، غير مواكب لمتغيرات الزمان والمكان؛ لأن قراءة هذا الاتجاه تجمد الفهم وتقف عائقا أمام التدبر وإعمال العقل في الفهم والاستنباط، وبالتالي تمنع التفاعل الإيجابي مع النص الشرعي، بما يثمر عملا وإبداعا وعلمًا مفيدا. وإلا فإن النصوص محدودة الوقائع والنوازل غير محدودة، فبقي مجال الفهم والاجتهاد مفتوحا لتحقيق صلاحية النصوص الشرعية عبر الزمان والمكان، قال علي رضي الله عنه عندما سئل هل عندكم شيء مما ليس في القرآن: فقال: "والذي فَلَقَ الْحَبَّةَ، وَبَرَأَ النَّسَمَةَ، مَا أَعْلَمُهُ إِلَّا فَهْمًا يُعْطِيهِ اللَّهُ رَجُلًا فِي الْقُرْآنِ"²، وبين الإمام الشافعي ضرورة الاجتهاد وعدم الوقوف على ظواهر النصوص وأن القياس ليس خارجا عن النصوص الشرعية، فقال: "كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه حكم اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد. والاجتهاد هو القياس"³، وعنده رحمه الله تعالى أن البيان يكون بالنص الصريح الذي لا يحتاج إلى اجتهاد في معرفة حكمه أو بدلالة النص وهو الذي يحتاج إلى الاجتهاد والاستنباط، حيث قسم دلالة النصوص إلى قسمين: دلالة ظاهرة، ودلالة خفية يمكن الوصول إليها بالاستنباط.

وقد انتقد الإمام أبو حامد الغزالي أصحاب هذا الاتجاه الذي يكتفي بظواهر النصوص وعدم الغوص في أعماقها ولا البحث في مقاصدها. قال رحمه الله: "فاعلم أن من زعم أن لا معنى للقرآن إلا ما ترجمه ظاهر التفسير فهو مخبر عن نفسه، وهو مصيب في الإخبار عن نفسه، ولكنه مخطئ في الحكم بردّ الخلق كافة إلى درجته التي هي حدّه ومحطّه، بل الأخبار

¹ - دراسات في فقه مقاصد الشريعة، يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2005م. ص13.

² - صحيح البخاري، كتاب الديات، باب العاقلة، رقم الحديث: 6507

³ - الرسالة، للشافعي، تحقيق أحمد شاكر مكتبة الحلبي، مصر، ط1 سنة 1940، ص476

والآثار تدل على أنّ في معاني القرآن متسعا لأرباب الفهم"¹، ورد على من يقول بالاكْتفاء بالمأثور من التفاسير والتوقف عند ما قاله الصحابة الكرام، وعدم الاجتهاد وإعمال العقل في فهم القرآن الكريم والاستنباط منه، وجعل ذلك حاجزا ومانعا من فهم كتاب الله تعالى وجب إزالته، فقال: "أن يكون قد قرأ تفسيراً ظاهراً واعتقد أنّه لا معنى لكلمات القرآن إلّا ما تناوله النقل عن ابن عباس ومجاهد وغيرهما، وإنّ ما وراء ذلك تفسيراً بالرأي"².

وفي عصرنا الحالي كتب العديد من العلماء والباحثين في مناهج التعامل مع النص الشرعي، محذرين من خطورة القراءة الحرفية الظاهرية للقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. قال الحجوي مقارنا بين هذا الاتجاه والاتجاه المقاصدي الذي يأخذ بالعلل والمقاصد: "إن مذهب أهل القياس، أقرب إلى الترقّيات العصرية، وتطورات الزمان والمكان، والحال بخلاف الظاهرية، فإنه مخالف لناموس العمران والمكان والاجتماع البشري المبني على النظر للمصالح العامة متباعد من اعتبار الحكم التي شرعت الشريعة لأجلها وحقائق روح التشريع في الأحكام"³.

كان الاتجاه الذي يعتمد على الظاهر والقراءة الحرفية للنصوص الشرعية قرآناً وسنة، محصوراً في مجال ضيق في التراث الإسلامي، غير أنه عاود الظهور من جديد في زمننا هذا في ظروف وسياقات معينة، فتجراً على النص القرآني وتفسيره، وظن اتباع هذا الاتجاه - خاصة حدثاء الأسنان سفهاء الأحلام - أنه يكفي الأخذ من المصادر الشرعية وإمرار النصوص على ظاهرها من غير تقليب النظر وإعمال العقل من أجل استنباط الأحكام الشرعية، وهذا ما جعلهم يضيقون دائرة الحلال، وإغلاق كثير من أبواب العلم، وتكفير الناس بغير حق، فكانت النتيجة وخيمة على الأمة المسلمة من تكفير وتفرقة واقتتال في الدين.

¹ - إحياء علوم الدين، للإمام أبو حامد الغزالي، دار المعرفة بيروت. 289/1

² - إحياء علوم الدين للغزالي، 285/1

³ - الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، المدينة المنورة المكتبة العلمية 1977. 28/2

وفي هذا يقول عنهم الدكتور محمد عمارة في خطاب صريح وواضح: "فهناك النزعة النصوصية الحرفية التي مثلها الحشوية القدماء، ويمثلها اليوم السلفيون، النصوصيون، الحرفيون الذين وقفوا عند ظواهر النصوص رافضين التأويل بإطلاق، بل ومنكرين المجاز في النص الديني، ومتخذين موقفا غير ودي من الرأي والنظر العقلي في النصوص الدينية"¹. ووصفهم في الكتاب نفسه بأنهم جامدون يمنعون الاجتهاد مع النص، ولا يميزون بين نصوص عقائد الدين وغيبياته وثوابت الشريعة العبادية والدنيوية، وبين نصوص المتغيرات من الفروع الدنيوية، فجمدوا على أحكام جافة لا مصلحة من ورائها².

المبحث الثالث: نقد المذهب الظاهري في فهم النصوص الشرعية

وتنزيلها

نبادر بالقول إن الأخذ بالنصوص الشرعية وتعظيمها وتقديمها على غيرها مطلوب شرعا، لكن الاقتصار على النصوص الجزئية دون النظر إلى مقاصدها، ومآلات أعمالها يحجب عن الرؤية الكلية. ولأن استقراء الأدلة من القرآن والسنة الصحيحة يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم وعلل راجحة للصالح العام للمجتمع والأفراد³ فتطغى الحرفية على نتائجها الفقهي، ويصبح الدوران في فلك الجزئيات يشكل الغاية من جهودها المضنية. فكانت النتيجة من إهمال النظر في الكليات أن قدّمت لنا في كثير من الأحيان نتائج عكسية في معالجتها للجزئيات، إذ جاءت مخالفة لمقاصد الشرع، بل ومصادمة للعقل وحكمه الوجداني؛ لأنه إذا كان للواقع تأثير على الأحكام، وكان من الطبيعي أن تتبدل هذه الأحكام تبعاً لتغير الواقع؛ فإن ما يحفظ بقاء الشريعة ويصونها من التغير والانحراف إنما هو المقاصد الأساسية التي تصرف عقل المسلم باتجاه الوجهة الصحيحة، مهما كانت

¹ - النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود، محمد عمارة، دار الفكر، دمشق، سنة 1998، ص:15

² - النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود، عمارة، 85

³ - مقاصد الشريعة الإسلامية، للطاهر ابن عاشور، دار السلام، القاهرة، ط.5، سنة 2012، ص 14

طبيعة التغيرات التي تصادف الاحكام الجزئية، خاصة إذا ما أيد ذلك وجدان العقل وصدقته الواقع¹.

ولو أخذنا نموذجاً في اجتهادات هذا الاتجاه في وقتنا الحالي فسنجدّه يضيع مصالح جمّة على الأمة، خاصة وأن الظروف والأحوال تغيرت كثيراً عن زمن النبوة وظهرت معاملات جديدة مخالفة لما كان في الزمن الأول من الإسلام، مثل النقود الورقية، التي لم تكن من قبل، فلم تحظ بأحكام شرعية ولا بأقوال العلماء، ولذلك أثارت نقاشاً فقهيّاً في عصرنا الحالي، هل تجب فيها الزكاة أم لا تجب؟ فذهب الشيخ عبد الله الهرري في كتابه: صريح البيان في الرد على من خالف القرآن، بأن لا زكاة فيها لأن الله تعالى يقول: ﴿وَالَّذِينَ

يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [سورة

التوبة آية 34]، مسقطاً الثمنية عنها، وقد استدلل بمفهوم المخالفة على أن غير الذهب والفضة لا يكون كنزاً إذا تُركت زكاته، ويرد على مخالفه بقوله: «فإن اعترض معترض على الأئمة المذكورين.. قيل له: ليس لك أن تنكر فإن مذهبهم تلحظ أن الله تبارك وتعالى ما ذكر في آية براءة وعيدا إلا فيمن منع زكاة الذهب والفضة، والله كان عالماً في الأزل بأنه تكون أثمان من الذهب والفضة وغيرهما»².

وهذا مخالف لما ذهب إليه العلماء من وجوب إخراج الزكاة على الأوراق النقدية، لأنها ثروة مالية وبها يتعامل الناس وبها تقضى حاجات العصر، فلا يُعقل حرمان الفقراء من زكاتها. يقول الدكتور يوسف القرضاوي: "فهذه النقود التي يدفعونها ثمناً للأشياء، فيستحلون بها مختلف السلع، وهي التي يدفعونها أجره، فيستحلون بها عرق العامل الأجير، وينتفعون في مقابلها بالعين المؤجرة، وهي التي يدفعونها مهراً للمرأة، فيستحلون بها الفروج، ويصحون النكاح، ويثبتون الأنساب، وهي التي يدفعونها دية القتل الخطأ، فيبرؤون من دم

¹ - ظاهرة الحرفية لدى الفقهاء والمقاصد- القرض نموذجاً، يحيى محمد، http://yahya-mohamed.blogspot.com/2006/11/blog-post_9495.html

² - صريح البيان في الرد على من خالف القرآن، عبد الله الهرري الحبشي، دار المشاريع، بيروت، سنة 1995م، ص 259

المقتول، وهي التي يقبضون بها رواتبهم، (..) ويسقطون الزكاة عن هذه النقود، وجيزوا الربا فيها، لأنها ليست ذهباً ولا فضة، لولا النزعة الظاهرية الحرفية التي ذهبت بهم بعيداً عن الصواب"¹.

المبحث الخامس: بعض صفات الظاهرية الجدد في التعامل مع آليات الاجتهاد

1- رفض التأويل.

ومما وقع فيه بعض أصحاب القراءة الحرفية للنصوص الشرعية المساواة بين الجحود والتأويل، وجمعوا بينهما في الخطأ والخروج عن المنهج السوي بزعمهم في التعامل مع النص الديني. يقول أحدهم: " الجدد فيه عناد وعدم انقياد للفظ النص، والتأويل فيه عناد وعدم انقياد لمعنى النص... ومن تأمل تاريخ البدع والانحرافات علم أن أكثر ضلال المنتسبين إلى الإسلام لم يأت من جدد الوحي، وإنما من تأويل معانيه على غير مراد الله ورسوله... لجأوا إلى التأويل الذي حقيقته تحريف وتلاعب بالنصوص"². ثم أورد بعد ذلك نماذج من التأويل الفاسد لبعض التيارات الفكرية في الإسلام أمثال: الباطنية الذين فسروا الصلاة بصلة الداعي إلى دار السلام، والزكاة بإيصال الحكمة إلى المستحق والصيام بكتمان أسرارهم، والحج بالسفر إلى شيوخهم، والشيعة الذين فسروا البقرة المطلوبة للذبح في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [سورة البقرة آية 66]

بعائشة عليها السلام، وأن المقصودة بقوله تعالى: ﴿مَرَحَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَفِيَا﴾ [سورة الرحمن آية 17]

علي وفاطمة رضي الله عنهما، و﴿يُخْرِحَ مِنْهُمَا اللَّوْلُؤُا وَالْمَرْجَانُ﴾ [سورة الرحمن آية 20]

الحسن والحسين، وأن الشجرة الملعونة في القرآن هي بنو أمية. وبعض غلاة الصوفية الذين

¹ - المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة، يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة 1993م. ص 249

² - بدعة إعادة فهم النص. محمد صالح المنجد، جدة: مجموعة زاد للنشر، 2010 م. ص 33

فسروا قوله تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ [سورة الحجر آية 99] أي

حتى تبلغ درجة معينة في العبادة، فإذا وصلتها ارتفع عنك التكليف. والمعتزلة الذين فسروا

قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [سورة النساء آية 163] أي جرحه بأظافر

المحن ومخالب الفتن¹.

ومعلوم أن التأويل فيه المقبول وفيه المرفوض لدى العلماء، وفي التعميم خطأ لأن التأويل إذا كان بعلم ووفق الضوابط التي حددها العلماء، فهو تأويل مقبول، وهو اجتهاد، وهو خلاف التأويل الفاسد، المرفوض لدى العلماء. وقد فرق العلماء من أمثال الغزالي في إحياء علوم الدين²، والراغب الأصفهاني في مقدمة التفسير³.

أما التعميم وعدم التفريق في الحكم فهو من آفات الفكر عبر الزمن، والمساواة بين التأويل والجود فيه ليس من الإنصاف.

2- إنكار المجاز في القرآن

أنكر كثير من الظاهرية وجود المجاز في القرآن الكريم، مع العلم أن القرآن الكريم نزل حسب معهود العرب في الخطاب والتواصل، ومعلوم أن العرب تستعمل الألفاظ في الحقيقة والمجاز، وقد جاء القرآن معجزاً، وجاء بلسان عربي مبين، ومستعملاً الحقيقة والمجاز في خطابه. وقد أكد العلماء من قبل على ضرورة التزام معهود العرب زمن نزول الوحي، لأنه: "لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرفٌ مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة،

¹ - الكشف، للزمخشري، 624/1

² - إحياء علوم الدين: لأبي حامد الغزالي. مطبعة مصطفى الحلبي 1358 هـ 1939م. 298/1

³ - مقدمة التفسير: أبو القاسم الراغب الأصفهاني، ص: 403.

وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يُجرى في فهمها على ما لا تعرفه، وهذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب.¹

ويعطي المجاز للغة إمكانات غير متناهية باعتباره وسيلتها لاستيعاب دلالات جديدة تربطها بالدلالة الأصلية روابط مناسبة، وكثير من كلام العرب يدخل في المجاز، ولا يقتصر على الحقيقة فقط.

ورغم ما للمجاز من أثر في كلام العرب، إلا أن عددا من العلماء نفوا المجاز، مثل أبي إسحاق الأسفراييني وأبي علي الفارسي وابن خويز منداد المالكي وابن تيمية الحراني وغيرهم ذهبوا إلى نفي المجاز، بعضهم نفى وجوده في الكتاب والسنة خاصة، والبعض الآخر نفاه من كلام العرب عامة، واحتجوا بحجج لا يقوم الدليل بمثلها، فقولهم بأن المجاز كذب لا يسلم لهم إذ المتكلم بالمجاز لا يريد أن يعقل عنه غير المعنى المجازي، ولو فهم عنه المعنى الحقيقي لخطأ المستمع خلاف الكاذب، يقول الإمام عبد القاهر الجرجاني: "ومن قدح في المجاز وهم أن يصفه بغير الصدق فقد خبط خبطا عظيما"².

وقولهم بأن المجاز طريق إلى الإخلال بالفهم كذلك قول مردود، لأن اللفظ إما أن تلحق به قرائن حالية أو مقالية فيحمل على ما دلت عليه القرائن، وإما أن يخلو منها فيبقى على حقيقته. يقول العلامة الشوكاني: "المجاز واقع في لغة العرب عند جمهور أهل العلم، وخالف في ذلك أبو إسحاق الأسفراييني، وخلافه هذا أبلغ دلالة على عدم اطلاعه على لغة العرب، وينادي بأعلى صوت بأن سبب هذا الخلاف تفريطه في الاطلاع على ما ينبغي الاطلاع عليه من هذه اللغة الشريفة وما اشتملت عليه من الحقائق والمجازات"³.

غير أن منكري هذه الثنائية ذهبوا إلى تأييد دعواهم كل مذهب، فابن تيمية ينكر المجاز: "لأنه لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان ولا أحد من الأئمة

¹ -الموافقات، الشاطبي، دار ابن القيم- دار بن عفان، سنة النشر: 1424هـ / 2003م، 132/2.

² - أسرار البلاغة، مطبعة المدني، عبد القاهر الجرجاني، القاهرة، الطبعة الأولى، 1991: 184.

³ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، دار السلام، القاهرة، 1998:

المشهورين في العلم... وإنما هو اصطلاح حادث، والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين"¹.

لكن الذين انتقدوا موقف ابن تيمية من المجاز قالوا: إنه لم يؤسس هذا الموقف من منطلق لغوي، وإنما كان ذلك وسيلته إلى نفي التأويل في آيات الصفات، حيث يُعتبر المجاز أكبر عقبة أمام مذهبه الإثباتي. فأُسس الخلاف العقدي بين الحنابلة وسائر أهل السنة إنما ترجع إلى ثلاث مسائل: الصفات الخبرية والقول بالجهة وكلام الله بحرف وصوت، وكل المسائل الثلاثة تتوكل على مسألة الحقيقة والمجاز لفض النزاع فيها. وقد أصر بعض الحنابلة على القول بالظاهر في هذه الأمور، ورفضوا أن يكون للسلف الصالح قول غير هذا، ومن أجل ذلك استحقوا نعت السلفية على رأيهم، ونسبوا كل من يقول بغير ما يقولون به إلى الزيغ والضلال.²

3- القول باللامذهبية

من صفات الظاهرية الجدد التضييق على الرأي المخالف، وحصر الحق فيهم دون غيرها، مع أنهم ينتصرون للمذهب الحنبلي أو الظاهري، ومحاولتهم إحلال بعض أحكام الفقه، واتجاهات الفكر الحنبلي، ومذهب الظاهرية الحزمية بطرق ملتوية، وأساليب متحايلة محل الفقه المذهبي لباقي المذاهب³

يصف الألباني أصحاب المذاهب وأغلبية أهل السنة بأعداء السنة، وذلك في معرض نصيحته بعدم الانشغال بالردود على المخالفين: "أعداء السنة من المتمذهبة والأشاعرة والمتصوفة وغيرهم"⁴.

¹ - الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، دار العاصمة، 1999: 5
² - الظاهرة السلفية في التعامل مع النصوص الشرعية، إبراهيم مقري، الندوة العلمية الدولية الأولى التي نظمتها مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة في موضوع «الظاهرة السلفية: الدلالات والتداعيات».

<https://www.fm6oa.org>

³ - اللامذهبية في الفقه إدريس خليفة، موقع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية
<https://www.habous.gov.ma>

⁴ - سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف-الرياض، ط1، سنة 1996 م. 676/6

والأخذ بالنصوص الشرعية هو الأصل، بدليل القرآن والسنة، وباتفاق أهل العلم، ومن خرج عنهما حاد عن جادة الصواب، وكذلك الأخذ بفهم السلف الصالح، لكن ما المقصود بفهم السلف الصالح؟ المقصود به عموم فهمهم، لا فهم واحد منهم، ويجمع ذلك منهجهم في فهم القرآن والسنة، هذا المنهج يتضمن آليات وضوابط الفهم والاستنباط والاستدلال، وكل ذلك متضمن في المذاهب الفقهية المعتمدة بقواعدها وضوابطها، وإذا تركنا المذاهب الفقهية جانباً فلن يتبقى لنا شيء من «فهم السلف الصالح».

4- التساهل في تكفير المسلمين المخالفين في المذهب.

وقد وقع هذا من بعض أتباع التيار الحرفي التجزيئي في قراءة النصوص الشرعية من أمثال عبد الرحمن بن محمد النجدي الذي صرح قائلاً: "إن هذا الدين الذي قام به الشيخ محمد بن عبد الوهاب... ودعا إليه إمام المسلمين سعود بن عبد العزيز من توحيد الله ونفي الشرك... إنه هو الحق، وإن ما وقع في مكة والمدينة سابقاً ومصر والشام وغيرهما من البلاد إلى الآن من أنواع الشرك... إنه الكفر المبيح للدم والمال والموجب للخلود في النار، ومن لم يدخل في هذا الدين ويعمل به ويوالي أهله ويعادي أعداءه فهو عندنا كافر بالله واليوم الآخر وواجب على إمام المسلمين قتاله وجهاده"¹. وهذا الرأي والحكم على المخالف يدل على تعصب وضيق في التفكير وفي استيعاب نصوص الشرع ومقاصده، ولهذا التفكير خطر كبير على وحدة المسلمين وقوتهم، ويشكل مرتعاً لضعاف النفوس والعقول في إباحة دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم. وقد عاش المسلمون في عصرنا هذا فوضى واقتتال بين المسلمين بسبب القراءة الحرفية والتجزئية للنصوص الشرعية، وتم حصر مفهوم الجهاد في القتال فقط، دون أوجه الجهاد الأخرى مثل الجهاد التربوي والعلمي والحضاري..، وكان لهذا الاختيار آثار وخيمة على المسلمين أفراداً وجماعات ودولاً، ومما فهموه من النصوص الحديثية فهما خاطئاً وطبقوه تطبيقاً خاطئاً حديث: «لقد جئكم بالذبح»²، والآية التي يقول فيها

¹ - الدرر السنية في الأجوبة النجدية. عبد الرحمن بن محمد النجدي، جمع وتحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، 1996 م.

² - صحيح الموارد، للألباني، رقم الحديث 1404، حديث حسن

الله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَخُصَّكُمْ بِمَا أُنْزِلَ اللَّهُ فَاءُؤَلَّيْكَ هُمْ الْكَافِرُونَ﴾. [سورة

المائدة، الآية: 46]

5- النصية والابتعاد عن المقاصدية.

يغلب على أصحاب القراءة الظاهرية تمسكها بالنصوص الشرعية، وهذا أمر جيد ومحمود، غير أن الإفراط في التمسك بظواهر النصوص الجزئية على حساب المقاصد الكلية لهذه النصوص يأتي بنتائج عكسية، ويفقدها روحها وصلاحياتها لكل زمان ومكان، بما تجلبه للناس من مصالح وتدفع عنهم من مفسدات، إذ إن "استقراء أدلة كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم وعلل راجعة للصالح العام للمجتمع والأفراد"¹. ولذلك عاب عليهم العلماء ظاهريتهم، التي لم يأخذوا منها فقهاها ومقاصدها والتبحر في العلوم كما كان عليه الفقهاء المؤسسون كداود الأصفهاني وابن حزم، وجلهم ممن اشتغلوا بالحديث ولم يترسوا الفقه وأصوله ولم يطلعوا على اختلاف الفقهاء ومداركهم في الاستنباط، ويكادون لا يهتمون بمقاصد الشريعة وتعليل الأحكام بتغير الزمان والمكان والحال².

وهذا الاتجاه لا يمت إلى الإمام أحمد ولا إلى مذهبه الفقهي بأية صلة، رغم انتساب أصحابها إلى مدرسته العقدية وزعمهم مشايعته في الأثرية، ولذلك لم يرتض أغلبهم أن يُنسب إلى مذهب الإمام أحمد الفقهي، فكم للإمام أحمد من نظرات فقهية مرجعها إلى المقاصد والمآلات، مثل سد الذريعة الذي وافق فيه الإمام مالكا دون الأئمة.

ولم يكن لابن تيمية ولا تلميذه ابن القيم كذلك يد في هذا الجمود الفقهي، وإن كانا يجلان أعيان المذهب الظاهري، لكن دورهما في تأطير وتنظير الفقه المقاصدي لا يخفى، ففي (إعلام الموقعين) فصل خاص عن تغير الفتاوى والأحكام بسبب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد، وأورد على ذلك أمثلة كثيرة منها إسقاط أمير المؤمنين عمر بن

¹ - مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر ابن عاشور، دار السلام، القاهرة، ط.5، 2012. ص 37

² - الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، يوسف القرضاوي، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، 1994: 88.

الخطاب رضي الله عنه الحد عام المجاعة، ومنها عدم تعيين صدقة الفطر من الأنواع التي وردت في الحديث، كما وافق خلاف ظاهر النص وخلاف الجمهور في المصرة على رد صاع من تمر بدل اللبن، فرجّح القول بأن يُخرج في كل موضع صاع من قوت ذلك البلد¹.

فأضفى أصحاب القراءة الظاهرية القداسة على النصوص والمأثورات وفق منهجها الظاهري، الذي وقف عند هذه النصوص والمأثورات، بل وقف عند ظواهرها عندما رفض أن يُعمل الرأي أو الاجتهاد أو التأويل أو القياس حتى عندما كانت تتعارض نصوص هذه المآثورات ومضامينها، يرون في وجود النصوص والمآثورات مانعا من إعمال الرأي فيها بصرف النظر عن قطعية ثبوتها وقطعية دلالتها²، فحصرُوا مجال الاجتهاد في النصوص الظنية دون فسح المجال للعقل، في القياس والتعليل والاستصلاح.

وهذا أدى بهم إلى فتاوى غريبة مثل:

أ- تحريم التصوير بالكاميرا

ومن نتائج القراءة الحرفية للنصوص الشرعية تحريم التصوير الفوتوغرافي بالكاميرا، بدعوى عموم الأحاديث النبوية الواردة في الموضوع، وأن فيه مضاهاة لخلق الله تعالى، فلم يجيزوه إلا للضرورة والحاجة، مع العلم أن باقي العلماء يرون أن الأحاديث الواردة في التحريم التصوير لا تشمل التصوير بالكاميرا لأنه ليس فيه مضاهاة لخلق الله تعالى. خاصة إذا لم يشتمل التصوير على محرم كالصور التي فيها ونحوها.

ونأخذ مثال فتوى ابن باز الذي مال إلى التحريم، وأخذ الأحاديث الواردة في النهي عن التصوير على ظاهرها، وذلك عندما سُئل عن حكم تصوير المحاضرات بجهاز الفيديو للاستفادة منها في أماكن أخرى لتعم الفائدة؟ فأجاب: هذا محل نظر، وتسجيلها بالأشرطة أمر مطلوب، ولا يحتاج معها إلى الصورة، ولكن الصورة قد يحتاج إليها بعض الأحيان حتى يعرف ويتحقق أن المتكلم فلان، فالصورة توضح المتكلم، وقد يكون ذلك لأسباب أخرى، فأنا

¹ - الظاهرة السلفية في التعامل مع النصوص الشرعية، إبراهيم مقري، الندوة العلمية الدولية الأولى التي نظمتها مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة في موضوع «الظاهرة السلفية: الدلالات والتداعيات».

<https://www.fm6oa.org>

² - السلفية، محمد عمارة، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، دت: 26

عندي في هذا توقف، من أجل ما ورد من الأحاديث في حكم التصوير لذوات الأرواح، وشدة الوعيد في ذلك. وإن كان جماعة من إخواني أهل العلم رأوا أنه لا بأس بذلك للمصلحة العامة. ولكن أنا عندي بعض التوقف في مثل هذا لعظم الخطر في التصوير، ولما جاء فيه من الأحاديث الثابتة في الصحيحين، وغيرهما، في بيان أن أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون¹. رواه البخاري، ومسلم. وأحاديث لعن المصورين² إلى غير ذلك من الأحاديث. والله ولي التوفيق³

وجاء التحريم بشكل صريح وواضح عند عبد الرحمن بن ناصر البراك الأستاذ (سابقا) بجامعة الإمام محمد بن سعود معلقا على فتوى الإمام ابن عثيمين من التصوير: "والذي أراه صوابًا هو تحريم التصوير بالكاميرا، وأنه داخل في عموم أدلة تحريم التصوير، وتحريم اقتناء الصور، وتحريم النظر إلى صور ما يحرم النظر إليه من الرجال والنساء، وأن الصورة كالحقيقة في ذلك".⁴

ب- تحريم الإسبال مطلقا

ويتجلى ذلك في التعامل مع الحديث النبوي الشريف الذي يقول فيه النبي ﷺ: « ما أسفل من الكعبيين من الإزار ففي النار »⁵ فقد وقف قوم عند ظاهره وقالوا بتحريم تسبيل الإزار مطلقا ؛ أي سواء قصد المسبيل الخيلاء (الكبر والعجب) أو لم يقصد، أما عامة الفقهاء فذهبوا إلى أن التحريم مقيد بالخيلاء، كما فسرته الأحاديث الأخرى كقوله صلى الله عليه وسلم: « مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خِيَلَاءَ لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ . قَالَ أَبُو بَكْرٍ : يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ أَحَدَ شِقَائِي إِزَارِي يَسْتَرْخِي إِلَّا أَنْ أَتَعَاهَدَ ذَلِكَ مِنْهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : لَسْتَ مِنْ مَنْ يَصْنَعُهُ خِيَلَاءَ »⁶ . وقوله صلى الله عليه وسلم: « لا ينظر الله يوم القيامة الى من جر إزاره

¹ - أخرجه البخاري رقم الحديث 5950، ومسلم رقم الحديث 2109، باختلاف يسير، حديث صحيح

² - أخرجه البخاري في صحيحه، رقم الحديث: : 5347 حديث صحيح

³ - مجموع فتاوى ابن باز، دار القاسم للنشر، الرياض. ط1، سنة 1420 هـ. 375/5

⁴ - <https://www.dorar.net/article/80>

⁵ - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب ما أسفل من الكعبيين في النار، رقم: 5787

⁶ - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب من جر إزاره من غير خيلاء، رقم 5784

بطرا»¹ أي تكبرا. فعامة الفقهاء حملوا المطلق على المقيد في هذه الأخبار، وقالوا إن الوعيد بالنار لا يشمل من أرحى ثوبه حتى تجاوز كعبيه من غير خيلاء ولا تكبر.²

وعارض ابن عثيمين فقال لا حمل للمطلق على المقيد في هذه المسألة، واحتج لذلك بأن العملتين مختلفتان والعقوبتين مختلفتان، ومتى اختلف الحكم والسبب امتنع حمل المطلق على المقيد؛ لما يلزم عن ذلك من التناقض.³

ولكن توجيهه هذا فيه نظر؛ لأننا عند التحقيق نجد أن السبب واحد وهو جر الثوب، وأن الحكم واحد وهو العقوبة، وتنوع العقوبة لا يدل على تناقضها، والشيء الوحيد الذي يختلف إنما هو قصد المكلف، ولذلك فالصحيح والراجح ما ذهب إليه عامة الفقهاء من حمل المطلق على المقيد، وأن النهي عن التسبيل معلل بالخيلاء، والدليل على ذلك أمور:

1- شدة العقوبة المترتبة على الإسبال تدل على خطورة المعصية، وهذا لا ينطبق إلا على من فعله خيلاء وتكبرا.

2- كثرة الروايات التي جاءت مقيدة لحرمة الإسبال بالخيلاء.

3- أن المقام الذي ورد فيه النهي يدل على أن جر الثوب في ذلك الزمن كان علامة على الفخر والتكبر، فنهى النبي ﷺ الصحابة عن التسبيل لئلا يتشبهوا بالمتكبرين فيساء بهم الظن، ومما يؤيد هذا قوله - ﷺ - لابي بكر وقد كان يرخي ثوبه: «لست ممن يصنعه خيلاء»⁴.

وبالكشف عن هذه الحقيقة يتجلى لنا المنزلق الخطير الذي وقع فيه البعض ممن تمسكوا بظاهر أحاديث النهي عن الإسبال بغير فقه، فحرموا أنفسهم من زينة الله التي أخرج لعباده، ثم حكموا على الملايين من المسلمين بأنهم في النار؛ لأن سراويلهم أو أقمصتهم

¹ - أخرجه البخاري في صحيحه، رقم 5788

² - شرح مسلم للنووي ج2 ص183

³ - مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين 306/12

⁴ - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب من جر إزاره من غير خيلاء، رقم 5784

طويلة.. والأدهى من ذلك والأمر أن جعلوا تقصير القميص عنوانا أو دليلا مميزا للفرقة الناجية عن الفرق الهالكة والعياذ بالله.

وغفلوا عن أمر خطير وهو أن ما فوق الكعبين في النار إذا ما قصد به الاستعلاء والتكبر، وأن من قصر قميصه خيلاء لا ينظر الله إليه، لأن الوعيد الوارد له ارتباط بالنية والمقصد؛ لأن الأمور بمقاصدها.

ولذلك قال الحكيم الترمذي (ت 320 هـ): "وكان في بادئ الأمر رفع الإزار إلى نصف الساق تجنباً للخيلاء والمراءاة، فلم يزل الناس في تبديل من سوء ضمائرهم حتى صار ذلك تصنعاً ومراءاة، فكان من شمر الإزار والقميص ممقوتاً لسوء مراده¹ ثم ذكر بأن عمر بن عبد العزيز كان قميصه وجبته تضرب شراك نعليه.

¹ - المنهيات للحكيم الترمذي ص 54

خاتمة الفصل

وفي ختام هذا المبحث أؤكد على خطورة القراءة الجزئية للنصوص الشرعية دون الغوص في معانيها، وأن الذين بالغوا في الأخذ بالظاهر لم يكتب لهم القبول في الأرض، ولم تتلقاهم الأمة بالقبول، وأن الوقوف عند ظواهر النصوص مخالف لمنهج الفهم الراشد الذي كان عليه سلف هذه الأمة ومن سار على دربهم من أصحاب الهدى والتقوى.

وأن المنهج الراشد في التعامل مع النصوص الشرعية هو المنهج القائم على الجمع بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية، وهو الذي سوف نراه في المبحث الموالي، والذي سيُخصص للمنهج الكلي في قراءة النص الشرعي، وهو الذي لا يهمل المعاني والمقاصد المتضمنة في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة.

الفصل الثالث: المنهج الحدائي والقراءة الكلية في قراءة النص الشرعي

تقديم

تعددت القراءات للنص الشرعي في عصرنا الحالي بغية النهضة والتحرر من قيود الجهل والتخلف، ومن هذه القراءات القراءة الحدائية التي تروم قراءة النص الشرعي بمناهج إنسانية حديثة مستوحاة من الفكر الغربي في تعامل مع النص المقدس، حيث تعتمد منهاجا خاصا في الفهم والاستنباط، وهي قراءة امتلكت من الجرأة ما جعلها تعيد قضايا في الفكر الإسلامي للنقاش من جديد، من زاوية نظر مغايرة، فاستحقت قراءة نقدية تقويمية.

لأنها اعتمدت مناهج غربية تم اعتمادها لنقد النص الديني في الغرب، وإذا كانت قد استطاعت كشف فضح التحريفات التي طالت الكتب المقدسة في الغرب، فإن النص القرآني مغاير لها ومحفوظ من التحريف، وليس بالضرورة أن تعطي المناهج الغربية نفس النتائج التي تم التوصل لها في الغرب، لاختلاف الظروف والحيثيات المصاحبة لتدوين وحفظ الكتب السماوية لدى اليهود والنصارى. ومما يعاب على الحدائين هو توسلهم بهذه المناهج في التأويل للنص القرآني للوصول إلى المضامين الحدائية الغربية.

سيتناول المبحث القراءة الحدائية للنص الديني من حيث المفهوم والقضايا المرتبطة به، منتقدا مناهج وأدوات التأويل، ثم مبرزاً عيوب الإسقاط الحدائي لهذه المناهج على النص القرآني من غير تأصيل ولا تمحيص أو تكييف، ثم نقد الرؤية الحدائية للمدخل المقاصدي في فهم الشريعة الإسلامية وتطبيقها. واصفا لهذه القراءة، ومعلقا عليها ومنتقدا لها. وقبل ذلك أرى أنه من الضروري التعريف بالقراءة الاستشرافية للنص الشرعي وقضاياها، لأن مناهج المستشرقين كان لها الأثر الكبير على القراءة الحدائية العربية للنص الشرعي، فمنها أخذت وعليها اعتمدت في المنطلقات والنتائج.

المبحث الأول: قراءة النص الشرعي عند المستشرقين

تقديم

اهتم المستشرقون بالعالم الإسلامي في وقت مبكر، نتيجة الاحتكاك والتدافع الحضاري والعسكري والثقافي بين العالم العربي والعالم الغربي، في محاولة لفهم ثقافة وفكر وسلوك الإنسان الشرقي، فألف المستشرقون كما هائلا من البحوث والدراسات حول الثقافة العربية والدين الإسلامي، لأهداف متعددة. فاتسمت كتابتهم ومناهجهم بطابع خاص، مغاير في كثير من الأحيان عما هو مألوف لدينا في الشرق.

وبنى المستشرقون مناهج خاصة بهم في التعامل مع النصوص المؤسسة للفكر الإسلامي، وخاصة النصوص الشرعية، مناهج تلبي حاجاتهم وأغراضهم، وليست دائما موضوعية، وإنما فيها ما هو ذاتي وما هو موضوعي وما هو تاريخي وعقدي.. مما أنتج قراءة استشراقية للقرآن والسنة، فيها كثير من الخلط وكثير من التحامل وقليل من الموضوعية، هذه القراءة جعلت من القرآن كتاب أسطورة، وكلام بشر، خضع لظروف تاريخية مؤثرة فيه، نازعة صفة القدسية عن هذا النص الشرعي. وجعلت من قضايا علوم القرآن، قضايا تاريخية تظهر تحمل العلماء المسلمين في إعطاء الشرعية لتصرفاتهم في النص والتشريع. انطلاقا من ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغات الأوروبية، ثم إلى مصادر القرآن الكريم، ومفهوم الوحي. وجمع القرآن وترتيبه وكتابته، ونقد النص القرآني ..

المطلب الأول: مصدر القرآن الكريم عند المستشرقين

تعددت آراء المستشرقين وتنوعت حول مصدر القرآن الكريم، لكنها تصب في هدف واحد هو نزع صفة القدسية والربانية عن القرآن، فقالوا: إن القرآن من صنع محمد ﷺ، وأنه تلقاه عن الأولين، وأن محمدا كان عبقريا، وشخصية فذة، مما مكنه من كتابة القرآن وتأليفه، وقالوا عن الوحي بأنه عبارة عن حدس يتم فيه الإدراك المباشر، وأنه عبارة عن الإشراق

الذي يتم فيه تحويل الأفكار من شخص لآخر، أو أنه عبارة عن مناجاة روح الخداع والحماسة الموجودة في عقل النبي وليست في السماء¹.

وهكذا ألغى المستشرقون صفة الربانية على القرآن الكريم، وأنه كتاب سماوي موحى به من عند الله تعالى، وزعموا أن القرآن مستمد من أعراف وعادات الجاهليين ودياناتهم، وذهبوا إلى أن محمداً - ﷺ - اقتبس الأفكار والقصص وغيرها من المواضيع القرآنية من الرسائل السماوية السابقة كاليهودية والنصرانية، ثم عمد إلى ضمها إلى القرآن الكريم، وادعوا أن محمداً ﷺ، أخذ القرآن، وأصول دينه وأخبار الأنبياء والمرسلين عن الراهب بُحيرا عندما لقيه في الشام، وعن ورقة بن نوفل، وعن الغلام الرومي الأعجمي الذي كان يعمل في مكة المكرمة. فهذا المستشرق الإنجليزي المعاصر ويليام مونتجمري وات ادعى أن النبي ﷺ أخذ عن ورقة بن نوفل في بداية الدعوة وتأثر بيهود المدينة حين هاجر إليها ومن ذلك قوله: "ويبدو ورقة من بين الذين اتصل بهم محمد لسبب معرفته بكتب المسيحية المقدسة ولا شك أن المقطع القرآني حين رده محمد قد ذكره بما هو مدين به لورقة...ولهذا فمن الأفضل الافتراض بأن محمداً قد عقد صلات مستمرة مع ورقة منذ وقت مبكر وتعلم أشياء كثيرة وقد تأثرت التعاليم الإسلامية اللاحقة كثيراً بأفكار ورقة"².

وهذا الادعاء سببه هو منهج الأثر والتأثر، حيث أن الواقع الغربي ونشأة العلوم والمعارف في عصر النهضة الأوروبية، فجعلوا ذلك يسري على العالم الإسلامي، و"كون هذا المنهج قد طبق بصورة صارمة في بيئتهم ذلك أن النهضة الأدبية الأوروبية قد تأسست بناء على الحضارة اليونانية وما أنشئ مذهب فكري وديني جديد إلا ووجد له نظير في الحضارة اليونانية القديمة ومن خلال هذا الحكم تم تطبيق هذا المنهج على الفكر الإسلامي

¹ - آراء المستشرقين حول مفهوم الوحي، الدكتور/إدريس حامد محمد،
<https://islamhouse.com/ar/books/450166>

² - محمد في مكة، مونتجمري وات، ترجمة: شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت، ص: 93.

دون أدنى اكتراث بخصوصية الفكر الإسلامي ذي الأصول والأسس الواضحة المؤسسة على معايير دينية وبيئية أصيلة مستمدة من القرآن والسنة النبوية"¹

المطلب الثاني: النسخ عند المستشرقين

يعتبر النسخ في القرآن الكريم من القضايا التي جعلها المستشرقون مدخلا واسعا للطعن في القرآن الكريم، قال الشيخ عبد العظيم الزرقاني في أهمية ومعرفة النسخ: "إن أعداء الإسلام من ملاحدة ومبشرين ومستشرقين قد اتخذوا من النسخ في الشريعة الإسلامية أسلحة مسمومة، طعنوا بها في صدر الدين الحنيف، ونالوا من قدسية القرآن الكريم، وقد أحكموا شركاء شبهاتهم، واجتهدوا في ترويح مطاعنهم، حتى سحروا عقول بعض المنتسبين إلى العلم والدين من المسلمين، فجحدوا وقوع النسخ وهو واقع، وأمعنوا في هذا الجحود..."²

يثير المستشرقون شبهات وتساؤلات حول نسخ القرآن، منها ومن ذلك: أن الآية والحكم المستفاد منها متلازمان تلازم المنطوق والمفهوم، ولذا لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، فكيف يكون هناك نسخ الحكم دون التلاوة، ونسخ التلاوة دون الحكم؟ ويقولون: إن نسخ الحكم دون التلاوة يستلزم تعطيل الكلام الإلهي، وهذا لا يكون في حق الله، كما يقولون: إن بقاء التلاوة بعد نسخ الحكم يوقع في روع المكلف بقاء هذا الحكم، وهذا توريط وتليبس على العبد.

ثم يكملون هذه السلسلة بقولهم: إن الآية دليل على الحكم، فلو نسخت دونه لأشعر ذلك بارتفاع الحكم، وهذا بدوره ملبس على المكلف، ويؤدي إلى توريطه في اعتقاد فاسد. ثم يحكمون هذه السلسلة من الأقوال الملبسة المشككة بقولهم: إن نسخ التلاوة مع بقاء الحكم عبث لا يليق بالشارع الحكيم؛ لأنه من التصرفات التي لا تعقل لها فائدة. ونتيجة هذه الشبهة هي التشكيك في سلامة القرآن وتمامه وعصمته.

¹ - نقد الخطاب الاستشراقي، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ساسي سالم الحاج، دار المدار الإسلامي، ط1، بيروت، (170/1).

² - مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني محمد عبد العظيم، 1943م- بدون طبعة، دار إحياء الكتب العربية، 70/2.

فهذا المستشرق "مونتجمري وات" في مؤلفه "محمد" حيث ذكر فيه «أن ثقة النبي بالوهمية الوحي المنزل عليه لم يمنعه من تنظيم هذا الوحي وترتيبه زيادة أو نقصانا. ونجد في القرآن، إشارة إلى أن الله قد أنسى نبيه بعض الآيات. وإن دراسة عميقة للنص القرآني لا تدع مجالا للشك في الاعتقاد بأن هناك كلمات وجمل ومقاطع أضيفت إلى القرآن، ومن الطبيعي أن هذه الزيادات ليست من صنع محمد ﷺ، ومن المؤكد أن لديه طريقة معينة للإصغاء إلى الوحي الذي يكشف له ما يفكر فيه، ولا يصح النص إلا بعد تلقيه الوحي الذي يصوبه".

وفي هذا الصدد يقول المستشرق رودنسون، ويعتبر من بين المستشرقين المعاصرين الذين اهتموا بالدراسات العربية الإسلامية، كتابه "محمد" - الذي اختير كنموذج للبحث حول الدراسات الاستشراقية للنسبوة المحمدية، وقدم، فيه قراءة لشخصية النبي ﷺ انطلاقاً من طابع العلاقة التي تربطه بمجتمعه القبلي¹، إلى تلك الآراء التي صرح بها، حيث قال: إن القرآن الموجود بين أيدينا قد تعرض إلى مراجعات عديدة، والتي حسب رأيه تبين أنها خضعت لدراسة قامت على وثائق مكتوبة، وأن هذا العمل قد أنجز تحت رعاية محمد، إن لم يكن قد قام به من تلقاء نفسه"، ثم يخرج في قوله باستنتاجين متباينين، *فيعلن: "إن هذه المراجعات لم تكن خالية من الأخطاء والنتائج السيئة. فالله يعيد وحيه ويعدله... ولكن الله أجاب بأنه يملك الحرية المطلقة في فعل ما يشاء وتعديل رسالته كيفما يبتغي. ألم تكن حكمة الله اقتضت مراعاة الضعف الذي يعتري البشر، فيخفف من الواجبات الملقة عليهم، وذلك بنسخها، وإحلال أحكام أخرى أخف منها لمصلحتهم؟"²، وفي نفس الاتجاه اتجه الركوب على النسخ للوصول إلى نزع القداسة عن القرآن الكريم، قال جون جلكريست، وهو مستشرق معاصر من جنوب أفريقيا: "إن القرآن نفسه يعترف أن الله قد نسخ وألغى مقاطع مبكرة أنزلت على محمد، يمكن للمرء أن يعتقد أن التسليم بهذه المسألة كافٍ للبرهنة على أن القرآن الحالي غير مكتمل. هذا بالفعل ما يعيه العلماء المسلمون الحديثون لذلك ينكرون نظرية النسخ"³.

¹ - الجندي المستعرب: سنوات مكسيم رودنسون جلول، فيصل. في لبنان وسوريا 1940-1947. ط.2. بيروت-لبنان: دار الفارابي

² -انظر: <https://pulpit.alwatanvoice.com/articles/2010/02/18/189716.html>

³ - 86 p, Gilchrist, John, JAM' AL-QUR'AN, نقلا عن النسخ وعلاقته بجمع القرآن عند المستشرقين، مجلة دراسات إستشراقية، ع 1

المطلب الثالث: القراءات القرآنية والأحرف السبعة عند المستشرقين

تقوم النظرة الاستشراقية إلى الدراسات القرآنية عموماً على الطعن في القرآن الكريم، وذلك عبر إثارة الشكوك حوله، من حيث مصدره، وكيفية تلقيه وتلقيه، وتدوينه وأحرفه، ومضمونه ومعناه ..

وفيما يخص القراءات القرآنية، والأحرف السبعة، فقد درسوها من جوانبها المتعددة بما فيها النقل التاريخي، والوضع اللغوي، والتأصيل الشرعي..، وسبيلهم إلى ذلك الشبهات والتلفيق والطعن.. يقول محمد خليفة حسن: "وعلى المستوى المنهجي تظهر أزمة الاستشراق في غياب الرؤية المنهجية للمستشرقين، وعدم وجود منهج واضح يمكن تسميته بالمنهج الاستشراقي"¹، والتخفي وراء العلمية في مناهج البحث، ومن أمثلة ناصية العلوم الإنسانية ومناهجها يقف على خطبهم وخطبهم، وهو ما بينه خليفة حسن أيضاً بقوله: "ويعد التظاهر بالعلم وبالمناهج العلمية من أكبر خيانات الاستشراق، وذلك لأن وضعه العلمي يشير إلى تستره خلف العلم والعقلانية واختفائه وراء ستار المنهجية العلمية لتحقيق غايات غير علمية"².

حيث طعنوا في مصدر القراءات القرآنية وفي كونها تستند إلى الوحي، فطعنوا في الأحرف السبعة، وانتقلوا إلى الطعن في القراء أنفسهم. معتمدين في ذلك على مصادر غير معتمدة في البحث العلمي، وبنوا عليها أحكاماً ونتائج غير سليمة وغير علمية، وهذا يدخل ضمن تحريف الفهم، بعدما عجزوا عن تحريف كلام الله تعالى، يقول خليفة أيضاً: "وآفة المستشرقين أنهم يسوقون مجرد الاحتمالات العقلية مساق الحقائق المسلّمة"³

¹ - أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، ص: 423.

² - المرجع السابق: ص: 392 باختصار.

³ - انظر: تاريخ القرآن، عبد الصبور شاهين، ص: 6.

أولاً: مفهوم القراءات:

القراءة لغة: هي مصدر سماعي ل: "قرأ" يقال قرأ، يقرأ، قراءة. وقرأ الكتاب قراءة وقرأنا بمعنى تتبع كلماته نظراً ونطق بها¹. وفي لسان العرب لابن منظور "تأتي بمعنى الجمع، والقراءة والاقتراء والقارئ والقرآن، الأصل فيها الجمع وكل شيء جمعه فقد قرأته"². والقراءة بالمعنى اللغوي عند الإمام القرطبي هي: "عبارة عن أصوات القراء ونغماتهم"³.

أما في الاصطلاح: فقد عرفها الزركشي "اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتابة الحروف أو كفيّتها من تخفيف وتنقيح وغيرهما"⁴. وقد عرفها ابن الجزري: "القراءات علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها بعزو الناقل"⁵. ويقول الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني: "مذهب يذهب إليه إمام من أئمة القراء مخالفاً به غيره في النطق بالقرآن الكريم، مع اتفاق الروايات والطرق عنه، سواء أكانت هذه المخالفة في نطق الحروف أم في نطق هيئاتها"⁶. وعرفها محمد بازمول بقوله: "هي مجموع المسائل المتعلقة بالنطق بالكلمات القرآنية وطرق أدائها اتفاقاً واختلافاً مع عزو كل وجه لناقله"⁷.

نستخلص من هذه التعاريف أن علم القراءات القرآنية يضبط كيفية أداء ألفاظ القرآن: نطقاً وكتابةً، ويبين مواضع اتفاق نقلة القرآن، ومواضع اختلافهم. وعزو كل كيفية من

1 - المعجم الوسيط ، مادة (ق-ر-أ) المكتبة الإسلامية- اسطنبول-تركيا.

2 - لسان العرب، لابن منظور، باب القاف، دار الحديث، القاهرة، م7 ص:282.

3 - الجامع لأحكام القرآن تصحيح أحمد عبد العليم البردوني وأبو إسحاق إبراهيم أطفيش. الطبعة الثانية. دار الكتب المصرية، 4/1.

4 - البرهان في علوم القرآن، للإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت - لبنان، 318/1.

5 - منجد المقرئين ومرشد الطالبين، للإمام ابن الجزري، قراءة وطبع: الشيخ محمد حبيب الله الشنقيطي و الشيخ أبو الأشبال أحمد محمد شاكر، المطبعة المصرية بالأزهر ، 1350 هـ، ص:3.

6 - مناهل العرفان في علوم القرآن، 412/1، مباحث في علوم القرآن، لمناع القطان، مؤسسة الرسالة الطبعة الثالثة، 1421 هـ - 2000 م ، بيروت - لبنان ، ص :170.

7 - القراءات وأثرها في التفسير والأحكام، بازمول، محمد بن عمر بن سالم، إشراف أ. د. عبد الستار فتح الله سعيد، ط1، الرياض: دار الهجرة للنشر والتوزيع، م1/ص112.

كيفية أداء القرآن إلى ناقلها. أي أن علم القراءات له وظيفة توثيقية ضبطية: توثيق النص القرآني، وضبط كيفية أداء ألفاظه.

ثانياً: ضوابط قبول القراءات

لقد وضع علماء القراءات ضوابط محددة، لقبول الروايات الواردة في القراءات القرآنية ويميزون بها القراءة الصحيحة من الشاذة، وهي صحة السند وموافقة العربية والمصاحف العثمانية. قال ابن الجزري: "كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً، وصح سندها، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردّها ولا يحل إنكارها بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها. سواء كانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين. ومتى اختلف ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة سواء كانت عن السبعة أم عن أكبرهم¹".

وتفصيل ذلك كما يلي:

الضابط الأول: موافقة العربية ولو من وجه: أي موافقة القراءة للقواعد والآراء النحوية. ويوضح ابن الجزري هذا الضابط فيقول: "وقولنا في الضابط ولو بوجه نريد به وجهها من وجوه النحو، سواء كان أفصح أم فصيحاً مجمعاً عليه، أم مختلفاً فيه اختلافاً لا يضر مثله إذا كانت القراءة مما شاع وذاع وتلقاه الأئمة بالإسناد الصحيح، إذ هو الأصل الأعظم والركن الأقوم، فكم من قراءة أنكرها بعض أهل النحو أو كثير منهم، ولم يعتبر إنكارهم بل أجمع الأئمة المقتدى بهم من السلف على قبولها"².

ويزيد الأمر اتضاحاً قول أبي عمرو الداني "وأئمة القراء لا تعتمد في شيء من حروف القرآن على الأفسى في اللغة والأقيس في العربية بل على الأثبت في الأثر والأصح

¹ - النشر في القراءات العشر، لأبن الجزري، تصحيح علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية- بيروت، 9/1.

² - المصدر نفسه، 10/1.

في النقل. والرواية إذا ثبتت عندهم لا يردُّها قياس عربية ولا فُشُو لغة لأن القراءة سُنَّة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها"¹.

الضابط الثاني: موافقة أحد المصاحف العثمانية التي أرسلها عثمان بن عفان -رضي الله عنه- للأمصار ولو احتمالاً: قال ابن الجزري: "ونعني بموافقة أحد المصاحف ما كان ثابتاً في بعضها دون بعض، كقراءة ابن عامر ﴿وَقَالُوا ابْتَهِدْ اللَّهُ وَلَدًا﴾ [سورة البقرة آية 115] في سورة (البقرة) بغير واو. . . ، ونحو ذلك، فلو لم يكن ذلك كذلك في شيء من المصاحف العثمانية لكانت قراءة شاذة لمخالفتها الرسم المجمع عليه.

وقولنا ولو احتمالاً، نعني به ما يوافق الرسم ولو تقديرًا إذ موافقة الرسم قد تكون تحقيقاً وهو الموافقة الصريحة، وقد تكون تقديرًا وهو الموافقة احتمالاً.²

الضابط الثالث: صحة السند: قال ابن الجزري: "وقولنا صح سندها فإننا نعني به أن يروي تلك القراءة العدل الضابط عن مثله كذا حتى تنتهي وتكون مع ذلك مشهورة عند أئمة هذا الشأن الضَّابِّينَ له غير معدودة عندهم من الغلط أو مما شذَّ بها بعضهم"³.

ولا يشترط التواتر في هذا الركن بل يكفي بصحة السند فهو يقول: «فإن التواتر إذا ثبت لا يحتاج فيه إلى الركنين الأخيرين من الرسم وغيره إذا ما ثبت من أحرف الخلاف متواتر عن النبي ع وجب قبوله وقطع بكونه قرآناً سواء وافق

¹ - التعريف في اختلاف الرواة عن نافع، للإمام أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، ت 444هـ، تحقيق: الدكتور التهامي الراحي الهاشمي، مطبعة فضالة المحمدية: 1403هـ/1982م، الصفحة، ص: 71-72.

² - النشر، 11/1.

³ - المصدر نفسه، 13/1.

الرسم أم لا، وإذا اشترطنا التواتر في كل حرف من حروف الخلاف انتفى كثير من أحرف الخلاف الثابت عن هؤلاء الأئمة السبعة وغيرهم¹.

ولا بد من التذكر بأن هناك خلاف بين العلماء في اشتراط التواتر في القراءة حتى مقبولة معتبرة، والناظر في الخلاف بين الفريقين يجد أن مؤداه واحد، ذلك أن الفريقين يشترطان التواتر لاعتبار إثبات القراءة، وبيان ذلك: أن القائلين بالتواتر يعتبرون الشرطين الآخرين بمنزلة تحصيل الحاصل وتابع لتواتر الرواية، وكذلك الحال بالنسبة للقائلين بصحة السند مع الاشتهار، مع موافقة الوضع العربي والرسم العثماني، فإن هذين الشرطين يُعطيان الرواية الصحيحة المشتهرة قوة التواتر فيألف الكلام حينئذ ولا يختلف².

المطلب الرابع: سبب اختلاف القراءات القرآنية

لما كتبت المصاحف العثمانية جردت جميعها من النقط والشكل ليحتملها ما صحّ نقله وثبت تلاوته عن النبي ﷺ، إذ كان الاعتماد على الحفظ لا على مجرد الخط، وقرأ كل أهل مصر بما في مصحفهم و تلقوا ما فيه عن الصحابة الذين تلقوه من فيّ الرسول ﷺ ثم قاموا بذلك مقام الصحابة، وبعدهم تجرد قوم للقراءة والأخذ واعتنوا بضبط القراءة أتم عناية حتى صاروا في ذلك أئمة يقتدى بهم ويرحل إليهم ويؤخذ عنهم، أجمع أهل بلادهم على تلقي قراءتهم بالقبول ولم يختلف عليهم فيها اثنان، ولتصديهم للقراءة نسبت إليهم، فكان بالمدينة أبو جعفر يزيد بن القعقاع، ثم شيبه بن نصاح ثم نافع بن أبي نعيم.

ثم كثر القراء بعد هؤلاء وتفرقوا في البلاد وخلفهم أمم بعد أمم فكان منهم المتقن للتلاوة المشهور بالدراية والرواية، ومنهم المقتصر على أحد هذه الأوصاف وكان أيضا من قلّ ضبطه واتسع خرقه، فقام علماء الأمة بوضع أصول وأركان لتمييز المشهور من الشاذ،

¹ - المصدر نفسه، 13/1.

² - مقدمات في علم القراءات، القضاة، أحمد محمد مفلح، وشكري، أحمد خالد، ومنصور، محمد خالد، دار عمار للنشر والتوزيع، الأردن، ص: 75-77.

والصحيح من الفاظهم، وجمعوا الحروف والقراءات وعزوا الوجوه والروايات. وعلى رأس الثلاثمائة للهجرة في بغداد قام بجمع قراءة سبعة من هؤلاء الأئمة "أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد" المتوفى سنة (324 هـ) في كتابه: السبعة في القراءات.

