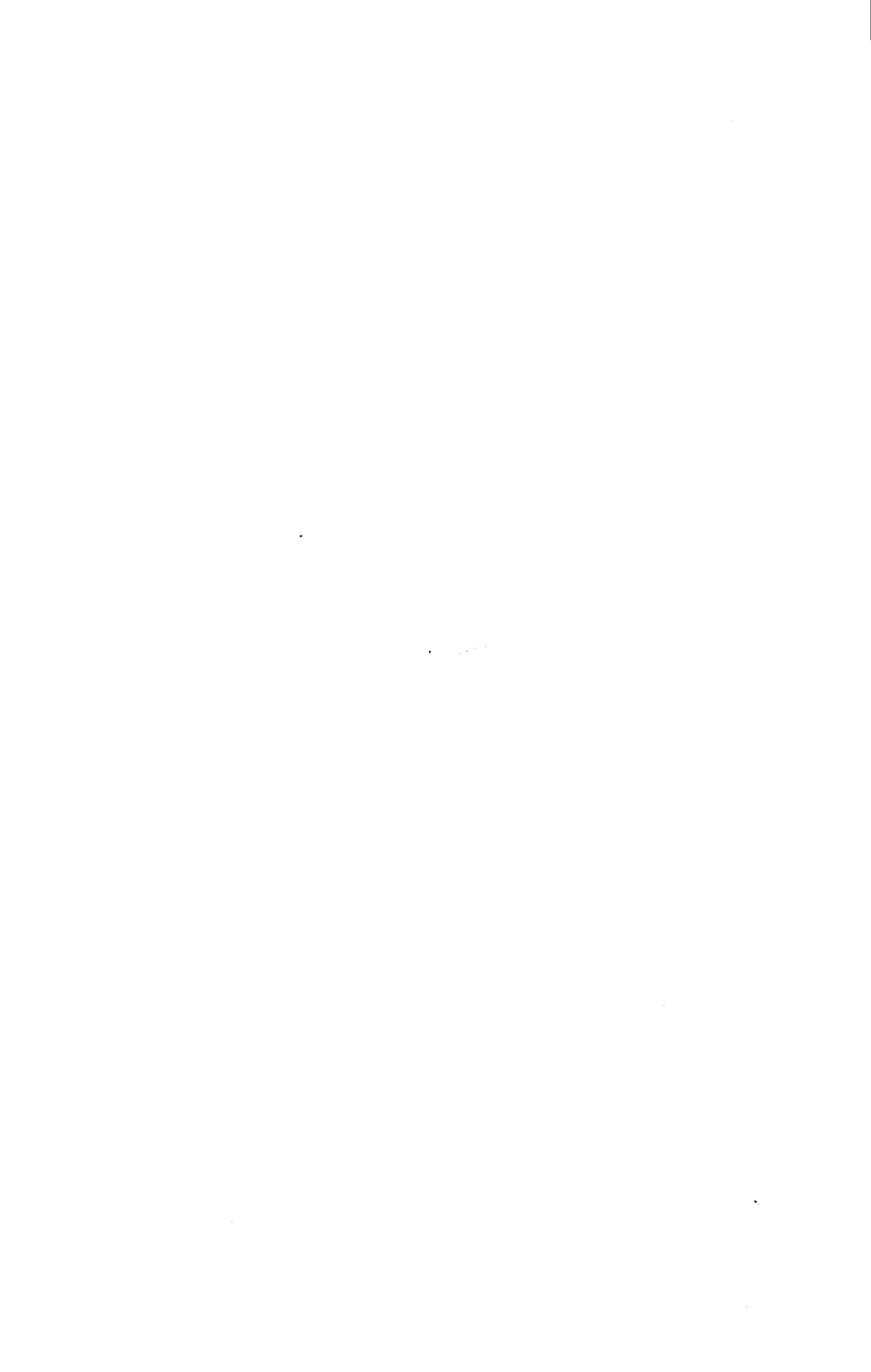


15

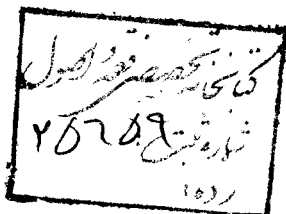
الشيخ محمد الطاهر بن عاشور  
وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية



السَّيِّحُ مُحَمَّدُ الظَّاهِرُ بنِ عَاشُورَ

وَكُتَابُهُ

مُقَاصِدُ الشَّيْخِ عِزِّ الإِسْلَامِيَّةِ



تحقیق و ویراسته

محمد الظاهر المیساوی

جميع حقوق الطبع محفوظة

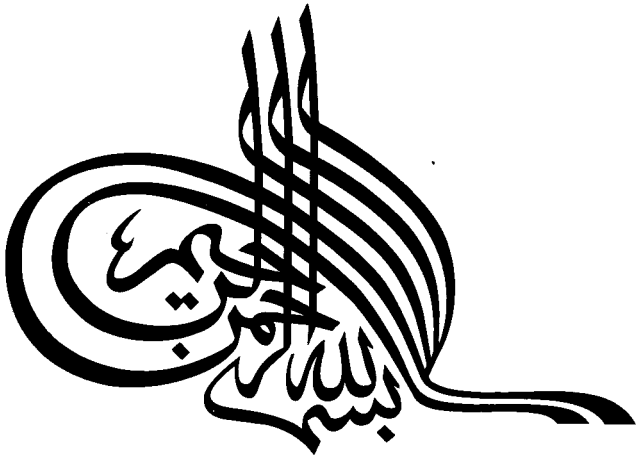
الطبعة الأولى

١٤١٨هـ/١٩٩٨م

البصائر للإنتاج العلمي

**Al-Basa'ir**







# المحتويات

تقديم

الجزء الأول: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور  
والمشروع الذي لم يكتمل...

٣	مَهَيِّدٌ
٦	ابن عاشور وهموم الإصلاح
١٨	العلوم الإسلامية: أوجه قصورها، وأسباب تأخرها، ومداخل علاجها
٢٧	١- التفسير
٣٠	٢- علم الكلام
٣١	٣- علم اللغة (النحو والصرف)
٣٣	٤- المنطق
٣٤	٥- الفقه وأصوله
٣٩	دواع ومقاصد في التنظير للمقاصد
٤٤	ما بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة: إشكالات ومداحلات
٥٥	مقاصد الشريعة وقضايا التنظير الاجتماعي
٧٠	ابن عاشور وبحث المقاصد في العصر الحديث حواش وتعليقات
	الجزء الثاني: مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد الطاهر بن عاشور
١٠٥	مُقَدِّمَةٌ

القسم الأول: إثبات أن للشريعة مقاصد من التشريع

مَهَيِّدًا

١١٧

احتياج الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة

١١٩

طرق إثبات المقاصد الشرعية

١٢٤

الطريق الأول

١٢٥

الطريق الثاني

١٢٧

الطريق الثالث

١٢٧

طريقة السلف في الرجوع إلى مقاصد الشريعة...

١٣٠

أدلة الشريعة اللفظية لا تغني عن معرفة

١٣٥

المقاصد الشرعية

انتصاب الشارع للتشريع

١٣٧

مقاصد الشريعة مرتبتان: قطعية وظنية

١٥٦

تعليل الأحكام الشرعية وخلو بعضها عن التعليل

١٦٢

القسم الثاني: مقاصد التشريع العامة

الصفة الضابطة للمقاصد الشرعية

١٧١

ابتناء المقاصد الشرعية على وصف الشريعة الأعظم: وهو الفطرة

١٧٧

السماحة أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها

١٨٤

المقصد العام من التشريع

١٨٨

بيان المصلحة والمفسدة

١٩٢

طلب الشريعة للمصالح...

٢٠٣

أنواع المصلحة المقصودة من التشريع

٢٠٩

التقسيم الأول

التقسيم الثاني

التقسيم الثالث

عموم شريعة الإسلام

٢٢٣

٢٣٣	المساواة
٢٣٩	ليست الشريعة بنكائية
٢٤١	مقصد الشريعة من التشريع: تغيير وتقرير
١٤٥	نوط الأحكام الشرعية بمعان وأوصاف، لا بأسماء وأشكال
٢٤٨	أحكام الشريعة قابلة للقياس عليها...
٢٥١	التحيل
٢٦٠	سدُّ الذرائع
٢٦٥	نوط التشريع بالضبط والتحديد
٢٦٩	نفوذ الشريعة
٢٧٢	الرخصة: عامة وخاصة
٢٧٥	مراتب الوازع جبليّة ودينية وسلطانية
٢٨٠	الحرية: معناها ومداهها ومراتبها في نظر الشريعة
٢٩٠	مقصد الشريعة تجنب التفرع في وقت التشريع
٢٩٢	مقصد الشريعة من نظام الأمة...
٢٩٤	واجب الاجتهاد
	القسم الثالث: مقاصد التشريع الخاصة بأنواع المعاملات
٣٠١	المعاملات في توجه الأحكام إليها مرتبتان: مقاصد ووسائل
٣٠١	انقسام المصالح والمفاسد إلى الوسائل والمقاصد
٣٠٢	المقاصد والوسائل
٣٠٦	مقصد الشريعة ي تعيين أنواع الحقوق لأنواع مستحقيها
٣٠٩	مراتب الحقوق
٣١٣	تنبيهات
٣١٥	مقاصد أحكام العائلة
٣١٥	آصرة النكاح
٣٢٣	آصرة النسب والصهر

٣٢٧	آصرة الصهر
٣٢٧	طرق انحلال هذه الأواصر الثلاث
٣٣٠	مقاصد التصرفات المالية
٣٣٧	الملك والتكسب
٣٥٣	مقاصد الشريعة في المعاملات المنعقدة على الأبدان
٣٥٩	مقاصد أحكام التبرعات
٣٦٥	مقاصد أحكام القضاء والشهادة
٣٨١	المقصد من العقوبات
٣٨٣	مصادر التحقيق ومراجعته
٣٩١	مسرد عام

# تقديم

الحمد لله واهب كل نعمة، والموفق لكل خير، والملهم لكل صواب،  
والهادي إلى كل رشاد، وبعد

فهذا كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد الطاهر بن عاشور أضعه  
بين أيدي القراء والباحثين بعد إذ وفقني الله تعالى إلى خدمته بما يستحق من جهد  
علمي: ضبطاً وتصويباً لنصه، وتخريجاً لآياته وأحاديثه، وتوثيقاً لشواهد

وقد حفزنا على "تحقيق" مقاصد ابن عاشور ما رأيت من بوادر نهضة فكرية  
علمية في مواطن كثيرة من بلاد الإسلام تروم استئناف القول في مقاصد الشريعة  
وتطوير البحث فيها سعياً إلى مجاربة التحديات الحضارية الكثيفة والمتنوعة التي  
تواجه الأمة بفقده اجتهادي جديد قوامه الشمول والعمق في النظر إلى نصوص  
الوحي ووقائع الحياة معاً. ولئن تحفظت في استخدام كلمة "تحقيق" فما ذلك إلا  
لأنه لم يتح لي الاطلاع على مخطوطة الكتاب كما أملاه مصنفه أول مرة، وإلا فإن  
ما قمت به لا يخرج عن التحقيق بمعناه العلمي.

وإذ كان معتمد المؤلف في إيراد الأحاديث على الموطأ وصحيحي البخاري  
ومسلم لا يتعداها إلى غيرها إلا قليلاً، فقد كان ذلك ممّا يسر عليّ المهمة. أما  
توثيق الشواهد فقد أغفلت فيه الشواهد الشعرية، واقتصرت على توثيق ما  
استشهد به المصنف من أقوال المفسرين والأصوليين والفقهاء إلا ما عسر عليّ  
الوصول إلى مظانه، كما هو الشأن مع بعض الأقوال المنسوبة للقاضي عبد الوهاب  
البغدادى والقاضي ابن العربي والإمام المازري. وربما فاتني حديث أو أكثر لم  
أخرجه، فعسى عناية القراء أن تنبهي إلى ذلك لتداركه مستقبلاً.

هذا وقد اعتمدت في ضبط نص الكتاب على طبعة الشركة التونسية للتوزيع  
الصادرة عام ١٩٨٨، كما أتيت لي إجراء مقابلة سريعة بينها وبين الطبعة الأولى

التي صدرت عن مكتبة الاستقامة بتونس سنة ١٣٦٦هـ/١٩٤٦م للتحقق من مدى ثبوت النص. وإنه يلزمي هنا أن أعرب عن خالص شكري للدكتور محمد وقيع الله أحمد الذي تفضل بأن صور لي نسخة من الطبعة المذكورة وذلك من مكتبة الكونغرس بالولايات المتحدة الأمريكية.

أما في تخريج الأحاديث والآثار فإنني مدين بالكثير لاثنين من الأصدقاء هما: الدكتور محمد أبو الليث الخير آبادي أستاذ الحديث بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، والأخ حسن الهنداوي الطالب بالدراسات العليا بقسم أصول الفقه بالجامعة نفسها، فلهما خالص شكري وامتناني.

وقد أرفقت بكتاب مقاصد الشريعة دراسة متواضعة حاولت فيها التنبيه إلى جوانب مهمة من فكر ابن عاشور وأعماله نادراً ما اهتم بها الدارسون لثرائه العلمي الذي ظل هو الآخر مغفولاً عنه غفلة لا بد أن يوضع لها حد وأن تعطى أعمال الرجل وإسهاماته ما تستحق درساً وتحقيقاً.

وقد تيسر عملي في إعداد هذا السفر (الذي يضم كتاب ابن عاشور ودراستي عنه) بفضل الجهد الذي بذله إخوة كرماء في إدخال مادته في الحاسوب، وهم محمد ناصر الفطاني وعمر عيساوي وخير الأنوار، كما أعانني الأخ نعمان جعيم في تصميم الغلاف، فلهم جميعاً شكري، داعياً الله تعالى أن يجزيهم خير الجزاء.

ومهما يكن من أمر، فإن أي قصور أو نقص في هذا العمل لا يتحمل المسؤولية عنه أحد غيري. والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

**محمد الطاهر الميساوي**

بيتالنج جايا (ماليزيا) في:

رجب ١٤١٩هـ/نوفمبر ١٩٩٨م



الجزء الأول

الشيخ محمد

الطاهر بن عاشور

والمشروع الذي لم يكتمل...

محمد الطاهر الميساوي



فلا بد للنظر في أمر التعليم العربي الإسلامي من صرف  
غاية حذقه ومواهبه إلى وضع برامج تحقق حياة هذا  
التعليم على حالة كاملة، وتحقق مقاصد طالبه في معترك  
حياة عصرهم، وتحقق مقاصد الأمة من خريجي هذا التعليم.  
(محمد الطاهر بن عاشور: أليس الصبح بقريب، ص ١١٥)

## تهنئة

يجد المرء نفسه مع الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (١٢٩٦-١٣٧٩هـ/١٨٧٩-  
١٩٧٣م) أمام سيرة حافلة، تغذت ابتداءً في منبت علم توطد العلم في أكنافه كبراً  
عن كابر،<sup>١</sup> وانصقلت عبر السنين يجد لا يفتر، وعزيمة لا تنثني، وتصميم لا  
يتراجع، فكان تحصيله للعلم والمعرفة طابعه الشمول والاستيعاب، ونهجه  
التمحيص والتدقيق، والاستقلال في الرأي والنظر. وسيرة ابن عاشور الممتدة من  
نهايات العقد الثامن للقرن التاسع عشر إلى بدايات العقد الثامن للقرن العشرين قد  
تقومت من قبل ذلك بمواهب واضحة: من جودة حفظ، ونفاذ ذهن، وصفاء  
بصيرة، وحدة ذكاء، ورباطة جأش، وطول صبر، وقدرة على الاحتمال. وقد  
زادها نضحاً وزكاة تجارب ثرة في العمل الاجتماعي العام، وخاصة في مجال التربية  
والتعليم: تدریساً وتخطيطاً، وإدارة وتسييراً.

ولقد قال فيه زميله في الدرس وصديقه الشيخ محمد الخضر حسين بمناسبة تعيينه  
شيخاً لجامع الزيتونة: "شب الأستاذ [ابن عاشور] على ذكاء فائق، وألمية وقادة،  
فلم يلبث أن ظهر نبوغه بين أهل العلم. ولما كان بيني وبينه من الصداقة النادرة  
المثال، كنا نحضر دروس بعض الأساتذة جنباً إلى جنب، مثل درس الأستاذ الشيخ  
سالم أبي حاجب لشرح القسطلاني على البخاري، ودرس الأستاذ الشيخ عمر  
بن الشيخ لتفسير البيضاوي، ودرس الأستاذ الشيخ محمد النجار لكتاب المواقف،

وكنت أرى شدة حرصه على العلم ودقة نظره متجليتين في لحظاته وبجوثه... وللأستاذ فصاحة نطق، وبراعة بيان، ويضيف إلى غزارة العلم وقوة النظر صفاء الذوق وسعة الاطلاع في آداب اللغة".<sup>٢</sup> أما الشيخ البشير الإبراهيمي فقد قال عنه: "الأستاذ الأكبر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور علم من الأعلام الذين يعدُّهم التاريخ الحاضر من ذخائره، فهو إمام متبحر في العلوم الإسلامية، مستقل في الاستدلال لها، واسع الثراء من كنوزها، فسيح الذَّرْع بتحملها، نافذ البصيرة في معقولها، وافر الاطلاع على المنقول منها، أقرأ وأفاد، وتخرجت عليه طبقات ممتازة في التحقيق العلمي، وتفرد بالتوسع والتجديد لفروع من العلم ضيقها المنهاج الزيتوني، وأبلاها الركود الذهني، وأنزلتها الاعتبار التقليدية دون منزلتها بمراحل، فأفاض عليها هذا الإمام من روحه وأسلوبه حياةً وجددة، وأشاع فيها مائة وروثقا، حتى استرجعت بعض قيمتها في النفوس، ومنزلتها في الاعتبار... هذه لمحات دالة - في الجملة - على منزلته العلمية، وخلاصتها أنه إمام في العمليات لا ينازع في إمامته أحد".<sup>٣</sup>

ومن ثم فلا غرابة أن جاءت هذه السيرة بأسقة الأفتان، متنوعة العطاء، دانية القطوف، وكأنما أنت في حضرة مجمع من العلماء ضم في صعيد واحد: اللغوي الأديب، والمفسر والمحدث، والأصولي والفقهاء، والمربي والمؤرخ، والفيلسوف والمنطقي، بل وحتى الطبيب!<sup>٤</sup> ولكن على الرغم من سمات الغزارة والتنوع والشمول والأصالة التي طبعت شخصيته فاصطبغت بها آثاره وأعماله، فإن ما صُرف له من عناية الباحثين وجهود الدارسين لا يكاد يفني بمعشار ما يستحق. بل إن طوائف كبيرة من المهتمين بحركة الفكر الإسلامي ومصائرهم في العصر الحديث لا يكادون يعرفون عنه شيئاً ذا بال، ناهيك عن عامة المثقفين وسائر جمهور المسلمين. فمن العسير العثور على دراسة علمية ضافية تترجم لشخصيته ترجمة موثقة ووافية، وتعرف بترائه العلمي تعريفاً دقيقاً، فضلاً عن أن تحيط بذلك التراث تحليلاً لمكوناته وأبعاده، واستجلاءً لمواطن الأصالة والابتكار فيه، وتقديراً وتقويماً لمكانته في سياق حركة الفكر والثقافة الإسلاميين في موطن نشأته - تونس - على

وجه الخصوص وفي العالم الإسلامي بوجه عام.

بل إن آثاره العلمية لم يتح لها من الانتشار والتداول ما يجعلها في متناول الدارسين والباحثين، فضلاً عن سواهم من طلاب المعرفة والمثقفين. فكثير مما طُبِعَ منها قد تطاول عليه العهد ونفد من المكتبات، ولم يجد من أهل العزم من المحققين والناشرين من يتولى نفص الغبار عنه وإخراجه للناس إخراجاً جديداً. أما ما لم يطبع - وهو غزير - فلا يزال طيَّ النسيان والإهمال، يقبع مخطوطاً على رفوف المكتبة العاشورية بالمرسى في تونس، ويتراكم عليه غبار السنين وتهده آفاتُها بالإتلاف، وكأتما تواطأت صروف الزمان وتدبير الإنسان على تغييب معلم مهم من معالم الحياة الفكرية والعلمية للمسلمين في القرن العشرين! فالرجل "لم يلق حظه" كما قال بحق المرحوم الشيخ محمد الغزالي.<sup>٥</sup>

إن ابن عاشور ليس اسماً عادياً في محيط الثقافة الإسلامية، بل إن اسمه وجهاده قد ارتبطا ارتباطاً وثيقاً بواحدة من أهم مؤسسات هذه الثقافة وبرمز من أبرز رموزها في النصف الأول من القرن العشرين، ألا وهي الجامعة الزيتونية، وهو بدون شك آخر العمالقة الذي عرفهم التاريخ المديد لهذه المؤسسة العريقة قبل أن يتم الإجهاز عليها وطمسها في ظل عهود الاستقلال الموهوم والتحديث المزيف.

لقد عرفت الزيتونة محمداً الطاهر بن عاشور طالباً نابهاً متميزاً في تحصيله العلمي، وخبرته أروقتها مدرساً متحمساً مقتدراً، وعهده طلابها وأساتذها داعيةً لإصلاح التعليم الزيتوني، وحاملاً للوائه، وعاملاً في سبيله من مواقع مختلفة، كما عرفت تونس ابن عاشور شيخاً لجامعها الأعظم - الزيتونة - وخبرته قاضياً ومفتياً يتوخى تحقيق العدل والالتزام بالحق في أفضيته وفتاويه مهما كان في ذلك من معارضة لرغبات المتقاضين، أو مناقضة لأهواء المستفتين.<sup>٦</sup>

ولما لم يكن هدفنا في هذا المقام - ولا هو بإمكاننا - الترجمة للشيخ ابن عاشور وكتابة سيرته ولا حتى التعريف بآثاره العلمية الغزيرة تعريفاً علمياً نقدياً يوفيهما حقها، إذ لا تتوافر لنا أسباب مثل هذه المهمة ولوازمها من مصادر ووثائق، فإنه لا يفوتنا - بل إنه يلزمننا - أن نوكد أن الحاجة ماسةٌ لكتابة دراسة شاملة وضاوية عنه

تبرز السمات المميزة لشخصيته، وتسלט الأضواء على معالم سيرته، وتبين اتجاهات تفاعله مع أحداث عصره ومجرباته، وترصد علاقاته بمعاصريه سواء في إطار البيئة الزيتونية أو خارجها في تونس وفي عالم العروبة والإسلام. أما الحاجة إلى دراسة مؤلفاته وتقويم إسهاماته وتقدير مكانتها في سياق حركة الفكر الإسلامي في القرن الرابع عشر الهجري (العشرين الميلادي) فهي أوضح من أن تحتاج إلى تأكيد.

## ابن عاشور وهموم الإصلاح

لم تكن همة ابن عاشور وتطلعاته الإصلاحية - وخاصة في المجال الفكري والعلمي - قاصرةً على جانب دون آخر من جوانب الثقافة الإسلامية، وإنما كانت رؤيته الإصلاحية شاملةً لكل العلوم التي كانت تدرس في جامع الزيتونة وفي مثيلاته من مؤسسات التعليم الإسلامية كالكرويين والأزهر، مع إدراك واضح لما يستدعيه ذلك من ضرورة إحداث تغيير في أطر التعليم ومضامينه ومناهجه، كما سنرى لاحقاً. ومن ثم كان الجهد الإصلاحي الذي بذله من خلال المواقع المختلفة التي شغلها والوظائف العديدة التي تقلدها يهدف إلى إيجاد المسالك المناسبة والمداخل الناجعة "لتيسير الحوار بين الإسلام والعالم المعاصر، فأسهم متفانياً مدة نصف قرن بنشاط خصص في جميع المبادرات الرامية إلى تنظيم هياكل التعليم الزيتوني وتدبير برامجهم قصد النهوض به وتطويره".<sup>٧</sup> ولقد كان قيامه المبكر بالتدريس بالمدرسة الصادقية - التي كانت تسير على غير منهج التعليم الزيتوني - مناسبةً للاتصال بصنف من التلاميذ "من غير صنف تلامذة جامع الزيتونة"،<sup>٨</sup> صنف كانت صلتهم باللغة الفرنسية والثقافة الأوروبية أوثق وأعمق من صلتهم باللغة العربية والثقافة الإسلامية. ولا شك في أن هذه التجربة المبكرة في حياته قد فتقت وعيه على ضرورة ردم هوة وتجاوز فصام - كانا ما يزالان في بدايتهما، لكنهما قابلين للتوسع - بين تيارين رئيسيين: تيار "الأصالة" مُمثلاً في التعليم العربي الإسلامي الذي كان جامع الزيتونة رمزه الأكبر وقتاته الأساسية، وتيار

"المعاصرة"<sup>٩</sup> الذي كانت المدرسة الصادقية حينها رمزَه وإطاره بوصفها المؤسسة التي أنشئت أساساً لتدريس العلوم والمعارف الجديدة مزاجاً، لتكون بذلك امتداداً وتعصيماً للتعليم الزيتوني.

وإذا كان ما قام به الشيخ ابن عاشور من أعمال وما نهض به من أعباء ووظائف في سبيل المسعى الإصلاحي للتعليم الزيتوني ما يزال في حاجة إلى التوثيق والدراسة والتقويم العلمي النزيه وتحريره من سطوة المحاولات المغرضة التي سعت لتشويهه، فإن رؤاه الإصلاحية لذلك التعليم في مناحيه المختلفة قد كفانا هون نفسه مؤونة تدوينها في كتابه ذي العنوان الموحى: أليس الصبح بقريب؟ الذي بدأ تأليفه في صيف ١٩٠٢م.

أحرز ابن عاشور شهادة التطويق عام ١٣١٧هـ/١٨٩٦م، ثم انخرط في سلك التدريس بجامع الزيتونة الذي تخرج فيه متدرجاً في خطه من مدرس متطوع إلى مدرس من الطبقة الثانية (١٣٢٠هـ/١٨٩٩م)، وما لبث غير يسير (أربع سنوات) حتى عين مدرساً من الطبقة الأولى بعد نجاحه في المناظرة المخصصة لذلك عام ١٣٢٤هـ/١٩٠٣م. وكان قد عين سنة ١٣٢١هـ/١٩٠٠م مدرساً بالمدرسة الصادقية وعضواً باللجنة المكلفة بفهرسة الكتب الموقوفة على مكتبتها.<sup>١٠</sup>

ومهما بدت المدة التي مضت على ابن عاشور منذ تخرجه حتى تاريخ بدئه في تأليف الكتاب المذكور غير كافية لإدراك أنماط القصور والمشكلات التي كان التعليم الزيتوني يعاني وطأتها، فضلاً عن تكوين فكرة واضحة وشاملة عن ماهية الإصلاح المطلوب وعن الخطوات اللازمة لذلك، فإن مثل هذا الانطباع غير وارد هنا.

إن ممارسة ابن عاشور للتعليم العربي الإسلامي مدرساً بجامع الزيتونة والمدرسة الصادقية لم تكن إلا لتؤكد قناعته بضرورة الإصلاح وتصميمه على المضي فيه، فقد بدأ تدوين آرائه الإصلاحية - كما ذكرنا قبل قليل - في صيف عام ١٣٢١هـ/١٩٠٢م، وما فتى يراجع ما كتبه في تلك الصائفة ويهذبه ويزيد فيه طوال الأصفاف الثلاثة التالية حتى استوى كتاباً هو في الحقيقة أحد النصوص التاريخية المهمة في مسيرة الإصلاح الإسلامي ومعركته في العصر الحديث. بل إن

الكتاب في الواقع له أكثر من قيمة تاريخية، إذ إن كثيراً من الأنظار والأفكار التي يحتوي عليها ما تزال تجد موقعها عن جدارة في قلب هموم الفكر الإسلامي وهو يستشرف القرن الواحد والعشرين حاملاً معه سؤال النهضة الكبير بإشكالياته وتحدياته ومطالبه. فمزاوته لذلك التعليم مُتعلِّماً ومُعلِّماً قد أشعرته - كما يقول - "بوافر حاجته إلى الإصلاح الواسع النطاق"،<sup>١١</sup> على نحو يشمل جوانبه كافة: نظام التعليم، ودرجاته، ومواده، والكتب المعتمدة في التدريس، والمدرسين من حيث تأهيلهم وما ي مناسبتهم لدرجات التعليم ومستويات الدارسين، وتراتب المعارف التي تدرس.<sup>١٢</sup> وعلى أساس هذه الرؤية حاول السير في جهوده الإصلاحية فاستتب له العملُ بكثيرٍ ممَّا سعا إليه وبقي الكثيرُ ممَّا تدعو الحاجةُ إليه "بحسب ما سمحت به الظروف، وما تيسر من مقاومة صانع منكر ومانع معروف".<sup>١٣</sup>

على أن جهود ابن عاشور لإصلاح التعليم الزيتوني لم تكن في الحقيقة تجري في فراغ تاريخي وبانقطاعٍ عمَّا سبقها من محاولات، ولا كان أفقٌ وعيه بأبعاد ذلك الإصلاح ومتطلباته محصوراً داخل حدود تونس وجامع الزيتونة، وإنما كان ذلك كله يندرج في سياق أوسع، هو سياق حركة الإصلاح التي سرت في تونس وفي العالم الإسلامي عامة منذ أواسط القرن التاسع عشر الميلادي. أما تحديده لوجوه الإصلاح المطلوب وتقديره للعلل التي قعدت بالتعليم العربي الإسلامي في تونس وفي غيرها من بلاد الإسلام فيقومان على رؤية شاملة لأسباب تأخر ذلك التعليم: "الأسباب العامة التي قضت بتأخر المسلمين على اختلاف أقاليمهم وعوائدهم ولغاتهم"، والأسباب الراجعة إلى "تغير نظام الحياة في أنحاء العالم تغيراً استدعى تبدل الأفكار والأغراض والقيم العقلية"، "مما استدعى تغير أساليب التعليم، ومقادير العلوم المطلوبة، وقيمة كفاءة المعلمين لحاجات زمانهم".<sup>١٤</sup> فدعوته إلى الإصلاح وسعيه لإيقاعه فعلاً كانا إذًا نابعين من رؤية تاريخية وحضارية شاملة أدرك بمقتضاها التحولات العميقة التي حصلت في صميم الاجتماع الإسلامي وفي غيره ممَّا اتصل به وخاصة الاجتماع الأوروبي، وهي تحولات اقتضت - كما بيّن هو نفسه - تبدلاً في



المفاهيم والذهنيات، وتطوراً في الحاجات، وتحدداً في الأساليب.

ولكي نضع رؤية ابن عاشور وتطولاته الإصلاحية في سياقها التاريخي المناسب ربطاً لها بالسابق من محاولات الإصلاح ووصلاً لها بالواجب مما يتطلبه حال ذلك التعليم في عهده، فإننا لسنا في حاجة إلى التكهن والتخمين كما أننا في مندوحة من اللجوء إلى مسالك التأويل. فهو يقدم في كتابه السالف الذكر عرضاً وافيةً للأطوار التاريخية التي مرَّ بها التعليم الإسلامي ولمواطنه ومؤسساته ونظمه في مختلف ربوع دار الإسلام عبر القرون، ذاكراً العلوم التي كانت تُدرّس فيه، وراصداً الكتب المستخدمة في التدريس، ومتبعاً في بعض الأحيان كثيرة سير العديد من رموزه وأساطينه من العلماء ومبرزاً ومقوماً لأعمالهم وآثارهم. ونحن واجدون في ثنايا ذلك العرض التاريخي "لمحات تدل الأريب، ولا يحار في توسعها الرأي المصيب"<sup>15</sup> عن الأوضاع الاجتماعية والأحوال السياسية التي اكتنفت ذلك التعليم أو رافقت مسيرته: مُيسِّرة نموه واكتماله أو معطلة لهما ومعيقة. وهي لمحات تُفصح عن سعة اطلاع على التاريخ الإسلامي ووقوف على مفاصله ومفارقه، كما تُنبئ عن موقف نقدي غير تسويغي لذلك التاريخ أشخاصاً وأحداثاً ووقائع. ولا غرو أن يحتل التاريخ مثل هذه المكانة في تنظير ابن عاشور لأحوال التعليم، فقد جعل عنواناً فرعياً لكتابه الآنف الذكر: "التعليم العربي الإسلامي: دراسة تاريخية وآراء إصلاحية". ذلك أنه فضلاً عن أن "التاريخ فطري لأن حديث الناس بحوادثهم سنة آدمية"<sup>16</sup> فإن الاهتمام به يزداد والحاجة إلى دراسته تشتد "عند ابتداء النهضة حين يشعر الناس بوجوب تأريخ حالهم لوزان مستقبلهم بماضيهم"<sup>17</sup>.

وهكذا فابن عاشور بمحاولته التأريخ للتعليم العربي الإسلامي<sup>18</sup> لا يهدف إلى عرض أطواره المختلفة عرضاً "قاصراً على سرد الوقائع عرياً عن النظر في الغاية المقصودة" وهي الاستعانة به على سياسة الأمور في الحاضر والمستقبل،<sup>19</sup> فأية نهضة لا بد لها إذا من تبصُّر بالتاريخ ووعي لسياقاته وسننه على نحو يجنب أهلها وُحْدَاتِهَا "سوء المآخذ وفساد الاستنتاج"<sup>20</sup>. ويحتل التعليم في مسالك النهضة وأسبابها بل في الاجتماع الإنساني عامة مكانةً كبرى إذ إنه يفيد - في رأي ابن

عاشور - "ترقية المدارك البشرية وصقل الفطر الطيبة لإضاءة الإنسانية وإظهارها في أجمل مظاهرها، فيخرج صاحبها عن وصف الحيوانية البسيط وهو الشعور بحاجة نفسه خاصة، إلى ما يفكر به في جلب مصلحته ومصلحة غيره بالتحرز عن الخلل والخطأ بقدر الطاقة وبحسب منتهى المدنية في وقته".<sup>٢١</sup> ولما كانت العلوم في نشوئها ونموها وتكاملها مرتبطة بـ "حاجة الحياة الاجتماعية" إذ "تختلف أعدادها باختلاف الحاجات الداعية"<sup>٢٢</sup> إليها، فإن دراسة تاريخ العلوم للوقوف على أحوال تطورها وأطوار نموها ولتحديد علل قصورها وأسباب تقهقرها، تصبح مطلباً رئيساً من مطالب أي محاولة للنهوض والإصلاح. ومثل هذه الدراسة كفيلاً بإنارة طرائق هذا الإصلاح والكشف عن مسالك ذلك النهوض. ويشترط ابن عاشور فيمن يقوم بمثل هذه الدراسة النقدية التقويمية للتعليم العربي الإسلامي "أن يكون ممن أنشأه ذلك التعليم نفسه، عارفاً بحاجات الزمان وغايات العلوم، نظاراً إلى الروح لا إلى الجثمان، بعيداً عن متابعة السفساف، خبيراً بما أصاب مزاج التعليم من العلل وبأنواع أدويتها".<sup>٢٣</sup> وكأنه بهذا يهيب بعلماء الزيتونة ومشايخها وبأضربهم في مؤسسات التعليم الإسلامي الأخرى كالقرويين والأزهر والنجف أن يتولوا هم مهمة النقد والتقويم لذلك التعليم واجترأ طرائق الإصلاح وتعيين مسالك التحديد والتطوير فيه، ليسدوا الطريق أمام الغرباء عن روحه والغافلين عن مقاصده، حتى لا يقوضوه وينقضوا غزله أنكاثاً. وهل ما حدث لعدد من تلك المؤسسات باسم التطوير والتحديث إلا مظهر لما كان ابن عاشور يخشى حصوله، ويسعى لسد الذرائع إلى وقوعه بأن يكون الإصلاح ذاتياً، نابعاً من روح الإسلام ومساوفاً لمقاصده، موقياً بحاجات الإنسان ومواكباً لمقتضيات الزمان، فلا يكون قطيعةً مع تاريخ الأمة، أو اغتراباً عن أصول ثقافتها، أو نكوصاً عن غايات رسالتها.

ولنلق الآن بعض الضوء على صلة رؤية ابن عاشور وهمومه الإصلاحية بالسابق من محاولات الإصلاح. وإذ ليس المقام هنا مقام تأريخ لتلك المحاولات، فإننا نكتفي بإشارات إليها مبينة، اعتماداً على ما دونه هو بشأنها في عبارة جزلة رصينة. فبعد رسم خريطة تاريخية للتعليم الإسلامي، يرصد ابن عاشور عدداً من

محاولات الإصلاح التي شهدتها ذلك التعليم في تونس من خلال جامع الزيتونة في مراحل مختلفة من عهود السلطنتين الحفصية (١٢٠٧-١٥٧٣م) والحسينية (١٧٠٥-١٩٥٧م) حتى نهايات القرن التاسع عشر (أوائل القرن الرابع عشر). وإنما خص جامع الزيتونة لاعتبارين: فهو أولاً أدرى بتاريخه وبجمله إذ فيه تخرج وبه انتصب للتدريس فخير أوضاعه من منطلق المعاناة الشخصية، وثانياً يمثل جامع الزيتونة نموذجاً لمؤسسات التعليم الإسلامي، يصح بشأنها ما يصح بشأنه من تقدير، وينطبق عليها ما ينطبق عليه من أحكام، على الأقل في الإطار السني.

شهدت تونس نهضة كبيرة للعلم في عهد السلطنة الحفصية التي شيدت في ظلها المدارس، وأُسِّدت "كلُّ مدرسة إلى واحد من العلماء يباشر التعليم بها ويراقب أحوال تلامذتها"، وأوليت عناية خاصة بالعلم والعلماء حيث "فرضت الجرايات الكافية للمدرسين وللتلامذة أيضاً"، كما "سُهِّلَت سبلُ العلم على طالبيه بما أُوقِف من الكتب لمطالعة الناس في مكتبة فارس في المكتبة العبدلية [بجامع الزيتونة] التي اجتمع فيها من آلاف مجلدات الفنون ما صار فراشاً لسنابك خيل الإسبان".<sup>٢٤</sup> إلا أن نجم العلم قد أفل "بعد هذا الإشراق الزاهر، وحمل ذكره بعد تلك الإشادة، حين انتقضت عرى الدولة الحفصية في مدة الحسن بن محمد أواسط القرن العاشر، ونشأت الحروب إلى أن صارت تونس ولاية تركية سنة ٩٨١هـ، أو أواخر ذلك القرن". ولم يكن مصير تونس ولاية تركية ليغير من الأمر شيئاً إذ "بقي العلم مع استمرار دولة مماليك الترك الدايات في حضيض السقوط، فانتشر سلكه، وانزوى الناس في بيوتهم اتقاء الفتن".<sup>٢٥</sup> ويذكر الوزير ابن السراج في تاريخه الحلل السندسية بالأخبار التونسية أن وباعين أصاباً تونس في عامي ١٠٥٣هـ، و١١٠٠هـ قد ذهبوا بالعلم بما كان فيهما من قبض العلماء، ولكن ابن عاشور يعقب عليه بأن "إهمال الدولة وتحكم الجهلة الموجهين من البلاد التركية قد كان أوبأ له [أي للعلم] من هذين الوبايين، وأن الاستبداد بالسلطة وإهمال الدولة لجانب العلم وشدة المظالم التي غلَّت العقول، كلها كانت أسباباً لموت مرابع العلم".<sup>٢٦</sup>

وهكذا فهو لا يتردد في عدُّ الاستبداد بالسلطة والظلم للرعية والاضطراب

السياسي والاجتماعي وغلّ العقول هي الأسباب المؤدية إلى تدهور العلم وانحساره. وبمفهوم المخالفة فإن الاستقرار السياسي والاجتماعي وانتفاء الظلم وتحقيق العدل وانطلاق العقول هي الشروط الضرورية لنمو العلم وازدهاره. والحقيقة إن مفهوماً أساسياً ينظم هذه الاعتبارات جميعاً، ألا وهو مفهوم الحرية الذي احتل مكانة عالية في تفكير الشيخ ابن عاشور واهتماماته. وما انفك يتابع هذا المفهوم بالتأصيل والتنظير حتى سلكه في نسق مقاصد الشريعة العليا قريناً لعدد من المفاهيم والقيم المحورية الأخرى كالفطرة والسماحة والمساواة التي دعا إلى أن تكون هي الأصول الموجهة لعملية الاجتهاد والاستنباط في التشريع للحياة الإنسانية. كما جعل الحرية في الوقت ذاته أصلاً من أصول نظام الاجتماع الإنساني في الإسلام، فهي بذلك في المبتدأ والمنتهى في النظر الإسلامي إلى الإنسان. وهذا المنحى في النظر إلى الحرية يجعلنا نجازف بالجزم بأنه غير مسبوق في مثل هذا التأصيل لها، ولا نعلم ممن جاؤوا بعده من سما في التنظير لها عليه، وإن كنا لا ننتقص من قيمة ما قام به عدد من المفكرين والكتاب من دراسات تطبيقية لمفهوم الحرية في مجالات مختلفة من مجالات الحياة الإنسانية، وخاصة في سياق الحديث عن النظام السياسي الإسلامي.

ومر زمن متطاوّل في المراحل الأخيرة من تاريخ الحفصيين تعطل فيه إقراء العلم حتى إن درس تفسير القرآن نفسه قد انقطع من جامع الزيتونة مدة سبعين سنة، وجاء عهد الدولة الحسينية التي انحاز مؤسسها البايع حسين بن علي (الذي حكم بين عامي ١٧٠٥ و١٧٣٥) إلى أهالي البلاد بعد أن خضد شوكة المرادين وتخلص من سطوة الجند الترك. وقد كان من محاور سياسة هذا البايع أن "أعاد ربوع العلم بعد اندراسها، ورتب بجامع الزيتونة ثلاثين درساً، وجعل للقائمين بتلك الدروس جرايات" معلومة. وبذلك ازدهرت العلوم وعرفت رحاب جامع الزيتونة وأروقته علماء أعلاماً نشطوا وأفادوا في كل فرع من فروعها. وسار على نهج البايع حسين عددٌ من الذين تعاقبوا على الملك بعده، على الرغم مما وقع أثناء ذلك من فتن كان لها أثرها في تعطيل مسيرة العلم والتعليم.<sup>١٧</sup> وقد بلغت تلك الجهود

الإصلاحية والعناية السلطانية بالعلم مدًى مهمًّا في ظل إمارة كل من أحمد باي (١٨٣٧-١٨٥٥) ومحمد الصادق باي (١٨٥٩-١٨٨٢). فقد سن الأول للتعليم "نظاماً سنة ١٢٥٨هـ، وهو المعبر عنه بالمعلقة؛ لتعليق ظهره [=قانون أو مرسوم] بالخائط الغربي قرب باب الشفاء بجامع الزيتونة، وانتخب ثلاثين مدرساً خصص لهم جرايات كافية، وعين لكل واحد منهم أن يقرئ درسين كل يوم"،<sup>٢٨</sup> كما أسس عام ١٨٤٠م مدرسة بارود للعلوم الحربية لتكون إطاراً لاستيعاب العلوم الحديثة - وخاصة في مجال الفنون العسكرية- وذلك محاولة منه لمواكبة التطورات العلمية الكبيرة التي كانت تتم في البلدان الأوروبية، ونسجاً على منوال الإصلاحات التي كانت تجري في عاصمة الخلافة العثمانية باسم التنظيمات.

أما عهد محمد الصادق باي فقد شهد ذروة تلك الجهود الإصلاحية، خاصة وقد تزايدت الأصوات المنادية "بإصلاح التعليم الزيتوني، وتنظيم طرقه، وإصلاح برامجه".<sup>٢٩</sup> وقد تزامن ذلك مع صعود نجم خير الدين باشا الذي كان قد بلور مشروعه الإصلاحية في كتابه الذائع الصيت: **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، وحاول تنفيذه أثناء توليه مهمة "الوزير المباشر" أي نائب مفوض عن الوزير الأكبر (١٨٧٠-١٨٧٣)، ثم مهمة الوزير الأكبر (١٨٧٣-١٨٧٧).<sup>٣٠</sup>

ولئن كانت وجهة خير الدين الإصلاحية قد غلبت عليها الصبغة السياسية والإدارية والمالية فما ذلك إلاً لأن تونس كانت في عهده تشكو من الوطأة المباشرة للقصور الكبير في هذه الجوانب، شكايَةً كانت تزداد حدة بسبب النفوذ الاستعماري الأروبي الذي كان كالأخطبوط يتمدد في البلاد لتطويقها من كل جانب.<sup>٣١</sup> ولذلك كان همه الأول - كما يصرح هو نفسه - جمع ما تيسر من مستجدات الأروبيين "المتعلقة بسياسي الاقتصاد والتنظيم"، وذلك حتى "تتخير منها ما يكون بحالنا لائقاً، ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقاً، عسى أن نسترجع منه ما أخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا".<sup>٣٢</sup>

إلاً أنه مهما كان من غلبة هذه الجوانب في مشروع خير الدين الإصلاحية كما

بلوره في كتابه، فإن موقع العلم والعلماء فيه موقع مهم بل أساسي نظراً لأن "مخالطة العلماء لرجال السياسة بقصد التعاضد على المقصد المذكور، من أهم الواجبات شرعاً لعموم المصلحة، وشدة مدخلية الخلطة المذكورة في إطلاع العلماء على الحوادث التي تتوقف إدارة الشريعة على معرفتها".<sup>٣٣</sup> فمشروع خير الدين كان إذناً قائماً على التسليم بضرورة التكامل والتعاضد بين العلماء والولاة حتى تتحقق مقاصد الإصلاح الذي يتطلع إليه. وعنده أنه لا مجال للعلماء للتفصي من هذه "الخلطة"؛ لأن "إدارة أحكام الشريعة، كما تتوقف على العلم بالنصوص، تتوقف على معرفة الأحوال التي تعتبر في تنزيل تلك النصوص"، ومن ثم فإن "العلماء الهداة جديرون بالتبصر في سياسة أوطانهم، واعتبار الخلل الواقع في أحوال الداخلية والخارجية، وإعانة أرباب السياسة بترتيب تنظيمات منسوجة على منوال الشريعة، معتبرين فيها من المصالح أحقها، ومن المضار اللازمة أخفها".<sup>٣٤</sup> ومن نكص عن ذلك من العلماء عازلاً نفسه عن "أرباب السياسة فقد سدّ عن نفسه أبواب معرفة الأحوال المشار إليها، وفتح أبواب الجور للولاة، لأنهم إذا استعانوا به فامتنع صاروا يتصرفون بلا قيد".<sup>٣٥</sup> وإذا كان الشعور لدى خير الدين ومن كان من العلماء على مذهبه في الإصلاح بأن التعليم الزيتوني بحاله التي كان عليها لم يكن قادراً على الوفاء بتكوين مثل هذا الصنف من العلماء المناط بهم مهمة إدارة شؤون المجتمع والدولة جنباً إلى جنب مع الولاة، فقد كانت الدواعي قائمة لضرورة عمل إصلاحية فيه يؤهله للوفاء بذلك. وههنا يتنزل ما قام به خير الدين وعصبة العلماء والمفكرين الإصلاحيين الذين تآزروا معه في تلك المرحلة الحرجة من تاريخ تونس والمغرب الإسلامي. فالجزائر جارتها كانت قد سقطت نهائياً تحت سيطرة الاستعمار الفرنسي بعد أن ضربت حركة المقاومة والجهاد التي قادها الأمير عبد القادر ضربات قاصمة. أما تونس نفسها، فقد التفت على عنقها حبال أزمة مالية حادة ومسلسل من الاستدانة من الخارج (أوروبا)، وإرهاق متصل لكاهل المواطنين بالضرائب والجبايات المحمفة، زادها استفحالاً الفساد الإداري والمالي الذي كان "أبطاله" عدد من رجال الحكم الكبار.

ولنعد إلى خير الدين ومشروعه الإصلاحى فى مجال التعليم. لقد كان عمله فى هذا الصدد قائماً على أربعة محاور تمثلت فى الآتى: ١- إنشاء المدرسة الصادقية، و٢- إصلاح التعليم الزيتونى، و٣- إنشاء المكتبة العبدلية، و٤- تشجيع حركة الطباعة والنشر. وبهنا هنا أن نستعرض باختصار ما تم إنجازه فى المحورين الأولين. أنشئت المدرسة الصادقية عام ١٢٩١هـ/١٨٧٤م، وكانت قد كوّنت "لتحرير قانونها، وسن مناهج التعليم فيها وبرامجها" لجنة من علماء الزيتونة برئاسة خير الدين نفسه الذى كان قد تولّى منصب الوزارة الكبرى. وسارت اللجنة المذكورة فى وضع "نظام الصادقية على اعتبارها مدرسة قومية، تعليمها عربى دينى...، وعلى توسيع التعليم العربى الدينى [الإسلامى] بتعليم اللغات التركية والفرنسية والإيطالية..، وتعليم الرياضيات والطبيعات والاجتماعيات، لعموم الفصول". وقد جرى تنسيق التعليم بالمدرسة الصادقية "مع التعليم الزيتونى، بحيث يصح أن ينتقل الطالب فى رتبة معينة من الدراسة الثانوية لإكمال دراسة العلوم الدينية بجامع الزيتونة، أو يتمحض لإتمام التعليم العصري إلى غايته".<sup>٣٦</sup> وقد اشتغلت اللجنة نفسها بتخطيط برامج التعليم الزيتونى "وضبط مناهجه، وترتيبها على درجات، تتحكم فى مبادئها ونهاياتها امتحانات النقل، وامتحانات الشهادات ولم تكن موجودة من قبل، مع جعل المناهج فى كلِّ درجة مشتملةً لزوماً على مواد الرياضيات والطبيعات، بصفة مُقتصدٍ فيها لتوسيع المجال للعلوم الشرعية ووسائلها، وتنظيم طريقة اختيار الأساتذة بواسطة المناظرات".<sup>٣٧</sup>

وهكذا فإنشاء المدرسة الصادقية بما تضمنه تعليمها من تدريس للغات والرياضيات والطبيعات والاجتماعيات قيماً على قاعدة التعليم العربى الإسلامى، وإصلاح التعليم الزيتونى بما أُدخل فيه من "مواد الرياضيات والطبيعات"، إنما كان الغرضُ منهما إيجاد ذلك الصنف -الذى تطلع إليه خير الدين- من العلماء المتبصرين "فى سياسة أوطانهم"، والقادرين على "اعتبار الخلل الواقع فى أحوالها الداخلية والخارجية"، والمؤهلين لترتيب "تنظيمات منسوجة على منوال الشريعة". ولقد كان الإمامان الشيخ سالم بوحاجب والشيخ عمر بن الشيخ -أستاذ ابن

عاشور - هما عماد حركة الإصلاح داخل جامع الزيتونة، فالأول كان معتبراً "أستاذ الأساتذة، ومنار النبوغ في العلم والأدب"، والثاني "كان مُسلماً له التفوق العلمي، والكمال العقلي".<sup>٣٨</sup> أما زميلهما الشيخ محمد العزيز بوعتور - جدُّ ابن عاشور لأمه - فقد كان يحمل لواءها داخل الأجهزة الحكومية بصفته وزيراً للقلم معضداً لخير الدين وعضواً في لجنة الإصلاح التي مر ذكرها.<sup>٣٩</sup>

وهناك محاولة أخرى لمواصلة ما كان قد بُدئ فيه على عهد خير الدين جرت في منتصف العقد الثاني من القرن الرابع عشر للهجرة (نهايات القرن التاسع عشر للميلاد) في ظل الهيمنة الاستعمارية الفرنسية، وكان راعيها الوزير الأكبر الشيخ محمد العزيز بوعتور الذي كان هو نفسه رئيس اللجنة التي شكلت خصيصاً لذلك. كان الغرض الأساسي لهذه المحاولة يدور على محورين اثنين: محور تنظيمي و"بيداغوجي" يختص بكيفية إدارة العملية التعليمية وترتيبها وفق مراحل معينة يفضي السابق منها إلى اللاحق، وبمعايير تقدير مستويات الطلاب، وطرائق تحديد الكتب المناسبة لهم والمتماشية مع مقتضيات الأحوال. أما المحور الثاني فيُعنى بمسألة إدراج العلوم الحديثة كالطب والرياضيات والمساحة والهندسة والتاريخ والجبر، واستيعابها في إطار التعليم الزيتوني. وقد كانت حجة الشيخ بوعتور لضرورة الأخذ بهذه العلوم أنه "ليس المراد تكليف الكل بتحصيل الملكة في جميعها، وإنما المقصود هو أن يأخذ كل بجملة صالحة منها ترشحه إلى ما يؤول إليه أمره، ليرتفع صيتهم، وتنتفع بهم المملكة فيما يتقدمون إليه من الوظائف، وتستقيم أعمالهم فيما يكلفون به".<sup>٤٠</sup>

تلك هي أهم محاولات الإصلاح التي شهدتها التعليم العربي الإسلامي بجامع الزيتونة كما رصدتها ابن عاشور في نهايات القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر للهجرة (أوائل القرن العشرين للميلاد)، ساعياً إلى تبين مآلاتها واستخلاص عبرتها. ولقد كان لمحاولة خير الدين أثر مهم إذ تحقق فيها الكثير ممَّا جاهد في سبيله دعاة الإصلاح طيلة أربعين عاماً،<sup>٤١</sup> وخاصة الشيخ محمود قابادو (١٢٣٠- ١٢٨٨هـ / ١٨١٥-١٨٧١م). فقابادو كان هو الذي وضع أصول الفكر الإصلاحية الجديد "الذي ساد على الحياة العقلية، وتطورت به الحياة الأدبية"،<sup>٤٢</sup>



وتخرجت على يديه عصبة متميزة من العلماء الذين تكاتفوا مع خير الدين في اجتراح سبل النهضة والإصلاح، مثل الشيخين سالم بوحاجب ومحمد بيرم اللذين سبقت الإشارة إليهما.

ولكن "كثيراً من رجال الإصلاح مثل الوزير خير الدين قد تركوا أشياء كثيرة لم يتممها عندما أحسوا بانقباض صدور أهل العلم من حملهم على الترتيب [النظم] وعدم ذلك مضايقة لهم".<sup>٤٣</sup>

أما المحاولة التي رعاها الشيخ بوعتور فعلى الرغم من أنها سنت "لسلوك الدولة نحو أهل العلم والشريعة ما صار طريقة للحكومة لا تتجاوزه" مما جعلها ذوداً عن العلم "حفظت كيانه ربع قرن"،<sup>٤٤</sup> إلا أن قدرها من النجاح والاستمرار لم يكن ليكون أحسن مما لقيته سابقتها على عهد خير الدين إذ "كُسيبت كساء سوء الظن، فتلقاها شيوخ جامع الزيتونة بسوء الظن، وتحيلوا أنها شرّك نصب ليبطل به تعليم العلوم الإسلامية وليجعل تعليم جامع الزيتونة على ما يهواه [لعل المقصود هنا الوزير الأكبر الشيخ بوعتور]، فصمموا على معارضته بتاتاً بكل قواهم، وتلك عادة عُرفوا بها أنهم لا يجعلون مباحثتهم في التفاصيل والكيفيات، بل يغلقون باب المباحثة ويقاومون كل طلب للإصلاح ولو كان صواباً، وهذه طريقة الحذر إنما تأتي من قلة غوص الأفهام في المساعي".<sup>٤٥</sup>

ومهما يكن من أمر، فإن غرضنا هنا ليس الحكم على مدى نجاح تلك المحاولات أو إخفاقها، أو استقصاء عللها ومواطن القصور فيها، أو الوقوف على دواعي قيامها، أو التعرف على سير فاعليها، وإن كان شيء من ذلك قد وردت إشارات إليه في ثنايا الكلام. كما أنه ليس بإمكاننا أن ندرس ما جاء بعدها من محاولات، وخاصة تلك التي كان ابن عاشور أحد فرسانها، إن لم يكن هو فارسها بإطلاق،<sup>٤٦</sup> إذ لا تتوفر على المعطيات والمراجع اللازمة لذلك.

## العلوم الإسلامية: أوجه قصورها وأسباب تأخرها ومداخل إصلاحها

ولنلو الآن عنان القلم إلى ما يمكن عدُّه فلسفةً ابن عاشور في إصلاح التعليم العربي الإسلامي، محاولين في الوقت نفسه أن نستشف من ذلك موقفه من تلك المحاولات التي سردنا خطوطها الكبرى. لقد سبق القول بأن ابن عاشور يصدر في همومه وآرائه الإصلاحية عن رؤية تاريخية وحضارية شاملة لمصائر الاجتماع الإسلامي، بما في ذلك العلوم والمعارف. وعلى قاعدةٍ من تلك الرؤية وبوحيٍ منها، فإنه يبدو غير مطمئن إلى جدوى تلك المحاولات الإصلاحية للتعليم العربي الإسلامي ونجاحتها، إذ إنه غلب عليها الاهتمامُ بالجوانب الشكلية والخارجية، وفاتها أمرٌ جوهرى حاول هو أن يستوفي النظر والقول فيه، ذلكم هو جانب الأوضاع الداخلية والشروط الذاتية لذلك التعليم. وسنحاول في الصفحات الآتية الوقوف على بعض تلك الشروط والأوضاع موقنين بأن ما سنقدمه لا يمكن بأي حال أن يسدَّ الحاجةَ إلى دراسة وافية تستجمع آراء ابن عاشور في الأمر من مظان متنوعة وتتقصى جهوده في الإصلاح الفعلي حينما تولَّى الإشراف على التعليم الزيتوني في مراحل مختلفة، وتحضنها جميعاً للتحليل والتقييم والمقابلة والمقارنة في إطار أوسع مما تسمح به حدود محاولتنا هذه.

لقد اهتم ابن عاشور - كما سلفت الإشارة - باستقصاء "أحوال العلوم الإسلامية، وطرائق تعليمها، وأسباب النهوض والانحطاط العارضين لها في عديد الأعصر"،<sup>٤٧</sup> موليّاً عنايةً خاصة بالنظر في شروط إنتاجها، وأسباب نموها، وسبل إشاعتها، وعوامل خمولها وتقهرها، أصولاً وفروعاً. وقد انتهى به ذلك النظرُ التاريخي إلى تحديد طائفتين من الشروط والأسباب التي أدت بالعلوم الإسلامية - كما مارسها هو مُتعلِّماً ومُعلِّماً بجامع الزيتونة - إلى القصور عن الوفاء بحاجات المسلمين في العصر الحديث في ظل أوضاع تغير فيها "نظام الحياة في أنحاء العالم تغيراً استدعى تبدل الأفكار والأغراض والقيم العقلية" ممَّا نتج عنه "تغير أساليب

التعليم، ومقادير العلوم، وقيمة كفاءة المتعلمين لحاجات زمانهم".<sup>٤٨</sup> تخص الطائفة الأولى من تلك الشروط والأسباب العلوم الإسلامية في مجملها من حيث نظم تعاطيها وإدارة إنتاجها والجو النفسي والفكري الذي يكتنفها. وهو يتفق في تشخيص كثير من هذه الشروط والأسباب مع ما يبدو أن المحاولات الإصلاحية السابقة - وخصوصاً في القرن الماضي - قد صدرت عنه من نظر. أما الطائفة الثانية فتخص كل علم من تلك العلوم على حدة، وتُعنى بالسياق الذاتي لكل منها، وهي تمثل إسهاماً أصيلاً لابن عاشور. ولا نقصد بالأصالة هنا أن تكون كل فكرة قال بها أو كل رأي ذهب إليه أمراً طريفاً غير مسبوق إليه، بقدر ما نقصد تلك الرؤية الكلية النسقية التي حاول أن يدرس على هديها أحوال العلوم الإسلامية وأن يطور بوحى منها آراءه الإصلاحية في هذه العلوم.

يبدأ ابن عاشور تشخيصه لتلك الشروط والأسباب بتصوير حال العلوم الإسلامية تصويراً يثيبي بغير قليل من الترم والضجر، فيقول: "وقف بنا المسير، وضائق بنا التأليف، واختلطت العلوم، وأصبحنا نتابع ما وجدنا غير شاعرين ألحسنا اتبعناه، أم لقبح نبذناه. وتبدلت العصور، وتقدمت العلوم، وطارت الأمم، ونحن قعيدو علومنا وكتبنا، كلما أحسنا نبأه التقدم والرقي وتغير الأحوال استمسكنا بقديمنا، وصفدنا أبوابنا. فإنك لتنظر الرجل وهو ابن القرن الرابع عشر فتحسه في معارفه وعلمه وتفكيره من أهل القرن التاسع أو العاشر، ممّا هو معلولٌ لوقوف تقدم التأليف عند الحد الذي تركه الواقفون، فرزى الناسُ فائدة الانتفاع بأخلاقهم وعوائدهم ومكتشفاتهم، وسلبوا شرف النفس باعتيادهم التقليد والاستكانة لكلام الغير، واعتقادهم أن ما أتى به الأقدمون هو قصارى ما تصل إليه قُدر البشر. فهم إذن عالية عليهم في العلم، والعبارة، والصورة، والاختيار أيضاً" (التسويد من عندنا).<sup>٤٩</sup>

ذلك هو الحال العام للمسلمين في علومهم وأوضاعهم الفكرية الثقافية، مقارناً ومنسوباً إلى ما تطورت إليه أحوال غيرهم من الأمم وإلى ما جرى به الزمن من تغير وتبدل في أوضاع الحياة الاجتماعية والحضارية. أما مداخل الخلل والفساد

اللذين أصابا التعليم العربي الإسلامي فيلخصها ابن عاشور في ثلاثة: فساد المعلم، وفساد التأليف، وفساد النظام العام.<sup>٥٠</sup> وأجلى مظاهر الخلل في هذه الجوانب الثلاثة "جهل المعلم أو المؤلف أو واضع نظام التعليم بمراتب الأفكار ومقدار قبولها، ومراتب العلوم بالنسبة إلى قابلية الأفكار" (التسويد من عندها).<sup>٥١</sup> وهي من العموم والشمول بحيث تمثل قاعدة كلية يمكن أن تنطبق على أي مجتمع وأي حضارة. ولن نتوقف كثيراً عند مدخلي المعلم والنظام العام للتعليم على أهميتهما، إذ غرضنا هنا أن نتعرف نظرة ابن عاشور في المشكلات "البنوية" للعلوم الإسلامية كما وقف هو عليها دارساً ومدرّساً لهذه العلوم، وكما حاول أن يقرأ تاريخها من زاوية هي أقرب إلى نهج علم اجتماعيات المعرفة تمهيداً لذلك للحديث عن مذهبه في قضايا أصول الاجتهاد ودعوته إلى تأسيس علم المقاصد. على أن ما سنورده لن يخلو من إيماءات وإيحاءات -تغني الأريب وترشد من طلب المزيد- إلى المشكلات التي كان التعليم العربي الإسلامي يعانيها من جهة ذينك الجانبين.

والحقيقة إن ابن عاشور مع تقديره لأهمية الإصلاح في نظم التعليم وطرائق التدريس وفي أحوال الأساتذة تأهيلاً وتدريباً وضبطاً لهم بتراتب إدارية معلومة، إلا أنه لا يتردد في إعطاء الأولوية لإصلاح العلوم في ذاتها، إصلاحاً ينبغي أن ينعكس في التأليف المستخدمة لتدوينها وإشاعتها. وحقته في ذلك أن المعلم "مهما بلغ به الجمود لا يمكنه أن يحول بين الأفهام وما في التأليف، ونحن نفتنح من إصلاح العقول الغضة بأن تطنّ على أسماعها الآراء الصائبة والعلوم المحققة، ولا نخشى في خلال ذلك من صرف أذهانهم عنها بصرف صارف، فإنّ لنور الحق سلطاناً".<sup>٥٢</sup> وإنما اهتم ابن عاشور هذا الاهتمام بمسألة تدوين العلوم والتأليف فيها لاعتباره أن ذلك "من مبادئ نهضة الفكر البشري لا يجحده الإنسان ما لم يشعر أولاً بالحاجة إلى العلم، وبسعته، وبأنه يتكامل بتلاحق الأفكار، وبأن الأفكار لا تستوي في منشأاتها"<sup>٥٣</sup> وهذا يعني كما سنوضح لاحقاً رؤية تراكمية لنمو المعرفة وتطور العلوم وتكاملها.

يسوق ابن عاشور خمسة عشرة سبباً ذات صبغة نفسية واجتماعية وثقافية، يرى أنها قعدت بالعلوم الإسلامية وأصابتها بالجمود والانكفاء. وهذه الأسباب منها ما يعود إلى

الأوضاع السياسية والحضارية والتاريخية العامة التي اكتنفت تطور تلك العلوم وواكبت مسيرتها، ومنها ما يتصل بالمناخ الذاتي والإطار الداخلي للبيئة العلمية نفسها من حيث ما يسود فيها من أوضاع عقلية، وعلاقات اجتماعية، وأحوال نفسية، وخصال ومسالك خلقية. ويهنا هنا أن نعرض لبعض تلك الأسباب فقط بوصفها هي الأهم، وسواها إنما هو متفرع عنها أو منته إليها بطريقٍ أو آخر.

يرى صاحبنا أن العلوم في تاريخ المسلمين قد عرض لها توقف فجئي مع نهاية العصر العباسي "بما قام من الفتن التي استأصلت الدولة العباسية، وأضرمت ناراً في العالم كله، فأودت زهر العلوم في العالم الإسلامي، ووقف كل علم عند الحد الذي تركه المتقدمون".<sup>٥٤</sup>

ذلك عن الأوضاع الاجتماعية والسياسية والحضارية العامة وما كان لها من تأثير في توقف مسيرة العلوم. ومعنى ذلك أن التراجع العام الذي عرض للحضارة الإسلامية والضمور الذي ضرب حركة الإبداع الثقافي والتجدد الاجتماعي فيها بما آل بها إلى ركودٍ فتحلّل عبر القرون، كل ذلك قد انعكست آثاره على مستوى حركة العلم والمعرفة. ذلك أن نهضة العلوم والمعارف وازدهارها ونمو الأفكار وفعاليتها، كل ذلك لا يتم بمعزل عن الإطار الاجتماعي والحضاري العام الذي تتفاعل معه وتتأثر به وتجيّب عمّا يطرحه من قضايا ومشكلات.<sup>٥٥</sup>

أما الأسباب النفسية والفكرية العائدة إلى البيئة العلمية ذاتها فتمثل في "الإعجاب بآراء المتقدمين كيف كانت، وتزيهها عن الخطأ" مما نتج عنه أن العلم انحصر "في نقل واحدٍ عن آخر، وربّما وجدت في التأليف نقلَ قولين متجانين وهما متضادان، من غير أن يبحث المؤلف في صحة أحدهما، فإذا بان لهم الخطأ وعسر التصحيح بوجه تعلموا وأصلحوا الكلام بكل تكلف"،<sup>٥٦</sup> فانعدمت بالتالي ملكة النقد، وسادت عقلية التقليد والقبول، وتكلفت المسوغات والتخريجات مهما كان الكلام في نفسه لا يستقيم، ومهما كانت الآراء المتلقاة لا تنهض على حجة أو لا يسندها دليل.

والحقُّ فيما تركه السلف من علوم وما أسسوه من قواعد وما وضعوه من أصول هو - كما يؤكد ابن عاشور - أن يقرأها الطالب ويدرسها "لتخدم فكره لا لتستعبد

أفكاره، ومتى استأسرت القواعدُ الأفكارَ بان خطأ النظر"، ذلك أنه "متى اقتصرنا في تعليماتنا على ما أسَّسه لنا سلفنا ووقفنا عندما حدَّوا، رجعنا القهقري في التعليم والعلم، لأن اقتصرنا على ذلك لا يؤهِّلنا إلاَّ للحصول على بعض ما أسَّسوه وحفظ ما استنبطوه، فنحن قد غُلبنا بما فاتنا من علومهم ولو قليلا. أما متى جعلنا أصولهم أسساً نرتقي بالبناء عليها، فإنَّا لا يسوِّنا فواتُ جزء من تعليماتهم متى كنا قد استفدنا حظاً وافراً قد فاتهم" (التسويد من عندنا).<sup>٥٧</sup> فالحفاظة على العلوم لا تكون إذاً بمجرد العكوف على ما شاده الأولون وقوفاً عند حروفه وإعادة إنتاج لمتونه، بل تكون بالإضافة إليه و البناء عليه وفق ما تقتضيه الأحوال وتستدعيه، في المنهج والصورة والمحتوى، عوداً في ذلك إلى الأصول الباقية التي قامت بها تلك العلوم وتأسس عليها الاجتماع الإنساني في الحضارة الإسلامية، ألا وهي الأصول التي يحتوي عليها الوحي الخاتم: "قرأناً محفوظاً أو سنة صحيحة يديهما الوحي".<sup>٥٨</sup>

وهنا يصوغ ابن عاشور قاعدة جلييلة بشأن تدوين العلوم ومكانتها في الاجتماع الإنساني وما يتصل بذلك من علاقات أجياله بعضها ببعض. فالذين ينهضون بتأسيس العلوم وتدوينها يكون قصدهم - فضلاً عن إجابة حاجات زمانهم - إغناء "من بعدهم عن إضاعة مثل الوقت الذي أضاعه الأولون في استقداح أفكارهم، ليصرفوه في الزيادة على ما وصل إليه الأقدمون، ولترتقي أفكارهم على ما كانت عليه، فلا يفهم من وضع أي علم أمرُ الناس بمتابعة ما وضع لهم، أو تلقى ما بلغ إليهم من وضع الواضعين بكلِّ تسليم، بل إنما عنى الواضعون من تدوين العلوم اختصارَ الوقت للخلف، وعرض نتائج عقولهم عليه، لينظرها فيتبعها أو ينبذها إلى أحسن منها أو أصح، وفي ضمن ذلك أمرٌ لنا بإعمال النظر كما عملوا والاستنتاج كما استنتجوا" (التسويد من عندنا).<sup>٥٩</sup>

فتموُّ العلوم واستمرارها ووفائها بحاجات أهلها إنما الحقُّ فيه أن يتلقَى الخلفُ تراثَ السلف واجتهاداتهم بروح متحررة من الرهبة إزاءها ويعقول مفتحة على حاجات زمانها وأوضاعه المتطورة، فلا يكون حينذاك التعاملُ مع نتائج عقول الأولين مجرد انقيادٍ وتسليم، بل يكون اجتهاداً قوامه التمحيص والنقد، والإضافة والتجديد. فكأن

ابن عاشور بهذا يذهب إلى رؤية تراكمية لحركة العلم والمعرفة، وكأنما هو أكثر همّاً بروح التواصل والتقدم التي ينبغي أن تسري فيه، بحيث لا تكون جهود الأولين واجتهاداتهم أغللاً على عقول الآخرين وأفهامهم، ولا تكون إسهامات هؤلاء وإضافاتهم قطيعةً مع تراث أولئك. فهو يدعو إلى موقف وسط قوامه "أن نعمل إلى ما أشأه الأقدمون فهذب ونزيده"، لا أن نعتكف فيه أو أن نبيده.<sup>٦٠</sup>

ويتصل بنفسية الانبهار ونزعة التلقّي والتسليم إزاء تراث السلف "سلب الحرية عن العلوم بسبب قصر العلم في نظر الجمهور على نقل كلام السلف، وانحصار التأليف في نقل ما مضى من غير بحث"، ولذلك "أصبح المبتكر عرضةً للنكايّة أو الاضطهاد، ناهيك بالمعترض على بعض المتقدمين".<sup>٦١</sup> ولا أحد يمكن أن يجادل في كون الاجتهاد والمباحثة والاعتراض، وهي من الشروط الذاتية لنمو العلوم وازدهارها، لا يمكن أن تقوم إلا بالحرية وانطلاق العقول مناحاً يكتنف حياة المجموعة العلمية معلمين ومتعلمين، ويستدعي طرح المسائل وإثارة القضايا وتقليبها على الوجوه الممكنة جميعاً، استقداحاً للرأي بشأنها، وترتيباً للحجة والبرهان فيها نفيّاً وإثباتاً. ومن ثم فسلب الحرية عن العلوم و"حظر النقد والبحث" فيها "أمرٌ يابقاء الفاسد على فساده، وهو شعبة من شعب الرضا بالموجود الذي هو من أكبر أسباب تأخرنا".<sup>٦٢</sup>

وفي تفسير حالة التقليد والانكفاء التي استبدت بالعقل المسلم بعد عهود الاجتهاد والتأسيس الأولى، يذهب ابن عاشور مذهبا نفسياً، مفاده أن أجيال التقليد قد أصيبت بالانبهار و"الانبهات" أمام ما أحرزه المتقدمون من نهضة وتقدم في العلوم. ولا تعليل عنده لذلك إلا "شجاعة الأولين وإطلاقهم؛ لأنهم غير مسبوقين. بما يوثق أفكارهم وأقلامهم"، أما جمود المتأخرين فيعود إلى ما وقر في نفوسهم "من المتابعة أبداً".<sup>٦٣</sup> فكأنما الأمر في جليته ركوزاً إلى الشعور بالدونية والقصور واستصغار النفس أمام تراث السلف لكثافته وثرائه واتساعه وتنوعه، مما حول هذا التراث نفسه إلى ما يمكن عدّه "عائقاً معرفياً" حجب الخلف عن استيعاب ما قدمه السلف ناهيك بنقده والبناء على الصالح فيه والإضافة إليه وتجاوز ما دون ذلك. ولذلك ركن علماء عهود التقليد إلى تمجيد "آراء

آساتذتهم، فعُدُّوا كلامهم نهايةَ العلم، وصارت مخالفتهم معدودةً من الهوس، فلم يسع الناسَ إلاَّ خدمةَ كلامهم وتطويلُ المسودات بال مناقشات في أفهامهم".<sup>٦٤</sup> ولئن اعتذر أنصارُ المذاهب من المقلدين بأن سلب حرية المباحثة والنقد في العلوم إنما المراد به "تقليل الخلاف"، فإن هذا اعتذار متهافت في نظر ابن عاشور؛ إذ "الحقيقة أن غلق باب النظر هو المانع من تقليل الخلاف أو توحيد المذهب، إذ لا يمكن الخوض في ترجيح قول أو الجمع بين قولين ما دمنا نمنع المرجحَ من مخالفة المذاهب المعروفة".<sup>٦٥</sup> ونتيجةً لذلك "جاءت التأليف مختلطة، وعلى نحوها أصبح التعليم، ومنها تُنِجَت أفكارٌ مختلطة همُّها العزُّ والتخليط، فتوارثت العقول ذلك الاختلال واعتادت التشبث".<sup>٦٦</sup>

ولقد زادت حالة التقليد وسلب الحرية هذه رسوخاً وشيوعاً بسبب "انصبغ سائر المسلمين بالطرائق الصوفية، بحيث قلَّ أن تجد مسلماً غير متسبب لطريقة منها".<sup>٦٧</sup> وإذا كان من أخلاق التصوف المحمودة تأكيد قيم الزهد في الدنيا والقناعة من متاعها بالقليل، فإن مثل هذه القيم قد انعكست سلبياً على وضعية العلوم، إذ قد تسرب إلى نفوس المسلمين بواسطتها "الرضا بالموجود"، واحتقر الناسُ "سائر العلوم إلاَّ علوم المعرفة بالله (الذي هو التصوف عندهم)"، واستقر تعوُّدُ "النفوس على قبول ما لا يفهم والاقتناع به؛ لأن في كتب التصوف رموزاً ومغلقاتٍ ودعاوي لا دليل عليها، تُعلم الناسَ سماعاً ما لا يفهم، والاقتناع بكلِّ ما يُسمع، وأنَّ من علُو العلم أن لا يفهمه الإنسان". وقد صار ذلك كله أخلاقاً ثابتة وتقاليد راسخة غلت العقول ولا سبيل إلى إزالتها" إلاَّ بعد طول السنين ودوام نصح المرشدين".<sup>٦٨</sup>

وإنَّما ساعد حالة الركود الذهني على أن تتوطد وأدَّى بفروع العلم والمعرفة إلى أن تتوقف وتتجمد "التهاون بعدة علوم نافعة، وقد نشأ هذا عن عدة أسباب سابقة، منها التقديس الصوفي المتقدم، فإنهم حقروا علوماً عجزت عنها أقلامهم من العلوم العقلية العليا والشرعية، كعلم أصول الفقه وعلم البلاغة والتاريخ والعمران وأسرار التكليف ومقاصد الشريعة".<sup>٦٩</sup> وإذا كانت أهمية دراسة التاريخ تكمن في كونه بحثاً عن "أحوال الأمم وأسباب صعودها وهبوطها" بحيث تُمكن متعاطيها من "عقل التجربة [الماضية] وتجنب المضار والسعي للمنافع"،<sup>٧٠</sup> فإن التعليم الزيتوني - كما عايشه ابن عاشور -



كان يتخرج منه الطالب جاهلاً بـ "أحوال الأمم الماضية، والتاريخ الإسلامي وتراجم رجاله، وتاريخ الأمم المعاصرة، وتاريخ الحضارة، بحيث تجد متخرجي الجامع [= الزيتونة] لا يعرفون عن أحوال العالم شيئاً".<sup>٧١</sup>

أما "الفلسفة الباحثة عن الدقائق الفكرية" فإن أهميتها تتمثل في "إنارة العقل وتدريبه على فتح أبواب الحقائق المصفودة، والحكم الأعلى على عموم العلوم". بما تروض عليه الذهن من ممارسة "المغلقات المعلومات".<sup>٧٢</sup> ومن ثم فوظيفة العلوم الفلسفية الأساسية وظيفية تحليلية نقدية تتمثل في "نقد العلوم والبحث في أسرارها وعللها".<sup>٧٣</sup> إلا أن التعليم العربي الإسلامي قد حُرم هذه الوظيفة التحليلية النقدية للفلسفة التي قضى عليها وعلى علوم أخرى معها اعتباراً "الخوض فيها إضاعةً زمان"، ومن ثم فإن "متعاطيها لا يجد نصيراً غير نفسه الراضية عنه متى لم يبلغ قومه حدّ العناية بالمحسنات وبذل الأموال في شراء كتبها والقيام بدروسها وإغناء علمائها".<sup>٧٤</sup> وهكذا فإن عدم إدراج مثل هذه العلوم في سلك العلوم الضرورية - أو الحاجة على الأقل - قد أدى إلى إخراجها من دائرة اهتمام المجتمع المسلم وتقديره، فلم تجد من جماعاته وأفراده ومؤسساته الرعاية الكافية التي تمكنها من النمو والازدهار.

ولا تفصل الممارسة العلمية - في نظر ابن عاشور - عن القيم والأخلاق. فمثلما أن الأوضاع العقلية والأحوال النفسية التي تسود في البيئة العلمية ذات أثر بالغ في فروع العلم والمعرفة ازدهاراً وانحطاطاً، فكذلك الأوضاع الخلقية التي تنصبغ بها تلك البيئة تؤثر هي الأخرى تأثيراً كبيراً في تشكيل واقع الممارسة العلمية وتحديد وضعية العلوم. بل إن جانباً مهماً من الأسباب والشروط التي مرت معنا في الفقرات السابقة ترتد في نهاية التحليل إلى جذور وأصول خلقية. ومن ذلك "سوء التفاهم" بين العلماء "في خلافياتهم، وسرعتهم إلى نبز المخالفين وإلى إشاعة التشنيع والسباب حتى تصبح فيئة الغالط إلى الحق أشدّ عليه من وقع الحسام لأجل الحمية التي تشب فيه من اعتراض المعترضين".<sup>٧٥</sup> ومن الأمثلة التي يسوقها ابن عاشور لذلك ويعتبرها من أوضح الشواهد على ما تقدم "نقل الأشاعرة عن المعتزلة مذاهب يقررونها بوجه يشك سامعها هل لهؤلاء المعتزلة عقول، فإن كان

من العائشين في أظمار الغفلة أبرد وأرعى وأزبد، وإن كان عارفاً يقظاً بصيراً بالتراحم والتاريخ داخله الشك، ورد ما ينقل له إلى ما يجوزه الذهن، فوجد الخلف طفيفاً، كما في مسألة صفات المعاني، وقدرة العبد، والحسن والقبح".<sup>٧٦</sup> ولكن "التحويل على المخالف والتناوب بالألقاب واللوازم" كثيراً ما أدى إلى فتن، أي فتن،<sup>٧٧</sup> مثل "مسألة خلق القرآن، تلك الفتنة المضحكة المبكية"، مما أدى إلى "كثرة تحريف المخالفين كلام مخالفينهم، وذلك شيء يعسر الاستثناء فيه".<sup>٧٨</sup>

بهذا نكون قد وقفنا على أهم الأسباب التي أدت - حسب تقدير ابن عاشور - إلى جمود العلوم الإسلامية وتدهورها وأقعدتها عن الوفاء بحاجات المسلمين في عصر شهد العالم فيه تحولات عميقة وشاملة في مناحي الحياة كافة. وقد جاء تشخيصه لتلك الأسباب والعوامل من الدقة والشمول بحيث يرشد المتبصر في الأمور إلى إدراك متطلبات الإصلاح المنشود وتحديد المداخل المناسبة له. ولكن الشيخ لا يرى في ذلك مَفْنَعاً وكفاية، بل يحتاج الأمر عنده إلى "الإمام بأسباب تأخر كل علم في ذاته من العلوم الإسلامية المتداولة، ليكون هذا البحث نبراساً تضيء به مسالك ما ينتجيه الأساتذة وما يهجره مما يمر بهم في أوقات المطالعة والتحرير، وليكون ذلك أيضاً تمهيداً لتأليف كتب قيمة في العلوم".<sup>٧٩</sup> ولما كانت رؤية ابن عاشور ونهجه في الإصلاح قد قاما - كما ذكرنا سابقاً - على نظرٍ تاريخيٍّ في مسيرة العلوم الإسلامية وأطوار نموها وتراجعها وعلى دراسة لما آل إليه حالها في عهده، فإن تحديده للعلل والأسباب الخاصة بكل علم منها على حدة قد انبنى على دراسة لما كان يجري تدريسه فعلاً بجامع الزيتونة من فروع تلك العلوم وهي: التفسير، والحديث، والفقه، وأصول الفقه، وعلم الكلام، وعلوم اللغة (الإنشاء والشعر والنحو والصرف وعلوم البلاغة والبيان والمعاني والبديع)، والمنطق، والتاريخ، والعلوم "الفلسفية والرياضية".

وكما فعلنا في استعراضنا للأسباب التي كانت وراء تدهور هذه العلوم في مجموعها، فإن استعراضنا للأسباب الخاصة بكل علم لن يكون تفصيلاً استغراقياً ولا تحليلاً نقدياً، وإنما سنقتصر على بعض تلك العلوم، مبرزين بعض ما قرره ابن عاشور بشأنها نظراً لما تمثله في تقديرنا من أنظار غير مطروقة على النحو الذي

قررها به، وربما غير مطروقة ألبتة. وإذ نحن نفعل ذلك، فإننا نأمل أن نُوفَّق أو يُوفَّق غيرنا إلى دراسة هذه الجوانب المهمة من فكره وآثاره واستيفاء القول فيما سكتنا عنه في هذه المحاولة المحدودة. وإن ممَّا يأسف له المرء هنا أن العقل المسلم لا يبدو أنه قد تقدم تقدماً ذا بال في تقويمه لأحوال العلوم الإسلامية والتفكير في سبل إصلاحها خلال العقود التسعة التي انقضت منذ أن دوَّن ابن عاشور آراءه فيها. أما العلوم التي سنتوقف عندها فهي التفسير، والفقه وأصوله، وعلم الكلام، والنحو والصرف، والمنطق. على أننا سنؤخر الكلام على الفقه وأصوله ليكون تناولنا لهما فيما بعد تمهيداً للحديث عن كتاب المقاصد الذي نضعه بين يدي القارئ.

**١- التفسير:** يرى ابن عاشور أن عدَّ "التفسير علماً تسامحاً"،<sup>٨٠</sup> ولا يقبل بعده كذلك إلا كما لو "كان شرحُ الشعر علماً".<sup>٨١</sup> ولتأييد هذا الرأي والاحتجاج له يقدم تحديداً لمعاني العلم ينهض في جزء مهم منه على التعريف الأرسطي الشائع للعلم الذي تبناه وبنى عليه كثير من النظار الإسلاميين من متكلميهم وفلاسفة وأصوليين. فعنده أن "العلم إذا أطلق، إما أن يُراد به نفس الإدراك، نحو قول أهل المنطق: العلم إما تصور وإما تصديق؛ وإما أن يُراد به الملكة المسماة بالعقل؛ وإما أن يُراد به التصديقُ الجازم وهو مقابل الجهل (وهذا غير مراد في عدِّ العلوم)؛ وإما أن يُراد بالعلم المسائل المعلومات، وهي مطلوبات خبرية".<sup>٨٢</sup> ولما كانت المطلوبات الخيرية قضايا كُلية يُبرهنُ عليها في العلم، فإن هذا لا ينطبق على التفسير لأن مباحثه ليست بقضايا يُبرهنُ عليها فما هي بكلية، بل هي تصورات جزئية غالباً لأنه تفسير ألفاظ أو استنباط معان. فأما تفسير الألفاظ فهو من قبيل التعريف اللفظي، وأما الاستنباط فمن دلالة الالتزام، وليس ذلك من القضية".<sup>٨٣</sup> إلا أنه مشايعة لما جرى عليه الاصطلاح بين المسلمين بعد التفسير علماً وجعله في "مقدمة العلوم الإسلامية"، ونظراً لكونه "منبع العلوم الشرعية"، فإن ابن عاشور ينظر فيه على هذا الاعتبار خاصة وأن "الأسباب تأخره أثراً قوياً في تأخر كثير من العلوم الإسلامية، خصوصاً الفقه والنحو واللغة".<sup>٨٤</sup> ومع ذلك فقد حاول أن يُخرِّج القول بكون التفسير علماً على ستة أوجه فصلها في المقدمة الأولى من مقدمات تفسيره. ومن هذه الأوجه وجه

عقلي منهجي، وهو أن "حق التفسير أن يشتمل على بيان أصول التشريع ووكلياته"، فكان من ثم "حقيقاً بأن يسمّى علماً".<sup>٨٥</sup>

بيد أن ابن عاشور يأخذ على المفسرين أنهم وإن اشتغلوا بتقصّي معاني القرآن وتبعتها، فقد "طفحت عليهم، وحسرت دون كثرتها قواهم، فانصرفوا عن الاشتغال بانتزاع كليات التشريع إلاّ في مواضع قليلة".<sup>٨٦</sup> وهناك وجه تاريخي يرى أنه هو الفصل في عدّ التفسير علماً، وهو أن "التفسير كان أول ما اشتغل به علماء الإسلام قبل الاشتغال بتدوين بقية العلوم، وفيه كثرت مناظراتهم. وكان يحصل من مزاولته والدربة فيه لصاحبه ملكة يدرك بها أساليب القرآن ودقائق نظمه، فكان ذلك مفيداً علوماً كلية لها مزيد اختصاص بالقرآن المجيد، فمن أجل ذلك سُمّي علماً".<sup>٨٧</sup>

كانت تلك وقفة مع استشكال ابن عاشور عدّ التفسير علماً، وما قدمه من أوجه لتخريج ما استقر عليه الاصطلاح، وما يراه من وظيفة معرفية للتفسير. ولنمض الآن إلى استعراض بعض ما يراه أسباباً لتأخر "علم التفسير". ويأتي في مقدمة تلك الأسباب "الولع بالتوقيف والنقل... اتقاء الغلط الذي عظّموا أمره في القرآن"، ممّا نتج عنه أن أصبح الناس يفتنرون في التفسير "النقل ولو كان ضعيفاً أو كاذباً، ويتقون الرأي ولو كان صواباً حقيقاً، لأنهم توهموا أن ما خالف النقل عن السابقين إخراج للقرآن عمّا أراد الله به".<sup>٨٨</sup> ولذلك فإن الكثير من التفاسير إنما هو "عالة على كلام سابق بحيث لا حظّ لمؤلفه إلاّ الجمع، على تفاوت بين اختصار وتطويل".<sup>٨٩</sup> وبسبب ترسخ هذه النظرة آل الأمر بالتفسير إلى أن أصبح "تسجيلاً يُفيدُ به فهم القرآن، ويُضيقُ به معناه".<sup>٩٠</sup>

ويرى ابن عاشور أن من توابع التوقيف في التفسير ولع المفسرين بما "ادعوه من أسباب النزول" التي "أصلها أن آياتٍ نزلت على مناسبات فتوسّعوا فيها توسّعاً ضيق معاني القرآن العليا، مع أن وزان الآية العامة النازلة على سبب خاص وزان تذييلات القرآن المناسبة لما سبقها من الأحكام".<sup>٩١</sup> وإذا كان من "أسباب النزول ما ليس المفسر في غنى عن علمه لأن فيها بيانٍ مجملٍ أو إيضاحٍ خفيٍّ وموجز"، فإن كثيراً من المفسرين "أغربوا في ذلك وأكثروا حتى كاد بعضهم أن يوهم الناس

أن كل آية من القرآن نزلت على سببٍ خاص، حتى رفعوا الثقة بما ذكروا".<sup>٩٢</sup> ولئن التمس ابن عاشور العذر للمتقدمين في استكثارهم من التأليف في أسباب النزول حيث كان الموضوع غير مشبع، فإنه يحمل بشدة على "أساطين المفسرين الذين تلفقوا الروايات الضعيفة فأثبتوها في كتبهم ولم ينهوا على مراتبها قوة وضعفاً، حتى أوهموا كثيراً من الناس أن القرآن لا تنزل آياته إلا لأجل حوادث تدعو إليها. وبئس هذا الوهم، فإن القرآن جاء هادياً إلى ما به صلاح الأمة في أصناف الصلاح، فلا يتوقف نزوله على حدوث الحوادث الداعية إلى تشريع الأحكام".<sup>٩٣</sup> ويخلص من دراسته لأسباب النزول التي صحت أسانيدُها إلى أنها خمسة أقسام فصل القول فيها في المقدمة الخامسة من تفسيره،<sup>٩٤</sup> "غير مدخري في ذلك رأياً يجمع شتاتها".<sup>٩٥</sup> ثم يقرر بناءً على ذلك قاعدة كلية تكون لها الحكومة على كل نقاش في الموضوع فيقول: "هذا وإن القرآن جاء لهدي أمة والتشريع لها، وهذا الهدي قد يكون وارداً قبل الحاجة، وقد يكون مخاطباً به قومٌ على وجه الزجر أو الثناء أو غيرهما، وقد يكون مخاطباً به جميع من يصلح لخطابه، وهو في جميع ذلك قد جاء بكليات تشريعية وتهذيبية، والحكمة في ذلك أن يكون وعي الأمة لدينها سهلاً عليها، وليمكن تواتر الدين، وليكون لعلماء الأمة مزية الاستنباط".<sup>٩٦</sup>

ولمّا كان المقصدُ الأعلى للقرآن "إصلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية"،<sup>٩٧</sup> بحيث يستطيع الإنسان باتباع تعاليمه والعمل وفق أحكامه وتوجيهاته وتمثل قيمه وإرشاداته، أن يقيم مجتمعه على أرسخ أساس ويشيد حضارته على أديم قوام، فإن ابن عاشور يرى أن مما أورث التفسير تأخراً وفوتاً على المسلمين إدراك جوانب مهمة من هداية القرآن في هذا الشأن الضعف في علوم عدّها المفسرون "بعيدةً عن القرآن، وهي ضرورية لمعرفة عظمتها العمرانية، مثل التاريخ وفلسفة العمران والأديان والسياسة".<sup>٩٨</sup>

لا يمتري أحد في أن المعرفة بعلوم اللغة العربية وبأفانين القول وأساليب الخطاب فيها هي المدخل الأول لفهم معاني القرآن وتبين مقاصده واستنباط أحكامه. إلا أن التفسير كما يرى ابن عاشور قد عرض له الضعف وأصابه التأخر نتيجة

"الضعف في اللغة والبلاغة" وقلة المبرزين فيهما من المفسرين.<sup>٩٩</sup> وهو يعطي أهمية كبرى لعلمي المعاني والبيان، ويستعيد في ذلك ما سبق أن قرره من قبل أمثال الجاحظ والسكاكي والزمخشري من أنه لا يغوص على شيء من حقائق التنزيل ودقائقه إلا رجل "قد برع في علمين مختصين بالقرآن وهما المعاني والبدیع".<sup>١٠٠</sup> ولذلك فهو يؤكد أن من وجوه إصلاح التفسير والنهوض به "أن تُفسر التراكيب القرآنية جرياً على معاني الكلمات القرآنية بحسب استعمال اللغة العربية، ثم أخذ المعاني من دلالة الألفاظ والتراكيب وخواص البلاغة، ثم استخلاص المعاني المدلولة منها بدلالات المطابقة والتضمن والالتزام، مما يسمح به النظم البديع [للقرآن]، ولو تعددت المحامل والاحتمالات"، فلا يكون التفسير عندها مجرد "ترجمة كلام من لغة إلى لغة أخرى".<sup>١٠١</sup>

**٢ - علم الكلام:** إذا كان البحث في الوجود والموجود مسألة "طبيعية تجيش بها النفس الشاعرة"، فإن علم الكلام في إثباته عقائد الإسلام والاحتجاج لها يمكن عدّه "نظيرَ قسم الإلهيات في الفلسفة".<sup>١٠٢</sup> هكذا يمهّد ابن عاشور لتسجيل ماآخذه على هذا العلم الأساسي في حياة المسلمين وثقافتهم. وبعد أن يعرض بإيجاز إلى أصول نشأته ومراحل تطوره التاريخي وما نجم فيه من مدارس واتجاهات، محللاً عناصر تكوينه وعوامل حيويته، يخلص إلى أن من أهم الأسباب التي أدت إلى تأخره "الخلاف في الاصطلاحات والصفات وتعيدها وكثرة الخلاف اللفظي".<sup>١٠٣</sup> وقد نشأ عن ذلك عدمُ تحرير محل النزاع وتحديد المسائل تحديداً علمياً منضبطاً يرفع كثيراً من سوء التفاهم بين المختلفين والمتناظرين. بل إن الأمر قد انتهى عند أقوام من المقلدين إلى أن "اتخذ المرتابون في العقائد عند الضعف عن تأييد مذاهبهم التكفير سلاحاً والأخذ بلوازم المذاهب، يدفعون بذلك الذين يخشون قوة جدلهم".<sup>١٠٤</sup> وعلى الرغم من أن ابن عاشور قد نشأ في مناخ يسود فيه المذهب الأشعري، إلا أنه لا يتحرج قط من توجيه نقدٍ قوي لما آل إليه الأمر فيه، فاستمع إليه يقول: "وأما المتأخرون وخصوصاً الأشاعرة فقد أكثروا من الأخذ باللوازم، وفتشوا لكل طائفة عن مقالة ألزموها بها الكفر حتى كفروا المعتزلة

الذين هم أقرب الناس وفاقاً معهم، وقد ترقَّوا فألزموا أصحابهم أيضاً لوازم سيئة، مثل ما ألزموا الإمام الرازي القول بإمكان الصفات الإلهية كما قال الفلاسفة".<sup>١٠٥</sup> وهو بهذا ينتصر للقاعدة التي تقول بأن لازم المذهب ليس بمذهب، هادفاً بذلك إلى تقريب الشقة بين مذاهب المسلمين ومدارسهم، ومؤكداً وحدتهم القائمة على أصول عقديّة كبرى جامعة.

ويرى ابن عاشور أن ممّا زاد علم الكلام تشويشاً ما حاوله بعض أساطينه ممن راموا التوسط بين المذاهب من تحرير فلسفة الاعتقاد الإسلامي وتأييدها بظواهر من الفلسفة فما زادهم ذلك إلاّ خبطاً وتقصيراً، وهو يقصد بذلك الأشاعرة والماتريدية الذين نالوا في رأيه سخط فريقَي المعتزلة والسلفية. "فأمّا السلفيون فعدهم مرجئين، وأمّا المعتزلة فعدهم جيرية، ومن الخطأ أنهم راموا نقض الفلسفة فارتكبوا خبطاً شديداً وانبرى مخالفوهم للطعن عليهم".<sup>١٠٦</sup>

**٣. علوم اللغة (النحو والصرف):** ليست اللغة في نظر ابن عاشور كياناً منعزلاً عن حركة التاريخ أو إطاراً مجرداً عن فعاليات المجتمع، بل إنها ترتقي وتنحط "بارتقاء الأمة الناطقة بها، وتتسع بمقدار سعة العقول" لأن اللغة إنما وضعت "للتعبير عن المراد وتصوير الفكر النفساني، فلا بدع أن أخذت سعةً كلما اتسعت الأفكار".<sup>١٠٧</sup> ولقد كان من قدر اللغة العربية أن "أصبحت لغة علمية بعد كونها لغة شعرية وخطابية، ووُجد في سعتها ما كفى لإيجاد الأسماء الاصطلاحية"، وذلك بسبب انتشار دعوة الإسلام ونشوء العلوم الإسلامية ونقل العلوم اليونانية إليها.<sup>١٠٨</sup> إلاّ أنه قد أصابها الانحطاط والجمود "إذ ألمت الأمراض الاجتماعية بالمسلمين" في القرن الخامس للهجرة، حتى إن المرء ليقراً "مسائل النحو كاملة ثم لا يكون من بعد قادراً على تحرير رسالة أو قول كلام معرب"، فانطبق بذلك على حال أهلها معها المثل القائل "النحو صنعتنا واللحن عادتنا".<sup>١٠٩</sup>

تلك صورة مختزلة، ولكنها معبرة وموحية، لما آل إليه وضع اللغة العربية مع أهلها، رسمها ابن عاشور قبل تسعة عقود من الزمن تمهيداً لتشخيص الأسباب التي أفضت إلى ذلك واقتراح بعض المداخل للعلاج. ويهمننا هنا أن نستعرض رأيه في

النحو والصرف وتصوره لطبيعة العلاقة بينهما لما فيه من طرافة تجعله يستحق أن ينظر فيه المتخصصون في الدراسات اللغوية الذين يرجون للغة الضاد نهضة وازدهارا. فعنده أنه "كان من الواجب أن يُسمَّى العلمان باسم واحد يشملهما لأنهما علمُ تركيب اللغة واستعمال مفرداتها".<sup>١١٠</sup> فهما في الحقيقة وجهان لأمر واحد، إذ النحو إنما هو "تحسين للكلام، وهو أجلُّ طور من أطوار ارتقاء اللغة، وهو مبدأ البلاغة، أي إيصال فهم السامع إلى المراد بطريق أوضح يبلغ به مراد المتكلم؛ أما الصرف فهو "أدخل في تقويم اللغة، فلا يتم تكلم دون معرفته، أو يطول تعلم اللغة دونه".<sup>١١١</sup> وبعبارة أخرى، فالنحو وظيفته تقويم بنية الكلام والتعبير، بينما الصرف وظيفته تقويم بنية الكلمات والألفاظ، بحيث يستطيع المتكلم أن ينشئ من ألفاظ صحيحة جذراً واشتقاقاً كلاماً معرباً مستقيماً وسليماً من حيث علاقات أجزائه بعضها ببعض وأداؤه للمراد أداءً واضحاً. فلا خطاب إذاً بدون هذين الوجهين متلازمين.

ويورد ابن عاشور عدداً من الأسباب التي يرى أنها قد أفسدت ما هو مناط بالنحو والصرف من وظائف، منها "إطالة المباحثة" فيهما "بتبيين العلل والأسباب".<sup>١١٢</sup> فلئن كان التأمل في تلك الدقائق ودراستها واستذكارها أمراً مهماً لأنها تجمع على الإنسان - وخاصة الدخيل في اللغة - "متفرقاتٍ وتهديه إلى خبايا تكون له مذكرةً عند النسيان ومُميّزةً عند الاشتباه"،<sup>١١٣</sup> إلا أن التطويل والتطويح فيها وطرق درسها وتدريسها قد أدت إلى "تشويش للأذهان"، فانعدمت بذلك "فائدة تعليم اللسان، حتى إذا اختبرت التلميذ الذي قضى مدة في تعلم النحو والصرف لا تجد عنده غير محفوظاتٍ من الشواهد وقضايا من الحجاج واللجاج، أمّا حُسنُ التعبير أو رعيُّ قواعد الفنين فهما عنه بمفازة".<sup>١١٤</sup>

ولقد نشأ ذلك التطويل والتطويح - في رأيه - من "كثرة الخلاف بين علماء الفنين وخصوصاً بين البصريين والكوفيين". وهو لا يتردد في تأكيد أنهم "لأنخلوا الخلاف لرأوا أن أكثره يرجع إلى اللفظ من مُستدرَكاتٍ يستدركونها، وجزئياتٍ يتقاسمونها، وقواعد تجميُّ اللغة على خلافها فيؤولونها".<sup>١١٥</sup> وإنما فاتهم - وخاصة



المتأخرين منهم- مثل ذلك النخل الذي كان يمكن أن ينتهي بهم إلى وفاق لأنهم "أقاموا التعصب مقام التحقيق".<sup>١١٦</sup>

**٤- المنطق:** إذا كان المنطق "علماً يعصم الأفكار عن الخطأ في المطلوب التصوري الذي تُتعرَّفُ منه حقيقة الشيء، وفي المطلوب التصديقي الذي يُتعرَّفُ منه العلمُ مع دليل ماً"، فإن ابن عاشور يذهب إلى القول بأنه "ما خلعت لغة من لغات الأمم في مناقشاتها من قضايا المنطق لو لا اختلاف الاصطلاح"، مهما كان من أمر نقل المسلمين للمنطق اليوناني ضمن ما نقلوه من علوم الأوائل.<sup>١١٧</sup> وعنده أن التأمل في مسائله وقضاياها يوقفنا على أنها "فطرية عقلية، أي تنتهي إلى شيء يُدرك بالفطرة والضرورة".<sup>١١٨</sup>

وهكذا فالمنطق بهذا المعنى ليس أمراً قد اختصت "العبقريّة اليونانية" دون سائر الأمم باكتشافه والتفكير وفقاً لقوانينه، وإن كان أرسطو -حسب الرؤية التاريخية السائدة- هو الذي جمع أصوله ودون قواعده. وربما أمكننا القول هنا إن هذه النظرة إلى المنطق هي التي جعلت الفيلسوف الإنجليزي جون لوك John Locke في سياق نقده للفكر الفلسفي المدرسي في العصور الوسطى الأوروبية يقول قولته الساخرة: "إن الله لم يكن من البخل بحيث يخلق الإنسان ويجعل له رجلين، ثم يترك لأرسطو أن يجعله كائناً عاقلاً [يفكر تفكيراً منطقياً]".<sup>١١٩</sup> ومن ثم يمكن القول مع الفيلسوف الأمريكي أبراهام كابلان بأن هناك في الواقع والتطبيق أنواعاً من المنطق (logics-in-use)، كما أن هناك عدة أنساق وأبنية منطقية (reconstructed logics).<sup>١٢٠</sup>

وإنما سُمِّي المنطق منطقاً "لأن الغاية منه استقامة النطق، فهو قانون اللسان من حيث إنه آلة التعبير عن المعاني"؛ وفي رأي ابن عاشور يبدو أن ذلك هو ما حدا بالسكاكي إلى أن يسلكه في قسم الاستدلال من كتابه **المفتاح**، وبابن سينا إلى القول بأنه "لا يُبحث في المنطق عن شيء زائد عن أسرار النحو".<sup>١٢١</sup> ولا يخفى على القارئ أن هذا النحو من النظر إلى العلاقة بين مباحث اللغة والمنطق ينم عن وعي مبكر عند ابن عاشور بإرهاصات ما سيصبح حقائق معلومة في دراسات فلسفة اللغة والمنطق وخاصة في الفلسفة التحليلية، وهو وعيٌ يمتد بجذوره في التراث اللساني والفلسفي الإسلامي.

وبناءً على هذا التصور للعلاقة بين اللغة والمنطق، يرى ابن عاشور أن من أسباب الاختلال التي أصابت المنطق في الثقافة العربية الإسلامية "سوء الترجمة والغفلة عن التطبيق على أسلوب العربية التي نقل لأجلها لأنه علمٌ لسانيٌّ أيضاً لا عقلي"، ومن ثم لا يمكن الادعاء بأنه "لا يختلف باختلاف الأمم".<sup>١٢٢</sup> وإذا كان المنطق "من العلوم التمرينية التي تظهر نتائجها بعد طول عمل"، فإن ممّا قعد به عن أداء وظيفته في التعليم العربي الإسلامي "فراغ بعض مسائله وشغورها من التمرين في الصناعات الخمس [البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة]"؛ وذلك بسبب "إهمال المتأخرين للغرض من وضعه".<sup>١٢٣</sup> ذلك فضلاً عمّا قابله به طوائف من العلماء وخصوصاً المحدثين والفقهاء من تحريم له وتغليظ على المشتغلين به.<sup>١٢٤</sup>

**٥- الفقه وأصوله:** إذا كان الأصل الأصيل للإسلام هو القرآن الذي فيه "تبيان كل شيء"، بمعنى "أن فيه أصول الأحكام وكتلياتها والإشارة إلى مقاصد الشريعة في الخلق"، فقد كان في "ذلك مقنع من تنبيه المجتهد إلى ما يأخذ وما يدع" بحيث جرى العلماء على أن يستنبطوا منه "نفاريع الأحكام في جميع الشؤون التي تدعوهم إليها الحاجة".<sup>١٢٥</sup> ذلك هو منشأ الفقه بوصفه تشريعاً وتكييفاً لأوضاع الحياة ونوازها في شؤون الأفراد كما في شؤون الجماعات، وذلك هو أيضاً منشأ علم أصول الفقه بما هو المنهج الضابط لعملية الاجتهاد في فهم نصوص القرآن واستنباط الأحكام منه والتفريع على ما يحتوي عليه من كليات. وقد حاول ابن عاشور أن يستقصى تطورات حركة التفريع والاستنباط تلك ومآلاتها كما انتهت إليه تدويناً في كتب الفقه فوجد أنه يمكن تقسيمها قسمين:

أ - "قسم تذكر فيه الفروع وأنواع الحوادث مذيلة بأحكامها، مثل المدونة المروية عن الإمام مالك، ومثل الجامع لمحمد بن الحسن الشيباني".

ب - "وقسم تذكر فيه الكليات الفقهية التي يسميها المتأخرون الأصول القريبة، ويفرعون عليها المسائل الجزئية، مثل قواعد القراني، والأشباه [والنظائر] لابن نجيم، وقواعد عز الدين بن عبد السلام، ومن سلك طريقته مثل المقرئ والونشريسي".<sup>١٢٦</sup>

وبما أن "القاعدة هي الكلية التي يسهل تعرّف أحوال الجزئيات [وأحكامها] منها" ١٢٧ بحيث يمكن للفقهاء بواسطتها الهيمنة على شتات القضايا والنوازل التي ينظر فيها بتصنيفها وترتيبها وفق القواعد الفقهية أو الأصول القرية التي مر ذكرها، فإن اقتصار الأغلبية من الفقهاء على ذلك وميلهم "إلى التقديرات وإلى تكرير الفروع" كان -في رأي ابن عاشور- "أقدم فسادٍ أوجب تأخرَ الفقه [و] أطمع فيه القاصرين حيث رأوه غير محتاج إلى نظر أو خدمة علوم أخرى، بل هو صورٌ لها أحكام تؤخذ مسلمة" ١٢٨. وبذلك انقطع علم الفقه -إلا قليلاً- عن التفاعل والتواصل مع علوم أخرى ذات مدخل في نموه وازدهاره، كما انقطع عن التفاعل مع ما تجري به أوضاع المجتمع فعلاً من قضايا ومشكلات هي قوام حياته وتجده، فأصبح مجرد قواعد صورية وقوالب نظرية مجردة إذ حصرت "مسائل الفقه فيها" ١٢٩، والتهى الناس بتلك القوالب والصور عن الاستمداد من عطاء القرآن الذي ما له من نفاذ. ١٣٠

إذا كان يمكننا القول بأن علم الأصول يتنزل منزلة "المنطق بالنسبة إلى علم الفقه" بحيث تكون "العلاقة بينهما علاقة النظرية بالتطبيق، لأن علم الأصول يمارس وضع النظريات العامة عن طريق تحديد العناصر المشتركة في عملية الاستنباط، وعلم الفقه يمارس تطبيق تلك النظريات والعناصر المشتركة على العناصر المختلفة التي تختلف من مسألة إلى أخرى" ١٣١، إذا كان يمكننا أن نقول ذلك، فإنه يمكن القول أيضاً إن ما يصيب أحدهما من أسباب الضعف والتأخر يُورث ولا شك ضعفاً وتأخراً في الآخر. وذلك هو في الحقيقة ما سار عليه ابن عاشور في تشخيصه للأسباب التي أدت إلى تأخر علمي الفقه والأصول، بل إن بعضها هو في الواقع أسباب مشتركة بينهما. ولن نعيد هنا ما سبق أن أوردناه عند الحديث عن الأسباب العامة لتأخر العلوم الإسلامية مثل التقليد وتلقي كلام السابقين. بمجرد التسليم والعكوف على مذاهبهم والانتصار لها، وإنما نخرج بالكلام على أسباب أخرى أورثت خللاً في بنية علمي الفقه والأصول ضاعف من آثار تلك الأسباب التي مررنا بها.

لقد كان "إبطال النظر في الترجيح والتعليل" الغرض منه عند مقلدي المذاهب - كما رأينا- "الإقلال من الخلاف والمحافظة على وحدة المذهب" إذ كانوا يرمون من يسلك طريق النظر والتعليل "بأنه يريد إحداث مذهب جديد، أو إحداث قول ثالث، كما هو اللقب المعروف في باب الإجماع من كتب الأصول".<sup>١٣٢</sup> وهذا التسويغ مع كونه "هو المانع من تقليل الخلاف أو توحيد المذهب"، فإنه في الحقيقة "يفضي إلى التوقف في أحكامِ محدثاتٍ كثيرة"، ويغفل عن أن "المستنبطات الاجتهادية قد راعى فيها أئمة المذاهب المصالح والمفاسد، ومقاصد الشريعة، وحاجات الأمة وعوائدها، ودفع المشقات، ونحو ذلك".<sup>١٣٣</sup> ويتصل بذلك، بل يلزم عنه عند ابن عاشور "إهمالُ النظر إلى مقاصد الشريعة من أحكامها" إهمالاً أوجب "تشعب الخلاف، سواء كان خلافاً عالياً (أي بين المذاهب) أم نازلاً (أي في المذهب الواحد)"، وكان "سبباً في جمود كبير للفقهاء ومعولاً لنقض أحكام نافعة".<sup>١٣٤</sup>

وإذا كان من المحتمل - كما يقول ابن عاشور - أن "الداعي إلى وضع علم أصول الفقه" ما أدركه السلف المؤسسون للمذاهب من ضرورة البحث في مقاصد الشريعة بتتبع "تصاريف أحكامها"،<sup>١٣٥</sup> إلا أن مما جرى عليه علم الأصول في تطوره التاريخي "العغلة عن مقاصد الشريعة"، فلم يدونها العلماء في الأصول واكتفوا بأن "أثبتوا شيئاً قليلاً [منها] في مسالك العلة، مثل مبحث المناسبة والإخالة والمصلحة المرسله، وكان الأولى أن تكون تلك [هي] الأصل الأول للأصول لأن بها يرتفع خلاف كبير".<sup>١٣٦</sup>

وانطلاقاً من هذا التقدير لأهمية مقاصد الشريعة ووظيفتها في الاجتهاد والاستنباط، ندب ابن عاشور نفسه لاستئناف القول فيها تأصيلاً وتفصيلاً "لتكون نبراساً للمتفقيين في الدين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار... حتى يستتب بذلك ما أردناه غير مدة من نبذ التعصب والفيئة إلى الحق".<sup>١٣٧</sup>

ولئن كان علم أصول الفقه يمكن أن يكون عليه المعول في ضبط مسالك الاجتهاد وتقريب الرأي بين المجتهدين، فإن ابن عاشور لا يرى فيه غناء كما

سنرى بعد قليل.

وإلى تلك الأوجه من القصور الذي قعد بالفقه وأصوله يضيف ابن عاشور "الضعف في علوم الاجتماع وحاجات الأمة" مما نتج عنه مثلاً إهمال "أحكام صور من البيوع" إذ نزل العلماء "على بيوع الناس اليوم أحكام بيوع الآجال التي كانت في القرون الأولى من الهجرة، ولم يعتنوا بتخريج أحوال البيوع الحاضرة".<sup>١٣٨</sup> وما ذلك إلا لغفلة عن أن "أسباب الحياة قد تطورت والنتائج التي تترتب عن إمضاء حكم معين بصورته السالفة قد انقلبت انقلاباً تاماً".<sup>١٣٩</sup>

ولئن كان فقه الشعائر أو ما اصطلاح عليه بالعبادات "أوغل في الأثر" إذ طريقها "التوقيف"، فإن الفقهاء قد صرفوا جلّ همّهم إلى هذا الجانب من الشريعة "فأكثرها فيه التخريج"، فتضخم على حساب فقه المعاملات والنوازل الذي قصرنا فيه و"تركوه محتاجاً إلى أصول وكليات تجعل للعارف به معرفة بأحوال الزمان وتودعه شعوراً نبيلاً في إدراك قيمة الدعاوى واحترام الحقوق وكرهية الظلم".<sup>١٤٠</sup>

ذلك عرضٌ - في غالبه - سرديٌّ، غير تحليلي ولا نقدي، لقراءة ابن عاشور لتاريخ التعليم العربي الإسلامي ومحاولات إصلاحه من خلال جامع الزيتونة، صحبته ووقفاتٌ مع تشخيصه لأوجه القصور وأسبابه في العلوم الإسلامية. وقد حرصنا في ذلك على أن ندع عباراته نفساً تنطق بما انتهى إليه من تشخيص وما ذهب إليه من رأي. وإنما قصدنا من هذا العرض أن نطلع القارئ على جانب مهم من فكره وتراثه العلمي قلماً انتبه إليه الدارسون له على قلتهم، وهو جانب من الأهمية بحيث يمكن أن يكون مدخلاً مناسباً وإطاراً صالحاً لدراسة أعماله وتفهم ما ذهب إليه من مذاهب في الاجتهاد والنظر. ذلك أنه فضلاً عن القيمة التاريخية التي ينطوي عليها كتاب أليس الصبح بقريب؟ الذي وقفنا على أهم ما أودعه فيه المؤلف من رؤى نقدية وأفكار إصلاحية في العلوم الإسلامية، فإننا نزع من هذا الكتاب يشتمل في الحقيقة على بذور الإطار الفكري الكلّي الذي تحرك فيه ابن عاشور كما يحتوي على أصول الإشكاليات الرئيسة التي شغلته طوال حياته العلمية والعملية والتي حاول أن يجيب عنها - أو عن بعضها على الأقل - فيما كتب وألف.

وبعبارة أخرى فإن سائر ما كتبه -على اختلاف مجالاته- يمكن النظر إليه على أنه تطويرٌ وتفصيلٌ وتأصيلٌ لكثير من الأفكار والآراء التي ضمنها هذا الكتاب على نحو كلي اختزالي. وليس كتاب المقاصد الذي بين أيدينا إلا مثلاً ناطقاً على ما ذكرنا.

لقد سبقت الإشارة إلى أن من أوجه القصور التي أورثت -حسب رأي ابن عاشور- الفقه والأصول خللاً وتأخراً إهمالَ البحث في مقاصد الشريعة. وفكرة المقاصد -كما هو معلوم- ليست أمراً جديداً في النظر الاجتهادي الإسلامي، إذ نجد لها بذوراً عند كل من الجويني والغزالي ستزداد نضجاً مع العز بن عبد السلام وابن تيمية وابن قيم الجوزية، ولربما أمكن الصعود بها إلى بعض فقهاء المدينة وخاصة الإمام مالك بن أنس، انتهاءً عبرهم إلى فقه عمر ابن الخطاب رضي الله عنه. ولكن صياغتها صياغةً منهجية متكاملة كان عليها أن تنتظر الشاطبي ليفردها بالتدوين والتنظير. على أن قدر كتاب الموافقات للشاطبي لم يكن ليكون أحسن من قدر المقدمة لابن خلدون، فكلتا الكتابين قد لفته الإهمال وعدم التقدير ولم يجد من الفهم والدراسة ما يمكن أن يحول أفكاره ومقولاته إلى منهج منتج في الاجتهاد التشريعي والفقهي (الموافقات) أو النظر التاريخي والاجتماعي (المقدمة). فالمقدمة كان مصيرها أن "ظلت حروفاً ميتةً في الثقافة الإسلامية" لعصر ما بعد الموحدين،<sup>١٤١</sup> وكذلك كان مصير الموافقات.<sup>١٤٢</sup>

وسيكون على الكتابين أن ينتظرا قروناً حتى يكتشفهما العقل المسلم ويحاول استئناف القول فيما اجتراه من سبيل في النظر وتطوير أو على الأقل توظيف ما احتويا عليه من أفكار ومقولات. وإنما يعود الفضل في التنبيه إلى قيمة هذين الكتابين وغيرهما من أمهات التراث إلى حركة النهضة والإصلاح التي بدأت بذورها في العالم الإسلامي منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر للميلاد، وما ولّدتها من وعيٍ تعاضم بالتفاعل مع ما ورد إلى دار الإسلام من مفاهيم الحضارة الغربية ومناهجها في الفكر والحياة.

وإذ لسنا هنا في مقام تقويم أو تأريخ لتلك الحركة في منشئها وتطوراتها ومآلاتها، فإنه لا يفوتنا أن نؤكد أن البحث في مقاصد الشريعة وكلياتها، شأنه شأن النظر في قوانين التاريخ وسنن الاجتماع، قد ارتبط ارتباطاً قوياً -لدى عدد

من المفكرين الإسلاميين منذ منتصف القرن التاسع عشر - بهموم تحديد المرجعية والوجهة، والسعي لاستئناف المسير أو النهوض، إذ كان أولئك المفكرون الإصلاحيون يسعون إلى "إقامة أصول تشريعية عقلية كلية قطعية".<sup>١٤٣</sup> ذلك أنه كلما ازدادت الصورة التاريخية (التقليدية) للمجتمع الإسلامي اهتزازاً وتفككاً في الواقع والفكر معاً، وكلما تكاثف اجتياح حياة المسلمين من قبل واردات الحضارة الغربية بأنماطها الثقافية ومؤسساتها الاجتماعية ونظمها القانونية والإدارية ومفاهيمها الفلسفية، ازداد الشعور لدى طوائف واسعة من المفكرين والمثقفين المسلمين بضرورة البحث في هذين الأمرين بوصفهما المدخلين اللازمين للخروج من الأزمة التاريخية والحضارية التي تعيشها الأمة الإسلامية منذ عدة قرون.

وإذا كان الفضل في مصر - وربما في المشرق العربي الإسلامي عامة - يعود إل الشيخ محمد عبده في التنبيه إلى قيمة مؤلفات الشاطبي وخاصة الموافقات، فإن الفضل في تونس يعود إلى تلك العصابة من العلماء الذين آزروا خير الدين وندبوا أنفسهم معه للإصلاح، كما يتجلى ذلك مثلاً عند الشيخ ابن أبي الضياف في كتابه **الإتحاف** إذ يناقش ويعرف مفهوم "السياسة المدنية".<sup>١٤٤</sup> ولئن كان الشيخ عبد الله دراز هو الذي نهض في مصر - تنفيذاً لوصية شيخه الإمام محمد عبده<sup>١٤٥</sup> - بتحقيق كتاب **الموافقات** وتحليلته بشروح وتعليقات مفيدة<sup>١٤٦</sup> لا شك أنها يسرت على الكثيرين فهم مصطلح الشاطبي ودرك مراميه، فإن ابن عاشور كان له الفضل والريادة في تدريس الكتاب بنفسه لطلاب جامع الزيتونة جنباً إلى جنب مع المقدمة ودلائل الإعجاز وأسرار البلاغة والنجاة في سياق ما كان قد نذر نفسه له من مهمة إصلاح التعليم العربي الإسلامي في تونس وتجديده مادة ومنهجاً.

## دواعٍ ومقاصد في التنظير للمقاصد

ليس النظر في المقاصد والبحث فيها عند ابن عاشور من باب الترف العقلي أو طلباً للمتعة الذهنية المجردة، وإنما هو ذو غايات عملية تهتم المسلمين في حياتهم الفكرية والاجتماعية الراهنة، إذ القصد منه إغاثتهم "ببلالة تشريع مصالحهم الطارئة

متى نزلت الحوادث واشتبكت النوازل، وبفصل من القول إذا شجرت حجج المذاهب وتبارت في مناظراتهم تلكم المقانب".<sup>١٤٧</sup> ولأن البحث في المقاصد من الأمور التي أهملت في تاريخ العلوم الإسلامية كما رأينا، فإن ابن عاشور يدرك منذ البداية أن المقدم عليه لن يسير في طريق مطروقة ممهدة؛ ذلك أنه حتى القواعد التي أصلها بعض الأئمة مما يتصل بهذا المبحث جاءت متناثرة قد غمرتها الجزئيات التي استدل بها عليها، فأبعدها ذلك "عن ذاكرة من قد ينتفع بها عند الحاجة إليها".<sup>١٤٨</sup>

وابن عاشور ليس بدعاً في هذا الشعور أو الحكم، فقد شاركه فيه وأعرب عنه بعبارة قريبة الشيخ محمد العزيز جعيط (١٣٠٣-١٣٨٩هـ/١٨٨٦-١٩٧٠م)، زميله وشريكه في تحمل أعباء فتوى المذهب المالكي في الأربعينيات من القرن العشرين. فقبل عشر سنوات من إصدار ابن عاشور كتابه عن المقاصد عام ١٣٦٦هـ/١٩٤٦م، كتب الشيخ جعيط في العدد الثاني من المجلة الزيتونية يقول، بعد أن وصف تجربته مع كتب التراث ومدوناته بحثاً عن مسالك توصله إلى اليقين في أمر المقاصد:

"ذلك أني لم أعثر في هذه الثروة العلمية، مع غزارة مادتها وكثرة أنواعها ووفرة عددها، على ديوان جامع جدير باستحقاق هذا اللقب، يجمع في مطاويه شَمَلَ المقاصد الشرعية، ويفصح عن أسرار التشريع، وإنما يوجد في بطون الدواوين الفقهية وكتب علم الخلاف صبابات من العلل وشذرات من الأدلة لا تشفي للواقف عند حدّها علة، إذ لا تبثه تلك العلل مقصداً تآرزُ إليه أفراد أنواع الأحكام، ولا تناجيه بما يكفي للإذعان بأنه مقصد، ولا تسفر عمّا في أغوار تلك العلل من الفوائد".<sup>١٤٩</sup>

فلا بدّ للباحث في المقاصد إذاً من تجشم وعورة الطريق والخوض في متشعب مسالكه حتى يجمع شتات ما تفرق من تلك "الصبابات" و"الشذرات" وحتى يتجاوز ما يلفيه من ضيق في مباحث الأئمة المتقدمين "إذ فرضوا جمهرة جلدتهم واستدلّاهم خاصة بمسائل العبادات وبعض مسائل الحلال والحرام في البيوع"، وهي أبواب غير مجدية -في نظر ابن عاشور- "للباحث عن أسرار التشريع في أحكام المعاملات".<sup>١٥٠</sup>

وفضلاً عما تقدم فإن الغرض من البحث في المقاصد هو تجاوز ما يحدث بين المختلفين في مسائل الشريعة من عسر الاحتجاج "إذ كانوا لا ينتهون في حجاجهم إلى



أدلة ضرورية أو قربية منها يدعن إليها المكابر ويهتدي بها المشبه عليه، كما ينتهي أهل العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى الأدلة الضروريات والمشاهدات والأصول الموضوعية، فينقطع بين الجميع الحجاج ويرتفع من أهل الجدل ما هم فيه من لجاح. ورأيت علماء الشريعة بذلك أولى وللآخرة خير من الأولى".<sup>١٥١</sup>

فالمطلوب تحقيقه إذاً أمران على قدر كبير من الأهمية في حياة المسلمين وثقافتهم، وهما: الأول: تشريع مصالحهم الطارئة في سياق الحوادث والنوازل المتشابهة، والثاني: الرجوع بهم إلى "وحدة رأي أو تقريب حال"،<sup>١٥٢</sup> وذلك ببلوغ القطع واليقين<sup>١٥٣</sup> أو الظن الغالب في فهم مسائل الشريعة ومسالك الاستدلال عليها. وبعبارة أخرى نحن أمام إشكاليتين على حسن معالجتهما وحلها تتوقف حياة المسلمين أفراداً وجماعات، إحداها عملية اجتماعية أو قل حضارية، والأخرى معرفية منهجية.

ولكن يمكن لمعارض أن يقول: أليس علم أصول الفقه قد تكفل بذلك؟ أليس هو العلم الذي حوى ضوابط الاجتهاد وقواعد الاستنباط وقنن مسالك الرأي والنظر في نصوص الشريعة؟ أليس هو العلم الذي أنيطت به مهمة ملاحقة النوازل وتكييفها وفق أحكام الشرع بما يحقق مصالح المسلمين؟

هذا الاعتراض بتفصيلاته لم يكن غائباً عن ابن عاشور، فقد أثاره هو نفسه وردّ عليه بأنه لا غناء في علم الأصول، إذ إن "معظم مسائله مختلفٌ فيها بين النظائر، مستمر بينهم الخلاف في الفروع تبعاً للخلاف في تلك الأصول".<sup>١٥٤</sup> بل حقيقة الأمر هي أن الخلاف الناشب في أصول الفقه سببه أن قواعد الأصول نفسها قد انتزعت من الفروع الفقهية، لأن علم الأصول قد جرى تدوينه في مرحلة متأخرة عن تدوين الفقه.<sup>١٥٥</sup> فالمشكلة كما استشعرها ابن عاشور ذات اتصال وطيد بسياق النشأة التاريخية لعلم الأصول وما كان لذلك من آثار في تكوينه وبنائه ذاتهما، ذلك أن معظم مسائله - كما يقرر - "لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدتها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ

الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ".<sup>١٥٦</sup>

ومن ثم فلا مَطْمَع - في نظر ابن عاشور - في بلوغ القطع واليقين بتطلبه بواسطة قواعد علم الأصول، ولذلك جاءت دعوته صريحة وقوية إلى مراجعة مسائل أصول الفقه وإخضاعها لميزان النقد والنظر وتنقيتها مما اختلط بها من عناصر غريبة، ثم إعادة "ذوبها في بوتقة التدوين" ومزجها بـ "أشرف معادن مدارك الفقه والنظر" للتأدي بذلك إلى تأسيس "علم مقاصد الشريعة".<sup>١٥٧</sup> إن البحث في "علم مقاصد الشريعة" عند ابن عاشور متصل اتصالاً وثيقاً ببحث آخر ذي خطورة بالغة هو البحث في "نظام الاجتماع الإسلامي"، وهو يرى أن المشتغل بهذا البحث "أحوجُ إلى قواعد أوسع من قواعد أهل أصول الفقه". فهو لاء كانوا "يميلون إلى الحقائق الظاهرة المضبوطة الصالحة لأن تكون قواعد للتشريع... ويمثلون بعلم الأحكام الصالحة لإلحاق فرع قياس بأصل قياس لمساواتهما في علة الحكم، ولا يهتمون ببيان الحكمة التي هي منشأ علة كثيرة، وإنما يتعرضون للحكمة استطراداً في ذكر شروط العلة".<sup>١٥٨</sup> فكان ابن عاشور بنقده هذا لما جرى عليه علماء الأصول وبدعوته إلى إعادة صياغة علم الأصول أو إعادة تدوينه يهدف إلى إحلال ما كان يتم تناوله استطراداً وتبعاً لغيره محلّ ما هو مقدم وأساسي، وذلك بإخراجه من خبايا مسائل أصول الفقه و"مغمور أبوابها المهجورة عند المدارس أو المملولة" ممّا لا يصل إليه "المؤلفون إلاّ عن سآمة، ولا المتعلمون إلاّ الذين رزقوا الصبر على الإدامة".<sup>١٥٩</sup> وغايته من ذلك كله إنما هي الوصول إلى تحديد أصول جامعة "لكليات الإسلام" تهدي المجتهدين وتعصمهم في إجراء الأحكام وتكون لهم "بمنزلة إبرة المغناطيس لربان السفينة".<sup>١٦٠</sup>

أمّا الاعتراض الثاني الذي يمكن أن يثار ضدّ ابن عاشور فيمكن صياغته على النحو الآتي: ألا يكفي ما قام به عدد من الأئمة من بسط لقواعد وتقرير لمسائل خادمة لمقاصد الشريعة نضدوها نضدًا وأصلوها تأصيلًا مثل عبد السلام في القواعد والقراقي في الفروق؟ ثم ألا يكفي ما أفرد بها به الشاطبي من تأليف وتدوين

في كتابه الموافقات، فنظم سلوكها، وأصل قواعدها، وبين مسالك الكشف عنها، ورتب درجاتها، واحتج لأهميتها في الاجتهاد إذ جعل المعرفة بها أساسه وعنوانه؟

وهذا كذلك اعتراض وقف ابن عاشور عنده وأجاب عنه. فهو يشيد بما بذله كل من ابن عبد السلام والقرافي إذ "حاولا غير مرة تأسيس المقاصد الشرعية" ولكنهما وقفا - كما يبدو من رأيه - دون بلوغ المقصود. وهو يعتبر أن الشاطبي هو "الرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين"، إلا أنه يصرح بأن أبا إسحاق "قد تطوح في مسأله إلى تطويلات وخلط، وغفل عن مهمات من المقاصد، بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود" على الرغم من "أنه أفاد جدَّ الإفادة".<sup>١٦١</sup>

وهكذا فابن عاشور لم يكن غافلاً عمَّا أسهم به العلماء قبله من اجتهادات في أمر المقاصد، ولا كان ممن يخس تلك الاجتهادات قيمتها أو يتجاهل جدواها وأهميتها، وإنما هو يشعر بأن هناك حاجة ملحة ومجالاً واسعاً لمزيد من النظر والبحث حتى تستوي المقاصد علماً قائماً بذاته يكون - كما سبق أن رأينا - "نبراساً للمتفهمين في الدين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار".<sup>١٦٢</sup> ولذلك فنهجه في تناول الموضوع هو أن يعمد إلى تراث السابقين - وخصوصاً الشاطبي - فيأخذ مهماته ويبنى عليها، لا أن يقوم بمجرد نقله أو اختصاره.<sup>١٦٣</sup> وربما أمكننا القول إن ابن عاشور يرى أن الكلام كان في أغلبه حول المقاصد لا فيها، وبالتالي فهو يشعر بأنه لا بد من نقلة نوعية في تناولها والبحث فيها تشمل المضمون والمنهج معاً.

فابن عاشور يروم من بحثه في المقاصد إذاً بلوغ غاية كبرى يبني عليها غيرها، وهي تتمثل - كما رأينا - في تحديد أصول جامعة لكليات الإسلام. وليست الكليات التي يقصدها هي ما جرى عليه الاصطلاح عند الفقهاء والأصوليين في حديثهم عن الكليات أو الضروريات الخمسة التي هي الدين والنفس والعقل والنسل والمال (والعرض عند من يقول به). فهذه وإن كانت تُعدُّ عنده مفاهيم أساسية في بناء تلك الكليات والأصول الجامعة، فإنها ليست كافية بذاتها لتهدى عملية الاجتهاد وتضيء مسالكها وتقيمها على أساس مكين، خاصة وهو مهتم بالدرجة الأولى بمسألة

التشريع للمصالح الكلية للأمة في عمومها وشمولها وتعقيدها؛ وذلك يمثل غاية كبرى متفرعة عن تلك التي مر ذكرها. وإذا كانت الغاية الجامعة أو المقصد العام للشريعة "هو حفظ نظام الأمة" واستدامة صلاح الإنسان بضمآن "صلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه"،<sup>١٦٤</sup> فإن البحث في مقاصد الشريعة بغرض تحديد "أصول جامعة لكليات الإسلام" يريده ابن عاشور أن يكون "باباً لحصول الوفاق في مدارك المجتهدين أو التوفيق بين المختلفين من المقلدين"،<sup>١٦٥</sup> وسبيلاً إلى "انتظام أمر الأمة وجلب الصالح إليها ودفع الضر والفساد عنها".<sup>١٦٦</sup>

وهكذا فنحن أمام مطلوبيّين مهمين مناطٌ تحقيقُهُما بالبحث المقاصدي، أحدهما - كما سبق أن ذكرنا - نظري منهجي أو قل علمي، والآخر عملي اجتماعي. ولكن ابن عاشور يبينها مرة أخرى إلى أن تحقيق المطلوب الأول لا يمكن أن يتم "بالأدلة المتعارفة التي أَلفنا الخوض فيها في علم أصول الفقه، وفي مسائل أدلة الفقه، وفي مسائل الخلاف، لأن وجود القطع والظن القريب منه في تلك الأدلة مفقود أو نادر".<sup>١٦٧</sup> أما المطلوب الثاني فإن علماء الشريعة وفقهاءها وإن استشعروا أهميته وعملوا له "في خصوص صلاح الأفراد"، فإنهم "لم يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العام"، خاصة وأن هناك أبواباً مهمة تنبني عليها أحكام كثيرة ذات تعلق قوي بمصالح الأمة في مجموعها وما يمكن أن يلحقها من مشاق قد أهمل النظر والبحث فيها.<sup>١٦٨</sup>

## ما بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة: إشكالات ومدخلات

فهل نحن إذاً مع ابن عاشور في بحثه في المقاصد وبحثه عنها أمام محاولة لـ"إنشاء علم أصول الأصول في الفقه"؟  
ذلك ما ذهب إليه الأستاذ سعيد الأفغاني إذ اعتبر كتاب ابن عاشور في المقاصد "خطوةً سديدة" نحو ذلك.<sup>١٦٩</sup> والحقيقة إن هذا الرأي لا ينفرد به الأستاذ الأفغاني، وإنما يذهب إلى مثله عدد من الذين حاولوا تبين منزلة فكرة المقاصد في النظر

الاجتهادي والتشريعي الإسلامي. فالأستاذ محمد عابد الجابري مثلاً يرى فيما قام به الشاطبي في الموافقات عملاً يهدف إلى "تأصيل أصول الشريعة".<sup>١٧٠</sup> ويتابع الجابري تلميذه عبد المجيد الصغير فيزيد الأمر تفصيلاً وبياناً فيقرر أن النظر في المقاصد عند الشاطبي الغاية الأولى منه معالجة "مشكلة منهجية بالأساس"،<sup>١٧١</sup> ذلك أن المقدمات التي بنى عليها أبو إسحاق كلامه وما تضمنته من مفاهيم إجرائية "ذات صلة وثيقة بمشكلة طرق الفهم والمعرفة وبمشكلة المنهج بوجه عام".<sup>١٧٢</sup>

ولكن يبقى السؤال: هل السعي لتأسيس "علم المقاصد" سعي لتجاوز علم الأصول؟

يرى الأستاذ عبد المجيد تركي أنه يمكن القول على الأقل بأن الشاطبي قد اهتدى في بحثه في المقاصد إلى "صياغة جديدة محكمة الفصول واضحة البيان لعلم أصول الفقه التقليدي".<sup>١٧٣</sup> أمّا الأستاذ الصغير فيجيب عن هذا السؤال بالإيجاب من خلال مناقشة مطولة لإسهامات العلماء الذين اهتموا بالمقاصد منذ الجويني مروراً بالغزالي وابن عبد السلام وانتهاءً بالشاطبي، مقررًا أن مبادئ علم أصول الفقه وقواعده لا تستطيع مسaire التراجع الحضاري والانهار السياسي للأمة وما صحبه من تحلل في المرجعية العليا لها، الأمر الذي يحتم "تأسيس قول أو اجتهاد جديد في الشريعة يضمن القدرة على التكيف و"نخل الشريعة من مقلعها إلى مقطوعها"، حتى تسائر ظروف الانحدار الشامل والسريع".<sup>١٧٤</sup> والغاية من هذا القول أو الاجتهاد الجديد حسب تحليل الأستاذ الصغير "نخل نظريات تقليدية في ضوء مقاصد الشريعة" اعتماداً على "قواطع أدلتها بدل أصول الفقه وظنية مسائله".<sup>١٧٥</sup>

فإذا انتقلنا بالسؤال إلى ما أسهم به ابن عاشور في بحث المقاصد، فإننا نجد الأستاذ عبد المجيد تركي يرى أن شيخ الزيتونة "يعلمها حرباً ضد علم أصول الشريعة [=أصول الفقه]"، متأثراً فيما يبدو بالشاطبي،<sup>١٧٦</sup> وأنه فضلاً عن سعيه لتطوير ما بدأه صاحب الموافقات من قول في المقاصد يهدف إلى أن يستبدل "بعلم أصول الفقه علم مقاصد الشريعة".<sup>١٧٧</sup>

على هذا النحو بدأ الأمر لبعض الذين حاولوا النظر في الدلالة التاريخية والعلمية التي ينطوي عليها البحث في مقاصد الشريعة بالنسبة إلى علم أصول الفقه. وإن

هذا النحو من النظر لا يخلو في الواقع من قيمة علمية وتاريخية، وإن كنا لا نجاري القوم في تفاصيل ما ذهبوا إليه إذ يبدو الأمر عندهم وكأن تأسيس "علم مقاصد الشرعية" يقتضي بالضرورة التخلي عن أصول الفقه بمناهجه وقواعده ومسائله بدعوى أنه فقد وظيفته التاريخية وجدواه العلمية.

