٧١

كلية الشريعة والقانون
شماره ثبت: ٥٥٢٨٨
رده كتاب:

الكليات التشريعية ومقاصد إعمالها

عند الإمام الشاطبي من خلال «الموافقات» و «الاعتصام»

مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي
مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية

22A Old Court Place
London W8 4PL, UK
Tel: + 44 (0) 203 130 1530
Fax: + 44 (0) 207 937 2540
Email: info@al-furqan.com
Url: www.al-furqan.com

الطبعة الأولى ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م
ردمك: 978-1-905650-42-2 **ISBN:**

لا يجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب، أو اختزان مادته، بطريقة الاسترجاع أو نقله على أي نحو، أو بأي طريقة، سواء كانت إلكترونية أو ميكانيكية أو بالتصوير أو بالتسجيل أو خلاف ذلك، إلا بموافقة مؤسسة الفرقان على هذا كتابة ومُقدّما.

كل الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن رأي المؤسسة

رقم الإيـــداع : ٢٠٤١٦ / ٢٠١٥

Printed by Al -madani Printers, Cairo , Egypt, Tel:+20224827851

سلسلة الدراسات

الكليات التشريعية ومقاصد إعمالها

عند الإمام الشاطبي من خلال «الموافقات» و «الاعتصام»

أحمد الرزاقي

مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي
مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس المحتويات

تقديم معالي الشيخ أحمد زكي يماني ١١

تقديم فضيلة الأستاذ الدكتور محمد سليم العوا ١٣

مقدمة: ١٩

الباب الأول: المفهوم الدلالي للكليات وخصائصها المميزة لها ٣١

الفصل الأول: الدلالة المفهومية للكليات التشريعية عند الإمام الشاطبي ٣٢

تمهيد: ٣٢

المبحث الأول: الدلالة المفهومية للكليات ٣٣

المطلب الأول: الكلي من حيث اللغة والاصطلاح ٣٣

أولا: من حيث اللغة ٣٣

ثانيا: الكلي من حيث الاصطلاح ٣٧

المطلب الثاني: دلالة الكلي عند المتكلمين والمناطقة ٤٢

المطلب الثالث: أقسام الكلي عند المتكلمين والمناطقة ٤٧

أولا: الكلي الحقيقي والإضافي ٤٧

ثانيا: أقسام الكلي إلى ذاتي وعرضي ٤٩

المبحث الثاني: معاني الكلي عند الشاطبي ٥٥

المطلب الأول: قضية وسم الشريعة بالكلي ٥٦

المطلب الثاني: الكليات الذاتية الحقيقية والإضافية ٦١

أولا: الكليات الذاتية الحقيقية ٦١

ثانيا: الكليات الذاتية الإضافية ٦٦

المطلب الثالث: الكليات المعنوية المستقرأة ٧٢

المطلب الرابع: الكليات المقاصدية العليا ٧٩

خلاصة الكلام ٨٠

الفصل الثاني: خصائص الكليات التشريعية ٨٤
المبحث الأول: خاصية القطعية في الكليات التشريعية ٨٤
المطلب الأول: مفهوم القطع ٨٤
المطلب الثاني: تجليات القطع في الكليات ٨٦
المطلب الثالث: أنواع القطع في الكليات ٨٩
المطلب الرابع: قطعية الكليات المقاصدية العليا ٩٣
خلاصة: ٩٦
المبحث الثاني: خاصية العقلانية في الكليات التشريعية ٩٨
المطلب الأول: علاقة العقل بالكليات التشريعية ٩٨
المطلب الثاني: محدودية العقل إزاء الكلي المطلق ١٠١
المطلب الثالث: مكانة العقل في التشريع ١٠٣
المطلب الرابع: علاقة الدليل الشرعي بالدليل العقلي ١٠٥
المبحث الثالث: خاصية العموم والاطراد في الكليات التشريعية ١٠٨
المطلب الأول: اطراد الكليات وعدم انفكاك كل إنسان عنها ١٠٨
المطلب الثاني: عموم الكليات التشريعية في المكلفين ١١٠
المطلب الثالث: بعض الأمثلة على عموم الكليات واطرادها ١١٢
حاصل الكلام وخلاصته ١١٤
المبحث الرابع: خاصية الإحكام في الكليات التشريعية ١١٥
المطلب الأول: مفهوم الإحكام ومعناه في الكليات التشريعية ١١٥
المطلب الثاني: الإحكام أهم مميزات الكليات التشريعية ١١٧
المطلب الثالث: استقرائية الإحكام في الدليل الكلي ١١٩
المطلب الرابع: المتشابه الجزئي يرد إلى المحكم الكلي ١٢١
المطلب الخامس: الكلي لا يكون إلا محكماً ١٢٥

الباب الثاني: مسالك التعرف على الكليات التشريعية ومجالات إعمالها ١٢٧
الفصل الأول: مسالك ثبوت أصل الكليات التشريعية ١٢٨
المبحث الأول: مسلك المعجزة وأثره في ثبوت أصل الكليات التشريعية ١٢٨
المطلب الأول: أثر المعجزة الكونية في ثبوت أصل الكليات التشريعية ١٣٠
المطلب الثاني: أثر المعجزة القرآنية في ثبوت أصل الكليات التشريعية ١٤٣
المبحث الثاني: مسلك التقصيد وأثره في تشكيل الكليات التشريعية ١٥٢
تمهيد: ١٥٢
المطلب الأول: التقصيد بنوط الأحكام بعللها ١٥٤
المطلب الثاني: التقصيد بتحقيق المناط ١٥٩
خلاصة الكلام: ١٦٥
المطلب الثالث: التقصيد بمسالك التعليل ١٦٦
المطلب الرابع: العربية لسان الوحي ووسيلته إلى مقصوده ١٧٠
المبحث الثالث: مسلك الاستقراء وأثره تشكيل الكليات التشريعية ١٧٣
المطلب الأول: أثر الاستقراء في تشكيل الكليات بصفة عامة ١٧٣
المطلب الثاني: أثر الاستقراء في تحقيق الكليات الإضافية ١٨٠
المطلب الثالث: أثر الاستقراء في تحقيق الكليات المعنوية المستقرأة ١٨٥
المطلب الرابع: آثر الاستقراء في تحقيق الكليات العليا والمقاصد الكبرى ١٩٠
الفصل الثاني: مجالات إعمال الكلي عند الشاطبي ١٩٣
المبحث الأول: مفهوم الجزء والكل في سياق إعماله في الأحكام عند الشاطبي ١٩٤
المطلب الأول: معنى الكلي والجزء من حيث البعد الوظيفي ١٩٤
المطلب الثاني: من معاني الكلي من حيث البعد العملي ١٩٦
المبحث الثاني: مجال إعمال الكلي في الأحكام عند الشاطبي ١٩٩
تمهيد وتقعيد ١٩٩

المطلب الأول: تصور اعتبار الكلي في المباح ٢٠١
المطلب الثاني: أنواع المباح باعتبار الكلي ٢٠٣
المطلب الثالث: علاقة المباح بالأحكام الوضعية ٢٠٧
المطلب الرابع: علاقة المباح بالأحكام التكليفية باعتبار الكلي ٢٠٨
الفصل الثالث: مقاصد إعمال الكليات التشريعية ٢١٣
المبحث الأول: مقاصد الإعمال العلمي ٢١٣
المطلب الأول: مقصد بيان علاقة أصول الفقه باعتبار كليتها بمقاصد الشريعة ٢١٤
المطلب الثاني: مقصد الترجيح بالكليات ٢٤٢
الفرع الأول: ما عضد بالمقاصد الكلية والمصلحة العامة كان أحق باتباعه ٢٤٣
المثال الأول: حديث «إذا دخل أحدكم ٢٤٣
المثال الثاني: في حكم الولي في زواج المرأة ٢٤٤
المثال الثالث: العدول عن العزيمة إلى الرخصة لمقصد كلي ٢٤٥
الفرع الثاني: الترجيح بالمصلحة الكلية في المجال التعبدي ٢٤٧
المبحث الثاني: مقاصد الإعمال التنزيلي ٢٥٠
المطلب الأول: مقصد تطبيق الكلي في فقه الواقع ٢٥٠
المطلب الثاني: مقصد تطبيق الكلي في الفقه وقواعده ٢٦٠
الفرع الأول: مقصد تطبيق الكلي في الفقه باعتماد مسلك التقصيد ٢٦٠
المسألة الأولى: مقصد تطبيق الكلي في الفقه المرأة ٢٦٠
المسألة الثانية: مقصد تطبيق الكلي في تقصيد الفروع الفقهية ٢٦٤
الفرع الثاني: مقصد تطبيق كلية قاعدة «العادة محكمة» ٢٧٣
خاتمة البحث ٢٨١
فهرس المصادر والمراجع ٢٨٥

تقديم

معالي الشيخ أحمد زكي يماني

الحمد لله رب العالمين حمدًا كثيراً طيباً مباركاً فيه كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، وتحياته الطيبات المباركات على رسوله وخليله وصفوته من خلقه محمد الأمين، خاتم النبيين وسيد المرسلين صلوات الله عليه وسلامه، والتحية والإكرام لأهل بيته الطاهرين الطيبين الكرام، ورضي الله عن صحابته الغرّ الميامين الأبرار، وعن الذين جاؤوا من بعدهم من التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد،

ما يزال عطاء مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية متواصلا، مؤدّيا رسالته الحضارية، وضمن استراتيجية واضحة، بإنجازاته الراقية الرّامية إلى نشر الفكر المقاصدي في كل المجالات، ليخرج من دائرة الدرس النظري الخالص إلى دائرة التطبيق المتجدّد في كل جانب من جوانب الحياة.

وفي إطار تشجيع الطاقات الشابة على الاهتمام بمجال الدراسات المقاصدية، يسرّني اليوم أن أقدّم للقراء والباحثين المهتمين كتابا جديرا بالاهتمام تحت عنوان: « **الكليات التشريعية ومقاصد إعمالها عند الإمام الشاطبي من خلال الموافقات والاعتصام**».