أما عن سبب اختلاف القراءات القرآنية فهي كما قال ابن حجر: "إن السبب في اختلاف القراءات السبع وغيرها أن الجهات التي وُجهت إليها المصاحف كان بها من الصحابة من حمل عنه أهل تلك الجهة وكانت المصاحف خالية من النقط والشكل. قال فثبت أهل كل ناحية على ما كانوا تلقوه سماعاً عن الصحابة، بشرط موافقة الخط، وتركوا ما يخالف الخط. فمن نشأ الاختلاف بين قراء الأمصار"¹. وقال الزرقاني: "ثم إن الصحابة قد اختلف أخذهم عن رسول الله ﷺ، فمنهم من أخذ القرآن بحرف واحد، ومنهم من أخذه عنه بحرفين، ومنهم من زاده، ثم تفرقوا في البلاد، وهم على هذه الحال، فاختلف بسبب ذلك أخذ التابعين عنهم، وأخذ تابعي التابعين، وهلم جر، حتى وصل الأمر على هذا النحو إلى الأئمة القراء المشهورين الذين تخصصوا وانقطعوا للقراءات يضبطونها ويعنون بها وينشرها"²

المطلب الخامس: أثر القراءات القرآنية في تفسير القرآن الكريم

تعتبر القراءات القرآنية مصدراً من مصادر التفسير، سواء كانت هذه القراءات متواترة أو شاذة. وأصلاً من أصوله، خاصة إذا علمنا أن علم القراءات القرآنية يهتم ببيان أوجه اختلاف الألفاظ القرآنية، وباختلاف هذه الألفاظ يختلف المعنى. وقد دأب المفسرون على الإشارة إلى اختلاف القراء في الآية الواحدة واللفظ الواحد، لأنه باختلاف الألفاظ والحروف يختلف الحكم والمعنى، كما دأبوا على توجيه القراءات وبيان علل ما يذهب إليه كل قارئ، وكثيراً ما كانوا يرجعون في تفسير الآيات وبيان معانيها إلى الاستدلال بالقراءات، إثباتاً أو نفيًا، أو ترجيحاً، وبذلك كانت القراءات أحد المعايير المؤثرة في نقد نصوص التفسير، وأحد الأدوات الأساسية التي يستعان بها في تقييمه وتقويمه³.

¹ - فتح الباري، لابن حجر، دار المعرفة للطباعة والنشر-بيروت، 25/9.

² - مناهل العرفان، للزرقاني، دار الفكر، بيروت، سنة 1416 هـ، 406/1.

³ - إحسان الأمين، منهج النقد في التفسير، دار الهادي، ط: 1، سنة 2007. ص: 218،

واختلاف القراءات ليس على درجة واحدة في الارتباط بالتفسير والتأثير في المعنى والحكم، وهذا ما أكدته الإمام بن عاشور حيث علق اختلاف القراءات على حالتين:

- الحالة الأولى: يتعلق باختلاف القراء فيها بوجوه النطق بالحروف الحركات كمقادير المد والإمالات والتخفيف والتسهيل والتحقيق والجهر والهمس والغنة...، وهذا غرض مهم جدا لكنه لا علاقة له بالتفسير لعدم تأثيره في اختلاف معاني الآي¹
- الحالة الثانية: وهي حيث يقع باختلاف القراء في حروف الكلمات مثل: ﴿مَلِكِ يَوْمِ

الْدِّينِ﴾ [سورة الفاتحة آية 3] "ملك يوم الدين" و "نُنشِرُهَا" و "ننشزها" و﴿وَضُؤًا

أَنَّهُمْ فَذْ كُذِّبُوا﴾ [سورة يوسف آية 110]

"ظنوا أنهم قد كذبوا" بتشديد الذال . . وهي من هذه الجهة لها تعلق بالتفسير لأن ثبوت أحد اللفظين في قراءة قد يبين المراد من نظيره في القراءة الأخرى، أو يثير معنى غيره، ولأن اختلاف القراءات في ألفاظ القرآن يكثر المعاني في الآية الواحدة². غير أن الشيخ ابن عاشور أورد حالات الاختلاف هذه بصيغة التمریض³، مما يوحي إلى القارئ أنه لا كبير أثر لها في التفسير، ولا تكون الحاجة إلى القراءات كما يقول الإمام ابن عاشور: "وأما القراءات فلا يحتاج إليها إلا في حين الاستدلال بالقراءة على تفسير غيرها، وإنما يكون في معنى الترجيح لأحد المعاني القائمة من الآية أو لاستظهار على المعنى"⁴.

ويساعد اختلاف القراءات في تبين المراد الإلهي من كلامه، بحيث قد يخفى المعنى عند القراءة الواحدة لكن إن كانت هناك قراءة أخرى فيزيد المعنى والمراد وضوحا. يقول الدكتور التهامي الراحي رحمه الله تعالى، وهو فارس المغرب في علم القراءات في هذا

1 - التحرير والتنوير، 51/1.

2 - التحرير والتنوير ، نفس المرجع 51/1-55.

3 - نفسه ، 18/1.

4 - نفسه، ص:25.

العصر: "نقرأ الآية بقراءة فلا يتضح لنا معناها، لكن حين نقرأها بقراءة متواترة أخرى يتضح الأمر ويبين. وكثيراً ما تساعدنا القراءة غير المتواترة في فهم ما غاب عنا من كتاب الله. ولا يمكن بحال من الأحوال أن يقوم تفسير القرآن الكريم على رواية واحدة يعتمدها المفسر غاضاً الطرف عن الروايات الأخرى التي قد يجهلها. ولهذا أحب أن أوضح أنه لا يمكن أن يكون بعض القرآن مفسراً للبعض الآخر إلا إذا اعتمدنا تباين القراءات في الآية الواحدة"¹.

ثم إن القراءات القرآنية على اختلافها هي من أهم مصادر التشريع الإسلامي، حيث إن جمهرة الفقهاء يؤمنونها لاستنباط الأحكام الفقهية منها. قال القسطلاني: "ولم تزل العلماء تستنبط من كل حرف يقرأ به قارئ معنى، ولا يوجد في قراءة أخرى ذلك المعنى، فالقراءات حجة الفقهاء في الاستنباط ومحجتهم في الاهتداء إلى سواء الصراط"².

ومن نماذج القراءات المأخوذ بها في الفقه الإسلامي: في قوله تعالى: ﴿وَلَا

تَفْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَظْهَرَنَّ﴾ [سورة البقرة آية 220] ، فقد قرأ حمزة والكسائي وخلف وشعبة

[يَظْهَرَنَّ] بتشديد الطاء والهاء، والباقيون بتخفيفهما. فعلى قراءة التشديد [يَظْهَرَنَّ] التي أصلها "يتطهرن" يكون المراد التطهر بالماء، وعلى قراءة من قرأ بالتخفيف يكون معنى "يتطهرن" أي ينقين من دم الحيض إذ انقطع الدم. وقال الأزهري: وجائز أن يكون "يتطهرن" الطهر التام بالماء بعد انقطاع الدم. والذي عليه جمهور العلماء أنه يمنع على الرجل أن يطأ امرأته التي انقطع عنها دم الحيض أو النفاس ولم تغتسل بعد. والدليل على ذلك أن الله سبحانه علق إباحة وطء الحائض بشرطين:

¹ - مجلة دعوة الحق العدد 285 السنة: 32 غشت 1991 م ، ص: 76.

² - الإيضاح في علم القراءات، للدكتور عبد العلي المسؤول، ط: 1، شتنبر 2003 م ، مطبوعات الهلال وجدة، ص: 65 ، (نقلا عنه).

1- انقطاع الدم في قوله تعالى "حتى يطهرن".

2- الاغتسال بالماء في قوله تعالى "فإذا تطهرن" أي يفعلن الغسل بالماء¹.

و كقوله: ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَلَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ

وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ﴾ [سورة النساء آية 12] قرأ سعد بن أبي وقاص "وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِّنْ أُمِّ"

بزيادة لفظ "مِنْ أُمِّ" فتبين أن المراد بالأخوة في هذا الحكم الأخوة للأم دون الأشقاء و من كانوا للأب. وهذا الأمر مجمع عليه². و لذا قال العلماء "باختلاف القراءات يظهر الاختلاف في الأحكام"³.

ثم إن النحويين استعملوا القراءات القرآنية للاحتجاج لمذاهبهم وآرائهم، فمثلا احتج ابن جني على جواز تقديم خبر كان عليها بقراءة ابن مسعود و أَبِي ﴿وَبَطَّلَ مَا كَانُوا

يَعْمَلُونَ﴾ [سورة الأعراف آية 117] قال: "باطلا، منصوب بـ(يعملون) وما زائدة للتوكيد،

فكأنه قال: "وباطلا كانوا يعملون"، ثم قال: ففي هذه القراءة الشاذة دلالة على جواز تقديم خبر كان عليها كقولك: قائما كان زيد⁴.

المطلب السادس: القراءات القرآنية عند جولد زيهر

ومثال تعامل المستشرقين مع الأحرف السبعة هو جولدزيهر، وهو مستشرق يهودي مجري، ولد في سنة (1850م) في بلاد المجر وهلك فيها عام (1921م)، ويعتبر من أبرز محجري دائرة المعارف الإسلامية⁵، ويعتبر أيضا من المستشرقين السباقين لدراسة موضوع

¹ - الإيضاح في علم القراءات، ص: 65.

² - مناهل العرفان، 1/147.

³ - الإتقان في علوم القرآن، للإمام جلال الدين السيوطي، دار الفكر بيروت، 84/1.

⁴ - المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والأيضاح عنها، تحقيق: علي النجدي ناصد وعبد الحليم النجار وعبد الفتاح إسماعيل شلبي - القاهرة 1999م، 321/1.

⁵ - انظر: المستشرقون، نجيب العقيقي، دار المعارف-بمصر، 1964م، 902 / 2.

القراءات القرآنية وذلك في كتابه المشهور "مذاهب التفسير الإسلامي" تحدث فيه عن المراحل الأولى للتفسير واختلاف القراءات، فطعن فيها، وفي الأحرف السبعة ومصحف عثمان رضي الله عنه، وادعى أن سبب الاختلاف في القراءات القرآنية هو خُلُو الخط من النقط والشكل، وأن المحاولات التي قام بها الخليفة عثمان بن عفان كانت بدافع سياسي¹، وهذا ما حدا بالعلماء والباحثين المسلمين للرد عليه وتتبع أخطائه وشبهه، فقال في شأنه والرد عليه الدكتور عبد الفتاح إسماعيل شلبي: "وقد دفعني إلى معالجة هذا الموضوع رأي قرأته للعالم المستشرق إجنسس جولد زيهر في كتابه "مذاهب التفسير الإسلامي" مفاده أن الخط العربي الذي كُتبت به المصاحف لخلوه من النقط والشكل كان سببا في اختلاف القراءات، وقد أدّى ذلك إلى اختلافات نحوية ومعنوية أيضا..، قرأت ما قال جولد زيهر وتدبرته فإذا بي أراه يهدم النقل عن الأئمة القراء، وينكر صلة هذه القراءات بالسند عن الرسول " عليه الصلاة والسلام"، ومعنى ذلك: أن ما كان من هذه القراءات متصلا بخصوصية الخط العربي - وهو كثير - ليس مما نزل به جبريل على قلب الرسول، وليس من الأحرف السبعة التي نص الرسول في صحيح ما روي عنه أن كلها شاف كاف، ومعنى ذلك أيضا : إنكار هذا القرآن في الجملة والتفصيل، ثم إنكار ما دار حول نصه الكريم من ثقافات متعددة الألوان، وفي ذلك من الخطورة ما فيه"² حيث جعل الاختلاف في القراءات كان عن هوى من القراء، لا عن توقيف ورواية، بهدف التشكيك في القراءات وإثبات أنها من محض الرأي لا النقل. حيث وصف حديث الأحرف السبعة بالشذوذ وعدم الإسناد، فقال جولدزيهر عن حديث: "إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقروا ما تيسر منه"³ ما يلي: "روي في مجاميع السنة المعتمد بها، على الرغم من أن ثقة مثل أبي عبيد القاسم بن سلام دمجها بأنه شاذ غير مسند"⁴

¹ - انظر: مذاهب التفسير الإسلامي، كولد تزيهر، ص: 6.

² - رسم المصحف والاحتجاج به في القراءات، عبد الفتاح إسماعيل شلبي، مكتبة نهضة مصر، 1960 م، ص: 3.

³ - صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، رقم الحديث 4706.

⁴ مذاهب التفسير الإسلامي، ص: 54.

يهدف جولد زيهر إلى تحليل تعدد القراءات بأسباب غريبة، من بينها: الخط بقوله: "وترجع نشأة قسم كبير من هذه الاختلافات إلى خصوصية الخط العربي"¹ والإضافة التفسيرية: "وطائفة أخرى من القراءات الظاهرة في هذه الدائرة تنشأ من إضافة زيادات تفسيرية، حيث يستعان أحياناً على إزالة غموض في النص بإضافة تمييز أدق، يحدد المعنى المبهم، ودفعاً لاضطراب التأويل"²، أو بتحريف القراء للنص القرآني: "وهنا أراد بعض القراء استبعاد هذا التخوف بتغيير يسير في النص"³.

ونقل عنه صاحب تاريخ القرآن منهجه المخالف لما عليه المنهج العلمي الرصيد كما لدى العلماء المسلمين الراسخين في العلم بقوله: "عالج غولد زيهر كتابات ابن مسعود وقراءاته وكافة قراءات القرآن من منظور الاختلاف عن نص القرآن الحقيقي، وتوجد في الواقع حالات كثيرة في الكتابات والقراءات المنسوبة لابن مسعود غير فيها النص العثماني خطأ، أو على الأقل يظهر فيها دافع للاختلاف عن النص العثماني، أي أن نص ابن مسعود يصبح نصاً ثانوياً، والدوافع الأهم، وإن لم تكن الأقوى، تشمل ما أبرزه جولد زيهر من إزالة المخالفات من حيث المحتوى أو الإيضاح الموضوعي أو التوضيح اللغوي للنص"⁴.

أما فيما يخص طريقة ثبوت القراءات القرآنية فيدعي غولد زيهر أن كثرة قراءات الصحابة واختياراتهم الشخصية جعلت القرآن في صورة من الاضطراب وعدم الثبات، وأن الحرية الفردية التي كانت سائدة عند الصحابة رضي الله عنهم، هي التي أعطت هذا التعدد في القراءات، وأن المعول عليه كان هو المعنى لا اللفظ، فجاء عثمان رضي الله عنه فجمع القرآن، ليحد من هذه الحرية الفردية التي كانت سائدة في تلاوة القرآن الكريم. حيث يقول: "فيما يتعلق بإقامة النص المقدس في الإسلام الأول، كانت تسود حرية مطردة إلى حد الحرية الفردية كأنما كان سواء لدى الناس أن يرووا النص على وجه لا يتفق بالكلية مع صورته الأصلية.. فالمعول إذاً في المرتبة الأولى على المعنى الذي يستبطنه النص، لا على الاحتفاظ المتناهي في الدقة بقراءة معينة. وهو رأي انتهى - فيما يتعلق بتلاوة القرآن في مراسيم

¹ -المرجع السابق، ص: 8.

² -المرجع السابق، ص: 15-16، 21.

³ -المرجع السابق، ص: 32.

⁴ - تاريخ القرآن، 518/3.

العبادة – إلى القول بجواز قراءة النص المطابق للمعنى وإن لم يطابق حرفية اللفظ (القراءة بالمعنى)¹.

وهذا التشنيع على الصحابي الجليل عثمان بن عفان رضي الله عنه، ليس في محله، ويدل على جهل بالتاريخ الإسلامي، وبالظروف المحيطة بعملية الجمع التي قام بها عثمان رضي الله عنه، لأن هذا الجمع كان يهدف يستهدف أمرين، كما قال الشيخ عبد الله دراز: " أولهما: أن في إضفاء صفة الشرعية على القراءات المختلفة التي كانت تدخل في إطار النص المدون ولها أصل نبوي مجمع عليه وحمايتها، فيه منع لوقوع أي شجار بين المسلمين بشأنها. لأن عثمان كان يعتبر التماري في القرآن نوعاً من الكفر. ثانيهما: باستبعاد ما لا يتطابق تطابقاً مطلقاً مع النص الأصلي، وقاية للمسلمين من الوقوع في انشقاق خطير فيما بينهم، وحماية للنص ذاته من أي تحريف"².

وفي نفس الاتجاه ونفس المنحى سار المستشرق آرثر جفري جعل هذه الحرية في القراءة شكلت تطوراً في القراءات القرآنية مما أنتج تغييراً وتحويراً في النص القرآني، حيث صرح بقوله: "نشر في أيامنا هذه علماء الشرق كثيراً مما يتعلق بتفسير القرآن وإعجازه وأحكامه، ولكنهم إلى الآن لم يبينوا لنا ما يستفاد منه التطور في قراءاته، ولا ندري على التحقيق لماذا كفوا عن هذا البحث، في عصر له نزعة خاصة في التنقيب عن تطور الكتب المقدسة القديمة، وعما حصل لها من التغيير والتحوير ونجاح بعض الكتاب فيها"³.

ومن يقرأ تاريخ القراءات القرآنية، وتعامل الصحابة رضي الله عنهم، معها يدرك أنهم كانوا وقافين عند النقل والسماع، ولم يملكوا أن يقدموا بين يدي كلام الله تعالى شيئاً من رأيهم، أو كلامهم، "وحاشا الصحابة والتابعين أن يقولوا في القرآن برأي، مجرد رأي، دون سند مرفوع إلى النبي ﷺ، فما بالناس باتهامهم أنهم عبثوا بالنص القرآني، إضافة وتقويماً وتوجيهها إلى أغراضهم العقائدية"⁴.

¹ - مذاهب التفسير الإسلامي، غولد زيهر، ص: 49، 48، 51.

² - مدخل إلى القرآن الكريم، ص: 43.

³ - المستشرقون والقرآن الكريم، د. محمد أمين حسن بني عامر، ص: 305-306.

⁴ - تاريخ القرآن، د. عبد الصور شاهين، ص 96-97.

وكان هدف جولد زيهر، وغيره من المستشرقين، من كلامه هذا هو الطعن في حصانة القرآن الكريم، وفي سلامته من التحريم، ليُلحقه بالكتب السماوية التي طالها التحريف، فتكون جميعها سواء في التحريف، ونفي وبالتالي القداسة عنها، فقال: "أما أن مثل هذه الحرية، التي لا تشجع الإيمان الثابت بحصانة نص الوحي المقدس... إلخ"¹.

المطلب السابع: القراءات القرآنية عند نولدكه

وهو تيودور نولدكه Theodor Noldeke، مؤرخ وعالم لغة ألماني، يُعد من أهم المستشرقين الألمان في القرن العشرين، درس نولدكه في جامعة غوتنغن وتعلم اللغات السامية والفارسية والتركية والسنسكريتية، نال درجة الدكتوراه عن رسالته «أصل وتركيب سور القرآن» فنال عليها جائزة مجمع البحوث والآداب في باريس. كان نولدكه في زمنه شيخ المستشرقين من دون منازع، تتلمذ على يده العديد من علماء الاستشراق كزاخاو ويعقوب وبروكلمان².

وقد عالج نو لدكه القراءات القرآنية معالجة خاصة، حيث عمد إلى تغيير معنى مصطلح القراءة، وحمله ما لا يحتمل، فنفى أن تكون كلمة "قرأ" نشأت عند العرب، لأنه كلمة حضارية، ولأن العرب أمة أمية، ونبيها ﷺ أمي، وقال بأنها انتقلت إلى بلاد العرب من شمال الجزيرة، وعليه بنى معنى جديد لمصطلح "القراءة" هو معنى "نادى" لأنه هو المعنى الأصلي للكلمة في اللغة العبرية، وفسر كلمة "اقرأ" في سورة العلق بمعنى: "عظ"³. وقام بتغيير مصطلح مصحف عثمان، ومصحف عبد الله بن مسعود ومصحف أبي بن كعب، بمصطلحات جديدة، هي: "نص عثمان" و"نص ابن سعود" و"نص أبي"⁴.

وتعامل مع القراءات الشاذة بطريقة شاذة أيضاً، حيث قرر أن مفهوم الشاذ هو ما كان نسبياً غير مطلق، ولا يكتمل معناه إلا بإضافته إلى لاحقه، وجعل الخلاف في كون الشاذ هل يقتصر على القراءات السبع أم العشر أو غيرها، حيث قال: "الشاذ هو الآن كل ما كان

¹ - المرجع السابق، ص: 52.

² - انظر الموسوعة العربية، البحوث/ نولدكه تيودور <http://www.arab-ency.com/ar/>

³ - تاريخ القرآن، لنولدكه، ص: 31-32.

⁴ - المصدر السابق، 537/3-538.

خارج القراءات المشهورة المعترف بها، والخلاف هو عما إذا كان هذا الشاذ يقتصر على القراءات السبعة أو العشرة أو يزيد عنها"¹، والصواب في ذلك ما نقله أهل العلم، أهل الشأن أن القراءة الشاذة ما اختلف فيها أحد أركان القراءة الصحيحة وهي صحة السند، وموافقة العربية، وموافقة المصحف العثماني، قال ابن الجزري رحمه الله تعالى: "كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً وصح سندها فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل إنكارها بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن وجب على الناس قبولها سواء كانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين، ومتى اختلف ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة سواء كانت عن السبعة أم عن أكبر منهم، هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف"².

كما جعل القراءات قائمة لم تمت ولا زالت حية، إلا أنها غير مستعملة، وأنها موجودة في كتب التفسير لمن أراد الرجوع إليها، فقال: " وقد استمر وجودها في التفسير بلا حدود كموروث قابل للنقاش"³، وهذه طريقة منه للتشويش على القرآن الكريم، بمحاولة إحياء القراءات الشاذة من جديد، والدعوة إلى الرجوع إليها وبعثها، بعدما أعدمها العلماء المسلمون، وانتهى أمرها إلى الأبد. وهذا ديدان المستشرقين في الدراسات القرآنية، والموجه لهم في ذلك هو الدافع الأول إلى الدراسات والأبحاث الاستشراقية هو الحقد على الدين الإسلامي، وعلى كتابه الأول ألا وهو القرآن الكريم، وبعد استحالة تحريفه لقوله تعالى: ﴿إِنَّا

نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [سورة الحجر آية 9] لجأوا إلى محاولة تحريف علومه وتحريف فهمه.

¹ - المصدر نفسه، 589/1.

² - النشر في القراءات العشر، لابن الجزري، تحقيق: علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت، 9/1.

³ - تاريخ القرآن، 655/3.

المطلب الثامن: ترجمة القرآن عند المستشرقين

قدم المستشرقون ترجمات للقرآن الكريم. وأثارت هذه الترجمات نقاشات علمية لدى المسلمين خاصة أن عملية ترجمة القرآن الكريم صعبة، نظرا لصعوبة نقل المعاني القرآنية بنفس الدقة التي جاءت بها اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم، إلى اللغات الأخرى. فيمكن ترجمة ألفاظ القرآن وكلماته حرفياً، لكن يصعب ترجمة ما تحمله هذه الكلمات من معان ومدلولات تمثل روح القرآن وسر بلاغته وإعجازه. لأن أسلوب القرآن الكريم مميز في بيانه وإعجازه، ما يجعل عملية ترجمته إلى لغة أخرى عملية في غاية الصعوبة؛ لاستحالة نقل المميزات البلاغية والبيانية للقرآن الكريم من الوعاء اللغوي الذي نزل به، إلى وعاء لغوي آخر. وينضاف إلى ما سبق مؤهلات المترجم اللغوية والمعرفية، ثم الهدف والمقصد من الترجمة، فلكي ينقل المترجم معاني القرآن على الوجه الصحيح، لابد من فهم البيئة التي نزل فيها القرآن، وأسباب نزول الآيات والسياقات التي نزلت فيها، إضافة إلى فهم الخصائص البلاغية والبيانية للغة العربية.

أما ترجمات المستشرقين للقرآن الكريم ففيها الغث والسمين، وتداخل فيها ما هو ذاتي بما هو موضوعي، حيث نجد زخما كبيرا من ترجمات القرآن الكريم إلى عدة لغات غربية، والمجهود الكبير اللغوي والمعرفي المبذول في التعريف بالقرآن وتبليغه لشريحة واسعة من الناس، وهذا ولا شك إنجاز معرفي مهم، لكن عند التدقيق والتحصيص نجد هناك أخطاء وزلات منها ما هو معرفي لغوي، ومنها ما هو إيديولوجي عقدي. فنجد في هذا العنصر الأخير ترجمة استشراقية للقرآن الكريم، فيها كثير من الخلط، وكثير من التحامل، وقليل من الموضوعية، لأسباب تاريخية ودينية وحضارية.

وتتشترك ترجمة المستشرقين للقرآن الكريم في مجموعة مميزات وخصائص، رغم اختلافها في تفاوت هذه الصفات، بين أكثر ومقل..، ولعل السياق الحضاري وتاريخ علاقة بين الشرق والغرب بما فيها الحروب الصليبية، أثر بشكل كبير على هذه الترجمات وجعلها تتفق على مجموعة خصائص ومميزات، من حيث المنطلقات والأهداف والنتائج المتوصل إليها. ويمكن أن نجمل هذه المميزات فيما يلي:

- السطحية وعدم التعمق والالتزام بالمعاني المعجمية للألفاظ القرآنية، وتضمن كثير من هذه الترجمات مغالطات كثيرة.
- استعمال الترجمة باعتبار المعاني المفردة، دون النظر إلى المعنى الترتيبي للآيات، ولا سياقها، وتعتمد تشويه المعنى الأصلي، وقلب الحقائق.
- عدم الاعتناء ببيان ما في الآيات من معاني بديعة ومجازية؛ ما أفقد الترجمات عنصر الجلب والتأثير على القارئ.
- عدم الاعتناء بأسباب النزول، ولا بعدد الآيات؛ فقد تُدمج آيات، أو تقطع الآي وكذلك ابتدع بعض المستشرقين طرقاً خاصة بهم في ترتيب السور، فرتبها بعضهم حسب تاريخ النزول، ورتبها بعضهم حسب الإيقاع الموسيقي.
- عدم التعرض لبعض الأدوات الضرورية التي تساعد على فهم الآيات القرآنية كالنصوص الحديثة.
- ظهور أثر ديانة المترجم ومستواه المعرفي والثقافي والحضاري على الترجمة؛ ما يجعلها تتصف بعدم الاتساق أو الحيادية، ويظهر هذا في إخفاء معظمها- أو التلاعب بالآيات التي تدين عقيدة الثالوث، أو تأليه السيد المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام.¹

المطلب التاسع: أسباب الخطأ عند المستشرقين

وما أوقع المستشرقين في هذا الخلط هو منهجهم الذي اعتمدوه في دراسة القرآن الكريم وعلومه، وهذا المنهج هو المنهج الإسقاطي، عندما حاولوا إسقاط التاريخ الأوروبي، على التاريخ الإسلامي، وخاصة تاريخ نقد الكتب المقدسة، ومناهج دراستها ونقدها، قصد بيان اضطرابها وتهافتها، وقد أفلحوا في ذلك بالنسبة للكتب المقدسة لديهم، لأنها محرفة أصلاً، فعمدوا إلى إسقاط هذه المناهج النقدية على القرآن الكريم، وحاولوا اصطحاب النتائج المتوصل إليها هناك، وتلفيقها إلى القرآن الكريم وعلومه هنا، لأن القرآن محفوظ من عند الله

¹ - انظر: مكر المستشرقين في ترجمة الكتاب المبين، علاء إبراهيم عبد الرحيم، مركز سلف للبحوث والدراسات، ص: 17-18.

تعالى، وهو أصح كتاب سماوي بين أيدي الناس اليوم، فالقياس باطل لوجود الفارق، كما يقول العلماء، وهذا ما أوقعهم في تمحل وتلفيق مفضوح أمام العلماء المسلمين الذين تتبعوا هذه الأخطاء والشبهات، وكشفوا عوراتها. قال الشيخ عبدالله دراز: "يبدو أن المبشر الإنجليزي آرثر جفري قد وقع تحت تأثير التاريخ المسيحي الذي ألف دراسته، إلى درجة أنه يكاد يكون قد نقله بأحداثه الكاملة أثناء بحثه في المجال الإسلامي، فالواقع أنه يحاول أن يثبت أن النص القرآني قد مر بأطوار تشبه من جوانب كثيرة ما مر به الإنجيل"¹.

ينضاف إلى ذلك من أسباب الخطأ والابتعاد عن الحق ومجانبته لدى المستشرقين، هو النية المسبقة التي دخلوا بها في دراسة وبحث القرآن الكريم وعلومه، وهي نية الطعن وتشويه صورة الإسلام، وما يوجد في صدورهم من حقد على الإسلام والمسلمين، والسياق الذي ظهر فيه الاستشراق هو سياق الصراع بين الشرق والغرب، وأن الاستشراق هو في حد ذاته هو تجلي من تجليات هذا الصراع والتدافع بين الشرق والغرب، بين العالم الإسلامي، وبين الغرب المسيحي اليهودي. ثم الضعف اللغوي والجهل باللسان العربي، والذوق العربي..

هذه الأشياء صرفتهم عن الحق وأبعدتهم عن الموضوعية، وجعلتهم يتبعون كل ما من شأنه أن ينال من الإسلام، فيضخمونه ويبرزونه، ويخفون الوجه اللامع في الإسلام وفي التاريخ الإسلامي، وقد شهد بهذا شاهد من أهلهم، وهو المستشرق الألماني رودري باريت، والذي عمل أستاذاً للإسلاميات والساميات في جامعة بون، ثم في جامعة توبنجن² حيث قال: "حقيقةً، إن العلماء ورجال اللاهوت في العصر الوسيط كانوا يتصلون بالمصادر الأولى في تعرفهم على الإسلام، وكانوا يتصلون بها على نطاق واسع. ولكن كل محاولة لتقييم هذه المصادر على نحو موضوعي نوعاً ما كانت تصطدم بحكم سابق، يتمثل في أن هذا الدين

¹ - مدخل إلى القرآن الكريم، ص: 45.

² - موسوعة المستشرقين، ص: 62-63.

المعادي للنصرانية لا يمكن أن يكون فيه خير"¹. حتى وصل الأمر ببعضهم أن وصف القرآن الكريم بأنه: "من ألد أعداء الحضارة والحرية والحق الذين عرّفهم العالم حتى الآن"².

المطلب العاشر: آثار تحيز المستشرقين على الثقافة الإسلامية

يقول الفيلسوف التونسي أبو يعرب المرزوقي: في كتاب مدخل عام ضمن كتاب الترجمة ونظرياتها: بأن الترجمة "سلاح معرفي فعال لمحو الخصم، أو للغلبة عليه، أو لمنعه من الغلبة علينا، أو للحفاظ المجرد على الذات"³. هذا المقولة صادقة وتصدق على أعمال المستشرقين في إنتاجاتهم وترجماتهم للقرآن الكريم، فقد انطلق الاستشراق كما هو معلوم من خلفية عقدية وحمولة فكرية سابقة عن الإسلام ومصادره وتراثه، وهذه الخلفية هي التي تحكمت ووجهت ترجمات المستشرقين للقرآن الكريم، فانكب المستشرقون على دراسة الثقافة الإسلامية خاصة مصدريه القرآن والسنة النبوية وسيرة النبي محمد ﷺ، بهدف محاصرة انتشار الإسلام من خلال تشويه صورته والطعن في مصادره لدى الناشئة الأوروبية، وللجهة التي انطلقت منها هذه الترجمة بداية دلالة واضحة على الهدف، وبالتالي كانت الترجمة وسيلة وسلاحاً في مواجهة الإسلام. ويمكن أن نجل نتائج ترجمة المستشرقين للقرآن الكريم فيما يلي:

- تشويه صورة الإسلام والطعن في مصادره وعقائده وتشريعه ونبيه ﷺ، من خلال تأكيدهم على أن القرآن منقول عن الديانة اليهودية والنصرانية، وأنه ليس وحياً من عند الله تعالى، تعددت آراء المستشرقين وتتنوعت حول مصدر القرآن الكريم، لكنها تصب في هدف واحد هو نزع صفة القدسية والربانية عن القرآن، فقالوا: أن القرآن من صنع محمد ﷺ، وأنه تلقاه عن الأولين، وأن محمداً كان عبقرياً، وشخصية فذة، مما مكنه من كتابة القرآن وتأليفه، وقالوا عن الوحي بأنه عبارة عن حدس يتم فيه الإدراك المباشر، وأنه

¹ - الاستشراق بين الحقيقة والتضليل، ص: 28-29.

² - الاهتمام بالسيرة النبوية باللغة الإنجليزية، للأستاذ الدكتور محمد مهر علي، ص: 32، من بحوث ندوة عناية المملكة العربية السعودية بالسنة والسيرة النبوية، عام 1425هـ.

³ - مدخل عام ضمن كتاب الترجمة ونظرياتها، أبو يعرب المرزوقي، بيت الحكمة، تونس، سنة: 1989، ص: 24.

عبارة عن الإشراق الذي يتم فيه تحويل الأفكار من شخص لآخر، أو أنه عبارة عن مناجاة روح الخداع والحماسة الموجودة في عقل النبي وليست في السماء¹.

وهكذا ألغى المستشرقون صفة الربانية على القرآن الكريم، وأنه كتاب سماوي موحى به من عند الله تعالى، وزعموا أن القرآن مستمد من أعراف وعادات الجاهليين ودياناتهم، وذهبوا إلى أن محمداً - ﷺ - اقتبس الأفكار والقصص وغيرها من المواضيع القرآنية من الرسائل السماوية السابقة كاليهودية والنصرانية، ثم عمد إلى ضمها إلى القرآن الكريم، وادعوا أن محمداً ﷺ، أخذ القرآن، وأصول دينه وأخبار الأنبياء والمرسلين عن الراهب بُحيرا عندما لقيه في الشام، وعن ورقة بن نوفل، وعن الغلام الرومي الأعجمي الذي كان يعمل في مكة المكرمة. فهذا المستشرق الإنجليزي المعاصر ويليام مونتجمري وات ادعى أن النبي ﷺ أخذ عن ورقة بن نوفل في بداية الدعوة وتأثر بيهود المدينة حين هاجر إليها ومن ذلك قوله: (ويبدو ورقة من بين الذين اتصل بهم محمد لسبب معرفته بكتب المسيحية المقدسة ولا شك أن المقطع القرآني حين رده محمد قد ذكره بما هو مدين به لورقة...ولهذا فمن الأفضل الافتراض بأن محمد قد عقد صلات مستمرة مع ورقة منذ وقت مبكر وتعلم أشياء كثيرة وقد تأثرت التعاليم الإسلامية اللاحقة كثيراً بأفكار ورقة"².

■ خلق رأي عام غربي معاد للإسلام والمسلمين بهدف إبعاد الأجيال النصرانية عن الإسلام وحقائقه، والتأثير في صناع القرار الغربي اتجاه العالم الإسلامي، ولا يخفى ما للاستشراق من دور في التشجيع على الحروب الصليبية وإذكاء نارها، والتمهيد له عبر تزويد الفاعل العسكري بالمعلومات الضرورية عن الشعوب والأفراد وعاداتهم وثقافتهم ونقط قوتهم وضعفهم. ولازالت هذه الترجمات والدراسات المغرضة تزود الإعلام الغربي بالمعرفة "الأكاديمية" عن العالم الإسلامي وثقافته، حتى صار هذا الإعلام الغربي الموجه للاستشراق في ثوب جديد، يؤلب الرأي العام الغربي على العالم الإسلامي، ويغذي ظاهرة الإسلاموفوبيا في الغرب، عبر محللين أكاديميين في مراكز

¹ - آراء المستشرقين حول مفهوم الوحي، الدكتور/إدريس حامد محمد، <https://islamhouse.com/ar/books/450166>

² - محمد في مكة، مونتجمري وات، ترجمة: شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت، ص: 93.

بحث مهمة بالعالم الإسلامي، وتشويه الحقائق وإصاق تهمة الإرهاب بالدين الإسلامي، والإسلام منها برئ.

■ تكوين نخبة عربية متغربة: كان للدراسات الاستشراقية عامة أثر بالغ على الفكر العربي المعاصر، وظهر هذا الأثر في كتابات ومؤلفات المثقفين العرب، وفي محاضراتهم وأفكارهم التي صرحوا بها، إما في الجامعات أو المجالات والجرائد المختلفة، حيث تبناوا الأطروحات الاستشراقية وشبهاتهم في ما يخص الدراسات العربية عموماً، والدراسات القرآنية خصوصاً. وقد تتلمذ على يد المستشرقين عدد غير قليل من الطلاب العرب في الجامعات الغربية، في أقسام الدراسات الشرقية، وغيرها، وفي الجامعات العربية، فكان هذا الأثر الاستشراقي واضحاً في الفكر العربي، وكان من تجلياته موقفه من قضايا علوم القرآن بما فيها مفهوم الوحي والنص القرآني، والقراءات القرآنية، والنسخ..، ومن يقرأ لهؤلاء المثقفين يجد فكراً استشراقياً حاقداً في ثوب فكر عربي، حيث النظر إلى الذات بعين الآخر، ومقصد الآخر..، وصارت هذه النخب العربية تحط في حبل الغير. إضافة إلى عملية التنصير التي تقوم على تشويه الإسلام والطعن فيه، وتمجيد النصرانية.

لا ننكر أن للمستشرقين فضلاً كبيراً في تحقيق ونشر الكثير من كتب التراث، وفهرستها وتبويبها. وأنهم تمكنوا من مناهج البحث العلمي الحديثة خاصة منها مناهج البحث في العلوم الإنسانية، وكانت لهم القدرة على توظيفها وإعمالها في دراسة الثقافة والتراث العربي الإسلامي، وكانت لهم طول نفس وصبر على البحث والتنقيب الطويل الشاق. غير أن الخلفية العقيدية والثقافية التي استصحبوها معها أثناء البحث منعت كثيراً منهم من معرفة الحق واتباعه.

ومسألة الإنجاز المعرفي للاستشراق فيها نظر لأن المصطلحات والمناهج ليست دائماً محايدة، بل تتأثر بالسياق والبيئة التي نشأت وتخلقت فيها، ولا يجب التعامل مع المناهج والمصطلحات الواردة علينا من الغرب بمنطق "العثور"، فكثير من المناهج والمصطلحات الاستشراقية مفخخة ومنحازة، ولذلك وجب إيقافها في حدود الأمة الحضارية للسؤال، والتثبت من الهوية، وحسن النية، ودرجة النفع، وتعقبها في مختلف المجالات والتخصصات

التي قد تكون عششت فيها، وأباضت أو فرّخت بغير حق، فإن سويت وضعيتها، كما يقال، فذاك. وإلا طُهر فكر الأمة منها فإنها رجس¹

المطلوب من أهل العلم والمعرفة والتربية في العالم العربي والإسلامي، هو تأهيل الجيل الناشئ علمياً وروحياً، حتى يكون في مستوى التحديات التي تحيط به، وحتى يتعامل مع الفكر الاستشراقي وما يتبعه من الفكر التغريبي المحلي بعقلية نقدية تأصيلية، تزن الأمور بميزان الحق، فتميز الصواب من الخطأ والحق من الباطل، في الفكر الاستشراقي خاصة، وفي الفكر الإنساني بصفة عامة، وتستفيد من الحق والصواب، أينما وجدته، فتشارك البشرية معارفها، وتتفاعل بإيجابية مع الثقافات الأخرى، بعيد عن السلبية والتقليد، أو التوقع والانطواء على الذات.

المبحث الثاني: مفهوم النص القرآني وقضاياها في القراءة الحداثية

معلوم أن القضايا المرتبطة بالوحي مباحث أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والقراءات القرآنية، مباحث مهمة في علوم القرآن، والتي لها وظيفة بيانية وتوثيقية خادمة للنص القرآني، وليست علومًا تاريخية، استدعتها الضرورة التاريخية في زمن معين، ثم انتهت مدة صلاحيتها. وقد عمل علماء الأمة على تطويرها وتدوينها، وتوظيفها في دراستها للنص القرآني، ولا زالت تؤدي نفس الوظيفة حتى عصرنا الحالي، وإن كانت تحتاج إلى تجديد وتأهيل وفقاً لسنة التجدد والتطور الذي يتسم بها العقل البشري، عموماً والعقل الإسلامي خصوصاً.

وإذا كانت هذه المباحث حاضرة في الدراسات القرآنية الحديثة، لدى التيارات الإسلامية التي تعنى بالقراءة التجديدية للتراث، فإن حضورها أبرز وأخص لدى التيارات الحداثية التي تسعى إلى التحديث وإلى الانتقال من المضامين التراثية إلى المضامين الحداثية عبر ما يسمى بالقراءة الجديدة للنص الديني.

¹ - انظر: نظرات في المصطلح والمنهج، د. الشاهد البوشيخي، مطبعة أنفوبرانت، فاس. ط 1، سنة 2002م، ص: 9، بتصرف كبير.

هذه القراءة الحداثية للنص القرآني تميزت بنقدها الشديد للتراث عموماً والنص الشرعي خصوصاً وما أحاط به من علوم: مستتبطة منه، أو خادمة له، ودعت إلى إعادة قراءته من جديد وفق منهج وتصور خاص بها، نعرض له من خلال هذه الورقات.

المطلب الأول: نصر حامد أبو زيد وتشكل النص القرآني من الواقع لا تنزله من السماء

ينطلق نصر حامد أبو زيد في دراسته حول مفهوم النص وعلوم القرآن من كون النص القرآني نصاً لغوياً تم إنتاجه في ظروف محددة، فهو منتج ثقافي، وذلك: "إن ألوهية مصدر النص لا تتفي واقعية محتواه ولا تتفي من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر"¹، فهو تشكل في بيئة ثقافية معينة، وفي فترة زمنية محددة، وأن السبيل إلى فهم معانيه هو منهج التحليل اللغوي. لأنه نص لغوي ينتمي إلى بنية ثقافية محدودة، تم إنتاجها طبقاً لتلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي.

ويهدف -أبو زيد- من خلال هذه الدراسة إلى تحقيق هدفين هما: إعادة ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية، ثم تحديد مفهوم "موضوعي" للإسلام يتجاوز فيه الطرح الأيديولوجي.

وانطلق في مشروعه هذا بانتقاد الفكر الرجعي في الثقافة العربية الإسلامية، الذي أنتج تصوراً دينياً عزل النص عن سياق ظروفه الموضوعية التاريخية التي تشكل فيها، ثم بعد ذلك تم صبغه بالقداسة، "إن هذا التحويل لطبيعة النص ومن ثم لوظيفته كان محصلة لمجمل اتجاهات الثقافة المسيطرة الثقافة الرجعية"². هذه الصبغة القدسية للنص القرآني صارت عائناً أمام القراءة البشرية له، ذلك: "إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية

1- مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1990م، ص: 24.

2- المرجع السابق، ص: 14.

بوهب بعض البشر طاقات تمكنهم من الفهم.. وبهذا تتحول النصوص إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العادي.. وتصبح شفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة"¹.

إن حقيقة النص عند أبي زيد أنه تكون من الواقع التاريخي للعرب، وليس نصاً أنزله الله تعالى من السماء على البشر هداية لهم إلى الصراط المستقيم، وهو بهذا يلغي فكرة التنزيل، يقول: "الواقع إذا هو الأصل ولا سبيل إلى إهداره، من الواقع تكون النص ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالاته فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً"².

وانتقد أبو زيد الخطاب الديني واعتبره خطاباً غير واقعي لأنه صبغ النص بالقداسة ونفى عنه البعد الإنساني وركز على البعد الغيبي، وبذلك حول النص إلى نص جامد ثابت، فتحول إلى أسطورة، ويبين هذا الأمر بقوله: " وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة، يتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي"³. في حين أن الإيمان- كما يرى أبو زيد- بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يمنع إمكانية الفهم العلمي للنص القرآني.

يرى أبو زيد أن النص القرآني وهو نص لغوي تشكل في ظروف تاريخية معينة امتدت حوالي عشرين سنة، وأن هذه الظروف التاريخية التي نشأ فيها النص القرآني وتشكل، عامل مؤثر في فهم معاني القرآن، "وإذا كانت النصوص الدينية نصوصاً بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة هي فترة تشكلها وإنتاجها فهي بالضرورة نصوص تاريخية"⁴. وبالتالي فاستحضار الظروف التاريخية المحيطة بتشكيل النص، أمر ضروري لفهم طبيعة الرسالة، "لا يمكن فهم طبيعة الرسالة التي يتضمنها النص إلا بتحليل معطياته اللغوية، في ضوء الواقع الذي تشكل النص من خلاله"⁵.

1- نقد الخطاب الديني نصر أبو زيد، ص: 126.

2- نقد الخطاب الديني نصر أبو زيد ، ص: 130.

3 - المرجع السابق، ص: 130.

4 - نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، ط:2 ، سنة 1994، ص: 206.

5 - مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط:1- بيروت، 1990م، ص: 30.

وفي سياق تاريخية النص القرآني، نجد أبا زيد ينظر إلى مباحث في علوم القرآن، بأنها علوم تؤكد تاريخية النص القرآني، وتصف لحظات تشكله، فقضية " الناسخ والمنسوخ " تؤكد هذا الارتباط الضروري بين النص والواقع. فظاهرة النسخ " أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع، إذ النسخ هو إبطال الحكم وإلغاؤه سواء ارتبط بالإلغاء بمحو النص الدال على الحكم ورفع من التلاوة أو ظل النص موجوداً دالاً على الحكم المنسوخ"¹

ويرى أن هناك تناقضاً بين الاعتقاد بأزلية النص والقول بالنسخ؛ لأنه لا يسعنا التوفيق بين هذه الظاهرة التي تشتمل على الإلغاء والتعديل وبين الإيمان بأن النص أزلي في اللوح المحفوظ.

يقول الدكتور نصر أبو زيد: "لكن ظاهرة النسخ تثير في وجه الفكر الديني السائد والمستقر إشكاليتين يتحاشى مناقشتهم:

الإشكالية الأولى: كيف يمكن التوفيق بين هذه الظاهرة بما يترتب عليها من تعديل للنص بالنسخ والإلغاء وبين الإيمان الذي شاع واستقر بوجود أزلي للنص في اللوح المحفوظ؟

والإشكالية الثانية: هي إشكالية (جمع القرآن) في عهد الخليفة أبي بكر الصديق. والذي يربط بين النسخ ومشكلة الجمع ما يورده علماء القرآن من أمثلة قد توهم بأن بعض أجزاء النص قد نسيت من الذاكرة الإنسانية"²

المطلب الثاني: عبد المجيد الشرفي والوحي فيض نفسي لا إعلام من رب العالمين

إذا كان الوحي هو إخبار وإعلام من الله لأنبيائه بما يريد أن يبلغه إليهم من شرع أو كتاب بواسطة أو بغير واسطة،¹ وأنه حقيقة متعالية عن الواقع المتغير، فوق الزمان

¹ - مفهوم النص، أبو زيد، ص: 117.

² - مفهوم النص، أبو زيد، ص: 117.

والمكان، نازل من السماء إلى الأرض، ليرشد الناس، ويهديهم إلى الحق. فإن القراءة الحداثية، تعتبر هذا المفهوم تقليدي سطحي، وتحاول التقليل من شأنه أو وتشويهه وإنكاره، وذلك عبر تأويلات وقراءات غريبة، تصب في نزع القداسة عن القرآن الكريم، والاعتداد بالعقل البشري، باعتباره كاف للوصول إلى الحقيقة وإلى التي هي أقوم، في مقابل كتاب التوجيه والإرشاد النازل من السماء. فاعتبرت القراءة الحداثية الوحي فيضا داخليا، وإلهاما نفسيا، وليس كلاما ربانيا نازلا من السماء على قلب النبي ﷺ.

وهذا ما صرح به عبد المجيد الشرفي، حيث قال عن الوحي بأنه: "حالة استثنائية يغيب فيها الوعي، وتتعطّل الملكات، ليبرز المخزون المدفون في أعماق اللاوعي بقوة خارقة لا يقدر النبي على دفعها ولا تتحكم فيها إرادته"². واعتبره هشام جعيط بأنه: "هجوم مباغت داخل الضمير لألفاظ ومعان مطبوعة بالغيرية، وقد يكون الوحي مستوحى أي مطلوبا في الفترة المدنية ومترقبا في آن، وكان من الممكن ألا توجد رؤيا أو وحي إلهي، وأن يتكلم النبي عن الله ووحدانيته ونظام الكون واليوم الآخر والعبادات والأخلاق من لدنه (..) وكأن هذا شأن ماني وبدرجة أقل شأن زرادشت وبوذا"³. وهو ما تقاطع فيه جعيط مع أركون، حيث صرح بقوله: " تحديدنا الخاص عن الوحي يمتاز بخصيصة، وهي أنه يستوعب بوذا وكونفوشيوس والحكماء الأفارقة، وكل الأصوات الكبرى التي جسدت التجربة الجماعية لفئة بشرية ما من أجل إدخالها في قدر تاريخي جديد"⁴.

وهكذا انتهى الأمر بهذه القراءة لمفهوم الوحي إلى المساواة بين محمد الرسول صلى الله عليه وسلم، وبين بوذا وزرادشت. بعيدا عن الحقيقة والعقل، في خلط فج بين الوحي والنبوة التي تقوم على تبليغ كلام الله للناس، دون زيادة أو نقصان، وأن النبي مجرد رسول ومبلغ عن الله تعالى، وبين الوحي والنبوة في الديانات الوضعية في الشرق القائمة على الإشراق والإلهام والوجد..

¹ - المدخل لدراسة القرآن الكريم، محمد أبو محمد. الناشر: دار اللواء - السعودية، سنة 1987، ط: 3، ص 84:

² - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص: 40.

³ - الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة - بيروت سنة 2000، ص: 18.

⁴ - الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ص: 84.

وهذا الزعم قد زعمته العرب قديما عندما قالت بأن محمدا ﷺ شاعر وساحر وناقل كلام الأولين..، ثم زعمه بعد ذلك المستشرقون في كتبهم الموجودة إلى اليوم، وقد قام العلماء المسلمون بالرد عليهم ودحض ادعاءاتهم، ولا فائدة في ذكرها وتكريرها في هذه الورقات. أما مزاعم العرب حول النبوة والوحي فقد رد الله تعالى عليهم في حينها، وهي مذكورة في القرآن الكريم تفصح ادعاءاتهم إلى قيام الساعة.

إن هذه القراءة الحداثية للوحي لا تمت بصلة لما هو موجود في القرآن أو السنة، ولا لما قاله العلماء المسلمون في مدوناتهم الفقهية والأصولية والكلامية، وكلامهم يرمي إلى التشكيك في نبوة محمد ﷺ، وفي تكذيبه في كونه يبلغ عن الله تعالى، وإن كانوا لا يصرحون بذلك. مع أن قراءتهم هذه تجاهلت أدلة عقلية على نبوته ﷺ وغير ذلك مثل المعجزات.

المطلب الثالث: محمد أركون والظاهرة القرآنية

يرفض أركون تسمية "القرآن الكريم"، ويعوضها ب: "الظاهرة القرآنية"، لأن كلمة "قرآن" مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية والطقوس الشعائرية، ولأنها تقف عائقا أمام المراجعة النقدية الجذرية للتراث الإسلامي وإعادة تشكيله. فأركون يتحدث عن الظاهرة القرآنية كما يتحدث عن الظواهر العلمية والاجتماعية، ويهدف من وراء ذلك إلى "وضع كل التركيبات العقائدية الإسلامية وكل التحديثات اللاهوتية والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرية.. إلخ على مسافة نقدية كافية كباحث علمي"¹.

إنه يرفض التعريف التبسيطي للوحي، وعبارات "قال الله تعالى" عند بداية الاستشهاد، و"صدق الله العظيم" عند الانتهاء منه، لأن ذلك يغلق مجال المناقشة حول التأليف، أو حول النص المستشهد به². ويعيد تعريف القرآن من جديد باعتباره حدثا يحصل

¹ - الفكر الأصولي، واستحالة التأصيل، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت- ط:2، سنة 2002، ص: 200.

² - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة- بيروت، ط:1، سنة 2001، ص: 17.

أول مرة في التاريخ، فهو "التجلي التاريخي لخطاب شفهي، في زمن ومكان محددين"¹. فأركون يعرف القرآن الكريم بكونه خطابا شفهيًا، ويفرق بينه وبين القرآن المدون في المصحف، لأن عملية الانتقال من القرآن الشفهي الذي تلفظ به النبي ﷺ طيلة ثلاثة وعشرين سنة إلى القرآن المجموع والمدون في المصحف، عرفت عدة ملابسات مؤثرة من حذف، وانتخاب، وتلاعب، فعملية الجمع مرت في جو من الصراع على السلطة والمشروعية².

هذه الظروف والملابسات التي صاحبت جمع القرآن وتدوينه فرضت- حسب أركون- إعادة كتابة قصة تشكل النص القرآني " إعادة كتابة قصة تشكل هذا النص بشكل جديد كليًا، أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخ التراث المنقول نقدا جذريا. هذا يتطلب الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني، هكذا نتجنب كل حذف تيولوجي لطرف ضد آخر"³.

المطلب الرابع: محمد عابد الجابري الانتقائية والتشكيك في جمع القرآن وتدوينه

تعامل الجابري مع قضية جمع القرآن الكريم وتدوينه بمنهج خاص به يجمع بين التشكيك في الروايات الحديثية، وبين البحث عن الروايات الشاذة المرفوضة لدى علماء الأمة، وبين الانتقائية في الأخذ بالروايات الحديثية الخاص بالجمع والتدوين، مع إحيائه لشبهات المستشرقين المتهاقنة.

جمع القرآن الكريم تدوينه – حسب الجابري- قبل الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه شابته مجموعة اختلالات، فهو كان مفرقا قبل تدوين مصحف عثمان، وقد حدثت فيه أخطاء ونسيان وتبديل وحذف محو، ثم شكك بعد ذلك حتى في بقاء مصحف عثمان دون تغيير، وكان خلاصة بحثه في الموضوع، حيث قال: "وخلاصة الأمر أنه ليس ثمة أدلة قاطعة على حدوث زيادة أو نقصان في القرآن كما هو في المصحف بين أيدي

¹ - قضايا في نقد العقل الديني، أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة – بيروت، ط:2، سنة 2000، ص: 186.

² - قضايا في نقد العقل الديني، المرجع السابق، ص: 188-187.

³ - تاريخية الفكر العربي، أركون، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط: 3 سنة 1998م، ص: 260.

الناس، منذ جمعه زمن عثمان، أما قبل ذلك، فالقرآن كان مفرقا في "صحف" وفي صدور الصحابة، ومن المؤكد أن ما كان يتوفر عليه هذا الصحابي أو ذلك من القرآن مكتوبا أو محفوظا - كان يختلف عما هو عند غيره- كما وترتبا، ومن الجائز أن تحدث أخطاء حين جمعه، زمن عثمان أو قبل ذلك، فالذين تولوا هذه المهمة لم يكونوا معصومين. وهذا لا يتعارض مع قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [سورة الحجر

آية 9] فالقرآن نفسه ينص على إمكانية النسيان والتبديل والتحذف والنسخ¹.

هذه رؤيته لجمع القرآن وتدوينه، رؤية تشكيكية، وتأويل خاص للآية الكريمة المبين لحفظ الله تعالى للقرآن الكريم، وهذا جمع بين المتناقضات.

وبسبب ظروف وملابسات جمع القرآن وتدوينه، فمن المقبول والجائز لدى الجابري، أن يسقط شيء من القرآن، وأن ذلك باعتراف جميع علماء المسلمين، "أن جميع علماء الإسلام من مفسرين ورواة حديث وغيرهم، يعترفون بأن ثمة آيات وربما سور قد سقطت ولم تُدرج في نص المصحف"².

المطلب الخامس: عبد الجواد ياسين وأسباب النزول استكمال النص بأثر رجعي

وفي نفس الاتجاه تسيير قراءة المستشار جواد عبد الحميد في كتابه "الدين والتدين"³، الذي ينطلق فيه من أن النص الديني يتضمن ما هو مطلق ثابت، وهو الإيمان بالله تعالى وبالأخلاق الكلية، وما هو نسبي متغير مرتبط بالاجتماع والتاريخ، لا يمكن إلحاقه بالدين، ألا وهو التشريع، لأنه مرتبط بما هو اجتماعي متغير تضخم عبر الزمن وصار أكبر مما هو مطلق ثابت في البنية الدينية، وبالتالي نال صفة القداسة.

من هذه الرؤية للنص الديني يصدر الكاتب رأيه في طبيعة وبنية النص الديني، محاولا تسليط الضوء على تأثير التاريخ والاجتماع في تشكيل النص الديني.

¹ - مدخل إلى القرآن، الجابري، طبعة - بيروت، سنة 2007م، ص: 232.

² - المرجع السابق، ص: 224.

³ - الدين والتدين، التشريع والنص والاجتماع، عبد الجواد ياسين، التنوير، بيروت، ط: 1، سنة 2012م.

في هذا الإطار يصنف علوم القرآن، الصادرة عن ثقافة التدوين التي تطور إليها التدين الإسلامي، في القرنين الثاني والثالث الهجريين " تبلورت علوم القرآن كعنوان مستقل في وقت متأخر، ومع ذلك فإن مقولاتها الأولية ترجع إلى الملاحظات المبكرة لعملية جمع القرآن التي أسفرت عن إنشاء المصحف، وما صاحبها، في غضون الفتنة، من مطاعن تتعلق بمبدأ الجمع، وترتيب السور والآيات، وما عرف بنسخ التلاوة. ودفع بها إلى تبني مقولة النزول المسبق والمجمل للقرآن، كما تم جمعه أو قريبا منه، في اللوح المحفوظ"¹.

هذه المقولة- النزول المسبق من اللوح المحفوظ- جاءت -حسبه- لتسد أي نقاش حقيقي حول طبيعة التفاعل الطبيعي بين النص والواقع الاجتماعي، وتفقد أسباب النزول باعتبارها مظهرا مباشرا لهذا التفاعل أية قيمة فعل حقيقة، وهذه المقولة هي التي سوف يقننها الأصوليون فيما بعد بقاعدة: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"². وأسباب النزول جاءت لاستكمال النص بأثر رجعي³، ذلك أن النص عنده كان يجيب عن أسئلة المخاطبين الأنوية، ولم يكن قانونا عاما مجردا عن الزمن والمكان، وأن حقيقة التشريع آنذاك كان خاضعا للقانون العرفي السائد في المحيط العربي، أما القانون الإلهي المنزل فكان استثناء، وهذا يعكس حقيقة تأثير الواقع الاجتماعي في النص الإلهي، وتبعية النص للواقع⁴.