ونعيد إلى الأذهان هنا ما كنا قد ذكرناه من قبل من أن النظر في مقاصد الشريعة عموماً وعند ابن عاشور خصوصاً من أهدافه تجاوز المنحى التجزيئي في تفهم أحكام الشريعة بمراتبها المختلفة ومن ثم معالجة المشكلات التي تواجه المسلمين وفق رؤية كلية تنزل الحلول الشرعية على الوقائع والنوازل من حيث هي حالات جماعية تهم الأمة في مجموعها أو فئات واسعة منها، لا بما هي حالات خاصة تهم أفراداً أذاذاً. وليس هناك من شك في أن طرح المسألة بهذه الصورة نابع من رؤية وتقدير لما سارت عليه حركة الاجتهاد الفقهي تاريخياً؛ ذلك أنه قد غلب على هذه الحركة منهج تجزيئي في الاستنباط جعل الفقه يتضخم في اتجاه قضايا الأفراد دون عناية كافية بقضايا المجتمع في امتدادها وتشعبها وتشابكها.

وإننا لنجد هذا الرأي يتوارد عند علماء الأمة ومفكريها في العصر الحديث، سنة كانوا أم شيعة. فالعلامة محمد باقر الصدر -عليه رحمة الله- يذهب بوضوح إلى أن حركة الاجتهاد وإن كانت من حيث المبدأ تستهدف التطبيق في المجال الفردي والاجتماعي إذ هما سواء في ميزان العقيدة من حيث توجه أحكام الشرع إليهما، إلا أنها تاريخياً "كانت تتجه في هدفها على الأكثر نحو المجال الأول [=الفردي] فحسب، فالجتهد خلال عملية الاستنباط يتمثل في ذهنه صورة الفرد المسلم الذي يريد أن يطبق النظرية الإسلامية للحياة على سلوكه، ولا يتمثل صورة المجتمع الذي يحاول أن ينشئ حياته وعلاقاته على أساس الإسلام". ويضيف الشهيد الصدر أن "هذا الانكماش الذهني لدى الفقيه لم يؤدِّ فقط إلى انكماش الفقه من الناحية الموضوعية، بل أدَّى بالتدرج إلى تسرب الفردية إلى نظرة الفقيه نحو الشريعة نفسها، فإن الفقيه بسبب ترسخ الجانب الفردي من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة في ذهنه، واعتياده أن ينظر إلى الفرد ومشاكله، عكس موقفه هذا

على نظريته إلى الشريعة فاتخذت طابعاً فردياً، وأصبح ينظر إلى الشريعة في نطاق الفرد، وكان الشريعة ذاتها كانت تعمل في حدود الهدف المنكمش الذي يعمل الفقيه به فحسب، وهو الجانب الفردي من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة".<sup>١٧٨</sup>

وإذا كان الحق في الشريعة أن أحكامها تتوجه في جانب كبير منها إلى القضايا الكلية للمجتمع، فإن الاجتهاد في تلك الأحكام وتنزيلها على الواقع في امتداده وتعقيده وحركته يتطلب من المجتهد - في نظر الصدر - "أن يستوعب غايات التشريع ومقاصد الشريعة، و[أن] يفتح في الوقت نفسه على التجربة البشرية".<sup>١٧٩</sup> ولقد تلازمت الدعوة إلى تجاوز النظرة التجزيئية لعملية الاجتهاد عند الصدر مع دعوة أخرى، إلى ضرورة تجديد منهج تفسير القرآن الكريم باعتماد ما سماه بالتفسير الموضوعي أو التوحيدي. ومن مقتضيات هذا المنهج على مستوى النظر الفقهي وتفهم الأحكام الشرعية أن يمتد نظر الفقيه عمودياً ويتعمق "ليصل إلى النظريات الأساسية، لا أن يكتفي بالبناءات العلوية والتشريعات التفصيلية، بل ينفذ من خلال هذه البناءات العلوية إلى النظريات الأساسية والتصورات الرئيسية التي تمثل وجهة نظر الإسلام، لأننا نعلم أن كل مجموعة من التشريعات في كل باب من أبواب الحياة ترتبط بمثل تلك النظريات والتصورات".<sup>١٨٠</sup>

والحقيقة لقد سبق للصدر أن مارس تطبيق هذا المنهج الذي يدعو إليه هنا وذلك في سياق بحثه الرائد عن الاقتصاد الإسلامي في أوائل الستينيات من القرن العشرين. فقد أكد هناك أنه علينا "حين نتناول مجموعة من أحكام الإسلام التي تنظم المعاملات وتحدد الحقوق والالتزامات" أن نتجاوز سطحها إلى "ما هو أعمق، إلى القواعد الأساسية التي تشكل المذهب الاقتصادي في الإسلام". وهذا يعني أنه علينا القيام كما يقول "بعملية تركيب بين هذه الأحكام"، كما يعني أن الأحكام تشير إلى مفاهيم معينة لا بد من النظر إليها بوصفها تمثل نسقاً كلياً مترابطاً لا على أنها وحدات منعزل بعضها عن بعض.<sup>١٨١</sup> ويمكن القول إن نظرية المفاهيم التي قال بها الصدر تتكامل في الواقع مع نظرية مقاصد الشريعة كما اتضحت معالمها عند الشاطبي وابن عاشور في "الوصول إلى الفهم الحيوي الأمم للأحكام الإسلامية

ولنصوص الشريعة التي يعد النص القرآني في طليعتها".<sup>١٨٢</sup>

وبقطع النظر عن العوامل التي يفسر بها الصدر ذلك الانكماش الذي أصاب الفقه وأصاب بالتالي منهج التعامل مع نصوص الشريعة وأحكامها أو منهج الاجتهاد، فإن ما يهم هو أن هذا النحو من النظر والنقد للمنهجية الاجتهادية التاريخية يتردد عند غيره من العلماء والمفكرين بصورة أو بأخرى. فالشيخ حسن الترابي يقدم بين يدي دعوته إلى تجديد أصول الفقه عدداً من المسوغات، منها أن القضية الأصولية في تلك المنهجية أصبحت كلها "قضية تفسير للنصوص استعمالاً لمفاهيم الأصول التفسيرية، ونظراً في معاني العام والخاص، والتعارض والترجيح، ووجوه الدلالة وضوحاً أو خفاءً، ودلالة النص المباشرة، ودلالة الإشارة، ومفهوم المخالفة، ونحو ذلك". وإنما اصطبغت المنهجية الأصولية التاريخية بهذه الصبغة في نظر الترابي لأن "الفقهاء ما كانوا يعالجون كثيراً قضايا الحياة العامة".<sup>١٨٣</sup> ومن خلال تحليل لبنية علم الأصول وتطوره التاريخي ربطاً له بالتحويلات العامة التي كانت تحصل في الاجتماع الإسلامي في قرونه الأولى، يخلص الشيخ الترابي إلى أن كثيراً من قواعد علم الأصول وأبوابه التي كان يمكن أن تتطور وتوسع لاستيعاب قضايا الحياة العامة قد أصابها الانحسار، وما انفك بعضها "تحصره المجادلات الفقهية حتى أردته في مهده".<sup>١٨٤</sup> ولأن ما "عطل من الدين أكثره يتصل بالقضايا العامة والواجبات الكفائية"،<sup>١٨٥</sup> فإن الترابي يؤكد الحاجة "للتواضع على منهج أصولي ونظام يضبط تفكيرنا الإسلامي حتى لا تختلط علينا الأمور، وترتبك المذاهب، ويكثر سوء التفاهم والاختلاف في مسائل تتصل بالحياة العامة: السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدولية وغيرها، مما يؤثر [في] وحدة المجتمع المسلم ونهضته".<sup>١٨٦</sup> وإنما يدعو الترابي هذه الدعوة لأن "علم الأصول التقليدي الذي نلتمس فيه الهداية لم يعد مناسباً للوفاء بمحاجتنا المعاصرة حق الوفاء، لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، بل بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي"،<sup>١٨٧</sup> وهي قضايا تهتم شؤون الأفراد أكثر مما تهتم شؤون المجتمع ومصالحه الكلية وما يمكن أن يلحقه من مفسد كلية كذلك.



هكذا يعرب الترابي عن الهموم نفسها التي باح بها ابن عاشور منذ منتصف العقد السابع من القرن الرابع عشر الهجري (منتصف العقد الخامس من القرن العشرين الميلادي)، بل قبل ذلك بزمن طويل كما رأينا عندما استعرضنا نقده للعلوم الإسلامية. ولا يجد الترابي غناءً كبيراً في القياس الفقهي الأصولي، لأنه يرى فيه نمطاً متحفظاً "من القياس يقتصر على قياس حادثة محدودة على سابقة محدودة معينة ثبت فيها حكم بنص شرعي"، وهو لذلك أولى عنده بأن يُعدَّ "استكمالاً للأصول التفسيرية في تبيين أحكام النكاح والآداب والشعائر". وبناءً على ذلك فإن القضايا العامة والواجبات الكفائية لا يفي بحق الاجتهاد فيها والتشريع للمصالح المترتبة عليها مثل هذا القياس؛ لأن الفقه المطلوب فيها "فقه مصالح عامة واسعة لا يلتمس تكييف الوقائع الجزئية تفصيلاً فيحكم على الواقعة قياساً على ما شابهها من واقعة سالفة"، بل هو فقه الأصل فيه أن "يركب مغزى اتجاهات سيرة الشريعة الأولى ويحاول في ضوء ذلك توجيه الحياة الحاضرة". ومن ثم يدعو الترابي إلى ما سماه "القياس الفطري" أو "القياس الإجمالي الأوسع" من القياس المعهود بتحديداته وشروطه الفنية المعروفة. وهذا القياس الفطري عند الترابي ما هو إلا "قياس المصالح المرسله" الذي يرى فيه "درجة أرقى في البحث عن جوهر مناسبات الأحكام، إذ نأخذ جملة من أحكام الدين منسوبة إلى جملة الواقع [الذي] تنزل فيه ونستنبط من ذلك مصالح عامة ونرتب علاقاتها من حيث الأولوية والترتيب". ومن طرائق استخدام هذا النمط من القياس "أن نتسع في القياس على الجزئيات نعتبر الطائفة من النصوص ونستنبط من جملتها مقصداً معيناً من مقاصد الدين أو مصلحة معينة من مصالحه، ثم نتوحي ذلك المقصد حيثما كان في الظروف والحادثات الجديدة" (التسويد من عندنا).<sup>١٨٨</sup>

وإلى قريب من هذا يذهب الأستاذ عبد الحميد أبو سليمان في بيان أوجه القصور في المنهجية الاجتهادية الموروثة واقترح ما يراه لازماً لتجاوز ذلك القصور. وتمثل العزلة التي وقعت في التاريخ الإسلامي بين القيادتين الفكرية [العلماء والفقهاء] والسياسية [الأمراء والسلطين] للأمة عاملاً رئيساً يفسر به

الأستاذ أبو سليمان ما أصاب تلك المنهجية من قصور. فبسبب تلك العزلة التي ما فتئت تستفحل عبر الأجيال انصرف العلماء - في رأيه - "إلى العمل في التأليف والبحث والدرس والتأصيل للجوانب الخاصة بدراسات القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وما يتعلق بشؤون الأفراد من عبادات ومعاملات، دون كبير التفات إلى شؤون السياسة والحكم ومؤسسات المجتمع وذاتيته الجماعية والعامية".<sup>١٨٩</sup> ومع ذلك فقد أدت تلك المنهجية وظيفتها "واستجابت للظروف التي نشأت فيها والتي لم يكن للعلماء فيها حينئذٍ خيار"، إلا أن ما بقي منها مما يسميه أبو سليمان "كليات" يحتاج في نظره إلى مزيد من التطوير، بحيث إن على الأجيال اللاحقة مسؤولية "التعامل مع تلك المنهجية والاستفادة منها، والبناء عليها، لتتابع ما جدَّ من ظروف ومتغيرات وإمكانيات وحاجات وتحديات".<sup>١٩٠</sup>

ويقف أبو سليمان وقفة خاصة مع القياس بوصفه من أهم مناهج استنباط الأحكام الشرعية وتطبيقها على الوقائع المستجدة، فيلاحظ أن "أداء هذا الأصل بشكل سليم يفترض أساساً ثبات الصورة الكلية للمجتمع، وأن كل متغير إنما هو متغير جزئي وحادث محدود لا يقتضي التعامل معه والتوصل إلى حكم بشأنه إلاّ النظر في الحوادث الجزئية الماضية، والثور على الحادث المشابه الذي يشترك معها في العلة ليأخذ معها نفس الحكم".<sup>١٩١</sup> وبما أن الاجتماع الإسلامي لم يكن اجتماعاً ساكناً راکداً وإنما كان يشهد مع اتساع دار الإسلام "تطورات سكانية واجتماعية وسياسية وحضارية كبرى"، فقد أدّى ذلك في نظر أبي سليمان إلى أن أدرك العلماء بعض أوجه القصور المتأتية من كون القياس الجزئي المعتمد على العلة بشروطها المحددة في علم الأصول لا يفي بتحقيق المصالح المنوطة بالأحكام الشرعية في سياق تلك التطورات؛ ولذلك فقد حاولوا تدارك الأمر باعتماد أصول أخرى - مثل الاستحسان والمصالح المرسلّة - حتى يتمكنوا "من تخطي النظر الجزئي إلى النظر الكلي، والحكم بما تلميه روح الشريعة ومقاصدها وأولوياتها الصحيحة، فيأتي الحكم في الحادث بما هو أولى بالإسلام وروحه ومقاصده وأولوياته".<sup>١٩٢</sup>

وعلى المنوال نفسه أو على منوال شبيهه به ينسج الشيخ محمد مهدي شمس

الدين من أفق الفكر الإسلامي في المحيط الشيعي، إذ ينظر في مدى جدوى علم أصول الفقه وكفايته لمواجهة متطلبات حركة الاجتهاد في ظل الظروف الجديدة التي يعيشها المسلمون في سياق التواصل العالمي الكثيف. يرى الشيخ شمس الدين أن "الذي حصل هو أن الجيل الأول من المحققين سواء في دائرة مدرسة أهل البيت فقهاء ومحدثين أو غيرهم في المدارس الأخرى، كانوا يعالجون قضايا منفصلة، وبعد ذلك جمعت هذه القضايا وهذه المواقف وتألفت منها نظرة موحدة أو هكذا أريد لها أن تكون موحدة. لم يوضع المنهج لمجال معرفي مقصود داخل في دائرة الوعي بشموله وأبعاده، وإنما عولج هذا المجال المعرفي [=الاجتهاد الفقهي] من خلال قضايا الصغرى... وإذن فالقصور ناشئ من ظروف تكون علم الأصول". ويزيد الشيخ شمس الدين هذا المعنى توضيحاً بتأكيد أنه القصور الذي يشكو منه علم أصول الفقه "تاريخي وليس طارئاً، لأن أبحاث هذا العلم لم توضع أساساً لتبني عليها عملية اجتهادية شاملة".<sup>١٩٣</sup> ولئن التمس شمس الدين للفقهاء والأصوليين القدامى العذرَ فيما ساروا عليه من فهم ونهج تجزيئي في الاجتهاد، فإنه ليس بعاذرٍ خلفهم في العصر الحديث. ذلك أننا نمتلك الآن - كما يرى - "رؤية شاملة للمجتمع ولقضاياه سواء في ذلك القضايا الراهنة القائمة أو التي نستشرفها والتي نتوقع أن تحدث في المستقبل"، ولذلك فهو يدعو إلى معالجة المشكلات والقضايا التي يواجهها المجتمع "وفقاً لمنهج مختلف عما كان ينظر إليه الفقيه في العصور القديمة"،<sup>١٩٤</sup> بحيث يشمل على "قواعد لاستنباط الأحكام يُلحظُ فيها أنَّ الشريعة تتضمن أحكاماً كلية للمكلفين باعتبارهم يشكلون مجتمعاً وأمة، ويعيشون في عالم يتفاعلون معه، وليس باعتبارهم أفراداً يمارس كل واحد منهم شأنه الخاص بمعزل عما يحيط به من متغيرات".<sup>١٩٥</sup>

وفي سياق محاولة لتطوير "رؤية تكاملية" تتجاوز "النظرة التجزيئية" في التعامل مع نصوص الوحي وتأسس على "نظام الخطاب ومنهجية القواعد القياسية"،<sup>١٩٦</sup> وبعد مناقشة مستفيضة للإشكالية القديمة المتجددة الخاصة بالعلاقة بين النقل والعقل صحبتها مداخلات مع العقل الوضعي كما تحددت ملامحه في سياق

التجربة الحضارية الغربية، ينتهي الأستاذ لؤي صافي إلى تقرير أن منهج الاجتهاد كما تبلور في علم أصول الفقه قد آل في تطوره التاريخي إلى أن أصبح مجرد "منهجية نصوية". وقد كان من نتائج ترسخ هذه المنهجية في الحياة الثقافية والعلمية للمسلمين أن أُقيل العقل،<sup>١٩٧</sup> وتراجعت الرؤية القرآنية "تدرجياً حتى كادت تختفي عند القاعدة العريضة من الفقهاء في عصرنا هذا".<sup>١٩٨</sup>

ولللخروج من هذه الأزمة التي تورط فيها العقل المسلم فأثرت تأثيراً سلبياً كبيراً في تعامله مع هداية الوحي ووقائع المجتمع والتاريخ وظواهر الطبيعة، يدعو الأستاذ صافي إلى اعتماد ما سماه - كما رأينا قبل قليل - بـ "منهجية القواعد القياسية" التي قوامها "الانتقال من النظر الجزئي إلى النظر الكلي من خلال اعتبار كافة النصوص المتعلقة بالموضوع المدروس".<sup>١٩٩</sup> وبعبارة أخرى اعتماد ما قد يسميه بعضهم بمنهج موضوعي في التعامل مع النصوص. ولا يخفي صاحب هذه الأطروحة أن من أهداف المنهجية المقترحة ومسوغاتها في الوقت نفسه السعي لبلوغ القطع واليقين في فهم نصوص الشريعة وإدراك معانيها واستنباط الأحكام المنضوية فيها. ذلك أن تماسك هذه المنهجية "واتساقها مستمد من قدرتها على توظيف مبادئ العقل وعملياته المختلفة للوصول إلى نتائج راسخة". ومن ناحية أخرى، فإن منهجية القواعد القياسية هذه تسمح للمجتهد - كما يقرر الأستاذ صافي - بفهم النصوص عن طريق "تحليلها إلى مفرداتها، وتحديد معانيها ومنطقها الداخلي، ثم إعادة تركيبها بناءً على تشابه دلالاتها ومقاصدها". وهذا نهج من شأنه أن يؤدي إلى تخليص عملية القياس "من تردداتها الظني والسمويّ بها إلى مستوى معرفي أكثر ثبوتاً ورسوخاً"، وذلك بواسطة "القياس على الكلي بدلاً من القياس على الجزئي" (التسويد من عندنا).<sup>٢٠٠</sup>

ومرة أخرى نلاحظ أن الإشكالية التي يدور عليها البحث عند هؤلاء المفكرين هي الإشكالية نفسها التي سبق لابن عاشور أن طرحها وحاول معالجتها، وإن اختلفت العبارة أو سياق الطرح أو عنوانه، ألا وهي إشكالية القطع والظن والكلي والجزئي في فهم نصوص الشريعة واستخلاص دلالاتها وأحكامها، وصلة ذلك كله بقضايا المجتمع من حيث هي أمور كلية تهتم الأمة وجماعاتها أو فئاتها المختلفة، لا مجرد نوازل أو

قضايا جزئية تقتصر على أفراد معزلين. ففي رأي ابن عاشور أن المصلحة التي تتحقق بواسطة القياس الفقهي إلحاقاً لجزئي حادث غير معلوم حكمه جزئي ثابت حكمه في الشريعة "مصلحة جزئية ظنية غالباً لقلة صور العلة المنصوصة". وإذا كان مثل هذا القياس قد عدَّ حجة عند الأصوليين والفقهاء، "فلأن نقول بحجية قياس مصلحة كلية حادثة في الأمة على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي، أولى بنا وأجدر بالقياس وأدخل في الاحتجاج الشرعي" (التسويد من عندنا).<sup>٢٠١</sup> بل إن ابن عاشور يحمل بشدة على ذلك النوع من علماء الشريعة الذين يترقب الواحد منهم "حتى يجد المصالح المثبتة أحكامها بالتعيين أو الملحقة بأحكام نظائرها بالقياس"، في حين أن الواجب "عليه تحصيل المصالح غير المثبتة أحكامها بالتعيين ولا الملحقة بأحكام نظائرها بالقياس، وكيف يخالف عالم في وجوب اعتبار جنسها على الجملة وبدون دخول في التفاصيل ابتداء، ثقة بأن الشارع قد اعتبر أجناس نظائرها؟"، ذلك لأن أوصاف الحكمة في أجناس هذه المصالح "قائمة بذواتها غير محتاجة إلى تشبيه فرع بأصل" (التسويد من عندنا).<sup>٢٠٢</sup>

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن النقد الموجه إلى القياس الفقهي الأصولي لا يتعلق بمسألة المشروعية العقدية أو الكلامية التي كانت محور اعتراضات السابقين عليه سواء من علماء الشيعة أو من الظاهرية، وإنما هو نقد يتوجه في المقام الأول إلى مدى كفايته للوفاء بتحقيق الحكم والمصالح التي تنطوي عليها نصوص الشريعة وأحكامها الخاصة بشؤون المجتمع العامة وقضاياها الكلية. إن الحركة في ذلك القياس تكون من جزئي إلى جزئي آخر، ذلك أن ما يجري بحمه ليس جديداً يتضمن تخطيطاً وتوجيهاً للمستقبل "بل هو أمر واقع أو نازلة نزلت، والجهد البشري لمواجهتها يأتي في نطاق رد الفعل وإيجاد الحل الممكن".<sup>٢٠٣</sup> ويمكن القول بعبارة أخرى إننا هنا أمام نقد منهجي معرفي لا كلامي للقياس. وهذا يعني الحاجة للبحث عن منهج أكثر كفاية يقوم الاجتهاد فيه على اعتبار أجناس المصالح وكلياتها دون حاجة "إلى تشبيه فرع بأصل"، كما صرح ابن عاشور.

تلك وجوه من النقد الموجه إلى أصول الفقه أو المنهج التقليدي في الاجتهاد،

وقد رأينا أثناء استعراضنا لها بعض أوجه الإصلاح المقترحة لتجاوز ذلك القصور، والتي يمثل البحث في مقاصد الشريعة - في الإطار السني على الأقل - المدخل المناسب لها عند أغلب أصحاب ذلك النقد.<sup>٢٠٤</sup> على أن هذا لا يعني عند ابن عاشور الذي دعا بقوة ووضوح إلى تأسيس "علم مقاصد الشريعة" أطراح علم أصول الفقه والتخلي عنه جملة وتفصيلاً؛ إذ سيستمر يؤدي وظيفة مهمة في النظر الاجتهادي الإسلامي حيث "تستمدُّ منه طرق تركيب الأدلة الفقهية".<sup>٢٠٥</sup> ولن يغضى من قيمة هذه الوظيفة إلا متعالم جاهل بمسائله، أو ذو غرض يرى التجديد والاجتهاد نقضاً وهدماً لما تعاقبت على بنائه وتشييده أجيال من العلماء.

ومِمَّا يؤسف المرء أن يلاحظه في هذا المقام تلك الحالة من الانقطاع وعدم التواصل بين علماء الأمة ومفكرها في العصر الحديث وخصوصاً في الإطار السني، بحيث لا يتكامل عطاؤهم وإسهاماتهم على نحو تراكمي، ومن ثم لا يبيى اللاحقُ منهم على ما قدمه السابق. ولعله بسبب عدم التواصل هذا يجد المرء أن ما قاله مثلاً ابن عاشور وربما غيره قبل أكثر من نصف قرن يُعاد ويُكرَّر، وكأنما قائله مكتشف غير مسبوق أو رائد غير ملحق. فبدل أن يتم إنضاج ما سبق أن قيل ونقده وتطويره بالإضافة إليه والبناء عليه، نجد أنفسنا أمام حالة تكرارية هي أقرب إلى الحلقة المفرغة منها إلى الحركة المتقدمة الصاعدة التي تُثري وتُمَيِّ، فيكون حالنا عندها كحال سيزيف بطل الأسطورة اليونانية في حمله الصخرة إلى قمة الجبل وما هو ببالغ بها إليها!

وإذا كان من الممكن تفسير الاتفاق الذي يوشك أن يكون حرقياً بين بعض وجهات النظر التي تعرضنا لها على أنه نتيجة توارِد في الأفكار أو اتفاق في الرؤية أو اشتراك في الإشكالية والاهتمامات، فإن ذلك لا يكفي مسوغاً لبقاء العقل المسلم يراوح مكانه في طرح القضايا ومعالجتها، لا سيما إذا كان الأمر أمر بحث علمي يرصد حركة الأفكار ويوازن بينها وينظر، لا مجرد تأمل يدور فيه المفكر حول ذاته ويتحاور مع نفسه.

## مقاصد الشريعة وقضايا التنظير الاجتماعي

ذكرنا قبلاً أن البحث في مقاصد الشريعة عند ابن عاشور مرتبط ارتباطاً قوياً ومباشراً بالبحث في نظام الاجتماع الإسلامي الذي يرى أنه لا تحدي فيه كثيراً قواعد علم الأصول، مما يجعل من الضروري البحث عن "قواعد أوسع".<sup>٢٠٦</sup> ولا يدعي ابن عاشور أنه قد وضع تلك القواعد بتفصيلاتها ومسائلها، وإنما هو مهّد الطريق - في اعتقادنا - إلى ما يمكن اعتباره القاعدة المعرفية لتلك القواعد. ونقصد بالقاعدة المعرفية هنا تلك المفاهيم الكلية الأساسية التي بنظمها في سلك واحد نكون قد تملكنا جهازاً نظرياً يمكننا من ترتيب نسق القيم الحاكمة لحياة المجتمع والضابطة لحرته، وبالتالي ترتيب أجناس المصالح والمفاسد وأنواعها المناظرة لتلك القيم وفق كليات متكاملة، تأدياً من ذلك كله إلى تكييف هذه بتلك وتنزيل تلك على هذه، تصريفاً للأحكام<sup>٢٠٧</sup> حسيماً تتطلبه الأوضاع المشخصة لحياة المجتمع في كل طور من أطوار حرته. وإذا كان يمكن النظر إلى ما قام به ابن عاشور على أنه "تنويع لمحاولات الأصوليين في دراسة المقاصد"،<sup>٢٠٨</sup> فإنه يمكننا القول بهذا الاعتبار إننا في الحقيقة أما عمل تركيبي منهجي غايته "تأسيس جملة من الأصول القطعية للتفقه".<sup>٢٠٩</sup> وكما ذكر أحد المفكرين الإسلاميين المعاصرين، فإن ابن عاشور يبدو أنه نظر في مشاغل حركة الإصلاح وما واجهها من مشكلات وتحديات في سياق سعيها لأن تستأنف الأمة مسيرتها الحضارية فحاول أن يرسم لها قاعدة مرجعية تضبط سيرها وتحدد وجهتها وترتب أولوياتها.<sup>٢١٠</sup>

وإذ قد كفانا الأستاذ الحسني مؤونة الكلام على أطروحة ابن عاشور في المقاصد من حيث المفاهيم التي قام عليها بناء نظرية المقاصد عنده، ومن حيث تعريف المقاصد نفسها وترتيب أنواعها ودرجاتها، ومن حيث صلة ذلك كله بنصوص الشريعة في كيفية انبثاقها منها وانبثاقها عليها،<sup>٢١١</sup> فإننا نود أن نقف في الفقرات الآتية عند بعض المفاهيم التأسيسية في النظر المقاصدي عند ابن عاشور مما نحسب أنه يحتاج إلى مزيد بحث ودراسة لما له - في تقديرنا - من أهمية كبيرة تتصل بهموم تطوير "علوم اجتماعية إسلامية" أو "التأصيل الإسلامي للدراسات الاجتماعية".

أربعة مفاهيم يرى ابن عاشور أنها تكوّن المحور الذي تدور عليه عقائد الإسلام وتعاليمه وتشريعاته، وهي الفطرة والسماحة والحرية (وترتبط بها المساواة) والحق (بمعناه الاجتماعي القانوني، ويرتبط به العدل). ويحتل مفهوم الفطرة من ذلك المحور منزلة الواسطة من العقد، ذلك أن وصف الفطرة في نظر ابن عاشور هو الوصف الأعظم الذي تنبني عليه مقاصد الشريعة.<sup>٢١٢</sup> والفطرة عنده "هي الحالة التي خلق الله عليها عقل النوع الإنساني سالماً من الاختلاط بالرعونات والعادات الفاسدة"، وهي حالة "صالحة لصدور الفضائل عنها".<sup>٢١٣</sup> وهو يزيد مفهوم الفطرة بياناً وتوضيحاً فيقول: "الفطرة ما فطر - أي خلق - عليه الإنسان ظاهراً أو باطناً، أي جسداً أو عقلاً. فسير الإنسان على رجليه فطرة جسدية، ومحاولة مشيه على اليدين خلاف الفطرة، وعمل الإنسان بيديه فطرة جسدية، ومحاولة عمله برجليه خلاف الفطرة. واستنتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية، ومحاولة استنتاج الشيء من غير سببه - المُسمّى هذا الاستنتاج في علم الجدل بفساد الوضع - خلاف الفطرة العقلية. والجزم بأن ما نشاهده من الأشياء هو حقائق ثابتة في نفس الأمر فطرة عقلية، وإنكار السفسطائية ثبوتها خلاف الفطرة العقلية".<sup>٢١٤</sup>

وبناءً على هذا الشمول في معنى الفطرة لأبعاد التكوين الإنساني، يقرر ابن عاشور أن "معنى وصف الإسلام بأنه 'فطرة الله'، أن الأصول التي جاء بها الإسلام من الفطرة، ثم تتبعها أصول وفروع هي من الفضائل الدائعة المقبولة، ف جاء الإسلام وحرص عليها إذ هي من العادات الصالحة المتأصلة في البشر، والناشئة من مقاصد من الخير سالمة من الضرر، فهي راجعة إلى أصول الفطرة".<sup>٢١٥</sup> ومن ثم يؤكد "أن جميع أصول الإسلام وقواعده تنفجر من ينبوع معنى الفطرة".<sup>٢١٦</sup>

ولأن الإحاطة بمعاني الفطرة ودقائقها ليست "إلاً لعلم الغيوب"، فإن حظنا من ذلك - كما ينبه ابن عاشور - "ملاحظة أمثلة منها جامعة، والاهتداء بأشعة وصلت إلينا من منافذها [يعني منافذ الفطرة] الواسعة، لتتدبر فيما وقع تعيينه من قبل الشارع، ونقيس عليه ما أشبهه في حكمه".<sup>٢١٧</sup> وهل من سبيل إلى التقاط تلك الأشعة الصادرة من منافذ الفطرة والوقوف على الأمثلة الجامعة لها غير الدرس الدقيق



والتأمل العميق في التجربة الإنسانية المتطاولة في مختلف أطوارها لنرى من خلالها تجليات تلك المعاني الفطرية في نضال الإنسان للتحقق بجملة من القيم والمثل العليا التي تشير دائماً إلى محاولته تجاوز أفقه المادي الأرضي!

وربما أمكننا التعبير عن مفهوم الفطرة بمصطلح الطبيعة البشرية الشائع استخدامه في الفكر الفلسفي والدراسات الاجتماعية الوضعية. إلا أن هذا المصطلح كما جرى تحديد معناه وتوظيفه في تلك الدراسات يميل إلى استبعاد الأبعاد الغيبية والروحية للتكوين الإنساني، ليجعل من "الطبيعة الإنسانية" مجرد مقولة اجتماعية وثقافية يتحدد معناها وفق معطيات حركة التاريخ ومراحل تطور المجتمع.<sup>٢١٨</sup> وعلى العكس من ذلك، فإن مفهوم الفطرة كما يمكن استخلاص معانيه من نصوص الوحي وكما حاول عدد من العلماء والحكماء المسلمين تحديد أبعاده أكثر غناءً وشمولاً في دلالته. ذلك أنه فضلاً عن كونه مقولة فكرية تحليلية، فهو يعبر في الواقع عن حقيقة وجودية ذات متعلقات غيبية ومعرفية وخلقية ونفسية. وبالتالي فهو بضمه إلى مفاهيم أساسية أخرى أكدها الوحي يمثل أحد المداخل الضرورية لتطوير نماذج إسلامية في الدراسات الإنسانية والاجتماعية.<sup>٢١٩</sup>

ويتفرع من ربط القرآن بين الإسلام والفطرة "أن الشريعة الإسلامية داعية أهلها إلى تقويم الفطرة والحفاظ على أعمالها، وإحياء ما اندرس منها أو اختلط بها"، ولذلك فإن المقصد العام من التشريع -في نظر ابن عاشور- "لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها".<sup>٢٢٠</sup>

وينبثق عن ينبوع الفطرة معنى السماحة كما يُنظر ابن عاشور، فالسماحة عنده "أكمل وصف لاطمئنان النفس وأعون على قبول الهدى والإرشاد".<sup>٢٢١</sup> وهو يعتبر السماحة أصلاً قطعياً، يُستدلُّ عليه من الظواهر الكثيرة المنتشرة في نصوص الشريعة، إذ إن "كثرة الظواهر تفيد القطع".<sup>٢٢٢</sup> وبما أن السماحة هي "سهولة المعاملة في اعتدال"، فهي بذلك راجعة "إلى معنى الاعتدال والعدل والتوسط"،<sup>٢٢٣</sup> وهي من ثم "سهولة المعاملة فيما اعتاد الناس فيه المشادة" فتكون وسطاً "بين الشدة والتساهل".<sup>٢٢٤</sup>

وإذا كانت السماحة تعبيراً عن الاعتدال والتوسط، فإن نقيضها من غلو

وتقصير إنما ينشأ - كما يؤكد ابن عاشور - "عن انحراف في الفطرة يحدو إليه الهوى"، وقد يكون ذلك "عن ابتكار أو تقليد". والغلو في الغالب يبتكره - حسب تحليل ابن عاشور - "قادة الناس ذوو النفوس الطامحة إلى السيادة أو القيادة، بحسن نية أو بضده، إفراطاً في الأمور".<sup>٢٢٥</sup>

ومنشأ معنى السماحة وحكمته في نسق أحكام الشريعة وفي نظام الاجتماع الإسلامي أن الله سبحانه قد جعل الإسلام "دينَ الفطرة، وأمورُ الفطرة راجعة إلى الجبلية، فهي كائنة في النفوس، سهل عليها قبولها". ولأن الله سبحانه أراد لشريعة الإسلام العموم والدوام، فقد اقتضى ذلك أن يتنفي عنها "الإعنات، فكانت سماحتها أشدَّ ملاءمة للنفوس؛ لأن فيها إراحة النفوس في حالي خويصتها ومجتمعها".<sup>٢٢٦</sup> وهنا يحضر مرة أخرى البعد الاجتماعي عند ابن عاشور متصلاً اتصالاً مباشراً. بمعنى السماحة، ممّا حدا به إلى بحث مفهوم الرخصة باعتباره أحد مظاهر معنى السماحة في أحكام الشريعة. وفي هذا الصدد يشير إلى أن علماء الشريعة قد اقتصروا في بحثهم لمفهوم الرخصة على ما يخص الأفراد "ولم يرجعوا على أن مجموع الأمة قد تعثره مشاق اجتماعية تجعله بحاجة إلى الرخصة"،<sup>٢٢٧</sup> ذلك أننا "إذا تأملنا الرخصة فوجدناها ترجع إلى عروض المشقة والضرورة، صح أن ننظر إلى عموم الضرورة وخصوصها". وممّا غفل العلماء عن بحثه في هذا السياق - كما يضيف - "الضرورة العامة المؤقتة، وذلك أن يعرض الاضطرار للأمة أو طائفة منها [ممّا] يستدعي إباحة الفعل المنوع لتحقيق مقصد شرعي مثل سلامة الأمة وإبقاء قوتها أو نحوها". وهو يؤكد بقوة "أن اعتبار هذه الضرورة عند حلولها أولى وأجدد من اعتبار الضرورة الخاصة، وأنها تقتضي تغييراً للأحكام الشرعية المقررة للأحوال التي طرأت عليها تلك الضرورة".<sup>٢٢٨</sup> وإنما جاء تشريع الرخصة بمعنيها الفردي والاجتماعي - كما يلاحظ ابن عاشور - حفاظاً على معنى السماحة في أحكام الشريعة ومراعاة لما قد يعرض من عوارض زمنية وحالية تُصير تلك الأحكام "مشملة على شدة".<sup>٢٢٩</sup>

على أن الشيخ ابن عاشور لا يرسل الكلام على عواهنه لينفتح الباب لمن شاء أن يقدر ما شاء وكيف شاء، رخصةً كان أم سواها، ممّا هو متعلّق بالأحكام الشرعية.

فالأمر عنده يتطلب "علماء أهل نظرٍ سديدٍ في فقه الشريعة، وتمكّن من معرفة مقاصدها، وخبرة بمواضع الحاجة في الأمة، ومقدرة على إمدادها بالمعالجة الشرعية لاستبقاء عظمتها، واسترفاء خروقتها، ووضع الهناء بموضع النقب من أديهما" (التسويد من عندنا).<sup>٢٢٠</sup> وتقديراً منه لأن مثل هذا الأمر لا تكفي فيه جهود الاجتهاد الفردي، فقد دعا منذ الأربعينيات إلى "جمع مجمع علمي" من أكابر علماء الإسلام على اختلاف مذاهبهم ليسطروا "بينهم حاجات الأمة ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعين عملُ الأمة عليه".<sup>٢٢١</sup> وهذا يعني أن تحقيق مقاصد الشريعة غير ممكن بدون استيعاب لواقع الأمة الاجتماعي وتقدير لحاجاتها وإحاطة بعلاقاتها بغيرها من الأمم ممّا لا سبيل إليه إلاّ الدراسة العلمية المتخصصة الرصينة والدؤوبة.

ويكافئ مفهومَي الفطرة والسماحة أهمية مفهوم الحرية، ويتكامل معهما في النظر المقاصدي لابن عاشور. فضلاً عن كون الحرية مقصداً من مقاصد الشريعة، فهي كذلك أصل من أصول النظام الاجتماعي في الإسلام الذي حاول أن يرسم معالمه في كتابه أصول النظام الاجتماعي في الإسلام.

يبين ابن عاشور من خلال تحليل دلالة لفظ الحرية في استعمال اللغة العربية أن هناك معنيين أساسيين يفيدهما هذا الاستعمال، أحدهما ناشئ عن الآخر. فأما المعنى الأول للحرية فهو ضد العبودية، وذلك "أن يكون تصرف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرفاً غير متوقف على رضا أحد آخر". وأما المعنى الثاني فهو "ناشئ عن الأول بطريقة المجاز في الاستعمال، وهو تمكّن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض".<sup>٢٢٢</sup> ومن القواعد التي تقررت عند علماء الشريعة أن "الشارع متشوف للحرية"، وذلك يعني - كما يلاحظ ابن عاشور - أن استقراء تصرفات الشريعة دلّ "على أن من أهم مقاصدها إبطال العبودية وتعميم الحرية". ولما كان من مقاصد الشريعة - كما رأينا من قبل - حفظ نظام العالم، فإن الإسلام قد نظر إلى طريق الجمع بين هذين المقصدين (تعميم الحرية وحفظ النظام) "بأن سلط عوامل الحرية على عوامل العبودية مقاومة لها بتقليلها وعلاجاً للباقي، وذلك بإبطال أسباب كثيرة من أسباب الاسترقاق وقصره على سبب الأسر خاصة".<sup>٢٢٣</sup>

ومهما يكن من أمر التحديد اللغوي أو التعريف الفقهي لمعنى الحرية، فإنها عند ابن عاشور "وصف فطري نشأ عليه البشر، وبه تصرفوا في أول وجودهم على الأرض حتى حدثت بينهم المزاومة فحدث التحجير"، ولم يدخل التحجير على أعمال البشر بما حدَّ من حريتهم "إلا بتعارض متعلقاتها".<sup>٢٣٤</sup> وهذا وضع ناشئ عن طبيعة الاجتماع البشري ذاتها إذ تقتضي التوفيق بين إرادات متعددة قد تتعارض وتتصادم، ولا سبيل إلى ذلك إلا بوضع قيود عليها، فلا تكون الحرية حينها انطلاقاً بلا حدود. والحرية - كما يعيد ابن عاشور ويؤكد - "خاطر غريزي في النفوس البشرية، فيها نماء القوى الإنسانية من تفكير وقول وعمل، وبها تنطلق المواهب العقلية متسابقة في ميادين الابتكار والتدقيق"،<sup>٢٣٥</sup> فهي بذلك ذات ارتباط وجودي بكيان الإنسان كما برأه خالقه سبحانه وتعالى.

ويطل الشيخ على مفهوم الحرية من أفق التجربة التاريخية الإنسانية فيؤديه التأمل في مسيرتها إلى أن أفراد البشر وجماعته قد تعرضوا "من جراء التصرف بالحرية دون اتزان إلى كوارث لحقت الأشخاص، وتشاجر حدث بين الجماعات". وقد دعت عبرة التجربة إلى أن يتواضع البشر بينهم "على تمييز ما يُطلق عنانه وما يُشدُّ عقَّاله وتقدير ذلك"، وتداركنهم رحمة الله تعالى "بأن وضع لهم الشرائع وأرسل إليهم الرسل الهداة وقيض لهم الحكماء والمرشدين يرشدونهم جميعاً إلى طرائق السير بحرياتهم، وأن يراعي كلُّ صالح غيره في تطبيق استعمال حريته، فاستقامت أحوالُ البشر بحسب مبلغهم من الحضارة والزكاة".<sup>٢٣٦</sup> وإنما تضافرت شرائعُ الرسل ومواعظُ الأنبياء ونصائحُ الحكماء وعبرةُ التجارب على كبت "غلوِّاء الناس في تهافتهم على ابتغاء ما يصبون إليه تجنباً لما ينطوي عليه من الأضرار، فسنوا لهم الشرائع والقوانين والنظم وحملوهم على اتباعها ليهناً عيشهم ويزول عيْثهم، فطرات من ذلك الشرائع والعوائد والآداب والأخلاق وصارت الحريات محدودة بحسب الجمع بين مصالح الجماعات بأن لا يُلجق المتصرف بتصرفه ضرراً بغيره، وأن لا يعود تصرفه عليه بوخامة العقبي"، وذلك كله تجنباً لما قد ينشأ بين أفراد المجتمع وفئاته وجماعته من "تنازع وتغالِب وتهاج".<sup>٢٣٧</sup>

ولا يمل ابن عاشور من التأكيد مراراً وتكراراً كون الحرية أمراً فطرياً في تكوين الإنسان وأصلاً أصيلاً في الاجتماع البشري، فهي في مذهبه واعتقاده "حلية الإنسان، وزينة المدينة، فيها تُنمى القوى وتنطلق المواهب، وبصونها تنبت الفضائل والشجاعة والنصيحة بصراحة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتتلاقح الأفكار، وتورق أفنان العلوم".<sup>٢٣٨</sup> ولذلك فتحديد الحرية أو تقييدها "موقف صعب وخرج ودقيق على المشرع غير المعصوم"، ممّا يجعل من الواجب على "ولاة الأمور التريث فيه وعدم التعجل لأن ما زاد على ما يقتضيه درء المفسد وجلب المصالح الحاجية من تحديد الحرية يعدُّ ظلماً".<sup>٢٣٩</sup>

هذا ولم يكن ابن عاشور غافلاً عن سيرة مفهوم الحرية في الثقافة الغربية الحديثة وما اتخذته من معان وأبعاد وخصوصاً منذ اندلاع الثورة الفرنسية التي قوضت النظام الملكي الإقطاعي وأقامت مكانه نظاماً جمهورياً، بل إنه ليقر أن استعمال مصطلح الحرية بمعنى تصرف الإنسان وعمله حسب مشيئته دون تدخل من أحد قد شاع في الأوساط العربية الإسلامية نتيجة ما تم من ترجمة لأعمال عن تاريخ تلك الثورة.<sup>٢٤٠</sup> وهو يتوقف عند الحريات الأربع الأساسية التي قام حولها نوع من الإجماع في الفكر السياسي والاجتماعي الحديث، أعني حرية الاعتقاد وحرية التفكير وحرية القول وحرية الفعل، فيقرر أنها "محدودة في نظام الاجتماع الإسلامي بما حددت به شريعة الإسلام أعمال الأمة الإسلامية في تصرفاتهم الفردية والجماعية في داخل بلاد الإسلام ومع الأمم المجاورة والمتعاملة، من جلب مصلحة المسلمين ودرء المفسدة عنهم، وترجيح درء المفسدة على جلب المصلحة إن تعذر الجكع بين الأمرين، ومن سلوك أمثل الطرق السياسية لتأمين الأمة من غوائل العدو ومكر من يترصد بهم الدوائر".<sup>٢٤١</sup>

وحرية الاعتقاد - في رأي ابن عاشور - "أوسع الحريات دائرة لأن صاحب الاعتقاد مطلق التفكير فيما يعتقد، يجول منه حسب خواطره، ولا يحددها له إلا الأدلة والحجج فهي له وازع يقف عند تحديده باختياره دون إكراه. فإذا بلغ الاعتقاد حيث يصدر بمقتضاه قول أو فعل تعرضت حرية صاحبه ساعتئذٍ

للتحديد".<sup>٢٤٢</sup> ويقف الشيخ عند مسألة الردة التي تمثل واحداً من أهم موارد الاعتراض على الفكر الإسلامي في العصر الحديث فيرى فيها الرأي السائد بين جمهور الفقهاء والقائل بعقوبة القتل فيها. إلا أنه يقدم تفسيراً لشرعية هذه العقوبة يمكن اعتباره من أجمع التفسيرات التي قدمت لها، بل يمكن الادعاء بأن التفسير السياسي لعقوبة الردة الذي قال به عدد كبير من المفكرين الإسلاميين المعاصرين لم يخرج عما قرره ابن عاشور.<sup>٢٤٣</sup>

فهو يبني تفسيره على مقدمة أساسية وهي أن الداخل في الإسلام قد مارس حريته فانخرط "في سلكه طائعاً وصار جزءاً من ذلك الكل [= الأمة الإسلامية أو المجتمع الإسلامي]"، ومعنى ذلك أنه قد قطع على نفسه "عهداً يحق الوفاء به". فإذا ارتد عن الإسلام فإنه يكون حينئذٍ قد نقض عهده، وذلك سلوك يُصيرُه "مثلاً سيئاً يجب على أمته أن تطهر نفسها من وجوده لئلاً ينفرد عقد الجامعة بالانسلال منه، ولئلاً يتهاون الداخل في الإسلام بأن يدخله تجربة فإن وافق أهواء أعماله استنهر فيه وإلاً انخرل عنه، ولئلاً يوهم ضعاف العقول بانخزاله أنه جرب الدين فوجده غير مرض، ولئلاً يكون الدخول في الدين من ذرائع التحسس على الأمة".<sup>٢٤٤</sup> وهكذا نلاحظ أن الاعتبارات التي يسوقها الشيخ ابن عاشور تسويغاً لعقوبة الردة اعتبارات سياسية واجتماعية ونفسية مرتبطة بمقصد الحفاظ على النظام الاجتماعي للأمة واستدامته، ولا نكاد نلمح ضمنها الاعتبارات العقدية.

ولكن يمكن إثارة السؤال على نحو آخر انطلاقاً من التفسير السالف: إذا كان ذلك هو حال من دخل الإسلام طواعية واختياراً، فهل ينطبق الحكم نفسه والتفسير ذاته على من تلقى عقائد الإسلام وراثية وتقليداً ثم غشبه من الأوضاع والمؤثرات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية ما أدّى به إلى الانسلاخ عن رابطتها؟ ورب معترض آخر يقول: لقد كان الحكم بعقوبة الردة الذي ثبت بالسنة النبوية مشروطاً بحال الأمة وهي في الأطوار الأولى لتكوّنها ممّا جعل من الضروري سدّ الذرائع أمام كل ما من شأنه أن يسبب خللاً في كيانها الثقافي وتماسكها الاجتماعي. أمّا وقد استوى عودها، وأصبح وجودها -على ما به من ضعف-

ممتداً على نطاق العالم أجمع، فقد يبدو أن العقوبة على الارتداد يمكن أن لا تؤدي إلى تحقيق المقصد منها الذي صرح به ابن عاشور في كلامه!

ومعنى هذا أن الأمر يحتاج إلى نظر واجتهاد وكيف المسألة تكييفاً جديداً في ضوء معطيات ثقافية واجتماعية وسكانية وسياسية كثيفة ذات أثر بعيد في حياة المسلمين واجتماعهم.

وفي رأي ابن عاشور أن حرية الفكر -على أهميتها- ليست شيئاً يمكن أن يستقل بنفسه "لأن ما يجول بالخاطر لا يُعرف إلاً بواسطة القول أو بما تؤذن بعض الأعمال"، وذلك ما يجعل التحجير لا يتطرق إليها ما دامت طيِّ باطن الإنسان ووجدانه.<sup>٢٤٥</sup> وبناءً على ذلك فإن حرية الفكر عنده قرينة لحرية القول، إذ الأخيرة هي مجلى الأولى ومظهرها. وحرية القول كما يفهما الشيخ ذات تعلق متين "بمعاشرة الناس، ومحاوراتهم، والملاطفة بينهم، وممازحاتهم. وهي حق فطري لأن النطق -وهو التعبير عمّا في الضمير باللغات- غريزة في الإنسان يعسر أو يتعذر إمساكه عنها". وهذا يمثل في نظره الأصل الأصيل الذي لكل أحد بمقتضاه "أن يقول ما شاء أن يقوله ولا يمسكه عن ذلك إلاً وازع الدين بأن لا يقول كفراً أو منهياً عنه، أو وازع من خلق بأن لا يقول قذعاً أو هذياناً، أو وازع التبعة على أذى يلحق غيره بسبب مقاله".<sup>٢٤٦</sup>

وفي داخل الإطار الرحيب الذي تضبطه الاعتبارات الثلاثة التي ذكرها ابن عاشور ينفس المجال واسعاً لحرية القول والتعبير ليشمل كل شأن في حياة الأمة في العلوم و"التفقه في الشريعة، والتدبير السياسي، وشؤون الحياة العادية".<sup>٢٤٧</sup> وعلى قاعدة من هذا الفهم للحرية في الإطار الإسلامي يصوغ ابن عاشور واحداً من أكثر المواقف تسامحاً وشمولاً بشأن مسألة التنوع والاختلاف المذهبي في الأمة فيقرر في غير تردد ولا موارد أن "للمسلم أن يكون سنياً سلفياً، أو أشعرياً، أو ماتريدياً، وأن يكون معتزلياً، أو خارجياً، أو زيداً، أو إمامياً. وقواعد العلوم وصحة المناظرة تميز ما في هذه النحل من مقادير الصواب والخطأ، أو الحق والباطل. ولا نكفر أحداً من أهل القبلة".<sup>٢٤٨</sup>

ولا نعلم فهماً أكثر شمولاً وتسامحاً لقضية الحرية، اللهم إلا أن يراد بالحرية الانفلات من كل مرجعية، أو التحلل من كل قيمة، أو التهرب من كل مسؤولية! ولا ندري عندئذٍ إن كان سيكون للحرية مغزى أصلاً، أو للاجتماع الإنساني معنى!

إن ابن عاشور يبدو مفراطاً الحساسية في كلامه على الحرية، شديد الحرص على ترسيخ معانيها وتعميق الشعور بقيمتها في عقول المسلمين وضمايرهم. وكفى قوة ووضوحاً في موقفه إزاءها أن جعلها في المقدمة من مقاصد الشريعة التي عليها تدور نصوصها وأحكامها، مثلما نظر إليها بوصفها أصلاً من أصول نظام الاجتماع الإسلامي. ومعنى ذلك أن أي جهد لبناء نظام سياسي اجتماعي إسلامي -تنظيراً وتطبيقاً- لا تكون الحرية من أسسه ومقاصده في الوقت نفسه سيكون جهداً استجابته لمقتضيات الإسلام منقوصة، وتحقيقه لقيمه مخروم.

والغريب أن مفكراً إسلامياً بارزاً كالشيخ راشد الغنوشي طالما انشغل بالتنظير لقضية الحرية والنضال في سبيلها ضد النزعات الاستبدادية مهما كان مآتها، لا نجد في أهم كتاب له محضه لها ولو إشارة عابرة إلى إسهام ابن عاشور في التأسيس المقاصدي لمسألة الحرية على نحو زعمنا أنه غير مسوق فيه، وإن كان قد أحال عليه في سياق حديثه عن العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين.<sup>٢٤٩</sup> ذلك أن ما قدمه ابن عاشور كان يمكن أن يضع بين يدي الشيخ الغنوشي إطاراً مناسباً ومتناسكاً لتعميق البحث والنظر في موضوع كثيراً ما شابت أنظار المسلمين فيه في العصر الحديث شوائب من رد الفعل والارتباك في تقدير ما هو مركزي وما هو تابع في نسق القيم والأحكام الإسلامية. وبذلك كان يمكن لعمله أن يكون تطويراً لجهود سالف وبناءً عليه، بحيث يعمق سمات طالما افتقدها الفكر الإسلامي المعاصر، ألا وهي التواصل والتكامل والنمو.<sup>٢٥٠</sup> وملاحظتنا هذه لا تنفي بأي حال أن ما قدمه الغنوشي يعد واحدة من أنضج المداخلات وأعمقها في التنظير الفكري والسياسي لقضية الحرية.<sup>٢٥١</sup>

ولا ينفصل البحث في مسألة الحرية عند ابن عاشور عن الكلام على مفهوم الحق، "لأن استعمال الحرية محوط بسياج من الحقوق، وتحديد الحرية مرجعه إلى



مراعاة الحقوق التي تدحض الانطلاق في استعمال المرء حريته كما يشاء".<sup>٢٥٢</sup> فإذا كانت الحرية شرط نمو قوى الإنسان وانطلاق مواهبه وازهار مدنيته، فإن الحق هو شرط استقرار المجتمع وتوازنه واستمراره، إذ إن "حقوق الناس هي كفاءات انتفاعهم بما خلق الله في الأرض التي أوجدهم عليها". ولذلك كان "تعيين أصول الاستحقاق أعظم أساس وأثبتة للتشريع في معاملات الأمة بعضها مع بعض".<sup>٢٥٣</sup> وإذا فبان "الحق وتعيين مستحقه من أهم أصول نظام الاجتماع الإسلامي، ليكون المسلمون على بينة من أمرهم فيما يأتون من الأفعال".<sup>٢٥٤</sup>

نحنا ابن عاشور في حديثه عن أنواع الحقوق ومراتبها التي يتقوم بها نظام الاجتماع الإنساني في الإسلام منحى هو أدخل في بحوث علم الإناسة الفلسفي أو الأثروبولوجيا الفلسفية التي تبحث في منشأ الأشياء ومساقات تطورها وتراتب وظائفها في الاجتماع الإنساني. وقد انتهى به النظر في مسألة الحق إلى أن "جماع أصول تعيين الحقوق بمراتبها المختلفة إمّا التكوين وإمّا الترجيح". فالتكوين هو "أن يكون أصل الخلقة قد كون الحق مع تكوين صاحبه وقرن بينهما، وهو أعظم حق في العالم"،<sup>٢٥٥</sup> إذ منشؤه النشأة الإنسانية ذاتها. أما الترجيح فهو "إظهار أولوية جانب على آخر في حق صالح لجانين فأكثر، وطريق إثبات هذه الأولوية إمّا حجة العقل الشاهد بالرجحان، وإمّا الحجة المقبولة بين الناس في الجملة". وقد تدنى معايير الترجيح فيقول الأمر إلى "مرجحات اصطلاحية وضعية" ممّا يتوافق عليه الناس ويمضونه بينهم،<sup>٢٥٦</sup> أو إلى ما دون ذلك ممّا يمكن أن يبلغ حدّ الصدفة والحظ.<sup>٢٥٧</sup>

والحق والعدل في نظر ابن عاشور متصلان ومترابطان لا ينفك أحدهما عن الآخر، بل إن ماهية العدل عنده "أنه تمكين صاحب الحق بحقه بيده أو يد نائبه، وتعيينه له قولاً أو فعلاً".<sup>٢٥٨</sup> والعدل شأنه شأن الحرية هو الآخر مستقر حسنه في الفطرة الإنسانية، ذلك أن "كل نفس تنشرح لمظاهر العدل ما كانت النفوس بمعزل عن هوى يغلب عليها في قضية خاصة، أو في مبدأ خاص تنتفع فيه بما يخالف العدل بدافع إحدى القوتين الشاهية والغاضبة".<sup>٢٥٩</sup>

هكذا نكون قد أطللنا على الإطار الذي يتنزل فيه بحث ابن عاشور في موضوع

المقاصد، وهو إطار يمكن القول بأنه يحتوي على الفلسفة الموجهة لخطوات ذلك البحث والمضيئة لمسالكه. فمفاهيم الفطرة والسماحة والحرية والمساواة والحق والعدل كما استعرضنا أنظار ابن عاشور فيها تتجاوز - في تقديرنا - بالبحث المقاصدي أن يكون مجرد عمل لتحديد كليات تهدي الفقيه في تنزيل فتاواه، أو المشرع القانوني في تكييف قضاياه. ذلك أنه فضلاً عن أنها تشيع روحاً خاصاً في أحكام الشريعة وتشريعاتها، فإنها تفتح أفقاً أرحب وأخصب للتنظير الاجتماعي والسياسي. بمعناه الشامل. ومن الراجح عندنا أن هذه المفاهيم التأسيسية هي ما عناه ابن عاشور عندما أكد ضرورة البحث عن أصول جامعة لكليات الإسلام كما مر معنا سابقاً. وربما يكون ذلك أحد المداخل المهمة والمجدية لما يتطلع إليه كثير من الباحثين والمفكرين المسلمين المهتمين بالعلوم الإنسانية والاجتماعية من جعل المقاصد قاعدة لتوجيه تلك الدراسات وفق مقتضيات فلسفة الإسلام ورؤيته للوجود الاجتماعي للإنسان، وتأسيساً على رؤيته الكلية للوجود والحياة.

ولله درُّ ابن عاشور فقد كفانا مؤونة نقض ذلك الوهم الذي استبد ببعض أئمة الباحثين والمفكرين، غير الراضين عن وجهة تلك العلوم الدهرية وفلسفتها اللادينية، إذ يريدون أن يكون علم أصول الفقه هو سبيلهم وأداتهم إلى تطوير "بديل إسلامي" في تلك العلوم، غير مكلفين أنفسهم تبعة الاجتهاد اللازم لتطوير المناهج المناسبة لتلك العلوم أو على الأقل تكييف ما طوره الآخرون فيها، وغافلين عن أن أصول الفقه - مهما كانت صلته بالدراسات الإنسانية والاجتماعية تبقى وظيفته ونباعته رهينتي بنيتها التي تحدت بمقتضى نشأته وتطوره التاريخي وارتباطه بالجمال المعرفي الذي تكامل في إطاره، أعني الاجتهاد والاستنباط الفقهي. ولذلك حق لابن عاشور، وحق لنا معه، القول إن الباحث في نظام الاجتماعي الإنساني وظواهره وحرركه أحوج إلى "قواعد أوسع من قواعد أهل أصول الفقه".<sup>٢٦٠</sup>

لقد نهبتنا محاولتنا النظر في مغزى درس المقاصد ودلالاته بالنسبة إلى دراسة الاجتماع الإنساني وما يتصل بها من قضايا نظرية ومنهجية في المعرفة الاجتماعية إلى أمر مهم ذي صلة قريبة. بمسائل فلسفة التاريخ والوجود الاجتماعي للإنسان. فقد استوقفنا بصورة خاصة ذلك التأكيد المتواتر عند علماء الشريعة - وخصوصاً من

الأصوليين- الذين تكلموا في مقاصد الشرع، لكون الضروريات الخمسة التي تأتي على رأس تلك المقاصد أمور كونية عالمية لا تخلو منها ملة من الملل ولا حقبة من حقب التاريخ الإنساني. فهي بمنزلة الثوابت المطردة التي بها قيام الاجتماع الإنساني وعليها مدار العمران البشري. ومعنى ذلك أن الاجتماع الإنساني لا ينتظم أصلاً، وأن المجتمع لا يتماسك، بله أن يتصل ويستمر، بدون تلك الضروريات.

ويوحى إلينا الترتيب الثلاثي لمقاصد الشريعة المتدرج من الضروري إلى الحاجي فالتحسيني برؤية حاول العقل المسلم أن يمسك من خلالها بأواليات انتظام الاجتماع الإنساني وعناصر حركة العمران البشري وتفاعلها عبر التاريخ. ويتأكد لنا هذا الاستنتاج الأولي إذا ما قرأنا مثلاً في سياق واحد كتابي **المواقفات** للشاطبي والمقدمة لابن خلدون. فهما كتابان لعالمين متعاصرين، كلاهما عاش في القرن الثامن الهجري، وإن كان ابن خلدون قد امتد به العمر إلى السنوات الأولى من القرن التاسع، إذ توفي الشاطبي سنة ٧٩٠هـ بينما توفي ابن خلدون سنة ٨٠٨هـ.

لقد شهد الرجلان واحدة من أشد مراحل التاريخ الإسلامي في المغرب والأندلس اضطراباً وتراجعاً على مستوى الاجتماع السياسي، وجموداً وركوداً على المستوى العلمي والفكري. ويكفي في المستوى الأول أن نشير إلى ذلك التآكل الداخلي الذي تجسد في الأندلس في صراعات ملوك الطوائف التي مهدت السبيل للملوك العجم للانقضاض على آخر معاقل الإسلام في غربي أوروبا انقضاضاً تاماً بسقوط غرناطة، كما يكفي أن نتذكر في بلاد المغرب أو شمال إفريقيا صراعات الإمارات ودسائس الأمراء التي كان ابن خلدون طرفاً في بعضها وضحية له في الوقت نفسه. أما الحالة العلمية والفكرية فمعلوم ما أصابها من جمود وخاصة في مجال الفقه، وما كان لطوائف من الفقهاء المقلدين من هيمنة عليها، اتسمت بالحرب على من سواهم من المشتغلين بغير فروع الفقه المالكي، وخاصة العلوم الفلسفية والتصوف.<sup>٢٦١</sup>

ولنعد الآن إلى العلاقة بين البحث في المقاصد والبحث في التاريخ والاجتماع البشري. على الرغم من اختلاف مجال البحث بين **المواقفات** و**المقدمة**، فإن الصلة المعرفية والمنهجية بينهما وطيدة، بحيث إن قراءة أحدهما تضيء كثيراً من قضايا

الأخر ومسائله. بل يمكن أن نزع من هناك وحدة معرفية ومنهجية بين الكتائين، سنحاول أن نبرز بعض ملامحها العامة في الفقرات الآتية، تنبيهاً لمن تتوافر فيه الرغبة والقدرة لبحثها بحثاً رصيناً وافياً.

يتحدث الشاطبي عن كليات الشريعة التي يحددها بالضروريات والحاجيات والتحسينات فيقرر أنها "وإن تفاوتت في المرتبة فقد استوت في أنها كليات معتبرة في كل ملة".<sup>٢٦٢</sup> أما ابن خلدون فهو يؤكد، بعد أن يقرر أن المقاصد الشرعية في الأحكام "كلها مبنية على المحافظة على العمران"،<sup>٢٦٣</sup> أن اجتماع البشر في أجيالهم المختلفة إنما هو للتعاون على تحصيل معاشهم بالابتداء "بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي".<sup>٢٦٤</sup> ومع إدراكنا لدرجات الاختلاف في ماصدق مصطلحات الضروري والحاجي والتكميلي أو التحسيني في لغة الرجلين، فإن الذي نود إبرازه هنا ذلك الاشتراك في الغاية التي يرمي كلٌّ منهما إلى تحقيقها وفي المنزع المنهجي الذي يصدر عنه، وهما وجهها اللقاء أو التقاطع بين البحث في الشريعة من خلال النظر في مقاصدها وكلياتها والبحث في الاجتماع الإنساني من خلال السعي لاكتشاف طبائعه والسنن المتحكمة فيه.

فالشاطبي قد نظر في التراث الفقهي والأصولي المتراكم بين يديه فهالته جزئياته الطافحة، وفروعه المتكاثرة، وظنياته المتناسخة، فرام البحث عن "علم أصل، راسخ الأساس، ثابت الأركان"،<sup>٢٦٥</sup> تستند إليه الفروع، وتتنظم على أساسه الجزئيات، وتزاجح وفقاً له الظنيات. وبعبارة أخرى، كانت غاية الشاطبي الوصول إلى كليات مقتبسة من الشريعة تضاهي الكليات المقتبسة من الوجود وتستوي معها في العموم والاطراد، والثبوت من غير زوال، والحكومة على ما سواها من قول أو فعل.<sup>٢٦٦</sup> وكأنه بذلك يريد أن يتجاوز التشتت الذي انتهى إليه النظر الجزئي للعلماء في عصره مما غيب من عقل المسلم الصورة الكلية للشريعة موارد وقواعد ومقاصد، وذلك باستخلاص أصول وكليات يقوم عليها وينتظم بها غيرها من فروع وجزئيات، وتكون سمتها القطع واليقين لا الظن والتخمين.<sup>٢٦٧</sup>

أما ابن خلدون فما كانت غايته وهو ينظر "في الاجتماع البشري الذي هو

العمران" إلا تمييز " ما يلحقه من الأحوال لذاته وبعتمضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له"، ليكون "ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه". ولا يمكن بلوغ ذلك - كما يؤكد ابن خلدون - إلا باعتبار "المطابقة" في صدق الوقائع وصحتها.<sup>٢٦٨</sup> وإنما رام ابن خلدون تحقيق تلك الغاية - إدراك الكليات التي ينتظم بها الاجتماع الإنساني واعتبار المطابقة واعتماد البرهان في التمييز بين وقائعها - لما هاله من اضطراب المؤرخين ورواة وقائع الاجتماع البشري إذ إن ما يوردونه عنها "حوادث لم تُعلم أصولها، وأنواع لم تُعتبر أجناسها ولا تحققت فصولها"، فجاءت حكاياتهم للوقائع "في العصور الأولى صوراً قد تجردت عن موادها، وصيفاً قد انتضيت من أعمادها، ومعارف تُستنكر للجهل بطرفها وتلادها".<sup>٢٦٩</sup> ومن ثم كان لا بد من منهج في دراسة التاريخ والاجتماع تُحكّم فيه "أصول العادة، وقواعد السياسة، وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني"، وسير أخبارهما "بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات".<sup>٢٧٠</sup>

وهكذا فنحن أمام محاولة للتوصل إلى الأصول والكليات العامة والثابتة والمطرودة، التي تكون معياراً وميزاناً لغيرها، يريد الشاطبي أن يتجاوز بها حالة التشتت والجزئية في النظر إلى نصوص الشريعة وأحكامها اللذين آل إليها أمر الفقهاء غفلةً منهم عن المنطق العام الذي ينتظمها والمقاصد المنوطة بها، ويريد ابن خلدون أن يضع بها حداً لذهول المؤرخين وغفلتهم عن أسباب العمران وعلله وقوانينه. فكأنما الرجلان قد شعرا بالحاجة الملحة إلى رؤية كلية شاملة للشريعة والاجتماع الإنساني، رؤية ندرك بها المنطق الذي تتنظم بحسبه نصوص الأولى وأحكامها، ونمسك عبرها بالقوانين التي يتحرك بعتمتضها الثاني وتجري عليها وقائعها. ذلك أنه إذا ما استقامت لنا الشريعة نسقاً كلياً بحيث تتكامل نصوصها وتتواشج أحكامها وتتراتب مقاصدها، وإذا ما استقام لنا النظر إلى الاجتماع البشري على أنه ذو طبائع وأصول وسنن تتحدد بحسبها مجرياته، إذا ما تم لنا ذلك تكونت لنا بصيرة في كيفية تنزيل أحكام الشريعة على وقائع الاجتماع وتكييف هذه وفقاً لتلك. ولنقل بعبارة أخرى، تمكنا تلك البصيرة من كيفية تفعيل ما هو حاصل بعتمتضى الواقع، والتحرك منه وبه نحو ما هو واجب بعتمتضى الشرع.

## ابن عاشور وبحث المقاصد في العصر الحديث

إذا كان من الممكن عدّ الشاطبي "حجة من حجج الشريعة وعلماً من أعلام مقاصدها"،<sup>٢٧١</sup> بل هو "مُعَلِّمها الأول" على صعيد النظر المنهجي والتأسيس العلمي، فإنه يمكن بكل ثقة أن نعد ابن عاشور علمها أو "مُعَلِّمها الثاني". وليست أهمية ما قام به ابن عاشور قاصرة على مجرد تقديم "تنبيهات جديدة وأمثلة جديدة" كما يوحي بذلك ظاهر عبارة الأستاذ الريسوني.<sup>٢٧٢</sup> نعم، لم يكن ابن عاشور، ولا كان الشاطبي قبله، قد انطلق من فراغ في الكتابة عن المقاصد، فكلاهما قد توفر على مادة متراكمة من أنظار الأصوليين واجتهادات الفقهاء والمفسرين وغيرهم ممن تعاطوا علوم الشريعة، فكان موقفه منها موقف الاستيعاب والتطوير والتجديد، ونهجه فيها الغرابة والنخل وإعادة التركيب.

ولقد حاولنا فيما مضى أن نبرز كيف أن ابن عاشور بوضع ما أسميناه "قاعدة معرفية" قد وسّع دائرة البحث في المقاصد وأعطاه وجهة جديدة تتجاوز به - كما ذكرنا - حدود السعي لتأسيس مجرد "أصول تشريعية عقلية كلية قطعية".<sup>٢٧٣</sup> فقد فتح في الواقع أفقاً أرحب للتنظير الاجتماعي. بمعناه الواسع، من حيث هو سعي للتشريع والتخطيط للمستقبل انطلاقاً من استيعاب معطيات الحاضر وتحليلها وتمحيص عناصرها وفق بصائر الوحي، وتوجيهها طبقاً لقيمه وأحكامه، توخياً لتحقيق مقاصده وفق أولويات مترتبة متكاملة.

وباستثناء كتاب العلامة المغربي علال الفاسي عليه رحمة الله الموسوم بمقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، فإن ما تيسر لنا الاطلاع عليه من دراسات حديثة في المقاصد لا يعدو في الغالب كونه عرضاً وترتيباً وتاريخاً للمادة العلمية والآراء الاجتهادية الخاصة بالموضوع بعد جمعها من مظانها المختلفة في كتب الأصول وكتب القواعد الفقهية وكتب الفقه والتفسير والخلاف والجدل وغير ذلك، فضلاً عن المؤلفات القليلة التي خصصت لهذا الموضوع مثل قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام والموافقات للشاطبي، ومقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور. وتشترك أغلب تلك الدراسات - إن لم نقل كلها - في أنها قد تحكمت فيها الاعتبارات الفنية والشكلية الجامعية، إذ هي في الأصل رسائل قدمت لنيل درجات علمية.

وليس من الغريب في مثل هذه الأعمال أن يقل حظ الإبداع الذاتي والاجتهاد الشخصي فيها، وخصوصاً إذا كان الوسط الجامعي الذي تمت فيه وسطاً محافظاً يجفل من الاجتهاد ويخشى التجديد. هذا طبعاً فضلاً عن أن أصحاب تلك الدراسات كانوا حين إنجازهم إياها في بداية نضجهم العلمي ومسيرتهم الفكرية مما لا يساعد غالباً على بروز قدراتهم التحليلية والتركيبية في التأليف. ولكن لاشك مع ذلك كله أن تلك الدراسات قد سدّت فراغاً فكرياً كبيراً في مجال ما يزال البحث العلمي فيه بكرةً والاجتهاد فيه في أوائله، فقد نهت العقول إلى أهميته، ووفرت مادة غنية تصلح قاعدة للمزيد من التوسع والتعمق والتطوير، سواء من لدن أصحابها أنفسهم أو من لدن غيرهم من الباحثين والمفكرين.<sup>٢٧٤</sup>

وبين يدي خاتمة هذه المحاولة الأولية للتعرف على الإطار الفكري العام الذي تحرك ابن عاشور من خلاله وبتوجيه منه، وهي محاولة نأمل أن تكون دعوة شخصية لذوي الفضل من العلم والخبرة لكي يعمقوا البحث - تحليلاً وتقويماً وتركيباً - في جوانب كثيرة من تراثه العلمي لم يتعد تناولنا لها التلميح والإشارة، نود بين يدي ذلك أن نتوقف قليلاً عند كتاب الأستاذ علال الفاسي باعتباره ثاني اثنين في التأليف المقاصدي الحديث يشار إليه بعد كتاب ابن عاشور. وهي ملاحظات استطلاعية أوحتها إلينا محاولتنا قراءة الفكر الإسلامي الحديث قراءة "تناص" و"تناظر" تسعى للإمساك بمفاصل حركة الأفكار والوقوف على مدى تواصلها وتفاعلها وتكاملها ونموها.

على الرغم من أن المقاصد هي الموضوع المباشر الذي يشير إليه عنوان كتاب الأستاذ الفاسي مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، إلا أن الملاحظ بوضوح أن تركيز المؤلف لم يكن على مسألة المقاصد في ذاتها، تعميقاً لمعانيها وتأسيساً لمفاهيمها، أو تطويراً لتقواعدها وإنضاجاً لمناهج الكشف عنها، أو توسيعاً لدائرتها وبياناً لتطبيقاتها وآثارها في النظر الاجتهادي، مع أنه قد ذكر في المقدمة أنه عرض إلى "أصول الشريعة" [كذا في الأصل ولعله يقصد "الشريعة"] فتناولها "من جهة المقاصد أكثر مما" تناولها "من جهة العلة".<sup>٢٧٥</sup> وإنما يلحظ قارئ الكتاب أن الأستاذ الفاسي قد سلك مسلك الاستطراد في عدة قضايا وموضوعات ثانوية جرةً إليها - في تقديرنا - أهم السجالي والجدالي على حساب التأصيل أو

التنظير العلمي لمسألة المقاصد، وذلك واضحٌ في كلامه على "الشرائع الكتابية غير الإسلام"، و"فكرة القانون الطبيعي عند اليونان"، و"قانون الشعوب عند الرومان"، و"المعتزلة الجدد"، و"الفن القصصي في القرآن"، و"ترجمة معاني القرآن"، و"الإسرائيليات الجديدة"، وغير ذلك من موضوعات صلتها بموضوع المقاصد واهية. والحق إن العلامة الفاسي نفسه يفصح منذ البداية عن هذا الغرض السجالي من مؤلفه إذ يقول: "ولم أغفل عن المباحث التي وقعت حولها من المعاصرين مما اقتضته شبهات الوقت والمتشابهات لدى مفكره، فجمعت بذلك بين نقط الجدل القديم والجديد".<sup>٢٧٦</sup> وليس هذا البعد السجالي بغريب عن شخصية الفاسي ومسيرته الفكرية والسياسية، فقد كان الرجل مناضلاً وزعيماً سياسياً يجادل أهل المذاهب الفكرية ويساجل أصحاب الأهواء السياسية في وقت كان الصراع على أشده في المغرب خاصة وفي العالم الإسلامي عامة بين حركة الأصالة الإسلامية بفصائلها المختلفة وتيارات التغريب والعلمنة على اختلاف منازعها الفكرية ومشاربها السياسية يميناً ويساراً.

ومهما كان الرجل مستحضراً لإسهامات الشاطبي وسواه ممن تناولوا موضوع المقاصد، فإننا لا نكاد نلمس لديه أية إضافة جوهرية غير ربط ما ورد في تلك الإسهامات من مهمات بهموم الحاضر ومشكلاته، كما يتضح ذلك من حديثه عن مناهج الحكم وحقوق الإنسان. أما ما سوى ذلك فإنه في الحقيقة ليس أكثر من استعادة لجملة من مسائل علم أصول الفقه وقضاياه ومحاولة الانتصار لرأي فيها على آخر. وهذا أمر يمكن تبينه بيسر بقراءة الفصول الخاصة بالقياس والإجماع والاستحسان والمصلحة المرسله والاستصحاب والعرف وعمل أهل المدينة.. الخ.

ولعله بذلك يصدق فيه ما علق به ابن عاشور على الشاطبي في صنيعه في كتاب *الموافقات* إذ قال فيه: "ولكنه تطوح في مسائله إلى تطويلات وخلط، وغفل عن مهمات من المقاصد بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود".<sup>٢٧٧</sup>

أما الأمر الثاني الذي نريد أن نتوقف عنده ونحن ننظر في إسهام الأستاذ الفاسي فيختص بدعوى افتتح بها مقدمة كتابه حيث أكد أن "الذين تعاقبوا على كتابة المقاصد الشرعية، لم يتجاوزوا الحد الذي وقف عنده إمامنا أبو إسحاق الشاطبي رحمه الله في كتابه *الموافقات*، أو لم يبلغوا ما إليه قصد، وبعضهم خرج عن الموضوع إلى



محاولة لتعليل كل جزء من أجزاء الفقه آخذاً للمقاصد بمعناها الحرفي<sup>٢٧٨</sup>.

والسؤال الذي يمكن أن يطرح في وجه هذه الدعوى: من هم هؤلاء العلماء الذين تعاقبوا على الكتابة المقاصد الشرعية؟<sup>٢٧٩</sup> أكان ذلك في القرون التي تلت عصر الشاطبي حتى بداية العصر الحديث حين "اكتشف" العقل المسلم كتاب **الموافقات** وحاول الاستفادة من منهجه وتوظيف مقولاته في استئناف حركة الاجتهاد؟

للإجابة عن هذا السؤال، قمنا بمراجعة قائمة المراجع المثبتة في نهاية الكتاب علنا نجد فيها عناوين المؤلفات الخاصة بالمقاصد التي لم يوفق أصحابها في تناول الموضوع تناول المناسب، فلم نظفر - باستثناء **الموافقات** للشاطبي - إلا بكتاب **القواعد** للعر بن عبد السلام، وهو طبعاً متقدماً على الشاطبي، وبكتاب آخر منسوب إلى شاه ولي الله الدهلوي بعنوان **أسرار الشريعة**، وما نظنه إلا كتاب **حجة الله البالغة**، إذ لا نعلم للدهلوي كتاباً بهذا العنوان، هذا إلى عدد من كتب القواعد الفقهية مثل **قواعد ابن فرحون وقواعد ميارة وقواعد المقرئ**.

ثم عرجنا من بعد ذلك على الكتاب بقراءة أخرى متأنية لمتنه ونظر فاحص في حواشيه وإحالاته علنا نعثر على مناقشة لبعض أولئك "الذين تعاقبوا" بعد الشاطبي على التأليف في المقاصد والذين فاتهم إدراك مقصوده، فضلاً عن الإضافة إليه، فما ظفرنا بشيء! وهكذا بقي السؤال حائراً، والاعتراض قائماً، والدعوى معلقة لا سند لها من واقع تاريخ التأليف في موضوع المقاصد!

وإذا كنا نعلم يقيناً أن كتاب ابن عاشور الذي صدر عام ١٣٦٦هـ/١٩٤٦م،<sup>٢٧٩</sup> هو الكتاب الوحيد الذي ظهر بعد **الموافقات** مُمَحَّضاً لمسألة المقاصد وأنه قد خصص فعلاً القسم الثالث منه لدراسة المقاصد الخاصة بأبواب المعاملات، فإن الاحتمال الوحيد الذي يمكن أن توجّه بحسبه دعوى الأستاذ علال الفاسي -على الرغم من صيغة الجمع المستخدمة فيها- هو أن المقصود ابن عاشور نفسه في كتابه **مقاصد الشريعة الإسلامية**، وبذلك تكون صيغة الجمع والتعميم لا مسوغ لها. ولكن هذا الاحتمال أو الترجيح يسلمنا هو الآخر إلى إشكالات، وهو أن الفاسي لا يذكر ابن عاشور أي نوع من الذكر،

لا في متن كتابه ولا في هوامشه ولا في قائمة مراجعه! فهل يعني هذا أنه لم يطلع على مؤلف ابن عاشور في المقاصد؟ لا نعتقد ذلك لاعتبارات ثلاثة على الأقل:

أولها أن ابن عاشور حينما أصدر كتابه لم يكن شخصاً من أعمار الناس، بل كان ملء السمع والبصر، إذ كان شيخاً لجامع الزيتونة وفروعه المختلفة، وشيخاً للإسلام على المذهب المالكي في تونس. أما الاعتبار الثاني فهو أنه كانت هناك علاقات علمية بين الزيتونة والقرويين تسمح للمتسبين إلى إحدهما بمتابعة الحركة العلمية والفكرية في الأخرى. وأما الاعتبار الثالث فهو أن الفاسي نفسه لم يكن شخصاً عادياً، فقد كان - فضلاً عن اتسابه للقرويين - مثلاً للعالم المثقف والسياسي المناضل الذي يتابع الحركة العلمية والفكرية في بلاده وفي سائر بلاد الإسلام، وخصوصاً في تلك المجالات التي تمثل محور اهتمام خاص له كما هو الشأن مع موضوع المقاصد، فلا يمكن أن يكون غير عالم بابن عاشور وأعماله.

وهذا كله يجعلنا نرجح احتمال أن يكون الفاسي قد تعمد تجاهل ابن عاشور وإغفال إسهامه في بحث المقاصد، وهو احتمال صعب على النفس تحمله، ولا يكاد المرء يجد له أي تفسير معقول ومقبول سوى "حجاب المعاصرة!"

وبعبارة أخرى، يمكن القول إن ابن عاشور كان هو الحاضر الغائب عند الفاسي وهو يؤلف كتابه: غائب من حيث أنه جرى تجاهله وعدم ذكره، وحاضر من حيث إن كثيراً من الأفكار التي دونها بشأن المقاصد قد ساعدت الفاسي في تأليفه، بل إننا نجد العبارات نفسها تتوارد عند الفاسي كما تواردت عند ابن عاشور وبتصرف محل في بعض الأحيان.

وحسبنا فيما يأتي بعض الأمثلة الشواهد عسى أن يكون فيها حفز لآخرين على دراسات نقدية مقارنة أكثر شمولاً ودقة.

### المثال الأول (عن سد الذرائع):

أ- يقول ابن عاشور عند تعريف سد الذرائع: "قال المازري في شرح التلقين لعبد الوهاب: "سد الذريعة منع ما يجوز لئلاً يتطرق به إلى ما لا يجوز"، محيلاً في ذلك على "باب بيوع الآجال" من الكتاب المذكور. (ص ٢٦٠)

ب - أما الفاسي فيقول: "وقد عرفه المازري في شرح التلقين بأنه منع ما يجوز لغلا يتطرق به إلى ما لا يجوز"، وذلك دون إحالة محددة، فهل رجع إلى كتاب المازري أم اكتفى بالنقل عن ابن عاشور دون توثيق؟ (ص ١٥٨)

### المثال الثاني (عن سد الذرائع):

أ- يقول ابن عاشور: "لهذا المبحث تعلق قوي بمبحث التحيل". (ص ٢٦٠)

ب - ويقول الفاسي: "وزعم بعض المعاصرين ممن أفوا في المقاصد (أن مبحث سدّ الذرائع تعلقاً قوياً لمبحث التحليل)" (ص ١٦١)، وواضح أنه تصحيف إما من المؤلف نفسه أو من الناشر، إذ الصحيح "التحيل" لا "التحليل"، والأوضح من ذلك هو الحضور/الغياب لابن عاشور لدى الفاسي!

### المثال الثالث (عن المقصد العام للشريعة):

أ- يقول ابن عاشور: "المقصد العام من التشريع فيها [يعني كليات الشريعة وجزئياتها] هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه صلاح عقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه". (ص ١٨٨)

ب - ويقول الفاسي في الموضوع نفسه: "والمقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها وقيامهم بما يكلفون به من عدل واستقامة ومن صلاح في العقل وفي العمل وإصلاح في الأرض واستنباط خيراتها وتدبير لمنافع الجميع". (ص ٤٥-٤٦)

### المثال الرابع (عن مقامات الرسول ﷺ في التشريع):

أ- قال ابن عاشور: "وأول من اهتدى إلى النظر في هذا التمييز والتعيين العلامة شهاب الدين أحمد بن إدريس القراني في كتابه أنواء البروق في الفروق فإنه جعل الفرق السادس والثلاثين بين قاعدة تصرف رسول الله ﷺ بالقضاء وقاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ، وقاعدة تصرفه بالإمامة..". (ص ١٣٧).

ب- وقال الفاسي: "هذا موضوع كان أول من أثاره شهاب الدين القرافي وهو الانتباه إلى جوانب الرسول المختلفة وتصرفاته بمقتضاها والأثر الذي يحدثه ذلك التصرف. والفرق بين ما يتصرف فيه عليه السلام بالتفتيا والتبليغ أو القضاء أو الرسالة أو الإمامة" (ص ١١٤).

هذا وليس قصدنا من إيراد هذه الملاحظات أو الاستشكالات أن نكيل قدحاً للفاسي أو مديحاً لابن عاشور، فما ذلك بالذي يفيد البحث العلمي أو ينمّي الأفكار وينضج الأطروحات، وإنما قصدنا أن نبرز -مرة أخرى- تلك الظاهرة الغريبة التي نبهنا عليها من قبل، أعني ظاهرة عدم التواصل والتكامل التي أصابت الفكر الإسلامي في العصر الحديث على نحو جعله في غالب الأحيان يراوح مكانه، فلا يتقدم ولا ينمو، لا من حيث طريقة طرح القضايا وصياغة الأسئلة، ولا من حيث الحلول المقدمة لها. وهي ظاهرة يستطيع المرء أن يلمس آثارها ويلحظ تجلياتها في مجالات كثيرة من حياة المسلمين الفكرية والثقافية. وإن هذا ليدكرنا بالشكوى التي طالما بثها المرحوم مالك بن نبي قراءه من غياب ما سماه بشبكة العلاقات الثقافية التي تسمع بالتفاعل والتواصل والتكامل بين علماء الأمة ومفكريها بدل أن يعيشوا وكأنما هم جزر منعزل بعضها عن بعض!

ولنستأنف الآن القول في بحث المقاصد عند ابن عاشور. لقد أخرج الشاطبي كما يدرك دارسو **الموافقات** في البحث في المقاصد من كونه تابعاً لبعض أبواب أصول الفقه ومسائله، ليجعله ركناً قائماً بذاته من أركان هذا العلم، ممّا يمكن معه القول إن الشاطبي قد أعاد بناء هيكل علم الأصول وجعل قوامه متماسكاً بفكرة المقاصد التي تسري وتمتد في سائر مباحثه.<sup>٢٨٠</sup> إلا أن ما يمكن اعتباره طفرة قد حققها الشاطبي بعمله هذا "كما كانت يتيمة بالنظر إلى سابقها، كانت يتيمة أيضاً بالنظر إلى لاحقها، حيث عادت المباحث الأصولية بالنسبة لموضع المقاصد فيها إلى ما كانت عليه قبلها"، لأنه لم "يكن في الفكر الإسلامي من قوة الدفع ما يستطيع به أن يطور مبادرة الشاطبي ويرتقي بها إلى التكامل والنضج".<sup>٢٨١</sup> وكما يقرر بحق الأستاذ عبد المجيد النجار، فإن بحث المقاصد لن يشهد إسهاماً نوعياً إكمالاً وتطويراً لما بدأه الشاطبي إلا مع الشيخ ابن عاشور<sup>٢٨٢</sup> الذي بقيت محاولته هي الأخرى يتيمة، بل وفي بعض الأحيان مجحودة، كما ألحنا إلى ذلك في الكلام السابق.

ولم يقف إسهام ابن عاشور التطويري والتجديدي في بحث المقاصد عند تلك الجوانب التي حاولنا إبرازها في مراحل مختلفة من هذه المحاولة، وإنما كانت له وقفة خاصة مع قضية المنهج في الكشف عن مقاصد الشريعة وتحقيقها. ذلك أنه إذا "كان العمل الفقهي متوقفاً في سداده على تحري المقاصد، فإن السبل التي توصل الفقيه إلى معرفة مقاصد الشارع تضحى بالغة الأهمية"، لأنها "تضمن أكثر ما يمكن التقدير الصحيح للمقاصد فيكون بناء الأحكام عليها سديداً".<sup>٢٨٣</sup> ومن ثم عمد ابن عاشور إلى ما رسمه الشاطبي من مسالك للكشف عن المقاصد فأعاد صياغته وبناءه وأضاف إليه ما أده إليه اجتهاده، بحيث يمكن النظر إلى ما فعله على أنه سعي إلى تعميق "منحى التنظير والتقنين" و"الكلية" في هذا المبحث الحيوي في دراسة المقاصد.<sup>٢٨٤</sup>

ومِمَّا يوازي ذلك أهمية ذلك الحشد من القضايا والإشكالات التي أثارها ابن عاشور في سياق بحثه في مناهج الكشف عن المقاصد وطرائق تعيينها، وهي قضايا وإشكالات ظل كثير من المفكرين والعلماء في العصر الحديث يحومون حولها ولا يلجونها إما قصوراً أو خشية من ثورة المحافظين. وتأتي في مقدمة تلك القضايا المسألة الخاصة بفهم مقامات تصرفات الرسول ﷺ وأفعاله، والتي عدد منها ابن عاشور اثني عشر مقاماً تأصيلاً وتطويراً لما بدأه القرافي.<sup>٢٨٥</sup> ويلحق بهذه المسألة بل يلزم عنها تأكيده الصريح حيناً والمضمر حيناً آخر لضرورة النظر "إلى الأحوال العامة في الأمة التي وردت تلك الآثار [يعني ما هو منسوب للرسول ﷺ] من أقوال أو أفعال أو تقريرات] عند وجودها".<sup>٢٨٦</sup> وهذا التأكيد مبني عنده على قاعدة ذات أهمية كبرى في ترتيب علاقة السنة بالكتاب وعلاقتها معاً بيئته التنزيل التي قام فيها النموذج الإسلامي الأول، مؤداها أن "معنى صلوحية شريعة الإسلام لكل زمان أن تكون أحكامها كلياً ومعانيها مشتتة على حكم ومصالح صالحة لأن تتفرع منها أحكام مختلفة الصور ومتحدة المقاصد"، الأمر الذي يعني أن لا يحمل الناس "على اتباع أحوال أمة خاصة مثل أحوال العرب في زمان التشريع ولا على اتباع تفرعات الأحكام وجزئيات الأقضية المراعى فيها صلاح خاص لمن كان التشريع بين ظهرانيهم، سواء لآم ذلك التشريع بقية الأمم والعصور أم لم يلائم، فتكون

صلوحيتها مشوبةً بحرج ومخالفةً ما لا يستطيع الناس الانقطاع عنه".<sup>٢٨٧</sup> وفي ضوء ذلك يفهم ابن عاشور نهى رسول الله ﷺ عن كتابة ما سوى القرآن على أنه كان الخشية من "أن تتخذ الجزئيات الخاصة كليات عامة".<sup>٢٨٨</sup>

وبهذا يضعنا ابن عاشور أمام إشكالية بعدي الزمان والمكان في السنة النبوية المطهرة، بل وفي القرآن أيضاً،<sup>٢٨٩</sup> تلك الإشكالية التي كانت وما زالت مشار جدل كبير في الفكر الإسلامي الحديث.<sup>٢٩٠</sup> ولما كانت السنة كما يرى ابن عاشور "في معظمها تشريعات جزئية لأنها في قضايا عينية"، فإن دراسة الأحوال الاجتماعية والسياسية والبيئة الثقافية التي تنزلت فيها والقضايا التي عالجتها تمثل مطلباً علمياً عظيماً تمييز ما اشتملت عليه من "موارد التشريع وإلحاق كل نص بنوعه".<sup>٢٩١</sup> وإذ لسننا بصدد استعراض اجتهادات ابن عاشور والإشكالات التي أثارها في بحث المقاصد، فإنه حسبنا ما نبهنا عليه من مسائل عسى أن تكون موضع بحوث ناضجة ودراسات معمقة في المستقبل القريب. على أنه لا يفوتنا في هذا المقام أن تتساءل عن مدى حضور فكرة المقاصد وتوجيهها لفكر ابن عاشور في موسوعته التفسيرية **التحرير والتوير**. وبعبارة أخرى: إلى أي حد وفق ابن عاشور في تطبيق المنهج الذي رسمه في كتاب **المقاصد على صعيد التفسير؟** وهو سؤال يذكرنا بإشكالية العلاقة بين **المقدمة والتاريخ** في تراث ابن خلدون. وهو بحث لا تتوافر لنا الآن أسبابه وعسى أن يقيض الله له من يأتي فيه بالخبر اليقين!

وعوداً على بدء لا نريد بما قدمناه في هذه المحاولة من رؤى وما سجلناه من مآخذ نقدية في بعض مراحلها، أن ننفي الحضور القوي "للهم المقاصدي" في الفكر الإسلامي الحديث، فذلك واقع لا ينكره إلا غافل عن مساقات هذا الفكر، ولا أن نجد جهوداً مشكورة رام أصحابها إعطاء أبعاد نظيرية وتطبيقية أشمل لبحث المقاصد في النظر الاجتهادي الحديث.<sup>٢٩٢</sup>

وإن ما بدأنا به هذه الرحلة مع ابن عاشور من هموم في إصلاح العلوم الإسلامية،<sup>٢٩٣</sup> وما أثرناه من إشكالات وما طرحناه من تساؤلات، إنما يؤكد لنا أن التحدي ما زال قائماً وأن المشروع ما زال مفتوحاً على المستقبل ينتظر الإنجاز، سواء على مستوى إعادة بناء العلوم الإسلامية عموماً أو على مستوى تأسيس علم **المقاصد** كما تطلع إلى ذلك ابن عاشور. والله من وراء القصد، وهو حسبنا ونعم الوكيل، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

## حواشٍ وتعليقات

١- يقول الأستاذ الشنوفي في ترجمة الشيخ ابن عاشور: "وتمتد أعراق الفقيد من حيث النشأة الأولى في بيت سريّ حضري له خير طويل في تاريخ الوزير ابن السراج المعروف بالخليل السندسية في الأخيار التونسية [نشرته دار الكتب الشرقية بتونس سنة ١٩٧٣ بتحقيق الأستاذ محمد الحبيب الهيلة]، ذلك أن آل بيت الفقيد أصلهم من الأندلس، خرج منها جدهم فأراً بدينه إلى سلا من بلدان المغرب، ومنها انتقل إلى تونس وبها استقر.

وقد أنجبت هذه الأسرة مشايخ أعلاماً كالشيخ أحمد بن عاشور المتوفى سنة ١٨٣٩، والشيخ محمد بن عاشور المتوفى سنة ١٨٤٩، وجد الفقيد وسميه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور المتوفى سنة ١٨٦٨، وابن الفقيد الشيخ محمد الفاضل بن عاشور المتوفى سنة ١٩٧٠.

المنصف الشنوفي: "الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: ١٢٩٦-١٣٩٣هـ/١٨٧٨-١٩٧٣م"، حوليات الجامعة التونسية، ع ١٠، ١٩٧٣، ص ٦؛ وقارن بما أورده الشيخ محمد الصالح المهيدي في العدد الممتاز من المجلة الزيتونية المخصص للاحتفال بعودة الشيخ لبن عاشور شيخاً لجامع الزيتونة، وقد صدر في فبراير ١٩٤٦ (المجلة الزيتونية، مج ٦، ج ٨، ص ٥٣٤-٥٣٥).

هذا عن نسبه من ناحية أبيه. أما نسبه من ناحية أمه فيكفي أن نذكر بشأنه أن جده هو الشيخ محمد العزيز بوعتور (١٢٤٠-١٣٢٥هـ/١٨٢٥-١٩٠٧م) الذي يرجع نسبه إلى الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه. تلمذ على الكثيرين من بينهم الشيخ محمد الطاهر بن عاشور جد مترجمنا لأبيه، وكان له استقلال في النظر ونزوع إلى الحرية في البحث والتحقيق، ورغبة في الإصلاح، وهي خصال تجلت في حفيده بوضوح، بل إنها نمت في الحفيد بفعل توجيه الجد ورعايته. ولعل تلك الخصال هي التي جعلته - مع عدد قليل من علماء الزيتونة - يتحمس لبرنامج خير الدين الإصلاحية، إذ كان "عمدته في الأعمال الإدارية، والتحريرات الدولية، والمسائل الشرعية". وقد تقلد عدة وظائف سامية، منها وزارة القلم في حكومة خير الدين والوزارة الكبرى في بداية عهد الاستعمار الفرنسي التي أثبت فيها قدرة عالية في التعامل مع حالة التدافع بين قوى متناقضة في ظل ظروف سياسية دقيقة وحرارة. راجع ترجمة الشيخ بوعتور بتفصيل في محمد بن الخوجة: صفحات من تاريخ تونس، حققه وقدم له حمادي الساحلي والجيلاني بن الحاج يحيى، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦، ص ٤١٩-٤٥١، وانظر كذلك محمد محفوظ: تراجم الأعلام التونسيين، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ج ٣، ص ٣٥٥-٣٥٧.

٢- كتب الشيخ محمد الخضر حسين هذا الكلام في مجلة الهداية الإسلامية التي كان يصدرها بالقاهرة في شوال ١٣٥١هـ، نقلاً عن: أبو القاسم محمد كرو: أعلامنا: محمد الخضر حسين، تونس: دار المغرب العربي، ١٩٧٣، ص ٩٣-٩٤.

٣- آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، جمع وتحقيق نجله الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٧، ج ٣: عيون البصائر، ص ٥٤٩.

٤- يكفي لمعرفة مكانة ابن عاشور في التفسير الإحالة على موسوعته تفسير التحرير والتنوير. أما في الحديث فهو حافظ حجة له إسناده جامع لصحيفي مسلم والبخاري، وله كذلك إسناده عزيز روى به أحاديث البخاري يعرف بسند المحدثين، وقد أجاز بذلك عدداً كبيراً من العلماء من تونس والجزائر والمغرب. هذا إلى تحقيقاته وشروحه على مرويات الإمامين مالك بن أنس (كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ) وأبي عبد الله البخاري (النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح) التي استدرك فيها على الكثيرين من سابقيه. راجع الدكتور بلقاسم الغالي: شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور، بيروت: دار ابن حزم، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ص ٨٩-١١٠.

أما رسوخ قدمه في الفقه وأصوله فيكفي شاهداً له كتاب المقاصد الذي بين أيدينا. وابن عاشور إلى هذا وذاك لغوي محقق بالمعنى الواسع لعلوم اللغة، سلمت له بذلك الجامع العلمية كمجمعي دمشق والقاهرة اللذين اعتمدها عضواً مراسلاً بهما، وما تزال مداخلاته وأنظاره على صفحات مجلتيهما تنتظر الجمع والتحقيق والنشر. ذلك فضلاً عن العدد الكبير من كتب اللغة والأدب ودواوين الشعر التي حققها، فمنها ما نشر، ومنها ما لا يزال مخطوطاً.

وللفلسفة والمنطق عند ابن عاشور مكانة وتقدير، فقد كان يدرس المنطق والحكمة، وكان كتاب النجاة للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا من جملة الكتب التي درسها بجامع الزيتونة، مثل المقدمة لابن خلدون، ودلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني... إلخ، وهو كثيراً ما يستشهد بأقوال الفلاسفة وينوه بأرائهم، ويوظف مناهجهم في استدلالاته وتحليلاته، ويدراً ما حاق بأنظارهم من سوء فهم وسوء تأويل.

أما ما قد يشير الاستغراب حقاً فهو صلته بالطب التي تحتاج إلى تحقيق، خاصة وأن له في هذا كتاباً مخطوطاً بعنوان تصحيح وتعليق على كتاب الانتصار للجاليوس للحكيم ابن زهر. أما التاريخ فله فيه كذلك آثار ما تزال مخطوطة منها كتاب تاريخ العرب وكتابات في السيرة والتراجم.

للاطلاع على قائمة وافية بمؤلفات مترجمنا، راجع محمد محفوظ: مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٠٧-٣٠٩، الصحفي عتيق: التفسير والمقاصد عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، تونس: دار السنابل للثقافة والعلوم، ١٩٨٩، ص ١٧-١٩، إسماعيل الحسيني: نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٤١٦هـ/١٩٩٥، ص ٩٠-٩٧؛ الغالي: مرجع سابق، ص ٦٨-٧١.

٥- نقلاً عن الحسيني: مرجع سابق، ص ٩٧.

٦- تنوع فتاوى ابن عاشور على عدة مجالات مما يخص شؤون الأفراد والجماعات، كما ينتمي مستفتوه إلى بقاع مختلفة من العالم الإسلامي. وقد نشرت أغلب فتاويه في مجلات علمية داخل تونس وخارجها منها: السعادة العظمى والمجلة الزيتونية والمنار والهداية الإسلامية. وقد أنجز الدكتور محمد السويسي الأستاذ بالكلية الزيتونية دراسة شاملة لهذا الجانب المهم من آثار ابن عاشور بعنوان محمد الطاهر بن عاشور: المفتي الأشهر، وهي لا تزال مخطوطة حسب ما أفاد به الدكتور بلقاسم الغالي.

ونود بهذه المناسبة أن نتوقف عند مسألة طالما حرفت عن خط استوائها واستخدمت ذريعة لتشويه سمعة ابن عاشور والخط من قيمته، تلكم هي مسألة التجنس. ففي أكتوبر ١٩١٠م صدر



قانون التجنس الذي يخول للمواطن التونسي الحصول على الجنسية الفرنسية، وذلك سعياً من السلطات الاستعمارية الفرنسية لتذويب أبناء البلاد المسلمين في ثقافتها، سيراً في ذلك وفق السياسة ذاتها التي اتبعتها في الجزائر والتي نهجت مثلها سلطات الاستعمار الإيطالي في ليبيا. وفي ديسمبر ١٩٢٠م صدر قانون آخر معززاً للأول ومقدماً لإغراءات مادية لمن يطلبون الجنسية الفرنسية.

بيد أن هذه السياسة التذويبية لم تكن لتتمر دون مقاومة من أهل البلاد، فقد تصدت لها القوى الوطنية الحية وعبأت ضدها جماهير الشعب من منطلق أن التجنس مفارق لجماعة المسلمين ومرتد عن الإسلام. وقد وقعت مصادمات ومواجهات إذ اعترضت الجماهير المسلمة في العاصمة وفي غيرها من النواحي على دفن جثث بعض الأشخاص المتجنسين في مقابر المسلمين، فاستخدمت السلطات الاستعمارية القوة والعنف لدفن بعض تلك الجثث. وأمام تزايد حملات التعبئة والتصدي لهذه السياسة لجأ المقيم العام الفرنسي - وهو رأس السلطة الاستعمارية في البلاد - إلى الخيلة والمكر، وذلك بالسعي إلى استصدار فتوى من علماء الشرع الموثوقين في نظر الجماهير المسلمة - تسوِّغ مبدأ التجنس. وقد صيغت المسألة على نحو يسر توريث المستفتى إذا كان متساهلاً في الفتوى غير مدقق فيما يعرض عليه من المسائل.

يقول السؤال: "إذا اعتنق شخص جنسية يختلف تشريعها عن أحكام الشريعة الإسلامية، ثم حضر لدى القاضي الشرعي ونطق بالشهادتين وأعلن أنه مسلم ولا يرتضي غير الإسلام ديناً: هل يحق له طوال حياته أن يتمتع بنفس الحقوق والواجبات التي يتمتع بها المسلمون؟ وهل يحق له بعد وفاته أن يُصلّى عليه صلاة الجنائز وأَنْ يدفن في مقبرة إسلامية؟"

تلك هي المسألة كما صاغها منصورون - المقيم العام الفرنسي بتونس - الذي كتب إلى وزير خارجية بلاده تقريراً وافيّاً (مؤرخاً في ٢٩ أبريل ١٩٣٣) يستعرض فيه تطور الأمر ويناقش الحلول الممكنة أمام تزايد المواجهة وتساعد حديثها. وفي هذا يقول منصورون في تقريره: "ولم يرغب عن بالي خطورة هذه المسألة من وجهة النظر الفرنسية، فأريت من اللازم البحث عن حل عاجل. وقد بدا لي من المستحسن جداً الحصول على موافقة السلطات الأهلية المؤهلة أكثر لذلك، أعني الباي وزيره الأكبر [= رئيس الوزراء] وحال الشرع".

وتم ترتيب الأمر بينه وبين الباي ووزيره الأكبر بطلب فتوى من رجال المجلس الشرعي بتونس - المتكون من علماء مالكيين وأحناف - بناء على الصيغة السابقة للمسألة. وقد كانت فتوى أعضاء المجلس الشرعي الأحناف على النحو الآتي: "إذا اعتنق شخص جنسية يختلف تشريعها عن أحكام الشريعة الإسلامية، ثم حضر لدى القاضي الشرعي ونطق بالشهادتين وأعلن أنه مسلم ولا يرتضي غير الإسلام ديناً، يحق له طوال حياته أن يتمتع بنفس الحقوق والواجبات التي يتمتع بها المسلمون، وبعد وفاته يحق له أن يُصلّى عليه صلاة الجنائز وأَنْ يدفن في مقبرة إسلامية"، فجاء جوابهم على "السؤال الموجه إليهم بدون زيادة ولا نقصان" حسب عبارة المقيم العام!

أما الأعضاء المالكيون فقد جاءت فتواهم مختلفة، إذ إنهم "أضافوا إلى الشهادتين شرطاً آخر، فأعلنوا أنه يتعين على المتجنس عند حضوره لدى القاضي لا فقط النطق بالشهادتين، بل أيضاً

التصريح في نفس الوقت بأنه يتخلى عن الجنسية التي اعتنقها". وتضيف الفتوى المالكية - كما يروي منصورون - ما يلي: "ولا يهم كثيراً بعد ذلك لو احتفظ بالجنسية التي اعتنقها وبقي خاضعاً لقوانينها، إذا ما تعذر عليه التخلص منها". بل إن أحد الأعضاء المالكيين للمجلس - ويحتمل أن يكون الشيخ عبد العزيز جعيط كما يرجع الأستاذ حمادي الساحلي - قد أضاف شرطاً آخر بقوله: "وينبغي أن تتمثل توبة المتجنس في الإقلاع عن الامتيازات التي تحصل عليها بموجب جنسيته الجديدة".

ويعلق المقيم العام الفرنسي على ذلك قائلاً: "فحسب هذه الفتوى الشرعية يتعين على المتجنس حينئذ أن 'يقر بالذنب' الذي اقترفه عندما تجنس، ولكن سيؤخذ بعين الاعتبار في الواقع كونه لا يستطيع التحلي عن الجنسية التي اعتنقها".

والمهم في هذا كله - كما اعترف منصورون نفسه لوزير خارجية بلاده - أنه يتعذر "قطعاً استغلال" الجوايين اللذين هما الآن بين أيدينا. فلو كانا مائتين للفتوى الحنفية لكنتُ توليت نشرهما، ولكن نصّ الفتوى المالكية يجعل من المستحيل الإقدام على نشرهما. أضف إلى ذلك أن الفتوى الحنفية ليست ذات قيمة في حد ذاتها، لأن الأغلبية الساحقة من الشعب التونسي تنتمي إلى المذهب المالكي".

تلك هي إذا حقيقة المسألة وتداعياتها، وذلك هو موقف العلماء منها. ولكن بعض الأطراف السياسية كانت قد أشاعت بوجه خاص وربما بإيعاز من السلطات الاستعمارية نفسها، أن شيخ الإسلام المالكي حينذاك الشيخ محمد الطاهر بن عاشور كان سيصدر "فتوى موالية للمتجنسين" استجابة لضغط الحكومة على المجلس الشرعي، ولكن تصدي القوى الوطنية وتعبتها للرأي العام ضد قانون التجنس قد أفسد عليه أمره، كما تضيف تلك الأطراف بما في ذلك المقيم العام الفرنسي نفسه! وقد استمرت تلك الأطراف وامتداداتها في العصر الحاضر تلوك الحكاية ذاتها حتى بعد أن ظهر ما كان مخفياً وبانت الحقيقة واضحة جلية، واصمة ابن عاشور باللاوطنية وممالة المستعمرين. بل هناك من يتعمد التعتيم على الحقيقة والسعي عن قصد لتشويه سمعته والحط من مكانته. (انظر نص تقرير المقيم العام الفرنسي وقد ترجمه عن الفرنسية مشكوراً الأستاذ حمادي الساحلي وألحقه بكتاب المختار العياشي: البيضة الزيتونية، ترجمة حمادي الساحلي، تونس: دار التركي للنشر، ١٩٩٠، ص ٢٦٩-٢٧٨).

كل ذلك ولا نجد للشيخ رداً على اتهامات المتهمين دفاعاً عن نفسه وترئة لساحته، وإنما مضى الرجل فيما نذر نفسه له من عمل إصلاحية إيجابي، تاركاً للتاريخ الحكم له أو عليه. وفي تفسير دواعي جو البلبلة والإشاعة الذي أحاط بفتوى التجنس وما نتج عنها من تشويه لعلماء الزيتونة عموماً وللشيخ ابن عاشور خصوصاً، يذهب الدكتور بلقاسم الغالي إلى أنه "ليس من الغرابة أن تصدر الشائعات لتعمل عملها وتسير البلبلة حول رجال العلم. وقد كان من أهداف الاستعمار الفرنسي جعل الهوة تتسع بين الأمة وساستها وعلمائها. هو في هذه القضية بالذات من الذين يجنون الثمرة لأن الإفتاء بالتجنس مطلب تطمح إليه القوى الاستعمارية كما تهدف إلى تعميق الهوة بين أفراد الأمة وبين علمائها مصابيح الظلام، فلا بد من إطفاء إشعاعهم. ويأتي في مقدمة المستهدفين الشيخ محمد الطاهر بن عاشور الذي ذاع اسمه في أنحاء تونس بما بعثه من فروع جامع الزيتونة المعمور في الجهات المختلفة، وما ذاع له من صيت علمي وإشعاع بلغ مداه المشرق والمغرب". (الغالي: سابق، ص ١٤١-١٤٢).

وبناءً على ذلك لا غرابة أن تتعمد السلطات الاستعمارية - ممثلة في المقيم العام الفرنسي - والأطراف المحلية المتواطئة معها حجب فتوى المجلس الشرعي المالكي الذي كان الشيخ ابن عاشور رئيسه كما كان في الوقت نفسه شيخ الإسلام المالكي. بل إن الأمر ينطوي على أكثر من ذلك ويتجاوز مسألة التجنس وتداعياتها السياسية. ذلك أن السلطات الاستعمارية لم تكن قط مرتاحة للجهود الإصلاحية التي كان ابن عاشور وغيره من العلماء والمصلحين يبذلونها في إطار التعليم الزيتوني. فضلاً عن انزعاج تلك السلطات مما قام به الشيخ ابن عاشور من تنظيم للتعليم الزيتوني "بتوحيد برامج الفروع وتنظيم شهادة الأهلية على عين المكان بعدما كان [ذلك] حكراً على الجامع الأعظم بالعاصمة"، بما أحدثه "من فروع زيتونية أخرى في مختلف أنحاء البلاد التونسية، بل حتى في الجزائر"، وما أنجزه من دمج "للعلوم الصحيحة في البرامج الزيتونية" (العايشي: مرجع سابق، ص ٧٥-٧٦)، فإن موقفها الحقيقي - كما أفصح عنه المقيم العام الفرنسي في تونس شارل سوماني في رسالة وجهها في شهر سبتمبر ١٩٣١ إلى مدير الداخلية الفرنسية - هو أنه "رغم منح بعض الترضيات للرأي العام الإسلامي" فإنه لا يمكن السماح "طبعاً بتحقيق إصلاح يمكن أن يشكل خطراً بالنسبة إلى السياسة التي تنتهجها فرنسا بتونس. ذلك أن إجراء أي إصلاح - كما تطالب بذلك العناصر الوطنية - يعني التقويض وخلق الفوضى... فلا يقتضي الأمر أبداً أن نجعل من جامع الزيتونة معهداً تعليمياً مجزاً ومنظماً حسب الطرق الحديثة" (العايشي: المرجع نفسه، ص ٥٤-٥٥، والتسويد من عندنا).

أفلا يمكن في ضوء ذلك كله القول بأن السلطات الفرنسية بإعاققتها جهود الإصلاح والسعي في تشويه القائمين عليه من العلماء قد مهدت الطريق وهيات الذرائع لخلفائها في عهد الاستقلال لتقويض التعليم الزيتوني؟ فحجتهم في ذلك واضحة بينة: إنه تعليم غير مواكب لظروف العصر، وهو لذلك عاجز عن الوفاء بحاجاته!

وليس أمراً كبيراً أن يمتحن في سبيل تلك الغاية الشيخ ابن عاشور أو غيره حياً وميتاً.

٧- الشنوفي: مرجع سابق، ص ٦-٧.

٨- المرجع نفسه، ص ٧. وفي هذا الصدد يؤكد الأستاذ الشنوفي أن الشيخ ابن عاشور كان له في الطلبة الذين درسهم بالمدرسة الصادقية "تأثيرٌ تمثل في الذب عن الدين والحفاظ على اللغة القومية [العربية]، والإبقاء للصلة لتينة التراث الإسلامي"، المرجع نفسه.

٩- هذا الحكم على المدرسة الصادقية إنما هو بحسب ما آل إليه حالها في ظل الهيمنة الاستعمارية لا بحسب دواعي إنشائها وفلسفة التي قامت عليها ابتداءً. فعندما أنشئت الصادقية عام ١٢٩١هـ/١٨٧٤م إبان تولّي خير الدين الوزارة الكبرى كانت اللجّة المكلفة بوضع نظامها وترتيب برامجها مكونة من عدد من علماء الزيتونة برئاسة خير الدين نفسه، وقد أقيمت على أنها امتدادٌ وتعضيدٌ لجامع الزيتونة "لتعليمها عربي ديني [إسلامي]، وتربيتها دينية، متينة صارمة، وعلى توسيع دائرة التعليم العربي الديني بتعليم اللغات التركية والفرنسية والإيطالية... وتعليم الرياضيات والطبيعات والاجتماعيات..."، محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٣ (ط ٣)، ص ٤٠.

أما ما آل إليه جالها فهو أنه قد تم إجهاض رسالتها ومقاصدها والانحراف بها عن فلسفتها على يد السلطات الاستعمارية الفرنسية التي أسست ما سُمِّيَ بـ"إدارة العلوم والمعارف" التي وضع على فرنسي مستعرب هو لويس ماشويل. وقد استولى ماشويل هذا على "جميع الأجهزة الثقافية والتعليمية، حتى جامع الزيتونة"، واتبع سياسة تفويض لوظيفة المدرسة الصادقية ورسالتها إذ أبقى لها مادة تعليم عربي ضئيل وقطع مادة الثقافة العربية الإسلامية بجعل "اللغة الفرنسية أداة المعرفة العامة"، وإبقاء "اللغة العربية مادة تعليم لا تقصد إلا لذاتها على حثل فادح في طرائق تعليمها..."، ثم قصد ماشويل بعد ذلك "التعليم الزيتوني فقطع ما كان بينه وبين التعليم الصادقي من من صلة، وأخلاه من مادة العلوم الكونية". وبذلك تحولت الصادقية إلى مجرد معهد لتعليم "العلوم الحديثة" منقطع الصلة بالأصول الثقافية الإسلامية للبلاد، كما عزل جامع الزيتونة عن تلك العلوم ليبقى معهداً تقليدياً مغترباً عن العصر. (راجع محمد الفاضل بن عاشور: مرجع سابق، ص ٤٦)

وهكذا يصدق ما لاحظناه بشأن جذور التيارين اللذين أدرك ابن عاشور إرهابات المخاطر التي ستتولد عن استفحال الشقة بينهما، كما يصدق ما قرناه من أن السلطات الاستعمارية كانت بالمرصاد لإجهاض أية محاولة لإصلاح التعليم الزيتوني تكون نابعة من الذات، وهو ما أفصح عنه بوضوح وجلاء المقيم العام الفرنسي سوماني المذكور في الهامش رقم ٦.

١٠- للمزيد من التفصيل عن تعليمه وشيوخه والوظائف التي تقلدها داخل جامع الزيتونة وخارجه انظر محفوظ: مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٠٤-٣٠٦.

١١- ابن عاشور: أليس الصحيح بقريب، تونس: الشركة التونسية لفنون الرسم، ١٩٨٨، ص ٥.

١٢- راجع تفصيله القول في ذلك في المرجع السابق، ص ١٥١-١٧٥.

١٣- المرجع نفسه، ص ٥.

١٤- المرجع نفسه، ص ١١٤.

١٥- اقتبسنا هذه العبارة من مقدمة ابن عاشور لكتابه: النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح، ليبيا/تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٩، ص ٥.

١٦- أليس الصحيح بقريب، ٢٢٧.

١٧- المرجع نفسه، ص ٢٢٧.

١٨- خصص ابن عاشور جزءاً مهماً من كتابه المذكور (١٧-٨٥) لعرض أطوار التعليم العربي الإسلامي، كما جعل مدخلاً لذلك العرض الكلام على التعليم وأطواره عند العرب قبل الإسلام وعند من عاصره من الأمم (ص ١٢-١٦).

١٩- المرجع نفسه، ص ٢٢٧.

٢٠- المرجع نفسه، ص ٢٢٧.

٢١- المرجع نفسه، ص ١٢. يقول ابن عاشور مؤصلاً فكرة أن التعلم والتعليم فطرة إنسانية ما يلي: "على أن الإنسان خلق بطبعه معلماً، بمعنى أن في طبيعته حبّ إيصال معلوماته إلى غيره لما فطر عليه من التأنس ومن الميل

إلى التعبير عما يجده، وهو أصل فطرة النطق. ولهذا ترى من يحدثك عن شيء رآه واستحسنه يود أن يوصلك بكل تشخيص إلى مبلغه من إدراك ذلك المتحدث عنه، وهذا أيضاً مبدأ شعور التشخيص في البشر وهو أقدم طبعا من النطق؛ إذ هو يظهر قبله في الطفل"، المرجع نفسه، ص ١٧٦.

والحقيقة إنه بهذا التأصيل والتحليل لمكانة التعليم في حياة الإنسان يسير على خطى أستاذه الشيخ سالم بوحاجب (١٢٤٤-١٣٤٢هـ/١٨٢٨-١٩٢٤م) الذي أصل هذه المعاني في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: ٣١) حيث قال: "ولا شك أن اللغات من أوكد الوسائل لعمارة الأرض، وذلك أن تدبير فرد وأفراد لا يكفي لضروريات نفسه، ولذلك كان مديناً بالطبع محتاجاً لمعونة أبناء جنسه. والمعونة - خصوصية كانت أو عمومية - تستدعي التفاهم من الجانبين، إذ الإنسان قبل أن يتعلم على مراد صاحبه لا يمكنه أن يعينه بالفكر واليد، فلذلك تمم الله نعمة العقل بنعمة البيان... وكفى تنويهاً بشأن نعمة البيان قرانها بنعمة الخلق في القرآن، حيث قال: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمن: ٣-٤]، قال في أول ما نزل: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ [العلق: ١-٤]". هذا الكلام منقول من خطبة الشيخ سالم بوحاجب التي ألقاها بمناسبة الاحتفال بتأسيس الجمعية الخلدونية يوم: ١٨ رجب ١٣١٤هـ، وقد أوردها ابن عاشور كاملة في المرجع نفسه، ص ١٠٣-١١٢.

٢٢- أليس الصبح بقريب، ص ٧.

٢٣- المرجع نفسه، ص ١١٦.

٢٤- المرجع نفسه، ص ٨٦ وما بعدها، حيث يورد المصنف قائمة بالعلماء البارزين في العهد الحفصي وما كانوا يقرئونه من علوم. هذا وفي الاستشهاد الذي أورده إشارة إلى غزو الجيوش الإسبانية لتونس عام ٩٨٠هـ/١٥٧٢م، وهو الغزو الذي قال عنه ابن أبي دينار في كتابه **المؤنس في أخبار إفريقية وتونس** ما يأتي: "...وفي تلك الأيام أمين الجامع الأعظم [جامع الزيتونة] وذهبت خزائن الكتب التي به، وديست بأرجل الكفرة معالم المدارس، وتفرق ما جمع من دواوين العلوم وتبددت في الشوارع حتى قيل إن المارء من شرقي الجامع حيث النواوريون الآن إنما يمر على الكتب المطروحة هناك"، نقلاً عن محمد العروسي المطوي: **السلطنة الحفصية**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص ٧٢٥-٧٢٦.

٢٥- المرجع نفسه، ص ٨٩.

٢٦- المرجع نفسه، ص ٩٠.

٢٧- المرجع نفسه، ص ٩٠-٩١.

٢٨- المرجع نفسه، ص ٩٣، وانظر ما بعدها للوقوف على قائمة بأسماء العلماء المدرسين أثناء العمل بالنظام المذكور، وقد صنفهم المؤلف وفق انتمائهم المذهبي الفقهي، أحنافاً ومالكية.

٢٩- بلقاسم بن حسن: "الشيخ محمد الطاهر بن عاشور رائد الفكر الإسلامي بتونس" (بحث غير منشور وبدون تاريخ)، تونس: الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، ص ٢.

٣٠- بعد سنوات من العمل في أجهزة الدولة وتولي عدة مهام، استعفى خير الدين من مناصبه المختلفة عام ١٨٦٢ في ظل حكم محمد الصادق باي وذلك لمعارضته سياسة الاستنادة من الدول الأوروبية التي كان يسير عليها الوزير الأكبر مصطفى خزندار. ثم دخل "في عزلة تفكير واعتبار، تفرغ فيها لضبط معلوماته عن الحضارة الغربية، وتدقيق ملاحظاته ومقارناته، واستخلاص النتائج الاعتبارية، والقضايا الحكيمة، من تلك المقارنات. وأقبل على رجال عصابته من أهل العلم وأهل السياسة الذين كانوا يترددون على قصره في شيء من الاختفاء، واندفعوا جميعاً يدرسون تلك النظريات ويجررونها غير منفيكين عن الالتفات إلى العراقيل التي قضت بإحباط سعيهم.. حتى تمحضت تلك الدراسات والمداولات عن الكتاب العظيم الذي ألفه خير الدين باسم كتاب **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**"، محمد الفاضل بن عاشور: مرجع سابق، ص ٣٨. وهكذا نستطيع القول بأن ما تضمنه كتاب خير الدين إنما كان يعبر عن تطلعات تيار مقدر كان يتنامى وسط علماء الزيتونة والنخبة المثقفة في البلاد، وقد كان في طليعتها الشيخ محمود قابادو ( ) والشيخ سالم بوحاجب (١٢٤٤-١٣٤٢هـ/١٨٢٨-١٩٢٤ م) والشيخ محمد بيرم الخامس ( )، وهو التيار الذي نشأ في كنفه محمد الطاهر بن عاشور فأشرب أفكاره واستبطن تطلعاته وتمثل رسالته.

٣١- انظر وصفاً جيداً ومختصراً للأوضاع العامة في تونس التي كانت سائدة إبان تدوين خير الدين لمشروعه الإصلاحية وتوليه الوزارة في المقدمة التي كتبها الأستاذ المنصف الشنوفي لكتاب **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، الدار التونسية للنشر (تونس)، المؤسسة الوطنية للكتاب (الجزائر)، ١٩٨٦، ص ٢٦-٤٠.

٣٢- خير الدين التونسي: **أقوم المسالك**، مرجع سابق، ص ٨٥.

٣٣- المرجع نفسه، ص ١٥٢.

٣٤- المرجع نفسه، ص ١٥٣.

٣٥- المرجع نفسه.

٣٦- محمد الفاضل بن عاشور: مرجع سابق، ص ٤٠.

٣٧- المرجع نفسه، ص ٤٠.

٣٨- المرجع نفسه، ص ٤١.

٣٩- نذكر هنا أن الشيخ بوعتور الذي كان وزيراً للعلم في حكومة خير الدين خاطب اللجنة المشار إليها محدداً مهمتها والمطلوب منها بقوله: "أنتم نخبة الجامع [جامع الزيتونة] فالمراد أن تضبطوا لنا الأساليب التي تحققتم منها النفع في قراءتكم وإفرائكم"، أليس الصبح بقريب، ص ٩٦.

٤٠- المرجع نفسه، ص ١٤٠-١٤١.

٤١- محمد الفاضل ابن عاشور: مرجع سابق، ص ٤٠.

٤٢- المرجع نفسه، ص ٣٠. يقول الشيخ الفاضل بن عاشور في وصف شخصية الشيخ قابادو ما يأتي: "كان عبقرياً خارقاً للعادة، نشأ نشأة صوفية صرفاً فتجرد عن الحياة العادية تجرداً تاماً، وتعلق بطريقة الرياضة والمجاهدة والسياحة والخلوة، ووقف وجوده على النظر والمعرفة، فشحذ همته وموابهه وعزيمته. وأقبل على نواحي العلم يطلب الوقوف على جزئياتها استيعاباً، فاتسعت دائرة معلوماته

اتساعاً منقطع النظر. تعاطى الحكمة الإسلامية بين إشراقية ومنطقية، فأحاط بالمذاهب والنظريات. وتمرن على الطرائق، وتوسع في فنون الحكمة عامة، من العقلي والرياضي والطبيعي، إلى الفلكي والإلهي. فكان آيةً باهرة عي علوم الحكمة انقطع العهد بمثلها طويلاً، وسلم له ذلك بين علماء الزيتونة كافة"، المرجع نفسه، ص ٣٠.

٤٣- أليس الصبح بقريب، ص ١٢٠.

٤٤- المرجع نفسه، ص ٩٧.

٤٥- المرجع نفسه، ص ١٤٤.

٤٦- يتحدث الشيخ محمد البشير الإبراهيمي عن الأثر الإصلاححي لابن عاشور فيقول: "... ثم قلد الأستاذ مشيخة الجامع للمرة الثانية، وكان الأمر قد استتب، والنفوس النافرة من التجديد قد اطمأنت، والضرورة الداعية إلى الإصلاح قد رجحت؛ ومعنى ذلك كله أن التدبير الاجتماعي قد كمل، فحبّ الجواد في مضماره، وشعّ نورُ ذلك الاستعداد من ناره، وكان ما سرّ نفوس المصلحين من إصلاح وإن لم يبلغ مده بعد.

لم ير جامع الزيتونة في عهده الأخيرة عهداً أزهر من هذا العهد، ولم ير في الرجال المسيرين له رجلاً أقدّر على الإصلاح وأمدّ باعاً من شيخه الحالي. وإذا كان الإصلاح يسير ببطء فما الذنب ذنبه، وإنما الذنب لطبيعة الزمان والمكان، وضعف المقتضيات، وقوة الموانع؛ وحسبه أنه حرك الجامد، وزعزع الجامد، وأجال اليد المصلحة في الإدارة وفي كتب الدراسة وفي أشياء أخرى؛ وتلك هي مبادئ الإصلاح التي يبنّي عليها أساسه؛ وحسبه أيضاً أنه نبه الأذهان إلى أن إصلاحات خير الدين كعهد الأمان، كلاهما لا يصلح لهذا الزمان"، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، مرجع سابق، ص ٥٥٠. ثم يضيف الشيخ الإبراهيمي قائلاً: "وإن الزيتونة لا تتبوأ مكانها الرفيع إلا بواسطة جهاز داخلي متماسك الأجزاء من علمائها، يؤمهم إمام مدرّب محنك، فقيه في المذاهب الإدارية، مجتهد في أصولها. وإن ذلك الإمام المدرب الفقيه الجامع لشروط الإمامة في هذا الباب، لهو الأستاذ الأكبر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور"، المرجع نفسه، ص ٥٥١-٥٥٢. (نشر الشيخ الإبراهيمي هذا الكلام بتاريخ ١٩٤٨/٧/٢٦ في العدد ٤٤ من جريدة البصائر التي كانت تصدرها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين).

٤٧- أليس الصبح بقريب، ص ٢٦٠.

٤٨- المرجع نفسه، ص ١١٤.

٤٩- المرجع نفسه، ص ١٦١.

٥٠- المرجع نفسه، ص ١١٥.

٥١- المرجع نفسه، ص ١٦٨.

٥٢- المرجع نفسه، ص ١٥٩. هذا وقد تناول ابن عاشور جوانب الإصلاح الخاصة بنظام التعليم

وبأحوال المعلمين في مواطن كثيرة من كتابه، انظر خاصة الصفحات ١٢٨-١٥٩، و ٢٢٩-٢٤٥.

٥٣- المرجع نفسه، ص ١٦٣.

٥٤- المرجع نفسه، ص ١٧٧.

٥٥- حسن الترابي: قضايا التجديد، الخرطوم: مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، ١٩٩٠، ص ١٧٣.

- ٥٦- أليس الصبح بقريب، ص ١٧٩.
- ٥٧- المرجع نفسه، ص ١٧٣.
- ٥٨- الزباني: مرجع سابق، ص ١٩١.
- ٥٩- أليس الصبح بقريب، ص ١٧٦.
- ٦٠- تفسير التحرير والتنوير، تونس: دار بوسلامة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧، مج ١، ج ١، ص ٧.
- ٦١- أليس الصبح بقريب، ص ١٨٠.
- ٦٢- المرجع نفسه، ص ١٢٧. يذكر ابن عاشور بهذا الصدد أن جده الشيخ محمد الطاهر بن عاشور كان "أشهر من سنّ في ذلك العصر طريقة النقد في دروسه"، يعني إبان النهضة العلمية والفكرية التي حصلت في ظل ولاية المشير أحمد باي الذي قاد حركة إصلاح واسعة كان من أبرز رموزها من العلماء الشيخ الشاعر محمود قابادو. انظر المرجع نفسه، ص ١٢٦.
- ٦٣- المرجع نفسه، ص ١٨١.
- ٦٤- المرجع نفسه، ص ١٨٠.
- ٦٥- المرجع نفسه، ص ١٩٩.
- ٦٦- المرجع نفسه، ص ١٧٠-١٧١.
- ٦٧- المرجع نفسه، ص ١٨١.
- ٦٨- المرجع نفسه، ص ١٨٢.
- ٦٩- المرجع نفسه، ص ١٨٢.
- ٧٠- المرجع نفسه، ص ١٧٤.
- ٧١- المرجع نفسه، ص ١٣٥.
- ٧٢- المرجع نفسه، ص ١٧٤.
- ٧٣- المرجع نفسه، ص ١٨٢.
- ٧٤- المرجع نفسه، ص ١٨٢.
- ٧٥- المرجع نفسه، ص ١٨٣.
- ٧٦- المرجع نفسه، ص ١٨٤.
- ٧٧- المرجع نفسه، ص ١٧٨.
- ٧٨- المرجع نفسه، ص ٢١٠.
- ٧٩- المرجع نفسه، ص ١٨٤.
- ٨٠- تفسير التحرير والتنوير، مج ١، ج ١، ص ١٢.
- ٨١- أليس الصبح بقريب، ص ١٨٤.
- ٨٢- تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، ص ١٢.
- ٨٣- المرجع نفسه، ص ١٢.
- ٨٤- أليس الصبح بقريب، ص ١٨٤.



- ٨٥- تفسير التحرير والتنوير، ص ١٣.
- ٨٦- المرجع نفسه، ص ١٣.
- ٨٧- المرجع نفسه. وانظر تفصيله القول في الأوجه الستة المشار إليها في الصفحات ١٢-١٤.
- ٨٨- أليس الصبح بقريب، ص ١٨٦.
- ٨٩- تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، ص ٧.
- ٩٠- أليس الصبح بقريب، ص ١٨٦.
- ٩١- المرجع نفسه، ص ١٨٧.
- ٩٢- تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، ص ٤٧.
- ٩٣- المرجع نفسه، ص ٤٦.
- ٩٤- المرجع نفسه، ص ٤٧-٥٠.
- ٩٥- المرجع نفسه، ص ٤٦.
- ٩٦- المرجع نفسه، ص ٥٠.
- ٩٧- المرجع نفسه، ص ٣٨.
- ٩٨- أليس الصبح بقريب، ص ١٩٠.
- ٩٩- المرجع نفسه، ص ١٨٨.
- ١٠٠- المرجع نفسه، ص ١٨٩، وانظر مزيد تفصيل له في ذلك في المقدمة الثانية من التفسير، مرجع سابق، ص ١٨٠٢٢.
- ١٠١- أليس الصبح بقريب، ص ١٩٠.
- ١٠٢- المرجع نفسه، ص ٢٠٥.
- ١٠٣- المرجع نفسه، ص ٢٠٩.
- ١٠٤- المرجع نفسه، ص ٢١٠.
- ١٠٥- المرجع نفسه، ص ٢١٠.
- ١٠٦- المرجع نفسه، ص ٢٠٨.
- ١٠٧- المرجع نفسه، ص ٢١١.
- ١٠٨- المرجع نفسه، ص ٢١١-٢١٢.
- ١٠٩- المرجع نفسه، ص ٢١٣.
- ١١٠- المرجع نفسه، ص ٢١٩.
- ١١١- المرجع نفسه، ص ٢٢٠.
- ١١٢- المرجع نفسه، ص ٢٢٠.
- ١١٣- المرجع نفسه، ص ٢٢٠.
- ١١٤- المرجع نفسه، ص ٢٢١.
- ١١٥- المرجع نفسه، ص ٢٢١.

- ١١٦- المرجع نفسه، ص ٢٢١. هذا وراجع حديثه المسهب عن علوم اللغة عموماً وأوجه قصورها وسبل إصلاحها في الصفحات ٢١١-٢٢٥.
- ١١٧- المرجع نفسه، ص ٢٢٥.
- ١١٨- المرجع نفسه، ص ٢٢٥.
- ١١٩- John Locke: *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford: Clarendon Press, 1988, p.671.
- ١٢٠- Abraham Kaplan: *The Conduct of Inquiry*, Scranton, Pennsylvania: Chandler Publishing Company, 1964, p.9.
- ١٢١- أليس الصبح بقريب، ص ٢٢٥.
- ١٢٢- المرجع نفسه، ص ٢٢٥-٢٢٦.
- ١٢٣- المرجع نفسه، ص ٢٢٦.
- ١٢٤- المرجع نفسه، ص ٢٢٦.
- ١٢٥- المرجع نفسه، ص ١٩٦.
- ١٢٦- المرجع نفسه، ص ١٩٧.
- ١٢٧- محمد بن علي التهانوي: *كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، تحقيق مجموعة من العلماء بإشراف الدكتور رفيق العجم، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦، ج ٢، ص ١٢٩٦.
- ١٢٨- أليس الصبح بقريب، ص ١٩٧.
- ١٢٩- المرجع نفسه، ص ١٩٧.
- ١٣٠- حسن الترابي: مرجع سابق، ص
- ١٣١- محمد باقر الصدر: *دروس في علم الأصول* (ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفاته)، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م، ج ١، ص ٢٥.
- ١٣٢- أليس الصبح بقريب، ص ١٩٨.
- ١٣٣- المرجع نفسه، ص ١٩٩.
- ١٣٤- المرجع نفسه، ص ٢٠٠.
- ١٣٥- المرجع نفسه، ص ٢٢.
- ١٣٦- المرجع نفسه، ص ٢٠٤.
- ١٣٧- ابن عاشور: *مقاصد الشريعة*، ص ٥.
- ١٣٨- أليس الصبح بقريب، ص ٢٠١.
- ١٣٩- حسن الترابي: مرجع سابق، ص ١٩١.
- ١٤٠- المرجع نفسه، ص ٢٠٢.
- ١٤١- مالك بن نبي: *المسلم في عالم الاقتصاد*، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨، ص ١٦. وقارن في هذا بعبد المجيد الصغير: *الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام*، بيروت: دار المنتخب العربي، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م، ص ٦١٤.