يؤكد الدكتور أحمد الرزاقي في هذه الدراسة على أن الشريعة الإسلامية مؤطرة لكافة مناحي الحياة، وموجهة لها، لضمان صلاح الإنسان فيها؛ وذلك بإعمال مقاصدها، وعقلنة أحكامها، وبالإذن في الاجتهاد والتعليل لأحكام الشرع، القائم به مجتهدو الأمة، المتحققون بعلوم الشريعة وحكمة فقه تنزيلها- مهما اختلفت الأحوال والظروف واستجدت النوازل. وبذلك يُبْنِي الوحيُ حياةً أسعد للإنسان في الدارين وأصلح له فيهما، دون أن يغفل الاستجابة لمتطلبات العصر؛ ومستجدات الزمن. ومن ذلك يَسْتَمِدُّ الوحيُ صلاحيّته المستمرة، بما هو خطاب للثابت في الإنسان، في كيانِهِ وجوهره وحاجياته الفطرية.

كما يؤكد على أن أهم ثابت لخصائص الشريعة الإسلامية هي خاصية الصلاحية المستمرة لقانونها التشريعي، أي كونها صالحة لكل زمن ومكان، إلى قيام الساعة؛ بمعنى أن أصل التكليف بمقتضاها ووجوب الامتثال لأحكامها أصل ثابت.

وللبرهنة على ذلك درج علماء الشريعة المجتهدون في تحقيق هذه الخاصية. ومن هنا كانت نظرة الشاطبي للكليات التشريعية نظرة عمق وتجديد وتأصيل وتقعيد، فكان حديثه عن القرآن الكريم بما هو «كلية الشريعة وعمدة الملة»، وعن كلية السنة النبوية التشريعية المبينة للقرآن على وجه التخصيص أو التأسيس لمعنى تشريعي مستقل، كما تحدّث عن كليات مستقرأة من القرآن المكي، وأخرى مستقرأة من القرآن المدني، ومن ذلك الكليات المقاصدية الكبرى. كما تحدّث عما يمكن تسميته بالكليات التشريعية الإضافية: وكان للإمام الشاطبي في هذا نظر وتجديد، على اعتبار أن الكلية لا تتحقق لظني، إلا بالتضافر والتعاضد بينها، أو بتزكيتها بإحدى الكليات الذاتية، فتشهد للظني بالقطعية والاعتبار. فحديث الشاطبي إذن عن الكليات ذو شجون، انبرى هذا البحث ليفك لغزها، ويبيّن مرادها وخصائصها ومسالك إحكامها.

يطيب لي أن أتقدم بأجزل عبارات الشكر والثناء وأخلص عبارت التنويه والتقدير إلى الدكتور الشاب أحمد الرزاقي على جميل صنعه، وجزاه الله خيراً على الجهد الكبير الذي بذله في الكتاب، ونفع بعلمه، ووفقنا وإياه للسداد في القول والرشاد في العمل، وإلى أخي الفاضل الدكتور محمد سليم العوّا والدكتور إبراهيم البيومي غانم، ولكل من ساهم في إخراج هذا الكتاب من قريب أو بعيد.

نسأل الله تبارك وتعالى أن يكون هذا العمل، وهو جهد المقل، عونًا للباحثين وخالصًا لوجهه الكريم، وأن يرزقنا التوفيق في المقاصد كلها إلى طاعته ومرضاته، وأن يهدينا إلى سواء السبيل.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

أحمد زكي يماني

رئيس مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي

تقديم

فضيلة الأستاذ الدكتور محمد سليم العوَّا

الحمد لله رب العالمين، المبتدي بنعمه علينا قبل استحقاقها، المديمها علينا مع تقصيرنا في شكره عليها، وهو لا تشكر نعمة من نعمه إلا بنعمة منه حادثة تستوجب مزيد شكر له.[1]

والصلاة والسلام الأتمَّان الأكملان على مبلغ آخر رسالات السماء إلى الأرض، الهادي إلى الرشد، الداعي إلى الصراط المستقيم: محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه ومن استن بسنته إلى يوم الدين.

وبعد،

فقد قرأت باستمتاع خاص رسالة الأخ الأستاذ أحمد الرزاقي «**الكليات التشريعية ومقاصد إعمالها عند الإمام الشاطبي**». ولا يحتاج هذا الموضوع إلى بيان أهميته، وجدوى بحثه من الناحيتين النظرية والتطبيقية، ويكفي هنا القول بأن العلم بالكليات هو علم بجوامع الشريعة الكلية تنضبط به المعرفة بالجزئيات، وتُردُّ إليه أفرادها التي لا تحصى، بحيث يتبين للعالم به، والعالم بالقواعد الفقهية والأصولية تكامل بناء الشريعة كله: أسسها وتفريعاتها وثمراتها، فينظرُ إليها نظرة تناسقية تضع كل جزئية من جزئياتها في سياقها الصحيح، ويتوافق لديه من الفروع ما يراه غير متناقضًا.

وقد أحسن الأستاذ الرزاقي اختيار الإمام الشاطبي ليدرس مقاصد إعمال الكليات عنده، كما يظهر في عمليه الجليلين: الموافقات في أصول الشريعة، والاعتصام

---

[1] اقتباس بتصرف من مقدمة الإمام الشافعي لرسالته الأصولية.

بالسنة. فهذان الكتابان يلخصان إبداع الإمام الشاطبي في الأصول والقواعد والفقه والحديث على سواء.

والبحث في الإعمال يكمل البحث في التأصيل والتقعيد الذي هو مدار أكثر البحوث المقاصدية المعاصرة. لذلك أقبلت على قراءة هذه الرسالة شغوفًا بالوقوف على ما انتهت إليه، فوجدتها عملاً علمياً جادًا، بذل صاحبه فيه جهدًا ملحوظًا يذكر ويشكر، ويدعى إلى مزيد منه إثراءً لمكتبتنا الإسلامية الحديثة.

وقد أسعدتني محاولة الباحث التصدي - بكلام الشاطبي نفسه - للرد على الإشكال الخاص بكلية الشريعة ومدى صحة التكليف بالكلي أو جوازه. ثم كان البحث في مصطلح الشاطبي غنيًا بالأمثلة القرآنية، ثم المقارنة بين كلّي القرآن الكريم، وكليات السنة النبوية الشريفة، والكليات المستقرأة من فتاوى الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين وأحكامهم المستندة إلى معاني الشريعة ومقاصدها العليا وكلياتها الكبرى.

ومن أجمل ما صنعه الأستاذ الرزاقي عنايته في رسالته بخصائص الكليات التشريعية. فهي قطعية لا ظنية؛ وهي عقلية مطرّدة، أي عامة مستمرة على مر الزمان واختلاف المكان وتباين أحوال الإنسان؛ وهي محكمة غير متشابهة وبالتالي لا تقبل النسخ أو التخصيص أو التغيير.

وكانت دراسة الطرق التي تثبت الكليات الشرعية (مسالك ثبوت أصل الكليات) وتقسيمها إلى مسلك المعجزة، ومسلك التقصيد المبني على تعليل الأحكام وتحقيق المناط، ومسلك الاستقراء بصوره كافة: في تحقيق الكليات بصفة عامة، وفي تحقيق الكليات الإضافية، وفي تحقيق الكليات المستقرأة، وفي تحقيق الكليات العليا والمقاصد الكبرى.

وأحب أن أتوقف هنا مع الأستاذ الرزاقي في الفرق بين التعبير الذي آثره في التعبير عن دور الاستقراء بأنه «تشكيل الكليات...» والتعبير الذي اخترتُه وهو «تحقيق...» إن التشكيل صناعة مبتدأة يقتضي وجود مادة، أو مواد، خام يصنع منها المشَكِّلُ شيئًا جديدا غير مادته الأصلية، وفي تقديري أن هذا التصور غير صحيح بالنسبة لعمل المجتهد الذي يبحث في الكليات، ويقرر وجودها، وينزلها على الجزئيات. لذلك فضلت التعبير بكلمة «تحقيق...» التي تدل على وجود حقيقة قائمة غير بينة أو غير مسلم بها، فيقوم المجتهد بإثبات وجودها بما يحمل المخالف على التسليم بها. فأصل الكليّ موجود في مصادر الشريعة، وفي جزئياتها، وفي تنزيل الأحكام على الواقع... ثم يقوم المجتهد بسبر ذلك كله، وصوغ الكلي منه، وتقديمه إلى المجتمع العلمي الإسلامي. فهذا تحقيق لواقع موجود، وكشف عنه؛ وليس تشكيلا أو إنشاءً من العدم أو ما يشبهه أو يقاربه. ولعل الأستاذ الرزاقي أن يقبل مني هذا القول وإلا: فنحن أمام مصطلحات لا مشاحة فيها!

والمضي مع بحوث الرسالة يؤخر القارئ عن الاستمتاع بصنع المؤلف، وإطالة القول في التقديم يخرج به عن نطاقه إلى أن يكون بحثًا قائما بذاته. ولست أقصد إلى واحد من هذين، إنما هي كلمات موجزة أردت بها تحية هذا البحث القيّم وصاحبه، والدعوة إلى إنعام النظر فيه عند قراءته.

وأسأل الله، سبحانه وتعالى، النفع به لكاتبه وقارئه، والناظر فيه، وأن يديم على المؤلف الكريم نعمة خدمة الدين وعلومه، وأن يغفر لنا وله، سبق الفكر والقلم واللسان، وأن يجنبنا الزلل والخطل، وأن يظلنا بظل عرشه، يوم لا ظل إلا ظله. آمين.

القاهرة في: ذو القعدة ١٤٣٥هـ/ سبتمبر ٢٠١٤م

وكتبه: الفقير إلى عفو ربه

محمد سليم العوَّا

بسم الله الرحمن الرحيم

مُقدّمة

- إشكالية موضوع البحث
- أهم الدراسات السابقة في الموضوع
- أهم أهداف موضوع البحث
- أهم دوافع موضوع البحث
- خطة البحث ومحاوره الرئيسة
- المنهج المتبع في موضوع البحث

مُقَدِّمة

بسم الله الرحمن الرحيم، وبه أستعين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، الهادي إلى الصراط المستقيم، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

إن الناظر في الوحي، بما هو إلهي المصدر، رباني الهدف والغاية، ليوقن أن من أخذ به؛ مستهديا بمنهجه؛ سالكاً طريقه على علم وبصيرة، يكون في مرتبة أعلى من سعادة الدنيا والآخرة، وذلك بالامتثال لمنهج الوحي في جميع مناحي الحياة، وعلى مستوى جميع الهيئات، من أصغر هيئة في الدولة إلى أعلى هيئة في الأمة.