وفكرة الكاتب هي تقسيم النص إلى قسمين: منه ما هو إيماني صحيح، بقي مطلقا، لم يتغير، ومنه ما هو تشريعي متعلق بأفعال الناس، نرفضه لأنه يعكس تأثير الواقع الاجتماعي العربي في النص الديني. وهذا يتطابق مع مقولة: فصل الدين عن الدولة.

المبحث الثالث: القراءة الكلية للنص الشرعي في الفكر الحداثي

يقوم التصور الحداثي للتعامل مع النص الشرعي على اعتبار المدخل المقاصدي الكلي سبيلا للوصول إلى المضامين الحداثية، والتخلص من عبء الفكر الأصولي ذي القيود

¹ - المرجع السابق، ص: 74.

² - نفس المرجع، ص: 75.

³ - نفس المرجع، ص: 60.

⁴ - المرجع نفسه، ص: 62.

والعوائق في إعمال العقل في التأويل والتشريع، متخذاً في ذلك منهج الصحابة في التشريع مثلاً يُحتذى، خاصة الاجتهادات العمرية. وسوف يركز هذا البحث على أقطاب الفكر الحدائى فى العالم العربى. أمثال: الجابرى، وأركون، وحنفى، وعبد الجواد ياسين..

يرى عبد الجواد ياسين أن الشريعة قانون، والقانون متغير بطبيعة الاجتماع، وبالتالي فالمتغير ليس من جوهر الدين المطلق، بل من إنتاج الدين، وينتقد العقل اللاهوتى عموماً الذى يعتبر الأحكام التفصيلية الفرعية التى ألحقها الدين بالدين جزءاً من المطلق الإلهى الثابت الذى لا يجوز تغييره.

ويعتبر أن تغير الواقع الاجتماعى هو بدوره قانون طبيعى أى إلهى، يقضى بالتحول المتكرر للتشريع. وهذا يعنى أن كلا من التشريع وتغير الواقع من عند الله تعالى، وعليه يغير السؤال من: هل يجوز تغيير التشريع؟ إلى: هل تغيرت الظروف فى الواقع إلى الحد الذى يستدعى التغيير؟

ويستدل على رأيه هذا بكون عملية التشريع الفقهي فى الإسلام نشأت وتطورت استجابة لتطورات الواقع الاجتماعى بعد مرحلة التأسيس الأولى بآليات أصولية. ولذلك كان التحدي الذى واجهته النظرية الفقهية فى عصر التدوين كان جزئياً، وأمكن تأطيره ضمن المصادر التقليدية، ولكن مع التطور الجذري فى الهياكل الكلية الذى فتح آفاق الاجتماع على حاجات ومصالح غير قابلة للانضواء تحت النصوص. الأمر الذى يضع المسألة بكليتها خارج إمكانات النظرية التقليدية.

وقال بأن الشاطبي خطأ بالعقل الأصولي خطوة خارج الشافعي، مكنته من الانتقال من حرفية النص الجزئي إلى مقاصده الكلية. غير أن الشاطبي يجتهد داخل النص، ولا يوفر حلاً لمشكل التشريع بما يخالف النص.

وهذا ما يؤاخذ به عبد الجواد ياسين على الفقهاء عموماً، ويعتبر أن المشكل الحقيقي هو عدم مراعاة التطور الاجتماعى، "فسؤال التطور لا يطرح ذاته فى مواجهة الأحكام

المستنبطة بالاجتهاد الفقهي فحسب، بل أيضا في مواجهة الأحكام المنصوصة لأن كليهما يصدر عن ظرفه الزمني الاجتماعي"¹.

وبهذا يكون عبد الجواد ياسين قد حدد مفهوما خاصا به للكليات والجزئيات الشرعية، عندما جعل الكلي هو العقيد وقضايا الإيمان، والجزئي حصره في الأحكام الشرعية العملية، وسماها بالشرعية، وجعل التطور أمر إلهي وليس بشري، وبالتالي فكل من عند الله، وهذا التطور يفرض الخروج على النص في الاجتهاد. وهذا يخالف التحديد المفهومي للكلي والجزئي، الذي انطلق منه البحث، ويذهب إلى ما يشبه القول بالقدر في علم الكلام.

أما المفكر المغربي محمد عابد الجابري فينطلق في تعامله مع التراث من رؤية نقدية تهدف إلى تجاوز وقطع مع هذا التراث، والتموقع في موقع جديد يستجيب لمتطلبات الحداثة، حيث يقول: "والحق أن اهتمامي بالتراث لم يكن من قبل وليس هو الآن من أجل التراث ذاته، بل هو من أجل حادثة نتطلع إليها"². وهذا يفسر سبب اهتمامه بالتراث، أن الحادثة حتمية وضرورية عنده، ليس من أجل التراث بل من أجل تفكيكه وتحويله إلى أنقاض، والعبور من خلاله إلى التقدم والحداثة.

يشرح ذلك الجابري بقوله: "الحداثة تبدأ باحتواء التراث وامتلاكه، لأن ذلك وحده هو السبيل إلى تدشين سلسلة من "القطائع" معه إلى تحقيق تجاوز عميق له، إلى تراث جديد نصنعه"³، فنحن أمام إعادة صياغة وتشكيل لتراث جديد، يتم على أنقاض القديم الذي يجب احتواءه وتجاوزه بأدوات فكرية معاصرة⁴، يكون فيها المنهج التفكيكي هو الأداة العصرية، لتحويل المطلق والثابت في التراث، إلى نسبي ومتغير خاضع لظروف الزمان والمكان، وهذا ما صرح به في كتابه التراث والحداثة، عندما تساءل: كيف نتحرر من سلطة التراث علينا؟ فيقترح المنهج التحليلي لتحليل بنية التراث: "إن تحليل البنية معناه القضاء عليها،

¹ - انظر حوار مع عبد الجواد ياسين مع مجلة يتفكرون، العدد الثاني، خريف 2013، ص: 110.

² - في المسألة الثقافية الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 1994، ص: 250.

³ - حوار الشرق والغرب، الجابري، طبعة الدار البيضاء، سنة 1995م، ص: 67.

⁴ - إشكالية الفكر العربي المعاصر، للجابري، طبعة الدار البيضاء سنة 1989م، ص: 41.

بتحويل ثوابتها إلى تحولات ليس غير، وبالتالي التحرر من سلطتها، وفتح المجال لممارسة سلطتنا عليها.

هذا النوع من التحليل هو ما أسميه "بالتفكيك".. تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما بهدف تحويلها إلى لا بنية، إلى مجرد تحولات.. تحويل الثابت إلى متغير، والمطلق إلى نسبي، واللاتاريخي إلى تاريخي، واللازمي إلى زمني¹.

وإذا كان الجابري أعلن أنه سيعتمد المنهج التفكيكي في دراسته للتراث فإنه يعلن في موضع آخر أنه يعتمد الآن أدوات التراث نفسه باعتبارها سبيل ووسيلة للتجديد، "لا سبيل إلى التجديد والتحديث ونحن نتحدث عن العقل العربي إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة وإمكاناته الذاتية أولاً"² وإذا كان نقده للتراث باعتباره عائقاً أمام الإبداع والحدثة، وأنه تحكمت فيه مرجعيات فقهية غير موثوقة وأنها موجهة بظروف تاريخية وسياسية، فإنه يرجع بالتراث إلى بدايته الأولى الممثلة في عصر الصحابة رضي الله عنهم، ومنهجهم في التعامل مع الوحي فهما وتطبيقاً، "وإذا كنا هنا ندعو إلى وضع الاجتهادات السابقة والمذاهب الماضية بين قوسين والرجوع مباشرة إلى عمل الصحابة"³.

واجتهاد الصحابة رضي الله عنهم عنده كان يعتمد بالأساس على مبدأ المصلحة الكلية، فهي المحدد الوحيد لاجتهاداتهم، "تطبيق الشريعة يتطلب اليوم إعادة تأصيل الأصول على أساس اعتبار المصلحة الكلية كما كان يفعل الصحابة، وبعبارة أخرى إن تطبيق الشريعة التطبيق الذي يناسب العصر وأحواله وتطوراته يتطلب إعادة بناء المرجعية للتطبيق"، فالمصلحة التي تملئها ظروف الزمن والمكان هي المحدد للاجتهاد ولا شيء غير المصلحة، حتى ولو اقتضى الأمر صرف النظر عن النص الشرعي وما يدل عليه من أحكام شرعية ملزمة، "إن المبدأ الوحيد الذي كانوا يراعونه دوماً هو المصلحة، ولا شيء غيرها،

¹ - التراث والحدثة، للجابري، طبعة الدار البيضاء سنة 1991م، ص: 47/48، بتصرف.

² - بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 2010م، ص: 568.

³ - الدين والدولة وتطبيق الشريعة، للجابري، ص: 12.

وهكذا فكثيراً ما نجدهم يتصرفون بحسبما تمليه المصلحة، صارفين النظر عن النص حتى لو كان صريحاً قطعياً، إذا كانت الظروف الخاصة تقتضي مثل هذا التأجيل للنص"¹

ويدعو إلى اعتماد هذا المنهج، منهج الصحابة في الاجتهاد، القائم على اعتبار المصالح محدداً كلياً في عصرنا الحالي، وفي تطبيق الشريعة المبنية على اعتبار المصالح وعدم إلغائها، فيقول: "يجب 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، وفي هذا شيء سهل لأن ميدان البحث عنها ميدان بشري"²، هذا الميدان البشري هو المصدر الذي تستمد منه المصالح، وتستخرج منه المقاصد الكلية الحاكمة، "وهكذا عندما ننجح في جعل ضروريات عصرنا جزءاً من مقاصد شريعتنا، فإننا سنكون قد عملنا ليس فقط على فتح باب الاجتهاد في وقائع عصرنا المتجددة المتطورة، بل سنكون أيضاً قد بدأنا العمل في تأصيل أصول شريعتنا نفسها بصورة تضمن لها الاستجابة الحية لكل ما يحصل من تغيير أو يطرأ من جديد"³

المدخل المقاصدي- عند الجابري- محدد حاسم في التجديد والاجتهاد المعاصر، وتطبيق الشريعة في عصرنا الحالي، وهذه المقاصد تقوم في جوهرها على مراعاة مصالح الناس في حياتهم اليومية، والمصالح تفرضها تفاصيل الحياة اليومية وتشعباتها، فالواقع يحدد المصالح ويمليها علينا، وهذا ما أعطاه مرونة كبيرة واحتمالية أكبر، بما يجعلها جسراً للعبور إلى المضامين الحداثية، القائمة على اعتبار الفاعل البشري في الواقع بدل التحكم السماوي.

ومثال الاجتهاد المقاصدي في فهم النصوص الشرعية وفي تطبيق الشريعة الإسلامية هو حد السرقة، القائم على قطع يد السارق، يقول الجابري: "فإننا نجد أن قطع يد السارق تدبير مبرر ومعقول داخل تلك الوضعية، وهكذا فبالرجوع إلى زمن البعثة المحمدية والنظر

¹ - المرجع السابق، ص: 12.

² - الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص: 171.

³ - المرجع السابق، ص: 192.

إلى الأحكام الشرعية في إطار الوضعية التي كانت قائمة يومئذ سنهتدي إلى المعطيات الآتية:

➤ أولاً: أن قطع يد السارق كان معمولاً به قبل الإسلام في جزيرة العرب.

➤ ثانياً: أنه في مجتمع بدوي ينتقل أهله بخيامهم وإبلهم من مكان إلى آخر طلباً للكلاء، لم يكن من الممكن عقاب السارق بالسجن، إذ لا سجن ولا جدران ولا سلطة تحرس المسجون، وتمده بالضروري من المأكل والملبس..، وإذن فالسبيل الوحيد هو العقاب البدني"¹.

فالمقصد هو عقاب السارق ومنعه من السرقة، يمكن أن يتحقق الآن بأدوات أخرى، وهي السجن، فلا داعي لتطبيق هذا الحكم، ما دام مقصده تحقق بأحكام سجنية بديلة.

وإذا كان المدخل المقاصدي في الاجتهاد بدأ منذ عصر الصحابة رضي الله عنهم، فإن الأصوليين- حسب الجابري- غيبوا هذا الجانب، الذي يفتح آفاقاً واسعة للاجتهاد والتجديد، وغلبوا المدخل اللغوي البياني الذي يحصر الاجتهاد في النصوص، ويضيق مجال اشتغال العقل، ويحجر عليه، وذلك ما أسماه ما عالجه تحت مسمى: إشكالية اللفظ والمعنى² إذ قال: " إن أول ما يلفت الانتباه في الدراسات والأبحاث البيانية سواء في اللغة أو النحو أو الفقه أو الكلام أو البلاغة أو النقد الأدبي هو ميلها العام الواضح إلى النظر إلى اللفظ والمعنى ككيانين منفصلين، أو على الأقل كطرفين يتمتع كل منهما بنسبة واسعة من الاستقلال عن الآخر"³.

ورأى الجابري أن الأصوليين قبل الشاطبي طلبوا المعاني من الألفاظ⁴، خاصة منذ الإمام الشافعي إلى الإمام الغزالي " فجعلوا من الاجتهاد اجتهاداً في اللغة التي نزل بها القرآن، فكانت النتيجة أن شغلهم المسائل اللغوية عن المقاصد الشرعية، فعمقوا في العقل البياني وفي النظام المعرفي الذي يؤسسه خاصيتين لازمتاه منذ البداية: الأولى هي الانطلاق

¹ - وجهة نظر، محمد عابد الجابري، ص: 60.

² - " بنية العقل " للجابري، ص: 63.

³ - المرجع السابق ص: 37.

⁴ - المرجع السابق، ص: 547.

من الألفاظ إلى المعاني، ومن هنا أهمية اللفظ ووزنه في التفكير البياني، والثانية هي الاهتمام بالجزئيات على حساب الكليات - الاهتمام باللفظ وأصنافه إلخ... - على حساب مقاصد الشريعة¹، وهذا عنده سبب التأويلات المتعارضة والمتناقضة التي وظفت حسب المذاهب المختلفة². وبالتالي نجده يدعو إلى اعتماد المدخل المقاصدي، كما نضج مع الإمام الشاطبي، الذي دشن نقلة إبستمولوجية " معرفية " في علم المقاصد³.

وفي المقابل نجد التيار الحداثي ينتصر للشاطبي على حساب الشافعي، فهذا نصر حامد أبو زيد ينتقد الشافعي انتقاداً عنيفاً متهما إياه بتأسيس الإيديولوجيا العربية القرشية، وأنه سعى إلى القضاء على التعددية الفكرية والفقهية واحتكار الوظيفة القانونية والتشريعية⁴، مع تأصيله لهيمنة الدين والعقيدة على كل مجالات الحياة⁵، وأنه كان سبباً في " توسيع مجال النصوص لتضييق مجال الاجتهاد العقلي " ⁶، وهو ما أدى - حسب العشماوي - إلى "إغلاق باب العقل والرأي والاجتهاد بذرائع شرعية ومقولات إسلامية، وبهذا يكون العقل الإسلامي فيما يتعلق بالفقه والتشريع قد ضُرب تماماً، وأُغلق بصورة شبه نهائية، فشرط الشافعي أغلقت باب الاجتهاد فعلياً منذ عهده " ⁷، أما أركون فوصف كتابه الرسالة بأنها "الحيلة الكبرى التي أتاحت شيوع ذلك الوهم الكبير بأن الشريعة ذات أصل إلهي " ⁸

ويؤكد الشرفي بأنه من غير المقبول اليوم التمسك بمنهج الشافعي الأصولي، لأنه فهم الكتاب والسنة على طريقة الشافعي وتأويله لا يؤيدان إلا إلى مأزق منهجي لا عهد للسلف به⁹.

1 - " بنية العقل " للجابري، المرجع السابق، ص: 58.

2 - المرجع السابق، ص: 562.

3 - المرجع السابق، ص: 547.

4 - المرجع السابق، ص: 213.

5 - النص السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت سنة 1995م، ص: 212.

6 - الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية - أبو زيد نسخة دار سيناء، سنة 1992م، ص: 68.

7 - معالم الإسلام، العشماوي مؤسسة الانتشار العربي، ط: 2، سنة 2004 م ، ص: 153 - 155.

8 - تاريخية الفكر، أركون، ص: 297.

9 - لبنات، عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب للنشر بتونس، ط: 2، 2011، ط: 1، 1994م، ص: 143.

نفس القراءة المقاصدية للنصوص الشرعية نجدها عند الشرفي، الذي يرى بأن الأحكام الشرعية لها مقاصد شرعت من أجل تحقيقها، وجب الاهتمام والعناية بهذه المقاصد. أما الأحكام فلا تحمل أية قيمة في ذاتها، وقيمتها في مقاصدها، وهكذا إذا حقق الحكم مقصده، يمكن الاستغناء عنه وتجاوزه، ولا معنى لإلزاميته بعد ذلك. وقد اصطلح على ذلك بالتأويل المقاصدي، إذ نجده يقول: "إن التأويل المقاصدي هو التأويل الأنسب من الوجهة الدينية، وينبغي ألا يطول البحث في تحليل الكلمات، بل لا بد من البحث وراء المعاني الحرفية عن روح القرآن، وتناول كل مسألة حسب وضعها ضمن المقاصد الإلهية الشاملة، ويقضي هذا البحث إدماج عامل الزمن فيمكن أن تكون القاعدة صالحة لوقت معين، لكنها إذا أصبحت لمرور الزمن وتغير الأوضاع غير ملائمة، ينبغي أن نتمكن من تغييرها"¹.

نفس القراءة المقاصدية عند الجابري تتكرر عند الشرفي، الذي دعا إلى تجاوز المنظومة الفقهية الأصولية التي حالت دون فهم صحيح لروح ومقاصد الشريعة، وغيبتها في الفكر الإسلامي، فلا بد في نظره من تحديث أصول الفقه، والعودة المباشرة للنص الشرعي بعيدا عن الفهوم الأصولية التاريخية، المكرسة للطبقية بين المسلمين، "فحديث أصول الفقه وإعادة النظر في هذه المنظومة، إنما هو أيضا على أساس العودة إلى مقتضيات الخطاب القرآني الذي لا نتردد في القول إن هذه المنظومة الأصولية قد شوهته وحرفته، حرفت مقصوده الأساسي لأن القرآن دائما يخاطب المسلمين بدون تمييز، ليست فيه هذه الطبقية، وهذا التمييز الذي بين المسلمين كما هو الشأن بالنسبة إلى الأصوليين وبالنسبة إلى عامة الفقهاء."²

وهي قراءة تولي أهمية كبيرة للمقاصد فهو ينطلق من أن الشريعة تعرف أزمة في الواقع الحاضر الذي يعيش الحداثة الغربية وما جلبته لأهلها من تقدم وازدهار، وأن السبيل للخروج من هذه الأزمة هو التخلص من القراءة الحرفية والجزئية للنصوص الشرعية التي لا تراعي تغير ظروف الزمن والمكان، فعصرنا الحالي فرض: "ضرورة التخلص من

¹ - الإسلام والحرية، محمد الشرفي، طبعة: الدار البيضاء، ص: 138.

² - تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي، نشر الفنك، الدار البيضاء سنة 1998م، ص: 42.

التعلق المرّضي بحرفية النصوص - ولا سيما النص القرآني - وإيلاء مقاصد الشريعة المكانة المثلّية في سنّ التشريعات الوضعية التي تتلاءم وحاجات المجتمع المعاصر"¹.

وقد رصد هذا الانحراف في الفكر الإسلامي في وقت مبكر من تاريخ الإسلام، خاصة في عصر التابعين وتابعي التابعين، وذلك عند فترة التدوين، وتمثل ذلك عنده بالقول بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، والتي ترسخت في الوجدان الإسلامي، وحجبته من تبصر ما وراء السبب من غايات مقاصد.

وهذه قراءة تفضي إلى تقديم المقاصد على النصوص والأحكام الشرعية، والتمسك بالمقصد، وتجاوز النص، إذا أمكن تحقق المقصد بوسائل أخرى فرضها واقع متغير، فلا مجال للزوم العبادات الكبرى في الإسلام: من صلاة وصيام وزكاة وحج؛ ذلك أن الشريعة جاءت بأحكامها لمصلحة تناسب ذلك العصر، فإذا تحققت مقاصدها في تنمية الروح وتحقيق العدالة بوسائل أخرى فنحن فلا معنى لإلزامية الشريعة الإسلامية.

المبحث الرابع: مؤاخذات على المنهج الحداثي في قراءة النص الشرعي

وتنطلق هذه القراءة الحداثية للنص الشرعي من مضامين الحداثة الغربية وجعلها النموذج الأمثل للبشرية، وسعيها لإلحاق الفكر الإسلامي بهذه الحداثة، وتبنيها لأطروحة الاستشراق وتطويرها له، رغم ظهور وانكشاف أمره، وتهافت دعواه وهذا ما أفقدها المصادقية، وغيب عنها صفة الإبداع والتجديد. وجعل مشاريعها النقدية تظل محدودة من الناحية العلمية، ولا تخرج عن الدعوى المتكررة لتفكيك كل الموروث الثقافي وخلخلته وهدمه، مقابل العجز في تقديم البديل الأصيل. فصدق عليه قول الله تعالى:

﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾

[سورة الكهف آية 99] كما أنها وظفت مناهج البحث المعاصرة، التي وظفها الفكر الغربي لاختبار مدى صدقية النصوص الدينية القديمة، وكشف عوراتها، والحكم على قيمتها التاريخية، ومعالجة التحريف الذي أصابها..، وإسقاط نتائج أعمال هذه المناهج الغربية في

¹ - لبنات، الشرفي، ص: 162.

النصوص الدينية اليهودية والمسيحية على النصوص الشرعية الإسلامية، رغم وجود فارق كبير بين الحالتين. فاستخدمت جهازاً مفاهيمياً مفخخاً غريباً على الفكر الإسلامي، له حمولة معرفية غريبة تُفقد النصوص الشرعية خاصة والتراث الإسلامي عامة الخصوصية والأصالة. وصدق الله العظيم إذ يقول في كتابه الكريم: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ

لَوَجَدُوا فِيهِ إِنْخِلَبًا كَثِيرًا﴾ [سورة النساء آية 81] وهذا ما ترتب عنه فوضى

كبيرة في القراءة والتأويل، وغياب المعرفة اليقينية، والتأويلات اللامتناهية، وأدى إلى ضياع المعنى الشرعي في القراءة الحداثية، وهو ما بينه أحد أبرز الباحثين في اللسانيات ومناهج البحث الحديثة، حيث قال: "تفقدنا فوضى القراءة إلى الشك في كل شيء في نهاية الأمر، وهو ما يعيدنا مرة أخرى إلى ارتباط نظريات التلقي الجديدة، التي لا تقول بتعدد قراءات النص الواحد، بل بلا نهائيتها، باستحالة المعرفة اليقينية"¹.

ووصل الأمر ببعضهم إلى تضييع المعنى والقصد الشرعي في النص القرآني عندما صرح: بأن "قصد المؤلف غير موجود في النص، والنص نفسه لا وجود له. وفي وجود ذلك الفراغ الجديد الذي جاء مع موت المؤلف وغياب النص تصبح قراءة القارئ هي الحضور الوحيد. لا يوجد نص مغلق ونهائي، لا توجد قراءة نهائية وموثوق بها، بل توجد نصوص بعدد قراء النص الواحد، ومن ثم تصبح كل قراءة نصاً جديداً مبدعاً"²، إلا أن الحق سبحانه وتعالى رد عليهم بآية محكمة بينة واضحة بقوله عز وجل ﴿فَدَجَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ

وَكُتِبَ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ﴾ [سورة

المائدة آية 18] إذا كانت القراءة المقاصدية تستأثر لدى رواد القراءات المعاصرة باختلاف

¹ - عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة (من البنيوية إلى التفكيك)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ذو الحجة 1418هـ-إبريل/نيسان 1988م، ص: 105.

² - عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، ص: 59.

مشاربها بالتأييد والقبول باعتبارها تمثل اتجاهها جديدا في تفسير النص الديني. ونفس الأمر بالنسبة لأصحاب القراءة التجديدية، باعتبارها تستجيب لمتطلبات العصر، وتلبي حاجات الفكر الإسلامي في التجديد والاجتهاد. فهذا اتفاق ضمني بين التيارين حول اعتماد القراءة المقاصدية من حيث المبدأ، لكن اختلفوا في التفاصيل: مفهوم المقاصد، مصادر استمدادها، حدود أعمالها، علاقتها بالنص.

فإن أصحاب القراءة الحداثية يتفقون على مفهوم محدد للنص الديني، بأنه نص لغوي كباقي النصوص الأدبية، لا يختص بخصوصية معينة، ولا قداسة له، وأن قراءته تخضع لقوانين اللغة، وبالتالي يمكن استدعاء مناهج تحليل الخطاب التي تبلورت في الغرب، والمعتمدة في نقد وتفكيك النصوص المقدسة للتعامل مع النص القرآني.

تحميل الفقهاء مسؤولية الانحطاط والجمود الذي أصاب الحضارة الإسلامية، باعتبارهم أغلقوا باب الاجتهاد، وقمعوا الفكر الحر، يقول شحرور: "...وأصبحت من المهمات الأساسية للفقهاء قمع الفكر الحر النقدي وترضية عامة الناس بأوضاعهم المتردية، وجعلهم يقبلون بالسلطة أيا كانت"¹.

ويزعم الشرفي نفس الادعاء أن الفقهاء والمحدثين والمفسرين قاموا بدور السلطة الكنسية، وأوكلوا لأنفسهم الكلام باسم الله، وأسبغوا على آرائهم صفة القداسة²

أما نصر حامد أبو زيد فيرى أن الأحكام التي يستنبطها المجتهدون أصبحت أحكاما تكليفية شرعية ملزمة يجب تطبيقها في جميع شؤون الحياة³. وفي هذا جناية على الدين وتلاعب بأحكامه.

ولذلك دعا هذا التيار إلى فتح باب الاجتهاد بلا حدود ولا قيود، ولا ضوابط فقهية معرقة لعملية الاجتهاد، ومكبلة للعقل عن التفكير والإبداع.

¹ - الكتاب والقرآن، شحرور، ص: 585-586.

² - الإسلام والحداثة، الشرفي، ص: 15-16.

³ - دوائر الخوف، أبو زيد، ص: 169-170.

والمدخل الذي يخلص من التقليد، ويوفر لهم مساحة أرحب للاجتهاد وممارسة التفكير الحر، والانتقال إلى عصر الحداثة، هو المدخل المقاصدي في فهم النص الديني، دون التقيد بحرفية ألفاظه ومعانيه.

يعتبر التيار الحداثي أن المدخل المقاصدي يتسامى فوق النصوص والتفسير السطحية، إلى ما هو أعمق من مجرد القراءة الحرفية، من أجل الوصول إلى المعاني الحداثية الخلاقة التي يتضمنها النص¹. فالمقاصد تعالج بالعقل المحض ويراعى فيها السياق التاريخي وتجارب الاجتماع البشري، أي تتولد من واقع الناس اليومي.

تخرج القراءة الكلية للشريعة، عند التيار الحداثي، بالمقاصد عن البناء اللغوي، الذي أصله وأحكم قواعده وضوابطه الإمام الشافعي، وتعطي الأولوية للعقل من أجل الاجتهاد والإبداع بعيدا عن القواعد التي وضعها العقل الفقهي والأصولي، والمستمدة من التراث الإسلامي، وتجعل المصلحة هي المعيار والموجه للاجتهاد المعاصر، وأن الأحكام الشرعية لم تشرع هكذا بدون غايات ولا مقاصد، فوجب البحث عن هذه المقاصد، واستحضارها، ومراعاتها في العملية التشريعية، بدل الاكتفاء بالقراءة الحرفية للنصوص، لأن هذه القراءة المقاصدية تتيح مرونة كبيرة في التشريع الإسلامي المعاصر، خاصة مع تغير ظروف المجتمع الإسلامي، والانفتاح على الحداثة الغربية المتطورة.

في حين أن الإمام الشاطبي في تنظيره للمقاصد لم يخرج عما أسسه الإمام الشافعي من ضوابط لغوية صارمة، ولا ما هندسه الإمام الغزالي من بعده، من أصول تشريعية ثابتة محكومة ببناء لغوي مؤطر لعملة الفهم والاستنباط من النصوص الشرعية، وضابط للتشريع الإسلامي.

مكمن الخلل في القراءة الحداثية للمقاصد هو تغييب النصوص الجزئية لحساب المقاصد الكلية، جعلت التمسك بالجزئي نقيض للعمل بالكلي، ما جعل تمسك أصحاب هذه القراءة بالمقاصد تمسكا شكليا غير حقيقي، لأن تجليات العمل بالكلي تكون في تطبيقه في الواقع عبر جزئياته.

¹ - من حقائق القرآن، محمد سلمان غانم، دار الفارابي، بيروت، ط: 2000، 1 م، ص: 58.

وهذا الإمام الشاطبي نفسه يصف توجهها قديماً مشابهاً لتوجه القراءة الحداثية، وينتقده، ويؤكد على أهمية الحفاظ على النصوص الجزئية واعتبارها: "أن يقال: إن مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا لها على الإطلاق، فإن خالف النص المعنى الظاهري اطرح، وقدم المعنى النظري، وهو إما بناء على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق، أو على عدم الوجوب، لكن مع تحكيم المعنى جداً حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني النظرية، وهو رأي المتعمقين في القياس المقدمين له على النصوص"¹، ويؤكد على أن النصوص الجزئية هي المدخل للمقاصد الكلية وبدون الجزئي لا يمكن الوصول إلى الكلي في النص الشرعي، "أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع، لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك والجزئي كذلك أيضاً، فلا بد من اعتبارهما معاً في كل مسألة"². مع تأكيده على اعتبار قواعد اللغة العربية في فهم مقاصد الشارع "لأن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشرع"³.

لا بد من تسييج عملية الاجتهاد والتشريع بقوانين ضابطة حاکمة تمنع من الزلل والانحراف، وإذا كان اعتبار المقاصد الكلية للشرعية الإسلامية، أمر ضروري ومطلوب شرعاً، فإن الحفاظ على النصوص الجزئية مطلوب أيضاً. والاهتمام بكليات الشريعة دون اعتبار نصوصها الجزئية فيه تعطيل للنصوص الشرعية المؤسسة لكليات الشريعة.

والعمل بالمصلحة واعتبارها في العملية التشريعية له ضوابط محددة، وليست مطلقة هكذا كما نجدها في القراءة الحداثية، والتي جعلت مطية للتوصل من الانضباط للنصوص الشرعية.

¹ - الموافقات، للشاطبي، دار ابن القيم- دار بن عفان، سنة 2003م، 392/2.

² - المرجع السابق، 3 / 6.

³ - المرجع السابق، 4 / 667.

خاتمة الفصل

قدم التيار الحداثي قراءة جريئة للنص الشرعي سواء اتفقنا أو اختلفنا معها، وقد أُلقت بحجر في مياه الفكر الإسلامي الراكد منذ مدة طويلة، وكانت سببا في تنشيط الفكر الإسلامي من جديد، فقام العلماء والباحثون للرد عليها ودحض شبهاتها، فكانت منهم إبداعات وكتابات متميزة في قضايا الخطاب الشرعي بما في ذلك فهم النص الشرعي وتوثيقه، وفهمه وبيانه، .. وكشفت القراءة الحداثية الحاجة الماسة إلى تسييج فهم وتفسير القرآن الكريم بضوابط العلم، وهو ما يندرج ضمن علم أصول التفسير الذي كتب فيه العلماء قديما وحديثا، لكنه لم يحقق الكفاية بعد، ولم يرتق إلى علم مكتمل مستقل عن علوم أخرى، لأن مباحثه متفرقة بين علوم كثيرة.

وإن سد هذه الثغرة في الفكر الإسلامي تعد من الأولويات العلمية لدى المشتغلين بالدراسات القرآنية، وإذا تحققت ستكفيها هم العبث بالنصوص الشرعية، من حيث الفهم والاستدلال. وهذه دعوة للأساتذة والباحثين في الجامعات والمختبرات العلمية في العالم الإسلامي.

الفصل الرابع: المنهج الوسطي في قراءة الكلية النص الشرعي

تقديم:

تعتبر القراءة الكلية للنص الشرعي من أهم القراءات وأنجعها في فهم النص القرآني وسبر أغواره، ووقوفها على مراد الله ومقصده من الخطاب، متجاوزة بذلك القراءة الحرفية الجزئية التي سادت فترة من الزمن وسيطرت على الفكر الإسلامي. وقد تبلورت هذه القراءة في الفكر الإسلامي منذ بداياته، ونضجت أكثر مع الإمام الشاطبي، وفي عصرنا الحالي ألح العلماء على المدخل المقاصدي في التعامل مع النصوص الشرعية، خاصة في ظل تغير الظروف والأحوال بالمقارنة مع العصور الأولى للمسلمين، ومن العلماء الذي دعوا إلى إحياء الفكر المقاصدي نجد محمد عبده ورشيد رضا، ومحمد إقبال وعلاّل الفاسي والطاهر بن عاشور، واعتبروه مدخلا مناسباً للتجديد والاجتهاد، وملبياً لحاجات العصر.

وإذا كان هؤلاء الرواد دعوا إلى إحياء الفكر المقاصدي، واستئناف ما بدأه العلماء قديماً، تأصيلاً وتأهيلاً، عبر وضع قواعد أعمال المقاصد وضوابطه في فهم النص الشرعي وفي تنزيله، فإن الباحثين المعاصرين تبنوا هذا المدخل المقاصدي، أولوه عناية وحفاوة كبيرة، لما توفره من إمكانيات تأويلية، وأفق رحب في الاجتهاد والتشريع.

المبحث الأول: القراءة الكلية للنص الشرعي والتجديد المنضبط

المطلب الأول: مفهوم القراءة الكلية

ويُقصد بالقراءة الكلية هي تلك القراءة التي عرفها الإمام الشاطبي بقوله: "وأعني بالكليات هنا: الضروريات والحاجيات والتحسينيات"¹، وقال عنها في موضع آخر بأنها هي المصالح الشرعية المقصودة شرعا: "إن الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق، وتقرر في هذه المسائل أن المصالح المعتبرة هي الكليات الشرعية دون الجزئيات"².

وإذا كان الإمام الشاطبي من العلماء الذين صاغوا ونحتوا مفهوم الكليات الشرعية ونبهوا على أهميتها، باعتبارها كليات مستقرة من النصوص الشرعية، بلغت درجة الكلية والعموم المعنوي، بما يفيد القطع بمعناها، ودعوا إلى إعمالها في الاجتهاد والتشريع وعدم الاكتفاء بالنصوص الجزئية. فإن العلماء المعاصرين ساروا على منواله، فهذا الدكتور الريسوني يعرف الكليات بأنها: "المعاني والمبادئ والقواعد المجردة التي تشكل أساسا ومنبعا لما ينبثق عنها وينبني عليها من تشريعات تفصيلية وتكاليف عملية ومن أحكام وضوابط"³. ويعرفها الدكتور عبد المجيد النجار في تعريف أوضح معزز بأمثلة بأنها: "هي تلك المقاصد التي تلتقي عندها كل أحكام الشريعة بحيث لا يكون حكم منها إلا وهو منته في غايته البعيدة إلى تحقيقها، ومثال ذلك مقصد تحقيق الخلافة في الأرض، ومقصد التيسير ورفع الحرج، ومقصد حفظ نظام الأمة، فما من حكم من أحكام الشريعة عقيدة أو عبادة أو معاملة إلا يتبين عند التأمل أنه ينتهي إلى تحقيق هذه المقاصد بصفة مباشرة أو بصفة غير مباشرة، بحيث تصبح مجمل الشريعة بمجمل أحكامها مفضية إلى هذه المقاصد الكلية منتهية إليها في غايتها"⁴.

¹ - الموافقات، للشاطبي، 22/1

² - الموافقات، 25/1

³ - الكليات الأساسية، أحمد الريسوني، ص 30

⁴ - مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، ط2، سنة 2008، ص 40-

المطلب الثاني: دواعي النظر الكلي في النص الشرعي

إن الإنتاجات العلمية التي أنتجها المسلمون في عصور الإزدهار كانت تلبية للحاجات والتحديات الحضارية للأمة آنذاك، فالمفسر وهو يفسر آيات القرآن الكريم، والفقيه وهو يبحث في أحكام التيمم والبيوع إنما كان الداعي إلى ذلك "البحث عن الأحكام العملية للمسلمين، لأن الرؤية الإسلامية قديما كانت هي السائدة ولا منافس لها على المستوى النظري، فكان طبيعيا أن ينصرفوا إلى البحث في الأمور العملية، فالمسلم يومئذ سواء كان طالب علم أو عالما أو عاميا كان يريد أن يعرف كيف يعمل"¹. أما الآن فإن التحدي أمام المسلمين قد تغير وصارت تواجهنا تحديات فلسفية إيديولوجية كلية، تطرح بديلا له بناء نظريا متكاملا متماسك، فكان ضروريا أن يستجيب الفكر الإسلامي اليوم لمعالجة هذه التحديات، بوضع البناء النظري للكليات الشرعية قبل التحدث في الجزئيات الشرعية، وإن كان هذا من ذاك. لقد أصبح الفكر الإسلامي في أمس الحاجة إلى هذا التأسيس في الفقه والأصول والتفسير، اعتمادا على الكليات المستنبطة من النص. وهذه الكليات العامة للشريعة ترجع في جملتها تصريحاً أو تضميناً للقرآن الكريم والسنة النبوية، فمن القرآن الكريم تستفاد مقاصد الشارع من إرسال الرسل وتنزيل الكتب وبيان العقيدة والأحكام وتكليف المكلفين ومجازاتهم وبعث الخلائق والحياة والكون والوجود ... فقد ورد أن المقصد من الخلق هو عبادة الخالق تعالى والامتثال إليه، وقد دلت على هذا آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَمَا

خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [سورة الذاريات آية 56] وقوله عز وجل:

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَفْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [سورة المؤمنون

آية 116] ومن القرآن ثبتت الكليات الشرعية الخمس: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، فقد توالى طائفة من نصوصه لتثبيت تلك الكليات وتدعيمها، واعتبارها أصولاً قطعية معتبرة في كل الملل والنحل. ومنه أيضاً حددت الكثير من الحكم والعلل والأسرار

¹ - حوار مع الدكتور الريسوني، مجلة المنطلق الجديد، عدد: 9، ص: 79-80.

الجزئية التي تعلق بأحكامها الفرعية، فشكلت محتوى مهما أسهم في إبراز المقاصد وتكونها، من أمثلة ذلك حكمة اعتزال النساء في المحيض التي هي دفع الأذى، وحكمة تشريع الزواج من أجل السكن والمودة والرحمة وإعمار الكون، وحكمة تحريم الزنا وذلك لفحشه ومفاسد مآله، وحكمة وجوب القتال قصد دفع الظلم عن المسلمين والدفع عن دينهم... ومنه استخلصت ودونت بعض القواعد الفقهية ذات الصلة بالمقاصد الشرعية، فقد كان المنشغلون بفن القواعد يرجعون كل قاعدة إلى أصلها من القرآن والسنة مثل قاعدة: المشقة تجلب التيسير، الضرورات تبيح المحظورات، الضرورة تقدر بقدرها، وقاعة: العادة محكمة. ومن القرآن أيضا تبلورت أصول المعاملات، ومعاني القيم والأخلاق مثل العدل والاحسان والمساواة والحرية والكرامة والوفاء والصلاح... ومنه تبينت العديد من المباحث والنظريات الفقهية والأصولية والقانونية على نحو نظرية الالتزام، والحق والضمان والمصالح والضرورة ورفع الحرج والرخصة "التي تهدف إلى صياغة الرؤية الفكرية الإسلامية المعاصرة وتدوين النظام الفقهي القانوني المؤطر لمختلف النوازل والظواهر، الموجه لتصرفات الناس وتعاملهم وفق تعاليم الشريعة ومقاصدها ومصالح المكلفين بها".¹

فلابد للعقل المسلم من ربط منهجي منظم لعلاقة الكلي بالجزئي قصد تحقيق فهم راشد للنصوص بربط الجزئيات بالكليات، إذ "لا يكفي النظر في هذه الأدلة الجزئية دون النظر إلى كليات التشريع، وإلا تضاربت بين يديه - أي المجتهد - الجزئيات وعارض بعضها بعضا"² وقد تحدث الامام أبو حامد الغزالي عما يراعيه المجتهد في الاستنباط قائلا: "ويلاحظ القواعد الكلية أولا ويقدمها على الجزئيات، كما في القتل بالمثل، فتقدم قاعدة الردع على مراعاة الاسم الوارد في الجزئي"³.

والعقل المسلم في صياغته لهذه الكليات والجزئيات اعتمد على النص الشرعي باستقراء آيات القرآن وأحاديث الرسول ﷺ، فالمعنى الجزئي مثلا الوارد في نص معين إذا

¹ - انظر: الاجتهاد المقاصدي حجته ضوابطه مجالاته ج 1، نور الدين بن مختار الخادمي، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر، سنة النشر: 1419 - 1998. بتصرف

² - الموافقات 3/1

³ - الموافقات 14/1

تقوى بأدلة ظنية دالة على نفس المعنى أفاد القطع، وهذا شبيه بالتواتر المعنوي الذي يكون مستنده الاستقراء، أو العمومات الشرعية، أو الكليات الشرعية: حفظ الدين والنفس . . .

المطلب الثالث: وحدة النص الشرعي تقتضي القراءة الكلية

النص القرآني نص منسجم متكامل ومتناغم، يكمل بعضه البعض الآخر، مصداقا

لقوله تعالى: ﴿ كِتَابٌ أَحْكَمَتْ - آيَتُهُ، ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ

﴿١﴾ [سورة هود آية 1] وقوله تعالى: ﴿أَبَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلُفْرَاءَ أَمْ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ

غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ إِخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ [سورة النساء آية 81]

وهناك اتفاق بين أهل العلم على وحدة النص الشرعي وانسجامه، قال الإمام الشاطبي: "الجميع على أن الشريعة الإسلامية لا اختلاف فيها ولا تناقض"¹، وبناء على ما سبق لا يمكن فهم النصوص القرآنية فهما سليما إلا بعد فهمها في كليتهما، بعد التتبع والاستقراء لمواطنها في القرآن الكريم، وحمل بعضها على بعض، وتكميل بعضها لبعض، لأن نصوص الوحي عبارة عن لبنات مترابطة منسجمة كالعقد المنظوم، إذا فقدت منه حلقة واحدة، انفرط العقد وانهار البناء وتشوهت الصورة، وهذا ما أعطانا بناء متكاملا، فالقرآن المدني وأحكامه مبنية على ما نزل بمكة، والأحكام العملية مبنية على المبادئ الاعتقادية، وقد أمضى النبي ﷺ ثلاث عشر سنة وهو يدعو إلى الإيمان بالله وباليوم الآخر، حتى إذا ترسخ الإيمان والعقيدة في نفوس الصحابة انتقل إلى الأحكام العملية من أوامر ونواهي.

وهذا الانسجام بين نصوص الوحي، قرآنا وسنة، أعطانا نسقا تشريعيا متكاملا، يكمل بعضه بعضا، ويشرح بعضه بعضا، ويعضد بعضه بعضا، وهو سر إعجاز القرآن الكريم، مما يفرض على القارئ النظر إلى النصوص الشرعية باعتبارها قطعة واحدة، وكلاً منسجماً ومتكاملاً، ولا يغني بعضه عن بعض في سبر معانيه ومقاصده. ذلك أن النظرة التجزيئية

¹ الشاطبي، 22/3

للنص تضييع لحقيقته، ومانع من الوصول إلى مقاصد صاحبه، وهذا ما نبه إليه الإمام الشاطبي في موافقاته، حيث قال: "فلا يصح الاختصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلا في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي، وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم، فإذا صح له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام فعمّا قريب يبدو منه المعنى المراد"¹. وزاد الأمر إيضاحاً حين قال: "إن القضية وإن اشتملت على جمل، فبعضها متعلق ببعض، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، إذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فُرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الاختصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض"².

وإذا كان النص الشرعي بهذه الطبيعة المنسجمة فكل قراءة جزئية له تعتبر إهداراً لحقائقه ومعانيه، والتي بضياها يعيش الناس في تيه وضلال، ومن وجوه تحريف النص الشرعي الاختصار على بعضه دون البعض الآخر.

إن القراءة الشاملة الكلية المستوعبة لكل جزئيات النصوص الشرعية، من شأنها أن توازن وتوازن بين النصوص على اختلاف مواردها ونزولها وترجح بين تقابلاتها. وتنتج فهما راشداً لمراد الله تعالى ومقاصد كلامه، وفهما كلياً للنص الشرعي، يمكننا من استخلاص كليات الشريعة في قضايا عدة تحتاجها الأمة أشد حاجة في بنائها الحضاري، خاصة وواقع الأمة عرف تغيرات كبيرة، فرضت على أهل العلم الحاملين هم التجديد تحديات الإجابة عن أسئلة العصر الملحة.

المطلب الرابع: القراءة الكلية للنص الشرعي وضرورة التجديد المنضبط

تتميز القراءة الكلية في الفكر المقاصدي بالانضباط لقواعد صارمة في التقصيد، وهذه القواعد هي كل ما في الشريعة معلل، وله مقصده ومصلحته، فالله تعالى لم يخلق شيئاً إلا لغاية ومقصد. وأنه لا تقصيد إلا بدليل، فمقاصد الشريعة لا يجوز القول بها ولا تحديدها، ولا

¹ الشاطبي، الموافقات 413/03-414.

⁽²⁾ - المرجع السابق، 279/03.

إثباتها ولا نفيها إلا بدليل. وأهم مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة وإثباتها: اللسان العربي، ثم ما يعرف بطرق التعليل واستنباط العلة في الأحكام في مبحث القياس.

وترتيب المصالح والمفاسد، ذلك أن القضايا الأساسية في علم المقاصد تقوم على التراتب والتفاضل. ثم ضرورة التمييز بين المقاصد والوسائل، مع ما ينبني على ذلك من إعطاء كل منهما منزلته ووظيفته¹.

وسعى لتطوير الفكر المقاصدي دعا الباحثون المعاصرون، إلى الكليات الشرعية التي يحتكم إليها العقل الإسلامي في الاجتهاد والفتوى والأخلاق.. هذه الكليات "هي المبادئ العليا والمقاصد الكبرى للتشريع الإسلامي، بل هي معالم الدين وركائزه وأساسه وأركانه، فهي بذلك تكون كليات حاكمة وكليات ناظمة، (..) بل هي الأصول والأمهات لكل ما يندرج تحتها من الفروع والجزئيات، سواء كان منصوصاً أو غير منصوص، ومن هنا يكون تحكيمها أيضاً في التفسير والتأويل، والتقيد والتخصيص، لما هو منصوص من الأحكام التفصيلية الجزئية"².

وبهذا يتسع باب النظر والاجتهاد، ويتحرر من التكلف والتعسف ومن الأقيسة المضنية. لأن هذه الكليات الشرعية ما وضعت على الكلية والعموم إلا لتسعف الناس بهديها وحكمها العام، الذي يستوعب ما لا يحصى ولا ينتهي من الحالات والجزئيات المتجددة. وفي هذا المجال الرحب تعالج القضايا المستجدة والتي تختلف عن القضايا والأحوال القديمة، التي جاءت فيها نصوص خاصة أو اجتهادات فقهية ظرفية³.

هذا التقيد للفكر المقاصدي هو ما يميز الاتجاه التجديد في الفكر الإسلامي، الذي يسعى إلى تسييج الشريعة الإسلامية، وفقه النصوص خاصة بقواعد ومناهج ترشد وتضبط الفهم والتنزيل للنصوص الشرعية، وتمنع الانحراف أو التلاعب بها.

ولعل هذا الحرص على التقيد والضبط سببه محاولة سد الباب أمام بعض التيارات المندفعة نحو التجديد والتحديث بغير أدوات علمية ضابطة، حتى لا يبقى فهم النص وتأويله

¹ - الفكر المقاصدي، الفصل الثاني، ص 39 وما بعدها

² - الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، الريسوني، دار الأمان، الرباط، ط1، سنة 2010م، ص 33

³ - الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، الريسوني، ص 184 وما بعدها.

مجال فوضى، وتضيع الحقيقة الدينية، والدخول في حالة من التيه المنهجي. وهذا ما نلمسه عند تصنيف الريسوني للتيارات الفكرية المهمة بدراسة النص والتشريع الإسلاميين، فجعلها تيارين: حرفي ظاهري، وتقويلي عبثي، وهو نفس التقسيم الذي قال به محمد عمارة، مع اختلاف في التسميات، إذ يقول: "فهناك النزعة النصوصية الحرفية التي مثلها الحشوية القدماء، والتي يمثلها اليوم السلفيون (..) وهناك النزعة الباطنية الغنوصية، التي دعت إلى لون من الغلو في التأويل، .. غير المضبوط بضوابط العربية، وثابت الإسلام"¹، ويمثل هذا التوجه الباطني اليوم التيار الحدائي المتأثر بفلسفة الأنوار، ونتيجة هذه القراءة هي تجاوز النص الشرعي، والالتحاق بالحادثة².

وفي سياق تقعيد التشريع، وسد الباب أمام العبث بالشريعة الإسلامية، كتاب الدكتور سعيد رمضان البوطي، كتابه القيم، حول ضوابط المصلحة³ فيه بيان لمعنى المصلحة وخصائصها في الشريعة والنظم الوضعية. خصصه لبيان مفهوم المصلحة، ولضبط العمل بها، ولخص هذه الضوابط في خمسة أمور: اندراجها في مقاصد الشارع، وعدم معارضتها للقرآن، وعدم معارضتها للسنة، وعدم معارضتها للقياس، وعدم تفويتها مصلحة أهم منها أو مساوية لها. مناقشا بعض القضايا في الفكر الإسلامي التي لها ارتباط بالمصلحة، سواء بالبيان أو بتصحيح التصورات الخاطئة، أو بالردود على بعض المزاعم، مثل: الرد على من زعم أن عمر بن الخطاب غلب المصلحة على القرآن في مسائل، وفي بيان لمعنى السنة، وقطعية وجوب العمل بخبر الأحاد، والفرق بين تصرف الرسول بالفتوى وتصرف الرسول بالإمامة.

وهذا التسيب النظري للتفكير المصلحي جاء لضبط اعتبار المصلحة في الاجتهاد، ذلك أن الشريعة الإسلامية ما جاءت إلا لحفظ مصالح الناس في العاجلة والآجلة. والفكر المقاصدي ينبني في جزء منه على فكرة التعليل، وهذا ارتبط بعلم الكلام، وعلى مستوى علم الأصول ارتبط بالمصلحة، أما على مستوى الفقه فارتبط بمآلات الأفعال، وهكذا صار الفكر

¹ - النص الإسلامي، محمد عمارة. ص 58

² - المرجع السابق.

³ - ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، د. محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، ط2 1977 سنة م. وهي في أصلها رسالة دكتوراه في أصول الشريعة الإسلامية من كلية القانون والشريعة بجامعة الأزهر.

المقاصدي ثلاثي الأبعاد: في البعد الكلامي قانون فكر، وفي البعد الأصولي: أداة استنباط ومنهج تفسير وقواعد ترجيح، وفي البعد الفقهي: قاعدة تنزيل¹.

هذه المكانة التي تحتلها المصلحة في الفكر المقاصدي، جعلها المدخل للقول في المقاصد وفي الشريعة بكل حرية وبدون ضوابط، ولذلك اتخذت وسيلة للهروب من أحكام وتكاليف الشريعة في زمننا هذا. وهذا ما حدا بالعلماء بتحديد مفهوم المصلحة ووضع ضوابط مقننة لاعتبار هذه المصالح.

إن التيار التجديدي يؤمن بضرورة تجديد الفكر الإسلامي وباحتميته، ويدعو إليه باعتباره سبيلا للنهوض الحضاري، والعودة للريادة الحضارية، لكنه ينطلق في ذلك من التراث، ولا يتجاوزه، ويعتبره حلقة مهمة لا يمكن تجاوزها ولا القفز عليها، وأن الرجوع إلى النصوص الشرعية قرآنا وسنة لا بد فيه من الاستفادة من فهم السلف الصالح ومن جهود علماء الأمة عبر العصور، وأن المذاهب الفقهية ما هي إلا عصارة فهم السلف الصالح، صيغت على شكل قواعد وأصول ضابطة للفهم والتشريع. وذلك كله نظمه وأحكمه علم أصول الفقه.

المبحث الثاني: القراءة الكلية للنصوص الشرعية عند الشيخ يوسف

القرضاوي

تقديم:

عُرف الدكتور يوسف القرضاوي في مجال الفكر والدعوة، وتميز بالتيسير في الفقه، والوسطية في الفكر، والتبشير في الدعوة، منطلقه هو التمسك بالأصول والتساهل في الفروع، وشعاره: "الفقه هو الرخصة من ثقة أما التشدد فيحسنه كل واحد"، وإذا ما خير بين قولين يختار أيسرهما ولو كان الأول الآخر أحوط، وهذا ما جعله مقبولا في الأمة عامة، ورجال الفكر والثقافة خاصة.

¹ - المصلحة في المصطلح الأصولي رؤية وظيفية، محمد كمال الدين إمام، مؤسسة الفرقان، ط1، سنة 2011، ص7-8

وقد عُرف الشيخ القرضاوي أيضا بالتأليف الغزير الذي جاوز المئة، في حقول المعرفة الإسلامية، موزعة بين الفقه والأصول وعلوم القرآن والحديث، والتربية والشعر والأدب..، وهذا ما يعكس موسوعيته واستيعابه لقضايا الفكر الإسلامي، وواقع أمته. فكانت دعوته إلى التجديد والاجتهاد، لنهضة الأمة وتحقيق خيريتها وشهودها الحضاري. وفي تشخيصه لواقع المسلمين بأنهم أصبحوا في مؤخرة الأمم، من ناحية الابتكار والاكتشاف والاختراع، وتأخرهم هذا أمر عارض في الحقيقة، ليس لطبيعة الإسلام الذي يدينون به، وليس لطبيعة الأمم التي تدين بالإسلام، وإنما الحقيقة هي أن تأخر المسلمين هو نتيجة البعد عن الإسلام الحقيقي، سوء الفهم للإسلام وسوء التطبيق له، وأنا أخذنا من الإسلام قشورًا وتركنا اللب، لو أخذنا الإسلام متكاملًا كما أخذه سلف هذه الأمة وقرونها الأولى لانتقلنا إلى ما انتقلوا إليه، ولسُدنا العالم، ولقُدنا الحياة من جديد، لكننا لم نفهم الإسلام كما ينبغي¹.

المطلب الأول: مميزات الشيخ القرضاوي في الاجتهاد والفتوى

ويظهر هذا الأمر أكثر في العقل الفقهي للشيخ، حيث اتصف بالتوازن والاعتدال، والجمع بين الفقه والحديث، وبين النظر والأثر، وصرح هو بذلك عندما قال: "لا بد أن نسد الفجوة القائمة منذ زمن بعيد بين الفقه والحديث، فقد أصبح كالتقليد المتبع أن أهل الفقه لا يشتغلون بعلوم الحديث، كما أن أهل الحديث لا يشتغلون بعلوم الفقه، وفي هذا ضرر على المعرفة الإسلامية الصحيحة..". ويؤكد هذا الأمر في موضوع آخر بشكل أكثر وضوحًا، فيقول- إذ لا بد لصاحب الحديث أن يدرس الفقه وأصوله دراسة مقارنة، ويعرف علل الأحكام ومقاصد الشريعة، ويتمرس بهذا اللون من العلم الذي لا تفهم النصوص حق الفهم إلا بممارسته والتعمق فيه، ولا بد لرجل الفقه أن يرجع إلى منابع الأصيلة من دواوين السنة وشروحها وعلومها الغزيرة، ليعرف صحيح الأحاديث من معلولها، ومقبولها من مردودها،

¹ - انظر: الإسلام وضع أسس النهضة والحضارة، موقع، <https://www.al-qaradawi.net/>

ومطلقها من مقيدها، وعامها من خاصها، ويتمرس بمعرفة رواتها، ويخوض بحار تلك العلوم التي لا يقوم اجتهاد سليم إلا بالغوص فيها"¹.

أما الميزة الثانية فهي الوسطية والاعتدال، فلا يميل إلى الإفراط ولا إلى التفريط، لا تشدد أو غلو، ولا تحلل من مقتضيات الشرع، بين الذين يريدون أن يتحللوا من عرى الأحكام الثابتة بدعوى مسايرة التطور وكل جديد، وبين من يجمد على ما قاله العلماء من الفتاوى والأقاويل رغم تغير الزمان والمكان. ويقول رحمه الله تعالى: "لقد أكرمني الله بتبني تيار الوسطية، ومنهج الوسطية من قديم، ولم يكن ذلك اعتباطاً، ولا تقليداً لأحد، أو اتباعاً لهوى، ولكن لما قام عندي من الدلائل الناصعة، والبراهين القاطعة، على أن هذا المنهج هو الذي يعبر عن حقيقة الإسلام. لا أعني إسلام بلد من البلدان، ولا فرقة من الفرق، ولا مذهب من المذاهب، ولا جماعة من الجماعات، ولا عصر من العصور، بل عنيت به "الإسلام الأول" قبل أن تشوبه شائبة، وتلحق به الزوائد والمبتدعات، كدر صفاء الخلافات المفرقة للأمة، ويصيبه رذاذ من نحل الأمم التي دخلت فيه، والتصقت به أفكار دخيلة عليّة، وثقافات غريبة عنه. أعني بهذا الإسلام الأول: إسلام القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة"².

ومن معالم وأسس الوسطية عند الشيخ القرضاوي رحمه الله تعالى ما يلي:

- التيسير في الفتوى والتبشير في الدعوة.
- الجمع بين السلفية والتجديد، أو بين الأصالة والمعاصرة.
- الموازنة بين ثوابت الشرع ومتغيرات العصر.
- المزاجية بين الواجب والواقع "فقه الواقع".
- الحوار والتعايش مع الآخرين، والتسامح مع المخالفين.
- تبني الشورى والعدالة، وحرية الشعوب وحقوق الإنسان.
- إنصاف المرأة وتحريرها من التقاليد الموروثة والتخلف والتقاليد الدخيلة الوافدة.