- ١٤٢- ستكون لنا عودة إلى العلاقة التاريخية والمنهجية بين بحث المقدمة في كليات الاجتماع الإنساني وسنن التاريخ وبحث الموافقات في كليات الشريعة وأصولها الجامعة، وما يصدر عنه الكتابان من إشكالية موحدة على الرغم من اختلاف الموضوعات التي يعالجها.
- ١٤٣- عبد المجيد تركي: "الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر"، الاجتهاد (تصدها دار الاجتهاد بيروت)، العدد ٨، صيف ١٩٩٠م/١٤١٠هـ، ص ٢٤١.
- ١٤٤- الشيخ أحمد بن أبي الضياف: تحاف أهل الزمان في أخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تونس: كتابة الدولة للثقافة، ١٩٦٣، ج ١، ص ٤٦-٤٧.
- ١٤٥- انظر مقدمة الشيخ عبد الله دراز لكتاب الموافقات، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، مج ١، ص ١٦.
- ١٤٦- هذا ولا ينبغي أن نغفل عما قام به كل من الشيخ حسنين مخلوف والشيخ محمد الخضر حسين في التنبيه إلى قيمة كتاب الموافقات والعمل على إشاعته بين الناس، خاصة وأن لكليهما تعليقات وشروحاً مهمة عليه. كما ينبغي ألا ننسى ما أسهم به الشيخ محمد رشيد رضا من خلال نشره لكتاب الاعتصام والتنويه بقيمته والربط بينه وبين كتاب الموافقات.
- ١٤٧- محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٠٥ (هذا ونحن نخيل هنا وفي سائر هذه الدراسة على الطبعة الحالية للكتاب). و"مقانب" جمع مفردة مقنّب، وهو اسم الجماعة الكبيرة من الفرسان، واستعاره ابن عاشور هنا "لجماعات العلماء كما يستعار الفارس للعالم الفائق".
- ١٤٨- المرجع نفسه، ١١٢.
- ١٤٩- الشيخ محمد العزيز جعيط: "المقاصد الشرعية وأسرار التشريع"، المجلة الزيتونية، مج ١، ج ٢، تونس: شعبان ١٣٥٥هـ/أكتوبر ١٩٣٦م، ص ٢٦.
- ١٥٠- مقاصد الشريعة، ص ١١٣.
- ١٥١- المرجع نفسه، ص ١٠٥.
- ١٥٢- المرجع نفسه، ص ١٠٦.
- ١٥٣- راجع عرضاً جيداً لآراء الأصوليين في إشكالية القطع والظن في: إسماعيل الحسيني: مرجع سابق، ص ١٠٢-١١٢؛ وانظر مناقشة جادة لعلاقة هذه الإشكالية بالبحث في المقاصد في: عبد المجيد الصغير: مرجع سابق، ص ٣٩٨-٤٤١، ٤٩٠-٥٣٠.
- ١٥٤- مقاصد الشريعة، ص ١٠٥.
- ١٥٥- المرجع نفسه، ص ١٠٥-١٠٦.
- ١٥٦- المرجع نفسه، ص ١٠٦.
- ١٥٧- المرجع نفسه، ص ١١١.
- ١٥٨- محمد الطاهر ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع (تونس) والدار الوطنية للكتاب (الجزائر)، ١٩٨٥، ص ٢١.
- ١٥٩- مقاصد الشريعة، ١٠٧.

١٦٠- أصول النظام الاجتماعي، ص ٢١.

١٦١- مقاصد الشريعة، ص ١١٢-١١٣.

١٦٢- المرجع نفسه، ص ١٠٥.

١٦٣- المرجع نفسه، ص ١١٣. وانظر للمزيد من التفصيل عن مصادر ابن عاشور في التنظير

للمقاصد لإسماعيل الحسني: مرجع سلبق، ص ٤١٤-٤٢٥.

١٦٤- مقاصد الشريعة، ص ١٨٨.

١٦٥- المرجع نفسه، ص ١٢٤.

١٦٦- المرجع نفسه، ص ٢٩٢.

١٦٧- المرجع نفسه، ص ١٢٤.

١٦٨- المرجع نفسه، ص ٢٩٢.

١٦٩- نقلاً عن عبد المجيد تركي: مرجع سابق، ص ٥١٢.

١٧٠- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤

(ط ٤)، ص ٥٤٨.

١٧١- عبد المجيد الصغير: مرجع سابق، ص ٤٨١.

١٧٢- المرجع نفسه، ص ٤٨٣.

١٧٣- عبد المجيد تركي: "الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر"، مرجع سابق، ص ٢٣٩.

١٧٤- المرجع نفسه، ص ٣٨٣، وهذا عبارة "نخل الشريعة من مطلعها إلى مقطعها" للإمام الجويني

وقد وردت في كتابه الغيائي، فقرة ٥٦٧.

١٧٥- المرجع نفسه، ص ٣٦١.

١٧٦- عبد المجيد تركي: مرجع سابق، ص ٤٨٤.

١٧٧- المرجع نفسه، ص ٥١١.

١٧٨- نقلاً عن الشيخ محمد مهدي شمس الدين: "الاجتهاد في الإسلام"، مجلة الاجتهاد (تصدها دار

الاجتهاد ببيروت)، ٩٤، خريف ١٩٩٠م/١٤١١هـ، ص ٤٩-٥٠. هذا وقد ورد كلام الصدر

المستشهد به هنا في مقال له بعنوان "الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد"، نشر بمجلة الغدير

(بيروت)، العدد الأول، ديسمبر ١٩٨٠م/صفر ١٤٠١هـ.

١٧٩- برير العبادي: "رواد تفعيل الاجتهاد: قراءة في أفكار الصدر والمطهري والإمام الخميني"، مجلة

قضايا إسلامية (قم/إيران)، العدد الخامس، ١٨٠هـ/١٩٩٧م، ص ٣٩١.

١٨٠- محمد باقر الصدر: **السنن التاريخية في القرآن** (ضمن المجموعة الكاملة، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م)، مج ١٣، ص ٣٨.

تجدر الإشارة هنا إلى أن الدعوة إلى التفسير الموضوعي قد تواترت في العقود الثلاثة أو الأربعة الماضية وتزايد عدد العلماء والمفكرين المتحمسين لها. ولكن لا نكاد نجد فيما تم في إطارها من محاولات عملاً أنضج من الإسهام الذي قدمه محمد باقر الصدر في المحاضرات التي ألقاها بالنجف في أواخر العقد السابع من القرن العشرين قبيل استشهاده، سواء من حيث مناقشة المفهوم وتحديد معناه وأبعاده، أو من حيث بيان الخطوات المنهجية فيه، أو من حيث النماذج التطبيقية التي قدمها من خلال دراسته لسنن التاريخ والعناصر المكونة للمجتمع في القرآن الكريم. (وقد نشرت تلك المحاضرات تحت عناوين مختلفة، فنشرتها درا التوجيه الإسلامي ببيروت بعنوان **مقدمات في التفسير الموضوعي**، ونشرتها دار التعارف للمطبوعات في بيروت كذلك بعنوان **المدرسة القرآنية**، ثم أعادت نشرها في المجلد ١٣ من الأعمال الكاملة للصدر بعنوان **المدرسة القرآنية: السنن التاريخية في القرآن**، وقد أعاد صياغتها وترتيبها الشيخ محمد جعفر شمس الدين).

وهناك محاولة أخرى تستحق التنويه والدراسة ظهرت عام ١٩٨٠ باللغة الإنجليزية قام بها المفكر الباكستاني الراحل الأستاذ فضل الرحمن. وقد أثار فضل الرحمن في مقدمة كتابه بعض القضايا المنهجية المتعلقة بالتفسير الموضوعي، ثم عاد إلى تلك القضايا فناقشها بتوسع في كتاب آخر عن الإسلام والحداثة صدر عام ١٩٨٩، مستحضراً عدداً من الإشكالات والأسئلة التي طرحت في سياق المدارس التأويلية في الفكر الغربي عن علاقة النص بمنشئه وبالظروف المحيطة بهما والقارئ واهتماماته وبالعوامل التي تحدد رسالة منشئ النص وطريقة تلقي القارئ لتلك الرسالة.. إلخ. (للاطلاع على محاولة فضل الرحمن وآرائه راجع كتابه: **Fazlur Rahman: The Major Themes of The Qur'an**, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1994، وراجع كذلك المقدمة والفصل الأول من كتابه **Islam and Modernity**, Chicago: The University of Chicago Press, 1984).

وقد صدر للشيخ محمد الغزالي عليه رحمة الله كتاب بعنوان **نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم**، وهو أقرب إلى أن يكون تعليقات عامة على سور القرآن وبياناً للمحاور الأساسية التي تنتظم آياتها. وقد نبه الشيخ نفسه إلى أنه اتبع معنى واحداً من معاني التفسير الموضوعي يتمثل في أنه يختار "من الآيات ما يبرز ملامح الصورة العامة"، تاركاً للقارئ أن "يضمها إلى السياق المشابه". ثم يضيف الشيخ أن هناك "معنى آخر للتفسير الموضوعي" لم يتعرض له، "وهو تتبع المعنى الواحد في طول القرآن وعرضه وحشده في سياق قريب، ومعالجة كثير من القضايا على هذا

الأساس"، وهو معنى قدم له - كما يقول - نماذج في كتابه *مخاور الخمسة في القرآن*. (محمد الغزالي: نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، القاهرة/بيروت: دار الشروق، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ص٦).

وللشيخ حسن الترابي نظرات مهمة في مفهوم التفسير الموضوعي أو التوحيدي كما يجذ هو تسميته يمكن الاطلاع عليها في مقال له بعنوان "التفسير التوحيدي"، مجلة *التأصيل* (تصدرها إدارة التأصيل بوزارة التعليم العالي والبحث العلمي بالسودان)، العدد الرابع، أبريل ١٩٩٦. ولكن لا يبدو أن الشيخ الترابي قد استطاع الوفاء تطبيقاً بمقتضيات المنهج الذي اقترحه في تنظيره للتفسير الموضوعي، وهو ما يمكن للمرء أن يلحظه من خلال ما صدر له من تفسير باسم *التفسير التوحيدي* شمل حتى الآن سور الفاتحة والبقرة وآل عمران (نشر هيئة الأعمال الفكرية بالخرطوم، ١٩٩٨).

وهناك محاولة أخرى باللغة الإنجليزية للأستاذ محمد فتحي عثمان لعلها من آخر ما صدر في هذا المضمار. ويبدو أن هذه المحاولة تقودها مسلمات منهجية قريبة من تلك التي قادت محاولات الصدر والترابي وفضل الرحمن، وإن كنا لا نجد عند فتحي عثمان مناقشة واضحة لمسألة المنهج المطلوب في التفسير الموضوعي، كما نجد عند الصدر والترابي وفضل الرحمن. (رجع: Fathi Osman: *Concepts of The Qur'an: Topical Readings*, published by Muslim Youth Movement of Malaysia [ABIM], Kuala Lumpur, 1997).

وللأستاذ التيجاني عبد القادر حامد إسهام جيد يمكن اعتباره تطويراً وتعميقاً لما بدأه الصدر، وذلك في إطار العمل على تطوير "نماذج تفسيرية" في دراسة قضايا السياسة والعلاقات الدولية والنظام الاجتماعي. انظر له مثلاً كتاب: *أصول الفكر السياسي في القرآن المكّي*، عمان (الأردن): المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودراسات البشير، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، وكذلك مقاله "التفسير التأويلي وعلم السياسة: دراسة في المفهوم القرآني والمتغير السياسي"، مجلة *إسلامية المعرفة* (يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، السنة الثالثة، العدد العاشر، خريف ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

هذا ولا يمكن بطبيعة الحال أن نغفل الإسهامات الرائدة في مجال التفسير الموضوعي التي قدمها في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين الشيخ الدكتور محمد عبد الله دراز عليه رحمة الله تعالى في عدد من كتبه وخاصة *دستور الأخلاق في القرآن*.

١٨١ - محمد باقر الصدر: *اقتصادنا* (ضمن المجموعة الكاملة، ج ١٠)، بيروت: دار التعارف الإسلامي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م، ص٣٧٣-٣٧٥. وراجع مناقشته العميقة للإشكاليات المنهجية التي تتصل بعملية تحديد المفاهيم وتركيبها لتكون نسقاً نظرياً متكاملًا، ص٣٥٧-٤٠٥.

١٨٢ - صائب عبد الحميد: "الإمام محمد باقر الصدر مفسراً"، مجلة *قضايا إسلامية* (قم/إيران)، العدد الثاني، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ص٣٢٤-٣٢٥.

١٨٣ - حسن الترابي: *قضايا التجديد*، ص١٩٦.

- ١٨٤- المرجع نفسه، ص ٢٠٠.
- ١٨٥- المرجع نفسه، ص ٢٠١.
- ١٨٦- المرجع نفسه، ص ٢٠٣-٢٠٤.
- ١٨٧- المرجع نفسه، ص ١٩٥.
- ١٨٨- المرجع نفسه، ص ٢٠٥-٢٠٧.
- ١٨٩- عبد الحميد أحمد أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، فرجينيا (الولايات المتحدة الأمريكية): المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية (١)، ١٤١٢هـ/١٩٩١م، ص ٧٤.
- ١٩٠- المرجع نفسه.
- ١٩١- المرجع نفسه، ص ٧٩.
- ١٩٢- المرجع نفسه، ص ٧٩-٨٠.
- ١٩٣- الشيخ محمد مهدي شمس الدين: "مناهج الاجتهاد"، حوار أجرته معه مجلة قضايا إسلامية، العدد الخامس، ص ٥٠.
- ١٩٤- المرجع نفسه، ص ٥١.
- ١٩٥- المرجع نفسه، ص ٥٩.
- ١٩٦- هذا هو عنوان الفصل الرابع من كتاب الدكتور لوي صافي: إعمال العقل: من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية، دمشق: دار الفكر، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
- ١٩٧- المرجع نفسه، ص ١٦٥.
- ١٩٨- المرجع نفسه، ص ١٤٧.
- ١٩٩- المرجع نفسه، ص ١٩٥.
- ٢٠٠- المرجع نفسه، ص ٢٠٥.
- ٢٠١- مقاصد الشريعة، ص ٢١٦.
- ٢٠٢- المرجع نفسه، ص ٢١٧-٢١٨.
- ٢٠٣- رضوان السيد: الإسلام المعاصر، بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٨٦، ص ٩٠.
- ٢٠٤- انظر في تأكيد هذا المعنى المقدمات التي كتبها الشيخ الدكتور طه جابر العلواني للكتب الآتية: كتاب المقاصد العامة للشريعة الإسلامية للشيخ يوسف حامد العالم، ونظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لأحمد الريسوني، ونظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور لإسماعيل الحسيني، وكلها من منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

- ٢٠٥- مقاصد الشريعة، ص ١١١.
- ٢٠٦- أصول النظام الاجتماعي، ص ٢١.
- ٢٠٧- انظر في معنى تصنيف الأحكام حسن الترابي: مرجع سابق، ص ٦٢-٧١.
- ٢٠٨- إسماعيل الحسيني: مرجع سابق، ص ٤٢٦.
- ٢٠٩- المرجع نفسه، ص ٤٢٥.
- ٢١٠- صاحب هذا الرأي هو الشيخ راشد الغنوشي، وقد ذكره في حلقة دراسية جمعت عدداً من المثقفين في مدارس حول ابن عاشور، وذلك في صيف ١٩٩٨ بلندن.
- ٢١١- راجع خاصة البابين الثاني (بفصوله الثلاثة) والثالث (الفصلين الأول والثاني) من كتاب الحسيني، مرجع سابق.
- ٢١٢- هذا ما يفيد ما عنوان به أحد فصول كتاب المقاصد إذ قال: "ابتناء مقاصد الشريعة على وصف الشريعة الإسلامية الأعظم وهو الفطرة".
- ٢١٣- مقاصد الشريعة، ص ١٨٠.
- ٢١٤- أصول النظام الاجتماعي، ص ١٧.
- ٢١٥- مقاصد الشريعة، ص ١٨١.
- ٢١٦- أصول النظام الاجتماعي، ص ١٩.
- ٢١٧- المرجع نفسه، ص ١٩.
- ٢١٨- راجع للتوسع سيد محمد نقيب العتاس: *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1993.
- ٢١٩- Yasien Mohamed: *Human Nature in Islam*, Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 1998, p.186.
- ٢٢٠- مقاصد الشريعة، ص ١٨٢.
- ٢٢١- أصول النظام الاجتماعي، ص ٢٧.
- ٢٢٢- المرجع نفسه، ص ٢٦.
- ٢٢٣- مقاصد الشريعة، ص ١٨٤.
- ٢٢٤- أصول النظام الاجتماعي، ص ٢٥.
- ٢٢٥- المرجع نفسه، ص ٢٣.
- ٢٢٦- مقاصد الشريعة، ص ١٨٧.
- ٢٢٧- المرجع نفسه: ص ٢٩٣.
- ٢٢٨- المرجع نفسه، ص ٢٧٣.



- ٢٢٩- أصول النظام الاجتماعي، ص ٢٥.
- ٢٣٠- مقاصد الشريعة، ص ٢٩٤.
- ٢٣١- المرجع نفسه، ص ٢٩٥.
- ٢٣٢- المرجع نفسه، ص ٢٨٠-٢٨١.
- ٢٣٣- المرجع نفسه، ص ٢٨٢.
- ٢٣٤- أصول النظام الاجتماعي، ص ١٦٢.
- ٢٣٥- المرجع نفسه، ص ١٦٣.
- ٢٣٦- المرجع نفسه.
- ٢٣٧- المرجع نفسه، ص ١٦٩.
- ٢٣٨- المرجع نفسه، ص ١٧٠.
- ٢٣٩- المرجع نفسه، ص ١٧٧.
- ٢٤٠- المرجع نفسه، ص ١٦١-١٦٢.
- ٢٤١- المرجع نفسه، ص ١٧٠.
- ٢٤٢- المرجع نفسه، ص ١٧١.
- ٢٤٣- انظر مناقشة مستفيضة واستعراضاً وافية لآراء عدد من المفكرين المعاصرين في مسألة الردة في: راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣، ص ٤٨-٥١.
- ٢٤٤- أصول النظام الاجتماعي، ١٧٢.
- ٢٤٥- المرجع نفسه، ص ١٧٣-١٧٤.
- ٢٤٦- المرجع نفسه، ص ١٧٥.
- ٢٤٧- المرجع نفسه ص ١٧٣.
- ٢٤٨- المرجع نفسه ص ١٧٢.
- ٢٤٩- راشد الغنوشي: المرجع نفسه، ص ٣٠٥-٣٠٦.
- ٢٥٠- سبق أن نبهنا إلى هذه الظاهرة المتمثلة في التكرار وعدم التواصل ونزعة البداية الصفرية في الفكر الإسلامي المعاصر، وذلك في دراستنا بالإنجليزية عن النظرية الاجتماعية عند المرحوم مالك بن نبي، انظر: Mohamed Tahir El-Mesawi: *A Muslim Theory of Human Society: An Investigation into the Sociological Thought of Malik Bennabi* Kuala Lumpur: Thinker's Library, 1998, p.3-5.

- ٢٥١- انظر خاصة الطرح الفلسفي الرفيع في الفصول الثلاثة الأولى من كتابه الحريات العامة (ص٣١-٨٨)، وكذلك نتائج البحث التي لخصها في نهاية الكتاب (ص٣١٩-٣٣١).
- ٢٥٢- أصول النظام الاجتماعي، ص١٧٨.
- ٢٥٣- مقاصد الشريعة، ص٣٠٦.
- ٢٥٤- أصول النظام الاجتماعي، ص١٧٨، وكذلك مقاصد الشريعة، ص٣٠٦.
- ٢٥٥- مقاصد الشريعة، ص٣٠٧.
- ٢٥٦- المرجع نفسه، ص٣١٠، وكذلك أصول النظام الاجتماعي، ص١٨٢.
- ٢٥٧- مقاصد الشريعة، ص٣١٠، وراجع تفصيله القول في مراتب الحق ومنشأ كل واحدة منها في الصفحات ٣٠٧-٣١٠.
- ٢٥٨- أصول النظام الاجتماعي، ص١٨٦.
- ٢٥٩- المرجع نفسه، ص١٨٦.
- ٢٦٠- المرجع نفسه، ص٢١.
- ٢٦١- راجع مثلاً محمد خالد مسعود:
- Muhammad Khalid Mas'ud: *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, Islamabad: Islamic Research Institute (International Islamic University), 1995, p.26-60.
- ٢٦٢- الموافقات، تحقيق الشيخ عبد الله دراز وإعداد الشيخ إبراهيم رمضان، بيروت: دار المعرفة، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ج١، ص٣٠.
- ٢٦٣- المقدمة، تحقيق درويش الجويدي، صيدا/بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ص٤٣.
- ٢٦٤- المرجع نفسه، ص١١٤.
- ٢٦٥- الموافقات، مرجع سابق، ص٧٠.
- ٢٦٦- المرجع نفسه، ص٧٠-٧٢.
- ٢٦٧- المرجع نفسه، ص٢٩-٣٠.
- ٢٦٨- المقدمة، ص٤٢.
- ٢٦٩- المرجع نفسه، ص١٢.
- ٢٧٠- المرجع نفسه، ص١٦.

- ٢٧١- أحمد الريسوني: **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، الدار العالمية للكتاب الإسلامي (الرياض) والمعهد العالمي للفكر الإسلامي (فرجينيا)، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ص ٣٥٢، وانظر شهادات عدد من العلماء والمفكرين المحدثين بأهمية إسهام الشاطبي وخاصة كتابه **الموافقات** بالنسبة للنظر الاجتهادي الإسلامي في المرجع نفسه، ص ٣٣٥-٣٤١.
- ٢٧٢- المرجع نفسه، ص ٣٤٣.
- ٢٧٣- عبد المجيد التركي: **"الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر"**، مرجع سابق، ص ٢٤١.
- ٢٧٤- بين يدي من مثل هذه الدراسات الكتب الآتية مرتبة حسب تواريخ طبعاتها الأولى: **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي** للدكتور أحمد الريسوني (١٤١١هـ/١٩٩٠م)، **الشاطبي ومقاصد الشريعة** للدكتور حمادي العيادي (١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية للمرحوم الدكتور يوسف حامد العالم** (١٤١٣هـ/١٩٩٣م)، وتجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب كان صاحبه قد نال به درجة الدكتوراه من جامعة الأزهر سنة ١٣٩١هـ/١٩٧١م)، **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور** للأستاذ اسماعيل الحسني (١٤١٦هـ/١٩٩٥م)، **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية** للدكتور محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليوبي (١٤١٨هـ/١٩٩٨م).
- ٢٧٥- **علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، مؤسسة علال الفاسي (فاس) ومطبعة النجاح الحديثة (الدار البيضاء)، الطبعة الرابعة، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ص ٥.
- ٢٧٦- المرجع نفسه، ص ٥.
- ٢٧٧- هذا ما ذهب إليه الدكتور اليوبي في كتابه **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، الرياض: دار الهجرة، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ص ٧١-٧٢، أما كلام ابن عاشور فهو في ص ١١٢-١١٣ من كتاب **المقاصد**.
- ٢٧٨- **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ص ٥.
- ٢٧٩- صدرت الطبعة الأولى من كتاب ابن عاشور **مقاصد الشريعة الإسلامية** عن مكتبة الاستقامة بسوق العطارين بتونس، وذلك قبل ستة عشرة سنة قمرية (حوالي سبعة عشرة سنة شمسية) من صدور كتاب علال الفاسي الذي مهر المؤلف مقلعته بتاريخ "ثامن المولد النبوي الشريف من سنة ١٣٨٢هـ/الموافق ٣٠ يوليوز عام ١٩٦٣م"، والذي صدرت طبعته الأولى في لبنان في العام نفسه. وقد صدر بعد كتاب الفاسي بخمس سنوات كتاب آخر بعنوان **مقاصد الشريعة** للشيخ محمد أنيس عبادة نشرته دار للطباعة المحمدية بمصر سنة ١٣٨٧هـ.
- ٢٨٠- أحمد الريسوني: مرجع سابق، ص ١٧١.
- ٢٨١- عبد المجيد النجار: **فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢، ص ١٤٣.
- ٢٨٢- المرجع نفسه، ص ١٤٣.

- ٢٨٣- المرجع نفسه، ص ١٤٤.
- ٢٨٤- المرجع نفسه، ص ١٦٠. هذا وانظر الدراسة الرصينة التي أنجزها الدكتور النجار مقارنة بين الشاطبي وابن عاشور في مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة في المرجع نفسه، ص ١٣٩-١٦١.
- ٢٨٥- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ١٤٠-١٤٨.
- ٢٨٦- المرجع نفسه، ص ١٦٦.
- ٢٨٧- المرجع نفسه، ص ٢٣١.
- ٢٨٨- المرجع نفسه، ص ٢٢٦-٢٢٧.
- ٢٨٩- راجع مناقشته لهذه المسألة في المرجع نفسه، ص ٢٢٦-٢٣٢.
- ٢٩٠- انظر مناقشة عميقة وصياغة نظرية طريفة لهذا الموضوع في حسن الترابي: مرجع سابق، ص ٣٣-٣٤، و ٦٤-٦٧؛ وقارن بعبد الحميد أبي سليمان: النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية، ترجمة د. ناصر أحمد البريك (الرياض: مطابع الفرزدق، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م)، ص ١٤١-١٤٨، و ١٨٧-٢١١؛ وعماد الدين خليل طه جابر العلواني: ؛ ومحمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي: مناهجه ومقاصده، بيروت: دار الرائد العربي، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ج ٢، ص ١٦٨-١٧٦.
- ٢٩١- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص ٢٣٢.
- ٢٩٢- تحضرنا في هذا الصدد إسهامات الدكتور عبد الجيد النجار وخاصة في كتابه فقه التدين فهماً وتزيلاً (أصدرته الزيتونة للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م)، وبعض إسهامات الدكتور فتحي الدريني. وهناك محاولة قام بها العلامة السيد محمد تقي المدرسي من علماء الشيعة المعاصرين تستحق التثية إليها، وذلك في كتابه التشريع الإسلامي: مناهجه ومقاصده (بيروت: دار الرائد العربي، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م) وقد اطلعنا على الجزءين الأول والثاني منه. إلا أنه يلاحظ أن المؤلف قد تطوح في مسائل ومغالطات لعل الدافع إليها الانتصار للذهبي أكثر من التأصيل العلمي، على أنه جاء بمباحث مهمة من جهة تعميق النظر الفلسفي في أسس التشريع الإسلامي، وأثار عدداً من القضايا المنهجية المهمة. وكان المدرسي قد وعد بتخصيص جزء ثالث من كتابه لدراسة المقاصد من حيث هي ولكن لا نعلم إن كان هذا الجزء قد صدر بعد.
- ٢٩٣- وإن مما يجعل المرء يقسو في حكمه على حركة العقل المسلم الحديث بالمراحة والتآكل وعدم التكامل، أنه بعد أكثر من ثمانية عقود من تلوين ابن عاشور آرائه بخصوص إصلاح العلوم الإسلامية لا نكاد نرى تقدماً يذكر فيما يطرحه المهتمون بأمر الإصلاح هذا. ومن الشواهد الناطقة على ذلك كتاب بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات، الذي ضم البحوث والدراسات والمداخلات التي قدمت إلى المؤتمر الذي عقد لهذا الشأن بالأردن سنة ١٤١٥هـ/١٩٩٤م. وقد صدر الكتاب عام ١٩٩٥م في جزئين عن جمعية الدراسات الإسلامية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي بتحرير كل من الدكتور فتحي ملكاوي والدكتور محمد عبد الكريم أبو سل.





الجزء الثاني

مَقاصِدُ

الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

جمع وتحقيق وشرح العلامة الإمام

الشيخ محمد الطاهر بن عاشور





# مَقَلَمَةٌ

الحمد لله على ما وهب من الهدى إلى شرعه ومنهاجه، وألهم من استخراج مقاصده وتنسيق حججه. والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي أقام به صرح الإصلاح بعد ارتجاجه، وعلى أصحابه وآله نجوم سماء الإسلام وجواهر تاجه، وأئمة الدين الذين بهم أضحى أفق العلم إثر بزوغ فجره وانبلاجِه.

هذا كتابٌ قصدتُ منه إلى إملاء مباحثٍ جلييلةٍ من مقاصد الشريعة الإسلامية، والتمثيل لها، والاحتجاج لإثباتها، لتكون نبراساً للمُتفقهين في الدين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودربةً لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف، حتى يستتب بذلك ما أردناه غير مرةٍ من نبذ التعصب والفيئة إلى الحق. إذاً كان القصدُ إغاثةَ المسلمين ببلالةٍ تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادثُ واشتبكت النوازل، وبفصلٍ من القول إذا شجرتُ حُججُ المذاهب، وتبارت في مناظرتها تلكمُ المقاب.

دعاني إلى صرف الهمّة إليه ما رأيتُ من عُسر الاحتجاج بين المختلفين في مسائل الشريعة، إذ كانوا لا ينتهون في حجاجهم إلى أدلة ضرورية، أو قريبة منها، يدعن إليها المكابر، ويهتدي بها المشبّه عليه، كما ينتهي أهل العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى الأدلة الضروريات والمشاهدات والأصول الموضوعية، فينقطعُ بين الجميع الحججُ، ويرتفع من أهل الجدل ما هم فيه من لججاج. ورأيت علماء الشريعة بذلك أولى، ولأخرة خيرٌ من الأولى.

وقد يظنُّ ظانٌّ أن في مسائل علم أصول الفقه غنيةً لِمُتطلب هذا الغرض، بيد

١- المقاب، جمع مقب (بكسر الميم وسكون القاف وفتح النون)، اسم جماعة كثيرة من الفرسان. وهو هنا مستعار لجماعات العلماء كما يستعار الفارس للعالم الفائق - (المؤلف).

٢- في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (٥): "إذا"، ونرجح أن الأولى ما أثبتناه، بناءً على لأن الكلام التالي لـ "إذا" ورد مورد التعليل للحملة السابقة..

أنه إذا تمكن من علم الأصول رأى رأيَ اليقين أن معظمَ مسائله مُختلفٌ فيها بين النُّظَّار، مستمرٌّ بينهم الخلافُ في الأصول تبعاً للاختلاف في الفروع. وإن شئت فقل: قد استمرَّ بينهم الخلاف في الأصول لأنَّ قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع، إذ كان علم الأصول لم يُدَوَّن إلاَّ بعد تدوين الفقه بزهاء قرنين. على أن جمعاً من المتفكِّهين كان هزليلاً في الأصول يسير فيها وهو راجل، وقلٌّ من ركبَ متن الفقه فدُعيت نزال فكان أولَ نازل؛ لذلك لم يكن علم الأصول مُنتهى ينتهي إلى حكمه المختلفون في الفقه، وعسر أو تعذر الرجوعُ بهم إلى وحدة رأيٍ أو تقريبِ حال.

على أن معظمَ مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمةِ حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تُمكن العارفَ بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصافٍ تُؤدِّنُ بها تلك الألفاظ، ويمكن أن تُجعل تلك الأوصافُ باعثاً على التشريع، فتُقاسُ فروعٌ كثيرة على مورد لفظ منها باعتقاد اشتمال تلك الفروع كلها على الوصف الذي اعتقدوا أنه مرادٌ من لفظ الشارع، وهو الوصف المسمَّى بالعلة.

وبعبارة أقرب، تمكن تلك القواعد المتضلع فيها من تأييد فروع انتزعتها الفقهاء قبل ابتكار علم الأصول، لتكون تلك الفروع بواسطة تلك القواعد مقبولةً في نفوس المزاويل لها من مقلدي المذاهب. وقصارى ذلك كله أنها تؤوِّل إلى محامل ألفاظ الشارع في انفرادها واجتماعها وافتراقها، حتى تُقرَّب فهم المتضلع فيها من أفهام أصحاب اللسان العربي القح، كمسائل مقتضيات الألفاظ وفروعها: من عموم، وإطلاق، ونص، وظهور، وحقيقة، وأضداد ذلك؛ وكمسائل تعارض الأدلة الشرعية: من تخصيص، وتقيد، وتأويل، وجمع، وترجيح، ونحو ذلك. وتلك كلها في تصاريح مباحثها. بمعزل عن بيان حكمة الشريعة العامة ومقاصدها العامة والخاصة في أحكامها.

١- في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص ٥): "الفروع"، والصواب ما أثبتناه؛ لأن مدار الاحتجاج هنا على أن الاختلاف الواقع في الأصول ناجمٌ عن أن الأصول نفسها منتزعةٌ من الفروع السابقة عليها نشأةً وتاريخاً، وهو ما يوضحه كلامه اللاحق، هذا طبعاً إذا لم يكن في الأمر تصحيحٌ من الناشر.

فهم قصرُوا مباحثهم على ألفاظ الشريعة، وعلى المعاني التي أنبأت عليها الألفاظ؛ وهي علل الأحكام القياسية. وربما يجد المطلع على كتب الفقه العالية من ذكر مقاصد الشريعة كثيراً من مهمّات القواعد لا يجد منه شيئاً في علم الأصول، وذلك يخص مقاصد أنواع المشروعات في طوابع الأبواب دون مقاصد التشريع العامة.

ومن وراء ذلك خبايا في بعض مسائل أصول الفقه أو في مغمور أبوابها المهجورة عند المدارس أو المملولة، ترسبُ في أواخر كتب الأصول، لا يصل إليها المؤلفون إلاّ عن سامة، ولا المتعلمون إلاّ الذين رزقوا الصبر على الإدامة، فبقيت ضئيلةً ومنسية، وهي بأن تعدّ في علم المقاصد حريّة. وهذه هي مباحث المناسبة والإخالة في مسالك العلة، ومبحث المصالح المرسلّة، ومبحث التواتر، والمعلوم بالضرورة، ومبحث حمل المطلق على المقيد إذا اتحد الموجب والموجب أو اختلفا.

وقد وقع لإمام الحرمين رحمه الله في أول كتاب البرهان اعتذاراً عن إدخال ما ليس بقطعي في مسائل الأصول فقال: "فإن قيل تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يُلفى إلاّ في الأصول،<sup>١</sup> وليست قواطع. قلنا: حظ الأصولي إبانة القواطع في وجوب العمل بها، ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط بالدليل."<sup>٢</sup>

وهو اعتذارٌ واهٍ؛ لأننا لم نرهم دونوا في أصول الفقه أصولاً قواطع يمكن توقيف المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها، كما فعلوا في أصول الدين. بل لم نجد القواطع إلاّ نادرةً مثل ذكر الكلّيات الضرورية: حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال والعرض، وما عدا ذلك فمعظم أصول الفقه مظنونة.

وقد استشعر الإمام أبو عبد الله المازري<sup>٣</sup> ذلك فقال عند شرحه قول إمام الحرمين في البرهان: "وأقسامها (أي أدلة الأحكام) نص الكتاب، ونص السنة

١- هكذا في البرهان، وقد وردت بصيغة الاسم المركب: "أصول الفقه"، عند المصنف في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص ٧).

٢- أبو المعالي الجويني (إمام الحرمين): البرهان في أصول الفقه، تحقيق الدكتور عبد العظيم محمود الديب (القاهرة: دار الوفاء، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ج ١، ص ٧٩.

٣- هو الإمام محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري، نسبة إلى مازرة (بلدة في جزيرة صقلية). توفي في المهديّة (بتونس) سنة ٥٣٦هـ وعمره ثلاث وثمانون سنة، ودفن بقرية المنستير. -

التواتر، والإجماع: اختلفت عبارات الأصوليين في هذا، فمنهم من لا يقيد هذا التقييد (أي قيد كلمة نص) ويذكر الكتاب والسنة (أي يقتصر على هاتين الكلمتين ولا يذكر كلمة نص) والإجماع، فإذا قيل لهم: فالظواهر وأخبار الآحاد، يقولون: إنما أردنا بذلك ما تحقق اشتمال الكتاب عليه، ولم نتحقق اشتمال الكتاب على الصورة المعينة من صور العموم، وكذلك يقولون في أخبار الآحاد: لم نتحقق كونه سنة. ومنهم من لا يقيد لإزالة هذا اللبس. ومنهم من يقول: ما دل على الحكم ولو على وجه مظنون فهو دليل، فهذا لا يفتقر إلى التقييد.<sup>١</sup>

ورأيت في شرح القرافي<sup>٢</sup> على الموصول في المسألة الثانية من مسائل اللفظ في الأمر والنهي أن الأبياري<sup>٣</sup> قال في شرح البرهان: "مسائل الأصول قطعية ولا

= أجمعت كلمة المزمعين له على أنه من المجتهدين لما أبداه من آراء في الفقه مستتلة إلى أصول الاستنباط للأحكام مع تدقيق في المأخذ. خلف العديد من التصانيف منها: المعلم بفوائد مسلم (قد حققه الشيخ محمد الشاذلي النيفر وأخرجته دار الغرب الإسلامي في ثلاثة مجلدات)، شرح التلقين (وهو شرح على كتاب التلقين للقااضي عبدالوهاب البغدادي المالكي. وهناك عدة نسخ من التلقين في مكبات عامة وخاصة منها المكتبة العامة بمدريد (الأسكوريال) والمكتبة الأزهرية والخزانة العامة بالرباط ومكتبة آل عاشور بالمرسى ومكتبة الشيخ محمد الشاذلي النيفر بتونس، وقد قام بتحقيقه -لنبيل شهادة الدكتوراه بإحدى الجامعات السعودية- محمد ثالث سعيد الغاني، ونشرته دار الفكر ببيروت عام ١٤١٥هـ/١٩٩٥م. وللأسف فإن هذه النشرة للكتاب تشكو من الكثير من الأخطاء التي لا تكاد تخلو منها صفحة منه، سواء في القسم الدراسي أو في النص المحقق. هذا فضلاً عن أن الاختيارات التي تبناها المحقق في ضبط النص تتسم بالكثير من الارتباك ولا تكاد تسير على معيار منضبط. أما شرح المازري عليه فهناك أجزاء منه بمكتبة الحرم بالمدينة المنورة وكذلك بالمكتبة الوطنية بتونس،<sup>٤</sup> أيضاً الموصول من برهان الأصول (وهو شرح على البرهان لإمام الحرمين الجويني).

للمزيد من التفاصيل عن حياة الإمام المازري وتراثه ومكانته وتلاميذه، انظر الدراسة الوافية التي قدم بها الشيخ محمد الشاذلي النيفر لكتاب المازري المعلم بفوائد مسلم (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٢)، ج ١ ص ٢٣-١٥٨.

١- على الرغم مما ذهب إليه الشيخ الشاذلي النيفر من أن شرح الإمام المازري على البرهان يُعدُّ مفقوداً (النيفر: مرجع سابق، ج ١، ص ٦٥)، إلا أن في نقل المصنف منه دليلاً واضحاً وكافياً على أنه غير مفقود. ومن الراجح أن منه نسخة على الأقل في مكتبة آل عاشور بالمرسى بتونس، إلا أننا لم نوفق للاطلاع عليها. ولعل الله يقضي له الكتاب من يتولى تحقيقه.

٢- هو الإمام شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي، المصري، القرافي، المالكي. فقيه، وأصولي، ومفسر، ومتكلم. ولد بمصر سنة ٦٢٦هـ. تلمذ على الإمام عز الدين بن عبدالسلام ولازمه مدة غير قصيرة. =

يكفي فيها الظن، ومدركها قطعي ولكنه ليس المسطور في الكتب، بل معنى أنّ  
من كثر استقراؤه واطلاعه على أقضية الصحابة [رضوان الله عليهم] ومناظراتهم  
[وفتاويهم] وموارد النصوص الشرعية [ومصادرها] حصل له القطع بقواعد  
الأصول، ومن قصر عن ذلك لا يحصل له إلا الظن<sup>١</sup>.

= وقد تجلّى تأثره بالعر وإعجابه به في كثرة ذكره إياه وإشادته به في مواطن كثيرة من كتبه، وخاصة كتاب  
الفروق. ترك العديد من الكتب القيمة في فنون علمية متنوعة، منها: الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاخرة  
في الرد على اليهود والنصارى، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، شرح الأربعين في أصول الدين  
للرازي، المناظر في الرياضيات، الذخيرة في الفقه المالكي (وهو موسوعة فقهية ضخمة، وقد حققه مجموعة  
من الأساتذة ونشرته دار الغرب الإسلامي ببيروت)، والفروق ويعرف بالقواعد أيضاً (واسمه العَلَمِي أنوار  
البروق في أنواع الفروق)، نفائس الأصول في شرح المحصول (انظر الهامش رقم ١ في الصفحة الحالية).  
توفي في جمادى الآخرة سنة ٦٨٤هـ.

٣- في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص٧): "ابن الأنباري"، والصحيح ما أثبتناه كما ورد في الطبعة  
الحققة من كتاب نفائس الأصول في شرح المحصول (انظر الهامش الذي يلي هذا).

أمّا الأبياري فهو شمس الدين أبو الحسن علي بن إسماعيل بن علي بن عطية الصنهاجي، فقيه وأصولي  
ومفسر، مشهود له بالصلاح والتحقيق في العلم. من تصانيفه: التحقيق والبيان في شرح البرهان (وهو شرح  
على البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني، ومنه نسخة مخطوطة بمكتبة مراد ملا بتركياء، على ما أفاد  
به الشيخ محمد الشاذلي النيفر في مقدمته لكتاب المعلم بفوائد مسلم للإمام المازري)، وسفينة النجاة وهو  
مؤلف على طريقة الإحياء للغزالي... إلخ. ولد سنة ٥٥٧هـ وتوفي سنة ٦١٨هـ.

١- القراني: نفائس الأصول في شرح المحصول (٩ مجلدات)، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ  
علي محمد معوض (الرياض: مكتبة مصطفى البابز، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م)، مج٣، ص١٢٤٧-  
١٢٤٨. وما وضعناه بين معقوفتين لم يورده المصنف، وقد استكملناه من شرح القراني على المحصول.

هذا وبأسف المرء أن يلاحظ هنا أنه على الرغم من الجهد الذي بذله المحققان لنفض الغبار عن هذا الأثر  
النفيس وجعله في متناول الدارسين والباحثين، فإنه له يسلم من شوائب ونواقص كثيرة كان من الممكن  
تلافيها. أولاً: كان يمكنهما توثيق نصوص المحصول من الطبعة الحققة تحقيقاً علمياً دقيقاً التي أصدرتها  
مؤسسة الرسالة ببيروت بتحقيق الدكتور طه جابر العلواني. وثانياً: لم يعن المحققان بتوثيق كثير من الآراء التي  
أوردها القراني عازياً إليها -في أغلب الأحيان- إلى أصحابها؛ ومثل هذا التوثيق مهم وضروري في التحقيق  
العلمي، فهو يعطي للأثر المحقق حياته وحيويته في إطار تفاعله مع ما سبقه وما عاصره من أفكار وآراء.  
وفضلاً عن ذلك، لا تكاد تخلو صفحة واحدة من صفحات الكتاب من أخطاء لغوية ورسمية لا تغتفر سواءً  
في متن الكتاب أو في تعليقات المحققين.

وقد زاد في سوء إخراج هذا الكتاب القيم الأخلاط الفاحشة في تنضيد مادته وتنسيقها الفني، وعدم  
الاستفادة -غير المبرر- من الإمكانيات الفنية الكبيرة التي أتاحتها تطور الحاسوب والطابع الآلي؛ فقد كان =

وهذا جواب باطل لأننا بصدد الحكم على مسائل علم أصول الفقه لا على ما يحصل لبعض علماء الشريعة.

وفي شرح القرافي على **المحصول** في الفصل الثاني من المقدمات: أن "أبا الحسين [البصري] قال في شرح **العمد** لا يجوز التقليد في أصول الفقه، ولا يكون كل مجتهد فيه مصيباً، بل المصيب واحد. والمخطئ في أصول الفقه ملوم بخلاف الفقه". وعقبه القرافي بقوله إن من أصول الفقه مسائل ضعيفة المدارك كالإجماع السكوتي ونحو ذلك، والمخالف فيها لم يخالف قاطعاً بل ظناً فلا ينبغي تأنيمه، كما أنا في أصول الدين لا نؤثم من يقول العرض يبقى زمانين، وينفي الخلاء، ونحو ذلك من المسائل التي مقصودها ليس من قواعد الدين الأصلية، وإنما هي التتيمات في ذلك العلم.<sup>١</sup>

وقد حاول أبو إسحاق الشاطبي في المقدمة الأولى من كتاب **الموافقات** الاستدلال على كون أصول الفقه قطعية فلم يأت بباطل.<sup>٢</sup>

=يمكن أن يصدر الكتاب في مجلدين كبيرين وبفهرسة علمية دقيقة وإخراج في أنيق، بدل تسعة مجلدات ترهق قارئها فضلاً عن حاملها.

١- القرافي: مرجع سابق، مج ١، ص ١٦١-١٦٢، حيث الكلام المنسوب لأبي الحسين وتعقيب القرافي عليه.

على أني لم أهد إلى هذا الكلام المنسوب إلى أبي الحسين البصري في شرح **العمد**. وإنما غاية ما ورد فيه عند حديثه عن مسألة التصويب والتخطئة في الاجتهاد، أن الحق في أصول الدين وأصول الشرع واحد، قاصداً بذلك عقائد الإيمان الأساسية والكتليات التي عليها مدار الأحكام الشرعية وأصول الأخلاق التي لا تتبدل بتبدل العصور وتباين الأحوال واختلاف الأشخاص. أما الأحكام الجزئية التي مناطها تحقيق المصالح المتغيرة للمكلفين فيقول فيها بالتصويب، وليس قصد أبي الحسين متجهاً -على الأقل كما يبدو من عبارة كلامه وسياقه- إلى أصول الفقه، بمعنى المناهج والقواعد الكلية للاستنباط، كما يوهم ما نسبته القرافي إليه وتعقبه فيه كما ذكر المؤلف هنا. انظر: أبو الحسين البصري: شرح **العمد** (جزآن)، تحقيق الدكتور عبد الحميد بن علي أبو زيد (القاهرة: دار المطبعة السلفية، ١٤١٠هـ)، ج ٢، ص ٢٣٥-٣١٨. وانظر له كذلك في المسألة نفسها **المعتمد في أصول الفقه** (جزآن)، قدم له وضبطه الشيخ خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ج ٢، ص ٣٧٠-٤٠٠.

٢- راجع كلام الشاطبي واحتجاجة لكون أصول الفقه قطعية في: **الموافقات في أصول الشريعة**، شرح الشيخ عبد الله دراز، طبعة جديدة بعناية الشيخ إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، مج ١، ج ١، ص ٢٩-٣٣.

وأنا أرى أنّ سبب اختلاف الأصوليين في تقييد الأدلة بالقواطع هو الحيرة بين ما ألقوه من أدلة الأحكام، وما راموا أن يصلوا إليه من جعل أصول الفقه قطعية كأصول الدين السمعية؛ فهم قد أقدموا على جعلها قطعية، فلما دونوها وجمعوها ألقوا القطعيّ فيها نادراً ندرَةً كادت تذهب باعتباره في عداد مسائل علم الأصول. كيف وفي معظم أصول الفقه اختلاف بين علمائه؟! فنحن إذا أردنا أن ندوّن أصولاً قطعيةً للتفقه في الدين حق علينا أن نعلم إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيّد ذوّبها في بوتقة التدوين ونعيّرنا بمعيار النظر والنقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلّثت<sup>١</sup> بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثمّ نعيّد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله، تُستمدُّ منه طرقُ تركيب الأدلة الفقهية، ونعلم إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير منزو تحت سُرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل: علم مقاصد الشريعة.

فينبغي أن نقول: أصول الفقه يجب أن تكون قطعية، أي من حق العلماء أن لا يدوّنوا إلاّ ما هو قطعيّ إما بالضرورة، أو بالنظر القوي. وهذه المسألة لم تنزل معترك الأنظار، ومحاولة الانفصال فيها ملأت دروس المحقّين لها في أختام الحديث في شهر رمضان<sup>٢</sup>. ولقد فاضت كلمات مباركة من بعض أئمة الدين أمست قواعد قطعية للتفقه، إلاّ أن

١- أي اختلطت بها.

٢- يشير المصنف هنا إلى السنة التي كانت معروفة في تونس طوال عدة قرون، وهي الاحتفال بمجالس الحديث النبوي في رمضان في المساجد الجامعة وغيرها وفي المدارس. وأصل "هذه المجالس أن أهل الخير وذوي العناية بالعلم والحديث الشريف من بناء المساجد والمدارس وغيرهم يؤسسون بهذه المعاهد دروساً للحديث ويقوم بها أهل العلم، ويكون ريع الوقف الذي يتبرع به المؤسس إعانة لهم، وأكثر هذه الدروس في صحيح البخاري. وقد يكتبني المؤسس بالرواية كما يعلم من الاطلاع على وثائق هذه المؤسسات". راجع للمزيد من التفصيل عن هذه السنة مقالاً بعنوان: "الأختام بتونس"، المجلة الزيتونية، مج ١، ج ٣، ص ١١٨-١٢٣ (وقد نشرتها دار الغرب الإسلامي ببيروت في خمسة مجلدات).

تأثرها وانغمارها بوقوعها في أثناء الاستدلال على جزئيات، يسارع إليها بإبعادها عن ذاكرة من قد ينتفع بها عند الحاجة إليها. وهذه مثل قولهم: "لا ضرر ولا ضرار"،<sup>١</sup> وقول عمر بن عبد العزيز: "تحدث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من الفجور"،<sup>٢</sup> وقول مالك في الموطأ: "ودين الله يسر"، وقوله أيضاً في ما جاء في الخطبة: "وتفسير قول رسول الله: "لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه"، أن يخطب الرجل المرأة فتركن إليه، ولم يعن بذلك إذا خطب الرجل المرأة فلم يوافقها أمره أن لا يخطبها أحد فهذا باب فساد يدخل على الناس".<sup>٣</sup>

ولحق بأولئك أفذاذ أحسب أن نفوسهم جاشت بمحاولة هذا الصنيع، مثل عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام المصري الشافعي في قواعده، وشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المصري المالكي في كتابه الفروق؛ فلقد حاولوا غير مرة تأسيس المقاصد الشرعية.

والرجل الفذ الذي أفرّد هذا الفن بالتدوين هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المالكي، إذ غني بإيرازه في القسم الثاني من كتابه المسمى: عنوان التعريف بأصول التكليف في أصول الفقه.<sup>٤</sup> وعنون ذلك القسم بـ"كتاب المقاصد"، ولكنه تطوّر في مسأله إلى تطويل وخط، وغفل عن مهمات من المقاصد، بحيث لم

١- موطأ الإمام مالك، رواية يحيى بن يحيى الليثي، ترتيب أحمد راتب عمروش (بيروت: دار النفائس، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م)، "كتاب الأفضية- باب القضاء في المرفق"، الحديث ١٤٢٦، ص ٥٢٩، وقد رواه مالك مرسلًا. هذا وقد صححه الألباني بعد أن ساق معظم شواهد؛ انظر إرواء الغليل، ج ٣، الحديث ٨٩٦، ص ٤٠٨.

٢- شرح الموطأ للزرقاني، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٩، ج ٤، ص ٢٠٤.

٣- الموطأ، "كتاب النكاح- باب ما جاء في الخطبة"، في تفسير الحديثين ١١٠٠-١١٠١، ص ٣٥٥، وانظر الحديث في: صحيح البخاري، كعبة جديدة مرقمة الكتب والأبواب والأحاديث (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، مج ٣، ج ٦، "كتاب النكاح"، الحديث ٥١٤٢، ص ٤٦٢، صحيح مسلم، ترتيب محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار الحديث، ١٤١٢هـ/١٩٩١م)، ج ٣، "كتاب البيوع"، الحديث ١٤١٢، ص ١١٥٤؛ سنن ابن ماجه، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي (الرياض: شركة الطباعة العربية، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، ج ١، "أبواب النكاح"، الحديث ١٨٧٣، ص ٣٤٢.

٤- المقصود هنا كتاب: الموافقات في أصول الشريعة، وأصل العنوان كما ذكره الشاطبي في المقدمة هو: التعريف بأسرار التكليف، إلا أن الشاطبي عدل عن هذه التسمية إلى "الموافقات" بناءً على رؤيا بعض أصدقائه. راجع مقدمة الموافقات، مرجع سابق، مج ١، ج ١، ص ٢٥.



يُحصل منه الغرض المقصود، على أنه أفاد جِدَّ الإفادة، فأنا أقتفي آثاره، ولا أهمل مهماته، ولكن لا أقصد نقله ولا اختصاره.

وإني قصدت في هذا الكتاب خُصُوصَ البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب التي أرى أنها الجديرة بأن تُخصَّصَ باسم الشريعة، والتي هي مَظْهَرُ ما راعاه الإسلام من تعاريف المصالح والمفاسد وترجيحاتها، ممَّا هو مَظْهَرُ عظمة الشريعة الإسلامية بين بقية الشرائع والقوانين والسياسات الاجتماعية لحفظ نظام العالم وإصلاح المجتمع.

فَمُصْطَلِحِي إذا أَطْلَقْتُ لفظَ التشريع أني أريد به ما هو قانونٌ للأمة، ولا أريد به مُطلقَ الشيء المشروع، فالمندوب والمكروه ليسا بِمُرَادَيْنِ لي.

كما أرى أن أحكام العبادات جديرةٌ بأن تُسمَّى بالديانة، ولها أسرارٌ أخرى تتعلق بسياسة النفس، وإصلاح الفرد الذي يلتزم منه المجتمع. لذلك قد اصطَلَحنا على تسميتها بنظام المجتمع الإسلامي، وقد خصصتها بتأليف سَمَّيْتُهُ أصول نظام المجتمع في الإسلام.<sup>١</sup>

وفي هذا التخصيص نلَاقِي بعضَ الضيق في الاستعانة بمباحث الأئمة المتقدمين، لنضوب المنابع النابعة من كلام أئمة الفقه وأصوله والجدل، إذ قد فرضوا جَمَهْرَةَ جدلهم واستدلّاهم وتعليلهم خاصةً بمسائل العبادات وبضع مسائل الحلال والحرام في البيوع. وتلك الأبواب غيرُ مجديةٍ للباحث عن أسرار التشريع في أحكام المعاملات، فإنها وإن صَلُحَتْ للأصولي في تمثيل قواعده، وللجدلي في تركيب مناظراته، وللفقيه في مقدمات الأبواب الأولى من تأليفه حين يظهر عليه نشاط الإقبال وقبل أن تعترضه السامة والملال، فهي لا تصلح لصاحب فقه المعاملات. ولهذا تَجَسَّمَتْ إيجاداً أمثلةً من المعاملات ونحوها مما علق بذهني واعترضني في

١- نشرت الكتاب ابتداءً الشركة التونسية للتوزيع بعنوان: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، وأعدت نشره في طبعة ثانية بالاشتراك مع المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر عام ١٩٨٥. وقد عزمنا -بعون الله- على إخراج هذا الكتاب إخراجاً جديداً بضبط نصه، وتخرّيج أحاديثه، وتوثيق شواهد.

مطالعاتي، وقد أُضْطِرُّ إلى الاستعانة بمُثَلٍّ من مسائل الديانة والعبادات، لما في تلك  
المثَل من إيماءٍ إلى مقصد عام للشارع أو إلى أفهام أئمة الشريعة في مراده.  
وقد قسمت هذا الكتاب ثلاثة أقسام:

القسم الأول في إثبات مقاصد الشريعة، واحتياج الفقيه إلى معرفتها، وطرق  
إثباتها ومراتبها.

القسم الثاني في المقاصد العامة من التشريع.

القسم الثالث في المقاصد الخاصة بأنواع المعاملات المُعَبَّر عنها بأبواب فقه المعاملات.

القسم الأول

إثبات أنَّ للشريعة

مقاصد من التشريع



# مهتد

لا يمتري أحدٌ في أن كلَّ شريعة شرّعت للناس إنما ترمي أحكامها إلى مقاصدٍ مرادةٍ لمشرّعها الحكيم تعالى، إذ قد ثبت بالأدلة القطعية أن الله لا يفعل الأشياء عبثاً؛ دل على ذلك صنعه في الخلق كما أنبأ عنه قوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِينَ، مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ، وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الدخان: ٣٨-٣٩)، وقوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون: ١١٥). ومن أعظم ما اشتمل عليه خلق الإنسان قبوله التمدن الذي أعظمه وضع الشرائع له.

وما أرسل الله تعالى الرسل وأنزل الشرائع إلا لإقامة نظام البشر، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥). وشريعة الإسلام هي أعظم الشرائع وأقومها، كما دل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩) بصيغة الحصر المستعمل في المبالغة. فإذا وجدنا أن الله قد وصف الكتب المنزلة قبل القرآن بأوصاف الهدى وسمّاها ديناً في قوله: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ﴾ (النساء: ١٧١) يعني شريعة موسى، وقال: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ (الشورى: ١٣)، وسمّاها شرائع في قوله: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا، وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (المائدة: ٤٨)، وعلمنا أنه وصف القرآن بأنه أفضلها، أيقنا بأن القرآن هو أفضل الهدى وأعلاه. قال الله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ﴾ (المائدة: ٤٤)، ثم قال: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ، وَإِنَّا نَظُنُّهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ، وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (المائدة: ٤٦)، ثم قال: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ (المائدة: ٤٨)، فوصفه<sup>١</sup> بوصفين: تصديق ما بين يديه من الكتاب، أعني تقرير ما جاء به التوراة والإنجيل من التشريع الذي لم ينسخه القرآن، وكونه مهيمناً

على ما بين يديه من الكتاب، وذلك فيما نسخ من أحكام التوراة والإنجيل وفيما جاء به من أصول الشريعة التي خلا منها التوراة والإنجيل.

فهو مُهَيِّمٌ، أي شَاهِدٌ وَقِيَمٌ على الكتب السالفة، فالشرائع كلها - وبخاصة شريعة الإسلام - جاءت لما فيه صلاح البشر في العاجل والآجل؛ أي في حاضر الأمور وعواقبها. وليس المراد بالآجل أمور الآخرة، لأن الشرائع لا تحدد للناس سيرهم في الآخرة، ولكن الآخرة جعلها الله جزاءً على الأحوال التي كانوا عليها في الدنيا. وإنما نريد أن من التكاليف الشرعية ما قد يبدو فيه حرج وإضرارًا للمكلفين وتفويتٌ مصالح عليهم، مثل تحريم شرب الخمر وتحريم بيعها، ولكن التدبر إذا تدبر في تلك التشريعات ظهرت له مصالحها في عواقب الأمور.

واستقراء أدلة كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكمٍ وعلل راجعة للصلاح العام للمجتمع والأفراد كما سيأتي.

ومقصودنا هنا إثبات أن للشريعة مقاصد في الجملة، ونترك تفصيلها لمواضعها الآتية. وقد ذكر أبو إسحاق الشاطبي في مقدمة "كتاب المقاصد" من كتابه عنوان التعريف<sup>١</sup> أدلة الصالح منها قوله تعالى عقب آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ﴾ (المائدة: ٦)، وقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ (البقرة: ١٧٩). ونزيد على ذلك أدلة كثيرة، مثل قوله تعالى عقب الأمر باجتناب الخمر والميسر: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ (المائدة: ٩١)، وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ (النساء: ٣) وقوله: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ (البقرة: ٢٠٥). وستأتي أمثلة في مبحث طرق إثبات المقاصد الشرعية الآتية، وفي قسم تفصيل مقاصد الشريعة من التشريع.

١- الموافقات، مرجع سابق، مج ١، ج ٢، ص ٣٢٣.

# حُتْيَاؤُ الفُقْيِيه

## إلى معرفة مقاصد الشريعة

إن تصرف المجتهدين بفقههم في الشريعة يقع على خمسة أنحاء:

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

**النحو الثاني:** البحث عما يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد، والتي استكمل إعمال نظره في استفادة مدلولاتها ليستيقن أن تلك الأدلة سالمة مما يُطيل دالاتها ويقضي عليها بالإلغاء والتنقيح.<sup>١</sup> فإذا استيقن أن الدليل سالم عن المعارض أعمله، وإذا ألقى له معارضاً نظراً في كيفية العمل بالدليلين معاً، أو رجحان أحدهما على الآخر.

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

**النحو الرابع:** إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يُعرف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة، ولا له نظير يُقاس عليه.

**النحو الخامس:** تلقي بعض أحكام الشريعة الثابتة عنده تلقي من لم يعرف عِللَ أحكامها ولا حكمة الشريعة في تشريعها، فهو يتهم نفسه بالقصور عن إدراك حكمة الشارع منها، ويستضعف علمه في جنب سعة الشريعة، فيسمي هذا النوع بالتعدي.

فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها. أما في النحو

١- أردتُ بالإلغاء النسخ أو الترجيح لأحد الدليلين أو ظهور فساد الاجتهاد، وبالتنقيح نحو التخصيص والتقييد - (المؤلف).

الرابع فاحتياجه فيه ظاهر، وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع، والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا. وفي هذا النحو أثبت مالك رحمه الله حجية المصالح المرسله؛ وفيه أيضاً قال الأئمة بمراعاة الكليات الشرعية الضرورية، وألحقوا بها الحاجية والتحسينية، وسمّوا الجميع بالمناسب، وهو مقررٌ في مسالك العلة من علم أصول الفقه. وفي هذا النحو هرع أهلُ الرأي إلى إعمال الرأي والاستحسان، فقامت في وجوههم ضجةٌ علماء الأثر الذين اطلعوا على أدلة من الأثر والعمل فيها أحكام الأحوال والحوادث التي فاتت أهلُ الرأي معرفتها، كما أنكروا مالك على شريح قوله بعدم صحة الحبس. وقامت أيضاً ضجة العلماء الجامعين بين الأثر والنظر فيما ألقوه من أقوال أهل الرأي مخالفاً لما دل عليه استقراء مقاصد الشريعة، كما أنكروا مالك على القائلين من السلف بخيار المجلس في البيع، فقال في الموطأ: "وليس لهذا عندنا حدٌ محدود، ولا أمر معمول به".<sup>١</sup> وفسره أصحابه بأنه أراد أن المجلس لا ينضبط وأنه ينافي مقصد الشريعة من انعقاد العقود.

وأما الأئمة الثلاثة الأولى فاحتياجه في النحو الأول منها إلى ذلك احتياجٌ ما ليحزم بكون اللفظ منقولاً شرعاً مثلاً.

واحتياجه إليه في النحو الثاني أشد؛ لأن باعث اهتدائه إلى البحث عن المعارض ثم إلى التنقيب على ذلك المعارض في مظانه، يقوى ويضعف بمقدار ما ينقدح في نفسه - وقت النظر في الدليل الذي بين يديه - من أن ذلك الدليل غير مناسب لأن يكون مقصوداً للشارع على علته. فبمقدار تشكُّكه في أن يكون ذلك الدليل كافيّاً لإثبات حكم الشرع فيما هو بصده، يشتد تنقيبه على المعارض، وبمقدار ذلك التشكك يحصل له الاقتناع بانتهاء بحثه عن المعارض عند عدم العثور عليه.

١- حديث بيع الخيار كما رواه الإمام مالك: عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: "المتبايعان، كل واحدٍ منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا، إلا بيع الخيار". وهو من الأحاديث التي رواها مالك ولم يعمل بها كما يفيد تعليقه عليه الذي أورده المصنف.

انظر الموطأ، مرجع سابق، "كتاب البيوع"، الحديث ١٣٦٣، ص ٤٦٦. وقد ورد الحديث بلفظه في صحيح البخاري، مج ٢، ج ٣، "كتاب البيوع" - باب البيعان بالخيار ما لم يتفرقا"، الحديث ٢١١١، ص ٢٥؛ وانظر عدة روايات في المعنى نفسه في صحيح مسلم، ج ٣، "كتاب البيوع"، الحديث ١٥٣١، ص ١١٦٣-١١٦٤.



مثاله ما في الصحيح: أن عبد الله بن عمر لما بلغه قول عائشة أن رسول الله ﷺ قال لها: "ألم تَرَي قومك حين بنوا الكعبة قَصُرَت بهم النفقة فاقْتَصَرُوا عن قواعد إبراهيم فلم يدخلوا الجَدْرَ في البيت وهو من البيت"، فقال ابن عمر: "لئن كانت عائشة سمعت هذا من رسول الله ما أَرَى رسولَ الله ترك استلام الركنين اللذين يليان الحجر إلا أن البيت لم يتم على قواعد إبراهيم".<sup>١</sup> فعلمنا من كلامه أنه كان يرى الدليل الذي بلغه من فعل النبي ﷺ - وهو ترك استلام الركنين - حالاً محلاً الحيرة من نفسه، وكان ينقدح في نفسه أن لدلالة ذلك الدليل موجباً لم يعلمه، فلماً سمع حديث عائشة أيقن أنه الموجب وانتلج لذلك صدره.

وأيضاً يكون الاقتناع عند وجود المعارض سريعاً أو بطيئاً بمقدار قوة الشك في أن يكون ذلك المعارض مناسباً للمقصد الشرعي أو غير مناسب؛ ألا ترى أن عمر بن الخطاب لما استأذن عليه أبو موسى الأشعري ثلاثاً فلم يجبه، فرجع أبو موسى فبعث عمر وراءه، فلما حضر عتب عليه انصرافه، فذكر أبو موسى أنه سمع من رسول الله ﷺ، أنه إذا لم يؤذن للمستأذن بعد ثلاث ينصرف، فطالبه عمر بالبينة على ذلك وضايقه حتى جعل أبو موسى يسأل في مجلس الأنصار عمن يشهد له بعلم بذلك من رسول الله ﷺ فقال له مشيخة الأنصار: "لا يشهد لك إلا أصغرنا وهو أبو سعيد الخدري". فلماً شهد بذلك عند عمر اقتنع عمر وعلم أن كثيراً من الأنصار يعلم ذلك لأنه كان في شك قوي أن يكون معارض أصل الاستئذان بأن يقيد بثلاث ويرجع بعد الثلاث، لأن في ذلك بياناً للإجمال الذي في قول الله تعالى: ﴿فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ (النور: ٢٨).<sup>٢</sup>

١- انظر عدة روايات للحديث في صحيح البخاري، مج ١، ج ١، "كتاب العلم"، الحديث ١٢٦، ص ٥٠؛ ج ٢، "كتاب الحج"، الأحاديث ١٥٨٣-١٥٨٦، ص ٤٩٠-٤٩١؛ مج ٢، ج ٤، "كتاب أحاديث الأنبياء"، الحديث ٢٣٦٨، ص ٤٦٥-٤٦٦؛ مج ٣، ج ٥، "كتاب تفسير القرآن"، الحديث ٤٤٨٤، ص ١٧٨؛ مج ٤، ج ٨، "كتاب التمني"، الحديث ٧٢٤٣، ص ٤٧٩. أما كلام عبد الله بن عمر فهو في الحديث ١٥٨٣. والجدر: الحائط.

٢- انظر تفصيل القصة في صحيح البخاري، مج ٤، ج ٧، "كتاب الاستئذان- باب التسليم والاستئذان ثلاثاً"، الحديث ٦٢٤٥، ص ١٦٩.

وبعكس ذلك نجده لما تردّد في أخذ الجزية من الجوس فقال له عبد الرحمن ابن عوف: سمعت رسول الله يقول: "سُنُوا بهم سنة أهل الكتاب"،<sup>١</sup> قبله ولم يطلب شهادةً على ذلك لضعف شكّه في المعارض، بخلاف حاله في قضية استئذان أبي موسى.

وأما احتياجه إليه في النحو الثالث فلأن القياس يعتمد إثبات العلل، وإثبات العلل قد يحتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة<sup>٢</sup> كما في المناسبة، أي تخريج المناط، وكما في تنقيح المناط وإلغاء الفارق.<sup>٣</sup> ألا ترى أنهم لما اشترطوا أن العلة تكون ضابطاً لحكمة، كانوا قد أحالونا على استقراء وجوه الحكم الشرعية التي هي من المقاصد.

وبعد هذا، فالفقيه محتاجٌ إلى معرفة مقاصد الشريعة في قبول الآثار من السنة وفي الاعتبار بأقوال الصحابة والسلف من الفقهاء وفي تصارييف الاستدلال. وقد أبى عمر قبولَ خبر فاطمة بنت قيس في نفقة المعتدة، وأبت عائشة قبولَ خبر ابن

١- الموطأ، "كتاب الزكاة"، الحديث ٦١٨، ص ١٨٨.

٢- لا يخفى أن القول باحتياج إثبات العلل إلى معرفة مقاصد الشريعة يؤدي إلى الوقوع في الدور، خاصة وأن المصنف قد جعل - في كلامه اللاحق على طرق معرفة مقاصد الشريعة - استقراء علل الأحكام أعظم الطرق إلى تعيين المقاصد. فكيف يستقيم القول هنا باحتياج إثبات العلل إلى معرفة المقاصد؟ ولعله بسبب تقدير مثل هذا الاعتراض جاء كلام المصنف على سبيل الاحتمال والظن دون الجزم والقطع.

٣- المناسبة معنى في عمل من أعمال الناس يقتضي وجوب ذلك العمل أو تحريمه أو الإذن فيه شرعاً. وذلك المعنى وصفٌ ظاهر منضبط يحكم العقل بأن ترتب الحكم الشرعي عليه مناسب لمقصد الشرع من الحكم ومقصد الشرع حصولٌ مصلحة أو دفعٌ مفسدة، فالوصف مثل حكم القصاص من القاتل عدواناً فالقصاص مناسب لمقصد الشريعة. والمقصود منه مجازة المعتدي. يمثل ما اعتدى به، وازجار غير المعتدي عن أن يعتدي بمثله، ومثل الإسكار في شرب الخمر، فالإسكار وصف ترتب عليه مفساد تقتضي تحريم ارتكابه.

واستخراج المجتهد للوصف المناسب يُسمّى: تخريج المناط.

وتنقيح المناط: هو إلغاء بعض الأوصاف أو الأحوال التي يشتمل عليها الفعل عن أن يكون علةً للحكم، وجعل مناط الحكم ما عدا ذلك الملغى، كما في قول النبي ﷺ: "من أعتق شركاً له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل فأعطي شركاؤه حصصهم وعُتق عليه العبد، والأفقد عتق منه ما عتق" [صحيح البخاري، مج ٢، ج ٣، "كتاب العتق"، الحديثان ٢٥٢٢-٢٥٢٣، ص ١٦٥]. فلفظ "عبد" يقتضي أن هذا العتق لا يجري إلا في الذكور، والإجماع على أن ذلك جارٍ في الأمة بطريق تنقيح المناط.

وإلغاء الفارق: طريق من طرق تنقيح المناط كما في مثال من أعتق شركاً له في عبد- (المؤلف).

عمر في أن الميت يعذب ببكاء أهله، وقرأت قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (الأنعام: ١٦٤).

وأما احتياجه إليه في النحو الخامس فلأنه بمقدار ما يستحصل من مقاصد الشريعة ويستكثر مما حصل في علمه منها، يقلُّ بين يديه ذلك النحو الخامس الذي هو مظهر حيرة.

وليس كلُّ مكلف بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة، لأن معرفة مقاصد الشريعة نوعٌ دقيق من أنواع العلم، فحقُّ العامي أن يتلقَّى الشريعة بدون معرفة المقصد لأنه لا يحسن ضبطه ولا تنزيله، ثم يُتوسَّعُ للناس في تعريفهم المقاصد بمقدار ازدياد حظهم من العلوم الشرعية لئلا يضعوا ما يُلقَّنون من المقاصد في غير مواضعه، فيعود بعكس المراد. وحقُّ العالم فهم المقاصد، والعلماء - كما قلنا - في ذلك متفاوتون على قدر القرائح والفهوم.

## طُرُقُ إِثْبَاتِ الْمَقَاصِدِ الشَّرْعِيَّةِ

أَحْسَبُكَ قَدْ وَثِقْتَ مِمَّا قَرَّرْتَهُ لَكَ أَنْفَاءً بِأَنَّ لِلشَّرِيعَةِ مَقَاصِدَ مِنَ التَّشْرِيعِ بِأَدْلَةٍ حَصَلَتْ لَكَ الْعِلْمُ بِهَا تَحْقُقُ الْغَرَضَ عَلَى وَجْهِ الْإِجْمَالِ، فَتَطَلَّعْتَ الْآنَ إِلَى مَعْرِفَةِ الطَّرِيقِ الَّتِي نَسْتَطِيعُ أَنْ نَبْلِغَ بِهَا إِلَى إِثْبَاتِ أَعْيَانِ الْمَقَاصِدِ الشَّرْعِيَّةِ فِي مُخْتَلَفِ التَّشْرِيعَاتِ، وَكَيْفَ نَصِلُ إِلَى الْاسْتِدْلَالِ عَلَى تَعْيِينِ مَقْصِدٍ مَا مِنْ تِلْكَ الْمَقَاصِدِ، اسْتِدْلَالاً يَجْعَلُهُ بَعْدَ اسْتِنْبَاطِهِ حَلًّا وَفَاقَ بَيْنَ الْمُتَفَقِّهِينَ، سِوَاءَ فِي ذَلِكَ مِنْ اسْتِنْبَاطِهِ وَمِنْ بَلْغِهِ، فَيَكُونُ ذَلِكَ بَاباً لِحُصُولِ الْوَفَاقِ فِي مَدَارِكِ الْمُجْتَهِدِينَ أَوْ التَّوْفِيقِ بَيْنَ الْمُخْتَلَفِينَ مِنَ الْمُقْلِدِينَ. فَاعْلَمْنَا أَنَّا لَسْنَا بِسَبِيلِ أَنْ نَسْتَدِلَّ عَلَى إِثْبَاتِ الْمَقَاصِدِ الشَّرْعِيَّةِ الْمُتَنَوِّعَةِ بِالْأَدْلَةِ الْمُتَعَارَفَةِ الَّتِي أُلْفِنَا الْخَوْضَ فِيهَا فِي عِلْمِ أَصُولِ الْفِقْهِ وَفِي مَسَائِلِ أَدْلَةِ الْفِقْهِ وَفِي مَسَائِلِ الْخِلَافِ، لِأَنَّ وُجُودَ الْقَطْعِ وَالظَّنِّ الْقَرِيبِ مِنْهُ بَيْنَ تِلْكَ الْأَدْلَةِ مَفْقُودٍ أَوْ نَادِرٍ، لِأَنَّ تِلْكَ الْأَدْلَةَ إِنْ كَانَتْ مِنَ الْقُرْآنِ - وَهُوَ مُتَوَاتِرٌ اللَّفْظِ - فَمَعْظَمُ أَدْلَتِهِ ظَوَاهِرٌ، وَفِي الْقُرْآنِ أَدْلَةٌ عَلَى مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ قَرِيبَةٌ مِنَ النُّصُوصِ سَنَذَكُرُهَا فِي تَقْسِيمِهَا الْآتِي. وَإِنْ كَانَتْ الْأَدْلَةُ مِنَ السَّنَةِ فَهِيَ كُلُّهَا أَحْبَابٌ آحَادٌ، وَهِيَ لَا تَقِيدُ الْقَطْعَ وَلَا الظَّنَّ الْقَرِيبَ مِنْهُ. وَلِذَلِكَ قَدْ كَانَ الْقُرْآنُ بَيْنَ يَدَيْ جَمِيعِ الْمُجْتَهِدِينَ، فَلَمْ يَتَفَقَوْا عَلَى الْأَحْكَامِ الَّتِي اسْتِنْبَطُوهَا مِنْهُ، وَلَوْ مَعَ ظُهُورِ بَعْضِهَا دُونَ الْآخَرِ. فَقَدْ قَدَّالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ (البقرة: ٢٣٧)، قَالَ مَالِكٌ فِي الْمَوْطَأِ: "هُوَ الْأَبُ فِي ابْنَتِهِ الْبِكْرِ، وَالسَّيِّدُ فِي أُمَّتِهِ"، أَيْ لِأَنَّهُمَا اللَّذَانِ يَعْقِدَانِ نِكَاحَ وَلَايَاهُمَا. وَقَالَ الشَّافِعِيُّ: "هُوَ الزَّوْجُ"، وَجَعَلَ مَعْنَى كَوْنِ عُقْدَةِ النِّكَاحِ بِيَدِهِ أَنْ يَبْدُوَ حُلُّهَا بِالطَّلَاقِ.

فَعَلِينَا أَنْ نَرَسُمَ طَرَائِقَ الْاسْتِدْلَالِ عَلَى مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ بِمَا بَلَّغْنَا إِلَيْهِ بِالتَّأَمُّلِ وَبِالرُّجُوعِ إِلَى كَلَامِ أَسَاطِينِ الْعُلَمَاءِ. وَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ الرَّائِدُ الْأَعْظَمُ لِلْفِقْهِ فِي هَذَا الْمَسَلِكِ الْإِنْصَافَ وَنَبْذَ التَّعَصُّبِ لِبَادئِ الرَّأْيِ، أَوْ لِسَابِقِ الْاجْتِهَادِ، أَوْ لِقَوْلِ إِمَامٍ أَوْ أَسَاتِذَ، فَلَا يَكُونُ حَالُ الْفِقْهِ فِي هَذَا الْعِلْمِ كَحَالِ صَاحِبِ ابْنِ عَرَفَةَ الَّذِي قَالَ فِي

١- الموطأ، "كتاب النكاح- باب ما جاء في الصداق والحجاء"، الحديث ١١١٠، ص ٣٥٧.

حقّ ابن عرفة: "ما خالفته في حياته فلا أخالفه بعد وفاته"،<sup>١</sup> بحيث إذا انتظم الدليل على إثبات مقصد شرعي وجب على المتجادلين فيه أن يستقبلوا قبلة الإنصاف، وينبذوا الاحتمالات الضعاف.

**الطريق الأول:** وهو أعظمها، استقراء الشريعة في تصرفاتها، وهو على نوعين:

[النوع الأول:] أعظمهما استقراء الأحكام المعروفة علّها، الأئمل إلى استقراء تلك العلل المثبتة بطرق مسالك العلة. فإن باستقراء العلل حصول العلم بمقاصد الشريعة بسهولة، لأننا إذا استقرينا عللاً كثيرة متماثلة في كونها ضابطاً لحكمة متحدة، أمكن أن نستخلص منها حكماً واحدة فنجزم بأنها مقصد شرعي، كما يُستنتج من استقراء الجزئيات تحصيل مفهوم كليّ حسب قواعد المنطق.

**مثاله:** أننا إذا علمنا علة النهي عن المزبنة الثابتة بمسلك الإيماء في قول رسول الله عليه الصلاة والسلام في الحديث الصحيح لمن سأله عن بيع التمر بالرطب: "أينقص الرطب إذا جف؟"، قال: نعم، قال: فلا إذن،<sup>٢</sup> فحصل لنا أن علة تحريم المزبنة هي الجهل بمقدار أحد العوضين وهو الرطب منهما المبيع باليابس. وإذا

١- قائل هذا هو عيسى الغبريني أحد تلامذة الشيخ محمد بن عرفة في نازلة أخ قبض عن أخته ربعاً مشتركاً بينهما وادعى أنه دفع لها حظها منه - (المؤلف).

وابن عرفة هو أبو عبد الله محمد بن عرفة البورغمي، ولد بتونس سنة ٧١٦ وتوفي في جمادى الثانية سنة ٨٠٣، ودفن بمقبرة الحلاز بمدينة تونس. كانت له مشاركة وتبحر في علوم عصره بحيث أصبح مرجعاً يرجع إليه. ألف في الفقه والأصول والمنطق. آلت إليه الإمامة والخطابة بجامع الزيتونة مدة خمسين عاماً. وكانت بينه وبين ابن خلدون مشاحنة ومساجلة، "موجبها المعاصرة"، كما ذكر صاحب شجرة النور الزكية.

أما الغبريني فهو أبو مهدي عيسى بن أحمد بن محمد الغبريني التونسي؛ تلمذ على ابن عرفة، وولي قضاء الجماعة بتونس، كما تولى الخطابة بجامع الزيتونة. توفي سنة ٨١٣ أو ٨١٥ على اختلافين من ترجموا له.

٢- الحديث رواه مالك في الموطأ: "كتاب البيوع"، باب "ما يكره من بيع التمر"، الحديث ١٣١١، ص ٤٢٩. ونص الجزء الذي أورده المصنف هنا هو: وقال سعد [بن أبي وقاص]: سمعت رسول الله ﷺ يُسأل عن اشتراء التمر بالرطب، فقال: "أينقص إذا يبس؟"، فقالوا: نعم، فنهى عن ذلك.

وانظر في مسألة المزبنة والمخالفة صحيح البخاري، مج ٢، ج ٣، "كتاب البيوع"، الأحاديث ٢١٨٣-٢١٩٩، ص ٤٤-٤٨. والمزبنة هي "بيع معلوم القدر بمجهول القدر من جنسه، أو بيع مجهول القدر بمجهول القدر من جنسه، كبيع الرطب على التحل بتمر مجذوذ عليم مقدار أحدهما أم لم يعلم".

علمنا النهي عن بيع الحزاف بالمكيل، وعلما أن علته جهل أحد العوضين بطريق استنباط العلة، وإذا علمنا إباحة القيام بالغبن وعلما أن علته نفي الخديعة بين الأمة بنص قول الرسول ﷺ للرجل الذي قال له إنني أخدع في البيوع: "إذا بايعت فقل لا خلافة"؛<sup>١</sup> إذا علمنا هذه العلة كلَّها استخلصنا منها مقصداً واحداً وهو إبطال الغرر في المعاوضات، فلم يبق خلافٌ في أن كل تعاوض اشتمل على خطر أو غرر في ثمن أو مضمن أو أجل فهو تعاوض باطل.

**ومثال آخر:** وهو أننا نعلم النهي عن أن يخطب المسلم على خطبة مسلم آخر، والنهي عن أن يسوم على سومه، ونعلم أن علة [النهي ما في هذه المنهيات]<sup>٢</sup> من الوحشة التي تنشأ عن السعي في الحرمان من منفعة مبتغاة، فنستخلص من ذلك مقصداً هو دوام الأخوة بين المسلمين، فنستخدم ذلك المقصد لإثبات الجزم بانتفاء حرمة الخطبة بعد الخطبة والسوم بعد السوم، إذا كان الخاطبُ الأول والسائمُ الأول قد أعرضاً عما رغبا فيه.

**النوع الثاني:** استقراء أدلة أحكام اشتركت في علة بحيث يحصل لنا اليقين بأن تلك العلة مقصدٌ مرادٌ للشارع.

**مثاله:** النهي عن بيع الطعام قبل قبضه علته طلب رواج الطعام في الأسواق، والنهي عن بيع الطعام بالطعام نسيئة إذا حُمِل على إطلاقه عند الجمهور علته أن لا يبقى الطعام في الذمة فيفوت رواجه، والنهي عن الاحتكار في الطعام لحديث مسلم عن معمر مرفوعاً: "من احتكر طعاماً فهو خاطئ"<sup>٣</sup>، علته إقلالُ الطعام من الأسواق. فبهذا الاستقراء يحصل العلم بأن رواج الطعام وتيسير تناوله مقصدٌ من

١- الموطأ: "كتاب البيوع - باب جامع البيوع"، الحديث ١٣٨١، ص ٤٧٧؛ وانظر صحيح البخاري، مج ٢، ج ٣، "كتاب في الاستقراض وأداء الديون..."، الحديث ٢٤١٤، ص ١٢٦، صحيح مسلم، ج ٣، "كتاب البيوع"، الحديث ١٥٣٣، ص ١١٦٥.

٢- الكلام الموضوع بين معقوفتين غير موجود في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص ٢٠)، وإنما وردت مكانه عبارة: "ذلك ما في ذلك"، وواضح ما يكتنفها من غموض وارتباك.

٣- أي آثم (للمؤلف). وانظر الحديث في صحيح مسلم، ج ٣، "كتاب المساقاة"، الحديث ١٦٠٥، ص ١٢٢٧.

مقاصد الشريعة، فنعمد إلى هذا المقصد فنجعله أصلاً ونقول: إن الرواج إنما يكون بصور من المعاوضات، والإقلال إنما يكون بصور [أخرى] من المعاوضات، إذ الناس لا يتركون التبايع، فما عدا [هذه الأصناف من] المعاوضات لا يُخشى عدم رواج الطعام، ولذلك قلنا تجوز الشركة والتولية والإقالة في الطعام قبل قبضه. ومن هذا القبيل كثرة الأمر بعق الرقاب الذي دلنا على أن من مقاصد الشريعة حصول الحرية.

**الطريق الثاني:** أدلة القرآن الواضحة الدلالة التي يضعف احتمال أن يكون المراد منها غير ما هو ظاهرها بحسب الاستعمال العربي، بحيث لا يشك في المراد منها إلا من شاء أن يُدخِل على نفسه شكاً لا يُعتد به. ألا ترى أنا نجزم بأن معنى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ (البقرة: ١٨٣) أن الله أوجبه، ولو قال أحد إن ظاهر هذا اللفظ أن الصيام مكتوب في الورق لجاء خطأ من القول. فالقرآن لكونه متواتر اللفظ قطعياً يحصل اليقينُ بنسبة ما يحتوي عليه إلى الشارع تعالى. ولكنه لكونه ظنيّ الدلالة يحتاج إلى دلالة واضحة يضاعف احتمال تطرق معنى ثانٍ إليها؛ فإذا انضم إلى قطعية المتن قوة ظن الدلالة تسنى لنا أخذ مقصد شرعي منه يرفع الخلاف عند الجدل في الفقه، مثل ما يؤخذ من قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ (البقرة: ٢٠٥)، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ (النساء: ٢٩)، وقوله: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (الزمر: ٧)، وقوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ (المائدة: ٩١)، وقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥)، وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨)؛ ففي كل آية من هذه الآيات تصريح بمقصد شرعي أو تنبيه على مقصد.

**الطريق الثالث:** السنة المتواترة، وهذا الطريق لا يوجد له مثال إلا في حالين:

**الحال الأول:** المتواتر المعنوي الحاصل من مشاهدة عموم الصحابة عملاً من النبي ﷺ فيحصل لهم علمٌ بتشريع في ذلك يستوي فيه جميع المشاهدين. وإلى هذا الحال يرجع قسمُ المعلوم من الدين بالضرورة، وقسم العمل الشرعي القريب من

المعلوم ضرورةً، مثل مشروعية الصدقة الجارية المعبر عن بعضها بالحبس، وهذا العمل هو الذي عناه مالك حين بلغه أن شريحاً يقول بعدم انعقاد الحبس، ويقول بأن لا حبس عن فرائض الله، فقال مالك: "رحم الله شريحاً، تكلم ببلاده (يعني الكوفة)، ولم يرد المدينة فيرى آثار الأكارب من أزواج النبي ﷺ وأصحابه والتابعين بعدهم، وما حبسوا من أموالهم، وهذه صدقات رسول الله سيع حوائط، وينبغي للمرء أن لا يتكلم إلا فيما أحاط به خيراً". وأمثلة هذا العلم في العبادات كثيرة، ككون خطبة العيدين بعد الصلاة.

**الحال الثاني:** تواتر عملي يحصل لأحد الصحابة من تكرّر مشاهدة أعمال رسول الله ﷺ بحيث يستخلص من مجموعها مقصداً شرعياً ففي صحيح البخاري عن الأزرق بن قيس قال: "كنا على شاطئ نهر بالأهواز قد نضب عنه الماء، فجاء أبو برزة الأسلمي على فرس، فقام يُصليّ وخلق فرسه، فانطلقت الفرس، فترك صلاته وتبعها حتى أدركها فأخذها، ثم جاء ففضى صلاته. وفينا رجل له رأي فأقبل يقول: انظروا إلى هذا الشيخ ترك صلاته من أجل فرس، فأقبل فقال: ما عنفني أحد منذ فارقت رسول الله ﷺ، وقال: إن منزلي متراخ فلو صليت وتركت الفرس لم آت أهلي إلى الليل، وذكر أنه صحب رسول الله ﷺ فرأى من تيسيره".<sup>١</sup>

فمشاهدته أفعال رسول الله ﷺ المتعددة استخلص منها أن من مقاصد الشريعة التيسير، فرأى أن قطع الصلاة من أجل إدراك فرسه ثم العود إلى استئناف صلاته أولى من استمراره على صلاته مع تجشم مشقة الرجوع إلى أهله راجلاً. فهذا المقصد بالنسبة إلى أبي برزة مظنونٌ ظناً قريباً من القطع، ولكنه بالنسبة إلى غيره الذين يُروى لهم<sup>٢</sup> خبره مقصد محتمل لأنه يُتلقَى منه على وجه التقليد وحسن الظن به.

ولقد جاء الشاطبي في آخر "كتاب المقاصد" من تأليفه الموافقات بكلام أرى من المهم إثباته هنا باختصار. قال: "بماذا يعرف ما هو مقصود للشارع مما ليس

١- راجع رواية الحادثة بلفظ مختلف عمّا أورده المصنف هنا، في صحيح البخاري، مج ١، ج ٢، "كتاب العمل في الصلاة"، الحديث ١٢١١، ص ٣٦٧.

٢- في نشرة الشركة التونسية (ص ٢٢): "إليهم"، والأولى ما أثبتناه.



مقصوداً له؟ والواجب أن النظر بحسب التقسم العقلي ثلاثة أقسام:  
أحدها: أن يقال: إن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا النص الذي يُعرفنا  
به، وحاصل هذا الوجه الحملُ على الظاهر مطلقاً، وهو رأي الظاهرية الذين  
يُحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص.

الثاني: دعوى أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها، وإنما المقصد  
أمر آخر وراءه، ويطرّد ذلك في جميع الشريعة حتى لا يبقى في ظاهرها مُتمسكٌ تُعرف منه  
مقاصد الشارع. وهذا رأي كل قاصدٍ لإبطال الشريعة، وهم الباطنية.

الثالث: أن يقال باعتبار الأمرين جميعاً، على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص ولا  
العكس، لتجري الشريعة على نظام واحدٍ لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهذا الذي  
أمّهُ أكثر العلماء. فنقول: إن مقصد الشارع يعرف من جهات:

إحداها: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، فإن الأمر كان أمراً لاقتضائه الفعل،  
فوقوع الفعل عنده مقصودٌ للشارع، وكذلك النهي في اقتضاء الكف.

الثانية: اعتبار علل الأمر والنهي، كالتكاح لمصلحة التناسل، والبيع لمصلحة  
الانتفاع بالمبيع.

والثالثة: أن للشارع في شرع الأحكام مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، فمنها  
منصوصٌ عليه، ومنها مشارٌ إليه، ومنها ما استقرئ من المنصوص. فاستدلنا بذلك  
على أن كل ما لم ينص عليه ممّا ذلك شأنه هو مقصود للشارع".<sup>١</sup>

١- راجع تفصيل كلام الشاطبي في الموافقات، مصدر سابق، مج ١، ج ٢، ص ٦٦٦-٦٧٣.

## طريقة السلف في رجوعهم إلى مقاصد الشريعة

### وتمحيص ما يصلح لأن يكون مقصوداً لها

وهذا المبحث يتنزل منزلةً طريق من طرق إثبات المقاصد الشرعية، ولكني لم أعده في عدادها من حيث إنني لم أجد حجةً في كل قول من أقوال السلف، إذ بعضها غير مُصرِّحٍ صاحبه بأنه راعى في كلامه المقصد، وبعضها فيه التصريح أو ما يقاربه، ولكنه لا يُعدُّ بمفرده حجةً لأن قصاره أنه رأيٌّ من صاحبه في فهم مقصد الشريعة.

ولكن مناط الحجة لنا بأقوالهم أنها دالة على أن مقاصد الشريعة على الجملة واجبة الاعتبار، وأن أقوالهم أيضاً لما تكاثرت قد أنبأتنا بأنهم كانوا يتقصَّون بالاستقراء مقاصد الشريعة من التشريع. ولقد أحببت أن أمثل في هذا المبحث بأمثلة كثيرة يتجلى بها للناظر مقدراً اعتبار سلف العلماء لهذا الغرض المهم. وفيه ما يعرفك بأن أكثر المجتهدين إصابةً وأكثر صوابٍ المجتهد الواحد في اجتهاداته يكونان على مقياس غَوْصِهِ في تَطَلُّبِ مقاصد الشريعة. وسنشرح ذلك في أبواب القسم الأول.

**المثال الأول:** روى جابر بن عبد الله وأبو هريرة ورافع بن خديج رضي الله عنهم أن رسول الله ﷺ قال: "من كانت له أرضٌ فليزرعها أو ليمنحها أحاه، فإن أبي فلَيْمَسِكْ أرضه"،<sup>١</sup> فبلغ هذا الحديثُ عبد الله بن عمر فذهب إلى رافع بن خديج فقال: "قد علمتَ أنا كنا نكري مزارعنا على عهد رسول الله ﷺ. بما على الأربعاء وشيء من التبن".<sup>٢</sup> قال نافع: وكان ابن عمر يُكْرِى مزارعه على عهد

١- صحيح البخاري: "كتاب الحث والمزارعة- باب ما كان أصحاب النبي ﷺ يواسي بعضهم بعضاً في الزراعة والتمرة"، الحديثان ٢٣٤٠-٢٣٤١، ص ١٠١-١٠٢؛ وانظر كذلك "كتاب الهبة"، الحديث ٢٦٣٢، ص ٢٠٠؛ وانظر في المسألة نفسها عدة روايات في صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ٣، "كتاب البيوع"، ص ١١٧٦-١١٧٨.

٢- الأربعاء (بفتح الهمزة وسكون الراء وكسر الموحدة)، جمع ربيع وهو النهر الصغير. والمراد هنا أنهم يكرون الأرض يحظ من ماء النهر المملوك- (المؤلف).

وانظر الحديث في صحيح البخاري: مج ٢، ج ٣، "باب ما كان أصحاب النبي ﷺ يواسي بعضهم بعضاً"، الحديث ٢٣٤٤، ص ١٠٢.

رسول الله وأبي بكر وعمر وعثمان وصدراً من خلافة معاوية، ثم خشى عبدُ الله أن يكون النبي ﷺ قد أحدث في ذلك شيئاً لم يكن يعلمه فتك كراء الأرض. وقال طاووس عن ابن عباس، إن النبي ﷺ لم ينه عنه ولكنه قال: "أن يمنح أحدكم أخاه خيراً من أن يأخذ شيئاً معلوماً"،<sup>١</sup> فحمله على أمر الترغيب والكمال. وبذلك أخذ البخاري فقال في صحيحه: "باب ما كان أصحاب النبي ﷺ يواسي بعضهم بعضاً"، وأخرج حديث رافع بن خديج عن عمه ظهير بن رافع: "لقد نهانا رسول الله عن أمر كان بنا رافقاً". قلت: ما قال رسول الله فهو حق، قال: دعاني رسول الله فقال: "ما تصنعون بمحاقلكم؟" قلت: نؤاجرها على الربع وعلى الأوسق من التمر والشعير. قال: "لا تفعلوا، ازرعوها أو أرزعوها أو أمسكوها". قال رافع: قلت سمعاً وطاعة.<sup>٢</sup> فأشار البخاري في ترجمة الباب التي هي دأبه وفقهه (كما قالوا) إلى أن ذلك من قبيل المواساة، والمواساة لا تجب ولا يُقضى بها.

وفسر مالك بن أنس في الموطأ النهي عن المحاقلة بأنها كراء الأرض بالحنطة واشتراء الزرع بالحنطة.<sup>٣</sup> وقال ابن شهاب: "سألت سعيد بن المسيب عن استكراء الأرض بالذهب والورق، فقال: لا بأس بذلك".<sup>٤</sup> وقال البخاري قال الليث [بن سعد]: "أرى أن ما نهى عنه من كراء الأرض ما لو نظرت فيه ذو الفهم بالحلال والحرام لم يجزوه لما فيه من المخاطرة"،<sup>٥</sup> فجعل محمّل النهي ما كان منها آيلاً إلى بيع ممنوع جمعاً بين الأدلة. وفي "باب من شهد بداراً" من مغازي صحيح البخاري: عن الزهري عن سالم عن رافع بن خديج أن رسول الله نهى عن كراء المزارع. قال

١- المرجع نفسه، الحديث ٢٣٤٢، ص ١٠٢.

٢- المرجع نفسه، الحديث ٢٣٣٩، ص ١٠١.

٣- الموطأ: "كتاب البيوع- باب ما جاء في المزينة والمحاقلة"، الحديث ١٣٢٤، ص ٤٣٠.

٤- المرجع نفسه، ١٣١٥، ص ٤٣٠.

٥- صحيح البخاري، مج ٢، ج ٣، "باب كراء الأرض بالذهب والفضة"، الحديثان ٢٣٤٦-٢٣٤٧، ص ١٠٣.

الزهري قلت لسالم: أتكريها أنت؟ قال: نعم، إنَّ رافعاً أكثر على نفسه.<sup>١</sup>  
ويظهر أن رافع بن خديج لما أكثر الصحابة من مخالفته تأوَّل روايته، ففي "كتاب  
[الحِثِّ و] المزارعة" من صحيح البخاري عن رافع بن خديج قال: "كنا أكثر أهل  
المدينة مُزْدَرَعاً، فكنا نُكْرِى الأَرْضَ بالناحية منها مسمًى لسيد الأرض، قال فمِمَّا  
يُصاب ذلك وتسلم الأرض ومما تصاب الأرض ويسلم ذلك، فنهينا. وأما الذهب  
والورق فلم يكن يومئذ"،<sup>٢</sup> فجعل محمّل النهي ما في عقود قومه من المخاطرة.

**المثال الثاني:** أخرج البخاري في باب وفد اليمن أن خباب بن الأرت جاء إلى  
عبد الله بن مسعود وفي أصبعه خاتم من ذهب، فقال له ابن مسعود: "أما أن لهذا الخاتم  
أن ينزع؟ فقال له خباب: أما إنك لن<sup>٣</sup> تراه عليّ بعد اليوم فنزعه".<sup>٤</sup> قال العلماء كان  
خباب يرى نهى رسول الله ﷺ عن لبس خاتم الذهب نهى تنزيه لا نهى تحريم، ولذلك  
كان ابن مسعود يحاوره في نزعه ويستبطئ تريث خباب عن نزعه إلى أن رضي خباب  
بنزعه إرضاءً لصاحبه، ولم يكن إنكاره ابن مسعود عليه بلهجة تغيير المنكر.

**المثال الثالث:** أخرج مالك في الموطأ حديث "البيعان بالخيار ما لم يفترقا"، ثم عقبه  
بقوله: "وليس لهذا عندنا حدٌ محدود، ولا أمرٌ معمول به"<sup>٦</sup> أي في تقدير مدة عدم

١- المرجع نفسه، مج ٣، ص ٥٥، الحديثان ٤٠١٢-٤٠١٣، ص ٢٣، "باب شهود الملائكة بديراً" لا "باب من شهد  
بديراً" كما ذكر المصنف؛ وانظر في المسألة نفسها الموطأ، "كتاب كراء الأرض"، الأحاديث ١٣٨٩-١٣٩٣،  
ص ٥٠١-٥٠٢، وكذلك صحيح مسلم، ج ٣، "كتاب البيوع"، ص ١١٧٦-١١٨٣.

٢- صحيح البخاري، مج ٢، ج ٣، "كتاب الحِثِّ والمزارعة"، الحديث ٢٣٢٧، ص ٩٦.

٣- في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص ٢٥): "إفك لا"، وواضح أنه تصحيف.

٤- المرجع نفسه، مج ٣، ج ٥، "كتاب المغازي- باب قدوم الأشعريين وأهل اليمن"، الحديث ٤٣٩٠،  
ص ١٤٥؛ ونص المقطع الذي استشهد به المصنف من الحديث هو: "... ثم التفت [يعني ابن مسعود] إلى  
خباب وعليه خاتم من ذهب فقال: ألم يأن لهذا الخاتم أن يُلقَى؟ قال [أي خباب]: أما إنك لن تراه عليّ بعد  
اليوم، فألقاه". قال البخاري: رواه عُندَرُ عن شُعْبَةَ.

٥- في نشرة الشركة التونسية (ص ٢٥): "تغيير"، والأولى ما أثبتناه انسجاماً مع السياق.

٦- الموطأ، "كتاب البيوع- باب بيع الخيار"، الحديث ١٣٦٣، ص ٤٦٦؛ وانظر رواية للحديث في صحيح  
مسلم، ج ٣، "كتاب البيوع"، الحديث ١٥٣٢، ص ١١٦٤.

تفرقهما ولم يقل به مالك في مذهبه. وعللوا ذلك بمنافاته لمقصد الشارع من بت العقود، فمحمل الافتراق عنده أنه الافتراق بالقول وهو صدور صيغة البيع.

**المثال الرابع:** ذكر أبو إسحاق الشاطبي في المسألة الثانية من "كتاب الأدلة" عن ابن العربي قال: إذا جاء خبر الواحد معارضاً لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به؟ قال أبو حنيفة: لا يجوز العمل به، وقال الشافعي: يُعمل به. ومشهور قول مالك الذي عليه الموعول أن الحديث إن عضدته قاعدة أخرى عمل به وإن كان وحده تركه. وقد ردّ مالك حديث المصرة لما رآه مخالفاً للأصول؛ لأن متلف الشيء إنما يغرم مثله أو قيمته، وأمّا غرم جنس آخر من الطعام أو العروض فلا.<sup>١</sup>

**المثال الخامس:** أخرج مالك في الموطأ في تخمير المحرم وجهه: أن عبد الله بن عمر كفن ابنه واقد بن عبد الله (ومات بالحنيفة مُحْرماً) وخمر رأسه ووجهه وقال: "لولا أنا حرم لطيناه". قال مالك: "وإنما يعمل الرجل ما دام حياً، فإذا مات فقد انقضى العمل"<sup>٢</sup> أشار إلى أن المحرم إذا مات يُطيب إن كان معه من الناس غير مُحْرَم يجوز له مسُّ الطيب. وأشار إلى تأويل الحديث المروي في صحيح البخاري في المحرم الذي وقصته ناقته أن رسول الله ﷺ قال: "لا تمسوه بطيب"<sup>٣</sup>. والظاهر أن الراوي اشتبه عليه قوله "لا تمسوه بطيب"، أنه لأجل الميت، وإنما هو لأجل الأحياء الذين معه أو هي خصوصية؛ وعلّة الردّ أن ذلك مخالف لقواعد الشريعة، وليس لورود خبر آخر يعارضه، إذ لم يُرو غير ذلك.

**المثال السادس:** أخرج مالك في الموطأ: أن أبا حذيفة كان تبنّى سالماً، وكان

١- انظر مناقشة الشاطبي لهذه المسألة وإيراده الآراء حولها في الموافقات، مرجع سابق، مج ٢، ج ٣، ص ١٤-٢٣. أما مسألة المصرة فانظر فيها صحيح البخاري، مج ٢، ج ٣، "كتاب البيوع"، الأحاديث ٢١٤٨-٢١٥١، ص ٣٦٠٣٧. والمصرة من الأبل والبقر والغنم هي - كما قال البخاري - التي صُرِّيَ لَبْنُهَا وَحُيِّنَ وَجَمَعَ فَلَمْ يُحْلَبْ أَياماً، وأصل التصرية حنسُ الماء؛ وانظر كذلك صحيح مسلم، ج ٣، "كتاب البيوع"، الحديث، ص ١١٥٥.

٢- الموطأ، "كتاب الحج"، الحديث ٧٢٢، ص ٢٢٤.

٣- انظر في المسألة صحيح البخاري، مج ١، ج ٢، "كتاب الجنائز - باب كيف يكفن المحرم"، الأحاديث ١٢٦٥-١٢٦٨، ص ٣٨٥-٣٨٦. ومعنى وقصته، كسرته ودقت عنقه.

يرى أنه ابنه، فلما نزل قوله تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ﴾ (الأحزاب: ٥)، جاءت سهلة بنت سهيل زوج أبي حذيفة إلى رسول الله ﷺ فقالت: "كنا نرى سالماً ولدًا، وكان يدخل عليّ وأنا فُضِّل،<sup>١</sup> وليس لنا إلا بيت واحد، فماذا ترى في شأنه؟"، فقال لها رسول الله ﷺ: "أرضعيه خمس رضعات فيحرم بلبنها". فكانت تراه ابنًا من الرضاعة، فأخذت بذلك عائشة فيمن كانت تحب أن يدخل عليها من الرجال، فتأمر أختها أن ترضعه، وأبي سائر أزواج رسول الله ﷺ أن يدخل عليهنّ بتلك الرضاعة أحد، وقلن: "ما نرى الذي أمر رسول الله ﷺ إلا رخصة منه في رضاعة سالم وحده، والله لا يدخل علينا بهذه الرضاعة أحد". قال مالك بعد ذلك: وكان عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود لا يريان الرضاعة إلا في الصغر في الحولين<sup>٢</sup>.

١- فُضِّل (بضمّتين)، وصف يستوي فيه الواحد وغيره والمذكر وغيره، معناه في ثوب واحد، وهو ما يفضل من الثياب بعد نزع أكثرها. قال امرؤ القيس:

فجئتُ وقد نَضْتُ لنسومِ ثيابها  
لدى السِّترِ إلا لبسةَ المُفَضَّلِ (المؤلف).

٢- الموطأ، "كتاب النكاح - باب ما جاء في الرضاعة بعد الكبر"، الحديث ١٢٨٤، ص ٤١٦؛ وانظر عدة روايات للحادثة نفسها في صحيح مسلم، ج ٢، "كتاب الرضاع - باب رضاعة الكبير"، الحديثان ١٤٥٣-١٤٥٤، ص ١٠٧٦-١٠٧٨.

# أدلة الشريعة اللفظية لا تُغني

## عن معرفة المقاصد الشرعية

إن الكلام لم يكن في لغة من لغات البشر، ولا كان نوعاً من أنواعه وأساليبه في اللغة الواحدة، بالذي يكفي في الدلالة على مُراد اللفظ دلالة لا تحتمل شكاً في مقصده من لفظه؛ أعني الدلالة المعبر عنها بالنص الذي يفيد معنى لا يحتمل غيره. ولكن تتفاوت دلالة ألفاظ اللغات ودلالة أنواع كلام اللغة الواحدة تفاوتاً في تطرُق الاحتمال إلى المراد بذلك الكلام، فبعض أنواع الكلام يتطرق إليه احتمال أكثر مما يتطرق إلى بعض آخر، وبعض المتكلمين أقدر على نصب العلامات في كلامه على مراده منه من بعض آخر. ومن هنا وُصف بعض المتكلمين بالفصاحة والبلاغة.

على أن حظ السامعين للكلام في مقدار الاستفادة منه متفاوت أيضاً بحسب تفاوت أذهانهم وممارستهم لأساليب لغة ذلك الكلام، ولأساليب صنف المتكلم بذلك الكلام.

وبذلك لم يستغن المتكلمون والسامعون عن أن تحفّ بالكلام ملامح من سياق الكلام، ومقام الخطاب، ومبيّنات من البساط، لتتظافر تلك الأشياء الحافّة بالكلام على إزالة احتمالات كانت تعرض للسامع في مراد المتكلم من كلامه. ولذلك تجدّ الكلام الذي شافه به المتكلم سامعيه أوضح دلالة على مراده من الكلام الذي بلغه عنه مُبلِّغ، وتجدّ الكلام المكتوب أكثر احتمالات من الكلام المبلِّغ بلفظه، بله المشافه به لفقه دلالة السياق وملامح المتكلم والمبلِّغ، وإن كان هو أضبط من جهة انتفاء التحريف والسهو والتصرف في التعبير عن المعنى عند سوء الفهم.

ومن هنا يقصر بعض العلماء ويتوحّل في حَضْخَاضٍ من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ ويوجه رأيه إلى اللفظ مقتنعاً به، فلا يزال يُقلِّبه ويحلّله ويأمل أن يستخرج لُبّه، ويُهمِّل ما قدمناه من الاستعانة بما

١ - في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص ٢٧): "تستغني"، ولعل الأنسب ما أثبتناه.

يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق. وإن أدقَّ مقام في الدلالة وأحوجَه إلى الاستعانة عليها مقامُ التشريع.

وفي هذا العمل تفاوت مراتبُ الفقهاء، وترى جميعهم لم يستغنوا عن استقصاء تصرفات الرسول ﷺ ولا عن استنباط العلل، وكانوا في عصر التابعين وتابعيهم يشُدُّون الرحالَ إلى المدينة ليتبصروا من آثار الرسول ﷺ وأعماله وعمل الصحابة ومن صحبهم من التابعين؛ هنالك يتبيَّن لهم ما يدفع عنهم احتمالات كثيرة في دلالات الألفاظ، ويتضح لهم ما يستنبط من العلل تبعاً لمعرفة الحكم والمقاصد. وفي هذا المقام ظهر تقصيرُ الظاهرية وبعض المحدثين المقتصرين في التفقه على الأخبار. والله درُّ البخاري إذ ترجم في "كتاب الاعتصام" من صحيحه بقوله: "باب ما ذكر النبي ﷺ وحض على اتفاق أهل العلم، وما أجمع عليه الحرمان: مكة والمدينة، وما كان بها من مشاهد النبي ﷺ والمهاجرين والأنصار ومصلى النبي والمنبر والقبر"، ثم أخرج حديث عاصم قال: قلت لأنس بن مالك: أبلغك أن النبي قال: "لا حلفَ في الإسلام؟"، قال أنس: "قد حالف النبي بين قريش والأنصار في داري التي بالمدينة"<sup>١</sup>، يشير إلى إبطال الحديث المروي عن أم سلمة وعن جبير بن مطعم وعن ابن عباس<sup>٢</sup>، وفيه ما يجرُّ مقدارَ الاعتبار بمذهب الصحابة فيما طرِقه النقل والعمل، فقد كانوا يسألون رسولَ الله إذا عرضت لهم الاحتمالات، وكانوا يشاهدون من الأحوال ما يُبصِّرهم بمقصد الشارع.

١- الحديث كما في صحيح البخاري ورد على النحو الآتي: حدثنا مسدد، حدثنا عباد بن عباد، حدثنا عاصم الأحول عن أنس قال: "حالف النبي ﷺ بين الأنصار وقريش في داري التي بالمدينة"؛ وعبارة "قال: قلت لأنس بن مالك: أبلغك أن النبي قال: "لا حلف في الإسلام؟ قال أنس... لم يوردها البخاري في هذا الباب من "كتاب الاعتصام" (مج ٤، ج ٨، الحديث ٧٣٤٠، ص ٥٠٧).

٢- أخرجه أحمد والطبراني وابن حبان وأبو داود- (المؤلف).



# انتصابُ الشّارع لِلتّشريع

فما يهم الناظر في مقاصد الشريعة تمييزُ مقاماتِ الأقوال والأفعال الصادرة عن رسول الله ﷺ والتفرقة بين أنواع تصرفاته.

وللرسول عليه الصلاة والسلام صفاتٌ كثيرةٌ صالحة لأن تكون مصادرَ أقوالٍ وأفعالٍ منه؛ فالناظر في مقاصد الشريعة بحاجة إلى تعيين الصفة التي عنها صدر منه قول أو فعل. وأول من اهتدى إلى النظر في هذا التمييز والتعيين العلامة شهاب الدين أحمد بن إدريس القراني في كتابه أنوار البروق في أنواء الفروق، فإنه جعل "الفرق السادس والثلاثين بين قاعدة تصرف رسول الله ﷺ بالقضاء وقاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ وقاعدة تصرفه بالإمامة"، وقال: "إن رسول الله ﷺ هو الإمام الأعظم، والقاضي الأحكم، والمفتي الأعلّم، فهو إمام الأئمة وقاضي القضاة وعالم العلماء. فما من منصبٍ ديني إلا وهو متصف به في أعلى رتبة، غير أن غالب تصرفه ﷺ بالتبليغ، لأن وصف الرسالة غالب عليه. ثم تقع تصرفاته: منها ما يكون بالتبليغ والفتوى إجمالاً، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالقضاء، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالإمامة، ومنها ما يُختلف فيه لترده بين رتبتين فصاعداً، فمنهم من يغلب عليه رتبة ومنهم من يغلب عليه أخرى.

ثم تصرفاته ﷺ بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة، فكل ما قاله أو فعله على سبيل التبليغ كان حُكماً عاماً على الثّقَلَيْنِ إلى يوم القيامة؛ فإن كان مأموراً به أقدم عليه كلُّ أحدٍ بنفسه، وكذلك المباح. وإن كان منها عنه اجتنبه كل أحد بنفسه. وكل ما تصرف فيه بوصف الإمامة لا يجوز لأحد أن يُقدّم عليه إلا بإذن الإمام؛ لأنَّ سببَ تصرفه فيه بوصف الإمامة دون التبليغ يقتضي ذلك. وما تصرف فيه بوصف القضاء لا يجوز لأحد أن يُقدّم عليه إلا بحكم حاكم؛ لأن السبب الذي لأجله تصرف فيه بوصف القضاء يقتضي ذلك.

فهذه الفروق بين هذه القواعد الثلاث، وتحقُّق ذلك بأربع مسائل:

**المسألة الأولى:** بعث الجيوش، وصرف أموال بيت المال في جهاتها، وجمعها من محالها، وتولية الولاة، وقسمة الغنائم. فمتى فعل رسول الله ﷺ من ذلك شيئاً علمنا أنه تصرف فيه بطريق الإمامة دون غيرها، ومتى فصل بين اثنين في دعوي الأموال وأحكام الأبدان ونحوها بالبيّنات أو الأيمان والنكولات ونحوها فنعلم أنه إنما تصرف في ذلك بالقضاء دون الإمامة. وكل ما تصرف فيه من العبادات بقوله أو فعله أو أجاز به سؤال سائل عن أمر ديني، فهذا التصرف بالفتوى والتبليغ. فهذه المواطن لا خفاء فيها.

وأما مواضع الخفاء والتردد ففي بقية المسائل، وهي:

**المسألة الثانية:** قوله عليه الصلاة والسلام: "من أحياناً أرضاً ميتةً فهي له".<sup>٢</sup>

اختلف العلماء في هذا القول: هل هو تصرف بالفتوى فيجوز لكل أحد أن يُحيي أرضاً ولو لم يأذن له الإمام؛ وهذا قول مالك والشافعي، أو هو تصرف بالإمامة فلا يجوز لأحد أن يحيي إلا بإذن الإمام؛ وهو مذهب أبي حنيفة.

**المسألة الثالثة:** قول رسول الله ﷺ لهند بنت عتبة زوج أبي سفيان لما قالت له: "إن أبا سفيان رجل شحيح، وليس يعطيني ما يكفيني وولدي، إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم"، فقال: "خذني من ماله ما يكفيك ولذلك بالمعروف".<sup>٣</sup>

اختلف العلماء: هل هذا تصرفٌ بطريق الفتوى فيجوز لكل من ظفر بحقه أو يجنسه أن يأخذه بغير علم خصمه به، أو هو تصرفٌ بالقضاء فلا يجوز لأحد أن يأخذ جنس حقه أو حقه إذا تعذر أخذه من الغريم إلا بقضاء قاض.

**المسألة الرابعة:** قول رسول الله ﷺ: "من قتل قتيلاً فله سلبه".<sup>٤</sup>

١- في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص ٢٩) وردت عبارة: "بالعبادات"، والأولى ما أثبتناه.

٢- صحيح البخاري، مج ٢، ج ٣، ص ١٠٠، "كتاب الحرث والمزارعة- باب من أحياناً أرضاً ميتة..."، وفيه: "ورأى ذلك علي بن أبي طالب في أرض الخراب بالكوفة؛ وأضاف البخاري: "وقال عمر: من أحياناً أرضاً ميتة فهي له، ويروى عن عمر وابن عوف عن النبي ﷺ؛ وانظر كذلك الموطأ، "كتاب الأفضية- باب القضاء في عمارة الموات"، الحديثان ١٤٢١-١٤٢٢، ص ٥٢٨. قال مالك: وعلى ذلك الأمر عندنا.

٣- صحيح البخاري، مج ٣، ج ٦، "كتاب النفقات"، الحديث ٥٣٦٤، ص ٥٣٤؛ وانظره بلفظ مختلف في صحيح مسلم، ج ٣، "كتاب الأفضية"، الحديث ١٧١٤، ص ١٣٣٨-١٣٣٩.

٤- رواه مالك في الموطأ ورجال الصحيح- (المؤلف). وهذا الحديث رواه أبو قتادة الأنصاري السلمي فارس رسول الله ﷺ، وقد قاله الرسول عليه الصلاة والسلام بعد نهاية القتال يوم حنين. وانظر كذلك صحيح البخاري، مج ٣، ص ٥٠-

اختلف العلماء: هل هذا تصرف بالإمامة فلا يستحق القاتل سلب المقتول إلا أن يقول له الإمام ذلك، أي ورآه الشافعي تصرفاً بالفتوى فلا يحتاج إلى إذن الإمام". هذا حاصل كلام الشهاب القرافي.<sup>١</sup>

ومن ورائه نقول: إن لرسول الله ﷺ صفاتٍ وأحوالاً تكون باعثاً على أقوال وأفعال تصدر منه، فبنا أن نفتح لها مشكاة تضيء في مشكلات كثيرة لم تنزل تُعنت الخلق، وتُشحي الخلق.<sup>٢</sup> وقد كان الصحابة يُفرِّقون بين ما كان من أوامر الرسول صادراً في مقام التشريع، وما كان صادراً في غير مقام التشريع، وإذا أشكل عليهم أمرٌ سألوا عنه.

ففي الحديث الصحيح أن بريرة لما أعتقها أهلها كانت زوجة لمغيث العبد، فملكك أمر نفسها بالعتق فطلقت نفسها، وكان مغيث شديد المحبة لها، وكانت شديدة الكراهية له، فكلم مغيث رسول الله ﷺ في ذلك، فكلمها رسول الله ﷺ في أن تراجعها، فقالت: أتأمرني يا رسول الله؟ قال: "لا، لكني أشفع"، فأبت أن تراجعها ولم يُثربها رسول الله ﷺ ولا المسلمون.<sup>٣</sup>

= "كتاب المغازي - باب قول الله تعالى: ويوم حنين..."، الحديث ٤٣٢١، ص ١١٩-١٢٠؛ الموطأ، "كتاب الجهاد - باب ما جاء في السَّبِّ والنفل"، الحديثان ٩٨١-٩٨٢، ص ٣٠١-٣٠٣؛ صحيح مسلم، ج ٣، "كتاب الجهاد والسير"، ص ١٣٧١.

١- أورد المصنف كلام القرافي بتصرف. انظر شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي: الفروق (بيروت: عالم الكتب، بدون تاريخ)، ج ١، ص ٢٠٥-٢٠٩؛ وانظر كذلك في المسألة نفسها كلام ابن الشاطو وابن الحسين المكي المالكي في حاشيتهما على الفروق.

٢- في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص ٣٠): "الخلق"، والصحيح ما أئنتناه، وأشحي الخلق، يُشحيه: أغصه.

٣- ثريه، أي لأمه وآخذها، ومنه قوله تعالى: ﴿ قَالَ لَا تَثْرِبَ عَلَيْكُمْ يَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴾ (يوسف: ٩٢).

أما حديث بُرَيْرَةَ فهو في صحيح البخاري في "كتاب الشروط - باب الشروط في الولاء"، عن عائشة قالت: "جاءتني بريرة فقالت: كاتب أهلي على تسع أواق في كل عام أوقية، فأعنيني. فقالت إن أحويا أن أعدتها لهم ويكون ولاؤك لي فعلت. فذهبت بريرة إلى أهلها فقالت لهم فأبوا عليها، فجاءت من عندهم ورسول الله ﷺ = جالس، فقالت: إني قد عرضت ذلك عليهم فأبوا إلا أن يكون الولاء لهم، فسمع النبي ﷺ، فأخبرت عائشة النبي ﷺ فقال: "حذبيها...؛ ثم قام ﷺ في الناس فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: "ما بال رجال يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله؟ ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، وإن كان مائة شرط، قضاء الله أحق، وشرط الله أوثق، وإنما الولاء لمن أعتق"، الحديث ٢٧٢٩، مج ٢، ج ٣، ص ٢٤٣. وورد كذلك في "كتاب الفرائض - باب الولاء لمن أعتق" (مج ٤، ج ٨،

وفي صحيح البخاري عن جابر بن عبد الله أنه مات أبوه عبد الله بن عمرو بن حرام وعليه ذن، فكلم جابر رسول الله ﷺ في أن يكلم غرماء أبيه أن يضعوا من دينه، فطلب النبي عليه الصلاة والسلام منهم ذلك، فأبوا أن يضعوا منه. قال جابر: فلما كلمهم رسول الله ﷺ كأنهم أغرؤا بي<sup>١</sup>. ولم يُثربهم المسلمون على ذلك. ونظائر ذلك ستأتي.

على أن علماء أصول الفقه قد تعرضوا في مسائل السنة النبوية إلى أن ما كان من أفعال رسول الله ﷺ جليلاً لا يدخل في التشريع، وما ذلك إلا لأنهم لم يهملوا ما كان من أحوال رسول الله ﷺ أثراً من آثار أصل الخلق لا دخل للتشريع والإرشاد فيه. وترددوا في الفعل المحتمل كونه جليلاً وتشريعياً كالحج على البعير. وقد يغلط بعض العلماء في بعض تصرفات رسول الله عليه الصلاة والسلام فيعمد إلى القياس عليها قبل التثبت في سبب صدورها.

وقد عرض لي الآن أن أعد من أحوال رسول الله ﷺ التي يصدر عنها قول منه أو فعل اثني عشر حالاً، منها ما وقع في كلام القراني ومنها ما لم يذكره؛ وهي: التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدي، والصلح، والإشارة على المستشار، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرد عن الإرشاد.

١- فأما حال التشريع فهو أغلب الأحوال على الرسول عليه الصلاة والسلام، إذ

ص ٣٢٠-٣٢١)، ونصه: "عن عائشة قالت اشترت بريرة فقال النبي ﷺ: "اشترها فإن الولاء لمن أعتق"، الحديث ٦٧٥١؛ وجاء عن ابن عمر في الباب نفسه عن النبي ﷺ قال: "وإنما الولاء لمن أعتق"، الحديث ٦٧٥٢، وانظر كذلك الأحاديث التي بعده. وجاء كذلك في "كتاب العتق- باب بيع الولاء وهبته"، أن عائشة رضي الله عنها قالت: "اشترت بريرة فاشترط أهلها ولاعها، فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: "أعتقها، فإن الولاء لمن أعطى الورق"، فأعتقها، فدعاها النبي ﷺ فخيرها من زوجها فقالت: لو أعطاني كذا وكذا ما بُتت عنده، فاختارت نفسها"، الحديث ٢٥٣٦، ص ١٦٩.

وانظر كذلك روايات للحديث (مع اختلافات طفيفة في اللفظ) في الموطأ: "كتاب العتاق والولاء- باب مصير الولاء لمن أعتق"، الأحاديث ١٤٧٣-١٣٧٥، ص ٥٥٥-٥٥٦.

١- انظر رواية للحديث في صحيح البخاري: مع ٢، ج ٣، "كتاب في الاستقراض وأداء الديون- باب الشفاعة في وضع الدين"، الحديث ٢٤٠٥، ص ١٢٢، ونصها: عن جابر ﷺ قال: "أصيب عبدالله وترك عيالاً وذنياً، فطلبتُ إلى أصحاب الدين أن يضعوا بعضاً من دينه فأبوا، فأتيت النبي ﷺ فاستشفعت به فأبوا".

لأجله بعثه الله، كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ (آل عمران: ١٤٤). وقرائن الانتصاب للتشريع ظاهرة، مثل خطبة حجة الوداع، وكيف أقام مُسَمِّعِينَ يُسَمِّعُونَ الناس ما يقوله رسول الله ﷺ، ومثل قوله عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع: "خذوا عني مناسككم"،<sup>١</sup> وقوله عقب الخطاب: "يلبغ الشاهد منكم الغائب".<sup>٢</sup>

٢- وأما حال الإفتاء فله علاماتٌ مثل ما ورد في حديث الموطأ والصحيحين عن عبد الله بن عمرو وعن ابن عباس: "أن رسول الله ﷺ وقف في حجة الوداع على ناقته بمنى للناس يسألونه فجاء رجل فقال: نحرت قبل أن أرمي، قال ارم ولا حرج، ثم أتاه آخر فقال: أفضت إلى البيت قبل أن أرمي، قال: "ارم ولا حرج". فما سُئِلَ عن شيء قُدِّمَ ولا أُخِّرَ مِمَّا ينسى المرء أو يجهل من تقديم بعض الأمور قبل بعض إلا قال: افعل ولا حرج".<sup>٣</sup>

٣- وأما حال القضاء فهو ما يصدر حين الفصل بين المتخاصمين المتشادين مثل قوله عليه الصلاة والسلام: "أمسك يا زبير حتى يبلغ الماء الجدر ثم أرسله"،<sup>٤</sup> ومثل قضاؤه في خصومة الحضرمي والكندي في أرض بينهما الوارد في صحيح مسلم.<sup>٥</sup> فكل تصرفٍ كان بغير حضور خصمين فليس بقضاء، مثل ما في حديث هند بنت عتبة المتقدم.

١- صحيح مسلم، ج ٢، "كتاب الحج"، الحديث ١٢٩٧، ص ٩٤٣ (بلفظ مختلف).

٢- صحيح البخاري، مج ٣، ج ٥، الحديث ٤٢٩٥، ص ١١٣، وهو جزءٌ من حديث طويل في "كتاب المغازي".

٣- الموطأ، "كتاب الحج"، باب "جامع الحج"، الحديث ٩٥١، ص ٢٩٠-٢٩١؛ وانظر عدة روايات بهذا المعنى في صحيح البخاري، مج ١، ج ٢، "كتاب الحج"، الأحاديث ١٧٣٤-١٧٣٨، ص ٥٣٤-٥٣٥؛ وكذلك صحيح مسلم، ج ٢، "كتاب الحج"، الحديث ١٣٠٦، ص ٩٤٨-٩٥٠.

٤- صحيح البخاري، مج ٢، ج ٣، "كتاب المساقاة"، الحديث ٢٣٥٩/٢٣٦٠، ص ١٠٨، وقد أوردته في عدة مواضع بألفاظ متقاربة منها: "اسق يا زبير ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجدر"، انظر أطرافه في الأحاديث ٢٣٦١-٢٣٦٢ و٢٧٠٨ و٤٥٨٥؛ صحيح مسلم، ج ١، "كتاب الفضائل"، الحديث ٢٣٥٧، ص.

٥- صحيح مسلم، ج ١، "كتاب الإيمان"، الحديث ١٣٩، ص، ولفظه: "عن وائل قال: جاء رجلٌ من حضرموت ورجل من كندة إلى النبي ﷺ، فقال الحضرمي: يا رسول الله إن هذا قد غلبني على أرض لي كانت لأبي، فقال الكندي: هي أرضي في يدي، أزرعها، ليس له فيها حق..."

ومن أمارات ذلك قول الخصم للرسول عليه الصلاة والسلام: اقض بيننا، وقول الرسول عليه الصلاة والسلام: "لأقضين بينكما". مثاله ما في حديث الموطأ عن زيد بن خالد الجهني، قال: جاء أعرابي ومعه خصمه فقال: يا رسول الله اقض بيننا بكتاب الله، وقال خصمه (وكان أفقه منه): صدق، اقض بيننا بكتاب الله وأذن لي أن أتكلم، وذكراً قضيتهما. فقال رسول الله: "لأقضين بينكما بكتاب الله..". الخ.<sup>١</sup> وقد استقصى الإمام محمد بن فرح مولى ابن الطلاع القرطبي<sup>٢</sup> معظم أقضية رسول الله في كتاب ممنوع.

وقوله حين شكت إليه حبيبة بنت سهل الأنصاري زوجة ثابت بن قيس وذكرت أنها لا تحبه، فقال لها رسول الله عليه الصلاة والسلام: "أتردين عليه حديثي؟ قالت: كل ما أعطاني هو عندي، فقال رسول الله لثابت: خذ منها؛ فأخذ حديثه وطلقها".<sup>٣</sup>

وهذه الأحوال الثلاثة كلها شواهدُ التشريع، وليست التفرقة بينها إلا لمعرفة اندراج أصول الشريعة تحتها.

والفتوى والقضاء كلاهما تطبيقٌ للتشريع. ويكونان في الغالب لأجل المساواة بين الحكم التشريعي والحكم التطبيقي بحيث تكون المسألة أو القضية جزئياً من القاعدة الشرعية الأصلية، بمنزلة لزوم المقدمة الصغرى للكبرى في القياس. وقد يكونان لأجل عموم وخصوص بين الحكم التشريعي العام وحكم المسألة أو القضية

١- صحيح البخاري، مج ٢، ج ٣، "كتاب الصلح"، الحديث ٢٦٩٥/٢٦٩٦، ص ٢٢٩؛ الموطأ، "كتاب الحدود" الحديث ١٤٩٧، ص ٥٩١.

٢- هو الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح (لا فرج كما ورد في نشرة الشركة التونسية للتوزيع، ص ٣١) الأنصاري القرطبي، فقيه ومفسر ومحدث. أخذ عن أبي العباس القرطبي وغيره من العلماء. وضع تفسيراً كبيراً للقرآن أثبت فيه أحكام القرآن وذكر القراءات والإعراب والناسخ والمنسوخ، وله غير ذلك الكثير من التأليف. توفي في شوال سنة ٦٧١هـ.

٣- انظر الحديث بعدة روايات في صحيح البخاري، مج ٣، ج ٦، "كتاب الطلاق- باب الخلع وكيف الطلاق فيه"، الأحاديث ٥٢٧٣-٥٢٧٦، ص ٥٠٥-٥٠٦؛ وكذلك الموطأ، "كتاب الطلاق- باب ما جاء في الخلع"، الحديث ١١٩٠، ص ٣٨٤-٣٨٥.

بأن يكون المستفتي قد عرض لفعله عارضاً أو جب اندراجَه تحت قاعدة شرعية، لا لكون الفعل نفسه مندرجاً تحت القاعدة الشرعية، وذلك بمنزلة لزوم إحدى القضيتين للأخرى في قياس المساواة المنطقي بواسطة مقدمة غريبة.<sup>١</sup>

مثاله في الفتوى: النهي عن الابتداء في الدِّبَاء والحتم والمزفت والقيِر،<sup>٢</sup> فإن هذا النهي تعيّن كونه لأوصافٍ عارضة تُوجب تسرّع الاختمار لهذه الأنبذة في بلاد الحجاز فلا يؤخذ ذلك النهي أصلاً بجرم لأجله وضع النبيذ في دباعة أو حتمة مثلاً لمن هو في قطر بارد، ولو قال بعضُ أهل العلم بذلك لعرضُ الشريعة للاستخفاف.

وكذلك القول في الأفضية، مثل قضاء رسول الله ﷺ بالشفعة للحجار، فإن ذلك يُحمّل على أن الراوي رأى جاراً قضي له بالشفعة ولم يعلم أنه شريك.

٤- وأما حالُ الإمارة فأكثر تصاريفه لا يكاد يشتهه بأحوال الانتصاب للتشريع إلاّ فيما يقع في خلال أحوال بعض الحروب مما يحتمل الخصوصية، مثل النهي عن أكل لحوم الحُمُر الأهلية في غزوة خيبر. فقد اختلف الصحابة: هل كان نهْيُ رسول الله ﷺ عن أكل الحمر الأهلية وأمره بإكفاء القدور التي طبخت فيها نهْيٌ تشريع، فيقتضي تحريم لحوم الحمر الأهلية في كل الأحوال، أو نهْيٌ إمرة لمصلحة الجيش لأنهم في تلك الغزوة كانت حملتهم الحمير. وقد تقدم كلام الشهاب القرافي في الإذن بإحياء الموات.

وقد قال رسول الله ﷺ يوم حنين: "من قتل قتيلاً فله سلّبه". فجعل مالك

---

١- قياس المساواة هو "ما تألّف من مقدمتين، محمولٌ أولاهما موضوعُ الثانية. ويُسمّى كذلك لأنه يقوم على القاعدة التي تقول: إذا كانت أ مساوية ل ب، وب مساوية ل ج، فإن أ مساوية ل ج". وهو قياس يقوم على المماثلة والمشابهة، بحيث إن صدقه يتوقف على صدق مقدمة مخدوفة تقديرها: المماثلُ للمماثل مائلٌ، ومساوي المساوي لشيءٍ مساوٍ لذلك الشيء.

هذا ولم نستطع أن نتبين على وجه القطع مقصود المصنف بقوله "مقدمة غريبة"، ولعله يعني بذلك المقدمة المقدرة المخدوفة.

انظر الدكتور مهدي فضل الله: مدخل إلى علم المنطق (بيروت: دار الطليعة، ط ٤، ١٩٩٠)، ص ٢١٢-٢١٣.

٢- انظر عدة روايات في هذا المعنى في صحيح البخاري، مج ٢، ج ٦، "كتاب الأشربة"، الأحاديث ٥٥٩٣-٥٥٩٦، ص ٦٠٢-٦٠٣.

ذلك تصرفاً بالإمارة. فقال: لا يجوز إعطاء السِّلْبِ إلا بإذن الإمام، وهو من النفل، وهو خارج من الخمس الذي هو موكولٌ لاجتهاد أمير الجيش. وبذلك قال أبو حنيفة أيضاً. وقال الشافعي وأبو ثور وداود: لا يتوقف ذلك على إذن الإمام، بل هو حق للقاتل، فأرؤه تصرفاً بالفتوى والتبليغ.

٥- وأما حالُ الهدي والإرشاد فأعمُّ من حال التشريع،<sup>١</sup> لأنَّ الرسول عليه الصلاة والسلام قد يأمر وينهى، وليس المقصود العزم، ولكن المقصود الإرشاد إلى طرق الخير، فإنَّ المرغبات وأوصاف نعيم أهل الجنة وأكثر المندوبات من قبيل الإرشاد. فأنا أردت بالهدي والإرشاد هنا خصوصَ الإرشاد إلى مكارم الأخلاق وآداب الصحبة، وكذلك الإرشاد إلى الاعتقاد الصحيح.

وفي الحديث الصحيح عن أبي ذر أن رسول الله ﷺ قال: "عبيدكم خوَلُكم جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس، ولا يكلفه من العمل ما لا يطيق، فإن كلفه فليعنه". قال الراوي: لقيت أبا ذر وغلماً له وعلى غلامه حلة فقلت لأبي ذر: ما هذا؟ فقال: تعال أحدثك: إني سأيتُ عبداً لي فغيرته بأمه فشكاني إلى رسول الله، فقال رسول الله: "أعيرته بأمه يا أبا ذر؟"، قلت: نعم، قال: "إنك امرؤ فيك جاهلية، عبيدكم خوَلُكم...".<sup>٢</sup>

٦- وأما حال المصالحة بين الناس فهو حال يخالف حال القضاء، وذلك مثل تصرف رسول الله عليه الصلاة والسلام حين اختصم إليه الزبير وحميد الأنصاري في شراج الحرة<sup>٣</sup> كانا يسقيان به، فقال رسول الله للزبير: "اسق يا زبير ثم أرسل إلى جارك". فلما غضب حميد الأنصاري قال رسول الله للزبير: "اسق ثم احبس حتى يبلغ الماء الجدر"،

١- أردت من التشريع ما يؤذن به ظاهر الفعل النبوي أو القول من وجوب أو تحريم، مع أن المقصود غير ذلك الحكم، وإلا فإن الهدي والإرشاد يدلان على مشروعية ما، كما تقدم في آخر دياحة الكتاب-(المؤلف).

هذا وقد كان أصل الجملة ينطوي على تكرار لا مسوغ له، إذ جاءت هكذا: "وأما حال الهدي والإرشاد فالهدي والإرشاد أعم من التشريع"، وقد أعدنا صياغتها تجنباً لذلك.

٢- انظر نص الحديث بتمامه في صحيح البخاري، مج ٢، ج ٣، "كتاب العتق"، الحديث ٢٥٤٥، ص ١٧٢.

٣- الشَّرَاج (بكسر الشين المعجمة آخره جيم)، جمع مفردة شَرَج، وهو مسيل الماء. والحَرَّة (بفتح الحاء وتشديد الراء) أرض متسعة تحيط بالمدينة-(المؤلف).



قال عروة بن الزبير: وكان رسول الله أشار برأي فيه سعة للزبير وللأنصاري ثم استوعى رسول الله للزبير حقه في صريح الحكم.<sup>١</sup>

ومثل قضية كعب بن مالك حين طالب عبد الله بن أبي حدرد بمال كان له عليه فارتفعت أصواتهما في المسجد، فخرج رسول الله ﷺ فقال: "يا كعب"، وأشار بيده، أي ضع الشطر، فرضي كعب، فأخذ نصف المال الذي له على ابن أبي حدرد.<sup>٢</sup>

٧- وأما حال الإشارة على المستشار فمثل ما في حديث الموطأ أن عمر بن الخطاب حمل على فرس في سبيل الله فأضاعه الرجل الذي أعطاه عمر إياه، ورام بيعه، فرام عمر أن يشتريه، وظن أن صاحبه بائعته برخص، فسأل عمر رسول الله ﷺ فقال رسول الله: "لا تشتزه ولو أعطاكه بدرهم، فإن الراجع في صدقته كالكلب يعود في قيئه".<sup>٣</sup> فهذه إشارة من رسول الله على عمر، ولم يعلم أحد أن رسول الله نهى عن مثل ذلك نهياً علناً، فمن أجل ذلك اختلف العلماء في حمل النهي، فقال الجمهور: هو نهى تنزيه كَيْلَا يَتَّبِعَ الرَّجُلُ نَفْسَهُ مَا تَصَدَّقَ بِهِ فَجَعَلَهُ اللَّهُ. وحُمل على هذا قول مالك في الموطأ والمدونة لجزمه بأن ذلك البيع لو وقع لم يفسخ. وحمله في الموازية على التحريم، ولم يقل إن البيع يفسخ مع أنه لو كان نهياً تحريم لأوجب فسخ البيع لأن أصل المذهب أن

١- الجائر هو محيط الحوض بأصل النخلة - (المؤلف).