ومما يقرر هذا المعنى عمومُ قولِه تعالى: ﴿**إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم**﴾ وعموم قوله أيضا: ﴿**وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه**﴾[الأنعام:/ ١٥٤]، ومن أهم عوامل اصطفاء الأمة؛ وضمان خيريتها؛ الاهتداء بالمنهج الرباني القويم، وقال سبحانه: ﴿**وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا**﴾ [البقرة/ ١٤٢] وذلك بملازمة منهج الاستصلاح الذاتي للأمة، وسعيها لإصلاح غيرها؛ ومما يؤسس لهذا المعنى قوله تعالى: ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله**﴾ [آل عمران/١١٠] فخيرية الأمة متمثلة في الْتزامها بالمنهج القرآني في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، المرتبط بالإيمان بالله رباً؛ وبالإسلام ديناً؛ وبمحمد ﷺ نبياً ورسولاً؛ عن رضى واقتناع.

ومن هنا نخلص إلى أن الأمة إنما تتخلف عن هذه الريادة، لأمور من أهمها سوء فهمها للوحي قرآنا وسنة؛ وضعف إدراكها لمقتضياته الشرعية؛ ومقاصده العليا؛ وكلياته

االتشريعية، أو لتغييب ذلك في جل مناحي الحياة، قصد إبعاد الدين عن مجال التشريع، وهو ما تَأبَاهُ الشريعة ومقاصدها.

وذلك أن الأخذ بالشرع عن طريق التجزيء، إنما هو في حقيقة الأمر إيمان ببعض الكتاب ونكران لبعضه؛ والتشريع الإسلامي بخصائصه العامة ومميزاته الخاصة؛ كلٌ لا يتجزأ؛ في تصوراته ومنهجه، والأخذ به في مجال دون مجال؛ أو في هيئة دون أخرى، بقصد علمنة الحياة والمجتمع، أو حبسه واختزال أثره في مسجد؛ أو زاوية .. أو شعائر تعبدية محضة، بذلك لا يؤدي التشريع الإسلامي مقصده الكلي، ولا يحقق غايته المتوخاة منه، إلا بتفعيل قوانينه، ومراعاة مبادئه الكبرى، وتحكيم مقاصده العامة والخاصة في كل مجالات الحياة والاجتهاد على وفق كلياته الشرعية وقواعده المقاصدية.

إن الشريعة الإسلامية مؤطرة لكافة مناحي الحياة، وموجهة لها، لضمان صلاح الإنسان فيها؛ وذلك بإعمال مقاصدها؛ وعقلنة أحكامها، بالإذن في الاجتهاد والتعليل لأحكام الشرع، القائم به مجتهدو الأمة المتحققون بعلوم الشريعة وحكمة فقه تنزيلها؛ مهما اختلفت الأحوال والظروف واستجدت النوازل.

وبذلك يهدي الوحي الإنسان إلى حياةً أسعد في الدارين وأصلح له فيهما، دون أن يغفل الاستجابة لمتطلبات العصر؛ ومستجدات الزمن. ومن ذلك نستدل على صلاحية الوحي المستمرة، بما هو خطاب للثابت في الإنسان، في كِيَانِهِ وجوهره وحاجياته الفطرية، فالإنسان واحد بميولاته وأحاسيسه وغذائه، أينما وجد؛ ومتى وجد.

ومن هنا نصوغ القاعدة الكلية وهي أن «كل مستجدات العصر مما يخدم الإنسان؛ ويجلب له مصالح معتبرة، ويحقق إنسانيته وكرامته وحريته؛ أو بالمفهوم القرآني (آدميته)؛ فهو مطلوب شرعا؛ وإن لم تنص عليه آية أو حديث، شريطة تحقق كليته وانتفاء معارضه».

ومعنى ذلك أن تكريم الإنسان وطلب إسعاده في الدنيا والآخرة أكبر مقصد وأعلى مقصد للشريعة، فكل ما لا يتعارض مع هذا المقصد؛ ولا يهدم مصالح الآخرة؛ فهو جوهر الدين وأساسه، وكل مفسدة أَنّى وُجِدَتْ؛ وفي أيّ بيئة وُلِدَتْ، فالوحي يدافعها بقوة ويمنع وجودها، وجامع الأمر في هذا المعنى قاعدة مهمة؛ قَعّدها علماءُ الإسلام مفادها: «أينما كانت المصلحة المعتبرة شرعا؛ فثم شرع الله وشريعته».

وعلى هذا الاعتبار كانت الأحكام الشرعية فيما اقتضى طلباً أو تخييراً أو وضعاً. فمطلوب الترك المُنقّح مَناطهُ والمُدْرَكَة مقاصده الشرعية، إنما كلف به الشارعُ الناسَ لدفع المفاسد عنهم؛ في الدنيا أو الآخرة أو فيهما معاً.

وما طلب فعله المُنقّح مناطه؛ إنما كلف به الشارعُ الناسَ لجلب مصالح لهم في الدنيا أو الآخرة أو فيهما معاً.

وأما الأحكام الوضعية -فجعلها الشارع لضبط التشريع؛ بأوقاته ومقاديره وشروطه، وأسباب تحقق كلية، ولملاءمة الأحكام التكليفية لقدرة المكلف، وطاقة الإنسان، ومن أهم مقاصد الربط بين الأحكام التكليفية والوضعية؛ تحقيق التيسير؛ ورفع الحرج؛ ودفع المشاق، وذلك من أعظم مقاصد الشريعة الإسلامية.

وبهذا تكون الأحكام الشرعية عموما ضابطة لمنهج جلب المصالح ودرء المفاسد، والموازنة والترجيح بينها عند التعارض؛ وفي هذا المعنى قال الإمام الشاطبي: «إنما حُدّتِ الحدود في طريق الحظ، لئلا يخل الإنسان بمصلحة غيره؛ فيتعدى ذلك إلى مصلحة

نفسه، فإن الشارع لم يضع تلك الحدود إلا لتجري المصالح على أقوم سبيل بالنسبة إلى كل أحد في نفسه وذلك عام في أعمال الدنيا والآخرة».[١]

وبهذا الاعتبار فإن الموازنة والترجيح ركيزة أساس في الاجتهاد الشرعي بما يخدم الكليات التشريعية الآيلة حال تطبيقها إلى مصلحة الإنسان.

فيتحقق إدراج الحكم الجزئي؛ تحت نسق من المقاصد الخاصة، ثم ليتحقق إدراج أنساق من المقاصد الخاصة تحت نسق كلي جامع ومقصود تشريعي عام ومُحكَم قطعي؛ إلى غير ذلك من الصفات الخاصة بالكليات التشريعية.

ويعرف ذلك بمسالك التعليل والتقصيد والاستقراء والإعجاز، وهي الطرق المنهجية لتحقيق الكليات التشريعية. ومنها الكليات الشرعية العليا؛ والمقاصد الكبرى: الاعتقادية والتعبدية العملية، والأخلاقية التربوية، أو ما يسمى بالتوحيد والتزكية والعمران، الضروري منها والحاجي والتحسيني، وكل واحدة من هذه الكليات وسيلة لسابقتها وخادمة لها ومحققة لوجودها.

والمؤطر لهذا الاستنتاج قول الدكتور عبد المجيد النجار: «فالدين الإسلامي هو عقيدة تتفرع عنها شريعة؛ تشمل كل أوجه التصرف الإنساني، بحيث يكون كل حكم من أحكام السلوك، متفرعاً عن أصل من أصول العقيدة، التي تستجمعها حقائق أساسية ثلاثة:

---

[١] **الموافقات في أصول الشريعة**، لأبي إسحاق الشاطبي، تحقيق، للأستاذ مشهور آل سلمان، دار ابن عفان الطبعة الأولى ١٩٩٧م، ٣٩٥/٢.

الألوهية والنبوة والبعث، بحيث يكون كل منشط من مناشط المسلم، وكل اجتهاد من اجتهاداته في شؤون الحياة، مستمدا من أصول العقيدة، جاريا بحسب مقتضياتها»[١].

وكل ذلك بفروعه ووسائله ومقاصده وأصوله وكلياته إنما هو وسيلة لا محيد عنها؛ لتحقيق أصلين عظيمين؛ من أجلهما بعث الله رسله؛ وأنزل كتبه، فالأصل الأول هو تحقيق مصلحة الإنسان في الآخرة، والأصل الثاني وسيلة إلى الأول؛ وخادم له؛ وهو حفظ المصلحة الدنيوية للإنسان ودرء المفاسد عنه، وهو ما يمكن أن أصوغه في مقصد كلي أعلى للشريعة الإسلامية وهو: **إصلاح الإنسان لتكريمه في الدنيا وإسعاده في الآخرة.**

وهذا النوع من الاجتهاد الشرعي هو روح الشريعة وعماد صلاحيتها المستمرة. فهو يسعى إلى تكييف الواقع ومتطلبات العصر مع مقتضيات الأصول الكلية للشريعة، وليس العكس، أي ليس تكييف الشرع مع المستجدات فتكون حاكمة عليه؛ وموجهة له أينما شاءت الأهواء، فهذا أمر مرفوض في المحكم من الكليات التشريعية غير مقبول على الإطلاق، صحيح أن التطورات التي عرفها عصرنا؛ هي أكثر احتياجاً للاجتهاد المقاصدي في إطار أصول الكليات التشريعية المحكمة، فيحتاج إلى توسيع النظر واستفراغ الوُسْع لإلحاق ما استجدّ بكليته المقاصدية بعد تنقيح مناط صلاحه.

كان إذن هذا هو الإطار العام لموضوع البحث انطلاقا من مشكلة البحث التالية: والتي أقاربها في نقطتين الأولى: عن مفهوم الكليات التشريعية؛ وماهيتها وطرق معرفتها عند الإمام الشاطبي؟ ثم ماهي الفائدة الإضافية التي تضيفها الكليات للعلوم الشرعية من حيث إعمالها العلمي والتطبيق العملي؟

---

[١] **فقه التدين فهما وتنزيلا**، عبد المجيد النجار الزيتونة، تونس الطبعة الثانية ١٩٩٥م، ص ١٥١.