¹ - شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، يوسف القرضاوي، دار الصحوة، القاهرة، سنة 1993م. ص 91

² - فقه الوسطية الإسلامية والتجديد "معالم ومنازل"، يوسف القرضاوي، ص: 39-37 بتصرف.

■ تقديم الإسلام رسالة حضارية متكاملة متوازنة، لتحرير الأمة وتوحيدها¹

ومن الميزات التي تميز بها هي التيسير في الفقه، والابتعاد عن التعسير في الفتوى، يقصد بالتيسير الفقهي عند القرضاوي: تيسير فهمه للمسلم المعاصر، في زمن احتاج الناس فيه إلى معرفة دينهم لكثرة المعارف وثورة المعلومات. وتيسير أحكامه للعمل والتطبيق وذلك بالتيسير على الناس وترجيح التخفيف، بالبعد عن التضيق والتشديد. وذلك عملاً بما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، حيث نجد آيات كثيرة تدعو إلى السير ورفع الحرج، مثل قوله تعالى في سورة البقرة: "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر"²، وقوله تعالى: "يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفاً"³ وقوله تعالى: "وما جعل عليكم في الدين من حرج"⁴. ومثل قول النبي ﷺ: "يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا"⁵، وقوله ﷺ: "إن الدين يسر ولن يُشاد الدين أحد إلا غلبه"⁶.

وقد صرح الشيخ القرضاوي بمنهجه في التيسير في الفتوى وبالأَسباب التي دعتَه إلى ذلك، فقال: "وإن تبني منهج التيسير والرفق بالناس هو روح الشريعة نفسها والتي أراد الله بها اليسر ولم يرد بها العسر، وأُمرت بالتيسير ونهت عن التعسير، ولهذا أرى إذا كان لدينا في الفقه قولان متعادلان أحدهما أحوط والآخر أيسر. أن نأخذ باليسر، لأنه أرفق وإتساعاً برسول الله صلى الله عليه وسلم الذي ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً"⁷. وقال أيضاً في كتابه: الفتوى بين الانضباط والتسيب: "وإن طبيعة عصرنا الذي نعيش فيه يتطلب التيسير والتخفيف على الناس حيث طغت المادية على الروحية، والنفعية على الأخلاق، وكثرت فيه العوائق عن الخير، وأصبح القابض على دينه كالقابض على

¹ - انظر: الصحوة الإسلامية من المراهقة إلى الرشد، يوسف القرضاوي، دار الشروق، مصر، ط3،

2008م، ص 257-275

² - سورة البقرة الآية 185

³ - سورة النساء الآية 28

⁴ - سورة الحج الآية 78

⁵ - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب ما كان ﷺ يتخولهم بالموعظة، رقم الحديث: 69

⁶ - أخرجه البخاري في صحيحه، باب الدين يسر، رقم الحديث 39

⁷ - الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، يوسف القرضاوي، ص 65

الجمر، حيث تواجه التيارات الكافرة عن يمين و شمال ومن بين يديه وخلفه، تريد أن تقتلعه من جذوره"¹

ومن معالم تيسير الفقه فهما وتطبيقا عند القرضاوي نجد:

- توخي السهولة والتوسط وذلك بتجنب المصطلحات الصعبة.
- ربط الفقه بالواقع، ومخاطبة العقل المعاصر بلغة العصر.
- استخدام معارف العصر ومقاديره ومصطلحاته.
- بيان الحكمة من التشريع حتى يقتنع العقل ويطمئن القلب.
- ربط الأحكام بعضها ببعض وبالمقاصد الكلية للشريعة.
- التخفيف من كثرة التعقيدات والتشعبات التي أضافتها العصور المختلفة.
- مراعاة الضرورات والظروف المخففة. واختيار الأيسر لا الأحوط في زماننا.
- التحرر من العصبية المذهبية. ورعاية مقاصد الشريعة².

المطلب الثاني: القراءة الكلية للنصوص الشرعية عند الشيخ القرضاوي

ومما يميز الشيخ القرضاوي قراءته الكلية للنصوص الشرعية، وعدم اقتصاره على النصوص الجزئية، وقد ظهرت هذه النظرة من خلال كتبه التي ألفها ومن خلال فتاويه التي أصدرها، وإذا كانت النظرة الجزئية تقوم على الأدلة الجزئية الواردة في مسألة ما، دون النظر إلى الأدلة الشرعية الكلية، وفي هذا يقول رحمه الله تعالى: "إن أول ما يجب أن يركز عليه فقه الشريعة الذي ننشده هو: أن نفقه النصوص الجزئية في ضوء مقاصد الشرع الكلية، بحيث تدور الجزئيات حول محور الكليات، وترتبط الأحكام بمقاصدها الحقيقية ولا تنفصل عنها"³.

فالمراد بالقراءة الكلية: تلك تقوم على الإطار الكلي الذي ينظم الأحكام الفقهية بأدلتها التفصيلية ويجمع شتاتها، وينسق فيما بينها ويعليها-على ما بينها من تباعد وتنوع- بعدا واحدا ومغزى واحدا، وهذه المقاصد الكلية هي التي تنظم كل

¹ الفتاوى بين الانضباط والتسيب، يوسف القرضاوي، ص 111

² - تيسير الفقه للمسلم المعاصر، يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، دار الفرقان للنشر والتوزيع، 2000 ص. 17-18

³ - دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية. للقرضاوي. دار الشروق، ط3، القاهرة، 2008م، ص 39

القضايا الأصولية، والنظريات التشريعية، والقواعد الفقهية، وترتيبها في نظام معين يجعلها جسماً واحداً يخدم بعضه بعضاً¹.

وقد عبر الشيخ القرضاوي عن مفهوم القراءة الكلية للنصوص الشرعية بقوله: "إن معرفة الشريعة لا تتم بمجرد معرفة نصوصها الجزئية مفصلاً متفرقة متناثرة، بعضها عن بعض، بل لا بد من رد فروعها إلى أصولها، وجزئياتها إلى كلياتها، ومتشابهها إلى محكماتها، وظنياتها إلى قطعياتها، حتى يتألف منها جميعاً نسيج واحد مترابط بعضه ببعض، متصل لحمته بسداه، ومبدؤه بمنتهاه"².

والتزم الشيخ القرضاوي رحمه الله تعالى هذا المنهج من زمن بعيد مهتماً بمقاصد الشريعة، وأهميتها في تكوين عقلية الفقيه الذي يريد أن يتعمق في الشريعة، وفي مساعدته على الوصول إلى الحكم الصحيح، ولا يكتفي بالوقوف عند ظواهر النصوص الجزئية، فينحرف عن الفهم الصحيح للنصوص الشرعية، فلا يكون مثل ذلك الذي عثر على نص من آية كريمة أو من حديث نبوي يفيد ظاهره حكماً، فيتشبث به دون أن يقارنه بالأحاديث الأخرى، وبالهدي النبوي العام، وبهدي الصحابة والراشدين، بل دون أن يرده إلى الأصول القرآنية نفسها، ويفهمه في ضوء المقاصد العامة للشريعة، فلن يسلم من الخلل في فهمه، والاضطراب في استنباطه، وبذلك يضرب الشريعة بعضها ببعض، ويعرضها للعن اللاعنين، وسخرية الساخرين"³.

ويصنف الشيخ القرضاوي مناهج التعامل مع النص الشرعي إلى ثلاثة، وذلك في كتابه القيم: "بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية: دراسة في فقه مقاصد الشريعة"، وهو الكتاب الذي فصل فيه نظريته الكلية للنصوص الشرعية، فجعل المنهج الأول هو المنهج الظاهري، وانتقد فيه "الظاهرية الجدد". الذين ورثوا عن الظاهرية القدامى فأنكروا التعليل والمقاصد، الذين يأخذون بالنصوص الجزئية، ويتشبثون بها، ويفهمونها فهماً حرفياً، بمعزل عما قصد الشرع من ورائها، فورثوا من الظاهرية القديمة الحرفية والجمود، ولم يرثوا عنها

¹ - نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي. 1995م. ص 30-29

² - الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط2- 2005م، ص 119.

³ - الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف، مرجع سابق، ص. 119-120

سعة العلم والتمكن المعرفي. وما يعيبه الشيخ القرضاوي على أصحاب هذا المنهج هو التعسير على الناس في الفتوى، والميل عن الوسطية والاعتدال، والإضرار بالدعوة الإسلامية، وتنفير الناس من شريعة الله. يقول الشيخ القرضاوي رحمه الله تعالى: "ولا ريب في أنهم بجمودهم وتشددهم، بالرغم من إخلاص كثير منهم وتعبدهم، يضررون بالدعوة إلى الإسلام وإلى تطبيق شريعته، ضرراً بليغاً، ويشوهون صورته المضيئة أمام مثقفي العصر، وأمام العالم المتحضر، كما يبدو ذلك واضحاً في مواقفهم من قضايا المرأة والأسرة، وقضايا الثقافة والسياسة والإدارة..¹". ورصد الشيخ مميزات وخصائص الظاهرية الجدد، والتي تتلخص في الحرفية في الفهم والتفسير، وإنكار تعليل الأحكام بالعقل والاجتهاد، والميل إلى التشدد والتعسير، والغلظة على المخالفين وتجريحهم إلى حد التكفير..²

أما المنهج الثاني فهو المنهج المقابل للمنهج الأول، وسمى أصحابه: ب"المعطلة الجدد"، وهم الذين بالغوا في الأخذ بالمقاصد الكلية حتى خرجوا بها عن جوهرها، وتجاوزوا النصوص الشرعية الجزئية، والتي منها نأخذ المقاصد الكلية، بزعمهم أن الدين جوهر لا شكل فقط، فإذا اصطدموا بالنصوص الشرعية المحكمة لجأوا إلى لي أعناق النصوص وتحريف الكلم عن مواضعه، وتمسكوا بالمتشابهات وأعرضوا عن المحكمات وهؤلاء "أدعياء التجديد" وهم في الواقع يريدون القفز على النصوص الشرعية، والوصول إلى مضامين الحداثة الغربية عن طريق المقاصد. ووصفهم الشيخ القرضاوي بصفات منها: الجهل بالشريعة، والجرأة على القول بغير علم، إضافة إلى التبعية الغربية، وتقديم العقل على الوحي، وتوظيفهم لاجتهادات عمر رضي الله عنه، وادعائهم بأنه عطل النصوص باسم المصالح، وتقديم المصلحة على النص.

أما المنهج الثالث فهو المنهج الوسطي الذي يجمع بالنصوص الشرعية والمقاصد الكلية، وتفقه هذه النصوص الجزئية في ضوء المقاصد الكلية، فهي ترد الفروع إلى أصولها، والجزئيات إلى كلياتها، والمتغيرات إلى ثوابتها، معتصمة بالنصوص "القطعية" في ثبوتها ودلالاتها، ومتشبهة كذلك بما أجمعت عليه الأمة إجماعاً يقينياً حقيقياً، بحيث غدا يمثل "سبيل المؤمنين" الذي لا يجوز الانحراف أو الصد عنه. ويختم كلامه بقوله: "هذه هي المدرسة

¹- دراسة في فقه مقاصد الشريعة، للقرضاوي، ص 51

²- نفس المرجع، ص 51

التي تؤمن بها، وتبنى منهجها، ونراها هي المعبرة عن حقيقة الإسلام والراداة عنه أباطيل خصومه، والتي أحسنت الفهم عن الله تعالى وعن رسوله¹، ومن مميزات هذا المنهج: الإيمان بحكمة الشريعة والتقصيد، والنظرة المعتدلة لكل أمور الدين والدنيا، وربط النصوص بواقع الحياة والعصر، التيسير في الفقه، والتوسط والاعتدال.

وقد حدد الشيخ القرضاوي مرتكزات للمنهج الوسطي، وهي: البحث عن مقصد النص قبل إصدار الحكم، وفهم النص في ضوء أسبابه وملابساته، والتمييز بين المقاصد الثابتة والوسائل المتغيرة، والملاءمة بين الثوابت والمتغيرات، ثم التمييز بين المعاني في العبادات والمعاملات²

أما مفهوم المقاصد عند الشيخ القرضاوي فهي: "الغايات التي تهدف إليها النصوص من الأوامر والنواهي والإباحات، وتسعى الأحكام الجزئية إلى تحقيقها في حياة المكلفين أفرادا وجماعات وأمة"³.

ويعتبر الشيخ القرضاوي من أشد الناس دفاعا عن مسألة تعليل الأحكام والمقاصد في عصرنا الحالي، ومن المنكرين على رافضي التعليل، وحكى إجماع العلماء على التعليل باستثناء الظاهرية، فقال رحمه الله تعالى: " ولقد اتفق علماء الأمة إلا فئة قليلة من الظاهرية على أن الشريعة إنما نزلت لتحقيق مصلحة العباد في المعاش والمعاد"⁴. منطلقا رحمه الله تعالى من قاعدة أن الأصل في العبادات هو التعبد، والأصل في المعاملات هو التعليل، وانطلاقا من هذه القاعدة يرى الشيخ أن بعض العبادات يدخلها التعليل في جميع المذاهب، باستثناء الظاهرية، ومن هنا أباح إخراج القيمة في زكاة الفطر. فقال: "ولهذا فرض زكاة الفطر من الأطعمة، لأنها كانت أيسر على المعطي، وأنفع أخذا، ولو كلفهم بدفع النقود لكلفهم عُسرا. حتى إنه أجاز لأهل البوادي أن يدفعوا هذه الصدقة من الأقط، وهو اللبن المجفف المنزوع زبده، لأنه متيسر له (..) وفي عهد الأئمة أجاز بعضهم إخراجها من منتصف رمضان أو من أول رمضان. (..) وفي بعض الأحوال في عصرنا كالمدن الكبرى مثل

¹- دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية. للقرضاوي. مرجع سابق ص 41-39

²- دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية. للقرضاوي، نفس المرجع، ص 153

³- دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية. للقرضاوي. نفس المرجع. ص 20.

⁴- المرجعية العليا في الإسلام للكتاب والسنة، ص 234

القاهرة وإستانبول وغيرهما يكون إخراج الحبوب كالقمح والشعير، منافيا لمقصد الشارع تماما، لأنه لا ينتفع به ولا يتحقق به إغناء في ذلك اليوم..¹ ومن معييات التعليل ومحاذيره عند الشيخ: المبالغة في تعليل العبادات بأمر دنيوية، وربط العلة بالمعلول، مع الغفلة عن حقيقة وهي: أن العبادات مطلوبة، طلب الغايات والمقاصد، لا طلب الأدوات والوسائل، أو التعليل بأمر غير جامع ولا مانع، كتعليل تحريم لحم الخنزير بأنه يأكل القاذورات، أو الاقتصار على التعليلات المادية، وخصوصا فيما يتعلق بالشعائر الدينية التعبدية الكبرى، والأولى أن ننهج نهج القرآن في التعليل بالأمور الدينية الروحية².

المطلب الثالث: مجالات القراءة الكلية عند الشيخ القرضاوي

أما عن مسالك التعليل فقد ذكر الشيخ القرضاوي استقرار النصوص والأحكام الشرعية، التي يفيد مجموعا يقينا بمقصد الشريعة³. ويقول في موضع آخر بأن سبيل معرفة المقاصد هو التعليل بأدواته المعروفة⁴، وهو بهذا يحيل على ما قرره العلماء من أدوات التعليل في كتب الفقه وأصوله.

وفيما يخص مجالات أعمال المقاصد عند الشيخ القرضاوي، فنجدده وسع مجال أعمالها لتشمل أولا فهم النصوص الشرعية، التي يتطلب عدم الجمود على ظواهر النصوص، بل ينظر في أحكامها وعللها ومقاصدها وما تسعى لتحقيقه من مصالح دينية ودنيوية⁵، وفي الاستدلال والترجيح، وقد ظهر ذلك في ترجيحاته في كتابه القيم: "فقه الزكاة"، الذي قال فيه: "مقاصد الشريعة إنما هي جلب المصالح ودرء المفاسد عنهم، ودعامة هذا الأصل هو ما ذهب إليه مالك وأصحابه من اعتبار المصلحة المرسله دليلا شرعيا، يجب العمل به، كما يجب العمل بسد الذرائع"⁶. وفي تنزيل النصوص الشرعية على واقع المسلمين، بما في ذلك الفتوى والتربية وترشيد الصحو الإسلامية، وتسديد خطاها على

¹ - تيسير الفقه للمسلم المعاصر، للقرضاوي، ص 117-118

² - ثقافة الداعية، للقرضاوي، ص 84 وما بعدها

³ - المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة، للقرضاوي، ص 234

⁴ - السنة مصدر للمعرفة والحضارة، يوسف القرضاوي، دار الشروق، ط2، سنة 1998م. ص 231

⁵ - المرجعية العليا في الإسلام، ص 229

⁶ - فقه الزكاة: دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة، مؤسسة الرسالة، ط18، سنة

1988، ص 31

المنهج الإسلامي القويم، منهج الوسطية والاعتدال، وإقامة بنيان الصحوّة الإسلامية على فقه جديد يشعب متعددة أهمها فقه السنن، وفقه المقاصد، والمآلات والموازنات، والأولويات..، كل ذلك تحت مسمى جديد، هو فقه المقاصد، قائلًا: "وفي رأبي: فقه المقاصد هو أبو كل هذه الألوان من الفقه، لأن المعني بفقه المقاصد، هو: الغوص على المعاني والأسرار والحكم التي يتضمنها النص، وليس الجمود عند ظاهره ولفظه، وإغفال ما وراء ذلك"¹.

ودعا الشيخ القرضاوي إلى توسيع مجال أعمال مقاصد الشريعة لتشمل العقيدة والشريعة والأخلاق، كما دعا إلى توسيع مفهوم المصلحة لتشمل الدنيا والدين، وتشمل المادة والروح، توازن بين الفرد والمجتمع، وبين المصلحة العامة والخاصة².

المبحث الثالث: القراءة الكلية عند الشيخ عبد الله بن بية

تقديم

يعد الشيخ عبد الله بن بية من العلماء المعاصرين الذين تميزوا بالقراءة الكلية للنصوص الشرعية، والذين دعوا إلى الاجتهاد والتجديد اعتمادا على مقاصد الشريعة الكلية، ويظهر ذلك في كتبه ومحاضراته، وينطلق الشيخ في قراءته الكلية من معرفة عميقة بالتراث الفقهي الإسلامي، ووعي عميق بواقع المسلمين وإشكالاته، وتورقه الأسئلة الراهنة للمسلمين: خاصة سؤال النهضة، والتجديد والاجتهاد، ولذلك فهو يبحث عن حلول وإجابات لهذه الأسئلة، فكان الجانب المنهجي هو الغالب على كتاباته، لأن صحة المناهج تكفيك هم النتائج.

المطلب الأول: المشروع الإصلاحي عند الشيخ بن بية

ومعلوم أن العلم الذي يهتم بالجانب المنهجي في العلوم الإسلامية هو علم أصول الفقه، وقد حدد الشيخ بن بية وظيفة أصول الفقه في وظيفتين هما: الانضباط والاستنباط، ولاحظ أن أصول الفقه في الوقت الحاضر لا يفضي إلى إنتاج الأحكام في مستجدات الواقع،

¹ - دراسة في فقه مقاصد الشريعة، ص 14- 15

² - مدخل إلى دراسة الشريعة الإسلامية، يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، ط2، سنة 1997م. ص

ودليله على ذلك هو واقع المجامع الفقهية، وعدم وجود تواصل بين الواقع وبين الأحكام، وأحيانا عدم الانضباط في الاستنتاج والاستنباط، وأرجع سبب ذلك إلى عدم مراجعة أدوات توليد الأحكام والاجتهاد المعطلة.

فقال: " وإذا كانت النتائج كما نشاهد في المجامع الفقهية تشير إلى عجز في التواصل بين الواقع وبين الأحكام، وأحيانا إلى عدم الانضباط في الاستنتاج والاستنباط فإن ذلك سيكون مدعاة لمراجعة أدوات توليد الأحكام والاجتهاد المعطلة، وتجديد دارسها ونفض الغبار عن طامسها. لأن إغفال الواقع يؤدي إلى وضع الأحكام الشرعية في غير موضعها والغفلة في إطلاقها عن تقييدها مما يفوت المصالح المرجوة من ورائها ويفضى إلى مفسد هي منزهة عنها. وذلك أن إنزال الأوامر والنواهي من غير نظر في صورة الموضوع وحالة المحكوم عليه يفضى إلى عكس المقصود¹."

وقد انتقد من يدعون إلى الأخذ بالنصوص الشرعية دون الفقه الذي يعتمد على النظرة الكلية المقاصدية، حيث يقول: "ولقد نشأت ناشئة ونبتت نابتة حاولت القفز على الحواجز، فعزتهم الأرداف وخانتهم النواقر، وقالت هذه الفئة الفتية: نأخذ بالكتاب والسنة دون الفقه الذي ينظر إلى المقاصد كما دونها الشاطبي، ولا مقتضيات الألفاظ كما هي عند الخليل وسيبويه ودونها الشافعي، فضللوا الناس وظنوا بالفقهاء والأئمة ظن السوء، فعميت عليهم الأنبياء وأخلفتهم الأنواء، فعابوا خلافا لم يبلغوا مداه"²

المطلب الثاني: مقاصد الشريعة عند الشيخ بن بية:

وفي مجال مقاصد الشريعة دعا إلى فتح الباب لتجديدها، وذلك من خلال إمكانية إضافة مقاصد أخرى حسب كل ظروف الزمان والمكان، مواكبة للتطور الاجتماعي والمعرفي البشري، تماشيا مع روح المقاصد نفسها، وعدم التقوقع في المقاصد كما حددها الجويني أو الشاطبي،

¹ - الاجتهاد بتحقيق المناط فقه الواقع والتوقع، عبد الله بن بية، 1148/

<https://binbayyah.net/arabic/archives>

² - أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، عبد الله بن بية، دار المنهاج، جدة، سنة 2007م. ص 7-8

ومن الأخطاء المنهجية التي عالجها الشيخ بن بية الاهتمام بالنصوص الشرعية الجزئية على حساب المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية، وتغليب القراءة الجزئية على القراءة الكلية، والفصل بين الأوامر والنواهي عن منظومة المصالح والمفاسد..، وقد لاحظ ذلك بقوة في الفتاوى المعاصرة.

أما مسألة تحديد المصلحة هل العقل هو الذي يحددها أم الشرع؟ فقد عرض الاتجاهين المتقابلين: الاتجاه الذي يرى أن الشرع هو الذي يحدد المصلحة وبه قال الغزالي والشاطبي، بحيث: "يكون النص هو نقطة الارتكاز للتعرف على المصلحة، ثم تتسع الدائرة لتشمل ما شهد له الشرع بالاعتبار شهادة لصيقة بالنص، كالمناسب المؤثر، ثم المناسب الملائم (..) وتتسع الدائرة لتشمل المصالح المرسلّة، حيث لم تظهر شهادة معينة، وتكفي شهادة جنس تصرفات الشارع دون أن تكون هناك منافاة للشرع"¹، ونبه على خطورة هذه الدعوى في كون هؤلاء قدموا فتاوى تتضمن فروعا بلا قواعد وجزئيات بلا مقاصد، بجانب المصالح وتجلب المفاسد، ما أوجد حالة من الفوضى الفكرية تطورت إلى نزاعات وخصومات كلامية سرعان ما تحولت على اقتتال وسفك للدماء المعصومة²، وما في ذلك من آثار كارثية على المسلمين أفرادا وجماعات ودولا.

والاتجاه الذي يرى بأن العقل هو من يحدد المصلحة، وبه قال الطوفي، حيث: "نقطة الدائرة عنده هي المصلحة التي تتدرج في الاتساع حسب معيار المصلحة العقلية النفعية التي قد توقف النص، بدلا من أن تتوقف أمامه، فتصبح الملغاة معتبرة خلافا للجمهور"³. وهو بذلك لم يحسم المسألة واكتفى بعرض آراء العلماء في المسألة.

ويرى الشيخ بن بية في مسألة تعليل الشريعة، أن العبادات لا يلزم فيها التعليل بالجزئيات بل بالكليات، وأن العبادات غير معللة، ومعنى ذلك أنها ليست معللة في أصولها تعليلًا ينتج قياسا في الغالب، مع الجزم بوجود الحكمة، وهذا يعني عنده امتناع القياس

¹ - مشاهد من المقاصد، لابن بية، دار وجوه، الرياض، سنة 2012م. ص 102-103

² - تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، مركز نماء للدراسات والبحوث، دار التجديد، جدة، سنة 2014، ص 9-10

³ - مشاهد من المقاصد، لابن بية، المرجع، السابق، ص 103

الجزئي المستند إلى العلة ما لم تكن منصوصة أو مفهومة من النص بالإيماء، ثم كون العبادات غير قابلة للتعليل فلا يزداد فيها ولا ينقص¹، وخلص إلى أن عدم التعليل في العبادات لا يناقض وجود مقاصد للتعبديات، وجكّم في العبادات.

أما مفهوم مقاصد الشريعة عند الشيخ بن بية فهي: المعاني الجزئية أو الكلية المفهومة من خطاب الشارع ابتداء، أصلية أو تبعية، وكذلك المرامي والحكم والغايات المستنبطة من الخطاب، وما في معناه من مسكوت بمختلف دلالاته مدركة للعقول البشرية متضمنة لمصالح العباد معلومة بالتفصيل أو في الجملة. وهذا التعريف الذي يدمج القصور الابتدائية المنشأة بالقصور الثانية الناشئة؛ ليكون المحدود جنسا واحدا وليس أجناسا مختلفة، ويراعي المعاني التي أشار إليها الشاطبي متفرقة من إبراز المصلحة كفصل من فصول الحد وإدراك العقل الذي يتناول المعاني الأولى والثانية، وبذلك نستوعب مختلف العناصر المكون في تعريف المقصد جنسا ونوعا وفصلا وخاصة². أما المقصد الكلي فقد عرفه بأنه ما كانت له جزئيات ينطبق عليها بحيث يكون الحكم فيه على جميع هذه الجزئيات³، ويتحدث الشيخ أيضا عن المقصد الكلي الأعلى والمتمثل في المقاصد الثلاث: الضروري والحاجي والتحسيني، لإحاطتها بجزئيات الشريعة من جهة، ووفائها بمصالح العباد التي تعتبر مقصد المقاصد⁴.

أما أقسام مقاصد الشريعة، فقد قسمها إلى ثلاثة أقسام، باعتبارات مختلفة: حيث جعل القسم الأول باعتبار العموم والخصوص، فجعلها مقاصد عامة وهي التي يرجع إليها التشريع، وتتمثل في الضروريات والحاجيات والتحسينيات، ويقابلها مقاصد خاصة، وهي التي تكون خاصة بأبواب الفقه. ثم القسم الثاني باعتبار الكلية والجزئية، وهي مقاصد كلية، وتقابلها مقاصد جزئية، مرتبطة بكل حكم من الأحكام الشرعية الفرعية، وهذه يترتب عليها

¹ - نفس المرجع السابق، 107-108

² - مشاهد من المقاصد، للشيخ ابن بية، دار وجوه للنشر والتوزيع، الرياض، 1433هـ- 2012م، ط 2، ص 3.

³ - مقاصد المعاملات، ومراصد الواقعات، عبد الله بن بية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، القاهرة، ط 3، سنة 2013م ص 47

⁴ - مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات، المرجع نفسه، ص 49

استنباط الأحكام وترتيب الأدلة. ثم القسم الثالث، وهو باعتبار الأصالة والتبع، وهي مقاصد أصلية، يقبلها مقاصد تبعية.

وفيما يخص طرق الكشف عن مقاصد الشريعة، فقد ساق كلام الإمام الشاطبي في المسألة، والذي حدد هذه الطرق في أربع، والتي منها: الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، وتعليل الأوامر والنواهي، ومقاصد الشارع في تشريع الأحكام، ثم السكوت مع قيام المعنى المقتضي له. والشيخ بن بية لم يصف جديداً، وهو ما يفهم منه موافقته للإمام الشاطبي في المسألة.

وبالنسبة لضوابط التعامل مع المقاصد يحدد الشيخ الضوابط الآتية:

- التحقق من المقصد الأصلي الذي من أجله شرع.
- أن يكون ذلك المقصد وصفا ظاهرا منضبطا.
- أن نحدد درجة المقصد في سلم المقاصد.
- النظر في النصوص الجزئية المؤسسة للحكم.
- هل المقصد المعلل به منصوص أو مستنبط.
- أن لا يكون المقصد المعلل فيه مردودا بقادح النقص.
- أن لا يكون معارضا بمقصد آخر أولى منه بالاعتبار.
- أن لا يكون محل إلغاء بالنص أو الإجماع أو القياس السالم من المعارض¹

أما مجالات الاستنباط بالمقاصد فيحدها في ثلاثة مجالات، وهي: تفعيل أصول الفقه على ضوء أعمال المقاصد في بنيتها، واختيار الأقوال المناسبة التي تحقق المقاصد الشرعية، ثم تفعيل النظرية المقاصدية في وضع فلسفة إسلامية شاملة تجيب على الأسئلة التي يطرحها العصر في مختلف القضايا الكبرى.

المطلب الثالث: إشكال بين الكلي والجزئي:

أما القضية الأساس بالنسبة لهذا البحث فهي العلاقة بين الكلي والجزئي عند الشيخ بن بية فقد أثار الإشكال، وبين أن الحاجة ماسة اليوم إلى "نظر متين يربط العلاقة بين الكليات

¹ - مشاهد من المقاصد، ابن بية، ص 181- 182

والجزئيات، وهذه الجزئيات تنتظر الإلحاق بكلي، أو استنتاج كلي جديد من تعاملات الزمان وإكراهات المكان والأوان، أو توضيح علاقة كلي كان غائبا أو غائما في ركام العصور وغابر الدهور، حتى لا تضيع مصالح معتبرة بكلي الشرع مقدمة على الجزئي في التربة والوضع"¹، وبين أنه لا تعارض بين الكلي والجزئي إلا في ذهن الناظر، لأن الكلي مبني على جزئي النصوص الشرعية، ولا بد للجزئي أن يفهم في إطار المقصد الكلي، وإن حصل تعارض فلا تقديم لأحدهما على الإطلاق، لأنه قد: "يلمح المجتهد في الجزئي معنى من المعاني ينخزل به عن كليه ويتقاعد به عن مدى عمومه، فيحكم له بحكم يختلف عن الكلي، كما في دليل الاستحسان، فهو في الحقيقة استثناء جزئي من كلي، ودليل سد الذرائع، وهو في أساسه حكم جزئي مراعاة لمآل أصبح بمنزلة الكي. وتارة يكون الجزئي عريا عن تلك المعاني، فيتقوى الكلي فيستوعب الجزئي ويهيمن عليه كما في المصالح المرسله"². وهو هنا لم يحسم قضية الكلي والجزئي، ولم يقدم أحدهما على الآخر بإطلاق، وإنما ترك الأمر لاجتهاد العلماء، واستقل برأي، وخالف بذلك رأي الإمام الشاطبي الذي يقدم الكلي على الجزئي، ويحفظ للجزئي مكانته وأهميته.

لقد تميز مشروع الشيخ عبد الله بن بية التجديدي بالجدة والأهمية، خاصة وأنها اعتمد الجانب المنهجي أولا، إيماننا منه بأن أزمة الفكر الإسلامي اليوم هي أزمة منهج بالدرجة الأولى. واعتماده علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة مدخلا للتجديد، باعتبار أن علم أصول الفقه ذو طبيعة منهجية. ووظيفته ضبطية. وعلم مقاصد الشريعة الإسلامية زبدة علم أصول الفقه، وتزداد أهمية المقاصد إذا تم الاستنجااد بها، وتفعيلها وفق الضوابط المقترحة لدى الشيخ بن بية حفظه الله تعالى.

¹ - تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، عبد الله بن بية، ص 27

² - محددات منهجية في التعامل مع النصوص الشرعية، مجلة الموطأ، العدد الأول، سنة 2018، ص 32

المبحث الرابع: القراءة الكلية المقاصدية عند الشيخ أحمد الريسوني

تقديم:

يُعد الشيخ أحمد الريسوني من أبرز العلماء المشتغلين بمعلم مقاصد الشريعة في عصرنا الحالي، تنظيراً وممارسة، والناظر في مسيرة الشيخ الريسوني العلمية يجدها غنية بالكتابات المقاصدية، بدءاً بكتابه "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي"، ثم "نظرية التقريب والتغليب" وغيرها من الكتب التي عالج فيها الفكر المقاصدي.

يقوم فكر الشيخ الريسوني على الوسطية والاعتدال، ويدعو إلى تجديد الدين وإحيائه على مستوى الفرد والمجتمع والدولة، من أجل نهضة أمته الواقعة تحت نير التبعية والتخلف، حتى تستأنف سيرها الحضاري الراشد. وقد جعل المدخل التربوي والثقافي سبيلاً لغايته. معتمداً في مرجعيته على الكتاب والسنة، بنفس إصلاحي معتدل يستهدف بناء الإنسان وتأهيله، ليكون صالحاً ومصلحاً في نفسه وبيئته.

وهذا ما حدا به إلى اعتماد النظرة الكلية للإصلاح، والقائمة على الاجتهاد والتجديد في التعامل مع النصوص الشرعية: فهما وتنزيلاً، باعتبار القرآن الكريم مصدر الثقافة والفكر الإسلامي، وأن لا سبيل لنهضة الأمة إلا بالقرآن الكريم، وهذا يحتاج إلى تجديد منهج قراءة القرآن والسنة.

والذي دفع الشيخ الريسوني إلى القراءة الكلية أن الإنتاجات العلمية التي أنتجها المسلمون في عصور الازدهار كانت تلبية للحاجات والتحديات الحضارية للأمة آنذاك ، فالمفسر وهو يفسر آيات القرآن الكريم أية وأية جزءاً جزءاً، والفقهاء وهو يبحث في أحكام التيمم والبيوع إنما كان الداعي إلى ذلك " البحث عن الأحكام العملية للمسلمين ؛ لأن الرؤية الإسلامية قديماً كانت هي السائدة ولا منافس لها على المستوى النظري ، فكان طبيعياً أن ينصرفوا إلى البحث في الأمور العملية، فالمسلم يومئذ سواء كان طالب علم أو عالماً أو عامياً كان يريد أن يعرف كيف يعمل"¹، أما الآن فتواجهنا تحديات فلسفية أيديولوجية كلية ، تطرح بديلاً له بناء نظري متكامل متماسك ، فكان ضرورياً أن يستجيب الفكر الإسلامي

¹ - مجلة المنطلق الجديد، في حوار مع الشيخ الريسوني، عدد: 9، ص: 79-80.

اليوم لمعالجة هذه التحديات ، بوضع البناء النظري للكلديات الشرعية. لقد أصبح الفكر الاسلامي في أمس الحاجة إلى هذا التأسيس في الفقه والأصول والتفسير.

المطلب الأول: المدخل المقاصدي للإصلاح عند الشيخ الريسوني

يتميز الشيخ الريسوني بمشروعه العلمي القائم على المدخل المقاصدي في فهم النصوص الشرعية وفي تنزيلها على واقع الناس. وبالنسبة لفهم النصوص الشرعية لاحظ تعدد المناهج إلى حد التضارب، وهذا ما نلمسه عند تصنيف الشيخ الريسوني للتيارات الفكرية المهمة بدراسة النص والتشريع الإسلاميين، فجعلها تيارين: حرفي ظاهري، وتقويلي عبثي، منتقدا الإثنين معاً، وهذه الثنائية، عبر عنها أيضاً بتعبير آخر هو توجه مقاصد، وتوجه نصوص، وهذا تصور خاطئ للمسألة، لأنه يوحي إلى القارئ أن القراءة المقاصدية، ليست مبنية على القرآن والسنة، والحقيقة عنده أن ليس هناك مقاصد الشريعة سوى مقاصد الكتاب والسنة وكل ما هو خارج عن نصوص الكتاب والسنة وليس له نسب فيها فليس من مقاصد الشريعة في شيء، وبذلك تجاوز الإشكال القديم الجديد، وأكد على أن كل ما هو خارج عن نصوص الكتاب والسنة ليس له نسب فيها، فليس من مقاصد الشريعة في شيء، وأن مقاصد الشريعة مبتدأها ومنتهاها الكتاب والسنة، ومن لم يكن على هذا، فليس بسائر في طريق المقاصد الحقة، والحقيقة أن التوجه المقاصدي لا بد له أن يكون نصوصياً، لأنه التوجه الذي يدرس النصوص دراسة تامة مجتمعة، دراسة ظاهرية وباطنية، دراسة لفظية وقصدية معاً، دراسة كلية وجزئية معاً، وأن القراءة الظاهرية تقف على ألفاظ النصوص وظواهرها الحرفية ودلالاتها الانفرادية، ولذلك يكون تعامل هذه القراءة مع النصوص ضعيفاً¹. ولذلك جعل مقولة الإمام الشاطبي: المقاصد أرواح الأعمال، نصب عينيه في التعامل مع النصوص الشرعية فهما وتنزيلاً، قائلاً: "فروح القرآن مقاصده، وروح السنة مقاصدها، وأرواح الأحكام الشرعية مقاصدها (..) فنحن أمام حقيقة لا محيد عنها، وهي ضرورة أخذ كل شيء بروحه ومقصوده، وضرورة أخذ الشريعة وإعمالها بمقاصدها"².

¹ - مقاصد المقاصد، الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة، لأحمد الريسوني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، سنة 2013م ص 6 وما بعدها

² - مقاصد المقاصد، الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة، لأحمد الريسوني، ص 5

المطلب الثاني: مفهوم مقاصد الشريعة وأهميتها عند الشيخ الريسوني

أولاً: مفهوم الشريعة

يعرف الشيخ الريسوني مقاصد الشريعة بقوله: " مقاصد الشريعة: هي الغايات المستهدفة والنتائج والفوائد المرجوة من وضع الشريعة جملة، ومن وضع أحكامها تفصيلاً"¹.

أما أهمية المقاصد فتتحدد في النتائج المترتبة عنها، لأن "المجتهد إذا اتجهت همته إلى تحري مقاصد الشرع حتى أبصرها وعرفها، ثم جعل التوجه إليها قبلته والأخذ بمقتضاها غايته، فهو على نور من ربه، مسدد في ورده وصدره"²، داعياً إلى توسيع أعمال المقاصد حتى تعم الفائدة، فقال: " حين تكون للمفكر مثل هذه الرؤية فسواء فكر في قضية سياسية أو اقتصادية أو دستورية قانونية أو اجتماعية أو تربوية أو نقابية أو حقوقية، فلا بد أنه سيكون مستحضراً لتلك المقاصد، سواء منها ما يخص موضوعه ومجاله، أو ما يتعلق بسائر القضايا والمجالات، وبذل يعطي كل ذي حق حقه، ويحفظ لكل ذي حظ حظه ويحترم لكل ذي مكانة مكانته"³.

ثانياً: توسيع مفهوم الشريعة والتشريع عند الشيخ الريسوني

ومما تميز به الشيخ الريسوني أنه وسع من مفهوم الشريعة والتشريع، بعد التضييق الحاصل في مفهوم الشريعة والتشريع والأحكام الشرعية، وعدم أعمال نصوص شرعية وقواعد كلية، رغم مصدريتها وحجيتها في الاستدلال والاستنباط، وتوجيه الأحكام. ودعا إلى تصحيح الأمر والأخذ بالمفهوم العام للتشريع، ليتجاوز بذلك عائق الانحسار في الأحكام الشرعية، وينتقل إلى الانفتاح على المقاصد والكليات، ما دامت النصوص الشرعية متناهية، والحوادث غير متناهية، ولأن "الإسلام، والتشريع الإسلامي بمعناه الشامل، يملأ الحياة كلها، ويستوعب هذه السلطات كلها (الدين، الثقافة، العرف، العقل، الذوق، المزاج،

¹ - الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده، لأحمد الريسوني، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، سنة 1999م، ص 13

² - الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده، للريسوني ص 91

³ - الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده، للريسوني، ص 101

الهوى...)، ليس بأحكامه المحددة والمحدودة، بل بقواعده وکلياته ومبادئه ومقاصده، يقول الشيخ الریسونی حفظه الله تعالى: "فالتشريع أعني به كل ما له مقتضى عملي في حياة الإنسان، أيا كانت صفة هذا الإنسان، وأيا كان نوع هذا المقتضى ومجاله، فكل قاعدة کلیة تقتضي أثرا وفعلا أو سلوكا في حياة الإنسان أفرادا أو جماعات، فهي عندي من "الکليات التشريعية"، وهي نوع من التشريع. ولا تعني بعد ذلك التصنيفات والتقسيمات الفقهية أو القانونية، أو المدرسية، أو التاريخية"¹، جاعلا محکمات الشريعة هي أصول الاعتقاد والتشريع والآداب والمواعظ، وهي: "أصول وأمهات لغيرها، مما يندرج فيها أو يتفرع عنها أو يخضع لها، من التفصیلات والجزئیات والتطبیقات"².

وينطلق في تأصيله لقراءته الكلية من القرآن الكريم، فقال: "نحن المسلمین، بدايتنا القرآن الكريم، والقرآن الكريم أنبأنا أن مما فيه: آيات محکمات هن الأمهات، وهن بداية البداية. فعلينا أن نركز أنظارنا، أبصارنا وبصائرنا، على هذه المحکمات الأمهات، فنستحضرها ونستبصر فيها ونتشبع بها. ثم من خلالها نتعامل مع سائر أي القرآن الكريم. ومن خلالها ومن خلال القرآن الكريم، نتعامل مع السنة النبوية والسيرة النبوية. ومن خلال هذا كله - حسب ترتيبه - نتعامل مع فقه الصحابة (ولا أعني "قول الصحابي" بمعناه الأصولي)، ثم فقه الأئمة وفقه الفقهاء، وعامة تراثنا العلمي.. وإذا كثرت علينا الأمور وتشعبت، أو اختلطت علينا واضطربت، فلنرجع ولنحتكم إلى البداية وبداية البداية، نفیء إليها آمنين مطمئنين"³. حيث خلص إلى أن الکليات تقررت في القرآن الكريم أولا، بدءا من أصول الإيمان، ثم المعتقدات التكميلية، ثم کلیات القيم والمقاصد العامة لحياة الإنسان، ثم الکليات والقواعد التشريعية والتنظيمية للعلاقات البشرية، ثم التوجيهات والتكاليف العملية، ثم بعد ذلك جاءت الأحكام التفصیلية والضوابط التطبيقية"⁴. واعتبر أن الکليات وأصول الفرائض والمحرمات مشتركة بين الكتب المنزلة منال السماء، ما دام أن الإنسان المستهدف بهذه الکليات هو واحد عبر الزمن، يقول الشيخ الریسونی: "وما دام الإنسان هو الإنسان، في

¹ - الکليات الأساسية للشريعة الإسلامية، للریسونی، دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ص 26

² - الکليات الأساسية للشريعة الإسلامية، للریسونی، ص 32

³ - نفس المرجع السابق، ص 24

⁴ - نفسه، ص 33-34

جوهره وطبيعته، في خصائصه ونقائصه، في صفاته ومقوماته، في ميوله واحتياجاته الأساسية، في هذه الأمور كلها: الإنسان هو الإنسان، من آدم إلى آخر ولد آدم. ما دام الأمر كذلك، فلا بد أن تكون هناك أشياء كثيرة، يشترك فيها الناس، ويتساوى فيها الناس، على الأقل في أصولها وجملتها"¹، وهذا رغم تغير أحواله في الزمان والمكان، وهذا ما يفسر اختلاف الشرائع في التفاصيل والأحكام الجزئية، ومن الكليات والأصول المشتركة بين الكتب السماوية التي ذكرها الشيخ الريسوني، نجد: تركية النفس، وإيثار الآخرة على الأولى، نشر الخير وتعليم العمل الصالح، تثبيت الإصلاح ومنع الفساد، نفي الحرج على العباد، حفظ الضروريات الخمس، الدعوة إلى عبادة الله..، ولا يقتصر المشترك بين الكتب السماوية على الكليات والأصول الكبرى فقط، وإنما يتجاوزها إلى الكليات الصغرى والجزئيات الكبرى، كتحريم القتل العدوان، وفرض العقوبات الزاجرة.

المطلب الثالث: الاجتهاد المقاصدي عند الشيخ الريسوني

دعا الشيخ الريسوني إلى فتح باب الاجتهاد وعدم التهيب من فتحه، بدعوى عدم وجود من تتوفر فيه شروط الاجتهاد، فقال بتيسير وتخفيف شروط الاجتهاد، وحتى لو أخطأ المجتهد فله أجر على اجتهاده. فقال: "ألا فليتقدم المجتهدون والباحثون، وليقدموا مطمئنين مرتاحين، غير متهيبيين ولا وجلين"². والغاية من دعوته حفظه الله تعالى: حتى لا يبقى التهيب مانعا للعلماء من أن يجتهدوا وفق متطلبات عصرهم، ويخرجوا من ربقة التقليد، إلى أفق الاجتهاد الرحب، لما يحققه من مصالح للمسلمين وللأمة الإسلامية.

ومن القضايا التي أثارها الشيخ الريسوني قضية الاجتهاد المقاصدي، حيث أكد أن الاجتهاد لا يكون إلا بفهم مقاصد الشريعة على كمالها، ثم التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها، كما قال الشاطبي، وقد جعل المقاصد مصدرا من مصادر التشريع الإسلامي، وعنصرا محوريا فيها. كما أكد على ما قاله الشيخ عبد الله بن بية من أن أصول الفقه كثيرة الاستنباد بالمقاصد، وأن هذه المقاصد تعمل في كل حكم من أحكام الشريعة، سواء في

¹ - الكليات الأساسية، للريسوني، ص 50-51

² - الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، الريسوني، ص 13

الأصول العامة، أم الأحكام الجزئية، وقد قسم الشيخ الريبوني المقاصد إلى ثلاثة دوائر، وهي:

■ الدائرة الأولى: دائرة المقاصد الكلية العامة، وهي التي التي تراعيها الشريعة وتعمل على تحقيقها في كل أبوابها التشريعية أو في كثير منها... وهذا القسم هو الذي يعنيه غالباً المتحدثون بـ "مقاصد الشريعة"، وظاهر أن بعضه أعم من بعض، وما كان أعم كان أفهم، أي إن المقاصد التي روعيت في جميع أبواب الشريعة أعم وأهم من التي روعيت في كثير من أبوابها"¹.

■ والدائرة الثانية: دائرة المقاصد الخاصة أو الوسطى، وهي: "المقاصد المتعلقة بمجال خاص من مجالات التشريع، كمقاصد الشريعة في أحكام الإرث وما يلحق به، ومقاصد الشريعة في مجالات المعاملات المالية، أو في مجال الأسرة، وقد يدخل ضمن المقاصد الخاصة المقاصد المتعلقة بعدة أبواب تشريعية، لكنها متقاربة ومتداخلة، كمقاصد الولايات العامة، ومقاصد العبادات"².

■ والدائرة الثالثة هي: دائرة المقاصد الجزئية وهي: "ما يقصده الشارع من كل حكم شرعي من إيجاب أو تحريم أو ندب أو كراهة، أو إباحة أو شرط أو سبب.... وأكثر من يعتني بهذا القسم من المقاصد الفقهاء، لأنهم أهل التخصص في جزئيات الشريعة ودقائقها"³.

وجعل هذه المقاصد متناسقة ومتكاملة، بين خيط ناظم، وليس عبارة عن درر متناثرة، حيث جعل بين المقاصد الكلية العامة والمقاصد الجزئية التفصيلية، مقاصد وسطية، وجعل داخل المقاصد العامة أحكاماً تتضمن مقاصد جزئية، حيث يقول: "فوجود مقاصد إجمالية

¹ - نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، للريبوني، ص. 7

² - نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، نفس المرجع السابق، ص 14

³ - نفسه، ص 8

عامة، لا يلغي المقصد الجزئي أو المقاصد الجزئية لكل حكم على حدته، أو لمجموعة من الأحكام تتحد في مقصدها أو مقاصدها الخاصة بها"¹.

ويميز الشيخ الريسوني بين مستويين من المقاصد فيقول: "مقاصد الشارع لها مستويان: مقاصد الخطاب، ومقاصد الأحكام. ومقاصد الخطاب المراد بها البحث عن مقاصد الشارع من كلامه ومن خطابه، بمعنى ماذا قصد من هذا النص؟ ومن هذه العبارة؟ ومن هذا الأمر.. أي المعنى المقصود والحكم المقصود"². وهكذا يخلص إلى أن مقاصد الأحكام هي فوائد ونتائج العمل بالأحكام الشرعية، لأنه يمكننا النظر إلى: "كل من أحكام الشريعة، على حد ذاته، لنتبين مقصوده الخاص، أو مقاصده إن كانت له مقاصد متعددة"³.

المطلب الرابع: توظيف المقاصد في الاجتهاد الفقهي

لقد وظف الشيخ الريسوني المقاصد في الاجتهاد الفقهي، وفي الترجيح بين الأقول، وذلك عبر ومراحل ووجوه في التوظيف والإعمال، ويمكن تلخيص هذه الوجوه والمراحل في عشرة عناصر، وهي:

- التحقق من مقصود النص الشرعي
- تحري معرفة الحكمة والمصلحة المقصودة وراء الحكم المنصوص
- النظر فيما يظن أنه مقصد وما هو بمقصد
- التمييز بين ما هو مقصود لذاته وما هو مقصود لغيره
- مراعاة المقاصد العامة للشريعة عند كل تطبيق جزئي
- مراعاة المقاصد الخاصة بالمجال التشريعي الذي تنتمي إليه مسألة البحث
- مراعاة مطلق المصالح المرسله
- ترتيب الحكم ودرجته على قدر المصلحة والمفسدة
- مراعاة المقاصد عند إجراء القياس

¹ - الفكر المقاصدي قواعده وفوائده: ص 14

² - أحمد الريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة ص 9- دار السلام القاهرة- ط1 2009م

³ - مدخل إلى مقاصد الشريعة، للريسوني، ص13

■ اعتبار المال¹

المطلب الخامس: قواعد المقاصد عند الشيخ الريسوني

يعتبر التقعيد مرحلة مهمة من مراحل بناء أي العلم من العلوم، ويدل التأليف في تقعيد العلوم على نضجها واكتمالها، خاصة إذا علمنا أن العلوم تتكون أساساً من مصطلحات ومناهج وقواعد. وقد ألف العلماء المسلمون في تقعيد علوم شتى مثل الفقه والأصول والتفسير والتصوف، وألف العز بن عبد السلام في مجال القواعد كتابين: الأول: "الفوائد في اختصار المقاصد"، والثاني: "قواعد الأحكام في مصالح الأنام".

وجاء الإمام الشاطبي الذي أتم بناء علم المقاصد وأحكم نظريته، حتى استوى على سوقه وصار علماً قائماً بذاته، إلا أنه بعد الإمام الشاطبي لم يُفرد لعلم المقاصد تقعيد خاص، حتى جاء الشيخ الريسوني وألف كتابه القيم: "قواعد المقاصد" الذي صدر عن مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي بلندن سنة 2020، بعدما سبق أن أصدر كتيباً في نفس الموضوع بعنوان: الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، فجمع الشيخ هذه القواعد بعدما كانت موجودة في بطون الكتب، وأعاد ترتيبها وتهذيبها وعرضها بأسلوب سهل، حيث شارك كل قاعدة، وذكر سياقها، ودليلها، وأعطى نماذج تطبيقية لها. حتى صارت في متناول الباحثين وطلاب العلم.

وقد جعل الاستقراء من الأدلة المعتمد على قواعد المقاصد بعد الكتاب والسنة والإجماع، جاعلاً إياه أعظم الطرق لإثبات المقاصد، فقال: "كل ما يُستدل به على صحة الاستقراء وأهميته، فهو دليل لهذه القاعدة، فلا تحتاج إلى دليل خاص بها"².

تأتي أهمية التقعيد في مجال المقاصد، حتى يتم ربط المقاصد بالانضباط، ولا تكون وسيلة للتسيب عبر اتباع الأهواء في مجال الفتوى، مما يفتح الباب أمام فوضى الاجتهاد، لأن هناك طرفين متقابلين في مسألة إعمال المقاصد، طرف متعصب، وطرف متسيب، والتقعيد يحسم الأمر، فيسد باب التسيب، ويزيل تخوف المتخوفين والمتعصبين، قال الشيخ الريسوني حفظه الله تعالى: "إن إعمال المقاصد والتعامل معها، فيه اليوم طرفان تنكبا نهج

¹ - مقاصد المقاصد، للريسوني، ص46

² - قواعد المقاصد، للريسوني، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي بلندن سنة 2020 ص 507

الاعتدال والسداد؛ فوقف أحدهما عند الإحجام والتهيب، وذهب الآخر مع الاندفاع والتسيب، وأحسب أن القواعد تُطمئن المتهيبين الممتنعين، وتبصّر المتسيبين المندفعين"¹، وقد ذكر الشيخ الريسوني في كتابه قاعدة: المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، وقاعدة: مشقة مخالفة الهوى لا رخصة فيها، وقاعدة: الحيل باطلة متى هدمت أصلاً شرعياً، وغيرها من القواعد التي تلزم الباحث في المقاصد اتباع الحق والشرع ومجانبة الأهواء، وصرح بقوله: "إذا كان الاجتهاد لا يصح ولا يستقيم إلا بمراعاة المقاصد، واعتبار النصوص بمقاصدها وعللها، فإن لذلك حدوداً وقيوداً، لا بد من مراعاتها، منعاً للاسترسال في توليد العلل والمقاصد كيفما كانت، ثم تحكيمها بتعسف في معاني النصوص وأحكامها(..) لكن إذا دخل الإفراط، وأصبح تعليل النصوص أو تأويلها مؤدياً -بقصد أو بغير قصد- إلى تعطيلها وإبطال مقتضياتها، فهذا ما لا يصح ولا يجوز، بل هذا النوع من التعليل والتأويل، هو الذي يكون باطلاً"².

لقد شكل كتاب: "قواعد المقاصد" للشيخ الريسوني خطوة كبيرة في مجال ترشيد المقاصد وتقعيدها، بعدما دعا إلى تفعيلها، وبعمله هذا يكون من أبرز من اهتم بالمقاصد وعمل على تطويرها وإنضاجها: تأصيلاً وتقعيداً وتفعيلاً. وإذا نظرنا إلى جهوده في المقاصد مع جهود علماء معاصرين آخرين في الغرب الإسلامي كالشيخ عبد الله بن بية، نجد منطقة الغرب الإسلامي لا زالت تحافظ على تميزها في مجال مقاصد الشريعة الإسلامية.

¹ - قواعد المقاصد، للريسوني، ص 296 - 297.

² - قواعد المقاصد: 427- 428

خاتمة الباب الأول

في ختام هذا الباب نلخص إلى أن إشكال البحث في الكلي والجزئي لازال مطروحا عند العلماء والباحثين المعاصرين، وقد توزعت مناهجهم بين الإفراط في القراءة الكلية للنصوص الشرعية، وكان في ذلك تجاوز للنصوص الجزئية المؤسسة للكليات الشرعية، وتجلّى ذلك في خطاب التيار الحداثي، وكانت استراتيجية هذا الخطاب هي تجاوز النصوص الشرعية والوصول إلى مضامين الحداثة الغربية.

أما التفريط في المقاصد الكلية لصالح النصوص الجزئية، فغلبت القراءة الظاهرية التجزيئية، وتجلّى ذلك في خطاب ما بات يُعرف بالظاهرية الجدد، وما يُعاب على خطابهم هو إهدار مقاصد النصوص الشرعية، وهي روحها وجوهرها.

أما المنهج الوسط فكان عند أصحاب القراءة الكلية للنصوص الشرعية، في الفصل الأخير، التي تبوّأت منزلة بين القراءتين السابقتين، فتميزت بالوسطية والاعتدال، وجمعت بين إعمال النصوص الشرعية ومقاصد هذه النصوص، فقرأت النص الجزئي في المقصد الكلي، وهي التي نأمل لها البقاء والاستمرارية والصلاحية، لموافقتها خصائص الشريعة الإسلامية، والتي من أبرزها العالمية والشمولية والواقعية والصلاحية لكل زمان ومكان.