٢- المرجع نفسه، الحديث ٢٧٠٦، ص ٢٣٣-٢٣٤؛ وقد ورد بلفظ مختلف عمماً ذكره المصنف.

٣- الموطأ: "كتاب الزكاة- باب شراء الصدقة والعود فيها"، الحديث ٦٢٥، ص ١٩٠. وقول مالك الذي أشار إليه المصنف في تعليقه على الحديث جاء في الموطأ (ص ١٩)، قال يحيى: "سئل مالك عن رجل تصدق بصدقة فوجدها مع غير الذي تصدق بها عليه تباع، أيشترىها؟ فقال: تركها أحب إلي". وانظر في المعنى نفسه صحيح البخاري، مج ٢، ج ٣، الأحاديث ٢٦٢١-٢٦٢٣، ص ١٩٨-١٩٧.

٤- الموازية أو كتب بن المواز، تأليف محمد بن إبراهيم بن زياد بن المَوَاز، ولد بالإسكندرية سنة ١٨٠هـ وتوفي سنة ٢٦٩. "وصارت الموازية في القرن الرابع الهجري أحد أشهر وأكبر كتب الفقه في شمال إفريقيا، حيث ضمت كل المسائل العويصة في الفقه المالكي، فضلاً عن الاهتمام بفروع المالكية"، انظر ميكوش موراني: دراسات في مصادر الفقه المالكي، نقله من الألمانية الدكتور سعيد بحيري وآخرون (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م)، ص ١٥٢؛ وللمزيد من التفصيل عن كتب ابن المَوَاز، راجع الصفحات ١٤٩-١٥٣ من المرجع نفسه.

النهي يقتضي الفساد إلا للدليل.

وعلى هذا الحمل يُحمَلُ عندي حديثُ بريرة حين رام أهلها بيعها ورغبت عائشة في شرائها، واشترط أهلها أن يكون ولاؤها لهم، وأبت عائشة ذلك، وأخبرت رسول الله ﷺ بذلك كالمستشارة فقال لها: "لا عليك أن تشترطي لهم الولاء"، وفي رواية: "خذيها واشترطي لهم الولاء، وإنما الولاء لمن أعتق"، ففعلت عائشة ذلك. ثم خطب رسول الله في الناس خطبة قال فيها: "ما بال أقوام يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله - إلى قوله - وإنما الولاء لمن أعتق". فلو كان قوله لعائشة تشريعاً أو فتوى، لكان الشرط ماضياً، ولعارض قوله في الخطبة: "إنما الولاء لمن أعتق"، ولكنه كان إشارةً منه على عائشة بحق شرعي حتى تسنى لها الحصول عليه مع حصول رغبتها في شراء بريرة وعتقها. وهذا منزع في فهم هذا الحديث هو من فتوحات الله عليّ، وبه يندفع كل إشكال حير العلماء في محمل هذا الحديث.

وعلى مثل هذا الحمل حمل زيد بن ثابت نهى رسول الله عن بيع الثمر قبل بُدُوِّ صلاحه. ففي صحيح البخاري عن زيد كان الناس في عهد رسول الله يتعاون الثمار فإذا جَدَّ الناس وحضر تقاضيبهم قال المبتاع: إنه أصاب الثمر الدُّمان، أصابه مُراض، أصابه قُشام -عاهات يجتجون بها-، فقال رسول الله ﷺ لما كثرت عنده الخصومة في ذلك: "فإنما لا، فلا تتبايعوا حتى يبدؤَ صلاحُ الثمر". قال زيد بن ثابت: كالمشورة يشير بها عليهم لكثرة خصومتهم.<sup>٢</sup>

٨- وأما حال النصيحة فمثاله ما في الموطأ والصحيحين عن النعمان بن بشير أن أباه بشير ابن سعد نَحَلَ<sup>٣</sup> النعمان ابنه غلاماً من ماله دون بقية أبنائه، فقالت له زوجته عمرة بنت رواحة وهي أم النعمان: لا أرضى حتى تشهد رسول الله،

١- جَدَّ الشيء: قطعه أو كسره، وجدَّ النخيل: قطع ثمره وجناه.

٢- صحيح البخاري، مج ٢، ج ٣، "كتاب البيوع"، الحديث ٢١٩٣، ص ٤٦؛ وانظر عدة روايات في المعنى نفسه في صحيح مسلم، ج ٣، "كتاب البيوع"، الأحاديث ١٥٣٤-١٥٣٨، ص ١١٦٥-١١٦٨؛ وكذلك سنن الترمذي؛ وسنن أبي داود، بتعليق الشيخ أحمد سعد علي (شركة مكتبة ومطبعة مصطفى بابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٧١هـ/١٩٥٢م)، ج ٢، ص ٢٢٧.

٣- نَحَلَ فلاناً نُحْلاً: تبرع له، والمرأة: أعطاه مهرها.

فذهب بشير وأعلم رسول الله بذلك، فقال له رسول الله ﷺ: "أكلٌ ولدك نخلت مثله؟" قال: لا، قال: "لا تُشهدني على جور"، وفي رواية: "أيسرك أن يكونوا لك في البرِّ سواء" قال: نعم، قال "فلا إذا".<sup>١</sup>

فقال مالك وأبو حنيفة والشافعي: إن رسول الله نهى بشيراً عن ذلك نظراً إلى البر والصلة لأبنائه، ولم يرد تحريمه ولا إبطال العطية. ولذلك قال مالك: يجوز للرجل أن يهب لبعض ولده ماله، وما نظروا إلا [إلى أن] رسول الله ﷺ لما لم يشتهر عنه هذا النهي علمنا أنه نهى نصيحة لكمال إصلاح أمر العائلة وليس تحجيراً. ويؤيد ذلك ما في بعض روايات الحديث أنه قال: "لا، أشهدُ غيري".

وذهب طاووس وإسحاق بن راهويه وأحمد بن حنبل وسفيان وداود بن علي إلى تحريم مثل هذه النحلة وقولاً منهم عند ظاهر النهي.

ومن هذا أيضاً حديث فاطمة بنت قيس في صحيح مسلم أنها ذكرت لرسول الله ﷺ أن معاوية بن أبي سفيان وأبا جهم خطباها، فقال لها رسول الله: "أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه، وأما معاوية فصعلوك لا مال له"،<sup>٢</sup> فهو لا يدل على أنه لا يجوز للمرأة أن تتزوج برجل فقير، ولكنها استشارت رسول الله فأشار عليها بما هو أصلح لها.

٩- وأما حال طلب حمل النفوس على الأكمل من الأحوال، فذلك كثيرٌ من أوامر رسول الله ﷺ ونواهيهِ الراجعة إلى تكميل نفوس أصحابه وحملهم على ما يليق بجلال مرتبتهم في الدين، من الاتصاف بأكمل الأحوال ممَّا لو حُمِل عليه جميع الأمة لكان حرجاً عليهم. وقد رأيت ذلك كثيراً في تصرفات رسول الله ﷺ، ورأيت في غفلة بعض العلماء عن هذا الحال من تصرفاته وقوعاً في أغلاط فقهية كثيرة وفي حمل أدلة كثيرة من السنة على غير محاملها. وبالاقتداء إلى هذا اندفعت

١- الموطأ، "كتاب الأفضية- باب ما لا يجوز من النحل"، الحديث ١٤٣٣، ص ٥٣٣؛ وانظر كذلك رواية للحادثة نفسها في صحيح البخاري: مج ٢، ج ٣، "كتاب الهبة..."، الحديث ٢٥٨٦، ص ١٨٦؛ وفي صحيح مسلم (بلفظ قريب)، ج ٢، "كتاب الهبات"، الحديث، ص ١٢٤٤.

٢- صحيح مسلم، ج ٢، "كتاب الطلاق"، الحديث ١٤٨٠، ص ١١١٤.

عني حيرة عظيمة في تلك المسائل.

فقد كان رسول الله ﷺ لأصحابه مشرعاً لهم بالخصوص، فكان يَحْمِلُهُمْ عَلَى أَكْمَلِ الْأَحْوَالِ، مِنْ شَدِّ أَوَاصِرِ الْأَخْوَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ بِأَجْلَى مَظَاهِرِهَا، وَالْإِغْضَاءِ عَنْ زَخْرَفِ هَذِهِ الدُّنْيَا، وَأَلَّا يُعْغَلُوا فِي الْإِقْبَالِ عَلَى الدِّينِ وَفَهْمِهِ لِأَنَّهُمْ أَعْدُوا لِيَكُونُوا حَمَلَةَ هَذَا الدِّينِ وَنَاشِرِي لَوَائِهِ. وَقَدْ نَوَّهَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِمْ فِي آيَةِ سُورَةِ الْفَتْحِ [حَيْثُ قَالَ]: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ (الفتح: ٢٩). أَلَا تَرَى إِلَى قَوْلِهِ ﷺ: "أَصْحَابِي كَالنَّجُومِ"، وَقَوْلِهِ: "لَوْ أَنْفَقَ أَحَدُكُمْ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَباً مَا بَلَغَ مُدًّا أَحَدَهُمْ وَلَا نُصِيفَةً"<sup>١</sup>، وَقَوْلِهِ فِي مَرَضِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَاصٍ فِي مَكَّةَ فِي عَامِ الْفَتْحِ: "اللَّهُمَّ أَمْضِ لِأَصْحَابِي هَجْرَتَهُمْ وَلَا تَرُدَّهُمْ عَلَى أَعْقَابِهِمْ، لَكِنِ الْبَائِسُ سَعْدُ بْنُ خَوْلَةَ. يَرِثِي لَهُ رَسُولُ اللَّهِ أَنْ تُوْفِيَ بِمَكَّةَ"<sup>٢</sup>، لِأَنَّهُ طَلَبَ لَهُمُ الْكَمَالَ فِي حَالِي الْحَيَاةِ وَالْمَمَاتِ، وَإِنْ كَانَ مَوْتُ الْمُهَاجِرِ بِمَكَّةَ لَا يَنْقُضُ هَجْرَتَهُ.

وأمثلة هذا الحال كثيرة. ففي "كتاب اللباس" من صحيح البخاري عن البراء بن عازب قال: "أمرنا رسول الله بسبع ونهانا عن سبع: أمرنا بعبادة المريض، واتباع الجنائز، وتشميت العاطس، وإبرار المقسيم، ونصر المظلوم، وإفشاء السلام، وإجابة الداعي. ونهانا عن خواتيم الذهب، وعن آنية الفضة، وعن المياثر الحمر والقسية والاستبرق والديباج والحريز"<sup>٣</sup>، فجمع مأمورات ومنهيات مختلفة،<sup>٤</sup> بعضها مما عَلِمَ وجوبه (مثل نصر المظلوم مع القدرة)، وتحريمه (مثل الشرب في آنية الفضة)، وبعضها

١- صحيح البخاري، مج ٤، ج ٤، "كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ"، الحديث ٣٦٧٢، ص ٥٦٢. وأول الحديث: عن أبي سعيد الخدري قال: قال النبي ﷺ: "لا تسبوا أصحابي، فلو أن أحدكم..."

٢ جزء من حديث طويل كما عند البخاري، رواه عامر بن سعد بن مالك عن أبيه. صحيح البخاري، مج ٢، ج ٤، "كتاب مناقب الأنصار"، الحديث ٣٩٣٦، ص ٦٥٠-٦٥١.

٣ المياثر، جمع ميثرة بكسر الميم: فراش صغير بقدر الطنفسة تحشى بقطن ويجعلها الراكب على الرحل تحته فوق الرحل لتكون ألين له. والقسية (بفتح القاف وتشديد السين المهملة)، وأحدها قسي: ثياب مصرية فيها أضلاع ناتئة كالأترج من حرير. والاستبرق: ثياب من حرير غليظ. والديباج: ثياب رقيقة من حرير - (المؤلف).

هذا والحديث ورد في صحيح البخاري، مج ٤، ج ٧، الحديث ٥٨٤٩، ص ٦٢-٦٣.

٤- في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص ٣٥) "مختلطة"، والصواب ما أثبتناه، انسجاماً مع السياق.

مما عَلِمَ عدم وجوبه في الأمر (مثل تسميت العاطس وإبرار المقسم) أو عدم تحريمه في النهي (مثل المياثر والقسية).

فما تلك المنهيات إلا لأجل تنزيه أصحابه عن التظاهر بمظاهر البذخ والفخفخة للترفه وللتزين بالألوان الغريبة، وهي الحمرة؛ وبذلك تندفع الحيرة في وجه النهي عن كثير مما ذكر في هذا الحديث مما لم يهتد إليه الخائضون في شرحه.

ويشهد لهذا ما رواه أبو داود عن علي بن أبي طالب أنه قال: "نهى رسول الله ﷺ عن لبس القسي، وعن لبس المُعَصْفَر، وعن تحتم الذهب، وعن القراءة في الركوع والسجود، ولا أقول نهاكم"،<sup>١</sup> يعني أن بعض هذه المنهيات لم ينه عنها جميع الأمة، بل خص بالنهي علياً.

ومن الأمثلة حديث أبي رافع أن رسول الله ﷺ قال: "الجارُّ أحقُّ بِصَقْبِهِ"، أي ما يليه، أي أحق بشرائه إذا باعه جاره. فما هو إلا لحمل أصحابه على المواساة والمواخاة، ولذلك جعل الجار منهم أحقَّ بالشفعة لأجل الصَّقب، أي القرب. ولولا كلمة "أحق" لجعلنا الحديث مجرد الترغيب، فلما وجدنا كلمة "أحق" عَلِمْنَا أنه يعني أن الجار من الصحابة أحق بشفعة عقار جاره، فلا تعارض بينه وبين حديث جابر أن رسول الله قال: "الشفعة في ما لم يقسم، فإذا حُدِّدَت الحدودُ، وصرِّفَت الطرق، فلا شفعة".<sup>٢</sup>

وكذلك حديث الموطأ والصحيحين عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: "لا يَمْنَعُ أَحَدُكُمْ جَارَهُ خَشَبَةً يَغْرِزُهَا فِي جِدَارِهِ"، ثم يقول أبو هريرة: "مالي أراكم عنها

١- سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مج ٢، ج ٤، "كتاب اللباس"، الأحاديث ٤٠٤٤-٤٠٤٦، ص ٤٧ (وعبارة "والسجود" غير موجودة عند أبي داود)؛ وانظر في المعنى نفسه صحيح البخاري، مج ٤، ج ٣، "كتاب اللباس"، الأحاديث ٥٨٣٨ (ص ٥٩) و٥٨٤٩ (ص ٦٢-٦٣) و٥٨٦٣ (ص ٦٦).

٢- راجع نص الحديثين في صحيح البخاري: مج ٢، ج ٣، الحديثان ٢٢٥٧-٢٢٥٨، ٦٥-٦٦؛ وانظر أطراف الحديث الثاني في "كتاب الحيل" (مج ٤، ج ٨، ٦٩٧٧-٦٩٨١، ص ٣٩٣-٣٩٥)، ويصح كذلك أن يقال: سبق.

معرضين، والله لأرmin بها بين أكسافكم".<sup>١</sup> فحمل ذلك أبو هريرة على التشريع. وحمله مالك على معنى الترغيب، فقال في الموطأ: أن لا يقضي على الجار بذلك، أي لأنه يخالف قاعدة إطلاق تصرف المالك في ملكه وأن لا حق لغيره فيه.

وعلى هذا النحو يُحْمَل حديثُ رافع بن خديج عن عمه ظهير بن رافع أنه قال: "لقد نهانا رسول الله ﷺ عن أمر كان بنا رافقاً، قال رافع: قلت ما قال رسول الله فهو حق.. قال دعاني رسول الله فقال: "ما تصنعون بمحاقلكم؟" قلت: "نؤاجرها على الربع وعلى الأوسق من التمر والشعير". قال: "لا تفعلوا، ازرعوها أو أزرعوها أو أمسكوها". قال رافع: "قلت سمعاً وطاعة".

فتأوله معظم العلماء على معنى أن رسول الله أمر أصحابه أن يواسي بعضهم بعضاً. ولذلك ترجم البخاري هذا الحديث بقوله: "باب ما كان أصحاب رسول الله ﷺ يواسي بعضهم بعضاً في الزراعة والثمرة".

١٠- وأما حال تعليم الحقائق العالية فذلك مقام رسول الله ﷺ وخاصة أصحابه. ومثاله: ما روى أبو ذر قال: قال لي خليلي: "يا أبا ذر أتبصر أحدًا؟ قلت: نعم، قال: "ما أحب أن لي مثل أحدٍ ذهباً أنفقته كله إلا ثلاثة دنانير".<sup>٢</sup> فظن أبو ذر أن هذا أمر عام للأمة، فجعل ينهى عن اكتناز المال، وقد أنكر عليه عثمان رضي الله عنه قول ذلك كما سيجيء.

١١- وأما حال التأديب فينبغي إجادة النظر فيه، لأن ذلك حالٌ قد تحفُّ به المبالغة لقصد التهديد. فعلى الفقيه أن يميِّز ما يناسب أن يكون القصد منه بالذات التشريع، وما يناسب أن يكون القصد منه بالذات التوبيخ والتهديد، ولكنه تشريع بالنوع أي بنوع أصل التأديب.

١- أخرجه بهذا اللفظ مالك في الموطأ، "كتاب الأفضية- باب القضاء في المرفق"، الحديث ١٤٢٧، ص ٥٢٩، ومعنى كلام أبي هريرة "لأرmin بها بين أكسافكم": لأصرحنَّ بهذه المقالة بينكم؛ صحيح البخاري: مج ٢، ج ٣، "كتاب المظالم"، الحديث ١٤٦٣، ص ١٤٣-١٤٤؛ وانظر أطرافاً للحديث في "كتاب الأشربة" (مج ٣، ج ٦، ص ٥٦٢٧-٥٦٢٨، ص ٦١١)؛ صحيح مسلم، ج ٣، "كتاب المساقاة"، الحديث ١٦٠٩، ونصه عند مسلم: "لا يمنع جارٌ جاره أن يغررَ خشبة في جداره".

٢- انظر رواية الحديث بلفظ مختلف في صحيح مسلم، ج ١، "كتاب الزكاة"، الحديث ٩٩١، ص ٦٨٧.

ومثال ذلك ما في الموطأ والصحيحين عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: "والذي نفسي بيده لقد هممت أن أمر بحطب فيحطب، ثم أمر بالصلاة فيؤذن لها، ثم أمر رجلاً فيؤم الناس، ثم أخالف إلى رجال فأحرق عليهم بيوتهم، والذي نفسي بيده لو يعلم أحدهم أنه يجد عظماً سميناً أو مرمتين حستين لشهد العشاء".<sup>١</sup>

فلا يُشْتَبَهُ أن رسول الله ﷺ ما كان لِيُحْرِقَ بيوت المسلمين لأجل شهود صلاة العشاء في الجماعة، ولكن الكلام سيقَ مَسَاقَ التَّهْوِيلِ في التأديب، أو أن الله أطلعه على أن أولئك من المنافقين وأذن له بإتلافهم إن شاء.

ومنه أيضاً ما ورد في صحيح البخاري عن أبي شريح قال: قال رسول الله: "والله لا يؤمن، والله لا يؤمن". فقلنا: ومن هو يا رسول الله؟ قال: "من لا يأمن جاره بوائقه"،<sup>٢</sup> فخرج الكلام مخرج التهويل لمن يسيء إلى جاره حتى يخشى أن لا يكون من المؤمنين، والمراد نفي الإيمان الكامل.

١٢- وأما حال التجرد عن الإرشاد فذلك ما يتعلق بغير ما فيه التشريع والتدين وتهذيب النفوس وانتظام الجماعة. ولكنه أمر يرجع إلى العمل في الجيلة وفي دواعي الحياة المادية، وأمره لا يَشْتَبَهُ، فإن رسول الله يعمل في شؤونه البيتية ومعاشه الحيوي أعمالاً لا قصد منها إلى تشريع ولا طلب متابعة. وقد تقرر في أصول الفقه أن ما كان جليلياً من أفعال رسول الله ﷺ لا يكون موضوعاً لمطالبة الأمة بفعل

١- المِرْمَاة (بكسر الميم) ما بين ظِلْفَيْ الشاة من اللحم من الساقين، ولذلك نُتِيَ في الحديث - (المؤلف). وانظر الموطأ: "كتاب الصلاة- باب فضل صلاة الجماعة على صلاة الفرد"، الحديث ٢٨٧، ص ٩٣-٩٤؛ صحيح البخاري، مج ١، ج ١، "كتاب الأذان"، الحديث ٦٤٤، ص ١٩٧، وانظر أطراف الحديث في ٦٥٧ (ص ٢٠٠) و ٢٤٢٠ (مج ٢، ج ٣، "كتاب الخصومات"، ص ١٢٧)، وانظره كاملاً في ٧٢٢٤ (مج ٤، ج ٨، ص ٤٧٣-٤٧٢)؛ وانظر عدة روايات له في صحيح مسلم، ج ١، "كتاب المساجد ومواضع الصلاة"، الأحاديث ٦٥١-٦٥٢، ص ٤٥١-٤٥٢.

٢- صحيح البخاري، مج ٤، ج ٧، "كتاب الأدب"، الحديث ٦٠١٦، ص ١٠٣ ولفظه عند البخاري: "الذي لا يأمن جاره بوائقه"؛ صحيح مسلم، ج ١، "كتاب الإيمان"، الحديث ٤٦، ص ٦٨ ورواية مسلم كالآتي: "لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه".

مثله، بل لكل أحد أن يسلك ما يليق بحاله، وهذا كصفات الطعام واللباس والاضطجاع والمشي والركوب ونحو ذلك، سواء كان ذلك خارجاً عن الأعمال الشرعية كالمشي في الطريق والركوب في السفر، أم كان داخلياً في الأمور الدينية كالركوب على الناقة في الحج، ومثل الهويّ باليدين قبل الرجلين في السجود عند من رأى أن رسول الله ﷺ أهوى بيديه قبل رجله حين أسن وبدن، وهو قول أبي حنيفة.

وكذلك ما يروى أن النبي ﷺ نزل في حجة الوداع بالمحصب الذي هو خيف بني كنانة، ويقال له: الأبطح، فصلّى فيه الظهر والعصر والمغرب والعشاء، ثم هجع هجعةً ثم انصرف بمن معه إلى مكة لطواف الوداع؛ فكان ابن عمر يلتزم النزول به في الحج ويراه من السنة، ويفعل كما فعل رسول الله ﷺ.

وفي صحيح البخاري عن عائشة أنها قالت: "ليس التحصّب بشيء، إنما هو منزل نزله رسول الله ﷺ ليكون أسمح لخروجه إلى المدينة"،<sup>٢</sup> تعني لأنه مكان متسع يجتمع فيه الناس؛ وبقولها قال ابن عباس ومالك بن أنس. وكذلك حديث الاضطجاع على الشق الأيمن بعد صلاة الفجر.

وفي حديث يوم بدر أن رسول الله ﷺ سبق قريشاً إلى الماء حتى جاء أدنى ماء من بدر، فنزل به بالجيش، فقال له الحباب بن المنذر: "يا رسول الله أمناً أنزلك الله، ليس لنا أن نتقدمه ولا أن نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟"، قال رسول الله: "بل هو الرأي والحرب والمكيدة"، قال: "يا رسول الله فإن هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم، فيأني أعرف غزارة مائه

١- الخيفُ، ما انحدر عن غلظ الجبل واتقع عن مسيل الماء، ومنه سُمّي مسجد الخيف بمي.

٢- جمع المصنف هنا بين ألفاظ قول لعائشة وآخر لابن عباس، وكلاهما في صحيح البخاري، مج ١، ج ٢، "كتاب الحج- باب المحصّب"، وكلام عائشة هو: "إنما كان منزل ينزله النبي ﷺ ليكون أسمح لخروجه"، تعني بالأبطح، أما كلام ابن عباس فهو: "ليس التحصيب بشيء، إنما هو منزل نزله رسول الله ﷺ"، الحديثان ١٧٦٥-١٧٦٦، ص ٥٤٢-٥٤٣.



وكثرت، فنزله ثم نَعَوَّرَ ما عداها من القلب فنشرب ولا يشربون". فقال رسول الله: "لقد أشرت بالرأي".<sup>١</sup>

وفي جامع العتبية<sup>٢</sup> في سماع ابن القاسم قال مالك: مر رسول الله ﷺ ببعض الحوائط وهم يؤبرون النخل ويلقحونها فقال لهم: "ما عليكم ألا تفعلوا"، فترك الناس الإبار في ذلك العام فلم تطعم النخل، فشكوا ذلك إلى رسول الله ﷺ فقال: "إنما أنا بشر فاعملوا بما يصلحكم".<sup>٣</sup>

قال أبو الوليد ابن رشد في البيان والتحصيل روي هذا الحديث بألفاظ مختلفة منها أنه قال: "ما أظن هذا يُعني شيئاً ولو تركوه لصلح"، أو "ما أرى اللقاح شيئاً"، تركوه فقمش،<sup>٤</sup> فأخبر بذلك رسول الله، فقال: "ما أنا بزراع ولا بصاحب نخل، لَقَّحُوا".<sup>٥</sup>

١- سيرة ابن هشام، تحقيق مصطفى السقاء وزميليه (شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٧٥هـ/١٩٥٥م)، ج ٢، ص ٣٠٣؛ وانظر كذلك الحاكم: المستدرک (طبعة حيدرآباد بالهند، ١٣٤١هـ)، ج ٣، ص ٤٢٦-٤٢٧؛ وابن حجر: الإصابة، تحقيق علي محمد الجاوي (القاهرة: مطبعة نهضة مصر، بدون تاريخ)، ج ١، ص ٣٠٢.

٢- العتبية وأيضاً المستخرجة من السماعات، لمؤلفها محمد بن أحمد عبدالعزيز الأموي العتبي المتوفى سنة ٢٥٥هـ. وقد جمع فيه العتبي سماع أصحاب مالك منه، وسماع أصحاب أبي القاسم منه. للمزيد من التفاصيل عن الكتاب ومصادره ورواياته ومخطوطاته، انظر موراني: دراسات...، مرجع سابق، ص ١١٠-١٣٩. وهذا ومن العتبية مضمن في كتاب البيان والتحصيل (وهو شرح جليل عليه) لأبي الوليد بن رشد الجدي (المتوفى سنة ٥٢٠هـ) الذي حققه جماعة من العلماء، وأصدرته دار الغرب الإسلامي ببيروت في ثمانية عشر مجلداً ملحقه بفهارس مفصلة لمحتويات الكتاب ومسائله في أربعة مجلدات.

٣- انظر البيان والتحصيل، مرجع سابق، ج ٧ (تحقيق الأستاذين محمد العرايشي وأحمد الحبابي)، ص ٢٣٦؛ هذا والحديث رواه مسلم عن رافع بن خديج بلفظ: "لعلكم لو لم تفعلوا لكان خيراً". انظر عدة روايات في المعنى نفسه في صحيح مسلم، ج ٤، "كتاب الفضائل - باب وجوب امتثال ما قاله شعراً دون ما ذكره من معيش الدنيا على سبيل الرأي"، الأحاديث ٢٣٦١-٢٣٦٣، ص ١٨٣٥-١٨٣٦.

٤- قشم لم يضبط، فيحتمل أن يكون بضم القاف وكسر الشين؛ أي أصابه القشام (بضم القاف)، وهو تساقط التمر قبل أن يصير بسراً؛ ولم أقف على صيغة الفعل الماضي والمضارع في اللسان ولا القاموس ولا التاج والنهاية ولا المشارق ولا الفائق - (المؤلف). هذا وقد ضبطه صاحب مختار الصحاح على باب "صَرَبَ"، وتابعه في ذلك مؤلفو المعجم الوسيط في العصر الحديث.

٥- ابن رشد، المرجع نفسه، ص ٢٣٦.

وبعد، فلا بد للفقهاء من استقراء الأحوال وتوسم القرائن الحافة بالتصرفات النبوية. فمن قرائن التشريع الاهتمام بإبلاغ النبي ﷺ إلى العامة، والحرص على العمل به، والإعلام بالحكم وإبرازه في صورة القضايا الكلية، مثل قول رسول الله ﷺ: "ألا لا وصية لوارث"،<sup>١</sup> وقوله: "إنما الولاء لمن أعتق".

ومن علامات عدم قصد التشريع عدم الحرص على تنفيذ الفعل، مثل قول النبي ﷺ في مرض الوفاة: "أتوني أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده". قال ابن عباس: فاختلفوا فقال بعضهم: حسبنا كتاب الله، وقال بعضهم قدموا له يكتب لكم، ولا ينبغي عند نبي تنازع، فلما رأى اختلافهم قال: "دعوني، فما أنا فيه خير".<sup>٢</sup>

واعلم أن أشد الأحوال التي ذكرناها اختصاصاً برسول الله ﷺ هي حالة التشريع، لأن التشريع هو المراد الأول لله تعالى من بعثه حتى حصر أحواله فيه في قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ (آل عمران: ١٤٤)، فلذلك يجب المصير إلى اعتبار ما صدر عن رسول الله ﷺ من الأقوال والأفعال فيما هو من عوارض أحوال الأمة صادراً مصدر التشريع ما لم تقم قرينة على خلاف ذلك. وقد أجمع العلماء على الأخذ بخبر سعد بن أبي وقاص حيث سأل النبي ﷺ أن يوصي في ماله، قال له: "الثلث، والثلث كثير"، فجعلوا الوصية بالزائد على الثلث مردودةً إلا أن يجيزها الورثة، ولم يحملوه حمل الإشارة والنصيحة مع ما قارنه مما يسمح بذلك، وهو قوله: "إنك أن تدع ورثتك أغنياء خيرٌ من أن تدعهم عالة يتكففون الناس"،<sup>٣</sup>

١- انظر رواية في هذا المعنى في سنن ابن ماجه (بتحقيق محمد مصطفى الأعظمي)، ج ٢، "أبواب الوصايا"، الحديث ٢٧٤٦، ص ١١٧، ونصها عن علي بن أبي طالب: "إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه، ألا لا وصية لوارث" (وانظر كذلك الحديث الذي قبله)؛ وانظر روايتين في المعنى نفسه في صحيح البخاري، مج ٣، ج ٥، "كتاب المغازي"، الحديثان ٤٤٣١-٤٤٣٢، ص ١٦١-١٦٢.

٢- صحيح البخاري، مج ٣، ج ٥، "كتاب المغازي- باب مرض النبي ﷺ ووفاته"، الحديث ٤٤٣١، ص ١٦١، وانظر كذلك الحديث الذي يليه؛ صحيح مسلم، ج ٣، "كتاب الوصية"، الحديث ١٦٣٧، ص ١٢٥٧-١٢٥٩.

٣- انظر تمام الحديث في الموطأ، ١٤٥٢، ص ٥٤١؛ وانظر كذلك صحيح البخاري، مج ٢، ج ٣، "كتاب الوصايا" الحديث ٢٧٤٢، ص ٢٥٤؛ وانظر كذلك سنن ابن ماجه، ج ٢، "كتاب"، الحديث ٢٧٤٠، ص ١١٦.

فإنه مُؤَدَّبٌ بالنظر إلى حالة خاصة بسعد وورثته وشدة فقرهم، مع كونه جرى بين رسول الله ﷺ وسعد خاصة، ولم يفعل به رسول الله ﷺ ولا رواه عنه غير سعد. فكان للفقهاء أن يميز الوصية بأكثر من الثلث لمن كان ورثته أغنياء - ولم يقل به أحد من أهل العلم - أو لمن لم يكن له وارث، وقد قال بذلك بعض أهل العلم فيما نقل ابن حزم في المُحَلَّى عن ابن مسعود وعبيدة السلماني وطائفة، وهو قول شاذ.<sup>١</sup>

---

١ - راجع مناقشة ابن حزم للمسألة في المُحَلَّى، تحقيق الدكتور عبدالغفار سليمان البندراني (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، ج ٨، ص ٣٥٦-٣٦٢.

## مقاصدُ الشريعة

### مرتبتان: قطعية وظنية

على الباحث في مقاصد الشريعة أن يطيل التأمل و يجيد التثبت في إثبات مقصد شرعي، وإياه والتساهل والتسرع في ذلك، لأن تعيين مقصد شرعي كلي أو جزئي أمر تتفرع عنه أدلة وأحكام كثيرة في الاستنباط، ففي الخطأ فيه خطر عظيم.

فعليه أن لا يُعيّن مقصداً شرعياً إلا بعد استقراء تصرفات الشريعة في النوع الذي يريد انتزاع المقصد التشريعي منه، وبعد اقتفاء آثار أئمة الفقه ليستضيء بأفهامهم وما حصل لهم من ممارسة قواعد الشرع. فإن هو فعل ذلك اكتسب قوة استنباط يفهم بها مقصود الشارع.

ثم هو بعد الاضطلاع بهذا العمل العظيم لا يجد الحاصل في نفسه سواءً في اليقين بتعيين مقصد الشريعة، لأن قوة الجزم بكون الشيء مقصداً شرعياً تتفاوت بمقدار فيض يناهض الأدلة ونضوبها، وبمقدار وفرة العثور عليها واختفائها. وليس هذا التوافراً وضده بعالة على مقدار استفراغ جهد الفقيه الناظر واستكمال نشاطه، بل إن الأدلة على ذلك متفاوتة الكثرة والقلة في أنواع التشريعات بحسب الزمان الذي عرض في وقت التشريع سعة وضيقاً، وبحسب الأحوال التي عرضت للأمة في وقت التشريع كثرة وقلة. ألا ترى أن مسائل العبادات والآداب الشرعية أكثر أدلةً وأثارةً عن الشارع من مسائل المعاملات والنوازل، إذ كان معظم التشريع قبل الهجرة مقصوراً على النوعين الأولين دون الثالث، لأن جهل الأمة في مبدأ أمرها بمعرفة الله ورسله واليوم الآخر والعبادات كان أعرق وأشد من جهلهم بطرائق الإنصاف في المعاملة.

وعلى هذا فالحاصل للباحث عن المقاصد الشرعية قد يكون علماً قطعياً أو قريباً من القطعي، وقد يكون ظناً، ولا يعتبر ما حصل للناظر من ظن ضعيف أو

١ - في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص ٤٠): "التوفير"، والصحيح ما أثبتناه.

دونه، فإن لم يحصل له من علمه سوى هذا الضعيف فليفرضه فرضاً مجرداً ليكون تهيةً لناظر يأتي بعده كما أوصى رسول الله ﷺ إذ قال: "فربُّ حاملِ فقهٍ إلى من هو أفقهُ منه" ١.

وإن أعظم ما يهيم المتفقهين إيجادُ ثلثةٍ من المقاصد القطعية ليجعلوها أصلاً يصار إليه في الفقه والجدل. وقد حاول بعضُ النُّظار من علماء أصول الفقه أن يجعلوا أصولاً للفقه قطعية فطفحت بذلك كلماتٌ منهم، لكنهم ارتبكوا في تعيين طريقة ذلك. وأحسب أن أوّل من حاول ذلك إمام الحرمين في كتاب البرهان، فإنه قال في تفسير أصول الفقه: "إنها القواطع في عرف الأصوليين". ولا شك أنه يعني بها القواطع من الأدلة السمعية، إذ لا سبيل إلى تحصيل القواطع العقلية إلا في أصول الدين. ثم قال "وأقسامها نص الكتاب والسنة والإجماع" ٢.

قال المازري في شرحه على البرهان: "قيد في الدليلين الأولين ولم يقيد في الإجماع لأمرين:

**أحدهما:** أن يكون جعل الألف واللام في الإجماع للعهد، يعني الإجماع الذي هو حجة (أي قاطعة).

**الثاني:** أن الشروط المعتبرة في كون الإجماع حجةً، كثيرة لا يمكن ضبطها إلا بتفريع المسائل وتمهيد الأبواب".

ثم قال إمام الحرمين: "فإن قيل تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا تلتفى إلا

---

١- انظر عدة روايات - من بينها التي أوردها المصنف - في سنن ابن ماجه، ج ١، "كتاب من بلغ علماً"، الأحاديث ٢٤٣-٢٥٠، ص ٤٩-٥٠؛ وانظر في المعنى نفسه ما ورد بلفظ "فربُّ مبلغٍ أوعى من سامع" في صحيح البخاري، الحديث ١٧٤١ (مج ١، ج ٢، ص ٥٣٦) والحديث ٥٥٥٠ (مج ٣، ج ٦، ص ٥٩١-٥٩٢) والحديث ٧٠٧٨ (مج ٤، ج ٨، ص ٤٢٧) والحديث ٧٤٤٧ (ج ٨، ص ٥٤٥-٥٤٦).

٢- أورد المصنف كلام الجويني بتصريف، وهذا نصه: "...فإن قيل: معظم مسائل الشريعة ظنون، قلنا: ليست الظنون فقهاً، وإنما الفقه العلمُ بوجود العمل عند قيام الظنون؛ ولذلك قال المحققون: أخبار الآحاد وأقيسة الفقه لا توجب عملاً لذواتها، وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل، وهي الأدلة القاطعة على وجوب العمل"، البرهان، مرجع سابق، ج ١، ص ٧٨.

في أصول الفقه وليست قواطع، قلنا: حظ الأصولي إبانة القاطع في وجوب العمل بها، ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط به الدليل<sup>٢</sup>، فجعل حظ القطعي من هذه الأمور الظنية هو القطع باعتبارها أدلة شرعية يجب العمل بها على الجملة لا في تفصيل جزئياتها.

وفي شرح شهاب الدين القرافي على المحصول في المسألة الأولى من مسائل اللفظ في باب الأوامر: "قال الأبياري في شرح البرهان: مسائل الأصول قطعية ولا يكفي فيها الظن، ومُدْرِكُهَا قطعي، ولكنه ليس المسطور في الكتب، بل معنى قول العلماء: "إنها قطعية" أن من كثر استقراؤه واطلاعه على أفضية الصحابة رضي الله عنهم ومناظراتهم وفتاويهم وموارد النصوص الشرعية ومصادرها حصل له القطع بقواعد الأصول. ومن قصر عن ذلك لا يحصل له إلا الظن. وإنما وضع العلماء هذه الظواهر في كتبهم ليعينوا أصل المُدْرِكِ، لا أنها مدرك القطع، فلا تنافي بين كون هذه المسائل قطعية وبين كون هذه النصوص لا تفيد إلا الظن"<sup>٣</sup>.

وأبو إسحاق الشاطبي حاول في المقدمة من كتابه عنوان التعريف طريقة أخرى لإثبات كون أصول الفقه قطعية، وهي طريقة لا يوصل منها إلا قوله: "الدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة وما كان كذلك فهو قطعي"، أي لو تحققنا رجوع شيء معين إلى تلك الكليات، و"أعني بالكليات الضروريات والحاجيات"<sup>٤</sup>. ثم ذهب يستدل على ذلك بمقدمات خطائية وسفسطائية، أكثرها مدخول ومخلوط غير منحول.

وقد تقدمت الإشارة إلى كلامهم في صدر هذا الكتاب، وذلك حاصل ما لسلفنا في هذا الغرض. وإنما قصدت منه التنوير بأضواء أفهامهم لتعلم إمكان استخلاص قواعد تحصل بالقطع أو بالظن القريب من القطع، ولو كانت قليلة.

١ لفظة "وجوب" غير موجودة في الطبعة المحققة من البرهان.

٢ البرهان، مرجع سابق، ج ١، ص ٧٩.

٣ القرافي: نفائس الأصول، مرجع سابق، مج ٣، ص ١٢٤٧-١٢٤٨.

٤ الموافقات، مصدر سابق، مج ١، ج ١، ص ٢٩-٣٠.

على أننا غير ملتزمين للقطع وما يقرب منه في التشريع، إذ هو منوط بالظن؛ وإنما أردت أن تكون ثلثة من القواعد القطعية ملجأً نلجأ إليه عند الاختلاف والمكابرة، وأن ما يحصل من تلك القواعد هو ما نسميه علم مقاصد الشريعة، وليس ذلك بعلم أصول الفقه.

فأما المقاصد الظنية فتحصيلها سهل من استقراء غير كبير لتصرفات الشريعة، لأن ذلك الاستقراء يُكسبنا علماً باصطلاح الشارع وما يراعيه في التشريع. قال عز الدين بن عبد السلام في قواعده الفقهية في مبحث ما خالف القياس من المعاوزات بعد ذكر المثال الحادي والعشرين: "ومثل ذلك أن من عاشر إنساناً من الفضلاء الحكماء العقلاء، وفهم ما يُؤثره ويكرهه في كل وردٍ وصدر، ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله فيها، فإنه يعرف بمجموع ما عهده من طريقته وألفه من عاداته أنه يُؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة".<sup>١</sup>

مثال المقاصد الشرعية القطعية ما يُؤخذ من متكرر أدلة القرآن تكررًا ينفي احتمال قصد الجواز والمبالغة، نحو كون مقصد الشارع التيسير فقد قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥). فهذا التأكيد الحاصل بقوله "وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ" عقب قوله "يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ"، قد جعل دلالة الآية قريبة من النص. ويضم إليه قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨)، وقوله: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾ (البقرة: ٢٨٦)، وقوله: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ (البقرة: ٢٨٦)، وقوله: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا

١ - لعله من المناسب هنا إيراد أول كلام العز بن عبد السلام الذي استشهد به المؤلف، استكمالاً للفائدة. يقول، تأصيلاً لما يمكن اعتباره قاعدةً منهجيةً كليةً في النظر المقاصدي: "ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقادٌ أو عرفانٌ بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماعٌ ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك"، ثم يأتي بالمثال الذي أورده المؤلف. انظر: الإمام أبو محمد عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام السلمي: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، راجعه وعلق عليه طه عبدالرؤوف سعد (القاهرة: أم القرى للطباعة والنشر، بدون تاريخ)، ج ٢، ص ١٨٩.

عَنْكُمْ ﴿البقرة: ١٨٧﴾، وقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾ (النساء: ٢٨)،  
 وقول النبي ﷺ: "بعثت بالحنيفية السمحة"،<sup>١</sup> وقوله: "عليكم من الأعمال ما تطيقون"،<sup>٢</sup>  
 وقوله: "إن هذا الدين يسر، وليس بالعسر"،<sup>٣</sup> وقوله لمعاذ وأبي موسى الأشعري لما بعثهما  
 إلى اليمن: "يسرا ولا تعسرا"،<sup>٤</sup> وقوله: "إنما بعثتم ميسرين".<sup>٥</sup>

فمثل هذا الاستقراء يخوّل للباحث عن مقاصد الشريعة أن يقول: إن مقاصد  
 الشريعة التيسير، لأن الأدلة المستقراة في ذلك كله عمومات متكررة، وكلها قطعية  
 النسبة إلى الشارع لأنها من القرآن، وهو قطعي المتن.

ومثال المقاصد الظنية القرية من القطعي ما قال الشاطبي في المسألة الثانية من  
 الطرف الأول من "كتاب الأدلة": "الدليل الظني إما أن يرجع إلى أصل قطعي مثل  
 قول النبي ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار"، فإنه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى،  
 فإن الضرر والضرار مبثوثٌ منهُ في الشريعة كلها في وقائع جزئيات وقواعد  
 كليات كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لَّتَعْتَدُوا﴾ (البقرة: ٢٣١) ﴿وَلَا  
 تُضَارُوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ (الطلاق: ٦)، وقوله: ﴿لَا تَضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا  
 مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ﴾ (البقرة: ٢٣٣).

ومنها النهي عن التعدي على النفوس والأموال والأعراض، وعن الغضب والظلم

١- أحمد بن حنبل: المسند، ج ١، ص ٢٣٦، وح ٥، ص ٢٦٦؛ البخاري: الأدب المفرد، ترتيب كمال يوسف الحوت  
 (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، الحديث ٢٨٧، ص ١٠٩؛ الطبراني: الكبير، تحقيق حمدي عبد المجيد  
 السلفي (موصل: شركة الزهراء الحديثة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، الحديث ٧٨٦٨، ص ٢١٦.

٢- صحيح مسلم، ج ١، "كتاب صلاة المسافرين"، الحديث ٧٨٢؛ الترمذي: الشمائل، الحديث ١٥٥،  
 ١٦٠؛ البيهقي: شرح السنة، ج ٤، ص ٤٠.

٣- سنن النسائي، ج ٨، "كتاب الإيمان - باب الدين يسر"، الحديث ٥٠٣٤ (بدون عبارة "وليس  
 بالعسر")، ص ١٢١؛ وانظر كذلك صحيح البخاري، مج ١، ج ١، "كتاب الإيمان"، الحديث ٣٩، ص ١٨؛  
 ومسند أحمد بن حنبل، ج ٥، ص ٦٩.

٤- صحيح البخاري، مج ٣، ج ٥، "كتاب الغازي"، الحديث ٤٣٤٢، ص ١٢٨؛ وانظر طرفه في الحديث  
 ٤٣٤٥ (ص ١٢٩).

٥- صحيح البخاري، مج ١، ج ١، "كتاب الوضوء"، الحديث ٢٢٠، ص ٧٦؛ سنن أبي داود، تحقيق محمد  
 محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الفكر)، ج ١، "كتاب الطهارة"، الحديث ٣٨٠، ص ٢٦٤.



وكل ما هو في المعنى إضرار وضرار. ويدخل تحته الجناية على النفس أو العقل أو النسل أو المال، فهو معنى في غاية العموم في الشريعة لا مراء فيه ولا شك".<sup>١</sup>

فإن الأدلة المذكورة في كلام الشاطبي وإن كانت كثيرة إلا أنها أدلة جزئية، والدليل العام منها وهو قول الرسول ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار"، خبر أحاد وليس بقطعي النقل عن الشارع، لأن السنة غير المتواترة ليست قطعية المتن. وقد تقدمت الإشارة إلى هذا في مبحث "طرق إثبات المقاصد الشرعية" من كتابنا هذا.

واعلم أن مراتب الظنون في فهم مقاصد الشريعة متفاوتة بحسب تفاوت الاستقراء المستند إلى مقدار ما بين يدي الناظر من الأدلة، وبحسب خفاء الدلالة وقوتها. فإن دلالة تحريم الخمر على كون مقصد الشريعة حفظ العقول عن الفساد العارض دلالة واضحة، ولذلك لم يكذب يختلف المجتهدون في تحريم ما يصل بالشارب إلى حد الإسكار. وأما دلالة تحريم الخمر على أن مقصد الشريعة سد ذريعة إفساد العقل، حتى نأخذ من ذلك المقصد تحريم القليل من الخمر وتحريم النبيذ الذي لا يغلب إفضاؤه إلى الإسكار، فتلك دلالة خفية. ولذلك اختلف العلماء في تحريم الأنبذة لتحريم الخمر، وفي مساواة تحريم شرب قليل الخمر. فمن غلب ظنه بذلك سوى بينهما في التحريم وإقامة الحد والتجريح به، ومن جعل بينهما فرقاً لم يسو بينهما في تلك الأمور.

على أن لاحتمال قيام المعارضات لشواهد استقراء الفقيه أثراً بيئياً في مقدار قوة ظنه وضعفه كما تقرر في علم الحكمة؛<sup>٢</sup> فإن صاحب هذا المقام تلوح له عند النظر شواهد الأدلة بيئة لا يشد عليه منها شيء، أو إلا شيء قليل، فإن قصر الاستقراء وامتد احتمال المعارض ضعف الظن بالمقصد الشرعي.

١- الشاطبي: الموافقات، مصدر سابق، مج ٢، ج ٣، ص ١٤-١٥.

٢- تقرر في علم الحكمة أن أبعاد العلوم عن الشك وأقربها إلى اليقين، العلم الذي لا تتعارض فيه الأنظمة والنواميس مثل علم الحساب، ثم علم الرياضيات لقلة الاحتمالات المخالفة فيه، ثم علم الطبيعة لأن الباحث فيه وإن وجد القضية العلمية -وهي الناموس الطبيعي- فهو لا يجزم بانتفاء ناموس آخر يعاكس ذلك الناموس، ثم الفلسفة وعلم النفس - (المؤلف).

## تعليـل الأحكام الشرعية وخلق بعضها عن التعليل، وهو المسمى التبعدي

إن الطريقة التي رسمها الفقهاء لأنفسهم في الاستدلال في الفقه وأصوله ألجأتهم بغير اختيار إلى الاقتصار على الاستدلال بألفاظ الكتاب والسنة وأفعال النبي ﷺ وسكوته وبالإجماع.

على أن تلك الأقوال قد تفيد أحكاماً كلية مثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)، وقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥)، وقول الرسول ﷺ "ما أسكر كثيره فقليله حرام"،<sup>١</sup> وقوله: "لا ضرر ولا ضرار".

وقد تفيد أحكاماً جزئية، وهو الغالب كقوله: "أمسك يا زبير حتى يبلغ الماء الجدر ثم أرسل إلى جارك".

والفقهاء ينتزعون من كل ذلك فروعاً إما بطريق تحقيق المناط<sup>٢</sup> في الأحكام الكلية؛ لأن المنتزعات جزئيات لتلك القضايا الكلية، أو بطريق القياس في الأحكام الجزئية؛ لأن المنتزعات مشابهة لتلك الجزئيات في وصف آذنت به أحكامها على تفاوت بين الملحقات بسبب ظهور الأوصاف التي بها الشبه وخفائها لتفاوت مسالك العلة. ثم عمدوا إلى أحكام ثبت صدورهما من الشارع في علم المجتهد وخفي عنه مراد الشارع منها فاتهم علمه وبذل جهده في جنب سعة الشريعة، فسموه بالتبعدي، أي أن الشريعة تعبدتنا بذلك الحكم ولم تشرح مرادها منه في نظر ذلك المجتهد.

روى البخاري عن أبي الزناد أنه قال: "إن السنن ووجوه الحق لتأتي كثيراً

١- سنن ابن ماجه، ج٢، "باب ما أسكر كثيره فقليله حرام"، الأحاديث ٣٤٣٤-٣٤٣٦، ص٢٥٧؛ وسنن أبي داود، تحقيق محمد محي الدين عبدالحمد (صيد/بيروت: المكتبة العصرية، بدون تاريخ)، مج٢، ج٣، "كتاب الأشربة"، الحديث ٣٦٨١، ص٣٢٧؛ وسنن الترمذي، مج٢، ج٤، "كتاب الأشربة"، الحديث ١٨٦٥، ص٢٩٢؛ وسنن الدارقطني، مج٢، ج٤، "كتاب الأشربة"، الصفحات ٢٥٠ و٢٥٤ و٢٦٢.

٢- هو إثبات القاعدة أو العلة في بعض الصور التي تدرج تحتها- (المؤلف).

على خلاف الرأي، فما يجد المسلمون بدءاً من اتباعها، وذلك أن الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة".<sup>١</sup>

وفي الموطأ أن عمر بن الخطاب قال: "عجباً للعمة تُورثُ ولا تَرثُ".<sup>٢</sup>

فكانت الأحكام عندهم قسمين: معلل وتعبدي. وقد تفاوت المجتهدون في إثبات هذا النوع الأخير، غير أننا وجدنا الفقهاء الذين خاضوا في التعليل والقياس قد أوشكوا أن يجعلوا تقسيم أحكام الشريعة بحسب تعليلها ثلاثة أقسام:

١- قسم مُعلَّل لا محالة، وهو ما كانت علته منصوصة أو مومناً إليها، أو نحو ذلك.

٢- وقسم تعبدي محض، وهو ما لا يُهْتَدَى إلى حكمته.

٣- وقسم متوسط بين القسمين، وهو ما كانت علته خفية واستنبط له الفقهاء علّة، واختلفوا فيه، كتحريم ربا الفضل في الأصناف الستة، وكنع كراء الأرض على الإطلاق عند القائلين بالمنع على الإطلاق من الصحابة والتابعين. وفي إثبات هذا النوع من العلل خطر على التفقه في الدين. فمن أجل إلغائه وتوقيه مالت الظاهرية إلى الأخذ بالظواهر، ونفوا القياس. ومن الاهتمام به تفننت أساليب الخلاف بين الفقهاء، وأنكر فريق منهم صحة أسانيد كثير من الآثار.

ولقد نرى كثيراً من الفقهاء الذين جعلوا من أصولهم التمسك بظاهر لفظ الشارع، أو بالوصف الوارد عند التشريع، لم يسلموا من الوقوع فيما يشبه أحوال أهل الظاهر من الاعتبار بالتبعد.

مثاله ما وقع لبعض الفقهاء من القول في آية القتل العمد الموجبة للقود، فقد نقل بعضهم أنه أخذ بما روي عن رسول الله ﷺ: "كل شيء خطأ إلاّ السيف".<sup>٣</sup>

١- صحيح البخاري، مج ١، ج ٢، "كتاب الصوم- باب الحائض تترك الصوم والصلاة"، ص ٦٠٢.

٢- الموطأ: "كتاب الفرائض- باب ما جاء في العمة"، الحديث ١٠٩٢، ص ٣٤٩.

٣- أخرجه عبدالرزاق: المصنف، الحديث ١٧١٨٢؛ وابن أبي شيبة: المصنف، ج ٩، الحديث ٣٤٤، ص ١٤٠؛ وأحمد: المسند، ج ٤، ص ٢٧٥؛ والدارقطني: ج ٣، ص ١٠٦؛ وابن عدي: الكامل في الضعفاء، ج ٢، ص ٤٢؛ والبيهقي: السنن الكبرى، ج ٨، ص ٤٢، وضعفه. وانظر الزيلعي: نصب الراية، ج ٤، ص ٣٣٣.

وعندي أنه أخذ بالصفة التي كانت [هي] الغالبة على آلات القتل في الزمن الذي ورد فيه حكم القود وهي السيف، ثم ألحق بالسيف كل آلة محددة بطريق القياس في وصف الأصل، ثم ألحق الخنق المزهق للروح، والحرق بالنار، والذبح بالقصب بطريق القياس أيضاً، ووقف عند ذلك، فنفي القصاص في القتل برمي صخرة صماء من علو على جالس تحته، والقتل بضرب الرأس بدبوس، والإغراق مكتوفاً، والتجويد أياماً متوالية، وما ذلك إلا لأنه جعل أصله في هذا الحكم اللفظ أو الوصف دون المقصد.

وأنت إذا نظرت إلى أصول الظاهرية تجدهم يوشكون أن ينفوا عن الشريعة نوط أحكامها بالحكمة؛ لأنهم نفوا القياس والاعتبار بالمعاني، ووقفوا عند الظواهر فلم يجتازوها. ولذلك ترى حجاجهم وجدلهم لا يعدو الاحتجاج بألفاظ الآثار وأفعال الرسول وأصحابه. ويتجلى ذلك واضحاً إذا طالعت كتاب الإعراب عن الحيرة والالتباس الواقعيين في مذاهب أهل الرأي والقياس لابن حزم، فقد كان هذا الأصل محور مناظراته مع أصحاب القياس.<sup>١</sup>

على أن أهل الظاهر يقعون بذلك في ورطة التوقف عن إثبات الأحكام فيما لم يرو فيه عن الشارع حكماً من حوادث الزمان، وهو موقف خطير يخشى على المتردد فيه أن يكون نافياً عن شريعة الإسلام صلاحها لجميع العصور والأقطار.

ورحم الله أبا بكر بن العربي، إذ قال في كتاب العارضة<sup>٢</sup> عند الكلام على

١ - لم أتمكن من الحصول على الرسالة المذكورة، ولكن يمكن تعرف موقف ابن حزم من القياس والرأي والاستحسان والحجج التي ساقها لدحض القول بها مناهج لفهم نصوص الوحي واستنباط الأحكام منها في كتابه الإحكام في أصول الأحكام (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، مج ٢، ص ١٩٥-٢٣٢، وص ٥١٥-٦٢٨، وانظر مقارنة علمية رصينة وشاملة بين ابن حزم (الظاهري) وأبي الوليد الباجي (المالكي) في مسألة الرأي والقياس في: د. عبدالمجيد تركي: مناظرات في أصول الشريعة، نقله عن الفرنسية د. عبد الصبور شاهين (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٤)، ص ٣٤٢-٤٦٣. وقد أفاد الدكتور تركي (ص ٥٦٥) أنه حصل على مخطوطتين للكتاب بغرض تحقيقه، ولكن لا نعلم إن كان قد أنجز ذلك أم لا.

٢ - عارضة الأهودي، هو شرح لأبي بكر بن العربي المعافري المالكي على صحيح الترمذي (مطبعة الصاوي بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٣هـ/١٩٣٤م)؛ وانظر البيتين في ج ١٠، ص ١١٢.

حديث افتراق الأمة وذكر مذهب الظاهرية، فأشدد فيهم أبياتاً منها قوله:

قالوا: الظواهر أصل لا يجوز لنا عنها العدول إلى رأيٍ ولا نظيرِ  
إن الظواهر معدودٌ مواقعُها فكيف تحصى لنا بيان الحكم في البشرِ  
ولذلك كان واجب الفقيه عند التحقق من أن الحكم تعبدي أن يحافظ على  
صورته وأن لا يزيد في تعبديتها كيما لا يضيع أصل التعبدية.

ومثال ذلك كله يتضح في مسألة العول في الميراث، فمقادير الفرائض مثبتة  
بنص القرآن ومتلقاة عند الأمة تلقى التعبدي لأن الله أمر بذلك في قوله:  
﴿ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ  
عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ١١). فلم يسع لنا زيادة في المقدار ولا نقص على حسب  
زيادة النفع أو البر أو الصلة وقلة ذلك. ثم لما نزل بالمسلمين حادث ميراث كانت  
فرائض أصحاب الفرائض فيه أكثر من المال الموروث، وكان ذلك في زمن عمر،  
لم يتأخر عمر عن استشارة الصحابة وعن إعمال الرأي والتعليل في تلك المقادير  
بطريقة العول.

وتلك قضية امرأة ماتت، وتركت زوجها وأمها وأختها، فأشار العباس أو علي  
بن أبي طالب وقال: "أرأيت لو أن رجلاً مات وعليه لرجال سبعة دنانير، ولم  
يخلف إلا ستة دنانير، أليس يُجعلُ المالُ سبعة أجزاء ويدخل النقص على  
جميعهم؟"، فصوبه عمر ومن حضر من أصحاب رسول الله ﷺ. فهنا نراهم قد  
حافظوا على معنى التعبد في أصل إعطاء الجميع على نسبة واحدة وفي عدم إهمال  
البعض من الورثة، ولكنهم لم يحتفظوا بمعنى التعبد في المقادير لتعذر ذلك، فأدخلوا  
التعليل في هذا المكان خاصة.

وكان عبد الله بن عباس يرى خلاف ذلك ويقول: من باهلي باهلته؛ إن الذي  
أحصى رمل عاج عدداً (يعني الله تعالى) لم يجعل للمال نصفاً نصفاً وثلاثاً، أي لم  
يجعل في الأجزاء نصفين وثلاثاً؛ وقال: إن النقص يدخل على الأخت من مقدار  
فرضها لأنها أضعف من الزوج ومن الأم، لأنها قد تنتقل من أن تكون ذات فرض

إلى أن تكون العصبية، أي مع البنات. فأبى ابن عباس إدخال التعليل ونقص فرضي الأم والزوج، وجعل الأخت تأخذ البقية بطريقة أن المال قد نفذ، فلم يُعمل التعليل هنا، ولكنه أعمل شيئاً من الترجيح بالتنظير.

وكان حقاً على أئمة الفقه أن لا يساعدوا على وجود الأحكام التعبدية في تشريع المعاملات، وأن يوقنوا بأن ما ادَّعِيَ التبعُدُ فيه إنما هو أحكامٌ قد خفيت علَّها أو دقت، فإن كثيراً من أحكام المعاملات التي تلقاها بعض الأئمة تلقي الأحكام التعبدية قد عانى المسلمون من جرائها متاعب حمة في معاملاتهم.

وعلى الفقيه أن يجيد النظر في الآثار التي يترأى منها أحكامٌ خفيت علَّها ومقاصدها ويُمَحِّص أمرها؛ فإن لم يجد لها محملاً من المقصد الشرعي، نظر في مختلف الروايات لعله أن يظفر بمسلك الوهم الذي دخل على بعض الرواة فأبرز مرويةً في صورةٍ تُؤذِنُ بأن حكمه مسلوبٌ الحكمة والمقصد. وعليه أيضاً أن ينظر إلى الأحوال العامة في الأمة التي وردت تلك الآثار عند وجودها.

مثال ذلك في الأمرين حديث رافع بن خديج وأنس بن مالك أن رسول الله ﷺ نهى عن المحاقلة، أي كراء المزارع.

فقد حمله ابن عباس على أن رسول الله لم ينه عنه، ولكنه قال: "لأن يمنح أحدكم أخاه خيراً له من أن يأخذ خراجاً معلوماً".<sup>١</sup>

وحمله مالك وابن شهاب وابن المسيب على تفسير أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ نهى عن المحاقلة. والمحاقلة: كراء الأرض بالحنطة، ولذلك ترجم هذا الحديث مع غيره في الموطأ بترجمة "المزبنة والمحاقلة"، فلم ير للمحاقلة معنى غير هذا.

وسلك بعض الصحابة والأئمة مسلك النظر إلى الحالة التي هي مورد النهي، وهي ما ورد في حديث رافع بن خديج في صحيح البخاري، قال: "كنا أكثر أهل المدينة مُزْدَرَعاً فكنا نكري الأرض بالناحية منها مُسَمَّى لسيد الأرض (أي بالزرع

١ - صحيح البخاري، مج ٢، ج ٣، "كتاب الحرت والمزارعة"، الحديث ٢٣٣٠، ص ٩٧-٩٨؛ وانظر حديث ابن عباس هذا في سنن ابن ماجه، ج ٢، "أبواب الأحكام"، الحديث ٢٤٨٩، ص ٦٧، وراجع كذلك الحديث

الذي يحصل في الناحية المعينة) فمما يصاب من ذلك وتسلم الأرض (أي بقيتها) ومما تصاب الأرض ويسلم ذلك (أي ما في النحية المعينة لرب الأرض) فنهينا عن ذلك. وأما الذهب والورق فلم يكن يومئذ، وفي رواية: "فلربما أنبتت هذه ولم تنبت الأخرى".<sup>١</sup>

ولذلك قال الليث بن سعد: "كأن الذي نُهي عنه من ذلك (أي من كراء الأرض) ما لو نظر فيه ذوو الفهم بالحلال والحرام لم يميزوه لما فيه من المخاطرة".<sup>٢</sup>

واعلم أن أبا إسحاق الشاطبي ذكر في المسألتين: الثامنة عشر والتاسعة عشر من النوع الرابع من "كتاب المقاصد" كلاماً طويلاً في التعبد والتعليل،<sup>٣</sup> معظمه غير محرر ولا متجه. وقد أعرضت عن ذكره هنا لطوله واختلاطه، فإن شئت فانظره وتأمله ثم اعرضه على ما ذكرته لك هنا.

وجملة القول أن لنا اليقين بأن أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد الشارع، وهي حكمٌ ومصالحٌ ومنافع، ولذلك كان الواجب على علمائها تعرفُ علل التشريع ومقاصده ظاهرها وخفيها، فإن بعض الحكم قد يكون خفياً، وإن أفهام العلماء متفاوتة في التفطن لها. فإذا أعوز في بعض العصور الاطلاع على شيء منها، فإن ذلك قد لا يُعوز من بعد ذلك. على أن من يُعوز ذلك يحق عليه أن يدعو نظراءه للمفاوضة في ذلك مشافهةً ومراسلةً ليتمكن لهم تحديده مقادير الأحكام المتفرعة من كلام الشارع، فإن هم فعلوا ذلك فاستمر عوز الكشف عن مراد الشارع وجب عليهم أن لا يتجاوزوا المقدار المأثور عن الشارع في ذلك الحكم، ولا يُفرِّعوا على صورته ولا يقيسوا، فلا ينتزعوا منه وصفاً ولا ضابطاً؛ لأن فوارق الأحوال المانعة من القياس تخفى عند عدم الاطلاع على العلة، ومن الفوارق مؤثر وغير مؤثر. وإذا جاز أن نثبت أحكاماً تعبدية لا علة لها ولا يُطَّلَع على علتها، فإنما ذلك في غير أبواب المعاملات المالية والجنائية. فأما هذه فلا أرى

١- صحيح البخاري، مج ٢، ج ٣، "كتاب الحرث والمزارعة"، الحديث ٢٣٢٧، ص ٩٦.

٢- المرجع نفسه، ص ١٠٣.

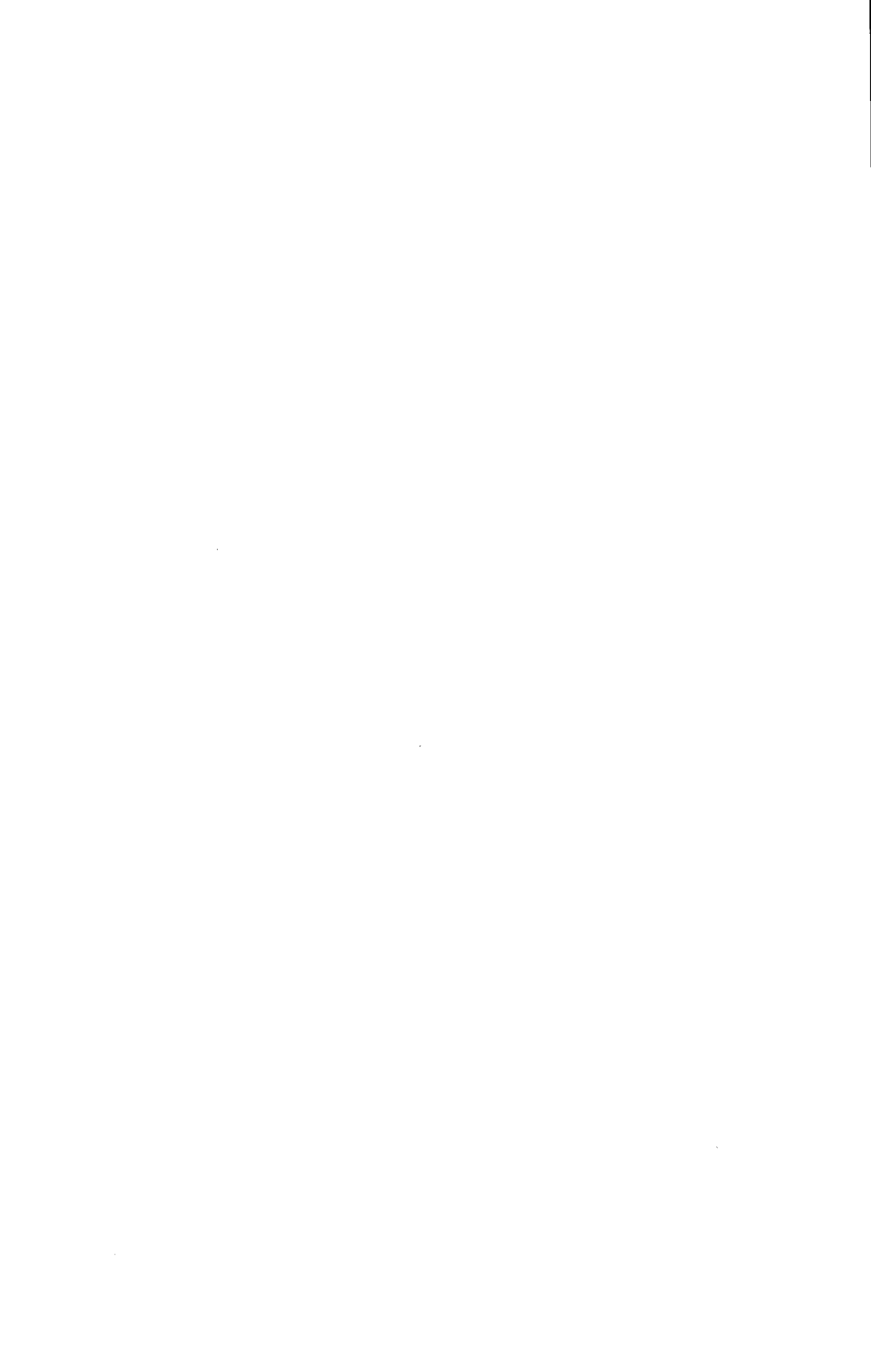
٣- الشاطبي: الموافقات، مرجع سابق، مج ١، ج ٢، ص ٥٨٥-٦٠٢.

أن يكون فيها تعبدية، وعلى الفقيه استنباط العلل فيها. ولذلك جزم مالك وأبو حنيفة والشافعي بالقياس على الأصناف الستة الربوية باستنباط علة لتحريم ربا الفضل فيها، إلا أن جميعهم إنما استنبط لها علة ضابطة ولم يُبينوا لها حكمة.



القسم الثاني

في مقاصد التشريع العامة



مقاصدُ التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها؛ بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصافُ الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها.

## الصفة الضابطة للمقاصد الشرعية

المقاصد الشرعية نوعان: معانٍ حقيقية، ومعانٍ عرفية عامة. ويشترط في جميعها أن يكون ثابتاً ظاهراً منضبطاً مطرداً.

فأما المعاني الحقيقية فهي التي لها تحققٌ في نفسها بحيث تدرك العقول السليمة ملاءمتها للمصلحة أو منافرتها لها - أي تكون جالبةً نفعاً عاماً أو ضرراً عاماً - إدراكاً مستقلاً عن التوقف على معرفة عادة أو قانون، كإدراك كون العدل نافعاً، وكون الاعتداء على النفوس ضاراً، وكون الأخذ على يد الظالم نافعاً لصالح المجتمع.

والتقييدُ بالعقول السليمة لإخراج مُدركات العقول الشاذة، كمحبة الظلم في الجاهلية كما في قول الشميدر الحارثي من شعراء الحماسة مفتخراً:

فلسنا كمن كنتم تصييون سلّة      فنقبل ضيماً أو نُحكّم قاضياً

ولكن حكم السيف فينا مسلطٌ      فنرضى إذا ما أصبح السيفُ راضياً

وقول سوار بن المضرب السعدي مفتخراً:

وإنّي لا أزال أخوا حروبٍ      إذا لم أجنّ مَجْنَّ جاني

وأما المعاني العرفية العامة فهي الجربات التي ألفتها نفوسُ الجماهير واستحسنتها

١ - ليس المراد هنا بالحقيقي معناه في الحكمة، أعني ما له وجود في الخارج ونفس الأمر، وهو الذي يقابل الأمر الاعتباري؛ بل المراد ما يشمل الاعتباريات، وهي المعاني التي توجد في اعتبار المعتر ولكن وجودها تابع لوجود حقيقة أو حقيقتين. ويدخل تحت هذا الأمور النسبية كالزمان والمكان، والأمور الإضافية كالأبوة والأخوة - (المؤلف).

استحساناً ناشئاً عن تجربة ملاءمتها لصلاح الجمهور، كإدراك كون الإحسان معنىً ينبغي تعامل الأمة به، وكإدراك كون عقوبة الجاني رادعةً إياه عن العود إلى مثل جنائته، ورادعةً غيره عن الإجرام، وكون ضدّ ذنّبك يؤثر ضدّ أثريهما، وإدراك كون القذارة تقتضي التطهر.

وقد اشترطتُ لهذين النوعين الثبوتَ، والظهورَ، والانضباطَ، والاطرادَ.

فالمراد بالثبوت أن تكون تلك المعاني مجزوماً بتحققها أو مظنوناً ظناً قريباً من الجزم.

والمراد بالظهور الاتضاح بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى، ولا يلتبس على معظمهم بمشابهة، مثل حفظ النسب الذي هو المقصد من مشروعية النكاح فهو معنى ظاهر ولا يلتبس بحفظه الذي يحصل بالمخادنة أو بالإلاطة وهي إصاق المرأة البغي الحمل الذي تعلّقه برجلٍ معين ممن ضاجعوها.

والمراد بالانضباط أن يكون للمعنى حدٌّ معتبر لا يتجاوزه ولا يقصر عنه، بحيث يكون القدر الصالح منه لأن يعتبر مقصداً شرعياً قدراً غير مشكّك، مثل حفظ العقل إلى القدر الذي يخرج به العاقل عن تصرفات [غير] العقلاء الذي هو المقصد من مشروعية التعزير بالضرب عند الإسكار.

والمراد بالاطراد أن لا يكون المعنى مختلفاً باختلاف أحوال الأقطار والقبائل والأعصار، مثل وصف الإسلام والقدرة على الإنفاق في تحقيق مقصد الملاءمة للمعاشرة المسماة بالكفاءة، المشروطة في النكاح في قول مالك وجماعة من الفقهاء، بخلاف التماثل في الإثراء أو في القبيلة.

وقد تتردد معان بين كونها صلاحاً تارةً وفساداً أخرى، أي بأن اختلّ منها وصفُ الاطراد. فهذه لا تصلح لاعتبارها مقاصدَ شرعية على الإطلاق ولا لعدم اعتبارها كذلك، بل المقصد الشرعي فيها أن تُوكَل إلى نظر علماء الأمة وولاية أمورها الأمناء على مصالحها من أهل الحل والعقد ليُعِينُوا لها الوصفَ الجدير بالاعتبار في أحد الأحوال دون غيره. وذلك مثل القتال والمجالدّة، فقد يكون ضرراً

١ - في نشرة لبشركة التونسية للتوزيع (ص ٥٢): بدون "غير"، وهي مما يقتضيه السياق.

إذا كان لشق عصا الأمة، وقد يكون نفعاً إذا كان للذب عن الحوزة ودفع العدو، ألا ترى أن الله تعالى قال: ﴿إِنَّمَا جَزَأُا الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا﴾ (المائدة: ٣٣)، فجعل قتالهم -وهو الحرابه- موجبا للعقاب لأنها فساد، وقال تعالى: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ (الحجرات: ٩)، فأعلمنا أن هذا التقاتل ضر؛ فلذلك أمر البقية بالإصلاح بينهما لنتهاء القتال. ثم قال تعالى: ﴿فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا النَّبِيَّ تَبِغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ (الحجرات: ٩)، فأمر بإيقاع قتال للإصلاح، وقال: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١٩٩ و ٢٤٤) وغير ذلك آيات كثيرة.

فيمثل هذه المعاني بشروطها هذه يحصل اليقين بأنها مقاصد شرعية. فإن دلت أدلة شرعية على أن الشريعة اعتبرت من مقاصدها معاني اعتبارية أو معاني عرفية خاصة احتاجت الشريعة إلى اعتبارها في مقاصدها لما تشتمل عليه من تحصيل صلاح عام أو دفع ضر كذلك، كاعتبار الرضاع سبباً لتحريم التزوج بالأخت منه<sup>١</sup> ومعاملته معاملته النسب في ذلك، وكاعتبار القرشية في شرط الخليفة، وجب [من ثم] على الفقيه سير تلك الاعتبارات، فإن حصل له الظن في الجملة بأنها مقصودة للشارع أثبتها [بوصفها] مسائل فرعية قريبة من الأصول، ولا يجترئ على أن يتجاوز مواقع ورودها. وإن قوي الظن بأنها مقاصد شرعية مطردة فله حينئذ تأصيلها ومجازة مواقع ورودها، كاعتبار الذكورة شرطاً في الولايات القضائية والإمارة بناءً على العرف العام المطرد في العالم يومئذ، واعتبار التبني مؤثراً في جميع آثار البنوة الحقيقية في صدر الإسلام قبل نسخ ذلك بآية: ﴿ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ (الأحزاب: ٥).

فِيَسْتَحْلَصُ من هذا كله أن المقاصد الشرعية معان حقيقية لها تحقق

١ - "منه"، أي من الرضاع.

في الخارج، وتلحق بها المعاني الاعتبارية القريبة من الحقيقية،<sup>١</sup> ومعان عرفية عامة متحققة، وتلحق بها معان عرفية خاصة تقرب من المعاني العرفية العامة.

فأما الأوهام فهي المعاني التي يَخْتَرَعُها الوهم من نفسه دون أن تصل إليه من شيء محقق في الخارج، كتوهم كثير من الناس أن في الميت معنى يوجب الخوف منه أو النفور عنه عند الخلو. وهذا الإدراك مركب من الفعل والانفعال، لأن الذهن الواحد نجده في هذا فاعلاً ومنفعلاً معاً، فهو يفعل الاختراع ثم يدركه. وكذلك التخيلات، وهي المعاني التي تختَرعها قوة الخيال بمعونة الوهم بأن يركبها الخيال من عدة معان محسوسة محفوظة في الحافظة، كتمثيل صنف من الحوت أنه خنزير بحري.

فليس شيء من هذين بصالح لأن يُعدَّ مقصداً شرعياً.

ثم إننا استقرينا الشريعة فوجدناها لا تراعي الأوهام والتخيلات وتأمّر ببندها، فعلمنا أن البناء على الأوهام مرفوض في الشريعة إلا عند الضرورة، فقضينا بأن الأوهام غيرُ صالحة لأن تكون مقاصد شرعية.

ففي الموطأ أن رسول الله ﷺ رأى رجلاً يسوق بدنة فقال له: "اركبها"، فقال: يا رسول الله إنها بدنة، فقال: "اركبها وملك"، في الثانية أو في الثالثة.<sup>٢</sup>

وفيه أيضاً أن عبد الله بن عمر كفن ابنه واقد بن عبد الله حين مات بالجحفة وهو محرم، وقال: لولا أننا حُرِّمٌ لطييناه (أي ما منعهم من تطيبه إلا أن الجماعة كلهم محرمون لا يجوز لهم مس الطيب). قال مالك: "وإنما يعمل الرجل ما دام

١- الاعتبار هي المعاني التي لها حقائق متميزة عن بقية الحقائق، ولكنها غير موجودة إلا في اعتبار العقلاء بحيث لا مندوحة للعقل عن تعلُّقها بالحقائق، ولكن وجودها تابع لوجود حقيقة مثل الزمان والمكان، أو حقيقتين مثل الإضافات كالأبوة- (المؤلف).

٢- الموطأ: "كتاب الحج- باب ما يجوز من الهدى"، الحديث ٨٤٥، ص ٢٦٠؛ وانظر كذلك صحيح مسلم، ج ٢، "كتاب الحج"، الأحاديث ١٣٢٢-١٣٢٣، ص ٩٦٠؛ وانظر أيضاً روايتين في المعنى نفسه في سنن ابن ماجه، ج ٢، "أبواب المناسك"، الحديثان ٣١٤٠-٣١٤١، ص ١٩٩.

حَيًّا، فإذا مات فقد انقضى العمل".<sup>١</sup> والمقصود من ذلك نسخ الحديث الوارد أن رجلاً وَقَصَتْهُ نَاقَتُهُ وهو محرم فمات، فقال رسول الله: "لَا تُخَمَّرُوا وَجْهَهُ، وَلَا تَمْسُوهُ بِطَيْبٍ، فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَلْبِيًّا".<sup>٢</sup>

وقد قيل: إن تلك خصوصية له قد علم الله سرًّا أوجب اختصاصه بتلك المزية. والصواب عندي: أن ذلك لئلا يتلطخ محنطوه، فالنهي لأجل الأحياء، لا لأجل الميت، وجعل حرمانه من الخنوط سبباً لحشره ملبياً تنويهاً بشأن الحج، كما ورد في الشهيد، وسنذكره قريباً.

وقد أبطل الإسلام أحكام التَّبَيُّنِ التي كانت في الجاهلية وفي صدر الإسلام، لكونه أمراً وهمياً.

ومن حقِّ الفقيه -مهما لاح له ما يُوهِمُ جعلَ الوهم مُدْرَكَ حكمٍ شرعيٍّ- أن يتعمَّق في التأمل عسى أن يظفر بما يزيل ذلك الوهم، ويرى أن ثمة معنىً حقيقياً - هو مناط التشريع- قد قارنه أمرٌ وهمي، فغطَّى عليه في نظر عموم الناس لأنهم أَلِفُوا المصيرَ إلى الأوهام.

مثاله: النهي عن غسل الشهيد في الجهاد، وقول رسول الله ﷺ في الشهيد: "إنه يبعث يوم القيامة ودمه يتعب، اللون لون الدم والريح ريح المسك"<sup>٣</sup>، فيتوهم كثير من الناس أن علةَ تركِ غُسلِهِ هي بقاء دمه في جروحه يبعث بها يوم القيامة. وليس كذلك لأنه لو غسل جهلاً أو نسياناً أو عمداً لما بطلت تلك المزية، ولجعل الله له في جرحه دماً يتعب شهادةً له بين أهل المحشر. ولكن علة النهي هي أن الناس في شغل عن التفرغ

١- الموطأ، "كتاب الحج- باب تخمير المحرم وجهه"، الحديث ٧٢٢، ص ٢٢٤.

٢- انظر عدة روايات في المعنى نفسه في صحيح البخاري، مج ١، ج ٢، "كتاب الجنائز"، الأحاديث ١٢٦٥-١٢٦٨، ص ٣٨٥-٣٨٦.

٣- جزء من حديث في الموطأ، "كتاب الجهاد"، الحديث ٩١٢، ص ٣٠٦؛ وانظر كذلك صحيح البخاري، مج ٢، ج ٣، "كتاب الجهاد والسير"، الحديث ٢٨٠٣، ص ٢٧٧-٢٧٨؛ صحيح مسلم، ج ٣، "كتاب الإمامة"، الحديث ١٨٧٦، ص ١٤٩٦؛ وانظر النهي عن غسل الشهيد عند البخاري، مج ١، ج ٢، "كتاب الجنائز"، الحديث ١٣٤٦، ص ٤٠٩، و"يتعب" معناه يسيل وينهمر.

لغسل موتى الجهاد، فلما علم الله ما يحصل من انكسار خواطر أهل الصف حين إصابتهم بالجراح من بقاء جراحتهم ومن دفنهم على تلك الحالة، وعلم انكسار خواطر أهليهم وذويهم عوضهم الله تلك المزية الجليلة. فالسبب في الحقيقة معكوس، أي السبب هو المسبب والمسبب هو السبب.

وكذلك الأمر بستر العورة للذي يصلي في خلوته، فإن ذلك للحرص على عدم الاستخفاف بالعادات الصالحة تحقيقاً لمعنى المروءة وتعويداً عليها.

وقد تأتي أحكام منوطة بمعان لم نجد لها متأولاً إلا أنها أمور وهمية،<sup>١</sup> مثل استقبال القبلة في الصلاة، ومثل التيمم واستلام الحجر الأسود، فعلياً أن ثبتها كما هي ونجعلها من قسم التعبدي الذي لا يصلح للكون مقصداً شرعياً أو تناولها بما سنقول. وتأتي أحكام منوطة بما يمكن له من تأويل يخرج عن الوهم مثل طهارة الحدث، فتعالج بإمكاننا حتى نخرجه من الكون وهمياً. وتفصيل ذلك يجيء في القسم الثالث في المقاصد الخاصة.

واعلم أن الأمور الوهمية وإن كانت لا تصلح للكون مقصداً شرعياً للتشريع، فهي صالحة لأن يستعان بها في تحقيق المقاصد الشرعية، فتكون طريقاً للدعوة والموعظة، ترغيباً أو ترهيباً، كقوله تعالى: ﴿يَجِبُ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾ (الحجرات: ١٢)، وقوله ﷺ: "العائد في صدقته كالكلب يعود في قيئه".

فعلى الفقيه أن يفرق بين المقامين، فلا يذهب يفرع على تلك المواضع أحكاماً فقهية، كمن توهم أن الصائم إذا اغتاب أحداً أفطر لأنه قد أكل لحم أخيه. وقد تكون الوهميات في أحوال نادرة مستعانةً بها على تحقيق مقصد شرعي حين يتعذر غيرها. ولعل ما ذكرناه من التيمم والاستقبال يرجع إلى ذلك فلتتفطن له.

---

١ - لا يخفى أن قصد المصنف هنا أن مثل هذه الأحكام ليست لها علل منضبطة يستطيع العقل استنباطها وتحديدتها ثم إجراء القياس بموجبها، وأنها بذلك أمورٌ توفيقية يسلم بها العقل من الشرع تسليمًا. ولا ينبغي التوهم أن مثل هذه الأحكام خلية عن الحكم والمعاني التي يمكن للعقل إدراكها بالتعمق في التفكير والنظر، فشرع الله تعالى ليس خلواً عن الحكمة كما هو مقرر عند أساطين العلماء. هذا وللمصنف رحمه الله محاولات لاستجلاء الحكمة في مثل هذه الأحكام، راجعها في أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، وانظر كذلك مواضع متعددة من تفسير التحرير والتنوير.



# ابتناء المقاصد على وصف

## الشريعة الإسلامية الأعظم: وهو الفطرة

قال الله تعالى ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ (الروم: ٣٠)، والمراد بالدين دين الإسلام لا محالة، لأن الخطاب لمحمد ﷺ، فهو مأمور بإقامة وجهه للدين المرسل به. ومعنى إقامة الوجه للدين القصد إليه والجد فيه. والمراد بوجهه جميع ذاته، فخص الوجه بالذكر لأنه جامع الحواس وآلات الإدراك، و"حنيفا" حال من "وجهك"، والحنيف: المائل. والمراد هنا الميل عن غير ذلك الدين من الشرك، قال تعالى: ﴿حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ﴾ (الحج: ٣١).

ودخل في هذا الخطاب جميع المسلمين باتفاق أهل التأويل.

وقوله "فطرة الله" منصوب على البدل من "حنيفا" المنصوب على الحال من "الدين"، فقوله "فطرة" في معنى حال ثانية، فيكون المعنى: فأقم وجهك للدين الحنيف الفطرة. والمراد من الدين مجموع ما يسمى بالدين من عقائد وأحكام.

وليس تخصيصه بالعقائد في كلام بعض المفسرين مثل فخر الدين الرازي والبيضاوي<sup>١</sup> إلا انقيادا لظاهر سياق الكلام السابق، لأن الآيات قبلها وردت في ذم الشرك وإبطال عقائد المشركين والدهريين ابتداء من قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَبْدؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (الروم: ١١) إلى قوله: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾

١- قال الفخر الرازي في تفسير معنى الفطرة: "...ثم قال تعالى: فطرة الله، أي الزم فطرة الله وهي التوحيد لأن الله فطر الناس عليه... وقيل: لا تبديل لخلق الله، أي الوجدانية مترسخة فيهم لا تغيير لها". التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، مج ١٣، الجزء ٢٥، ص ١٠٥.

وقال البيضاوي: "فطرة الله: خلقته، نصب على الإغراء أو المصدر لما دلَّ عليه ما بعدها؛ التي فطر الناس عليها: خلقهم عليها وهي قبولهم للحق وتمكنهم من إدراكه، أو ملة الإسلام فإنهم لو خلُّوا وما خلِّقوا عليه أدَّى بهم إليها، وقيل العهد المأخوذ من آدم وذريته؛ لا تبديل لخلق الله. لا يقدر أحد أن يغيره، أو ما ينبغي أن يغير؛ ذلك: للإشارة إلى الدين المأمور بإقامة الوجه له أو الفطرة إن فسرت بالملة"، البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، مج ٢، ص ٢٢٠.

(الروم: ٣٠)، وبظنهم أن الفاء فاء التفرّيع. وكلا الأمرين غير ظاهر، فليس سياق الكلام بموجب تجزئة اسم الكل، فإن الدين اسم يشمل جميع ما يتدين به المرء كما دل عليه حديث: "هذا جبريل أتاكم يعلمكم دينكم".<sup>١</sup> وقد نبه أئمة أصول الفقه على أنه إذا ورد في القرآن كلام خاص ثم تلاه لفظ يشمل ذلك الخاص وغيره لمناسبة، لا يختص ذلك اللفظ ببعض مدلوله لأجل السياق. وأما الفاء فالظاهر أنها فاء الفصيحة لا فاء التفرّيع، والفصيحة هي الفاء التي تُؤذَنُ بشرطٍ مقدّرٍ، إذا وقعت بعد كلام يُقصدُ به إثباتُ أمرٍ مطلوبٍ للمتكلم بعد التمهيد له بذكر مقدماته ودلائله، فيقع ما بعد الفاء موقع النتيجة من القياس. والتقدير في الآية: إذا علمت ما بيناه للناس من دلائل الوحدانية وإبطال الشرك فأقم وجهك، أي توجه لدين الإسلام الذي هو الفطرة. فالتعريف في "الدين" تعريف العهد، وهو ما عهده الرسول ﷺ مما أنزل عليه من العقائد والشريعة كلها. كما قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ (الشورى: ١٣)

الفطرة في هذه الآية مرادٌ بها جملة الدين بعقائده وشرائعه. وبذلك فسر ابن عطية<sup>٢</sup> والزنجشري. قال ابن عطية: "واختلف الناس في الفطرة ههنا، فذكر مكّي وغيره في ذلك جميع ما يمكن أن تصرف هذه اللفظة عليه، وفي بعضه قلق. والذي يُعتمد عليه في تفسير هذه اللفظة (الفطرة) أنها الخُلقة والهيئة التي في نفس الطفل التي هي مُعدَّةٌ ومُهَيَّأةٌ لأن يميز بها مصنوعات الله تعالى ويستدل بها على ربّه جلّ علا، ويعرف شرائعه، ويؤمن به".<sup>٣</sup> وقال الزنجشري في الكشاف: "والمعنى أنه خلقهم قابلين للتوحيد ودين الإسلام".<sup>٤</sup>

١- انظر الحديث بتمامه في صحيح البخاري، مج ٢، ج ١، الحديث ٥٠، ص ٢٢-٢٣.

٢- هو أبو محمد عبدالحق بن غالب بن عبد الرحمن بن عطية الحاربي - من محارب قيس - الغرناطي. مفسر وفقه وعارف بالحديث. [ولد سنة ٤٨١ هـ] [توفي في لورقة سنة ٥٤٢هـ/١١٤٨م] - (المؤلف).

٣- ابن عطية: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد الله الأنصاري والسيد عبد العال السيد (طبع بالدوحة على نفقة أمير دولة قطر، ١٩٨٥)، ج ١١، ص ٤٥٣، وما بين معقوفتين لم يورده المصنف، وإنما استكملناه إتماماً للفائدة.

٤- الإمام محمود بن عمر الزنجشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ضبط وتصحيح محمد عبد السلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، ج ٣، ص ٤٦٣-٤٦٤.

فَلَنبَيِّنُ مَعْنَى كَوْنِ الْإِسْلَامِ الْفِطْرَةَ، إِذْ هُوَ مَعْنَى لَمْ أَرْ مِنْ أَتَقَنَ الْإِفْصَاحَ عَنْهُ.

الفطرة: الخَلِقةُ، أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق. ففطرة الإنسان هي ما فُطِرَ - أي خُلِقَ - عليه الإنسانُ ظاهراً وباطناً، أي جسداً وعقلاً. فمشيُّ الإنسان برجليه فطرة جسدية، فمحاولة أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة. واستنتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرةٌ عقلية، فاستنتاج الشيء من غير سببه - المُسمَّى في علم الاستدلال بفساد الوضع - خلاف الفطرة العقلية. والجزم بأن ما نشاهده من الأشياء هو حقائق ثابتة في نفس الأمر فطرة عقلية، فإنكارُ السفسطائية ثبوت ذلك خلاف الفطرة العقلية. فوصف الإسلام بأنه الفطرة معناه أنه فطرة عقلية لأن الإسلام عقائد وتشريعات، وكلها أمور عقلية أو جارية على وفق ما يدرکه العقل ويشهد به.

وقد بيَّن أبو علي بن سينا حقيقة الفطرة في كتاب النجاة فقال: "ومعنى الفطرة أن يتوهَّم الإنسان نفسه حصل في الدنيا دفعةً وهو عاقل، لكنه لم يسمع رأياً ولم يعتقد مذهباً ولم يعاشر أمةً ولم يعرف سياسة، ولكنه شاهد المحسوسات وأخذ منها الحالات، ثم يعرض على ذهنه شيئاً ويتشكك فيه، فإن أمكنه الشكُّ فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشكُّ فهو ما توجهه الفطرة. وليس كل ما توجهه فطرة الإنسان بصادق، إنما الصادق فطرةُ القوة التي تُسمَّى عقلاً.

"وأما فطرةُ الذهن بالجملة فربما كانت كاذبة، وإنما يكون هذا الكذب في الأمور التي ليست محسوسةً بالذات، بل هي مبادئ للمحسوسات. فالفطرة الصادقة هي مقدمات وآراء مشهورة محمودة، أو جب التصديق بها إما شهادةُ الكل مثل أن العدل جميل، وإما شهادةُ الأكثر، وإما شهادةُ العلماء أو الأفاضل منهم. وليست الذائعاتُ من جهة ما هي ذائعاتٌ مما يقع التصديقُ بها في الفطرة،

---

ويحسن هنا إيراد كلام الزمخشري كاملاً تمييزاً للفائدة: "والمعنى: أنه خلقهم قابليين للتوحيد ودين الإسلام غير نائين عنه ولا منكرين له، لكونه مجاوباً للعقل، مساوياً للنظر الصحيح، حتى لو تُركوا لَمَا اختاروا عليه ديناً آخر، ومن غوى فباغواء شياطين الإنس والجن".

فما كان من الذائعات ليس بأوليّ عقلي ولا وهمي،<sup>١</sup> فإنها غير فطرية ولكنها متقررة عند الأنفس، لأن العادة مستمرة عليها منذ الصبا؛ وربما دعا إليها محبة التسالم والاصطناع المضطر إليهما الإنسان، أو شيء من الأخلاق الإنسانية مثل الحياء والاستيناس، أو الاستقراء الكثير، أو كون القول في نفسه ذا شرط دقيق لأن يكون حقاً<sup>٢</sup> صرفاً فلا يفتن لذلك الشرط ويؤخذ على الإطلاق".<sup>٣</sup>

ولقد أبدع في الإفصاح عن معنى الفطرة والتنبية على وجوب الحذر من اختلاطها بالمدركات الباطلة المتأصلة في النفوس بسبب عوارض عرضت للبشر، مثل العوائد الفاسدة المألوفة ودعوة أهل الضلالات إليها. وفي كلامه ما ينبّه على أن المخاطبين بتمييز الفطرة عن غيرها هم العلماء والحكماء أهل العقول الراجحة، فلا يعوز هؤلاء تحقيق معنى الفطرة وتمييزها عما يلتبس بها من المدركات والوجدانات. على أنه إن عسر على أحدهم تحقيق معنى فطري دقيق أو شديد التباس غيره به وخاف هوى نفسه أن يخيّل له الأمر غير الفطري فطرياً، فعليه حينئذ أن يعمّق النظر طويلاً وأن يعتبر بشهادة العلماء الأفاضل المشهود لأفكارهم بكرة العصمة من الخطأ.

وقد استبان لك أن الفطرة النفسية للإنسان هي الحالة التي خلق الله عليها عقل النوع الإنساني سالماً من الاختلاط بالرعونات والعادات الفاسدة، فهي المراد من قوله تعالى: ﴿فَطَرْتُ اللَّهَ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (الروم: ٣٠)، وهي صالحة لصدور الفضائل عنها، كما شهد به قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ، ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ، إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (التين: ٤-٦). فلا شك

١ - كذا، فإن لم يكن تحريفاً، فالظاهر أنه أراد بالوهمي الاعتباري لا ما تدركه القوة الراهمة - (المؤلف).

٢ - قوله "لأن يكون حقاً" متعلق بشرط دقيق - (المؤلف).

٣ - انظر ابن سينا: النجاة في المنطق والإلهيات (مجلد واحد)، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة (بيروت: دار الجليل، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ج ١، ص ٧٩-٨٠. وانظر كذلك للمؤلف مزيد بيان لمعنى الفطرة في تفسير التحرير والتنوير (تونسن: دار سحنون للنشر، ١٩٩٧)، المجلد العاشر، ج ٢١، ص ٨٨-٩٤، وكذلك في كتابه أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع (تونسن) والمؤسسة الوطنية للكتاب (الجزائر)، ١٩٨٥، ص ١٥-٢٢.

أن المراد بالتقويم في الآية تقويم العقل الذي هو مصدر العقائد الحقة والأعمال الصالحة، وأن المراد برده أسفل سافلين انتقال الناس إلى اكتساب الرذائل بالعقائد الباطلة والأعمال الذميمة. وليس المرادُ تقويمَ الصورة، لأن صورة الناس لم تتغير إلى ما هو أسفل، ولأن الاستثناء بقوله: (إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا)، يمنع أن يكون المستثنى منه صوراً ظاهرة، إذ ليس للمؤمنين الصالحين اختصاص بصور جميلة. فالأصول الفطرية هي التي خلق الله عليها الإنسان المخلوق لعمران العالم، وهي إذاً الصالحة لانتظام هذا العالم على أكمل وجه، وهي إذاً ما يحتوي عليه الإسلام الذي أراده الله لإصلاح العالم بعد اختلاله.

ومعنى وصف الإسلام بأنه "فطرة الله"، أن الأصول التي جاء بها الإسلام هي من الفطرة، ثم تتبعها أصول وفروع هي من الفضائل الذائعة المقبولة، فجاء بها الإسلام وحرّضَ عليها، إذ هي من العادات الصالحة المتأصلة في البشر، والناشئة عن مقاصد من الخير سالمة من الضرر، فهي راجعة إلى أصول الفطرة، وإن كانت لو تركت الفطرة وشأنها لما شهدت بها ولا بضدها، فلما حصلت اختارتها الفطرة، ولذلك استقرت عند الفطرة واستحسنتها.

مثال ذلك الحياء والوقاحة، فإنهما إذا لم يخرجوا إلى حد الاستعمال في الإضرار كانا سواء في شهادة الفطرة. وقد كان بعض الحكماء معروفاً بالوقاحة والسلطة مثل الحكيم ديوجينوس اليوناني. ولكننا نجد الحياء محبوباً للناس، فصار من العادات الصالحة، وصلاح لأن تنشأ عنه منافع جمة في صلاح الذات وإصلاح العموم؛ فلذلك كان من شعار الإسلام. ففي الصحيح أن رسول الله ﷺ مرَّ برجلٍ من الأنصار يعظُّ أخاه في الحياء (أي ينهاه عما تلبس به من الحياء)، فقال رسول الله ﷺ: "دعه، فإن الحياء من الإيمان".<sup>١</sup> فلم تسلم حكمة أصحاب الشدة والغلظة من نفور الناس عنها وعنهم، وقد قال تعالى: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ

١ - الموطأ: "كتاب الجامع - باب ما جاء في الحياء"، الحديث ١٦٣٦، ص ٦٥١؛ صحيح البخاري، مج ٤، ج ٧، "كتاب الأدب"، الحديث ٦١١٨، ص ١٣٠؛ وكذلك سنن ابن ماجه ج ١، "باب في الإيمان"، الحديث ٤٦، ص ١٣، ونصه: "إن الحياء شعبة من الإيمان".

لَا تَنْفُضُوا مِنْ حَوْلِكَ ﴿﴾ (آل عمران: ١٥٩).

ويستبينُ لك من هذا أن الوجدان الإنساني العقلي لا يدخل تحت الفطرة منه إلاّ الحقائق والاعتباريات، ولا يدخل فيه الأوهام والتخيلات لأنها ليست مما فُطر عليه العقل، ولكنها مما عرض للفطرة عرضاً كثيراً حتى لازمت أصحاب الفطرة في غالب الأحوال فاشتبهت بالفطريات. وإنما كان عرضها للفطرة بسوء استعمال العقل وسوء فهم الأسباب، ولذلك تجد العقلاء متفقين في الحقائق والاعتباريات، ولا تجدهم متفقين في الوهميات والتخيلات، بل تجد سلطان هذين الأخيرين أشد بمقدار شدة ضعف العقول، وتجد أهل العقول الراجحة في سلامة منها.

ويتفرع لنا من هذا أن الشريعة الإسلامية داعيةٌ أهلها إلى تقويم الفطرة والحفاظ على أعمالها، وإحياء ما اندرس منها أو اختلط بها. فالزواج والإرضاع من الفطرة وشواهد ظاهرة في الخلقة، والتعاوض وآداب المعاشرة من الفطرة لأنهما اقتضاهما التعاون على البقاء، وحفظ الأنفس والأنساب من الفطرة. والحضارة الحق من الفطرة لأنها من آثار حركة العقل الذي هو من الفطرة، وأنواع المعارف الصالحة من الفطرة لأنها نشأت عن تلاقي العقول وتفاوضها، والمخترعات من الفطرة لأنها متولدة عن التفكير، وفي الفطرة حب ظهور ما تولد عن الخلقة<sup>١</sup>.

ونحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع الذي سيأتي بحثه، نجد لا يعدو أن يسائر حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها. ولعل ما أفضى إلى خرق عظيم فيها

---

١- للمزيد من التوسع والتعمق في تحديد مفهوم الفطرة وبيان أبعاده المعرفية والاجتماعية وتوسيعاً لمجال المقارنة، انظر العلامة محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١١هـ/١٩٩١م)، ج ١٦، ص ١٨٣-١٩٨.

وللمرحوم محمد أسد كلام جيد في تحليل معنى الفطرة أورده تعليقاً على الآية ٣٠ من سورة الروم يحسن جلبيه هنا. يقول: "ولفظ الفطرة الذي يمكن ترجمته بالاستعداد الطبيعي (natural disposition) يعني في هذا السياق القدرة الحدسية المتأصلة تكويناً في الإنسان التي يميز بها بين الصواب والخطأ، وبين الحق والباطل، والتي بها يدرك بالتالي وجود الله وتوحيده". انظر:

Muhammad Asad: *The Message of The Qur'an* (Gibraltar: Dar alAndalus, 1980),

p.621؛ وانظر تعليقه على الآية ١٧٢ من سورة الأعراف في المرجع نفسه، ص ٢٣٠.

يُعدُّ في الشرع محذوراً وممنوعاً، وما أفضى إلى حفظ كيانها يُعدُّ واجباً، وما كان دون ذلك في الأمرين فهو منهي [عنه] أو مطلوب في الجملة، وما لا يمسها مباح.

ثم إذا تعارضت مقتضيات الفطرة ولم يمكن الجمع بينها في العمل، يصار إلى ترجيح أولها وأبقاها على استقامة الفطرة، فلذلك كان قتل النفس أعظم الذنوب بعد الشرك، وكان الترهُّبُ منهياً عنه، وكان خصاء البشر من أعظم الجنايات، ولم يجز الانتفاع بالإنسان انتفاعاً يفيت عينه أو يعطلها، كالتمثيل بالعبد بخلاف الانتفاع بالحيوان، وكان إتلاف الحيوان بغير أكله ممنوعاً.

ومن هنا تعلم أن القضاء بالعوائد يرجع إلى معنى الفطرة، لأن شرط العادة التي يُقضى بها أن لا تُنافي الأحكام الشرعية، فهي تدخل تحت حكم الإباحة. وقد علمت أنها من الفطرة؛ إمَّا لأنها لا تنافيها، وحيثُذِّ فالحصول عليها مرغوب لفطرة الناس، وإمَّا لأن الفطرة تناسبها وهو ظاهر.

# السَّمَاحَةُ أَوَّلُ أَوْصَافِ

## الشَّرِيعَةِ وَأَكْبَرُ مَقَاصِدِهَا

السماحةُ سهولةُ المعاملة في اعتدال، فهي وسطٌ بين التضييق والتساهل، وهي راجعةٌ إلى معنى الاعتدال والعدل والتوسط، ذلك المعنى الذي نوّه به أساطينُ حكمائنا الذين عُتِنُوا بتوصيف أحوال النفوس والعقول، فاضلها ودينها وانتساب بعضها من بعض. فقد اتفقوا على أن قوام الصفات الفاضلة هو الاعتدال، أي التوسط بين طرفي الإفراط والتفريط، لأن ذينك الطرفين يدعو إليهما الهوى الذي حذرنا الله منه في مواضع كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (ص: ٢٦)، وقوله: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ﴾ (النساء: ١٧١)، وقوله: ﴿فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾ (الحديد: ٢٧)؛ فإن ذلك متعلق بأهل الكتاب ابتداءً، ومرادٌ منه موعظةُ هذه الأمة لتحتنب الأسباب التي أوجبت غضب الله على الأمم السابقة وسقوطها. وقال رسول الله ﷺ في اليهود: "لو ذبحوا أية بقرة لأجزأتهم ولكن شدّدوا فشدد الله عليهم".<sup>١</sup>

فالتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط هو منبع الكمال، وقد قال الله تعالى في وصف هذه الأمة أو وصف صدرها: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ (البقرة: ١٤٣). روى أبو سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ في معنى الآية أن الوسط هو العدل، أي بين طرفي الإفراط والتفريط،<sup>٢</sup> وبذلك حزم المحققون في تفسير هذه الآية، وبه فسّر أيضا قوله تعالى: (قال أوسطهم)، أي أعلمهم وأعدلهم. وقد شاع هذا المعنى في الوسط.

وقال مطرف بن عبد الله بن الشخير التابعي: "خير الأمور أوسطها"،

١- انظر عدة روايات لهذا الحديث أغلبها مرفوعٌ إلى الرسول ﷺ في الطبري: جامع البيان في تأويل آي القرآن (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ج ١، ص ٣٨٩-٣٩٠.

٢- صحيح البخاري، مج ٣، ج ٥، "كتاب تفسير القرآن"، الحديث ٤٤٨٧، ص ١٨٠-١٧٩.



وبعضهم يرويه حديثاً، وهو مشهور على الألسنة، ولكنه ضعيف الإسناد.<sup>١</sup>

فالسماحة هي السهولة المحمودة فيما يظن الناس التشديد فيه، ومعنى كونها محمودةً أنها لا تُقضى إلى ضرر أو فساد. وفي الحديث الصحيح عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ: "رحم الله رجلاً سمحاً إذا باع، سمحاً إذا اشترى، سمحاً إذا اقتضى".<sup>٢</sup> وقريب منه في رواية أبي هريرة.

ووصفُ الإسلام بالسماحة ثبت بأدلة القرآن والسنة، فقد قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥)، وقال: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨)، وقال: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ (المائدة: ٦)، وقال: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا لَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ (البقرة: ٢٨٦).

وفي الحديث الصحيح عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ أنه قال: "أحب الدين إلى الله الحنيفة السمحة"<sup>٣</sup> أي أحب الأديان إلى الله دين الإسلام الذي هو

---

١- أخرجه ابن أبي شيبة: المصنف، تحقيق أحمد الندوي (نشر الدار السلفية بالهند، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ج ١٣، ص ٤٧٩؛ وينظر كذلك العجلوني: كشف الحفاء (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٥١هـ)، ج ١، الحديث ١٢٤٧، ص ٣٩١.

٢- صحيح البخاري، مج ٢، ج ٣، "كتاب البيوع"، الحديث ٢٠٧٦، ص ١٣؛ ونصه: "رحم الله رجلاً سمحاً إذا باع، وإذا اشترى، وإذا اقتضى". وقد ورد بلفظ "عبداً" بدل "رجلاً" في سنن ابن ماجه، ج ٢، "أبواب التجارات"، الحديث ٢٢٢١، ص ١٢.

٣- رواه ابن أبي شيبة، وأخرجه البخاري في صحيحه تعليقاً وأخرجه في الأدب المفرد مسنداً- (المؤلف).

هذا ولم أطلع عليه في فهرس المصنف لابن أبي شيبة، وربما هو في مؤلف آخر له. وهو في صحيح البخاري معلقاً: مج ١، ج ١، "كتاب الإيمان- باب ٣٠"، ص ١٨؛ ووصله في الأدب المفرد، مصدر سابق، "باب حسن الخلق إذا فقهاوا"، الحديث ٢٨٨، ص ١٠٩؛ و المسند لأحمد بن حنبل وبهامشه منتخب كنز العمال للمتقي الهندي (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ج ١، ص ٢٣٦؛ وعبدالرزاق: المصنف، ج ١، الحديث ٣٣٨، ص ٧٤؛ والطبراني: الأوسط، كما في مجمع الزوائد للهيتمي، ج ١، ص ١٢٤؛ وحسنه ابن حجر كما في الفتوح، راجعه وضبطه وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد وزميلاه (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م)، مج ١، ج ١، ص ١٦٤؛ وينظر كذلك الألباني: =

الحنيفية السمحة، فقد أثبت أن السماحة هي وصف الإسلام. وفيه عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: "إن الدين يسر، ولن يُشَادَّ هذا الدينَ أحدٌ إلا غلبه"،<sup>١</sup> أي كان الدين غالباً. وفي الحديث: "بُعِثَ بالحنيفية السمحة"، وهو ضعيف السند بهذا اللفظ، ولكنه في معنى الحديث الذي قبله. واستقرأ الشريعة دللاً على أن السماحة واليسر من مقاصد الدين.

وفي الحديث الصحيح في البخاري وغيره: أن رسول الله ﷺ بعث علياً ومعاذاً إلى اليمن وقال لهما: "يسراً ولا تعسراً، وبشراً ولا تنفراً".<sup>٢</sup> وقال رسول الله ﷺ لأصحابه: "إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين".<sup>٣</sup> وعن عائشة: "كان رسول الله ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً".<sup>٤</sup> والمراد من الإثم ما دلت الشريعة على تحريمه. قال الشاطبي في الفصل الثاني من المسألة السابعة من نوع الموانع وفي مواضع متكررة من كتابه: "إن الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع".<sup>٥</sup> واستدل لذلك بكثير من الأدلة التي ذكرناها آنفاً.

وأقول: إن حكمة السماحة في الشريعة أن الله جعل هذه الشريعة دين الفطرة. وأمور الفطرة راجعة إلى الجبلَّة، فهي كائنة في النفوس، سهلٌ عليها قبولها. ومن الفطرة النفور من الشدَّة والإعنات، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾

-سلسلة الأحاديث الصحيحة (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ج ٢، الحديث ٨٨١، ص ٥٦٩-٥٧٠.

١ - انظر الحديث بتمامه في صحيح البخاري، مج ١، ج ١، "كتاب الإيمان"، الحديث ٣٩، ص ١٨.

٢ - صحيح البخاري، مج ٣، ج ٥، الحديث ٤٣٤٢، ص ١٢٨؛ وانظر طرفه في الحديث ٤٣٤٥، ص ١٢٩، وصحيح مسلم، ج ٣، "كتاب الجهاد والسير"، الحديث ١٧٢٣، ص ١٣٥٩.

٣ - جزء من حديث خير الأعرابي الذي بال في المسجد وهو في صحيح البخاري، مج ٤، ج ٧، الحديث ٦١٢٨، ص ١٣٢-١٣٣.

٤ - صحيح البخاري، مج ٤، ج ٨، "كتاب الحدود"، الحديث ٦٧٨٧، ص ٣٢٨-٣٢٩؛ ونص الحديث بتمامه: "ما خيَّرَ النبي ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً، فإذا كان الإثم كان أبعدهما منه، والله ما انتقم لنفسه في شيء يؤتى إليه قط، حتى تنتهك حُرْمَاتِ اللَّهِ فينتقم لله".

٥ - الموافقات، مرجع سابق، مج ١، ج ١، ص ٣٠٢.

ضَعِيفًا ﴿ (النساء: ٢٨) . وقد أراد الله تعالى أن تكون الشريعة الإسلامية شريعة عامة ودائمة، فافتضى ذلك أن يكون تنفيذها بين الأمة سهلاً، ولا يكون ذلك إلا إذا انتفى عنها الإعنات، فكانت بسماحتها أشد ملاءمةً للنفوس؛ لأن فيها إراحة النفوس في حالي خويصتها ومجتمعها.

وقد ظهر للسماحة أثرٌ عظيم في انتشار الشريعة وطول دوامها، فعُلم أن اليسر من الفطرة؛ لأن في فطرة الناس حبَّ الرفق، ولذلك كره الله من المشركين تغيير خلق الله فأسنده إلى الشيطان إذ قال عنه: ﴿وَلَا مُرْنَهُمْ فَلْيَبْتِكُنْ ءَاذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مُرْنَهُمْ فَلْيَغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾ (النساء: ١١٩). وذلك حيث يكون التغيير خلواً عن المصلحة، فأما إذا كان لمعنى أدخل في الفطرة فلا يصير مذموماً، بل يكون محموداً، مثل الختان وتقليم الأظفار، وحلق الرأس في الحج.

# المَقْصَدُ العَامُ

## مِنَ التَّشْرِيعِ

إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع، استبان لنا من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقرأة أنَّ المقصد العام من التشريع فيها هو حفظُ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان. ويشمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه.

قال الله تعالى حكايةً عن رسوله شعيب وتوبيهاً به: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ﴾ (هود: ٨٨)، فعلمنا أن الله أمر ذلك الرسول بإرادة الإصلاح بمتتهى الاستطاعة. وقال: ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (الأعراف: ١٤٢)، وقال: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضَعِفُ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِ نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (القصص: ٤)، فعلمنا أن الصفات التي أُجريت على فرعون كلها من الفساد، وأن ذلك مذموم، وأن بعثة موسى كانت لإنقاذ بني إسرائيل من فساد فرعون، فعلمنا أن المراد من الفساد غير الكفر، وإنما هو فساد العمل في الأرض لأن بني إسرائيل لم يتبعوا فرعون في كفره.

وقال حكايةً عن شريعة شعيب لأهل مدين: ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ (الأعراف: ٨٥)، وفي آية أخرى: ﴿وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (البقرة: ٦٠)، وقال حكايةً عن رسول ثمود: ﴿وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (البقرة: ٦٠)، وقال الله تعالى مخاطباً هذه الأمة: ﴿وَلَا تَفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ (الأعراف: ٥٦)، وقال: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ (البقرة: ٢٠٥)، وقال: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ، أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ﴾ (محمد: ٢٢-٢٣).

فهذه أدلة كلبية صريحة دلت على أن مقصد الشريعة الإصلاح وإزالة الفساد، وذلك في تصاريف أعمال الناس.

وهناك آيات كثيرة في القرآن ذُكر فيها الصلاح في معرض الحث والمدح، وذُكر فيها الفساد في معرض التحذير والذم، تركت سوقها هنا لأنها لم تكن صريحة في أن المراد من الصلاح والفساد صلاح الأعمال وفسادها، بل تحتل أن يراد منهما الإيمان والفكر.

وتتبعها أدلة من قبيل الإيماء جاءت دالة على أن صلاح الحال في هذا العالم منة كبرى يمن الله بها على الصالحين من عباده جزاء لهم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ، إِنَّ فِي هَذَا لَبَلَاغًا لِقَوْمٍ غَابِئِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٥-١٠٦)؛ وقال مخاطباً المسلمين: ﴿وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ (النور: ٥٥)؛ وقال في معرض الوعد: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ (النحل: ٩٧)، وامتن على بني إسرائيل بالانقاذ من الأسر الدنيوي بقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُّلُوكًا﴾ (المائدة: ٢٠). فلولوا أن صلاح هذا العالم [غير] مقصود للشارع ما امتن به على الصالحين من عباده.

ولقد علمنا أن الشارع ما أراد من الإصلاح المنوّه به مجرد صلاح العقيدة وصلاح العمل كما قد يتوهم، بل أراد منه صلاح أحوال الناس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية، فإن قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ (البقرة: ٢٠٥)، أنبأنا بأن الفساد المحذر منه هنالك هو إفساد موجودات هذا العالم، وأن الذي أوجد هذا العالم وأوجد فيه قانون بقائه لا يُظنُّ فعله ذلك عبثاً، وهو يقول: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ (المؤمنون: ١١٥). ولو لا إرادة انتظامه لما شرع الشرائع الجزئية الرادعة للناس عن الإفساد - فقد شرع القصاص على إتلاف الأرواح وعلى قطع الأطراف، وشرع غرم قيمة المتلفات والعقوبة على الذين يجرقون القرى ويغرقون

السلع- ولما أباح تناول الطيبات والزينة. وأقامت الشريعة لإصلاح معاملة الناس بعضهم مع بعض نظام الحق، وهو دفع الفساد قطعاً، كما صرح به قوله تعالى: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ (المؤمنون: ٧١)، فجعل الحق ممانعاً للفساد.

ومن عموم هذه الأدلة ونحوها حصل لنا اليقين بأن الشريعة متطلبة لجلب المصالح ودرء المفاسد، واعتبرنا هذا قاعدة كلية في الشريعة.

فقد انتظم لنا الآن أن المقصد الأعظم من الشريعة هو جلبُ الصلاح ودرء الفساد، وذلك يحصل بإصلاح حال الإنسان ودفع فساده؛ فإنه لما كان هو المهيمن على هذا العالم كان في صلاحه صلاحُ العالم وأحواله. ولذلك نرى الإسلامَ عاجلُ صلاحِ الإنسان بصلاح أفراده الذين هم أجزاء نوعه، وبصلاح مجموعته وهو النوع كله. فابتدأ الدعوة بإصلاح الاعتقاد الذي هو إصلاح مبدأ التفكير الإنساني الذي يسوقه إلى التفكير الحق في أحوال هذا العالم، ثم عاجل الإنسان بتزكية نفسه وتصفية باطنه لأن الباطن محرِّكُ الإنسان إلى الأعمال الصالحة، كما ورد في الحديث: "ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب"،<sup>٢</sup> وقد قال الحكماء: الإنسان عقل تخدمه الأعضاء. ثم عاجل بعد ذلك إصلاح العمل، وذلك بتفنن التشريعات كلها. فاستعدادُ الإنسان للكمال وسعيه إليه يحصل بالتدرج في مدارج تزكية النفس.

ولنا من تطور التشريع من ابتداء البعثة إلى ما بعد الهجرة هادٍ يهديننا إلى مقصد الشريعة من الوصول إلى الإصلاح المطلوب. وقد أشار إلى مجمل ما أطلناه ما جاء في الحديث الذي رواه مسلم عن أبي عمرة الثقفي أنه قال: "قلت: يا رسول الله قل لي في الإسلام قولاً لا أسأل عنه أحداً غيرك، قال: "قل آمنتم بالله ثم استقم".<sup>٣</sup>

١- لعل الأوفق أن يقال: "المستخلف في هذا العالم"، وهو منطوق آيات القرآن الكريم ومما ينسجم مع فلسفته في الوجود الإنساني، فضلاً عن أن لفظ "المهيمنة" ذو ظلال فلسفية وأخلاقية لا تتناسب وعلاقة التسخير والود بين الإنسان والكون التي أكدها القرآن في آيات كثيرة.

٢- جزء من حديث طويل. انظر صحيح البخاري، مع ١، ج ١، "كتاب الإيمان"، الحديث ٥٢، ص ٢٣.

٣- صحيح مسلم، ج ١، "كتاب الإيمان"، الحديث ٦٢، ص ٦٥.

وإذ لم يكن غرضنا في هذا الكتاب الكلام على الإصلاح العام في الإسلام، فلنلج  
عنانَ القلم عن الخوض في صلاح الاعتقاد وفي صلاح الأنفس وفي صلاح عمل  
العبادات،<sup>١</sup> ولنثني ذلك العنان إلى خصوص البحث في صلاح أحوال المسلمين في نظام  
المعاملات المدنية، وهي ما يُعبّر عنه بـجلب المصلحة ودرء المفسدة.

---

١- راجع في ذلك للمؤلف أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص ٤٥-٩٧، وكذلك  
مواضع كثيرة في تفسير التحرير والتنوير.

## بَيَانُ الْمَصْلِحَةِ وَالْمَفْسَدَةِ

أما المصلحة فهي كاسمها شيءٌ فيه صلاح قوي، ولذلك اشتقت لها صيغةُ المفعلة، الدالةُ على اسم المكان الذي يكثر فيه ما منه اشتقاقه، وهو هنا مكان مجازي.

ويظهر لي أن نعرفها بأنها وصفٌ للفعل يحصل به الصلاح، أي النفعُ منه دائماً أو غالباً، للجمهور أو للأحاد. فقولي "دائماً" يشير إلى المصلحة الخالصة والمطرودة، وقولي "أو غالباً" يشير إلى المصلحة الراجحة في غالب الأحوال، وقولي "للجمهور أو للأحاد" إشارةٌ إلى أنها قسمان كما سيأتي.

وعرّف عضد الدين [الإيجي] في شرح مختصر ابن الحاجب الأصلي المصلحةَ بأنها اللذةُ ووسيلتها، وعرفها هو في المواقف بأنها ملاءمة الطبع.<sup>١</sup>

وعرفها الشاطبي في مواضع من كتابه عنوان التعريف بما يتحصل منه بعد تهذيبه: أنها ما يؤثر صلاحاً أو منفعةً للناس عمومية أو خصوصية وملاءمةً قارة في النفوس في قيام الحياة،<sup>٢</sup> وهو أقرب التعاريف السابقة على تعريفنا ولكنه غير مُنضبط.

وأما المفسدة فهي ما قابل المصلحة، وهي وصفٌ للفعل يحصل به الفساد، أي

---

١ - قال الإيجي في شرح المختصر معرّفاً المصلحة والمفسدة: "والمصلحة اللذةُ ووسيلتها، والمفسدة الألم ووسيلته؛ وكلاهما نفسي وبدني وديني وأخروي، لأن العاقل إذا أحسّر [كذا في الطبقات المتداولة ولعل الصواب: خيّر] اختار المصلحة ودفع المفسدة، وما هو كذلك فإنه يصلح مقصوداً قطعاً"، انظر حاشية العلامة التفتازاني على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ج ٢، ص ٢٣٩.

٢ - انظر كلام الشاطبي في معنى المصلحة وأصنافها في المواقف، مج ١، ج ٢، ص ٣٣٩-٣٦٥. قال الغزالي في تعريف المصلحة: "أما المصلحة فهي عبارةٌ في الأصل عن جلبِ منفعةٍ أو دفعِ مضرة. ولسنا نعني به ذلك، فإن جلبِ المنفعة ودفعِ المضرة مقاصدُ الخلق، وصلاحُ الخلق في الحصول على مقاصدهم. لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع". واضحٌ أن كلام الغزالي هذا متجه إلى ردِّ قول المالكية بالمصلحة المرسلة أو ما أطلق عليه هو اسم "الاستصلاح"، المستصفي، مرجع سابق، ص ٤١٤.

أما العز بن عبد السلام فذهب إلى أن "المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها"، وأن "المفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغوم وأسبابها"، وأن المصالح والمفاسد منها ما هو دنيوي ومنها ما هو أخروي. قواعد الأحكام، ج ١، ص ١١-١٢.



الضرر، دائماً أو غالباً، للجمهور أو للأحاد.

وقد لاح من التعريف أن المصلحة قسمان: مصلحة عامة، وهي ما به صلاح عموم الأمة أو الجمهور، ولا التفات منه إلى أحوال الأفراد إلا من حيث أنهم أجزاء من مجموع الأمة، مثل حفظ الممتلكات من الإحراق والإغراق؛ فإن في بقاء تلك الممتلكات منافع ومصالح هي بحيث يستطيع كل من يتمكن من الانتفاع بها نوالها بالوجوه المعروفة شرعاً، فإحراقها وإغراقها يفيت عن الجمهور ما بها من المصالح. وهذا هو معظم ما جاء فيه التشريع القرآني، ومنه معظم فروض الكفريات، كطلب العلم الديني والجهاد وطلب العلم الذي يكون سبباً في حصول قوة للأمة.

ومصلحة خاصة، وهي ما فيه نفع الآحاد باعتبار صدور الأفعال من آحادهم ليحصل بإصلاحهم صلاح المجتمع المركب منهم، فالتفات فيه ابتداءً إلى الأفراد، وأما العموم فحاصل تبعاً، وهو بعض ما جاء به التشريع القرآني ومعظم ما جاء في السنة من التشريع. وهذا مثل حفظ المال من السرف بالحجر على السفيه مدة سفهه، فذلك نفع لصاحب المال ليجده عند رشده، أو يجده وارثه من بعده، وليس نفعاً للجمهور.

ويحق على العالم أن يغوص برأيه في تتبع المصالح الخفية، فإنه يجد معظمها مراعى في النفع العام للأمة والجماعة أو لنظام العالم، مثل الدية في قتل الخطأ فإنها وجبت على القرابة من القبيلة، وليس فيها في ظاهر الأمر نفع لدفعها حتى قال زهير:

تُعْفَى الكَلُومُ بِالْمَتِينِ فَأَصْبَحَتْ  
يَنْجِمُهَا مِنْ لَيْسَ فِيهَا بِمَحْرَمٍ

وفيها مصلحة خاصة للقاتل خطأ إذ استبقي ماله، ولو كان النظر إلى تلك المصلحة الخاصة لكان النظر يوجب إلغاء مصلحة القاتل في مقابلة مضرة أقاربه من قبيلته، ولكن غوص النظر يُنبئنا بأنها روعي فيها نفع عام، وهو حق المواساة عند الشدائد ليكون ذلك سنة بين القوم في تحمّل جماعاتهم بالمصائب العظيمة؛ فهي نفع مدخر لهم في نوابههم كما قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾ (البقرة: ٢٣٧)، مع ما في ذلك من إرضاء أولياء القتيل حتى تُنزَع الإحْنُ من قلوبهم، تلك الإحْن التي قد تدفعهم إلى الاجترأ على إذاعة القاتل، فإن فرحهم بمال

الدية الكثيرة يجبر صدعهم؛ ولو كُلفَ القاتلُ دفعَ ذلكَ لأعوزَه أو لصار بحالة فقر. فبذلك كله حصلت مقاصد الأمن والمواساة والرفق.

ومثالُ مراعاة مصلحة نظام العالم حياةُ الشريعةِ المصالحِ المألوفةِ المطردةِ بسياجِ الحفظِ الدائمِ، ولو في الأحوالِ التي يُظنُّ فواتُ المصلحةِ من سائرِ جوانبها كما يقال في الشيخِ الهرمِ المنهوكِ بالمرضِ، الفقيرِ الجاهلِ، الذي لم يبق فيه رجاءُ نفعٍ ما؛ فهو مع هذه الأحوالِ محترَمُ النفسِ محافظَةٌ على مصلحةِ بقاءِ النفوسِ، لأنَّ مصلحةَ نظامِ العالمِ في احترامِ بقاءِ النفوسِ في كلِّ حالٍ، مع الأمرِ بالصبرِ على ما يلوح من شدةِ الأضرارِ اللاحقةِ لحياةِ بعضِ الأحياءِ، كيلا يتطرقِ الوهنُ والاستخفافُ بالنفوسِ إلى عقولِ الناسِ، فتفاوتت في ذلك اعتباراتهم تفاوتاً ربما يفضي إلى خرقِ سياجِ النظامِ. فالحفاظُ على ذلك تأمينٌ للأحياءِ من تلاعبِ أهواءِ الناسِ وأهواءِ نفوسهم بهم، وتأمينٌ لنظامِ العالمِ من دخولِ التساهلِ في حرمِ أصوله.

هذا وتحقيقُ الحدِّ الذي نعتبر به الوصفَ مصلحةً أو مفسدةً أمرٌ دقيقٌ في العبارة، ولكنه ليس عسيراً في الاعتبارِ والملاحظة، لأنَّ النفعِ الخالصِ والضررِ الخالصِ وإن كانا موجودين، إلاَّ أنهما بالنسبةِ للنفعِ والضررِ المشويين يعتبران عزيزين.

ولذلك قال عز الدين بن عبد السلام في الفصل الثالث من قواعده: "واعلم أن المصالحِ الخالصةِ عزيزةِ الوجودِ، فإنَّ تحصيلِ المنافعِ المحضةِ للناسِ كالمأكلِ والمسكنِ لا يحصل إلاَّ بالسعيِ في تحصيلها بمشقةِ الكدِّ والنصبِ، فإذا حصلت فقد اقترن بها من المضارِ والآفاتِ ما ينعصها"؛ وقال فيه أيضاً: "واعلم أن تقديمِ الأصلحِ فالأصلحِ ودرءِ الأفسدِ فالأفسدِ مركزوز في طبائعِ العباد... ولا يقدم الصالحِ على الأصلحِ إلاَّ جاهلٌ بفضلِ الأصلحِ أو شقيٌّ متجاهلٌ لا ينظر إلى ما بين المرتبتين من التفاوت".<sup>١</sup>

وقال الشاطبي في المسألة الخامسة من أول "كتاب المقاصد" من الموافقات: "فالمصالحِ والمفاسدِ الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالبُ جهةِ المصلحةِ فهي المصلحةُ المفهومةُ عُرفاً، وإذا غلبت الجهةُ الأخرى فهي

١- راجع كلام العز عبد السلام بتمامه: قواعد، مصدر سابق، ج ١، ص ٧.

المفسدة المفهومة عُرْفًا. ولذلك كان الفعلُ ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجحة: فإن رجحت المصلحةُ فمطلوب، ويقال فيه إنه مصلحة؛ وإذا غلبت جهةُ المفسدة فمهروب عنه، ويقال إنه مفسدة على ما جرت به العادات في مثله<sup>١</sup>.

وإيّاك أن تتوهم من كلامهما اليأسَ من وجود النفع الخالص والضرر الخالص، فإن التعاون الواقع بين شخصين هو مصلحة لهما وليس فيه أدنى ضرر، وإن إحراق مالٍ أحدٍ إضراراً خالص. على أننا لا نلتزم فرض الأمرين في خصوص تعامل شخصين أو أكثر، بل إذا صورناه في فعل الشخص الواحد نستطيع أن نكثر من أمثاله. على أن بعض المضرة قد يكون لضعفه مغفولاً عنه ممن يلحقه، فذلك مُنَزَّلٌ منزلةَ العدم، مثل المضرة اللاحقة للقادر على الحمل الذي يُناوِل متاعاً لراكب دابة سقط منها متاعه، فإن فعله ذلك مصلحة محضة للراكب، وإن ما يعرض للمناوِل من العمل لا أثر له في جلب ضرر إليه. وكأن عز الذين تصور ذلك عزيزاً لأنه نظر إليه من جهة المعاملة بين شخصين. وقد حام ذاك الإمامان حول تحقيق الضابط الذي به نعتبُ الوصفَ مصلحةً أو مفسدةً، لكنهما لم يقعا عليه.

وأنا أقول تبعاً لذلك: إن ضابطاً تحقّق ذلك الحد أحدُ خمسةِ أمور.

**أولها:** أن يكون النفعُ أو الضررُ مُحَقَّقاً مطَّرداً، فالنفع المحقق مثل الانتفاع بانتشاق الهواء، وبنور الشمس، والتبرّد بماء البحر أو النهر في شدة الحر، ممّا لا يدخل في الانتفاع به ضررٌ غيره؛ والضرر المحقق مثل حرق زرعٍ لقصد مجرد إتلافه من دون معرفة صاحبه ولا تشف، كما حرق نيرون مدينة رومة.

**الثاني:** أن يكون النفعُ أو الضررُ غالباً واضحاً تنساق إليه عقول العقلاء والحكماء بحيث لا يقاومه ضيئه عند التأمل. وهذا أكثرُ أنواع المصالح والمفاسد المنظور إليها في التشريع، وهو الذي لاحظته عز الدين والشاطبي، مثل إنقاذ الغريق مع ما فيه من مضرة للمنقذ كشدّة التعب أو شدة البرد أو حدوث مرض، لكنها لا تُعدُّ شيئاً في جانب مصلحة الإنقاذ. وأمثلة هذا كثيرة في معظم المصالح والمفاسد.

١- الشاطبي: الموافقات، مصدر سابق، مع ١، ج ٢، ص ٣٤٠.

**الثالث:** أن لا يمكن الاجتزاءُ عنه بغيره في تحصيل الصلاح وحصول الفساد، مثل شرب الخمر، فقد اشتمل على ضرٍّ بين وهو إفسادُ العقل وإحداث الخسومات وإتلاف المال، واشتمل على نفعٍ بين وهو إثارةُ الشجاعة والسخاء وطرد الهموم. إلا أننا وجدنا مضارَّةً لا يَخْلِفُها ما يصلحها، ووجدنا منافعها يَخْلِفُها ما يقوم مقامها من الحث على الخير بالمواعظ الحسنة والأشعار البليغة.

وقولي: "أن لا يمكن الاجتزاء عنه بغيره في تحصيل الصلاح وحصول الفساد"، فيه إجمالٌ في استخلاص المراد دعائي أن أشرح هذه الجملة.

اعلم أن المقصود من هذا القسم الثالث تصويرٌ مرتبةٍ في النفع أو الضر دون مرتبة القسم الثاني وفوق مرتبة القسم الرابع.

فالمراد بقولي: "أن لا يمكن"، أن لا يُلْفِي المجتهدُ عند سيره مراتبَ المصلحة أو المفسدة من حيث أنها خالصة أو مختلطة بضدها، بعد السير والبحث عن المعارض.<sup>١</sup>

فالمراد بكلمة "الاجتزاء" الاكتفاء، [أي] اقتناع المجتهد بتحقيق وصفٍ للفعل غير الوصف الذي بدا له في ذلك الفعل المبحوث عن وصفه، فمعنى الاجتزاء الاعتياضُ عنه بوصفٍ آخر، بحيث لا يحيص للفعل الموصوف عن مقارنة الوصف إياه، على حاله في النفع أو الضر دون تخفيف في ذلك.

ومعنى قولي "بغيره"؛ أي بوصفٍ آخر من نوع النفع بالنسبة إلى الوصف النافع، أو من نوع الضر بالنسبة إلى الوصف الضار.

وقولي "عنه" وقولي "بغيره"، عائدان على النفع أو على الضر، فجاء الضميران مُفْرَدَيْنِ لأن المعادين متعاطفان بـ"أو" (كما ذكر ذلك في الضابط الأول)، و"أو" لأحد الشئيين.

ومعنى قولي "لا يَخْلِفُها ما يصلحها" أن لا توجد حالةٌ تشتمل على وصفٍ مع الأوصاف المذكورة يُعَدِّلُ فسادها وضرَّها أو ينفيه من أصله، بحيث نظن أن أوصاف فسادها مطرَّدةٌ ملازمةٌ للفعل لا تتخلف عنه إلا في أحوالٍ طردية لا يعتدُّ

١ - الكلام به نقص، إذ إن فعل "يلفي" يتطلب مفعولاً وهو غير واضح، بل لا وجود له في تركيب الجملة، ولعله "معارضاً"!

بها الشارع، شأن كل الأوصاف الطردية، وهذا مثل البطء أو السرعة في حصول نشوة الخمر لشاربيها، ومثل تناول الخمر صرفاً أو ممزوجة. فعند عروض الأحوال الطردية لا يجوز التسامح في الاعتداد بالوصف وترتب أثره عليه على طمع أن يخف فساده وضره في نادر الأشخاص أو نادر الأوقات، إذ العبرة في مناط الأحكام هي الأحوال الغالبة.

ومثال هذا أن لا نلتفت إلى قول عمارة بن الوليد بن المغيرة يخاطب امرأته وكانت شرطت عليه عند تزوجه أن يترك الشرب ثم شرب، واعتذر لها بشعر منه قوله:

أَسْرَكَ لَمَّا صَرَغَ الْقَوْمَ نَشْوَةً      خُرُوجِي مِنْهَا سَالِماً غَيْرَ غَارِمِ  
 بَرِيئاً كَأَنِّي قَبْلُ لَمْ أَكُ مِنْهُمْ      وَلَيْسَ الزَّوْاعُ مَرْتَضَى فِي الْمَكَارِمِ

فهذا شخص نادر، إن كان صادقاً فيما زعمه، فلا يؤثر مثله نقضاً لكلية الحكم الشرعي.

ومما يصلح مثلاً للاحتراز عن الوصف بغيره في صورة الضر، تجارة المسلم في الخمر مع غير المسلمين، فإن ما يُتَوَقَّعُ في شرب الخمر من المفاسد حاصلٌ من الكافر والمسلم سواء، لارتفاع الوازع باختلال العقل، لكن يخلف ما فيها من الضر في هذه الحالة شيء قد يكون مسوّغاً للتسامح في الإذن بالتجارة فيها مع الكفار، وهو أن الضر الذي يصدر من الكافر لا يعدو قومَه وأهلَ محلته أو بلده غالباً، فالمسلمون في أمن من إضرار أهل الكفر، ويُضَمُّ إليه أن المسلمين غير مطالبين بحمل أهل الذمة على ترك ما تبيحه لهم ملَّتْهم، فبهذا قد يعتبر الضر في التجارة بالخمر مع الكفار أضعف من النفع الحاصل للمسلمين بأرباح تجارة الخمر، فجانب ما في التجارة بما معهم من النفع قد يرجح على جانب المفاسد اللاحقة لهم، أو يرجح على ذريعة أن يتناولها المسلمون في حانات أهل الذمة أو في ديارهم، فإذا تكاثرت تردُّد المسلمين على حاناتهم أمكن تحجير التجارة في الخمر تحجيراً خاصاً ببعض الأوقات أو بعض الجهات بحسب فُشُوِّ ذلك.