والنقطة الثانية من مشكلة البحث: جاءت الإجابة عنها في ثنايا فصول ومباحث الموضوع، وهي مسألة، هل ما تُوصِّل إليه على أنه مقاصد الشريعة هو الغاية القصوى من التشريع؟ أم أنها مقاصد يتوسل بها إلى مقصد أعلى وغاية أرقى؟ ثم مما تطرق إليه البحث الجواب عن مشكلة التداخل بين العقل والوحي: فما أثر الكليات في ضبط هذه العلاقة وحل إشكالها؟ على اعتبار أن العقل السليم والمنطق الصريح لا يناقض كليات الشريعة ومسلماتها، فالعقل قد يعارض جزئيات شرعية بما هي جزئيات؛ ولا يعارض الكليات أبدا، بل يشهد لها؛ ويعضدها ويقوي حجتها؛ ويجلي معقولية الشريعة وصلاحيتها المستمرة.

ولعل أهم أهداف موضوع البحث تتلخص في: «**إبراز أثر الكليات التشريعية في ضبط التأويل**» إن إبراز أثر الكليات التشريعية في ضبط أحكام الشريعة عند التأويل واستيعاب أصول المقاصد التشريعية فهما وتنزيلا ومآلا، هو ما يبرهن بشكل واضح ومنطق صريح عدم صلاحية غير هذه الشريعة لهذا الإنسان مادام يريد الحفاظ على إنسانيته؛ وجوهر تميزه عما سواه؛ في الحاضر والمستقبل، في الدنيا والآخرة. باعتبار الوحي كلياتٍ تشريعية وعمدة الملة سامية عن كل تجزيء وعبث.

أما فيما يخص أهم الدراسات السابقة أقتصر في هذا على أهم المؤلفات التي لها اتصال مباشر بموضوع الكليات وتحمل اسمها وهي: الكليات الفقهية للإمام المقري، كليات رسائل النور للأستاذ «بديع الزمان سعيد النورسي»، والكليات الأساسية للشريعة الإسلامية للدكتور أحمد الريسوني، والكليات الشرعية من خلال سنن أبي داود للدكتور عبد الإله القاسمي.

أولا: الكليات الفقهية للإمام المقري،[١] وزع المحقق هذا الكتاب على قسمين رئيسيين: القسم الأول دراسة تمهيدية في ثلاثة فصول. الفصلان: الثاني والثالث في الكليات الفقهية دراسة حول تأليف الكليات الفقهية وتدوينها وذلك في عشرة مباحث. أربعة في الفصل الأول وستة في الفصل الأخير.

قال المحقق: «ظهر بربوع المغرب عالم مالكي ابتكر صوغ المسائل الفقهية -فروعا وقواعد -في قالب كليات وألف منها قسما هاما ... أما العالم فهو أبوعبد الله محمد المقري (ت ٧٥٩)، وأما كتابه فهو الموسوم بـ«**عمل من طب لمن حب**» الذي اختص قسمه الثاني بالكليات الفقهية التي كان المقري بها ... له ميزات دعت إلى رواج الكليات والعناية بها»[٢].

ثانيا: كليات رسائل النور للأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي، فهي كليات مستقرأة من القرآن الكريم في مجال التربية الدعوية والكليات الأخلاقية، وإظهار إعجاز القرآن وتحديه لما سواه في التربية والعلوم والتشريع والإعجاز.

ثالثا: الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية لأستاذنا الدكتور أحمد الريسوني. جاء هذا الكتاب النفيس في ثلاثة فصول، أقتصر على ما ذكر الفصل الثاني الذي تحدث فيه عن أربعة أنواع من الكليات، وهي الكليات العقدية، وهي عمدة ما استقرئ من القرآن المكي وعمدة الدعوة في مكة. والكليات المقاصدية وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات ومكملاتها، وما يحوم حولهم ويدور في فلكها من الفكر المقاصدي وأسسه المعلومة في مباحثه، ومظانه.

---

[١] **الكليات الفقهية للإمام المقري**، دراسة وتحقيق الدكتور محمد أبو الأجفان، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ/٢٠١١م، دار ابن حزم.

[٢] نفس المرجع، ص ٥-٦-٧.

والكليات الخلقية، ولبيان جعله الخلق من الكليات قال «كل ما هو خلق أو صفة خلقية فهو كلي، فالأخلاق بطبيعتها قضايا كلية، فكل خلق بمفرده أو مع غيره يمثل نمطا في السلوك ومنهجا في الحياة، أي أن كل خلق هو قاعدة سلوكية كلية»[١].

والكليات التشريعية: قبل أن يتطرق إلى المعنى المراد بهذه الكليات تحدث عن توضيح مهم جدا يحسن بي أن أُورِده هنا لما له من أهمية في بحثي حيث قال: «أذكر في البداية أني أعني بالتشريع والتشريعي كل ما يقتضي فعلا أو تركا بشكل مباشر أو غير مباشر وبهذا المعنى فجميع الكليات التي سبق ذكرها هي كليات تشريعية ... ولكني أعني الآن بالكليات التشريعية المبادئ والقواعد المتصلة اتصالا مباشرا بتفريع الأحكام العملية»[٢].

وأخيرا فالكتاب هو كما قال الدكتور محمد الروكي في تقديمه له: «إنه حقا كتاب ممتع وعمل مبدع يحس فيه القارئ المنصف بأن مؤلفه قد نحته من أعماق فؤاده، وبلغ فيه منتهى مراده»[٣].

رابعا: **الكليات الشرعية في السنة من خلال سنن أبي داود**،[٤] جاء كتابه إذن في مدخل وثلاثة أبواب ومقدمة وخاتمة. أما المدخل فجعله تحت عنوان: أبو داود والكليات الشرعية دراسة نظرية تحدث فيها عن تعريف الكلية والفروق بينها وبين

---

١ **الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية**، للأستاذ الدكتور أحمد الريسوني، الطبعة الأولى، منشورات اللجنة العلمية لحركة التوحيد والإصلاح ص ٧٢.

٢ نفس المرجع، ص٨١-٨٢.

٣ نفس المرجع، ص ٦.

٤ **الكليات الشرعية في السنة من خلال سنن أبي داود**، عبد الإله القاسمي، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م، دار الكلمة للنشر والتوزيع، أصل هذا الكتاب أطروحة دكتوراه أعدها الباحث تحت إشراف الدكتور محمد الروكي، وأشير إلى أني لم أتوصل بهذا الكتاب ولم أعلم به إلا قبيل كتابة هذه المقدمة بأيام قليلة جدا.

القاعدة الفقهية والأصولية والنظرية الفقهية، ثم تحدث في الباب الأول عن الكليات الشرعية العامة عند أبي داود، ذكر فيه مجموعة من القواعد الكلية الكبرى، وفي الباب الثاني تحدث عن كليات عقدية وتربوية ودعوية خصص لكل واحدة منها فصلا والباب الثالث جعله في ثلاثة فصول كليات في العبادات والمعاملات والسياسة الشرعية، ثم ختم الكتاب بخلاصات ونتائج[١].

وهناك كتب أخرى تحمل عنوان الكليات لم أتناولها لبعد موضوعها عن المعنى التشريعي ككليات أبي البقاء الكفوي، أو لعدم وقوفي عليها.

أما فيما يخص خطة موضوع البحث فنظرا لما للموضوع من أهمية عند الإمام الشاطبي ونظرة خاصة، ولم يخص بالدراسة الوافية من قبل -فيما أعلم- ارتأيت أن أخصص جانبا للدراسة النظرية التي هي جزء من إشكالية البحث، وجانبا آخر للإعمال العلمي والتفعيل العملي للكليات.

فكان محتواه في بابين ومقدمة وخاتمة، خصصت المقدمة لأهمية الموضوع، ومشكلة البحث المراد حله وأهم أهدافه، والدراسات السابقة في موضوع البحث. منهجية البحث المتبعة

أفردت الباب الأول لبيان الكليات من حيث دلالة مفهومها لغة واصطلاحا؛ وعند المتكلمين والمناطقة ونظرة الشاطبي إليها؛ في مبحث أول، وخصصت الثاني لمعاني الكلي عند الإمام الشاطبي وتقسيماته ورتبه، في ثلاثة مباحث: المبحث الأول حول الكليات الذاتية الحقيقية منها والإضافية، والمبحث الثاني حول الكليات المعنوية المستقرأة، وعنونت المبحث الثالث بالكليات المقاصدية العليا.

---

[١] نفس المرجع، ص من ٥ إلى ١٥

أما المبحث الأخير من هذا الفصل الثاني من الباب الأول فقد درست فيه خصائص الكليات التشريعية عند الإمام الشاطبي في أربعة مباحث، تناولت في المبحث الأول خاصية القطعية في الكليات التشريعية، وفي المبحث الثاني خاصية العقلانية والاطراد في الكليات التشريعية، والمبحث الثالث خاصية العموم والاطراد في الكليات التشريعية والمبحث الرابع بعنوان خاصية الإحكام في الكليات التشريعية.

أما الباب الثاني فأفردته للحديث عن مسالك وطرق التعرف على الكليات التشريعية، ومجالات إعمالها عند الشاطبي في ثلاثة فصول.

أولهما مسالك وطرق معرفة الكليات التشريعية، ثم مسلك المعجزة، الكونية منها والقرآنية، وأخر خصصته لمسلك التقصيد، المبحث جعلته لمسلك الاستقراء.

أما الفصل الثاني من هذا الباب المعنون بمجالات إعمال الكلي عند الشاطبي تناولت من خلاله مجالات إعمال الكلي عند الشاطبي، في ثلاثة مباحث، أما الفصل الثالث فقد جعلته لمقاصد إعمال الكليات التشريعية عند الشاطبي في مبحثين.

الأول جعلته لمقاصد الإعمال العلمي في مطلبين: خصصت الأول لمقصد بيان علاقة أصول الفقه باعتبار كليتها بمقاصد الشريعة، والمطلب الثاني جعلته حول الترجيح بالكليات.

والمبحث الثاني والأخير تناولت فيه مقاصد الإعمال التنزيلي في مطلبين اثنين: أحدهما في مقصد تطبيق الكلي في فقه الواقع والثاني مقصد تطبيق الكلي في الفقه وقواعده من حيث التنزيل. ثم نتائج وخلاصات في خاتمة البحث.

وبما أنني اخترت الاشتغال على كتابي الموافقات والاعتصام الذين تناول فيهما الإمام الشاطبي الكليات التشريعية فإن الموضوع المبحوث فيه فرد المنهج التحليلي أصالة

والاستقرائي تبعا، وذلك لطبيعة الموضوع وتشعبه في جزئيات كثيرة تحتاج إلى التمحيص والاستقراء والتتبع.