الباب الثاني: القراءة المقاصدية الكلية للنص الشرعي في التراث الإسلامي

الفصل الأول: القراءة المقاصدية الكلية عند إمام الحرمين
الجويني الفصل الثاني: القراءة المقاصدية الكلية عند الإمام
أبي بكر بن العربي المعافري

الفصل الثالث: القراءة المقاصدية الكلية عند الإمام أبي
إسحاق الشاطبي

الفصل الأول: القراءة المقاصدية عند الإمام الجويني

تقديم

نادى إمام الحرمين إلى تجديد أصول فهم الشريعة بسبب ما لحقها من تقهقر في الفهم وتعطيل في العمل، وما طبع عصر فقهاء زمانه من التقليد والجمود على الفروع، فرأى أنه قد استجدت مستجدات ونزلت نوازل لا يبدو أن الموروث الفقهي قادراً على مواكبتها والاستجابة لحاجياتها، فقال: "فأما القول في المكاسب فنقدم على مقصودنا في خلو الزمان عن تفاصيل الشريعة فصلاً نفيساً، ونتخذة تأصيلاً لغرضنا وتأسيساً، وهذا الفصل لا يوازيه في أحكام المعاملات فصل، ولا يضاهيه في الشرف أصل، وقد حار في مضمونه عقول أرباب الألباب، ولم يحم على المدرك السديد فيه أحد الأصحاب. ولست أنتقص أئمة الدين، وعلماء المسلمين، ولا أعزيهم إلى الفتور والقصور عن مسالك المتأخرين، ولكن الأولين رضي الله عنهم ما دفعوا مقصود هذا الفصل، ولم تتعشهم هواجم المحن والفتن".¹

وشكا أن أشد ما ابتلي به هو الفقهاء المقلدون، الذين جمدوا على النصوص ولم يطلبوا اليقين بالاهتداء بمقاصد الشريعة ويستنبطوا بروحها؛ فقال: "وإنما بلأني كله حرس الله مولانا من ناشئة في الزمان شدوا طرفاً من مقالات الأولين، ركنوا إلى التقليد المحض، ولم يتشوفوا إلى انتحاء درك اليقين، وابتغاء ثلج الصدور، فضلاً عن أن يشمروا للطلب، ثم ينجحوا أو يحققوا. ثم إذا رأوا من لا يرى التعرّيج على التقليد، ويشرب إلى مدارك العلوم، ويحاول الانتفاض من وضر الجهل، نفروا نفار الأوابد، ونخروا نخير الحمر المستنفرة، وأضربوا عن إجمالة الفكر والنظر، وارجحنوا إلى المطاعن على من يحاول الحقائق ويلابس المضايق وقنعوا من منصب العلماء بالرد على من يبغي العلم والترقي عن الجهالات والبحث عن حقائق المقالات".²

1- غياث الأمم في التياث الظلم، للجويني، مكتبة إمام الحرمين، سنة النشر: 1401هـ، دون رقم الطبعة،

ص: 475

2- غياث الأمم، للجويني ص: 407

وعن انحسار الشريعة وتعطيلها يقول: "لولا حذار الانتهاء إلى الوقعة لندبت الإسلام، ورثيت الشريعة، قد تعرضت وحق الحق الأعظم للغرر، وتناهيت في اقتحام جراثيم الخطر، والرأي يهلك بين العجز والضجر".¹

وقال في ذات السياق: "فليت شعري ما معتصم العباد، إذا طما بحر الفساد؟ واستبدل الخلق الإفراط والتفريط عن منهج الاقتصاد، وبلي المسلمون بعالم لا يوثق به لفسقه، وزاهد لا يُقتدى به لخرقه، أيبقى بعد ذلك مسلك في الهدى أم يموج الناس بعضهم في بعض مهملين سدى، متهافتين على مهاوي الردى".²

لذلك بعد أن قام بنخل الشريعة أصولاً وفروعاً ومراجعتها مراجعة دقيقة شاملة، دعا إلى إعادة صياغة طرق التفكير وتجديد أساليب الاستنباط، ومراعاة معاني الشريعة وروحها واستحضار مقاصد الشريعة وغاياتها، بل إنه نفى البصيرة المتمثلة في الإدراك والعلم، على كل من غابت عنه المقاصد المتمثلة في علل الأحكام في خصوص الأوامر والنواهي التي هي مصادر الأحكام، فقال: "ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة"³ وقال وهو ينوه بمنهجه الذي دعا إليه: "فهذه تراجم منبهة على منازم المقاصد، لا يجدها جاحد ولا يأبأها إلا معاند، لم أوردتها تشدقا، ولم أتكلفها تعمقا، ولكني رأيت إيضاحها في دين الله محتوما، وكشفها فرضا متعينا مجزوما. فإن تعديت مراسم الأدب، فالصدق قصدت، والحق أردت وقد والله أوضحت وأبلغت وأنهيت حكم الله وبلغت. والله المستعان، وعليه التكلان".⁴

وقال في ذات السياق: "وهذا السر في قضايا التكاليف لا يوازنه مطلوب من هذا الفن علواً وشرفاً، وسيزداد المطلع عليه كلما نهج في النظر منهاجاً، ثم يزداد اهتزازاً وابتهاجاً".⁵

1- المرجع نفسه ص: 303

2- غياث الأمم ص: 16

3- البرهان في أصول الفقه، للجويني، الوفاء – المنصورة، الطبعة الرابعة سنة 1418هـ، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب: 101/1

4- غياث الأمم ص: 372

5- المرجع نفسه ص: 434

لذلك رأى أن النهوض بالأمة يتجلى في ربطها بمقاصد الشريعة وتحقيق مقاصد الخطاب من الأوامر والنواهي، فقال منكرا على من يجهل مقاصد الشريعة ومقاصد المخاطبين فيما يؤمرون به، وهو يرجح ما ذهب إليه الإمام الشافعي من تخصيص التكبير في الصلاة دون غيره ردا على الأحناف المجوزين افتتاح الصلاة بأي لفظ فيه تعظيم الله عز وجل، قال: "قال الشافعي رضي الله عنه: في مجاري كلامه في رتب النظر من قال لا غرض للشارع في تخصيص التكبير وفي الاستمرار عليه ولا غرض لصحبة ومن بعدهم من نقله الشرائع والقائلين بها في التكبير على التخصيص وقد استتب الناس عليه مع تناسخ العصور واعتقاب الدهور قولاً وعملاً وتناوله الخلف عن السلف حتى لو فرض عقد الصلاة بغيره لعد نكرا وحسب هجرا فمن قال والحالة هذه لا اثر لهذا الاختصاص وإنما هو أمر وفاقى فقد نادى على نفسه بالجهل بمقاصد الشريعة وقضايا مقاصد المخاطبين فيما يؤمرون به وينهون عنه ولو كان غير التكبير كالتكبير لكان ذكر الشارع التكبير كلاما عريا عن التحصيل نازلا منزلة قول القائل ابتداءً يحرم على الجنب سورة آل عمران مع القطع بان غيرها من السور بمثابة ولا ينطق المبتدئ بها إلا ويبين لغوه على عمد إن لم يكن ساهيا".¹

من خلال ما تقدم يتبين أن الجويني يعتبر من أوائل المؤسسين لعلم المقاصد، حيث دعا إلى التعامل مع النصوص بحس مقاصدي، وإلى استحضار المقاصد في الاستنباط والاجتهاد. فكانت له الكثير من التنبيهات المبكرة في مبحث المقاصد الذي يعتبر غير مسبوق بها، وأن ريادة الغزالي في ذلك مدينة له إلى حد كبير.

المبحث الأول: مفهوم المقاصد عند الإمام الجويني

إن الناظر في تراث الجويني سواء في الأصول أو في الفروع، يجد السمة البارزة التي ينطلق منها ويستضيء بها هي النظرة المقاصدية التي ما فتئ يؤصل لها ويدعو إليها، يعتني بالحكم والمصالح والغايات المرجوة والأهداف المطلوبة، يبحث عن الأسباب والعلل ويتتبع الجزئيات يستخرج منها المناطات التي بنيت عليها. كل هذا دال على نظر مقاصدي ثاقب وفكر مقاصدي ناضج.

ففي كتابه غياث الأمم، يقول الريسوني: "ومن الطريف المفيد في هذا الكتاب أن فكرة القصد والمقاصد قد تحكمت في مساره وفي أبوابه ومباحثه وما تميزت به من بسط أو تقليل ومن تقصير أو تطويل ... فكل ذلك عنده ينبني على مقاصد الكتاب وعلى المقصود من كل فصل ومبحث".¹

ولذلك قال في مقدمة كتابه: "ولكل كتاب معمود ومقصود، ومنتحى مصمود، يجري مجرى الأساس من البنیان، والروح من الحيوان، والعذبة من اللسان".²

قبل أن نعيش مع الجويني مستشرقين نظريته المقاصدية، وكيف استنبطها وأخذ بها في مجال المعرفة والاستنباط، وكيف استثمارها في بناء الأحكام، يمكن أن نقف عن تعريف المقاصد عند هذا الإمام المؤسس.

المطلب الأول: تعريف المقاصد

المقاصد هي اسم ولقب لعلم، ومصطلح من مصطلحات أصول الفقه، المقاصد لغة:

تطلق مادة (قصد) في اللسان العربي ويراد بها المعاني التالية:

- الاستقامة والاعتدال، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَفْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾³
- التوجه نحو الشيء، يقال: قصدت قصده، أي نحوت نحوه.
- الكسر، يقال انقصد السيف: أي انكسر، وقصد الرمح: إذا كسره.
- الاكتناز والامتلاء، تقول العرب: ناقة قصيد، أي مكتنزة ممتلئة من اللحم، والقصيد من الشعر ما تم سبعة أبيات.

1- إمام الفكر المقاصدي، للريسوني دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2003م، ص: 23

2- مقدمة غياث الأمم، ص: 14

3 - لقمان: 18

وخلاصة كلام اللغويين في مادة (قصد) في الاستعمال العربي أنها تدل على معان مشتركة ومتعددة ، إلا أن الغالب عند إطلاقها انصرافها إلى العزم على الشيء والتوجه نحوه.¹

أما تعريف المقاصد عند الإمام الجويني فإنه لم يورد لها تعريفا محددا كالمصطلحات الأصولية، ويمكن أن نبحت عما أورده من مدلولات مقاصدية نستخلص منها تعريفا عاما، نجد له في هذا الصدد:

- المصالح التي أرادها الله من الأوامر والنواهي قال: "ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة".²
- تحقيق العبودية والتمسك بالدين قال: "ليعلم طالب الحق وباغي الصدق أن مطلوب الشرائع من الخلائق، على تفنن الملل والطرائق، والاستمساك بالدين والتقوى، والاعتصام بما يقربهم إلى الله زلفى، والتشmir لابتغاء ما يرضي الله تقدس وتعالى".³
- صلاح حال العبد في الدارين قال: "العبادات البدنية المحضة فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية".⁴ أما غير المتعبد به فإنه تتعلق به الأغراض الدفعية والنفعية، فيقول: وهي دفع المضار والمفاسد وجلب المصالح وبذلك يتحقق لهم صلاح حالهم، نخلص من خلال هذه المدلولات المقاصدية إلى أنه يمكن أن نضع تعريفا تقريبا للمقاصد عند الإمام الجويني وهي "المصالح والحكم التي أرادها الله من أوامره ونواهي، لتحقيق عبوديته وصلاح حال العباد"

المقاصد عند هذا الإمام، المصالح المتوخاة المتمثلة في صلاح العباد بجلب المنفعة ودفع المضرة عنهم، وهذا هو مقصود الشارع الذي سعى لتحقيقه ودارت حوله الشريعة، فاستشف هذا الأمر الرواد الأوائل فكرسوا حياتهم لخدمته وتأسيس بنيانه لأهميته ومكانته.

1- انظر الصحاح: 524/2 تهذيب اللغة: 257/8 ، مجمل اللغة لابن فارس: 755/1 ، لسان العرب حرف الدال فصل القاف،

2- البرهان: 101/1

3- غياث الأمم ص: 180

4- البرهان: 80/2

المطلب الثاني: مكانة المقاصد عند الجويني

ذهب الإمام الجويني إلى أن المقاصد أصل من أصول التشريع، تؤخذ منها الأحكام ويستنبط منها مسائل الحلال والحرام، قال: "أقسام الأحكام، وتفصيل الحلال والحرام، في مباحي الشرع ومقاصده، ومصادره وموارده".¹ فالعناية ينبغي أن تكون بالمقاصد لا بالصيغ قال: "اتباع المقاصد أولى من التمسك بالصيغ والألفاظ".²

ولأهمية المقاصد عنده قال وهو يعقب على أحد أقوال الشافعي: "وهو على مساقه بالغ حسن، ولكن يرد عليه على انطباق تخصيص للأشياء بألقابها، ويلزم من مضمون طلب الفائدة من التخصيص المصير إلى أن الشارع إذا خصص شيئاً باسمه الذي ليس مشتقاً اقتضى ذلك نفى الحكم فيما عداه، ولو لم يكن كذلك لكان تخصيصه من غير قصد أو قصده من غير غرض أو غرضه غير محمول على مقاصد الشرع".³

وقال بأن الشريعة ما جاءت إلا لهذا الغرض، فكانت تكاليفها تصب في هذا الاتجاه "الله تعالى فطر الجبال على التشوف والشهوات، وناط بقاء المكلفين ببلغة وسداد، فتعلقت التكاليف من هذه الجملة بالمحافظة على تمهيد المطالب والمكاسب، وتمييز الحلال من الحرام، وتهذيب مسالك الأحكام على فرق الأنام، فجرت الدنيا من الدين مجرى القوام، والنظام من الذرائع إلى تحصيل مقاصد الشرائع".⁴

المطلب الثالث: طريقة معرفة المقاصد

بعد أن تبين لنا أهمية المقاصد في نظر الجويني، فإنه من الأهمية أن نعرف كيفية التوصل لمعرفة هذه المقاصد أو الطريقة التي يمكن أن تساعدنا على تحديد المقاصد عند إمام

-
- 1- غياث الأمم ص: 15
 - 2- البرهان: للجويني 128/2
 - 3- البرهان : 173/1
 - 4- غياث الأمم ص: 181

الحرمين. يظهر من خلال التتبع في كتبه أن له بعض الإشارات التي يمكن أن ترسم لنا الطريقة التي سلكها في معرفة المقاصد وهي كالتالي:

✓ أولاً: النص

إذا ورد نص ظاهر من الأدلة النقلية من كتاب أو سنة يعين قصد الشارع تعين الأخذ به وعدم المحيد عنه قال: "وإذا ثبت بلفظ ظاهر قصد الشارع في تعليل حكم بشيء، فهذا أقوى متمسك به في مسالك الظنون، فإن المستنبط إذا اعتمد إيضاح الإخالة وإثبات المناسبة، وتدرج منه إلى تحصيل الظن، فإن صحب الرسول عليه السلام كانوا رضي الله عنهم يعلقون الأحكام بأمثال هذه المعاني".¹

وهذا مسلك القراءان فقد ورد فيه التنصيص على مقاصد بعض العبادات، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾² وقد أشار إلى هذا العز بن عبد السلام في قواعده، حيث عبر عن ذلك بقوله: "وأما مصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها فلا تعرف إلا بالشرع، فإن خفي منها شيء طلب من أدلة الشرع، وهي الكتاب والسنة".³

وإذا لم يكن هناك نص ولا أصل يعتمد عليه يدل على مقصد الشارع، فلا يجوز استحداثه قال: "فليس في الشريعة أن اقتحام المآثم يوجه إلى مرتكبيها ضروب المغارم، وليس في أخذ أموال منهم أمر كلي، يتعلق بحفظ الحوزة، والذب عن البيضة، وليس يسوغ لنا أن نستحدث وجوها في استصلاح العباد، وجلب أسباب الرشاد، لا أصل لها في الشريعة، فإن هذا يجر خرما عظيما، وخطبا هائلا جسيما".⁴

✓ ثانيا: اللغة العربية

1- البرهان في أصول الفقه: 33/2

2 - سورة العنكبوت: الآية 45

3- القواعد للعز: 6/1

4- غياث الأمم ص: 287

اللغة العربية هي وعاء الشريعة، بها تفهم الشريعة ومقاصدها، وعلى ضوءها يفهم المراد منها، بقدر فهمها ومعرفة أساليبها واستيعاب قواعدها يتأتى إدراك مقاصد الشريعة من مظاهرها. وقد أشار لهذا الإمام الجويني فقال: "الاستقلال باللغة العربية؛ فإن شريعة المصطفى ﷺ متلقاها ومستقاهها الكتاب والسنن، وآثار الصحابة ووقائعهم، وأقضيتهم في الأحكام، وكلها بأفصح اللغات وأشرف العبارات، ولا بد من الارتواء من العربية، فهي الذريعة إلى مدارك الشريعة".¹

لذلك دعا إلى العناية بها وأن المرء لا تستكمل له الأذات إلا إذا كان ريانا من علوم اللغة فقال: "اعلم أن معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني أما المعاني فستأتي في كتاب القياس إن شاء الله تعالى وأما الألفاظ فلا بد من الاعتناء بها فإن الشريعة عربية ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن ريانا من النحو واللغة ولكن لما كان هذا النوع فنا مجموعا ينتحى ويقصد لم يكثر منه الأصوليون مع مسيس الحاجة إليه وأحالوا مظان الحاجة على ذلك الفن واعتنوا في فهم بما أغفله أئمة العربية واشتد اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان وظهور مقصد الشرع".²

وهذا أمر ضروري في المجتهد والباحث عن علل الشريعة والمستنبط لفروعها المبنية على المقاصد والمصالح قال:

"والدليل على وجوب الاكتفاء بما ذكرناه من الخصال شيئان:

والثاني: أنا سبرنا أحوال المفتين من صحب رسول الله ﷺ الأكرمين، فألفيناهم مقتدرين على الوصول إلى مدارك الأحكام، ومسالك الحلال والحرام، ولكنهم كانوا مستقلين بالعربية، فإن الكتاب نزل بلسانهم، وما كان يخفى عليهم من فحوى خطاب الكتاب والسنة خافية، وقد عاصروا صاحب الشريعة، وعلموا أن معظم أفعاله وأقواله مناط الشرع".³

1- غياث الأمم ص: 400

2- البرهان: 44/1

3- الغياثي ص 405

وكما دعا إلى الاعتناء بها حذر من خطورة التهاون بها "وقد تقرر أنا متعبدون بالجريان على مقتضى الألفاظ اللغوية إذا صدرت من الشارع ولم يثبت مخصص مانع من إجراء مقتضى اللفظ وهذا القدر مقنع فيما نريده".¹

✓ ثالثاً: فهم الصحابة

لا بد لكل من أراد التعرف على مقاصد الشريعة أن يستعين بفهم الصحابة وأقوالهم، فهم عاينوا نزول الوحي وسمعوا من رسول الله ﷺ وشاهدوا أفعاله وأحواله، مما أهلهم أن يدركوا مقاصده ويفهموا عنه مراده ومقاصد الدين من خلال سياق النزول وما احتف بالحكم من قرائن، قال: "قد يتبين لنا أنهم رضي الله عنهم في الأزمان المتطاولة والآماد المتمادية ما كانوا ينتهون إلى وجوه مضبوطة، بل كانوا يسترسلون في الاعتبار استرسال من لا يرى لوجوه الرأي انتهاء، ويرون طرق النظر غير محصورة. ثم كان اللاحقون يتبعون السابقين ولا يعتنون بذكر وجوه في الحصر لا تتعدى، فعلمنا بضرورة العقل أنهم كانوا يتلقون معاني ومصالح من موارد الشريعة يعتمدونها في الوقائع التي لا نصوص فيها، فإذا ظنوها ولم يناقض رأيهم فيها أصل من أصول الشريعة أجروها".²

وهذا ما استقراه الجويني ولا حظه من خلال تتبعه لتعامل الصحابة مع النصوص، واهتدائهم بالمصلح في بناء الأحكام، قال: "فقد رأينا الصحابة رضي الله عنهم ينوطون الأحكام بالمصالح على تفصيل لها".³

وقد لفت انتباهنا الجويني إلى أن معرفة المقاصد غير معقدة لا تتوقف على طريقة الجدليين "فإن أصحاب الرسول عليه السلام ما كانوا يجرون على مراسم الجدليين، من نظار الزمان في تعيين أصل والاعتناء بالاستنباط منه وتكلف تحرير على الرسم المعروف

1- البرهان: 127/1

2- البرهان في أصول الفقه: 30/2

3- نفسه: 45/2

المألف في قبيله، وإنما كانوا يرسلون الأحكام ويعقلونها في مجالس الاشتوار بالمصالح الكلية".¹

المبحث الثاني: أقسام المقاصد عند الإمام الجويني

سلك الإمام الجويني مسلك الاستقراء والتتبع في تقسيم المقاصد، فرأى بأنها ليست على درجة واحدة وأنها متداخلة فيما بينها، فمنها ما يؤول إلى أمر ضروري، ومنها ما يتعلق بحاجيات الإنسان، ومنها ما يتعلق بمكارم الأخلاق وجميل المروءات. والتقسيم من المناهج العلمية التي نوه بها وافتتح بها كتابه البرهان فقال: "حق على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلوم، أن يحيط بالمقصود منه وبالمواد التي منها يستمد ذلك الفن وبحقيقته وفنه، وحده إن أمكنت عبارة سديدة على صناعة الحد، وإن عسر فعليه أن يحاول الدرك بمسلك التقاسيم".²

المطلب الأول: تقسيم المقاصد عند الجويني

قسم إمام الحرمين المقاصد وصنفها إلى أصناف خمسة، حسب أهميتها وقوتها:

الصنف الأول: "ما يعقل معناه وهو أصل، ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري". وإشارة الجويني إلى أصلية هذا الصنف وضروريته يدل على أنه أعلى المراتب الظهور، كما في شرعية القصاص لحقن الدماء، وشرعية البيع لا انتقال الملكية، فمناسبة حقن الدماء في شرع القصاص، ومناسبة نقل الملكية في شرع البيع مناسبة معقولة المعنى، وهذه أمور ضرورية تتوقف عليها الحياة البشرية، فبدون عصمة دماء الناس لا تستمر حياتهم، وبدون وسيلة معقولة لنقل ملكية الأشياء يتبادلون بها المنافع لا يقع معها خصام ولا نزاع تتحول حياتهم إلى مشقة، وهذا ظاهر وقد عبر الجويني عنه بقوله: "وهو الذي يسهل تحليل أصله"³

1- البرهان: 41/2

2- مقدمة البرهان في أصول الفقه.

3- البرهان في أصول الفقه: 78/2

الصنف الثاني: "ما يتعلق بالحاجة العامة ولا ينتهي إلى حد الضرورة". وهذا الصنف لا يرقى إلى مستوى الصنف الأول، وهو يتعلق بالحاجة العامة مثل تشريع إجارة الدور وكرائها فإنها مبنية على حاجة الناس إلى مساكن يسكنونها مع تعذر الوصول إليها عن طريق التملك أو إعاره أصحابها فإن هذه الحاجة مهما بلغت فإنها لا تصل إلى مستوى الضرورة كما في البيع، وقد فرق الجويني بين حاجة الجنس وحاجة الفرد، "فحاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد من حيث إن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس لنال آحاد الجنس ضرار لا محالة تبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد".¹ تنبيهها على التداخلات التي يمكن أن تقع بين مراتب الضروري والحاجي ، وأن الشيء قد يكون حاجي بالنسبة للجنس ضروري بالنسبة للفرد .

الصنف الثالث: ما لا يتعلق بضرورة خاصة ولا حاجة عامة. وهذا الصنف لا يتعلق بالضروريات ولا بالحاجيات، لكنه يتضمن جلب مكرمة أو دفع مضرة نقيض المكرمة، مثل له الجويني بطهارة الحدث وإزالة الخبث، وهو ما يدخل في باب ما رغب فيه الشرع تلويحا، وتمشّي مع الفطرة الإنسانية وتضافرت دواعي الجبلية التي جبل عليها وأغنى فيه التلويح عن حمل المكلفين على مضمونه دون التصريح.

الصنف الرابع: "ما لا يستند إلى حاجة وضرورة وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحاً ابتداءً" وهو الذي لا يتعلق أيضاً بضرورة ولا حاجة، وانحصر في المندوب الذي ندب إليه الشرع تصريحاً. مثل: "الطهارات قصارها إثبات السبب وجوبا إلى إيجاب ما لا تصريح بإيجابه، وليس فيها اعتراض على أصل آخر سوى ما ذكرناه من التصريح والتلويح"² أي من باب ما لا يتم الواجب إلا به، ومثلها وضع الشرع النكاح على تحصين الزوجين.

الصنف الخامس: "ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلا ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحاث على مكرمة" وقد اعتبر الجويني هذا الصنف مما يتعذر التمثيل له

1- البرهان في أصول الفقه: 80/2

2- المرجع نفسه: 79/2

بالجزئيات، مع إبقاء إمكانية تصويره أصلاً كلياً مستقلاً. "ومثال هذا القسم العبادات البدنية المحضة فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية ولكن لا يبعد أن يقال تواصل الوظائف يديم مرون العباد على حكم الانقياد وتجديد العهد بذكر الله تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر وهذا يقع على الجملة"¹

وقال وهو يتحدث عن جمال الشريعة وما امتازت به "ومن العبارات الرائقة الفائقة المرضية في الإعراب عن المقاصد الكلية في القضايا الشرعية: أن مضمونها دعاء إلى مكارم الأخلاق ندبا واستحبابا، وحتما وإيجابا، والزجر عن الفواحش وما يخالف المعالي، تحريما وحظرا، وكراهية تبين عيافة وحجرا، وإباحة تغني عن الفواحش،".²

فالصنف الأول الضروريات، والصنف الثاني الحاجيات، والرابع والخامس التحسينيات، والخامس قريب من التحسينيات لعدم تعقلية معناه. مثل الأمور التعبدية كهيئات الصلاة وعدد الركعات وغيرها من الأشياء الغير معقولة المعنى، فانحصرت كليات الشريعة في ثلاثة أشياء أساسية: الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

وللإشارة فإن الجويني ذكر هذا التقسيم وهو يتحدث عن آراء العلماء فيما يعلل وما لا يعلل من أحكام الشرع في باب تقاسيم العلل والأصول من كتاب القياس؛ ليصل إلى ما يصلح أصلاً للمقايسة عليه وما لا يصلح لذلك، فبعد أن ذكر أمثلة لتعليلاتهم وأثر ذلك في إجراء الأقيسة قال: "هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة، ونحن نقسمها خمسة أقسام".

ومما يلاحظ أن ربط الجويني بين ضبط تقسيم أصول المقاصد، كأساس يبنى عليه ضبط القياس الأصولي، أراد منه أن يبين بأن القياس المتمثل في الإرادة التشريعية لحل الإشكالات والنوازل، ينبغي أن يلاحظ فيه تحقيق مقاصد الشريعة وكلياتها.

المطلب الثاني: الضروريات الخمس

لم ينص الإمام الجويني على عدد هذه الضروريات ولا عمد إلى حصرها لشهرتها، وإن ورد عنه الإشارة إلى كل كلية وكيفية حفظها من جهة الوجود والعدم، وقد حصرها

1- البرهان في أصول الفقه: 80/2

2- غيات الأمم: 181/1

تلميذه الغزالي في خمس واستقرت على ذلك وهي: (الدين، والنفس، والنسل، والعقل،
والمال)

أولاً: حفظ الدين

قال الجويني في معرض حديثه عن بيان حفظ الدين: "فالقول الكلي: أن الغرض
استيفاء قواعد الإسلام طوعاً أو كرهاً، والمقصد الدين".¹ وبيّن أهمية هذا المقصد بقوله:
"ليعلم طالب الحق وبأغي الصدق أن مطلوب الشرائع من الخلائق، على تفنن الملل
والطرائق، الاستمساك بالدين والتقوى، والاعتصام بما يقربهم إلى الله زلفى".² "فالشرعية
متضمنها مأمور به ومنهي عنه ومباح. فأما المأمور به: فمعظمه العبادات".³

ولأهمية الدين قال: "فإن الدنيا إنما ترعى من حيث يستمد استمرار قواعد الدين منها،
فهي مرعية على سبيل التبعية، ولولا مسيس الحاجة إليها على هذه القضية، لكانت الدنيا
الدنية حرية بأن تضرب عنها بالكلية".⁴ فمقصد الدين هو الأساس وغيره متفرع عنه، أما
كيفية حفظه فبين أن حفظه يتم بأمرين:

■ طلب ما لم يحصل، أي حفظه من جانب الوجود بما يثبت أركانه قال: فأما القول في
أصل الدين فينقسم إلى: حفظ الدين بأقصى الوسع على المؤمنين، ودفع شبهات
الزائغين، كما سنقرره إن شاء الله رب العالمين. وإلى دعاء الجاحدين والكافرين، إلى
التزام الحق المبين".⁵

■ حفظ ما حصل بالقيام بمنع ما يؤدي إلى انعدامه قال: "القول في حفظ ما حصل ينقسم
إلى حفظه عن الكفار، وإلى حفظ أهله عن التواثب والتغالب، والتقاطع والتدابير
والتواصل.

1 - الغياثي ص: 183

2- غياث ص: 180

3- البرهان: 179/2

4- المرجع نفسه ص: 152

5- غياث الأمم: 184/1

فأما حفظ الخطة عن الكفار، فهو بسد الثغور، وإقامة الرجال على المراصد".¹

ثانيا: حفظ النفس

عبر الجويني عن هذا الكلية بحفظ الدم قال: "وبالجملة الدم معصوم بالقصاص".²

وفي موضع آخر: "وإذا اعتبرنا القصاص في النفس بالقصاص في الطرف".³

وفي قتل الجماعة بالواحد قال: "والمسلك الحق عندنا أن المشركين يقتلون بحكم قاعدة القصاص. فإذا تمهدت هذه القاعدة فغرض هذه المرتبة إلحاق فرع بهذا الأصل مع تقدير الوفاق فيه. فنقول في الطرف: إنه صين بالقصاص على المنفرد فليصن بالقصاص على المشتركين كالنفس".⁴

أما طريقة حفظ النفس فتكون من جانب الوجود قال: "الحاجة في حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة، في حق الواحد المضطر، فإن الواحد المضطر لو صابر ضرورته، ولم يتعاط الميتة، لهلك. ولو صابر الناس حاجاتهم، وتعدوها إلى الضرورة، لهلك الناس قاطبة".⁵ كما تكون بإباحة الطيبات، واعتبر الله هذه يتماشى مع ما في جملة الإنسان قال: "الله تعالى فطر الجبلات على التشوف والشهوات، وناط بقاء المكلفين ببلغة وسداد، فتعلقت التكاليف من هذه الجملة بالمحافظة على تمهيد المطالب والمكاسب، وتمييز الحلال من الحرام، وتهذيب مسالك الأحكام على فرق الأنام، فجرت الدنيا من الدين مجرى القوام، والنظام من الذرائع إلى تحصيل مقاصد الشرائع".⁶

أما حفظها من جانب العدم فإن ذلك يكون بتشريع الحدود للردع والزجر.

ثالثا: حفظ النسل

1- المرجع نفسه ص: 201

2- البرهان: 179/2

3- البرهان: 157/2

4- البرهان: 210/2

5- غياث الأمم ص: 479

6- المرجع نفسه ص: 181

عبر الجويني عن حفظ النسل بقوله: "والفروج معصومة بالحدود".¹ من فاحشة الزنا، وقال في حفظ الفروج والحكمة من ذلك: "إذا أشكل في الزمان الشرائط المرعية في النكاح، ولم يأمن كل من يحاول نكاحاً أنه يخل بشرط معتبر في تفاصيل الشريعة، فلا تحرم المناكح بتوقع ذلك؛ فإننا لو حرمانها، لحسمناها، ولو فعلنا ذلك، لتسببنا إلى قطع النسل، وإفناء النوع، ثم لا تعف النفوس عموماً، فتسترسل في السفاح".² "فهو كالقضاء والجلوس لفصل الحكومات بين الخصماء، وقد يرتبط به أمور الأموال والأبضاع والدماء".³ أما طريقة حفظه من جهة الوجود فإن ذلك يحصل بما أباحه الله من النكاح ورغب فيه.

وأما حفظه من جهة العدم فإن ذلك يحصل بما شرعه الله من الحدود لحفظ الفروج، قال: "فإن الغرض الأظهر في إحلال النكاح، وتحريم السفاح أن يختص كل بعل بزوجته ولا يزدحم ناكحان على امرأة فيؤدي ذلك إلى اختلاط الأنساب".⁴

رابعاً: حفظ المال

المال من ضرورات الحياة قال الجويني: "الأموال، فإنها شوف الرجال، ومرتبطة الآمال، ومن ألف مبادئ النظر في تصارييف الأحوال في الإيالات، لم يخف عليه مدرك الحق في هذا المقال".⁵

أما طريقة حفظ المال من جهة الوجود فذلك يكون بفضل ما أباحه الله تعالى من التكسب والعمل واستثماره لينمووا وتزداد موارده.

1- البرهان: 179/2

2- غيات الأمم ص: 512

3- المرجع نفسه ص: 295

4- المرجع نفسه ص: 514

5- نفسه ص: 250

وأما حفظه من جهة العدم فإن ذلك يكون بما شرع الله من الحدود وقطع يد السارق قال: "والأموال معصومة عن السراق بالقطع".¹ وأن القصد بهذا الحد ردع السارق "والغرض بشرع القطع ردع السارق عن تناول المال".²

خامساً: حفظ العقل

قال الجويني وهو يبين المسلك الذي شرعه الله عز وجل ليحفظ به العقل وهو حد شرب الخمر الذي تغيب العقل قال: "وسبيل القول في الحد أن ما وقع الوفاق على تحريمه من الخمر؛ فلا خلاف في تعلق الحد بشربه".³

أما طريقة حفظه من جهة الإيجاد، فإن كل ما يحفظ النفس والجسم يشمله، لأن العقل جزء من الجسم. وإصلاح المعاش التي بها قوام الخلق قاطبة وقصاره هلاك الناس أجمعين ومنهم ذو النجدة والبأس، وحفظة الثغور من جنود المسلمين، وإذا هوا وهنوا، وضعفوا واستكانوا، استجراً الكفار، وتخللوا ديار الإسلام، وانقطع السلك وتبتر النظام.⁴

المبحث الثالث: قواعد المقاصد عند الإمام الجويني

كان للإمام الجويني فضيلة السبق في التأسيس لقواعد المقاصد وكليات المصالح، استوحاها من أسرار الشريعة وغاياتها الكبرى وما اتصفت به من السماحة ورفع الحرج والضيق، وبنائها على اعتبار المآلات والموازاة بين المصالح والمفاسد. وهذه القواعد العامة المبنية في كتبه هنا وهناك تعكس خصوبة فكره وسعة تبحره في علوم الشريعة وهي كثيرة لا يمكن أن نأتي عليها كلها، وسنكتفي بذكر بعضها فقط.

✓ أولاً: لا تكليف بما لا يطاق

1- البرهان: 179/2

2- نفسه: 211/2

3- نهاية المطلب في دراية المذهب، للجويني، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، سنة النشر: 1428-325/17:

4- غياث الأمم ص: 478

من قواعد المقاصد الذي أسسها وبنهاها عليها الإمام الجويني فروعاً فقهية والرد على المخالفين، قاعدة "أن التكليف لا يكون إلا بما يطاق" التكليف يقع بالممكن ولا نظر إلى الاستصلاح ونقيضه. ومثّل له بأن السكران يمتنع تكليفه خلافاً لطوائف من الفقهاء، والدليل على امتناع تكليفه استحالة فهم الخطاب، والامتناع قصداً إليه غير ممكن دون فهم الخطاب، فإن تمسك الفقهاء بما يصح من أقوال للسكران وما ينزل فيه من أحواله منزلة الصاحي، فحكم الشرع بالصحة والفساد متبع ولا استحالة فيه، وإنما الاستحالة في توجيه الخطاب على من لا يفهم الخطاب. وكذلك الناسي مثله مثل السكران. وأما المكروه لا يمتنع تكليفه لإمكان الفهم والامتناع وإن كان على الكره.¹

وقد ناقش القائلين بتكليف ما لا يطاق قال: فإن قيل فما الصحيح عندكم في تكليف ما لا يطاق قلنا إن أريد بالتكليف طلب الفعل فهو فيما لا يطاق محال من العالم باستحالة وقوع المطلوب وإن أريد به ورود الصيغة وليس المراد بها طلباً كقوله سبحانه وتعالى: ﴿كُونُوا فِرْدَةً حَسِيِينَ﴾² فهذا غير ممتنع فإن المراد بذلك كونهم قردة خاسئين. فكانوا كما أردناهم، وأما سر ما نعتقد في خلق الأعمال فلا يحتمله هذا الموضع. فالقول الوجيز أنه يكلف المتمكن ويقع التكليف بالممكن ولا نظر إلى الاستصلاح ونقيضه.

✓ ثانياً: قاعدة رفع الحرج

قاعدة رفع الحرج سارية في فروع الشريعة كلها وهذا ما أكد عليه الإمام الجويني "وهذا الفن مقطوع به فلا جرم المرتضى عندنا في حكم فعله ﷺ المنقول مطلقاً استبانة رفع الحرج فيه عن الأمة".³

1- غياث الأمم ص: 502

2 - سورة البقرة الآية 46

3- البرهان: 1/133

وأن الأصل في الشيء الذي لم يثبت منعه نفي الحرج قال: "وإن عري الزمان عن الإحاطة بما ذكرته فالذي تقتضيه القاعدة الكلية نفي الوجوب، فيما لم يقدّم دليل على وجوبه، وارتفاع الحرج فيما لا يثبت فيه حظر فإذا هذا مستبين على هذه القضية من القاعدة الكلية".¹

وأنه إذا لم يرد دليل في مسألة فإن التكليف فيه يرجع حكمه قبل ورود الشرع نفياً للحرج، قال: "إذا انحسرت مسالك الأدلة في النفي والإثبات، فموجب انتفاء الحكم، وإذا انتفى الحكم، التحق المكلفون في الحكم الذي تحقق انتفاؤه بالعقلاء قبل ورود الشرائع، ولو لم يرد شرع، لما كان على الناس من جهة الله تعالى حرج وحرج، ثم إقدامهم وإحجامهم مع انتفاء الحرج عنهم يستويان، ومقصود الإباحة في الشرع انتفاء الحرج، واستواء الفعل والترك".²

وقد مثل لهذه القاعدة بأمثلة منها؛ فعل الصحابة وفهمهم للتأسي برسول الله ﷺ "وهذا كقطعنا أنهم كانوا يتأسون برسول الله ﷺ في أفعاله ويستبينون منها رفع الحرج عنهم إذا لم يظهر لهم اختصاص رسول الله عليه السلام"³

وقال: "فإن انقسام فعله إلى الواجب وغيره كانقسام فعله إلى المندوب وغيره فالمختار إذا أن فعله لا يدل بعينه ولكن يثبت عندنا وجوب حمله على نفي الحرج فيه عن الأمة ومستند هذا الاختيار إلى علمنا بأن أصحاب رسول الله ﷺ لو اختلفوا في حظر أو إباحة فنقل الناقل في موضع اختلافهم فعلا عن المصطفى لفهموا منه أنه لا حرج على الأمة في فعله وجاد هذا جاهل بمسالك النقل فضلا عن المعنى واللفظ".⁴

ومنها مسألة أن الأصل في الصيد الإباحة، وليس لها نهاية، فلو اختلط بها صيود مملوكة، والتبس الأمر، فما من صيد يقتنصه المرء إلا ويجوز أن يكون ما احتوت عليه يده الصيد المملوك. ثم اتفق العلماء على أن الاصطياد لا يحرم، لأن ما حل من الصيد غير

1- غياث ص: 502

2- غياث الأمم ص: 491

3- البرهان: 1/133

4- البرهان: 1/185

متناه، والمختلط به محصور متناه، وكذا إذا انتقلت حمامات بلدة وهي مملوكة إلى بلدة أخرى، واختلطت بحمام مباح فالذي صار إليه المحققون في علوم الشريعة أنه لا يحرم الاصطياد بسبب هذا الاختلاط. قال: وإن فرض اختلاط ما لا يتناهى عندنا بما لا يتناهى، فإن كان ما ذكرته محفوظا عند أهل الزمان بنوا عليه ما سبق من حمل الأمر على براءة الذمة، عند تخيل الوجوب من غير استيقان، وكذلك ينبغي الأمر على الحل ورفع الحرج، فيما لا يستيقن فيه تحريم.¹

✓ ثالثا: قاعدة دفع الضرر

قاعدة رفع الضرر لها ارتباط بأكثر من مجال من قواعد المصلحة وقواعد المقاصد وغيرها، وقد ساقها الإمام الجويني للتدليل على أن من مقاصد الشريعة العظيمة حاجة الناس ورفع الضرر عنهم؛ فقال: "لسنا نعني بالحاجة تشوف الناس إلى الطعام، وتشوقها إليه، فرب مشته لشيء لا يضره الانعكاف عنه فلا معتبر بالتشهي والتشوف، فالمرعي إذا دفع الضرر، واستمرار الناس على ما يقيم قواهم.... والضرر الذي ذكرناه في أدراج الكلام عينا به ما يتوقع منه فساد البنية، أو ضعف يصد عن التصرف والتقلب في أمور المعاش".²

وقال وهو يتحدث عن مقصد الشريعة في إباحة أنواع من الطيبات وعدم الاكتفاء ببعضها لما في ذلك من الضرر كاللحم، فقال: "الأقوات بجمالها مندرجة تحت ضبط المقدم، ومن جمالها اللحوم. فإن قيل: هلا اكتفى الناس بالخبز وما في معناه في ابتلائهم بملابسة الحرام؟ قلنا: من أحاط بما أوضحنه فيما قدمناه، هان عليه مدرك الكلام في ذلك، فإننا اعتمدنا الضرر وتوقعه، ولاشك أن في انقطاع الناس عن اللحوم ضرارا عظيما، يؤدي إلى إنهاك الأنفس، وحل القوى. ثم إذا تبين ذلك فلا تعيين فيما يتعاطاه الناس من هذه الفنون،

1- المرجع نفسه ص: 500

2- المرجع نفسه ص: 480

مع فرض القول في أن جميعها محرم. فليقع الوقوف على المنتهي الذي اعتبرناه في محاولة درء الضرار.¹

✓ رابعا: قاعدة النظر في المآل

أشار الإمام الجويني لهذه القاعدة أثناء حديثه عن الحاجة وما يترتب عليها من الضرر إذا تركت في الحال أو المتوقع، قال: "ويتحصل من مجموع ما نفينا وأثبتنا أن الناس يأخذون ما لو تركوه لتضرروا في الحال أو في المآل".²

ومن الأمثلة التي ساقها الإمام الجويني جواز عقد إمامة المفضول إذا كان في ذلك تحقيق مصلحة أمن الأمة واستقرارها رغم وجود الفاضل إذا كان ذلك سيؤدي إلى إثارة الفتن وسفك الدماء؛ فقال: "ومسلك الحق المبين، ما أوضحه الآن للمسترشد المستبين؛ لا خلاف أنه إذا عسر عقد الإمامة للفاضل، واقتضت مصلحة المسلمين تقديم المفضول، وذلك لصغو الناس، وميل أولي البأس والنجدة إليه، ولو فرض تقديم الفاضل لاشترأت الفتن، وثارَت المحن، ولم نجد عددا، وتفرقت الأجناد بددا، فإذا كانت الحاجة في مقتضى الإيالة تقتضي تقديم المفضول، قدم لا محالة؛ إذ الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة، فإذا كان في تقديم الفاضل اختباطها وفسادها، وفي تقديم المفضول ارتباطها وسدادها، تعين إثارة ما فيه صلاح الخليفة باتفاق أهل الحقيقة، ولا خلاف أنه لو قدم فاضل، واتسقت له الطاعة، ونشأ في الزمن من هو أفضل منه، فلا يتبع عقد الإمامة للأول بالقطع والرفع".³

✓ خامسا: الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة

من قواعد المقاصد التي أسسها إمام الحرمين هذه القاعدة قال: "وقد ذكرنا أن الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق آحاد الأشخاص" ومثل لذلك بالإجارة بأنها خارجة عن القياس الجزئي الذي يقصد به أنه لا بد من رعايته، لا أنه يجري في جزئية أو في شخص لأن الأصل مقابلة عوض موجود بعوض معدوم خارج عن القياس المرعي في

1- غياث الأمم ص: 482

2- المرجع نفسه ص: 481

3- غياث الأمم ص: 167

المعاوضات لأن قياسها ألا يتقابل إلا موجودان؛ فقال: "ونحن نرى أن ننبه قبل تبين القول فيه على أمر وهو أن الإجارة جازت خارجة عن الأقيسة التي سمينها جزيئة في القسم الأول فإن مقابلة العوض الموجود بالعوض المعدوم خارج عن القياس المرعي في المعاوضات فإن قياسها ألا يتقابل إلا موجودان ولكن احتمل ذلك في الإجارة لمكان الحاجة وقد ذكرنا أن الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق آحاد الأشخاص والبيع يلتحق بقاعدة الضرورة من جهة مسيس الحاجة إلى تبادل العروض والعروض لا تعني لأعيانها وإنما تراد لمنافعها ومتعلق تصرفات الخلق في الأعيان محال منافعهم منها".¹

✓ سادسا: تقديم المصلحة الأعلى على المصلحة الأدنى

هذه القاعدة أوردها الجويني بتعبير "ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية". فقال: "ومن خصائص هذا الضرب أن القياس الجزئي فيه وإن كان جليا إذا صادم القاعدة الكلية ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية. وبيان ذلك بالمثل: إن القصاص معدود من حقوق الأدميين وقياسها رعاية التماثل عند التقابل على حسب ما يليق بمقصود الباب، وهذا القياس يقتضي ألا تقتل الجماعة بالواحد، ولكن في طرده والمصير إليه هدم القاعدة الكلية ومناقضة الضرورة، فإن استعانة الظلمة في القتل ليس عسيرا وفي درء القصاص عند فرض الاجتماع خرم أصل الباب".²

1- البرهان: 82/2

2- البرهان: 80/2

المبحث الرابع: نماذج تطبيقية للنظر المقاصدي عند الإمام الجويني

صاحب النظر المقاصدي الإمام الجويني وهو يستخرج الأحكام من أدلتها، ويستنبط مسائل الفقه من مظانها ويفرع الفروع على قواعدها، فلا تكاد تجد باباً من أبواب الفقه الذي قرره في كتبه إلا وله فيه إضاءات مقاصدية وإشارات صبغها بصبغة المصلحة التي جاءت الشريعة لتحقيقها، ككتاب نهاية المطلب الذي ألفه في الفقه الشافعي، والغياثي الذي ألفه في الأحكام السلطانية والأمور السياسية، وغيرها من مؤلفاته النفيسة. لذا سأقتصر على بعض الأمثلة للتدليل فقط، وقد قسمت هذه النماذج لكثرتها إلى المجالات التالية:

المطلب الأول: مجال العبادات

فالوضوء شرعه الله للنظافة ورفع التضييق على الناس من التوسخ، لأن النجاسة يحصل بها الأذى لما جبل عليه الإنسان من النفور منها لتنافيها مع مروءته قال: "وهذا كالوضوء فليس ينكر العاقل ما فيه من إفادة النظافة والأمر بالنظافة على استغراق الأوقات يعسر الوفاء به فوظف الشارع الوضوء في أوقات وبنى الأمر على أفادته المقصود وعلم الشارع أن أرباب العقول لا يعتمدون نقل الأوساخ والأدران إلى أعضائهم البادية منهم فضلاً فكان ذلك نهاية في الاستصلاح ومحاولة الجمع بين تحصيل أقصى الإمكان في هذه المكرمة ورفع التضييق في التدنس والتوسخ إذا حاول المرء ذلك فهذا وضع هذا الفن. ولكن إزالة النجاسة أظهر في هذا الفن من النظافة الكلية المرتبة على الوضوء فإن النجاسات تتقذر في الجبلات واجتنابها أهم في المكارم والمروءات من اجتناب الشعث والغبرات.... فتميز ظهور الغرض في إزالة النجاسة عن النظافة الكلية المعينة في الوضوء".¹

وأن الله شرع التيمم لمقصد إدامة الدربة على الطهارة، لما يعتري الإنسان من كثرة الأسفار، وما يترتب على ذلك من مشقة فقد الماء فلو ترك لركنت نفسه إلى الكسل، "أن التيمم أقيم بدلاً غير مقصود في نفسه ومن أمعن النظر ووفاه حقه تبين أن الغرض من التيمم إدامة الدربة في إقامة وظيفة الطهارة فإن الأسفار كثيرة الوقوع في أطوار الناس وإعواز

الماء فيها ليس نادرا فلو أقام الرجل الصلاة غير طهارة ولا بدل عنها لتمرنت نفسه على إقامة الصلاة من غير طهارة والنفس ما عودتها تتعود وقد يفضى ذلك إلى ركون النفس إلى هواها وانصرافها عن مراسم التكليف ومغزاها".¹

وفي الصلاة ذكر أن مقصود الشارع تجديد العهد بذكر الله تعالى "فالذي اعتلقه حظي من شيخي أن الصلاة لا تُعنى لصورتها، وإنما المقصود الظاهر منها تجديد العهد مراتٍ في اليوم والليلة بذكر الله تعالى، ثم حرم الكلام في الصلاة، وحرّم الفعل الكثير، وأمر المصلي بالاستداد في صوب القبلة وكل ذلك لجمع أسباب حضور القلب، والإكباب على الذكر، وقطع الملهيات".²

ويتجلى في الزكاة قصد الشارع برفع الحاجة قدر المستطاع "غرض الزكاة سد الخلة والحاجة".³ "إذ يتعلق بها سدّ الخلات، وهو معنى كَلَّى تدركه العقول بمبادئها".⁴

المطلب الثاني: مجال الإمامة والعقوبات

قصد الشارع من تنصيب الإمام هو تحقيق الأمن والاستقرار حتى لا يعيش الناس في الفوضى والاضطراب، والدفاع عن حوزة الدين الذي هو الأصل الكلي، حيث قال الجويني: "والغرض الأعظم من الإمامة جمع شتات الرأي، واستتباع رجل أصناف الخلق على تفاوت إرادتهم، واختلاف أخلاقهم ومآربهم وحالاتهم، فإن معظم الخبال والاختلال يتطرق إلى الأحوال من اضطراب الآراء، فإذا لم يكن الناس مجموعين على رأي واحد، لم ينتظم تدبير، ولم يستتب من إيالة الملك قليل ولا كثير، ولا صطلمت الحوزة، واستؤصلت البيضة، وليعتبر

1- البرهان: 75/2

2- نهاية المطلب: 198/1

3- البرهان: 179/2

4- نهاية الطلب: 387/19

العاقل ذلك بملك مطاع بين أتباع، محفوف بجنود، وخفق بنود وأشياع، إذا اختطف الملك بغتة، وفاجأته المنية فلتة. فليُنظر كيف تنفض الجموع، ويصيرون عبرة أسماع وأبصار".¹

وقال: "وسر الإمامة استتباع الآراء، وجمعها على رأي صائب، ومن ضرورة ذلك استقلال الإمام، ثم هو محثوث على استفادة مزايا القرائح، وتلقي الفوائد والزوائد منها؛ فإن في كل عقل ميزة، ولكن اختلاف الآراء مفسدة لإمضاء الأمور، فإذا بحث عن الآراء إمام مجتهد، وعرضها على علمه الغزير، ونقدها بالسبر والفكر الأصوب من وجوه الرأي، كان جالبا إلى المسلمين ثمرات العقول، ودافعا عنهم غائلة التباين والاختلاف، فكأن المسلمين يتحدون بنظر الإمام، وحسن تدبيره، وفحصه وتنقيره، ولا بد على كل حال من كون الإمام متبوعا".²

وأما وضع الحدود فإن قصد الشارع صيانة دماء الناس وأموالهم، قال: "أوجب الله القصاص في نص كتابه زجرا للجناة وكفا لهم وأشعر بذلك قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي أَنْفِصَاصِ حَيَوَةٍ﴾"³ واتفق المسلمون على هذه القاعدة ولم ينكرها من طبقاتهم منكر. ثم قال أئمة الشريعة: كل مسلك يطرق إلى الدماء الهرج على جريان واسترسال واستمكان من غير حاجة إلى أمر نادر ومعاناة شاقة فهو مردود فإن المقصود المتفق عليه من القصاص صيانة الدماء وحفظ المهج، فمن خالف هذا فهو لو قدر ثبوته ناقض له، والثالث نصا وإجماعا لا سبيل إلى نقضه".⁴ وقال: "قضاء الشرع بوجوب القصاص في أوانه، فهو معلل بتحقيق العصمة في الدماء المحقونة والزجر عن التهجم عليها".⁵

1- غياث الأمم ص: 89
2- المرجع نفسه ص: 87
3- سورة البقرة الآية 178
4- البرهان: 207/2
5- البرهان: 79/2

وعن مقصد حد قطع يد السارق قال: "والغرض بشرع القطع ردع السارق عن تناول المال والنفيس".¹ قصد الشارع المحافظة على المال الذي هو عصب الحياة "وبيان ذلك أن المال صين بشرع القطع إبقاء له على ملاكه وزجرا للمتشوفين إليه".²

فالشارع أوضح المصلحة من قطع يد السارق والمصلحة من جلد الزاني: "فالذي أطلقه الأصوليون في ذلك أن ما منه اشتقاق الاسم علة للحكم في موجب هذه الصيغة كما قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوهُمَا أَيَّدِيَهُمَا

﴿³ وكما قال: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾⁴ فتضمن سياق

الآيتين تعليل القطع والحد بالسرقة والزنا. وهذا الذي أطلقوه مفصل عندنا فإننا نقول: إن كان ما منه اشتقاق الاسم مناسباً للحكم المعلق بالاسم فالصيغة تقتضي التعليل كالقطع الذي شرع مقطعة للسرقة والجلد المثبت مردعة عن فاحشة الزنا وفي الآيتين قرائن تؤكد هذا منها قوله تعالى: ﴿جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ﴾ [المائدة: 40] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا

رَاقَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾⁵ " 6

وعن مقصد حد القتل والجنابة على النفس قال: "قد ثبت وجوب القصاص على المشتركين في القتل وهذا مستند إلى قاعدة الشرع في تحقيق العصمة وزجر الجناة".⁷

من مقاصد العقوبات تحقيق مبدأ المماثلة والمساواة بين الجريمة والعقوبة والتناسب بينهما تحقيقاً لمقصد العدالة، قال الجويني: "فالتماثل في الحقوق المغربة إلى الأدمييين من

1- البرهان: 211/2

2- البرهان في أصول الفقه: 212/2

3 - المائدة 40

4 - سورة النور الآية 2

5 - سورة النور الآية 2

6- البرهان : 32/2

7- نفسه: 209/2

الأمر الكلية في الشريعة غير أن القاعدة التي سميها كلية في هذا الضرب مستندها أمر ضروري والتماثل في التقابل أمر مصلحي والمصلحة إذا لم تكن ضرورة جزء بالإضافة إلى الضرورة".¹ وقال في موضع آخر: "القصاص معدود من حقوق الأدميين وقياسها رعاية التماثل عند التقابل على حسب ما يليق بمقصود الباب".²

المطلب الثالث: مجال النكاح والأسرة

رغب الشرع في الزواج لما فيه من مقاصد عظمى ومصالح كبرى تعود على الفرد والمجتمع، ونفر من العزوف عنه لما يترتب على ذلك من مفساد، وقد أشار الجويني إلى جانب من مقاصد النكاح قال: "وأول ما نفتتحه بناء عليها، أنه إذا أشكل في الزمان الشرائط المرعية في النكاح، ولم يأمن كل من يحاول نكاحاً أنه يخل بشرط معتبر في تفاصيل الشريعة، فلا تحرم المناكح بتوقع ذلك؛ فإننا لو حرمانها لحسمناها، ولو فعلنا ذلك لتسببنا إلى قطع النسل وإفناء النوع، ثم لا تعف النفوس عموماً، فتسترسل في السفاح، إذا صدت عن النكاح".³

بقاء النوع البشري من مقاصد الشريعة التي أحاطته بضمانات وشرعت له، فهو من الضروريات التي وضعت له الشريعة ما يحفظ بقاءه المتمثل في النكاح، قال: "القول في المناكحات فإننا نعلم أنها لا بد منها، كما أنه لا بد من الأقوات، فإن بها بقاء النوع، كما بالأقوات بقاء النفوس. والنكاح هو المغني عن السفاح".⁴

من مقاصد النكاح التي نص عليه الجويني ضمن تشريع الزواج المحافظة على الأنساب، قال: "ومما لا تخفى رعايته في النكاح خلو المرأة عن نكاح الغير، وعن اشتغال

1- نفسه: 81/2

2- نفسه: 81/2

3- غياث الأمم ص: 512

4- غياث الأمم ص: 511

الرحم على ماء محترم، فإن الغرض الأظهر في إحلال النكاح، وتحريم السفاح أن يختص كل بعل بزوجته ولا يزدحم ناكحان على امرأة فيؤدي ذلك إلى اختلاط الأنساب".¹

ومن مقاصد النكاح التحصين من الوقوع في فاحشة الزنا التي يترتب عليها مفسد كثيرة من اختلاط الأنساب "إن النكاح شرع لتحصين الزوجين من فاحشة الزنا وغيره من المقاصد".²

قصد الشارع من تشريع النكاح الرفع من قيمة الإنسان ودعوته إلى مكارم الأخلاق وزجره عما يخالف معالي الأمور، وفي ذلك أسباب قوته وقدرته على طاعة الله قال: " عن المقاصد الكلية في القضايا الشرعية: أن مضمونها دعاء إلى مكارم الأخلاق ندبا واستحبابا، وحثا وإيجابا، والزجر عن الفواحش وما يخالف المعالي، تحريما وحظرا، وكراهية تبين عيافة وحجرا، وإباحة تغني عن الفواحش، كإباحة النكاح المغني عن السفاح، أو تعين على الطاعة، وتعصد أسباب القوة والاستطاعة".³

المطلب الرابع: مجال المعاملات

أكثر ما تتجلى مقاصد الشريعة عند الجويني في باب المعاملات؛ من التيسير ورفع الحرج والأخذ بالمصلحة. لأن مجال المعاملات معلل معقول المعنى، أحكامه وفروعه مبنية على جلب المصلحة ودفع المضرّة، أغلب المعاملات والتصرفات المالية مستثناة من القواعد الفقهية العامة للضرورة ولحاجة الناس، قال: "الضرورة تحوج ملاك الأموال التبادل فيها ; فإن أصحاب الأطعمة قد يحتاجون إلى النقود، وأصحاب النقود يحتاجون إلى الأطعمة، وكذلك القول في سائر صنوف المال".⁴

ففي عقد السلم والإجارة جاءت رخص الشارع رفعا للخرج ولما فيه من المنافع، وإن كان يشوب هذه العقود غرر قال: "السلم عقدٌ غرر، وكذلك الإجارة عقدٌ غرر؛ فإنّ المنافع

1- المرجع نفسه ص: 514

2- البرهان: 75/2

3- غيات الأمم: 181/1

4- الغياثي ص: 494

توجد شيئاً، فشيئاً، ولا يستقر الضمان ما لم تنقُص المدة في يد المكَتري، وقد يعرض تلفُ العين المستأجرة، وانفساخُ الإجارة في المدة المستقبلية، ثم تمس الحاجة إلى توزيع الأجرة المسماة على ما مضى وبقي، فإذا لم تكن الأجرة معلومةً، جرَّ ذلك خبطاً وجهالة يعسر دفعُها. والفقه في العقدين أنهما جُوزا على حسب الحاجة، واحتمل فيهما من الغرر ما يليق بقدر الحاجة، فما يفرض زائداً على مقدار الحاجة فسد وأفسد".¹

وقال: "ولسنا ننكر أن الإجارة من حيث وردت عدى منافع لم تخلق بعدُ مائلةً عن القياس بعض الميل، ولكنها مسوغةٌ لعموم الحاجة. وقد ذكرنا في مواضع أن الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة. ثم ما ثبت أصله بالحاجة، لم يتوقف إثباته وتصحيحه في حق الأحاد على قيام الحاجة، حتى يقال: الإجارة تنعقد في حق من لا مسكن له، وهو محتاج إلى المسكن، ولا تنعقد في حق من يملك المساكن، بل يُعمم في حكم التجويز الكافة".²

وفي القراض والمضاربة قال: "مبنى هذه المعاملة على الاتساع في طرق تحصيل الربح، والشرع إنما احتمل ما في القراض من الجهالة لهذا السبب وإذا لم يكن المال في يد العامل، لم يحصل غرض الاستئمان على الاتساع المطلوب في بابهِ".³

وفي المساقاة تحقيق قصد الحاجة، لأن القياس عدم جوازها لأنها عقد على معدوم وعوض مجهول مثلها مثل القراض، لكن الشارع رخص فيها لتحقيق قصد الحاجة، قال الجويني: "فإن مبنى المعاملة على مسيس الحاجة؛ إذ مُلاك الأشجار يعجزون عن القيام بتعهد الأشجار، فأثبت الشارع هذه المعاملة، وأثبت حقَّ العامل في جزء من الثمار، حتى يحرص ويبذل المجهود في التعهد، والتفقد، كما ذكرناه في عامل القراض، وهذا المعنى يعم الأشجار".⁴

وفي الجعالة تحقيق مقصد الرفق للحاجة، لأنها مخالفة للقياس لما فيها من الجهالة والغرر، قال: "هذه معاملة أُثبتت، واحتمل فيها جهالةً لمسيس الحاجة إليها، وسميت جعالة لما فيها من ذكر الجعل. ووجه مسيس الحاجة إليها أن العبد إذا أبق، والبهيمة إذا شردت، ومست الحاجة إلى ردها،

1- نهاية الطلب: 8/82

2- المرجع نفسه: 8/67

3- نهاية الطلب: 7/449

4- نهاية الطلب: 8/7

فقد لا يستقل به صاحب الواقعة، ولا يسمح به من يتمكن منه. والغالب وقوع هذه الوقائع عند الجهل بمكان العبد الأبق، والجهة التي أخذ فيها؛ وإذا كنا نحتمل جهالة القراض توصلاً إلى تحصيل الأرباح من غير اضطرار وإرهاق إليها، فجهالة الجعالة أولى بالاحتمال".¹

وفي الحوالة يظهر قصد الرفق لأنها شرعت على خلاف الأصل، لأن المحيل باع ما في ذمة المحال عليه بما في ذمته للمحتال، فالثمن هنا دين قال الجويني: "والحوالة مجمع عليها، ونسميها من طريق المعنى الارتفاق الظاهر، وهي في مخالفتها قياس البياعات، لما فيها من الحاجة الحاقة تشبه القرض، والسلم، والإجارة، وكل عقد أثبتته الشرع مرفقا خارجا عن قياس النظائر".²

غالب هذه المعاملات المالية مخالفة لقواعد الغرر والجهالة، والقياس الذي بنيت عليه المعاملات من تحديد العوض والزمن، إلا أن الشارع أباحها تحقيقاً لمقصد التيسير ورفع الحرج، لشدة حاجة الناس إليها تلبية لمتطلباتهم ومصالحهم، وهذا مظهر من مظاهر يسر الشريعة وسماحتها، ومقصد وضعها من جلب المنافع ودفع المضار عن الخليفة.