**الرابع:** أن يكون أحد الأمرين من النفع أو الضر - مع كونه مساوياً لضده -

معضوداً مُرَجَّحٍ من جنسه، مثل تعريم الذي يُتْلَفُ مالاَ عمدًا قيمةً ما أتلفه، فإن في ذلك التعريم نفعاً للمتلفِ عليه وضرراً للمتلفِ، وهما متساويان، ولكن النفع قد رجحَ بما عضده من العدل والإنصاف الذي يشهد أهل العقول والحكماء بأحقِّيته.

**الخامس:** أن يكون أحدهما منضبطاً محققاً والآخرُ مضطرباً، مثل الضر الذي يحصل من خطبة المسلم على أخيه ومن سوِّمه على سوِّمه، الواقع النهيُ عنهما في حديث الموطأ عن أبي هريرة، فإن ما يحصل من ذلك عند مجرد الخطبة والتساوم قبل المراكنة والتقارب ضررٌ مضطرب، لا ينضبط ولا تجده سائرُ النفوس. فلو عملنا بظاهر الحديث لكانت المرأة إذا خطبها خاطبٌ ولم تتم خطبته، والسلعة إذا سامها مساومٌ ولم يُرضِ السوِّمُ ربَّها، أن يحظر على الرجال خطبة تلك المرأة وسوِّمُ تلك السلعة؛ ففي هذا فسادٌ للمرأة ولصاحب السلعة، وفسادٌ يدخل على الناس الراغبين في تحصيل ذلك. فلذلك قال مالك في الموطأ بعد أن ذكر حديث الخطبة: "وتفسير قول رسول الله ﷺ - فيما نرى والله أعلم - أن يخطب الرجلُ المرأةَ فتركن إليه ويتفقا على صداقٍ وقد تراضيا، فتلك التي نهى أن يخطبها الرجل على خطبة أخيه، ولم يعن بذلك إذا خطب الرجل المرأة فلم يوافقها أمره ولم تركن إليه أن لا يخطبها أحد، فهذا باب فساد يدخل على الناس".<sup>١</sup>

وقال في باب ما يُنهى عنه من المساومة بعد أن ذكر حديث ابن عمر وأبي هريرة: "لا يبيع بعضكم على بيع بعض"، وتفسير قول رسول الله ﷺ - فيما نرى والله أعلم -: "أنه إنما نهى أن يسوم الرجلُ على سوم أخيه إذا ركن البائعُ إلى السائم وجعل يشترط وزن الذهب ويتبرأ من العيوب وما أشبه ذلك، ممَّا يُعرفُ به أن البائع قد أراد مبايعة

١ - الموطأ: "كتاب النكاح"، الحديثان ١١٠٠-١١٠١، ص ٣٥٥؛ صحيح البخاري، مج ٢، ج ٣، "كتاب البيوع"، الحديثان ٢١٤٠ (ص ٣٤)، و ٢١٥٠ (ص ٣٧)، والحديث ٢٧٢٣ من "كتاب الشروط" (ص ٢٤٠)، وانظر كذلك "كتاب النكاح - باب لا يخطب على خطبة أخيه..." (مج ٣، ج ٦)، الحديثان ٥١٤٢ و ٥١٤٤، ص ٤٦٢.

السائم، هذا الذي نهى عنه. ولو ترك الناس السوم عند أول من يسوم بها، أخذت بشبه الباطل من الثمن ودخل على الباعة في سلعهم المكروه".<sup>١</sup>

قال عز الدين بن عبد السلام: "قاعدة فيما يعرف به الصالح والفاسد":<sup>٢</sup> "إن مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها وأسبابها معروفة بالضرورات، والتجارب والعيادات، والظنون المعتبرات، فإن خفي شيء من ذلك طُلب من أدلته. ومن أراد أن يعرف المصالح والمفاسد راجحها ومرجوحها فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به ثم يبين عليه الأحكام، فلا يكاد حكمٌ منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد به عباده ولم يفقههم على مصلحته أو مفسدته".<sup>٣</sup>

وقال في أول الفصل الثالث من قواعده: إن "تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وإن تقديم أرجح المصالح فأرجحها، ودرء أفسد المفاسد فأفسدها محمودٌ حسن، وإن تقديم المصالح الراجحة على المفاسد المرجوحة محمودٌ حسن، وإن تقديم المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن. اتفق الحكماء على ذلك، وإن اختلفَ في بعض ذلك، فالغالب أن ذلك لأجل الاختلاف في التساوي أو الرجحان".<sup>٤</sup>

وقال أيضاً في المثال الحادي والعشرين من أمثلة ما "خالف القياس من المعاوضات": "ومن تبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقادٌ أو عرفانٌ بأنَّ هذه المصلحة لا يجوز إهمالها وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها نصٌّ ولا إجماعٌ ولا قياسٌ خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك. ومثل ذلك من عاشر إنساناً من الفضلاء العقلاء وفهم ما يُؤثره ويكرهه في كل ورْدٍ وصدرٍ، ثم سنحت له مصلحةٌ أو مفسدةٌ لم يعرف قوله فيها، فإنه يعرف بمجموع ما عهدته من طريقته وألفه من عادته أنه يُؤثر تلك المصلحة ويكره تلك

١- الموطأ، "كتاب البيوع-باب ما ينهى عنه من المساومة والمبايعه"، الحديثان ١٣٧٨-١٣٧٩، ص ٤٧٦.

٢- الصحيح كما في الطبعة التي اعتمدها من كتاب ابن عبد السلام: "فصل فيما تعرف به مصالح الدارين ومفاسدهما".

٣- قواعده، مرجع سابق، ج ١، ص ١٠.

٤- المرجع نفسه، ج ١، ص ٥.

المفسدة... وهذا ظاهرٌ في الخير الخالص والشر الخالص؛ وإنما الإشكالُ إذا لم يُعرف خيراً الخيرين وشرُّ الشرِّين أو يُعرف رجحان<sup>١</sup> المصلحة على المفسدة، أو ترجح المفسدة على المصلحة، أو جهلنا المصلحة والمفسدة. ومن المصالح ما لا يعرفه إلا كلُّ ذي فهمٍ سليم وطبعٍ مستقيم، يعرف بهما دقَّ المصالح والمفاسد وجلَّها، وأرجحها من مرجوحها، ويتفاوت<sup>٢</sup> الناسُ في ذلك على قدر تفاوتهم فيما ذكروه، وقد يغفل الحاذق الأفضل عن بعض ما يطالع عليه الفضول ولكنه قليل<sup>٣</sup>.

وقد أتى في فصل "اجتماع المصالح مع المفاسد" بأمثلة كثيرة، أحسنها أن الحجر على المريض فيما زاد على ثلث ماله مضره له ومفسدة تلحقه، لكنه مصلحة لورثته، فقدم حق ورثته في ثلثي ماله؛ وأن وضع يد غير المالك على الملك مفسدة للمالك، ولذلك وجب الضمان بالإتلاف، ولم تُعتبر هذه المفسدة في تصرفات الحكام إذا أخطأوا في الاجتهاد في الحكم، فلم يجب العُرْمُ على الحاكم تقديماً لمصلحة إقدام القضاة على مفسدة المحكوم عليه خطأً<sup>٤</sup>.

وقد يُسمَّى الصلاحُ خيراً، والمفسدةُ شراً، كما ورد في حديث حذيفة: "كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن أقع فيه"<sup>٥</sup>. وكما ورد في قول أبي بكر لعمر في جمع القرآن إذ قال: "هو والله خير"<sup>٦</sup> أي جمعه في مصحف.

ويتحصل مما ذكرناه علمٌ بأن تشريعَ جلبِ المصالح ليس فيه تحصيلُ مفسدة، وأن تشريعَ درءِ المفاسد ليس فيه إضاعةُ مصلحة؛ بل التشريع كله جلبُ مصالح،

١- ورد في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص ١٨٩): "ترجيح"، والصواب ما أثبتناه.

٢- في نشرة طه عبدالرؤف سعد لقواعد ابن عبدالسلام: "وتفاوت"، والصواب ما أثبتته المؤلف.

٣- عز الدين بن عبد السلام: قواعد، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٨٩.

٤- راجع ذلك في المصدر نفسه، ص ٧٩-٨٠.

٥- صحيح مسلم، ج ٢، "كتاب الإمارة- باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن..."، الحديث ١٨٤٧، ص ١٤٧٠-١٤٧٦، وفيه: "مخافة أن يدركني"، وانظر كذلك الأحاديث التي تليه في الباب نفسه.

٦- صحيح البخاري، مج ٣، ج ٦، "كتاب فضائل القرآن"، الحديث ٤٩٨٦، ص ٤١٥.



لأن طرفَ المفسدةِ المغمورِ في جانبِ المصلحةِ الغامرة، أو طرفِ المصلحةِ المغمورِ في جانبِ المفسدةِ الغامرة، لا يُؤثِّرُ في نظامِ العَالَمِ شيئاً. وإذا تعطلَ حصولُ الأثرِ بوجودِ مانعٍ من تأثيرِ المؤثِّرِ لم يبقَ عيرةٌ بوجودِ المؤثرِ.

ومنه نعلمُ أن ليستِ المصلحةُ هي مطلقُ الملائمِ، ولا المفسدةُ هي مطلقُ المنافرِ والمشقة، فإن بينَ المصلحةِ والمفسدةِ وما ذكرناه عموماً وخصوصاً وجهياً، ولذلك أثبت القرآنُ أن في الخمرِ والميسرِ منافع، إذ قال: ﴿فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ (البقرة: ٢١٩)، وليست تلكِ المنافعُ بمصالحٍ لأنها لو كانت مصالحَ لكان [تناولَ الخمرِ أو تعاطيَ الميسرِ] مباحاً أو واجباً. وقد تقدم في مقصدِ الفطرة ما يجب أن تذكره هنا، فعدُّ إليه.

ويجب التنبُّهُ إلى أن المفسدةَ الخالصةَ أو الراجحةَ على جانبِ المصلحةِ نجدها متفاوتةً في جنسها تفاوتاً بيّناً، تُنبئُ عنه آثارُ الأفعالِ المشتملةِ على المفسدِ في حَرَمِ المقاصدِ الشرعيةِ والكلياتِ الضروريةِ، أو الحاجةِ، أو بعضِ التحسينيةِ القريبةِ من الحاجةِ. وتنبئُ عنه أيضاً مقاديرُ أثرها من الإضرارِ والإخلالِ في أحوالِ الأمةِ بكثرةِ ذلكِ وقتله، وانتشاره وانزوائه، وطول مدته وقصرها، مع اختلافِ العصورِ والأحوالِ.

فالمُنهياتُ كُلُّها مشتملةٌ على المفسدِ، ومع ذلك فقد رتبها الشريعةُ مراتبَ مُجمَّلةَ فصلها الفقهاء من بعد. فقد جاء في الشريعةِ ذكرُ الفواحشِ والكبائرِ واللممِ: ﴿الَّذِينَ يَحْتَبُونَ كِبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾ (النجم: ٣٢)، وجاء ذكرُ الإثمِ والبغي: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ (الأعراف: ٣٣). وجاء وصفُ المنهياتِ بأن بعضها أكبرُ من بعض: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ (البقرة: ٢١٧). وفي أحاديث من الصحيح ذكرُ أكبرِ الكبائرِ أو ذكرُ جوابِ أي الذنبِ أعظم مرتباً بعضها عقب بعض<sup>١</sup>.

١ - صحيح البخاري، مج ٤، ج ٧، "كتاب الطب"، الحديث ٥٧٦٤، ص ٣٧؛ صحيح مسلم، ج ١، "كتاب الإيمان" - باب بيان الكبائر وأكبرها"، الأحاديث ١٤٣-١٤٦، ص ٩١-٩٢؛ وانظر كذلك سنن الدارمي: "كتاب الرضايا- باب ١٠"، وسنن النسائي، "أبواب الرضايا- باب ١٢".

وقد ذكر القرآن الكريم الفساد مطلقاً تارة ومقيداً بالكبر تارة أخرى: ﴿إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (القصص: ٤)، وقال: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ﴾ (البقرة: ١٢)، وقال: ﴿فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ﴾ (الفجر: ١٢).

وباعتبار مقادير المفاسد جعل الصحابة عقوبة اللوطيين الرجم مساوية عقوبة الزاني المحصن، سواءً كانا محصنين أم لم يكونا محصنين، لأنهم وجدوا مفسدة ذلك أشد والعذر عن فاعله أبعد. وجعل علي بن أبي طالب عقوبة شارب الخمر مساوية حد القذف لما رأى القذف مظنةً لازمةً للسكران غالباً. وكذلك تجد آثار هذا المعنى ظاهرة في تصرفات الصحابة ومن بعدهم في مراتب العقوبات والعفو؛ فعقوبة الحراة جعلت أشد من عقوبة قتل الغيلة في التنكيل وعدم قبول العفو: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْرُبُوا عَلَيْهِمْ﴾ (المائدة: ٣٤)، وجعل قتل الغيلة غير قابل للعفو من الأولياء؛ وجعلت السرقة دون ذلك، والخلسة دون السرقة، وكذلك الاغتصاب والغصب.

وقد وضع بعض الفقهاء لبعض مراتب المفاسد أسماء ليست بالكثيرة ولا بالمطردة، فرتب الشافعية مراتب الحرام والمكروه وخلاف الأولى، ورتب الحنفية مراتب التحريم وكراهة التحريم وكراهة التنزيه.

## طَلَبُ الشَّرِيعَةِ لِلْمَصَالِحِ

المصلحة بأنواعها تنقسم قسمين:

**أحدهما:** ما يكون فيه حظُّ ظاهر للناس في الجبلة، يقتضي ميلَ نفوسهم إلى تحصيله، لأن في تحصيله ملاءمةً لهم.

**والثاني:** ما ليس فيه حظُّ ظاهر لهم.

ووصفتُ الحظُّ بأنه ظاهر للتنبه على أن كثيراً من المصالح من القسم الثاني، ليس الحظُّ فيه ظاهراً للناس، ولكن فيه حظوظاً خفية يغفلون عنها.

مثال القسم الأول: تناول الأطعمة لإقامة الحياة، ولبس الثياب، وقربان النساء.

ومثال الثاني: توسيع الطرقات وتسويتها، وإقامة الحرس بالليل. فهذا ونحوه ليس فيه حظُّ ظاهر لفرد من الأفراد، فإن جمهور الناس لا يشعرون بالمنافع التي تنجر إليهم من معظم المصالح العمومية ما دامت قائمة، وإنما يشعرون بها متى فقدوها. على أن بعض الناس قد يعيش دهرًا لا ينتفع ببعض المصالح العامة مثل الزمّن بالنسبة إلى مصلحة توسيع الطريق وتسويته.

ولكل من قسمي المصلحة خصائص من عناية الشارع. فالقسم الأول ليس من شأن الشارع أن يتعرض له بالطلب لأن داعي الجبلة يكفي الشريعة مؤونة توجيه اهتمامها لتحصيله، وإنما شأنها أن تزيل عنه موانع حصوله، كمنع الاعتداء على أحد بافتكاك طعامه ولباسه، وكتحديد كيفية عقد النكاح لإزالة موانع التناسل كالغيرة والعضل. ولذلك نجد البيع والنكاح في قسم الإباحة، وإن كانا مصلحتين مهمتين تقتضيان لهما حكم الوجوب.

والقسم الثاني يتعرض له التشريع بالتأكيد، ويرتب العقوبة على تركه والاعتداء عليه. وقد أوجب بعضه على الأعيان، وبعضه على الكفايات، بحسب محل المصلحة. فالذي مصلحته لا تتحقق إلا بأن يقوم به الجميع مثل حفظ النفس يكون واجباً على الأعيان؛ والذي مصلحته تتحقق بأن يقوم به فرد أو طائفة يجب

على الكفاية على الفرد أو على الجماعة، كإنقاذ الغريق وإطفاء النيران الملتهمه  
الديار. ومن هذا القسم الإنفاق على الزوجات والأبناء، ومواساة ذوي الحاجة،  
وإضافة الغريب، وإجراء الوظائف لمن يقوم بأمر الأمة.

وقد يلتحق بهذا القسم أنواع من القسم الأول يعرض لها ما يُعَشِّي الجبلة من  
العوائد والتعاليم الفاسدة التي تحجب الجبلة عن التأثير، مثل من يصاب برعونة ترك  
الطعام، كما يذكر عن بعضهم في الجاهلية أنه جلس يتغذى حذو غدير فرأى في  
الماء صورة نفسه يزدرد الطعام، فكره تلك الهيئة وآلى أن لا يذوق طعاماً حتى  
مات جوعاً، فهذا من اختلال العقل. ومثل ما عرض لبعض أحياء العرب من وأد  
بناتهم خشية أن يلحقهم العار من جرائهن بالأسر أو الفقر. ومثل الهاجس الذي  
هجس بنفس المعري فأعرض عن التزوج كيلا يأتي بنسل غايته الموت، إن صح ما  
نسب إليه أنه أوصى أن يكتبوا على قبره:

هذا ما جناه أبي عليّ ——— سيّ وما جنيتُ على أحد

وكذلك ما يعرض من الكسل عن الاكتساب لبعض الناس، وما يعرض لبعض  
الزهاد من الانقطاع إلى العبادة حتى يفضي بهم إلى إضاعة منافع أخرى.

فللقائم بالشرعية ولأصحاب التفرغ في التشريع أن يقفوا في هذا المقام موقفَ  
ردع لهذا العوارض النادرة بإرشادٍ يزيل الضلال والخطأ ويفضح ذلك الأفن، كما  
قال الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾  
(الأعراف: ٣٢)، وكما قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ  
وَإِيَّاكُمْ﴾ (الإسراء: ٣١)، وفي الحديث أن رسول الله ﷺ قال لعبد الله بن عمرو بن  
العاص: "ألم أخبر أنك تقوم الليل وتصوم النهار؟! قال: قلت: إني أفعل ذلك، قال:  
"فإنك إذا فعلت هجمت عينك ونفثت نفسك، وإن لنفسك حقاً، ولأهلك حقاً،  
ولزوجك حقاً، فصم وأفطر، وقم ونم".<sup>١</sup>

١- نفهت، بقاء وهو من باب تعب وبمعناه أيضاً، وفسر بمعنى كلت- (المؤلف). والحديث في صحيح  
البخاري، مع ١، ج ١، "كتاب التهجد"، الحديث ١١٥٣، ص ٣٥٠؛ وانظر كذلك الحديث ١٩٧٥ (ج ٢،  
"كتاب الصوم"، ص ١٠٩).

فما كان من هذه العوارض خاصاً بنفس صاحبه فعلاجه الموعظة الشرعية والتربية. وما كان متعمداً إلى إضرار الناس بالفعل أو بالقول، مثل من يدعو الناس إلى اتباعه في هذه الرعونات، فعلاجه العقوبات. فولي الأمر يُجبرُ تاركُ الاكتساب بأن يكتسب لعياله وينفي من يدعو الناس إلى بدعته، كما نفى عمر صبيغاً<sup>١</sup> عن البصرة. وقد كان عمر ألزم المحتكرين للطعام بأن يبيعوا ما يحتاج الناس إلى شرائه من الحبوب كما في الموطن، فقد ألزمهم بنوع من البيوع،<sup>٢</sup> مع كون أصل التصدي للبيع والشراء مباحاً، لأن إباحته نشأت بالاعتماد على داعي النفوس للاكتساب وحب الربح، واختلاف الأغراض هو مَعْدِلُ الحاجة.

وعلى هذا المنهج تسير<sup>٣</sup> الشريعة في المحافظة على أنواع المصالح باعتبار تصرف الناس فيها بالتسامح والتضييق في القسمين المذكورين آنفاً. فلكل أحد الاختيار في حقوقه الذاتية الثابتة له على غيره التي هي من القسم الأول. فله أن يسقطها إن شاء، لأن كونها حقوقاً له وكونها مطلوباً بها غيره له مظنة حرصه على تقاضيها. فالشريعة تكِّله إلى الداعي الجبلي، وهو داعي حب النفس والمنافسة في الاكتساب. فالإسقاط لا يكون إلا لغرض صحيح، فإن تجاوز ذلك الحدَّ فاختل الداعي الجبلي سُمِّيَ سفهاً يُمنع صاحبه من التصرف.

وأما الحقوق الثابتة للإنسان في نفسه ولا تعلق لها بغيره، فتصرفه فيها بالإسقاط صحيح، ولذلك صحَّت الهباتُ والعفوُّ عن الجنايات دون القتل، وعن الديون في الأحوال الجارية على المقاصد الحسنة. فإن اختل الداعي الجبلي سُمِّيَ التصرفُ سفهاً، إذا ما ترتب على إسقاط [الإنسان] حقه مفسدة، فإن ترجيح تلك المفسدة دل على اختلال الداعي الجبلي. ألا ترى أن للمرء أن يأذن الطبيبَ بقطع عضو من أعضائه إذا رأى الطبيبُ ذلك، مع كون المصلحة مظنونة، وله بذلُ نفسه في الذبِّ

١- بفتح الصاد المهملة وكسر الموحدة- (المؤلف).

٢- الموطن: "كتاب الحُكْرَة والتريص"، الحدِيثان ١٣٤٤-١٣٤٥، ص ٤٥١-٤٥٢.

٣- في الأصل: "نتهج"، وقد أبدلناها تجنباً للتكرار.

عن الحوزة بشروطه، وليس له الإذن بقطع عضو من أعضائه باطلاً.

وأما ما كان من القسم الثاني من قسمي المصلحة فليس لأحد إسقاط حقه فيه، لأن حقه ثابت مع حق غيره. وخلاصة القول أن الشريعة تحافظ أبداً على المصلحة المستحقة بها، سواء كانت عامة أم خاصة، حفظاً للحق العام أو للحق الخاص الذي غلب عليه هوى الغير وهواه هو نفسه.

ومتى تعارضت المصلحتان رجحت المصلحة العظمى، ولهذا قُدِّم القصاصُ على احترام نفس المقتصر منه، لأن مصلحة القصاص عظيمة في تسكين نائرة أولياء القتل لتقع السلامة من الثارات، وفي انزجار الجناة عن القتل، وفي إزالة نفس شريرة من المجتمع. فلو أسقط ولي الدم القصاص زالت أعظم المصالح، فبقيت مصلحتان أخريان: إحداهما حاصلة من توقع عدم العفو، والأخرى تحصل باستصلاح حال الجاني بالضرب والسجن، فلذلك سقط القصاصُ بالعفو فيما عدا قتل الغيلة وما عدا الحراية، لأن عظم الجريمة رجح جانب مصلحة إزالة نفسٍ ظهر شرها وبعُد رجاء خيرها.

ولأجل هذا أيضاً كان إتلاف النفوس في الذب عن الحوزة غرضاً صحيحاً. وأقر النبي ﷺ طلحة بن عبيد الله حين وقف يدفع بسيفه ونبله عن رسول الله ﷺ يوم أحد، حتى ضربت يده، لأن في بقاء الرسول بقاء الأمة جمعاء، وليس بقاء طلحة كذلك. وقد علم طلحة ذلك فكان يقول للرسول عليه الصلاة والسلام: "لا تشرف على القوم يصيبك سهم، نخري دون نحر".<sup>١</sup>

ومن هنا يتضح لنا طريقُ النظر في المصالح المتعددة إذا لم يمكن تحصيل جميعها، وفي المفاصد المتعددة إذا لم يمكن درء جميعها. وقد بين عز الدين بن عبد السلام في كتاب القواعد أن تقديم أرجح المصلحتين هو الطريق الشرعي، وأن درء أرجح المفسدتين

١- انظر قصة قتال أبي طلحة - طلحة - دون رسول الله ﷺ يوم أحد في صحيح البخاري، مج ٣، ج ٥، كتاب المغازي، الحديث ٤٠٦٤، ص ٤٠.

كذلك، فإذا حصل التساوي من جميع الوجوه فالحكم بالتخير.<sup>١</sup>

وأقول: قد مُثِّل في أصول الفقه بمن سقط على جماعة من الجرحى بحيث إذا وطئ على واحد قتله، فإذا انتقل على غيره قتله أيضاً. فليل يلقى واطئاً لمن نزل عليه وقيل بخير. ويظهر التخيير واضحاً في تصرفات ولاية الأمور عند تعارض المصلحتين العامتين، كتوسيع طريق بين جبلين يفضي إلى بلد بتضييق طريق بينهما يفضي إلى بلد آخر.

وما يجب التنبه له أن التخيير لا يكون إلا بعد استفراغ الوسع في تحصيل مُرَجِّح ما، ثم العجز عن تحصيله. وفي طرق الترجيح قد يحصل اختلاف بين العلماء، فعلى الفقيه تحقيق الأمر في ذلك.

ويُعرفُ الترجيحُ بوجوه، منها: أهمية ما يترتب على المصلحة بالنسبة إلى ما يترتب على غيرها، كتقديم مصلحة الإيمان على مصلحة الأعمال، وتقديم إنقاذ الأنفس عند الأخطار على إنقاذ الأموال، وتقديم ما حض الشارع على طلبه على ما طلبه طلباً غير مَحْثُوث، وتقديم الأصل على فرعه.

ومن طرق الترجيح الخفية عن المدركات، الشائعة آثارها في المعاملات، ترجيحُ إحدى المصلحتين الفرديتين على مساويتها. بمرجِّح مراعاة الأصل؛ فإن كثيراً من أنواع التجارات إذا احترف به التاجر لجلب مصلحته [فدخل على مماثله في التجارة إضرار بمقدار احترافه إياها]،<sup>٣</sup> فمصلحة أحدِ التاجرين في الاحتراف بالتجارة، ومصلحة الآخر في ترك غيره ذلك الاحتراف، وهما متساويتان ولا يمكن الجمع بينهما، فراعته الشرعية طريقَ الترجيح في مثل هذا بأن الأصل إرسال الناس في ميدان الاختيار

١ - انظر مناقشة العز بن عبد السلام لهذه المسألة والتمثيل لها في القواعد، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٤-٥٦ و ٩٠-٩٢.

٢ - في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص ٧٦): "تَمَّ"، والصواب ما أثبتناه.

٣ - في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص ٧٦) وردت الكلام هكذا: "فدخل بمقدار إضراره على مماثله في التجارة"، وواضح ما فيه من اضطراب، إذ ليس واضحاً الفاعل المنسوب له فعل "فدخل". ولعل إعادة صياغتنا له أن تكون أوفى بالمراد.

والجلب، فتترجح إحدى المصلحتين باختيار جالب تلك المصلحة لنفسه؛ ولذلك أباحت الشريعة أن يشتغل أحد بالتجارة في ضرب من ضروب السلع مع وجود مماثل له في تلك التجارة سابق له بله المقارن. فإذا قصد بذلك الإضرارَ كان آنماً على نيته ولم يكن ممنوعاً من العمل.<sup>١</sup>

فالشريعة تسعى إلى تحقيق المقاصد في عموم طبقات الأمة بدون حرج ولا مشقة، فتجمع بين مناحي مقاصدها في التكاليف والقوانين ما تيسر الجمع. فهي تترقى بالأمة من الأدون من نواحي تلك المقاصد إلى الأعلى بمقدار ما تسمح به الأحوال وتُيسر حصولها، وإلاّ فهي تتنازل من الأصعب إلى الذي يليه مما فيه تعليق الأهم من المقاصد.

وقد مضى في مبحث الفطرة ما يمكن أن يُجعل لأحكام المصالح والمفاسد وتعارضها سبباً يربطها بمراعاة إقامة الفطرة وانحرامها، ولا يعوزك تتبعه في أحوال التعارض، فكُن فيه على بصيرة.

---

١ - مأخوذ من كلام الشاطبي في المسألة الخامسة من القسم الثاني من "كتاب المقاصد" بتصرف - (المؤلف).  
راجع الموافقات، مصدر سابق، مج ١، ص ٢٢٨-٦٤٢.



# أنواع المصلحة

## المقصودة من التشريع

قد ثبت مما قررته في المبحثين قبل هذا أن مقصدَ الشريعة من التشريع حفظُ نظامِ العالمِ وضبطُ تصرفِ الناسِ فيه على وجه يعصم من التفساد والتهالك، وذلك إنما يكون بتحصيل المصالح واجتناب المفاصد على حسب ما يتحقق به معنى المصلحة والمفسدة. فحقيقٌ عليّ أن أبين أمثالاً ونظائرَ لأنواعِ المصالحِ المعتبرة شرعاً والمفاصدِ المحذورة شرعاً، لتحصل للعالم بعلم مقاصد الشريعة ملكةً يعرف بها مقصودَ الشارع، فينحو نحوه عند عُروضِ المصالحِ والمفاصدِ لأحوالِ الأمةِ جلباً ودرءاً.

ووجهُ حاجةِ هذا العالمِ إلى ذلك أن المصالحَ كثيرةً متفاوتةً الآثارُ -قوةً وضعفاً- في صلاحِ أحوالِ الأمةِ أو الجماعةِ، وأنها أيضاً متفاوتةٌ بحسبِ العوارضِ الطارئةِ والحافةِ بها، من مُعضّداتِ لآثارها أو مبطلاتٍ لتلك الآثارِ كلاً أو بعضاً؛ وإنّما يُعتَبَرُ منها ما تتحقّقُ أنه مقصودٌ للشريعةِ لأن المصالحَ كثيرةٌ منبثةٌ. وقد جاءتِ الشريعةُ بمقاصدِ تنفي كثيراً من الأحوالِ التي اعتبرها العقلاء في بعض الأزمانِ مصالحاً، وتثبتتِ عوضاً عنها مصالحٌ أرجحَ منها. نعم إن مقصدَ الشارع لا يجوز أن يكون غيرَ مصلحةٍ، ولكنه ليس يلزم أن يكون مقصوداً منه كلُّ مصلحةٍ. فمن حقِّ العالمِ بالتشريعِ أن يُخَيَّرَ أفانينَ هذه المصالحِ في ذاتها وفي عوارضها، وأن يسيرَ الحدودَ والغاياتِ التي لاحظتها الشريعةُ في أمثالها وأحوالها، إثباتاً ورفعاً، واعتداداً ورفضاً، لتكون له دستوراً يُقتدى، وإماماً يُحتذى، إذ ليس له مطمعٌ عند عروضِ كلِّ النوازلِ النازلةِ والنوائبِ العارضةِ في أن يظفرَ لها بأصلٍ مماثلٍ في [أحكام] الشريعةِ المنصوصة ليقيسَ عليه، بله نصٌ مقنعٌ يفِيءُ إليه. فإذا عنتَ للأمةِ حاجةٌ وهرعَ الناسُ إليه يتطلّبون قوله الفصلَ فيما يُقدّمون عليه، وجدوه ذكيَّ القلبِ، صارمَ القولِ، غيرَ كسلانٍ ولا متبلدٍ.

وتنقسم المصالحُ باعتبارِ آثارها في قِوَامِ أمرِ الأمةِ ثلاثةَ أقسامٍ: ضروريةٌ، وحاجيةٌ، وتحسينيةٌ. وتنقسم باعتبارِ تعلُّقها بعمومِ الأمةِ أو جماعاتها أو أفرادها

إلى: كلية، وجزئية. وتنقسم باعتبار تحقق الاحتياج إليها في قِوام أمر الأمة أو الأفراد إلى قطعية، أو ظنية، أو وهمية.

فأمَّا التقسيم الأول إلى ضرورية وحاجية وتحسينية فهذه ثلاثة أصناف. فالمصالح الضرورية هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، فإذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاش. ولست أعني باختلال نظام الأمة هلاكها واضمحلالها، لأن هذا قد سلمت منه أعرقُ الأمم في الوثنية والهمجية، ولكنني أعني به أن تصير أحوال الأمة شبيهة بأحوال الأنعام بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارع منها. وقد يُفْضِي بعضُ ذلك الاختلال إلى الاضمحلال الآجل بتفاني بعضها ببعض، أو بتسلط العدو عليها إذا كانت بمرصد من الأمم المعادية لها أو الطامعة في الاستيلاء عليها، كما أوشكت حالة العرب في الجاهلية على ذلك، وقد قال زهير:

تداركُتمَا عَبَسًا وَذِيانَ بعدما تَفَانُوا ودَقُوا بينهم عِطْرَ مَنْشَمٍ<sup>٢</sup>

وقد مثل الغزالي في المستصفى وابن الحاجب والقرافي والشاطبي هذا القسم الضروري بحفظ الدين والنفوس والعقول والأموال والأنساب. وزاد القرافي نقلًا عن قائل حفظ الأعراض، ونسب في كتب الشافعية إلى الطوفي.<sup>٣</sup>

قال الغزالي: "وتحريمُ تفويت هذه الأصول الخمسة والزجرُ عنها، يستحيل أن لا

١- في نشرة الشركة التونسية (ص ٧٩): "استيلائها"، والأصوب ما أثبتناه.

٢- مَنْشَمٌ: عِطْرٌ صَعِبُ الدَّقِّ، وكانت العرب تقول: "دَقُوا بينهم عِطْرَ مَنْشَمٍ"، أي اشتدت الحرب بينهم.

٣- في ذيل كتاب اللباب في الأنساب لأحد تلامذة السيوطي: "الطوفي نسبة إلى طوفى، قرية من أعمال صرصر بناحية بغداد منها، سليمان بن عبد القوي الطوفي الفقيه الأصولي، ذكر في طبقات الحنابلة" أهـ. ترجمه في شذرات الذهب وذكر أنه توفي سنة ٧١٦- (المؤلف).

هذا ومن نسب إلى الطوفي عدَّ حفظ الأعراض في مرتبة الضروري الجلال المخلّى في شرحه على جمع الجوامع لتاج الدين السبكي. انظر حاشية البناني على جمع الجوامع (مطبعة مصطفى بابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٥٦هـ/١٩٣٧م)، ج ٢، ص ٢٨٠؛ وانظر رأي الطوفي كما أثبتته هو نفسه في شرح مختصر الروضة (في أصول الفقه)، تحقيق الدكتور عبدالله عبدالحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م)، ج ٣، ص ٢٠٩.

تشتمل عليه ملة من الملل، ولا شريعة أريد بها إصلاح الخلق... وكان هذا التفاتاً إلى مصلحة عُلِمَ بالضرورة كونها مقصود الشرع، لا بدليل واحد وأصل معين، بل بأدلة خارجة عن الحصر".<sup>١</sup>

وقال الشاطبي: "وعلم هذه الضروريات صار مقطوعاً به ولم يثبت ذلك بدليل معين، بل عُلِمَتْ ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد. فكما لا يتعين في التواتر المعنوي أن يكون المفيد للعلم خيراً واحداً من الأخبار دون سائر الأخبار، كذلك لا يتعين هنا لاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على انفرادها. فنحن إذا نظرنا في حفظ النفس مثلاً نجد النهي عن قتلها، وجعل قتلها سبباً للقصاص ومتوعداً عليه ومقروناً بالشرك، ووجوب سدِّ الرمق على الخائف على نفسه ولو بأكل الميتة، فعلمنا تحريم القتل على اليقين. وإذا انتظم الأصل الكلي صار جارياً مجرّياً دليل عام، فاندرجت تحته جميع الجزئيات التي يتحقق فيها ذلك العموم".<sup>٢</sup>

وقد تنبّه بعض علماء الأصول إلى أن هذه الضروريات مشار إليها بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُمَآئِعَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ﴾ (الممتحنة: ١٢)، إذ لا خصوصية للنساء المؤمنات؛ فقد كان رسول الله ﷺ يأخذ البيعة على الرجال. يمثل ما نزل في المؤمنات، كما في صحيح البخاري.<sup>٣</sup>

قال الشاطبي: "وحفظ هذه الضروريات بأمرين: أحدهما ما يُقيم أصل وجودها، والثاني ما يدفع عنها الاختلال الذي يعرض".<sup>٤</sup> وأقول: إن حفظ هذه

١- أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، تحقيق الدكتور محمد سليمان الأشقر (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، ج ١، ص ٤١٧-٤٢١.

٢- أورد المصنف كلام الشاطبي بتصريف، فانظره في الموافقات، مرجع سابق، مج ١، ج ١، ص ٣٤-٣٩؛ وانظر كذلك تفصيلاً للمعنى نفسه في مج ٢، ج ٣، ص ٥-١٤.

٣- صحيح البخاري، مج ١، ج ١، "كتاب الإيمان"، الحديث ١٨، ص ١٢.

٤- ساق المصنف كلام الشاطبي بتصريف، ونصه كما في الموافقات (مصدر سابق، مج ١، ج ١، ص ٣٢٤-٣٢٥) هو: "والحفظ لها [أي الضروريات] يكون بأمرين: أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها؛ وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود، والثاني ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها؛ وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العلم".

الكليات معناه حفظها بالنسبة لآحاد الأمة وبالنسبة لعموم الأمة بالأولى. فحفظ الدين معناه حفظ دين كل أحد من المسلمين أن يدخل عليه ما يفسد اعتقاده وعمله اللاحق بالدين. وحفظ الدين بالنسبة لعموم الأمة هو دفع كل ما شأنه أن ينقض أصول الدين القطعية، ويدخل في ذلك حماية البيضة والذب عن الحوزة الإسلامية بإبقاء وسائل تلقي الدين من الأمة حاضرها وءاتها.

ومعنى حفظ النفوس حفظ الأرواح من التلف أفراداً وعموماً، لأن العالم مركَّب من أفراد الإنسان، وفي كلِّ نفس خصائصها التي بها بعضُ قوام العالم. وليس المرادُ حفظها بالقصاص كما مثل لها الفقهاء، بل نجد القصاص هو أضعف أنواع حفظ النفوس لأنه تداركُ بعضِ الفوات. بل الحفظُ أهمُّه حفظها عن التلف قبل وقوعه، مثل مقاومة الأمراض السارية؛ وقد منع عمر بن الخطاب الجيش من دخول الشام لأجل طاعون عمواس. والمراد النفوس المحترمة في نظر الشريعة، وهي المعبرُ عنها بالمعصومةِ الدم؛ ألا ترى أنه يعاقب الزاني المحصن بالرجم، مع أن حفظ النسب دون مرتبة حفظ النفس. ويلحق بحفظ النفوس من الإتلاف حفظُ بعض أطراف الجسد من الإتلاف، وهي الأطراف التي ينزل إتلافها منزلة إتلاف النفس في انعدام المنفعة بتلك النفس، مثل الأطراف التي جعلت في إتلافها خطأ الدية كاملة.

ومعنى حفظ العقل حفظُ عقول الناس من أن يدخل عليها خلل، لأن دخول الخلل على العقل مؤدٌ إلى فساد عظيم من عدم انضباط التصرف، فدخول الخلل على عقل الفرد مُفضُّ إلى فساد جزئي، ودخوله على عقول الجماعات وعموم الأمة أعظم. ولذلك يجب منعُ الشخص من السكر ومنع الأمة من تفشي السكر بين أفرادها، وكذلك تفشي المفسدات مثل الحشيشة والأفيون والمورفين والكواكاين والهروين، ونحوها مما كثر تناوله في القرن الرابع عشر الهجري.

وأما حفظ المال فهو حفظُ أموال الأمة من الإتلاف ومن الخروج إلى أيدي غير

١- جرى المصنف على استخدام كلمة "العالم" في مثل هذا السياق بمعنى "المجتمع".

الأمة بدون عوض، وحفظ أجزاء المال المعتبرة عن التلف بدون عوض.

وليس من الضروري إلغاء بعض الأعواض عن الاعتبار، كإلغاء دفع العوض على التأجيل وهو ربا الجاهلية، وإلغاء التعويض على الضمان وعلى بذل الجاه وعلى القرض، ولا حفظ المال من الخروج عن يد مالكه إلى يد أخرى من أيدي الأمة بدون رضی، لأن هذين من الحاجي لا من الضروري. ثم إن حفظ الأموال الفردية يؤول إلى حفظ مال الأمة، وبه يحصل الكل بمحصل أجزائه.

وأما حفظ الأنساب ويعبر عنه بحفظ النسل، فقد أطلقه العلماء ولم يبينوا المقصود منه، ونحن نفصل القول فيه. وذلك أنه إن أريد به حفظ الأنساب أي النسل من التعطيل فظاهر عدّه من الضروري، لأن النسل هو خِلفَةُ أفراد النوع، فلو تعطل يؤول تعطيله إلى اضمحلال النوع وانتقاصه، كما قال لوط لقومه: ﴿وَتَقَطَّعُونَ السَّبِيلَ﴾ (العنكبوت: ٢٩)، على أحد التفسيرين؛ فهذا المعنى لا شبهة في عده من الكليات لأنه يعادل حفظ النفوس، فيجب أن يُحفظ ذكور الأمة من الاختصاص مثلاً ومن ترك مباشرة النساء باطراد العزوبة ونحو ذلك، وأن تُحفظ إناث الأمة من قطع أعضاء الأرحام التي بها الولادة، ومن تفشّي إفساد الحمل في وقت العلق، وقطع الثدي فإنه يكثر الموتان في الأطفال بعسر الإرضاع الصناعي على كثير من النساء وتعذره في البوادي.

وأما إن أريد بحفظ النسب حفظ انتساب النسل إلى أصله وهو الذي لأجله شرعت قواعد الأنكحة وحرّم الزنا وفرض له الحدّ، فقد يقال إن عده من الضروريات غير واضح، إذ ليس بالأمة من ضرورة إلى معرفة أن زيداً هو ابن عمرو، وإنما ضرورتها في وجود أفراد النوع وانتظام أمرهم، ولكن في هذه الحالة مضرة عظيمة وهي أن الشك في انتساب النسل إلى أصله يزيل من الأصل الميل الجبليّ الباعث عن الذب عنه والقيام عليه بما فيه بقاؤه وصلاحه وكمال جسده وعقله، بالتربية والإنفاق على الأطفال إلى أن يبلغوا مبلغ الاستغناء عن العناية. وهي مضرة لا تبلغ مبلغ الضرورة لأن في قيام الأمهات بالأطفال كفاية ما لتحصيل المقصود من النسل، وهو يزيل من الفرع الإحساس بالمرة والصلة والمعاونة والحفظ عند العجز. فيكون حفظ النسب بهذا المعنى

بالنظر إلى تفكيك جوانبه من قبيل الحاجي، ولكنه لما كانت لفوات حفظه من مجموع هذه الجوانب عواقب كثيرة سيئة يضطرب لها أمر نظام الأمة وتنحرم بها دعامة العائلة، اعتبر علماؤنا حفظ النسب في الضروري لما ورد في الشريعة من التغليظ في حد الزنا، وما ورد عن بعض العلماء من التغليظ في نكاح السر والنكاح بدون ولي وبدون إشهاد. كما سنبينه عند الكلام على مقصد الشريعة في نظام العائلة الراجع إلى حفظ حقوق الأولاد.

وأما [عدُّ] حفظ العرُض في الضروري فليس بصحيح، والصواب أنه من قبيل الحاجي؛ والذي حَمَلَ بعض العلماء مثل تاج الدين السبكي في جمع الجوامع<sup>١</sup> على عدّه في الضروري هو ما رأوه من ورود حدِّ القذف في الشريعة. ونحن لا نلتزم الملازمة بين الضروري وما في تفويته حد، ولذلك لم يُعدّه الغزالي وابن الحاجب ضروريا.

وهذا الصنف الضروري قليل التعرض إليه في الشريعة، لأن البشر قد أخذوا حيظته لأنفسهم منذ القدم فأصبح مركزاً في الطبائع، ولم تخل جماعة من البشر ذاتٌ تمدُّن من أخذ الحيطة له، وإنما تتفاضل الشرائع بكيفية وسائله.

ولنتقل إلى صنف الحاجي، وهو ما تحتاج الأمة إليه لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها على وجه حسن، بحيث لولا مراعاته لفسد النظام، ولكنه كان على حالة غير منتظمة، فلذلك كان لا يبلغ [مرتبة] الضروري. قال الشاطبي: "هو ما يفتقر إليه من حيث التوسعة ورفع الحرج، فلو لم يُراعَ دخل على المكلفين الحرج المشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد التوقُّع في المصالح العامة"<sup>٢</sup>. وقد مثَّله الأصوليون بالبيع والإجازات والقراض والمساقاة. ويظهر أن معظم قسم المباح في المعاملات راجع إلى الحاجي. والنكاح الشرعي من قبيل الحاجي، وحفظ الأنساب

١ - انظر حاشية البناني على شرح جمع الجوامع، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٨٠.

قال اللحلل الحلي عند شرحه قول تاج الدين السبكي بإضافة العرض إلى الكليات الخمسة المعروفة (الدين والنفس والعقل والنسب والمال) ما يأتي: "والعرض، أي حفظه المشروع له حدُّ القذف، وهذا زاده المصنف كالطوفي وعطفه بالواو إشارة إلى أنه في رتبة المال، وعطف كلاً من الأربعة بالفاء لإفادة أنه دون ما قبله في الرتبة" (انظر الموضوع نفسه).

٢ - الموافقات، مصدر سابق، ص ٣٢٦، ونص كلام الشاطبي هو: "وأما الحاجيات فمعناها أنها مُفْتَقَرٌ إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تُراعَ دخل على المكلفين -على الجملة- الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي التوقُّع في المصالح العامة".

-معنى إلحاق الأولاد آبائهم- من الحاجي للأولاد وللآباء؛ فلأولاد للقيام عليهم فيما يحتاجون ولتربيتهم النافعة لهم، وللآباء لاعتزاز العشيرة وحفظ العائلة.

وحفظ الأعراض -أي حفظ أعراض الناس من الاعتداء عليها- هو من الحاجي لينكفَّ الناس عن الأذى بأسهل وسائله وهو الكلام. ومن الحاجي ما هو تكملة للضروري، كسد بعض ذرائع الفساد، وإقامة القضاء والوزعة والشرطة لتنفيذ الشريعة.

ومن الحاجي ما يدخل في الكليات الخمسة المتقدمة في الضروري، إلا أنه ليس بالغاً حدَّ الضرورة، كما أشرنا إليه فيما مضى من الأمثلة. فبعض أحكام النكاح ليست من الضروري، ولكنها من الحاجي، مثل اشتراط الولي والشهرة. وبعض أحكام البيوع ليست من الضروري، مثل بيوع الآجال المحظورة لأجل سدِّ الذريعة، ومثل تحريم الربا، وأخذ الأجر على الضمان وعلى بذل الشفاعة؛ فإن كثيراً من تلك الأحكام تكميلية لحفظ المال، وليست داخلة في أصل حفظ المال.

وعناية الشريعة بالحاجي تقرب من عنايتها بالضروري، ولذلك رتبَّ الحدَّ على تفويت بعض أنواعه كحدِّ القذف. وفيما دونه مجال للمجتهدين، فلذلك نراهم مختلفين في حدِّ الشرب للقليل من المسكر وفي تحريم نكاح المتعة.

والمصالح التحسينية هي عندي ما كان بها كمالُ حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة ولها بهجةُ منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو في التقرب منها. فإن لمحاسن العادات مدخلاً في ذلك، سواء كانت عادات عامة كستر العورة، أم خاصة ببعض الأمم كخصال الفطرة وإعفاء اللحية. والحاصل أنها مما تُراعى فيها المداركُ الراقية البشرية. قال الغزالي: "هي التي تقع موقع التحسين والتيسير للمزايا ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات، مثاله سلب العبد أهلية الشهادة مع قبول فوائده وروايته، لأن العبد ضعيف المنزلة باستسخار المالك إياه، فلا يليق بمنصبه التصدي للشهادة".<sup>١</sup> ومن التحسيني سدُّ ذرائع الفساد، فهو أحسن من انتظار التورط فيه.

١- المستصفي من علم الأصول، مرجع سابق، ج ١، ص ٤١٨. ونص الغزالي بتمامه هو: "الرتبة الثالثة: ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتيسير والمزايد [كذا في الأصل ولعلها: الفوائد]، ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات. مثاله: سلبُ العبد أهلية الشهادة مع قبول-

فهذه أنواع المصالح باعتبار آثارها في قِوامِ أمرِ الأمة. ولقد تتبع العلماء تصاريفَ الشريعة في أحكامها فوجدوها دائرةً حول هذه الأنواع الثلاثة، ووجدوها لا تكاد تُقيتُ شيئاً منها ما وجدت السبيلَ إلى تحصيله، حيث لا يعارضه معارضٌ من جلب مصلحةٍ أعظم أو درء مفسدةٍ كبرى.

وليس غرضنا من بيان هذه الأنواع مجردَ معرفةِ مراعاةِ الشريعةِ إياها في أحكامها المتلقاة عنها، لأن ذلك مجرد تفقه في الأحكام - وهو دون غرضنا من علم مقاصد الشريعة - ولا أن نقيس النظائر على جزئيات تلك المصالح، لأن ذلك ملحق بالقياس، وهو من غرض الفقهاء. وإنما غرضنا من ذلك أن نعرف كثيراً من صور المصالح المختلفة الأنواع المعروف قصد الشريعة إياها، حتى يحصل لنا من تلك المعرفة يقينٌ بصور كلية من أنواع هاته المصالح. فمتى حلَّت الحوادثُ التي لم يسبق حلولها في زمن الشارع، ولا لها نظائرُ ذات أحكام متلقاة منه، عرفنا كيف ندخلها تحت تلك الصور الكلية، فنثبت لها من الأحكام أمثالَ ما ثبت لكلياتها، ونطمئن بأننا في ذلك مثبتون أحكاماً شرعيةً إسلاميةً.

وهذا ما يُسمَّى بالمصالح المرسلَة، ومعنى كونها مرسلَةً أن الشريعة أرسلتها، فلم تُنطَبْ بها حكماً مُعيَّناً، ولا يُلقَى في الشريعة لها نظيرٌ معيَّن له حكمٌ شرعي فتقاس هي عليه. فهي إذن كالفرس المرسل غير المقيّد.

ولا ينبغي التردّد في صحة الاستناد إليها، لأننا إذا كنا نقول بحجية القياس الذي هو إلحاق جزئي حادث لا يُعرف له حكمٌ في الشرع بجزئي ثابت حكمه في الشريعة للمماثلة بينهما في العلة المستنبطة، وهي مصلحة جزئية ظنية غالباً لقلة صور العلة المنصوصة، فلأن نقول بحجية قياس مصلحة كلية حادثة في الأمة لا يُعرف لها حكمٌ على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي، أو لى بنا وأجدرُ بالقياس وأدخلُ في الاحتجاج الشرعي.

=فتواه وروايته، من حيث إن العبد نازلُ القدر والرتبة، ضعيفُ الحال والمنزلة باستسخار المالك إياه، فلا يليق بمنصبه التصدي للشهادة".



وإني لأعجب فرطُ العجب من إمام الحرمين [الجويني] -على جلاله علمه ونفاذ فهمه- كيف تردد في هذا المقام. وأما الغزالي فأقبل وأدبر، فلحق مرةً بطرف الوفاق لاعتبار المصالح المرسله، ومرةً بطرف رأي إمام الحرمين إذ تردد في مقدار المصلحة. وجلبُ كلام إمام الحرمين في كتاب البرهان وكلام الغزالي في المستصفى يطول.<sup>١</sup>

ثم إني أقفُّ على أثرهما فأقول: لا ينبغي الاختلاف بين العلماء بتصاريف الشريعة المحيطين بأدلتها في وجوب اعتبار مصالح هذه الأمة ومفاسد أحوالها عندما تنزل بها النوازل وتحدث لها النوائب. وإنه [ليس للعالم أن] يتزقّب حتى يجد المصالح المثبتة أحكامها بالتعيين أو الملحقه بأحكام نظائرها بالقياس، بل يجب عليه تحصيل المصالح غير المثبتة أحكامها بالتعيين ولا الملحقه بأحكام نظائرها بالقياس. وكيف يخالف عالمٌ في وجوب اعتبار جنسها على الجملة وبدون دخول في التفاصيل ابتداءً، ثقةً بأن الشارع قد اعتبر أجناس نظائرها التي ربما كان صلاح بعضها أضعفَ من صلاح بعض هذه الحوادث. ثم لا أحسب أن عالماً يتردد بعد التأمل في أن قياس هذه الأجناس المحدثه على أجناس نظائرها الثابتة في زمن الشارع أو زمان المتعبرين من قدوة الأمة المجمعين على نظائرها، أولى وأجدرُ بالاعتبار من قياس جزئيات المصالح -عامها وخاصها- بعضها على بعض، لأن جزئيات المصالح قد يتطرق<sup>٢</sup> الاحتمال:

١ - إلى أدلة أصول أقيستها، ٢ - وإلى تعيين الأوصاف التي جعلت مشابهتها فيها بسبب الإلحاق والقياس، وهي الأوصاف المسماة بالعلل، ٣ - وإلى صحة المشابهة فيها.

فهذه مطارقُ احتمالاتٍ ثلاثة بخلاف أجناس المصالح، فإن أدلة اعتبارها حاصلةً من استقراء الشريعة قطعاً أو ظناً قريباً من القطع، وإن أوصاف الحكمة قائمةٌ

١- راجع كلام إمام الحرمين في البرهان، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٠٢-٦١٠؛ وانظر كلام الغزالي في المصلحة المرسله وما مثل به لها في المستصفى، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٢٠-٤٣٢.

٢- في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص ٨٤): "يطرق"، والصواب ما أثبتناه.

بذواتها غير محتاجة إلى تشبيه فرع بأصل، وإنها واضحة للناظر فيها وضوحاً متفاوتاً، لكنه غير محتاج إلى استنباط ولا إلى سلوك مسالكة.

أفليست بهذه الامتيازات أجدراً وأحقّ بأن تقاس على نظائر أجناسها الثابتة في الشريعة المستقرة من تصاريفها، فإن كان بعض تلك المصالح مصالح محضة بحيث لا تعارضها مصالح أخرى ولا تخالطها مفاسد، فلا يحسن بأهل النظر في الشرع أن يختلفوا في تحصيلها، وإن كانت تعارضها مصالح أخرى أو تخالطها مفاسد فهي حينئذٍ يُرجع بها إلى حكم تعارض المصالح والمفاسد المشروح في المبحث السابق. وإنه مجال للاجتهاد بحسب قوة آثار المصالح المتخلّبة وقوة ما يعارضها من المصالح والمفاسد، وبحسب تفاوت مراتب العلم بقوتها فتلحق بنظائر أجناسها الثابت بالاستقراء كونها مقصودة للشارع في تحصيل الراجح وإهمال المرجوح، وفي اعتبار عموم الحاجة إلى التحصيل وخصوصها. ويشبه أن يكون المخالف في تحصيلها بدون تردد ملحقاً بنفاة القياس.

على أنك إذا افتقدت أحوال تحصيل المصالح ودرء المفاسد تجدها مختلفة، فليست أحوال إجراء العدل بين الناس في حقوقهم الخاصة والاجتماعية - التي هي قوام المدنية في حالة السلم - بمماثلة لأحوال إجراء المصالح الجنديّة والسياسية الحربية في حال الحرب والخوف عند مواجهة العدو، لأن أوقات الحروب ليس فيها مُتَسَّعٌ للتأمل والنظر في جزئيات المصالح، بل هي ساعاتٌ مُكَنَّةٌ أو خروج من ضيق تقتضي البدار إلى تحصيل أو دفع ما عن من الفرص بقطع النظر عمّا عسى أن يلحقها من الأضرار الجزئية اللاحقة أو المصالح الجزئية الفائتة. على أنك تجد فرقاً واضحاً بين حالة دفع جيش العدو النازل وحالة قصدنا إلى بلاد العدو من حيث ما يتسع من التأمل لموازنة المصالح.

ونحن إذا افتقدنا إجماع سلف الأمة من عصر الصحابة فمن تبعهم، نجد ما اعتمدوا في أكثر إجماعهم فيما عدا المعلوم من الدين بالضرورة، إلا الاستناد إلى المصالح المرسلّة العامة أو الغالبة بحسب اجتهادهم الذي صير تواطؤهم عليه أدلةً ظنيةً قريبة من القطع؛ ولما كان مستندهم في إجماعهم دليلاً من كتاب أو سنة،

ولأجل ذلك عُدَّ الإجماعُ دليلاً ثالثاً لأنه لا يُدْرَى مستندهُ، ولو انحصر مستندهُ في دليل الكتاب والسنة لكان مُلْحَقاً بالكتاب والسنة ولم يكن قسيماً لهما. مثاله جمع القرآن في المصحف قد أمر به أبو بكر بطلب من عمر وتبعه بقية الصحابة. روى البخاري أن زيد بن ثابت قال: "أرسل إليَّ أبو بكر مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبو بكر: إن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استَحَرَّ يوم اليمامة بقرء القرآن، وإنِّي أخشى أن يستحِرَّ القتلُ بالقرء بالمواطن فيذهب كثير من القرآن، وإنِّي أرى أن تأمر بجمع القرآن. قلت لعمر: كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ قال عمر: هو والله خير. فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، وإنك رجل شاب عاقل لا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ. قلت: كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ قال أبو بكر: هو والله خير".<sup>١</sup>

فقول عمر: "هو والله خير"، ثم انشراح صدر أبي بكر، نعلم منهما أنه من المصالح، لأن الخير مراد به الصلاح للأمة. وقول أبي بكر وزيد بن ثابت: "لم يفعله رسول الله ﷺ"، نعلم منه أنه مصلحة مرسله ليس في الشريعة ما يشهد لاعتبارها. وقد أجمع الصحابة على اعتبار ذلك. وكذلك إجماعهم على جعل حد شارب الخمر ثمانين جلدةً في خلافة عمر الذي تبعه الخلفاء وقضاة الإسلام، وتدوين ديوان العطاء، وترك عمر قسمة المغامم من أرض سواد العراق لتكون عدة لنواب المسلمين إذا قلت الفتوح، وكتابة حديث رسول الله ﷺ في زمن عمر بن عبد العزيز، وقول عمر بن عبد العزيز: "تحدث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من الفجور"، فقد تبعه على جعله أصلاً كثيراً من العلماء منهم مالك بن أنس، وكذلك ما أحدثه قضاة الإسلام وأئمة من أساليب المرافعات، وضرب الآجال، واستفسار الشهود، والسجن لِلْمُلِدِّ عن الجواب، وإحداث يمين القضاء لمن أثبت لنفسه حقاً

١- انظر قصة جمع القرآن في صحيح البخاري، مج ٣، ج ٥، "كتاب تفسير القرآن"، الحديث ٤٦٧٩، ص ٢٥٥-٢٥٦؛ و"كتاب فضائل القرآن"، الحديثان ٤٩٨٦-٤٩٨٧ (مج ٣، ج ٦، ص ٤١٦-٤٢٥)؛ و"كتاب الأحكام"، الحديث ٧١٩١ (مج ٤، ج ٨، ص ٤٦٢)؛ و"كتاب التوحيد"، الحديث ٧٤٢٥ (مج ٤، ج ٨، ص ٥٣٥)؛ مسند أحمد بن حنبل، ج ١، ص ١٣، سنن الترمذي، تفسير سورة التوبة، باب رقم ١٨.

بالحجة على ميت أو غائب ونحو ذلك.

ولنتقل الآن إلى التقسيم الثاني للمصالح، وذلك باعتبار تعلقها بعموم الأمة أو جماعتها أو أفرادها، فتنقسم بهذا الاعتبار إلى كلية وجزئية. ويراد بالكلية في اصطلاحهم ما كان عائداً على عموم الأمة عوداً متماثلاً، وما كان عائداً على جماعة عظيمة من الأمة أو قطر، وبالجزئية ما عدا ذلك.

فالمصلحة العامة لجميع الأمة قليلة الأمثلة وهي مثل حماية البيضة، وحفظ الجماعة من التفرق، وحفظ الدين من الزوال، وحماية الحرمين - مكة والمدينة - من أن يقع في أيدي غير المسلمين، وحفظ القرآن من التلاشي العام أو التغيير العام بانقضاء حفاظه وتلف مصاحفه معاً، وحفظ علم السنة من دخول الموضوعات، ونحو ذلك مما صلاحه وفساده يتناول جميع الأمة وكل فرد منها. وبعض صور الضروري والحاجي مما يتعلق بجميع الأمة.

وأما المصلحة والمفسدة اللتان تعودان على الجماعات العظيمة، فهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات المتعلقة بالأمصار والقبائل والأقطار على حسب مبلغ حاجاتها، مثل التشريعات القضائية لفصل النوازل، والعهود المنعقدة بين أمراء المسلمين وملوك الأمم المخالفة في تأمين تجار المسلمين بأقطار غيرهم إذا دخلوها للتجارة، وتأمين البحار التي تحت سلطة غير المسلمين لتمكين المسلمين من مخرها آمينين إذا مروا بأسمات شطوط غير المسلمين، والعقود المنعقدة مع تجار غير المسلمين إذا دخلوا إلى مراسي الإسلام على عُشر أثمان ما يبيعونه ببلاد الإسلام من السلع والطعام، أو على نصف العُشر إذا جلبوا الطعام إلى الحرمين خاصة.

والمصلحة الجزئية الخاصة هي مصلحة الفرد أو الأفراد القليلة، وهي أنواع ومراتب، وقد تكفلت بحفظها أحكام الشريعة في المعاملات.

وأما التقسيم باعتبار تحقق الحاجة إلى جلبها أو دفع الفساد عن أن يجيق بها، فتنقسم بذلك إلى قطعية، وظنية، ووهمية.

فالقطعية هي التي دلت عليها أدلة من قبيل النص الذي لا يحتمل تأويلاً، نحو قوله

تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران: ٩٧)، وما تظافرت الأدلة الكثيرة عليه مما مُسْتَنَدُهُ استقراء الشريعة مثل الكليات الضرورية المتقدمة، أو ما دل العقل على أن في تحصيله صلاحاً عظيماً أو أن في حصول ضده ضرراً عظيماً على الأمة، مثل قتال مانعي الزكاة في زمن أبي بكر رضي الله عنه.

وأما الظنية فمنها ما اقتضى العقل ظنه، مثل اتخاذ كلاب الحراسة في الدور في الحضر في زمن الخوف في القيروان. كان الشيخ أبو محمد بن أبي زيد اتخذ كلباً بداره فقيل له: إن مالكاً كره اتخاذ الكلاب في الحضر، فقال: لو أدرك مالك مثل هذا الزمن لاتخذ أسداً على باب داره؛ أو دل عليه دليلٌ ظني من الشرع مثل حديث "لا يقضي القاضي وهو غضبان" <sup>٢</sup>.

وأما الوهمية فهي التي يُتَخَيَّلُ فيها صلاحٌ وخيرٌ وهو عند التأمل ضرر؛ إمَّا لخفاءِ ضره، مثل تناول المخدرات من الأفيون والحشيشة والكوكايين والهروين، فإن الحاصل بها لمتناولها ملائمٌ لنفوسهم وليس هو بصلاح لهم، وإمَّا لكون الصلاح مغموراً بفساد كما أنبأنا عنه قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ (البقرة: ٢١٩).

هذا جماعُ القول في المصالح المُعْتَبَرَة شرعاً، وإطالة الكلام في ذلك فائدة عظيمة ليتعلم مُزاولُ هذا العلم أن طريق المصالح هو أوسع طريق يسلكه الفقيه في تدبير أمور

---

١- ابن أبي زيد، هو أبو محمد عبد الله بن أبي زيد عبدالرحمن النفري (نسبة إلى نفزة من أعمال الأندلس) القيرواني، ولد في مدينة القيروان بتونس سنة ٣١٠ وتوفي بها سنة ٣٨٦هـ. كان عمدة زمانه في الفقه والأصول وغيرهما من العلوم الإسلامية. ترك العديد من التصانيف في الفقه وأصول الدين والقرآن الكريم والزهد والرقائق والرد على المتبذعين المناوئين للسنة، وقد ذكر بعض المترجمين له أن عددها خمسة وعشرون، وذكر آخرون أنها أكثر من ذلك. ويكفي أن نذكر له هنا كتباً ثلاثة كان عليها المعول عند أتباع المذهب المالكي وهي: الرسالة، والنوادر والزيادات ومختصر المدونة.

للمزيد من التفاصيل عن حياته وآثاره راجع ما كتبه الأستاذ عبد المجيد تركي في تحقيقه لكتاب الجامع (نشر دار الغرب الإسلامي ببيروت)، وما كتبه الأستاذان محمد أبو الأحفان وعثمان بطيخ في تحقيقهما للكتاب نفسه (نشر مؤسسة الرسالة ببيروت).

٢- سيأتي تفريجه في فصل "مقاصد أحكام القضاء والشهادة".

الأمة عند نوازلهما ونوائيهما إذا التبست عليه المسالك، وأنه إن لم يتبع هذا المسلك الواضح والحجة البيضاء فقد عطل الإسلام عن أن يكون ديناً عاماً وبقايا.

وللمصالح والمفاسد تقسيم آخر باعتبار كونها حاصلةً من الأفعال بالقصد أو حاصلةً بالمآل، وهو تقسيم يسترعي حذق الفقيه. فإن أصول المصالح والمفاسد قد لا تكاد تخفى على أهل العقول المستقيمة. فمقام الشرائع في اجتلاب صالحها ودرء فاسدها مقامٌ سهل والامتنال له فيها هيّن، واتفاق علماء الشرائع في شأنها يسير. فأما دقائق المصالح والمفاسد وآثارها ووسائل تحصيلها وانحرافها فذاك [هو] المقام المرتبك، وفيه تتفاوت مدارك العقلاء اهتداءً وغفلة، وقبولاً وإعراضاً، فتطلع فيه الحيل والذرائع، وفيه التفتن للعلل وضده، وفيه ظهر تفاوت الشرائع، وفازت شريعة الإسلام فيه بأنها الصالحة للعموم والدوام. وسيظهر ذلك في مبحث الحيل ومبحث سدّ الذرائع.

# عُمُومٌ

## شريعة الإسلام

معلومٌ بالضرورة من الدين أن شريعة الإسلام جاءت شريعةً عامةً داعيةً جميعَ البشر إلى اتباعها، لأنها لما كانت خاتمةَ الشرائع استلزم ذلك عمومها - لا محالة - سائرَ أقطار المعمور وفي سائرِ أزمنة هذا العالم. والأدلة على ذلك كثيرة من نصوص القرآن والسنة الصحيحة، بحيث بلغت مبلغَ التواتر المعنوي، قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ (سبأ: ٢٨)، وقال: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ (الأعراف: ١٥٨)، وفي الحديث الصحيح: "أعطيت خمساً لم يعطهن أحدٌ قبلي"، فعدت منها: "وكان الرسول يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى الناس عامة".<sup>١</sup> فعمومُ الشريعة معلومٌ للمسلمين بالضرورة، فلا حاجة بنا إلى الإطالة به إذ لسنا الآن في مقام إثباته على منكريه، وإنما غرضنا الإفضاء إلى ما يترتب عليه.

وإذ قد أراد الله بحكمته أن يكون الإسلام آخرَ الأديان التي خاطب الله بها عباده، تعيّن أن يكون أصله الذي ينسب عليه وصفاً مشتركاً بين سائر البشر، ومستقراً في نفوسهم، ومرتاضةً عليه العقول السليمة منهم، ألا وهو وصف الفطرة، حتى تكون أحكامُ الشريعة مقبولةً عند أهل الآراء الراجحة من الناس الذين يستطيعون فهم مغزاها، فيتقبلوا ما يأتيهم منها بنفوس مطمئنة وصدور مثلجة، فيتبعوها دون تردد ولا انقطاع، وحتى يتسنى لأرفعهم قدراً في الفهم محاذاة نظائرها وتفریع فروعها، وحتى يكون تلقي بقية طبقات الأمة -الذين لم يبلغوا مستوى أهل الآراء الراجحة- إياها تلقياً عن طيب نفس، ويسهل امتثالهم لما يؤمرون به منها.

١- انظر الحديث بتمامه في صحيح البخاري، مج ١، ج ١، "كتاب التيمم"، الحديث ٣٣٥، ص ١٠٩؛ وانظر كذلك سنن الدارمي، ج ٢، "كتاب السير"، الحديث ٢٤٦٧؛ وانظر رواية بلفظ مختلف في صحيح مسلم، ج ١، "كتاب المساجد ومواضع الصلاة"، الحديث ٥٢١، ص ٣٧٠-٣٧١، وفي سنن الترمذي (سلسلة الكتب الستة، طبعة استانبول)، "كتاب السير- باب ما جاء في الغنمة"، الحديث ١٥٥٣، ص ١٢٣.

وإذ قد تعذر أن يكون الجائي بالشرعية جماعةً من الرّسل من جميع أجناس البشر أو قبائلهم - إذ لا يستقيم الأمر في ذلك التعدّد - اختار الله تعالى للإرسال بهذه الشريعة رسولاً من الأمة العربية، إذ هو واحدٌ من البشر كما قال تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا، قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا﴾ (الإسراء: ٩٤-٩٥).

ولله تعالى حِكْمٌ جَمَّةٌ في أن اختار لهذه الرسالة رجلاً عربياً، وليس هذا موضع بيان ما بلغ إليه العلم من تلك الحكم، وقد قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ (الأنعام: ١٢٤).

بيد أننا نقول: إن رسول الله ﷺ لَمَّا كَانَ عَرَبِيًّا كَانَ بِحُكْمِ الضَّرُورَةِ يَتَكَلَّمُ بِلِسَانِ الْعَرَبِ، فَلَزِمَ أَنْ يَكُونَ الْمُتَلَقُونَ مِنْهُ الشَّرِيعَةَ بِأَدْوَى ذِي بَدَأِ عَرَبًا. فالعرب هم حملة شريعة الإسلام إلى سائر المخاطبين بها، وهم من جملتهم، واختارهم الله لهذه الأمانة لأنهم يؤمّنون امتازوا من بين سائر الأمم باجتماع صفات أربع لم تجتمع في التاريخ لأمة من الأمم. وتلك هي: جودة الأذهان، وقوة الحوافظ، وبساطة الحضارة والتشريع، والبعد عن الاختلاط ببقية أمم العالم.

فَهُمْ بِالْوَصْفِ الْأَوَّلِ أَهْلٌ لِفَهْمِ الدِّينِ وَتَلْقِينِهِ، وَبِالْوَصْفِ الثَّانِي أَهْلٌ لِحَفْظِهِ وَعَدَمِ الاضطراب في تلقينه، وبالوصف الثالث أهلٌ لسرعة التخلّق به؛ إذ هم أقرب إلى الفطرة السليمة ولم يكونوا على شريعة مُعْتَدَّةٍ بِهَا مِثْمَالَةٌ حَتَّى يَصْمَمُوا عَلَى نَصْرِهَا.<sup>٢</sup>

١ - قال المصنف في تفسير هذه الآية وبياناً لحكمة الله تعالى في إرسال الرسل: "فآلية دالة على أن الرسول يُخلق خلقةً مناسبة لمراد الله في إرساله، والله حين خلقه عالمٌ بأنه سيرسله، وقد يُخلق نفوساً صالحة للرسالة ولا تكون حكمة [في] إرسال أربابها. فالاستعداد مهيبٌ لاصطفاء الله، وليس موجِباً له، وذلك معنى قول بعض المتكلمين: إن الاستعداد الذاتي ليس موجِباً للرسالة خلافاً للفلاسفة. ولعل مراد الفلاسفة لا يبعد عن مراد المتكلمين، وقد أشار ابن سينا في الإشارات إلى شيء من هذا في النمط التاسع". تفسير التحرير والتوير، مرجع سابق، مج ٥، ص ٨٠، ص ٥٥.

٢ - من أجل ذلك كان نصارى العرب أبعدهم عن الدخول في الإسلام لأنهم رأوا أنفسهم على دين قويم. ومن أحله صمّم اليهود بالمدينة على ملازمة دينهم إلا نفرأ قليلاً - (المؤلف).



وبالوصف الرابع أهلٌ لمعاشرة الأمم؛ إذ لا حزازات بينهم وبين الأمم الأخرى. فإن حزازات العرب ما كانت إلاً بين قبائلهم، بخلاف حال الفرس مع الروم وحال القبط مع الإسرائيليين. ولا عبرة بما جرى بين قبائل العرب وبين الفرس والروم في نحو يومٍ ذي قار ويوم حليمة لأنها حوادث نادرة. على أن العرب كانوا فيها يقاتلون انتصاراً لغيرهم من الفرس أو الروم، فأحُتَمَ معهم محجوبة بإحْن من قاتلوا هم ورائهم.

ومن أعظم ما يقتضيه عمومُ الشريعة أن تكون أحكامها سواءً لسائر الأمم المتبعين لها بقدر الاستطاعة، لأن التماثل في إجراء الأحكام والقوانين عونٌ على حصول الوحدة الاجتماعية في الأمة.

ولهذه الحكمة والخصوصية جعل الله هذه الشريعة مبنيةً على اعتبار الحِكم والعلل التي هي من مُدْرَكَات العقول، لا تختلف باختلاف الأمم والعوائد. وقد أجمع علماء الإسلام في سائر العصور -إلا الذين لا يُعْتَدُ بمخالفتهم- على أن علماء الأمة مأمورون بالاعتبار في أحكام الشريعة والاستنباط منها، وجعلوا من أدلة ذلك قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (التغابن: ١٦)، وقوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (الحشر: ٢)؛ وهما دليلان خطايان، ولكننا نتمسك في هذا بالإجماع وعمل الصحابة وعلماء الأمة في سائر العصور.

ومن آثار ذلك ورود الكليات الكثيرة في آي القرآن نحو قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥)، وقوله: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ (البقرة: ٢٠٥)، وقوله: ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥)، وقوله: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (البقرة: ١٧٩).

وفي الأحاديث نجد القواعد العامة مثل قول النبي ﷺ: "إن دماءكم وأموالكم

١- في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص ٨٩) وردت كلمة "مثل"، والأنسب ما أثبتناه في هذا الموضوع وفي السطر الذي قبله.

وأبشاركم عليكم حرام"،<sup>١</sup> وقوله: "ما أسكر كثيرة فقليله حرام"،<sup>٢</sup> وقوله: "لا ضرر ولا ضرار".

وكذلك المُجْمَلاتُ والمُطْلقاتُ التي في القرآن معظمها مُرادٌ إطلاقه وإجماله. وللفقهاء طرائق<sup>٣</sup> في تطلب بيان الجمل وتقييد المطلق بِحَمْلِ اللَّفْظِ المطلق في موضعٍ على مقيّدٍ في موضعٍ آخر، وإن لم يكونا من نوع واحد.

وقد وقع ذلك في عصر الصحابة في فهم عبد الله ابن مسعود - وهو بالكوفة - قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾ (النساء: ٢٣)، أن العقد على الأم لا يحرم البنت حتى يدخل بالأم حملاً على قوله تعالى: ﴿وَرَبَّائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ (النساء: ٢٣)، حتى رجع ابن مسعود إلى المدينة فأخبر أن السنة مضت على اعتبار الإطلاق في أمهات نساءكم. ومن العجيب أن أهل الأصول توسّعوا في حمل المطلق على المقيّد، ولو كان الإطلاق في الحكم التقيّد في جنسه.

وما كان من التشريعات جزئياً - وهي قضايا الأعيان - يحتمل أن يُراد تعميمه ويحتمل أن يراد تخصيصه. ولعل هذا النوع هو الذي نهى رسول الله ﷺ عن كتابته فقال: "لا تكتبوا عني غير القرآن"،<sup>٤</sup> خشية أن تتخذ الجزئيات الخاصة كلياتٍ

---

١- جزء من خطبة النبي ﷺ في الحج، وفيها "أعراضكم" بدل "أبشاركم". انظر صحيح البخاري، مج ١، ج ٢، "كتاب الحج" - باب الخطبة أيام منى، الأحاديث ١٧٣٩-١٧٤٢، ص ٥٣٥-٥٣٧. وللحديث أطراف في كتب أخرى: انظر خاصة "كتاب الأدب"، الحديث ٦٠٤٣ (مج ٤، ج ٧، ص ١١٠)، و"كتاب الحدود"، الحديث ٦٧٨٥ (مج ٤، ج ٨، ص ٣٢٨)، و"كتاب الفتن"، الحديث ٧٠٧٨ (الجزء نفسه، ص ٤٢٧). وانظر سنن الدارمي، ج ٢، "كتاب المناسك"، الحديث ١٩١٦، ص ٩٢.

٢- سنن النسائي، مج ٤، ج ٨، "كتاب الأشربة"، الحديث ٥٦٠٧، ص ٣٠٠ (عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده)، سنن الدارقطني، مج ٢، ج ٤، "كتاب الأشربة"، ص ٢٥٠ و ٢٥٤ و ٢٦٢؛ وهو كذلك في "كتاب الأشربة" في كل من سنن ابن ماجه وسنن الترمذي.

٣- وردت لفظة "طرائق" في نهاية الكلام، وقد قدمناها تطلباً للوضوح في تركيب الجملة.

٤- صحيح مسلم، ج ٤، "كتاب الزهد"، الحديث ٣٠٠٤، ص ٢٢٩٧، ونص الحديث (عن أبي سعيد الخدري): "لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحاه، وحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار".

عامة؛ ولذلك احتاج المسلمون إلى صدور إذن من الرسول عليه الصلاة والسلام حين أراد أبو شاه أن يكتبوا له قولَ رسول الله عليه الصلاة والسلام في تحديد الحرم، فقال لهم: "اكتبوا لأبي شاه".<sup>١</sup> ولذلك نجد بين العلماء اختلافاً كثيراً في الاحتجاج بقضايا الأعيان وبأخبار الآحاد إذا خالفت القواعد، أي الكليات اللفظية أو المعنوية، أو خالفت القياس، أو خالفت عمل أهل المدينة على مذاهب معروفة في أصول الفقه.

إذاً فمراعاة عوائد الأمم المختلفة هو خلاف الأصل في التشريع الإلزامي، وإنما يسعُه تشريعُ الإباحة حتى يتمتع كلُّ فريق من الناس ببقاء عوائدهم. لكن الإباحة لما كان أصلها الدلالة على أن المباح ليس فيه مصلحة لازمة ولا مفسدة معتبرة، لزم أن يُراعَى ذلك في العوائد. فمتى اشتملت على مصلحة ضرورية أو حاجية للأمة كلها، أو ظهرت فيها مفسدة معتبرة لأهلها، لزم أن يُصار بتلك العوائد إلى الانزواء<sup>٢</sup> تحت القواعد التشريعية العامة من وجوب أو تحريم. ولهذا نرى التشريع لم يتعرض لتعيين الأزياء والمساکن والمراكب، فلم يندب الناس إلى ركوب الإبل في الأسفار، ولم يمنع أهل مصر والعراق من ركوب الحمير، ولا أهل الهند والترك من الحمل على البقر؛ لذلك لم يحتج المسلمون إلى تطلب دليل على إباحة استعمال العجل والعربات والأرتال. وكذلك أصنافُ المطاعم التي لا تشتمل على شيء محرم الأكل، بحيث لا يسأل عن ذلك إلا جاهلٌ بالتركيب أو جاهل بكيفية التشريع.

فنحن نوقن أن عادات قوم ليس يحق لها -بما هي عادات- أن يُحمَل عليها قوم آخرون في التشريع، ولا أن يُحمَل عليها أصحابها كذلك. نعم يراعي التشريع حمل أصحابها عليها ماداموا لم يغيروها، لأن التزامهم إياها واطرادها فيهم يجعلها منزلة منزلة الشروط بينهم، يُحمَلون عليها في معاملتهم إذا سكتوا عما يُضادها. ومثاله قول مالك

١- صحيح البخاري (عن أبي هريرة)، مج ١، ج ١، "كتاب العلم"، الحديث ١١٢، ص ٤٤-٤٥؛ ولم يرد فيه ذكر اسم أبي شاه، وإنما ورد في الحديث ٢٤٣٤ (مج ٢، ج ٣، "كتاب اللقطة"، ص ١٣٢-١٣٣) وفي الحديث ٦٨٨٠ (مج ٤، ج ٨، "كتاب الديات"، ص ٣٥٧).

٢- لعل الأنسب أن يقال: الانضواء.

رحمه الله بأن المرأة ذات القدر لا تُجبرُ على إرضاع ولدها في العصمة، لأن ذلك عرفٌ تعارفه الناس فهو كالشرط، وجعل قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ (البقرة: ٢٣٣)، مخصوصاً بغير ذات القدر، أو جعله مسوقاً لغرض التحديد بالمدة، وليس مسوقاً لأصل إيجاب الإرضاع.

ومن معنى حمل القبيلة على عوائدها في التشريع إذا روعي في تلك العوائد شيء يقتضي الإيجاب أو التحريم، يتضح لنا دفعُ حيرة وإشكالٍ عظيمٍ يعرضان للعلماء في فهم كثير من نهي الشريعة عن أشياء لا تجد فيها وجه مفسدة بحال مثل تحريم وصل الشعر للمرأة، وتفليح الأسنان، والوشم، في حديث ابن مسعود: أن رسول الله ﷺ "لعن الواصلات والمستوصلات، والواشحات والمستوشحات والمتمصحات والمتفلحات للحسن، المغيرات خلق الله"،<sup>١</sup> فإنَّ الفهم يكاد يضل في هذا، إذ يرى ذلك صنفاً من أصناف التزيُّن المأذون في جنسه للمرأة كالتحميم والخلوق والسواك فيتعجب من النهي الغليظ عنه.

ووجهه عندي الذي لم أر من أفصح عنه، أنَّ تلك الأحوال كانت في العرب أماراتٍ على ضعف حصانة المرأة، فالنهي عنها نهيٌ عن الباعث عليها أو عن التعرض لهتك العرض بسببها.

وفي القرآن: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾ (الأحزاب: ٥٩)، فهذا شرعٌ رُوِّعَتْ فيه عادةُ العرب، فالأقوام الذين لا يتخذون الجلابيب لا ينالهم من هذا التشريع نصيب.

والتَّفَقُّهُ في هذا والتهمُّ بإدراك علل التشريع في مثله يلوح لنا منه بارقُ فرقٍ

١- انظر عدة روايات في هذا المعنى لم يرد فيها ذكر "الواصلات والمستوصلات" (بالجمع) وإن وردت عبارة "الواصلة والمستوصلة" (بالإفراد) في بعضها، في صحيح البخاري، مج ٤، ج ٧، "كتاب اللباس"، الأحاديث ٥٩٣١-٥٩٤٨، ص ٨١-٨٥؛ وانظر صحيح مسلم، مج ٣، الحديث ٢١٢٥، ص ١٦٧٨؛ وسنن الترمذي (تحقيق إبراهيم عطوة عوض)، ج ٤، "كتاب اللباس"، الحديث ١٧٥٩، ص ٢٣٦؛ وسنن ابن ماجه، مرجع سابق، ج ٣، "أبواب النكاح"، الحديث ١٩٩٦، ص ٣٦٧.

بين ما يصلح من جزئيات الشريعة لأن يكون أصلاً يقاس عليه نظيره وما لا يصلح لذلك، فليس الأمر في التشريع على سواء.

ولقد يُعَدُّ مِمَّا يناسب عموم الشريعة أنها أوكلت أموراً كثيرة لاجتهاد علمائها، مما لم يَقم دليل على تعيين حكمه وإرادة راويه؛ وفي الحديث: "إن الله حدَّ حدوداً فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها".<sup>١</sup> وإلى هذا يرجع ما قدَّمنا عن نهي الرسول ﷺ أن يكتبوا عنه غير القرآن خشية التباس التشريع العام بالتشريع الخاص. وقد كان الصحابة يتأسون ما فعله رسول الله ﷺ أو قضى به ولم يرد فيه نص لفظي يقتضي الدوام، لأنه ينير لهم وجوه الحق، ولأن أحوالهم كانت قريبة من الحال التي كانت في زمن رسول الله ﷺ. ولذلك أمر عمر بن عبد العزيز في خلافته أو إمارته أبا بكر بن محمد بن عمرو بن حزم بكتابة ما روي عن رسول الله ﷺ من الآثار؛ وأحسب أنه أراد أن تكون نبراساً يستضيء به علماء الأمة في تفهيم مقاصد الشريعة ومنازعاتها، إذ قد يضيق الوقت ويقصر النظر عن الاستنباط من أصول أدلة الشريعة، مع أنهم ربما جدّدوا أحكاماً لتلك الجزئيات إذا تجددت الأحوال، وقد قال عمر بن عبد العزيز: "تحدث للناس أقضيةً بقدر ما أحدثوا من الفجور".

ومثالُ هذا أن رسول الله ﷺ ضرب في شرب الخمر ضرباً غير محصور العدد ولا الآلة، وضرب أبو بكر أربعين سوطاً، ثم ضرب عمر ثمانين برأى من علي إذ قال له: "إن السكران إذا سكر هذى، وإذا هذى افتري، فأرى أن عليه حد الفرية"<sup>٢</sup>؛ وفيه إقامة الحد مع الشك في حصول مسببه اعتباراً بالظنَّة، وهو منزع غريب.

١- سنن الدارقطني، مج ٢، ج ٤، "كتاب الأشربة"، الحديث عن أبي الدرداء ١٠٤، ص ٢٩٨؛ ونص الحديث: "إن الله افترض عليكم فرائض فلا تضيعوها، وحدَّ لكم حدوداً فلا تعتدوها، ونهاكم عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تكلفوها، رحمة بكم فاقبلوها".

٢- الموطأ: "كتاب الأشربة"، باب "الحد في الخمر"، الحديث ١٥٣١، ص ٦٠٧؛ ونصه كما رواه مالك: "عن ثور بن زيد الدبلي، أن عمر بن الخطاب استشار في الخمر يشربها الرجل، فقال له علي بن أبي طالب: =

ومن الأمثلة في التحديد عكوف الفقهاء على ما صدر في عصر الخلفاء من تحديد مقادير الجزية والخراج والديات وأرُوش الجنایات، مع أن بعض تلك المقادير قد يطرأ عليه نقصُ القيمة أو الرواج، فلا يصلح لأن يبقى عوضاً لما عوض به فيما مضى.

ومن أمثلة ذلك ما حدد به فقهاء المالكية مقادير الآجال للحج ونحوها. وما ذهب إليه فقهاء المذاهب في ألفاظ الطلاق والأيمان، فتسمع ألفاظاً لم يبق للناس عهدٌ بها مثل "اللازمة والحرام"<sup>١</sup> ونحو ذلك من كلمات تجري على الألسن ولم يبق للناس علمٌ بمدلولها، فهذه أمثلة نتأمل فيها ونحتديها.

فعمومُ الشريعة سائرَ البشر في سائر العصور مما أجمع عليه المسلمون، وقد أجمعوا على أنها مع عمومها صالحةٌ للناس في كل زمان ومكان، ولم يُبينوا كيفية هذه الصلوحية وهي عندي تحتمل أن تتصوّر بكيفيتين.

**الكيفية الأولى:** أن هذه الشريعة قابلةٌ بأصولها وكلياتها للانطباق على مختلف الأحوال، بحيث تسائرُ أحكامها مختلفَ الأحوال دون حرجٍ ولا مشقّةٍ ولا عسر. وشواهدُ هذه الكيفية ما نجدُه من محامل علماء الأمة أدلةٌ كثيرةٌ من أدلة الأحكام على مختلف الأحوال. ولكل من أئمة الشريعة نصيب من هذه المحامل، فإذا جُمعت أنصباؤُهم تجمّع منها شيء وفير من تأويل ظواهر الأحكام على محامل صالحة لمختلف أحوال الناس. مثاله النهي عن كراء الأرض، قال مالك والجمهور: مَحْمَلُ النَّهْيِ عَلَى التَّوَرُّعِ وَقَصْدِ مَوَاسَاةِ بَعْضِ الْمُسْلِمِينَ بَعْضاً دُونَ جِزْمِ بِنَقْضِ عَقْدَةِ كِرَاءِ الْأَرْضِ، وَكَالنَّهْيِ عَنِ جِرِّ السَّلْفِ مُنْفَعَةً. وقد حمّله جماعةٌ من فقهاء الحنفية على ما ليس فيه ضرورة، ولذا رخصوا في بيع الوفاء في كروم بخارى.

**الكيفية الثانية:** أن يكون مختلف أحوال العصور والأمم قابلاً للتشكيل وفق<sup>٢</sup>

---

-أرى أن مجلده ثمانين، فإنه إذا شرب سكرًا، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افتزى -أو كما قال- فجلد عمر في الخمر ثمانين".

١- من عبارات الطلاق التي يتلفظ بها كثير من الناس في تونس وخاصة في القرى والأرياف.

٢- في نشرة الشركة التونسية (ص ٩٣) "على نحو"، والأنسب ما أثبتناه.

أحكام الإسلام دون حرج ولا مشقة ولا عسر، كما أمكن تغيير الإسلام لبعض أحوال العرب والفرس والقطب والبربر والروم والتتار والهنود و[أهل] الصين والترك، من غير أن يجدوا حرجاً ولا عسراً في الإقلاع عما نزعوه من قديم أحوالهم الباطلة، ومن دون أن يلجأوا إلى الانسلاخ عما اعتادوه وتعارفوه من العوائد المقبولة.

فلا يجدر بحال أن يكون معنى صلوحية التشريع أن الناس يُحمَلون على اتباع أحوال أمة خاصة مثل أحوال العرب في زمان التشريع، ولا على اتباع تفرعات الأحكام وجزئيات الأقضية المرأعى فيها صلاح خاص لمن كان التشريع بين ظهرانيهم، سواء لآم ذلك أحوال بقية الأمم والعصور أم لم يلائم، فتكون صلوحيتها مشوبةً بحرج ومخالفةً ما لا يستطيع الناس الانقطاع عنه. ويعلّل معنى الصلوحية بأن يعمل الناس بها في كل عصر فلا يهلكوا ولا يعتنوا، إذ لو كان هذا هو معنى صلوحية الشريعة لكل زمان ومكان لما كان هذا من مزايا شريعة الإسلام وخصائصها، إذ لا نجد في شريعة من الشرائع المتبعة أحكاماً لو حمّل الناس عليها هلكوا أو صاروا فوضى. إذن يكون في مستطاع أهل كل شريعة أن ينتحلوا لشريعتهم وصف الدوام.

فتعين أن يكون معنى صلوحية شريعة الإسلام لكل زمان أن تكون أحكامها كلياتٍ ومعانيٍ مشتملةً على حكّم ومصالح، صالحةً لأن تنفرع منها أحكامٌ مختلفةٌ الصور متحدةً المقاصد. ولذلك كانت أصول التشريع الإسلامي تتجنب التفرع والتحديد، كما قال الله تعالى: ﴿وَالَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادُّوهُمَا﴾ (النساء: ١٦)، ولم يذكر ضرباً ولا رجماً. وورد في القرآن والسنة النهي عن كثرة السؤال عن الأحكام، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبَدَّ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ، قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ﴾ (المائدة: ١٠١-١٠٢)، وفي الحديث الصحيح: "وسكت (أي الله) عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها". وفي الحديث: "إن شر الناس من سأل عن شيء فحُرّم من أجل

مسألته".<sup>١</sup> وكان مالك يكره افتراض النوازل للتفقه ويقول لمن يسأله عن حادثة مفروضة الوقوع: دعها حتى تقع. غير أن القرآن لما أنزل في أحوال مختلفة الصور وكان المقصد منه إرشاد الأمة إلى طرق من الإرشاد كثيرة وكان المقصد من لفظه الإعجاز، نجده قد اشتمل على أنواع من أساليب التشريع، ففيه التشريع العام الكلي، وفيه التشريعات الجزئية النازلة في صورة أحكام لنوازل حلت، وهي أيضاً بمنزلة الأمثلة والنظائر لفهم الكليات.

ففي القرآن جزئيات تساوي الجزئيات التي وردت في السنة، مثل قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور: ٢)، وقوله: ﴿فِعْظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ﴾ (النساء: ٣٤)، وفيه التشريعات المنسوخة تماماً؛ لكن الغالب على أنواع التشريع منه هو النوع الكلي.

وأما السنة فقد أحصاها العلماء من الصحابة ومن تلقى منهم، واختلفت الدواعي للإحصاء، كما اختلفت الشروط في القبول، فكانت في معظمها تشريعات جزئية لأنها في قضايا عينية، وكانت فيها تشريعات كلية واضحة صالحة لأن تكون أساس التشريع. فمن أجل ذلك لم يكن للمجتهدين غنية عن تقسيم التشريع إلى قسميه، وعن صرف جميع الوُسْع من النظر العقلي في تمييز ما اشتمل عليه الكتاب والسنة من موارد التشريع وإلحاق كل نص بنوعه؛ وهذا عمل عظيم ليس بالهين، وقد بذل فيه سلفُ علمائنا غاية المقدور وحصلوا من البصيرة فيه على شيء غير منزور.

١- صحيح البخاري، مج ٤، ج ٨، "كتاب الاعتصام"، الحديث ٧٢٨٩، ص ٤٩٢؛ وصحيح مسلم، مج ٤، الحديث ٢٣٥٨، ص ١٨٣١؛ مع اختلاف بسيط في اللفظ. ولفظ الحديث عند البخاري: عن سعد بن أبي وقاص عن أبيه أن النبي ﷺ قال: "إن أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته".



## المساواة

ومن أول الأشياء التي تنشأ عن عموم الشريعة ويتوقف النظرُ فيها على تحقيق معرفة عمومها ومواقع ذلك العموم، كيفية المساواة بين الأمة في تناول الشريعة أفرادها وتحقيق مقدار اعتبار تلك المساواة ومقدار إلغائها.

ذلك أن المسلمين مستوون في الانتساب إلى الجامعة الإسلامية بحكم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات: ١٠)، فمعنى الأخوة يشمل التساوي على الإجمال يجعل المسلمين سواءً في الحقوق المحوَّلة في الشريعة بدون تفاوت فيما لا أثرَ للتفاوت فيه بين المسلمين من حيث أنهم مسلمون. فإذا علمنا أن المسلمين سواءً بأصل الخلقة واتحاد الدين، تحققنا أنهم أحقاء بالتساوي في تعلق خطاب الشريعة بهم لا يؤثر في ذلك التساوي مؤثر من قوة أو ضعف. فلا تكون عزة العزيز زائدةً له من آثار التشريع، ولا ضعف الدليل حائلاً بينه وبين مساواته غيره في آثار التشريع.

وبناءً على الأصل الأصيل، وهو أن الإسلام دين الفطرة، فكلُّ ما شهدت الفطرة بالتساوي فيه بين المسلمين فالتشريع يفرض فيه التساوي بينهم. وكل ما شهدت الفطرة بتفاوت البشرية فيه فالتشريع بمعزل عن فرض أحكام متساوية فيه. ويكون ذلك موكولاً إلى النظم المدنية التي تتعلق بها سياسة الإسلام لا تشريعُه. ففي المقام الأول قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا﴾ (النساء: ١٣٥)؛ وفي المقام الثاني قول الله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنْفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِن بَعْدِ وَقَاتَلُوا﴾ (الحديد: ١٠).

فالمساواة في التشريع للأمة ناظرةً إلى تساويهم في الخلقة وفروعها، ممَّا لا يؤثر التمايز فيه أثراً في صلاح العالم. فالناس سواء في البشرية: "كلُّكم من آدم"، وفي

حقوق الحياة في هذا العالم بحسب الفطرة، ولا أثر لما بينهم من الاختلاف بالألوان والصور والسلائل والمواطن. فلا جرم نشأ عن هذا الاستواء فيما ذكرت تساويهم في أصول التشريع مثل حق الوجود المعبر عنه بحفظ النفس وحفظ النسب، وفي وسائل الحياة المعبر عنها بحفظ المال. ومن أول ذلك حقوق القرار في الأرض التي اكتسبوها أو نشأوا فيها مثل مواطن القبائل، وفي أسباب البقاء على حالة نافعة وهو المعبر عنه بحفظ العقل وحفظ العرض.

وأعظم ذلك حق الانتساب إلى الجامعة الدينية المعبر عنه بحفظ الدين. ووسائل كل ذلك ومكملاته لاحقة بالتوسل إليه وبالمكمل. فظهر تساوي الناس في نظر التشريع في الضروري والحاجي، ولا نجد بينهم فروقاً في الضروري، وقلماً نجد فروقاً في الحاجي مثل سلب العبد أهلية التصرف في المال إلا بإذن سيده. وإنما تنشأ الفروق عند وجود موانع معتبرة تمنع اعتبار المساواة.

فالمساواة في التشريع أصل لا يتخلف إلا عند وجود مانع، فلا يحتاج إثبات التساوي في التشريع بين الأفراد أو الأصناف إلى البحث عن موجب المساواة، بل يكفي بعدم وجود مانع من اعتبار التساوي. ولذلك صرح علماء الأمة بأن خطاب القرآن بصيغة التذكير يشمل النساء، ولا تحتاج العبارات من الكتاب والسنة في إجراء أحكام الشريعة على النساء إلى تغيير الخطاب من تذكير إلى تأنيث ولا عكس ذلك.

وفي صحيح البخاري عن عبادة بن الصامت قال: كنا عند النبي ﷺ فقال: "أتبايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا"، وقرأ آية النساء<sup>١</sup>. والأصل في الأفعال الصادرة من رسول الله ﷺ أنها مشروعة للأمة حتى يدل دليل على الخصوصية.

١- صحيح البخاري، مج ٣، ج ٦، "كتاب تفسير القرآن"، الحديث ٤٨٩٤، ص ٣٦٨-٣٦٩، والمقصود بآية النساء قوله تعالى في سورة الممتحنة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْنَهُنَّ وَأَسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الممتحنة: ١٢).

**وموانع المساواة:** هي العوارض التي إذا تحققت تقتضي إلغاء حكم المساواة لظهور مصلحة راجحة في ذلك الإلغاء، أو لظهور مفسدة عند إجراء المساواة. وأعني بالعوارض اعتبارات تلوح في أحوال معروضات المساواة فيصير إجراء المساواة في أحوال تلك المعروضات غير عائد بالصلاح في بابه ويكون الصلاح في ضد ذلك، أو يكون إجراء المساواة عندها -أي عند تلك العوارض- فساداً راجحاً أو خالصاً.

وليس المراد من تسميتها بالعوارض أنها أمورٌ عارضة مؤقتة، لأن هذه العوارض قد تكون دائمة أو غالبية الحصول، وإنما تسميتها بالعوارض من حيث أنها تُبطل أصلاً منظوراً إليه في الشريعة نظراً أول، فجعلت لأجل ذلك أموراً عارضة إذ كانت مُبطلَةً أصلاً أصيلاً، لأننا بينا أن المساواة هي الأصل في التشريع.

وقاعدة اعتبار هذه الموانع واعتبار تأثيرها في منع المساواة أن اعتبارها يكون بمقدار تحققها وبمقدار دوامها أو غلبة حصولها، وأن اعتبارها موانع للمساواة يكون في الغرض الذي من حقها أن تمنع المساواة فيه لا مطلقاً؛ فالفضائل مثلاً تمنع مساواة الفاضل للمفضول في الجزاء والمنح، ولا تمنع مساواتهما في الحقوق الأخرى. والمرجع في معرفة تقدير ما تمنع هذه الموانع التساوي فيه هو إمام المعنى الذي اقتضى المنع وإما قواعد التقنين؛ فمعرفة مساواة العالم بعلم ما لمن ليس بعالم به في آثار ذلك العلم ترجع إلى المعنى؛ وكذلك معرفة عدم مساواة غير المسلمين من أهل ذمة الإسلام للمسلمين في بعض الحقوق مثل ولاية المناصب الدينية ترجع إلى المعنى، لأن صلاح الاعتقاد من أصول الإسلام، فيكون اختلال اعتقاد غير المسلم موجباً انحطاطه في نظر الشريعة عن الكفاءة لولاية أمور المسلمين، لأن ذلك الاختلال لا ينضبط عندنا فلا ندري مقدار ما ينجر للجماعة من تصرفاته إذا أُسئدت إليه. ولذلك اتفق العلماء على منع ولاية غير المسلم في كثير من الولايات واختلفوا في بعضها مثل الكتابة والحساب.

وأما معرفة عدم مساواة غير المسلم للمسلم في بعض الأحكام في المعاملات،

فترجع إلى قواعد التقنين من فروع الشريعة، وهي من نظر الفقيه في الدين، وذلك مثل منع مساواة غير المسلم لقريبه المسلم في إرث قريبهما المسلم باتفاق العلماء، ومثل منع مساواة غير المسلم للمسلم في القصاص له من المسلم، وفي قبول الشهادة على اختلاف بين العلماء في ذلك.

وأما معرفة مساواة غير المسلم للمسلم في معظم الحقوق في المعاملات الثابتة بقول رسول الله ﷺ: "لهم ما لنا، وعليهم ما علينا"،<sup>١</sup> فتلك حاصلة من العلم بأصل المساواة بين الخاضعين لحكومة واحدة فلا يحتاج إلى التعليل. وإنما قال رسول الله ﷺ قوله ذلك تنبيهاً على أن ذلك الأصل مقررٌ ثابت. ومن موانع المساواة ما ليس في الحقيقة بمانع، ولكنه حال تعذرت فيها أسباب المساواة، مثل امتناع مساواة أحد من الأمة في فضيلة أصحاب رسول الله ﷺ لفوات المزية، وهي مزية رؤية نور الرسول مع الإيمان به.

ثم إن العوارض المانعة من المساواة في بعض الأحكام أقسام أربعة: جبليّة، وشرعية، واجتماعية، وسياسية، وكلها قد تكون دائمة أو مؤقتة، طويلة أو قصيرة.

فالجبليّة والشرعية والاجتماعية تتعلق بالأخلاق واحترام حق الغير وبانتظام الجماعة على أحسن وجه.

---

١- الموطأ بترتيب محمد فؤاد عبد الباقي، "كتاب الزكاة- باب جزية أهل الكتاب والمجوس"، الحديث ٤٢. ونصه: "عن جعفر بن محمد بن علي [بن الحسين بن علي] عن أبيه أن عمر بن الخطاب ذكر المجوس فقال: ما أدري كيف أصنع في أمرهم. فقال عبد الرحمن بن عوف: أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب".

هذا وقد قال ابن حجر معلقاً على الحديث: "وهذا منقطع مع ثقة رجاله"، ثم قال: "ورواه ابن المنذر في "الغرائب" من طريق أبي علي الحنفي عن مالك فزاد فيه: عن جده، وهو منقطع أيضاً لأن جده علي بن الحسين لم يلحق عبد الرحمن بن عوف ولا عمر بن الخطاب. فإن كان الضمير في قوله "عن جده" يعود على محمد بن علي فيكون متصلاً لأن جده الحسين بن علي سمع من عمر بن الخطاب وعبد الرحمن بن عوف". ثم قال ابن حجر: "وله شاهد من حديث مسلم بن العلاء بن الحضرمي أخرجه الطبراني آخر حديث بلفظ: "سنوا بالمجوس سنة أهل الكتاب". فتح الباري، ترتيب محمد فؤاد عبد الباقي (الرياض: دار الإفتاء)، ج ٦، "كتاب الجزية والموادعة"، شرح الحديث رقم ٣١٥٦-٣١٥٧، ص ٢٦١.

والسياسية تتعلق بحفظ الحكومة الإسلامية من وصول الوهن إليها.

فأما الموانع الجبلية الدائمة، فكمنع مساواة المرأة للرجل فيما تقصر فيه عنه بموجب أصل الخلقة مثل إمارة الجيش والخلافة عند جميع العلماء، ومثل القضاء في قول جمهور من علماء الإسلام، وكمنع مساواة الرجل للمرأة في حق كفالة الأبناء الصغار. ويلحق بالجلبى ما هو من آثار الجبلية، كمنع مساواة الرجل للمرأة في أن زوجه تنفق عليه لما تقرر في العوائد من كون الرجل هو الكاسب للعائلة، وتلك العادة من آثار جبلية الرجل المَحْوَلَة إياه بالقدرة على الاكتساب ونصبه.

وتلحق بالجلبى أيضا صفات مكتسبة ناشئة عن قابلية وعن سعي، تترك آثاراً في الخلقة لا يبلغ إلى مثلها إلا من اكتسب أسبابها، ففُتِيْدُ كماله في الإحساس والتفكير، مثل تفاوت العقول والمواهب في الصلاحية لإدراك المُدْرَكَات الخفية، فلا مساواة بين العالم وغيره في كل عمل فيه أثرٌ بَيْنٌ لتفاوت الإدراك، مثل التصدي لتفهم الشريعة، والقدرة على تلقي ما طريقُ تلقيه الاستنباط، والمقدرة على تعرفِ أحكام الشريعة في مختلف النوازل، وعلى تنزيلها في الأحوال الصالحة لها، كإدراك التفرقة بين مشتبته النوازل، وإدراك حيل الخصوم، وعدالة الشهود. فلذلك كان بلوغ مرتبة الاجتهاد موجباً ترجيح صاحبه لولاية القضاء واماناً من مساواته لمن هو دون مرتبته من العلماء، وكذلك القرب من مرتبة الاجتهاد بالنسبة لذي البعد عنها.

فحقيقٌ بالفقهاء وولاة الأمور أن يراعوا هذه الموانع ومقاديرها وتأصلها، فَيُعْمِلُوا آثارها في المساواة بعد تحقق ثبوتها، وَيَعْلَمُوا ما كان منها متعلقاً تعلقاً ضعيفاً بالجبلية، يقبل الزوال لحصول أضرار أسبابه، فلا ينوطوا به أحكاماً دائمة؛ وما كان منها خفياً حصوله لا ينبغي مراعاته إلا بعد التجربة.

وأما الموانع الشرعية فهي ما كان تأثيرها بتعيين التشريع الحق، إذ التشريع الحق لا يكون إلا مستنداً إلى حكمة وعلّة معتبرة. ثم تلك الحكمة قد تكون جلية، وقد تكون خفية، فالشريعة هي القدوة في تحديد هذه الموانع وتحديد ما ينشأ عن مراعاة أصول تشريعية تُعْتَبَرُ إجراءها أرجح من إجراء المساواة. وتُعرف هذه الأصول إما

بالقواعد، مثل قاعدة حفظ الأنساب في منع مساواة المرأة للرجل في إباحة تعدد الأزواج، إذ لو أبيع للمرأة لما حصل حفظُ لحاق الأنساب؛ ومثل قاعدة إزالة الضرر، فإنها منعت مساواة المرأة الشريفة لغيرها من الأزواج في إلزامها بإرضاع الولد عند مالك؛ وإما أن تُعرَف هذه الأصولُ بتتبع الجزئيات المنتشرة في الشريعة، مثل اعتبار شهادة المرأتين في خصوص الأموال.

وأما الموانع الاجتماعية فأكثرها مبنيٌّ على ما فيه صلاح المجتمع، وبعضها يرجع إلى المعاني المعقولة، وبعضها يرجع إلى ما تواضع عليه الناس واعتادوه فتأصل فيهم. مثالُ الأول منعُ مساواة الجاهل للعالم في التصدي للنظر في مصالح الأمة، ومثالُ الثاني منعُ مساواة العبيد للأحرار في قبول الشهادة. ومعظم الموانع الاجتماعية نجده مجالاً للاجتهاد، ولا نجد فيه تحديداً شرعية إلا نادراً.

وأما الموانع السياسية فهي الأحوال التي تؤثر في سياسة الأمة، فتقتضي إبطال حكم المساواة بين أصناف، أو أشخاص، أو في أحوال خاصة، كلُّ ذلك لمصلحة من مصالح دولة الأمة. وهذا النوعُ من الموانع يكثر فيه اعتبارُ التوقيت، فمثال الدائم منه اختصاص قريش بإمامة الأمة.<sup>١</sup> ومثال المؤقت منه قول رسول الله ﷺ يوم الفتح: "من دخل دار أبي سفيان فهو آمن".<sup>٢</sup>

١- حديث "الأئمة من قريش" أخرجه أحمد بن حنبل في المسند، الأحاديث ١٢٢٩٢ و١٢٨٨٤ و١٩٧٢٢. وانظر مناقشة شرط القرشية في الإمام أو الخليفة والاعتراضات عليه وتوجيه الحديث عند ابن خلدون: المقدمة، تحقيق درويش الجويدي (صيدا/بيروت: المكتبة العصرية)، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ص ١٨٠-١٨٢.

٢- صحيح مسلم، ج ٣، "كتاب الجهاد"، الحديث ١٧٨٠، ص ١٤٠٦ و١٤٠٨.

## لَيْسَتْ الشَّرِيعَةُ بِنَكَايَةٍ

لقد تأصل مما أفضنا به القول في مبحث سَمَاحَةِ الشَّرِيعَةِ ونفي الحرج عنها ما فيه مَقْتَعٌ من اليقين بأن الشريعة لا تشتمل على نكاية بالأمة. فإن من خصائص شريعة الإسلام أنها شريعةٌ عملية تسعى إلى تحصيل مقاصدها في عموم الأمة وفي خويصة الأفراد، فلذلك كان الأهمُّ في نظرها إمكان تحصيل مقاصدها، ولا يتم ذلك إلا بسلوك طريقة التيسير والرفق. وأحسب أن انتفاء النكاية عن التشريع هو من خصائص شريعة الإسلام، لما دل عليه القرآن من أنه قد أوقع النكاية ببعض الأمم في تشريع لها، قال الله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا، وَأَخَذْنَاهُمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ﴾ (النساء: ١٦٠-١٦١)، فدل على أن تحريم بعض الطيبات على بني إسرائيل كان عقاباً لهم على ما صدر منهم من التوغل في مخالفة الشريعة.

فالإسلام إذا رخص وسهّل فقد جاء على الظاهر من سماحته، وإذا شدّد أو نسخ حكماً من إباحة إلى تحريم أو نحو ذلك فإِرْعَى صالح الأمة والتدرج بها إلى مدارج الإصلاح مع الرفق. فتحريم الخمر مقصودٌ للإسلام من أول البعثة، وأما السكوت عليه مدةً حتى بقي مباحاً ثم تحريمه في وقت الصلاة، فذلك تمهيدٌ لتحريمه البات. ولذلك لم يجوز أن تكون الزواجرُ والعقوباتُ والحدودُ إلا إصلاحاً لحال الناس بما هو اللازم في نفعهم دون ما دونه ودون ما فوقه، لأنه لو أصلحهم ما دونه لما تجاوزته الشريعة إلى ما فوقه، ولأنه لو كان العقابُ فوق اللازم للنفع لكان قد خرج إلى النكاية دون مجرد الإصلاح.

ولهذا كان معظمُ العقوبات أذىً في الأبدان لأنه الأذى الذي لا يختلف إحساسُ البشر في التألم منه، بخلاف العقوبة بالمال فإنها لم تجمُ في الشريعة، وإنما جاء غُرْمُ الضرر؛ فلو نزلت الجنايات التي لم يثبت لها عقابٌ في الشريعة وكان الباعث عليها حب الاستكثار من المال، لم يكن بعيداً في نظر المجتهد أن يعاقب عليها بمصادرة مالية، كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه في عقاب رويشد الثقفي الذي كان اتخذ بيته حانةً يجمع إليها الشُّرْبَ لمعاقرة الخمر، فقد أمر عمر بحرق

ذلك البيت. وقد روى يحيى عن مالك أن تحرق بيت الخمار. ووقع في الواضحة<sup>١</sup> عن مالك: أنه رأى أن تُباع الدارُ التي تُجعل مأوى لأهل الفسوق. وقول ابن القاسم خلاف ذلك في المسألتين.

ومن قبيل العقوبة التي تتردد بين النكايه وكونها أذى في الناحية التي هي مشار الجنائية، القولُ بتأييد تحريم المرأة المعتدة على من يتزوجها في عدتها ويسني بها فيها. وقد قضى به عمر بن الخطاب وقال به مالك. ومن الأئمة من يفسخ النكاح ولا يرى تأييد التحريم وهو أقرب. ولذلك استحسن بعضُ فقهاء المالكية أن للقاضي إذا حكم بفسخ نكاح الذي يسني بالمعتدة في عدتها ألا يزيد في حكمه تأييد التحريم، إذ لعلهما يجري أمرهما على رأي من لا يرى تأييد التحريم. وكذلك مسألة من يفسد المرأة على زوجها ويهرب بها ليتزوجها.

ولا يُشكّل على هذا ما في صحيح البخاري عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ علم أن بعض أصحابه يواصل الصيام فهاهم، فقال له رجل: يا رسول الله إنك تواصل. فقال: "وأياكم مثلي؟ إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني"؛ فلما أبوا أن ينتهوا عن الوصال واصل بهم يوماً ثم يوماً، ثم رأوا الهلال فقال لهم: "لو تأخر الشهرُ لزدتكم"،<sup>٢</sup> كالمثل لهم حين أبوا أن ينتهوا، لأن فعل رسول الله ﷺ هذا لا يُعدُّ من التشريع العام، بل هو من تربية الأصحاب وخاصة الرجل، فهو من باب النصيحة لأصحابه لا من باب التشريع العام.

---

١- الواضحة في السنن والفقه، من أهم كتب الفقه المالكي في القرنين الثالث والرابع للهجرة؛ وهو من تأليف أبي مروان عبد الملك بن حبيب بن سليمان السلمي القرطبي (ولد سنة ١٧٤ وتوفي سنة ٢٣٨). ومنه نسخ في القيروان والقرويين. للمزيد من التفاصيل عن الكتاب ومصادره وطرق روايته، انظر موراني: دراسات في مصادر الفقه المالكي، مصدر سابق، ص ٣٦-٦٧ وكذلك ص ١٥٤-١٦٠.

٢- صحيح البخاري، مج ١، ج ٢، "كتاب الصوم"، الحديث ١٩٦٥، ص ٦٠٦ (وقد ورد الحديث بدون لفظة "الشهر")؛ على أنه ورد بهذه اللفظة في صحيح مسلم، مج ٢، "كتاب الصيام"، الحديث ١١٠٤، ص ٧٧٦، وفي رواية أخرى فيه بلفظة "الهلال".



## مقصدُ الشريعة من التَّشْرِيعِ: تَغْيِيرٌ وَتَقْرِيرٌ

قد يَسْتَكِينُ في مُعْتَقَدٍ كَثِيرٍ من العلماء قبل الفحص والغوص في تصرفات التشريع أن الشريعة إنما جاءت لتغيير أحوال الناس، والتحقيق أن للتشريع مقامين:

**المقام الأول:** تغيير الأحوال الفاسدة وإعلان فسادها، وهذا المقام هو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (البقرة: ٢٥٧)، وقوله: ﴿وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (المائدة: ١٦).

والتغيير قد يكون إلى شدةٍ على الناس رغبةً لصلاحهم، وقد يكون إلى تخفيفٍ إبطالاً لعلوهم، مثل تغيير اعتداد المرأة المتوفى زوجها من تربص سنة إلى تربص أربعة أشهر وعشر، إذ لا فائدة فيما زاد على ذلك، إذ التربص لا تظهر منه فائدة للميت ولا للمرأة إلا لحفظ نسب الميت لو ظهر حمل، وتلك المدة كافية لظهور الحمل وتحركه. وكذلك تغيير حكم الإحداد بهتذييه إذ كانت المرأة - في الجاهلية - المتوفى زوجها تلبس شرَّ الثياب وتمكث في حِفْشٍ - وهو بيت حقير - ولا تتنظف ولا تتطيب مدة سنة، فأبطل الإسلام ذلك بأن لا تلبس المصبوغ إلا الأسود، ولا تتطيب، ولا تكتحل مدة أربعة أشهر وعشر.

ومن حكمة التغيير الحرص على المحافظة عليه لأنه يتطرق إليه التساهل من طرفيه؛ فإن كان تغييراً إلى أشد تطرَّق إليه طلبُ التفصِّي منه، وإن كان إلى أخف تطرَّق إليه توهُمُ أن تخفيفه عذرٌ للأمة في نقصه. فلذلك لم يرخص رسول الله ﷺ للمرأة السائلة عن اكتحال عيني ابنتها في عدة وفاة زوجها لعذر مرض عينيها وقال لها: "لا (مرتين أو ثلاثاً)، إنما هي أربعة أشهر وعشر، وقد كانت إحداكن في الجاهلية ترمي بالبعرة على رأس الحول". قالت زينب بنت أبي سلمة: كانت المرأة إذا توفي عنها زوجها، دخلت حِفْشاً ولبست شرَّ ثيابها، ولم تمس طيباً ولا شيئاً حتى تمرَّ بها سنة. ثم أُتِيَ

بداية: حمار أو شاة أو طائر، فَتَفْتَضُ بِهِ، فَقَلَّمَا تَفْتَضُ بِشَيْءٍ إِلَّا مَاتَ، ثُمَّ نَخْرَجُ فَتُعْطَى بَعْرَةً فَتَرْمِي، ثُمَّ تُرَاجِعُ بَعْدَ مَا شَاءَتْ مِنْ طَيْبٍ أَوْ غَيْرِهِ. قَالَ مَالِكٌ: وَالْحَفْسُ الْبَيْتُ الرَّدِيُّ، وَتَفْتَضُ تَمْسَحُ جِلْدَهَا بِهِ كَالنُّشْرَةِ<sup>١</sup>.

**والمقام الثاني:** تقريرُ أحوالِ صالحةٍ قد اتبعتها الناسُ، وهي الأحوالُ المعبرُ عنها بالمعروفِ في قوله تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ﴾ (الأعراف: ١٥٧). وأنت إذا اقتدت الأشياء التي انتحها البشر منذ القدم وأقاموا عليها قواعد المدنية الإنسانية تجدها أموراً كثيرةً من الصلاح والخير تُورثت من نصائح الآباء والمعلمين والمربين والرسل والحكماء والحكام العادلين حتى رَسَخَتْ في البشر، مثل إغاثة الملهوف، ودفع الصائل، وحراسة القبيلة والمدينة، والتجمع في الأعياد، واتخاذ الزوجة، وكفالة الصغار، والميراث.

إلا أن هذه الفضائل والصالحات ليست متساوية الشيوع في الأمم والقبائل، فلذلك لم يكن للشريعة العامة غنية عن التطرق إلى هذه الأمور ببيان أحكامها من وجوب أو ندب أو إباحة، وبتعيين حدودها التي تناط أحكامها بها. فالنظر إلى اختلاف الأمم والقبائل في الأحوال من أهم ما تقصده شريعة عامة كما أنبأ عن ذلك حديث الموطأ والصحيحين من أن رسول الله ﷺ قال: "لقد هممت أن أحرم الغيلة (في الرضاع) لولا أن قوماً من فارس يفعلونها ولا تضرُّ أطفالهم"<sup>٢</sup>.

وكذلك النظر إلى اختلاف النفوس في التسرع إلى النزوع عن الصالحات عند طُرُوء معارضها في شهواتهم من جهة ما في الصالحات من الكلفة، كما ترى من تحريض الشريعة

---

١- الموطأ، "كتاب الطلاق-باب ما جاء في الإخضاع"، الحديث ١٢٦٥، ص ٤٠٩-٤١٠، والنشرة في اللغة: رقية يُعالج بها المجنون أو المريض. هذا وقد أورد المصنف كلام زيب مختصراً، ولكننا فضلنا إثباته كاملاً.

٢- نص الحديث كما في الموطأ: "لقد هممت أن أنهي عن الغيلة حتى ذكرت أن الروم وفارس يصنعون ذلك فلا يضر أولادهم"، "كتاب الرضاع-باب جامع ما جاء في الرضاع"، الحديث ١٢٨٨، ص ٤١٨؛ والغيلة كما قال مالك: أن يمس الرجل امرأته وهي ترضع؛ وقال ابن السكيت: هي أن ترضع المرأة وهي حامل.

وانظر صحيح مسلم، ج ٢، "كتاب"، الحديث، ص ١٠٦٦-١٠٦٧، وكذلك سنن النسائي بشرح السيوطي (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، ج ٥، "كتاب النكاح"، ص ١٠٦-١٠٧.

على التزوج ومن إيجابها نفقة القرابة. وأكثر ما يُحتاج إليه في مقام التقرير حكمُ الإباحة لإبطال غُلُوِّ المتغالين بحملهم على مستوى السواد الأعظم من البشر الصالح كما قال الله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ (الأعراف: ١٥٧)، فإن الطيبات تناولتها الناس وشذَّ فيها بعضُ الأمم وبعض القبائل فحرموا على أنفسهم طيبات كثيرة. وقد كان ذلك فاشياً في قبائل العرب مثل تحريم بني سليم على أنفسهم أكل الضبِّ لزعمهم أنه مسخٌّ من اليهود، وتحريم كثير من العرب ما تلده البهيرة والسَّائبة حياً على النساء دون الرجال، وما تلده ميثاً حلالاً للفريقين، كما وصف الله تعالى بقوله: ﴿وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَيَّ أَزْوَاجِنَا، وَإِن يَكُن مِّثَّةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ﴾ (الأنعام: ١٣٩)، وقال: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ (الأعراف: ٣٢)، ثم قال: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ﴾ (الأعراف: ٣٣).

ويُحتاجُ فيه أيضاً إلى دفع ما يعلق بالأوهام من العوارض يُحيلُّ إليهم أن الصالحات مفسدة لصدورها من المتلبس بالفساد. فقد سأل حكيم بن حزام رسول الله ﷺ فقال: "أرأيت أعمالاً كنت أتحنث بها في الجاهلية من صدقة وعتق وصلة رحم؟". فقال رسول الله ﷺ: "أسلمت على ما سلف من خير".<sup>١</sup> ولهذا قال الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾ (المائدة: ٥)، وقد قرر الإسلام من أنكحة الجاهلية النكاح المعروف وأبطل البغاء والاستبضاع والسَّفاح.

والتقرير لا يحتاج إلى القول؛ فقد علمت أن الاحتياج إلى القول فيه لا يكون إلا عن سببٍ دعا إلى القول من إبطال وهم، أو جواب سؤال، أو تحريض على التناول. وفيما عدا تلك الأسباب ونحوها يُعتبرُ سكوتُ الشارع تقريراً لما عليه الناس، فلذلك كانت الإباحة أكثر أحكام الشريعة، لأن أنواع متعلقاتها لا تنحصر. وقد تواتر هذا المعنى تواتراً من أقوال النبي ﷺ وتصرفاته، ويشهد له ويعضده الحديث الذي رواه الدارقطني وغيره

١- صحيح مسلم، ج ١، "كتاب الإيمان"، الحديث ١٩٤، ص ١١٣، عن عروة بن الزبير أن حكيم بن حزام أخبره أنه قال لرسول الله ﷺ: "أرأيت أموراً كنت أتحنث بها في الجاهلية هل لي فيها من شيء؟" فقال رسول الله ﷺ: "أسلمت على ما أسلفت من خير". وانظر كذلك صحيح البخاري، مع ٤، ج ٧، "كتاب الأدب"، الحديث ٥٩٩٢، ص ٩٧.

عن أبي ثعلبة الخشني أن رسول الله ﷺ قال: "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحدًا حدودًا فلا تعتلوها، وحرّم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمةً بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها". ولأجل هذا كره رسول الله ﷺ المسائل لأن السؤال عن غير المشكل عبث.

ولا يُستثنى من دلالة السكوت على التقرير إلا الأحوال التي دلّ العقلُ على إلحاقها بأصول لها حكمٌ غيرُ الإباحة، وهي دلالة القياس بمراتبها.

وليس مرادنا بالتغيير تغيير أحوال العرب خاصة، ولا بالتقرير تقرير أحوالهم كذلك، بل مرادنا تغيير أحوال البشر وتقرير أحوالهم سواءً كانوا العرب أم غيرهم. وذلك أن جماعات البشر كانوا غير خالين من أحوال صالحة، هي بقايا الشرائع أو النصائح أو اتفاق العقول السليمة؛ فقد كان العرب على بقية من الحنيفية، وكانت اليهود على بقية من شريعة عظيمة، وكانت النصرانية على بقية منها ومن تعاليم المسيح عليه السلام، وكان مجموع البشر على بقية من مجموع الشرائع الصالحة نحو شرائع المصريين واليونان والروم، وعلى اتباع ما دلت عليه الفطرة السليمة مثل عد قتل النفس جريمة. فالتغيير والتقرير قد يصادفان أحوال بعض الأمم دون بعض وهو الغالب، مثل تحريم الربا، ووجوب المهر، وأداء الدية، وقد يصادفان أحوال البشر كلّهم مثل تحريم الخمر، وإبطال الوصية لوارث وبما زاد على الثلث، وتقرير أنكحة الذين يدخلون في الإسلام.

ومن رحمة الشريعة أنها أبقّت للأمم مُعتادها وأحوالها الخاصة إذا لم يكن فيها استرسالٌ على فساد. ففي الموطأ أن رسول الله ﷺ قال: "أيما دارٍ أو أرضٍ قسمت في الجاهلية فهي على قسم الجاهلية، وأيما دارٍ أو أرضٍ أدركها الإسلام ولم تقسم فهي على قسم الإسلام".<sup>١</sup> وقد قال رسول الله ﷺ يوم فتح مكة: "وهل ترك لنا عقيل من دار"،<sup>٢</sup> يريد أن عقيل بن أبي طالب فوّتها في حكم الجاهلية فلم ينقضه رسول الله ﷺ حين فتح مكة.

١- الموطأ: "كتاب الأفضية"، باب "القضاء في قسم الأموال"، الحديث ١٤٣٠، ص ٥٣٠.

٢- صحيح البخاري، مج ٣، ج ٥، "كتاب المغازي- باب أين ركز النبي ﷺ الراية يوم الفتح"، الحديث

# نَـوْطُ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ بِمَعَانٍ وَأَوْصَافٍ، لَا بِأَسْمَاءٍ وَأَشْكَالٍ

وإذ قد علمت ما تقدم في المبحثين قبل هذا، وفي مبحث المقصد العام من التشريع والمباحث المتفرعة عليه، لا يعوزك أن تعلم هنا أن مقصد الشريعة من أحكامها كلها إثبات أجناس تلك الأحكام<sup>١</sup> لأحوال وأوصاف وأفعال من التصرفات خاصتها وعامتها، باعتبار ما تشتمل عليه تلك الأحوال والأوصاف والأفعال من المعاني المنتجة صلاحاً ونفعاً، أو فساداً وضراً، قويين أو ضعيفين. فإياك أن تتوهم أن بعض الأحكام منوطٌ بأسماء الأشياء أو بأشكالها الصورية غير المستوفية<sup>٢</sup> للمعاني الشرعية فتقع في أخطاء في الفقه. مثل قول بعض الفقهاء في صنف من الحيتان - يسميه بعض الناس خنزير البحر - أنه يحرم أكله لأنه خنزير،<sup>٣</sup> ومن يقول بتحريم نكاح امرأة زوجها إياه وليها بمهر، وزوج هو ذلك الولي امرأة هو وليها بمهر مساو لمهر الأخرى أو غير مساو باعتقاد أن هذا من الشغار، لأن شكله الظاهر كشكل الشغار، مغمضاً العينين عن المعنى والوصف الذي لأجله أبطلت الشريعة نكاح الشغار.

وإنما حقُّ الفقيه أن ينظر إلى الأسماء الموضوعة للمسمى أصالة أيام التشريع وإلى الأشكال المنظور إليها عند التشريع من حيث أنهما طريق لتعرف الحالة الملحوظة وقت التشريع لتهدينا إلى الوصف المرعي للشارع، كما سيحييء في مبحث نوط

١ - عبرت بالأجناس لأنني أردت إثبات نحو الوجوب والحرم، ونحو الصحة والفساد والبطلان، ونحو الغرم والعقوبة والجزاء الحسن وغير ذلك من آثار الأعمال - (المؤلف).

٢ - في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص ١٠٥): "المستوفاة" بصيغة اسم المفعول، والصحيح ما أثبتناه (بصيغة اسم الفاعل).

٣ - قد كره مالك أن يسمى خنزير البحر. قال ابن العربي في "باب ما جاء في الصدق والكذب" من كتابه القيس على موطأ مالك: "إن مالكا سئل أيحل خنزير الماء؟ فقال: أنتم تقولون خنزير، وإنه إنما كره إطلاق هذا الاسم على ما يحل أكله" - (المؤلف)، وانظر القيس على الموطأ، تحقيق الدكتور محمد عبدالله ولد كريم (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢م)، ج ٣، ص ١١٧١-١١٧٢.

التشريع بالضبط والتحديد. ولقد أخطأ من هنا بعضُ الفقهاء أخطاءً كثيرة، مثل إفتاء بعضهم بقتل المشعوذ باعتبار أنهم يسمونه سحاراً، مغمضين أعينهم عن تحقيق معنى السحر الذي ناط الشارعُ به حكم القتل<sup>١</sup>. فمن حقّ الفقيه إذا تكلم على السحر أو سئل عنه أن يبيّن أو يستبين صفته وحقيقته، وأن لا يفتي بمجرد ذكر اسم السحر فيقول: يُقتل الساحرُ ولا تقبل توبت، فإن ذلك عظيم.

وقد غلط بعضُ المفتين فأفتى بجرمة التدخين بورق التبغ في الفم، لأنه لما ظهر التدخينُ به في أوائل القرن الثامن عشر سمّوه الحشيش وتوهّموا أنه هو الحشيش المخدر الذي يدخن به الحشّاشون. وكذلك لما ظهرت الحبوبُ اليمانية التي نسميها قهوة، أفتى بعضُ العلماء أولَ القرن العاشر بجرمة منفعها لأنهم سمّوها القهوة وهو اسم الخمر في اللغة العربية، مع أن تسمية تلك الحبوب قهوة اسم محرّف من اسم غير عربي هو "كفّا"<sup>٢</sup>.

ولم يزل الفقهاء يتوخّون التفرقة بين الأوصاف المقصودة للتشريع والأوصاف المقارنة لها التي لا يتعلق بها غرضُ الشارع، ويسمونها الأوصاف الطردية، وإن كانت هي الغالبة على الحقيقة الشرعية، مثل الكون في البرية في حقيقة الحرابة، فإن ذلك أمر غالب وليس هو مقصود الشارع. فلذلك أفتى حذاق الفقهاء باعتبار حكم الحرابة في المدينة إذا كان الجاني حاملاً للسلاح ومخيفاً<sup>٣</sup> لأهل المدينة.

ولذلك فإن الأسماء الشرعية إنما تعتبر باعتبار مطابقتها للمعاني الملحوظة شرعاً في مسمياتها عند وضع المصطلحات الشرعية، فإذا تغير المسمّى لم يكن لوجود الاسم اعتبار. ولذلك يقول فقهاء المالكية: إن صيغ التبرعات

١- هو الذي لأجله عدّ السحرُ ثنائي الموبقات بعد الإشراك بالله في حديث: "اتقوا سبع الموبقات"، وذلك أن السحر يومئذ كان أولُ معانيه عبادة الجن وتجنّب التوحيد والإيمان بالرسول والأديان وليس كما يفهمه الناس اليوم من ترسيم حروف وطلسمات، أو ما جعل لجرم اللهو والأغراب من أعمال المشعوذين - (المؤلف).

٢- لعل المصنف يقصد بذلك الكلمة الفرنسية: café وتقابلها الكلمة الإنجليزية: coffee.

٣- في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص ١٠٦): "وتخفيفاً"، والصواب ما أثبتناه على ما يقتضيه السياق.

قد يستعمل بعضها في بعض، فالعُمريّ<sup>١</sup> المعقبة تصير إلى معنى الحبس، والحبس المجمعول فيه شرط البيع يؤول إلى معنى العمري، والصدقة المشروط فيها حق الاعتصار تؤول إلى الهبة، والعطايا المشروط فيها تصرف المعطي في المعطى إلى موته تؤول إلى الوصية، وإن سموها حبساً أو هبة أو عمري. وقالوا إذا قال ولي المرأة: وهبت فلانة إليك بمهر كذا، كانت تلك صيغة نكاح ولو سَمَّاهَا هبة.

وقد أُنذر النبي ﷺ إنذاراً بإنكار بناس من أمته يشربون الخمر يسمونها بغير اسمها.<sup>٢</sup> فكما كان تغيير الاسم غير مؤثر في تحليل الحرام، كذلك لا يكون مؤثراً في تحريم الحلال. وبعبارة أشمل، لا تكون التسمية مناط الأحكام، ولكنها تدل على مسمى ذي أوصاف، وتلك الأوصاف هي مناط الأحكام، فالمنظور إليه هو الأوصاف خاصة. ومن هذا القبيل النهي عن الانتباز في الحتم والجر والمزفت.<sup>٣</sup> والمقصود أنها يسرع إليها الاحتمار، وليس ذلك لمجرد الأسماء.

- 
- ١- العُمري: من عقود التملك، أن يقول الشخص مثلاً: هذه الدار لك عُمرُك، فإذا مت رجعت إليّ؛ أو يقول: هي لك عُمري، فإذا مت رجعت إلى أهلي.
- ٢- رواه أحمد وابن أبي شيبه (المؤلف). وانظر كذلك صحيح البخاري، مج ٣، ج ٦، "كتاب الأشربة- باب ما جاء فيمن يستحل الخمر ويسميه بغير اسمه"، الحديث ٥٥٩٠، ص ٦٠١-٦٠٢؛ وسنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ)، ج ٣، "كتاب الأشربة"، الحديثان ٣٦٨٨-٣٦٨٩، ص ٣٢٩؛ وسنن ابن ماجه، تحقّق محمد مصطفى الأعظمي، ج ٢، "أبواب الأشربة"، الحديثان ٣٤٢٧-٣٤٢٨، ص ٢٥٦.
- ٣- صحيح البخاري، مج ٣، ج ٦، "كتاب الأشربة"، الأحاديث ٥٥٩٣-٥٥٩٦، ص ٦٠٢-٦٠٣؛ صحيح مسلم، ج ١، "كتاب الإيمان"، الحديث ٢٣، ص ٤٦. سنن النسائي (القاهرة: دار الريان، د.ت.)، مج ٤، ج ٨، "كتاب الأشربة"، ص ٣٠٢. وقد ورد هذا النهي في قصة وفد عبد القيس بألفاظ متقاربة، ولفظ مسلم: "أنهاكم عما يتبذ في الدبّاء والنقير والحتم والمزفت".

## أحكام الشريعة قابلة للقياس عليها باعتبار العُلل والمقاصد القريبة والعالية

لا أحسب لمن يتطرق إليه شكٌ في قبول الأحكام للقياس حساباً من سعة النظر في الشريعة، ولا أعده إلا عاكفاً على تلقي الجزئيات المأثورة دون شعور بجهاث الاتحاد بين متمائلها في الأحكام، ولا أحسبه إلا متحيراً عند تطلب أحكام لصور وأعمال غير ثابتة في الآثار أحكاماً لها، وأنه لا يلبث إلا أن يجد نفسه مضطراً للقياس. وإذا افتقد نفسه وجد نفسه قد قاس، فإن استقراء الشريعة في تصرفاتها قد أكسب فقهاء الأمة يقيناً بأنها ما سوت في جنس حكم من الأحكام جزئيات متكاثرة إلا ولتلك الجزئيات اشتراكٌ في وصف يتعين عندهم أن يكون هو موجب إعطائها حكماً متمائلاً. ومن ثم استقام لهم من عهد الصحابة إلى "هلم جراً" أن يقيسوا بعض الأشياء على بعض فينوطوا بالمقيسة نفس الأحكام الثابتة بالشرع للمقيس عليها في الأوصاف التي أنبؤوا أنها سبب نوط الحكم، وأنها مقصود الشارع من أحكامه؛ فإن كانت تلك الأوصاف فرعية قريبة سمينها عللاً مثل الإسكار، وإن كانت كليات سمينها مقاصد قريبة مثل حفظ العقل، وإن كانت كليات عالية سمينها مقاصد عالية، وهي نوعان مصلحة ومفسدة. وقد تقدم ذلك كله.

وإنما هرع الفقهاء في التشريع والتفريع إلى القياس على النظائر والجزئيات، ولم يعمدوا إلى الفحص عن المعاني الكليات القريبة ولا إلى الفحص عن إثبات وجود الكليين العالين وهما المصلحة والمفسدة، لأنهم رأوا دلالة النظر على نظيره أقرب إرشاداً إلى المعنى الذي صرح الشارعُ باعتباره في نظيره أو أوماً إلى اعتباره فيه، أو أوصل الظن بأن الشارع ما راعى في حكم النظر إلا ذلك المعنى؛ فإن دلالة النظر على المعنى المرعي للشارع حين حكم له بحكم ما دلالة مضبوطة ظاهرة مصحوبة بمثلها. فقد قال بعض أساطين علمائنا: "ولاستحضر العلماء المثل والنظائر شأن



ليس بالخفي في إبراز خفيات المعاني ورفع الأستار عن الحقائق"،<sup>١</sup> فتكفي الفقيه مؤونة الانتشار في البحث عن المعنى من أحناسه العالية. ثم بما فيها من التمثيل والضبط تنتقل بالجهتهد إلى المعنى الذي اشتمل عليه النظر غير المعروف حكمه، فيلحقه في الحكم بحكم كلياته القريبة، ثم بحكم كلياته العالية، إذ لا يعسر عليه حينئذ ذلك الانتقال، فتتجلى له المراتب الثلاث تجلياً بيناً.<sup>٢</sup>

ولم يزل من طرق الاستدلال لدى ذوي العقول من الحكماء والرياضيين الوصول إلى الأشياء الدقيقة السامية بواسطة الأشياء الواضحة القريبة، فكذلك نعد الفقهاء في عدادهم إذ هي طريقة مثلى لجميع أهل المدارك العالية.