والحمد لله رب العالمين الذي بنعمته تتم الصالحات

أحمد الرزاقي

درب القاضي، المدينة العتيقة، العاصمة العلمية فاس

١٤٣٦هـ/٢٠١٥م

الباب الأول: المفهوم الدلالي للكليات وخصائصها المميزة لها

وفيه فصلان

الفصل الأول: الدلالة المفهومية للكليات التشريعية عند الإمام الشاطبي

الفصل الثاني: خصائص الكليات التشريعية

الفصل الأول: الدلالة المفهومية للكليات التشريعية عند الشاطبي

تمهيد:

أعتقد أن أجمع لفظ للتعبير عن المعنى المراد تحديده لهذا المصطلح: الكليات هو أن أعبر «بالدلالة المفهومية» لشمولية هذا التعبير وخصوصيته المعرفية؛ من حيث اللغة والاصطلاح؛ فالتعبير بعنوان جامع؛ يُعبر عنه بالدلالة المفهومية؛ يوسع النظر، ويغني النهم في البحث والتحري؛ وتقصي مدلولات المصطلح المدروس، كما أنها عنونة ممنهجة، تغني البحث ولا تثقل كاهله بأمور قد لا توفي بالمقصود.

فالدلالة أوسع تعبير عن المطلوب، وأوضح منهج إليه، وهي صمام أمان لي من أن أنساق في تعابير ضيقة؛ ومفاهيم قاصرة تضيق من آفاق البحث، خاصة وأن طبيعة الموضوع جامعة لأنساق وعلوم شتى؛ من العلوم المعاصرة المتخصصة؛ والقديمة المتشعبة في فلسفات كثيرة متضاربة في منهجها الاستدلالي، متحدة في غايتها المعرفية ومقصدها النهائي؛ الذي هو البحث عن حقيقة الوجود ومآله؛ أي أن مصطلح الكليات انفتح بابه لأهل المنطق، والفلسفة قديما، وأهل الكلام وعلم الأصول من علماء المسلمين.

المبحث الأول: الدلالة المفهومية للكليات

المطلب الأول: الكلي من حيث اللغة والاصطلاح

أولا: من حيث اللغة

من البديهي أن الكليات جمع كلي، وهو الكل مضافاً إلى ياء النسبة، قال الفيروز أبادي: «الكل بالضم اسم لجميع الأجزاء ... وبالفتح قف السكين والسيف ... وقد كَلَّ يَكِلُّ فيهما. وكَلَّ البَصَرُ والسّيفُ وغيرُهُما يَكِلُّ كِلَّةً وكَلاّ بالكسر وكَلالَةً وكُولَةً وكُولاً وكَلَّلَ فهو كَليلُ وكَلٌّ»[١]، على وزن فعيل وهي من صيغ المبالغة كعليل وقعيد «وكَلَّ لسانُه وبَصَرُه يَكِلُّ وأكَلَّهُ البُكاءُ»[٢]، أضعفه وأخضعه لإرادة الدموع والحزن؛ ولم يجد عن الأمر صبرا؛ فاستسلم وانقاد له.

بمعنى أن الكل أو الكلي شيء قوي يعم غيره بالضعف والاستسلام، قال صاحب **القاموس**: «وكَلَّلَ تَكْليلاً: ذَهَبَ وتَرَكَ أهْلَهُ بِمَضْيَعَةٍ»[٣]، أي أن أهله أقوياء بجانبه إليهم، وكل أي هو قوي ذهب وترك أهله ضعافا بدونه؛ ومن هنا جاء لفظ «والكَلالَةُ: مَن لا ولَدَ له ولا والِدَ وما لم يكنْ من النَّسَبِ لَحّاً أو مَن تَكَلَّلَ نَسَبُهُ بنَسَبِكَ كابْنِ العَمِّ وشِبْهِهِ»[٤]، أي من فقد كل ورثته المباشرين وبقي وحيدا يتيما لا وارث له.

«وتَأنيثُ الكُلِّ وبالكسر: الحالَةُ والسِّتْرُ الرَّقيقُ وغِشاءٌ رَقيقٌ يُتَوَقَّى به من البَعوض وصُوفَةٌ حَمْراءُ في رأسِ الهَوْدَجِ، ... والإكليل بالكسر التاج، وشبه عصابة تزين بالجوهر،

---

١ **القاموس المحيط** للفيروزأبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثامنة، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، فصل الكاف واللام، ١٣٦١/١.

٢ نفسه.

٣ نفسه، فصل الكاف واللام، ١٣٦١/١.

٤ نفسه.

... وإكليل الملك نباتات ... وتكلل به أحاط، وروضة مكللة محفوظة بالنور، وانْكَلَّ ضحك ... وأَكَلَّ الرجل؛ كَلَّ بعيرُه والبعير أعياه»[1].

أستنتج من هذا كله أن لفظ الكل أو الكلي مشترك الدلالة بين مجموعة من المعاني يمكن القول إنها تدل على طلب القوة من القريب لاستضعاف الغريب، كما تدل على الحفظ والعصبة والاستحواذ، والجماعات المنضم بعضها إلى بعض لاستقواء الجانب.

وفي هذا دلالة على أن شيئا استحوذ على شيء، واشتمل عليه وضمه إليه، حيث أصبحت أجزاء الشيء الواحد متحدة في تناسق تام؛ وكلية منسجمة الأطراف؛ حتى إن بعضها يذوب في بعض؛ ويضمحل فيه، كأنه جوهر واحد لا يقبل الانقسام، ولو فرضنا انقسامه لانخرمت كليته، وأصبح أجزاء متناثرة لا وظيفة لها، إلا باعتبارها أجزاء كل على حدة.

«والكَلا كِلُ: الجماعاتُ»[2]، المتحدة بعضها مع بعض تحت قيادة جامعة، أو مصالح مشتركة أو عقيدة موحدة، أو دين جامع لشتات هؤلاء، أو عرق أو لغة أو وطن ... وما إلى ذلك؛ وهم عصبة ذات يد واحدة على كل ما سواها، في الحرب والسلم، والتضامن في كل ما يجعلهم سادة على غيرهم.

«والكَلْكَلُ والكَلْكالُ: الصَّدْرُ أو ما بينَ التَّرْقُوَتَيْنِ... ويقال كلٌّ وبعضٌ مَعْرِفتانِ لم يَجِيء عن العَرَبِ بالأَلِفِ واللامِ وهو جائزٌ»[3]

---

[1] نفسه.

[2] نفسه.

[3] نفسه.

ومما قرره الراغب الأصفهاني من معانيه هو ضعف الشيء ضارباً لذلك مثلا، حيث قال: «كَلَّ الرجل في مشيته كلالا... وأكل فلان كلت راحلته والكلكل الصدر»[١]

فالياء المضافة إلى الكل(ي)؛ ياء نسبة إلى جنس المسمى؛ فسمى (الكلية) الإنسانية، فكل من اتصف بصفات إنسان انضاف إلى هذه الكلية وكان جزءً من أجزائها.

وأثر الياء في هذا المثل أنها تنسب الجزء إلى الصنف الخُلُقي لكلية الإنسان، فنقول هذا شخص إنساني أي جمع كل صفات الإنسانية المتفرقة في غيره، وعكس هذا نقول هذا شخص متوحش أي متصرف بصفات كلية الوحوش والبهائم، وخرج عن كلية الإنسانية وصفاتها.

---

[١] **مفردات القرآن** للراغب الأصفهاني تحقيق صفوان الداودي دار القلم الشامية دمشق بيروت الطبعة الأولى ١٤١٢هـ ص ٤٤٠ جذر كلا. فيما سبق تقرر قدر مهم من الدلالة المشتركة بين لفظ كل ومعنى الكلية، والآن أريد أن أجلي ـ قدر المستطاع ـ علاقة كل الخالية من الياء في آخره وكلي المضاف إليه الياء، هل هو مشترك لفظي، لعدة معان؟ أم متغاير لفظا ومعنى؟ لبيان هذا المعنى المشكل، أسوق مثالا لعله يجلي هذا الفرق أو الالتقاء في اللفظ والمعنى معا أو في أحدهما، فأقول مثالا على ذلك: «كل إنسان فان» هل ترادف في المعنى «كلية الإنسان فانية»، أكيد أنه لا ترادف بين المعنيين؛ ولا يؤديان نفس المعنى، إلا إذا أولنا الجملة وأعدنا صياغتها فنقول: كل من اتصف بالإنسان أو الخلقية ودخل تحت قانونها الكلي فهو فان، والإنسانية أو الخلقية معا كليا، فالإنسانية كلية مشتركة بين جميع الناس، وكل الناس فانون؛ أي أن لفظ، الكل متضمن في نهاية المطاف لمعنى الكلية. ولمزيد من الإيضاح أسوق مثالا آخر وهو أن يقال: أطعم كل إنسان؛ أي أطعم الإنسانية جمعاء بـ(كليتها)، وكل إنسان فان أي أن الإنسانية كلها ذائقة الموت، لا يتخلف منها أحد أبدا، أي كل من كان جزءً من أجزائها في أي زمن كان وفي أي مكان كان، ولو في بروج مشيدة.

من هنا أخلص إلى أن إضافة الياء المشددة إلى كل هي إضافة تناسق؛ وتكامل بين أجزاء الكلي وجوهره الأساس في تشكيل كليه والتحقق. بمعنى أن «الكل في اللغة اسم مجموع المعنى، ولفظه واحد»[١].

انطلاقا من التعريفات اللغوية يمكن التعبير عن الكلي: بأنه ما ضم جميع أجزائه الخادمة لاعتباره الجوهري، ومقصد كليته، أي أن يكون ذا نسق واحد بحيث لا يوجد تنافر فيما بين أنساقه؛ باعتبارها جزئيات مشكلة لكليه الذهني.

ف «لفظ الكل هو لضم أجزاء الشيء؛ وذلك ضربان أحدهما: الضم لذات الشيء وأحواله المختصة به، ويفيد معنى التمام»[٢]، انطلاقا من تشكل خيط رابط بين مجموع الجزئيات المشكلة للكلي، بمعنى أن «الكليات هي التي تشرح العلاقة بين الماهيات النوعية؛ والتشابه بين الأفراد أي أنه يمكننا أن نقول عن الأفراد إنها متشابهة عن طريق تشاركهم بالكليات»[٣].

---

[١] **التعريفات**، الإمام السيد الشريف ابي الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني الحنفي، تحقيق محمد بشا باسل عيون السود، ط-٣-٢٠٠٩م، دار الكتب العلمية. ص ١٨٦، باب الكل.