من خلال هذه الإضاءات المقاصدية عن إمام الحرمين، والإشارات الواضحة في كتبه لغايات التشريع، يتبين لنا المجهود الذي قام به في النهوض بالتعريف لهذا الفن، والتأسيس لقواعده والبنات التي وضعها لبناء صرحه، فله فخر السبق في النبش عن كنوزه واستخراج جواهره، ليترك لمن يأتي بعده نظم قلائده وإتمام بنيانه.

1- المرجع نفسه: 495/8

2- نهاية الطلب: 511/6

الفصل الثاني: القراءة المقاصدية عند الإمام أبي بكر بن العربي

تقديم

وضع الله الشريعة لإسعاد البشرية وهدايتهم لما فيه صلاحهم وخيرهم، فكانت منهاج حياة تنير الطريق أمامهم تخاطب عقولهم قبل قلوبهم، وتدعوهم إلى النظر والتفكير في آيات الله الكونية وكتابه المسطور، رسمت الأهداف قبل دعوتنا إلى الأخذ بها وبينت المقصود قبل الأمر والنهي، وذكرت الغاية التي تريد منا أن نصل إليها، فجاءت أحكامها مقرونة بعلاها، فربطت الأسباب بمسبباتها والعلل بمعلولاتها، حتى يكون المسلم على بصيرة من أمره وقصد في عمله فلا يبقى تائها شارداً، مستحضراً هذه الغايات دوماً تستحثه على السير قدماً فتمهد له الطريق وتدلله الصعاب. ما وضع الله الشريعة عبثاً وما أنزلها سدى تعالى الله الملك الحق عن ذلك، وإنما وضعت لمقاصد كبرى وغايات عظمى، جاءت لتبين المقصد من خلق البشرية والقصد من تكليفهم.

الحديث عن النظر المقاصدي للشريعة، هو الحديث عن الغاية التي وضعت من أجلها الشريعة، والمصلحة المتوخاة منها والهدف التي تحققه للعباد على وجه الأرض، لا شك أن الناظر المتبصر في مقاصدها الكبرى سيجد أن الغاية التي وضعت لها الشريعة، هي تحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل، وذلك بجلب المنافع لهم ودفع المضار عنهم. فشريعة الله كلها عدل ورحمة، وضعها الله عز وجل لتحقيق مصالح العباد واستقامة أمورهم ورفع الحرج عنهم وتنظيم حياتهم.

وسوف أخصص هذا الفصل للإمام ابن العربي، وسأقسمه إلى مباحث.

المبحث الأول: مفهوم المقاصد عند أبي بكر بن العربي

قبل أن نتحدث عن المفهوم الواسع الذي أعطاه ابن العربي للمقاصد حيث اعتبره السمة التي تصبغ الشريعة والوزان الذي توزن به أحكامها والأساس الذي بنيت عليه أركانها حيث قال: "وعلى المقاصد انبنت أحكام الشريعة وبالمصالح ارتبطت"¹

1- القيس في شرح موطأ مالك بن أنس، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري، تحقيق محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، ١٩٩٢ م: 1037/3

يمكن أن نقف مع المصطلح ومعناه عند ابن العربي، فقد كرر مصطلح المقاصد في كتبه واستعمله بشكل كبير، منوهاً به ومعتبراً إياه أصلاً من أصول التشريع وقاعدة من قواعده التي يعتمد عليها المجتهد في الاستنباط، والمفتي في ربط الفروع بالأصول والقاضي في استخراج الأحكام، فقال بأنه مما اتفقت عليه الأمة: "القاعدة العاشرة: هي في بسط المقاصد والمصالح التي أشرنا إليها قبل هذا، وقد اتفقت الأمة على اعتبارها في الجملة، ولأجلها وضع الله الحدود والزواجر في الأرض استصلاحاً للخلق"¹.

ورغم تداول مصطلح المقاصد بكثرة عند ابن العربي، إلا أننا لا نظفر بتعريف محدد له في كتابه الأصولي المحصول ولا في غيره. لكن يمكن أن نستأنس بما أورده أثناء حديثه عن المصلحة، لأنه كثيراً ما يعطف بين بعضهما البعض مما يوحي بأنه يقصد بإحدهما الأخرى.

المطلب الأول: تعريف المقاصد عند الإمام ابن العربي

أولاً: مفهوم المقاصد عند الإمام ابن العربي

فقد ورد عن ابن العربي كما ذكرت وهو يعرف المصلحة قوله: "والمصلحة وهو في كل معنى قام به قانون الشريعة وحصلت به المنفعة العامة في الخليقة"²

فهذا التعريف هو ما سار عليه القدامى، فكانوا يعرفون المقاصد بأنها جلب المصالح ودفع المضار، وعليه سار ابن العربي. وإذا رجعنا إلى الذين عرفوا المقاصد بشكل محدد، كابن عاشور وعلال الفاسي والريسوني وغيرهم من المعاصرين، نجد أنهم أضافوا في تعاريفهم التركيز على المعاني والحكم، وأن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد.

1- القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري: 208/2

2- القبس: 779/2

المطلب الثاني: أهمية المقاصد عند ابن العربي

تعتبر المقاصد عند ابن العربي القاعدة الكبرى التي ترشد المجتهد في اجتهاده، وتعين الفقيه في استنباط الأحكام الشرعية العملية، فالجهل بالمقصد جهل بالحكم، وإذا عدم المقصد عدم الحكم "إذ الشيء إنما يراد لمقصوده، فإذا عدم المقصود فكأنه لم يوجد"1، وأن العدول عنها يعرض صاحبها للجهالة لأنه لن يهتدي للصواب قال: "وأما المقاصد والمصالح فهي أيضًا مما انفرد بها مالك دون سائر العلماء ولا بد منها، لما يعود من الضرر في مخالفتها ويدخل من الجهالة في العدول"2.

فقد استحضرها في جل كتاباته واهتدى بها في المجالات التي خاضها، مستعينا بها في تعامله مع النصوص لحل مغالقتها ويزيل إشكالاتها، متخذًا منها أحيانًا سلاحًا في مناظراته ومناقشته للمخالفين ناصرا بها ما يراه الحق والصواب.

لذلك أولاهها أهمية بالغة فاعتبرها أصلا من أصول التشريع، يرجع إليها في استنباط الأحكام ويلجأ إليها في الترجيح بين الآراء المتعارضة.

✓ ففي مسألة إنزال أبي بكر الصديق وابن عباس الجد منزلة الأب، وتفريق ابن العربي بين دخول الجد في عموم قوله تعالى: "ولأبويه"، وبين دخول الولد وإن سفل في قوله تعالى أولادكم بأن ذلك لم يرد مورد الأحكام قال: "قال علماؤنا: قوله تعالى: ﴿مِلَّةَ

أَبِيكُمْ﴾ إِبْرَاهِيمَ ﴿٣﴾ لم يرد مورد بيان الأحكام، وإنما ورد في معرض الامتنان

تارة وفي موضع الأخبار عن أصل الخلق أخرى. فأما دخوله في العموم من قوله ولأبويه، كدخول الولد وإن سفل في قوله أولادكم، فليست المنزلة واحدة لاختلاف الأسباب واختلاف الخلق وتفاضل الحنان. وقد قالوا إن الحكمة في ذلك: أن الجد في حيز

1- أحكام القرآن: 905/2

2- القبس: 786/1

3 - سورة الحج: الآية 76

كان وأن الابن وإن سفل في استقبال الزمان، فالنفوس إليه أقرب والمصلحة به أقعد وعلي المقاصد انبنت أحكام الشريعة وبالمصالح ارتبطت"¹

✓ وفي باب ما يجوز من استثناء الثمر إذا باع الرجل نخل حائطه واستثنى نخلة أو نخلات، جوزه مالك ولم ير به بأساً، وبعد أن ذكر أن فقهاء الأمصار لم يجزوه قال: "وانفرد مالك بمسألةٍ دون سائر العلماء وهي بأن يختار نخلات من الجملة² ووافقه بعضهم فيها على تفصيلٍ وهي وإن كانت غرراً لأن هذا الذي يختار لعله يجعل يده في الأطيب، ولكن هذا الغرر يسير ولا خلاف بين العلماء في أن يسير الغرر لغو معفو عنه وهذا يستمد من بحر المقاصد كما تقدم بيانه في القواعد"³

✓ وفي الترجيح بين الآراء المتعارضة، أورد مسألة وضع الجائحة عمن اشترى ثمرة بعد بدو صلاحها وتم البيع، فأصابته جائحة قبل القبض من غير تفريط من المشتري فإن ما أصابته الجائحة يوضع فقال: "فهى مسألة انفرد بها مالك دون سائر فقهاء الأمصار، وهى مسألة تنبني عليها القاعدة الخامسة في العرف، وعلى القاعدة العاشرة في المقاصد والمصالح. ونحن ننبهكم عليها بعد أن نذكر حكم الثانى المعظم فيها. روى مسلم في الصحيح أن النبي أمر بوضع الجوائح، فإذا ثبت هذا الأصل فالذي ينفي عنه اعتراضات المخالفين وتأويلاتهم، مرده إلى قاعدة المقاصد والمصالح والعرف الجارية عليه الأحكام الشرعية..... ولأن المقصود والمعتاد والمصلحة لا تقتضي ذلك فيها، فإذا نزلت الجائحة عليها من غير تفريط من المشتري في اقتضاءها مصيبة نزلت قبل القبض، فلا كلام لأحدٍ من المخالفين عليها".⁴

✓ وقال مرجحاً مذهب مالك المبني على المقاصد في أحد النوازل قال: "ووقعت ببغداد نازلة تتعلق بهذا الحديث؛ وذلك أن رجلاً قال، وهو صائم، امرأته طالق إن أفطرت على

1-القيس:1037/3

2- قال مالك: أما الرجل يبيع ثمر حائطه ويستثنى من ثمر حائطه نخلة أو نخلات يختارها ويسمى عددها فلا أرى بذلك بأساً. الموطأ 2/ 622.

3- القيس:814/1

4- القيس:813/2

حار وعلى بارد. فرفعت المسألة إلى أبي نصر بن الصباغ، إمام الشافعية بالجانب الغربي، فقال: هو حائث؛ إذ لا بد من الفطر على أحد هذين.

ورفعت المسألة إلى أبي إسحاق الشيرازي بالمدرسة فقال: لا حنث عليه لأنه قد أفطر بدخولها على غير هذين وهو دخول الليل، قال النبيه وساق الحديث إلى قوله «فَقَدْ أَفْطَرَ الصَّائِمُ»¹ وفتوى ابن الصباغ أشبه بمذهب مالك، رضي الله عنه، في تعليق الإيمان بالمقاصد، وفتوى أبي إسحاق الشيرازي صريح مذهب الشافعي، رضي الله عنه، فإنه يعلقها بالألفاظ ولا يلتفت إلى المقاصد²

وقال وهو يرجح مذهب مالك في بعض المسائل: "والشافعي ومن سواه لا يلحظون الشريعة بعين مالك - رحمه الله - ولا يلتفتون إلى المصالح، ولا يعتبرون المقاصد، وإنما يلحظون الظواهر وما يستنبطون منها".³

فهذه النصوص تدل دلالة واضحة على مكانة المقاصد عند ابن العربي وأهميتها، فهي مصدر ثري للاجتهاد والاستنباط والكشف عن الحكم والمصالح المبنية على العلل وتحقيق المناط.

المطلب الثالث: تعليل الأحكام

مما ينبئ عن اهتمام ابن العربي بمقاصد الشريعة وحضورها عنده في النظر والاجتهاد واعتمادها في الفتوى والاستنباط، هو ربطه الأحكام بعللها وبنائها على أسبابها وحكمها. فالأحكام الشرعية عنده جلها معقولة المعنى معللة بالمصلحة، وهذا لا ينفي جانب التعبد فكلها من الله تعبدنا الله بها، وهذا ما أكد عليه ابن العربي، ففي غسل الميت قال:

1- أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الصيام، باب الصوم في السفر والإفطار رقم (1941) ومسلم في صحيحه كتاب الصيام، باب بيان انقضاء الصوم وخروج النهار رقم (1100)

2- القبس: 480/2

3- أحكام القرآن: 623/2

"اختلف علمائنا هل غسله للنظافة أو للعبادة، والذي عندي أنه تعبد ونظافة، كالعدة عبادة وبراءة للرحم، وإزالة النجس عبادة ونظافة، ولذلك يسرّح رأسه تسريحاً خفيفاً،"¹

بل أحياناً يؤكد على هذا في المعاملات التي يكاد يجمع العلماء على أنه معقولة المعنى، فقال في مسألة الشهود في الزنا إذا لم يصرحوا مثل قولهم المروء في المكحلة، واكتفوا بقولهم رأيناه يزني هل يعتبر ذلك قذفاً يوجب حدهم أو شهادة فرجح الأول، فقال معللاً ذلك: "فلو قالوا: رأيناه يزني بها الزنا الموجب للحد؟ فقال ابن القاسم: يكونون قذفة. وقال غيره: إذا كانوا فقهاء والقاضي فقيها كانت شهادة. والأول أصح؛ لأن عدد الشهود تعبد، ولفظ الشهادة تعبد، وصفتها تعبد، فلا يبدل شيء منها بغيره".²

غير أن ابن العربي يذهب في جل ترجيحاته إلى أن العبادات أغلبها غير معقول المعنى ولا يدخله التعليل. قال في تفسير حديث غسل اليدين مرتين: "وقوله: «فَغَسَلَ يَدَيْهِ مَرَّتَيْنِ»³ دليلٌ على أنّ الغسلَ للعبادة دون النّجاسة؛ لأنّ غسل النّجاسة لا يعتبر فيه العدد. والعددُ المشروع في ذلك اثنان وثلاثة، للحديث".⁴

وأما جانب المعاملات والعقوبات والحدود فهو معقول المعنى معلل، وأحياناً يصرح ويقول بأن الحكم ورد مقروناً بعلته، كما في النهي عن قرب الصلاة حالة السكر قال: "المسألة السادسة: العلة في النهي: فبين العلة في النهي، فحيثما وجدت، بأي سبب وجدت، يترتب عليها الحكم".⁵

وفي معرض حديثه عن اجتماع الشهود على الشهادة قال: "إن من شرط أداء الشهود للشهادة أن يكون ذلك في مجلس واحد، فإن افترقوا لم تكن شهادة. وقال عبد الملك: تقبل

1- القبس: 437/2

2- المسالك: 594/5

3- أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الغسل، باب الغسل مرة واحدة رقم (257) وابن ماجه في كتاب الطهارة باب ما جاء في مسح الرأس رقم (434) وغيرهم من أصحاب السنن.

4- المسالك: 11/2

5- أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي المعافري، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة 2012م 434/1

شهادتهم مجتمعين ومفترقين، فرأى مالك أن اجتماعهم تعبد، ورأى عبد الملك أن المقصود أداء الشهادة واجتماعها؛ وهو أقوى".¹

وناقش أقوال الشافعي ورجح ما رآه الصواب بناء على تعليل الحكم ومعقولية معناه، وأنه لم يرد للتعبد، فقال في الإشهاد في الرجعة: "وركب أصحاب الشافعي على وجوب الإشهاد في الرجعة أنه لا يصح أن يقول: كنت راجعت أمس، وأنا أشهد اليوم؛ لأنه إشهاد على الإقرار بالرجعة؛ ومن شرط الرجعة الإشهاد عليها، فلا تصح دونه؛ وهذا فاسد مبني على أن الإشهاد في الرجعة تعبد، ونحن لا نسلم فيها ولا في النكاح. بل نقول: إنه موضوع للتوثق، وذلك موجود في الإقرار".²

وذكر في مسألة ولي اليتيمة إذا أراد الزواج بها هل يجوز أن يعقد لها لصالحه فقال: قال علماؤنا: إذا بلغت اليتيمة وأقسط الولي في الصداق جاز له أن يتزوجها ويكون هو النكاح والمنكح؛ وبه قال أبو حنيفة. وقال الشافعي: لا يجوز له أن يتولى طرفي العقد بنفسه، فيكون ناكحا منكحا حتى يقدم الولي من ينكحها. ومال الشافعي إلى أن تعدد النكاح والمنكح والولي تعبد، فإذا اتحد اثنان منهم سقط واحد من المذكورين في الحديث حين قال: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ وَشَاهِدَيْنِ عَدْلٍ»³ الحديث. الجواب: إنا لا نقول: إن للتعبد مدخلا في هذا، وإنما أعلم الله عز وجل الخلق ارتباط العقد بالولي، فأما التعدد والتعبد فلا مدخل له، ولا دليل عليه، ولا نظر له".⁴

1- أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي المعافري، 1335/3

2- أحكام القرآن: 1835/44

3- أخرجه ابن حبان في صحيحه كتاب النكاح، باب الولي رقم (4075) والدارقطني في سننه، كتاب النكاح رقم (3521)

4- أحكام القرآن: 312/1

وصرح بأن المحرمات معقولة المعنى ، وأن الله ما وضع الحدود إلا لمصلحة الردع والزجر، فقال أثناء حديثه عن ذكر الخلاف في خطاب آية ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ

سُكْرَى﴾¹

هل هو للصاحي أو المنتشي قال: "الذي يعتقد أنه يصح أن يكون خطابا للصاحي، يقال له: لا تشرب الخمر بحال؛ فإن ذلك يؤدي إلى أن تصلي وأنت لا تعلم فتخلط كما فعل من تقدم ذكره، وهذه إشارة إلى التحريم..... والنهي عن التعرض للمحرمات معقول؛ وهذا الخطاب يتوجه عليه وهو صاح، فإذا شرب وعصى وسكر توجه عليه اللوم والعقاب، ويصح أن يخاطب المنتشي وهو يعقل النهي"²

وقال بصدد الحديث عن الذين لم يفهموا قوله مالك حاكيا عن عثمان رضي الله عنه: "روى أشهب قال: قال مالك بن أنس: قال عثمان: ما يزع الناس السلطان أكثر مما يزعمهم القرآن. قال مالك: يعني يكفهم. وقد جهل قوم المراد بهذا الكلام، فظنوا أن المعنى فيه أن قدرة السلطان تردع الناس أكثر مما تردعهم حدود القرآن. وهذا جهل بالله وحكمه وحكمته ووضعه لخلقه، فإن الله ما وضع الحدود إلا لمصلحة عامة كافة قائمة بقوام الحق، لا زيادة عليها ولا نقصان معها، ولا يصلح سواها"³.

المبحث الثاني: أقسام المقاصد عند ابن العربي

ليست مصالح الخلق على درجة واحدة، فمنها ما هو ضروري لحياتهم بحيث إذا انتفى تحولت حياتهم إلى حالة من الفوضى، وأصابها الانحلال وسادها الهرج وضاعت معها مصالحهم، ومنها ما يحتاجون إليه في رفع المشقة والهرج عنهم، ومنها ما يحتاجون إليه في ترقية حياتهم وتزيينها وهي المقاصد التي يحتاجون إليها لتحسين عاداتهم، والارتقاء بها

1 - سورة النساء آية 43

2- أحكام القرآن، 1/432

3- أحكام القرآن: 1450/3

لمكارم الأخلاق وتحليلته بالمروءة، وقد ورد عن ابن العربي تقسيم قريب من هذا، وأن أحوال الناس تنقسم إلى ضيق وسعة وضرورة فقال: "وقد كان سبق في علمه أن أحوال الخلق ستستقيم بقسمته إلى ضيق وسعة وضرورة"¹.

فتقسيم المصالح أساسي في بناء الحكم، فعليها يصنف الحكم إما إلى واجب أو جائز قال ابن العربي: "ولأن الضرورة تدعو إليه كما دعت الحاجة إليه في الشريعة مما فيه منفعة ولم يعارضه محذور، فإن صح فإنه جائز أو واجب بحسب حاله، وهذا أصل بديع فعوه وركبوا عليه"².

المطلب الأول: الضروريات

الضروريات جاءت من الضرر وهي الوقوع في حالة الضرر والحاجة وهو ضد النفع، فمن وصل به الحال إلى حد يجوز له ارتكاب المحذور مثل شدة الجوع أو العطش أو الخوف على النفس من القتل، أو الخوف على المال من التلف أو تعرضه للكفر تحت طائلة الإكراه وصفت حالته بالضرورة. "لأن الضرورة ما يخاف منه تلف النفس أو تلف عضو"³ كما أنها جاءت من الاضطرار التي تجعل الانسان يتصرف بدون اختياره وإرادته، ويصل إلى حالة غير عادية تجعله يبحث عن الحلول تناسب واقعه وحالته تحت ضغط الضرر.

قال ابن العربي: "بيانه: أن الضرر هو الألم الذي لا نفع فيه يوازيه أو يربي عليه، وهو نقيض النفع، وهو الذي لا ضرر فيه"⁴.

فإذا وصل بالانسان الحد إلى هذه الدرجة من الضرورة والاضطرار، وصارت مصالحه تستدعي حلولاً وإلا تعرضت للتلف والضياع، فتنحول حياته إلى حياة شاقة لا تطاق، فالمصالح المتعلقة بهذا هي مصالح ضرورية.

1- أحكام القراءان: 391/1

2- القبس: 881/2

3- أحكام القراءان: 394/1

4- أحكام القراءان: 54/1

والمصالح الضرورية التي هي أركان مقاصد الشريعة أو ما يسمى بالكليات الخمس تتمثل في: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. لم يوردها ابن العربي متسلسلة وإنما ذكرها حسبما اتفق له السياق فذكر الدين وهو الأصل فقال: "وإنما على الناس أن ينظروا في أديانهم نظرهم في أموالهم".¹ وذكر النفس والعرض والمال في سياق حديثه عن الأشياء التي يقع فيها التنازع، فيطالب القاضي للفصل فيها قال: "فإذا قدم للقضاء بين الناس والحكم بين الخلق كان له النظر فيما فيه التنازع بين الخلق، وذلك حيث تزدهم أهواؤهم، وهي على ثلاثة أشياء: النفس، والعرض، والمال".² وذكر العقل لما كان يتحدث عن شروط السارق الذي يطبق عليه الحد، قال: "لكن الشريعة شرطت فيه ستة معان: العقل: لأن من لا يعقل لا يخاطب عقلاً".³

هذه القواعد الضرورية لحياة الناس في الحال والمآل، أبرز ابن العربي أن قصد الشارع صيانتها من التلف، لأن بها قوام الناس وحياتهم، فحث على المحافظة عليها من خلال كتبه في التفسير والحديث، فله في كل كلية إشارات وتعليل لقصد الشارع:

- ✓ ففي كلية الدين قال: "وأما حدود المصالح فهي ثلاثة: الردة، وقطع السبيل، والبغي".⁴
- ✓ وفي كلية العرض أو النسل قال: "لا خلاف أن الله سبحانه جعل الأعراض ثلاث الدين في أبواب المنهيات، وصانها بالتغليظ فيها رجماً في الفرج، فإنه من العرض وحداً في النسب لأنه سبب من أسباب الأحكام".⁵ فالمحافظة على العرض هو مقصد عظيم لا يقل أهمية عن المحافظة على المال والنفس قال: "والأعراض يجب صيانتها، كما تجب صيانة الأموال والدماء".⁶

1- أحكام القرآن: 1584/3

2- أحكام القرآن: 1641/4

3- نفسه: 607/2

4- أحكام: 1643/4

5- القبس: 1018/3

6- أحكام: 214/1

✓ وبين أن القصد من العدة التي أوجبها الله هي المحافظة على النسب، فقال: "أوجب الله تعالى العدة على الكل صيانة للفراش وحفظاً للأنساب".¹

وذهب ابن العربي إلى أن قاعدة صيانة العرض وقاها مالك رحمه الله حقها، واعتبرها أصلاً يصدر عنها فقال: "ووفى هذه القاعدة مالك رحمة الله عليه وحده حقها دون سائر العلماء، فقال: إن اليمين لا توجه لمجرد الدعوى حتى تقترن بها شبهة، وذلك مستمد من قاعدة صيانة الأعراض؛ لأن الرجل يدعى على الرجل ليونة باليمين، وصيانة العرض على الحقيقة والتهمة واجبة، كما هي في الدم والمال".²

✓ وفي كلية النفس والأمر بالمحافظة عليه وأن ذلك من مقاصد الشريعة نهت عن قتلها والجنابة عليها، قال: "فإن الله سبحانه إنما قتل من قتل صيانة للأنفس عن القتل".³ فحفظها واجب "فإن صيانة النفس عن كل مكروه مخوف واجب".⁴

✓ وفي كلية حفظ المال وأن من مقاصد الشرع ردع من يعتدي عليه، قال: "أن الجماعة إذا سرقوا حرزاً يقطعوا جميعهم حفظاً لقاعدة الأموال؛ لئلا يستعين الفسقة على أخذ الأموال بالاشتراك رجاء سقوط القطع".⁵

ومن أجل المحافظة على المال فيما يقع بين الناس في المعاملات، نجد ابن العربي يقول بأن القصد من التوثيق بالشهادة على الحقوق هو المحافظة على المال، فقال: "قال علماؤنا رحمة الله عليهم: لما أمر الله سبحانه بالتوثيق بالشهادة على الحقوق، كان ذلك دليلاً على المحافظة في مراعاة المال وحفظه، ويعتضد بحديث النبي: نهى عن «قِيلَ وَقَالَ، وَكَثْرَةُ السُّؤَالِ، وَإِضَاعَةُ الْمَالِ»".⁶

1- القبس: 516/2

2- القبس: 861/3

3- أحكام القراء: 627/2

4- نفسه: 229/1

5- القبس: 1030/3

6- أخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب الحظر والإباحة، ذكر الإخبار عن تحريم الله جل وعلا خصالاً معلومة على المسلمين رقم (5555)

المطلب الثاني: الحاجيات

إذا لم تكن المصالح من الأمور الضرورية التي تتوقف عليها حياة الناس الدينية والدنيوية، بأن كانت من المصالح التي يترتب على فقدانها المشقة ويلحق الناس بانعدامها العنت ودعت الحاجة إليها، فهي مقاصد حاجية، مثل الرخص لأسباب الضرورة وغيرها، وأكثر ما توجد في الرخص التي هي الإباحة للحاجة والضرورة، قال ابن العربي: قال علمائنا "الرخصة في الشرع بمعنى الإباحة للضرورة أو الحاجة، وقد تُستعمل في إباحة نوع من جنس ممنوع وهذا من فقه مالك".²، مثل رخص التخفيف، وقد مثّل لذلك ابن العربي بالمسح على الخفين قال: "ذلك غير لازم لأن المسح مبني على التخفيف فلا يستوفى فيه ما كان يستوفى في الأصل. والخف هو كل ساتر من جلد مخروز يكون على الرجل يمكن متابعة المشي عليه، فهذا هو الذي تتعلق به الرخصة، ويكون بدلاً عن الرجلين ولا يبالي، لبس منهما واحداً أو أكثر من ذلك؛ لأن حكم الآخر حكم الأول ويعتبر في لبسهما الحاجة دون الرفاهية، فإن لبسهما للرفاهية لم يجز المسح عليهما لأن الرخص موقوفة على الحاجة تجوز بوجودها وتعدم بعدمها".³

وقد فرق ابن العربي بين المقصد الضروري والمقصد الحاجي: أن المقصد الحاجي هو الذي تترتب عليه الرخصة، قال هذا أثناء مناقشته لأحد أئمة الحنفية فقال: "قال أبو بكر الرازي إمام الحنفية في كتاب "أحكام القرآن" له: ليس نكاح الأمة ضرورة؛ لأن الضرورة ما يخاف منه تلف النفس أو تلف عضو، وليس في مسألتنا شيء من ذلك. قلنا: هذا كلام جاهل بمنهاج الشرع أو متهم لا يبالي بما يرد القول. نحن لم نقل إنه حكم نيط بالضرورة، إنما قلنا: إنه حكم علق بالرخصة المقرونة بالحاجة، ولكل واحد منهما حكم يختص به، وحالة يعتبر فيها، ومن لم يفرق بين الضرورة والحاجة التي تكون معها الرخصة فلا يعنى بالكلام معه، فإنه معاند أو جاهل، وتقدير ذلك إتياع للنفس عند من لا ينتفع به".⁴

1- أحكام القرآن: 1/294

2- المسالك: 3/107

3- القبس: 1/161

4- أحكام القرآن: 1/394

وقال وهو يتحدث عن تفسير قوله تعالى: ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات قال: اعلموا وفقكم الله تعالى أن العلماء اختلفوا في سياق هذه الآية؛ فمنهم من قال: إنها سيقّت مساق الرخص، كقوله: ﴿فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ

مُتَتَابِعَيْنِ﴾¹ وقوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾² ونحوه. فإذا كانت كذلك وجب

أن تلحق بالرخص التي تكون مقرونة بأحوال الحاجة وأوقاتها³

وقد كان لا بن العربي نظرات ثابتة وإشارات صائبة في الأخذ بهذه الحاجيات، وتعليل الأحكام بها واستنباط فروع على ضوءها، ولها أمثلة كثيرة نكتفي بذكر بعضها، ومن ذلك:

✓ سور الهرة طاهر لمشقة الاحتراز، ذكر ذلك ابن العربي أثناء شرحه لحديث: «إِنَّهَا مِنَ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَافَاتِ»⁴، فأشاره إلى أن الحاجة إليها أسقطت اعتبار حالها في نجاسة سورها، رفعا للرجح وتنبيها على أصل من أصول الفقه، وهو أن كل ما دعت الضرورة إليه من المحظور فإنه ساقط الاعتبار على حسب الحاجة وبقدر الضرورة»⁵.

✓ الغناء المباح في الأعياد والمناسبات لما يترتب عليه من إجمام القلوب وجمع المتفرقين، ذكر ذلك ابن العربي لما كان يتحدث عن حكم الغناء، فقال: "أما إن في الحديث الصحيح دليلا على إباحته، وهو الحديث الصحيح «أن أبا بكر دخل على عائشة وعندها جاريتان حاديتان من حاديات الأنصار، تغنيان بما تقولت الأنصار به

1 - سورة النساء: الآية 92

2 - سورة النساء: الآية 43

3- أحكام القرآن: 392/1

4- أخرجه حبان في صحيحه ، كتاب الطهارة ، باب الأسار رقم (1299) والنسائي في سننه ، كتاب الطهارة ، سور الهرة رقم (68)

5- القبس: 145/1

يوم بعث، فقال أبو بكر: أمزمار الشيطان في بيت رسول الله فقال رسول الله: دعهما يا أبا بكر، فإنه يوم عيد»¹ فلو كان الغناء حراماً ما كان في بيت رسول الله. وقد أنكره أبو بكر بظاهر الحال، فأقره النبيه بفضل الرخصة والرفق بالخلقة في إجمام القلوب؛ إذ ليس جميعها يحمل الجد دائماً. وتعليل النبيه بأنه يوم عيد يدل على كراهية دوامه، ورخصته في الأسباب كالعيد، والعرس، وقدم الغائب، ونحو ذلك من المجتمعات التي تؤلف بين المفترقين والمفترقات عادة².

✓ استثناء القرض من قاعدة تحريم بيع الذهب بالذهب إلى أجل، قال: "اعتبار الحاجة في تجويز الممنوع كاعتبار الضرورة في تحليل المحرم، ومن ذلك استثناء القرض من تحريم بيع الذهب بالذهب إلى أجل، وهو شيء انفرد به مالك لم يجوزه أحد من العلماء سواه، لكن الناس كلهم اتفقوا على جواز التأخير فيه من غير شرط بأجل، وإذا جاز التفرق قبل التقابض بإجماع فضرِب الأجل أتم للمعروف وأبقى للمودة"³.

المطلب الثالث: التحسينات

المقاصد التحسينية هي التي لها علاقة بمكارم الأخلاق وجميل العادات، تجعل الناس على مروءة عالية وأدب جم، فتحسن حالهم وتجميل ظاهريهم وباطنهم وتجنبهم سفاسف الأمور، فتلبسهم لباس الحشمة والوقار. وهي خصال الفطرة "والمراد بها هنا الخصال التي يكمل بها المرء حتى يكون على أفضل الصفات، فذكرها مالك رضي الله عنه خمساً وذكرها مسلم عشراً، ومن جملتها المضمضة، والاستنشاق، والاستنجاء، والختان، وكل واحد منهما متأكد في النذب"⁴. وهي التي تجعل المسلم على خلق كريم وصفات طيبة فتجعله من أهل الشرف والمروءة والعدالة، قال: "ولذلك شرط العلماء اجتناب الدناءات لحفظ المروءة، وهو الشرط الخامس؛ لأن المروءة ستر الدين والحجاب بينه وبين المعاصي، كالثوب يستر البدن عن الحرور والمهرير. وضبط المروءة مما عسر على العلماء، ولم ينطق به فقيه، وقد بيناه

1- رواه ابن حبان في صحيحه، كتاب الحظر والإباحة، فصل في السماع رقم (5877)

2- أحكام القرآن: 1053/2

3- القبس: 790/2

4- القبس: 1107/3

في "مسائل الخلاف" على الإيضاح، والضابط لكم الآن فيه: ألا يأتي أحد منكم ما يعتذر منه، مما يبخسه عن مرتبته عند أهل الفضل، وحينئذ يكون من أهل العدالة.¹

وقد استثمر هذا المقصد ابن العربي وبنى عليه فروعا فقهية ذهب في جلها إلى إباحتها وأنها تدخل في باب محاسن العادات والعبادات مثل السترة في الصلاة قال: "والسترة من محاسن الصلاة ومكملاتها، وفائدتها قبض الخواطر عن الإشارة وكفّ النظر عن الاسترسال، حتى يكون العبد مجتمعا للمناجاة التي حضرها والتزمها، وبه قال عامة الفقهاء".²

كما نص على ضوء هذا المقصد بأن الضيافة غير واجبة، وأن البداءة بالأيمن فالأيمن في العطاء والهدية تدخل في محاسن الأخلاق، قال: "وذهب علماء الفقه إلى أن الضيافة لا تجب؛ إنما هي من مكارم الأخلاق وحسن المعاملة بين الخلق".³ وقال: "يُستحبُّ في مكارم الأخلاق أن يبتدأ بالأيمن".⁴

المبحث الثالث: قواعد المقاصد عند ابن العربي

اعتماد ابن العربي مقاصد الشريعة والاهتداء بكلياتها لم يأت اعتباطا، بل جاء ذلك مؤسسا على قواعد ومؤصلا على مبادئ بصرت به بأهميتها وشدته إلى العناية بها، وهي كثيرة نكتفي بذكر بعضها، منها أن العناية بالمعنى قبل اللفظ، الجمود على الظاهر المطلق هدم للشريعة، وأن الشريعة وضعت للتيسير ورفع الحرج.

المطلب الأول: العناية بالمعنى قبل اللفظ

مقاصد الشريعة مأخوذة من روح النصوص، ومصالحها مبنية على الحكم والعلل، فالمقاصد هي ما تعطيه معاني الألفاظ، فاللفظ وعاء للمعنى، فالذي عليه المدار هو المقصد من الكلام وقصد المتكلم منه، لذلك أكد ابن العربي في مواضع كثيرة بأن الحكم للمعاني لا

1- المسالك: 271/6

2- المسالك: 113/3

3- أحكام: 1061/3

4- المسالك: 302/6

للأسماء، قال ذلك في معرض حديثه عن النهي عن المرور بين يدي المصلي وما ورد فيه بأنه شيطان، فقال: "لأنه يستحيل أن يصير المارّ بين يدي المصلي شيطاناً، وإنما أراد به أنه فعل فعل شيطان، لا أنه انقلب شيطاناً بمروره. فنثبت أن الحكم للمعاني لا للأسماء، وهو قول جمهور الأئمة".¹

وقال: "وخذوا نكتةً بديعةً في أصول الفقه لم تذكر فيها، نبه عليها إمام الحرمين في كتاب العموم فقال إن العموم إذا ورد قلنا باستعماله أو قام دليل على وجوب القول به، فإنما يتناول الغالب دون الشاذ النادر الذي لا يخطر ببال القائل، وصدق فإن العموم إنما يكون عمومًا بالقصد المقارن للقول فما قطع على أن القائل لم يقصده لا يتناوله القول"²

وقد أعلن ذلك صراحة في كتابه المحصول الذي أفردته بالتأليف في أصول الفقه وخصه لهذا الغرض فقال: "أما القول في المعنى وهو المقصود الأكبر من غرضنا، وعليه يبنى الكتاب كله"³

ورأى بأن الغوص عن المعاني والبحث عنه دون الوقوف عند الألفاظ من صفات المجتهدين، وهذا ما امتاز به المذهب المالكي "ولأجل هذا كان مذهب مالك رضي الله عنه أشرف المذاهب، لتتبعه المعاني وإعراضه عن الظاهر إذا وجدها، ألا ترى إلى قوله فيمن حلف ألا يأكل الطعام وألا يلبس هذا الثوب، أنه لا ينتفع بهما في حال إذا كان المقصود معنى المنّ أو ما يعُم".⁴

مقصد اللفظ وما يدل عليه من خلال السياق والقرائن هو الأصل الذي يصار إليه، وقد مثل لذلك بأمثلة منها:

1- المسالك: 102/3

2- القبس: 1010/3

3- المحصول في أصول الفقه لا بن العربي ص: 46

4- القبس: 1117/3

✓ عدم دخول الجد في عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا بَوَيْهٖ لِكُلِّ وَّاحِدٍ

مِنْهُمَا السُّدُسُ﴾¹ لأن القصد هو بيان التنويع كما دخل من سفلى من الابناء في

عموم قوله تعالى: ﴿أَوْلَدِكُمْ﴾² فقال: "الثالث: أنه إنما قصد في قوله: ﴿

أَوْلَدِكُمْ﴾³ بيان العموم، وقصد هاهنا بيان النوعين من الآباء وهما الذكر

والأنثى، وتفصيل فرضهما دون العموم؛ فأما الجد فقد اختلف فيه الصحابة؛ فروي

عن أبي بكر الصديق أنه جعله أباً، وحجب به الإخوة أخذاً بقوله تعالى: ﴿مِلَّةَ

أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾⁴ وبقوله تعالى: ﴿يَلْبَسِي عَادَمَ﴾⁵ وقد بينا أن هذا اللفظ

مساقه بيان التنويع لا بيان العموم، ومقاصد الألفاظ أصل يرجع إليه".⁶

✓ أن المقصود من قوله تعالى: ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَكِنْ

يَنَالُهُ التَّفْؤَى مِنْكُمْ﴾⁷ الإذعان والطاعة، وليس إراقة الدم وتفرقة اللحم فقط

الذي يعطيه اللفظ. قال: "المعنى أنه ليس المقصود إراقة الدم ولا تفرقة اللحم، وإنما

1 - سورة النساء: الآية 11

2 - سورة النساء الآية: 11

3 - سورة النساء: الآية 11

4 - سورة الحج: الآية 78

5 - سورة الأعراف: الآية 31

6 - أحكام القرآن: 338/1

7 - سورة الحج آية 35

المقصود إذعان الخلق إلى الطاعة وأمثالهم ما لا تهتدي إليه عقولهم، قياماً بحق الربوبية وتقية من عقوبة العبودية".¹

✓ قوله وهو يتحدث عن تأمين المشرك إذا طلب الأمان "ليس يريد بقوله: ﴿حَتَّى

يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾² مجرد الإصغاء، فيحصل العلم له بظاهر القول؛ وإنما أراد

به فهم المقصود من دلالاته على النبوة، وفهم المقصود به من التكليف".³

فإذا ورد اللفظ في موضوعه الأصلي وقصده المطلوب حمل على اللفظ، قال: "ولا تتعلق الأحكام بالألفاظ، إلا أن ترد على موضوعاتها الأصلية في مقاصدها المطلوبة، فإن ظهرت في غير مقصدها لم تعلق عليها مقاصدها. ألا ترى أن البيع والشراء معلوم اللفظ والمعنى، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ

بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾^{4. 5}

المطلب الثاني: الجمود على الظاهر هدم للشرعية

من القواعد التي أكد عليها ابن العربي وارتفع بها صوته في جل كتبه ونفر منها، هي الجمود على ظاهر النصوص، والعكوف على حرفية النص، وهي امتداد للقاعدة السابقة، ولا بد أن نشير في البداية إلى أن الظاهر الذي ينفر منه ابن العربي هنا ويدعوا إلى عدم الاقتصار عليه، هو الوقوف على اللفظ واستنطاقه دون مجاوزته إلى القصد الباعث عليه، والعلة المتوخاة منه، وحصر الاهتمام بفهم لغة اللفظ، والإعراض عن مراد المتكلم. فاللفظ

1-القبس:573/2

2 - سورة التوبة: الآية 6

3-أحكام القرآن:905/2

4 - سورة التوبة: الآية 111

5- أحكام القرآن:1500/3

وحده لا يفي بالمقصود دون الغوص على المعنى وما احتف به من قرائن، لذا شنع على من يقف مع الظاهر فقط، واعتبره من تلبسات إبليس كما لبس على أبينا آدم عليه السلام فقال: "الثاني: أنه أكل من جنس الشجرة لا من عينها، كأن إبليس غره بالأخذ بالظاهر، وهي أول معصية عصى الله بها على هذا القول فاجتنبوه، فإن في اتباع الظاهر على وجهه هدم الشريعة حسبما بيناه في غير ما موضع".¹

وقال وهو يتحدث عن القرية التي نهاهم الله عن الصيد يوم السبت فاحتالوا قال: "قال علماؤنا: إنما هلكوا باتباع الظاهر؛ لأن الصيد حرم عليهم، فقالوا: لا نصيد، بل نأتي بسبب الصيد، وليس سبب الشيء نفس الشيء، فنحن لا نرتكب عين ما نهينا عنه، فنعوذ بالله من الأخذ بالظاهر المطلق في الشريعة".²

وفي ترجيح مذهب مالك رضي الله عنه أن غسل يوم الجمعة سنة وليس بواجب، قال بصدد تفسير حديث رسول الله: «حَقُّ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أَنْ يَغْتَسِلَ فِي كُلِّ أُسْبُوعٍ يَوْمًا»³ "فاغترت بهذه الألفاظ طائفة مقصرة، وظنوا أن الغسل يوم الجمعة فريضة بظاهر هذه الأحاديث، وليس كذلك إنما هو سنة مؤكدة، قال أشهب: قلت لمالك: غسل يوم الجمعة واجب قال: ليس كل ما جاء في الحديث يكون هكذا، وهذا كلام مجمل بديع على عادة السلف".⁴

ولعل أبرز الأسباب التي دفعت ابن العربي إلى التنفير من الجمود على الظاهر والانتصار للنظر والرأي، هي قصور فكر المذهب الظاهري في نظره، والمعارك الفكرية التي خاضها ضد هذا المذهب الذي كان يزاحم المذهب المالكي بالأندلس، وما طبع مذهبهم من إنكارهم الرأي والقياس، والخط الذي ساروا عليه من الانتقاد والعداء للمذهب المالكي، فتصدى لهم وناظرهم ورد عليهم في جل تأليفه، بل ذكر بأن الباعث له على تأليف كتابه "المسالك" هو الرد عليهم لما عابوه على الموطأ ومؤلفه فقال: "وذلك أنه ناظرْتُ يوما

1- أحكام القراءان: 18/1

2- أحكام القراءان: 798/2

3- أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الجمعة باب هل على من لم يشهد الجمعة غسل من النساء رقم (897) ومسلم في صحيحه كتاب الجمعة باب الطيب والسواك يوم الجمعة رقم (849)

4- القبس: 264/1

جماعة من أهل الظَّاهر الحزمية الجهلة بالعلم والعلماء وقلة الفهم، على موطأ مالك بن أنس، فكلَّ عابه وهزأ به، فقلت: ما السبب الَّذي عبتُموه من أجله؛ فقالوا: أمور كثيرة: أحدها: أنَّه خلط الحديث بالرَّأي. والثاني: أنَّه أدخل أحاديث كثيرة صحاحًا، وقال: ليس العمل على هذه الأحاديث. والثالث: أنَّه لم يُفرق فيه بين المرسل من الموقوف، والمقطوع من النَّبَلِغ".¹

وهذا لا يهدمه ما روي عن ابن العربي في بعض المواطن، أن الأحكام الشرعية تتعلق بظاهر الأحوال، فقصد من ذلك الحد من تأويل النصوص بما لا تدل عليه، ولي أعناقها بما لا متعلق لها به، ولا ما يفهم من النص لا بطريق المنطوق ولا بطريق المفهوم، توصلًا لإبطال الشريعة، من أمثلة ذلك:

✓ قوله وهو يرجح اختياره طهارة ثياب الصبيان، مستدلًا بصلاته ه وهو حامل أمانة، ورده اعتراض من اعترض عليه في استدلاله، لعل جبريل عليه السلام أخبر رسول الله ه بطهارتها، قال: "فإن قيل: ولعلَّ جبريل عليه السَّلام أعلمه بأنَّ الطَّهارة حاصلة فيها، كما أخبره بالصَّلَاة بالنِّعال وفيها النجاسة، فخلع وخلع الناس معه. قلنا: إنَّ الأحكام لا تتعلَّق بالبواطن، وإنَّ ذلك من اعتراضات الجهال والمبتدعة الذين يُريدون إبطال الشريعة، وإنَّما تتعلَّق الأحكام بظواهر الأفعال".²

وكذا إذا كان المعنى متعلقًا بظاهر النص ولا محيد عنه، مثل قوله وهو يتحدث عن مقدار وجوب الزكاة في خمس أواق من الورق قال: "قوله عليه السَّلام: «لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ أَوَاقٍ مِنَ الْوَرَقِ صَدَقَةٌ»".³ قال الإمام: وهذا أيضًا إجماع من العلَّماء وفيه معنيان:

أحدهما: نفي الزَّكاة عما دون خمس أواق. الثَّاني: إيجابها في ذلك المقدار، وفيما زاد عليه بحسابه، هذا ما يُوجِبُهُ الظَّاهر من النص".¹

1- المسالك في شرح موطأ مالك، لأبي بكر ابن العربي المعافري، تحقيق: حامد عبد الله المحلاوي، دار الكتب العلمية، بيروت. 63/1

2- المسالك: 276/2

3- الحديث متفق عليه أخرجه البخاري في كتاب الزكاة ، باب ما أدى زكاته فليس بكنز رقم(1405) ومسلم في كتاب الزكاة رقم (980)

لا بد أن نفرق بين ما يعنيه بالظاهر الذي نَفَر من الجمود عليه، وهو الذي يعني به كون ذلك الظاهر غير مراد بدليل السياق والقرائن التي احتفت به، وكان المقصود منه استنباط ما دلت عليه الحكمة والمصلحة. وبين ما يقصده بأن الأحكام تتعلق بظواهر النصوص لا ببواطنها، وهو ما إذا استنبطت منها أحكام لاتعضدها مقاصد الشريعة ولا مصالحها، فيكون الظاهر حينئذ أولى ولا يعدل عنه إلا بدليل، من أمثلة ذلك ترجيحه أن المقصود من قوله تعالى: "وأنكحوا" هم الأولياء قال: "المسألة الثانية: في المراد بالخطاب بقوله: ﴿وَأَنْكَحُوا﴾² فقيل: هم الأزواج. وقيل: هم الأولياء من قريب أو سيد. والصحيح

أنهم الأولياء؛ لأنه قال: أنكحوا. بالهمزة، ولو أراد الأزواج لقال ذلك بغير همزة، وكانت الألف للوصل، وإن كان بالهمزة في الأزواج له وجه فالظاهر أولى، فلا يعدل إلى غيره إلا بدليل".³

المطلب الثالث: التيسير ورفع الحرج

مما استنتجه ابن العربي من مقاصد الشريعة وروحها "قاعدة التيسير ورفع الحرج" فإنه رأى سريانها في كليات الشريعة وجزئياتها، قال: "ولو ذهبت إلى تعديد نعم الله في رفع الحرج ل طال المرام".⁽⁴⁾ فهي تعتبر من أهداف الشريعة الكبرى ومقاصدها المثلى التي تميز الشريعة الإسلامية ككل. وذلك أن الله رفع الإصر والثقل عن عباده، حيث لم يحملهم سبحانه إصرًا ولا كلفهم مشقة. قال ابن العربي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ﴾

1-المسالك:19/4

2 - سورة النور الآية 32

3- المسالك:5/428

4-أحكام القرآن:3/1305

إِصْرَهُمْ¹ الإصر هو الثقل ، وكان فيما سبق من الشرائع تكاليف كثيرة فيها مشاق

عظيمة، فخفف تلك المشاق لمحمد ﷺ².

انطلق أبو بكر أولاً من تعريفه للخرج ليبين ما يقصده بهذه القاعدة، فأورد معاني
الخرج مرجحاً لما رآه الصواب فقال: "المسألة الثانية: الحرج: هو الضيق. وقيل: هو الشك.
وقيل: هو التبرم؛ وإلى الأول يرجع"³. وقال: "الخرج هو الضيق، ومنه الحرجة، وهي
الشجرات الملتفة لا تسلك؛ لالتفاف شجراتها"⁴.

الشريعة الإسلامية ما جاءت لتثقل كاهل الناس وترهقهم عنتاً، إنما جاءت لصالحهم
بجلب المنفعة ودفع المضرة عنهم، "التنفير مفسدة للخلقة، والتيسير مصلحة لهم"⁵. فكان
التيسير ورفع الحرج عنهم من أهم مقاصدها، "قد ورد الخبر برفع الحرج والكلفة في
الدين"⁶. لذلك اهتدى ابن العربي بهذه القاعدة في اجتهاداته واستنباطاتها ورده على
المخالفين، من الأمثلة الواردة عنه هنا التي يمكن أن نكتفي ببعضها فقط ما يلي:

✓ موضع بصر المصلي هل موضع سجوده أو أمامه؟ مرجحاً مذهب مالك، فقال: "يضع
بصره في موضع سجوده؛ وبه قال الشافعي والصوفية بأسرهم، فإنه أحضر لقلبه،
وأجمع لفكره. قال مالك: إنما ينظر أمامه، فإنه إن حنى رأسه ذهب بعض القيام
المنقوض عليه في الرأس، وهو أشرف الأعضاء منه، وإن أقام رأسه وتكلف النظر
ببصره إلى الأرض فتلك مشقة عظيمة وحرج، يعرفون ذلك بالتجربة، وما جعل علينا
في الدين من حرج؛ وإنما أمرنا أن نستقبل الجهة ببصائرنا وأبصارنا"⁷.

1 - سورة الأعراف: الآية 157

2- نفسه: 795/2

3- أحكام القرآن: 775/2

4- أحكام القرآن: 1303/3

5- أحكام القرآن: 853/2

6- القبس: 427/2

7- أحكام القرآن: 1308/3

✓ أن المقصود بالنهي الوارد في استقبال القبلة ببول أو غائط إنما هو في الصحراء، فقال: "وهنا دليل قوي يوقف هذا الحكم على الصحراء، وهو أن الناس لو كلّفوا ذلك في البنيان لخرجوا وما استطاعوه، واللفظ العام لا يتناول موضع المشقة ولا يتعلق بها فيه حرج وكلفة".¹

✓ قبول صلاة من عزبت نيته في الصلاة، قال الإمام الحافظ أبو بكر بن العربي: "والذي أراه -وهو الأولى بنا والأقوى في النظر وفي أدلتنا- أن الرجل إذا عزبت نيته مغلوباً، إن صلاته كلها مقبولة؛ لأن الله قد رفع الحرج عنا".²

✓ جواز البيع على الصفة ما يسمى ببيع البرنامج قال: "مسألة البرنامج مسألة عظيمة للتجار، فهم يتبايعون على ذلك، ولا يختلفون في الأغلب، وهذا مُستمد من قاعدة المصلحة في رفع الحرج والمشقة عن الخلق".³

✓ عدم المؤاخذه بالكفر تحت طائلة الإكراه قال: "المسألة الرابعة: إن الكفر وإن كان بالإكراه جائزاً عند العلماء فإن من صبر على البلاء ولم يفتتن حتى قتل فهو شهيد، ولا خلاف في ذلك، وعليه تدل آثار الشريعة التي يطول سردها، وإنما وقع الإذن رخصة من الله رفقا بالخلق وإبقاء عليهم ولما في هذه الشريعة من السماحة ونفي الحرج ووضع الإصر".⁴

المبحث الرابع: نماذج تطبيقية للنظر المقاصدي عند ابن العربي

نأتي هنا لنستعرض نماذج تجسد روح المقاصد عند القاضي وهو يفسر آيات الكتاب الكريم والأحاديث النبوية، ويستحضر كلياتها الأساسية وهو يستنبط الفروع الفقهية متشعباً بالنظر المقاصدي مستلهماً منه الحلول للقضايا الشائكة والنوازل الطارئة، متخذاً منها أروية صلبة يناقش وينظر المخالفين ويرجح على ضوئها ما أداها إليه اجتهاده. ولا شك أنه يعسر

1-القبس:393/1

2-نفسه:254/1

3-قال ابن العربي: "وقد شاهدت ذلك، بأن يخرج كل أحد برنامجاً، ويبيعه منه على الصفة، ولا يختلفون، وهي أمانة عظيمة". المسالك:31/6

4- أحكام القراء:1171/2

الإحاطة بهذا المنحى عند ابن العربي، نظرا لحضور هذا النظر المتبصر في كل كتبه من جهة، ومن جهة أخرى كثرة كتبه وتنوع تأليفه، فلذلك سنقتصر على بعض النماذج ويمكن تقسيمها إلى ما يلي:

المطلب الأول: نماذج في العبادات

استثمر ابن العربي مقاصد الشريعة في تجلية بعض الحكم والمصالح التي بنيت عليها الأحكام الشرعية، ومن أمثلة ذلك:

✓ عدم وجوب غسل العين في الوضوء وإن كانت من الوجه الذي أوجب الله غسله، وعدم وجوب تخليل أصابع الرجلين فقال: "الوجه في اللغة: ما برز من بدنه وواجه غيره به وهو أبين من أن يبين....إلا أنه أشكل على الفقهاء منه ستة معان:....
الخامس: العين، والحكم فيها واحد أثرا ونظرا ولغة، ولكن سقط غسلها للتأذي بذلك والحرص به، ولذلك كان عبد الله بن عمر لما عمي يغسل عينيه إذ كان لا يتأذى بذلك".¹

وفي تخليل الأصابع في الوضوء قال: "والحق أنه واجب في اليدين على القول بذلك، غير واجب في الرجلين، لأن تخليلها يقرح باطنها وقد شاهدنا ذلك وما علينا في الدين من حرج في أقل من ذلك فكيف في تخليل تتقرح به الأقدام".²

✓ العفو عن يسير الدم وأنه غير نجس، قال: "وقليل البول وسائر النجاسات وكثيرها سواء يلزم اجتنابها ويجب غسل قليلها وكثيرها، ما خلا الدم فإنه يعفى عن يسيره لوجهين:

أحدهما: أنه لم يحرم منه إلا الكثير لقوله تعالى: ﴿أَوْ دَمًا مَّسْبُوحًا﴾³

والثاني: عدم إمكان الاحتراز منه فإن البدن لا يخلو في الغالب عنه، فسمحت الشريعة بيسيره رفعا للحرص".⁴

1- أحكام: 563/2

2- أحكام: 580/2

3 - سورة الأنعام آية 146

4- القبس: 189/1

✓ المسح على الخفين قال: "ومن نظر إلى مقاطع الشريعة وقرائنها لم يستبعد المسح على الخفين لما في نزعهما من المشقة، وتكلف الوضوء على الرجلين والشقة بعيدة والسير متصل".¹

✓ حكم المسألة وسؤال الناس قال: "المسألة حكم علتها الحاجة فهي مترتبة عليها، قد كانت الحاجة ضرورة دنيوية أو دينية، كانت المسألة واجبة عند الفقهاء، وعليه تدل قصة الخضر وموسى - ﷺ - حين استطعما أهل القرية عند الحاجة، وقصة أبي الهيثم بن التيهان وقد تقدم ذلك كله، وإن كانت الحاجة فيها مشقة كان السؤال مندوباً إليه، إذ يجوز له احتمال المشقة، وإن كانت الحاجة لشهوة كانت مكروهة، لأن اتباع الشهوات مكروه شرعاً، وكسر النفس بترك الشهوة مندوب إليه وإن كان ذلك نادراً كان السؤال مباحاً".²

✓ حكم الوصال في الصوم وأنه مباح لمن قدر عليه، وقد ثبت نهيه ﷺ عنه قال الإمام: "فإن قيل: قوله: "نهى" هل هذا النهي يقتضي المنع والتحريم، أم هو بمعنى الشفقة عليهم؟ فيكون قوله على الندب..... قلنا: بل هو على وجه التخفيف عنهم والشفقة والرحمة بأمتهم، فمن قدر على الوصال فلا حرج؛ لأنه لله يدع طعامه وشرابه، وكان عبد الله بن الزبير وجماعة يواصلون الأيام، ففي هذا دليل أنه لو كان على التحريم لم يخالفوه بالمواصلة، كما لم يخالفوه بصوم يوم الفطر والأضحى. لما كان ذلك على التحريم وأنه أيضاً واصل بهم إلى السحر، وهذا يدل على جوازه، ولولا ذلك لما واصل بهم".³

✓ عدم جواز الإحرام للحج أو العمرة من دار السكنى، لأنها مشقة رفعها الله بتعيين رسول الله المواقيت ذكر هذا لما كان بصدد تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ

1-القبس:1/160

2-القبس:1/1194

3-المسالك:4/215

لِلَّهِ¹ وذكر بأن فيها أقوال، فرد قول من قال معناها الإحرام من دويرة أهلك، قال: "فيه

سبعة أقوال: الأول: أحرما بها من دياركم؛ قاله عمر، وعلي، وسفيان.....