فإذا تقرر عندك هذا، علمت أن الأصل في الأحكام الشرعية كلها قبول القياس عليها ما قامت منها معان ملحوظة للشارع، فيجب أن تكون أنواع الأحكام التي لا يجري في مثلها القياس قليلة جداً. من أجل ذلك اختلف أئمة الفقه في جريان القياس في الحدود والكفارات والرخص، وفي الأسباب والشروط والموانع، ومن أجل ذلك اتفقوا على امتناع القياس في إثبات أصول العبادات. وقد قاس أبو بكر وعمر -رضي الله عنهما- الجدة للأب على الجدة للأُم في الميراث، فجعل أبو بكر السدس بينها وبين الجدة للأُم.

ففي الموطأ: "أتت الجدتان إلى أبي بكر فأراد أن يجعل السدس للتي من قبل الأُم، فقال له رجل من الأنصار: أما إنك تترك التي لو ماتت وهو حي

١- هو العلامة الزمخشري في تفسيره المعروف: الكشاف، عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهِذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ (البقرة: ٢٦) - المؤلف.

ساق المصنف كلام الزمخشري بتصرف، ونصه أن "التمثيل إما يصار إليه لما فيه من كشف المعنى ورفع الحجاب عن الغرض المطلوب، وإدناء المتوهم من المشاهد". راجع محمود بن عمر الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، ج ١، ص ١١٦.

٢- في نشرة الشركة التونسية (ص ١٠٩): "الجلء"، والأصوب ما أثبتناه، أما "الجلء" فتصح إذا كان الفعل "فتتجلي".

كان إياها يرث، فجعل أبو بكر السدس بينهما".<sup>١</sup> فهذا قياسٌ بطريق إعمال دلالة الفحوى نبيه إليه كلام الأنصاري، وجعله السدس بينهما تحقيق مناط، كشأن كل ذوي فرض إذا تعددوا مع انعدام النص على توفير الفرض عند التعدد.

وفي الموطأ أيضاً: "جاءت الجدة أم الأب إلى عمر تسأله ميراثها من ابن ابنها فقال: "ما لك في كتاب الله شيء، وما كان القضاء الذي قُضِيَ به إلا لغيرك (يعني ما قضى به أبو بكر باستنادٍ إلى فعل النبي ﷺ لما أخبره المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة في حديث الموطأ)، وما أنا بزائدٍ في الفرائض شيئاً ولكنه ذلك السدس، فإن اجتمعما فهو بينكما، وأيكما خلت به فهو لها".<sup>٢</sup> ففاس في الاشتراك في السدس، وأمسك عن القياس بزيادة الفرض بأن يجعله عند التعدد الثلث قياساً على الأخوة للأُم.

١- الموطأ: "كتاب الفرائض - باب ميراث الجدة"، الحديث ١٠٨٨، ص ٣٤٦.

٢- المرجع نفسه، الحديث ١٠٨٧.

# التَّحِيلُ عَلَى إِظْهَارِ الْعَمَلِ فِي صُورَةٍ مَشْرُوعَةٍ، مَعَ سَلْبِهِ الْحِكْمَةَ الْمَقْصُودَةَ لِلشَّرِيعَةِ

اسم التحيل يفيد معنى إبراز عملٍ ممنوعٍ شرعاً في صورة عمل جائز، أو إبراز عملٍ غير مُعتدِّ به شرعاً في صورة عملٍ معتدِّ به لقصد تفصيلي من مؤاخذته، فالتحيل شرعاً هو ما كان المنع فيه شرعياً والمانع الشارع.

فأما السعي إلى عملٍ مآذونٍ بصورة غير صورته أو بإيجاد وسائله، فليس تحيلاً ولكنه يُسمَّى تدبيراً أو حرصاً أو ورعاً.

فالتدبير مثل من هوي امرأة فسعى لتزوجها لتحل له مخالطتها.

والحرص كركوع أبي بكر رضي الله عنه لما دخل المسجد فوجد رسول الله صلى الله عليه وسلم راکعاً، وخشي فوات الركعة، وأحب أن يكون في الصف الأول تحصيلاً لفضله فركع ودبَّ راکعاً حتى وصل الصف الأول، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: "زادك الله حرصاً، ولا تعدّ".<sup>١</sup>

والورع مثل أن يتخذ من يوقظه إلى صلاة الصبح إذا خشي أن يغلبه النوم، كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في إحدى الغزوات في قضية بلال حين غلبته عيناه، كما في حديث الموطأ، ومثل التحيل باللفظ الموجه يصدر ممن أُكْرِهَ بتهديد بالقتل على أن يقول كفراً أو حراماً مع أن الإكراه يُجِلُّ له القول، قال الله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ (النحل: ١٠٦). كما يُحكى أن بعض أهل السنة كان في مجلس من غلاة الشيعة، فسئل فيه عن أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: "الذي كانت ابنته تحته"، أراد أبا بكر، وظنوا أنه يريد علياً على احتمالي معاد الضمير المضاف إليه ابنة والضمير المضاف إليه تحت.

ومثل اللفظ الخفي الدلالة على العامة يصدر ممن يخاف [المرء] فتنّهم، كقول

١- صحيح البخاري، مج ١، ج ١، "كتاب الأذان"، الحديث ٧٨٣، ص ٢٣٦.

أبي عبد الله البخاري لما امتحن بالسؤال عن كون القرآن مخلوقاً: أقولنا من أفعالنا وأفعالنا محدثة. ولا يدخل في التحيل المبوب له التحيل على الناس في المعاملات بإيقاعهم في لوازم شرعية يجهلون بها، وهو المسمى بالتغيير، مثل ادعاء المصالح أنه إنما يُصالح ليحصل على إقرار خصمه له.

فالمراد بالتحيل إذا أُطلق في اصطلاح أهل الشريعة هو الذي صدرتُ بتعريفه. ولذلك عرفه أبو إسحاق الشاطبي في المسألة العاشرة من القسم الثاني من "كتاب المقاصد" من تأليفه عنوان التعريف بقوله أن: "الله أوجب أشياء وحرم أشياء، إما مطلقاً من غير قيد ولا ترتيب على سبب؛ كما أوجب الصلاة والصيام... وحرم الزنى والربا... وأوجب أيضاً أشياء مرتبة على أسباب، وحرم آخر كذلك؛ كإيجاب الزكاة والكفارات... وكتحريم المطلقة والانتفاع بالمغصوب أو المسروق وما أشبه ذلك. فإذا تسبب المكلف في إسقاط ذلك الوجوب عن نفسه أو في إباحة ذلك المحرم عليه، بوجه من وجوه التسبب حتى يصير الواجب غير واجب في الظاهر، والمحرّم حلالاً في الظاهر أيضاً... فهذا التسبب يسمى حيلةً وتحيلاً" وذكر أمثلةً فارجع إليها. ٢

وهذا هو الذي أرادته البخاري رحمه الله من "كتاب الحيل" من الجامع الصحيح [إذ] أخرج فيه الأحاديث الدالة على إبطال الحيل مبنية على أبواب من تصرفات المكلفين، كترتيب كتب الفقه. ٣

ولا شك في أن هذا التحيل باطل. قال أبو إسحاق الشاطبي في القسم الثاني من "كتاب المقاصد": "المسألة الثانية عشرة: لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد، كانت الأعمال معتبرةً بذلك لأنه مقصود الشارع فيها، فإذا كان العمل في ظاهره وباطنه (أي منفعتة وحكمتة) على أصل المشروعية فلا إشكال. وإن كان الظاهر موافقاً والمصلحة مخالفةً فالفعل غير صحيح، لأن الأعمال الشرعية (أي المقصود منها

١- في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص ١١٠): "إيداع"، ويبدو أنه تصحيف.

٢- انظر الموافقات، مرجع سابق، مج ١، ج ٢، ص ٦٥٥-٦٥٦.

٣- راجع صحيح البخاري، مج ٤، ج ٨، "كتاب الحيل"، الأحاديث ٦٩٥٣-٦٩٨١، ص ٣٨٥-٣٩٥.

الجريُّ على الشرع) ليست مقصودةً لأنفسها (أي لمجرد صورها وأشكالها)، وإنما قُصِدَ بها أمورٌ أخرى معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها. فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات".<sup>١</sup> وقال في المسألة الثانية منه: "قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده (أي الشارع) في التشريع. والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة، إذ قد مرَّ أنها موضوعةٌ لمصالح العباد".<sup>٢</sup> وقال في المسألة الثالثة منه: "إن المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفساد، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولف بها جلبٌ مصلحة ولا درءٌ مفسدة".<sup>٣</sup>

ويُلخَّصُ معاني كلامه أن الأعمال كلها منوطةٌ بأسباب، وأن الأسباب ما جعلت أسباباً إلا لاشتمالها على الحكم والمصالح التي ضبطها الشرعُ بها وجعلها علامةً عليها ومعرفاً بها، فإذا كان العمل مسلوباً من الحكمة التي رُوِّعت في سببه كان فعله خلياً عن الحكمة التي لأجلها جعل مسبباً على سببه، مثل القتال له صورة واحدة وأسباب متعددة، فمنه الجهاد، ومنه قتال الفئة الباغية وهما مشروعان ويختلف حكمه فيهما، ومنه ما ليس مشروعاً مثل القتال للغنيمة والقتال للذكر؛ وفي الحديث: "يقال له كنت تقاتل ليقال فلان شجاع، فقد قيل".<sup>٤</sup>

وعند صدق التأمل في التحيل على التخلص من الأحكام الشرعية من حيث إنه يفيت المقصد الشرعي كله أو بعضه أو لا يفيته، نجد متفاوتاً في ذلك تفاوتاً أدى بنا الاستقراء إلى تنويحه خمسة أنواع:

**النوع الأول:** تحيلٌ يفيت المقصد الشرعي كله ولا يعوضه بمقصد شرعي آخر،

١- الموافقات، مرجع سابق، مج ١، ج ٢، ص ٦٦٠.

٢- المرجع نفسه، ص ٦١٣.

٣- المرجع نفسه، ص ٦١٥.

٤- صحيح مسلم، مج ٣، الحديث ١٩٠٥، ص ١٥١٤، عن أبي هريرة. ونص الحديث عند مسلم: "إن أول الناس يقضى يوم القيامة عليه رجلٌ استشهد فأتى به فعرفه نعمه فعرِفها. فما عملت فيها؟ قال: قاتلت فيك حتى استشهدت. قال: كذبت، ولكن قاتلت لأن يقال جريءٌ فقد قيل. ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقي في النار".

وذلك بأن يُتَحَيَّلَ بالعمل لإيجاد مانع من ترتب أمر شرعي، فهو استخدامٌ للفعل لا في حالة جعله سبباً، بل في حالة جعله مانعاً. وهذا النوع لا ينبغي الشكُّ في ذمه وبطلانه ووجوب المعاملة بنقيض مقصد صاحبه إن أُطْلِعَ عليه. والأدلة الصريحة من القرآن والسنة طافحةٌ بهذا المعنى، بحيث صار قريباً من القطع. وقد ساق أبو عبد الله البخاري جملةً منها في "كتاب الحيل" من الصحيح. وذكر الشاطبي جملةً من الأدلة في المسألة الحادية عشرة وفي بعضها نظر.<sup>١</sup> وهذا مثل من وهب ماله قبلَ مُضِيِّ الحَوْلِ بيومٍ لئلاً يُعْطِيَ زكاته واسترجعه من الموهوب له من غد، ومن شرب مخدراً ليغمى عليه وقت الصلاة فلا يصلّيها، ومثل كثير من بيوع النسيسة التي يُقصد منها التوصلُ إلى الربا.

**النوع الثاني:** تحيّلٌ على تعطيل أمر مشروع على وجه ينقل إلى أمر مشروع آخر، أي استعمال الشيء باعتبار كونه سبباً، فإن ترتب المسبب على سببه أمر مقصود للشارع. مثل أن تعرض المرأة المتبوتة نفسها للخطبة رغبةً في التزوج مضمرَةً أنها بعد البناء تخالع الزوج أو تغضبه فيطلقها لتحلَّ للذي بتَّها، فالتزوج سببٌ للحلِّ من حكم البتات، فإذا تزوجت حصل المسببُ وهو حصول شرعي.

ومثل التجارة بالمال المتجمع خشية أن تنقصه الزكاة، فإنه إذا فعل ذلك فقد استعمل المال في مأذون فيه فحصل مسبب ذلك وهو بذل المال في شراء السلع وترتب عليه نقصانه عن النصاب فلا يُزَكَّى زكاةً النقدين، ولكن انتقلت مصلحة ذلك المال من نفع الفقير إلى منافع عامة تنشأ عن تحريك المال وانتقلت زكاته إلى زكاة التجارة. وكذلك الانتقال من سبب حكمٍ إلى سببٍ حكمٍ آخر، في حين المكلف مخيّرٌ في اتباع أحد السببين، فعلم أن أحدهما يكلفه مشقة فانتقل إلى الأخص، مثل من هوي سُرية رجل فسعى ليزوجه إياها ثم علم أنه إن تزوجها وجب عليها الاستبراء بثلاثة أقرء، وأنه إن اشتراها من سيدها فاستبرأؤها حيضة، فعدل عن تزوجها إلى شرائها. ومثل من له نصابُ زكاةٍ أشرف أن يمر عليه الحَوْلُ

١- راجع ذلك في الموافقات، مج ١، ج ٢، ص ٦٥٦-٦٦٠.

في آخر شهر ذي الحجة فأوجب على نفسه حجاً أنفق فيه ذلك فصادفه الحول وقد أنفق ذلك المال.

وهذا النوع على الجملة جائز لأنه ما انتقل من حكم إلا إلى حكم، وما فوت مقصداً إلا وقد حصل مقصداً آخر، بقطع النظر عن تفاوت الأمثلة.

**النوع الثالث:** تحيل على تعطيل أمر مشروع على وجه يسلك به أمراً مشروعاً هو أخف عليه من المنتقل منه. مثل لبس الخف لإسقاط غسل الرجلين في الوضوء، فهو ينتقل إلى المسح؛ فقد جعل لبس الخف في سببته وهو المسح ولم يستعمله في مانعيته. ومثل من أنشأ سफراً في رمضان لشدة الصيام عليه في حر أو مدة انحراف خفيف، منتقلاً منه إلى قضائه في وقت أرفق به. وهذا مقام الترخص إذا لحقته مشقة من الحكم المنتقل منه، وهو أقوى من الرخصة المفضية إلى إسقاط الحكم من أصله.

**النوع الرابع:** تحيل في أعمال ليست مشتملة على معان عظيمة مقصودة للشارع. وفي التحيل فيها تحقيق لمماثل مقصد الشارع من تلك الأعمال، مثل التحيل في الأيمان التي لا يتعلق بها حق الغير، كمن حلف أن لا يدخل الدار أو لا يلبس الثوب، فإن البر في يمينه هو الحكم الشرعي، والمقصد المشتمل عليه هو تعظيم اسم الله تعالى الذي جعل شاهداً عليه ليعمل ذلك العمل. فإذا ثقل عليه البر فتحيل للتفصي من يمينه بوجه يشبه البر فقد حصل مقصود الشارع من تهيب اسم الله تعالى.

قال القاضي أبو بكر بن العربي في آخر كتاب العواصم: "وكنت أشاهد الإمام أبا بكر فخر الإسلام الشاشي في مجلسه بباب العامة من دار الخلافة يأتيه السائل فيقول له: حلفت أن لا ألبس هذا الثوب، فيأخذ من هدبته مقدار الأصبع ثم يقول له: البسه لا حث عليك".<sup>١</sup>

وللعلماء في هذا النوع مجال من الاجتهاد، ولذلك كثر الخلاف بين العلماء في

١- لم أجد هذا الكلام المنسوب لابن العربي في الكتاب المذكور، وقد راجعت لذلك الطبعة التي حققها محب الدين الخطيب (القاضي أبو بكر بن العربي: العواصم من القواصم، تحقيق محب الدين الخطيب بيروت: المكتبة العلمية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ولعل المصنف نقله من مؤلفات أخرى للقاضي.

صوره وفروعه. ومذهب مالك فيه لزوم الوفاء وإلا حنث. والشاشي شافعي المذهب، ولعله يفتي بما ذكره ابن العربي لمن يعلم أنه إن حنث لم يكفر، أو لمن يعلم منه أنه لا يجد إطعاماً ولا إعتاقاً، وأنه يعجز عن الصوم، أو يشق عليه مثل أهل الأعمال البدنية، فيفتيه بما ذكر إبقاءً على حرمة اليمين في نفسه. وكان بعض الحنفية يفتي من حلف لا يدخل الدار بأن يتسورها أو ينزل من باب سطحها.

**النوع الخامس:** تحيل لا ينافي مقصد الشارع، أو هو يعين على تحصيل مقصده، ولكن فيه إضاعة حق لآخر أو مفسدة أخرى. مثل التحيل على تطويل عدة المطلقة حين كان الطلاق لا نهاية له في صدر الإسلام. فقد روى مالك في الموطأ من طريقين أن الرجل كان إذا طلق امرأته له أن يرتجعها قبل انقضاء عدتها ولو طلقها ألف مرة. فعمد رجل إلى امرأته فطلقها، حتى إذا شارفت انقضاء عدتها راجعها، ثم طلقها وقال "والله لا أويك إلي ولا تحلين أبداً"، فأنزل الله قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ (البقرة: ٢٢٩) وأنزل: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا﴾ (البقرة: ٢٣١)<sup>١</sup>، فجعل الله صورة الفعل المشروع استهزاءً بالشريعة لما قصد بها إضرار الغير. ونسخ بذلك عدد الطلاق فصار لا يتجاوز الثلاث. ويأتي في الاعتداد للثلاث من المقصد ما أتى في الاعتداد قبل التحديد.

وكذلك من تزوج المرأة المبتوتة قاصداً أن يحللها لمن بتها، فإن فعله جارٍ على الشرع في الظاهر وخادمٌ للمقصد الشرعي من الترغيب في المراجعة وفي توافر الشرط وهو أن تنكح زوجاً غيره، إلا أنه جرى لعن فاعله على لسان رسول الله ﷺ في رواية عبد الله بن مسعود في سنن الترمذي، وقال هو حسن صحيح.<sup>٢</sup> ولا أحسبُ

١- الموطأ، "كتاب الطلاق- باب جامع الطلاق"، الحديث ١٢٤٢، ص ٤٠٣، وانظر كذلك الحديث الذي يليه.

٢- سنن الترمذي، ج ٥، "كتاب النكاح"، الحديث ، ص ٤٤: "لعن رسول الله ﷺ المُجِلَّ والمُحَلَّلَ له". وكذلك سنن ابن ماجه، ج ١، "أبواب النكاح"، الحديث ١٩٤٣، ص ٣٥٦، وهو عنده عن عقبه بن عامر، قال: قال رسول الله ﷺ: "ألا أخبركم ما التيس المستعار؟ قالوا بلى يا رسول الله، قال: هو المُجِلُّ. لعن الله المحل والمحلل له"، وسنن الدارمي، تحقيق فوز أحمد زمري وخالد السبع العلمي (القاهرة: دار الريان/بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ج ٢، "كتاب النكاح"، الحديث ٢٢٥٨، ص ٢١١.



التغليظ فيه - إن صح عن رسول الله ﷺ - إلا لما فيه من قلة المروءة، لأن شأن التزوج أن يكون لقصد المعاشرة فلا يجعل الرجل زوجته عرضةً لغيره، أو لما فيه من توقيت النكاح إن قلنا بجرمة نكاح المتعة، أو لكليهما، فكلُّ منهما جزءٌ علة. ولقد اختلف العلماء في تحليل المبتوتة بذلك النكاح وعدم تحليلها. والمسألة ذات نظر، لأن المفسدة راجعة إلى المحلل لا إلى المحلل له، إلا إذا كان إبطال ذلك النكاح معاملةً بنقيض المقصد الفاسد من الحيلة. وفي الحديث الصحيح: "لا يمنع فضل الماء ليمنع به الكلاء"،<sup>١</sup> فمنع فضل الماء المملوك جائز لأنه تصرف في المملوك بناء على عدم وجوب المعروف وهو قولنا، ولكن لما اتُّخذ حيلةً إلى منع الكلاء الذي حوله لأن الرعاة لا يراعون مكاناً لا ماء فيه لسقي ماشيتهم، صار منع الماء منهيّاً عنه. وكذلك القول في إبطال الحيلة اللفظية في الأيمان التي تقطع بها الحقوق فكانت الأيمان على نية المستحلف.

فإذا تقررت هذه الأنواع لدى من يستعرضها بفهم ثاقب ويجعل المكابرة ظهرياً، يوقن بأن ما يُجلب لصحة التحيل الشرعي من الأدلة إنما هي أدلة غير متبصّر بها، ولا يعسر عليه بعد هذا تنزيلها منازلها وإبداء الفروق بينها. فأما ما<sup>٢</sup> كان منها وارداً في آثار شريعتنا فمخارجه ظاهرة، مثل الأعمال التي جعلت لها صوراً غير جارية على أحكام نظائرها المقررة، إما لوقوعها في مبدأ التشريع فرخص فيها النبي عليه الصلاة والسلام، مثل ما روي في الموطأ وصحيح مسلم أنه لما أبطل التبني وكان سالم مولى أبي حذيفة متبنياً لأبي حذيفة فجاءت سهلة بنت سهيل زوج أبي حذيفة إلى رسول الله ﷺ فقالت: "يا رسول الله إن سالماً يدخل علينا، وأنا فضلٌ، وليس لنا إلا بيت واحد"، فقال لها رسول الله ﷺ: "أرضعيه تحرمي عليه"، فقالت: يا رسول الله كيف أرضعه وهو كبير؟"، فضحك رسول الله ﷺ وقال: "قد علمت أنه رجل كبير"،

١- صحيح البخاري، مج ٤، ج ٨، "كتاب الخيل"، الحديث ٦٩٦٢، ص ٣٨٨؛ الموطأ، "كتاب الأقضية"، الحديث ١٤٢٤، ص ٥٢٨؛ عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: "لا يُمنع فضل الماء ليمنع به الكلاء".

٢- في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص ١١٤): "من"، وواضح أنه خطأ.

فقال نساء رسول الله ﷺ: والله ما نرى هذا إلا رخصة أرخصها رسول الله لسالم خاصة، وأبين أن يدخل عليهن أحد بهذه الرضاعة. <sup>١</sup> فهل يشكُّ الفقيه في أن هذه رخصة أوجبتها شدة حدوثِ إبطالِ حكمِ التَّبَنِّي مع عدم سبق تمهيد له ولا أخذ لعدته عند بعض الناس؟ فكان الترخيص بالإذن مع التماس وجه صوري للإذن جمعاً بين الرفق في ابتداء التشريع وحصول صورة حكم شرعي، ليحصل احترامُ الحكم الشرعي ولتكون مخالفة الحكم في جزئية خاصة في ابتداء الأمر مشوبةً بحُرْمَةِ الحكم. ألا ترى أن رسول الله ﷺ قال لأزواجه (بعد ذلك لا محالة): "انظرون من يدخل عليكم بالرضاعة، فإنما الرضاعة من الجماعة". <sup>٢</sup> وكذلك ما ورد في حديث الرجل الذي زوجه رسول الله المرأة التي عرضت نفسها على رسول الله ﷺ، فإن الرجل لما قال: "لا أجد لها مهراً"، قال له رسول الله: "قد زوجتكها بما معك من القرآن"، <sup>٣</sup> فتلك خصوصية جعلت لها صورةً تشبه الصور المعروفة إبقاءً على حرمة حكم المهر بقدر الإمكان على أحد تأويلين في معنى قوله: "بما معك من القرآن".

وأما ما كان من شريعة سابقة فلا نطيل القول في تأويله، إذ ليس بين أيدينا من بقية فروع تلك الشريعة ما يقنعنا بمعرفة مقدار مخالفة الصورة الظاهرة المدعوة عندنا بالحيلة لبقية أحكام تلك الشريعة. فقله تعالى في قصة أيوب: ﴿وَوَحَدُ يَدَيْكَ ضِعْفًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُثْ﴾ (ص: ٤٤)، ورد تفسيره بأنه حلف أن يضرب امرأته ضربات، ولما ذهب غضبه أشفق عليها، أي توقف في بر يمينه، فأمره الله

١- صحيح مسلم، مج ٢، "كتاب الرضاع"- باب رضاع الكبير"، الحديث ١٤٥٣، ص ١٠٧٦ (عن عائشة)؛ وكذلك الموطأ، "كتاب الرضاع"، الحديث ١٢٨٤، ص ٤١٦-٤١٥.

٢- صحيح مسلم، مج ٢، "كتاب الرضاع"، الحديث ١٤٥٥، ص ١٠٧٨؛ وسنن ابن ماجه، مج ١، "كتاب النكاح"، الحديث ١٩٤٥، ص ٦٢٦. ولفظ مسلم: "انظرون لإخوتكن من الرضاعة، فإنما الرضاعة الجماعة"؛ أما لفظ ابن ماجه فهو: "انظرون من تدخلن عليكم، فإن الرضاعة من الجماعة".

٣ صحيح البخاري، مج ٣، ج ٦، "كتاب النكاح- باب عرض المرأة نفسها على الرجل الصالح"، الحديث ٥١٢١، ص ٤٥٣-٤٥٤ (عن سهل بن سعد الساعدي، ولفظ الجزء الذي ساقه المصنف من الحديث: أملكناكها بما عندك من القرآن)، وانظر كذلك "كتاب النكاح" عند كل من أبي داود وابن ماجه والدارمي.

بأن يضربها بضغث من عصي. فلعل ذلك شرع شرعه الله له فيكون أحدَ وجهين في بر الخالف يمثل تلك اليمين، كما شرع لنا في الإسلام الكفارة، أو لعل تلك رخصة رخصها الله لنبيه؛ فإن الله يحل لنبيه ما شاء إذ كان معصوماً من أن يستخف بجرمة اسم الله تعالى.

وأما قوله: ﴿كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ﴾ (يوسف: ٧٦) فنحن في غنية عن الخوض فيه، لأن تلك حيلة على تحصيل أمر محبوب لا يوجد لمنعه شرع إلهي محترم. ألا ترى قوله "في دين الملك" والملك هو فرعون، إضافة الدين إليه إيماءً إلى أنه ليس بدين إلهي.

كما استدلوا بقول رسول الله ﷺ لعائشة: "خذيها واشترطي لهم الولاء، فإنما الولاء لمن أعتق"، إذ لا يخفى على المتأمل أن ما يلوح فيه من الحيلة إنما هو حيلة على بائع بريرة. ولنا في بيان توجيهه معناه تحريراً ذكرناه في التعليق على مشكل الجامع الصحيح، وقد تقدم شيء منه في بحث انتصاب الشارع للتشريع.

وبعد، فمن الغفلة أن يُقاس على مثل هذه الحيل فتُجعل أصلاً للقياس عليها، مع تحقق أن الحيلة لا تشتمل على معنى وحكمة يصححان القياس عليها، إذ قد اتفقنا على أن الحيلة مخالفة للحكم ومفيدة للمقصد، ولذلك سميت حيلة، فكيف نجعلها أصلاً للقياس عليها؟ وكيف يُلحق بها النظائر من يمنع القياس على الرخص؟

وقد اتضح لك من الأمثلة المتقدمة الفرق بين أن يُستعمل الفعل المتحیلُ به بصفة كونه سبباً لتحصيل مسببه فيفوت مسبب سببٍ آخر، وأن تُستعمل الحيلة بصفة كونها مانعاً من فعل آخر، سواء كانت مع ذلك سبباً في فعل لا يشبه الفعل الذي قام له المانع أم لم تكن سبباً في شيء، فزده إتقاناً بتكثير أمثله.

## سدُّ الذرائع<sup>١</sup>

هذا المركَّب لقبٌ في اصطلاح الفقهاء لإبطال الأعمال التي تؤوّل إلى فساد معتبر، وهي في ذاتها لا مفسدة فيها. قال المازري في شرح التلقين لعبد الوهاب: "سدُّ الذريعة منعُ ما يجوز لئلا يُتطرَّق به إلى ما لا يجوز".

ولهذا المبحث تعلقٌ قوي بمبحث التحيل، إلا أن التحيل يُرادُ منه أعمالٌ أتاها بعض الناس في خاصة أحواله للتخلص من حق شرعي عليه بصورة هي أيضاً مُعْتَبَرَةٌ شرعاً، حتى يُظنَّ أنه جار على حكم الشرع. وأما الذرائع فهي ما يُفْضِي إلى فساد، سواء قصد الناس به إفضاءه إلى فساد أم لم يقصدوا، وذلك في الأحوال العامة. فحصل الفرق بين الذرائع والتحيل من جهتين: جهة العموم والخصوص، وجهة القصد وعدمه.

والحيلُ المبحوثُ عنها لا تكون إلا مُبْطِلَةً لمقصد شرعي، والذرائع قد تكون مبطلَةً لمقصد الشارع من الصلاح، وقد لا تكون مبطلَةً، كما سنبينه في تقسيمها؛ فهذا فرق ثالث.

واعلم أن إفضاء الأمور الصالحة إلى مفسد شيء شائع في كثير من الأعمال، بل ربما كان ذلك الإفضاء إلى الفساد غير حاصلٍ إلا عند كمال الأمور الصالحة،

١- الذرائع، جمع ذريعة، وهي في الأصل دابة تشد في موضع ليأوي إليها البعير الشارد لأنه كان يألفها قبل شروده، فإذا رآها اقترب منها فأمسكوه - (المؤلف).

٢- في طالع "باب بيوع الآجال" - (المؤلف).

والقاضي عبد الوهاب، هو عبد الوهاب بن علي بن محمد بن نصر بن أحمد بن حسين، البغدادي المالكي. ولد سنة ٣٤٩ ببغداد وتوفي في مصر سنة ٤٢٢هـ.

كان فقيهاً أصولياً نظاراً، وإماماً في المنهج المالكي. تلقى العلم من الأبهري والجلاب وابن القصار وأبي بكر الباقلاني؛ وأخذ عنه أبو بكر الخطيب البغدادي وأبو إسحاق الشيرازي. ألف العديد من الكتب منها: التلقين (حققه محمد ثالث سعيد الغاني، ونشرته دار الفكر ببيروت عام ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، وشرح المدونة، والمعونة، والإشراف على مسائل الخلاف (وقد نشر قبل بضعة عقود نشرة غير محققة في تونس)، وكلها في الفقه، والإفادة والتلخيص والمفاخر في الأصول. ويعدُّ شرح التلقين للمازري من أجود الشروح على هذا الكتاب، "بل من أجود الكتب في المنهج المالكي"، انظر مقدمة الغاني لكتاب التلقين، ص ٢٠. هذا ولم أتمكن -حتى الانتهاء من إعداد الكتاب للنشر- من معرفة ما إذا كان شرح المازري على التلقين قد جرى تحقيقه أم لا، ولعل أهل العلم والتحقيق أن يفيدونا في ذلك في المستقبل.

مثل النار فإن حالة كمالها - وهو اشتعالها الذي به صلاح الموقدين - هي حالة إفضائها إلى مفسدة الإحراق. فاعتبار الشريعة بسدِّ الذرائع يحصل عند ظهور غلبة مفسدة المآل على مصلحة الأصل، فهذه هي الذريعة الواجب سدُّها.

وقد قسم شهاب الدين القرافي في "الفرق الرابع والتسعين والمائة" ذريعة الفساد ثلاثة أقسام:

- ١- مُجْمَع على عدم سدِّه، مثل زراعة العنب خشية ما يُعْتَصَرُ منه من الخمر، ومثل التجاور في البيوت خشية الزنا.
- ٢- ومُجْمَع على سدِّه، كحفر الآبار في طريق المارة دون سياج.
- ٣- ومختلف فيه، مثل بيوع الآجال.<sup>١</sup>

ولم يُنَّحَ عن وجوب الاعتداد ببعض هذه الذرائع دون بعض، وما هو عندي إلا التوازن بين ما في الفعل الذي هو ذريعة من المصلحة وما في مآله من المفسدة، فيرجع [الأمر] إلى قاعدة تعارض المصالح والمفاسد، وقد قدمناها في مبحث المقصد العام من التشريع. فما وقع منعه من الذرائع قد عَظُمَ فيه فسادُ مآله على صلاح أصله، مثل حفر الآبار في الطرقات. وما لم يقع منعه قد غَلَبَ صلاحُ أصله على فسادِ مآله، كزراعة العنب. على أن في احتياج الأمة إلى تلك الذريعة - بقطع النظر عن مآلها - وفي إمكان حصول مآلها بوسيلة أخرى وعدم إمكانه، أثراً قوياً في سدِّ بعض الذرائع وعدم سدِّ بعضها. ولا يُظَنُّ أن المراد باحتياج الأمة إلى الذريعة اضطرارها إلى وجودها، بل المرادُ به أنه لو أُبْطِلَ ذلك الفعل الذي هو ذريعة لحق جمهوراً من الناس حرج، فإن العنب تستطيع الأمة أن تستغني عنه، إلا أن في تكليفها ذلك حرماناً لا يناسب سماحة الشريعة، فكانت إباحة زراعة العنب بهذا الاعتبار أرجح مما تقول إليه من اعتصار نتائجها خمراً. [وذلك] بخلاف التجاور في البيوت،

١- القرافي: الفروق، مرجع سابق، مج ١، ج ٢، ص ٣٢، وكذلك مج ٢، ج ٣، ص ٢٦٦؛ وانظر له كذلك في المسألة نفسها: شرح تنقيح الفصول في اختصار اغصول في الأصول، تحقيق طه عبدالرؤف سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٩٣)، ص ٤٤٨.

فإنه لو مُنِعَ لكان منعه حرجاً عظيماً يقرب مما لا يطاق، فهو حاجي قوي للأمة. على أن ما يؤول إليه من الزنا مآل بعيد، وإن كانت مفسدته أشدَّ من تناول الخمر. فمقصدُ سدِّ الذرائع مقصدٌ تشريعي عظيم استُفيدَ من استقراء تصرفات الشريعة في تفاريع أحكامها، وفي سياسة تصرفاتها مع الأمم، وفي تنفيذ مقاصدها، وله في الشريعة ثلاثة مظاهر.

وقد تأملنا فوجدنا الذريعة على قسمين:

أ- قسم لا يفارقه كونه ذريعةً إلى فساد، بحيث يكون مآله إلى الفساد مطرداً، أي بحيث يكون الفساد من خاصية ماهيته، وهذا القسم من أصول التشريع في الشريعة، وعليه بُنيت أحكام كثيرة منصوصة، مثل تحريم الخمر.

ب- وقسم قد يتخلف مآله إلى فساد تخلفاً قليلاً أو كثيراً. وهذا القسم قد كان سبباً للتشريع المنصوص، مثل منع بيع الطعام قبل قبضه. وبعضه لم يحدث موجه في زمان الرسول ﷺ، فكانت أنظارُ الفقهاء فيه من بعده متخالفة، وربما اتفقوا على حكمه وربما اختلفوا. وذلك تابعٌ لمقدار اتضاح الإفضاء إلى المفسدة وخفائه، وكثرته وقلته، ووجود معارضٍ مَّا يقتضي إلغاء المفسدة وعدم المعارض، وتوقيت ذلك الإفضاء ودوامه.

والقسم الأول أصل القياس في هذا الباب، والقسم الثاني يتجلى فيه القياسُ ويخفى بحسب ما يرى الفقيه من قربه من الأصل المقيس عليه وبعده، فترجع مراعاة هذه الذرائع إلى حفظ المصالح ودرء المفاسد. مثاله بيوع الآجال التي لها صور كثيرة، قال مالك بمنعها لتذرع الناس بها كثيراً إلى إحلال معاملات الربا التي هي مفسدة. فرأى مالك أن قصد الناس إلى ذلك أفضى إلى شيوعها وانتشارها، فحصلت بها المفسدة التي لأجلها حرِّمَ الربا. فذلك هو وجه اعتداد مالك بالتهمة فيها، إذ ليس لقصد الناس تأثيرٌ في التشريع، لولا أن ذلك إذا فشا صار القصد مآل الفعل مقصوداً للناس، فاستحلوا به ما مُنِعَ عليهم.

١- في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص ١١٧): "تشاريع"، والأقرب ما أنبتناه.

ولم أر من فهم هذا المعنى من نُكَّتِ مالِك، حتى إن بعض حذاق الفقهاء يقول: إذا كان المنع منها لأجل التهمة كان حقاً أن لا يمنع ما صدر منها عن أهل الدين والفضل، كما أشار إليه القرافي في "الفرق الرابع والتسعين والمائة"، وليس كما ظن؛ فإن المقاصد لا تأثير لها في اختلاف التشريع، وإنما جُعِلَتْ علامةً على التمثالي على إحلال المفسدة الممنوعة. ألا ترى أن المقصد لا يؤثر في غير هذه الأحوال، فإن من كانت عادته المعاملة بالربا في الجاهلية فأسلم فحول معاملته إلى السلم لم يكن في فعله منع، لأنه وإن كان قد استبدل بأرباحه من الربا أرباحه من السلم قد سلمت معاملته من المفسدة التي تشتمل عليها معاملات الربا وحرمت لأجلها، واشتملت معاملته على المصلحة التي لأجلها أبيع السلم. وليست الشريعة نكايةً كما قدمناه، حتى تحرمه من ربحه الجاري على الطريقة المشروعة لأجل مقصده. فيظهر لنا أن سدَّ الذرائع قابلٌ للتضييق والتوسيع في اعتباره بحسب ضعف الوازع في الناس وقوته، كما سيأتي في مبحث الوازع.

ولولا أن لقبَ سدَّ الذرائع قد جُعِلَ لقباً لخصوص سدِّ ذرائع الفساد كما علمت آنفاً، لقلنا إن الشريعة كما سدَّت ذرائع فتحت ذرائع أخرى، كما قال شهاب الدين القرافي في كتاب تنقيح الفصول<sup>٢</sup>. فأما وقد درجنا على اصطلاحهم في سدِّ الذرائع على أنه لقبٌ خاص بذرائع الفاسد، فلا يفوتنا التنبيه على أن الشريعة قد عمدت إلى ذرائع المصالح ففتحتها بأن جعلت لها حكمَ الوجوب وإن كانت صورُتها مقتضيةً المنع أو الإباحة. وهذه المسألة هي الملقبة في أصول الفقه بأن ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب، وهي الملقبة في الفقه بالاحتياط. ألا ترى أن الجهاد في صورته مفسدة إتلاف النفوس والأموال، وهو آيلٌ إلى حماية البيضة وحفظ سلامة الأمة وبقائها في أمن، فكان من أعظم الواجبات، إذ لو تركوه لأعقبهم تركه تلفاً أعظم بكثير مما يتلفهم الجهاد. وهذه جزئية من جزئيات قاعدة تقسيم الأعمال إلى وسائل ومقاصد، وسندكرها في القسم الثالث، فلا ينبغي أن يختلط المبحثان على الناظر.

١- القرافي: الفروق، ج ٣، ص ٢٦٨.

٢- القرافي: شرح تنقيح الفصول، مرجع سابق، ص ٤٤٩.

ومما يجب التنبيه له في التفقه والاجتهاد التفرقة بين الغلو في الدين وسدّ الذريعة، وهي تفرقة دقيقة. فسدّ الذريعة موقعه وجودُ المفسدة، والغلو موقعه المبالغة والإغراق في إلحاق مباح بمأمور أو منهي شرعي، أو في إتيان عمل شرعي بأشدّ مما أَرادَه الشارع بدعوى خَشْيَةِ التقصير عن مراد الشارع، وهو المسمّى في السنة بالتعمق والتنتطح. وفيه مراتب منها ما يدخل في الورع<sup>١</sup> في خاصة النفس الذي بعضُه إخراجُ لها، أو الورع في حمل الناس على الحرج، ومنها ما يدخل في معنى الوسوسة المذمومة.

ويجب على المستنبطين والمفتين أن يتجنبوا مواقع الغلو والتعمق في حمل الأمة على الشريعة وما يُسنُّ لها من ذلك، وهو موقف عظيم.

---

١- الورع يرجع إلى طلب حصول اليقين ممّا نحن مكلفون فيه بالظن، مثل التحري في رسم القبلة بالقواعد الفلكية التي لم تكلف بها، واستمرار الإمساك في رمضان حصة بعد الغروب لتقوية التحقق للغروب، وكذلك ابتداء الإمساك فيه زماناً قبل الفجر، وأعظم منه تجنب السواك للصائم، وصوم يوم الفطر إذا ثبت الشهر برؤية الهلال عند الغروب إذا كانوا قد رأوه صباحاً وقت الفجر. ومنه ما يدخل في الوسوسة مثل المبالغة في صب الماء عند الغسل والوضوء، ومنه إلحاق مباح بمأمور ومنهي، فذلك من عمل بعض المجتهدين، نادراً، مثل القول ببطلان صلاة من مر حمارٌ بين يديه، ومثل إتيان عمل شرعي بأشدّ ممّا أَرادَه الشارع كصوم المريض المتعب - (المؤلف).



# نَوَاطُ الشَّرِيعِ بِالضَّبْطِ وَالتَّحْدِيدِ

بَيَّنْتُ فيما سلف أن مقصد الشريعة في إناطة أحكامها أن تكون مرتبةً على أوصاف ومعان. وأقفي ذلك هنا بأن الشريعة لما قصدت التيسير على الأمة في امثال أحكامها وإجرائها في سائر الأحوال، عمدت إلى ضبطٍ وتحديدٍ يتبين بهما<sup>١</sup> جلياً وجود الأوصاف والمعاني التي راعتها الشريعة. فبذلك قد نصبت للعلماء أمارات التشريع بالأوصاف والمعاني المراعاة فيه، ونصبت لمن دونهم حدوداً وضوابط تحتوي على تلك المعاني التي قد تخفى على أمثالهم، وهي صالحة لأن تكون عوناً للعلماء تهديهم عند خفاء المعاني في الأوصاف أو وقوع التردد فيها. كما كانت الحدود والضوابط هاديةً لمن انحط عن درجة العلماء إلى أن يرتقي قليلاً إلى فهم المعاني والأوصاف المقصودة من التشريع فيما تحتويه تلك الضوابط من المعاني والأوصاف الخفية. فلذلك لم يكن لِمُتَعَرِّفِ مقاصدِ الشريعةِ غِنَى عن معرفة جميع ما ذكرناه.

وهذا مسلك قد دقَّ على كثير من الفقهاء، وقد أشار إليه قول مالك في بيع الخيار من الموطأ، فقد أخرج حديث ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: "البيعان بالخيار ما لم يتفرقا"، ثم قال مالك عقبه: "وليس لهذا عندنا حدٌ محدود ولا أمر معمول به"، يعني أنه قد تعذر جعله أصلاً في تشريع خيار المجلس خلوه عن تحديد مقدار المجلس وعدم وجود عمل في شأنه يفسره، فإن المجلس لا ينضبط، وقد يكونان في سفينة أو في شُقْدَفِ<sup>٢</sup>.

ولأجل هذا نجدهم في تعليل القياس يوجهون أنظارهم إلى التعليل بالأوصاف

١- في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص ١٢٠) جاءت لفظة "الشريعة"، وقد أبدلناها تجنباً للتكرار وتساوفاً مع المقام.

٢- في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (١٢٠): "به"، والصواب ما أثبتناه.

٣- الشقْدَف: مركب أكبر من الهودج، يستعمله العرب، وكان يركبه الحاج إلى البيت الحرام، يُجمع على شقْداف.

الظاهرة المنضبطة، مع أنهم يصرحون بأن تلك الأوصاف يحصل من وجودها معنى هو المسمى بالحكمة أو المصلحة أو درء المفسدة. ولقد تنزهت الشريعة عن أن لا تكون أحكامها منوطة بالانضباط، فإن من صفات حكم الجاهلية الذي حذر الله منه بقوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ (المائدة: ٥٠)، عدم الانضباط، إذ كانت أمورهم تجري على خواطر تعرض عند وقوع الحوادث، كما كان حكم الطلاق والرجعة غير ذي نهاية. وذلك ما جاء القرآن بإنكاره في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتُدُوا﴾ (البقرة: ٢٣١)، وكذلك قسمة مال الميت.

قال القاضي إسماعيل بن إسحاق: "لم يكن أهل الجاهلية يعطون الزوجة مثل ما نعطيها، ولا يعطون البنات ما نعطينهن، وربما لم تكن لهم مواريث معلومة يعملون عليها"، وكذلك عدد الزوجات وكيفية لحوق الأنساب.

ولا يُسْتثنَى من ذلك إلا أحكام قليلة، مثل مقدار الدية في العامة والخاصة: كانت دية العامة عندهم مائة من الإبل ودية السادة ضعفها أو أكثر، ويُسمى عندهم التكايل. وجاءت أحكام الإسلام في تلك الأبواب كلها مبطلّة للفوضى المتبعة، وما ذلك إلا بالضبط والتحديد، ولذلك أمرت الشريعة بالمحافظة على حدودها، فلو صَلَّى امرؤُ الظَهْرَ قبل الزوال بطلت صلاته.

وقد استقرتُ من طرق الانضباط والتحديد في الشريعة ستّ وسائل:

**الوسيلة الأولى:** الانضباط بتميز الماهيات والمعاني تمييزاً لا يقبل الاشتباه، بحيث تكون لكل ماهية خواصّها وآثارها المرتبة عليها، مثل طرق القرابة المبينة في أسباب الميراث، وفي تحريم من حرم نكاحه، فتعيّن المصيرُ إليها دون ما لا ينضبط من

١- هو أبو إسحاق إسماعيل بن إسحاق، أصله من البصرة وبها نشأ، واستوطن بغداد. كان على رأس المائة الثانية، واختلف في سنة وفاته، فمن قائل سنة ٢٨٢ أو ٢٨٤، ومن قائل سنة ٣٠٩ كالقاضي عياض.

تردد العلم في بيته (بيت آل حماد بن زيد) مدة تزيد على الثلاثمائة سنة. تفقه على أخيه أبي إسماعيل حماد بن إسحاق (٢٦٩٥)، وتلقى العلم من كثيرين من العلماء أمثال قالون والطيالسي وابن المديني. وروى عنه كثيرون منهم عبد الله بن أحمد بن حنبل والبخاري وابن الأثير. كان له الأثر الأكبر في شيوع مذهب مالك في العراق.

انظر ترجمته في ترتيب المدارك وتقريب المسالك للقاضي عياض، تحقيق عبدالقادر الصحراوي (نشرة وزارة الأوقاف المغربية)، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ج٤، ص٢٧٦-٢٩٣.

مراتب المحبة والصدقة والنفع والتبني. ولذلك قال الله تعالى: ﴿ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا، فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ١١)، وقال: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ، ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ، وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ (الأحزاب: ٤)، وقال: ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا، وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ (الأحزاب: ٣٧). وفي الصحيح أن رسول الله ﷺ لما خطب أبا بكر ابنته عائشة قال له أبو بكر: إنما أنا أخوك فقال النبي ﷺ: "أنت أخي في دين الله وكتابه، وهي لي حلال".<sup>١</sup> ومن هذا نوطُ حكم شرب الخمر بحصول الإسكار القليل من مثله دون كونه شراب عنب أو فسيخ تمر.

وقولي "لا يقبل الاشتباه": أردتُ به أنه لا يقبل الاشتباه عند نظر الفقيه المتبصر في خواص الماهيات الشرعية، وإن كان قد يبدو لبعض الناس مشتبهاً في بعض الماهيات المتقاربة الصفات، كما قال الله تعالى: ﴿ذَلِكُمْ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا، وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٥)، فالبيع والربا قد يشتبهان في الأصل بكون كليهما معاملة مالية مقصوداً منها الربح، ولا سيما إذا كان في البيع تأجيل. وقد ثبّه الله تعالى بقوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٥)، إلى أنه ما أحلَّ أحدهما وحرم الآخر إلا لأجل اختلاف المعنى والخواص. فالبيع معاملة من جانين وببذل العوضين، والربا معاملة من جانب واحد هو جانب المسلف لقصد سد حاجة المتسلف. ومن آثار ذلك أن أبيع للمتعاوضين في البيع تطلبُ الأرباح، ولم يُبَحَّ للمتعاقدين في التسلف تطلبُ الأرباح، بل إما أن يعطي قصداً لسد الحاجة وإما أن يمسك.

**الوسيلة الثانية:** مجرد تحقق مُسمّى الاسم، كَنَوَظِ الْحَدِّ فِي الْخَمْرِ بِشَرْبِ جُرْعَةٍ مِنَ الْخَمْرِ، لأنه لو نيظ الحد بحصول الإسكار لاختلف ديبب السكر في العقول فلم يكذب ينضب، فلا يتحقق حال حصول الحدِّ إلاّ بعناء والتباس، ولو نيظ بنهاية السكر وهو حد الإطباق لحصلت مفسد حمة قبل حصول تلك النهاية. وكذلك نوط صحة

١- صحيح البخاري، مج ٣، ج ٦، "كتاب النكاح"، الحديث ٥٠٨١، ص ٤٤٢.

بيع الثمار بحصول الاحمرار والاصفرار في أصناف التمر، ونوط تقرر إكمال المهر بمجرد المسيس، ونوط لزوم العقود بحصول صيغها من إيجاب وقبول.

**الوسيلة الثالثة:** التقدير، كُنْصِبُ الزكوات في الحبوب والتقدين، وعدد الزوجات ونهاية الطلاق، ونصاب القطع في السرقة عند القائلين بالنصاب، وأقل المهر، والمسافة المعتبرة في انتقال ولي المحضون عند بلد الحاضنة بستة بُرداً عند المالكية.

**الوسيلة الرابعة:** التوقيت، مثل مرور الحول في زكاة الأموال، وطلوع الثرىا في زكاة الماشية، ومرور أربعة أشهر في الإيلاء، والحول في بعض العيوب، والشهرين في الإعسار بالإنفاق، وأربعة أشهر وعشر في عدة الوفاة، والحول في سقوط الشفعة. ومن ثم قال بعض علمائنا بعدم تصديق المعتدة في انقضاء عدتها في أقل من خمسة وأربعين يوماً، وقال ابن العربي بعدمه في أقل من ثلاثة أشهر، وبه عمل أهل إفريقية ميلاً للضبط والتحديد.

**الوسيلة الخامسة:** الصفات المعينة للماهيات المعقود عليها، كتعيين العمل في الإجارة، وكالمهر والولي في ماهية النكاح ليتميز عن السفاح.

**الوسيلة السادسة:** الإحاطة والتحديد، كما في إحياء الموات فيما بعد عن القرى بحيث لا يصل إلى الأرض دخان القرية، وكنع الاحتطاب من الحرم عدا الإذخر، وحدود الحرز في تحقق معنى السرقة تفرقةً بينها وبين الخلسة.

١- مفرده "بريد"، وهو مسافة قدرها اثنا عشر ميلاً.

## نفوذ الشريعة

تُكسِبُكُ المباحثُ المتقدمة أن من مقاصد الشريعة أن تكون نافذةً في الأمة، إذ لا تحصلُ المنفعةُ المقصودة منها كاملةً بدون نفوذها. فطاعةُ الأمةِ الشريعةَ غرضٌ عظيم، وإن أعظم باعث على احترام الشريعة ونفوذها أنها خطابُ الله تعالى للأمة. فامتثال الأمة للشريعة أمر اعتقادي تنساق إليه نفوس المسلمين عن طواعية واختيار، لأنها ترضي بذلك ربَّها وتستجلب به رحمته إياها وفوزها في الدنيا والآخرة. وقد قال الله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ (المائدة: ١٥).

فالأحكام الشرعية المتلقاة من الرسول عليه الصلاة والسلام كلها وحيٌّ من الله تعالى. ثم لم يزل أئمة الشريعة من عهد الصحابة فما بعد يتوخون أن تكون آراؤهم في استنباط الأحكام مستخرجةً من التفريع عن أصول الكتاب والسنة، ولذلك كانوا كثيراً ما يُشدِّدون النكيرَ على القول بالرأي غير المستند إلى ذلك. واستتب للشريعة أن تسلك لتحصيل ذلك مسلكين سلكتهما جميعاً:

**المسلك الأول:** مسلك الحزم في إقامة الشريعة.

**والمسلك الثاني:** مسلك التيسير والرحمة بقدر لا يفضي إلى انحرام مقاصد الشريعة.

١ - فأما المسلك الأول فقد مهدته الشريعة بالترهيب والموعظة، كقول الله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (البقرة: ٢٢٩)، وغير ذلك من الآيات. وفي الحديث الصحيح: "من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد".<sup>١</sup> وفي قضية بريرة أن رسول الله ﷺ خطب فقال: "ما بال أقوام يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله، من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل، كتاب الله أحق وشرط الله أوثق".<sup>٢</sup>

١- صحيح البخاري، مج ٢، ج ٣، "كتاب الصلح"، الحديث ٢٦٩٧، ص ٢٢٩؛ صحيح مسلم، ج ٣، "كتاب الأفضية"، الحديث ١٧١٨، ص ١٣٤٣.

٢- الموطأ: "كتاب العتاقة والولاء" - باب مصير الولاء لمن أعتق"، الحديث ١٤٧٣، ص ٥٥٥.

ومن هنا نشأت في الفقه قاعدة: أن المعلومَ شرعاً كالمعدومِ حسّاً، ولها فروع كثيرة، وقاعدة: أن النهي يقتضي الفساد، وهي مسلّمةٌ في أصول الفقه وعلم فروعهِ، لأنه لا ينبغي أن تتساهل الأمة في تفریط مقاصد الشريعة، إذ الاسترسال في ذلك يتسرى فيهم إلى إضاعة معظم الشريعة. ولذلك نرى الشريعة تحافظ على أحكامها في الأحوال التي يتحقق فيها عدم فوات المقصد، مثل منع الوصية للوارث [ولو]¹. بما دون الثلث، مع أنها أباحت للموصي أن يعطي لغير الوارث، فكان الظاهر أن إعطاء الثلث لبعض الورثة أولى بالجواز. ولكن منعه إنما هو للمحافظة على مقصد الموارث، وهو تعيين أنصاء للورثة لا يتجاوزها الناس إبطالاً لما كان عليه أهل الجاهلية. فلذلك مُنعت الوصية للوارث مطلقاً وأُنْفِذت للأجنبي في الثلث. ولإكمال الوصول إلى الغاية من هذا المسلك، أقام نظامُ الشريعة أمناً ووزعاً لتنفيذ أحكامها ومقاصدها في الناس بالرغبة والرغبة، أعني بالموعظة والقوة. كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ، وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ (الحديد: ٢٥). وقد أقام رسول الله ﷺ الحدود، وبعث الأمراء والقضاة إلى الأقطار البعيدة عنه، بحيث صار ذلك من المتواتر من فعله عليه الصلاة والسلام. وقال عثمان بن عفان رضي الله عنه: "يزع الله بالسلطان ما لا يزع بالقرآن".

فكان من أصول نظام الحكومة الإسلامية إقامة الخلفاء والأمراء والقضاة وأهل الشورى في الإفتاء والشرطة والحسبة ونواب كل، لِيتم تنفيذ الأحكام المتعلقة بالحقوق العامة للأمة والأحكام المتعلقة بالحقوق الخاصة بين أفراد الأمة. وشرطت في أنواع هذه الولايات من الصفات الذاتية والعقلية والعملية ما تستقيم به الأمور الموكولة إليهم على الوجه الأكمل، كما أشار إليه الشهاب القرافي في "الفرق السادس والتسعين" و"الفرق الثالث والعشرين والمائتين"².

١- هذه الزيادة اقتضاها السياق، إذ بدونها قد يوهم الكلام بأن الوصية بالثلث أو بأكثر منه جائزة.

٢- قال شهاب الدين القرافي في "الفرق السادس والتسعين" أثناء حديثه عن "الولايات والمناصب والاستحقاقات الشرعية": "علم أنه يجب أن يقدّم في كل ولاية من هو أقوم بمصالحها على من هو دونه، فيُقدّم في ولاية الحروب =

٢- وأما المسلك الثاني - مسلك التيسير والرحمة - فإن الشريعة - كما علمت - قد بُنيت على سهولة قبولها في نفوس الناس، لأنها شريعة فطرية سمحة، وليست نكائية ولا حرجاً كما تقدم. فهي تحمل الناس على المصالح حملاً أقصى ما يمكن أن يكون الحمل من الرحمة والتيسير، إذ لا فائدة في التشريع إلا العمل به. وقد كان تيسير الشريعة ذا مظاهر ثلاثة:

أ- أحدها أن أحكامها المعينة مبنية على التيسير نظراً لغالب الأحوال كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨)، وقال: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥)، ونحو ذلك.

ب- والمظهر الثاني أنها تعمد إلى تغيير الحكم الشرعي من صعوبة إلى سهولة في الأحوال العارضة للأمة أو الأفراد، فتيسر ما عرض له العسر. قال الله تعالى: ﴿إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ (الأنعام: ١١٩)، وقال: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (البقرة: ١٧٣)، ولذلك كان من أصول قواعد التشريع قاعدة: "المشقة تجلب التيسير"، وهذا هو مبحث الرخصة.

ج- والمظهر الثالث أنها لم تترك للمُخَاطَبِينَ بها عذراً في التقصير في العمل بها، لأنها بُنيت على أصول الحكمة والتعليل والضبط والتحديد. قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (المائدة: ٥٠)، وقال: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ (البقرة: ١٣٨).

---

من هو أعرف بمكائد الحروب وسياسة الجيوش...، ويُقدَّم في القضاء من هو أعرف بالأحكام الشرعية وأشدُّ تفتناً لحجاج الخصوم وخذعهم"، إلى أن قال: "وبهذه المباحث أيضاً يظهر ما قاله العلماء إن الإمام إذا وجد من هو أصلح للقضاء ممن هو متولِّ الآذن عزل الأول وولَّى الثاني، وكان ذلك واجباً عليه لئلا يفوت على المسلمين مصلحة الأفضل منهما؛ ويحرمُّ عليه أن يعزل الأعلى بالأدنى لئلا يفوت على المسلمين مصلحة الأعلى". ثم قال: "فقد تحرَّر الفرق بين من يصح تقلُّبه وبين من يصح تأخيره، وذلك عامٌّ في الصلاة والقضاء والأوصياء والكفلاء في الحضارة وفي غيرها... وكثيرٌ من أبواب الفقه يُحتاج فيه إلى معرفة هذا الفرق بين هاتين القاعدتين وتحرير ضابطهما"، الفروق، مرجع سابق، مج ١، ج ٢، ص ١٥٧-١٦٣. وانظر مزيداً تفصيلاً عنده لأصناف الولايات وحدودها ونفوذها في المرجع نفسه، مج ٢، ج ٤، ص ٣٩-٤٨.

# الرخصة

وإذ قد اقتحمنا الحديث عن الرخصة كان حقاً أن نفيَ مبحث الرخصة حقّه من البيان، لأنني وجدت بعض أنواع الرخص مغفولاً عن التعرض لها، فقد أطبقت كلمة الفقهاء على أن الرخصة تُغيّر الفعل من صعوبة إلى سهولة، لعذر عرض لفاعله وضرورة اقتضت عدم اعتداد الشريعة بما في الفعل المشروع من جلب مصلحة أو دفع مفسدة، مقابل المضرة العارضة لارتكاب الفعل المشتمل على المفسدة. ومثلوا الرخصة بأكل المضطر الميتة، قال الشاطبي: "إن الرخصة مستمدة من قاعدة رفع الحرج، كما أن العزيمة راجعة إلى أصل التكليف وكلاهما أصل كلي".<sup>١</sup>

غير أنني رأيت الفقهاء لا يمثلون إلا بالرخصة العارضة للأفراد في أحوال الاضطرار. ونحن إذا تأملنا الرخصة فوجدناها ترجع إلى عروض المشقة والضرورة، صح لنا أن ننظر إلى عموم الضرورة وخصوصها. فقد وجدنا من الضرورات ضرورات عامة مطردة كانت سبب تشريع عام في أنواع من التشريعات مستثناة من أصول كان شأنها المنع، مثل السلم والمغارسة والمساقاة فهذه مشروعة باطراد، وكان ما تشتمل عليه من ضرار وتوقع ضياع المال مقتضياً منعها لولا أن حاجات الأمة داعية إليها، فدخلت في قسم الحاجي، كما قال الشاطبي في مبحث الرخصة والعزيمة،<sup>٢</sup> فكان حكمها حكم المباح باطراد. وكذلك وجدنا من الضرورات ضرورات خاصة مؤقتة جاء بها القرآن والسنة كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (البقرة: ١٧٣)، وقد اقتصر الفقهاء عليها في تمثيل الرخصة.

ويبين القسمين قسم ثالث مغفول عنه، وهو الضرورة العامة المؤقتة. وذلك أن يعرض الاضطرار للأمة أو طائفة عظيمة منها يستدعي إباحة الفعل الممنوع لتحقيق

١- هذا الكلام المنسوب للشاطبي غير دقيق، بل ما قاله الشاطبي هو "أن العزيمة راجعة إلى أصل كلي ابتدائي، والرخصة راجعة إلى جزئي مستثنى من ذلك الأصل الكلي"، انظر الموافقات، مرجع سابق، مج ١، ج ١، ص ٢٦٩. ويبدو أن المصنف قد لخص بالعبرة التي نسبها للشاطبي مناقشة هذا الأخير للمسألة، فراجعها في موضعها.

٢- المصدر نفسه، ص ٢٦٨-٢٦٩، ٢٧٠.



مقصد شرعي مثل سلامة الأمة، وإبقاء قوتها، أو نحو ذلك. وهذا التوقيت وهذا العموم في هذا القسم مقول على كليهما بالتفاوت. ولا شك أن اعتبار هذه الضرورة عند حلولها أولى وأجدد من اعتبار الضرورة الخاصة، وأنها تقتضي تغييراً للأحكام الشرعية المقررة للأحوال التي طرأت عليها تلك الضرورة.

وليست أمثلة هذا النوع من الرخصة بكثيرة. فمنها الكراء المؤبد الذي جرت به فتوى علماء الأندلس كابن سراج وابن منظور<sup>١</sup> في أواخر القرن التاسع في أرض الوقف حين زهد الناس في كرائها للزرع لما تحتاجه أرض الزرع من قوة الخدمة ووفرة المصاريف، وزهدوا في كرائها للغرس والبناء لقصر المدة التي تكتري أرض الوقف لمثلها، ولإبائة الباني أو الغارس أن يبني أو يغرس ثم يقلع ما أحدثه في الأرض. فأفتى ابن سراج وابن منظور بكرائتها على التأيد، ورأيا أن التأيد لا غرر فيه لأنها باقية غير زائلة<sup>٢</sup>. ثم تبعهما على ذلك أهل مصر في القرن العاشر بفتوى ناصر الدين اللقاني في إحكار الأوقاف. وجرى العمل بذلك في المغرب في فاس وتونس في العقدة المسماة عندنا في تونس بالنصبة والخلو، وألحق بها الإنزال، وفي فاس بالجلسة والجزاء. ومنها فتوى علماء بخارى من الحنفية يبيع الوفاء في الكروم لحاجة غارسيها إلى النفقات عليها قبل إثمارها كل سنة فاحتاجوا إلى اقتراض ما ينفقونه عليها.

وقد يطرأ من الضروريات ما هو أشد من ذلك، فالواجب رعيه وإعطاؤه ما يناسبه من الأحكام. وفي قواعد عز الدين بن عبد السلام في أواخر قاعدة "المستثنيات من القواعد الشرعية في المعاوزات": "لو عمَّ الحرامُّ الأرضَ بحيث لا يوجد فيها حلالٌ جاز أن يُستعمل من ذلك ما تدعو إليه الحاجات. ولا يقف

١- ابن منظور هو أبو عمر عثمان بن منظور، الفقيه القاضي، من علماء الأندلس توفي سنة ٧٣٥ للهجرة، وبالتالي فهو ليس من علماء القرن التاسع كما يوحي بذلك كلام المصنف. وقد أورد له صاحب المعيار فتوى مؤرخة في ٢٠ ذي الحجة ٧٣٥، وقد أملاها إملاءً بسبب مرض أصابه "منعه أن يكتب يده"، وهو المرض الذي توفي به، المعيار المغرب والجامع المغرب للونشريسي، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف د. محمد حجي، نشرة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص ١٧٦. أما ابن سراج فهو محمد بن محمد بن سراج الغرناطي، مفسر غرناطة وقاضي الجماعة بها. فقيه وحافظ. أخذ عن جماعة من العلماء منهم ابن لب والحفار، وأخذ عنه السرقسطي والمواق وأبو عمرو بن منظور. له تأليف منها شرح المختصر، وله فتاوى كثيرة نقل الونشريسي جملة منها في المعيار.

٢- انظر فتواهما في المعيار للونشريسي - (المؤلف). لعل المصنف يشير هنا إلى فتواهما في ج ٧ من المعيار، ص ١٥٦-١٥٩ (ابن منظور) وص ١٣٧-١٣٨ و ١٥٣-١٥٤ (ابن سراج).

تحليل ذلك على الضرورات لأنه لو وقف عليها لأدّى إلى ضعف العباد واستيلاء أهل الكفر والعناد على بلاد الإسلام، ولانقطع الناس عن الحرف والصنائع التي تقوم بالمصالح... ولا يُتَبَسَّطُ في هذه الأموال كما يُتَبَسَّطُ في المال الحلال، بل يُقْتَصَرُ في ذلك على ما تمس الحاجة إليه... وصور هذه المسألة أن يُجهَلَ المستحقون بحيث يتوقع أن نعرفهم<sup>٢</sup> في المستقبل. ولو يتسنا من معرفتهم لما تُصوِّرت هذه المسألة لأنه يصير (أي المال) حينئذٍ إلى المصالح العامة، وإنما جاز تناول ذلك قبل (تمكن) الناس من معرفة المستحقين، لأن المصلحة العامة كالضرورة الخاصة. ولو دعت ضرورة إلى غضب أموال الناس لجاز له<sup>٣</sup> ذلك، بل يجب عليه إذا خاف الهلاك لجوع أو حر أو برد. وإذا وجب هذا لإحياء نفس واحدة فما الظن بإحياء نفوس؟"<sup>٤</sup> وهذا مقام راعاه المجتهدون في تصارييف استنباطهم ودنوا منه وابتعدوا، فقد تجد المجتهد الواحد يدنو منه ويتعد في مختلف أقواله بحسب تعارض الأدلة وغير ذلك.

١- في نشرة الشركة التونسية (ص ١٢٦): "أن يجهل" بالبناء على المفرد الغائب، ولعل الأصوب ما أثبتناه.

٢- في نشرة الشركة التونسية (ص ١٢٦): "أن يعرفهم".

٣- الضمير راجع إلى المكلف المفهوم من المقام- (المؤلف).

٤- قواعد الأحكام، مصدر سابق، ص ٣٢٦-٣٢٧.

# مراتبُ الوَازِعِ جَبَلِيَّةٌ وَدِينِيَّةٌ وَسُلْطَانِيَّةٌ

نحن الآن أشبه بأن نكون رجعنا إلى مبحث نفوذ الشريعة واحترامها بعد أن فصل بيننا وبينه بيانُ الرخصة. فبنا أن نبين كيف استخدمت الشريعة بنفوذ تشريعها واحترامه في نفوس الناس أنواعَ الوازِعِ الذي يزرع النفوس عن التهاون بحدود الشريعة. فاعتمدت في ذلك ابتداءً على الوازِعِ الجبلي، فكان كافيًا لها من الإطالة في التشريع للمنافع التي تتطلبها الأنفس من ذاتها، وبالتحذير من المفساد التي يكون للنفوس منها زاجرٌ عنها، مثل منافع الاقتنيات واللباس وحفظ النسل والزوجات. فلا تجد في الشريعة وصايا لحفظ الأزواج لأنه في الجبلية، إذ كانت الزوجة كافية في ذلك، كما قال عمرو بن كلثوم:

يقتن جيادنا ويقلن لستم بعولتنا إذا لم تمنعونا

وقلَّ في الشريعة التعرُّضُ لحفظ الأبناء [إلا] في الأحوال التي عرضت للعرب من التفريط فيه كما فعلوا في الواد. قال الله تعالى فيها: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ، إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾ (الإسراء: ٣١). ولذلك كانت الشريعة تعمد إلى الأمور العظيمة التي تخشى أن لا يُغنيَ فيها الوازِعُ الديني الغناء المرغوب، فتصبغها بصبغة الأمور الجبلية، كما فعلت في تحريم الصهر لتلحق الصهر بالنسب في جعل الوازِعِ عن الزنا فيه كالجبلي، فألحقت أبوي الزوجين بالأبوين في قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ، فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ﴾ (النساء: ٢٣).

قال فخر الدين [الرازي]: "من تزوج امرأة، فلو لم يدخل على المرأة أبو

١- في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص ١٢٦): "تحفظ"، والأولى ما أثبتناه.

الرجل وابنه، ولم تدخل على الرجل أم المرأة وابنتها، لبقيت المرأة كالحبوسة في البيت، ولتعطل على الزوج والزوجة أكثر المصالح. ولو أذنا في هذا الدخول ولم نحكم بالحرمية، فرمما امتدت أعين البعض إلى البعض وحصل الميل، وعند حصول الزواج بأماها أو ابنتها تحصل النفرة الشديدة بينهما، لأن صدور الإيذاء عن الأقارب أقوى وقعاً وأشدُّ إيلاًماً وتأثيراً،<sup>١</sup> فيحصل التطلق والفراق. أما إذا حصلت المحرمة فقد انقطعت الأطماع، فلا يحصل ذلك الضرر، فيبقى النكاح بين الزوجين سليماً من المفسدة. فثبت أن المقصود من حكم الشرع بهذه المحرمة السعي في تقرير الاتصال الحاصل بين الزوجين".<sup>٢</sup> وقد يزداد على ما ذكره الفخر أن الشارع قصد قلب ذريعة الزنا المتوَقَّع من شدة المخالطة إلى نفرة منه باستخدام الوازع الجبلي بدلاً عن الوازع الديني لتعذر سدِّ الذريعة في هذه المخالطة بما قرره فخر الدين.

وليس من العسير قلبُ الوازع الديني إلى وازعٍ جبليٍّ بالتحذير من العقاب وبثِّ التشنيع في العادة، فإن كثيراً من الأمور التي تظهر في صورة الجليات ما كانت إلاَّ تعاليم دينية، مثل ستر العورة، ومحرمية الآباء والأبناء. وقد نجد مباحاتٍ مذمومةً يتنزهُ الناسُ عنها لمذمتها، فقد كان أهل الجاهلية يبيحون تزوج الابن زوجة أبيه بعد موته، ومع ذلك فهم يسمونه نكاح المقت. وقد قيل لأبي علي الجبائي: إنك ترى إباحة شرب النبيذ وأنت لا تشربه فقال: "تناولته الدعارة، فسمح في المروءة".

ولعلماء الشريعة نسجٌ على منوالها هذا عند قصد المبالغة في سدِّ الذريعة، فقد قال مالك رحمه الله بنجاسة عين الخمر، وهو يعلم أن الله إنما نهى عن شربها لا عن التلطيخ بها، ولكنه حصل له من استقراء السنة ما أفاده مراعاة قصد الشريعة الانكفاف عن شربها. وإذا كان ذلك عسيراً لشدة ميل النفوس إليها بكثرة ما نَوَّه

١- يشير إلى قوله طرفة:

وظلم ذوي القربى أشد مضاضة على المرء من وقع الحسام المهند (المؤلف).

٢- فخر الدين الرازي: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م)، مج ٥،

ج ١٠، ص ١٩.

الشاربون. محاسن رقتها ولونها، أرادت [السنة] تقوية الوازع الديني عن شربها بإشراب النفوس معنى قذارتها وجعلها كالنجاسات، في حين أنه لم يُقَلْ [أي مالك] بنجاسة الخنزير الحي. وقد صار من أمثال عامة بلدنا إذا أرادوا نسبة قول لأحد في ذمّ شيء أن يقولوا: "قال فيه ما قال مالك في الخمر". وفي الحديث الصحيح: "ليس لنا مثل السوء، العائد في صدقته كالكلب العائد في قبيته".<sup>١</sup>

ولكن معظم الوصايا الشرعية منوطٌ بتنفيذها بالوازع الديني، وهو وازع الإيمان الصحيح المتفرع إلى الرجاء والخوف. فلذلك كان تنفيذُ الأوامر والنواهي موكولاً إلى دين المخاطبين بها. قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، وقال: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ، وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ (البقرة: ٢٣٥)، وقال: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ﴾ (البقرة: ٢٣٥)، وغير ذلك من الآيات والآثار النبوية، وفي استقرارها كثرة.

فمتى ضعف الوازع الديني في زمن أو قوم أو في أحوال يُظَنُّ أن الدافع إلى مخالفة الشرع في مثلها أقوى على أكثر النفوس من الوازع الديني، هنالك يُصار إلى الوازع السلطاني، فينطأ التنفيذ بالوازع السلطاني، كما قال عثمان بن عفان: "يزع الله بالسلطان ما لا يزع بالقرآن". ولذلك قال ابن عطية<sup>٢</sup> إن أوصياء زمانهم لا يُقْبَل قولهم في رشد اليتامى حتى يرفعوا إثبات ذلك إلى القاضي.<sup>٣</sup> ولم يرههم مصداق أمانة الشريعة في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَاسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ (النساء: ٦)، واستحسن

١- صحيح البخاري، مج ١، ج ٢، "كتاب الزكاة"، الحديث ١٤٩٠، ص ٤٦١؛ وانظر أطرافه في الأحاديث ٢٦٢٣ (مسج ٢، ج ٣، ص ١٩٨)، ٢٦٣٦ (ج ٣، ص ٢٠١) و ٢٩٧٠-٢٩٧١ (ج ٤، ص ٣٣٢)، و ٣٠٠٣ (ج ٤، ص ٣٤١)؛ الموطأ، "كتاب الزكاة"، الحديث ٦٢٥، ص ١٩٠.

٢- هو القاضي عبد الحق بن عطية الغرناطي ولد سنة ٤٨١ وتوفي سنة ٥٤٦ له تفسير القرآن المسمى المحرر الوجيز، وهو تفسير ممتع - (المؤلف).

٣- ابن عطية: المحرر الوجيز (نشرة المغرب)، ج ٤، ص ٢٤، ونص كلام ابن عطية كالاتي: "والصواب في أوصياء زماننا أن لا يستغنى عن رفعه إلى السلطان وثبوت الرشد عنده".

قوله فقهاء المالكية بعده. وقال ابن العربي: <sup>١</sup> "لا تصدق المرأة في دعواها انقضاء عدتها في مدة أقل من خمسة وأربعين يوماً" <sup>٢</sup> لضعف الديانة مع أن القرآن وكل ذلك إلى أمانتهن إذ قال: ﴿وَلَا يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (البقرة: ٢٢٨). وبقول ابن العربي جرت الفتوى والقضاء عند علماء المالكية، كما نظمها صاحب العمليات العامة. <sup>٣</sup>

وعلى هذا الاعتبار يصح كلما حصل التردُّد في أمانة من وكلت الشريعة حقاً إلى أمانته أن نكل تنفيذ ذلك الحق إلى السلطان. كما قال مالك في جمع الأختين من ملك اليمين: "إن السيد إذا تسرَّى إحداهما حرمت عليه الأخرى، وتحريمها موكول إلى أمانته. فإن أراد الانتقال من تلك الأخت إلى تسرِّي الأخرى، وجب عليه قبل ذلك أن تحرم عليه التي كانت سرية له بما تحرم به من بيع أو كتابة أو عتق أو تزويج، وذلك أيضاً موكول فعله إليه. فإن تعجل فتسرى الأخت قبل أن حرم على نفسه الأولى كما وصفنا، وقفه القاضي عنهما معاً حتى يحرم الأولى، ولم يبق ذلك موكولاً إلى أمانته لأنه متهم". <sup>٤</sup>

١- هو القاضي أبو بكر محمد بن العربي الاشيلي ولد سنة ٤٦٨ وتوفي سنة ٥٤٣ له التاليف الجمة منها أحكام القرآن (المؤلف)؛ ومنها: عارضة الأهودي: شرح جامع الترمذي، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، قانون التأويل، العواصم من القواصم إلخ..

٢- لم أعثر على هذا الكلام المنسوب للقاضي ابن العربي في أحكام القرآن في المسألة المشار إليها هنا، وإنما هناك كلام في المعنى نفسه يحسن جلوه في هذا المقام. قال ابن العربي عند تفسيره للآية ٢٢٨ من سورة البقرة ما يأتي: "وعادة النساء عندنا مرة واحدة في الشهر، وقد قلت الأديان في الذكران فكيف بالنسوان؟ فلا أرى أن تمكن المطلقة من الزواج إلا بعد ثلاثة أشهر من يوم الطلاق، ولا يسأل عن الطلاق كان في أول الظهر أو آخره". انظر: أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي: أحكام القرآن، تحقيق علي محمد الجحاوي (بيروت: دار الجيل، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ج ١، ص ١٨٧.

٣- لم أهد إلى معرفة مؤلف هذا الكتاب، أما الكتاب فيبدو أنه يحوي أحكاماً وفتاوى وأفضية وفق المذهب المالكي منظومة شعراً.

٤- نقله الشيخ ابن عطية في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَحْمَمُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ﴾ (النساء: ٢٣) - المؤلف. أورد المصنف كلام ابن عطية بتصرف فانظره بتمامه في المحرر الوجيز، ج ٤، ص ٧٢-٧٣، وانظر كذلك الموطأ، "كتاب النكاح"، ص ٣٦٦.

وعليه فاللقهاء تعينُ المواضع التي تُسَلَّبُ فيها أمانةُ تنفيذ أحكام الشريعة من المؤتمنين عليها عند تحقق ضعف الوازع، أو رقة الديانة، أو تفشّي الجهالة. وفي نصوص الشريعة ما يسمح بذلك، لأن معظم الخطاب القرآني في مثل هذه الأمور ورد بضمائر الجمع الصالحة لاعتبار التوزيع أو لاعتبار مخاطبة جماعة المسلمين، أي أولياء أمورهم. فنجعل هذا الأسلوب في الخطاب إيماءً إلى إعداد الجماعة للإشراف على تلك الحقوق. ولهذا أحدث عمر بن الخطاب ولاية الحسبة وجعلها غير ولاية القضاء، لأن من الحقوق ما قصدت الشريعة حفظه، وليس في تفريطه تضرُّرٌ شخصٍ معيّن حتى يقوم لدى القاضي، أو يكون المتضرُّرٌ من تفريطه ضعيفاً عن القيام بحقه.

واعلم أن الوازع الديني ملحوظٌ في جميع أحوال الاعتماد على نوعي الوازع. فإن الوازع السلطاني تنفيذٌ للوازع الديني، والوازع الجبلي تمهيدٌ للوازع الديني. فالهم في نظر الشريعة هو الوازع الديني، اختياريّاً كان أم جبّرياً. ولذلك يجب على ولاة الأمور حراسة الوازع الديني من الإهمال، فإن خيفَ إهماله أو سوء استعماله وجب عليهم تنفيذُه بالوازع السلطاني.

# الْحُرِّيَّةُ: معناها ومداهها ومراتبها في نظر الشريعة

لما تحقق فيما مضى أن المساواة من مقاصد الشريعة الإسلامية، لزم أن يتفرع على ذلك أن استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم مقصدٌ أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية.

[وقد] جاء لفظ الحرية في كلام العرب مطلقاً على معنيين، أحدهما ناشئ عن الآخر.

**المعنى الأول:** ضد العبودية، وهي أن يكون تصرف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرفاً غير متوقف على رضا أحد آخر. وقولي: "بالأصالة" لإخراج نحو تصرف السفينة سفهاً مالياً في ماله، وتصرف الزوجين فيما تتعلق به حقوق الزوجية، وتصرف المتعاقدين بحسب ما تعاقدا عليه، لأن ذلك كله يتوقف على رضا غير المتصرف بتصرفه. لكن ذلك التوقف ليس أصلياً بل جعلياً أو جبه المرء على نفسه بمقتضى التعاقد، فهو في التحقيق تصرفٌ منه في نفسه بحريته، فهو بحريته وضع لنفسه قيوداً لمصلحته.

ويقابل الحرية بهذا المعنى العبودية، وهي أن يكون المتصرف غير قادر على التصرف أصالةً إلا بإذن سيده. وقد نشأ هذا الوصف - أعني العبودية - عن الغلبة والقوة في أزمنة تحكيم القوة، فكان من أجل مظاهره وأسبابه الأسر في الحروب والغارات. فالأسير في مدة الأسر هو العاني، ثم إذا شاء الذين أسروه إبقاء حياته جعلوه عبداً يخدمهم ولا يتصرف إلا على حسب إرادتهم، وجعلوا ذلك الوصف قابلاً للنقل من يد إلى يد، فكان القوم الذين يأسرون الأسير ربما دفعوه إلى قوم آخرين لهم معه إحن وتراث ليقتلوه أو يعذبوه بالخدمة، وربما باعوه فانتفعوا بثمانه فصار عبداً لمن دفع فيه الثمن.

**المعنى الثاني:** ناشئ عن الأول بطريقة المجاز في الاستعمال، وهو تمكّن



الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض. ويقابل هذا المعنى الضربُ على اليد أو اعتقالُ التصرف، وهو أن يُجْعَلَ الشخصُ الذي يسوء تصرفه في المال -لعجز، أو لقلة ذات يد، أو لقلة كاف، أو لحاجة- بمنزلة العبد في وضعه تحت نير إرادة غيره في تصرفه، بحيث يُسَلَبُ منه وصفُ إباء الضيم، ويصير راضياً بالهون.

وكلا هذين المعنيين للحرية جاء مراداً للشرعية، إذ كلاهما ناشئ عن الفطرة، وإذ كلاهما يتحقق فيه معنى المساواة التي تقرر أنها من مقاصد الشريعة. ولذلك قال عمر رضي الله عنه: "تم استعبدم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً"، أي فكونهم أحراراً أمر فطري.

أما المعنى الأول فإطلاقه في الشريعة مُقرَّرٌ مشهور. ومن قواعد الفقه قول الفقهاء: "الشارع متشوف للحرية". فذلك استقراؤه من تصرفات الشريعة التي دلت على أن من أهم مقاصدها إبطالُ العبودية وتعميم الحرية. ولكن دأب الشريعة في رعي المصالح المشتركة وحفظ النظام وقف بها عن إبطال العبودية بوجه عام وتعويضها بالحرية، وإطلاق العبيد من ربة العبودية، وإبطال أسباب تجدد العبودية، مع أن ذلك يخدم مقصدها. كان ذلك التوقف من أجل أن نظام المجتمعات في كل قطر قائم على نظام الرق. فكان العبيدُ عملاً في الحقول، وخدمةً في المنازل والغروس، ورُعاةً في الأنعام. وكانت الإمامة حلائل لساتهن ودايات لأبنائهن، فكان الرقيق [لذلك] من أكبر الجماعات التي أقيم عليها النظام العائلي والاقتصادي<sup>٢</sup> لدى الأمم حين طرقتهم دعوة الإسلام. فلو جاء الإسلام بقلب ذلك النظام رأساً على عقب لانقرط عقدُ نظام المدنية انقراطاً تعسر معه عودة انتظامه، فهذا موجب إحجام الشريعة عن إبطال الرق الموجود.

١- انظر قوله عمر هذه في منتخب كنز العمال في سنن الأفعال والأفعال، للمتقي الهندي (علي بن حسام الدين بن عبد الملك: ٨٨٥-٩٧٥هـ)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، ج٤، ص ٥٧٧ (فصل: فضائل الفاروق)، وقد جاء بلفظ: "مُدَّكُمْ استعبدم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً".

٢- لعله من المناسب إضافة "والاجتماعي" هنا.

وأما إحكامها عن إبطال تجدد سبب الاسترقاق الذي هو الأسر في الحروب، فلأن الأمم التي سبقت ظهور الإسلام قد تمتعت باسترقاق من وقع في أسرها وخضع إلى قوتها، وكان من أكبر مقاصد سياسة الإسلام إيقاف غلواء تلك الأمم والانتصاف للضعفاء من الأقوياء، وذلك ببسط جناح سلطة الإسلام على العالم وانتشار أتباعه في الأقطار. فلو أن الأمم التي استقرت لها سيادة العالم من قبل أمنت عواقب الحروب الإسلامية - وأخطرت تلك العواقب في نفوس الأمم السائدة الأسر والاستعباد والسي - لما ترددت الأمم من العرب وغيرهم في التصميم على رفض إجابة الدعوة الإسلامية اتكالا على الكثرة والقوة، وأمناً من وصمة الأسر والاستعباد.<sup>١</sup> كما قال صفوان بن أمية في مثله: "لأن تربني قريش خير من أن تربني هوزان". وكما قال النابغة:

حذاراً على أن لا تنال مقادتي ولا نسوتي حتى يمتن حرائراً

فنظر الإسلام إلى طريق الجمع بين مقصديه: نشر الحرية وحفظ نظام العالم، بأن سلط عوامل الحرية على عوامل العبودية مقاومة لها بتقليلها وعلاجاً للباقي منها، وذلك بإبطال أسباب كثيرة من أسباب الاسترقاق وقصره على سبب الأسر خاصة، فأبطل الاسترقاق الاختياري وهو بيع المرء نفسه أو بيع كبير العائلة بعض أبنائها، وقد كان ذلك شائعاً في الشرائع. وأبطل الاسترقاق لأجل الجناية بأن يحكم على الجاني ببقائه عبداً للمجني عليه. وقد حكى القرآن عن حالة مصر: ﴿قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ﴾ (يوسف: ٧٥)، ثم قال: ﴿كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ﴾ (يوسف: ٧٦).

وأبطل الاسترقاق في الدين الذي كان شرعاً للرومان، وكان أيضاً من

١ - هذا التعليل فيه نظر، إذ ليس الداعي إلى قبول دعوة الإسلام والانخراط في أمته واعتناق عقائده هو الخوف من الاسترقاق، وإلا لارتد أقوام كثيرون ولنكصوا على أعقابهم حين تراجمت قوة العرب المسلمين الذين حملوا دعوة الإسلام في مبتدأ أمرها. وهذا ما تؤيده وقائع التاريخ.

شريعة سولون في اليونان من قبل. وأبطل الاسترقاق في الفتن والحروب الداخلية الواقعة بين المسلمين، وأبطل استرقاق السائبة، كما استرقت السيارة يوسف إذ وجدوه.

ثم إن الإسلام التفت إلى علاج الرق الموجود والذي يوجد بروفافع ترفع ضرر الرق، وذلك بتقليله عن طريق تكثير أسباب رفعه، وتخفيف آثار حالته، وذلك بتعديل تصرف المالكين في عبيدهم الذي كان غالبه معنتا.

فمن الأول، وهو تكثير أسباب رفعه، جعل بعض مصارف الزكاة في شراء العبيد وعتقهم بنص قوله تعالى: ﴿وَفِي الرِّقَابِ﴾ (البقرة: ١٧٧)، وجعل العتق من وجوه الكفارات الواجبة في قتل الخطأ، وفطر رمضان عمداً، والظهار، وحنت الأيمان، وأمره بمكاتبة العبيد إن طلبوا المكاتبه بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ﴾ (النور: ٣٣)، أمر وجوب أو نذب على اختلاف بين العلماء. ومن أعتق جزءاً له في عبد قوم عليه نصيب شريكه فدفعه وعتق العبد كله. ومن أولد أمتة صارت كالحرة، فليس له بيعها ولا هبتها، ولا له عليها خدمة ولا غلة، وعتق من رأس ماله بعد وفاته.

والتزغيب في عتق العبيد، قال تعالى: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ، وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ، فَكُ رَقَبَةً﴾ (البلد: ١١-١٣)، وكان التزغيب في عتق من يتنافس فيه أقوى. ففي حديث أبي ذر [أن]: "أفضل الرقاب أغلاها ثمناً وأنفسها عند أهلها"،<sup>١</sup> وفي الحديث: "ورجل له أمة فعلمها فأحسن تعليمها، وأدبها فأحسن تأديبها، ثم عتقها وتزوجها، فله أجران".<sup>٢</sup> وأحسب أن من حكمة هذا أن من<sup>٣</sup> كان من العبيد بهذا

١- صحيح البخاري، مج ٢، ج ٣، "كتاب العتق"، الحديث ٢٥١٨، ص ١٦٤؛ صحيح مسلم، ج ١، "كتاب الإيمان"، الحديث ١٣٦، ص ٨٩؛ ونص الحديث عند مسلم: عن أبي ذر قال: قلت يا رسول الله، أي الرقاب أفضل؟ قال: "أنفسها عند أهلها وأكثرها ثمناً"، وانظر كذلك الموطأ، "كتاب العتاق والولاء"، الحديث ١٤٧١، ص ٥٥٥.

٢- صحيح البخاري، مج ١، ج ١، "كتاب العلم"، الحديث ٩٧، ص ٤٠، وانظر أطرافه في الأحاديث ٢٥٤٤، ٢٥٤٧، ٢٥٥١، ٣٠١١، ٣٤٤٦، و٥٠٨٣- (المؤلف). وانظر في الحديث الأول صحيح مسلم، ج ١، "كتاب الإيمان"، الحديث ١٣٦، ص ٨٩.

الوصف يكون بقاءه في الرق تعطيلاً لانتفاع المجتمع به انتفاعاً كاملاً، ويكون إدخاله في صنف الأحرار أفيد لهم.

ومن الثاني النهي عن التشديد على العبيد في الخدمة ففي الحديث: "لا يكلفه من العمل ما يغلبه فإن كلفه فليعنه"، والأمر بكفاية مؤنتهم وكسوتهم. ففي حديث أبي ذر قال رسول الله ﷺ: "عبيدكم حَوَلُكُمْ، إنما هم إخوانكم جعلهم الله تحت أيديكم، فمن جعل أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل وليلبسه مما لبس".<sup>١</sup> ونهى عن ضربهم الضرب الخارج عن الحد اللازم، فإذا مثل الرجل بعبده عتق عليه.

وفي الحديث النهي عن: "أن يقول الرجل عبدي أو أمي، وليقل فتاي وفتاتي"، والنهي عن أن يقول العبد لمالكة: "سيدي وربّي، وليقل مولاي".<sup>٢</sup> فمن استقراء هاته التصرفات ونحوها حصل لنا العلم بأن الشريعة قاصدةٌ بثّ الحرية بالمعنى الأول.

وأما المعنى الثاني فله مظاهرٌ كثيرة هي من مقاصد الإسلام. وهذه المظاهر تتعلق بأصول الناس في معتقداتهم وأقوالهم وأعمالهم، ويجمعها أن يكون الداخلون تحت حكم الحكومة الإسلامية متصرفين في أحوالهم التي يخولهم الشرع التصرف

٣- في نشرة الشركة التونسية (ص ١٣٢): "ما"، والأنسب ما أثبتناه، إذ العبيد مهما كان وضعهم الاجتماعي هم من العقلاء الذين لا ينبغي تسويتهم بغير العقلاء من الأنعام والأشياء ولو كان ذلك على مستوى الاستعمال اللغوي.

١- الخول: الذين يتحولون الأمور، أي يصلحونها، وذلك بيان لمزيتهم - (المؤلف). صحيح البخاري، مج ١، ج ١، "كتاب الإيمان"، الحديث ٣٠، ص ١٦؛ ونصه: عن واصل عن المعرور قال: لقيت أبا ذرّ بالربذة وعليه حلة وعلى غلامه حلة، فسألته عن ذلك فقال: إنني سابيت رجلاً فغيرته بأمه، فقال لي النبي ﷺ: "يا أبا ذر، أعيرته بأمه؟ إنك امرؤ فيك جاهلية. إخوانكم حَوَلُكُمْ، جعلهم الله تحت أيديكم. فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما لبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم".

٢- صحيح البخاري، مج ٢، ج ٣، "كتاب العتق"، الحديث ٢٥٥٢، ص ١٧٣؛ صحيح مسلم، ج ٤، "كتاب الألفاظ من الأدب"، الحديث ٢٢٤٩، ص ١٧٦٤؛ ونص الحديث عند مسلم: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "لا يقول أحدكم: عبدي، أمي، وليقل: فتاي، فتاتي، غلامي؛ ولا يقل العبد: ربّي، ولكن ليقل: سيدي، مولاي".

فيها غيرَ وجلين ولاَ خائفين أحداً. ولكل ذلك قوانين وحدودٌ حددتها الشريعة لا يستطيع أحد أن يحملهم على غيرها. ولذلك شدّد الله النكيرَ والتقيح على قوم أشار إليهم في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ، قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ، كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ. قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَإِثْمَ وَالْبَغْيِ بغيرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا، وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٢-٣٣)، فشمّل قوله: (وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ)، تحريمَ المباحات التي صدرت الآية بالاستفهام عنه استفهام إنكار.

فحرية الاعتقادات أسّسها الإسلام بإبطال المعتقدات الضالة التي أكره دعاة الضلالة أتباعهم ومريديهم على اعتقادها بدون فهم ولا هدى ولا كتاب منير، وبالدعاء إلى إقامة البراهين على العقيدة الحق، ثم بالأمر بحسن مجادلة المخالفين وردهم إلى الحق بالحكمة والموعظة وأحسن الجدل، ثم بنفي الإكراه في الدين. وقد بسطت القول في ذلك في كتاب أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. ولو لا أن من أصول الشريعة حرية الاعتقاد ما كان عقاب الزنديق الذي يُسِرُّ الكفرَ ويظهر الإيمان غير مقبولة فيه التوبة إذ لا عذر له فيه.

وأما حرية الأقوال فهي التصريح بالرأي والاعتقاد في منطقة الإذن الشرعي، وقد أمر الله ببعضها في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤)، وقوله ﷺ: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان".<sup>١</sup> ومنها حرية العلم والتعليم والتأليف. ولقد ظهرت هذه الحرية في أحمل مظهر في القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الإسلام، إذ نشر العلماء فتاواهم ومذاهبهم واحتج كل فريق لرأيه، ولم يكن ذلك موجباً لمناوأة ولا لحزازات. وقد قال رسول الله ﷺ: "نصّر الله امرأً سمع

١- صحيح مسلم، ج ١، "كتاب الإيمان"، الحديث ٧٨ (عن أبي سعيد الخدري)، ص ٦٩.

مقاتلي فوعاها، فأداها كما سمعها، فربَّ حاملٍ فقهٍ إلى من هو أفقه منه، وربَّ حاملٍ فقهٍ إلى من ليس بفقيه".<sup>١</sup> وهذا هو المقام الذي تحقق فيه مالك بن أنس حين قال له أبو جعفر الخليفة: إني عزمته أن أكتب كتبك (يعني الموطأ) نسخاً ثم أبعث إلى كل مصر من الأمصار نسخةً وأمرهم أن يعملوا بما فيها ولا يتعدوها إلى غيرها. فقال الإمام: "لا تفعل يا أمير المؤمنين، فإن الناس قد سبقت لهم أقاويلٌ، وسمعوا أحاديثٌ، وأخذ كلُّ قومٍ بما سبق إليهم من اختلاف أصحاب رسول الله وغيرهم، وإن ردَّهم عن ذلك شديد، فدع الناس وما هم عليه".<sup>٢</sup>

ولولا اعتبار حرية الأقوال لما كانت الإقرارات والعقود والالتزامات وصيغ الطلاق والوصايا مؤثِّرةً آثارها، ولذلك يُسلب عنها التأثير متى تحقق أنها صدرت في حالة الإكراه.

وأما حرية الأعمال فهي تكون في عمل المرء في خويصته وفي عمله المتعلق بعمل غيره. فأما الحرية الكائنة في عمل المرء في الخويصة فهي تدخل في تناول كل مباح، فإن الإباحة أوسعُ ميدان لجولان حرية العمل، إذ ليس لأحدٍ أن يمنع المباح عن أحد، إذ لا يكون أحدٌ أرفقَ بالناس من الله تعالى.

ونريد بالمباح هنا المأذون فيه ولو بالعموم فيدخل المكره. ومن تناول المباح الاحترافُ بأنواع الحرف المباحة، والنزول بالمواطن المأذون في نزولها، وتناول ما أُبيح

١- سنن أبي داود، مج ٢، ج ٣، "كتاب العلم"، الحديث ٣٦٦٠، ص ٢٢٢.

٢- راجع قصة مالك والموطأ مع المنصور والمهدي في الجزء الحادي عشر من تاريخ الطبري بعنوان: ذبول تاريخ الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ط ٢، بدون تاريخ)، ص ٦٥٩-٦٦٠، وكذلك القاضي عياض في المدارك، تحقيق الدكتور أحمد بكير محمود (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة/طرابلس/ليبيا): دار مكتبة الفكر، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م)، ج ١، ص ١٩١-١٩٣. ينظر كذلك الطبري: ذيل المذيل، ص ١٠٧.

وقد أورد الطبري روايتين بخصوص هذه الحادثة: إحداهما -وهي عن حماد بن إبراهيم الزهري- تقول إن الذي اقترح على الإمام مالك حمل الناس على كتبه هو المهدي، في تقول الثانية -وهي عن طريق ابن سعد- إنه أبو جعفر المنصور. وقد ذهب المرحوم الأستاذ محمد كامل حسين إلى التشكيك في الروايتين معا بناء على الاعتبارات التاريخية الخاصة بالعلاقة بين مالك والخليفين العباسيين. انظر رأيه هذا في مقدمته لكتاب الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (مكة المكرمة: المكتبة التجارية/القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٢)، ص ٣٢-٣٣.

للناس من الماء والكلاء، والتصرف في المكاسب بالوجوه المباحة، واختيار المطاعم والملابس والمساكن، وتناول الشهوات المأذون فيها. ولذلك كان تصرف الزوجة في مالها غير موقوف على رضی زوجها على اختلاف في مقدار ذلك.

وأما الحرية الكائنة في عمل المرء المتعلق بعمل غيره، فالأصل فيها أنها مأذون فيها إذا لم تكن تضر بغيره. وهذا المقام يتحقق فيه معنى الجمع بين فرعين من مقاصد الشريعة، وهما: حرية العمل الذي لا يتجاوز عامله وحرية العمل الذي يؤثر في عمل غيره تأثيراً لا إضرار فيه. والإضرار يتحقق بتعطل حق مأذون فيه لمستحقه، أو إتلاف ذلك الحق، ويترتب على ذلك غرم ما أتلفه، وفيه تفاصيل طويلة.

ومن حرية الأعمال المتعلقة بأعمال الغير ما يُلزم به المرء نفسه - بموجب حرية تصرفه - من العقود والالتزامات لمصلحة يراها. فإن إلزامه نفسه بها أثر من آثار حرية العمل أوجب به حقاً لغيره عليه على التفصيل في العقود التي تجب بمجرد التعاقد القولي، والتي لا تجب إلا بالشروع في العمل.

ثم إن للشريعة حقوقاً على أتباعها تُقيّد حرية تصرفاتهم بقدرها، وذلك في صلاحهم في الحال أو في المستقبل، مثل إلزامهم بإقامة المصالح العامة كفروض الكفایات، أو بإقامة مصالح من جعلت الشريعة مصالحهم موكولة إلى شخص معين كنفقة القرابة. ومتى تجاوز المرء حدود حريته في هذا النوع، أوقف عند الحد الشرعي بالغرم مثل ضمان التفريط، أو العقوبة بدون قبول توبة كالحرابة أو بعد الاستتابة كالردة، وأمثلة ذلك لا تعوزك.

واعلم أن الاعتداء على الحرية نوعٌ من أنواع الظلم. ولذلك لزم أن يكون تمحيص مقدار ما يخول للمرء من الحرية في نظر الشارع موكولاً إلى ولاية الأمور المنصوبين لفصل القضاء بين الناس. فلذلك كان انتصاف المعتدى عليه لنفسه بنفسه ظلماً يستحق التعزير، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ (الإسراء: ٣٣)، ولذلك سُمي عمر رضي الله عنه بعض هذا الانتصاف استعباداً في قضية ابن عمرو بن العاص مع الذي وطئ ثوبه فضربه ابن عمرو، فلما شكاه إلى

عمر قال له عمر: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟"، فإن ابن عمرو جرى عليه اعتداءً خطأً بوطء ثوبه إذ ربما أتسخ الثوب أو هلهل، ولكنه لما باشر الانتصافَ لنفسه بنفسه تجاوز عن حدِّ الحقِّ فعامل غيرهُ معاملةً عبدٍ له. ثم أذن عمر المعتدى عليه بأن يقتص من ولد عمرو بن العاص فضربه ضربات بمقدار ما ضربه ابن عمرو. ومن أجل هذا كان السجن موكولاً للحكام، وليس لغيرهم السجن لما فيه من التسلط على الحرية وكذلك التغريب.

وقد حاطت الشريعةُ في كثير من تصاريفها حريةَ العملِ بجائطٍ سدَّ ذرائعَ حرم تلك الحرية، كما منعت وكالةَ الاضطرار وهي توكيل المدين ربَّ الدين على بيع ونحوه عند مَجَلِّ الأجل، وكما منعت كثيراً من الشروط الواقعة من رب المال على العامل في القراض والمزارعة والمغارسة والمساقاة ونحو ذلك، كما سنبينه في موضعه من المقاصد الخاصة بأنواع المعاملات، وبعضُهُ ذُكِرَ في مبحث سدِّ الذرائع.



# مَقْصِدُ الشَّرِيعَةِ تَجَنُّبُ

## التَّفْرِيعِ فِي وَقْتِ التَّشْرِيعِ

لقد بان لنا من استقراء أقوال الشارع ﷺ وتصرفاته ومن الاعتبار بعموم الشريعة الإسلامية ودوامها، أن مقصدها الأعظم نوطُ أحكامها المختلفة بأوصاف مختلفة تقتضي تلك الأحكام، وأن يتبع تغيُّرُ الأحكام تغيُّرَ الأوصاف، إذ لو كانت الشريعة مؤقتةً بقوم بخصوصهم أو بعصور بخصوصها لأمكن أن يدَّعي مدعٍ أن ما قرَّرَ فيها من الأحكام لا يختلف لأن غاية دوامه معلومة، فإذا حلَّت تلك الغاية بعلم الله تعالى خاطب الناسَ بنسخ تلك الشريعة. فأما وشريعة الإسلام عامة دائمة وتغيُّرُ الأحوال سنة إلهية في الخلق لا تتخلف، فبقاء الأحكام مع تغيُّرِ موجهها لا يخلو من أن يكون إقرارُ النقيض مقصودَ الشارع من تعليق ذلك الحكم بذلك الموجب، فيصير أحدُ العملين عبثاً، أو أن يكون مكابرة في تغير الموجب، وذلك ينافي المشاهدة القطعية أو الظنية في أحوال كثيرة، ويؤول ذلك على التقديرين إلى أن تكون الأحكام مقصودةً لذاتها لا تابعة لموجباتها.

ويحق علينا أن نأتي بشيء من استقراء كلام الرسول ﷺ وتصرفه في هذا الشأن لزيادة اطمئنان الناظر في هذا المقام الذي قد يكثر منكروه ويعثر مبصروه.

فمن ذلك حديث عاصم بن عدي الأنصاري في الموطأ والصحيحين في اللعان: أن عويمراً العجلاني سأل عاصماً أن يسأل له رسول الله ﷺ عن وجد مع امرأته رجلاً أيقتله فيقتلونه أم كيف يفعل؟ فسأل عاصم رسول الله، قال عاصم: فكره سول الله المسائل وعابها (أي كره السؤال، سواء كان في هذه النازلة، أم في غيرها؛ لأنه قال: كره المسائل).<sup>١</sup>

١- انظر تفاصيل القصة في صحيح البخاري، مج ٣، ج ٦، "كتاب الطلاق"، الحديث ٥٣٠٨، ص ٥١٥-٥١٦؛ وصحيح مسلم، ج ٣، "كتاب اللعان"، الحديث ١٤٩٢، ص ١٢٩؛ والموطأ، "كتاب الأفضية"، الحديثان ١٤١٣-١٣١٤، ص ٥٢٣-٥٢٤.

وفي حديث سعد بن أبي وقاص في صحيح البخاري قال رسول الله ﷺ: "أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته".

وفي حديث قيام الليل في الصحيح: "أن رسول الله ﷺ قام ليلةً فقام المسلمون معه، فتكاثر الناس في الليلة الثانية والثالثة فلم يخرج رسول الله ﷺ وقال: "أما فإنه لم يخف علي مكانكم، ولكني خشيتُ أن تُفرض [يعني: صلاة القيام في رمضان] عليكم فتعجزوا عنها".<sup>١</sup> وفي حديث أبي ثعلبة الخشني صراحة في هذا قال رسول الله ﷺ: "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحدد حدوداً فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمةً بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها".<sup>٢</sup> وقال ابن عباس: ما رأيت خيراً من أصحاب محمد، ما سأله إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض، كلها في القرآن.<sup>٣</sup>

وللحذر من أن يكثر تقوُّلُ الناس على رسول الله ﷺ أو أن يستند كثيرٌ من المتفقيهِين إلى تصرفات صدرت عنه في جزئيات، أو إلى أقوال أثرت عنه غير مؤدأة كما صدرت منه، أو غير مبينٍ فيها الحال الذي صدرت فيه، من أجل ذلك حكى ابن العربي في العواصم: "كان عمر لا يَمَكِّنُ الناس أن يقولوا قال رسول الله، ولا يذيعوا أحاديث النبي حتى يحتاج إليها وإن درست. وهذا لحكمة بديعة، وهي أن الله قد بين المحرمات والمفروضات في كتابه. وقال تعالى: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدِّلَ لَكُمْ سَوْؤُهُمْ﴾ (المائدة: ١٠١). وقد اتفقت الصحابة على جمع القرآن لئلا

١- انظر قصة الحديث في صحيح البخاري، مج ١، ج ٢، "كتاب صلاة التراويح"، الحديث ٢٠١٢، ص ٦١٩.

٢- رواه الدارقطني، وسنده حسن - (المؤلف). وهو في سننه (تحقيق عبد الله هاشم اليماني وبذيله التعليق المغني للعظيم آبادي، ١٩٦٦م)، ج ٤، آخر "كتاب الرضاع"، ص ١٨٤؛ وأخرجه الحاكم في المستدرک، ج ٤، ص ١١٥، إلا أن ابن رجب تعقبه بالانقطاع بين مكحول وأبسي ثعلبة، انظر له جامع العلوم والحكم، تحقيق د. يوسف البقاعي (صيدا/بيروت: المكتبة العصرية، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، ص ٣٠٠. وقد ذكره التبريزي في مشكاة المصابيح (ج ١، ص ٦٩، الحديث ١٩٧ في الفصل الثالث لباب الاعتصام بالكتاب والسنة من "كتاب الإيمان"، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، نشر المكتب الإسلامي بيروت، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م) وعزاه إلى الدارقطني.

٣- ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَنَّكُمْ إِنْ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٢٠)، ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَمَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ (البقرة: ٢١٩).

يدرس، وتركت الحديث يجري مع النوازل، وأكثر قومٌ من الصحابة التحديث عن النبي ﷺ فزجرهم عمر".

وأقول: قد تبعت تفريع الشريعة في زمن الرسول ﷺ فوجدت معظمه في أحكام العبادات، حتى أنك لتجد أبواب العبادات في مصنفات السنة هي الجزء الأعظم من التصنيف بخلاف أبواب المعاملات، وذلك لأن العبادات مبنية على مقاصد قارة، فلا حرج في دوامها ولزومها للأمم والعصور إلا في أحوال نادرة تدخل تحت حكم الرخصة.

فأما المعاملات فيحاجة إلى اختلاف تفاريحها باختلاف الأحوال والعصور، فالحملُ فيها على حكم لا يتغير حرجٌ عظيم على كثير من طبقات الأمة. ولذلك كان دخول القياس في العبادات قليلاً نادراً، وكان معظمه داخلياً في المعاملات.

ولذلك نجد أحكام المعاملات في القرآن مسوقةً غالباً بصفة كلية، حتى أن الله تعالى لما فصل أحكام الموارث قال رسول الله ﷺ: "إن الله تولى قسمة الفرائض بنفسه".<sup>١</sup>

وتفاريحُ الشريعة في المعاملات على مقصدتين: تارة يكون المقصد حملَ الناس على حكم مستمر مثل تحريم الربا، وتارة يكون قضاءً بين الناس فيكون الفرعُ المقضيُّ به بياناً لتشريع كلي. وهذا مقام يحتاج إلى تدقيق الفرق فيه. وقد قال أئمة أصول الفقه: إن ما لم ينص الشارع فيه بشيء، فأصلُ ما هو مضره أن يكون حكمه التحريم، وأصل ما هو منفعته أن يكون حكمه الحِل.

وإذ قد جعلنا سدَّ الذرائع من أصول التشريع، وكان سدُّها في أحوال معينة، لزم أن يكون موكولاً لنظر المجتهدين سدّاً وفتحاً بأن يراقبوا مدة اشتغال الفعل على عارض فساد فيمنعوه، فإذا ارتفع عارضُ الفساد أرجعوا الفعلَ إلى حكمه الذاتي له.

١- سنن الدررقي وبذيله التعليق المغني على الدررقي للعظيم آبادي، تحقيق السيد عبد الله هاشم يماني المدني، القاهرة: دار المحاسن للطباعة، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م، مج ٢، ع ٤، ص ١٥٢-١٥٣، الحديث ١٣، ونصه عن عمرو بن خارجة قال: خطبنا رسول الله ﷺ فقال: "إن الله عز وجل قد قسم لكل إنسان نصيبه من الميراث، فلا يجوز لو ارث وصية إلا من الثلث".

## مقصد الشريعة من نظام الأمة:

### أن تكون قوية مرهوبة الجانب مطمئنة البال

لم يبق للشك مجالٌ يخالَج به نفسَ الناظر في أن أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظامُ أمر الأمة، وجلبُ الصالح إليها، ودفعُ الضرِّ والفساد عنها. وقد استشعر الفقهاء في الدين كلهم هذا المعنى في خصوص صلاح الأفراد، ولم يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العام. ولكنهم لا ينكر أحد منهم أنه إذا كان صلاحُ حال الأفراد وانتظامُ أمورهم مقصد الشريعة، فإن صلاح أحوال المجموع وانتظام أمر الجماعة أسمى وأعظم. وهل يُقصدُ إصلاحُ البعض إلا لأجل إصلاح الكل؟ بل وهل يتركب من الأجزاء الصالحة إلا مركَّبٌ صالح؟ وهل ينبت الخطيُّ إلاً وشيخُه؟ وبذلك فلو فرض أن الصلاح الفردي قد يحصل منه عند الاجتماع فساداً، فإن ذلك الصلاح يذهب أدراجاً، ويكون كما لو هبت الرياح فأطفت سراجاً.

وقد امتن الله على المسلمين وغيرهم من الأمم الصالحة بما مكن لهم في الأرض وما أصلح من أحوالهم، فقال: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ (النور: ٥٥)، وقال: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أَنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ (النحل: ٩٧)، وقال: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ (آل عمران: ١٠٣)، وقال: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (المنافقون: ٨).  
فعلينا أن نتخيل الأمة الإسلامية في صورة الفرد الواحد من المسلمين، فنعرض أحوالها على الأحكام التشريعية كما تُعرضُ أحوال الفرد، فهناك يتضح لنا سبيل واضحة من الإجراء التشريعي في أحوال الأمة.

وإن من أعظم ما لا ينبغي أن يُنسى عند النظر في الأحوال العامة الاجتماعية

(...) <sup>١</sup> باب الرخصة، فإن الفقهاء إنما فرضوا الرخص ومثلوها في خصوص أحوال الأفراد، ولم يُعرجوا على أن مجموع الأمة قد تعزبه مشاق اجتماعية تجعله بحاجة إلى الرخصة كما قدمناه في فصل الرخصة.

وليس القول في سدّ الذرائع ورعي المصالح المرسلة بأقلّ أهمية من القول في الرخصة، وتعلّقهُما بمجموع الأمة من خواصّهما بحيث لا يفرضان في أحوال الأفراد.

---

١- وردت في هذا الموضع العبارة الآتية: "نحو التشريع هو"، فحذفناها إذ لا يترتب عليها أي معنى، كما وردت لفظة "الإسلامية" بدل "الاجتماعية".

## وَأَجِبُ الاجْتِهَادُ

من أجل هذا كانت الأمة الإسلامية بحاجة إلى علماء أهل نظرٍ سديد في فقه الشريعة، وتمكّن من معرفة مقاصدها، وخبرة بمواضع الحاجة في الأمة، ومقدرة على إمدادها بالمعالجة الشرعية لاستبقاء عظمتها، واسترفاء خروقتها، ووضع الهناء بمواضع النقب من أديها.

ولقد هدانا الله إلى هذا بما أمر به من الاعتبار في أدلة الشريعة وبذل الجهد في استجلاء مراده. حصل لنا ذلك من استقراء آيات كثيرة من الكتاب وأخبار صحيحة من السنة. وقد ذمّ أمماً في وقوفهم عند الظواهر وإعراضهم عن النظر والاستنباط، كما في قوله تعالى في توبيخ بني إسرائيل: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرَجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ. ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرَجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَارَى فَفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ﴾ (البقرة: ٨٤-٨٥). فدلّت على أنهم لم يؤخذ عليهم الميثاق أن لا يأخذوا الفدية من أسرى قومهم، لأن ذلك لا يُتصوّر وقوعه مباشرة. وإنما أخذ عليهم أن لا يخرجوهم من ديارهم لأن ذلك قد تدعو إليه المغاضبة والمعاقبة. فلما عصوا الأمر وأخرجوا بعض قومهم، ثم عاملوهم معاملة الأمم العدو فحاربوهم وأسروهم ولم يطلقوهم إلا بعد أن أخذوا عليهم الفداء، نعى عليهم ذلك لأن المفادة تقتضي أنهم اعتبروهم غرباء في أوطانهم، أرقاء عندهم حتى يقدوا أنفسهم فيقروهم. ودم أيضاً الذين أخذوا يسألون التوقيف في حكم كل مسألة كما جاء في قصة البقرة. وقد بيناه في مبحث تجنب التحديد والتفريع من هذا الكتاب.

فالاجتهد فرض كفاية على الأمة بمقدار حاجة أقطارها وأحوالها. وقد أئمت الأمة بالتفريط فيه مع الاستطاعة ومكنة الأسباب والآلات.<sup>٢</sup> وقد اتفق العلماء على

١- رتقها وإصلاحها، من رفا الثوب يرفؤه رفاً: لأم خروقه بالخياطة وضم بعضه إلى بعض وأصلح ما بلي منه.

أنه مما يشمل الأمر في قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (التغابن: ١٦)، وقوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (الحشر: ٢). وشهاب الدين القرافي يقول في كتاب التنقيح في "باب الإجماع": "لو لم يبق مجتهد واحد والعياذ بالله".<sup>١</sup>

والتقصير في إيجاد الاجتهاد يظهر أثره في الأحوال التي ظهرت متغيرة عن الأحوال التي كانت في العصور التي كان فيها المجتهدون، والأحوال التي طرأت ولم يكن نظيرها معروفاً في تلك العصور، والأحوال التي ظهرت حاجة المسلمين فيها إلى العمل بعمل واحد لا يناسبه ما هم عليه من اختلاف المذاهب، فهم بحاجة في الأقل إلى علماء يُرَجِّحون لهم العمل بقول بعض المذاهب المقتدى بها الآن بين المسلمين، ليصدر المسلمون عن عمل واحد. وفي كل هذه الأحوال قد اشتدت الحاجة إلى أعمال النظر الشرعي والاستنباط والبحث عما هو مقصد أصلي للشارع. وما هو تبع، وما يقبل التغيير من أقوال المجتهدين وما لا يقبله.

ونستعرض هنا أمثلة إجمالية، منها: مسائل بيع الطعام، ومسائل المقاصة، ومسائل بيوع الآجال، ومسألة كراء الأرض بما يخرج منها، ومسألة الشفعة في خصوص ما يقبل القسمة؛ ففي كثير منها تضييق.

وإن أقل ما يجب على العلماء في هذا العصر أن يتدثروا به من هذا الغرض العلمي أن يسعوا إلى جمع مجمع علمي يحضره أكبر العلماء بالعلوم الشرعية في كل قطر إسلامي على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويسلطوا بينهم حاجات الأمة ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعين عمل الأمة عليه، ويُعْلَمُوا أقطارَ الإسلام بمقرراتهم، فلا أحسب أحداً ينصرف عن اتباعهم؛ ويعينوا يومئذ أسماء العلماء الذين يجدونهم قد بلغوا مرتبة الاجتهاد أو قاربوا.

٢- يُعَدُّ أُمَّماً في ذلك العلماء المتمكنون من الانقطاع إلى خدمة التفقه الشرعي للعمل في خاصة أنفسهم. ويعد أُمَّماً العامة في سكوتهم عن المطالبة بذلك، بل وفي إعراضهم عن يدعوهم إليه إذا شهد له أهل العلم. ويُعَدُّ أُمَّماً الأُمراء والخلفاء في إضاعة الاهتمام بحمل أهل الكفاءة عليه- (المؤلف).

١- انظر الفصل الرابع من باب الإجماع من التنقيح- (المؤلف)؛ على الرغم من المراجعة والمداورة، لم أهدأ إلى هذه العبارة المنسوبة للقرافي في شرح تنقيح الفصول، في باب الإجماع بفصوله الخمسة، ولعل المصنف قد نقلها من كتاب آخر للقرافي.

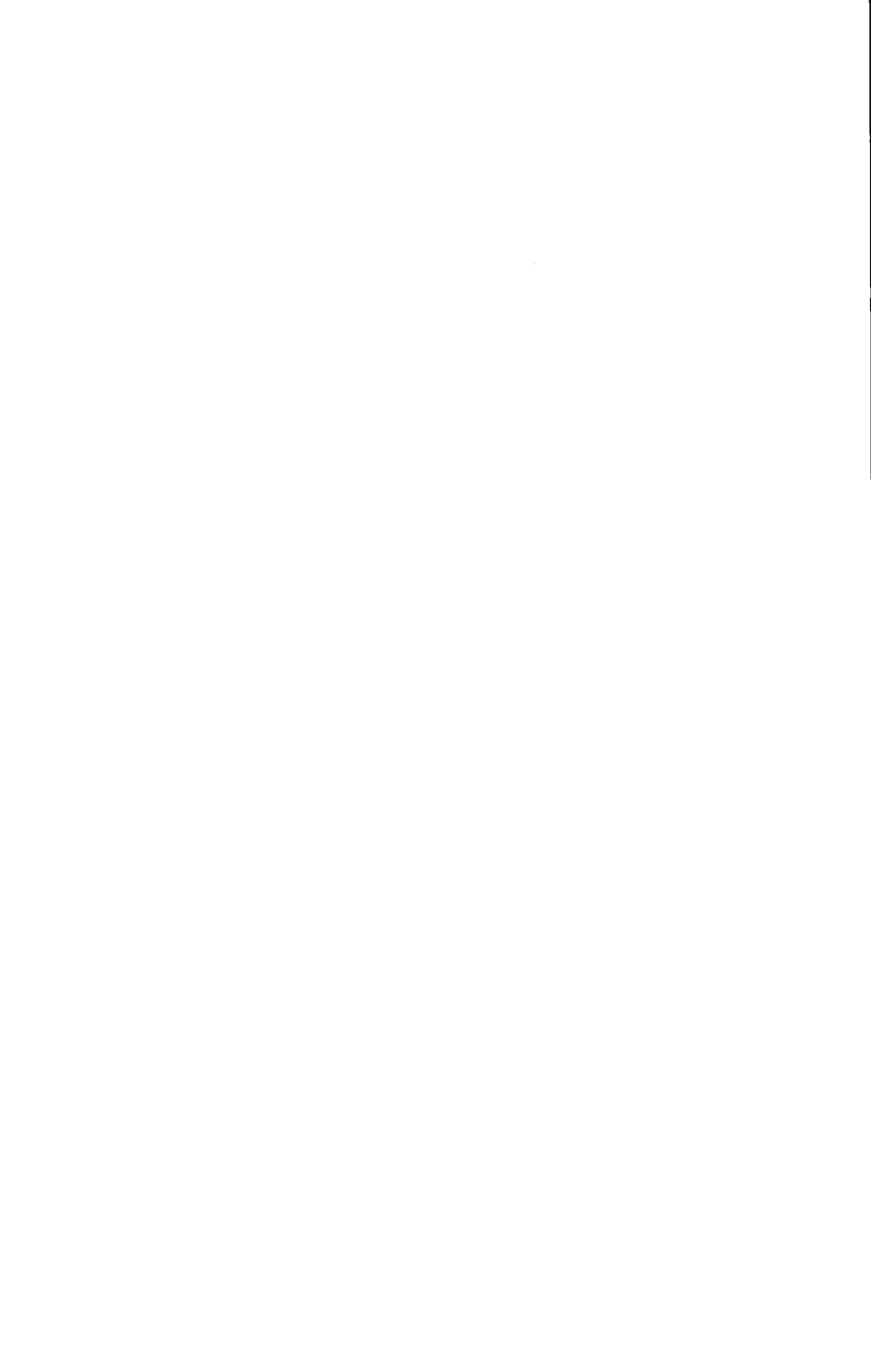
وعلى العلماء أن يقيموا من بينهم أوسعهم علماً وأصدقهم نظراً في فهم  
الشريعة فيشهدوا لهم بالتأهل للاجتهاد في الشريعة، ويتعين أن يكونوا قد  
جمعوا إلى العلم العدالة واتباع الشريعة لتكون أمانة العلم فيهم مستوفاة، ولا  
تتطرق إليهم الريبة في النصح للأمة.



القسم الثالث

مقاصد التشريع الخاصة

بأنواع المعاملات بين الناس



# المعاملات في توجه الأحكام التشريعية إليها مرتبتان: مقاصد ووسائل

هذا الباب هو المدخلُ لتمييز الأحكام الشرعية المنوطة بتصرفات الأمة ومعاملاتها، يُعرَفَ ما هو منها في رتبة المقصد؛ فهو في المرتبة الأولى في محافظة الشرع على إثباته وقوعاً ورفعاً، وما هو في رتبة الوسيلة؛ فهو في المرتبة الثانية تابع لحالة غيره. وهو مبحث مهمٌّ لم يفِر المتقدمون بما يستحقه من التفصيل والتدقيق، واقتصروا منه على ما يرادف المسألة الملقبة بسدِّ الذرائع، فسمَّوا الذريعة وسيلةً والمُتَدَرِّعَ إليه مقصداً. ونحن قد قضينا حقَّ البحث في سدِّ الذرائع، وجعلنا مبحثَ المقاصد والوسائل متطوعاً إلى ما هو أعلى من ذلك. ولم أر من سبق إلى فرض هذا في غير بحث سدِّ الذرائع، سوى ما ذُكِرَ في كتاب القواعد لعز الدين ابن عبد السلام، وما زاده شهاب الدين القرافي في "الفرق الثامن والخمسين". وأنا أجمع بين كلاميهما لعدم استغناء أحدهما عن الآخر.

## انقسام المصالح والمفاسد إلى الوسائل والمقاصد

فموارد الأحكام ضربان: أحدهما مقاصد، والثاني وسائل.

"فالمقاصد هي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها. والوسائل، هي الطرق المفضية إليها. والوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل، وإلى متوسطة. ثم تترتب الوسائلُ بترتّبِ المصالح والمفاسد. فمن وفقه الله للوقوف على رتب المصالح عرف فاضلها من مفضولها، ومُقدِّمها من مؤخِّرها. وقد يختلف العلماء في بعض رتب المصالح، فيختلفون في تقديمها عند تعذر الجمع. وكذلك من وفقه الله لمعرفة رتب المفاسد فإنه يدرأ أعظمها بأخفها عند تراحمها. وقد يختلف العلماء في بعض رتب المفاسد، فيختلفون فيما يُدرأ منها عند تعذر دفع جميعها. والشريعة طافحة بما ذكرناه".

ثم قال عز الدين في أثناء كلامه في "فصل بيان رتب المصالح"<sup>١</sup>: "وجعل الجهاد تلو الإيمان في الحديث، لأنه ليس بشريف في نفسه، وإنما وجب وجوب الوسائل"، وقال: "ولا شك أن نصب القضاة والولاة من الوسائل إلى جلب المصالح. وأما نصب أعوان القضاة فمن وسائل الوسائل، وكذلك تحمّل الشهادات وسيلة إلى أدائها، وأداؤها وسيلة إلى الحكم بها، والحكم بها وسيلة إلى جلب المصالح ودرء المفاصد"<sup>٢</sup>.

وأنت ترى كلامهما مقتصرًا على تخصيصها بمبحث المصالح والمفاصد، فغرضنا نحن أوسع، والفقهاء إليه أحوج.

إن الأحكام المنوطة بتصرفات الناس في معاملاتهم الصالحة والفاصلة - وإن كانت قد تُوجد تماثلاً في الرتب المعبر عنها في الفقه وأصوله بأقسام الحكم الشرعي - هي في الاعتبار الشرعي متفاوتة بحسب كون مناطها من التصرفات مقصداً أو وسيلة، في نظر الشرع، أو في نظر الناس. فلذلك تعين أن نبحث عن بيان هاتين المرتبتين من التصرفات.

## المقاصد والوسائل

المقاصد هي الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها، والتي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساعٍ شتى، أو تحمّل على السعي إليها امتثالاً. وتلك تنقسم قسمين: مقاصد للشرع، ومقاصد للناس في تصرفاتهم.

فأما المقاصد للشرع فبصرك فيها حديد، وعهدك بها غير بعيد، إذ سبق تفصيلها في القسمين الأول والثاني من هذا الكتاب. وإنما يتفرع عنها ما يختص بهذا القسم الثالث من الكتاب، وهو معرفة المقاصد الشرعية الخاصة في أبواب المعاملات. وهي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما

١- في نشرة الشركة التونسية (ص ١٤٦): "المفاصد"، والصحيح ما أثبتناه إذ أن كلام ابن عبدالسلام المذكور هنا ورد تحت عنوان "فصل في بيان رتب المصالح".

٢- انظر قواعد الأحكام، مصدر سابق، ج ١، ص ٥٣-٥٤، و ص ٥٨؛ وانظر في مسألة انقسام المصالح والمفاصد إلى مقاصد ووسائل: الفروق، مصدر سابق، مج ١، ج ٢، ص ٣٢-٣٤.

أُسِّسَ لهم من تحصيل مصالحهم العامة، إبطالاً عن غفلة، أو عن استزلالِ هوى وباطلِ شهوة. ويدخل في ذلك كلُّ حكمة رُوِعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس، مثل قصد التوثق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق.

وأما مقاصد الناس في تصرفاتهم فهي المعاني التي لأجلها تعاقدوا، أو تعاطوا، أو تغارموا، أو تقاضوا، أو تصالحوا. وهي قسمان:

قسم هو أعلاها، وهو أنواع التصرفات التي اتفق عليها العقلاء أو جمهورهم لما وجدوها ملائمةً لانتظام حياتهم الاجتماعية، مثل البيع والإجارة والعارية، وما كان من أحكام تلك الأنواع مقصوداً بها لذاته لكونه قِوامَ ماهيتها، كالتوزيع في الإجارة والتأجيل في السلم، والمنع من التفويت في التحجيس. ويُعَلَّم هذا النوعُ باستقراء أحوال البشر.

وقسم هو دون ذلك، وهو الذي يقصده فريقٌ من الناس أو آحاد منهم في تصرفاتهم، للملائمةِ خاصّةً بأحوالهم مثل العمري والعرية؛ ومثل الكراء المؤبد المعروف بالإنزال عندنا في تونس، وبالْحِكْر في مصر، وبالنصبة في حوانيت التجارة في أسواق تونس، ويعبر عنها بالجلسة في المغرب الأقصى؛ ورهن غلة الوقف الخاص، أعني أوقاف الذرية في بلاد الجريد التونسي، وبيع الوفاء عند الحنفية في كروم بخارى. وهذا القسم يُتعرَّف بالأمانة والقرينة والحاجة الطارئة.

وهذه المقاصد بقسميها، منها ما يُدعى بحق الله، ومنها ما هو حق للعبد.

فحقُّ الله تعالى لا يُرادُ به ما يعطيه ظاهرُ هذه الإضافة من أنه حقّ لذات الله تعالى، لأن حقّ ذاتِ الله تعالى إنما يدخل في العقائد والعبادات المشار إليها بقول رسول الله ﷺ: "حقُّ الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً"، وبقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ. مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِّن رِّزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ﴾ (الذاريات: ٥٦-٥٧). فذلك ليس مرادنا هنا، بل المرادُ بها حقوقُ للأمة فيها تحصيلُ النفع العام أو الغالب، أو حقٌّ من يعجز عن حماية حقه، [وهي حقوق] أَوْصَى اللهُ تعالى بحمايتها وحمل الناس عليها، ولم يجعل لأحدٍ من الناس

إسقاطها، فهي الحقوق التي تحفظ المقاصد العامة للشريعة، والتي تحفظ تصرفات الناس في اكتساب مصالحهم الخاصة بأفرادهم أو بمجموعهم من أن تتسبب في انحراف تلك المقاصد، وتحفظ حقّ كلٍّ من يُظنُّ به الضعفُ عن حماية حقه، مثل حقّ بيت المال، والقاصر، وحضانة الصغير الذي لا حاضن له.

وحقّ العباد التصرفاتُ التي يجلبون بها لأنفسهم ما يلائمها، أو يدفعون بها عنها ما ينافرها، دون أن يفضي ذلك إلى انحراف مصلحة عامة أو جلب مفسدة عامة، ولا إلى انحراف مصلحة شخص (...)<sup>١</sup> أو جلب مضرّة له في تحصيل مصلحة غيره. وحقوق العباد هي الغالب.

واعلم أنه قد يقترن الحقان - حقّ الله وحقّ العبد - في مثل القصاص والقذف والاعتصاب، فيغلب حقّ الله غالباً. وقد يغلب حقّ العبد إذا لم يمكن تدارك حقّ الله مثل عفو القاتل عن قاتله عمداً، لأن حقّ الاستحياء الذي حرّم لأجله القتلُ وُبولغَ في التهديد عليه قد فات فرجح حقّ العبد. على أنّ حقّ الله قد يبقى منه أثر قليل، فلذلك يضرب القاتل المعفو عنه مائة ويحبس عاماً.

وأما الوسائل فهي الأحكام التي شرّعت لأنّها تحصيل أحكام أخرى. فهي غير مقصودة لذاتها بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل، إذ بدونها قد لا يحصل المقصدُ أو يحصل معرّضاً للاختلال والانحلال. فالإشهاد في عقد النكاح وشهرته غير مقصودين لذاتهما، وإنما شرّعاً لأنهما وسيلةٌ لإبعاد صورة النكاح عن شوائب السفاح والمخادنة. والحوز للرهن ليس مقصوداً لذاته، ولكنه شرّع لتحقيق ماهية الرهن وحصول التوثق الأتم، حتى لا يرهنه الراهن مرة أخرى عند دائن آخر فيفوت الرهن الأول.

وتنقسم الوسائل كأنقسام المقاصد إلى ما هو حقوق الله تعالى، مثل منع الرشوة عن ولاية الأمور، فهي حقّ الله تعالى ليس مقصوداً لذاته، ولكنه شرّع قصد تحقق إيصال الحقوق إلى أصحابها من أهل الخصومات، وتحقيق أهلية من تُسند إليهم الولايات.

١- وردت هنا (ص ١٤٦ من نشرة الشركة التونسية) عبارة: "أو جلب مصلحة له"، وهي زائدة إذ سياق الكلام لا يجتمها، ولذلك حذفها.

والتنجيز في العطايا عندنا وسيلة لإتمامها خشية حصول مانعها، وهي من حقوق الله تعالى لئلا تكون العطايا إبطالاً للمواريث أو توسيعاً في الإيضاء بأكثر من الثلث.

وكون العقود لازمة بالعقد أو بالشروع في العمل وسيلة لعدم نقضها، وهي حق لله تعالى ليحصل مقصدُ الشريعة من رفع الخصومات بين الأمة.

ويدخل في الوسائل الأسبابُ المعرفَّةُ للأحكام والشروط وانتفاء الموانع، ويدخل [فيها] أيضاً ما يفيد معنىً، كصيغ العقود وألفاظ الواقفين في كونها وسائل إلى تعرف مقاصدهم فيما عقده أو شرطه.

وقد اتضح أن الوسائل مجعولة في الدرجة الثانية من المقاصد، فلذلك كان من قواعد الفقه أنه إذا سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة.<sup>١</sup> ومن الأمثلة الصالحة لهذا مسألة النكاح في المرض فإنه مفسوخ، وفسخه وسيلة إلى مقصد حفظ حقوق الميراث، فإذا لم يفسخ حتى يرى المريض فقد رجع مالك إلى عدم فسخه وأمر بمحو ما كان قاله في فسخه.

وكذلك تزوج الحاضنة بأجنبي يُسقطُ حقَّها في الحضانة. فإذا لم يقم وليُّ المحضون حتى طلقت الحاضنة فالأظهر أنه لا يُنتزع منها المحضون، لأن ذلك الانتزاع وسيلة لمقصد عدم ضيعة المحضون، فلما سقط اعتبار الضيعة بعد طلاق الحاضنة لم يبق وجهٌ لاعتبار الوسيلة. وكذلك حكم استعمال بعض صيغ العقود في غير ما وُضعت له إذا قرن بها ما يصرفها إلى مقصود، مثل استعمال لفظ "وهبت" في عقد النكاح إذا قرن بلفظ صداق، وكذلك لفظ "ملكته".

ومنه تعارض لفظ الواقف مع مقصده، إذا قام على مقصده دليلٌ غير لفظه، وكان لفظه يخالف ذلك. ولذلك قال الفقهاء: إذا استقامت المعاني فلا عيرة بالألفاظ.

وقد تعدد الوسائل إلى المقصد الواحد، فتعتبر الشريعة في التكليف بتحصيلها أقوى تلك الوسائل تحصيلاً للمقصد المتوسَّل إليه بحيث يحصل كاملاً، راسخاً، عاجلاً، ميسوراً، فتقدِّمها على وسيلة هي دونها في هذا التحصيل. وهذا مجال

١- الفروق، مج ١، ج ٢، ص ٣٣.

متَّسع ظهر فيه مصداقُ نظرِ الشريعة إلى المصالح وعصمتها من الخطأ والتفريط، ولم أر من نَبَّه على الالتفات إليه، وأحسب أن عظماء المجتهدين لم يغفلوا عن اعتباره. ويجب أن يكون تَتَبُّعُ أساليبِ مراعاة الشريعة لهذا الأصل من أكبر ما يهتم به المجتهدون والفقهاء في الاستنباط والتشريع، وتعليل الشريعة، وما يهتم به القضاة والولاة في تنفيذ الشريعة، فإنه متشعَّب متفنن.

فإذا قَدَّرنا وسائلَ متساويةً في الإفضاء إلى المقصد باعتبار أحواله كلها، سوت الشريعةُ في اعتبارها، وتخير المُكَلَّفُ في تحصيل بعضها دون الآخر، إذ الوسائل ليست مقصودةً لذاتها. مثاله قوله تعالى: ﴿فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ﴾ (النساء: ١٥)، فهذا خطاب للناس، والمقصود منه حصول هذا العقاب. فإذا قام به ولي المرأة، أو قام به زوجها، أو قام به القاضي، كان ذلك سواء؛ فإذا عرضت أحوالٌ في الناس أضعفت سلطةَ ولي المرأة أو سلطة الزوج، كان تكليفُ القضاة بمباشرة ذلك متعيناً، لأنه أوفَّع في دوام ذلك الإمساك وتعجيله وعدم اختلاله، فإننا نجد أنه في الأزمان التي بلغ فيها نظامُ القضاة أقصى حدِّه قد لا يستطيعُ وليُّ المرأة أن يمسكها مثلما يمسكها حكم القاضي. وبالعكس نجد في أزمان الحياء وسداجة الناس مباشرةً وليَّ المرأة ذلك أيسرَ وأسرعَ وأمكن.