[٢] **مفردات القرآن** للراغب الأصفهاني ص ٤٣٩ جذر كل.

[٣] مقال على شبكة الأنترنيت، بعنوان مفهوم الكلي.

ثانيا: الكلي من حيث الاصطلاح

عبر أبو حامد الغزالي عن معنى الكلي ببعض خصائصه حيث قال: «المطلقات المجردة الشاملة لأمور مختلفة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالأحوال والوجوه والإحكام، ويعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة».

وفي معرض حديثه عن أنواع العلوم وأقسامها جعل منها الكلي والجزئي حيث قال: «فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام ... والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود»[١]. ولذا قيل العالِمُ كلُّ العالِمِ: هو من اتصف ببلوغ منتهى العلم والغايَةَ فيما اتصف به فيطلق عليه عالم كلي أو كامل في طلب العلم أي موسوعة إن صح هذا التعبير.

قال الإمام الجرجاني: «الكل هو اسم للحق تعالى باعتبار الحضرة الأحدية الإلهية الجامعة للأسماء، ولذا يقال أحد بالذات كل الأسماء، وقيل الكل اسم لجملة مركبة من أجزاء محصورة، وكلمة كل عامة تقتضي عموم الأسماء، وهي الإحاطة على سبيل الانفراد، وكلمة كلما تقتضي عموم الأفعال»[٢].

وجاء عند الراغب الأصفهاني: «الكلاءة حفظ الشيء وتبقيته، يقال أكلأك الله، وبلغ بك أكلاء العمر»[٣]، أي أحرسك وأطال عمرك؛ حفظا وصلاحا»[٤].

---

[١] المستصفى للإمام الغزالي، ٩/٢

[٢] التعريفات للجرجاني، ١٨٦ باب الكل.

[٣] المفردات للراغب الأصفهاني، ص ٤٤٠ جذر كلا.

[٤] وهو أن يتمكن الإنسان من عيش كريم ومآل حميد سعيد فتلك كليته وبركاته، «فالبعد المميز للكلي هو العمق وليس الاتساع والامتداد» فقط. (مقال على شبكة الأنترنيت لزهير

قال الدكتور أحمد الريسوني: «وأعني بالكليات العامة؛ الكليات النصية والكليات الاستقرائية، فالكليات النصية هي التي جاءت في نصوص القرآن والسنة الصحيحة مثل ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء : ٥٧] ﴿وأَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة : ١] ومثله «لاضرر ولا ضرار» ... أما الكليات الاستقرائية فهي التي يتوصل إليها عن طريق استقراء عدد من النصوص والأحكام الجزئية كحفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وسائر المقاصد العامة للشريعة والقواعد الفقهية الجامعة»[1]

وقال في موضع آخر: «إن ما أعنيه بالكليات هو المعاني والقواعد المجردة التي تشكل أساسا ومنبعا لما ينبثق عنها وينبني عليها من تشريعات تفصيلية وتكاليف عملية ومن أحكام وضوابط عملية»[2].

وأكد هذا وشرحه وبين مجالاته حيث قال: «الكليات أو الأصول هنا تعني معتقدات وتصورات عقدية، وتعني مبادئ عقلية فطرية، وتعني قيما أخلاقية ومقاصد عامة وقواعد تشريعية ... الكليات هنا هي المحكمات ... وهي أصول الاعتقاد والتشريع والآداب والمواعظ»[3].

الخويلي). «المكلأ موضع تحفظ فيه السفن، والكلاء موضع بالبصرة سمي بذلك لأنهم يكلأون سفنهم هناك» (المفردات للراغب الأصفهاني، ص٤٤٠).

[1] نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، للأستاذ الدكتور أحمد الريسوني، ط ٣-١٤٣٠-٢٠٠٩م، دار الأمان، ص ٣٤٢

[2] الكليات الأساسية، للأستاذ الدكتور أحمد الريسوني، منشورات اللجنة العلمية لحركة التوحيد والإصلاح، الطبعة الأولى ص ٣.

[3] نفسه، ص ٣١.

وعبر الدكتور نور الدين الخادمي عن مثل هذا بقوله: «المقاصد الكلية هي التي تعود على عموم الأمة كافة أو أغلبها كحفظ النظام وحماية القرآن والسنة من التحريف والتغيير، وتنظيم المعاملات وبث روح التعاون والمسامحة وتقرير القيم والأخلاق»[١].

ولعل أجمل ما عبر به عن المراد بالكليات هو قول الدكتور عبد المجيد النجار: «المقاصد الكلية: هي تلك المقاصد التي تلتقي عندها كل أحكام الشريعة بحيث لا يكون حكم منها إلا وهو منته في غايته البعيدة إلى تحقيقها، ومثال ذلك مقصد تحقيق الخلافة في الأرض، ومقصد التيسير ورفع الحرج، ومقصد حفظ نظام الأمة، فما من حكم من أحكام الشريعة عقيدة أو عبادة أو معاملة إلا يتبين عند التأمل أنه ينتهي إلى تحقيق هذه المقاصد بصفة مباشرة أو بصفة غير مباشرة، بحيث تصبح مجمل الشريعة بمجمل أحكامها مفضية إلى هذه المقاصد الكلية منتهية إليها في غايتها»[٢]

ولذا قال أبو اسحاق في تقرير معني سيران الكلي في معاني الشريعة: «أما الكلية فهي السارية فيما لا ينحصر من فروع الشريعة»[٣].

وإن من أهم ما وقفت عليه من تعريف للكلي قول الإمام أبي حامد الغزالي في «إحيائه»: «الكلي هوالقانون الأصلي الذي ينبغي أن يرجع إليه في معرفة فضائل الأعمال والأحوال والمعارف»[١]

---

١ **الاجتهاد المقاصدي**، للأستاذ الدكتور نور الدين مختار الخادمي، ط-١-٢٠١٠م، دار ابن حزم ص٤٦.

٢ **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، للأستاذ الدكتور عبد المجيد النجار، ط٢-٢٠٠٨م، دار الغرب الإسلامي، ص٤٠-٤١.

٣ **الاعتصام**، للعلامة المحقق أبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، تحقيق علي سيد أحمد، عليها تخريجات وتعليقات هامة للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، تقديم الشيخ رشيد رضا، درا العقيدة الطبعة الأولى ٢٠٠٨م، ص ٦٤.

وقارب الدكتور فريد الأنصاري موضوع الكليات معرفا لها بالمقابل حيث قال: «أصول الدين هي الكليات العامة الشاملة للأصول الاعتقادية، والأصول العملية، أي الكليات التي تتفرع عنها قواعد أصول الفقه، وعلم الكلام، على السواء»[٢].

أما تعريف أبي إسحاق الشاطبي فيمكن أن أقول: إن أجمع وأفصح تعريف له، جاء في معرض تقريرعدم جواز تعلق الظن بكليات الشريعة وأصولها، وهو تعريف بهذا المعنى، كما هو تعريف للكليات، بالمقاصد الكبرى؛ والمصالح العظمى؛ والمراتب التشريعية العليا للشريعة الإسلامية حيث قال: «إذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة؛ لجاز تعلقه بأصل الشريعة لأنه الكلي الأول، وذلك غير جائز عادة، وأعني بالكليات هنا: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات»[٣].

وفي موضع آخر عرف الكليات بأنها المصالح المعتبرة عند الشارع المحومة عليها شريعته فقال: «إن الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق، وتقرر في هذه المسائل أن المصالح المعتبرة هي الكليات دون الجزئيات»[٤].

ومما يستفاد منه أن الكليات ثابتة استقرائية، بخلاف الجزئيات قوله: «إن المتخلفات الجزئية، لا ينتظم منها كلي يعارض الكلي الثابت، هذا شأن الكليات الاستقرائية»[٥].

---

[١] **إحياء علوم الدين**، لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي، ٤/ ١٣٩.

[٢] **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، للأستاذ الدكتور فريد الانصاري ط١ – ١٤٣١ – ٢٠١٠. دار السلام، ص٢٨٧.

[٣] **الموافقات**، ٢٢/١

[٤] نفسه، ٩٥/١

[٥] نفسه، ٨٤/٢

وهي التي اعتنى بها الشارع وأكد عليه بالنصوص المحكمة، التي لا تقبل تأويلاً، ولا تخصيصاً، ولا نسخاً، ولا تعارضاً عند أرباب العقول وأهل النهي والفطر السليمة، ولا تعدم إقرار الشريعة لها بأحد أنواع الاستقراء، ولذا قال الشاطبي: وقد عرفنا اعتناء الشارع بالكليات، والقصد إليها في التكاليف»[١].

ولذلك كانت «الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة، بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض، ولا يحاشي من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة»[٢]. وهذا مما يمكن اعتباره تعريفا آخر لدى الشاطبي.

انطلاقا مما سبق يمكن القول: **إن الكلي هو إقامة البرهان القطعي على ثبوت خطاب الشرع، وإحكام دلالة شرعيته عند التكليف به، لإصلاح الإنسان من أجل إسعاده في الدنيا والآخرة.**

---

[١] نفسه، ٢/١٠٠

[٢] نفسه، ٢/ ٤٣٢

المطلب الثاني

دلالة الكلي عند المتكلمين والمناطقة

أعتقد أني لا أحتاج إلى دليل أستدل به على القدر الكبير المشترك بين الحقول المعرفية في التراث الإسلامي، فما من حقل معرفي إلا وتجده متداخلا مع غيره؛ في مباحثه واهتماماته وإشكالاته؛ ومقاصده البحثية، والتاريخ شاهد على ما عرفه المسلمون من علماء موسوعيين في علمهم بالشريعة وعلومها، أو في علمهم بالطبيعة ومباحث علومها.

والذي يحاول أن يتتبع عوامل وأسباب هذه الموسوعية عند هؤلاء العلماء؛ سيجد منها الاشتراك المعرفي بين الحقول العلمية في التراث الإسلامي؛ أي إن العالم يهتم في بدء أمره بحقل معرفي، فيجد نفسه في حقله العلمي هذا متوقفا على معرفة جانب ما من مباحث في حقل علمي آخر، فيدرس ما احتاج إليه، بل إن العلماء ينطلقون في بدء الأمر من مشكاة القرآن الكريم وعلومه، ليتبحروا في شتى العلوم الشرعية والطبيعية؛ وأعطي مثالا بعلوم الطبيعة: فمثلا فقه آيات الميراث، أدى بالعلماء إلى التعمق في دراسة الرياضيات والهندسة؛ فكانت الانطلاقة من آيات المواريث، وكذلك تحديد أوقات الصلاة والحج ورمضان والأعياد، وكل ذلك وغيره كان مشكاة لانبثاق علم الفلك، وحث القرآن وإشاراته إلى الاستشفاء بالحلال كان وراء ولادة علم الطب وتطويره لدى المسلمين إضافة إلى ما ورثوه عن غيرهم من العرب و العجم، فمشكاة العلوم والباعث عليها أساسا؛ هو الوحي قرآنا و سنة، وحاجات الناس إليها، ومستجدات العصر ونوازله.