قال القاضي - رضي الله عنه -: حقيقة الإتمام للشيء استيفاءه بجميع أجزائه وشروطه، وحفظه من مفسداته ومنقصاته، وكل الأقوال محتمل في معنى الآية؛ إلا أن بعضها مختلف فيه. أما قوله: أحرم بها من دويرة أهلك، فإنها مشقة رفعها الشرع وهدمتها السنة بما وقت النبي - ﷺ - من المواقيت².

المطلب الثاني: نماذج في أحوال الأسرة

كان لابن العربي في أحكام العائلة والأسرة كما له في غيرها نظر مقاصدي، ينم عن تشرب لروح الشريعة وفهم ثاقب لأصولها وكلياتها، ومن الأمثلة على ذلك:

✓ الحكمة في وجوب الصداق على الزوج قال: "وجب الصداق على الزوج ليملك به السلطنة على المرأة، وينزل معها منزلة المالك مع المملوك فيما بذل من العوض فيه، فتكون منفعتها بذلك له فلا تصوم إلا بإذنه ولا تحج إلا بإذنه ولا تفارق منزلها إلا بإذنه، ويتعلق حكمه بمالها كله حتى لا يكون لها منه إلا ثلثه فما ظنك ببدنها"³.

✓ وفي بيان المقاصد الشرعية من العدة، والنهي عن عقد النكاح على المعتدة، ونهي المعتدة من الوفاة عن الزينة، والنهي عن خطبتها، قال: "اعلموا وفقكم الله أن المقصود بهذه العدة براءة الرحم من ماء الزوج فامتناع النكاح إنما هو لأجل الماء الواجب صيانته أولاً، وامتناع عقد النكاح إنما هو لاستحالة وجوده شرعاً على محل لا يفيد مقصوده فيه وهو الحل. وامتناع الطيب والزينة لأنه من دواعيه فقطعت الذريعة إليه بمنع ما يحرص عليه. وامتناع

1 - سورة البقرة: الآية 196

2- أحكام القرآن: 1/118

3- نفسه: 1/317

الخطبة لأن القول في ذلك والتصريح به أقوى ذريعة وأشد داعية من الطيب والزينة فحرم من طريق الأولى".¹

✓ القصد من إيجاب بعث الحكمين عندما يقع الشقاق بين الزوجين قال: "المسألة التاسعة: الأصل في الحكمين أن يكونا من الأهل، والحكمة في ذلك أن الأهل أعرف بأحوال الزوجين وأقرب إلى أن يرجع الزوجان إليهما، فأحكم الله سبحانه الأمر بأهله".²

✓ الحث على اختيار الزواج بالعفيفات، والنهي عن الزواج بالزانيات، قال: " وإنما شرط الله ذلك صيانة للماء الحلال عن الماء الحرام، فإن الزانية لا يجوز عندنا نكاحها حتى تستبرأ .. فكيف يمتزج ماء بماء غير محترم، وفي ذلك خلط الأنساب الصحيحة بالمياه الفاسدة".³

✓ وفي تفسير قوله تعالى : ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾⁴ قال ابن العربي: "وحقيقة

"عشر " في العربية الكمال والتمام ومنه العشيرة فإنه بذلك كمل أمرهم وصح استبدادهم عن غيرهم فأمر الله سبحانه الأزواج إذا عقدوا على النساء أن يكون أدمة ما بينهم وصحبتهن على التمام والكمال فإنه أهدأ للنفس وأقر للعين وأهنأ للعيش ، وهذا واجب على الزوج ومن سقوط العشرة تنشأ المخالفة، وبها يقع الشقاق فيصير الزوج في شق وهو سبب الخلع".⁵

المطلب الثالث: نماذج في المعاملات

أما في جانب المعاملات التي ينبني أكثرها على الجانب المالي، فلا بد العربي نظر شامل لأن حفظ أموال الناس أحد الكليات التي تدور حولها المقاصد، فقد بين المصلحة من جعلها فقال: "وأما النظر فهو أن الأموال خلقت مهياة للانتفاع للخلق أجمعين، ثم بالحكمة الأولية

1-أحكام القرآن:1/284

2-أحكام القرآن:1/426

3- نفسه:1/401

4 - سورة النساء آية 19

5- نفسه:1/363

التي بينهاها في سورة البقرة، حكم فيها بالاختصاص الذي هو الملك شرعا، وبقيت الأطماع معلقة بها، والآمال محومة عليها، فتكفها المروءة والديانة في أقل الخلق، ويكفها الصون والحرز عن أكثرهم، فإذا أحرزها مالها فقد اجتمع بها الصونان".¹

✓ الإشهاد على تسليم المال إلى اليتامى إذا رشدوا صيانة لأمر المال، قال ابن العربي في تفسير قوله تعالى: ﴿إِذَا دَبَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَبَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾² قال علماؤنا: أمر الله تعالى بالإشهاد تنبيها على التحصين وإرشادا إلى نكتة بديعة، وهي أن كل مال قبض على وجه الأمانة بإشهاد لا يبرأ منه إلا بإشهاد على دفعه، لقوله تعالى: ﴿فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ﴾³

✓ بيان المقصد من جواز البيع على البرنامج في المذهب وهو البيع على الصفة دون حل المتاع ورؤيته لما في ذلك من المشقة قال هذا وهو يرد على الشافعي قال: "وأما بيع البرنامج فانفرد به مالك فقال يجوز علي الصفة، يدفع إليه برنامجا ويقول له هذا تفسيرها في برنامجي، قال الشافعي لا يجوز لوجهين أحدهما أن بيع الصفة إنما يكون فيما في الذمة لا في العين. قال علماؤنا رحمة الله عليهم الصفة طريق إلى العلم كما تقدم، ولولا أن الصفة تعين الغائب ما جازت في السلم، ألا ترى أنه إذا حضر الموصوف فيه لزم قبوله. والثاني قال الصفة بدل عن الرؤية، فإنما يكون البدل مع تعذر المبدل فأما المبدل ههنا وهي الرؤية متعذرة؛ لأن في حل الشدائد في المواسم مشقة عظيمة على الناس فنزل البدل وهي الصفة مقام المبدل وهي الرؤية لأجل المشقة بناء على قاعدة المصلحة".⁴

✓ لزوم الوفاء بالنذر المباح صدقة أو غيرها، وهو ما تكلف صاحبه مشقة لمصلحة، والرد على من قال أنه لا يلزم بحجة أن النذر لا يلزم إلا إذا قصد به التقرب ومنع نفسه عن فعل، فناقش هذا بأن ذلك لا يخرج عن قصد التقرب، قال: "ونذر مباح؛ وهو ما علق بشرط

1-أحكام القرآن: 610/2

2 - سورة النساء آية 6

3-نفسه: 327/1

4- القبس: 844/2

رغبة [كقوله: إن قدم غائبي فعلي صدقة، أو علق بشرط رهبة]، كقوله: إن كفاني الله شر كذا فعلي صدقة، فاختلف العلماء فيه؛ فقال مالك وأبو حنيفة: يلزمه الوفاء به. وقال الشافعي في أحد أقواله: إنه لا يلزمه الوفاء به. وعموم الآية حجة لنا؛ لأنها بمطلقها تتضمن ذم من قال ما لا يفعله على أي وجه كان، من مطلق، أو مقيد بشرط. وقد قال أصحابه: إن النذر إنما يكون بما القصد منه القربة مما هو من جنس القربة. وهذا وإن كان من جنس القربة، لكنه لم يقصد به القربة، وإنما قصد منع نفسه عن فعل أو الإقدام على فعل.

قلنا: القرب الشرعية مقتضيات وكلف وإن كانت قربات. وهذا تكلف في التزام هذه القربة مشقة لجلب نفع أو دفع ضرر، فلم يخرج عن سنن التكليف، ولا زال عن قصد التقرب¹.

المطلب الرابع: نماذج في الحدود

تقدم لنا مع ابن العربي بأن الله ما وضع الحدود إلا لإقامة مقاصد الشرع، فقال: "ولأجلها وضع الله الحدود والزواج في الأرض استصلاحًا للخلق"² فبالحدود تحقق المصالح، وبالأزواج تكون للشريعة هبة في النفوس، فالعقوبات تنقسم عند ابن العربي إلى قسمين: "أحدهما: ما فيه هلكة المعاقب، الثاني: ما يعود بمصلحة عليه من زجره عما ارتكب ورده عما اعتقد وفعل"³.

فإقامة الحدود يحقق مصالح كثيرة، يظهر المجتمع من الفساد فيتحقق الأمن الذي هو من ضروريات الحياة، قال ابن العربي - وهو يتحدث عن حد قطع يد السارق - : "المصلحة تقتضي إذا سرق أن تقطع يمينه التي بها تناول ما لا يحل له تنقيصاً لبطشه، الذي جعله الله له قوة، على الطاعة، فصرفه في المعصية، فإذا عاد إلى السرقة ثانية، اقتضت المصلحة أن ينقص سعيه الذي به توصل إلى البطش ليستوفي منه حق العقوبة، ويبقى له في البطش جراحة فإذا عاد الثالثة إلى السرقة تبين أن بطشه فسد بتعديده، فإذا سرق الرابعة تبين أن سعيه

1- أحكام القرآن: 1800/4

2- القبس: 802/2

3- أحكام القرآن: 925/2

فسدَ بتعديه، فإذا سرقَ الخامسة تبينا أنها نفسٌ خبيثة لا تتعظ بنفسها ولا ترتدع بأفات جوارحها فلم يبق إلا إتلافها".¹

✓ المقاصد المترتبة على وجوب الدية في قتل الخطأ قال: " أوجب الله تعالى الدية في قتل الخطأ جبرا، كما أوجب القصاص في قتل العمد زجرا، وجعل الدية على العاقلة رفقا، وهذا يدل على أن قاتل الخطأ لم يكتسب إثما ولا محرما، والكفارة وجبت زجرا عن التقصير والحذر في جميع الأمور".²

✓ حد الزنا وما فيه من المقاصد بحضور الجماعة لتطبيق حده قال: "وفقه ذلك أن الحد يردع المحدود، ومن شاهده وحضره يتعظ به ويزدجر لأجله ويشيع حديثه، فيعتبر به من بعده"³

وبعد أن ذكر الخلاف في تحديد الطائفة، عقب على ذلك قائلا: " إلا أن سياق الآية هاهنا يقتضي أن يكونوا جماعة لحصول المقصود من التشديد والعظة والاعتبار.....والصحيح سقوط العدد واعتبار الجماعة الذين يقع بهم التشديد من غير حد".⁴

بعد هذه النماذج الناطقة يتبين لنا علو كعب ابن العربي في مجال المقاصد، ونظرته الشمولية التي أهلته أن يكون من المجتهدين الكبار، ومن الذين خدموا المذهب المالكي خدمة جليلة، مجددا ما اندرس من قواعد المذهب باعثا فيه روح الإبداع ليوكب واقعه ويساير عصره. فهو قد جعل من كليات المقاصد الكبرى منارة يهتدي بها في الاستنباط والاجتهاد، تنير طريقه وتسدد أقواله وآراءه متخذا منها قاعدة صلبة يبني عليها فتاواه وأقضيته، وينطلق منها ليحاور الأئمة الكبار يناظرهم ويناقشهم، مضعفا كل من حاد عن هذه المقاصد من الأقوال والفروع.

1- القبس: 1030/3

2- أحكام القراءان: 475/1

3- أحكام القراءان: 1327/3

4- نفسه: 1328/3

الفصل الثالث: القراءة المقاصدية عند الإمام الشاطبي

للشاطبي أثر ظاهر في علم المقاصد لا ينكره أحد، فهو الذي مهد طريقه وذلّل صعابه وعبد مسالكه واستخرج درره، وقد اهتدى إليه بعد تبحره في علوم الشريعة، فرأى أن الدراسات الأصولية لا تقي بالمقصود ولا تشفي الغليل، قال في مقدمة الموافقات: "فلقد كنا قبل شروق هذا النور نخطب خطب العشواء، وتجري عقولنا في اقتناص مصالحنا على غير السواء؛ لضعفها عن حمل هذه الأعباء، ومشاركة عاجلات الهواء، على ميدان النفس التي هي بين المنقلبين مدار الأسواء؛ فنضع السموم على الأدوية مواضع الدواء، طالبين للشفاء، كالقالبض على الماء".¹

كان علم المقاصد آخر ما يهتم به طالب أصول الفقه، الذي كان عبارة عن قواعد جافة محشوة بالقواعد المنطقية والأقيسة الكلامية، فكان علم المقاصد يذكر عرضاً في مباحث العلة والقياس، لم يعط ما يستحقه من العناية مغموراً "خبائاً في بعض مسائل أصول الفقه، أو في مغمور أبوابها المهجورة... ترسب في أواخر كتب الأصول، ولا يصل إليها المؤلفون إلا عن سامة... فبقيت ضئيلة ومنسية".⁽²⁾ فجاء الشاطبي فأخرجه من الخبائا والإشارة، إلى الصدارة والعمارة والتأسيس، ونقل الاجتهاد من مضائق قواعد اللغة والعلل الجزئية، إلى متسع المقاصد الرحبة، بعد أن كان العلماء يدورون في حلقة مفرغة جمد فيها العلماء على الموروث، متمسكين به، منخرطين في منهجه؛ مما أفرز توجهاً ضيقاً جمد على الفروع والمناحي الفردية. لذلك قال: "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية".³

وقد توسّع الإمام الشاطبي في مقاصد الشريعة بعد أن كانت مغمورة، فكان له أثرٌ ظاهر في التأسيس لعلم المقاصد الشرعية، حتى صارت طوداً شامخاً وبنينا عظيماً، فكان الرائد الذي سار في طليعة العلماء ومهّد الطريق. بوأ للمقاصد مكانة عالية في الدرس الأصولي الاجتهادي، فكشف قوانينه وأبرز قواعده واستجلى غوامضه، يقول الشيخ محمد

1- الموافقات للشاطبي المقدمة

2- مقدمة كتاب مقاصد الشريعة. لابن عاشور

3- الموافقات، للشاطبي، المقدمة الرابعة: 37/1

الفاضل بن عاشور:"لقد بنى الشاطبي حقًا بهذا التأليف هرمًا شامخًا للثقافة الإسلامية، استطاع أن يُشرف منه على مسالك وطرقٍ لتحقيق خلود الدين وعصمته، قلَّ مَنْ اهتدى إليه قبله، فأصبح الخائضون في معاني الشريعة وأسرارها عالةً عليه، وظهرت مزية كتابه ظهورًا عجيبًا، لما أشكلت على العالم الإسلامي عند نهضته من كبوته أوجه الجمع بين أحكام الدين ومستجدات الحياة العصرية، فكان كتاب الموافقات للشاطبي هو المفزع، وإليه المرجع".¹

كان الشاطبي علامةً مضيئةً في تاريخ الاجتهاد، كان فتحًا مبينًا من الفتوحات المهمة في علم أصول الفقه، بإعطائه الأولوية في استحضار أدوات الاجتهاد لمقاصد الشريعة، واعتبار مآلات الأفعال وطرح مسائل تحقيق المناط، فارتقى بذلك من الجانب النظري إلى التأسيس لفقه التنزيل، فأعاد ترتيب فصوله وأبوابه على ضوء المقاصد الشرعية.

فكل من جاء بعد الشاطبي فهم عالة عليه، يدورون في فلكه ويمتحنون من بحره ويهتدون بنظرياته الثاقبة، فهو قد أعاد الروح لقواعد الاجتهاد، ودشن مرحلة جديدة في تاريخ التشريع الإسلامي بالانتباه إلى فقه الأولويات، وفقه الموازنات، وفقه السنن، وتوسيع دائرة الكليات والمقاصد لتستوعب كل مناحي الحياة، والاهتمام بمعنى النص وروحه أكثر من شكله وظاهره.

المبحث الأول: مفهوم المقاصد عند الإمام الشاطبي

في البداية لا بد أن نتساءل عن تعريف مصطلح المقاصد عند شيخ المقاصد الذي يعتبر المجدد لعلم المقاصد، باعتباره الغايات والمصالح المرجوا تحقيقها، والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها أو الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة. إذا بحثنا عن تعريف محدد عند الشاطبي فإننا نجده لم يأت له بتعريف على غرار ما يفعله علماء الأصول الذين يعتنون بالحد المنطقي، لأن الشاطبي يرى "أن الحدود على ما شرط أرباب الحدود يتعذر الإتيان بها، ومثل هذا لا يُجعل من العلوم الشرعية التي يستعان بها فيها"² فهو

1- أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي، محمد الفاضل ابن عاشور، مكتبة النجاح، تونس، ص:47

2- الموافقات: 69/1

يرى أن المصطلحات الأصولية والقضايا المقاصدية يجب أن تكون في متناول جميع المكلفين ؛ سواء على مستوى التعريف النظري، أو على مستوى التطبيق العملي؛ قال في المقدمة السادسة من الموافقات: "إن ما يتوقف عليه معرفة المطلوب، قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجمهور، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور، وإن فُرض تحقيقاً فأما الأول كما ذكر وهو المطلوب؛ "يحصل به فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبي حتى يمكن الامتثال"¹. لأن الامتثال هو مقصد المقاصد كلها، ولذلك؛ لا فائدة في تعريف ولا في إفهام لا يتبعه امتثال عملي. "بيان المصطلح عند الشاطبي يقوم على عنصرين أساسيين: الأول؛ هو الإفهام التقريبي، المبرأ من السقوط في الإفهامات المنطقية، التي تتعمق في فهم الجواهر والماهيات، وهو ما رفضه كما تقدم. والعنصر الثاني؛ هو الامتثال. وذلك احترازاً من أي إفهام لا يمكن من الامتثال والتنفيذ؛ إذ هذا هو مدار علم أصول الفقه ونهايته. فكل ما ليس تحته عمل فهو باطل كما تقرر"²

لذلك اعتمد في تعريف المقاصد على التقسيم؛ لأنها مصطلح مشترك جامع بين مقاصد شتى من مقاصد الشارع، ومقاصد المكلف بمختلف أنواعهما. حيث قال: "المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية. والثاني: أن تكون حاجية. والثالث: أن تكون تحسينية"³.

وإن كان غالب الباحثين يذكرون له تعريف: "إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد الله اضطراراً"⁴. وهو ليس تعريفاً للمقاصد ككل كما هو ملاحظ، إنما هو تعريف للمقصد الشرعي من وضع الشريعة. وإذا لم يعطنا تعريفاً محدداً، فما هي الطريقة التي يمكن أن نهتدي بها لمعرفة المقاصد؟

المطلب الأول: طريقة معرفة مقصد الشارع عند الإمام الشاطبي

تطرق الشاطبي في بحث مقاصد الشارع لمسألة وسائل معرفة مقصود الشارع والتحقق من معنى الحكم، والتي تلقتي على فكرة الاستقراء، ذكر ذلك بمناسبة الحديث عن

1- الموافقات: 67/1

2- المصطلح الأصولي عند الشاطبي، فريد الأنصاري. ص 182.

3- الموافقات: 18/2

4- نفسه: 289/2

سدّ الذرائع والحيل والموقف منها، قال: كيف نعرف مقصود الشارع حتى ندير حركة الحيل وفقاً لمراعاة المقصود دون إخلال؟

ذهب الشاطبي في هذا الموضوع، إلى تقسيم نظر الباحثين في هذا إلى ثلاثة اتجاهات طبقاً للتقسيم العقلي، وهي:

الاتجاه الأول: يحصر معرفة المقصود في ظاهر الألفاظ، فلا يقبل الاستقراء ولا غيره، "وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي مجرداً عن تتبع المعاني التي يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي"¹، فلا ينظر في التعليقات الموجودة في النصوص لكي نخبرنا عن مقصود الشارع من وراء هذا الحكم أو ذاك، وهو رأي الظاهرية.

الاتجاه الثاني: عكس الأول تماماً، يبتعد إلى أقصى حدّ عن الظواهر، ليعبر نحو ما وراءها، وصنفه الشاطبي إلى طائفتين:

الأولى: الباطنية القائلين بالإمام المعصوم، فهؤلاء يعتبرون مقصد الشارع خارج إطار اللغة والدلالات اللفظية تماماً، وأن قصده أسرار خلف ذلك لا تُفهم من خلال اللفظ، قال: "الأول: دعوى أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها وإنما المقصود أمر آخر وراءه، ويطرد هذا في جميع الشريعة؛ حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك يمكن أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع، وهذا رأي كل قاصد لإبطال الشريعة، وهم الباطنية"². فكلام هذه الطائفة قريب من الكفر.

الثانية: وهي التي ينسبها للمتعمقين في نظرية القياس، فهي تركز على المعاني النظرية التي تبدو للإنسان من وراء الحكم، لجعل ظاهر النصّ محكوماً لتلك المعاني النظرية، وليس العكس، قال: "الثاني بأن يقال إن مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق، فإن خالف النص المعنى النظري اطرح وقدم المعنى النظري.....حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني

1- نفسه: 132/3

2- لموافقات: 133/3

النظرية، وهو رأي المتعمقين في القياس، المقدمين له على النصوص"⁽¹⁾ فقيمة الدلالة الظاهرة إنّما تكون بالمعنى النظري وليس العكس، فهؤلاء يعبرون بالدلالات اللفظية دون التخلّي عنها بالضرورة، وإنّما عبر اعتبار أنّ المعاني النظرية هي الأصل في تفسير وفهم هذه الدلالات.

الاتجاه الثالث: وهو الذي يعتبره الشاطبي جامعاً بين الاتجاهين، حيث يقبل الدلالات الظاهرية وأنها تكون حجة إلى أن تتكشف لنا العلة فتتبع، قال: "والثالث: أن يقال باعتبار الأمرين جميعاً، على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين؛ فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع"².

المطلب الثاني: مكانة المقاصد عند الإمام الشاطبي

للمقاصد مكانة جليلة عند الشاطبي كرس لها حياته وصبغ بها جل كتابته وفتاواه، فصارت هي نظره في النصوص إذا نظر وفكره إذا فكر وتأمله إذا تأمل، فقد اعتبرها هي الوزن على الأعمال، فالأعمال أشكال وصور والمقاصد روحها بدون مقاصدها لا ثواب فيها "لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور آخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها"³.

وقال: "نحن نعلم أن النطق بالشهادتين والصلاة وغيرهما من العبادات إنما شرعت للتقرب بها إلى الله، والرجوع إليه، وإفراده بالتعظيم والإجلال، ومطابقة القلب للجوارح في الطاعة والانقياد، فإذا عمل بذلك على قصد نيل حظ من حظوظ الدنيا من دفع أو نفع؛ كالناطق بالشهادتين قاصدا لإحراز دمه وماله لا لغير ذلك، أو المصلي رياء الناس ليحمد على ذلك أو ينال به رتبة في الدنيا؛ فهذا العمل ليس من المشروع في شيء؛ لأن المصلحة التي شرع لأجلها لم تحصل، بل المقصود به ضد تلك المصلحة.

1- فسها: 143/3

2- لموافقات: 143/3

3- نفسه: 123/3

وعلى هذا نقول في الزكاة مثلاً: إن المقصود بشمرو عيتها رفع رذيلة الشح ومصلحة إرفاق المساكين، وإحياء النفوس المعرضة للتلف، فمن وهب في آخر الحول ماله هروباً من وجوب الزكاة عليه، ثم إذا كان في حول آخر أو قبل ذلك استوهبه؛ فهذا العمل تقوية لوصف الشح وإمداد له، ورفع لمصلحة إرفاق المساكين؛ فمعلوم أن صورة هذه الهبة ليست هي الهبة التي ندب الشرع إليها؛ لأن الهبة إرفاق وإحسان للموهوب له، وتوسيع عليه، غنياً كان أو فقيراً، وجلب لمودته وموآفته، وهذه الهبة على الضد من ذلك، ولو كانت على المشروع من التمليك الحقيقي لكان ذلك موافقاً لمصلحة الإرفاق والتوسعة، ورفعاً لرذيلة الشح، فلم يكن هروباً عن أداء الزكاة؛ فتأمل كيف كان القصد المشروع في العمل لا يهدم قصداً شرعياً، والقصد غير الشرعي هادم للقصد الشرعي. ومثله أن الفدية شرعت للزوجة هرباً من أن لا يقيما حدود الله في زوجيتهما، فأبيح للمرأة أن تشتري عصمتها من الزوج عن طيب نفس منها، خوفاً من الوقوع في المحذور؛ فهذه بذلت ما لها طلباً لصالح الحال بينها وبين زوجها، وهو التسريح بإحسان، وهو مقصد شرعي مطابق للمصلحة، لا فساد فيه حالاً ولا مآلاً¹.

فالشاطبي يلون كل الأحكام الشرعية بلون المقاصد والمصالح، حتى في مجال العبادات التي ذهب جل العلماء إلى أنه يغلب عليها وجه التعبد. "فقد علمنا من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعبادات، وأنه غلب في باب العبادات جهة التعبد، وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني، والعكس في البابين قليل" فأشار معللاً ما ذهب إليه مالك من اشتراط الماء المطلق في رفع النجاسة دون الالتفات إلى مجرد النظافة، ومنع إخراج القيمة في الزكاة، إلى أن مالكا هنا التزم جانب التعبد ولم يلتفت إلى المعنى، ومن الأمثلة على أن مالكا التزم جانب التعبد في باب العبادات أنه: "لم يلتفت مالك في إزالة الأنجاس ورفع الأحداث إلى مجرد النظافة حتى اشترط الماء المطلق، وفي رفع الأحداث النية وإن حصلت النظافة دون ذلك، وامتنع من إقامة غير التكبير والتسليم مقامهما، ومنع من إخراج القيم في الزكاة، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات، إلى غير ذلك من المسائل التي تقتضي الاقتصار على عين المنصوص عليه أو ما مثله، وغلب في باب العادات المعنى؛ فقال فيها

بقاعدة المصالح المرسلة والاستحسان الذي قال فيه: إنه تسعة أعشار العلم إلى ما يتبع ذلك، وقد مر الكلام في هذا والدليل عليه".¹

المبحث الثاني: أقسام المقاصد والمصالح عند الإمام الشاطبي

قام الشاطبي بتقسيم المقاصد إلى: قصد الشارع، وقصد المكلف. وهو يقصد من وراء ذلك أن قصد المكلف في العمل يجب أن يكون موافقاً لقصد الشارع، وإلا كان باطلاً. فقصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً، يتمثل في تحقيق مصالح العباد بجلب المنفعة ودفع المضرة عنهم في الدارين، ولكي يتمكن العباد من القيام بهذه التكاليف الشرعية؛ قصد الشارع أن تكون مفهومة لهم، وإلى هذا، قصد الشارع أن يكون المكلفون قادرين على تطبيق هذه التكاليف. وعلى ذلك؛ فإن هذه التكاليف الشرعية قد وُضعت وَفَقَ مصالح العباد، وهي قد وضعت وَفَقَ مفهومهم وَفَقَ قدرتهم واستطاعتهم، فنتج عن ذلك قصد الشارع إلى أن يدخلوا تحت هذه التكاليف عملياً، عبوديةً له سبحانه وامتنالاً لأمره.

وقد أكد الشاطبي على أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد، مناقشا الذين يزعمون غير ذلك كالرازي وعلماء الكلام وغيرهم مستدلاً على ذلك بإدلة من الشرع ومن الاستقراء الذين كثيراً ما نوه به، قال: "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فساداً، وليس هذا موضع ذلك، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام، وزعم الفخر الرازي⁽²⁾ أن أحكام الله ليست معللة بعلّة ألبتة، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية

1- نفسها: 137/3

2- ذهب الرازي في هذه المسألة إلى أن تحريف أهل الكتاب للتوراة والإنجيل إنما هو بسوء تأويلهما وحمل نصوصهما على ما يطابق أهواءهم.

الفخر الرازي هو: محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي؛ الإمام المفسر. أوحّد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل. أصله من طبرستان، ومولده في الري وإليها نسبته، ويقال له (ابن خطيب الري) رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وتوفي في هراة. (606 هـ) أقبل الناس على كتبه في حياته يتدارسونها. صاحب تفسير (مفاتيح الغيب) و (لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات) و (معالم أصول الدين) و (المحصول في علم الأصول) وغيرها التي أربت على الثلاثين. انظر ترجمته في الإعلام: 313/6 الكامل ابن الأثير 120/12 ومراة الزمان 542/8 وقلائد الجمان لابن الشعار 107/6 وابن خلكان 248/4 وسير الذهبي 500/21 والوافي 248/4 والبداية والنهاية 55/13

مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين..... والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره¹.

وبالاستقراء والتتبع الذي اعتمده الشاطبي، رأى بأن المقاصد على قسمين أساسيين قصد الشارع وقصد المكلف، فقسم الأول إلى أربعة أقسام، والقسم الثاني لم يقسمه إلى أقسام وإنما بحثه في مسائل.

المطلب الأول: قصد الشارع من وضع الشريعة

القسم الأول: قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً

أي: بالقصد الذي يعتبر في المرتبة الأولى. وهو أنها وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً. وهذه القضية مسلمة، والأدلة عليها أكثر من أن تحصر. وقد استدلل لذلك بالاستقراء، فقال: "والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره، فإن الله تعالى يقول في بعثه الرسل وهو الأصل ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِنَاسٍ لِّئَلَّا يَكُونُوا لِنَاسٍ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ

وَكَانَ﴾²، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾³ وقال في أصل الخلقة: ﴿وَهُوَ

الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ

لِيَبْلُوَكُمْ أَتَيْكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾⁴، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا

1 - الموافقات: 12/2

2 - سورة النساء الآية: 165

3 - سورة الأنبياء الآية: 107

4 - سورة هود الآية 7

لِيَعْبُدُونِ¹ ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ

عَمَلًا²﴾ فهذا قانون عام مستمر في كل أحكام الشريعة وفروعها "وإذا دلّ الاستقراء على

هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة. ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد، فلنجر على مقتضاه"³.

القسم الثاني: مقصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام

غرض الشارع هو تفهيم الشريعة للخلق، فمن مقاصد الشريعة من حيث وضعها أن تكون مفهومة للآخرين، بسيطة تتسجم مع طبيعة المقصودين بخطابها فتراعى ثقافتهم وأميتهم، لذلك قال: "هذه الشريعة المباركة أمية؛ لأن أهلها كذلك، فهو أجرى على اعتبار المصالح"⁴، ومن جهة أخرى فإن الشاطبي يقصد بذلك أن نضع نصب أعيننا هذا الغرض ونحن ندرس النصوص الشرعية، وذلك يتطلب منا التمكن من قواعد الفهم وتحليل الخطاب وهذا يحيلنا على أن المرجعية في ذلك هي اللغة العربية.

القسم الثالث: مقاصد الشارع في التكليف بمقتضى شريعته

قصد الشارع أن يكلف الخلق بما لهم طاقة به ولهم قدرة عليه، فالتكليف بغير المقدور غير وارد في قصد الشارع لما فيه من المشقة والحرَج، فالشريعة راعت خصوصية الإنسان وطاقته، والحالات التي تعثره من الضعف والعجز والعسر، وقد تكلم الشاطبي في هذا القسم عن الخصوصيات الطبيعية للإنسان، مثل خلقته وغرائزه الأصلية، فإنه لا يُعقل أن تكلفه الشريعة بعكسها، فإنّ هذا من غير المقدور، كما يفصل في المشقة والعسر ويحلل المفهوم ويخوض فيه، ويحلل قضية المشقة ويعالج مسائل أخلاقية ونفسية وسلوكية متنوعة، كما علل رغبة الشريعة في إسقاط التكاليف الشاقة والعسيرة عن الإنسان، وهل هي رغبة خوفاً من

¹ - سورة الذاريات الآية 56

² - سورة الملك: الآية 2

³ - الموافقات: 13/2

⁴ - الموافقات: 109/2

تمرد الإنسان والمردود السلبي له أو غير ذلك أيضاً، وهو بهذا كلّه يكرّس قاعدة السماح واليسر والوسطية والاعتدال في الشرع حسب تعابيره.

القسم الرابع: مقاصد الشارع في جعل المكلف تحت قانون الشرع

يذكر الشاطبي في هذا القسم أن قصد الشارع وغايته من وراء وضع الشريعة، هو إخراج العباد من عبودية الهوى نحو عبودية الله اختياراً بعد أن كانوا عبيداً له بالاضطرار، واستدل على ذلك من النصوص الصريحة في هذا الباب أن العباد خلقهم الله للعبادة، وما رود من ذم اتباع الهوى والانقياد إلى الأغراض العاجلة، وما توعد الله به من أعرض عن الحق واتبع هواه. وأن المصالح لا تتحقق باتباع الهوى لما يترتب على ذلك من الهرج قال: "وما علم بالتجارب والعادات من أن المصالح الدينية والدنيوية، لا تحصل مع الاسترسال في اتباع الهوى والمشى مع الأغراض؛ لما يلزم في ذلك من التهاجر والتقاتل والهلاك، الذي هو مضاد لتلك المصالح، وهذا معروف عندهم بالتجارب والعادات المستمرة".¹

المطلب الثاني: مقاصد المكلف في التكليف

أفاض الشاطبي في هذا القسم بالحديث عن مبدأ النية وأهميتها ودورها في العمل، متحدّثاً عن موارد عدم إمكان حضور النية كالإكراه، ثم يؤكّد أنّ من الضروري تطابق قصد المكلف مع قصد الشريعة، بمعنى عدم قصد المكلف لأمرٍ ينتهي إلى كونه في الواقع غير مقبول شرعاً بل ممنوع، وهو يفصل في قصد المكلف مخالفة الشريعة وفي حالة تحقق المخالفة ولو لم يقصد ذلك، متحدّثاً عن قضية التحسين والتقبيح وأن الذي يحسن ويقبح هو الشرع "وأن الأفعال والتروك من حيث هي أفعال أو تروك متماثلة عقلاً بالنسبة إلى ما يقصد بها؛ إذ لا تحسين للعقل ولا تقبيح، فإذا جاء الشارع بتعيين أحد المتماثلين للمصلحة وتعيين الآخر للمفسدة؛ فقد بين الوجه الذي منه تحصيل المصلحة فأمر به أو أذن فيه، وبين الوجه الذي به تحصيل المفسدة؛ فنهى عنه رحمة بالعباد".² ويفصل الشاطبي في مسألة بناء الشريعة على سدّ الذرائع، ثم يؤكّد على التفصيل بين حقوق الله التي لا تسقط وحقوق الإنسان نفسه، ليتخذ موقفاً من قضية الحيل، فيرفضها في الجملة لا بالجملة.

1- الموافقات: 2/292

2- نفسها: 3/29

وتطرق الشاطبي إلى أقسام المصالح أثناء حديثه عن القسم الأول في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة، وقد أفردته هنا لأهميته في باب المقاصد، يقول الشاطبي: "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".¹

القسم الأول: المقاصد الضرورية

هي التي لا بد منها لقيام حياة الناس، فوجودهم في الدنيا يتوقف عليها، فإذا فقدت تعرضوا للدمار والفوضى في حياتهم الدنيوية وفاتهم النعيم في الآخرة، قال في تعريفها: "فأما الضرورية، فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين".²

وهذه الضروريات حصرها العلماء بالاستقراء والتتبع في خمسة أشياء؛ هي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. قال الشاطبي: "ومجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وقد قالوا: إنها مراعاة في كل ملة".³

ولكي تتحقق هذه المصالح الضرورية حرص الشرع على وضع أمرين أساسيين:

أولاً: وضع الأحكام التي تثبت قواعدها وتؤمن وجودها ليتحقق النفع بها في حال وجودها

ثانياً: وضع الأحكام التي تحفظ هذه الضروريات من الضياع وتدفع عنها ما يخل بها وتصونها من كل ما يهدد وجودها في حال العدم. قال الشاطبي: "والحفظ لها يكون بأمرين: أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. والثاني: ما يدرك عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم".⁴

1- الموافقات: 17/2

2- نفسها: 18/2

3- نفسها: 20/2

4- الموافقات: 18/2

لكل ضروري من هذه الضروريات وضع الشارع له أمرين لحمايته من الفناء والعدم، ولضمان استمرار منفعته، فيتحقق المقصد من وجوده

الدين

فحفظ الدين يكون بأمرين :

أ - مراعاة حفظه من جهة وجوده، وذلك بإقامة أركانه؛ فوضع الشارع لذلك أصل الإيمان والنطق بالشهادتين، وأصول العبادات كالصلاة، والزكاة، والصوم، والحج.

ب - مراعاة حفظه من جهة عدمه بما يدفع عنه الاختلال الواقع أو المتوقع؛ فشرع الجهاد للدفاع عن بيضة الإسلام ومحاربة المعتدين، ووضع الحدود والعقوبات زواجر للحد من انتهاك حرمة.

النفس

وحفظها يكون بأمرين:

أ - حفظها من جهة وجودها، وذلك بأمر تناول كل ما يحفظ عليها بقاءها وحفظها من الطعام والشراب، والملبس والمسكن.

ب - حفظها من جهة عدمها، وذلك بالتشديد بوضع العقوبات والحدود على كل جان

عليها معتد، مثل القصاص قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾¹

العقل

وحفظه يكون بأمرين:

أ - حفظه من جهة وجوده، بأن دعا الشرع إلى استخدامه بالنظر في آيات الله الكونية والاعتبار والتفكر واستخدامه للانتفاع به. وقد ورد في القرآن آيات كثيرة تحت على ذلك

كقوله تعالى: ﴿أَقْبَلَا يَنْظُرُونَ﴾، ﴿أَقْبَلَا تَعْفَلُونَ﴾

¹ - سورة البقرة الآية 178

ب - حفظه من جهة عدمه، وذلك أن الشارع حرم كل ما يغيبه ويتلفه وجعل في ذلك عقوبات فحرم المُسكرات وأقام العقوبة على شاربها.

النسل

وحفظه يكون بأمرين :

أ - حفظه من جهة وجوده، وذلك بإباحة الشارع كل ما جبلت عليه النفس البشرية من ميله إلى الغريزة الجنسية؛ فشرع الزواج وتوابعه من النفقة والحضانة، وغير ذلك.

ب - حفظه من جهة عدمه، وذلك بتحريم اختلاطه ومحاربة كل ما يؤدي إلى إضعافه وانحلاله؛ فشرع لذلك عقوبات غليظة للحد من جريمة الزنا والقذف، وغير ذلك.

المال

وحفظه يكون بأمرين :

أ - حفظه من جهة وجوده، وذلك بالتشجيع على تنميته واستثماره على الوجه المشروع، فوضع الشارع طرقاً لكسبه، وإنفاقه، وتنميته.

ب - حفظه من جهة زواله، وذلك بتحريم الاعتداء عليه بالسرقه والغصب والتحايل عليه بالطرق غير المشروعة كالربا والرشوة والغش، فأقام الشارع على ذلك عقوبات محددة مثل حد السرقة قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا

كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ۞ كِيمٌ﴾¹، ولم يحدد بعض العقوبات فتركها

للقاضي يتصرف فيها وفق ما تقتضيه المصلحة.

القسم الثاني: المقاصد الحاجية

هي الأمور التي تدعوا إليها الحاجة لجعل حياة الناس سهلة ميسرة لا حرج فيها ولا ضيق ولا مشقة ولا عنت، فعدمها لا يهدد وجودهم ولا يختل نظام حياتهم، ولكن يلحقهم بفقدانها الحرج والضيق، قال: "وأما الحاجيات، فمعناها أنها مفترق إليها من حيث التوسعة

¹ - سورة المائدة الآية 38

ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة".¹

وهذه الحاجيات تشمل كل أمور الدين والدنيا، فهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات كما ذكر الشاطبي:

✓ ففي العبادات: شرعت الرخص المخففة للمشقة المترتبة على السفر والمرض.
✓ وفي العادات: أبيع الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال مأكلاً ومشرباً وملبساً ومركباً، وما إليه.

✓ وفي المعاملات: شرعت القسامة، وضرب الدية على العاقلة، وتضمن الصنّاع، وما أشبه ذلك.

✓ وفي الجنايات، مثل الحكم باللوث، والقسامة، وضرب الدية على العاقلة، وتضمن الصناع، وما أشبه ذلك.

وهذه الأحكام التي تُحقّق هذه المصالح الحاجية للناس؛ لتساعدهم على صيانة مصالحهم الضرورية وتأديتها.

القسم الثالث: المقاصد التحسينية:

وهي الأمور التي تتطلبها المروءة والآداب ومكارم الأخلاق، ويحتاج الناس إليها لتسيير شؤون حياتهم على أكمل وجه، وإذا فقدت لا تختلّ شؤون الحياة، ولا ينتاب الناس الحرج والمشقة، ولكن يحسّون بالخجل وتستنكر عقولهم وتأنف فطرتهم من فقدانها. قال: "وأما التحسينات، فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق".²

وهي جارية فيما جرى فيه الأوليان، وأمثلة ذلك ما يلي:

✓ ففي العبادات: شرعت الطهارات كلها، وستر العورة، وأخذ الزينة، والتقرب بنوافل الخيرات... إلخ.

1- الموافقات: 21/2

2- الموافقات: 22/2

✓ وفي العادات: كآداب الأكل والشرب، ومجانبة المآكل النجسات، والمشارب المستخبثات، والإسراف والإقتار في المتناولات.

✓ وفي المعاملات: كالمنع من بيع النجاسات، وفضل الماء والكلاء، وما أشبه ذلك.

✓ وفي الجهاد: كمنع قتل النساء والصبيان والرهبان، وما إلى ذلك.

وكل مرتبة من هذه المراتب الثلاث لها تنمّة وتكملة، بحيث لو فُقدت لم يُخلَّ بحكمتها الأصلية؛ أي إن فقد المكمّل والمتمم لا يعود على الأصل بالإبطال فشرع الإسلام الصلاة لحفظ الدين، وشرع للصلاة أحكامًا تكميلية؛ كالأذان لإعلانها، وصلاة الجمعة في المسجد، وخطبة الجمعة والعديد لتعليم الناس أمور دينهم. وشرع القصاص لحفظ النفوس، وشرع لإكماله التماثل في النفس والعضو والجروح. وشرع النكاح لحفظ النسل والنسب، وشرع لإكمال المقصد منه الإعفاف، والقيام بحقوق الزوجية، وحسن المعاشرة، والسعي لكسب الحلال، والقيام بشؤون البيت، وهكذا كل ضروري يكون بجانبه حاجي أو تحسيني لتنتمته وإكماله.

العلاقات بين الأنواع الثلاثة للمقاصد

أورد الشاطبي بحثًا للمقارنة بين الأنواع الثلاثة للمقاصد فخلص إلى النتائج التالية:

✓ أن الضروريات هي أصل المقاصد وغيرها من الحاجيات والتحسينيات تابع لها، بمثابة مكمّل لها داخل تحتها يحوم حولها فهي القاعدة الأساس لهما. قال ممثلاً لذلك: "فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش".¹

✓ أن اختلال الضروري أو زواله يعود بالإبطال والزوال على الكليات الأخرى المرتبطة به، وضرب لذلك مثلاً بالبيع "فلو فرضنا ارتفاع أصل البيع من الشريعة، لم يمكن اعتبار الجهالة والغرر، وكذلك لو ارتفع أصل القصاص؛ لم يمكن اعتبار المماثلة فيه، فإن ذلك من أوصاف القصاص".² هذا إذا كانت مرتبطة بها، أما لو ثبت بدليل ما ثبوت حكم حاجي في مورد انعدام حكم الضروري المتصل به، فهذا يعني أنّ

1- الموافقات: 33/2

2- الموافقات: 33/2

الحاجي هذا صار مطلوباً لنفسه ولم يعد مرتبطاً حصراً بغيره، مثل إمرار موسى على رأس من لا شعر له في الحج.

✓ إذا اختلال الحاجي أو التحسيني اختلالاً تاماً أو انعدماً فإن ذلك لا يتولد منه زوال الضروري؛ لأنه ليس تابعاً لهما، بل العكس هو الصحيح كما تقدم مثال ذلك: " الصلاة إذا بطل منها الذكر أو القراءة أو التكبير أو غير ذلك مما يعد من أوصافها لأمر، لا يبطل أصل الصلاة. وكذلك إذا ارتفع اعتبار الجهالة والغرر، لا يبطل أصل البيع، كما في الخشب، والثوب المحشو، والجوز، والقسطل، والأصول المغيبة في الأرض، كالجزر واللفت، وأسس الحيطان، وما أشبه ذلك".¹

✓ أن اختلال الحاجي والتحسيني وإن لم يلزم منها زوال الضروري بوجه مطلق، لكنه قد يلزم منها اختلاله جزئياً، ومقصوده من ذلك أن تعرض الحاجيات والتحسينيات للخلل يمكن أن يؤدي إلى صيرورة الضروري في معرض الخطر والخلل جزئياً. ومثال ذلك: "الصلاة فإن لها مكملات وهي ما سوى الأركان والفرائض، ومعلوم أن المخل بها متطرق للإخلال بالفرائض والأركان، لأن الأخف طريق إلى الأثقل".²

المبحث الثالث: قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي

زخر تراث الشاطبي بالقواعد المقاصدية التي تنسجم مع طبيعة الهدف الذي وضع له كتاب الموافقات وهو البحث عن أسرار التكليف، لأن القاعدة المقاصدية هي في حقيقتها تتضمن بياناً للحكم والأسرار التي توخاها الشارع من أصول التشريع، قال الشاطبي في قواعد الرخص: "إن مقصود الشارع من مشروعية الرخص الرفق بالمكلف من تحمل المشاق"، فهذا تعبر عن مقصد الشارع من تشريع الرخص، فهي لا تقف عند ظاهر الحكم الكلي بل تتعداه إلى الغاية المرجوة من ذلك الحكم، وفي هذا المثال هي الرفق بالمكلف ورفع الحرج عنه. لذلك لا يخلوا باب من الأبواب التي بحثها وتتبع فيها بالإيضاح والبيان مقاصد التشريع وأسرار التكليف إلا وله فيها قواعد، وكثيراً ما يذكر في نهاية بحثه، فإذا تقرر هذا

1- نفسها: 36/2

2- نفسها: 38/2

انبنى عليه قواعد، ثم يسترسل في ذكرها تباعا يقول: منها كذا، ومنها كذا وهكذا، لذا سنقتصر على بعضها فقط في هذا المبحث للتدليل.

أولا: الاستقراء أعظم الطرق لإثبات المقاصد

اعتبر الشاطبي أن الاستقراء هو أعظم وسيلة لإدراك مقاصد الشريعة "الشريعة كلها ترجع إلى حفظ مصالح العباد ودرء مفسدهم، وعلى ذلك دلت أدلتها عموما وخصوصا، دل على ذلك الاستقراء".¹ وأن العلم بالمصالح والتحقيق منها يتيقن بالاستقراء "علم الشريعة من جملتها؛ إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء التام الناظم لأشتات أفرادها". قال: "ويدل على ذلك الاستقراء التام، وأن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات".²

فالاستقراء هو تتبع الجزئيات في جميع أفرادها "أن الاستقراء هكذا شأنه؛ فإنه تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام؛ إما قطعي، وإما ظني، وهو أمر مسلم عند أهل العلوم العقلية والنقلية؛ فإذا تم الاستقراء حكم به مطلقا في كل فرد يقدر".³

ولذلك اعتبره دليلا شرعيا يتوصل به إلى اليقين، فقال: "والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية؛ لأنها لو كانت ظنية لم تقدر القطع في المطالب المختصة به، وهذا بين، وهي:

- إما عقلية؛ كالراجعة إلى أحكام العقل الثلاثة: الوجوب، والجواز، والاستحالة.
- وإما عادية، وهي تتصرف ذلك التصرف أيضا؛ إذ من العادي ما هو واجب في العادة أو جائز أو مستحيل.
- وإما سمعية، وأجلها المستفاد من الأخبار المتواترة في اللفظ، بشرط أن تكون قطعية الدلالة، أو من الأخبار المتواترة في المعنى، أو المستفاد من الاستقراء في موارد الشريعة".⁴

ثانيا: الشريعة وضعت لمصالح الخلق بإطلاق

هذه القاعدة من القواعد التي استنبطها الشاطبي وهو يدفع في وجوه الفلاسفة، قال: "الجواب أن كلام الفلاسفة إنما هو في القصد الخلقى التكويني، وليس كلامنا فيه، وإنما

1- الموافقات: 230/5

2- نفسها: 338/3

3- نفسها: 57/4

4- الموافقات: 25/1

كلامنا في القصد التشريعي، وقد تبين الفرق بينهما في موضعه من كتاب الأوامر والنواهي، ومعلوم أن الشريعة وضعت لمصالح الخلق بإطلاق حسبما تبين في موضعه، فكل ما شرع لجلب مصلحة أو دفع مفسدة فغير مقصود فيه ما يناقض ذلك".¹

ثالثا: المصلحة هي عماد الدين والدنيا

أمر المصلحة أمر عظيم فهي القاعدة الأساس التي لأجلها أنزلت الشرائع، قال: "فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا، لا من حيث أهواء النفوس حتى إن العقلاء قد اتفقوا على هذا النوع في الجملة، وإن لم يدركوا من تفاصيلها قبل الشرع ما أتى به الشرع".²

رابعا: القصد المناقض لقصد الشارع مبطل للعمل

من القواعد التي أسسها الشاطبي، أن من كان له قصد يتنافى مع قصد الشارع بطل عمله؛ لأنه نوع من الحيل فتعاطي الأسباب ينبغي ألا تكون مناقضة لقصد الشارع، قال: "من حيث كان قصد الشارع التحليل بوساطة هذه الأسباب؛ فيكون إذا تعاطي هذه الأسباب باطلا وممنوعا؛ كالمصلي قاصدا بصلاته ما لا تجزئه لأجله، والمتطهر يقصد أن لا يكون مستبحا للصلاة، وما أشبه ذلك؛ فالجمع بين هذا الأصل والأصل المذكور جمع بين متناقضين، وهو باطل".³

خامسا: المنافع الحاصلة للمكلف مشوبة بالمضار عادة

لا تخلوا منفعة من اختلاطها بمضرة، إلا أن الحكم للغالب، قال: "إن النفوس محترمة محفوظة ومطلوبة الإحياء، بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها وإتلاف المال عليها، أو إتلافها وإحياء المال، كان إحيائها أولى، فإن عرض إحيائها إماتة الدين، كان إحياء الدين أولى وإن أدى إلى إماتتها، كما جاء في جهاد الكفار، وقتل المرتد، وغير ذلك، وكما إذا عارض إحياء نفس واحدة إماتة نفوس كثيرة في المحارب مثلا، كان إحياء النفوس الكثيرة أولى، وكذلك إذا

1- نفسها: 50/2

2- نفسها: 64/2

3- الموافقات: 341/1

قلنا: الأكل والشرب فيه إحياء النفوس، وفيه منفعة ظاهرة، مع أن فيه من المشاق والآلام في تحصيله ابتداء وفي استعماله حالا وفي لوازمه وتوابعه انتهاء كثيرا¹.

سادسا: المصلحة تسبب مفسدة من باب الحيل

إذا سببت لنا مصلحة مفسدة منعت، قال: "فالأصل الجواز من الجلب أو الدفع، وقطع النظر عن اللوازم الخارجية؛ إلا أنه لما كانت المصلحة تسبب مفسدة من باب الحيل أو من باب التعاون؛ منع من هذه الجهة لا من جهة الأصل، فإن المتسبب لم يقصد إلا مصلحة نفسه، فإن حمل محمل المتعدي"².

سابعا: المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة

المصلحة العامة فوق كل اعتبار، إذا تعارضت مع المصلحة الخاصة قدمت لأن نفعها عام مثل "مسألة الترس التي فرضها الأصوليون فيما إذا تترس الكفار بمسلم، وعلم أن الترس إذا لم يقتل استؤصل أهل الإسلام، وإن أمكن انجبار الإضرار ورفع جملة؛ فاعتبار الضرر العام أولى؛ فيمنع الجالب أو الدافع مما هم به؛ لأن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة، بدليل النهي عن تلقي السلع، وعن بيع الحاضر للبادي، واتفاق السلف على تضمين الصناعات مع أن الأصل فيهم الأمانة، وقد زادوا في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم من غيره مما رضي أهله وما لا، وذلك يقضي بتقديم مصلحة العموم على مصلحة الخصوص، لكن بحيث لا يلحق الخصوص مضرة"³.

ثامنا: الشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم

من القواعد التي استنتجها الشاطبي وهو يتحدث عن الذرائع، أنه إذا كان وقوع المفسدة بكثرة سدت ومنعت ومثل لذلك بنصوص كثيرة، مثل نهيه عليه الصلاة والسلام عن الخليطين. وعن شرب النبيذ بعد ثلاث. وحرم عليه الصلاة والسلام الخلوة بالمرأة الأجنبية، وأن تسافر مع غير ذي محرم. وحرم على المرأة في عدة الوفاة الطيب والزينة وسائر دواعي النكاح. ووقوع المفسدة في هذه الأمور ليست بغالبة في العادة وإن كثرت وقوعها. قال:

1- نفسها: 64/2

2- نفسها: 77/3

3- الموافقات: 58/3

"وفي القصد إلى الإضرار والمفسدة فيه كثرة، وليس بغالب ولا أكثرى، والشرعية مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقا إلى مفسدة، فإذا كان هذا معلوما على الجملة والتفصيل؛ فليس العمل عليه ببذع في الشريعة، بل هو أصل من أصولها، راجع إلى ما هو مكمل؛ إما لضروري، أو حاجي، أو تحسيني".¹

قاعدة الحيل

من القواعد التي توطر مقاصد الشريعة قاعدة الحيل "حقيقتها المشهورة تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، فمآل العمل فيها خرم قواعد الشريعة في الواقع، كالواهب ماله عند رأس الحول فرارا من الزكاة".²

قاعدة المآل

من القواعد التي مهر فيها الشاطبي هو قاعدة المآل، فهي التي تضيء مقاصد الشريعة يقول: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقةً أو مخالفة؛ وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعلٍ من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك العمل".³

تاسعا: العمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية

من قواعد المقاصد المهمة أن العمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها؛ كفعل النائم والغافل والمجنون. ويكفيك منها أن المقاصد تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة، وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب، وفي العادات بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه والمحرم، والصحيح والفساد، وغير ذلك من الأحكام، والعمل الواحد يقصد به أمر فيكون عبادة، ويقصد به شيء آخر، فلا يكون كذلك، بل يقصد به شيء فيكون إيمانا، ويقصد به شيء آخر فيكون كفرا، كالسجود لله أو للصنم. وأيضا.