هذا كله بالنسبة إلى الوسائل التي يُطلَبُ تحصيلُها لتحصيل المقصد، أعني التي يتعلق بها خطابُ التكليف. فأما الوسائل باعتبار تَسَبُّبِها في حصول المقصد إذا حصل ذلك التَسَبُّبُ وترتَّب عليه حصولُ أثره، فلا التفات إلى تفاوتها في كيفية تحصيل المقصد المتوسَّلِ إليه وفي ترتبِ آثاره عليه. ولذلك كان الراجحُ اعتبارَ حكمِ شربِ خمر العنب ونبذ التمر وغيره من الأنبذة المسكرة، حكماً مُتَّحِداً في التحريم وإقامة الحدِّ إثباتاً أو نفيًا، إذ لا فرق بينها عند حصول الأثر المتوسَّلِ إليه.



وكذلك كان الراجحُ اعتبارَ حكمِ القصاصِ عن القتلِ العمدِ العدوانِ،  
إذا حصلَ بِآلَةٍ من شأنها القتلُ إذا توجهت إلى المصابِ بها، ولا التفات إلى  
الآلات ذاتِ الوصفِ المذكورِ في سرعةِ تحصيلِ القتلِ أو كثرةِ الاستعمالِ.  
فيستوي القصاصُ في القتلِ العدوانِ إن حصلَ بسيفٍ، أو بجعبةِ الرصاصِ  
الناريةِ، أو برميِ صخرةٍ من علٍ، أو بوضعِ المقتولِ تحتِ أرجلِ الفيلةِ، أو  
إلقائه إلى السباعِ.

# مقصدُ الشريعةِ تعيينُ أنواعِ الحقوقِ لأنواعِ مستحقيها

إن تعيين أصول الاستحقاق أعظمُ أساسٍ وأثبتهُ للتشريع في معاملات الأمة بعضها مع بعض. فإنه يُحصَلُ غرضين عظيمين هما أساس إيصال الحقوق إلى أربابها، لأن تعيينها ينورُها في نفوس الحكام ويقرُّرها في قلوب المتاحكمين، فلا يجدوا عند القضاء عليهم بحسبها حرجا. وسيأتي في مقاصد نصب القضاة<sup>١</sup> والحكام أن من مقاصد الشريعة رفع أسباب التواثب والتغالب، فيَعْلَمُ هناك أن تعيين مُستحقي الحقوق أوَّلُ عونٍ على ذلك المقصد، وأن ذلك المقصد غايةٌ وعلَّةٌ لهذا المقصد.

وحقوق الناس هي كَيْفِيَّاتُ انتفاعهم بما خلق الله في الأرض التي أوجدهم عليها، كما أنبأ بذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (البقرة: ٢٩)، فهذا نص القرآن قد جعل ما في الأرض جميعاً حقاً للناس على وجه الإجمال المحتاج إلى التفصيل والبيان. فلو أن ما في الأرض يَبْقَى برغبات كلِّ الناس في كل الأحوال وكل الأزمان، لَمَا كان النَّاسُ بحاجة إلى تعيين حقوق انتفاعهم بما في عالمهم الأرضي. ولكن الرغبات قد تتوجه إلى أشياء في أزمان أو بقاع أو أحوال نراها لا تقضي بإرضاء تلك الرغبات كلها، إما لأنها أقلُّ من حاجات الراغبين، وإما لأنَّ بعضها أُنقُ من بعض، فتنهال الناس إلى طلب الأيُنق وتترك غيره. فلا جَرَمَ يُتَوَقَّعُ من ذلك تراحمٌ كثيرٌ على متاع قليل لعله يفضي إلى التواثب والتغالب، فيدحض القويُّ حقوقَ الضعيف. وربما كان عاقبة ذلك تقاضي المتكافئين في القوة على التناول، وفناء المستضعفين الذين لا يستطيعون حيلةً ولا يهتدون سبيلا.

وقد قضت الشريعة في تعيين أصحاب الحقوق وبيان أولوية بعض الناس ببعض الأشياء، أو بيان كيفية تشارِكهم في الانتفاع بما يقبل التشارك، على طريق فطري عادل،

١- في نشرة الشركة التونسية (ص ١٥٠): "الأحكام"، وواضح أنه تصحيف. وقد أدار المصنف الكلام على هذا الموضوع تحت عنوان: "مقاصد أحكام القضاء والشهادة"، فراجعه في موضعه.

لا تجد النفوس فيه نفرةً، ولا تُجسُّ في حكمه بهزيمة؛ فلم تعتمد الشريعة على الصدفة ولا على الإرغام، ولكنها توخّت نظرَ العدل والإقناع حتى لا يجد المنصفُ حرجاً. ثم لما أحكمتُ سداه وركزتُ مداه، أمرت الأمة بامتاله وحددته تقريباً لنواله.

وجمّاعُ أصولِ تعيينِ الحقوقِ أحدُ أمرين: إما التكوين وإما الترجيح.

**فالتكوين:** أن يكون أصلُ الخِلقة قد كوّنَ الحقَّ مع تكوينِ صاحبه وقرنَ بينهما، وهو أعظمُ حقٍّ في العالم.

**والترجيح:** هو إظهارُ أولويةِ جانبٍ على آخر في حقِّ صالحٍ لجانين فأكثر. وطريق إثبات هذه الأولوية: إما حُجّةُ العقلِ الشاهد بالرجحان، وإما الحُجّةُ المقبولة بين الناس في الجملة. فإن لم يكن شيءٌ من هذين المرجحين فقد يُصارُ إلى مرجحاتٍ اصطلاحيةٍ وضعيةٍ، مثل السبق إلى التحصيل، وكبير السن الذي هو سبق في الوجود. فإذا فرض الاستواء بين المراتب المتنازعة الحق، فقد يُصارُ إلى القرعة، وهي من حكم البخت. وقد يُصارُ إلى قسمة الشيء بين المتعددين اكتفاءً ببعض الانتفاع.

## مراتب الحقوق

ونستقرئ ما بدا لنا من أنواع الحقوق على مراتبها إلى تسع مراتب مرتبة على حسب قوة موجب الاستحقاق فيها لمستحقيها.

**المرتبة الأولى:** الحق الأصلي المستحق بالتكوين وأصل الجبلة، وهو حقُّ المرء في تصرفات بدنه وحواسه ومشاعره، مثل التفكير والأكل والنوم والنظر والسمع، وحقه أيضاً فيما تولّد عنه كحق المرأة في الطفل الذي تلده، مادام لا يعرف لنفسه حقاً، أو لم تُثبِت له الشريعةُ حقاً، فإذا ميّزَ وعرفَ لنفسه الضررَ والنفعَ، ارتفع حقُّ الأم بمقدار تمييز الطفل، وصار القولُ له في مقدار ما يُميّز. ولذلك قال إبراهيم لابنه إسماعيل وهو غلام مميّز: ﴿يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى﴾ (الصافات: ١٠٢)، فجعل له التخييرَ في الإذن بأن يذبحه وعدمه.

ويلتحق بهذه المرتبة الحقُّ في كل ما تولّد من شيء ثبت فيه حقٌّ معتبرٌ، مثل نسل الأنعام المملوكة لأصحابها، وثمر الشجر، ومعادن الأرضين، فإن الحق في أصولها ثابتٌ

بمرتبة دون هذه المرتبة، ويكون في المتولد منها أقوى منه في أصولها.

**المرتبة الثانية:** ما كان قريباً من هذا، ولكنه يخالفه بأن فيه شائبةً من تواضع اصطلاح عليه نظام الجماعة أو الشريعة. وذلك مثل حق الأب في أولاده الذين جعلهم الشرع بسبب الاختصاص أولاداً له واعتبرهم نسلأً منه، لأن اختصاص المرأة بالرجل بطريقة الزواج وصيانتها إياها وتحقق حصانة نشأتها اقتضى اعتبار الحمل العالق بها في مدة ذلك الاختصاص حملاً من ذلك الزوج؛ فجعل الزوج أباً لذلك الولد وسفه كل من ينفيه عن صاحب عصمة أمه، ولم يجعل حق محاولة نفيه إلا لصاحب العصمة إن ثبت عنده قطعاً أن الحمل ليس منه. وقد كانوا في الجاهلية يثبتون الأنساب بطرق شتى، فكانوا يأخذون بقول الأم غير ذات العصمة إن حملت بولدٍ من سِفاح أن تقول: هو من فلان، أحد أجدانها؛ وربما عاضدوا ذلك بإلقائه أو باستنطاق الكهان. وكان الأمر في بغاء الإمام أوسع من ذلك.

**المرتبة الثالثة:** أن يكون المستحق وغيره سواءً في إمكان تحصيل الحق، ولكن بعض المستوين قد سعى بجهدٍ وعملٍ بيده أو بدنه، أو بابتدأ لتحصيل الشيء قبل غيره، كالاتطاب والاختباط، والصيد والقنص، واستنباط المياه، وإقامة الأرحاء على الأنهار والمصائد على الشطوط.

**المرتبة الرابعة:** دون هذه، وهي أن يكون الطريق إلى نوال الشيء هو الغلبة والقوة. وقد كان ذلك في اصطلاح البشر في عهود الفوضى أقوى من النوع الذي في المرتبة الثالثة، غير أن ذلك لما كان معظمه مذموماً في نظر الشريعة والعقول السليمة جعلناه دون المرتبة التي قبله. وهذا مثل القتال على الأرض والغارة على الأنعام، ومثل الأسر والسي في الاسترقاق. وقد أقرت الشريعة ما وجدته بأيدي الناس من آثار هذه الوسيلة.

وفي الموطأ أن عمر بن الخطاب قال لمولاه هُني حين جعله على الحمى: "وأيم الله، إنهم ليرون أنني قد ظلمتهم، إنها لبلادهم، قاتلوا عليها في الجاهلية، وأسلموا عليها في الإسلام. والذي نفسي بيده، لولا المال (أي الإبل) الذي أحمل عليه في

سبيل الله ما حميت عليهم من بلادهم شراً".<sup>١</sup> ومثل هذا النوع ما أقرته الشريعة في الحقوق العامة دون الخاصة. وذلك [مثل] حقوق الجهاد والمغانم والسبي، لكنه حقّ لعموم المسلمين، ثم يختص ببعضهم بالقسمة أو بتفيل أمير الجيش.

**المرتبة الخامسة:** حقّ السبق الذي لم يصاحبه إعمالُ جهدٍ في تحصيل الحق، وذلك مثل مقاعد الأسواق للباعة غير أصحاب الدكاكين، ومقاعد المتسوقين فيها، ومجالس المساجد، ومثل السقي من السيح والأودية من كل ماء ليس بمملوك، وتزوج ذات الوليين لأول الزوجين اللذين زوج كلاً منهما أحد الوليين إذا لم يكن دخول. وترجيحُ الزوج الذي سبق بالبناء بالمرأة على الزوج الآخر وإن كان أسبق عقداً. ومثل الالتقاط على تفصيل فيه في الإسلام وعدم تفصيل في بعض الشرائع، مثلما حكى الله عن السيارة: ﴿قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غُلَامٌ﴾ (يوسف: ١٩)، بشر نفسه بأنه ملكه بالالتقاط.

**المرتبة السادسة:** أن يكون المستحقُّ قد نال الحقَّ بطريق ترجيحه على متعدد من المستحقين في مراتب أخرى، لتعذر تمكين الجميع من الانتفاع بالشيء المستحق. وهذا مثل جعل حضانة الأولاد حقاً لأهمهم دون أبيهم إذا حصل الفراق بين الأبوين، فإنهما كانا معاً صاحبَي ذلك الحق حين الاجتماع، فلما تفرقا تعذر قيامهما به جميعاً فرجح جانبُ الأم؛ ومثل جعل النظر في مال الأولاد الصغار للأب دون الأم ترجيحاً لتدبير الأب، مع أن حقّ الأم في ذات الولد أقوى، لأن حقها من المرتبة الأولى.

وفي هذه المرتبة صورٌ وأمثلة كثيرة في الولايات. وحقوق أصحاب هذه المرتبة تُعتبرُ بالنسبة للجانب المرحح. قال القاضي أبو محمد عبد الوهاب في الإشراف في "باب الإيلاء": "الحقوق معتبرة بمن جعلت له، فالترتبُ في الإيلاء حق للزوج، فلذلك لا ينظر فيه إلى حال الزوجة من حرية ورق".

**المرتبة السابعة:** نوال الحق ببذل عوض في مقابلته يُدفعُ إلى صاحب الحق إرضاءً له، لأنه ثابت له بمرتبة من المراتب المتقدمة، وهو التعاوض فيما يقبل

١- الموطأ (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي)، "كتاب دعوة المظلوم"، ص ٧٦٦، حديث ١، ص ٧٦٦، وهو في صحيح البخاري، مج ٢، ج ٤، "كتاب الجهاد والسير"، ٣٠٥٩، ص ٣٦١.

التعويض، وسيأتي. وقد قال عمر في كلامه مع هنيء مولاة: "إنها لبلادهم، قاتلوا عليها في الجاهلية، وأسلموا عليها في الإسلام". وهذه المرتبة هي أوسع المراتب وأشهرها في تحصيل الحقوق في نظام الحضارة الإنسانية.

**المرتبة الثامنة:** أن ينال الحق بعد انقراض مستحقه أقرب الناس إليه وأولاه بأخذ حقوقه، وللعوائد والشرائع أنظاراً متفاوتة في تعيين صفة القرب. والإسلام أعدلُ الشرائع في ذلك حين رسم حقوق الإرث وبنائها على اعتبار القرابة الأصيلة والعارضه، بقطع النظر عن المحبة وضدها، كما سيأتي. قال تعالى: ﴿أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ١١)؛ وجعل الأصل في ذلك هو الرابطة العائلية، فالإرث سببه النسب والزوجية والولاء، وجعل لكلِّ حدًّا ينتهي إليه، فإذا انتهى إليه صار المال بمنزلة مال لا مالك له فيعود إلى الأصل، أعني جامعة الأمة. وقد بنى الإسلام ذلك على أصل الفطرة، فلم يمنع قرابة النساء منه، وما كُنَّ يأخذن شيئاً من مال الميت عند أكثر الأمم، إلا أنه عدل ذلك على كيفية سنشرحها في آصرة القرابة. وقد حصر الإسلام حق الإرث في التمولات خاصة، وكان أمر الجاهلية يُحوّلُ أبناء الميت وإخوته أن يرثوا زوجته.

**المرتبة التاسعة:** مجرد المصادفة دون عمل أو سعي، وهذه أضعف المراتب؛ وللعلماء في اعتبارها خلاف، فلذلك لا تجري أمثلتها إلا على رأي بعض العلماء مثل القرعة في القسمة في مذهب مالك، ومثل ما ورد في حديث الاستهام على الأذان،<sup>٢</sup> ومثل اعتبار كبر السن في المحاوره كما ورد في حديث حويصة مُحَيَّصَة،<sup>٣</sup>

١- في نشرة الشركة التونسية (ص ١٥٣): "وجعل لكل حد"، والسياق يقتضي ما أثبتناه.

٢- صحيح البخاري، مج ١، ج ١، "كتاب الأذان- باب الاستهام في الأذان"، الحديث ٦١٥، ص ١٩٠، وهو بلفظ: "لو يعلم الناس ما في النداء والصف الأول، ثم لم يجدوا إلا أن يستهموا عليه لاستهموا، ولو يعلمون ما في التهجير لاستبقوا إليه، ولو يعلمون ما في العتمة والصبح لأتوهما حبوا"؛ صحيح مسلم، ج ١، "كتاب الصلاة"، الحديث ٤٣٧، ص.

٣- جزء من حديث طويل في صحيح البخاري، مج ٤، ج ٨، "كتاب الأحكام- باب كتاب الحاكم إلى عماله والقاضي إلى أمنائه"، الحديث ٧١٩٢، ص ٤٦٣، وقد جاء فيه أن النبي ﷺ قال لحَيَّصَة: "كَبْرٌ، كَبْرٌ"، يريد السن؛ صحيح مسلم، ج ٣، "كتاب القسامة"، الحديث ١٦٦٩، ص ١٢٩٠-١٢٩٥.

ومثل الجلوس على اليمين في استحقاق الابتداء بالشرب من يد الجليس كما ورد في حديث ابن عباس.<sup>١</sup>

## [تنبیهات]

**التنبیه الأول:** قد يكون صاحب الحق واحداً وهو أخص كيفية الانتفاع، وقد يكون متعدداً محصوراً مثل الشركاء في الأشخاص<sup>٢</sup> في دار أو أرض. وقد يكون متعدداً غير محصور، وذلك في حقوق أصحاب الأوصاف كالجيش والفقراء وطلبة العلم فيما جعل لهم، وكالمرعى للقبيلة، وفي الحقوق العامة للمسلمين مثل حق بيت المال. ومتى طلب بعض المتعدد انفرادَه بما يختص به من الحق أُجيب إليه لأنه الأصل فيما يقبل التجزئة.

وقد يؤول التصرف في بعض أصناف هذا النوع إلى إقامة أمناء على استعمال الحق المشترك، وهو ما سنتكلم عليه في المقصد من وضع الحكام.

**التنبیه الثاني:** إن سلب الحق ممن<sup>٣</sup> تبين أنه غير أهل له مقصد شرعي. وقد يرجع إلى المراتب المتقدمة، مثل سلب الحق عمن لا تساعد الخلقه على نواله. ومنه سلب حق الجهاد عن النساء، كما في الحديث المفسر لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ﴾ (النساء: ٣٢).<sup>٤</sup> وللعلماء في أمثلة هذا اختلاف مثل سلب حق القضاء عن المرأة.

وقد يكون سلب الحق لأجل ترجيح جانب من المستحقين إياه على جانب آخر، كما تقدم في المرتبة السادسة. وقد يكون سلب الحق لأجل ثبوت حق آخر،

١- ربما يشير المصنف هنا إلى ما رواه حرمله عن ابن عباس قال: "شرب النبي ﷺ، وابن عباس عن يمينه، وخالد بن الوليد عن شماله، فقال له النبي ﷺ: "الشربة لك، وإن شئت آثرت بها خالداً؟" قال: ما أؤثر على رسول الله ﷺ أحداً، أحمد بن حنبل: المسند، ج ١، ص ٢٢٠ و ٢٢٥.

٢- الشَّقْصُ: القطعة من الشيء، وكذلك: النصيب.

٣- في شئرة الشركة التونسية للتوزيع (ص ١٥٤): "لمن"، والصواب ما أثبتناه.

٤- المقصود هنا حديث أم سلمة، عن مجاهد قال: قالت أم سلمة: يا رسول الله، لا نعطى الميراث، ولا نغزو في سبيل الله فقتل؟ فنزلت الآية. وفي رواية أخرى أنها قالت: يا رسول الله، تغزو الرجال ولا تغزو، وإنما لنا نصف الميراث! فنزلت الآية.

الطبري: جامع البيان، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ج ٤، ص ٤٩ (الحديثان ٩٢٣٧-٩٢٣٨).

كما تقدم في المرتبتين الثالثة والرابعة. ومن هذا أيضاً سلبُ حقِّ التصرف في المال عن المعتوه، وهو يرجع إلى زوال ما في الخَلقة من المقدرة على تدبير الأمور؛ وسلبُ حقِّ التصرف أيضاً عن السفیه وهو يرجع إلى شيء من هذا، مع مراعاة حقِّ صاحب المال الذي لا يستطيع حفظَ حقه ومراعاة حقوق عائلته وورثته.

**التنبیه الثالث:** لا يُنتزع الحقُّ من مستحقِّه إلاَّ لضرورة تقيم مصلحةً عامة، كأخذ أرضٍ للحمى أو لنزول جيش يدفع عن الأمة، وإلاَّ لِدْفَعِهِ في قضاء حقِّ آخر انتفع به المنتزِعُ منه كبيع القاضي ربع المدين، وإلاَّ لِحَقِّ مُرَجِّحِ كالشفعة.



## مقاصد أحكام العائلة

انتظام أمر العائلات في الأمة أساس حضارتها وانتظام جامعتها، فلذلك كان الاعتناء بضبط نظام العائلة من مقصد الشرائع البشرية كلها. وكان ذلك من أول ما عني به الإنسان المدني في إقامة أصول مدنيته بإلهام إلهي، روعي فيه حفظ الأنساب<sup>١</sup> من الشك في انتسابها، أعني أن يثبت المرء انتساب نسله إليه كما قد أشرنا إليه في مبحث أنواع المصلحة المقصودة من التشريع. ولم تزل الشرائع تُعنى بضبط أصل نظام تكوين العائلة الذي هو اقتران الذكر بالأنثى المُعبر عنه بالزواج أو النكاح، فإنه أصل تكوين النسل وتفريع القرابة بفروعها وأصولها. واستتبع ذلك ضَبَطَ نظام الصَّهْر، فلم يلبث أن كان لذلك الأثر الجليل في تكوين نظام العشيرة، فالقبيلة، فالأمة. فمن نظام النكاح تتكون الأمومة والأبوة والبنوة، ومن هذا تتكون الأخوة وما دونها من صور العصبية. ومن امتزاج رابطة النكاح برابطة النسب والعصابة تحدث رابطة الصهر. وجاءت شريعة الإسلام مهيمنة على شرائع الحق، فكانت الأحكام التي شرعتها للعائلة أعدل الأحكام وأوثقها وأجلها. ولا جرم أن الأصل الأصيل في تشريع العائلة هو إحكام أصرة النكاح، ثم إحكام أصرة القرابة، ثم إحكام أصرة الصهر، ثم كيفية انحلال ما يقبل الانحلال من هذه الأواصر الثلاث.

### أصرة النكاح

لما أراد مبدع الكون بقاء أنواع المخلوقات جعل من نظام كونها ناموس التولد، وجعل في ذلك الناموس داعية جبلية تدفع أفراد النوع إلى تحصيله بدافع من نفسها غير محتاج إلى حدو إليه أو إكراه عليه، ليكون تحصيل ذلك الناموس مضموناً وإن اختلفت الأزمان والأحوال. وتلك الداعية هي داعية ميل ذكور النوع إلى إنائه [وميل إنائه إلى ذكوره].

١ - في نشرة الشركة التونسية (ص ١٥٥): "الانتساب"، والأوفق ما أثبتناه.

وقد ميَّز الله تعالى نوعَ الإنسان بالاهتداء إلى الفضائل والكرامات، واستخلاصها من بين سائر ما يحف بها من شريف الخصال ورذيل الفعال. وجعل له العقل الذي يعتبر الأعمال باعتبار غاياتها ومقارناتها وأخذها منها لبابها كيفما اتفق. فبينما كان قضاء شهوة الذكور مع الإناث اندفاعاً طبيعياً محضاً، لم يلبث الإنسان منذ النشأة الموفقة أن اعتبر ببواعثه وغاياته ومقارنتها، فرأى في مجموع ذلك حباً ووداً، ولطفاً ورحمةً، وتعاوناً وتناسلاً واتحاداً، وإقامةً لنظام العائلة ثم لنظام القبيلة ثم الأمة. وفي خلال تلك المعاني كلها معان كثيرة من الخير والصلاح والعلم والحضارة؛ فألهم أن تلك الداعية ليست بالنسبة إلى نوعه كحالها بالنسبة إلى بقية أنواع الحيوان الذي لا يفقه منها غير اندفاع الشهوة، وعلم أن مراد خالقه من إيداعها في نوعه مراد أعلى وأسمى من المراد في إيداعها في الأنواع الأخرى. فأخذ الإنسان - بإرشاد هدايته وإعانة أمثاله - يكسوهاته الداعية إهاباً غير الإهاب الذي برزت فيه بادئ بدء الخلقة؛ فإن المحامد والغايات السامية التي أثمرتها هذه الداعية صيرت جذرها الأول شيئاً ضئيلاً في جنب ما حُبِّي به من عظيم الكمالات، فأصبح بحق مشرفاً بشرف آثاره ونتائجه. وقد أشار إلى هذا التطور قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا، فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمَلاً خَفِيئاً فَمَرَّتَ بِهِ، فَلَمَّا أَتَقَلَّتْ دَعَا اللَّهَ رَبُّهَا لَيْنًا لِيُسْكِنَ لَهَا مَخْرَجًا فَجَاءَهَا بِابْنٍ ذَكَرًا فَكَرِهَ اللَّهُ لَهُ بَلَاغًا مُبِينًا﴾ (الأعراف: ١٨٩). فاعتبر قوله "منها"، وقوله "ليسكن"، وقوله "دعوا الله ربهما"، وقوله "لئن آتيتنا صالحاً"، وقوله "لنكونن من الشاكرين"، فإن ذلك كله مظاهر اهتداء إلى ما في تلك الحالة من الفضائل والعواقب الصالحة.

كما تكون تلك الداعية الشهوانية أمراً ذمياً إذا حفت بها آثار قبيحة سيئة، مثل مفسد الزنا والبغاء والوَاد والاستهتار والتهتك. وتلك المذمات قد كانت مغضوضاً عن قبحها في الجاهلية كما في بعض العوائد السخيفة. أخرج البخاري في صحيحه من حديث عروة عن عائشة رضي الله عنها أنها أخبرته أن "النكاح كان في الجاهلية على أربعة أنحاء: فنكاح منها هو نكاح الناس اليوم، يخطب الرجل إلى الرجل وليته أو ابنته

فيصدقها ثم ينكحها. ونكاح آخر، كان الرجل يقول لامراته إذا طهرت من طمئتها أرسلني إلى فلان فاستبضعي منه، ويعتزلها زوجها ولا يمسه حتى يتبين حملها من ذلك الرجل الذي تستبضع منه، فإذا تبين حملها أصابها زوجها إذا أحب، وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد، فكان هذا النكاح يُسمى نكاح الاستبضاع.

ونكاح آخر يجتمع الرهط ما دون العشرة، فيدخلون على المرأة، كلهم يصيها، فإذا حملت ووضعت ومرَّ عليها الليالي بعد أن تضع حملها، أرسلت إليهم، فلم يستطع رجل منهم أن يمتنع حتى يجتمعوا عندها، تقول لهم: قد عرفتم الذي كان من أمركم، وقد ولدت، فهو ابنك يا فلان، تُسمِّي من أحببت باسمه، فيلحق به ولدها، لا يستطيع أن يمتنع به الرجل.

ونكاح رابع يجتمع الناس الكثير فيدخلون على المرأة لا تمتنع ممن جاءها، وهن البغايا وكن ينصبن على أبوابهن الرايات تكون علماً، فمن أرادهن دخل عليهن، فإذا حملت إحداهن ووضعت اجتمعوا لها ودعوا لهم القافة فألحقوا ولدها بالذي يرون، فالتاط به ودُعي ابنه، ولا يمتنع من ذلك، فلما بعث سيدنا محمد ﷺ بالحق هدم نكاح الجاهلية كله إلا نكاح الناس اليوم".<sup>١</sup>

وقد اقتصر في حديثها على ما هو متعارفٌ جهر بينهم، ولم تذكر السفاح والمخادنة المشار إليهما بقوله تعالى: ﴿مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ﴾ (المائدة: ٥)؛ وقد اقتصر القرآن على هذين لأن تلك التي في حديث عائشة كانت مباحةً في الجاهلية فأبطلت؛ فأما ما يقع سراً وهو السفاح والمخادنة،<sup>٢</sup> فلم يكن مباحاً في الجاهلية إذ كان أولياء النساء والبنات لا يقررون ذلك.<sup>٣</sup>

١- انظر حديث عائشة في صحيح البخاري، مج ٣، ج ٦، "كتاب النكاح"، الحديث ٥١٢٧، ص ٤٥٦-٤٥٧.

٢- السفاح: الزنى بدون التزام ولا مداومة، والمخادنة: زناً مع التزام ومداومة (المؤلف).

٣- قال أمرؤ القيس:

تجاوزت أحرأساً إليها ومعشراً  
علي حراًصاً لو يشرون قتلي

وقال عبد بني الحسحاس:

وهن بنات القوم إن يشعروا بنا  
تكن في بنات القوم إحدى الدهارس

"في": تعليقية، والدهارس: المصائب. وكانت عندهم علاقة أخرى تقرب من السر وهو الضماد. وعند غير العرب من الأمم ككيفية أخرى عديدة. والضماد (بكسر الضاد المعجمة)، ويقال الضمُّ (بفتح الضاد وسكون الميم)، هو أن-

فكان اعتناءُ الشريعة بأمر النكاح من أسمى مقاصدها، لأن النكاح جذمُ نظامِ العائلة، فكان مقصدها منه قصر الأمة على هذا الصنف من الزواج دون ما عداه مما حُكي في حديث عائشة. وحقيقته اختصاص الرجل بامرأة أو نساء هن قرارات نسله، حتى يثق من جراء ذلك الاختصاص بثبوت انتسابِ نسلها إليه، فإن هذا الاختصاص حفّت به أشياء منذ القدم كانت وازعةً للمرأة عن الوقوع فيما يُفضي إلى اختلاط النسب، تلك الوازعةُ هي حصانةُ المرأة في نفسها بحسب نشأتها وتربيتها ودينها، وحصانةُ مقرها بحسب صيانة زوجها إياها وذبّ جيرتها عنها لأنهم أمثال لخال زوجها. ولذلك لم تر الشريعة نقضَ ما انعقد من عقود هذا النكاح في الجاهلية، لأنه كان جارياً على تلك الأحوال الكاملة. وليس من مقصد الإسلام فيه لزومُ أن يقصد المتاعقدان من عقدهما أنهما يجريان فيه على امتثال الوصايا الشرعية المعبر عنه بالنية، إذ ليس للنية مدخلٌ في تقوية تلك الاعتبار الناشئة على الشعور الغالب بالرجلة والمروءة.

بيد أن الشريعة زادت عقدة النكاح تشريفاً وتويهاً لم يكونا ملحوظين قبلها، إذ اعتبرت أساساً لهذا الفضائل ليزيدها المقصدُ الديني تفضيلاً وحرمةً في نفوس الأزواج وفي نظر الناس، بحيث لم يبق معدوداً في عداد الشهوات. وقد نبّه الأمة لذلك قولُ الله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا، وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُتَفَكَّرُونَ﴾ (الروم: ٢١).

وقد ظهر من جميع ما تقدم أن صورة التعاقد في تكوين صلة النكاح على الوجه الأكمل صورةٌ عرضت له من الحرصِ في تحقّق معنى رضی المرأة وأهلها بذلك الاجتماع، وفي تحقّق حُسْنِ قصدِ الرجل معها من دوام المعاشرة وإخلاص المحبة؛ وإلاّ فقد كان الزواج يحصل في أول تاريخ المدنية بمجرّد الانسباق بين الرجل والمرأة والمرادة والمراضاة من كليهما، حتى يطمئن كل إلى الآخر ويستقر أمرهما

---

=تتخذ المرأة ذات الزوج خليلاً في وقت شدة القحط لينفق عليها حين تقل نفقة زوجها، وفي الغالب يكون ذلك بغضٍ نظير من زوجها أو خفية منه- (المؤلف).

١- جذم الشيء: أصله وجذره.

على الوفاق والإلف وبناء العائلة والنسل.

وقد استقرت ما يُستخلص منه مقصدُ الشريعة في أحكام النكاح الأساسية والتفريعية فوجدته يرجع إلى أصليين:

**الأصل الأول:** اتضاح مخالفة صورة عقد [النكاح] لبقية صور ما يتفق في اقتران الرجل بالمرأة.

**الأصل الثاني:** أن لا يكون مدخولاً فيه على التوقيت والتأجيل.

فأما الأصل الأول فقد اتضح لك أمره مما قدمناه آنفاً، وقد راعت الشريعة فيه تلك الصور المشروحة في حديث عائشة رضي الله عنها التي قوامها التفرقة بين النكاح والزنى والمخادنة والبغاء والاستبضاع، فإنها لا يرضى بها الأولياء في عرف الناس الغالب عليهم، ولأن تولي الولي عقد مولاته يهيئه إلى أن يكون عوناً على حراسة حالها وحصانتها، وأن تكون عشيرته وأنصاره وغاشيته وجيرته عوناً له في الذب عن ذلك. واشترط الولي في عقد النكاح هو قول جمهور فقهاء الأمصار، وقال أبو حنيفة هو شرط في نكاح الصغير والمجنون والرقيق. والولي العام القاضي إن لم يكن للمرأة ولي من العصة.

**الأمر الثاني:** أن يكون ذلك بمهر يبذله الزوج للزوجة، فإن المهر شعار النكاح، لأنه أثر من المعاملات القديمة عند البشر التي كان النكاح فيها شبيهاً بالملك، وكانت الزوجة شبيهة بالرقيق. فليس المهر في الإسلام عوضاً عن البضع كما يجري على ألسنة الفقهاء على معنى التقريب، إذ لو كان عوضاً لروعي فيه مقدار المنفعة المعروض عنها، ولوجب<sup>١</sup> تجدد مقدار من المال كلما تحققت أن المقدار المبذول قد استغرقت المنافع الحاصلة للرجل في مدة بقاء الزوجة في عصمته، مثل عوض الإجارة؛ ولو كان ثمن المرأة لوجب إرجاعها إياه عند الطلاق، كيف وقد قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ (النساء: ٢٠)، فهو عطية محضة؛

١- في نشرة الشركة التونسية (ص ١٥٩): "ولوجوب"، والصحيح المناسب للسياق ما أثبتناه.

ولكن المهر شعاراً من أشعة النكاح وفارق بينه وبين الزنا والمخادنة، ولذلك سماه الله تعالى نحلة فقال: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ (النساء: ٤). فأما تسميته أجراً في قوله: ﴿إِذَا عَاتَيْمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ﴾ (المائدة: ٥) فمؤول<sup>١</sup> ومن أجل هذا حرم نكاح الشغار لخلوه عن المهر. وقد اصطبغ النكاح في صورته الشرعية بصبغة العقود من أجل الإيجاب والقبول وصورة المهر، وما هو إلا اصطبغ عارض، ولذلك قال علماؤنا: "النكاح مبني على المكارمة، والبيع مبني على المكايسة"<sup>٢</sup>.

ولست أريدُ بهذا أن الشريعة لم تلتفت إلى ما في الصداق من المنفعة الراجعة إلى الزوجة، ولكنني أردت أن ذلك ليس هو المعنى الأول في نظر الشريعة، وإلا فأنا أعلم أن محاسن المرأة ومحامدها نعمة من الله بها عليها وحوّلها حق الانتفاع بها من أجل رغبات الرجال في استصفائها، فللمرأة حق في أن يكون صداقها مناسباً لنفاستها، لأن جمال المرأة وخلقها من وسائل رزقها، ولذلك لم يكن للوصي والسلطان تزويج اليتيمة بأقل من صداق مثلها، قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنَّىٰ وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ (النساء: ٣)، فمعنى ترتب هذا الجواب على هذا الشرط هو ما ورد عن عروة بن الزبير أنه سأل عائشة عن ذلك فقالت: "هي اليتيمة تكون في حجر وليها فيعجبها مالها وجمالها، فيريد أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها، فيعطيها مثل ما يعطيها غيره، فنهوا أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن ويبلغوا بهن أعلى سنتهن من الصداق، وأمرُوا أن ينكحوا ما طالب لهم من النساء سواهن. قالت: ثم إن الناس

١- للمصنف في تفسير هذا الجزء من الآية كلاماً لطيفاً يحسن جلبيه هنا، قال "الأجور: المهور، وسميت هنا (أجوراً) مجازاً في معنى الأعراس عن المنافع الحاصلة من آثار عقدة النكاح، على وجه الاستعارة أو المجاز المرسل. والمهر شعار متقدم في البشر للترفة بين النكاح وبين [كذا في الأصل] وإلا فالصحيح عدم تكرار "بي" [ن] المخادنة. ولو كانت المهور أجوراً حقيقة لوجب تحديد مدة الانتفاع ومقداره، وذلك بما تنزه عنه عقدة النكاح"، تفسير التحرير والتنوير، مج ٤، ج ٦، ص ١٢٤.

٢- انظر كلاماً في هذا المعنى لابن رشد (الحفيد) في بداية المجتهد ونهاية المقتصد (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ)، ج ٢، ص ١٦-١٧، وانظره كذلك في شرح بداية المجتهد ونهاية المقتصد للدكتور عبد الله العبادي (القاهرة: دار السلام، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م)، ج ٣، ص ١٢٧٨.

استفتوا رسول الله ﷺ بعد هذا الآية، فأنزل الله تعالى قوله: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنْكِحُوهُنَّ﴾ (النساء: ١٢٧). والذي ذكره الله أنه "يتلى عليكم في الكتاب" هو الآية الأولى التي قال فيها: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى﴾ (النساء: ٣)؛ فقوله في الآية الأخرى: (وَتَرْغَبُونَ أَن تَنْكِحُوهُنَّ) يعني رغبة أحدهم عن يتيمة التي في حجره حين تكون قليلة المال والجمال. فنهوا أن ينكحوا من رغبوا في مالها وجمالها إلا بالقسط، من أجل أنهم يرغبون عن نكاح اليتامى من اللاتي يكنّ قليلات المال والجمال".<sup>١</sup> فعلمنا أن انتفاع المرأة بالصدقات وبمواهبها التي تسوق إليها المال شيء غير مُلغى في نظر الشريعة، لأنه لو أُلغِيَ لَكَانَ إِغَاوُهُ إِضْرَارًا بِالرَّأَةِ. ولذلك قال الله في شأنه "أن لا تقسطوا"، أي أن لا تعدلوا، فسماه بما يساوي الجور.

**الأمر الثالث:** الشهرة، لأن الإسرار بالنكاح يقربه من الزنا، ولأن الإسرار به يحول بين الناس والذنب عنه واحترامه، ويعرض النسل إلى اشتباه أمره، وينقص من معنى حصانة المرأة. نعم، قد يدعو داع إلى الإسرار به عن بعض الناس مثل الضررة المغيارة، فلذلك قد يُعْتَفَرُ إِذَا اسْتُكْمِلَ مِنْ جِهَةِ أُخْرَى مِثْلَ الْإِشْهَادِ وَعِلْمِ كَثِيرٍ مِنَ النَّاسِ. وقد قيل إن الْمُتَوَاصِي بِكُتْمَانِهِ الْمَطْلُوقِ نِكَاحٌ سِرٌّ وَلَوْ كَانَ الشَّهَادَةُ مِثْلَ الْجَمَاعِ، وَفِيهِ خِلَافٌ. وَالْأَظْهَرُ أَنَّ السِّرَّ فِي مِثْلِ ذَلِكَ مَبْطُلٌ، وَأَمَّا الْإِسْرَارُ بِهِ عَنْ بَعْضِ النَّاسِ فَلَا يَضُرُّ. وَيَجِبُ النَّظَرُ فِي أَنَّ التَّوْثِيقَ بِتَسْجِيلِ الْإِشْهَادِ لِقَعْدِ النَّحْكَاكِحِ تَسْجِيلًا يَقْطَعُ تَأْتِيْ إِنْكَارِهِ أَوْ الشُّكِّ فِيهِ هَلْ يَقُومُ مَقَامَ الشَّهْرَةِ فِي مَعْظَمِ حُكْمَتِهَا، فَذَلِكَ مَجَالٌ لِلْإِجْتِهَادِ.

فالشهرة بالنكاح تُحَصِّلُ مَعْنَيْنِ:

أحدهما: أنها تحث الزوج على مزيد الحصانة للمرأة؛ إذ يعلم أن قد علم الناس اختصاصه بالمرأة، فهو يتعبّر بكل ما تتطرق به إليها الريبة.

١ - راجع كلام عائشة تمامه في صحيح البخاري، مج ٣، ص ٥، "كتاب تفسير القرآن"، الحديث ٤٥٧٤، ص ٢١٢.

الثاني: أنا تبعث الناس على احترامها وانتفاء الطمع فيها؛ إذ صارت مُحَصَّنَةً.<sup>١</sup> ومن أجل هذا الأصل الذي ذكرناه جعل القرآنُ النكاحَ إحصاناً، فسَمَّى الأزواجَ مُحَصِّينَ بصيغة اسم الفاعل، وسَمَّى الزوجات: مُحَصَّنَاتٍ بصيغة المفعول، فقال: ﴿مُحَصِّينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ﴾ (المائدة: ٥٠)، وقال: ﴿مُحَصَّنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ﴾ (النساء: ٢٥). وأطلق على النساء ذوات الأزواج لقب المحصنات، وقال: ﴿فَإِذَا أَحْصِنْتِ﴾ (النساء: ٢٥) بالبناء للنائب، أي أحصنهن أزواج. وفي غير هذه الآيات أيضاً.

وأما الأصل الثاني فإن الدخول في عقدة النكاح على التوقيت والتأجيل يقربه من عقود الإيجارات والأكرية، ويخلع عنه ذلك المعنى المقدَّس الذي ينبعث في نفس الزوجين من نية كليهما أن يكون قريناً للآخر ما صلح الحال بينهما، فلا يتطلب إلا ما يعين على دوامه إلى أمد مقدور، فإن الشيء المؤقت المؤجل بهجس في النفس انتظارَ محلِّ أجله، ويبعث فيها التدبيرَ إلى تهينة ما يخلفه به عند إبان انتهائه. فتتطلع نفوسُ الزوجات إلى رجال تعدنهم وتمنينهم، أو إلى افتراض في مال الزوج. وفي ذلك حدوثُ تلبيلات واضطرابات فكرية، وانصرافُ كلِّ من الزوجين عن إخلاص الود للآخر. وهذا يُفضي لا محالة إلى ضعف تلك الحصانة التي ألحنا إليها آنفاً؛ ولذلك رُحِّص نكاحُ المتعة في صدر الإسلام ثم نسخ يوم خيبر،<sup>٢</sup> واتفق جمهور علمائنا على بطلانه وفسخه. ومن العلماء من شذ فجوزه، قيل مطلقاً وينسب إلى الزيدية، وقيل في ضرورة السفر خاصة. وكأن قائل هذا ينظر إلى قاعدة ارتكاب أخف الضررين خشية الوقوع في الزنا. وينسب إلى ابن عباس نسبة مشهورة.

ولما استقام معنى قداسة عقدة النكاح في نظر الشرع أمر الزوجين بحسن

١- وقدماً قال عنزة:

يا شاة ما قنص لمن حلَّت له حرمت عليّ وليتها لم تحرمأراد أنها صارت ذات زوج فمنع هو من التطرق إليها مروية (ورد هذا الاستشهاد في المتن ورأينا أن وضعه في الحاشية أولى).

٢- انظر خير ذلك في الموطأ، "كتاب النكاح"، الحديث ١١٤٠، ص ٣٦٩؛ وانظر عدة روايات في الموضوع في صحيح البخاري، مج ٣، ج ٦، "كتاب النكاح"، الأحاديث ٥١١٥-٥١١٩، ص ٤٥٢-٤٥٣.



المعاشرة بالقوامة على النساء، وجعل الإضرارَ باختلال ذلك مفضياً إلى فسخ عقدة النكاح بحكم الحاكم بالطلاق إذا ثبت الضرر. ففي القرآن: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ، فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ١٩)، وقال تعالى: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا﴾ (النساء: ٣٤)، وقال: ﴿وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ (النساء: ١٢٨)

وأحسب أن تحديد تعدد الزوجات إلى الأربع دون زيادة ناظرٌ إلى تمكين الزوج من العدل وحسن المعاشرة، كما أوماً إليه قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ (النساء: ٣).<sup>١</sup> وحكمٌ وجوب إنفاق الرجل على زوجته ولو كانت غنية تحقيقاً لأصرة الزوجية، كما أن جعل الزوجية سبباً لإرثٍ تحقيقاً لقوة تلك الأصرة.

## أصرة النسب والقربة

تبتدئ أصرة القرابة بنسبة البنوة والأبوة. ولكن النسل المعتبر شرعاً هو الناشئ عن اتصال الزوجين بواسطة عقدة النكاح المنتفي عنها الشك في النسب. واستقراء مقصد الشريعة في النسب أفادنا أنها تقصد إلى نسبٍ لا شك فيه ولا محيد به عن طريقة النكاح بصفاته التي قررناها. فأما ما كان قبل الإسلام من الأنساب المعتبرة في اصطلاحهم الناشئة من بغاء أو استبضاع أو نحوهما مما عدا النكاح، فقد أقرته الشريعة اعتماداً على ثقة أهل الجاهلية به. لأن الثقة بالنسل قبل تحديد قواعد النكاح في الإسلام موكولة إلى ما في الجيلة من إباية الناس التحاق من ليس من نسبهم بهم. فأصنافُ المقارنة الواقعة في الجاهلية قد اختلطت نادراً بغالب الأنساب

١- قال المصنف في تفسير هذه الآية: "وخوف عدم العدل معناه عدم العدل بين الزوجات، أي عدم التسوية، وذلك في النفقة والكسوة والبشاشة والمعاشرة وترك الضرر في كل ما يدخل تحت قدرة المكلف وطوقه دون ميل القلب"، تفسير التحرير والتنوير، مج ٣، ج ٤، ص ٢٢٦.

الصحيحة، وقد وثق أهلها بالأنساب الملحقة بهم من جرائها. وفي التنقيب عنها وتمحيصها تعذرٌ أو تعسرٌ لا يحسن الاشتغالُ به وإحداث فتنة فيه، ولأنه يصير ذريعةً إلى طعن بعض الناس في أنساب بعض، [وهي أنساب] نشأت في حالة قلة ضبط، فلم تهتم الشريعة إلا بإبطال الكيفيات التي من شأنها تطرُقُ الشك إليها حتى لا يعودَ إليها الناسُ في الإسلام.

وَأُلْحِقَ التَّسْرِيَّ بِالنِّكَاحِ فِي صِحَّةِ النَّسَبِ النَّاشِئِ عَنْهُ، لِأَنَّ السَّيِّدَ إِذَا اتَّخَذَ أُمَّتَهُ سَرِيَّةً لَهُ حَاطَهَا مِنْ حِرَاسَتِهِ بِأَقْوَى مِمَّا يَحُوطُ بِهِ إِمَاءَ الْخِدْمَةِ بِدَافِعِ مَرْكَبٍ مِنَ الْجَبَلَةِ وَالْعَادَةِ، إِذَا صَارَتْ أُمٌّ وَلِدٍ لَهُ صَارَتْ لَهَا أَحْكَامٌ خَاصَّةٌ. وَلَمْ تَرْخِصْ الشَّرِيعَةُ فِي أَنْ يَتَزَوَّجَ الْحُرُّ الْأُمَّةَ إِذَا كَانَ يَجِدُ طَوَّلًا وَلَمْ يَخْشِ عُنْتًا، لَمَّا فِي اجْتِمَاعِ سَيَادَتَيْنِ عَلَى الْمَرْأَةِ مِنْ شَبْهِ تَعَدُّدِ الرِّجَالِ لِلْمَرْأَةِ الْوَاحِدَةِ، لِأَنَّ سَيَادَةَ سَيِّدِ الْأُمَّةِ تَتَلَمَّ تَحْقِيقَ حِصَانَتِهَا. وَرَخِصَتْ لِلْعَبْدِ أَنْ يَتَزَوَّجَ الْأُمَّةَ إِذْ لَا تَرْضَى الْحَرَائِرُ فِي الْغَالِبِ بِتَزْوُجِ الْعَبْدِ، وَرَخِصَتْ لِلْحُرِّ أَنْ يَتَزَوَّجَ الْأُمَّةَ إِنْ خَشِيَ الْعُنْتَ وَلَمْ يَجِدْ طَوَّلًا لِضَرُورَةٍ.

ولا شك عندي في أن حفظ النسب الراجع إلى صدق انتساب النسل إلى أصله سائقٌ النسل إلى البرِّ بأصله والأصل إلى الرأفة والحنو على نسله، سَوِّقًا جَبَلِيًّا وَلَيْسَ أَمْرًا وَهْمِيًّا. فَحَرِّصُ الشَّرِيعَةِ عَلَى حِفْظِ النَّسَبِ وَتَحْقِيقِهِ وَرَفْعِ الشُّكِّ عَنْهُ نَاطِرٌ إِلَى مَعْنَى عَظِيمٍ نَفْسَانِيٍّ مِنْ أَسْرَارِ التَّكْوِينِ الْإِلَهِيِّ، عِلَاوَةً عَلَى مَا فِي ظَاهِرِهِ مِنْ إِقْرَارِ نِظَامِ الْعَائِلَةِ، وَدَرءِ أَسْبَابِ الْخِصُومَاتِ النَّاشِئَةِ عَنِ الْغَيْرَةِ الْمَجْبُولَةِ عَلَيْهَا النَّفُوسِ، وَعَنِ تَطَرُّقِ الشُّكِّ مِنَ الْأَصُولِ فِي انْتِسَابِ النَّسَلِ إِلَيْهَا وَالْعَكْسِ. وَأُلْحِقَتْ آصِرَةُ الرِّضَاعِ بِآصِرَةِ النَّسَبِ بِتَنْزِيلِ الْمَرْضِعَةِ مَنْزِلَةَ الْأُمِّ، وَتَنْزِيلِ الرِّضِيعِ مَنْزِلَةَ الْأَخِّ بِقَوْلِهِ تَعَالَى فِي عَدِّ الْحَرَمِ تَرْوِيحُهُ: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمْ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ أَخَوَاتُكُمْ مِّنَ الرَّضَاعَةِ﴾ (النساء: ٢٣)، وبقول النبي ﷺ: "يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب".<sup>١</sup>

١- الموطأ، "كتاب الرضاع"، الحديث ١٢٨٧، ص ٤١٧؛ صحيح مسلم، ج ٢، "كتاب"، الحديث، ١٠٦٨؛ صحيح البخاري، مج ٣، ج ٦، "كتاب النكاح"، الحديث ٥١١٠/٥١١١، ص ٤٥١-٤٥٢. ولفظه عند مسلم والبخاري عن عائشة أن النبي ﷺ قال: "يحرم من الرضاعة ما يحرم من الولاة"؛ أما عند=

ثم نشأ عن قداسة آصرة القرابة إكساؤها إهابَ الحرمة والوقار، فقررت الشريعةُ معنى المحرمية بالنسب، وهو تحريم الأصول والفروع في النكاح حتى تكون القرابةُ التامةً مرموقةً بعين ملؤها عظمة ووقار، وحب بجلال لا يخالطه شيء من معنى اللهو والشهوة، فلاجل ذلك حرم نكاح القرابة المنصوص عليها.

وحكمةُ تحريم ما حرم تزوجه مختلفة بحسب اختلاف أنواع المحرمات.

فأما المحرمات بالنسب فقال الفخر في تفسيره: "ذكر العلماء أن السبب لهذا التحريم أنه وطءٌ إذلال وإهانة، فإن الإنسان يستحيي من ذكره فوجب صون الأمهات عنه. وكذلك القول في البقية".<sup>١</sup>

أقول: وتحريم ذلك أنه حيث كان معظم القصد من النكاح الاستمتاع، كانت مخالطة الزوجين غيرَ خالية من نبد الحياء، وذلك ينافي ما تقتضيه القرابة من الوقار لأحد الجانبين والاحتشام لكليهما. وذلك ظاهر في أصول الشخص وفروعه، وفي صنوان أصوله من عمه أو خالة. وأما صنوان الشخص وهم الإخوة والأخوات فلقصده إيجاد معنى الوقار بينهما.

وأما محرمات الصهر: فبعضها إلحاق بالنسب، مثل أم الزوجة، فإنها حرام ولو كان ابنها ميتاً، والربيبة التي دخل بأمرها؛ وبعضها لدفع ما يعرض من شقاق يفضي إلى قطع الرحم بين من قصدت الشريعة قوة الصلة فيه. ولهذا لا يجمع بين الأختين، والمرأة مع عمتها أو خالتها.

وأما المحرمات للرضاع فلأن آصرة الرضاع نزلت منزلة النسب لقول النبي ﷺ: "يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب".

وأما المحرمات لأجل حق الغير فأمرهن ظاهر، ومنها إدخال الأمة على الحر، على أحد القولين في مذهب مالك أن منعه لما فيه من الضرر للحر.

---

= البخاري فقد ورد عن أبي هريرة أنه قال: "نهى النبي ﷺ أن تنكح المرأة على عمتها والمرأة وخالتها، فنرى حالة أبيها بتلك المنزلة، لأن عروة حدثني عن عائشة قالت: حرّموا من الرضاعة ما يحرم من النسب".

١- الفخر الرازي: التفسير الكبير، مرجع سابق، مج ٥، ج ١٠، ص ٢٢.

وأما الملاعنة فلأن ما جرى بين الزوجين من الملاعنة يتعذر بعده حسنُ المعاشرة بينهما.  
وأما عدم الدين السماوي فلأن التحافي بين الاعتقادين واسعُ البون بين دين  
الإسلام والأديان غير الإلهية بخلاف الأديان الإلهية.

ومنها ما هو حقٌّ لله مثل المطلقة ثلاثاً على من طلقها، إذا لم يدخل بها زوجٌ  
بعد طلاق الثلاث، والمملوكة والمستترقة للذي يجد طَوْلاً، ومنها إدخال الأمة على  
الحرّة عند أبي حنيفة وأحد القولين عن مالك.

وإذا كانت المرأة هي قرارة النسل لم تُبَحَّ الشريعةُ تعدُّدُ الأزواج للمرأة، وأباحت  
تعدد الزوجات للرجل إلى حد معين، وأباحت للرجل التسري ولم تبحه للمرأة. أما  
المرأة ذات الزوج فللعلة نفسها التي لم تبح بها تعدُّدُ الأزواج للمرأة الواحدة، وأما غيرُ  
ذاتِ الزوج فللعلة التي مَنَعَتْ بها تزوّج الحرِّ الأمة إذا وجد طَوْلاً أو لم يخش العنت  
كما قدمنا، وهي أن عبد المرأة لا يغار على نسبه منها.

وفي قواعد حفظ النسب في الأحوال التي مضت في الجاهلية، وفي التحديدات  
التي جاء بها الإسلام، نظرةٌ عظيمة إلى حفظ حقوق النسل عن تعريضها للإضاعة  
والتلاشي وفساد النشأة التي لا تصاحبها الرعاية.

ومن مُمْتَمات تقوية آصرة القرابة أحكامُ النفقة على الأبناء والآباء باتفاق، وعلى  
الأجداد والأحفاد عند بعض الأئمة؛ وجعلُ القرابة سببَ ميراثٍ على الجملة؛ والأمرُ  
ببِرِّ الأبوين وبصلة الأقارب وذوي الأرحام، ممّا لا يُعرَفُ نظيرُهُ في الشرائع السالفة؛  
والترخيص في أن يطعم المرء في بيت قرابته دون دعوة ولا إذن، قال تعالى: ﴿وَلَا عَلَى  
أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ﴾ (النور: ٦١).

ومن ذلك حكم إبداء الزينة في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾  
(النور: ٣١)، فعدّ آباء البعولة وأبناء البعولة والإخوان وبني الإخوان وبني  
الأخوات. ويُقاسُ عليه بالمساواة الأنثى من هذه المراتب كلها، مثل أم الزوجة  
بالنسبة إلى زوج ابنتها، وبنت الأخ بالنسبة إلى عمها.  
ومن حقوق آصرة النسب الميراث وستكلم عليه.

## أَصْرَةُ الصَّهْرِ

نشأت أصْرَةُ الصَّهْرِ عن أصرتي النَّسَبِ والنِّكَاحِ، كما قال تعالى: ﴿فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا﴾ (الفرقان: ٥٤)، وعن تحقيق معنى الجلال والوقار المقصودين في حب القرابة كما تقدم.

فالصَّهْرُ أصْرَةُ بقرابة أهل أصْرَةِ النِّكَاحِ، كالربائب وأخت الزوجة وعمتها وخالتها وأم الزوجة؛ أو بنكاح أهل أصْرَةِ القرابة، كزوجة الابن وزوجة الأب.

نشأت رابطة الصَّهْرِ بوصفها - أعني الصَّهْرِ القريب والصَّهْرِ البعيد - فجعلت أمَّ الزوجة وابنتها مُحَرَّمَتَيْنِ على الزوج، وأبَا الزوج وابنه محرمين على الزوجة، نظراً للحرمة المركبة من قرابة أولئك بالزوجة أو الزوج ومن صهرهما للزوج أو الزوجة. وحرمت الشريعة زوجة الابن على الأب وزوجة الأب على الابن. وليس المقصد من ذلك مجرد حفظ أواصر المودة بين الشخص المحرم وبين الشخص الذي وقع التحريم بسببه، فإننا وجدنا تحريم الصَّهْرِ مستمراً بعد موت الشخص الذي وقع التحريم بسببه بله فراقه، عدا تحريم الجمع بين الأختين، فهذا هو الصَّهْرِ القريب.

وأما الصَّهْرِ البعيد فمراتب، منها ما يحرم وفيه الجمع مثل الأختين، والمرأة وعمتها، والمرأة وخالتها؛ ومنه ما لا يحرم بحال لضعف أصْرته.

### طرق انحلال هذه الأواصر الثلاث

قد جعلت الشريعة لكل أصْرَةٍ وسيلةً إلى انحلالها إذا تبين فسادُ تلك الأصْرَةِ أو تبين عدمُ استقامة بقائها، وهي مندرجة في المقصد العام من ذلك، المذكور في مقصد العقود والفسوخ. وغرضنا الآن بيان انحلال أصْرَةِ النَّسَبِ والصَّهْرِ إذ ليسا بعهدين، وبيان انحلال أصْرَةِ النِّكَاحِ إذ كان معنى التعاقد فيه عارضاً غير مقصود، وكان النِّكَاحُ قد وضع في منزلةٍ أسمى من منازل العقود، كما قدمناه في الكلام على أصْرته، ولذلك اشتهر عند الفقهاء: "النِّكَاحُ مبني على المكارمة والبيع مبني على المكايسة".

فانحلالُ أصْرَةِ النِّكَاحِ [يكون] بالطلاق من تلقاء الزوج، وبطلاق الحاكم، وبالفسخ. والمقصد الشرعي فيه ارتكاب أخف الضرر عند تعسر استقامة

المعاشرة، وخوف ارتباك حالة الزوجين، وتسرب ذلك الارتباك إلى حالة العائلة. فكان شرع الطلاق لحلّ أصرة النكاح، وقد أشار إلى ذلك قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ (البقرة: ٢٢٩).

وجُعِلَ أمرُ الطلاق بيد الرجل من الزوجين لأنه في غالب الأحوال أحرصُ على استبقاء زوجته وأعلقُ بها وأنفذُ نظراً في مصلحة العائلة. على أنه قد جُعِلَ للمرأة الوصولُ إلى الطلاق بطريق الخلع، أو بطريق الرفع إلى الحاكم إن حصل إضرار، كما جُعِلَ للمرأة أيضاً مخلصاً<sup>١</sup> ممّا عسى أن يكون في بعض الرجال أو في عرف بعض القبائل أو العصور من حماقة، أو غلظة جلافة، أو تسرع إلى الطلاق اتباعاً لعارض الشهوات، بأن تشترط أن يكون أمرُ طلاقها بيدها أو أمر الداخلة<sup>٢</sup> عليها بيدها، أو إن أضر بها فأمرها بيدها أو نحو ذلك. وفي الحديث الصحيح: "أحق الشروط أن تقوا به ما استحللتم به الفروج"<sup>٣</sup>. وقد قال سعيد ابن المسيب بإبطال الشروط اللاحقة لعقدة النكاح مطلقاً<sup>٤</sup>. وقال مالك: الشرط إذا انعقد عليه النكاحُ كان شرطاً باطلاً غير لازم، وإن وقع طوعاً من الزوج بعد عقدة النكاح لزم، بناءً على إلزام المرء بما التزم به، ولأنه مما يشمله لفظ الحديث<sup>٥</sup>. وأما حكم الحاكم بالطلاق أو بالفسخ فلاجل الضرر، أو لكون النكاح وقع على غير الصفة التي عيّنت له في الشرع.

وإنحلالُ أصرة النسب نيظ بأصرة البُنوة لأنها أصلُ النسب كما قلنا، وعلى نحوها تثبت الأبوة والأمومة ثم بقية تفاريع النسب. فإذا تقررت البنوة تقرّر ما

١- في نشرة الشركة التونسية (ص ١٦٥): "مخلصاً" والصواب ما أثبتناه تمثيلاً مع سياق الكلام.

٢- لم أستطع تبين المقصود بذه اللفظة هنا.

٣- صحيح البخاري، مج ٢، ج ٣، "كتاب الشروط"، الحديث ٢٧٢١، ص ٢٤٠.

٤- أي سواء انعقد النكاح على الشرط أو لحق الشرط بالنكاح - (المؤلف).

٥- انظر قول مالك رحمه الله فيما لا يجوز من الشروط في النكاح في الموطأ [بتحقيق محمد فؤاد عبدالباقى، "كتاب النكاح- باب ما لا يجوز من الشروط في النكاح"، ص ٤١٩]، وانظر كلام ابن العربي في كتاب القيس [على الموطأ، تحقيق الدكتور محمد عبدالله ولد كريم (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢م)، ج ٢، ص ٦٩٨-٧٠١] - (المؤلف).

سواها، وإذا انتفت انتفى. وإطلاق اسم الانحلال على إبطال أصرة النسب فيه تسامح، لأنه ليس بالحلل ما كان منعقداً، ولكنه كشف لبطلان ما كان يُظنُّ أنه نسب. فأما النسب الثابت فلا يقبل انحلالاً ولا إسقاطاً.

ولهذا الانحلال طريقان: أولهما اللعان، وثانيهما إثبات انتساب الولد إلى أب غير الذي ينسب إليه نفسه، أو ينسبه الناس إليه. فأما اللعان فأحكامه مقرر في الفقه.

وقد ألغى الرسول عليه الصلاة والسلام الاعتماد في نفي النسب على عدم الشبه بالأب؛ لأنه ليس بسبب صحيح. <sup>١</sup> وقد كان العرب وكثير من الأمم يغلطون في ذلك، وينون عليه الطعن في الأنساب جهلاً.

وأما الطريق الثاني، وهو إثبات انتساب ولد إلى أب غير الذي ينتسب إليه أو ينسبه الناس إليه، فقد ابتدأ ذلك في الشريعة الإسلامية بإبطال ما كان من التبنّي بقوله تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فِإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ﴾ (الأحزاب: ٥). فذلك رجع بالناس إلى ما يعلمون من إثبات أنساب الأدياء إلى آبائهم الأصليين، مثل زيد بن حارثة إذ كان يُدعى زيد بن محمد ﷺ، ومثل سالم مولى أبي حذيفة إذ كان يدعى ابن أبي حذيفة، فكان ذلك حقاً مستمراً لكل من يجد نسباً غير حق أن يُثبت انتسابه الحق، وينفي انتسابه غير الحق بالبينة الظاهرة، أو بالإقرار الذي لا تهمة فيه.

وقد حفظت الشريعة في هذا الطريق الثاني حق الولد المنتسب أن يدافع عن نسبه، ولذلك قال علماءنا بأن لا تعجيز في حق إثبات النسب. وانحلال أصرة الصهر تابع لانحلال أصرة أصل منشئه على تفصيل فيه؛ فمنه انحلال تام مثل أخت المرأة وعمتها وخالتها إذا انفكت عصمة تلك المرأة. بموت أو طلاق، ومنه ما لا انحلال فيه مثل أم الزوجة وزوجة الأب وزوجة الابن والربائب.

١- كما وقع في حديث ضمضم الفزاري في الصحيحين. وصرح في رواية مسلم [والبخاري أيضاً] أنه لم يرخص له الانتفاء منه - (المؤلف). صحيح البخاري، مج ٣، ج ٦، "كتاب الطلاق - باب إذا عرض بنفي الولد"، الحديث ٥٣٠٥، ص ٥١٥، وكذلك "كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة"، الحديث ٧٣١٤، ص ٥٠٢؛ وقد جاء في آخره: "و لم يرخص له في الانتفاء منه". وانظر أيضاً صحيح مسلم، ج ٢، "كتاب اللعان"، الحديث ١٥٠٠، ص ١١٣٧، وقد جاء في آخره: "و لم يرخص له في الانتفاء منه".

## مقاصد التصرفات المالية

ما يُظنُّ بشريعة جاءت لحفظ نظام الأمة وتقوية شوكتها وعزتها، إلا أن يكون لثروة الأمة في نظرها المكان السامي من الاعتبار والاهتمام. وإذا استقرينا أدلة الشريعة من القرآن والسنة الدالة على العناية بمال الأمة وثروتها والمشيئة إلى أن به قوام أعمالها وقضاء نوائبها، نجد من ذلك أدلة كثيرة تُفيدنا كثيراً يقيناً بأن للمال في نظر الشريعة حظاً لا يُستهانُ به.

وما عدَّ زكاة الأموال ثلاثة لقواعد الإسلام وجعلها شعاراً للمسلمين، وجعل انتفاها شعاراً للمشركين، في نحو قوله تعالى: ﴿يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ (المائدة: ٥٥)، ونحو قوله: ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ، الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ (فصلت: ٦-٧)،<sup>١</sup> إلا تنبيهاً على ما للمال من القيام بمصالح الأمة اكتساباً وإنفاقاً. وقد قال الله تعالى في معرض الامتنان: ﴿اللَّهُ يَسْطُرُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ (القصص: ٨٢)؛ وقال في معرض المواساة بالمال ثناءً وتحريضاً: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (البقرة: ٣)، ﴿أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾ (البقرة: ٢٥٤)؛ وقال: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ﴾ (آل عمران: ١٤)؛ وقال: ﴿وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا﴾ (المدثر: ١٢)، وقال: ﴿وَأَوْزَنْتُكُمْ أَرْضَهُمْ وِدْيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ﴾ (الأحزاب: ٢٧)؛ وقال: ﴿وَعَدَّكُمْ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا﴾ (الفتح: ٢٠)؛ وقال: ﴿وَعَاخِرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَنْتَعُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ (المزمل: ٢٠)، (أي يسافرون في التجارة)، وقال: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ (البقرة: ١٩٨) (أي تتجروا في أشهر الحج)؛ وقال: ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ

١- الآيات في هذا كثيرة مثل قوله تعالى: ﴿قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ، وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمَسْكِينِ﴾ (المدثر: ٤٣-٤٤)، وقوله: ﴿فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى﴾ (القيامة: ٣١) - المؤلف.



وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا ﴿٨﴾ (الحشر: ٨). وَنَبَّهَ عَلَى مَا فِي الْمَالِ مِنْ قِضَاءِ نَوَائِبِ الْأُمَّةِ، فَقَالَ: ﴿وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (التوبة: ٤١)، وَقَالَ: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة: ١٩٥).

وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "إِنَّ هَذَا الْمَالَ خَضِرَةٌ حُلْوَةٌ" ١، وَ"نَعْمَ عَوْنُ الرَّجُلِ الصَّالِحِ هُوَ مَا أَطْعَمَ مِنْهُ الْفَقِيرَ". وَقَالَ: "إِنَّ الْمَكْثِرِينَ هُمْ الْأَقْلُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا مَنْ قَالَ بِالْمَالِ هَكَذَا وَهَكَذَا" ٢، وَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى الْبَدَلِ، وَقَالَ: "مَا يَنْقِمُ [أَي لَا يَنْكُرُ أَوْ لَا يَكْرَهُ] ابْنُ جَمِيلٍ إِلَّا أَنَّهُ كَانَ فَقِيرًا فَأَغْنَاهُ اللَّهُ" ٣. وَفِي صَحِيحِ مُسْلِمٍ: أَنَّ أَنَسًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ ذَهَبَ أَهْلُ الدُّنُورِ بِالْأَجُورِ، ٤ يَصْلُونَ كَمَا نَصَلِي، وَيَصُومُونَ كَمَا نَصُومُ، وَيَتَصَدَّقُونَ بِفَضُولِ أَمْوَالِهِمْ. قَالَ: "أَوَلَيْسَ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ مَا تَصَدَّقُونَ بِهِ، إِنَّ لَكُمْ بِكُلِّ تَسْبِيحَةٍ صَدَقَةٌ"، إِلَى أَنْ قَالَ: فَرَجَعَ الْفُقَرَاءُ إِلَى رَسُولِ

١ - تشبيه المال بالخضرة مبني على تمثيل وقع في صدر كلام رسول الله ﷺ، وهو ما روى أبو سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال: "إن مما أحاف عليكم ما يفتح عليكم من زهرة الدنيا وزينتها. فقال رجل: يا رسول الله أو يأتي الخير بالشر؟ فقال: "إنه لا يأتي الخير بالشر، وإن مما يبنت الربيع يقتل أو يلم، إلا أكلة الخضرة، أكلت حتى إذا امتدت خاصرتها استقبلت عين الشمس، فطلعت وبالت ورتعت. وإن هذا المال... إلخ- (المؤلف).

وهو في صحيح البخاري، مج ١، ج ٢، "كتاب الزكاة"، الحديث ١٤٦٥، ص ٤٥١-٤٥٢، وانظر أطرافه في "كتاب الجهاد"، الحديث ٢٨٤٢ (مج ٢، ج ٣، ص ٢٩٠) و"كتاب الرقاق"، الحديث ٦٤٢٧ (مج ٤، ج ٧، ص ٢٢٢). صحيح مسلم، ج ٢، "كتاب الزكاة"، الحديث ١٠٣٥، ص ٧١٧؛ ولفظ مسلم عن حكيم بن حزام: "إن هذا المال حلوة خضرة، فمن أخذه بطيب نفس بورك له فيه، ومن أخذه بإشراه نفس لم يشارك له فيه، وكان كالذي يأكل ولا يشبع. واليد العليا خيرٌ من اليد السفلى".

٢- جزء من حديث طويل عن أبي ذر في صحيح البخاري، مج ٤، ج ٧، "كتاب الرقاق"، الحديث ٦٤٤٣، ص ٢٢٦-٢٢٧، و"كتاب الاستقراض وأداء الديون..." (مج ٢، ج ٣، ص ٢٣٨٨، ص ١١٦-١١٧). وفي صحيح ورواه كذلك أبو هريرة وأخرجه أحمد في المسند، ج ٢، ص ٣٥٨ و٥٢٥؛ والحاكم في المستدرک، ج ١، ص ٥١٧، وصححه، ووافقه الذهبي.

٣- صحيح البخاري، مج ١، ج ٢، "كتاب الزكاة"، الحديث ١٤٦٨، ص ٤٥٣؛ وتماهه: "...ورسوله، وأما خالد فإنكم تظلمون خالدًا، قد احتبس أدراعه وأعتده في سبيل الله، وأما العباس بن عبدالمطلب فعم رسول الله ﷺ فهي عليه صدقة ومثلها معها". صحيح مسلم، ج ١، "كتاب الزكاة"، الحديث ٩٨٣، ص ٦٧٦.

٤- الدثور بضم الدال: الأموال الكثيرة وأحدها دثر يفتح فسكون- (المؤلف).

الله ﷺ فقالوا: سمع إخواننا أهل الأموال بما فعلنا، ففعلوا مثل ما فعلنا. فقال رسول الله ﷺ: "ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء".<sup>١</sup> وفي الحديث: "إن الله ملكاً يدعو اللهم اعط منفقاً خلفاً، وممسكاً تلفاً".<sup>٢</sup> فحرض على الإنفاق بوعده الخلف للمال، وحذر من الإمساك بوعيد التلف. وقال رسول الله ﷺ لكعب بن مالك: "أمسك بعض مالك فهو خير لك".<sup>٣</sup> وقال لسعد بن أبي وقاص: "إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكفون الناس"،<sup>٤</sup> إلى غير ذلك من أدلة طافحة.

وإنما أفضت في ذكر الأدلة لإزالة ما خامر نفوس كثير من أهل العلم من توهم أن المال ليس منظوراً إليه بعين الشريعة إلا إغضاءً، وأنه غير لاق من معاملتها إلا رفضاً.

لكن الجانب الروحاني من الشريعة المنبه على جعل انصراف الهمة إلى الفضائل النفسانية والكمالات الخلقية في الدرجة الأولى، والداعي الشيطاني العارض غالباً للمستدرجين من أهل الثروة والمال بوضع ذلك في أساليب كفران نعمة الرزاق، دون وضعها في مواضع شكره، قد صرفاً أقوال الشريعة عن الصراحة في الحث على اكتساب المال، وفي بيان محاسن اكتسابه لمن أقام نفسه في مقام السعي والكد، لكيلا ينضم حثها إلى ما في داعية النفوس من الحرص على المال؛ تلك الداعية التي أشار إليها قوله تعالى: ﴿وَتَجِبُونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾ (الفجر: ٢٠)، وقوله: ﴿زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ﴾ (آل عمران: ١٤)، حذاراً من أن يحصل من اجتماع الداعيتين تكالب الأمة على اكتساب المال والافتتان به معرضين عمماً خلا ذلك من أسباب الكمال. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾ (التغابن: ١٥)، وقال: ﴿وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِآلَتِي تُقَرَّبُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَى﴾ (سبأ: ٣٧). وفي الحديث الصحيح: "أخاف عليكم أن تنافسوا فيها كما تنافس

١- جمع المؤلف هنا بين ألفاظ طريقتين للحديث، كلاهما عند مسلم. صحيح مسلم، ج ٢، "كتاب الزكاة"، الحديث ١٠٠٦، ص ٦٩٧، وج ١، "كتاب المساجد"، الحديث ٥٩٥، ص ٤١٦.

٢- صحيح البخاري، مج ١، ٢-، "كتاب الزكاة"، الحديث ١٤٤٢، ص ٤٤٣؛ وصحيح مسلم، ج ٢، "كتاب الزكاة- باب في المنق والممسك"، الحديث ١٠١٠، ص ٧٠٠.

٣- صحيح البخاري، مج ٣، ج ٥، "كتاب التفسير/سورة براءة"، الحديث ٤٦٧٦، ص ٢٥٣.

٤- صحيح البخاري، مج ٢، ج ٣، "كتاب الوصايا"، الحديث ٢٧٤٢، ص ٢٥٤.

الذين من قبلكم، فتهلككم كما أهلكتهم"،<sup>١</sup> فشبه التنافس المحذور بتنافس الذين من قبلنا، وهو التنافس الذي تتمحّض له الأمة فتصرف عن التنافس في الفضائل والأخلاق الحميدة؛ وربما دحضت كثيراً من صفات الكمال سعياً وراء جلب المال. لذلك اقتنعت الشريعة في هذا الشأن بأن لم تنه الناس عن اكتساب المال من وجوهه المعروفة، وبأن يبت ما في وجوه صرفه من المصالح والمفاسد رغبةً ورهبةً، وبأن لم تغبن أصحاب الأموال ما يحصل لهم من الفضائل والدرجات بسبب أموالهم إن هم أنفقوها في مصارفها النافعة. قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ، أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (البقرة: ٢٠٠-٢٠٢)، وقال: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (التوبة: ٣٤). وفي الحديث: "ما زكّي فليس بكنز أو ما أدى زكاته فليس بكنز"،<sup>٢</sup> وقال تعالى: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ (آل عمران: ٩٢).

وقد أجمع الصحابة في عهد عثمان بن عفان على مخالفة أبي ذر في دعوته الناس إلى الانكفاف عن المال، وإنابته إياهم بأن ما جمعوه يكون وبالأعلى عليهم في الآخرة، إذ كان يجهر بذلك في دمشق، ويقول: بشر الذين يكتزون الذهب والفضة بمكاو من نار، تُكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم، ويقرأ قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ (التوبة: ٣٤)، فقال له معاوية بن أبي سفيان

١- صحيح البخاري، مج ٤، ج ٧، "كتاب الرقاق- باب ما يُحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها"، الحديث ٦٤٢٥، ص ٢٢١-٢٢٢، ولفظه عن عمرو بن عوف: "فوالله ما الفقر أحشى عليكم، ولكن أحشى عليكم أن تبسط عليكم الدنيا كما بسطت على من كان قبلكم، فتنافسوها كما تنافسوها، وتلهيكم كما أهتتم".

٢- روي مرفوعاً وموقوفاً. أما المرفوع فقد أخرجه البيهقي عن ابن عمر، وقال: "هذا ليس بمحفوظ، وإنما المشهور هو الموقوف عليه"، سنن البيهقي، ج ٤، ص ٨٢. وقد أخرجه موقوفاً على ابن عمر مالك: الموطأ، "كتاب الزكاة- باب ما جاء في الكنز"، الحديث ٥٩٧، ص ١٧١. وانظر كذلك ابن أبي شيبة: المصنف (طبعة باكستانية)، ج ٣، ص ١٩٠. كما روي مرفوعاً عن أم سلمة عند الحاكم: ج ١، ص ٣٩٠ وصححه على شرط البخاري، وأقره الذهبي، وانظر البيهقي: ج ٤، ص ٨٣، وابو داود: السنن، "كتاب الزكاة"، الحديث ١٥٦٤؛ فال ابن عبد البر: في سننه مقال، ومثله المنذري. وانظر كذلك الكامل لابن عدي، ج ٧، ص ٢٦٤٧ و٢٦٥٢.

أمير الشام: ذلك نازل في أهل الكتاب لا فينا، وما أدِّي زكاته فليس بكنز، فيأبى أبو ذر أن ينكف عن مقالته، حتى شكاه معاوية إلى عثمان، فكتب إليه عثمان أن يرجع إلى المدينة، ثم تكاثر الناس عليه، فاختر العزلة في الرَبْذَة<sup>١</sup>.

هذا وقد تَقَرَّرَ عند علمائنا أن حفظَ الأموال من قواعد كليات الشريعة الراجعة إلى قسم الضروري. ويُؤخذ من كلامهم أن نظامَ نماءِ الأموال وطرق دورانها هو معظم مسائل الحاجيات كالبيع والإجارة والسَّلْم. وقد لعنا إلى قاعدة حفظ الأموال ونمائها في مبحث أنواع المصلحة المقصودة من التشريع، وأما تفصيل ذلك فموضعه مبحثنا هذا.

وقد أشرتُ في المبحث المتقدم [إلى] أن المقصد الأهم هو حفظ مال الأمة وتوفيره لها، وأن مال الأمة لما كان كلاً مجموعياً فحصولُ حفظه يكون بضبط أساليب إدارة عمومها، وبضبط أساليب حفظ أموال الأفراد وأساليب إدارتها، فإن حفظَ المجموع يتوقف على حفظ جزئياته، وإن معظمَ قواعدِ التشريع المالي متعلقةٌ بحفظ أموال الأفراد وآثله إلى حفظ مال الأمة، لأن منفعةَ المال الخاص عائدةٌ إلى المنفعة العامة لشروة الأمة. فالأموال المتداولة بأيدي الأفراد تعود منافعتها على أصحابها وعلى الأمة كلها، لعدم انحصار الفوائد المنجرة إلى المتفعين بدوالها. وقد أشار إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ (النساء: ٥)، فالخطاب للأمة أو لولاة الأمور منها، وأضاف الأموال إلى ضمير غير مالكيها لأن مالكيها هنا هم السفهاء المنهي عن إيتائهم إياها. وقوله: "الَّتِي جَعَلَ لَهُ لَكُمْ قِيَامًا"، يزيد الضمير وضوحاً ويزيد الغرضَ تبييناً، إذ وصف الأموال بأنها مجعولةٌ قِيَاماً لأموال الأمة.<sup>٢</sup>

فالمال الذي يتداول بين الأمة يُنظَرُ إليه على وجه الجملة، وعلى وجه التفصيل، فهو على وجه الجملة حقٌّ للأمة عائدٌ عليها بالغنى عن الغير. فمن شأن الشريعة أن

١- الرَبْذَة (بفتح الراء والباء)، قرية شرقي المدينة تبعد عن المدينة مسيرة ثلاث مراحل خربت سنة ٣١٩ بعد الهجرة بالقرامطة - (المؤلف). وانظر خير ابي ذر في ذلك في صحيح البخاري، مج ١، ج ٢، "كتاب الزكاة- باب ما أدِّي زكاته فليس بكنز"، الحديث ١٤٠٦، ص ٤٣١، وراجع طرفه في "كتاب تفسير القرآن"، الحديث ٤٦٦٠ (مج ٣، ج ٥، ص ٢٤٧).

٢- قرئ "قيماً"، وقرئ "قياماً وقواماً"، وهي بمعنى واحد، لأن "قيماً" -بوزن عوذ- اسم لما يقام به الأمر، و"قياماً" مصدر بمعنى ذلك، و"قواماً" كذلك، وهو ما يتقوم به الشيء - (المؤلف).

تضبط نظام إدارته بأسلوب يحفظه موزعاً بين الأمة بقدر المستطاع، و[أن] تعين على نمائه في نفسه أو بأعواضه بقطع النظر عن كون المنتفع به مباشرةً أفراداً خاصة، أو طوائف أو جماعاتٍ صغرى أو كبرى. ويُنظرُ إليه على وجه التفصيل باعتبار كلِّ جزءٍ منه حقاً راجعاً لمُكتسبه ومُعالجه من أفراد أو طوائف أو جماعات معينة أو غير معينة؛ أو حقاً لمن ينتقل إليه من مكتسبه. وهو بهذا النظر ينقسم إلى مال خاص بأحد وجماعات معينة، وإلى مال مرصود لإقامة مصالح طوائف من الأمة غير معينين.

فالأول من هذا النظر هو الأموال الخاصة المضافة إلى أصحابها. والثاني هو المسمّى في اصطلاح الشريعة بمال المسلمين أو مال بيت المال. يختلف مواردُه ومصارفه. وقد كان أصلُه موجوداً في زمن النبوة مثل أموال الزكاة، ومثل أذواد الإبل المعدودة لحمل المجاهدين، واللاماة المرصودة للبس المجاهدين. وفي الحديث: "أن خالداً قد احتبس أدرعَه وأعتده في سبيل الله".<sup>١</sup> وكذلك ما جعل لنفع المسلمين، وفي الحديث: "من يشتري بئر رومة فيكون دلوهُ فيها كدلاء المسلمين"،<sup>٢</sup> فاشتراها عثمان وجعلها للمسلمين.

ولقصدٍ تحصيل الاستبصار في هذا الغرض الجليل، ولندرةِ حَوْضِ علماءِ التشريع فيه حَوْضاً يفصله ويبيّنه، رأيت حقيقاً عليّ أن أشبع القولَ فيه وفي أساسه.

إن مال الأمة هو ثروتها، والثروة هي ما ينتفع به الناسُ آحاداً أو جماعاتٍ، في جلب نافع أو دفع ضار، في مختلف الأحوال والأزمان والدواعي، انتفاع مباشرةً أو وساطة. فقولنا: "في مختلف الأحوال والأزمنة والدواعي"، إشارةً إلى أنّ الكسب لا يعد ثروة إلا إذ صلح للانتفاع مُدداً طويلة، ليخرج الانتفاع بالأزهار والفواكه،

١- صحيح البخاري، مج ١، ج ٢، "كتاب الزكاة"، الحديث ١٤٦٨، ص ٤٥٣؛ صحيح مسلم، ج ٢،

"كتاب الزكاة"، الحديث ٩٨٣، ص ٦٧٦-٦٧٧.

٢- أورده البخاري مُعلّقاً: مج ٢، ج ٣، "كتاب المساقاة- الباب الأول"، ص ١٠٥؛ وينظر كذلك الحديث

٢٧٧٨ حيث أورده بسياق آخر في "كتاب الوصايا" (مج ٢، ج ٣، ص ٦٩؛ ووصله الترمذي: السنن، "كتاب المناقب"، الحديث ٣٧٠٣ وقال: "حديث حسن. وقد روي من غير وجه عن عثمان؟ والنسائي:

السنن، ج ٦، "كتاب وقف المساجد"، الحديث ٣٦٠٨، ص ٢٣٥:

فإنها لا تعتبر ثروة، ولكن التجارة فيها تعد من لواحق الثروة. وقولنا: "مباشرة أو وساطة"، لأن الانتفاع يكون باستعمال عين المال في حاجة صاحبه، ويكون بمبادلته لأخذ عوضه المحتاج إليه من يد آخر.

وتتقوم هذه الصفة للمال باجتماع خمسة أمور: ١- أن يكون ممكناً ادخاره؛ ٢- وأن يكون مرغوباً في تحصيله؛ ٣- وأن يكون قابلاً للتداول؛ ٤- وأن يكون محدود المقدار؛ ٥- وأن يكون مكتسباً.

فأمّا إمكان الادخار فلأن الشيء النافع الذي يُسرَعُ إليه الفساد لا يجده صاحبه عند دعاء الحاجة إليه في غالب الأوقات، بل يكون مُرغماً على إسراع الانتفاع به ولو لم تكن به حاجة.

وأما كونه مرغوباً في تحصيله، فذلك فرغ عن كثرة النفع به. فالأنعام والحب والشجر في القرى ثروة، والذهب والفضة والجواهر ونفائس الآثار في الأمصار ثروة، والأنعام وأوبارها وأصوافها وأحواض المياه والمراعي وآلات الصيد في البوادي ثروة. ١  
وأما قبول التداول أي التعاوض به، فذلك فرغ عن كثرة الرغبة في تحصيله. وهذا التداول يكون بالفعل، أي ينقل ذات الشيء من حوز أحد إلى حوز آخر، ويكون بالاعتبار مثل عقود الذم كالتسليم والحوالة ويبيع البرنامج ومصارفة أوراق المصارف (أي البنوك). ٢

وأما كونه محدود المقدار، فلأن الأشياء التي لا تنحصر مقاديرها لا يقصد

---

١- من هنا تعلم اختلاف العرب في إطلاق اسم المال، فأهل الإبل يسمونها مالا، قال زهير: "صحيحات مال طالعات بمحرم".

وفي حديث عمر في الموطن: "لولا المال الذي أحمل في سبيل الله". وأهل النخيل يسمون النخيل مالا، كما في الحديث. كان أبو طلحة أكثر أنصاري بالمدينة مالا، وكان أحب أمواله إليه بيرحاء. وقال رسول الله له "بخ، ذلك مال رابع". وأهل الذهب والفضة يسمونها مالا، قال تعالى: ﴿أَنْ تَتَّخِذُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾، مع قوله، ﴿وَوَاءَ تَيْسَمُ إِحْدَاهُنَّ قَنْطَارًا﴾ - (المؤلف).

٢- البنوك جمع بنك، كلمة فرنسية مأخوذة من كلمة بانكو في اللغة اللاتينية، ومعناها محل جلوس للكتابة أو مجلس مطلقا، ثم أطلقت على المقعد الذي يتخذه الصيرفي للصرف النقود. ثم توسعوا فيه فصار بمعنى الدار التي يشتغل فيها جماعة من الصيارفة للصرف وتحويل الحوالات التجارية والسفاتيح - (المؤلف).

الاختصاص بمقادير منها فلا تُدخِرُ فلا تُعدُّ ثروة، وذلك مثل البحار والرمال والأنهار والغابات. على أن مثل الأخيرين قد يُعدُّ وسيلةً ثوريةً باعتبار ما يحصل بهما من خصب وتشغيل. ولم يقع الاصطلاح على عدِّ البحار ثروة<sup>١</sup>، وإن كانت قد تسهل مواقعها لبعض الأقطار السفر فيها دون بعض آخر. وأمَّا المعادن فقد اعتُبرت ثروةً وإن كانت غير محدودة المقادير، إلاَّ أنَّ المُستخرَجَ منها يكون محدودَ المقدار لما يستدعيه استخراجُه من النفقات الجمة.

وأما كونه مكتسباً، فإن يحصل لصاحبه أو لمن خلفه بسعيه بأن لا يحصل له عفواً، لأن الشيء الذي يحصل عفواً لا يكون عظيم النفع كالحشيش، واحتطاب الغابات وأسراب بقر الوحش وحمرة بقر منازل قبائل البادية.

واعلم أن من جهات توازن الأمم في السلطان على هذا العالم جهة الثروة، فبنسبة ثروة الأمة إلى ثروة معاصريها من الأمم تُعدُّ الأمة في درجة مناسبة لتلك النسبة في قوتها، وحفظ كيانها، وتسديد مآربها وغناها عن الضراعة إلى غيرها.

## المالك والتكسب

لإثراء الأمة وأفرادها طريقتان: أحدهما التملك، والثاني التكسب. وقد مضت الإشارة إليهما إجمالاً في مبحث مقصد تعيين الحقوق لأصحابها. فالتملك هو أصل الإثراء البشري، وهو اقتناء الأشياء التي يستحصل منها ما تُسدُّ به الحاجة بغلاته أو أعواضه، أي أثمانه.

والأصل الأصيل في التملك الاختصاص، فقد كان من أصول الحضارة البشرية أن يدأب المرء إلى تحصيل ما يحتاج إليه لتقويم أو ودِّ حياته وسلامته. فهو يصيد لطعامه، ويحتجى الثمر لفاكهته، ويحطب للوقود، ويبني البيت أو الخص للتوقي من الحر والقر، ويتوخى منزله بجوار المياه خشية العطش، ويرتبط الفرس ويعد السلاح

١- لا يخفى أن ما تطوي عليه البحار من أسماك وأحجار كريمة ونفط وغاز طبيعي إلخ.. يعد ثروة مهمة، فضلاً عن أن البحار تمثل مرفقاً أساسياً في حركة التجارة الدولية وعمقاً استراتيجياً خطيراً في الجغرافيا السياسية للعالم، بحيث لا مجال لإغفالها وعدم الاعتداد بها في أي تقدير للثروة الوطنية لأية دولة من الدول.

للدفاع، ويقتني نفائس الحلبي والثياب للتزين. وهو يتجشم في السعي لنوال ذلك عرقَ القربة أو وحشة الغربة، وهو يعمد إلى السَّبْق إلى الأشياء المباحة للناس، ويحوّل مجرى الماء إلى أرضه قبل أن يحوّله آخر، يتحمل لذلك كله ما يبلغ به الجهد والتعب وإعمال الرأي. وكل ذلك التدبير يبعثه على التكثير من ادخار ما قد يتطلبه والاحتفاظ بما يفضل عن حاجته، ادخاراً لشدائد الأزمان أو تباعد المكان. ويزيده حرصاً على هذا الادخار شعوره بإمكان فقدان لعجز أو عدم. ولذلك قال الأعشى: "كجايبة الشيخ العراقي تفهق" <sup>١</sup>.

وهو قد سمى ذلك التحصيل والادخار ملكاً، ورأى أن سعيه يُحوّله حقّ الاختصاص بما جمعه، فإذا امتدت إليه أيدي الطامعين في ابتزازه رأى عملهم ظلماً وحمي غضبه وقام إلى مدافعتهم.

فلما أُشربت قلوبُ البشر حبَّ العدل احترموا ممتلكاتِ الناس، وصادقوا على أحقية أصحابها بها، ورأى [كلُّ واحد] لنفسه الحقّ في أن يتصرف فيما حصله تصرفاً مطلقاً لا يقبل فيه تدخلٌ متدخل. وقد قص الله تعالى أن أهل مدين عجبوا من شعيب أن يضيق عليهم بعض المعاملات فشافهوه بالإنكار والتهكم به إذ: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصْلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ، إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾ (هود: ٨٧)، واعتبر الإسلام في أصل التملك معنى ما ذكرنا، ففي الحديث: "من أحيأ أرضاً ميتة فهي له، وليس لعرق ظالم حق".

ثم اعتبر تفرع التملك عن هذا الاختصاص ومراعاة جهود المرء في تملكه فكانت أسباب التملك في الشرع هي:

١- الاختصاص بشيء لاحق لأحد فيه كإحياء الموات.

٢- والعمل في الشيء مع مالكة كالمغارة.

١- مصراع من بيت من قصيدته التي مدح بها الملق وأوله: "نفى الذم عن رهط الملق جفنة".  
ومحل الشاهد منه أنه اختار نسبة الجايبة إلى الشيخ لأنه يحرص على ملء جايبته لحرصه وخشية أن لا يجد الماء وقت طلبه - (المؤلف).



٣- والتبادل بالعوض كالبيع، والانتقال من المالك إلى غيره كالتبرعات والميراث.

فالملك تمكن الإنسان شرعاً من الانتفاع بعين أو منفعة من تعويض ذلك أو من الانتفاع به وإسقاطه للغير، فخرج التصرف بوجه العصمة.<sup>١</sup>

وأصل الشريعة في تصرف الناس في أموالهم ومملوكاتهم إطلاقاً التصرف لهم للأحرار الراشدين منهم، فلا ينتقض ذلك الأصل إلا إذا كان المالك غير متأهل لذلك التصرف. وقصور التصرف يكون لصبي، أو سفه (أي اختلال العقل في التصرف المالي)، أو إفلاس مدين، أو عدم حرية، أو حجر في جميع المال أو بعضه؛ فهذا في التبرع فيما زاد على الثلث من مريض مرضاً مخوفاً، ومن تصرف معلق بما بعد الموت؛ وهو الوصية وما يؤول إليها من تبرع، وتبرع ذات الزوج بما زاد على ثلث مالها.

وأما التكسب فهو معالجة إيجاد ما يسد الحاجة، إما بعمل البدن، أو بالمرضاة مع الغير. وأصول التكسب ثلاثة: الأرض، والعمل، ورأس المال.

وللأرض المكانة الأولى في هذه الأصول الثلاثة. وإذا أطلقنا الأرض هنا فمرادنا ما يصل إليه عمل الإنسان في الكرة الأرضية بما فيها من بحار وأودية ومعادن ومنابع مياه وغيرها؛ إلا أن الحظ الأوفر من ذلك والأسبق هو للأرض بمعنى سطحها الترابي، فإنه منبت الشجر والحب والمرعى، ومنبع المياه. قال الله تعالى: ﴿أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا﴾ (النازعات: ٣١)، وقال: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ﴾ (الملك: ١٥)، وقال: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (البقرة: ٢٩)، وقال: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ، أَنَا صَبَّبْنَا الْمَاءَ صَبًّا، ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا، فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا، وَعَيْنًا وَقَضْبًا، وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا، وَحَدَائِقَ غُلْبًا، وَفَاكِهَةً وَأَبًّا، مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ﴾ (عبس: ٢٤-٣٢). والأرض تتفاوت بالخصب وأثرها

١- مأخوذ من كلام ابن الشاطب في تعليقه على الفروق للقراي مع إصلاح آخره؛ انظر: "الفرق المائة والثمانين" - (المؤلف).

هذا ونص عبارة الإمام أبي القاسم بن عبد الله بن محمد بن محمد الأنصاري (المعروف بابن الشاطب) هو: "والصحيح في حد الملك أنه تمكن الإنسان بنفسه أو بنباية من الانتفاع بالعين أو المنفعة ومن أخذ العوض عن العين أو المنفعة. انظر حاشيته على الفروق المعنونة بإدراج الشروق على أنواع الفروق، مج ٢، ج ٣، ص ٢٠٩.

أخصبها، ولذلك كانت الرمال أقل ثروة من غيرها.

وأما العمل فهو وسيلة استخراج معظم منافع الأرض، وهو أيضاً طريقاً لإيجاد الثروة. يمثل الإيجار والاتجار. وقوامه سلامة العقل وصحة الجسم، فسلامة العقل للتمكن من تدبير طرق الإثراء، والصحة لتنفيذ التدبير، مثل استعمال الآلات واستخدام الحيوان. ومنه الغرس والزرع والسفر لجلب الأقوات والسلع. وقد امتن الله تعالى به فقال: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ (يونس: ٢٢)، وقال: ﴿يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ (المزمل: ٢٠).

وقد يكون العملُ صادراً من جامع المال لتحصيل أصل ما يتموله تملكاً كالاتطاب وإحياء الموات، أو تكسباً مثل مبادلة ماله بما هو أوفر. وقد يكون العمل من غير جامع المال، وهو العمل في مال غير العامل ليحصل العاملُ بعمله جزءاً من مال صاحب المال كالإجارة على عمل البدن.

وأما رأسُ المال فوسيلةٌ لإدامة العمل للإثراء، وهو مال مُدَّخِرٌ لإنفاقه فيما يجلب أرباحاً. وإنما عُدَّ رأسُ المال من أصول الثروة لكثرة الاحتياج إليه، فإذا لم يكن موجوداً لا يأمن العاملُ أن يعجز عن عمله فينقطع تكسبه. والأظهرُ أن تُعدَّ آلات العمل في رأس المال مثل المحركات ومزجيات البخار وآلات الكهرباء، وكذلك دواب الحرث والمكارة.

إذا علمت هذا فالمعاملات المالية بعضها راجعٌ إلى التملك؛ كبيع الديار للسكنى والأطعمة المأكولة، وبعضها راجعٌ إلى التكسب؛ كبيع أرض الحراثة وأشجار الزيتون. وكذلك عقودُ الشركات من قراض ومزارعة ومغارسة ومساقاة، وعقود الإيجارات<sup>١</sup> في الذوات والدواب والآلات والبواخر والأرتال.

والمقصد الشرعي في الأموال كلها خمسة أمور: رواجها، ووضوحها، وحفظها، وثباتها، والعدل فيها.

فالرواج دوران المال بين أيدي أكثر من يمكن من الناس بوجه حق. وهو مقصد

١- في نشرة الشركة التونسية (ص ١٧٥): "الإجراءات"، وواضح أنه تصحيف.

شرعي عظيم، دل عليه الترغيبُ في المعاملة بالمال، ومشروعية التوثيق في انتقال الأموال من يد إلى أخرى. ففي الترغيب في المعاملة جاء قوله تعالى: ﴿وَأَخْرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ (المزمل: ٢٠)، وقول النبي ﷺ: "ما من مسلم يزرع زرعاً، أو يغرس غرساً، فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة، إلا كان له به صدقة".<sup>١</sup> وروي عن عبد الله ابن عمر أنه قال: "ما موت أحب إليَّ بعد الشهادة في سبيل الله من أن أموت متجرراً"، لأن الله قرن بين التجارة والجهاد في قوله تعالى: ﴿وَأَخْرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَأَخْرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (المزمل: ٢٠). وفي الموطأ عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: "اتجروا في أموال اليتامى لا تأكلها الزكاة".<sup>٢</sup> وقد دلت إشارة قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاصِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا﴾ (البقرة: ٢٨٢)، على أهمية إدارة التجارة في نظر الشريعة حتى رخصت في ترك الإشهاد المحثوث عليه حرصاً على نفي العوائق عنها. ومن الشواهد في ذلك أن العرب كانوا يجرمون التجارة في الحج إذا دخل شهر ذي الحجة أسواقهم: منجنة وذا الحجاز وعكاظ. وكانوا يقولون لمن يتجر في العشر من ذي الحجة: "هؤلاء الداج، وليس بالحاج". فأبطل الإسلام ذلك بحكم قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ﴾ (البقرة: ١٩٨)، أي في أيام الحج.

وفي التوثق وردت أدلة كثيرة في مشروعية الإشهاد والحث عليه، منها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ إلى قوله: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٨٢)، ومنها عمل النبي ﷺ كما سيأتي في مقصد القضاء والشهادة.

١- صحيح البخاري، مج ٢، ج ٣، "كتاب الحرث والمزارعة"، الحديث ٢٣٢٠، ص ٩٤؛ صحيح مسلم، ج ٣، "كتاب المساقاة"، الحديث ١٥٥٣، ص ١١٨٩، وكلاهما عن أنس بلفظ: "ما من مسلم يغرس غرساً، أو يزرع زرعاً...، وانظر كذلك البغوي: مصابيح السنة، ج ١، "كتاب الزكاة"، الحديث ١٣٤٤، ص ٤٧.

٢- المعروف عند رجال السنة أن هذا من كلام عمر. ومن الناس من يروي في معناه حديثاً: "ابتغوا بأموال اليتامى لا تنهبها الزكاة"، وروي أن رسول الله ﷺ خطب فقال: "ألا من ولي يتيماً له مال فليتجر له فيه ولا يتركه فتأكله الزكاة"، وكل ذلك بأسانيد ضعيفة - (المؤلف).

ومحافظةً على مقصد الزواج شرّعت عقودَ المعاملات لنقل الحقوق المالية بمعاوضة أو بتبرع، وهي من قسم الحاجي كما تقدم، وجعل لزومها حصول صيغ العقود وهي الأقوال الدالة على التراضي بين المتعاقدين. واشترطت فيها شروطاً لفائدة المتعاقدين كليهما، فإذا استوفت شروطها فهي صحيحة، وبصحة العقد يترتب أثره؛ وكان الأصلُ فيها اللزوم بحصول الصيغ.

وتسهيلاً للزواج شرّعت مشتملةً على شيء من الغرر، مثل المغارسة والسلم والمزارعة والقراض، حتى عدّها بعضُ علمائنا رخصاً باعتبار أنها مستثناة من قاعدة الغرر، وإن لم يكن فيها تغييرٌ حكمٍ من صعوبةٍ إلى سهولةٍ لعذر. واعتبروا في إطلاق اسم الرخصة عليها أن تغيير الحكم أعمُّ من تغييره بعد ثبوته، أو تغيير ما لو ثبت لكان مخالفاً للحكم المشروع.

ولأجل مقصد الزواج كان الأصلُ في العقود المالية اللزوم دون التخيير إلا بشرط. قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)، كما استدل لذلك القرابي في "الفرق السادس والتسعين والمائة" <sup>١</sup>. وأما العقود التي جعلها فقهاؤنا غير لازمةٍ بمجرد العقد بل حتى يقع الشروع في العمل -وهي الجعل والقراض باتفاق، والمغارسة والمزارعة على خلاف- فإنما نظر فيها إلى عذر العامل لأنه قد يخف إلى العقد لرغبة في العوض ثم يتبين له أنه لا يستطيع الوفاء بعمله. فمصلحة العقد بالأصالة في لزومه، وتأخر اللزوم في هذه لمانع عارض، خلافاً لظاهر كلام القرابي في "الفرق التاسع والمائتين" <sup>٢</sup>.

ومن معاني الزواج المقصود انتقالُ المال بأيدي عديدة في الأمة على وجه لا حرج فيه على مكتسبيه، وذلك بالتجارة وبأعواض العملة التي تدفع لهم من أموال أصحاب المال. فتيسير دوران المال على آحاد الأمة وإخراجُه عن أن يكون قارراً في يدٍ واحدة أو منتقلاً من واحدٍ إلى واحدٍ مقصدٌ شرعي، فُهمت الإشارةُ إليه من

١ الفروق، مصدر سابق، مج ٢، ج ٣، ص ٢٧٢.

٢ المصدر نفسه، مج ٢، ج ٤، ص ١٣.

قوله تعالى في قسمة الفيء: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ (الحشر: ٧)، فالدولة تداول المال وتعاقبه، أي كيلا يكون مال الفيء يتسلمه غني من غني، كالابن البكر من أبيه مثلاً، أو الصاحب من صاحبه.

والشريعة قد بلغت إلى مقصدها هذا بوجه لطيف، فراعته لمكتسب المال حقاً تمتعه، به فلم تصادره في ماله بوجه يخرجه، لما هو في جيلة النفوس من الشح بالمال، فجعلت لحالة المال حكمين: أحدهما حكمه في مدة حياة صاحبه، والثاني حكمه بعد موت صاحبه.

فأما في الأول فأباحت لمالك المال في مدة حياته تصرفه فيه واختصاصه به، حثاً للناس على السعي في الاكتساب لتوفير ثروة الأمة وإبعاد المفشلات عنها، فلم تجعل عليه في مدة حياة مكتسبه إلا حق الله فيه، وهو الزكاة على اختلاف أحوالها وتخميس المغام.

والثاني حكمه بعد موت مكتسبه، وفي هذه الحالة نفذت الشريعة مقصدها من توزيع الثروة تنفيذاً لطيفاً، لأن مكتسب المال قد قضى منه رغبته في حياته، فصار تعلق نفسه بماله بعد وفاته تعلقاً ضعيفاً، إلا إذا كان على وجه الفضول؛ فعلم المكتسب باقتسام ماله بعد موته لا يثبطه عن السعي والكد في تنميته مدة حياته، فشرع الإسلام قسمة المال بعد وفاة مكتسبه. وقد كانوا في الجاهلية يوصون بأموالهم لأحب الناس إليهم أو أشهرهم في قومهم، تقريباً إليهم وافتخاراً بهم، فأبطل الإسلام ذلك؛ فأوجب الوصية للأقارب بآية: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١٨٠)، ثم نسخ بشرع الموارث المبين في القرآن والسنة، ولم يجعل لصاحب المال حق في صرفه بعد موته إلا في ثلث ماله أن يوصي به لغير وارث، فتم مقصد التوزيع بحكمة، وهي جعل المال صائراً إلى قرابة صاحبه؛ لأن ذلك مما لا تشمئز منه نفسه، ولأن فيه عوناً على حفظ المال في دائرة القبيلة. وإنما تتكون الأمة من قبائلها، فيؤول ذلك إلى حفظه في دائرة جامعة الأمة.

ولم تحريم الشريعة أولى الأرحام من حق في المال، وقد كان أهل الجاهلية يجرمون جانب المرأة من الميراث، فمن أين يجيء طمع أولى الأرحام؟ وقد سُمي القرآن ذلك فريضة، وأكد المحافظة عليها بقوله في صدر آية الموارث: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾، وقوله في خلاها: ﴿ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾، وقوله في آخرها: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ﴾ (النساء: ١١).

ومن وسائل رواج الثروة القصد إلى استنفاد بعضها، وذلك بالنفقات الواجبة على الزوجات والقراية، فلم يُترك ذلك لإرادة القيم على العائلة، بل أوجب الشرع عليه الإنفاق بالوجه المعروف، وهو مما شمله قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (البقرة: ٣)، وقوله: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ، وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ، فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ (الإسراء: ٢٩)، وفي الآية الأخرى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ (الفرقان: ٦٧). ومن طرق الاستنفاد نفقات التحسين والترفع، وهي وسيلة عظيمة لانقاع الطبقتين الوسطى والدنيا في الأمة من أموال الطبقة العليا، وهي أيضاً عونٌ عظيم على ظهور مواهب أهل الصنائع والفنون في تقديم نتائج أذواقهم وأناملهم. وهذه النفقات هي المشار إليها بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نَفَصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٢)، وقوله: ﴿يَا بَنِي ءَادَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ (الأعراف: ٣١). غير أن الشريعة لم تعتمد إلى هذا النوع من الاستنفاد بالطلب الحثيث اكتفاءً بما في النفوس من الباعث عليه، كما قدمنا الإشارة إليه في أوليات هذا المبحث، وتجنباً لأن يصير التحريض عليه حملاً للأمة على السرف الذي يُعرض صاحبه لاختلال ثروته، فيكون اختلالاً لجزء من نظام الثروة، وذلك قد يجر إلى اختلال الكل.

ومن وسائل رواج الثروة تسهيل المعاملات بقدر الإمكان، وترجيح جانب ما فيها من المصلحة على ما عسى أن يعترضها من خفيف المفسدة. ولذلك لم

يُشترطُ في التبايع حضورُ كلا العوضين، فاغْتَفِرَ ما في ذلك من احتمال الإفلاس. وشُرِعتِ المعاملاتُ على العملِ مثل المغارسة والمساواة، واغْتَفِرَ ما في ذلك من الضرر، قصداً في جميع ذلك إلى تسهيل المبادلة لتيسير حاجات الأمة، وقد دلَّ على ذلك قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا﴾ (البقرة: ٢٨٢).

وتختلف أنواعُ المَتموِّلاتِ في سهولة رواجها اختلافاً عظيماً. والأصل في سهولة الرواج يعتمد خفة النقل، وقبول طول الادخار، ووفرة الرغبات في التحصيل، وتيسر التجزئة إلى أجزاء قليلة. فالحبوب من القمح والشعير ونحوهما أيسرُ رواجاً من التمر والزبيب والتين المجفف، وأخفّ نقلاً، وأطولُ ادخاراً، وأكثرُ مرغوبةً، وأيسرُ تجزئةً؛ والفواكه دون ذلك في جميع هذه الصفات. والألبان واللحوم ضعيفة في جميعها. والسمن والعسل مستويان في صفة الادخار والنقل ومختلفان في وفرة المرغوبة. والأنعام أقوى في وفرة المرغوبة وخفة النقل، وأعسرُ ادخاراً وتجزئةً. والرباع والعقار دون غيرها في معظم الصفات عدا صفة المرغوبة، فإن الناس في اقتنائها أرغب، وعدا صفة الادخار لأن الخطر عنها أبعد.

وأهم ما اصطُح عليه البشر في نظام حضارتهم المالي وضعُ النقدين أعواضاً للتعامل، فقد كان التعامل الطبيعي في البشر يحصل بالتعاوض في الأعيان بحسب الاحتياج الباعث على الرغبة في صنف من أصناف الأشياء المنتفع بها. وكلّما قُرب قومٌ من البداوة والبساطة قلَّ التعامل بالنقدين بينهم، وهو المعنى الذي من أجله نرى الفقهاء يقسمون الناس إلى أهل ذهب وأهل فضة وأهل أنعام، وكان من حقهم أن يزيدوا في التقسيم أهل الحبوب والثمار، مثل الأوس والخزرج وثقيف، فإن هذا القسم قد كان كثيراً في بلاد العرب في الجاهلية والإسلام.

فالتعامل بالنقدين أيسرُ من التعامل بالأعيان من الأشياء من سائر الجهات، وبخاصة من جهة سهولة تجزئة القيمة وسهولة التعاوض في الأمور الثقيلة في التسلم كالمقادير الكثيرة، وفي الأشياء التي يعسر فيها تعاوضُ الأعيان كالرباع والعقار. إلا أن النقدين عند حالة الاضطران مثل حالة الحصار وحالة الجذب والمجاعة لا تغني

عن أصحابها شيئاً، فالنقدان عوضان صالحان بغالب أحوال البشر، وهي أحوال الأمن واليسر والخصب.

ومن أحسن ما ظهرت فيه مزية التعامل بالنقدين أنه يمكن فيه تمييز البائع من المشتري، فبإدخال النقدٍ مشترٍ وبإدخال العوض بائع، ولأنَّ النقدين يُطلبان ولا يعرضان بخلاف بقية المتمولات، فإنها يلحقها العرض والطلب، ولا يلحق العرض بالنقدين إلا نادراً،<sup>١</sup> كما يضع صاحب رأس المال مقداراً من ماله لمن يرغب المعاملة معه به؛ مثل وضع رأس مال السلم ورأس مال القراض وترويج أوراق البنوك.

وقد كان كثيرٌ من التعامل في الإسلام في عهد النبوة حاصلًا بطريقة المعاوضة، فلذلك كثرت المنهيات عن بيع الأشياء بأمثالها؛ لأنَّ غالب تلك اليبوع كان يتطرق إليه الغرر والتعابن، ولعسر ضبط قيمة العوض، ولكثرة اختلاف صفات الجنس الواحد من تلك الأعواض واختلاف أنواعه، مثل أنواع التمر والخنطة وصفاتها في الجودة والرداءة والجدة والقدم. وكان احتياج أحد المتعاملين أو كليهما في المعاملة الواحدة إلى تحمُّل الغرر باعثاً للمحتاج منهما على تحمُّل الغرر لقضاء حاجته، وباعثاً للآخر على إلقاء المظنون به الاحتياج إلى تحمُّل الغبن والغرر. فالغرر والغبن لا يكادان يفارقان معاوضات الأعيان، ولذلك اغتفر فيها ما لا بد منه ولم يغتفر ما زاد على ذلك. ألا ترى إلى إباحة بيع الجراف في الأشياء التي تكال وتوزن ولم يبح بيع النقدين جرافاً.

وقد جاء في حديث رافع بن خديج في النهي عن كراء الأرض أنه قال: "كانت الأرض تُكرى بالطعام ونحوه، وأما الذهب والورق فلم يكن يومئذ. قال حنظلة بن قيس فقلت لرافع: فكيف هي (أي الأرض) بالدينار والدرهم؟ فقال رافع:

---

١- كتب المصنف هذا الكلام في منتصف الأربعينيات في وقت كانت الأسواق المالية ما تزال في بداية تطورها، وفي عهدٍ كان نظام بریتون-وودز (Briton-Woods) -الذي ساد بمقتضاه الدولار الأمريكي سوق النقد وحرارة المبادلات التجارية العالمية- لم يتبلور بعد. بما انبثق عنه من مؤسسات مالية دولية (مثل صندوق النقد الدولي IMF والبنك الدولي). ولعله لو أتيح له الاطلاع عن قرب على التحولات الكبيرة التي حصلت في هذا الشأن والأساليب المعقدة التي ظهرت في مجالات المضاربة والتي نجم عنها ما يسمى بالاقتصاد الرمزي لكان له قول غير قوله هذا.



ليس بها بأس بالدينار والدرهم" ١. قال البخاري في صحيحه عن الليث ابن سعد: "إن الذي نهى عنه من ذلك ما لو نظر فيه ذوو الفهم بالحلال والحرام لم يميزوه، لما فيه من المخاطرة".

وفي حديث البراء بن عازب وزيد بن أرقم قالا: كنا تاجرين على عهد رسول الله، فسألناه عن الصرف، فقال: "إن كان يداً بيد فلا بأس، وإن كان نساءً فلا يصلح" ٢، يعني فلم يمنع فيه التفاضل كما منعه في بيع الطعام بمثله. وما أحسب ذلك إلا لانتفاء الغرر بإمكان ضبط الدنانير والدرهم.

وفي الموطأ عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة: أن رسول الله ﷺ استعمل رجلاً على خير فجاءه بتمر جنيب، فقال [له] رسول الله ﷺ: "أكل تمر خير هكذا؟"، فقال: لا والله يا رسول الله، إننا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين، فقال رسول الله ﷺ: "لا تفعل. بيع الجمع بالدرهم، ثم ابتع بالدرهم جنيباً" ٣.

وقد ظهر من هذا كله أن من مقاصد الشريعة تكثير التعامل بالنقدين ليحصل الرواج بهما. وفي سنن أبي داود عن عبد الله بن مسعود "نهى رسول الله ﷺ أن تكسر سكة المسلمين [الجائزة بينهم] إلا من بأس" ٤. وما أحسب نهى رسول الله ﷺ عن استعمال الرجال الذهب والفضة إلا لحكمة تعطيل رواج النقدين بكثرة الاقتناء المفضي إلى قتلتهما.

وفي مشروعية التوثق جاء قوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ (البقرة: ٢٨٢)، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ (البقرة: ٢٨٢)، وقوله:

١- انظر "كتاب المزارعة" من صحيح البخاري في باب بدون ترجمة [مج ٢، ج ٣، الحديث ٢٣٢٧، ص ٩٦] وفي "باب كراء الأرض بالذهب والفضة" [الحديث ٢٣٤٦، ٢٣٤٧، ص ١٠٣] - (المؤلف).  
٢ في صحيح البخاري في "باب التجارة في البر" وغيره من "كتاب البيوع" [مج ٢، ج ٣، الحديث ٢٠٦٠، ص ٢٠٦٢] - (المؤلف).

٣- الجنيب: صنف من التمر نفيس. والجمع: صنف من التمر ردي - (المؤلف). وانظر الحديث في الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقى، "كتاب البيوع - باب ما يكره من بيع التمر"، الحديث ٢١، ص ٤٨٥.

٤- سنن أبي داود تحقيق عزت عبيد الدعاس (دمشق: دار الحديث، ١٩٧١م)، ج ٣، "كتاب البيوع - باب في كسر الدرهم"، الحديث ٣٤٤٩، ص ٧٣٠، وسنن ابن ماجه، ج ٢، "أبواب التجارات"، الحديث ٢٢٨٣، ص ٢٩، ومسند أحمد بن حنبل، ج ٣، ص ٤١٩.

﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانًا مَّقْبُوضَةً فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ﴾ (البقرة: ٢٨٣).

وأما وضوح الأموال فذلك إبعادها عن الضرر والتعرض للخصومات بقدر الإمكان، ولذلك شرع الإشهاد والرهن في التداين.

وأما حفظ الأموال فأصله قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ (النساء: ٢٩)، وقول النبي ﷺ في خطبة حجة الوداع: "إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا"،<sup>١</sup> وقوله: "لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس"،<sup>٢</sup> وقوله: "من قُتِلَ دون ماله فهو شهيد"،<sup>٣</sup> وهو تنويه بشأن حفظ المال وحافظه وعظم إثم المعتدي عليه. وإذا كان ذلك حكم حفظ مال الأفراد، فحفظ مال الأمة أجلُّ وأعظم.

إذن فحقَّ على ولاة أمور الأمة ومتصرفي مصالحها العامة النظر في حفظ الأموال العامة، سواء [في ذلك] تبادلها مع الأمم الأخرى وبقاؤها بيد الأمة الإسلامية. فمن الأول سنُّ أساليب تجارة الأمة مع الأمم الأخرى، ودخول سلع أحد الفريقين وأموالهم إلى بلاد الفريق الآخر، كما في أحكام التجارة إلى أرض الحرب، وأحكام ما يؤخذ من تجار أهل الذمة والحريين على ما يدخلونه من السلع إلى بلاد الإسلام وأحكام الجزية والخراج.

ومن الثاني نظام الأسواق والاحتكار، وضبط مصارف الزكاة والمغانم، ونظام الأوقاف العامة. وحقَّ على من وليَ مال أحد أن يحفظه، وقد قال الله تعالى:

١- صحيح البخاري، مج ١، ج ٢، "كتاب الحج- باب حجة النبي"، الأحاديث ١٧٣٩ و ١٧٤١ و ١٧٤٢، ص ٥٣٥-٥٣٦؛ صحيح مسلم، ج ٢، "كتاب الحج"، الحديث ١٢١٨، ص ٨٨٩.

٢- أخرجه أحمد في المسند (ج ٥، ص ٧٢) عن عمِّ أبي حرة الرقاشي مرفوعاً بلفظ: "أنه لا يحل مال امرئ إلا بطيب نفس منه"، والدارقطني (ج ٣، ص ٢٦)، والبيهقي (ج ٦، ص ١٠٠ و ج ٨، ص ١٨٢، وابن عبد البر في التمهيد، ج ١٠، ص ٢٣١؛ وهو صحيح. وينظر كذلك إرواء الغليل للألباني، ج ٥، ص ٢٧٩-٢٨٢.

٣- صحيح البخاري، مج ٢، ج ٣، "كتاب المظالم- باب من قاتل دون ماله"، الحديث ٢٤٨٠، ص ١٥١؛ صحيح مسلم، ج ١، "كتاب الإيمان"، الحديث ١٤١، ص ١٢٤.

﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارزُقوهم فِيهَا وَاكسُوهم وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ (النساء: ٥)، وقال: ﴿فَإِنِ عَانَسْتُمْ مِنْهَمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا﴾ (النساء: ٦)، وحق على كل أحد احترام مال غيره، ولذلك تقرر غرم المتلفات وجعل سببها الإتلاف، ولم يلتفت فيها إلى نية الإتلاف لأن النية لا أثر لها في ذلك.

وأما إثبات الأموال فأردتُ به تقررُها لأصحابها بوجهٍ لا خطر فيه ولا منازعة. فمقصد الشريعة في ثبات التملك والاكْتساب أمور:

**الأول:** أن يختص المالك الواحد أو المتعدد بما تملكه بوجه صحيح، بحيث لا

يكون في اختصاصه به وأحقيته تردُّد ولا خطر، ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ (البقرة: ٢٨٢). فليس يدخل على أحد في ملكه منع اختصاصه إلا إذا كان لوجه مصلحة عامة. وقد قال عمر: "والذي نفسي بيده لولا المال الذي أحمل عليه في سبيل الله ما حميت عليهم من بلادهم شيرا".

وعلى هذا المقصد انبت أحكام صحة العقود وحملها على الصحة، والوفاء بالشرط، وفسخ ما تطرق إليه الفساد منها لمنافاته لمقصد الشريعة أو لمعارضة حق آخر اعتدي عليه. ولذلك قال رسول الله ﷺ للذي سأله عن بيع التمر بالرطب: "أينقص الرطب إذا جف؟" قال: نعم قال، "فلا إذن".<sup>١</sup> فليس الاستفهام بقوله: "أينقص الرطب"، استفهاماً حقيقياً ولكنه إيماءً إلى علة الفساد. وقال في نهيه عن بيع الثمرة قبل بدو صلاحها: "أرأيت إن منع الله الثمرة فبم يأخذ أحدكم مال أخيه؟"<sup>٢</sup>

١- الموطأ، "كتاب البيوع - باب ما يكره من بيع التمر"، الحديث ١٣٢٠، ص ٤٢٨-٤٢٩؛ سنن أبي داود، "كتاب البيوع"، الحديث ٣٣٥٩؛ سنن الترمذي، "كتاب البيوع"، الحديث ١٢٢٥؛ سنن النسائي، ج ٧، "كتاب البيوع"، الحديث، ص ٢٦٩. وقال الترمذي: "حسن صحيح".

٢- رواه بهذا اللفظ ابن حبان في صحيحه، كما في الإحسان بتقريب صحيح ابن حبان، ترتيب ابن بُلْبَان، تحقيق شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩١م)، الحديث ٤٩٩٠، ج ١١، ص ٣٦٥، والحاكم في المستدرک، ج ٢، ص ٣٨؛ وصححه الحاكم ووافقه الذهبي. وأخرج البخاري نحوه في صحيحه، "كتاب البيوع - باب إذا باع الثمار قبل أن يبدو صلاحها"، الحديث ٢١٩٧، (٢، ج ٣، ص ٤٧)، وانظر كذلك صحيح مسلم، ج ٣، "كتاب المساقاة - باب وضع الجوائح"، الحديث ١٥٥٤-١٥٥٥، ص ١١٩٠.

والمقصد من الاكتساب مثل المقصد من التملك فيما ذكرنا، فبذلك كانت الأحكامُ مبنيةً على اللزوم في الالتزامات والشروط. وفي الحديث: "المسلمون على شروطهم إلا شرطاً أحلَّ حراماً أو حرَّم حلالاً".<sup>١</sup> وقد قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ (البقرة: ٢٨٢). وفي حديث الترمذي عن العداء بن خالد أنه اشترى من رسول الله ﷺ عبداً أو أمة فأمر رسول الله ﷺ أن يكتب له: "هذا ما اشترى العداء بن خالد من رسول الله ﷺ، اشترى منه عبداً أو أمة يبيع المسلم للمسلم، لا داء ولا خبثة ولا غائلة".<sup>٢</sup>

**الثاني:** أن يكون صاحبُ المال حرّاً التصرف فيما تملكه أو اكتسبه تصرفاً لا يضر بغيره ضرراً معتبراً، ولا اعتداءً فيه على الشريعة. ولذلك حجر على السفية التصرف في أمواله، ولم يجز للمالك أن يفتح في ملكه ما فيه ضرر بمالك آخر مجاور له، ومنعت المعاملة بالربا لما فيه من الأضرار العامة والخاصة.

**الثالث:** أن لا يُتَرَكَ منه بدون رضاه. وفي الحديث: "ليس لعرق ظالم حق". فإذا تعلق حق الغير بالمالك وامتنع من أدائه، أُلِّمَ بأدائه. ومن هنا جاء بيع الحاكم والقضاء بالاستحقاق. ولرعي هذا المقصد كان المتصرف بشبهة في عقار فائزاً بغلاته التي استغلها إلى يوم الحكم عليه بتسليم العقار لمن ظهر أنه مستحقه.

وتقريباً لهذا المقصد قررت الشريعةُ التملكُ الذي حصل في زمان الجاهلية بأيدي من صار إليهم في تلك المدة ومن انتقل إليهم منها. فقد قال رسول الله ﷺ: "أَيُّمَا دَارَ أَوْ أَرْضَ قَسَمْتَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَهِيَ عَلَىٰ قِسْمِ الْجَاهِلِيَّةِ، وَأَيُّمَا دَارَ أَوْ أَرْضَ أَدْرَكَهَا الْإِسْلَامَ فَلَمْ تَقْسَمْ فَهِيَ عَلَىٰ قِسْمِ الْإِسْلَامِ".<sup>٣</sup>

١- الترمذي: "كتاب الأحكام - باب ما ذكر من رسول الله ﷺ في الصلح بين الناس"، الحديث ١٣٥٢؛ وقال: "حسن صحيح"، والحاكم في المستدرج: ج ٤، ص ١٠١؛ كلاهما من طريق كثير بن عبد الله عن أبيه عن جده. وقال الذهبي: واه. أما قوله: "للمسلمون على شروطهم"، فهو صحيح بتعدد الشواهد له؛ انظر الألباني: إرواء الغليل، ج ٥، ص ١٣٢-١٤٦.

٢- جامع الترمذي، ج "كتاب البيوع"، الحديث ١٢١٦، ص؛ سنن ابن ماجه، "كتاب التجارات"، الحديث ٢٢٧٠. وأورده البخاري معلقاً في "كتاب البيوع - باب إذا بين البيعان..."، ص ١٤.

٣- رواه [مالك في] الموطأ عن ثور بن زيد بلاغاً عن النبي ﷺ. قال ابن عبد البر في التمهيد وصله بن طهمان عن مالك عن ثور بن زيد عن عكرمة عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ. وإبراهيم ثقة ووصله =

[أما] العدل فيها فذلك بأن يكون حصولها بوجه غير ظالم، وذلك إما أن تحصل بعمل مكتسبها، وإما بعوض مع مالكتها أو تبرع، وإما بإرث. ومن مراعاة العدل حفظ المصالح العامة ودفع الأضرار. وذلك فيما يكون من الأموال تتعلق به حاجة طوائف من الأمة لإقامة حياتها، مثل الأموال التي هي غذاء وقوت، والأموال التي هي وسيلة دفاع العدو عن الأمة، مثل اللامة والآطام بالمدينة في زمن النبوة. فتلك الأموال وإن كانت خاصة بأصحابها إلا أن تصرفهم فيها لا يكون مطلق الحرية كالتصرف في غيرها.

وهذا وجه النهي عن أكل لحوم الحمر الأهلية في غزوة خيبر، بناءً على القول بأنه تحريمٌ عارض لا ذاتي، وهو قول كثير من العلماء. قالوا: لأنها كانت حمولتهم في تلك الغزوة. وفي صحيح البخاري من حديث ابن عمر أنهم كانوا يشترون الطعام من الركبان على عهد النبوة، فبيعت عليهم من يمنعهم أن يبيعوه حيث اشتروه، حتى ينقلوه حيث يباع الطعام، وكانوا يضربون على أن يبيعوه حتى يؤوه إلى رحالهم.<sup>١</sup> ولذلك كان من الحق إبطال الاحتكار في الطعام. وفي الموطأ أن عمر بن الخطاب قال: "لا حكرة في سوقنا، لا يعمد رجال بأيديهم فضول من أذهب إلى رزق من رزق الله نزل بساحتنا، فيحتكرونه علينا، ولكن أيما جالب على عمود كبده في الشتاء والصيف، فذلك ضيف عمر، فليع كيف شاء وليُمسك كيف شاء".<sup>٢</sup>

## الصحة والفساد

وعلى رعي مقاصد الشريعة من التصرفات المالية تجري أحكام الصحة والفساد في جميع العقود في التملكات والمكتسبات. فالعقد الصحيح هو الذي استوفى مقاصد

=محمد بن مسلم الطائفي عن ابن دينار عن أبي الشعثان عن ابن عباس يرفعه - (المؤلف)؛ وقد سبق تحريجه. أما كلام ابن عبدالبر فراجع في التمهيد، لاهور: المكتبة القدوسية، ج ٤، ص ٤٨-٤٩؛ وانظره كذلك في الاستذكار له، تحقيق د. عبد المعطي أمين قلجعي، دار قتيبة (دمشق وبيروت) ودار الوعي (القاهرة)، ١٩٩٣م، ج ٢٢، ص ٢٣٦-٢٣٨.

١- صحيح البخاري، مج ٢، ج ٣، "كتاب البيوع - باب  
٢- أذهب: جمع مفرده: ذهب، وهو مكيال معروف باليمن. أما الحديث فهو في الموطأ، "كتاب البيوع - باب الحكرة والتربص"، الحديث ١٣٤٤، ص ٤٥١.

الشرعية منه، فكان موافقاً للمقصود منه في ذاته، والعقد الفاسد هو الذي احتل منه بعض مقاصد الشرعية.

وقد يقع الإغضاء عن خلل يسير ترجيحاً لمصلحة تقرير العقود، كالببوع الفاسدة إذا طرأ عليها بعض المفوتات<sup>١</sup> المقررة في الفقه. وقد كان الأستاذ أبو سعيد بن لب مفتي حضرة غرناطة في القرن الثامن يفتي بتقرير المعاملات التي جرى فيها عرف الناس على وجه غير صحيح في مذهب مالك إذا كان لها وجه ولو ضعيفاً من أقوال العلماء.

---

١ - المفوتات للببوع الفاسدة هي حوالة الأسواق في غير الرباع، وتلف عين المبيع أو نقصانها، وتعلق حق الغير به، وطول المدة [من] السنين نحو العشرين في الشجر - (المؤلف).

# مقاصد الشريعة في المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان

علمتَ ممَّا قدمناه آنفاً أن الشريعة قصدت من تشريعها في التصرفات المالية إنتاج الثروة للأفراد وللمجموع الأمة. وقد مضى أن الثروة تتقوم من التمولّات ومن العمل، فالعمل أحد أركان الثروة وآلة استخدامها ركنها الآخرين.

ونريد من العمل في مبحثنا هذا نوعاً من أنواع جنس العمل، وهو خصوص العمل الذي يقوم به غيرُ صاحب مال في مال غيره، ليحصلَ بعمله جزءاً من إنتاج مال استعمله صاحبه لتصحيح جزء مثله معه. ولأجل كون القادرين على العمل والإنتاج يكثر فيهم من ليس بيده مالٌ يستعين به على العمل المثمر المنتج، أو بيده مالٌ يوازي قدرته على الإنتاج، وكون كثير من أصحاب الأموال يُعجزهم العمل في أموالهم عملاً يوازي ما تستدعيه مقادير تلك الأموال من النتائج، لا سيما أصحاب الأموال الذين انجرت لهم الأموال من تلقاء غيرهم بعتية أو ميراث، [لأجل ذلك] كان الأصولان العظيمان من أصول الثروة - وهما المال والعمل - مُعزّضين للعوائق وتعطيل الإنتاج في أحوال كثيرة، وذلك رزءٌ على أصحابها وعلى الأمة، فكان ممَّا اهتدى إليه ذوو العقول إيجاد طرائق تتألف فيها أموال أصحاب الأموال وأعمال المقتدرين على العمل ليحصل من مجموع ذلك إنتاج نافع للفريقين. وكان من حكمة التشريع الإسلامي أن لا يُوصد في وجوه الفريقين سلوك الطرُق المثلى من تلك الطرائق بوجه عادل، مع الغضِّ عمّا يتطرق إلى ذلك من مخالفةٍ ممَّا للتشريعات التي بُنيت عليها أحكام المعاملات المالية في المعاضات.

إن المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان هي إجارة الأبدان والمساقاة والمغارسة والقرّاض والجعل والمزارعة، وهي كلّها عقود على عمل المرء ببدنه وعقله، وعلى قضاء وقت من عمره في ذلك، ما عدا المغارسة؛ فإن فيها إحضار متمول قليل من جهة عاملها وهو الأعواد المغروسة، إلا أنها تافهة بالنسبة إلى أهمية العمل.

وكذلك ما يحصل في المساقاة بقلّة من إصلاح دلو وإصلاح الحوض، فهذه العقود لا تخلو من غررٍ يُعسرُ انضباط مقادير العمل المتعاقدِ عليه، وعسرُ معرفة العاملِ ما ينجرُّ إليه من الربح من جراء عمله، ولُعسرُ انضباط ما ينجر إلى صاحب المال فيها من إنتاج أو عدمه. غير أن الشريعة ألغت الغرر؛ لأن إضرارَ مراعاته أشدُّ من إضرارِ إلغائه، لما في مراعاته من حرمان كثير من الأمة فوائد السعي والاكتساب. وهي أيضاً لا تخلو من إضرار يلحق العاملُ في أحوال كثيرة، إذا عمل عمله في المساقاة أو المزارعة فلم يثمر الشجر، أو عمل في الجعل فلم يحصل المجاعل عليه، أو عمل في القراض فلم ينض ربح، فيكون العاملُ قد أضاع الوقتَ وتبشّم مشقة العمل ولم يحصل له شيء. وقد ألغت الشريعة هذا لأن بقاء أهل العمل بطالين أشدُّ عليهم من أضرار الخيبة في بعض الأحوال.

وإذ قد كان العملةُ في هذه العقود هم مظنة الحرص على التعجيل بانقضاء هذه العقود من جراء حاجتهم إلى الارتزاق وكونهم لا يستطيعون لذلك حيلةً إلا بعمل أبدانهم - ولطالما رأيناهم يقحمون أنفسهم في التعاقد على أعمال تنوء بهم حين لم يجدوا ما يعملون فيه - فلو ضيق عليهم الشروط أصحابُ الأموال الذين يمدونهم بما يعملون هم فيه لتعطلَّ عليهم الارتزاقُ من أعمالهم، أو لأقدموا على ذلك عند التعاقد وعجزوا عن الإيفاء، فتحدث بذلك الخصوماتُ بينهم، ولكان شعورُ أصحاب الأموال بحاجة العملة إلى العمل مظنة أن يغريهم على الرغبة والحرص في زيادة الإنتاج لأنفسهم والإجحاف باستثمار العملة، [وإذ كان ذلك كذلك] كان مقصدُ الشريعة في هذه المعاقبات كلها الحيطة لجانب العملة لسدِّ هذه الذريعة عنهم كيلاً يذهب عملهم باطلاً أو مغبوناً. ولم تر معذرةً لأصحاب الأموال في هذا التضييق؛ لأن لهم طرائقَ شتى يستثمرون بها أموالهم، فهم في خيرة من استعمالها أو اكتنازها للإفناق منها وتفتيرها، بخلاف حال العملة؛ فهم إن حرّموا مساعدة أصحاب الأموال بقوا عاطلين.

ولا يظنُّ أحدٌ أن الشريعة تستبيحُ أموالَ أصحاب الأموال ليأكلها العملة باطلاً، ولكنها أرادت حراسةَ حقوقهم من الاعتداء عليها، فذلك عدلٌ وصالحٌ



للفريقين كليهما. ولقد استقرتُ ينابيعُ السنة في هذه المعاملات البدنية على قلة الآثار الواردة في ذلك،<sup>١</sup> وتتبعُ مرامي علماء سلف الأمة وخاصة علماء المدينة في شأنها، فاستخلصت من ذلك أن المقاصد الشرعية فيها ثمانية.

**أحدها:** تكثير المعاملات المتعقدة على عمل الأبدان، وهذا مدلول لاغتفار الغرر فيها؛ فلولا الحاجة إليها لما اغتفرت الشريعة فيها ما لم تغتفره في المعاملات المالية من الجانبيين، وقد رجعت بذلك إلى قسم المصالح الحاجية. وقد أعطى الأنصارُ حوائطهم للمهاجرين على أن يكفهوم العمل ولهم نصف الثمرة. وعامل رسول الله ﷺ يهود خيبر على أن عليهم عمل النخل ولهم نصف الثمرة، مع العلم بأن أرض خيبر صارت للمسلمين لأنها فُتحت عنوة. وقد كاد علماء الإسلام أن يتفقوا على مشروعية المساقاة والمزارعة،<sup>٢</sup> وقال المالكية بالمغارسة، وأهملها الحنفية والشافعية. ولأجل هذا المقصد جزمنا بضعف القول بقصر المساقاة على النخيل والكروم، ورجحنا القولَ بجواز المساقاة في الشجر والزرع المحتاج إلى العمل على القول بتخصيصها بالشجر دون الزرع، ورجحنا ما جرى عليه العمل بالأندلس من إعطاء أرض الحبس مغارسة.

**الثاني:** الترخيص في اشتغالها على الغرر المتعارف في أمثالها، وهو من لوازم الأمر الأول، فقد أشرت إلى ذلك في مطلع هذا البحث مما دلَّ على أن الغرر لازمٌ لحقائق هذه العقود. وأحسب أن الغرر لم يُغتفر في شيء من العقود سوى العقود على أعمال الأبدان. وينبغي أن لا تغفل عن كون الغرر المغتفر هو الغرر فيما يعسر انضباطه من العمل ومدته، واختلاف أزمانه من حرٍّ وقرٍّ. فأما ما يتيسر فيه ذلك فلا بد من ضبطه وبيانه، مثل بيان نوع العمل، ومقدار الأجر، ومقدار رأس مال القراض، ومقدار ما

١- لقلة أنواع المعاملات على الأبدان في زمن الرسول ﷺ، إذ كانت الثروة بسيطة - (المؤلف).

٢- انظر دراسة شاملة ومعقدة لمسألة المزارعة وملكية الأرض من خلال نصوص الحديث النبوي واجتهادات المذاهب الفقهية في أطوارها الأولى أنجزها الباحث الباكستاني الدكتور ضياء الحق: Ziaul Haque: *Landlord and Peasant in Early Islam: A Study of the Legal Doctrines of Muzara'a or Sharecropping*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1984.

للعامل من الربح في القراض، أو من الثمرة في المساقاة، أو من الجزء في المغارسة.