فطبيعي إذن أن تكون الحقول المعرفية الشرعية، والعلوم الكونية متداخلة فيما بينها[1]، لطبيعة دلالتها أولا من حيث هي كلية معرفية، ولاتحادها في فك لغز الإنسان، أي الجواب عن الأسئلة الوجودية له، من أين؟ ولماذا؟ وإلى أين؟ ذكرت هذا لأقرر أن جل الأصوليين هم علماء متكلمون، أي إنهم علماء شريعة بعقيدتها وأصولها وفقهها، فتأثروا بكل ما من شأنه أن يبين الوحي ويبرز مقاصده، ويخدم الإنسان جلبا لمصالحه ودفعا للمفاسد عنه.

فإشكالية الكلي باعتباره موجودا في الأذهان دون الأعيان، ولا يمكن أن يتحقق في الواقع إلا في أجزاء مشخصة في أفراده المكونة لكليته في الأذهان، ونظرا لمميزاته وخصائصه المتمثلة في العموم والاطراد، والاستيعاب والانسجام والنسقية، ويقينية النتائج وقطعيتها، ومعقولية الوسائل والغايات، كل ذلك أدى بالعلماء إلى اعتبار الكلي وإعماله في المجال الشريعي الاسلامي. إذن فما مفهوم الكلي عند المتكلمين وأهل المنطق؟

ومما لا شك فيه أن تشعب العلوم وتداخلها في التراث الإسلامي؛ يحتم على الباحث الاطلاع على كل ما يفك لغز بحثه؛ ويحل مشكلاته؛ ويفكك إشكالياته كل على حدة؛ أي تفكيك الإشكال وإعادة بنائه، ولا يتأتى ذلك إلا بالإشارة إلى المجال الذي عرف فيه صلب موضوع البحث، أما أثر ذلك في مجال الكليات التشريعية أي في مجال هذا المركب الوصفي فإنه ظاهر عند الشاطبي بالخصوص، وقد خصصت له مطلبا سميته بقضية وسم الشريعة بالكلي، ولذا كان لزاما علي أن أتحدث عن مفهوم

---

[1] بل نجد من علماء الشريعة من هم علماء طبيعة في العلوم التجريبية من الطب والهندسة والفلك والمنطق والفلسفة، ونظرا لما لهذا من تجليات في أصول الكليات التشريعية عند علماء الشريعة، اضطررت إلى الحديث عن مفهوم الكليات عند علماء الكلام وأهل المنطق تجلية للكلي كما تناوله الإمام الشاطبي بصفته ناقش المسألة في بدء الأمر من منظور علماء الكلام.

الكلي عند المتكلمين؛ وهم فلاسفة الإسلام والمدافعون عنه؛ وحراس الشريعة؛ وهم عامة الأصوليين، والفقهاء المبلغون عن الله ورسوله.

ويقول الأستاذ إبراهيم قمودي: «مهما يكن موقف الفلاسفة[1] والمتكلمين من الكلي، فإن تعرض الفلاسفة عامة لهذه المسألة إنما يرجع إلى ما لها من أهمية؛ من حيث إنها تجمع بين مبحثي الوجود والمعرفة ... وإذا كان يبدو في بعض الأحيان أن الكليات أقرب إلى السمة العامة للمنطق باعتبار أن الكلي هو عماد البحث المنطقي إلا أن اتصال الكليات بالوجود من حيث ترتيب الموجودات يجعلها مشكلة ميتافيزيقية بالدرجة الأولى، فالكلي ـ على حد تعبير سامي نصر لطف ـ أصبح عصا الفلسفة أحد طرفيها الوجود والطرف الآخر هو المعرفة»[2].

قال صاحب **سلم بحر العلوم**: «مفهوم ... الكليات الخمسة منها منطقي وطبيعي وعقلي، فمفهوم الجنس منطقي؛ ومعروضه طبيعي، والمجموع جنس عقلي»[3]، وهو رأي شيخ الإسلام ابن تيمية حيث قال: «والمنطقيون يقولون الكلي سواء كان جنسا أو فصلا أو نوعا أو خاصة أو عرضا عاما»[4].

---

[1] طبعا فإن الأستاذ إبراهيم قمودي يتحدث عن علماء الإسلام المتكلمين الفلاسفة منهم والمتكلمين الأصوليين وأعتقد أن هذا التقسيم بين الفلاسفة منهم وعلماء الكلام إن لم يكن على اعتبار من اهتم بالفلسفة اليونانية أكثر ممن لم يهتم بها هو تقسيم اعتباطي لأن علماء الكلام هم الفلاسفة وهم الذين اهتموا بأصول الاعتقاد ورد شبه المشككين، فابن رشد فيلسوف ومتكلم.

[2] مقال الأستاذ إبراهيم قمودي بعنوان: مشكلة الكلي بين الفلاسفة والمتكلمين المسلمين، على شبكة الأنترنيت.

[3] **سلم بحر العلوم** نقلا عن مقال إبراهيم قمودي، مرجع سابق.

[4] **الصفدية**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، باب الرد على ابن سينا في واجب الوجود: ١/ ٣٠٤.

وهذه الأصناف الخمسة هي الكليات الخمس عند المناطقة حيث اعتبروا كل صنف كلية ومجموعهم كلي، وله ثلاثة اعتبارات: «طبيعي ومنطقي وعقلي؛ فالطبيعي هو المطلق لا بشرط الذي لا تقيد فيه ... ثم أصحاب المثل الأفلاطونية يزعمون أن هذه الكليات ثابتة في الخارج؛ دائمة أزلية؛ بدون أعيانها، وأرسطو وأتباعه ينكرون ذلك ويقولون لا يوجد إلا مع الأعيان، والتحقيق أنه ليس لها وجود في الخارج منفصل عن وجود الأعيان...»[١].

إن من صفة الكلية أنها مركبة في الذهن من غير شرط يقيد وجودها على مستوى فإذا قلنا مع الأفلاطونيين إنها موجودة في الخارج متحققة في الواقع دائمة أزلية نكون قد نسفنا أعظم ركن في الدين وهو التوحيد أي تفريد الله بالأزلية وحده لا شريك له، والاعتقاد الوسط الحسن أن هذه الكليات تعكس صورها في الواقع مشخصة في أفراد جزئياتها، كأن نقول:« الإنسانية ... هذا هو الكلي الطبيعي، والمنطقي هو كون هذا الكلي يوصف بالعموم والكلية، والعقلي هو ما تركب منهما، وهو الإنسان المقيد بقيد كونه كليا، وهذا ليس له وجود إلا في الذهن باتفاقهم، إلا ما يحكى عن الأفلاطونية، ثم هذا الإنسان المقيد بكونه كليا، لا تدخله المعينات لأنها ليست كليا ولا يصدق على زيد وعمرو أنه إنسان كلي»[٢].

إن الإنسان جزئي في فرده وواقعه، وإلا فالإنسانية بما هي كلية لا تطلق إلا على مجموع الإنسان الأحياء منهم؛ والأموات؛ ومن هم في عالم الذر لم يولد بعد «لأن الكل أو الكلية يندرج فيهما الأشخاص الحاضرة والماضية والمستقبلة وجميع ما في الإمكان»[٣]،

---

[١] نفسه.

[٢] نفسه.

[٣] الإبهاج لابن السبكي، ٢٣/٢.

والإنسانية بمعناها الأخلاقي لا يمكن لأي أحد أن يتصف بها جملة وتفصيلا إذن في كل فرد من الناس صورة جزئية لكلي الإنسان.

لذا قال ابن تيمية في الرد على الأفلاطونيين ومن نحا نحوهم من الفلاسفة: «ومن لم يميز بين الموجودات الثابتة في الخارج وبين المقدرات الذهنية؛ كان عن العلم خارجا وفي تيه الجهل والجا، وهذا حال كثير من هؤلاء اشتبه عليهم الصور الذهنية بالحقائق الخارجية فظنوا ما في الأذهان ثابتا في الأعيان»[١].

قال صاحب **سلم بحر العلوم**: «أما الكلي المنطقي فليس موجودا في الخارج ويعترف المشاؤون بذلك، والكلي العقلي ليس موجودا، بقي الطبيعي وقد اختلف فيه»[٢].

خلاصة الكلام في هذا قول ابن تيمية في مفهوم الكلي وهو أن: «الكلي ثلاثة أنواع: الكلي الطبيعي؛ والمنطقي والعقلي، والطبيعي هو الحقيقة المطلقة كالإنسانية والحيوانية، وأما المنطقي فهو ما يعرض لهذه من العموم والكلية، والعقلي هو المركب منهما، وهو الطبيعي بشرط كونها كلية، فهذا العقلي لا يوجد إلا في الذهن وكذلك المنطقي، وأما الطبيعي فيقولون إنه موجود في الخارج لكن لا يوجد إلا معينا مشخصا»[٣].

---

[١] **الصفدية**، لابن تيمية تحقيق محمد رشاد سالم مكتبة ابن تيمية مصر الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ باب نفي الفلاسفة للصفات بنفي مسمى التركيب، ١/ ١٢٥.

[٢] مقال إبراهيم قودي، مرجع سابق.

[٣] **الصفدية**، باب نفي الفلاسفة للصفات بنفي مسمى التركيب، ١/ ١١٣.