1- نفسها: 85/3

2- الموافقات: 178/5

3- الموافقات: 177/5

عاشرا: الأعيان لا يملكها في الحقيقة إلا باريها تعالى

ملك رقاب الأعيان لله عز وجل وليس للعبد إلا الانتفاع، وعليه بنى من ذهب إلى عدم التفرقة بين الغصب والتعدي في الضمان، قال: "ومنها: القاعدة المتقررة، وهي أن الأعيان لا يملكها في الحقيقة إلا باريها تعالى، وإنما للعبد منها المنافع، وإذا كان كذلك؛ فهل القصد إلى ملك الرقاب منصرف إلى ملك المنافع أم لا؟ فإن قلنا: هو منصرف إليها إذ أعيان الرقاب لا منفعة فيها من حيث هي أعيان، بل من حيث اشتمالها على المنافع المقصودة؛ فهذا مقتضى قول من لم يفرق بين الغصب والتعدي في ضمان المنافع، وإن قلنا: ليس بمنصرف؛ فهو مقتضى التفرقة".¹

الحادي عشر: مشقة مخالفة الهوى لا رخصة فيها ألينة

قال الشاطبي تمهيدا لهذه القاعدة: "وضع الشريعة على أن تكون أهواء النفوس تابعة لمقصود الشارع فيها، وقد وسع الله تعالى على العباد في شهواتهم وأحوالهم وتنعماتهم، على وجه لا يفضي إلى مفسدة، ولا يحصل بها المكلف على مشقة؛ فلذلك شرع له ابتداء رخصة السلم، والقراض، والمساقاة، وغير ذلك مما هو توسعة عليه، وإن كان فيه مانع في قاعدة أخرى، وأحل له من متاع الدنيا أشياء كثيرة. فمتى جمحت نفسه إلى هوى قد جعل الشرع له منه مخرجا وإليه سبيلا فلم يأت من باب؛ كان هذا هوى شيطانيا واجبا عليه الانكفاف عنه؛ كالمولع بمعصية من المعاصي، فلا رخصة له ألينة؛ لأن الرخصة هنا هي عين مخالفة الشرع بخلاف الرخص المتقدمة، فإن لها في الشرع موافقة إذا وزنت بميزانها".²

الثاني عشر: لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع

المقصود بلسان العرب، هو اللغة العربية التي نزل بها القرآن، لغة الوحي، ولغة زمان الوحي، فلغته يجب تفسيرها وترتيب معانيها ومقاصدها على أفصح الاستعمالات العربية، وإذا كان للنص احتمالات وهي واردة لأن الاحتمالات لا يكون بها نصا على اصطلاح المتأخرين، فلم يبق إلا الظاهر والمجمل، فالمجمل الشأن فيه طلب المبين أو التوقف؛ فالظاهر هو المعتمد إذن، فلا يصح الاعتراض عليه؛ لأنه من التعمق والتكلف. لأنه

1- الموافقات: 430/3

2- الموافقات: 516/1

لو جاز الاعتراض على المحتملات لم يبق للشرعية دليل يعتمد، لورود الاحتمالات وإن ضعفت".¹

الثالث عشر: مقصود الشارع في الأعمال دوام المكلف عليها

هذا القاعد ساق لها الشاطبي مجموعة من النصوص للاستدلال عليها كقوله تعالى:

﴿إِلَّا الْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ﴾² وإقام الصلاة بمعنى الدوام عليها بهذا

فسرت الإقامة حيث ذكرت مضافة إلى الصلاة، وجاء هذا كله في معرض المدح، وهو دليل على قصد الشارع إليه، وفي الحديث: "أحب العمل إلى الله ما داوم صاحبه وإن قل". وأيضاً، فإن في توقيت الشارع وظائف العبادات، من مفروضات ومسئوليات، ومستحبات في أوقات معلومة الأسباب ظاهرة ولغير أسباب، ما يكفي في حصول القطع بقصد الشارع إلى إدامة الأعمال، وقد قيل في قوله تعالى في الذين ترهبوا: ﴿بِمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾³، إن عدم مراعاتهم لها

هو تركها بعد الدخول فيها والاستمرار".⁴

الرابع عشر: المقاصد أرواح الأعمال

هذه القاعدة مستمدة من حديث رسول الله: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»⁽⁵⁾ فإنه يبين أن هذه الأعمال وإن خالفت قد تعتبر؛ فإن المقاصد أرواح الأعمال؛ فقد صار العمل ذا روح على الجملة، وإذا كان كذلك؛ اعتبر بخلاف ما إذا خالف القصد ووافق العمل، أو خالف معاً؛ فإنه جسد بلا روح".⁶

1- الموافقات: 401/5

2 - سورة المعارج آية 22

3 - سورة الحديد الآية 27

4- الموافقات: 405/2

5- الحديث رواه البخاري في صحيحه، بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم: 6/1

6- الموافقات: 44/3

المبحث الرابع: نماذج تطبيقية للنظر المقاصدي عند الإمام الشاطبي

لشاطبي تطبيقات في كل قاعدة أسسها وكلية بناها، وله أمثلة كثيرة في كل قصْدٍ قصْدٍ لتأسيسه، فهو يسوق الأمثلة تلو الأمثلة يعزز بها مجال المقاصد، حتى لا يكون كلامه فارغ المحتوى، لذلك سأكتفي ببعضها فقط نظرا لكثرتها للتدليل، وسأسلك في بسطها إيرادها انطلاقا من القواعد التي سيقَّت لها.

المطلب الأول: تحت قاعدة "جلب المصلحة أو دفع المفسدة"

ذكر أنه إذا قصد جالب المصلحة الإضرار فإنه يمنع "كالمرخص في سلعته قصدا لطلب معاشه، وصحبه قصد الإضرار بالغير".¹ لقصده الفاسد إذا لم يقصد إضرارا أحد بعينه مثل ما إذا كان الضرر عاما وأمكن رفع الضرر فإن الضرر يعتبر ويمنع صاحبه: "كتلقي السلع، وبيع الحاضر للبادي، والامتناع من بيع داره أو فدانه، وقد اضطر إليه الناس لمسجد جامع أو غيره".² إذا كان الجالب للمصلحة يلحقه ضرر بمنعه منها فهو محتاج إلى فعلها، قال: "إذا اعتبرنا الحظوظ فإن حق الجالب أو الدافع مقدم وإن استضر غيره بذلك؛ لأن جلب المنفعة أو دفع المضررة مطلوب للشارع مقصود، ولذلك أبيحت الميتة وغيرها من المحرمات الأكل، وأبيح الدرهم بالدرهم إلى أجل للحاجة الماسة للمقرض، والتوسعة على العباد، والرطب باليابس في العرية، للحاجة الماسة في طريق المواساة، إلى أشياء من ذلك كثيرة دلت الأدلة على قصد الشارع إليها. ومن ذلك الرشوة على دفع الظلم إذا لم يقدر على دفعه إلا بذلك، وإعطاء المال للمحاربين وللكفار في فداء الأسارى".³

المطلب الثاني: تحت قاعدة "العمل إذا وقع على وفق المقاصد التابعة"

ذكر أن العمل إما أن تصاحبه المقاصد الأصلية التي شرع لأجلها العمل وهو المقصود بالامتثال، أو أن يكون العمل ساعيا لحظ نفسه، فإذا كان الحظ المطلوب بالعبادات ما في الدنيا، بأن قصد بعمله غرضا دنيويا كصلاح الهيئة، وحسن الظن عند الناس، واعتقاد الفضيلة للعامل بعمله، فهذا رياء لقصده الفاسد.

وإن كان يرجع إلى ما يخص الإنسان في نفسه مع الغفلة عن مراعاة الناس بالعمل. ذكر لهذا القسم أمثلة:

1- نفسها: 53/3

2- الموافقات: 53/3

3- نفسها: 60/3

الصلاة في المسجد للأنس بالجيران، أو الصلاة بالليل لمراقبة، أو مراسبة، أو مطالعة أحوال. الصوم؛ توفيراً للمال، أو استراحة من عمل الطعام وطبخه، أو احتماء لألم يجده، أو مرض يتوقعه أو بطننة تقدمت له. الصدقة للذة السخاء والتفضل على الناس. الحج؛ لرؤية البلاد، والاستراحة من الأنكاد، أو للتجارة، أو لتبرمه بأهله وولده، أو إلحاح الفقر. الهجرة؛ مخافة الضرر في النفس أو الأهل أو المال. تعلم العلم؛ ليحتمي به عن الظلم. الوضوء؛ تبرداً. والثامن: الاعتكاف؛ فراراً من الكراء. عيادة المرضى والصلاة على الجنائز؛ ليفعل به ذلك. تعليم العلم؛ ليتخلص به من كرب الصمت ويتفرج بلذة الحديث. الحج ماشياً؛ ليتوفر له الكراء. وهذا الموضع أيضاً محل اختلاف إذا كان القصد المذكور تابعا لقصد العبادة".¹

فهذه الصور رجع فيها الشاطبي أن العامل إذا نهض بالعبادة لتحقيق قصد الشارع فإن عمله لا يبطله إذا كان له قصد تابع، واستدل لذلك بأمثلة كثيرة ففي القرآن الكريم: ﴿لَيْسَ

عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾²، يعني: في مواسم الحج. وقال ابن

العربي في الفرار من الأنكاد بالحج أو الهجرة: "إنه دأب المرسلين، فقد قال الخليل عليه السلام: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَّهْدِي﴾"³، وقد بعث عليه الصلاة والسلام رجلاً ليكون

رصداً في شعب، فقام يصلي ولم يكن قصده بالإقامة في الشعب إلا الحراسة والرصد.⁴ وكالتخفيف لأجل الشيخ والضعيف وذوي الحاجة، وغير ذلك من كل "عمل خارج عن حقيقة الصلاة، مفعول فيها مقصود يشرك قصد الصلاة، ومع ذلك فلا يقدح في حقيقة إخلاصها".⁵

1- الموافقات: 363/2

2 - سورة البقرة الآية 198

3 - سورة الصافات الآية 99

4- أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الوضوء، باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين من القبل والدبر، 1/ 280، وأبو داود في سننه كتاب الصلاة، باب الوضوء من الدم، 1/ 50 رقم (198)

5- الموافقات: 372/2

المطلب الثالث: تحت قاعدة "الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة"

ذكر بأن المصالح والمفاسد منها ما به صلاح العالم أو فساد، فالمقاصد تتفاوت رتبة فيضحي بالأخف من أجل الأوكد كإحياء النفس في المصالح، وقتلها في المفاسد. فإننا إذا نظرنا إلى الأول وجدنا الدين أعظم الأشياء، ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما، مثل الجهاد لحراسة الثغور يبذل في سبيله الأنفس والأموال والأولاد، ثم النفس، ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال؛ فيجوز عند طائفة من العلماء لمن أكره بالقتل على الزنى أن يقي نفسه به، وللمرأة إذا اضطرت وخافت الموت ولم تجد من يطعمها إلا ببذل بضعها؛ جاز لها ذلك؛ وهكذا سائرها.

وكذلك المقاصد في المفاسد متفاوتة الرتبة، إذا نظرنا إلى بيع الغرر مثلا وجدنا المفسدة في العمل به على مراتب؛ فليس مفسدة بيع حبل الحبل كمفسدة بيع الجنين في بطن أمه الحاضرة الآن ولا بيع الجنين في البطن كبيع الغائب على الصفة، وهو ممكن الرؤية من غير مشقة، وكذلك المصالح في التوقي عن هذه الأمور، فعلى هذا إن كانت الطاعة والمخالفة تنتج من المصالح أو المفاسد أمرا كلياً ضرورياً؛ كانت الطاعة لاحقة بأركان الدين، والمعصية كبيرة من كبائر الذنوب، وإن لم تنتج إلا أمراً جزئياً؛ فالطاعة لاحقة بالنوافل واللواحق الفضلية، والمعصية صغيرة من الصغائر.¹

المطلب الرابع: تحت قاعدة "الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني"

قصد الشارع في العادات وكثير من العبادات أيضاً هو ضبط وجوه المصالح؛ حتى لو ذهبنا بأن العادات معقولة المعنى فإن الشارع ضبط المقادير والحدود حتى يتحقق القصد من تقديرها وهو الردع والزجر وتحقيق 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، وأسباب معلومة لا تتعدي، كالثمانين في القذف، والمئة وتغريب العام في الزنا على غير إحصان، وخص قطع اليد بالكوع وفي النصاب المعين، وجعل مغيب الحشفة حداً في أحكام كثيرة، وكذلك الأشهر والقروء في العدد، والنصاب والحوال في الزكوات، وما لا ينضبط رد إلى أمانات المكلفين، وهو المعبر عنه بالسرائر،

كالطهارة للصلاة، والصوم، والحيض والطهر، وسائر ما لا يمكن رجوعه إلى أصل معين ظاهر، فهذا مما قد يظن التفات الشارع إلى القصد إليه.¹

المطلب الخامس: تحت قاعدة "الفاعل أو التارك إذا كان قصده الموافقة أو المخالفة"

الفاعل أو التارك إذا كان موافقا وقصده موافقة الشرع؛ كالصلاة، والصيام، والصدقة، والحج وغيرها، يقصد بها امتثال أمر الله تعالى، وأداء ما وجب عليه أو ندب إليه، وكذلك ترك الزنى والخمر وسائر المنكرات، يقصد بذلك الامتناع؛ فلا إشكال في صحة هذا العمل. وإذا كان مخالفا وقصده المخالفة؛ كترك الواجبات وفعل المحرمات قاصدا لذلك؛ فهذا أيضا ظاهر الحكم.

فإذا كان الفاعل أو التارك موافقا وقصده المخالفة، فإذا لم يعلم بموافقة فعله أثم لقصده المخالف، مثال ذلك: واطئ زوجته ظانا أنها أجنبية، وشارب الجلاب ظانا أنه خمر، وتارك الصلاة يعتقد أنها باقية في ذمته، وكان قد أوقعها وبرئ منها في نفس الأمر؛ فهذا الضرب قد حصل فيه قصد العصيان بالمخالفة، ويحكي الأصوليون في هذا النحو الاتفاق على العصيان في مسألة "من آخر الصلاة مع ظن الموت قبل الفعل"، وحصل فيه أيضا أن مفسدة النهي لم تحصل؛ لأنه إنما نهى عن ذلك لأجل ما ينشأ عنها من المفسد، فإذا لم يوجد هذا لم يكن مثل من فعله، فحصلت المفسدة؛ فشارب الجلاب لم يذهب عقله، وواطئ زوجته لم يختلط

وإذا كان الفاعل أو التارك موافقا وهو عالم بالموافقة، إلا أن قصده المخالفة، فإن قصده أبطل عمله وأدخله في دائرة النفاق والرياء، مثاله: أن يصلي رياء لينال دنيا أو تعظيما عند الناس، أو ليدراً عن نفسه القتل وما أشبه ذلك؛ فهذا القسم أشد من الذي قبله، وحاصله أن هذا العامل قد جعل الموضوعات الشرعية التي جعلت مقاصد، وسائل لأمر أخرى لم يقصد الشارع جعلها لها؛ فيدخل تحتها النفاق والرياء والحيل على أحكام الله تعالى، وذلك كله باطل؛ لأن القصد مخالف لقصد الشارع عينا".²

يبين من خلال هذا العرض أن الشاطبي يرجع إليه الفضل الكبير في إعادة الروح لمقاصد الشريعة، ولفت انتباه العلماء والباحثين إليها، فهو كرس حياته لذلك بما بدله من جهد واستقراء

1- نفسها: 527/2

2- الموافقات: 37/3

فأنت أكلها، كانت قلعة حصينة لم تفتح لمناعتها حتى جاء فشرع أبوابها وعبد طريقها، فكتابه الموافقات لا يستغني عنه طالب علم فلسفة التشريع، ولا عالم اجتماع الباحث في أسرار التكليف، وبالأحرى الفقيه المجتهد في تحقيق المناط وسبر مسالك العلة لاستنباط الفروع من الأصول، والوقوف على المصالح التي توختها الشريعة والمعاني التي سعت إليها.

خاتمة:

أخلص في ختام هذا البحث إلى أن قضية مناهج البحث في النص الشرعي، لازالت حاضرة بقوة في عصرنا الحالي، سواء على مستوى التنظير، أو الممارسة، ولها أثر على التصور والسلوك، ويظهر ذلك في كثير من الفتاوى المعاصرة، والدراسات الحديثة، وأن حسم هذه القضية لن يكون إلا بالتأسيس والتعديد العلمي، وأن المنطلق إلى ذلك الصرح العلمي هو التراث الإسلامي، بعد تجديد الأداة المنهجية.

وإذا كان المنهج الظاهري التجزيئي له وجود في التراث الإسلامي، وله استمرار في وقتنا الحاضر، فإن العلماء تصدوا له، وأظهروا عيوبه، وحذروا منه، حتى بقي محصوراً لا أثر كبير له. وإذا كانت المناهج الحداثية قد تناولت الشريعة الإسلامية بمصدرها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة بكثير من الجراءة، إلا أنها لم تأت بجديد غير إحياء شبهات المستشرقين وأمثالهم. واستدعاء المناهج الغربية التي استعملت في نقد الكتاب المقدس لديهم، وأسعفتهم في كشف عيوب الكتب السماوية المحرفة، فأراد الحداثيون العرب استعمال نفس الوسائل بغية الوصول إلى نفس النتائج، لكن لا قياس مع وجود الفارق؛ لأن القرآن الكريم محفوظ بحفظ الله تعالى.

فبقي المعول عليه هو المنهج الوسطي الذي أسسه العلماء الربانيون الذين يجمعون بين النصوص الشرعية الجزئية، وبين مقاصدها الكلية، وقدموا قراءة كلية مستوعبة للنصوص وروحها. فحافظوا على النصوص الشرعية التي لا تتضرب، ولا تبلى من كثرة الرد، ولم يفقدوها جوهرها وروحها، المتمثلة في مقاصدها وغاياتها التي شرعت من أجل تحقيقها.

ووجب التأكيد على ضرورة مواصلة البحث في موضوع الكلي والجزئي في النص الشرعي، وأخص بالذكر مسألة التقصيد: من حيث المنهج والقواعد، وما قدمه العلماء الأقدمون فيه خير كثير، غير أن الحاجة اليوم إلى ضبط العلاقة بين الكلي والجزئي في النص الشرعي مستمرة وملحة، وحسم هذه الإشكالية كفيل بترشيد الاجتهاد في العصر

الحالي، وكفيل بسد الباب أمام الطاعنين في التراث الإسلامي، والمناوئين للشريعة الإسلامية الغراء.

وهذه النتائج التي توصل إليها البحث.

نتائج البحث

- الحاجة ملحة اليوم إلى النظر الكلي في التعامل مع النص الشرعي.
- لا يمكن التفريط في النص الجزئي لأنه هو المرجع ولأنه نص لا ينضب.
- النص الشرعي مطلق وثابت، ومعانيه غير متناهية، أما فهوم الناس فنسبية ومتغيرة، وكل اجتهاد في الفهم والاستنباط لا يلغي غيره.
- التقصيد عملية علمية لها قواعدها وضوابطها، وجب الانضباط لها، حماية من كل تسبب وانفلات في الاستنباط والاستدلال بالنص الشرعي.
- بذل العلماء جهودا كبيرة في خدمة النص الشرعي، ووجب الاستفادة من جهودهم وعدم القفز عليها.
- الكليات الشرعية إطار كلي، تُفهم ضمنه النصوص الجزئية: فيخصص بها العام ويقيد بها المطلق.
- هذه الكليات متداخلة فيما بينها يكمل بعضها بعضا، والمجتهد الموفق هو من يعمل الكليات دون إهمال الجزئيات.
- التكامل بين الكليات الشرعية مبثوث في كل أبواب الشريعة ما يؤهله ليكون نظرية في العلوم الشرعية.

توصيات البحث:

- ضرورة مواصلة البحث في الكلي والجزئي في النص الشرعي وأثر ذلك في الفتوى.
- ضرورة التمكن من علوم الآلة لفهم النص الشرعي والاستدلال به.
- الحاجة قائمة لدراسة كيفية تعامل العلماء ما قبل الشاطبي مع النص الشرعي فهما واستدلالات.

- يجب على الباحثين والدارسين مراعاة الوحدة التشريعية - بين النص الجزئي والمفهوم الكلي - في تنزيل الأحكام على الوقائع، وهذا لا يكون إلا ببناء جيل يدرك الكليات في جميع الأحكام الجزئية التشريعية، إذ هي المخرج الفكري الوحيد من أسباب التطرف والزلل في فهم أحكام الشارع على غير مرادها.
- ضرورة تجاوز الدراسات الجزئية إلى الدراسات الكلية - القواعد والمفاهيم والنظريات ■ لكي يتمكن طالب العلم من ملكة الفهم والاجتهاد الشمولي – والانتقال بالجزئيات إلى فهم الكليات، لكي يسلم العقل من الشبه والتطرف والغلو.

وختام هذا البحث أوقل: الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فهرس الآيات القرآنية

الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
وَعَاتُوا الزَّكَاةَ	البقرة	43	39
﴿كُونُوا فِرْدَةً حَسِيسِينَ	البقرة	64	165
﴿وَقَالُوا إِنَّا تَخَذَ اللَّهُ وَلَدًا﴾	البقرة	115	76
كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْفِصَاصُ فِي الْقَتْلِ	البقرة	178	219
﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ	البقرة	196	202
لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ	البقرة	198	231
وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ	البقرة	220	80
فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا ﴿٦٠﴾	النساء	6	205
وَلَا يَوْنِيهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ	النساء	11	219
﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَلَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ	النساء	12	90
وَعَاشِرُوهُنَّ وَفٍ	النساء	19	230
﴿لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَبَرَى	النساء	43	208
﴿أَقْبَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ	النساء	81	119
إِخْتِلَفًا كَثِيرًا ﴿٨١﴾	النساء	81	119
وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ إِخْتِلَفًا كَثِيرًا	النساء	82	119-110
فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ	النساء	92	190
﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾	النساء	163	58
وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ	المائدة	38	220
عَزِيزٌ حَكِيمٌ	المائدة	38	220
رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ	النساء	165	215

			وَكَانَ
45-201	146	الأنعام	أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا
194	31	الأعراف	يَلْبَنِي ءَادَمَ
199	157	الأعراف	﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ
195	6	التوبة	حَتَّى يَسْمَعَ كَلَمَ اللَّهِ
195	111	التوبة	إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ
215	7	هود	وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا
109	99	الكهف	الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يُحْسِنُونَ أَنْهُمْ يُحْسِنُونَ ضُغْعًا
215	107	الأنبياء	وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ
194	35	الحج	لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّفْؤَى مِنْكُمْ
180-194	96	الحج	مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ
173	2	النور	﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ
198	32	النور	وَأَنكِحُوا
155	45	العنكبوت	إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ
152	18	لقمان	﴿وَأَفْصِدْ فِي مَشْيِكَ
231	99	الصفات	إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيِّهْدِي
215-117	56	الذاريات	وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ
57	17	الرحمن	:(مَرَحَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَفِيَا)
57	20	الرحمن	﴿يُخْرِجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤَ وَالْمَرْجَانَ﴾
229	27	الحديد	فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا
229	22	المعارج	إِلَّا الْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ

فهرس الأحاديث

الصفحة	الراوي	طرف الحديث أو الأثر
64	عبد الله بن مسعود	أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون
35	أبو الدرداء	إن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما، إنما ورثوا العلم، فمن أخذ به فقد أخذ بحظ وافر
82	عمر بن الخطاب	إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرؤوا ما تيسر منه
229	عمر بن الخطاب	إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ
190	أبو قتادة الحارث بن ربيعي	إِنَّهَا مِنَ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَافَاتِ
46	جابر بن عبد الله	جاء سُلَيْكُ الْعُظْفَانِي يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْطُبُ فَجَلَسَ فَقَالَ لَهُ يَا سُلَيْكُ فَمَ فَارَكَغَ رَكْعَتَيْنِ وَتَجَوَّزَ فِيهِمَا ثُمَّ قَالَ إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ وَلْيَتَجَوَّزْ فِيهِمَا
191	أبو هريرة	حَقٌّ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أَنْ يَغْتَسِلَ فِي كُلِّ أَسْبُوعٍ يَوْمًا
215	عائشة أم المؤمنين	دعهما يا أبا بكر، فإنه يوم عيد
183	أبو هريرة	فَغَسَلَ يَدَيْهِ مَرَّتَيْنِ
182	عمر بن الخطاب	فَقَدْ أَفْطَرَ الصَّائِمُ
188	المغيرة بن شعبة	قِيلَ وَقَالَ، وَكَثْرَةُ السُّؤَالِ، وَإِضَاعَةُ الْمَالِ
184	عائشة أم المؤمنين، وعمران بن حصين	لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّي وَشَاهِدَي عَدْلٍ
64	أبو هريرة	لا ينظر الله يوم القيامة الى من جر إزاره بطرا
64-65	عبد الله بن عمر	لست ممن يصنعه خيلاء
61	عبد الله بن عمرو	لقد جئتكم بالذبح
197	أبو سعيد الخدري	لَيْسَ فِيمَا دُونَ خُمْسٍ أَوْاقٍ مِنَ الْوَرَقِ صَدَقَةٌ

66	أبو هريرة	ما أسفل الكعبين في النار
28	أبو هريرة	المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه
42	مسند الإمام أحمد	مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُحَلِّقَ حَبِيبَهُ حَلَقَةً مِنْ نَارٍ، فَلْيَجْعَلْ لَهُ حَلَقَةً مِنْ ذَهَبٍ، وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يُطَوَّقَ حَبِيبَهُ طَوَّقًا مِنْ نَارٍ، فَلْيُطَوِّقْهُ طَوَّقًا مِنْ ذَهَبٍ، وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يُسَوِّرَ حَبِيبَهُ سِوَارًا مِنْ نَارٍ، فَلْيُسَوِّرْهُ سِوَارًا مِنْ ذَهَبٍ، وَلَكِنْ عَلَيْكُمْ بِالْفِضَّةِ فَالْعَبُوا بِهَا
64	عبد الله بن عمر	من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه
43	جرير بن عبد الله	مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا، وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَجُورِهِمْ شَيْءٌ. وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ عَلَيْهِ مِثْلُ وَزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا، وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ
41	أبو هريرة	مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَاجْلِدُوهُ، ثُمَّ إِذَا شَرِبَ فَاجْلِدُوهُ، ثُمَّ إِذَا شَرِبَ فَاجْلِدُوهُ، ثُمَّ إِذَا شَرِبَ فَاجْلِدُوهُ، ثُمَّ إِذَا شَرِبَ فِي الرَّابِعَةِ فَاقْتُلُوهُ
53	وهب بن عبد الله السوائي أبو جحيفة	والذي فَلَقَ الْحَبَّةَ، وَبَرَأَ النَّسَمَةَ، مَا أَعْلَمُهُ إِلَّا فَهَمًّا يُعْطِيهِ اللَّهُ رَجُلًا فِي الْقُرْآنِ
43	العرباض بن سارية	وإياكم ومحدثات الأمور؛ فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة
22	عبد الله بن عمر	وكل راع مسؤول عن رعيته

لائحة المصادر والمراجع

- ✍ أبجديات البحث في العلوم الشرعية، لفريد الأنصاري، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، الطبعة الأولى: 1417هـ/1997م،
- ✍ ابن تيمية، الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مكتبة المعارف الرباط.
- ✍ الإتيقان في علوم القرآن، للإمام جلال الدين السيوطي، دار الفكر بيروت،
- ✍ الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، يوسف القرضاوي، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، 1994م
- ✍ الاجتهاد المقاصدي حجته ضوابطه مجالاته ج 1، نور الدين بن مختار الخادمي، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر، سنة النشر 1998.
- ✍ أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي المعافري، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة 2012م
- ✍ الأحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، دار الجيل بيروت، ط1، سنة 1987،
- ✍ الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: عبد الفتاح أبي غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الأولى: 1387هـ،
- ✍ الإحكام للآمدي، تحقيق الشيخ عبد الرزاق عفيفي، الطبعة الثانية 1402هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.
- ✍ إحياء علوم الدين: لأبي حامد الغزالي. مطبعة مصطفى الحلبي 1358 هـ 1939م.
- ✍ إحياء علوم الدين، للإمام أبو حامد الغزالي، دار المعرفة بيروت.
- ✍ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، دار السلام، القاهرة، 1998
- ✍ أسرار البلاغة، مطبعة المدني، عبد القاهر الجرجاني، القاهرة، الطبعة الأولى، 1991:
- ✍ الإسلام والحرية، محمد الشرفي، طبعة: الدار البيضاء،
- ✍ الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، أبو الوليد الباجي، دراسة وتحقيق محمد علي فركوس، المكتبة المكية- دار البشائر (بدون تاريخ ولا سنة الطبع).
- ✍ إشكالية الفكر العربي المعاصر، للجابري، طبعة الدار البيضاء سنة 1989م،

﴿ أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي، لمحمد رياض، الطبعة الأولى: 1416هـ/1996م،

﴿ أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، للشنقيطي، دار الكتب العلمية، بيروت، 26/1
﴿ الاعتصام، للشاطبي، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، الناشر: دار ابن عفان- السعودية -
الطبعة: الأولى 1992م.

﴿ أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي، محمد الفاضل ابن عاشور، مكتبة النجاح،
تونس

﴿ أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، عبد الله بن بية، دار المنهاج، جدة، سنة 2007م.
﴿ الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية- أبو زيد نسخة دار سيناء، سنة 1992م،
﴿ إمام الفكر المقاصدي، للريسوني دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2003م،
﴿ الإيضاح في علم القراءات، للدكتور عبد العلي المسؤول، ط:1، شتبر 2003 م ،
مطبوعات الهلال وجدة،

﴿ بدعة إعادة فهم النص. محمد صالح المنجد، جدة: مجموعة زاد للنشر، 2010 م.
﴿ البرهان في أصول الفقه، للجويني، الوفاء - المنصورة، تحقيق: العظيم محمود الديب:
عبد الطبعة الرابعة سنة 1418هـ

﴿ البرهان في علوم القرآن، للإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق: محمد أبو
الفضل إبراهيم، دار المعرفة للطباعة و النشر بيروت - لبنان،

﴿ بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 2010م،
﴿ بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، شمس الدين الأصفهاني، تحقيق: محمد مظهر
بق، الناشر: دار المدني، السعودية، الطبعة: الأولى، 1406هـ / 1986م.

﴿ تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد محمد مرتضى الزبيدي، تحقيق: عبد الستار أحمد
فراج، مطبعة حكومة الكويت، الطبعة: 1965.

﴿ تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر إسماعيل الجوهري، راجعه واعتنى به: محمد تامر،
أنس الشامي، زكريا أحمد، دار الحديث، القاهرة، الطبعة: 1430هـ/2009م،

❧ تاريخية الفكر العربي، أركون، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط: 3 سنة، 1998م،

❧ تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي، نشر الفنك، الدار البيضاء سنة 1998م،

❧ التراث والحداثة، للجابري، طبعة الدار البيضاء سنة 1991م،

❧ التعريف في اختلاف الرواة عن نافع، للإمام أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، ت

444هـ، تحقيق: الدكتور التهامي الراجي الهاشمي، مطبعة فضالة المحمدية: 1403هـ

/1982م،

❧ التعريفات، لعلي بن محمد الجرجاني، تحقيق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف

الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 1403هـ/1983م،

❧ تفسير الطبري من كتابه جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: بشار عواد معروف،

فارس الحرستاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى: 1994م،

❧ تفسير النصوص في القه الإسلامي، أديب صالح، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 5 سنة

2008م.

❧ التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، لعبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، تحقيق: محمد

حسن هيتو، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى: 1400هـ.

❧ تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، عبد الله بن بية،

❧ تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، مركز نماء للدراسات والبحوث، دار التجديد، جدة،

سنة 2014

❧ تهذيب الأسماء واللغات المؤلف، النووي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

❧ تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء

التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى: 2001م،

❧ تيسير الفقه للمسلم المعاصر، يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، دار الفرقان للنشر

والتوزيع، 2000

❧ الجامع لأحكام القرآن تصحيح أحمد عبد العليم البردوني وأبو إسحاق إبراهيم أطفيش.

الطبعة الثانية. دار الكتب المصريّة،

✍ الجمع بين الكليات العامة والأدلة الخاصة وأثره في فهم القرآن الكريم عند الإمام الشاطبي، لنجية رحمانى، مجلة المعيار، المجلد: 17، العدد: 33، السنة: 2013.

✍ الجندي المستعرب: سنوات مكسيم رودنسون جلول، فيصل. في لبنان وسوريا 1940-1947 ط.2. بيروت-لبنان: دار الفارابي

✍ الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، دار العاصمة، 1999: 5

✍ حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، لتاج الدين عبد الوهاب السبكي، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الثانية: 1356هـ

✍ حاشية العدوي على شرح أبي الحسن لرسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار المعرفة، بيروت، الطبعة: 2018م.

✍ حوار الشرق والغرب، الجابري، طبعة الدار البيضاء، سنة 1995م،
✍ دراسات في فقه مقاصد الشريعة، يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط.3.

2005م.

✍ دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية. للقرضاوي. دار الشروق، ط.3، القاهرة، 2008م،

✍ الدرر السنية في الأجوبة النجدية. عبد الرحمن بن محمد النجدي، جمع وتحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، 1996 م.

✍ الدليل الشرعي بين الإطلاق والتقييد، إبراهيم بن عبد الله بن محمد آل إبراهيم، رسالة مقدمة إلى قسم الدراسات العليا الشرعية نوع الرسالة: ماجستير التخصص: أصول فقه، جماعة الملك عبد العزيز، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، سنة 1979م.

✍ الدليل عند الظاهرية للدكتور نور الدين الخادمي، دار ابن حزم، ط.1، 1421 - 2000م.
✍ الدين والتدين، التشريع والنص والاجتماع، عبد الجواد ياسين، التنوير، بيروت، ط.1،

سنة: 2012م.

✍ الرسالة الشمسية في المنطق، لنجم الدين عمر بن علي الكاتب، ومعها شروحها وحواشيها، المطبعة الأميرية، القاهرة، الطبعة: 1905م،

- ✍ الرسالة، للشافعي، تحقيق أحمد شاكر مكتبة الحلبي، مصر، ط1 سنة 1940،
- ✍ رسم المصحف والاحتجاج به في القراءات، عبد الفتاح إسماعيل شلبي، مكتبة نهضة مصر، 1960م
- ✍ روضة الناظر، لابن قدامة، تحقيق عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد الرياض، ط1، سنة 1993م.
- ✍ سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف- الرياض، ط1، سنة 1996م.
- ✍ السلفية، محمد عمارة، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، دبت
- ✍ السنة مصدر للمعرفة والحضارة، يوسف القرضاوي، دار الشروق، ط2، سنة 1998م.
- ✍ السياسة الشرعية "مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي"، لعبد الله الكيلاني، دار الفرقان، الطبعة الأولى،
- ✍ سير أعلام النبلاء، للذهبي، دار الحديث، القاهرة، طبعة سنة 2006م،
- ✍ شرح العقيدة الطحاوية ، ابن أبي العز الحنفي، المكتب الإسلامي – بيروت الطبعة الرابعة،
- ✍ شرح العقيدة الطحاوية، علي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي، مؤسسة الرسالة، سنة 1417هـ / 1997م .
- ✍ شرح تنقيح الفصول، بشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى: 1393هـ/1973م،
- ✍ شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، يوسف القرضاوي، دار الصحوة، القاهرة، سنة 1993م.
- ✍ الشمسية في القواعد المنطقية، لنجم الدين بن عمر القزويني الكاتب، تقديم وتحليل وتعليق وتحقيق: مهدي فضل الله، المركز الثقافي العربي . الدار البيضاء.
- ✍ الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط2- 2005م،
- ✍ الصحوة الإسلامية من المراهقة إلى الرشد، يوسف القرضاوي، دار الشروق، مصر، ط3، 2008م،

✍ صريح البيان في الرد على من خالف القرآن، عبد الله الهرري الحبشي، دار المشاريع، بيروت، سنة 1995م.

✍ صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، لأحمد ابن حمدان الحراني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة: 1397هـ،

✍ صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة "معالم وضوابط وتصحيحات"، لقطب الريسوني، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى: 2014م،

✍ ضوابط الفتوى في الشريعة الإسلامية، لمحسن صالح، مكتبة نزار مصطفى الباز المملكة العربية السعودية ، الطبعة الثانية: 2007م،

✍ ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، د. محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، ط2 1977 سنة م.

✍ طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطق والأصوليين، ليعقوب الباحسين، مكتبة الرشد الرياض، الطبعة الثانية: 2001م،

✍ عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة (من البنيوية إلى التفكيك)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ذو الحجة 1418هـ-إبريل/ نيسان 1988م،

✍ العقد المنظوم في الخصوص والعموم، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، دراسة وتحقيق: أحمد ختم عبد الله، دار الكتبي، الطبعة الأولى: 1420هـ/ 1999م،

✍ العقد المنظوم في الخصوص والعموم، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي

✍ علم التخاطب الإسلامي، دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص. د محمد محمد يونس علي. دار المدار الإسلامي. ط1 سنة 2006م.

✍ عون المعبود شرح سنن أبي داود، العظيم آبادي، ط: 1415/2هـ، دار الكتب العلمية – بيروت.

✍ غريب الحديث، لأبي سليمان حمد بن محمد الخطابي، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم العزباوي، خرج أحاديثه: عبد القيوم عبد رب النبي، دار الفكر دمشق، الطبعة: 1402هـ/ 1982م،

✍ غياث الأمم في التياث الظلم، للجويني، مكتبة إمام الحرمين، دون رقم الطبعة، سنة 1401هـ،

- ✍ فتاوى ابن رشد، لأبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد، تقديم وتحقيق وجمع وتعليق: المختار بن الطاهر التليلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى: 1987،
- ✍ فتاوى معاصرة، يوسف القرضاوي، دار المعرفة، دت ط.
- ✍ فتح الباري، لابن حجر، دار المعرفة للطباعة والنشر-بيروت،
- ✍ الفتوى في الإسلام "أهميتها، ضوابطها، آثارها، لعبد الله الدرعان، مكتبة التوبة، الرياض، الطبعة الأولى: 1429هـ/2008م،
- ✍ الفتيا ومناهج الإفتاء، لمحمد سليمان عبد الله الأشقر، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة الأولى: 1976م،
- ✍ الفصل بين الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ت. محمد نصر، وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، سنة 1985،
- ✍ فقه الأئمة الأربعة بين الزاهدين فيه والمتعصبين له، صالح بن محمد الفهد المزيدي، مطبعة المدني بالقاهرة، ط 1، سنة 1992م،
- ✍ فقه الزكاة: دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة، مؤسسة الرسالة، ط 18، سنة 1988،
- ✍ فقه الوسطية الإسلامية والتجديد "معالم ومنازل"، يوسف القرضاوي،
- ✍ الفقه وأصول الفقه، محمد زاهد الكوثري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1 سنة 2004م،
- ✍ الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون،
- ✍ الفكر الأصولي، واستحالة التأصيل، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت- ط: 2، سنة 2002،
- ✍ الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، المدينة المنورة المكتبة العلمية 1977.
- ✍ الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده، لأحمد الريسوني، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، سنة 1999م،
- ✍ الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني للنفراوي شهاب الدين أحمد (1126هـ)

- ✍ في المسألة الثقافية الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 1994
- ✍ القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، راجعه واعتنى به: أنس محمد الشامي وزكريا جابر أحمد، دار الحديث القاهرة، الطبعة: 1429هـ/2008م،
- ✍ القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري، تحقيق محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، 1992م
- ✍ القراءات وأثرها في التفسير والأحكام، بازمول، محمد بن عمر بن سالم، إشراف أ. د. عبد الستار فتح الله سعيد، ط1، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض
- ✍ القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة- بيروت، ط:1، سنة 2001
- ✍ قضايا في نقد العقل الديني، أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة – بيروت، ط:2، سنة 2000،
- ✍ قواعد المقاصد، للريسوني، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي بلندن سنة 2020
- ✍ الكتاب، لأبي بشر عمرو بن عثمان سيبويه، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، مصر، الطبعة: 1988م،
- ✍ كتابة البحث العلمي، لعبد الوهاب إبراهيم أبو سلميان، دار الشروق، جدة، الطبعة الثالثة: 1412هـ.
- ✍ الكوكب المنير، لابن النجار، ت: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، مركز البحث، جامعة أم القرى مكة المكرمة.
- ✍ الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، الريسوني، دار الأمان، الرباط، ط1، سنة 2010م،
- ✍ الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، للريسوني، دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى،
- ✍ الكليات التشريعية وأثرها في الاجتهاد والفتوى، لمحمد هندو، المعهد العالمي للفكر الإسلامي فرجينيا، الطبعة الأولى: 1437هـ/2016م،
- ✍ الكليات الشرعية في القرآن الكريم، لحسن حريفي، دار ابن عفان القاهرة، الطبعة الأولى: 1423هـ/2002م،

✍ الكليات الشرعية وجزئيات النصوص والوقائع "بحث في مسالك الاستدلال والإعمال"،
لإدريس أوهنا، تقديم: وصفي عاشور أبو زيد، بدون طبعة،

✍ الكليات الشرعية وجزئيات النصوص والوقائع "بحث في مسالك الاستدلال والإعمال"،
لإدريس أوهنا، مرجع سابق،

✍ كليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي،
تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت،

✍ كيف نتعامل مع السنة النبوية، يوسف القرضاوي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سنة
1990،

✍ اللامذهبية في الفقه إدريس خليفة، موقع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية
[-https://www.habous.gov.ma](https://www.habous.gov.ma)

✍ لبنات، عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب للنشر بتونس، ط:2، 2011، ط:1، 1994م

✍ لسان العرب، لأبي الفضل محمد بن مكرم ابن منظور، دار صادر، بيروت،

✍ مباحث في علوم القرآن، لمناح القطان، مؤسسة الرسالة الطبعة الثالثة ، بيروت، 2000
م ،

✍ مجلة المنطلق الجديد، عدد: 9،

✍ مجلة يتفكرون، العدد الثاني، خريف 2013،

✍ مجلة دراسات إستشرافية، ع 1

✍ مجلة المعيار، المجلد: 25، العدد: 33، السنة: 2021،

✍ مجلة دعوة الحق العدد 285 السنة: 32 غشت 1991م

✍ مجموع الفتاوى، لابن تيمية

✍ مجموع فتاوى ابن باز، دار القاسم للنشر، الرياض. ط1، سنة 1420هـ. 375/5

✍ مجموع فتاوى ابن تيمية، تقي الدين ابن تيمية، مجمع الملك فهد، سنة: 1416هـ/1995م.

✍ محاضرات في مقاصد الشريعة، أحمد الريسوني، دار السلام القاهرة-ط1 2009م

✍ المحتسب في تبیین وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق: علي النجدي ناصد
وعبد الحليم النجار وعبد الفتاح إسماعيل شلبي – القاهرة 1999م،

محددات منهجية في التعامل مع النصوص الشرعية، مجلة الموطأ، العدد الأول، سنة 2018،

المحصول في علم أصول الفقه، لفخر الدين الرازي، تحقيق: طه جابر فياض العلواني: ط: 1418/3 هـ - 1997 م، مؤسسة الرسالة.

المحلى، لابن حزم، مطبعة الإمام بمصر

محمد في مكة، مونتجمري وات، ترجمة: شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت،

مدخل إلى القرآن، الجابري، طبعة - بيروت، سنة 2007م،

مدخل إلى دراسة الشريعة الإسلامية، يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، ط2، سنة 1997م.

مدخل عام ضمن كتاب الترجمة ونظرياتها، أبو يعرب المرزوقي، بيت الحكمة، تونس، سنة: 1989،

المدخل لدراسة القرآن الكريم، محمد أبو محمد. الناشر: دار اللواء - السعودية، سنة 1987، ط 3

المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة، يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة 1993م.

المسالك في شرح موطأ مالك، لأبي بكر ابن العربي المعافري، تحقيق: حامد عبد الله المحلاوي، دار الكتب العلمية، بيروت.

المستشرقون، نجيب العقيقي، دار المعارف-بمصر، 1964م،

المستقصى من علم الأصول، للغزالي؛ تحقيق: حمزة بن زهير حافظ المدينة المنورة، الطبعة 2، دار الكتب العلمية بيروت، سنة 1983م

مشاهد من المقاصد، للشيخ ابن بية، دار وجوه للنشر والتوزيع، الرياض، 2012م، ط 2،

المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد بن محمد الفيومي، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى: 1421هـ/2000م،

المصطلح الأصولي عند الإمام الشاطبي، د فريد الأنصاري، معهد الدراسات المصطلحية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي. الطبعة 2004م

✍ المصلحة في المصطلح الأصولي رؤية وظيفية، محمد كمال الدين إمام، مؤسسة الفرقان، ط1، سنة 2011

✍ المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، لأحمد ابن حجر العسقلاني، تحقيق: مجموعة من الباحثين تنسيق: سعد بن ناصر الشثري، دار العاصمة ودار الغيث، الطبعة الأولى: 1998م،

✍ معالم الإسلام، العشماوي مؤسسة الانتشار العربي، ط:2، سنة: 2004 م،

✍ المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية- اسطنبول-تركيا.

✍ معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس، اعتنى به: محمد مرعب، فاطمة أصلان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى: 1422هـ/2001م،

✍ مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط:1- بيروت، 1990م،

✍ مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، ط2، سنة 2008

✍ مقاصد المعاملات، ومراصد الوقاعات، عبد الله بن بية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، القاهرة، ط3، سنة 2013م

✍ مقاصد المقاصد، الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة، لأحمد الريسوني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، سنة 2013

✍ مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، ط 5، سنة 1999م.

✍

✍ مقدمات في علم القراءات، القضاة، أحمد محمد مفلح، وشكري، أحمد خالد، ومنصور، محمد خالد، دار عمّار للنشر والتوزيع، الأردن،

✍ مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية، ت عدنان زرزور، مؤسسة الرسالة، بيروت. ط2 سنة 1972

✍ مكر المستشرقين في ترجمة الكتاب المبين، علاء إبراهيم عبد الرحيم، مركز سلف للبحوث والدراسات،

✍ من حقائق القرآن، محمد سلمان غانم، دار الفارابي، بيروت، ط 1: ، 2000 م،

- ✍ مناهج البحث العلمي في الفكر الإسلامي والفكر الحديث، لبعده الرحمن محمد العيسوي،
وعبد الفتاح محمد العيسوي، دار الراتب الجامعية، بيروت، الطبعة: 1996م-1997م،
- ✍ مناهج البحث العلمي وضوابطه في الإسلام، لحلمي عبد المنعم صابر، طبعة خاصة
بالجامعة الأمريكية. د.ت،
- ✍ مناهج البحث العلمي، لعبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، الطبعة الثالثة:
1977،
- ✍ مناهل العرفان، للزرقاني، دار الفكر، بيروت، سنة 1416هـ،
- ✍ المنثور في القواعد الفقهية، لبدر الدين الزركشي، تحقيق د. تيسير فائق أحمد محمود،
الناشر وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويتية، سنة النشر 1405هـ/ 1985م
- ✍ منجد المقرئين ومرشد الطالبين، للإمام ابن الجزري، قراءة وطبع: الشيخ محمد حبيب الله
الشنقيطي والشيخ أبو الأشبال أحمد محمد شاكر، المطبعة المصرية بالأزهر، 1350هـ،
- ✍ المنحول من تعليقات الأصول، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر
المعاصر - بيروت ط: 1998 هـ،
- ✍ منهج النقد في التفسير، إحسان الأمين، دار الهادي، ط: 1، سنة 2007.
- ✍ المنهج الاستدلال عند أبي بكر بن العربي من خلال كتابه القبس، لمحمد ناصر، رسالة
ماجستير نوقشت بكلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية "قسم الشريعة" الجزائر،
سنة: 1430هـ-1431هـ/ 2009م-2010م،
- ✍ الموافقات، الشاطبي، دار ابن القيم- دار بن عفان، سنة النشر: 1424هـ / 2003م،
- ✍ ندوة العلمية الدولية الأولى التي نظمتها مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة في موضوع
«الظاهرة السلفية: الدلالات والتداعيات». <https://www.fm6oa.org>
- ✍ ندوة عناية المملكة العربية السعودية بالسنة والسيرة النبوية، عام 1425هـ.
- ✍ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، لعلي سامي النشار، دار المعارف، القاهرة، الطبعة
التاسعة
- ✍ النشر في القراءات العشر، لابن الجزري، تحقيق: علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية،
بيروت،

- ✍ النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود، محمد عمارة، دار الفكر، دمشق، سنة 1998
- ✍ النص السلطنة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت سنة 1995م،
- ✍ نظرات في المصطلح والمنهج، د الشاهد البوشيخي، مطبعة أنفوبرانت، فاس. ط 1، سنة 2002م،
- ✍ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي. 1995م.
- ✍ نقد الخطاب الاستشراقي، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ساسي سالم الحاج، دار المدار الإسلامي، ط1، بيروت،
- ✍ نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، ط:2، سنة 1994.
- ✍ نهاية المطلب في دراية المذهب، للجويني، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، سنة النشر: 1428
- ✍ الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة - بيروت سنة 2000،

الفهرس

4	مقدمة
14	الباب الأول: مناهج البحث في الكلي والجزئي في النص الشرعي عند المعاصرين ..
15	الفصل الأول: مدخل تمهيدي في بيان مفردات البحث
15	المبحث الأول: تعريف مناهج البحث
15	المطلب الأول: تعريف المناهج في اللغة والاصطلاح
15	الفرع الأول: تعريف المناهج في اللغة
16	الفرع الثاني: تعريف المناهج في الاصطلاح
18	المطلب الثاني: تعريف البحث في اللغة والاصطلاح
18	الفرع الأول: تعريف البحث في اللغة
19	الفرع الثاني: تعريف البحث في الاصطلاح
21	المبحث الثاني: تعريف الكلي والجزئي
21	المطلب الأول: تعريف الكلي في اللغة والاصطلاح
21	الفرع الأول: تعريف الكلي في اللغة
26	المطلب الثاني: تعريف الجزئي في اللغة والاصطلاح
30	المبحث الثالث: تعريف النص الشرعي
30	المطلب الأول: تعريف النص في اللغة
30	المطلب الثاني: مفهوم النص عند الفقهاء والأصوليين
32	المبحث الرابع: تعريف الفتوى
32	المطلب الأول: تعريف الفتوى في اللغة
32	المطلب الثاني: تعريف الفتوى في الاصطلاح
35	المبحث الرابع: إشكال مناهج قراءة النص الشرعي في الفكر الإسلامي
39	الفصل الثاني: المنهج الظاهري والفهم التجزيئي للنص الشرعي
39	تقديم

المبحث الأول: تعريف الظاهر وحكم الأخذ به.....	39
المبحث الثاني: شروط العمل بالظاهر.....	41
المبحث الثالث: ملاحظات على الاتجاه الظاهري في التعامل مع النصوص الشرعية	48
المبحث الثالث: نقد المذهب الظاهري في فهم النصوص الشرعية وتنزيلها.....	55
المبحث الخامس: بعض صفات الظاهرية الجدد في التعامل مع آليات الاجتهاد.....	57
خاتمة الفصل.....	67
الفصل الثالث: المنهج الحدائي والقراءة الكلية في قراءة النص الشرعي.....	68
المبحث الأول: قراءة النص الشرعي عند المستشرقين.....	69
تقديم.....	69
المطلب الأول: مصدر القرآن الكريم عند المستشرقين.....	69
المطلب الثاني: النسخ عند المستشرقين.....	71
المطلب الثالث: القراءات القرآنية والأحرف السبعة عند المستشرقين.....	73
المطلب الرابع: سبب اختلاف القراءات القرآنية.....	77
المطلب الخامس: أثر القراءات القرآنية في تفسير القرآن الكريم.....	78
المطلب السادس: القراءات القرآنية عند جولد زيهر.....	81
المطلب السابع: القراءات القرآنية عند نولدكه.....	85
المطلب الثامن: ترجمة القرآن عند المستشرقين.....	87
المطلب التاسع: أسباب الخطأ عند المستشرقين.....	88
المطلب العاشر: آثار تحيز المستشرقين على الثقافة الإسلامية.....	90
المبحث الثاني: مفهوم النص القرآني وقضاياها في القراءة الحدائية.....	93
المطلب الأول: نصر حامد أبو زيد وتشكل النص القرآني من الواقع لا تنزله من السماء.....	94
المطلب الثاني: عبد المجيد الشرفي والوحي فيض نفسي لا إعلام من رب العالمين ..	96
المطلب الثالث: محمد أركون والظاهرة القرآنية.....	98
المطلب الرابع: محمد عابد الجابري الانتقائية والتشكيك في جمع القرآن وتدوينه.....	99

المطلب الخامس: عبد الجواد ياسين وأسباب النزول استكمال النص بأثر رجعي ...	100
المبحث الثالث: القراءة الكلية للنص الشرعي في الفكر الحدائي	101
المبحث الرابع: مؤاخذات على المنهج الحدائي في قراءة النص الشرعي	109
خاتمة الفصل	114
الفصل الرابع: المنهج الوسطي في قراءة الكلية النص الشرعي	115
تقديم:	115
المبحث الأول: القراءة الكلية للنص الشرعي والتجديد المنضبط	116
المطلب الأول: مفهوم القراءة الكلية	116
المطلب الثاني: دواعي النظر الكلي في النص الشرعي	117
المطلب الثالث: وحدة النص الشرعي تقتضي القراءة الكلية	119
المطلب الرابع: القراءة الكلية للنص الشرعي وضرورة التجديد المنضبط	120
المبحث الثاني: القراءة الكلية للنصوص الشرعية عند الشيخ يوسف القرضاوي ...	123
تقديم:	123
المطلب الأول: مميزات الشيخ القرضاوي في الاجتهاد والفتوى	124
المطلب الثاني: القراءة الكلية للنصوص الشرعية عند الشيخ القرضاوي	127
المطلب الثالث: مجالات القراءة الكلية عند الشيخ القرضاوي	131
المبحث الثالث: القراءة الكلية عند الشيخ عبد الله بن بية	132
تقديم	132
المطلب الأول: المشروع الإصلاحي عند الشيخ بن بية	132
المطلب الثاني: مقاصد الشريعة عند الشيخ بن بية:	133
المطلب الثالث: إشكال بين الكلي والجزئي:	136
المبحث الرابع: القراءة الكلية المقاصدية عند الشيخ أحمد الريسوني	138
تقديم:	138
المطلب الأول: المدخل المقاصدي للإصلاح عند الشيخ الريسوني	139
المطلب الثاني: مفهوم مقاصد الشريعة وأهميتها عند الشيخ الريسوني	140

المطلب الثالث: الاجتهاد المقاصدي عند الشيخ الريسوني	142
المطلب الرابع: توظيف المقاصد في الاجتهاد الفقهي	144
المطلب الخامس: قواعد المقاصد عند الشيخ الريسوني	145
خاتمة الباب الأول	147
الباب الثاني: القراءة المقاصدية الكلية للنص الشرعي	148
في التراث الإسلامي	148
الفصل الأول: القراءة المقاصدية الكلية عند إمام الحرمين الجويني الفصل الثاني:	
القراءة المقاصدية الكلية عند الإمام أبي بكر بن العربي المعافري	148
الفصل الثالث: القراءة المقاصدية الكلية عند الإمام أبي إسحاق الشاطبي	148
الفصل الأول: القراءة المقاصدية عند الإمام الجويني	149
تقديم	149
المبحث الأول: مفهوم المقاصد عند الإمام الجويني	151
المبحث الثاني: أقسام المقاصد عند الإمام الجويني	158
المطلب الأول: تقسيم المقاصد عند الجويني	158
المطلب الثاني: الضروريات الخمس	160
المبحث الثالث: قواعد المقاصد عند الإمام الجويني	164
المبحث الرابع: نماذج تطبيقية للنظر المقاصدي عند الإمام الجويني	170
الفصل الثاني: القراءة المقاصدية عند الإمام أبي بكر بن العربي	178
تقديم	178
المبحث الأول: مفهوم المقاصد عند أبي بكر بن العربي	178
المطلب الأول: تعريف المقاصد عند الإمام ابن العربي	179
المطلب الثاني: أهمية المقاصد عند ابن العربي	180
المطلب الثالث: تحليل الأحكام	182
المبحث الثاني: أقسام المقاصد عند ابن العربي	185
المطلب الأول: الضروريات	186

المطلب الثاني: الحاجيات	189
المطلب الثالث: التحسينات	191
المبحث الثالث: قواعد المقاصد عند ابن العربي	192
المطلب الأول: العناية بالمعنى قبل اللفظ	192
المطلب الثاني: الجمود على الظاهر هدم للشريعة	195
المطلب الثالث: التيسير ورفع الحرج	198
المبحث الرابع: نماذج تطبيقية للنظر المقاصدي عند ابن العربي	200
المطلب الأول: نماذج في العبادات	201
المطلب الثاني: نماذج في أحوال الأسرة	203
المطلب الثالث: نماذج في المعاملات	204
المطلب الرابع: نماذج في الحدود	206
الفصل الثالث: القراءة المقاصدية عند الإمام الشاطبي	208
المبحث الأول: مفهوم المقاصد عند الإمام الشاطبي	209
المطلب الأول: طريقة معرفة مقصد الشارع عند الإمام الشاطبي	210
المبحث الثاني: أقسام المقاصد والمصالح عند الإمام الشاطبي	214
المطلب الأول: قصد الشارع من وضع الشريعة	215
القسم الأول: قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً	215
القسم الثاني: مقصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام	216
القسم الثالث: مقاصد الشارع في التكليف بمقتضى شريعته	216
القسم الرابع: مقاصد الشارع في جعل المكلف تحت قانون الشرع	217
المطلب الثاني: مقاصد المكلف في التكليف	217
القسم الأول: المقاصد الضرورية	218
القسم الثاني: المقاصد الحاجية	220
القسم الثالث: المقاصد التحسينية:	221
العلاقات بين الأنواع الثلاثة للمقاصد	222

المبحث الثالث: قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي	223
أولاً: الاستقرار أعظم الطرق لإثبات المقاصد	224
ثانياً: الشريعة وضعت لمصالح الخلق بإطلاق	224
ثالثاً: المصلحة هي عماد الدين والدنيا	225
رابعاً: القصد المناقض لقصد الشارع مبطل للعمل	225
خامساً: المنافع الحاصلة للمكلف مشوبة بالمضار عادة	225
سادساً: المصلحة تسبب مفسدة من باب الحيل	226
قاعدة الحيل	227
قاعدة المآل	227
تاسعاً: العمل إذا تعلق به القصد تعلق به الأحكام التكليفية	227
عاشراً: الأعيان لا يملكها في الحقيقة إلا بارئها تعالى	228
الحادي عشر: مشقة مخالفة الهوى لا رخصة فيها ألينة	228
الثاني عشر: لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع	228
الثالث عشر: مقصود الشارع في الأعمال دوام المكلف عليها	229
الرابع عشر: المقاصد أرواح الأعمال	229
المبحث الرابع: نماذج تطبيقية للنظر المقاصدي عند الإمام الشاطبي	230
المطلب الأول: تحت قاعدة "جلب المصلحة أو دفع المفسدة"	230
المطلب الثاني: تحت قاعدة "العمل إذا وقع على وفق المقاصد التابعة"	230
المطلب الثالث: تحت قاعدة "الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة"	232
المطلب الرابع: تحت قاعدة "الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني"	232
المطلب الخامس: تحت قاعدة "الفاعل أو التارك إذا كان قصده الموافقة أو المخالفة"	233
خاتمة:	235
فهرس الآيات القرآنية	238

240	 فهرس الأحاديث
242	 لائحة المصادر والمراجع
255	 الفهرس