**الثالث:** التحرز عمّا يُثقل على العامل في هذه العقود، لكي لا يستغل ربُّ المال اضطرارَ العامل إلى التعاقد على العمل فينتهزَ ذلك للتجاوز في أرباح نفسه. ولذلك قالوا لا يجوزُ أن يُشترطَ على عامل المساقاة عملٌ كثيرٌ غيرُ عملٍ بدنه إلا ما لا يبال له كشد الحظيرة وإصلاح الضفيرة<sup>١</sup>، ولا اشتراط نفقة على العامل كنفقة الدواب وعبيد الحائط<sup>٢</sup>. ولا يجوزُ أن يشترطَ على عامل المغارسة تكسيرُ أرضٍ شعراء ولا جعل جدار للأرض المغترسة، بخلاف أن يشترطَ على رب الأرض فهو جائز ولازم. وإنما قال علماءنا في المزارعة، إذا أعطى ربُّ الأرض لعامل المزارعة الأرضَ مُحترَثةً: لا يجوزُ أن يشترطَ على العامل أن يحرثها عند انتهاء مدة المزارعة ويسلمها لربِّها محترثة كما وجدها، لمراعاة هذا المقصد؛ وهو أن يكون ربُّ الأرض بعد أن حرث أرضه احتاج إلى عاملٍ يزرعها، وأن العامل لولا أنه وجدها محترثة لما قبلها، فيكون الشرط عليه بأن يتركها محروثة إجماعاً له.

**الرابع:** أن هذه العقود لم يُعتبر لزومُ انعقادها بمجرد القول، بل جُعِلتْ على الخيار إلى أن يقع الشروعُ في العمل عندنا. أما الجعل والقراض فباتفاق، وأمَّا المغارسة والمزارعة فعلى الراجح. ولم يُستثنَ منها إلا المساقاة، فقالوا لزومها بالعقد؛ لأن في تأخير لزومها إضراراً على الأشجار والزرع. وعندني أنه ينبغي أن تكون جميعُ العقود المشتملة على عمل البدن غيرَ لازمةٍ بمجرد القول، بل تلزم بالشروع في العمل. وحيث كان معنى ذلك آثلاً إلى خيار العامل، كان الوجه أن يُضربَ للعامل في هذه العقود آجالٌ لابتداء العمل - كشأن بيع الخيار - بما ينفي المضرة عن صاحب المال، مثل إبان ابتداء الخدمة في المساقاة، وإبان الحراثة في المزارعة، وإبان ابتداء الغرس لذلك العام في المغارسة؛ كيلا يضيع بالتأخير على صاحب المال عام كامل.

**الخامس:** إجازة تفهيم العملة في هذه العقود بمنافع زائدة على ما يقتضيه العملُ

١ - الحظيرة: السياح الذي يجعل خارج الحائط لمنع الدخول إليه، وهو المُسمَّى عندنا الطابية والتحم. والصفيرة (بضاد ساقطة): مجتمع الماء الذي يسقط من الدلو ومن الجابية - (المؤلف).

٢ - كانوا يجعلون للحائط عبيداً لخدمته ودواب للعمل تكون تابعة للحائط - (المؤلف).

بشروط دون تفصيل رب المال. فقد قال أئمتنا بجواز أن يشترط عاملُ المساقاة على ربِّ الحائط الانتفاعَ ببياض من الأرض لنفسه، ولا يجوز اشتراطُ ذلك لرب الأرض، ويوجب الفسخ.

**السادس:** التعجيلُ بإعطاء عوض عمل العامل بدون تأخير، ولا نظرة، ولا تأجيل؛ لأن العامل مظنةُ الحاجة إلى الانتفاع بعوض عمله إذ ليس له في الغالب مؤثّل مال. وفي الحديث القدسي قال الله تعالى: "ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة، فذكر: ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه أجره".<sup>١</sup> وهذا صادق بتأخير إعطائه أجره وبجرمانه منه بالكلية وإن كان الثاني أشدّ، فجعله كحق لله تعالى، ولذلك قال: "أنا خصمهم" أي دون صاحب الحق، وهذا تنويه عظيم بهذا الحق وزجر شديد عن التهاون به. وفي حديث ابن عمر وجابر وأنس أن رسول الله ﷺ قال: "اعطوا الأجيرَ أجره قبل أن يجف عرقه".<sup>٢</sup> ولذلك كان تأجيل خدمة المغارسة جائزاً تحديدهً بقدر تبلغه الأشجار أو مدة الإثمار.<sup>٣</sup> ولا يجوز أن يكون التأجيلُ إلى مدة تتجاوز إبان الإثمار، وهو من موجبات فساد العقد.

**السابع:** إيجابُ وسائل إتمام العمل للعامل، فلا يُلزمُ بإتمامه بنفسه. ولذلك قالوا في عامل المساقاة إذا عجز عن الإتمام إنه يأتي بعامل آخر لا يضر بصاحب الحائط، ولو كان دون العامل الأول في الأمانة. وإذا لم يجد من يخلفه في العمل، فإن له أن يبيع حظه في الثمار إذا بدا صلاحها ويستأجر من يُكْمِل العمل، ويكون للعامل الأول ما فضل. وقال المالكيةُ في عامل المغارسة: إن له أن يبيع حقه في العمل لآخر يقوم مقامه، وهي مسألة من غرر مسائل الفقه المالكي.

**الثامن:** الابتعاد عن كل شرط أو عقد يشبه استعباد العامل، بأن يبقى يعمل

١- انظر رواية قريية مما أورده المصنف هنا في نواذر الأصول، للحكيم الترمذي، تحقيق الدكتور عبدالرحمن عميرة (بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ج ١، ص ١١٦.

٢- رواه ابن ماجه عن ابن عمر، ورواه الطبراني في الأوسط عن جابر، ورواه الحكيم الترمذي في نواذر الأصول عن أنس. وطرقه كلها ضعيفة لكنها متعاضدة - (المؤلف). وليس هذا الحديث في نواذر الحكيم الترمذي، وإنما فيه الحديث القدسي المذكور في المتن.

٣- في نشرة الشركة التونسية (ص ١٨٧): "أو إثمار"، وواضح أنه تصحيف.

طول عمره أو مدةً طويلةً جدًّا، بحيث لا يجد لنفسه مخرجا. ولأجل هذا نجد علماءنا يقولون بفساد المساقاة في الشجر الذي لا ينقطع إثماره في وقت من السنة، كشجر الموز وكالقضب. وكذلك ما تطول مدةُ إثماره لصغره كالمساقاة على ودي<sup>١</sup> النخل ونشء شجر الزيتون. وقد قال علماء إفريقية إن تلقيح الشجر الذي لا يُتفعُّ به - كجبوز الزيتون العتيق في جبل وسلات قرب القيروان- [...] <sup>٢</sup> يجري مجرى المغارسة لا مجرى المساقاة. وعندني أن تأجيل مدة المساقاة في الشجر المخلف للأثمار - كالموز- أجلاً يحصل فيه الانتفاع للعامل، خيرٌ من إبطال المساقاة في مثله، لما عَلِمْتَ من المقصد الأول أن تكثير هذه المعاملات مقصودٌ للشريعة. ولأجل هذا كانت المزارعةُ المُسمَّاة عندنا في تونس بشرطة الخماس<sup>٣</sup> - التي كان معظمُ مزارعات تونس جارياً عليها- شركةً منافيةً لمقصد الشريعة لا محالة، وإن كانوا يزعمون أن الضرورة دعت إليها.

---

١- الودّي: صغار الفسيل، واحدته: وديّة.

٢- وردت هنا (ص ١٨٨ من نشرة الشركة التونسية) عبارة "إن ذلك" وهي زائدة.

٣- الخماس شريك المزارعة بخمس ما يخرج من الزرع انظر الفصول ٢٥-٢٩-٣٠-٣٢- من ترتيب ٢٥ صفر عام ١٢٩١- (المؤلف).

## مقاصد أحكام التبرعات

عقودُ التبرعات قائمةٌ على أساسِ المواساةِ بين أفرادِ الأمة، الخادمةِ لمعنى الأخوة، فهي مصلحةٌ حاجيةٌ جلييلة، وأثرُ خلقِ إسلاميٍّ جميل؛ فيها حصلت مساعفةُ المعوزين، وإغناءُ المقترين، وإقامةُ الجَمِّ من مصالحِ المسلمين.

وليس الذي نعهد إليه بالبحث في كتابنا هذا هو مطلق العطايا والتبرعات التي تسخو بها أيدي أولي الفضل فتضعها في أيدي العفاة، أو تلتطف بها إلى الأجابة والأقارب من صدقات يومية وعطايا موسمية، فإن تلك التبرعات لا تتبعها نفوس أصحاب الحقوق، وهي من جملة النفقات التي جرت بها عوائدُ كل الناس في أحوالهم وتصرفاتهم الخاصة، وقد دخلت تلك [العطاءات والتبرعات في] الترغيبات الدينية وألحقت بالقربات. وإنما الذي نريده هنا هو التبرعات المقصود منها التمليكُ والإغناءُ، وإقامةُ المصالح المهمة، الكائنة في الغالب بأموالٍ يتنافس في مثلها المتنافسون، ويتشاكس في الاختصاص بها المتشاكسون.

فالصدقة والهبة والعارية قد تكون من الشقِّ الأولِ داخلَةً في عِدَادِ النفقات، وقد تكون من الشقِّ الثاني إذا كان المتبرِّعُ به ربيحاً أو عقاراً أو مالاً عظيماً، والحبسُ والعمرى والوصية والعق لا تقع إلا في الشقِّ الثاني، فتكون غنيً وتمليكاً، سواء كانت لأشخاصٍ مُعيَّنين أم لأصحابِ أوصافٍ مقصودين بالنفع أو مصالح عامة للأمة، كما يُعطى لطلبة العلم والفقراء، وأهل الخير والعبادة، وإقامة الحصون وسدِّ الثغور، وتجهيز الجيوش ومداواة المرضى، فهذه تبتدئ ابتداءً شبيهاً بالقربات يدفع المرء إليها حبه الخير وسخاء نفسه بالفضل، ثم هو يعزم عزمه ويُلزم نفسه، فنصيرُ تلك القرباتُ إلى انتقالِ حقِّ المتبرِّع بها إلى المتبرِّع عليه، فتأخذ حكمَ الحقوق التي يتشاحُّ الناسُ في اقتنائها وانتزاعها، وفي استبقائها ومنعها. فربما عرضت ندامةُ المتبرِّع، أو كراهةُ وارثه أو حاجره، وربما أفرط المتبرِّع عليه في تجاوزِ حدِّ ما حوَّل له، فكانت بسبب هذا العارض الكثير التطرُق إليها جديرةً بتسليط قواعد الحقوق ومقاصد التشريع عليها. وقد نجد في استقراء الأدلة الشرعية منبعاً ليس بقليل، يرشدنا إلى مقاصد الشريعة من عقود التبرعات [على النحو الآتي].

**المقصد الأول:** التكثير منها لما فيها من المصالح العامة والخاصة. وإذ قد كان شحُّ النفوس حائلاً دون تحصيل كثيرٍ منها، دلت أدلةُ الشريعة على الترغيب فيها، فجعلتها من العمل غير المنقطع ثوابه بعد الموت. ففي الحديث الصحيح: "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية... إلخ".<sup>١</sup>

والصدقات الجارية والأوقاف التي في زمان رسول الله ﷺ منه ومن أصحابه كثيرة؛ منها صدقةُ عمر، وقد أشار عليه بها رسولُ الله عليه الصلاة والسلام، وكذلك صدقةُ أبي طلحة الأنصاري فإنها كانت بإشارة رسول الله ﷺ، وصدقةُ عثمان بيثر رومة، قال رسول الله: "من يشتري بئر رومة فيكون دلوهُ فيها كدلاء المسلمين"، فاشترها عثمان وتصدق بها للمسلمين. وتصدق سعد بن عبادَةَ بمخراَف له عن أمه توفيت. وكانت هذه الصدقات أوقافاً ينتفع المسلمون بثمرتها على تفصيل في شروطها، فلا شبهة في أن [من] مقاصد الشريعة إكثار هذه العقود. فكيف يقول شريح<sup>٢</sup> يحظر التحبُّس؟ وقد قال مالك لما أُخبر بمقالة شريح: "رحم الله شريحاً، تكلم ببلادهِ، ولم يردِ المدينة فيرى آثارَ الأكابر من أزواج النبي ﷺ وأصحابهِ والتابعين بعدهم، وما حبسوا من أموالهم، وهذه صدقات رسول الله ﷺ سبع حوائط. وينبغي للمر أن لا يتكلم إلا فيما أحاط به خبراً".

**المقصد الثاني:** أن تكون التبرُّعات صادرةً عن طيب نفس لا يخالجهُ تردُّد؛ لأنها من المعروف والسخاء، ولأنَّ فيها إخراجَ جزءٍ من المال المحبوب بدون عوض يخلفه، فتمحَّضَ أن يكون قصدُ المتبرِّع النفعَ العام والثوابَ الجزيل. ولذلك كان من مقصد الشارع فيها أن تصدر عن أصحابها صدوراً من شأنه أن لا تعقبه ندامةٌ حتى لا يجيء ضرر للمحسن من جراء إحسانه، فيحذر الناسُ فعلَ المعروف، إذ لا ينبغي أن يأتي الخير بالشر كما أشار إليه قول الله تعالى: ﴿لَا تَصَارَ وَالِدُةً بَوْلِيدِهَا وَلَا مَوْلُودَ لَهٗ بَوْلِيدِهِ﴾

١- صحيح مسلم، ج ٣، "كتاب الوصية"، الحديث ١٦٣١، ص ١٢٥٥، ونصه: "إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية، أو علم يُتَّبَع به، أو ولد صالح يدعو له"، وانظره بلفظ مختلف في سنن الدارمي، تحقيق فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي (دار الريان بالقاهرة ودار الكتاب العربي ببيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ج ١، (المقدمة باب رقم ٤٦، ص ١٤٨)؛ وفي سنن النسائي، (كتاب الوصايا - باب ٨)، وسنن أبي داود، (كتاب الوصايا - باب ١٤).

٢- هو شريح بن الحارث الكندي من التابعين، استقضاه علي على الكوفة واستعفى في زمن الحجاج، وتوفي سنة ٧٩ وهو ابن مائة وعشرين سنة. وقيل استقضاه عمر - المؤلف.

(البقرة: ٢٣٣). فطيبُ النفس المقصودُ في التبرعاتُ أحصُ من طيب النفس المقرّرِ في المعاوضات؛ ومعنى ذلك أن تكون مهلةُ لزومِ عقد التبرع عقب العزم عليه وإنشائه أو سَع من مهلة انعقاد عقود المعاوضة ولزومها.

وقد علمنا ذلك من أدلة في السنة، ومن كلام علماء الأمة، ففي الحديث الصحيح: "أن تصدق وأنت صحيح شحيح تخشى الفقر وتأمل الغناء، ولا تمهل حتى إذا بلغت الحلقوم قلت: لفلان كذا ولفلان كذا، ألا وقد كان لفلان".<sup>١</sup> وهذه الحالة تقتضي التأمل والعزم دون التردد إلى وقت المضيق، ويتحقق حصول مهلة النظر بأحد أمرين: هما التحويز والإشهاد. وقد كان اشتراطُ الحوز في التبرعات ناظرًا إلى هذا المقصد؛ بحيث لا يعتبر انعقاد عقد التبرع إلا بعد التحويز دون عقود المعاوضات. ولذلك كان حدوث مرض الموت قبل تحويز العطية مُفِيئًا لها، وناقلًا إياها إلى حكم الوصية. ففي الموطأ عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: إن أبا بكر الصديق كان نحلها جادًا<sup>٢</sup> عشرين وسقًا من ماله بالغابة، فلما حضرته الوفاة قال: والله يا بنية، ما من الناس أحبُّ إليَّ غنيًّا بعدي منك، ولا أعزُّ علي فقراً بعدي منك، وإنني كنت نحلّك جادًا عشرين وسقًا، فلو كنت جدديته واحتزتيه كان لك، وإنما هو اليوم مالٌ وارث، فاقتسموه على كتاب الله".

وأما الإشهاد بالعطية فهو قائم مقام الحوز في أصل الانعقاد، وبذلك قال مالك. وأراه مأخوذًا من حديث النعمان بن بشير في الصحيحين أن النعمان بن بشير قال: إن أباه بشيراً أعطاه عطيةً، فقالت أمه عمرة بنت رباحة: لا أرضى حتى تُشهد رسول الله، فأتى رسول الله ﷺ فقال: إني أعطيت ابني من عمرة بنت رباحة عطية فأمرتني أن أشهدك يا رسول الله، قال: "أعطيت سائر ولدك مثل هذا؟" قال: لا، قال: "فاتقوا الله واعدلوا بين أولادكم". قال: فرجع فردّ عطيته.<sup>٣</sup> فهو

١- صحيح مسلم، ج٢، "كتاب الزكاة"، الحديث ١٠٣٢، ص ٧١٦.

٢- جادٌ (يجم ودال مهلة مشددة) اسم فاعل. بمعنى اسم مفعول؛ أي مجدود؛ أي مقطوع- (المؤلف).

٣- لم أحده عند البخاري، وهو بلفظ قريب مما أورده المصنف في صحيح مسلم، ج٣، "كتاب الهبات - باب كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة"، ص ١٢٤٣، وقد جاء فيه: "أفعلت هذا بولدك كلهم؟"، قال: لا. قال: "اتقوا الله واعدلوا في أولادكم"، وانظر كذلك الموطأ (ترتيب عمروش)، "كتاب الأفضية - باب ما لا يجوز من النحل"، الحديث ١٤٣٣، ص ٥٣٣.

دليلٌ بينٌ على أنها اعتبرت غير منعقدة قبل الإشهاد، ودليلٌ بينٌ على أن الإشهاد في العطايا كان من المتعارف عندهم، فلذلك شرطت عمرة أن يكون الإشهاد لرسول الله ﷺ.

ومعلومٌ أن المتبرع قد يخشى تأخر الحوز، فهو يعمد إلى الإشهاد ثم يتبعه بالحوز، وهذا عندنا كافٍ في تحقق التبرع، فيصير المتبرع عليه مالاً كما - منهم الشافعي وأبو حنيفة - بأن الحوز شرطٌ صحّة انعقاد التبرع؛ بحيث لا يلزم الوفاء بالتبرع إذا لم يحصل الحوز. ففي هذا توسعة على فاعل المعروف حتى ينضم تنجيذه إلى قوله. والحنفية قائلون بجواز الرجوع في الهبة بعد الحوز إلا في سبع صور، وهو من هذا القبيل.

وأما الذين قالوا بانعقاد التبرع ولزومه بمجرد القول - وفيهم أحمد بن حنبل وأبو ثور وداود الظاهري، وينسب إلى أبي يوسف صاحب أبي حنيفة - فقد عاملوه معاملة بقية العقود وأغضوا عمّا في ذلك من المعروف الذي لا ينبغي أن يكون مضيّقاً فيه على أهله خشية إجحاف الناس عنه؛ فإن في ذلك تعطيلٌ مصالح جمّة. ولا أحسب جعلَ اعتصار الهبة حقاً للأب من ابنه إلا ناظراً إلى تدارك سرعة الآباء إلى عقد التبرعات لأبنائهم دون مزيد التأمل بداعي الرأفة، وتيقن أن مالاً ولده مالٌ له، فإذا عرضت ندامة جعل له الشرع مندوحة للرجوع في هبته، وهو مع ذلك فيه إبقاءً لمعنى حقّ الأبوة بأن لا يكون الابن سبباً في التضيق على أبيه. وألحقت به الأمّ ما دام الأب حياً، على تفصيل في ذلك محله كتب الفقه. وقال البخاري في صحيحه: "قال مالك: العرية أن يُعري الرجلُ الرجلَ نخلةً، ثم يتأذى بدخوله عليه، فرخص له أن يشتريها منه بتمر".<sup>٢</sup>

[ومن هنا] فهمنا أن الشريعة حريصة على دفع الأذى عن المحسن أن ينجر له من إحسانه؛ لكيلا يكره الناس فعلَ المعروف.

**المقصد الثالث:** التوسّع في وسائل انعقادها حسب رغبة المتبرعين؛ ووجه هذا المقصد أن التبرع بالمال عزيزٌ على النفس، فالباعث عليه أريحية دينية ودافع

١ - اعتصار الهبة: التراجع عنها.

٢ - صحيح البخاري، مج ٢، ج ٣، "كتاب البيوع - باب تفسير العرايا"، ص ٤٥.



حلقي عظيم، وهو مع ذلك لا يسلم من مجاذبة شحّ النفوس تلك الأريحيةَ وذلك الدافع في خطرات كثيرة، أقواها ما ذكره الله تعالى بقوله: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ﴾ (البقرة: ٢٦٨). وقد تبين ترغيبُ الشريعة فيها في المقصد الأول، ففي التوسع في كفيات انعقادها خدمةً للمقصد الأول.

ولأجل هذا المعنى أباحت الشريعة تعليقَ العطية على حصول موتِ المعطي بالوصية وبالتدبير، مع أن ذلك منافٍ لأصل التصرف في المال؛ لأنَّ المرءَ إنما يتصرف في ماله مدةَ حياته. ولذلك أُعْمِلت شروطُ المتبرعين في مصارف تبرعاتهم: من تعميم، وتخصيص، وتأجيل، وتأيد، وسائر الشروط، ما لم تكن منافيةً لمقصد أعلى، فإن الجمع بين المقاصد هو غرض التشريع. وإن كانت تقوت بذلك بعضُ جزئيات من المقصد الواحد، فإنها لا يُعَبَأُ بفواتها. والذي رجَّحه نظارُ المالكية في شأن الشروط في الحبس والهبة والصدقة إمضاءها، مثل اشتراط الاعتصار في الصدقة والهبة، وكذلك مسألة اشتراط المتصدق أو الواهب أن لا يبيع ولا يهب. وقد اختلف فيها أئمة المذهب على أقوال خمسة استقصاها ابن راشد القفصي في الفائق، ورجح منها القولَ بمضي الشرط ويكون الصدقة والهبة بمنزلة الحبس، وهذا الأصل الذي أصْلَنَاهُ هنا يوضح ترجيحَه بخلاف المعاضات. فأما اشتراط عدم التحويز فسيجيء القولُ فيه عقب هذا.

**المقصد الرابع:** أن لا يُجْعَلَ التبرُّعُ ذريعةً إلى إضاعة مال الغير، من حق وارث أو دائن. وقد كانت الوصايا في الجاهلية قائمةً مقامَ المواريث، وكانوا يميلون بها إلى حرمان قراباتهم وإعطائها كراء القوم حبَّ المحمدة والسُّمعة. قال القاضي إسماعيل بن إسحاق: "لم يكن أهل الجاهلية يعطون الزوجة مثل ما نعطيها، ولا يعطون البنات ما نعطينهن<sup>١</sup>، وربما لم تكن لهم مواريث معلومة يعملون عليها". فلما أمر الله بالوصية للوالدين والأقربين، ثم شرع المواريث، كان خيالُ الوصية الجاهلية لم يزل يتردد في نفوسهم؛ فمن أجل ذلك قُصرت الوصية على غير

١ - في نشرة الشركة التونسية (ص ١٩٢): "نعطيهم" على التذكير، وهو خطأ.

الوارث، وجُعِلت في خاصة ثلث المال، كما جاء في حديث سعد بن أبي وقاص أن رسول الله ﷺ قال له: "الثلث، والثلث كثير، إنك إن تدع ورثتك أغنياء خيراً من أن تدعهم عالة يتكففون الناس". وقد مضى آنفاً قولُ أبي بكر لعائشة: "وإنما هو الآن مال وارث". فعلمنا أن كثيراً من الناس يجعلون الوصية والتبرع وسيلةً إلى تغيير الموارث أو رزيةً لمال دائن، ظناً أن ذلك يُحللهم من إثمها؛ لأنهم غيرُوا معروفاً بمعروف. فكان من سدَّ هذه الذريعة لزوم كون صورة التبرع بعيدةً عن هذا القصد. ولم يقع الاكتفاء بالإشهاد في دفع هذه التهمة لظهور أنه غيرُ مقنع لكثرة احتمال أن يتواطأ المتبرعُ والمتبرعُ عليه على الإشهاد، مع إبقاء الشيء المعطى في تصرف المتبرع؛ لحرمان الوارث والدائن. فللحوز في هذا المقصد أثرٌ غيرُ أثره المذكور في المقصد الثاني. ومن هنا أيضاً يُعلم أن المرويَّ عن مالك ببطلان الحبس المجعول فيه التحبيس على البنين دون البنات لأنه من فعل الجاهلية، هو أرجح من حيث الأدلة، وإن كان المعمول به بين علماء المالكية مُضِيه بكَراهيةٍ أو حرمة، أخذاً برواية المعيرة عن مالك.

ومن أجل هذا مُنع المريضُ مرضاً مخوفاً من التبرع، ولم يُمنع من المعاوضة بالبيع ونحوه؛ لأن في البيع أخذَ عوضٍ، بخلاف التبرع فالتهمة في تبرع المريض قائمة.

# مَقاصِدُ أَحكام

## القضاء والشهادة

أبنا استقراء الشريعة من أقوالها وتصرفاتها بأن مقصدَها أن يكون للأمة ولاةٌ يسوُسُون مصالِحَها، ويقيمون العدلَ فيها، وينفِذون أحكامَ الشريعة بينها؛ لأن الشريعة ما جاءت بما جاءت به - من تحديدِ كِيفياتِ معاملاتِ الأمة وتعيينِ الحقوق لأصحابها - إلا وهي تريدُ تنفيذَ أحكامها، وإيصالَ الحقوق إلى أربابها إن رام رائم اغتصابها منهم، وإلا لم يحصل تمامُ المقصود من تشريعها، لأن الحقوق معرَّضةٌ للاغتصاب بدافع الغضب أو الشهوة، ومعرضة لسوء الفهم وللجهل وللتناسي. وكلُّ واضعٍ نظامٍ أو باعِثٍ سفيرٍ، أو موصِرٍ بعملٍ ما، إلا وهو في وقت وضع أعماله يُقدِّرُ حالةَ يكون فيها حائلٌ دونَ مقصوده فيتخذ لذلك ما يراه من الحيطة، فلا جرَم أن كان من أهم مقاصد الشريعة بعد تبليغها إقامتها وحراستها وتنفيذها. ولذلك لزم إقامة علماء للشريعة لقصده تبليغها وإقامتها، قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ (التوبة: ١٢٢)، وفي الحديث أن رسول الله ﷺ قال لبني ليث حين وردوا عليه: "فارجعوا إلى أهليكم فأقيموا فيهم وعلموهم".<sup>٢</sup> وتعيَّن إقامة ولاةٍ لأموها، وإقامة قوَّةٍ تعين أولئك الولاة على تنفيذها، فكانت الحكومة والسلطان من لوازم الشريعة لئلا تكون في بعض الأوقات مُعطلَّة. وقد أشار إلى هذا قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ (الحديد: ٢٥). والآيات الدالة على هذا المعنى كثيرة، وأقوال رسول الله ﷺ وتصرفاته في ذلك بلغت التواتر. فقد تواتر بعثه الأمراء والقضاة للأقطار النائية، وتولى رسول الله ﷺ الحكم بنفسه بين المسلمين في حاضرة الإسلام المدينة. وما توجيه القرآن

١- في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص ١٩٣): "حول"، والأولى ما أثبتناه.

٢- رواه مالك بن الحويرث الليثي من بني ليث بن عبد مناف بن كنانة - (المؤلف). صحيح البخاري، مج ١، ج ١، "كتاب العلم - باب تحريض النبي ﷺ وفد عبد القيس"، ص ٣٧.

خطاباتٍ كثيرةٍ بضمير الجماعة إلا مرادٌ به خطابُ الأمةِ في أعمالٍ يعلم أنها لا تتم وتحصل إلا بمباشرةٍ من ينفذها؛ أي أن يتولى تنفيذها نفرٌ تقيمهم الأمةُ لتنفيذها في أشكالٍ ومراتبٍ مختلفةٍ ومتفاوتةٍ. وليس هذا الكتابُ بمحل بسط الاستدلال على ذلك؛<sup>١</sup> لأنه من علائق أصول الدين أو علم السياسة الشرعية.

إن أهم المقاصد لتهيئة إقامة الشريعة وتنفيذها بثُ علومها وتكثيرُ علمائها وحمَلَتِها، وذلك فرضٌ كفايةٍ على الأمة بمقدار ما يسدُّ حاجتها ويكفي مُهمَّاتها في سعة أقطارها وعظمة أمصارها. وقد استودع الله هذه الأمة كتابه مشتملاً على شرائع عظيمة، تأصيلاً وتفريعاً. والرسولُ عليه الصلاة والسلام أمرُ أمته في مشاهد كثيرة بأن يبلغ الشاهد الغائب، وحثَّ مَنْ يسمع مقالته على أن يعيها ويؤديها كما سمعها. فلم يتلبَّث سلفُ الأمة في إكثار مصاحف القرآن في أمصار الإسلام، ثم في تدوين سنة رسول الله ﷺ التي بلغها عنه ثقاتُ أمته، ثم تدوين آراء أئمة الإسلام المعبر عنها بالفقه، ثم يتبع ذلك صفات حملة الشريعة.

وتعين لتحقيق تنفيذ الشريعة إيقاعُ حرمتها في نفوس الأمة. وإن يقين الأمة بسداد شريعته يجعل طاعتها منبعثةً عن اختيار. وأعظمُ الشرائع في يقين أتباعها بسدادها شريعة الإسلام؛ إذ قد قامت الأدلة القاطعة على أنها معصومة لأنها مستندة إلى الوحي. ولذلك لم يزل علماء الأمة حريصين على إرجاع القوانين إلى أدلة الكتاب والسنة، قال الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء: ٦٥)؛ وهذا خاص بحكم الرسول ﷺ، وهو يعطي مراتب متفاوتة لمن دون الرسول على حسب قرب حكمه من حكم الرسول عليه الصلاة والسلام. ولذلك رجَّحَ علماؤنا أن يصرح القاضي في حكمه بمُسْتَدِّهِ فيه، تحقيقاً لمعنى نفي الحرج من الحكم الشرعي بقدر الإمكان.

وليس بنا أن نتعرض هنا إلى مقاصد الشريعة في تبليغها وحراستها، ولا إلى شروط الخلفاء والأمراء وولاية الأمور، من أهل الحل والعقد، وقادة الأجناد

١- مثل قوله تعالى: ﴿فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي﴾ (الحجرات: ٩)، وقوله: ﴿فَابْتَغُوا حَكْمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكْمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾ (النساء: ٣٥). وانظر كتابي المسمى نقد علمي (الطبعة السلفية ومكنتها بمصر، ١٣٤٤هـ).

القائمين لذلك، فإن ذلك أيضاً خارجٌ عن غرضنا من هذا الكتاب. ولكننا سنخصّ بحثنا هذا بمقاصد الشريعة من أحوال المنوط بهم تنفيذها في خصوص إيصال الحقوق إلى أصحابها على نحو ما رسمته الشريعة تأصيلاً وتفريعاً، وهؤلاء هم القضاة وأهل شوراهم وأعاونهم، وما تتألف منه طرق أفضيتهم وهي البيئات والرسوم.

وقد بيّن القرافي في "الفرق الثالث والعشرين والمائتين": "أن كل من ولي ولاية -من الخلافة فما دونها إلى الوصية- لا يحل له أن يتصرف إلاّ لجلب مصلحة أو درء مفسدة، فيكون الأئمة والولاة معزولين عمّا ليس فيه بذلُ الجهد. والمرجوح أبدأً ليس بالأحسن، وليس الأخذُ به بذلاًّ للاجتهاد".<sup>١</sup> وأقول: ورد في حديث جابر أن رسول الله ﷺ لما أخذ عليه البيعة شرط عليه "النصح لكل مسلم".<sup>٢</sup> وبيّن القرافي في "الفرق السادس والتسعين" أنه "يجب أن يُقدّم في كل ولاية من هو أقومٌ بمصالحها على من هو دونه"،<sup>٣</sup> واستدل على ذلك بأدلة بيّنة لا حاجة إلى جلبها هنا.

ومقصّدُ الشريعة من نظام هيئة القضاء كلّها على الجملة أن يشتمل على ما فيه إعانةٌ على إظهار الحقوق وقمع الباطل الظاهر والخفي، وذلك مأخوذ من حديث الموطأ أن رسول الله ﷺ قال: "إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي، ولعلّ بعضكم أن يكون ألحنَ بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيتُ له بحق أخيه فلا يأخذه؛ فإنما اقتطع له قطعة من نار".<sup>٤</sup> ففي هذا الحديث دلالةٌ على أنّ طرقَ إظهار الحق مختلفة، وأن تلقّي القاضي لأساليب المرافعة أحسنه ما أعانه على تبيين الحق، وأن القاضي إنما يقضي بحسب ما يبدو له من الأدلة والحجج، وأن على الخصوم إبداء ما يوضح حقوقهم، وأن التحيل على الباطل ضلالٌ وملقٌ في النار.

١- الفروق، مصدر سابق، مج ٢، ج ٣، ص ٣٩.

٢- مسند أحمد بن حنبل، ج ٤، ص ٣٦٦.

٣- الفروق، مج ١، ج ٢، ص ١٥٧.

٤- الموطأ، "كتاب الأفضية"، الحديث ١٣٩٧، ص ٥٠٩.

وفي حديث الموطأ أيضاً أن رجلين اختصما إلى رسول الله ﷺ، فقال أحدهما: اقض بيننا يا رسول الله بكتاب الله. وقال الآخر وكان أفقههما: أجل يا رسول الله، فاقض بيننا بكتاب الله وائذن لي أن أتكلم. فقال رسول الله: تكلم.<sup>١</sup>

وروى الترمذي وأبو داود عن علي: أن رسول الله ﷺ بعثه إلى اليمن قاضياً، فقال رسول الله: "إذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقضين حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول، فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء".<sup>٢</sup> فيجب على الحاكم أن يستقصي وجوه الحجج المبيّنة للحق بقدر ما يستطيع، ولو بالوصول إلى حفظ بعض الحقوق دون بعض، فإن حفظ البعض خير من ضياع الكل.

وقد حكى النبي ﷺ عن داود السدوسي: "أنه تحاكت إليه امرأتان في صبي تزعم كل منهما أنه ابنها، فقضى به للكبرى، مع أن الكبرى لا أثر له في إظهار الحق. ولكنه لما أيس من الحجة عمد إلى مرجح ما حفظاً لحق المختصم فيه لا لحق المتخاصمتين، كي لا يبقى الصبي بدون كافلة. ولم يتطلب داود سيلاً لحمل إحدى المرأتين على الإقرار؛ ولعل ذلك لأنه لا يرى الإكراه على الإقرار، وقد علم أن إحداهما مبطلّة لا محالة. ونزع سليمان عليه السلام إلى طريقة الإلجاء إلى الإقرار".<sup>٣</sup>

ولم يزل الفقهاء يضيفون إلى أحكام المرافعات ضوابط وشروطاً كثيرة، ما كان السلف يراعونها. وأحسن طرق فقهاء الإسلام في ذلك فيما رأيت طريقة علماء الأندلس، وهي مفصلة في كتب النوازل والتوثيق. وأهم أركان نظام القضاء هو القاضي؛ فإن في صلاحه وكماله صلاح بقية ما يحف به من الأحوال.

وقد ظهر أن مقصد الشريعة من القاضي إبلاغه الحقوق إلى طالبيها، وذلك يعتمد أموراً: أصالة الرأي، والعلم، والسلامة من نفوذ غيره عليه، والعدالة.

١- انظر القصة كاملة في الموطأ، الحديث ١٤٩٧، ص ٥٩١؛ وانظر كذلك رواية لها في صحيح مسلم، ج ٣، "كتاب الأفضية"، الحديث ١٧١٣، ص ١٣٣٧، وفي سنن الترمذي، ج ٣، "كتاب الأحكام"، الحديث ١٣٣٩، ص ٦٢٤.

٢- عارضة الأحوذني شرح صحيح الترمذي لابن عربي، بيروت: دار الكتب العلمية، ج ٦، "ابواب الأحكام"، ص ٧٢، وفيه: عن علي قال: قال لي رسول الله ﷺ: "إذا تقاضى إليك رجلان فلا تقض للأول حتى تسمع كلام الآخر، فسوف تلري كيف تقضي". قال الترمذي: "هذا حديث حسن". وهو باللفظ الذي أورده المؤلف في سنن أبي داود بشرح السهاري نقوري للمسمى بلذ الجهود في حل أبي داود، بيروت: دار الكتب العلمية، ج ١٥، "كتاب القضاء- باب كيف القضاء"، ص ٢٥٩-٢٦٠.

٣- انظر تفصيل القصة في صحيح البخاري، مج ٤، ج ٧، "كتاب الفرائض"، الحديث ٦٧٦٩، ص ٣٢٣.

فأصالة الرأي تستدعي العقل، والتكليف، والفطنة، وسلامة الحواس. وفي الحديث:  
”لا يقض القاضي وهو غضبان“<sup>١</sup>.

وأما العلم فالمراد به العلم بالأحكام الشرعية التي يجري بها القضاء فيما ولي عليه من أنواع النوازل. وقد جاء في الحديث أن رسول الله ﷺ لما وجه معاذاً قاضياً إلى اليمن قال له: "كيف تقضي؟"، قال بكتاب الله، قال: "فإن لم تجد؟"، قال: فبسنة رسول الله، قال: "فإن لم تجد؟"، قال: "أجتهد برأيي ولا آلو".<sup>٢</sup> وقد قال مالك: "لا أرى خصال القضاء تجتمع اليوم في أحد، فإذا اجتمع منها في الرجل خصلتان رأيت أن يولى [ذو] العلم والورع"، فيتعين أن يكون القاضي أمثلاً العلماء الصالحين للقضاء، وبمقدار قوة علمه يزداد ترجُّحه.

وقد اختلفَ في اشتراط كون القاضي مجتهداً إن وجد؛ أي إذا اشتهر بذلك وسُئمت له مرتبة الاجتهاد من طائفة علماء عصره. وعندي أن العالم المقلد لمذهب مُجتهدٍ مشهور، العالم بالأدلة، لا يقصر في استحقاق القضاء عن المجتهد، لا سيما حين صار المسلمون مقلدين لمذاهب معلومة الصحة مشهورة العلم، فلعل أولئك المقلدين لا يتلقون علم المجتهد المخالف للمذهب الذي تقلدوه، ولذلك فلا ينبغي أن يُختلَفَ في أن ولاية الفقيه المقلد إنما تكون للفقيه في المذهب الذي تقلده الناس الذين يقضي بينهم. وقد استمر عملُ ولاةِ الأمصار الإسلامية على ذلك، فكانوا يولون القضاة من علماء مذاهب القوم الذين نصب القاضي فيهم، فإن كان في المصِر أتباعٌ لمذاهب كثيرة نصبوا فيه قضاةً بعدد أتباع تلك المذاهب، ليكون ذلك مُطمئنًا لهم لما قدمناه في باب حرمة الشريعة -على ما فيه من تشتت- ولكنهم لم يتوصلوا إلى إقناع طبقات الأمة بطريقة أخرى أقرب إلى التسليم، وليست إلا

١- انظر رواية مختلفة للحديث في سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحمد (صيدا/بيروت: المكتبة العصرية، بدون تاريخ) ج ٣، "كتاب الأفضية"، الحديث ٣٥٨٨، ص ٣٠٢؛ وفي سنن الترمذي، تحقيق إبراهيم عطوة عوض (سلسلة الكتب الستة، طبعة إستانبول)، ج ٣، "كتاب الأحكام"، الحديث ١٣٣٤، ص ٦٢٠.  
٢- سنن الترمذي، مصدر سابق، ج ٤، "كتاب الأحكام"، الحديث ١٣٢٧، ص ٦١٦؛ وسنن أبي داود، مصدر سابق، ج ٣، "كتاب الأفضية"، الحديث ٣٥٩٢، ص ٣٠٣.

طريقة أخذ الأصلح من مجموع أقوال العلماء.

ومن الواجب أن يكون القاضي مستحضراً للأحكام الشرعية في المسائل الكثيرة النزول، ومقتدراً على الاطلاع على أحكام النوازل ونوادرها عند دعاء الحاجة إليها بسهولة، لكونه دارساً لكتب الفقه متضلعاً بطرق الاستفادة منها. قال ابن القاسم: لا يُسْتَفْضَى من ليس بفقيه.

وقال أصبغ وأشهب ومطرف وابن الماجشون: لا يصلح كونُ القاضي صاحبَ حديث لا فقه معه، ولا صاحب فقه لا حديث معه. وفي الفائق لابن راشد: "قال لي قاضي مصر نفيس الدين بن شكر: تجوز تولية المتأهل لمعرفة استخراج المسائل من مواضعها، وأيّدُهُ بأن المجتهد لا يلزمه حفظ آيات الأحكام". قال ابن راشد: "لكن لاختفاء في أن هذا تضيق على الخصوم؛ لأنه يُطِيل عليهم فصلَ نوازلهم حتى يفهمها القاضي، وفيه وسيلة إل تولية الجهال". وكلام ابن راشد هو الصواب؛ لأن المجتهد غير مطلوب بفصل القضاء بين الناس، فإذا ولي المجتهد القضاء كان الشرط فيه أضيّق من شروط مطلق المجتهد. وقوله إنه وسيلة إلى تولية الجهال هو كذلك؛ لأن ملكة الاستحصال لا تنضبط ولا يدرك توافرها في صاحبها إلا العلماء. فإذا هوي ولاية الجور أو الجهالة تولية أحدٍ من الجهلة القضاء، زعموا أنه وإن لم يكن عالماً فهو قادر على استخراج المسائل (وهو غير قادر)، أو لعله وإن كان قادراً لا يصرف همته إلى ذلك، بخلاف استحضر المسائل فالامتحان فيه لا يخفى.

ومما يرجع إلى معنى العلم المقدرة على فهم مراد الفقهاء ومصطلحهم. قال ابن عبد البر في الكافي: "لم يختلف العلماء بالمدينة وغيرها - فيما علمت - أنه لا ينبغي أن يتولّى القضاء إلا الموثوق به في دينه وصلاحه وفهمه وعلمه".<sup>١</sup> ومن ذلك أيضاً المقدرة على فهم مُدْرَكَاتِ المسائل وعللها، لأن ذلك أحسنُ منبّهٍ للقاضي حين اشتباه المسائل المتشابهة لقولهم: لا يصلح كونُ القاضي صاحبَ فقهٍ لا حديث معه.

١- ابن عبد البر: الكافي في فقه أهل المدينة، ج ٢، ص ٢٧٥.



وأما السلامة من نفوذ غيره عليه، فهي مندرجة في اشتراطهم في صفات القاضي الحرية، وقد تحيروا في اشتراط الحرية. وتحيرهم في تعليقه دليل لنا على أن المعلول مسلّم لا نزاع فيه. وأنا أعلمه بأن الرق حق على العبد؛ فهو محكومٌ للملك لا يسعه إلا مصانعته، فيصير لسيد العبد أثرٌ في إجراء النوازل التي يباشرها عبده. وهذا يومئ إلى وجوب تجرّد القاضي عن كل ما من شأنه أن يجعله تحت نفوذ غيره، فإن العبودية مراتب. وفي الحديث: "تعس عبد الدينار، وتعس عبد الدرهم، وتعس عبد القطيفة، الذي إذا أُعطيَ رضي، وإن لم يعط لم يرض".<sup>١</sup> فجعل ذلك سبباً لاستعباده. ومن أجل هذا اتفق علماؤنا على تحريم الرشوة، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتَذَلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾ (البقرة: ١٨٨).

ومن هنا يتضح ما قاله أشهب: إن من واجبات القاضي أن يكون مستخفاً بالأئمة؛<sup>٢</sup> أي مستخفاً بتوسّطاتهم في النوازل وشفاعتهم فيها، وفي إنفاذ الحق عليهم وعلى ذويهم. وليس المراد أنه مستخفٌ بحقوق الأئمة في تقرير الطاعة العامة. وبعضهم زعم أن العبارة ترحيف "الأئمة" (بتشديد اللام)؛ أي أن لا يراعي لومة لائم، وهو تأويل بعيد لا يلاقي تعليق المجرور بمادة الاستخفاف.

وأما العدالة فإنها الوازع عن الجور في الحكم والتقصير في تقصّي النظر في حجج الخصوم؛ فإن القضاء أمانة، ولذلك قرنه الله تعالى بالأمانات في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: ٥٨)، ولذلك قال علماؤنا: العدالة شرط في صحة ولاية القضاء.

وقد تكلم العلماء في عزل القاضي، وتردّدت أنظارهم في ذلك بناءً على اعتباره وكيلاً عن الأمير من جهة، وعلى وجوب حرمة هذا المنصب في نظر الناس من جهة أخرى. وهي مسألة لها مزيدٌ تعلّق بالسلامة من نفوذ غيره عليه، لأن العزل غضاضة عليه، وتوقعه ينقص من صرامته إن لم يغلبه دينه. قال المازري: إن عُلِمَ عِلْمٌ

١ - صحيح البخاري، مج ٢، ج ٣، "كتاب الجهاد والسير"، الحديثان ٢٨٨٦-٢٨٨٧، ص ٣٠٢-٣٠٣؛ وهو كذلك في "كتاب الرقاق" (مج ٤، ج ٧، الحديث ٦٤٣٥، ص ٢٢٤) بدون تكرار لفظة "عبد". وانظر أيضاً سنن الترمذي، "كتاب الزهد" (الباب ٤٤)، وسنن ابن ماجه، ج ٢، "أبواب الزهد" (الحديثان ٤١٨٧-٤١٨٨).

٢ - يقصد الحكام وأصحاب السلطة السياسية.

القاضي وعدالته، ولم يقدح فيه قادحٌ لم يُعزَل بالشكِّية، وسئل عن حاله بسببها سرّاً. ومن لم تتحقق عدالته في عزله بمجردها قولان: قال أصبغ يعزل، وقال غيره لا يعزل. قالوا: ولم يُحفظ أن عمر عزل قاضياً؛ أي مع كونه عزل الأمراء بمجرد الشكِّية: عزل سعد ابن أبي وقاص وخالد بن الوليد وشرحيل. قلت: ولا أن الرسول ﷺ عزل قاضياً ولا أن أبا بكر عزل قاضياً.

وقال بعضُ المحققين من علمائنا وأظنه ابن عرفة: في عزل القاضي توهينٌ لحرمة المنصب، على أنه قد صار فيما بَعْدَ عصرِ السلفِ لِصَاحِبِ الخِطَةِ حقٌّ في بقائها، نظراً لضعفِ الأمراء الذين يولون القضاة رأياً وعدالة. وقد اصطُح بعضُ سلاطين الدولة الحفصية على أن القاضي لا يبقى في خطة القضاء أكثر من ثلاث سنين، وهذا خطأ من التصرف. والحاصل أنه يُفهم من مقصد الشريعة أن تكون الولاية في مظنة المصلحة، وأن لا يكون العزل إلا لمظنة المفسدة؛ لأن جميع تصرفات الأمراء منوطة بالمصالح كما بينه القرافي في "الفرق الثالث والعشرين والمائتين" <sup>١</sup>. وإن حفظ حرمة المناصب الشرعية وإعانة القائمين بها على المضي في سبيلهم غير وجلين، ولا مغضوضين، لَمِنْ أكبر المصالح.

وشروطُ رجال شورى القضاء تُقَارِبُ شروطَ القضاة، إلا أن شرطَ العلم فيهم أقوى، ويساوون في البقية.

وننقل كلامنا إلى ما كنا وعدنا به في آخر البحث عن مقصد تعيين أنواع الحقوق لأصحابها من أن بعض الحقوق قد يُجَعَلُ لأمانة غيرِ صاحبه، فاعلم أن شأن الحق أن يكون تصريحُهُ بيد صاحبه، وقد يتعذر ذلك كالنيابات في الولايات والوكالات؛ لتعذر مباشرة ولاية الأمور جميع ما لهم حق مباشرة، إذ قد تكثر، وقد تبعد، وقد يعرض الاشتغال بالأهم عن المهم. وقد ورد في الصحيح أن رسول

١- الفروق، مصدر سابق، مج ٢، ج ٤، ص ٣٩، وقول القرافي هو الآتي: "وتكون الولاية إنما تتناول جلب المصلحة الخالصة أو الراجعة... ويجب عليه [يعني الخليفة] عزل الحاكم [=القاضي] إذا ارتاب فيه دفعاً لمفسدة الريبة عن المسلمين، ويعزل المرجوح عند وجود الراجح، تحصيلاً لمزيد المصلحة للمسلمين".

الله ﷻ قال: "واغذُ يا أنيس على زوجة هذا، فإن اعترفت فارجمها".<sup>١</sup> وفي حديث ابن عمر: أنهم كانوا يشترون الطعام من الركبان على عهد النبي ﷺ فيبعث عليهم من يمنهم أن يبيعه حيث اشتروه حتى ينقلوه، وكانوا يضربون على ذلك.<sup>٢</sup>

وكذلك الأمر في العقود التي أقرن فيها الغيرُ على العمل في حق من اتتمنه، وقد يكون غير متعذر، ولكن تصرف صاحب الحق فيه يجعل الحق معرضاً للتلاشي. وقد تكون تلك الحقوق المؤتمن عليها متمحصنةً لغير المؤتمن عليها، مثل حقوق المحاجر بالنسبة إلى أوصيائهم وآبائهم، وحقوق الولاء من النساء في النكاح بالنسبة لأولياتهن. وقد تكون مخلوطةً من حق المؤتمن ومن غيره، كحقوق الأزواج بعضهم مع بعض، وحقوق القرابة من أبوة وبنوة، وحقوق الشركاء في الملك والتجارة، كالمضاربة والارتواك والصناع. فلتيسير سير الأعمال وإقامة المصالح على الوجه الأتم، اتتمت الشريعة أحدَ الفريقين على إقامة تلك الحقوق لامتزاج الحقيقتين وتكرار استعمالهما في مختلف الأزمان والأمكنة والأحوال؛ بحيث كان جعلها بيدٍ أحدٍ مَنْ لَهُمْ فيها حقٌّ أوَّلَى من جعلها بيدٍ ثالثٍ أو إقامة رقباء على تنفيذها.

وجعلت الشريعةُ المؤتمنَ على هذه الحقوق أوَّلَى صاحبِي الحقِّ بمباشرته لكونه أدرى باستعماله، مثل حقِّ تربية الأبناء في الصغر للأُمِّ وفي اليفق للأب، وحقُّ نظام المعاشرة الزوجية بيد الرجل؛ لأنه أقرب إلى العدل بدافع الحب والنصح، وحق إقامة المنزل للمرأة، وحق إدارة الأعمال لعامل القراض وعامل المغارسة والمُسَاقِي والمُزَارِع.

ثم إن هذا الائتمان بعضُهُ معمولٌ من قبل الشرع، إمَّا في أصل الحقِّ؛ مثل الآباء في أموال أبنائهم، وإمَّا بطريق القضاء؛ كجعل ناظرٍ على الوقف كما سيأتي. وبعضُهُ يُجْعَلُ من صاحب الحق، كالوكالة وعقود الشركات في القراض والمساقاة،

١- هذا الحديث في الموطأ وسيأتي ذكره في تعليقة بصفحة آتية - (المؤلف). وانظره في المصدر نفسه، "كتاب الحدود"، الحديث ١٤٩٧، ص ٥٩١.

٢- انظر خبر ذلك في الموطأ، "كتاب البيوع"، الحديث ١٣٣١، ص ٤٤٢؛ وانظر كذلك صحيح البخاري، مج ٢، ج ٣، "كتاب البيوع"، الحديثان ٢١٦٦-٢١٦٧، ص ٤٠؛ على أن مالكا والبخاري لم يوردا قصة الضرب التي ذكرها المصنف.

والوصاية بالنظر من الآباء على أبنائهم.

وكل مؤتمن على حق فتصرفه فيه منوطٌ بالمصلحة بحسب اجتهاده المستند إل الوسائل المعروفة في استجلاب المصالح، فليس له أن يكون في تصرفه جباراً ولا مضياعاً، فقد قال الله تعالى للأزواج: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (النساء: ١٩)، وقال للأوصياء: ﴿وَإِنْ تَحَالَطُواهُمْ فَأِخْوَانُكُمْ﴾ (البقرة: ٢٢٠). وقد بيّن القرابي في "الفرق الثاني والعشرين والمائتين": "أن كل من ولي ولاية من الخلافة فما دونها إلى الوصية لا يحل له أن يتصرف إلا بجلب مصلحة أو درء مفسدة...، فهم [يعني الولاة والقضاة] معزولون عن المفسدة الراجحة والمصلحة المرجوحة والمساوية، وما لا مفسدة فيه ولا مصلحة"، ولهذا قال الشافعي رحمته: لا يبيع الوصي صاعاً بصاع لأنه لا فائدة في ذلك".<sup>١</sup>

فإذا بدا من المؤتمن خللٌ في تصرفه ليس على سبيل الفتنة، رجع النظر إلى القضاء بجعل الحق تحت يد أمين على الجانبين؛ مثل جعل الزوجين إذا تضاراً تحت نظر أمين وأمانة، ومثل إقامة ناظر على الوقف إذا ساء تصرف الموقوف عليه فيه، وكذلك إقامة المقدمين الوقتيين لمحاسبة الأوصياء ونظار الأوقاف، ووضع المتنازع فيه الموقوف تحت يد أمين.

وإذا عمّت البلوى بسوء تصرف المؤتمنين فيما أئتمنوا عليه من الحقوق جاز للقضاء منعهم من الاستبداد بالتصرف فيها. وقد قال الشيخ ابن عطية في تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَاسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ (النساء: ٦)، المقتضي تفويض ترشيدهم إلى وصيه ما نصه: "وقالت فرقة: دفع الوصي المال إلى المحجور يفتقر إلى أن يرفعه إلى السلطان ويثبت عنده رشده، أو يكون ممن يأمنه الحاكم في مثل ذلك. وقالت فرقة: ذلك موكول إلى اجتهاد الوصي دون أن يحتاج إلى رفعه إلى السلطان. والصواب في أوصياء زماننا أن لا يُستغنى عن رفعه إلى السلطان وثبوت الرشده، لما حُفظ من تواطؤ الأوصياء على أن يرشد الوصي ويرى المحجور لسفهه وقلة تحصيله في ذلك الوقت".<sup>٢</sup> ومضى العمل أخيراً في تونس بما قاله ابن عطية.

١- الفروق، مصدر سابق، مج ٢، ج ٤، ص ٣٩.

٢- الشيخ عبدالحق بن عطية الغرناطي: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق المجلس العلمي بفاس (الرباط: مديرية الشؤون الإسلامية بوزارة الأوقاف بالمغرب، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م)، ج ٤، ص ٢٣-٢٤.

والنظر في تطبيق هذه الأنظار إلى غالب الأحوال العارضة للناس لا إلى النوادر والقضايا الفذة.

بقي علينا إكمال القول في مقصد التعجيل بإيصال الحقوق إلى أصحابها، وهو مقصد من السمو بمكانة، فإن الإبطاء بإيصال الحق إلى صاحبه عند تعيينه بأكثر مما يستدعيه تتبع طريق ظهوره يثير مفساداً كثيرة، منها حرمان صاحب الحق من الانتفاع بحقه، وذلك إضرار به.

ومنها إقرار غير المستحق على الانتفاع بشيء ليس له وهو ظلم للمُحِقِّ. وقد أشار إلى هذين قوله تعالى: ﴿لَتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٨٨).

ومنها استمرار المنازعة بين المحق والمحقوق، وفي ذلك فسادٌ حصول الاضطراب في الأمة. فإن كان في الحق شبهةٌ للخصمين ولم يتضح المُحِقُّ من المحقوق، ففي الإبطاء مفسدةٌ بقاء التردُّد في تعيين صاحب الحق، وقد يمتد التنازعُ بينهما في ترويح كلِّ شبهته، وفي كلا الحالين تحصل مفسدةٌ تعريض الأخوة الإسلامية للوهن والانحرام.

ومنها تطرُّقُ التهمة إلى الحاكم في تربيته بأنه يريد إملالَ المُحِقِّ حتى يسأم متابعة حقه فيتركه، فينتفع المحقوق ببقائه على ظلمه، فتزول حرمة القضاء من نفوس الناس، وزوال حرمة من النفوس مفسدة عظيمة.

فهذا تعليقه من جهة المعنى والنظر. ووراء هذا أدلة من تصرفات الرسول ﷺ وأصحابه. ففي الآثار الصحيحة الكثيرة أن الرسول ﷺ كان يقضي بين الخصوم في مجلس المخاصمة الواحد، ولم يكن يُرْجئُهُمْ إلى وقت آخر، كما قضى بين الزبير والانصاري في ماء شراج الحرة<sup>١</sup>، وكما قضى بين كعب بن مالك وعبد الله بن أبي حدرد بالصلح بينهما بالنصف في دَيْنٍ لكعب على ابن أبي حدرد<sup>٢</sup>، وكما

١- الحديث في الصحيحين أنه اختصم الزبير وحيد الأنصاري في شراج من الحرة (أي مسابيل ماء بالحرة، أرض تحيط بالمدينة) كانا يسقيان به، فقال رسول الله ﷺ للزبير: "اسق حتى يبلغ الماء الجدر (أي جدر حوض النخل) ثم أرسل إليه" - (المؤلف).

٢- حديثهما في الصحيحين - (المؤلف)، وقد سبق تخريجه.

قضى بين رجل ووالد عسيفه - أي أحيره<sup>١</sup> - بإبطال الصلح الواقع بينهما. وكما جاء في ذلك الحديث أن رسول الله قال لأنيس الأسلمي: "واغد يا أنيس على زوجة هذا فإن اعترفت فارجمها"، فاعترفت فرجمها، ولم يأمره أن يأتي بها إليه.

وفي صحيح البخاري: أن رسول الله ﷺ بعث أبا موسى الأشعري إلى اليمن قاضياً وأميراً، ثم أتبعه معاذ بن جبل، فلماً بلغ معاذ وجد رجلاً موثقاً عند أبي موسى، فألقى أبو موسى لمعاذ وسادة وقال له: انزل. قال معاذ: ما هذا؟ قال: كان يهودياً فأسلم ثم تهود. قال معاذ: لا أجلس حتى يقتل قضاءً لله تعالى [قالها] ثلاث مرات، فأمر به أبو موسى فقتل<sup>٢</sup>. وفي كتاب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري وهو قاض بالبصرة: "فاقض إذا فهمت وأنفذ إذا قضيت"<sup>٣</sup>. فجعل القضاء بعد حصول الفهم وبدون تأخير، لأن شأن جواب الشرط أنه حاصل عند حصول الشرط، وأمره أيضاً بالتنفيذ عند حصول القضاء. وكل ذلك للتعجيل بإيصال الحق إلى صاحبه.

وإنما قلت فيما تقدم: "بأكثر مما يستدعيه تتبع طريق ظهور الحق"، لزيادة تقرير معنى قولي: "إيصال الحق إل صاحبه"، للاحتراز عما يتوهمه كثير من الضعفاء في العلم أو المرأين من ضعفاء القضاة من الاهتمام بالإكثار من إصدار الأفضية تفاخراً بكثرتها، في حين أنها لم يُستوف [فيها] ما يجب استيفاؤه من طرق بيان الحق، حتى

١- في الموطأ أن رجلين اختصما إلى رسول الله ﷺ فقال أحدهما يا رسول الله: اقض بيننا بكتاب الله، وقال الآخر وهو افقههما: أجل يا رسول الله اقض بيننا بكتاب الله وائذن لي أن أتكلم "قال تكلم". قال إن ابني كان عسيفاً على هذا، فزني بامرأته، فأخبرني أن على ابني الرجم، فافتديت منه بمائة شاة ومجارية لي. ثم إنني سألت أهل العلم فأخبروني إنما على ابني جلد مائة وتعريب عام، وإنما الرجم على امرأته، فقال رسول الله ﷺ: "أما والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله، أما غنمك وجاريتك فرد عليك"، ووجد ابنه مائة وغربه عاماً، وأمر أنيس الأسلمي أن يأتي امرأة الآخر فإن اعترفت يرمجها فاعترفت فرجمها. قال مالك العسيف الأجير - (المؤلف). وقد سبق تخريجه.

٢- صحيح البخاري، مج ٤، ج ٨، "كتاب الأحكام"، الحديث ٧١٥٧، ص ٤٤٩.

٣- انظر كتاب عمل بن الخطاب بتمامه في سنن الدارقطني، تحقيق السيد عبد الله هاشم بلماني المدني (القاهرة: دار المحاسن للطباعة، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م)، مج ٢، ج ٤، "كتاب الأفضية والأحكام"، ص ٢٠٦-٢٠٧؛ وقد وردت العبارة التي استشهد بها المصنف على النحو الآتي: "فافهم إذا أدلي إليك بحجة، وأنفذ الحق إذا وضع".

ليجدها متعقبها محتلة المبني معرضة للنقض. فليس الإسراع بالفصل بين الخصمين وحده محموداً إذا لم يكن الفصل قاطعاً لعود المنازعة ومقنعاً في ظهور كونه صواباً وعدلاً. ولذلك قال عمر: "فاقض إذا فهمت".

ولقد كانت طرق المرافعات في عهد النبوة وما يليه بسيطةً جداً. فقد كان الناسُ يومئذ متخلقين بالتقوى والصدق والطاعة لولاة أمرهم، فكان الذي يتعدى حدود الشريعة يأتي ممكناً من نفسه، كما في قضية ماعز الأسلمي إذ اعترف على نفسه بالزنى،<sup>١</sup> وقضية الغامدية.<sup>٢</sup> وكان الذي يدعى إلى الانتصاف لدى الرسول ﷺ والخلفاء من بعده لا يتردد في الاعتراف والصدق فيما يُسأل عنه غالباً، وإذا أنكر فإنما يُنكر عن شبهة لعدم تحققه أن طالبه محق. وفي صحيح مسلم وأبي داود وسنن الترمذي<sup>٣</sup> أن رجلين اختصما إلى رسول الله ﷺ أحدهما كِندي والآخر حضرمي، فادعى الحضرمي أن أبا الكندي غصب منه أرضاً، وقال الكندي: أرضي ورثتها من أبي، فسأل رسول الله ﷺ الحضرمي أَلهُ بينة، فقال: لا، ولكن يحلف لي أنه لا يعلم أن أباه غصبها مني، فترك الكندي اليمين. ولم يذكر مسلم ولا أبو داود ماذا قضى به رسول الله ﷺ بينهما. وظهره أنه قضى بتسليم الأرض للحضرمي، وأنه بمجرد نكول الكندي، ويحتمل أنه يمينه.

ثم إن الناس اجتزأوا على الحقوق تدريجاً، وابتكروا تحيلات، وظهرت شهادة الزور في الإسلام في آخر خلافة عمر، واستباحوا النكايَةَ بخصوصهم وإثارة الشعب، وكتموا أشياء في النوازل ليتوسَّلوا إلى تعطيل تنفيذ الأحكام عند

١- حديث ماعز في البخاري وغيره وفي الموطأ في بعض الروايات أنه رجل من أسلم - وفي بعضها "أن رجلاً" وقد فسروه بأنه ماعز - أتى رسول الله ﷺ فحدثه أنه زنى فشهد على نفسه أربع شهادات، فأمر به رسول الله ﷺ فرجم - (المؤلف).

٢- حديث الغامدية في صحيح مسلم والموطأ والبخاري: أن امرأة من غامد جاءت إلى رسول الله ﷺ فأخبرته أنها زنت وهي حامل "فقال لها اذهبي حتى تضعي"، فلما وضعت جاءته فقال لها: "اذهبي حتى ترضعيه"، فلما أرضعته جاءت فقال: "اذهبي فاستودعيه"، فاستودعته ثم جاءت فأمر بها فرجمت - (المؤلف).

٣- انظر القصة في صحيح مسلم، ج ١، "كتاب الإيمان"، الحديث ١٣٩، ص ١٢٣؛ وسنن أبي داود، ج ٣، "كتاب الأفضية"، الحديثان ٣٦٢٢-٣٦٢٣، ص ٣١٢؛ وسنن الترمذي، ج ٣، "كتاب الأحكام"، الحديث ١٣٤٠، ص ٦٢٥.

صدورها، وتحيلوا على القضاة إذا جدوهم بحدثان الولاية، فأعادوا لديهم خصومات اتصل بها قضاءً من كان قبلهم من القضاة، فأخذ القضاة والعلماء يجعلون أساليب في إجراء الخصومات لقطع الشغب وتحقيق الحق. وأول ذلك البحث عن أحوال الشهود. وقد قال علماء المدينة: إن اليمين لا تتوجه على المدعى عليه حتى تثبت الخلطة أو يكون المدعى عليه ظنياً، أي متهماً. وقد قال عمر بن عبد العزيز: "تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور". ثم أضيفت إلى ذلك ضوابط كثيرة مفصلة في كتب النوازل، وقد اختص علماء المالكية بأفانين كثيرة في ذلك.

وقديماً اتخذ قضاة الإسلام دواوين لكتب ما يصدر عنهم من آجال وقبول بينات ونحو ذلك لتكون مذكرة للقاضي، ولمن يجيء بعده فيبني على فعل سلفه لكيلا تعود الخصومات أنفاً، وربما كتبوا ذلك كله بشهادة عدلين.

ومن أحسنه كتابة الأحكام بشهادة العدول. ولا شك أن في كثير مما أحدثه العلماء تطويلاً في سير النوازل، ولكن طوله قصر من التطويل الذي يحصل من مراوغات الخصوم وتحيلاتهم على إبقاء المتنازع فيه بأيديهم.

ومن أحسن الوسائل للتعجيل بالفصل بالحق وإظهاره تعيين المذهب الذي يكون به الحكم، وتعيين القول من أقوال أهل العلم.

ومن أحسن الوسائل أيضاً ما ثبت في المذهب المالكي من توقيف المدعى فيه إذا قامت البينة، ولم يبق إلا إكمالها، وهو المسمى بالعقلة. وهي جارية على قول مالك في الموطأ<sup>١</sup> ومضى به العمل بناءً على أن الغلة لصاحب الشبهة إلى يوم الثبوت لا إلى يوم الحكم؛ فإن إيقاف المتنازع فيه يحصل به تعطيل مفسدة استمرار الظالم على ظلمه قبل تمكين المحق بحقه، ويحصل به الإسراع بإيصال الحق إلى مستحقه عند القضاء؛ لأن كثيراً من أهل الشغب يعمدون إلى تغييب المدعى فيه

١- لعل المصنف يشير هنا إلى كلام مالك في "باب جامع القضاء" من الموطأ، ص ٥٤٧-٥٤٨، فراجع.



عند صدور الحكم بنزعه من أيديهم أو إقامة شخص آخر يزعم أنه صاحب اليد  
إعناً للمحكوم له بتعطيل التنفيذ.

ومقصد الشريعة من الشهود الإخبارُ عمّا بين الحقوق وتوثيقها.<sup>١</sup> فلذلك كان  
المقصد منهم أن يكونوا مظنةً الصدق فيما يخبرون به بأن يكونوا متصفين بما  
يزعمهم عن الكذب. والوازع أمران: ديني وهو العدالة، وخلقي وهو المروءة.

فالعدالة لا تختلف إلا باختلاف مذاهب أهل العلم في اعتبار بعض الأعمال  
دليلاً على ضعف الديانة إذا كان الاختلاف في ذلك بين العلماء وجيهاً، وبحسب  
ما غلب على الناس المشهود بينهم من تقلد بعض مذاهب أهل العلم.

ويعرض في هذا أن يقوم أمام الوازع ما يُوجبُ ضعفه، مثل شدة المحبة وشدة  
البغضاء، فإنهما تضعفان الوازع الديني، ومنها القرابة. وبمقدار ضعف الوازع يتعين  
التحرّي في صفات الشهود.

وأما الوازع الخقلي فمنه ما لا يختلف؛ وهو ما كان منبعاً بالدلائل النفسانية.  
ومنه ما يختلف باختلاف العادات ولا ينبغي الاعتناء به في علم المقاصد، كما قيل  
في المشي حافياً في قوم لا يفعلون ذلك، والأكل في الطريق بين قوم يستبشعون  
ذلك. والجمال في هذا فسيح.

والمقصد لتوثيق الحقوق المشهود بها ضبطها وأداؤها عند الاحتياج إليه،<sup>٢</sup>  
وذلك يقتضي كتابة ما يشهد به الشهود إذا كان الحق من شأنه أن يدوم تداوله  
مدةً بييد في مثلها الشهود، فلذلك تعينت مشروعية كتابة التوثقات. قال الله  
تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبَ  
بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾ (البقرة: ٢٨٢). فهذا أصل عظيم للتوثيق، ولذلك ابتدئ  
العمل به من عهد النبوة. ففي جامع الترمذي وسنن ابن ماجه عن العلاء بن  
خالد: أنه اشترى من رسول الله ﷺ عبداً أو أمة، فأمر رسول الله ﷺ أن يكتب

١- أشرت إلى نوعي الشهادة وهما الاسترعاء والتحمل - المؤلف.

٢- يعني الاحتياج إلى أداء الحقوق.

له: "هذا ما اشترى العداء بن خالد من محمد رسول الله" ... إلخ، وقد تقدم في مقصد التصرفات المالية. واتصل عمل المسلمين في الأقطار كلها بكتابة التوثقات في المعاملات كلها، مثل رسوم الأملاك والصدقات، وكذلك إثبات صحة رسوم التملك والتعاقد. يمثل وضع الختم والخطاب عليها إعلماً بصحتها.

## المقصد من العقوبات

لقد بينتُ في مبحث " الشريعة ليست بنكابة " أن جميع تصرفاتها تحوم حول إصلاح حال الأمة في سائر أحوالها، وأجمَلتُ القولَ هنالك بأن الزواجر والعقوبات والحدود ما هي إلاّ إصلاحٌ لحال الناس. ويجب أن نبسط القول هنا في مقصد الشريعة من العقوبات من قصاص وحدود وتعزير؛ وذلك أن من أكبر مقاصد الشريعة حفظ نظام الأمة، وليس يُحفظُ نظامُها إلا بسدّ ثلمات الهرج والفتن والاعتداء، وأن ذلك لا يكون واقعاً موقَّعه إلا إذا تولته الشريعة ونفذته الحكومة، وإلاّ لم يزدد الناسُ بدفع الشرِّ إلا شرّاً، كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ﴾ (الإسراء: ٣٣). وقد قال الله تعالى: ﴿وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ، أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ (المائدة: ٤٩-٥٠)، كلاماً مسوقاً مساق الإنكار والتهديد على كل من يهمس بنفسه حبُّ تلك الحالة، وإن كان سببُ النزول خاصاً. ومن جملة حكم الجاهلية تولى المجني عليه الانتقام كما قال الشميذر الحارثي:

فَلَسْنَا كَمَنْ كُنْتُمْ تُصِيبُونَ سَلَةً      فَنَقْبَلُ ضَيْمًا أَوْ نَحْكَمُ قَاضِيًا  
ولكنْ حَكْمُ السَّيْفِ فِينَا مُسَلِّطٌ      فَنَرَضِي إِذَا مَا أَصْبَحَ السَّيْفُ رَاضِيًا

فمقصد الشريعة من تشريع الحدود والقصاص والتعزير وأروش الجنائيات ثلاثة أمور: تأديب الجاني، وإرضاء المجني عليه، وزجر المقتدي بالجناء.

١- الأول - وهو التأديب - راجع إلى المقصد الأسمى وهو إصلاح أفراد الأمة الذين منهم يتقوم مجموعها، كما قدمناه في البحث المتعلق بالمقصد العام من التشريع. وقد قال الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾ (المائدة: ٣٨)؛ فإقامة العقوبة على الجاني يزول من نفسه الخبث الذي بعثه

على الجناية، والذي يظن أن عمل الجناية أرسخه في نفسه إذ صار عملياً بعد أن كان نظرياً. ولذلك فرَّعَ اللهُ تعالى على إقامة الحدِّ قوله: ﴿فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ﴾ (المائدة: ٣٩).

وأعلى التأديب الحدود؛ لأنها مجعولة لجنايات عظيمة، وقد قصدت الشريعة التشديد فيها انزجارَ الناس وإزالة خبث الجاني. ولذلك متى تبين أن الجناية كانت خطأ لم يثبت فيها الحد، ومتى ظهرت شبهة للجاني فقد التحقت بالخطأ فنسقط الحدود بالشبهات. ثم إذا ظهر في الخطأ شيء من التفريط في أخذ الحذر يُؤدَّب المفرط بما يفرض من الأدب لمثله.

٢- وأما إرضاء المجني عليه؛ فلأن في طبيعة النفوس الحقَّ على من يعتدي عليها عمداً والغضبَ ممن يعتدي خطأ، فتندفع إلى الانتقام، وهو انتقام لا يكون عادلاً أبداً؛ لأنه صادرٌ عن حنق وغضب تختلُّ معهما الروية وينحجب بهما نورُ العدل. فإن وجد المجنيُّ عليه أو أنصاره مقدرةً على الانتقام لم يتأخروا عنه، وإن لم يجدوها طَوْراً كشحاً على غيظٍ حتى إذا وجدوا مكنة بادروا إلى الفتك. كما قال اللهُ تعالى: ﴿فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ﴾ (الإسراء: ٣٣)، فلا تكاد تنتهي الثاراتُ والجناياتُ ولا يستقر حالُ نظامٍ للأمة. فكان من مقاصد الشريعة أن تتولى هي هذه الترضية وتجعل حداً لإبطال الثارات القديمة. ولذلك قال رسولُ اللهِ ﷺ في خطبة حجة الوداع: "إن دماء الجاهلية موضوعة".<sup>١</sup>

وقد كان مقصد إرضاء المجني عليه مع العدل ناظراً إلى ما في نفوس الناس من حب الانتقام؛ فلذا أبقَت الشريعة حقَّ تسلُّم أولياء القتل قاتِلَ صاحبهم بعد الحكم عليه من القاضي بالقتل فيقودونه بجبل في يده إلى موضع القصاص تحت نظر القضاء - وهو المسمَّى بالقود - ترضية لهم بصورة منزهة كما كانوا يفعلونه من الحكم عليه بأنفسهم. وهذا المعنى الذي هو إرضاء المجني عليه أعظم في نظر الشريعة من معنى تربية الجاني؛ ولذلك رجح عليه حين لم يمكن الجمع بينهما وهي

١- هذا جزء من خطبة حجة الوداع، وهو في سنن ابن ماجه، ج ٢، "أبواب المناسك - باب ٨٤"، ص ١٩١، وقد ورد بلفظ: "ودماء الجاهلية موضوعة"، وهو كذلك في الباب ٨٦، ص ١٨٨، بلفظ: "ألا وكل دم من دماء الجاهلية موضوع".

صورة القصاص، فإن معنى إصلاح الجاني فائت فيها ترجيحاً لإرضاء المجني عليه. ولذلك لا ينبغي أن يختلف العلماء خلافاً للمعروف في مسألة رضى أولياء الدم بالصلح بالمال عن القصاص، إذا كان مال الجاني يفي بذلك. وكان الأرجح فيها قول أشهب: إن القاتل يجبر على دفع المال، خلافاً لابن قاسم، ولذلك لم يختلفوا في أن عفو بعض الأولياء عن الدم يسقط القصاص. وهذا كله في غير القتل في الحرابة وغير الغيلة كما سنشير إليه.

٣- وأما الأمر الثالث - وهو زجر المقتدي - فهو مأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور: ٢). قال ابن العربي في أحكام القرآن: "[وفقه ذلك أن] الحدّ يردع المحدود، ومن شاهده وحضره يتعظ به ويزدجر لأجله، ويشيع حديثه، فيعتبر به من بعده".<sup>١</sup>

وهو راجع إلى إصلاح مجموع الأمة، فإن التحقق من إقامة العقاب على الجناة على قواعد معلومة يؤسس أهل الدعارة من الإقدام على إرضاء شياطين نفوسهم في ارتكاب الجنايات، فكل مظهر أثر انزجاراً فهو عقوبة، لكنه لا يجوز أن يكون زجر العموم بغير العدل، فلذلك كان من حكمة الشريعة أن جعلت عقوبة الجاني لزجر غيره، فلم تخرج عن العدل في ذلك. فإذا كان من شأن الشريعة إقامة الحدود والقصاص والعقوبات حصل انزجارُ الناس عن الاقتداء بالجناة. وليس عفو المجني عليه في بعض الأحوال بمفيت فائدة الانزجار لندرة وقوعه، فلا يكون عليه تعويلٌ عند خطور خاطر الجناية بنفس مُضْمِرِ الجناية. ولهذا السبب نرى الشريعة لا تعتبر العفو في الجنايات التي لا يكون فيها حقٌّ لأحد معين، مثل السرقة وشرب الخمر والزنا؛ فإن فيها انتهاكاً لكيان التشريع، وكذلك الحرابة. وأما قتل الغيلة فلم يُقبل فيه عفوُ الأولياء لشناعة جنايته، وإنما قُبِلت توبةُ المحارب قبل القدرة عليه حرصاً على الأمن وحثاً لأمثاله على الإسوة الصالحة.

١- القاضي أبو بكر بن العربي المعافري: أحكام القرآن، تحقيق علي محمد الجحاوي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٥٣٧٧هـ/١٩٥٨م)، ج ٣، ص ١٣١٥.

## [خاتمة]

وقد تم ما تعلق به الغرض المهُمُّ من إِملاء مقاصد الشريعة، وعسى أن تفتح به بصائر المتفقهين إلى مدارك أسمى، وتشتدُّ به سواعدُ حزامتهم لأبعد مرمى، فإنَّ التيسير من الله مساعِفٌ أحمل المقاصد، وإنَّ الغائصَ المليء خَلِيق بأن يسمو بالفرائد.

## مصادر التحقيق ومراجعته

السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث: السنن، تحقيق عزت عبيد الدعاس، دمشق: دار الحديث، ١٩٧١م.

\_\_\_\_\_: السنن، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا/بيروت: المكتبة العصرية بدون تاريخ، وكذلك طبعة دار الفكر ببيروت.

\_\_\_\_\_: السنن، تعليق الشيخ أحمد سعد علي، القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٧١هـ/١٩٥٢م.

أسد، محمد: Asad, Muhammad: *The message of the Qur'an*, Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980. الألباني، محمد ناصر الدين: إرواء الغليل في تخريج أحاديث السيل، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥م.

\_\_\_\_\_: سلسلة الأحاديث الصحيحة، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

ابن أبي شيبة، أبو بكر: المصنف، تحقيق أحمد الندوي، نشر الدار السلفية بالهند، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

ابن العربي، أبو بكر: أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البحراوي، بيروت: دار الجيل، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

\_\_\_\_\_: العواصم من القواصم، تحقيق محب الدين الخطيب، بيروت: المكتبة العلمية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

\_\_\_\_\_: القبس على الموطأ، تحقيق الدكتور محمد عبد الله ولد كريم، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢م.

\_\_\_\_\_: عارضة الأحوذى لشرح صحيح الترمذي، بيروت: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ.

\_\_\_\_\_: عارضة الأحوذى لشرح صحيح الترمذي، مطبعة الصاوي بمصر، ١٣٥٣هـ/١٩٣٤م.

ابن حزم، أبو علي: الإحكام في أصول الأحكام، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥هـ/١٤٠٥م.

\_\_\_\_\_ الخلى بالآثار، تحقيق الدكتور عبد الغفار سليمان البندراني، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨هـ/١٤٠٨م.

ابن حنبل، الإمام أحمد: المسند، وبهامشه كنز العمال للمتقي الهندي، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥هـ/١٤٠٥م.

ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، تحقيق درويش الجويدي، صيدا/بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٦هـ/١٤١٦م.

ابن رشد (الحفيد)، أبو الوليد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق الدكتور عبد الله العبادي، القاهرة: دار السلام، ١٩٩٥هـ/١٤١٦م.

ابن رشد (الجد)، أبو الوليد: البيان والتحصيل، تحقيق جماعة من العلماء، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨هـ/١٤٠٨م.

ابن سينا، أبو علي: النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجليل، ١٩٩٢هـ/١٤١٢م.

ابن عاشور، محمد الطاهر: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع (تونس)، والمؤسسة الوطنية للكتاب (الجزائر)، ١٩٨٥م.

\_\_\_\_\_ تفسير التحرير والتنوير، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ١٩٩٧هـ/١٤١٨م.

\_\_\_\_\_ نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، القاهرة: المطبعة السلفية ومكبتها بمصر، ١٣٤٤هـ.

ابن عبد البر، أبو عمر: الاستذكار، تحقيق د. عبد المعطي أمين قلعجي، دمشق وبيروت: دار قتيبة/القاهرة: دار الوعي، ١٩٩٣م.

\_\_\_\_\_ التمهيد، لاهور: المكتبة القدوسية، بدون تاريخ.

\_\_\_\_\_ كتاب الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق الدكتور محمد أحمد أحمد ولد ماديك الموريتاني، القاهرة: مكتبة حسان، ١٩٧٩هـ/١٣٩٩م.

ابن عدي، أبو أحمد عبد الله: الكامل في ضعفاء الرجال، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٥هـ/١٤٠٥م.



ابن عطية، عبد الحق: **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق المجلس العلمي بفاس، نشر مديرية الشؤون الإسلامية بوزارة الأوقاف المغربية، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م.

\_\_\_\_\_ : **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق عبد الله الأنصاري والسيد عبد العال السيد، طبع وزارة الأوقاف بدولة قطر، ١٩٨٥م.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني: **السنن**، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، الرياض: شركة الطباعة العربية، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤.

ابن هشام، عبد الملك: **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شليبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البايب الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٧٥هـ/١٩٥٥م.

البخاري، الإمام محمد بن إسماعيل: **الأدب المفرد**، ترتيب كمال يوسف الحوت، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

البخاري، الإمام محمد بن إسماعيل: **صحيح البخاري**، طبعة جديدة، مرقمة الكتب والأبواب والأحاديث، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

البصري، أبو الحسين: **المعتمد في أصول الفقه**، قدم له وضبطه الشيخ خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

\_\_\_\_\_ : **شرح العمدة**، تحقيق الدكتور عبد الحميد بن علي أبو زنيد، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٤١٠هـ.

البغدادي، القاضي عبد الوهاب: **التلقين**، تحقيق محمد ثالث سعيد الغاني، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

البغوي، الحسن بن مسعود: **مصايح السنة**، بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٧م.

البناني، عبد الرحمن بن جار الله: **حاشية البناني على جمع الجوامع لتاج الدين السبكي**، القاهرة: مطبعة ومكتبة مصطفى البايب الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٥٦هـ/١٩٣٧م.

البيضاوي، عبد الله بن عمر: **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨.

البيهقي، أبو أحمد بن الحسين بن علي: **السنن الكبرى**، بيروت: دار الفكر العربي، بدون تاريخ. التبريزي، الخطيب: **مشكاة المصابيح**، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

تركي، الدكتور عبد المجيد: مناظرات في أصول الشريعة، نقله عن الفرنسية الدكتور عبد الصبور شاهين، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م.

الترمذي، محمد بن عيسى: الجامع الصحيح المعروف بسنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٥٣هـ/١٩٣٧م.  
\_\_\_\_\_ : سنن الترمذي، سلسلة الكتب الستة، طبعة استانبول.

\_\_\_\_\_ : سنن الترمذي، تحقيق إبراهيم عطوة عوض،

الترمذي، محمد بن الحسن أبو عبد الله الحكيم: نواذر الأصول، تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

التفتازاني، : حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى الأصولي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك إمام الحرمين: البرهان في أصول الفقه، تحقيق د. عبد العظيم محمود الديب، القاهرة: دار الرفاء، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

الحنبلي، ابن رجب: جامع العلوم والحكم، تحقيق د. يوسف البقاعي، صيدا/بيروت: المكتبة العصرية، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

الدارقطني، علي بن عمر: سنن الدارقطني وبهامشه التعليق المغني على الدارقطني، للعظيم آبادي، تحقيق عبد الله هاشم يماني المدني، القاهرة: دار المحاسن، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م..

الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن: السنن، تحقيق فؤاد أحمد زمري وخالد السبع العلمي، دار الريان بالقاهرة، ودار الكتاب العربي ببيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

الرازي، فخر الدين: التفسير الكبير، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م.

الرازي، محمد بن أبي بكر: مختار الصحاح، القاهرة: دار المنار، ١٩٩٣م.

الزرقاني، عبد الباقي بن يوسف: شرح الموطأ، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٩م؟  
الزنجشيري، أبو القاسم جاز الله محمود: الكشاف، ضبط وتصحيح محمد عبد السلام

شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف: نصب الراية لأحاديث الهداية، القاهرة: دار المأمون، ١٣٥٧هـ.

السلمي، عز الدين بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: أم القرى للطباعة النشر، بدون تاريخ.

السهارنفوري، الشيخ خليل أحمد: بذل المجهود في حل أبي داود، بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.

الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق الشيخ عبد الله دراز، طبعة جديدة بعناية الشيخ إبراهيم رمضان، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

الصنعاني، عبد الرزاق بن همام: المصنف، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد: المعجم الأوسط، تحقيق الدكتور محمود الطحان، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

\_\_\_\_\_ : المعجم الكبير، حمدي عبد المجيد السلفي، موصل: شركة الزهراء الحديثة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: جامع البيان في تأويل آي القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م.

\_\_\_\_\_ : ذبول تاريخ الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ.

الطوفي، نجم الدين: شرح مختصر الروضة، تحقيق الدكتور عبد الله عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

العجلوني، إسماعيل بن محمد: كشف الخفاء ومزيل الألباس، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٥١هـ.

العسقلاني، ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق علي محمد الجاوي، القاهرة: مطبعة نهضة مصر، بدون تاريخ.

\_\_\_\_\_ : فتح الباري، ضبطه وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد وزميلاه، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

\_\_\_\_\_ : فتح الباري، ترتيب محمد فؤاد عبد الباقي، الرياض: دار الإفتاء.

الغزالي، أبو حامد محمد: **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق الدكتور سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

الفارسي، الأمير علاء الدين بن بلبان: **الإحسان بتقريب صحيح ابن حبان**، تحقيق شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩١م.

فضل الله، الدكتور مهدي: **مدخل إلى علم المنطق**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٠م.

القاضي عبد الوهاب: **التلقين**، تحقيق محمد ثالث سعيد الغاني، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

القراقي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، الرياض: مكتبة مصطفى الباز، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

\_\_\_\_\_: **الفروق**، بيروت: عالم الكتب، بدون تاريخ.

\_\_\_\_\_: **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٩٣م.

\_\_\_\_\_: **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، الرياض: مكتبة مصطفى الباز، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

القيرواني، أبو محمد عبد الله بن أبي زيد: **الجامع**، تحقيق د. عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي،

المازري، الإمام أبو عبد الله محمد بن علي: **المعلم بفوائد مسلم**، تحقيق الشيخ محمد الشاذلي النيفر، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢م.

مالك بن أنس، الإمام: **الموطأ**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، مكة المكرمة: المتبة التجارية/القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٢م.

مالك بن أنس، الإمام: **الموطأ**، رواية يحيى بن يحيى الليثي، ترتيب أحمد راتب عمروش، بيروت: دار النفائس، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

المتقي الهندي، علي بن حسام الدين: **منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

مجمع اللغة العربية: **المعجم الوسيط**، استانبول: دلة الدعوة، ١٩٨٠م.

مخلف، محمد بن محمد: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ.

مسلم بن الحجاج النيسابوري: الجامع الصحيح، ترتيب محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار الحديث، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.

موراني، ميكلوش: دراسات في مصادر الفقه المالكي، نقله عن الألمانية الدكتور سعيد بحيري وزميلاه، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب: سنن النسائي بشرح السيوطي، بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.

\_\_\_\_\_ : سنن النسائي، القاهرة: دار الريان، بدون تاريخ.

النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم: المستدرک، طبعة حيدر آباد بالهند، ١٣٤١هـ.

الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر: مجمع الزوائد ومنع الفوائد، بيروت: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ.

الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى: المعيار المعرب والجامع المغرب، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف الدكتور محمد حجي، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

اليحصي، القاضي عياض: المدارك، تحقيق الدكتور أحمد بكير محمود، بيروت: دار مكتبة الحياة/طرابلس (ليبيا): دار مكتبة الفمر، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.

\_\_\_\_\_ : ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق عبد القادر صحراوي، الرباط: نشر وزارة الأوقاف المغربية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.



# مسرد عام

## - أ -

- أصرة: الرضاع ٣٢١، أصرة الزوجية ٣٢٠، أصرة الصهر ٣٢٣، ٣٢٥، أصرة القرابة ٣٠٩، ٣١٢، ٣٢٢، أصرة النسب ٣٢٠-٣٢١، ٣٢٤، أصرة النكاح ٣١٢
- أبو الزناد ١٦٢
- أبو بكر ٢٠٠، ٢١٩، ٢٢١، ٢٤٩-٢٥٠، ٣٣١، ٣٥٩، ٣٦٢،
- أبو بكرة ٢٥١
- أبو ثور ١٤٤، ٣٦٠
- أبو جعفر [المنصور] ٢٨٦
- أبو حنيفة ١٤٧، ١٦٨، ٣٦٠،
- أبو داود ٣٦٦
- أبو ذر ١٤٤، ١٥٠، ٣٣٢،
- أبو سعيد الخدري ١٦٦
- أبو سفیان ٢٣٨
- أبو شاه ٢٢٧
- أبو طلحة الأنصاري ٣٥٨
- أبو علي الجبائي ٢٧٦
- أبو محمد بن أبي زيد [القيرواني] ٢٢١
- أبو موسى الأشعري ١٢١، ٣٧٤
- أبو هريرة ١٣٠، ١٤٩، ١٥٠، ١٨٥، ١٩٨
- أبوموسى الأشعري ٣٧٤
- الأبياري ١٠٨
- أحكام: الأحكام ٢٢٥، الأحكام التعبدية ١٦٦، الأحكام الشرعية ٥٠، ٥٨، ٢٤٩، ٢٥٣، ٢٩٩، ٣٦٧، أحكام الشريعة ١٤، ٤٦، ٥٨، ٦٦، ١٣٥، ٢٣٤، ٢٤٣، ٢٧٨، الأحكام القياسية ١٠٧، الأحكام الكلية ١٦٢، أحكام المرافعات ٣٦٦، أحكام المعاملات ٤٠، ٢٩١، ٣٥١، أصول الأحكام ٣٤، مناهج الأحكام ٢٤٧
- أحمد بن حنبل ١٤٧، ٣٦٠
- أدلة: الأدلة ١١٩، ١٢٤، ١٦١، الأدلة الشرعية ١٠٦، تعارض الأدلة ٢٧٤
- أرسطو ٣٣
- الأرض ٣٣٧-٣٣٨
- أسباب النزول ٢٨-٢٩
- أسرار البلاغة ٣٩
- أسرار التكليف ٢٤

الأسماء الشرعية ٢٤٦

الأشاعرة ٢٥، ٣٠-٣١

الأشباه والنظائر ٣٤

أشهب ٣٦٩

أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ٥٩، ١١٣، ٢٨٥،

أصول: الأصول ١٠٨، الأصول القطعية ٥٥، الأصوليون ٢١٤، أصول الإسلام ٢٣٥، أصول

الاستحقاق ٣٠٥، أصول التشريع ٢٣١، ٢٣٤، ٢٦٢، أصول التكسب ٣٣٧، أصول الثورة

٣٥١، أصول الدين ١٠٧، أصول الدين القطعية ٢١٢، أصول الشريعة ١٤٢، ٢٨٥، أصول

الفقه ٢٦-٢٧، ٣٤، ٤١-٤٢، ٤٦، ٥٣، ٦٦، ١٠٦-١٠٧، ١١١، ١٤٠، ١٥١، ١٥٨،

١٧٨، ٢٠٧، ٢٢٧، ٢٦٣، ٢٧٠، ٢٩١، تجديد أصول الفقه ٤٨، علم أصول الفقه ٢٤-

٣٦، ٤١، ٤٤-٤٥، ٥٢، ١٠٥، ١١٠، ١٢٠، ١٢٤، علم الأصول ٤١، ٤٨، ٥٠-٥١،

١٠٦، ١١١، علماء الأصول ٤٢، ٢١١، قواعد الأصول ٤١

الأعشى ٣٣٦

أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ١٣

أليس الصبح بقريب ٧، ٣٧

أم سلمة ١٢٤

الأمة ٥٢، ٥٩، ٦٥، ٧٧، ١٢٦، ١٦٦، ١٧٢، ١٨٨، ١٩٣، ٢١٢-٢١٥، ٢١٧، ٢٢٠،

٢٢٢، ٢٢٥، ٢٣٣، ٢٣٩، ٢٦١، ٢٦٣-٢٦٤، ٢٧٢، ٢٩٣-٢٩٤، ٢٩٦، ٢٩٩، ٣٠٥،

٣١٣، ٣٢٩-٣٣٣، ٣٤١-٣٤٢، ٣٥١-٣٥٢، ٣٥٧، ٣٦٤، ٣٦٦، ٣٧٣، ٣٧٩، الأمة

الإسلامية ٣٩، ٦١، ٢٩٢، ٢٩٤، انتظام أمر الأمة ٢٩٢، النظام الاجتماعي للأمة ٦٢

أنس بن مالك ١٣٦، ١٦٦

الأنساب ٣٢٠-٣٢١

أنيس الأسلمي ٣٧٤

أهل الحل والعقد ١٧٢، ٣٦٥

الأوصاف الطردية ٢٤٦

الإباحة ٢٤٣، ٢٨٦،

إبطال العبودية ٢٨١

الإتحاف ٣٩

الإجماع ٣٦، ١٠٨، ١٥٧، ٢٢٥، الإجماع السكوتي ١١٠

الإرشاد ١٤٤، ١٥١

إسحاق بن راهويه ١٤٧



الإسلام ٥٦، ٦٢، ٦٤، ١١٧، ١٣٥، ١٧٥، ٢١٩، ٢٢٢-٢٢٣، ٢٣١، ٢٣٩، ٢٤٤، ٢٨١،  
٢٨٣، ٢٨٥، ٣٠٩، ٣١٥-٣١٦، ٣٢١، ٣٢٨، ٣٣٦، ٣٤٤، ٣٥٣، ٣٧٦، أصول الإسلام  
٥٦، سياسة الإسلام ٢٣٣، ٢٨٢، عقائد الإسلام ٦٢

إسماعيل بن إسحاق، القاضي ٢٦٦، ٣٦١،

### الإشراف ٣٠٨

إصلاح: الإصلاح ٧، ٩، ١٠-١١، ١٧، ٢٠، ٢٦، ١٨٩، ٢٣٩، الإصلاح الإسلامي ٧، إصلاح  
التعليم الزيتوني ٨، ١٥، إصلاح التعليم العربي الإسلامي ١٨-١٩، ٣٩، إصلاح العلوم ٢٠،  
إصلاح العمل ١٩٠

الإعراب عن الحيرة والالتباس الواقعين مذاهب أهل الرأي والقياس ١٦٤

الإمارة ١٤٠

الإمامة ١٣٨

إنتاج الثروة ٣٥١

الإنجيل ١١٧-١١٨

استنباط: الاستنباط ٢٢٩، ٢٩٤، استنباط أحكام الشريعة ١٣٥، استنباط العلة ١٢٦، استنباط العلل

١٣٦، ١٦٨

ابن أبي الضياف ٣٩

ابن الحاجب ٢١٠

ابن السراج ١١

ابن الطلاع القرطبي ١٤٢

ابن العربي، أبو بكر ١٣٣، ١٦٤، ٢٥٥، ٢٧٨، ٢٩٠،

ابن القاسم ١٥٣، ٣٦٨

ابن تيمية ٣٨

ابن حزم ١٥٥، ١٦٤

ابن خلدون ٣٨، ٦٧-٦٩

ابن راشد القفصي ٣٦١

ابن رشد [الجلد] ٣٦٨

ابن سراج ٢٧٣

ابن سينا، أبو علي ٣٣، ١٧٩

ابن شهاب الزهري ١٣١-١٣٢

ابن عباس ١٣١، ١٣٦، ١٤١، ١٥٤، ١٦٥-١٦٦، ١٨٥، ٣١١، ٣٢٠،

ابن عبد البر ٣٦٨

ابن عرفة ١٢٥، ١٧٨، ٣٧٠

ابن عطية ٢٧٧، ٣٧٢

ابن عمر (عبد الله) ١٢١، ١٣٣، ١٥٢، ٢٦٥، ٣٤٩،

ابن فرحون ٧٣

ابن قيم الجوزية ٣٨

ابن مسعود ١٣٢، ٢٢٨

ابن منظور ٢٧٣

ابن نجيم ٣٤

أبو سعيد الخدري ٣٤٥

اجتماع: الاجتماع الإسلامي ٨، ١٨، ٤٨، ٥٠، الاجتماع الإنساني ٩، ١٢، ٢٢، ٦٧-٦٩،

٦٤-٦٥، الاجتماع البشري ٦٠-٦١، ٦٧-٦٩، الاجتماع السياسي ٦٧، سنن الاجتماع

٣٨، نظام الاجتماع الإسلامي ٤٢، ٥٥، ٥٨، ٦٥،

الاجتهاد ٢٣ ٣٦، ٤١، ٤٣، ٤٦-٤٨، ٥١-٥٣، ٦٦، ٢٣، ٢٣٧، ٢٥٥، ٢٦٤، ٢٩٥-

٢٩٦، ٣١٨، ٣٦٦، الاجتهاد والنظر ٣٧، أصول الاجتهاد ٢٠، المنهجية الاجتهادية ٤٨-٤٩

الاحتكار ٣٤٧، ٣٤٩،

الاحتياط ٢٦٣

الادخار ٣٣٤

الارتداد ٦٣

الاستحسان ٥٠، ١٢٠،

الاستحقاق ٣٠٦، ٣٤٨،

الاستدلال ١١٩، ١٢٢، ١٢٤، ١٦٢، ٢٤٩،

الاسترقاق ٥٩، ٢٨٢-٢٨٣،

استقراء: الاستقراء ١٣٠، ١٥٩-١٦١، ١٨٠، ٢٥٣، استقراء الأدلة الشرعية ٣٥٨، استقراء

الشرعية ١٢٥، ١٨٦، ٢٤٨، استقراء تصرفات الشريعة ٥٩، ٢٦٢

استنباط: الاستنباط ٢٧، الاستنباط الفقهي ٦٦

الاعتباريات ١٨٢

الاعتدال ٥٧

الاقتصاد الإسلامي ٤٧

الاكتساب ٣٤٨، ٣٥٢،

الانتفاع ٣١٠، ٣١٧، ٣٣٧، ٣٥٥

## - ب -

الباي حسين بن علي ١٢

البخاري ١٣١، ١٣٦، ١٦٢، ١٨٦، ٢٥٢، ٢٥٤، ٣١٣-٣١٤، ٣٤٥، ٣٦٠، ٣١٤

البراء بن عازب ٣٤٥

البرهان ١٠٧-١٠٨، ١٥٧، ٢١٧

البشير الإبراهيمي ٤  
البصري، أبو الحسين ١١٠  
البيان والتحصيل ١٥٣

## - ت -

- تاج الدين السبكي ٢١٤  
التاريخ ٢٤، ٢٦، ٢٩، قوانين التاريخ ٣٨  
تبرع: التبرعات ٣٥٨، عقد التبرعات ٣٦٠  
التحجير ٦٣، التحجير على الحرية ٦٠  
التحرير والتنوير ٧٨  
التحسيني ٢١٥  
التحسينيات ٦٨  
التحيل ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٦-٢٥٧  
تخريج المناط ١٢٢  
تداول: التداول ٣٣٤، تداول المال ٣٤١  
الترجيح ٦٥، ٣٠٦، الترجيح والتعليل ٣٦  
التمذي ٣٦٦  
تشريع: التشريع ١١٧، ١٢٤، ١٤٠، ١٤٢، ١٤٤، ١٥١، ١٥٤، ١٥٦، ١٥٩، ١٦٣، ٢٠٤،  
٢٠٩، ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٤٠-٢٤١، ٢٤٥، ٢٤٨، ٢٦٢-٢٦٣، ٢٦٥،  
٢٧١، ٢٧٥، ٣١٢، ٣٣٣، أسرار التشريع ٤٠، ١١٣، التشريع العام الكلي ٢٣٢،  
التشريعات الجزئية ٢٣٢، صلوحية التشريع ٢٣١، غايات التشريع ٤٧  
التعاقد ٣٥٤، ٣٧٨  
التعاضد ٣٣٤، ٣٤٣  
التعليل ١٦٣، ١٦٦، ٢٣٦، ٢٦٥، ٢٧١، تعليل الشريعة ٣٠٣، تعليل القياس ٢٦٥، التعبد  
والتعليل ١٦٧، الرأي والتعليل ١٦٥، النظر والتعليل ٣٦  
تعليم: التعليم الإسلامي ٩-١١، التعليم الزيتوني ٦-٧، ١٣، ١٥-١٦، التعليم العربي الإسلامي ٣،  
٦-٧، ٩-١٠، ١٥-١٦، ٢٥، ٣٤، ٣٧  
التغيير ٢٤١، ٢٤٤  
تفسير البيضاوي ٣  
تفسير: التفسير ٢٦-٢٩، التفسير الموضوعي ٤٧  
التقرير ٢٤٣-٢٤٤  
التقليد ٢١، ٢٣، ٣٥  
التكسب ٢٣٧-٢٣٨، ٢٣٥  
تكوين: التكوين ٦٥، ٣٠٦، التكوين الإلهي ٣٢١، التكوين الإنساني ٥٦

التملك ٣٣٦، ٣٤٧-٣٤٨، ٣٧٨  
تنقيح الفصول ٢٦٣، ٢٩٥  
التواتر المعنوي ٢١١، ٢٢٣  
التوراة ١١٧-١١٨  
التوسط ٥٧، ١٨٤  
التيسير ١٢٨، ١٦٠، ٢٦٥، ٢٦٩، ٢٧١

## - ث -

ثابت بن قيس ١٤٢  
ثروة: الثروة ٣٣٥، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٢، ٣٥١، ثروة الأمة ٣٣٥

## - ج -

جابر بن عبد الله ١٣٠، ١٤٠، ١٨٥  
الجاحظ ٣٠  
الجامع ٣٤  
جامع الترمذي ٣٧٨  
جامع الزيتونة ٣، ٥-٦، ١١-١٣، ١٦-١٧، ٢٥، ٣٧  
الجامع الصحيح ٢٥٢، ٢٥٩  
جامع العتبية ١٥٣  
الجاهلية ٢٤٤، ٢٤٤، ٢٧٦، ٣١٣-٣١٤، ٣٢١، ٣٤٢، ٣٤٨-٣٤٩، ٣٦١  
الجبلة ١٥١، ٢٠٣-٢٠٤، ٢٣٧، ٢٧٥، ٣٢١  
جبير بن مطعم ١٣٦  
جزئيات: الجزئيات ٤٠، ١٢٥، ٢٢٦، ٢٣٢، ٢٤٨، جزئيات الشريعة ٢٢٩، جزئيات المصالح ٢١٧  
جمع الجوامع ٢١٤  
جون لوك ٣٣  
الجويني، إمام الحرمين ٣٨، ٤٥، ١٠٧، ١٥٧، ٢١٧

## - ح -

حاجي: الحاجي ٢١٤-٢١٥، ٣٤٠، الحاجيات ٦٨، ٣٣٢  
الحباب بن المنذر ١٥٢  
حبيبة بنت سهل ١٤٢  
حجة الله البالغة ٧٣  
الحديث ٢٦  
حركة: حركة الإصلاح ٨، ٥٥، حركة التاريخ ٥٧، حركة النهضة والإصلاح ٣٨

حرية: الحرية ١٢، ٢٣، ٥٥، ٥٩-٦١، ٦٤-٦٦، ١٢٣، ٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٥-٢٨٦، ٢٨٨، ٣٤٩، ٣٦٩، الحريات ٦٠، حرية الأعمال ٢٨٧، حرية الأقوال ٢٨٥-٢٨٦، حرية الاعتقاد ٦١، ٢٨٥، حرية التفكير ٦١، حرية العمل ٢٨٧، حرية الفعل ٦١، حرية الفكر ٦٣، حرية القول ٦١، ٦٣  
 حسن الترابي ٤٨-٤٩  
 الحسن بن محمد ١١  
 الحسيني، [إسماعيل] ٥٥  
 الحضارة ٦٠، ١٨٢، ٢٢٤، ٣١٣، ٣٣٥، الحضارة الإسلامية ٢٢  
 حفظ: حفظ أموال الأمة ٤٤، ٢١٢، حفظ الأموال ٣٤٦، حفظ الأنساب ٢٣٨، حفظ الدين ١٠٧، ٢١٢، ٢٢٠، ٢٣٤، حفظ العرض ٢١٤، ٢٣٤، حفظ النسب ٢٣٤، ٣٢٢، حفظ النسل ٢١٣، ٢٧٥، حفظ النظام ٢٨١-٢٨٢، حفظ النفس ١٠٧، ٢٠٣، ٢١٢، ٢٣٤، حفظ النفوس ٢١٣، حفظ نظام الأمة ٣٧٩، حفظ نظام العائلة ٢١٤، حفظ نظام العالم ٥٩، ٢٨٢، ٢٠٩  
 الحق ٥٥، ٦٤-٦٥، ٣٠٦-٣٠٨، ٣١٠-٣١١، ٣١١، ٣٧٠-٣٧١، حق التصرف ٣١٢، حق العبد ٣٠١، حق الله ٣٠١، ٣٢٢، ٣٤١

الحقائق ١٨٢

الحقوق ٦٤-٦٥، ٣٠٦، ٣٠٩، ٣٦٦، ٣٧١، ٣٧٣، ٣٧٦-٣٧٧، حقوق الله ٣٠٢، الحقوق المالية ٣٤٠، أصول تعيين الحقوق ٦٥، قواعد الحقوق ٣٥٧، تعيين أنواع الحقوق ٣٧٠، تعيين الحقوق ٣٣٥

٣٣٥

الحقيقة الشرعية ٢٤٦

حِكْمَة: حكمة التشريع الإسلامي ٣٥١، حكمة الشريعة ٤١، ١٠٦، ١١٩، الحكيم الشرعية ١٢٢

حكيم بن حزام ٢٤٣

الجلل السندسية في الأخبار التونسية ١١

حميد الأنصاري ١٤٤

الحنفية ٢٠٢

الحنفية ١٨٥، ٢٤٤

- خ -

حجاب بن الأرت ١٣٢

الخِلْقَة ١٨٢، ٢٣٣، ٣١٠-٣١١، ٣١٢، أصول الخلق ٦٥

خير الدين باشا ١٣-١٧، ٣٩

- د -

الدارقطني ٢٤٣

داود الظاهري ١٤٤، ٣٦٠

الدراسات الإنسانية والاجتماعية ٥٥، ٥٧

دفع الضر والفساد ٢٩٢

دلائل الإعجاز ٣٩

الدولة الحسينية ١٢

## - ذ -

ذرائع الذرائع ٢٦٠، ٢٦٢، الخيل والذرائع ٢٢٢، ذرائع التحسس ٦٢، ذرائع الفساد ٢٦٣، سد

الذرائع ٧٤، ٢٢٢، ٢٦١-٢٦٣، ٢٨٧-٢٨٨، ٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٩،

ذريعة: سدُّ الذريعة ٦٤، ٢١٥، ٢٦٠، ٢٦٤، ٢٧٦، ٣٦٢

## - ر -

رأس المال ٣٣٧-٣٣٨، ٣٤٤،

الرازي ٣١

راشد الغنوشي ٦٤

رافع بن خديج ١٣٠-١٣٢، ١٥٠، ١٦٦، ٣٤٤،

الرخصة ٥٨، ٢٥٥، ٢٥٨، ٢٧١-٢٧٣، ٢٧٥، ٢٩٣

الردة ٦٢

الرسول ﷺ ١٣٦، ٧٥، ٧٧، ١٧٨، ٢٦٢، ٢٦٩، ٢٨٩، ٢٩١، ٣٢٥، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٤٥،

٣٧٠، ٣٧٣، ٣٧٥

رسول الله ﷺ ١٢١، ١٢٥، ١٢٨، ١٣٠-١٣٤، ١٣٧-١٤٠، ١٤٢-١٤٣، ١٥٥، ١٦٣،

١٦٥-١٦٦، ١٧٤-١٧٥، ١٨١، ١٨٤-١٨٦، ١٩٨، ٢٠٠، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢١٩، ٢٢٤،

٢٢٨-٢٢٩، ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٣٨، ٢٤٠-٢٤١، ٢٤٤-٢٤٣، ٢٥١، ٢٥٦-٢٥٩، ٢٦٥،

٢٦٧، ٢٧٠، ٢٨٤-٢٨٥، ٢٩٠، ٣١٨، ٣٤٧-٣٤٩، ٣٥٣، ٣٥٥، ٣٥٨، ٣٦٠، ٣٦٢،

٣٦٤-٣٦٧، ٣٧١، ٣٧٤، ٣٧٦، ٣٨٠

الرسول ﷺ ١٢٦، ١٤٢

رواج الثروة ٣٤٢

الرومان: الاسترقاق في اللدّين ٢٨٢

الريسوني [أحمد] ٧٠

## - ز -

الزبير ١٤٤، ٣٧٤

الزبخشري ٣٠

زهير ١٩٣

زيد بن أرقم ٣٤٥

زيد بن ثابت ١٤٦

زيد بن خالد الجهني ١٤٢

الزيدية ٣١٩

زينب بنت أبي سلمة ٢٤١

- س -

سالم بوحاجب ٣، ١٥

سالم مولى أبي حذيفة ٢٥٧-٢٥٨، ٣٢٥

سعد بن أبي وقاص ١٤٨، ١٥٤، ٢٨٩، ٣٣٠، ٣٦٢،

سعيد الأفغاني ٤٤

سعيد بن المسيب ٣٢٤

السكاكي ٣٠، ٣٣

السلطنة الحفصية ١١

السماحة ١٢، ٥٥، ٥٧-٥٨، ٦٦، ١٨٤-١٨٧

السنة المتواترة ١٢٧

سنن أبي داود ٣٤٥، ٣٧٥

سنن ابن ماجه ٣٧٨

سنن الترمذي ٢٥٦، ٣٧٥

سهلة بنت سهيل ١٣٤، ٢٥٧

سولون ٢٨٣

- ش -

الشارع ١٦٤، ١٨٩، ١٩٧، ٢٠٣، ٢٤٣، ٢٤٨، ٢٥١، ٢٦٠، ٢٦٤،

الشاشي، أبو بكر فخر الإسلام ٢٥٥

الشاطبي (أبو إسحاق) ٣٨-٣٩، ٤٢-٤٣، ٤٥، ٤٨، ٦٧-٦٩، ٧٢-٧٣، ٧٦، ١١٠، ١١٢،

١٣٣، ١٥٨، ١٦٠، ١٦٧، ٢١٤، ٢٥٢، ٢٧٢، ٢١٤

الشافعي ١٣٣، ١٣٨، ١٤٤، ١٤٧، ١٦٨، ١٩٢، ١٩٥، ٢١١، ٣٦٠،

الشافعية ٢٠٢

شاه ولي الله الدهلوي ٧٣

شرح التلقين ٧٤-٧٥، ٢٦٠

شرح العمدة ١١٠

شرح القسطلاني على البخاري ٣

شرح مختصر ابن الحاجب ١٩٢

الشرع ٣٧١

شرع: الشرع ٣١٧، ٣٧١، الشرائع ٦٠، ١١٧-١١٨، ٢٢٢-٢٢٣، ٢٣١، ٢٤٤، ٢٨٢،

٣٠٨، السياسة الشرعية ٣٦٤

شريح ٣٥٨

شريعة: شريعة الإسلام ١٦٤، ٢٢٣، ٢٣٩، الشريعة ٤٨، ١٠٥، ١٢٣، ١٧١، ١٧٤، ١٨٦،  
 ١٨٧، ١٩٠، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٧-٢٠٨، ٢١٢، ٢١٥-٢١٨، ٢٣٨-٢٣٩، ٢٥٣،  
 ٢٥٦-٢٦٤، ٢٧٩، ٢٨٥-٢٩٦، ٣٠٣، ٣٠٦-٣٠٧، ٣١٥، ٣١٧، ٣٢٣،  
 ٣٢٥، ٣٢٨، ٣٣٠، ٣٣٣، ٣٣٩، ٣٤١-٣٤٢، ٣٤٨، ٣٥١-٣٥٣، ٣٦١، ٣٦٤،  
 ٣٧٩-٣٨٠، الشريعة الإسلامية ١١٨، ١٨٨-٢٨٩، ٣٢٥، صلوحية الشريعة ٢٣١، عموم  
 الشريعة ٢٢٥، ٢٣٠، ٢٣٣، قواعد الشريعة ١٣٣، نصوص الشريعة ٤١، نفوذ الشريعة ٢٧٥  
 الشميذر الحارثي ١٧١، ٣٧٩  
 الشهادة ٣٣٩

### - ص -

الصحابة ١٢٢، ١٢٧-١٢٨، ١٣٩، ١٤٣-١٤٤، ١٤٩، ١٥٨، ١٦٣، ١٦٥-١٦٦، ٢٠٢،  
 ٢١٩، ٢٢٥-٢٢٦، ٢٣٢، ٢٦٩،  
 صحيح البخاري ١٢٨، ١٣١-١٣٣، ١٣٦، ١٤٠، ١٤٦، ١٤٨، ١٥٢، ١٦٦، ٢١١، ٢٣٤،  
 ٢٤٠، ٢٥٤، ٢٩٠، ٣١٣-٣١٤، ٣٤٥، ٣٤٩، ٣٧٤،  
 صحيح مسلم ١٤١، ٢٥٧، ٣٢٩،  
 الصحيحان ٢٨٩، ٣٥٩،  
 صفوان بن أمية ٢٨٢

الصلاح ١٨٩، ١٩٢، ١٩٦، ٢٦٠، ٣٧٥، صلاح الاعتقاد ١٩١، صلاح العالم ٢٣٣، الصلاح  
 العام للمجتمع ١١٨، الصلاح الفردي ٢٩٢، صلاح المجتمع ٢٣٨

### - ض -

الضبط والتحديد ٢٦٦، ٢٦٨، ٢٧١،  
 ضرورة: الضرورة ٢٧٢-٢٧٣، الضرورة العامة المؤقتة ٢٧٢، عموم الضرورة ٢٧٢، الضرورات  
 ١٩٩  
 ضروري: الضروري ٢١٤، ٣٣٢، الضروريات ٦٨، ٢١١، ٢١٣، ٢٧٣-٢٧٤، الضروريات  
 والحاجيات والتحسينيات ٢٢٠، الضروريات الخمسة ٤٣، ٦٧

### - ط -

طاووس ١٤٧  
 طبيعة: الطبايع ٢١٤، الطبيعة الإنسانية ٥٧، الطبيعة البشرية ٥٧  
 الطلاق ٣٢٤  
 طلحة بن عبيد الله ٢٠٦  
 الطوفي ٢١٠

### - ظ -

ظاهر: الظاهرية ٥٣، ١٣٦، ١٦٣-١٦٥، الظواهر ١٦٤، أهل الظاهر ١٦٣-١٦٤

### - ع -



عائشة ١٢١-١٢٢، ١٣٤، ١٤٦، ١٨٦، ٢٥٩، ٣١٣-٣١٤، ٣١٦-٣١٧، ٣٥٩، ٣٦٢،

## العارضة ١٦٤

عاصم بن عدي ٢٨٩

عبادة بن الصامت ٢٣٤

العباس ١٦٥

عبد الحميد أبو سليمان ٤٩-٥٠

عبد الله بن أبي حنيفة ٣٧٤

عبد الله بن عمر ١٣٠، ١٤١، ١٧٤، ١٩٨، ٣٣٩،

عبد الله بن عمرو بن حرام ١٤٠

عبد الله بن عمرو بن العاص ٢٠٤

عبد الله بن مسعود ١٣٤، ٢٥٦، ٣٤٥،

عبد المجيد الصغير ٥٤

عبد الله دراز ٣٩

عبد المجيد النجار ٧٦

عبد المجيد تركي ٤٥

عبد الوهاب، القاضي أبو محمد ٣٠٨

العبودية ٥٩، ٢٨١

عبدة السلماني ١٥٥

عثمان بن عفان ٢٧٠، ٢٧٧، ٣٣١-٣٣٢

العداء بن خالد ٣٧٨

عدل: العدل ٥٥، ٥٧، ٦٥، ٣٠٦، ٣٧١، ٣٨٠، العدالة ٣٧٧

العرف العام ١٧٣

عروة بن الزبير ١٤٥، ٣١٤

عز الدين بن عبد السلام ٣٤، ٣٨، ٤٢-٤٣، ٧٠، ١١٢، ١٥٩، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٩، ٢٠٥،

٢٧٣،

العزيمة ٢٧٢

عضد الدين الإيجي ١٩٢

عقدة النكاح ٣١٩-٣٢٠

العقل ٤٣، ٥١-٥٢، ٦٥، ١٩٦-١٩٧، ٢٠٤، ٢٢١، ٢٤٤، ٣٠٦، ٣٣٨، اختلال العقل ٣٣٧،

حفظ العقل ١٧٢، ٢١٢، ٢٣٤، العقل المسلم ٧٣، العقل الوضعي ٥١، النقل والعقل ٥١

العقوبات والحدود ٣٧٩

العقود ٢٢٠، ٣٤٠، ٣٤٧، ٣٥٤، ٣٧١، عقود المعاملات ٣٤٠

عقيل بن أبي طالب ٢٤٤

علاء الفاسي ٧٠-٧٤، ٧٦

العلة ٥٠

علة: العلة ٥٠، العلل ٤٠، ١٢٢، ٢١٧، ٢٢٢، ٢٢٥، علل التشريع ١٦٧، ٢٢٨

علم: علم البلاغة ٢٤، علم الكلام ٢٦-٢٧

علماء الأصول ٤٢

علماء: علماء الزيتونة ١٥، علماء الشريعة ٤١، ٥٣، ٥٨-٥٩، ٦٦، علماء الشيعة ٥٣، علماء

المالكية ٣٧٦، علماء المدينة ٣٧٦

علوم: العلوم الإسلامية ٤، ١٨-٢٠، ٢٦-٢٧، ٣١، ٣٥، ٣٧، ٤٠، ٧٨، علوم الاجتماع ٣٧،

العلوم الاجتماعية والإنسانية ٦٦، العلوم العقلية ٢٤، ٤١، ١٠٥، العلوم الفلسفية ٢٦، علوم

اللغة ٢٦، ٢٩، ٣١، العلوم اليونانية ٣١

علي بن أبي طالب ١٤٩، ١٦٥، ١٨٦، ٢٢٩

عمر بن الخطاب ٣٨، ١٢١، ١٣٤، ١٤٥، ١٦٣، ١٦٥، ٢٠٠، ٢٠٥، ٢١٢، ٢١٩، ٢٢٩

٢٣٩، ٢٤٩-٢٥٠، ٢٧٩، ٢٨٠-٢٨١، ٢٨٧، ٢٩١، ٣٠٨، ٣٣٩، ٣٤٩، ٣٧٠، ٣٧٤

٣٧٦

عمر بن الشيخ ١٥

عمر بن عبد العزيز ١١٢، ٢١٩، ٢٢٩

عمران: العمران ٢٤، ٦٨-٦٩، العمران البشري ٦٧

عمرو بن العاص ٢٨٧-٢٨٨

العمل ٣٣٧-٣٣٨، ٣٥٤-٣٥٥

عنوان التعريف ١٥٨، ١١٢، ١٩٢، ٢٥٢

العواصم [من القواصم] ٢٥٥، ٢٩٠

- غ -

الغامدية ٣٧٥

الغزالي ٣٨، ٤٥، ٢١٠، ٢١٥، ٢١٧

- ف -

الفائق ٣٦١، ٣٦٨

فاطمة بنت قيس ١٢٢، ١٤٧

الفتوى ١٤٠-١٣٩، ١٤٢، ١٤٤

فخر الدين الرازي ١٧٧، ٢٧٥

الفروق ٤٢، ١١٢، ١٣٧

فساد: الفساد ١٨٩، ١٩٦، ٢٦٠، درء الفساد ١٩٠

الفطرة ١٢، ٣٣، ٥٥، ٥٧-٥٨، ٦٥-٦٦، ١٧٧-١٨٣، ١٨٧-١٨٨، ٢٠٨، ٢١٥، ٢٢٣-

٢٢٤، ٢٣٣-٢٣٤، ٢٤٤، ٣٠٩، أصول الفطرة ٥٦

فقه: الفقه ٢٦-٢٧، ٣٤-٣٥، ٤١، ٤٤، فقه الشريعة ٢٩٤، فقه الشعائر ٣٧، الفقه المالكي ٦٧،  
 ٣٥٥، فقه المعاملات ١١٣-١١٤، الفقه والأصول ٣٥، ٣٨، القواعد الفقهية ٣٥  
 الفقهاء ٣٦، ١٧٢، ٢٠١، ٢٠٢، ٢١٦، ٢٩٣، ٣٠٣، ٣٦٨، فقهاء الإسلام ٣٦٦، فقهاء المالكية  
 ٢٣٠، ٢٤٠، ٢٤٦، ٢٨١  
 فكر: الفكر الإسلامي ٤، ٨، ٧٦، الفكر الإسلامي الحديث ٦٢، ٧٨، الفكر الإسلامي المعاصر  
 ٦٤، الفكر الإصلاحي ١٦  
 فلسفة: الفلسفة ٢٥، فلسفة التاريخ ٦٦، الفلسفة التحليلية ٣٣، فلسفة العمران ٢٩، فلسفة اللغة ٣٣

## - ق -

قاعدة تقسيم الأعمال إلى وسائل ومقاصد ٢٦٣  
 القرافي، شهاب الدين ٣٤، ٤٢-٤٣، ٧٥-٧٦، ١٠٨، ١١٠، ١١٢، ١٣٧، ١٣٩-١٤٠، ١٥٨،  
 ٢١٠، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٧٠، ٢٩٥، ٢٩٩، ٣٦٥، ٣٧٠،  
 القضاء ١٣٧، ١٤٠، ١٤١، ١٨٣، ٣٣٩، ٣٦٥-٣٦٦، ٣٦٨، ٣٧١، ٣٧٥، ٣٨٠، ولاية القضاء ٣٦٩  
 القضايا الكلية ١٦٢  
 القطع والظن ٤١، ٥٢  
 القطع والظن في الأصول والمقاصد ١٠٧، ١٥٨-١٦١  
 القطع واليقين ٦٨  
 القواعد (قواعد الأحكام في مصالح الأنام) ٣٤، ٤٢، ١١٢، ١٩٤، ١٩٩، ٢٠٦، ٢٧٣، ٢٩٩،  
 قواعد: قواعد الأصول ٤١، ١٠٩، قواعد التشريع ٢٧١، ٣٣٢، القواعد التشريعية ٢٢٧، القواعد  
 القطعية ١٥٩، القواعد القياسية ٥١، قواعد علم الأصول ٤٨  
 قياس: القياس ٤٩-٥٠، ٥٢، ١٤٠، ١٤٢، ١٥٩، ١٦٢-١٦٤، ١٦٨، ٢١٦-٢١٧، ٢٢٧، ٢٤٤، ٢٤٨-  
 ٢٥٠، ٢٥٩، ٢٦٢، القياس الفقهي ٥٣، القياس الفقهي الأصولي ٤٩، ٥٣، قياس المساواة ١٤٣

## - ك -

الكافي ٣٦٨  
 الكشاف ١٧٨  
 كعب بن مالك ٣٣٠، ٣٧٤  
 كليات: الكليات ٤٣، ٢١٢، ٢٢٥، ٢٣٢، الكليات الخمسة ٢١٥، كليات الشريعة ٣٣٢، الكليات  
 الضرورية ١٠٧، ١٢٠، ١٥٨، ٢٠١، ٢٢١، الكليات القرية ٢٤٨، الكليات اللفظية ٢٢٧، الكليات  
 المعنوية ٢٢٧، كليات الإسلام ٤٢-٤٣، ٦٦، كليات التشريع ٢٨، كليات الشريعة ٦٨

## - ل -

لوي صافي ٥١-٥٢

اللغة العربية ٣١

الليث بن سعد ١٦٧، ٣٤٥

## - م -

المازري (أبو عبد الله) ٧٤، ١٠٧، ١٥٧، ٢٦٠، ٣٧٠

ماعرز الأسلمي ٣٧٥

مال: المال ٤٣، ٣٣٠، ٣٣٨، ٣٤٠، ٣٥٤، مال الأمة ٣٤٦، حفظ المال ١٩٣، ٢١٢-٢١٣،

٢١٥، ٣٤١، حفظ مال الأمة ٣٣٢، دوران المال ٣٤٠، الأموال ٣٥١، الأموال العامة ٣٤٦،

التمولات ٣٤٤

مالك بن نبي ٧٦

مالك، [الإمام بن أنس]، ٣٤، ٣٨، ١١٢، ١٢٠، ١٢٤، ١٣١-١٣٣، ١٣٨، ١٤٣، ١٤٥،

١٤٧، ١٥٠، ١٥٢، ١٦٦، ١٦٨، ١٧٢، ١٧٤، ١٩٨، ٢١٩، ٢٢١، ٢٣٢، ٢٣٨، ٢٤٠،

٢٥٢، ٢٥٠، ٢٥٦، ٢٦٢-٢٦٣، ٢٦٥، ٢٧٦-٢٧٨، ٢٨٦، ٣٠٢، ٣٠٩، ٣٢٤، ٣٥٨،

٣٦٠، ٣٦٢، ٣٦٦، ٣٧٧، المذهب المالكي ٣٧٦، مذهب مالك ٣٥٠.

المالكية ٢٦٨، ٣٥٣، ٣٥٥،

التواتر المعنوي ١٢٧

الاجتمع ٥٧، ٦٩، ١١٣، ١٧١، ٢١٥

الجملة الزيتونية ٤٠

الحصول ١٠٨، ١١٠، ١٥٨

محمد عليه السلام ١٧٧، ٣١٤، ٣٢٥، ٣٧٨

محمد الخضر حسين ٣

محمد الصادق باي ١٣

محمد العزيز بوعتور ١٦-١٧

محمد العزيز جعيط ٤٠

محمد الغزالي ٥

محمد باقر الصدر ٤٦-٤٧

محمد بن الحسن الشيباني ٣٤

محمد بيرم ١٧

محمد عابد الجابري ٤٥

محمد عبده ٣٩

محمد مهدي شمس الدين ٥٠-٥١

محمود قابادو ١٦

المدرسة الصادقية ٧، ١٥

مدرسة باردو الحربية ١٣

المدونة ٣٤، ١٤٥

المذهب الأشعري ٣٠

المذهب المالكي ٤٠، ٧٤

مراد الشارع ٢٦٤

مسالك: مسالك الاستدلال ٤١، مسالك العلة ١٠٧، ١١٩-١٢٠، ١٢٥، ١٦٢

المساواة ٦٦، ٢٣٣-٢٣٨، ٢٨٠،

المستصفي ٢١٠، ٢١٧،

مسلم ١٩٠، ٣٧٦،

المسيح <sup>عليه السلام</sup> ٢٤٤

المصالح ٥٣، ٢٠٦، ٢٠٩، ٢١٦، ٢١٩، ٢٢١، ٢٥٢، ٢٧١، ٢٧٤، ٢٧٦، ٣٠٠، ٣٠٣،

٣٧٢-٣٧١، المصالح التحسينية ٢١٥، المصالح الحاجية ٣٥٣، المصالح الخاصة ١٩٤، المصالح

الضرورية ٢١٠، المصالح: ضرورية وحاجية وتحسينية ٢٠٩-٢١٠، المصالح العامة ٢٠٣، ٢١٤،

٣٥٧، المصالح العامة والخاصة ٣٥٨، المصالح العمومية ٢٠٣، المصالح المرسله ٤٩-٥٠، ١٠٧،

١٢٠، ٢١٦-٢١٧، المصالح الكلية ٤٤، المصالح المشتركة ٢٨١، تحصيل المصالح ٢١٨، جلب

المصالح ٦١، ١٩٠، ١٩٩-٢٠٠، ٣٠٠، المصالح والمفاسد ٣٦، ٥٥، ١١٣، ١٩٤-١٩٥،

١٩٩-٢٠٠، ٢٠٨، ٢١٨، ٢٢٢، ٢٦١، ٢٩٩، ٣٣١، ٢٩٩

المصلحة ١٥٩، ١٩٢-١٩٣، ١٩٩-٢٠١، ٢٠٦-٢٠٨، ٢٥٢، ٢٦١، ٢٦٦، ٢٠١، ٢٤٨،

٣٤٢، ٣٧٠، ٣٧٢، المصلحة الجزئية ٢٢٠، المصلحة العامة ٢٢٠، ٢٧٤، المصلحة المرسله

٣٦، ٢١٩، مصلحة ضرورية ٢٢٧، مصلحة عامة ١٩٣، ٣٠١، جلب المصلحة ١٠١، ٢٥٣،

٢٧٢

المطابقة ٦٩

مطرف بن عبد الله ١٨٤

معاذ بن جبل ٣٧٤

المعاملات ٤٧، ٧٣، ١٦٦-١٦٧، ٢٠٧، ٢١٤-٢١٥، ٢٣٥، ٢٨٨، ٣٤٠، ٣٤٢-٣٤٣،

٣٧٨، المعاملات المالية ٣٣٨، ٣٥٣، المعاملات والنوازل ٣٧، قوانين المعاملات ١١٣

معاني: المعاني الاعتبارية ١٧٤-١٧٣، المعاني الحقيقية ١٧١، المعاني العرفية ١٧١، ١٧٣-١٧٤،

المعاوضات ١٢٦-١٢٧، ٣٥١،

المعاوضة ٣٤٤

معاوية بن أبي سفيان ١٤٧، ٣٣٢

المعتزلة ٢٥

المعرفة الاجتماعية ٦٦

المعلوم من الدين بالضرورة ٢١٨

المغيرة بن شعبه ٢٥٠

المفاسد ١٩٧، ٢٠٠-١٩٩، ٢٠١-٢٠١، ٢٠٦، ٢٠٩، ٢١٨، ٢٧٥، ٢٠١-٢٠٢، درء المفاسد

٦١، ٢٥٣، ٢٦٢، ٣٠٠،

المفتاح ٣٣

- المفسدة ١٥٩، ١٩٢، ١٩٥، ١٩٩-٢٠١، ٢٤٨، ٢٦١، ٣٤٢، ٣٧٠، مفسدة عامة ١٩٣،  
 ٣٠١، درء المفسدة ١٠١، ٢٥٣، ٢٦٦، ٢٧٢،  
 المفكرون الإصلاحيون ٣٩  
 مقاصد الشريعة الإسلامية ٧٠، ٧٣  
 مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ٧٠-٧١  
 مقاصد: المقاصد ٣٩-٤٠، ٤٣-٤٥، ٦٦-٦٧، ٦٩-٧٢، ٧٤، ٧٨، ١٢٣-١٢٤، ٢٣١،  
 ٢٩٩، ٣٠١-٣٠٢، المقاصد الخاصة ١٧٦، مقاصد الإصلاح ١٤، المقاصد الشرعية ٤٠، ٤٣،  
 ٦٨، ٧٣، ١١٨، ١٢٤، ١٣٠، ١٥٦، ١٥٩، ١٧١، ١٧٣، ٢٠١، ٣٠٠، ٣٥٣، مقاصد  
 الدين ٤٩، مقاصد الشريعة ١٢، ٢٤، ٣٦، ٣٨، ٤٤، ٤٧، ٥٤، ٥٦، ٥٩، ٦٤، ٦٧، ٧٧،  
 ١٠٥، ١١٨، ١١٤-١١٩، ١٢٢-١٢٤، ١٢٧، ١٣٠، ١٣٧، ١٥٦، ١٦٠-١٦١، ١٧١-  
 ١٧٢، ٢٦٥، ٢٦٩-٢٧٠، ٢٨٠، ٢٨١-٢٨٠، ٢٨٨، ٣٠٥، ٣١٢، ٣٤٥، ٣٥٠، ٣٥٨، ٣٦٤-  
 ٣٦٥، ٣٨٢، مقاصد الشارع ١٦٧، المقاصد العامة للشريعة ٣٠١، المقاصد العامة من التشريع  
 ١١٤، مقاصد عالية ٢٤٨، مقاصد قريبة ٢٤٨، مقاصد الإسلام ٢٨٤، مقاصد التشريع ٣٥٨،  
 مقاصد التشريع العامة ١٠٧، المقاصد الظنية ١٥٩-١٦٠، علم المقاصد ٤٥، ٧٨، ١٠٧، علم  
 مقاصد الشريعة ٤٢، ٤٥-٤٦، ٥٥، ١١١، ٢١٦، نظرية المقاصد ٥٥  
 مقام: مقام الخطاب ١٣٥، مقام التشريع ١٣٦، ١٣٩،  
 المقدمة ٣٨-٣٩، ٧٨،  
 المقرري ٣٤، ٧٣  
 مقصد: مقصد الشريعة ١٢٠، ١٣٠، ١٦١، ٢٠٩، ٢١٤، ٢٤٥، ٢٩٢، ٣٠٢، ٣٥٢، ٣٥٦،  
 ٢٠٩، ٣٦٦، ٣٧٧، مقصد التصرفات المالية ٣٧٨، مقصد التوزيع ٣٤١، مقصد التوزيع  
 ٣٤١، مقصد الشارع ١٢٩، ١٣٣، ١٣٦، المقصد الشرعي ١٧٢، مقصد الشريعة في أحكام  
 النكاح ٣١٦، مقصد الشريعة في النسب ٣٢٠، المقصد العام من التشريع ٧٥، ١٨٢، ١٨٨،  
 ٢٤٥، ٢٦١، المقصد العام من التشريع ٢٧٩، المقصد العام للشريعة ٤٤، مقصود الشارع  
 ٢٥٢، ٢٨٩،  
 المنطق ٢٦-٢٧، ٣٣-٣٤، ٣٥  
 الموازية ١٤٥  
 الموافقات ٣٨-٣٩، ٤٣، ٤٥، ٦٧، ٧٠، ٧٢-٧٣، ٧٦، ١١٠، ١٢٨، ٩٤  
 المواقف ٣، ١٩٢  
 الموطأ ١١٢، ١٢٠، ١٢٤، ١٣١، ١٣٣، ١٤١-١٤٢، ١٤٥، ١٤٩-١٥١، ١٦٣، ١٦٦،  
 ١٧٤، ١٩٨، ٢٠٥، ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٦٥، ٢٨٥، ٢٨٩،  
 ٣٠٨، ٣٣٩، ٣٤٥، ٣٤٩، ٣٥٩، ٣٦٥-٣٦٦، ٣٧٧  
 المحلّي ١٥٥

- ن -

النابعة ٢٨٢

ناصر الدين اللقاني ٢٧٣

نافع ١٣٠

النبي ﷺ ١٢٧-١٢٨، ١٣١، ١٣٦، ١٤٠، ١٥٤، ١٦٢، ٢٠٦، ٢٢٥، ٢٣٤، ٢٤٣، ٢٤٧،

٢٥٠، ٢٦٧، ٣٣٩، ٣٤٦، ٣٥٨، ٣٦٦، ٣٧١-٣٧١

النجاة ٣٩، ١٧٩

النحو والصرف ٢٦-٢٧، ٣١-٣٢

النسب ٣١٥، ٣٢٣، ٣٢٥

النسل ٤٣، ٣٢٠-٣٢٢

النظائر ٢٣٢، ٢٤٨، ٢٥٩

نظام: نظام الأسواق ٣٤٧، نظام الأمة ٣٢٨، نظام الثروة ٣٤٢، نظام الجماعة ٣٠٧، نظام الشريعة

٢٧٠، نظام العائلة ٢١٤، ٣١٢-٣١٤، النظام العائلي ٢٨١، نظام العالم ١٩٣-١٩٤، ٢٠٩،

نظام القضاء ٣٦٦

النعمان بن بشير ٣٥٩

النفس ٤٣

النقد ٣٤٣-٣٤٤

النكاح ٣١٢-٣١٥، ٣١٧-٣١٨، ٣٢٠-٣٢١، ٣٢٣-٣٢٤

النهضة ٨-٩

- ه -

هند بنت عتبة ١٣٨

- و -

وازع: الوازع ٢٧٥، ٢٧٨، ٣٦٩، الوازع الجليلي ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٩، وازع الدين ٦٣، الوازع

الديني ٢٧٥-٢٧٧، ٢٧٩، ٣٧٧، الوازع السلطاني ٢٧٧، ٢٧٩،

الواضحة ٢٤٠

الوجود الاجتماعي للإتسان ٦٦

الونشريسي ٣٤

وهم: الوهم ١٧٤، الوهميات ١٧٦، ١٨٢، الأوهام ١٧٤، ٢٤٣

تہذیب و تمدن  
کی جامعہ مد  
نقشہ اصول