المطلب الثالث:

أقسام الكلي عند المتكلمين والمناطقة

ينقسم الكلي إلى قسمين رئيسيين هما: الكلي حقيقي والكلي إضافي ويمكن تفصيل الكلام فيهما كالأتي:

أولا: الكلي الحقيقي والإضافي

أ/ الكلي الحقيقي

ذكر الإمام الجرجاني اعتبارا آخر لا يخرج عما سبق كثيرا وذلك أنه قسم الكلي إلى قسمين: الكلي الحقيقي؛ والكلي الإضافي؛ حيث قال بعدما عرف الكل في اللغة بقوله: «الكل في اللغة اسم مجموع المعنى ولفظه واحد، وفي الاصطلاح: اسم لجملة مركبة من أجزاء ... الكلي الحقيقي: ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه كالإنسان، وإنما سمي كليا لأن كلية الشيء إنما هي بالنسبة إلى الجزئي، والجزئي جزء الكلي، فيكون ذلك الشيء منسوبا إلى الكل، والمنسوب إلى الكل كلي»[1].

قبل أن أتطرق إلى معنى الكلي الإضافي أود أن أقف مع هذا التعريف قليلا فقوله: «ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه كالإنسان» بمعنى أنه لا يمكن أن يدخل في الكلية ما ليس منها وهي إشارة منه إلى عنصر الانسجام والاتساق والتكامل بين الأجزاء المكونة للكلي، فلا يدخل مثلا العنصر البهائمي في كلي الإنسان، وأحسب أنه في الشطر الثاني من التعريف أراد أن الكلي لا يعرف إلا باستقراء أجزائه الواقعية المتمثلة في الأعيان؛ لتشكيل كليه الموجود في الأذهان، ولإخراج ما ليس منه، و لذلك

---

[1] التعريفات، للجرجاني، ص ١٨٦، باب الكاف

قال: « وإنما سمي كليا لأن كلية الشيء إنما هي بالنسبة إلى الجزئي»، وإذا انفرط جزء عن كليه؛ أصبح ما تبقى من الكلي جزئي وهو معنى قوله: «فيكون ذلك الشيء منسوبا إلى الكل والمنسوب إلى الكل كلي».

بهذا الاعتبار التأويلي يمكن أن أقول: إن الكلي الطبيعي له وجود في الواقع بما هو أجزاء منتسبة إلى كلي في الذهن، أي إن حقيقة الشيء؛ بمعنى كليته؛ لها وجود ذهني؛ لا وجودا واقعيا إلا صورا وآثارا لكلية الذهني، أي إن الكلي الطبيعي لا وجود له في الواقع؛ إلا عبر صور معكوسة عن حقيقتها الكلية.

فالكلي الطبيعي حقيقة في الأذهان آثار وأشباح في الأعيان، «والوجود الذهني، أوسع من الوجود العيني، والمقدر في الأذهان موجود ثابت وليس هو في نفس الوقت موجودا ثابتا، على حد قول ابن تيمية»[1]، موجود ثابت في الأذهان وليس موجودا ثابتا في الأعيان بكليته وإنما عبر أجزائه وصوره وآثاره وانعكاساته «لِأَنَّ الْكُلِّيَّ إِنَّمَا يَكُونُ كُلِّيًّا فِي الْأَذْهَانِ، وَأَمَّا مَا هُوَ مَوْجُودٌ فِي الْخَارِجِ فَهُوَ مُعَيَّنٌ مُخْتَصٌّ بِعَيْنِهِ لَيْسَ بِكُلِّيٍّ»[2]. ولذلك كان الوجود الذهني أوسع وأكثر من الوجود الواقعي لاحتواء ذاك على الكلي، وهذا على الجزئي.

---

[1] مقال الأستاذ إبراهيم قودي بعنوان: مشكلة الكلي بين الفلاسفة والمتكلمين المسلمين، على شبكة الأنترنيت تحت الصيغة الإلكترونية التالية:-https://www.tunisia-sat.com/forums/threads/148453/page-2

[2] **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، لشيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، (المتوفى: ٧٢٨هـ) تحقيق علي بن حسن –عبد العزيز بن إبراهيم – حمدان بن محمد دار العاصمة، السعودية ط الثانية، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م ج ٣ ص٢١٥.

ب/ الكلي الإضافي

«هو الأعم من الشيء، اعلم أنه إذا قلنا الحيوان مثلا كلي فهناك أمور ثلاثة الحيوان من حيث هو هو، ومفهوم الكلي من غير إشارة إلى مادة من المواد، والحيوان الكلي وهو المجموع المركب منهما: أي من الحيوان الكلي، والتغاير بين هذه المفهومات ظاهر فإن مفهوم الكلي: ما لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه. ومفهوم الحيوان الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة، فالأول يسمى كليا طبيعيا لأنه موجود في الطبيعة أي في الخارج، والثاني كليا منطقيا»[1]، أي هذا الحيوان المحسوس المرئي المشكل من أفراده أناسا وبهائما ذكورا وإناثا، يسمون إذا أردنا جمعهم تحت مسمى واحد نعبر عنهم بالحيوان، وهذا التعبير يسمى كليا طبيعيا، والموجود في الخارج إنما هو بعض أفراده، إذ المفهوم الكلي يتناول كل ما يمكن أن يطلق عليه حيوان في الأزمنة الثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل؛ أي الذين لم يولدوا بعد، والذين هم على قيد الحياة والأموات.

وعليه فإن الكلي الطبيعي لا يمثل إلا ثلث كليته وثلثيه في الذهن لا في الواقع، ومن ثم التمثل الكلي لا يكون إلا في الذهن، وإذا تمثل في الواقع فلا يكون إلا جزء كل- ارتفعت نسبته أو نزلت -والكلي لا يسمى كليا إلا إذا اكتملت جميع أجزائه المكونة له.

ثانيا: أقسام الكلي إلى ذاتي وعرضي

«والكلي إما ذاتي وهو الذي يدخل في حقيقة جزئياته كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس، وإما عرضي وهو الذي لا يدخل في حقيقة جزئياته بأن لا يكون جزءً، أو بأن يكون خارجا، كالضحك بالنسبة إلى الإنسان»[2]،

---

[1] التعريفات، للجرجاني ص ١٨٦، باب الكاف.
[2] التعريفات، للجرجاني ص ١٨٦ باب الكاف.

كلية الحقوق والعلوم السياسية والشؤون الإسلامية

وهذا لا يمنع من انقسام الكلية إلى كليتين أو أكثر فتسمى كل كلية باسم مستقل عن الكلية الكبرى الجامعة لهما، كما هو الحال في مسمى كلية الحيوان وهي كلية من كليتين، الكلية البهائمية، والكلية الإنسانية، المنبثقتان عن الكلية الحيوانية الجامعة ف «مفهوم الحيوان الجسم النامي الحساس، المتحرك بالإرادة»[١].

فإذا اتضح فرق جوهري لكلية فيما بينها، وانعزلت أجزاؤها في كليات منظمة في جوهر مستقل عن الكلية الأم، اعتبرت كلية، فإذا كان الجوهر الجامع للحيوان هو الحياة والحركة الإرادية، فإن الجوهر البارز في الإنسان هو القابلية للعقل[٢] والإرادة الحرة، ومن هنا صح أن نقول الإنسان كلية متولدة عن الكلية الكبرى الحيوانية.

وهذا الاعتبار لا يخرم معنى الكلي ولا يضاده، فالكلية مركبة من مجموعة أجزاء متصفة بالنسقية والشمول والتكامل والتناسق منتمية إلى جوهر يميزها عن غيرها؛ ويجتمع كل الأجزاء عليه، وهذا الجوهر أصل وماهية للكلية؛ فيحصل ذلك التشابه والتكامل الوظيفي بين الأجزاء وأساسها الجوهري فنعتبر «الكليات هي التي تشرح العلاقة بين الماهيات النوعية، والتشابه بين الأفراد وكما يمكن أن نقول عن الأفراد إنها متشابهة عن طريق تقرير تشاركهم بالكليات»[٣].

---

[١] نفسه.

[٢] ــ بعض الفلاسفة من أمثال ديكارت، قالوا: الإنسان حيوان ناطق، وحيوان عاقل وهو قيد يخرج الصم البكم في المثال الأول، ويخرج الإنسان الأحمق والمجنون ... في المثال الثاني، ولعدم إخراجهم قلت: قابل للعقل والإرادة الحرة، فالبهائم غير قابلة للعقل ولا الإرادة الحرة كالإنسان الصم البكم مثلا أو الأحمق والمجنون.

[٣] مقال بعنوان مفهوم الكلي على شبكة الأنترنيت تحت الصيغة الإلكترونية التالية: http://www.alemoon.ir/lib/4/3/6/content-13.html.

فالكلي هو ما ضم جميع أجزائه المنتهية إلى جوهره؛ من حيث اعتباره الوجودي على المستوى الذهني، وتمثلاته التصورية في الواقع؛ في صفة أفراد وأجزاء منتمية إلى كليها الذهني، وعلم ذلك بالاستقراء المفيد للقطع، وسواء كان هذا الكلي ماديا محسوسا ملموسا؛ وهو المسمى الكلي الطبيعي؛ وقد سبق اعتباره كليا على مستوى الأذهان لا الأعيان، إلا على اعتبار ثلث كليه، وهو المادي الملموس، أو كان معنويا، كالعقل المنطقي، والوحي الإلهي كلية الإدراك المعرفي لجملة العلوم والمعارف الماضية والحالية والمآلية.

وعليه يمكن أن أخلص في علاقة الكلي بجوهره وأجزائه؛ إلى أن الكلي مؤلف من مجموعة أجزائه يتقوى بعضها ببعض، «فالجزء الذي لا يتجزأ جوهر ذو وضع لا يقبل الانقسام أصلا لا بحسب الخارج، ولا بحسب الوهم أوالفرض العقلي، تتألف الأجسام من أفراده بانضمام بعضها إلى بعض كما هو مذهب المتكلمين»[1].

هذا فيما يخص الجوهر الذي لا يقبل التجزؤ أو التجريد منطقا وعقلا وواقعا، وما يقبله أو اتضحت أجزاؤه كل على حدة مما زاد على الجوهر كانت أجزاء تشكل معنى كلية الشيء، وهي بمثابة أعضاء جسده ملتفة حول جوهرها الروحي.

فالجوهر وإن كانت له المركزية في تكوين الكلية وتشكيلها يبقى جزءا من كل، صحيح يزيد ويمتاز عن غيره من الأجزاء لقوة أثره ودوره الفعال في نسقية الكلي وعمقه المكون له.

صفوة الكلام في هذا أن الجوهر لا يمكن اعتباره كليا إلا بانضمام أجزاء جنسه إليه المنسجمة معه من حيث التشكيل العقلي والمنطق التصوري الذهني للكلي؛ سواء كان طبيعيا أم منطقيا أم عقليا، بغض النظر عن كونه كليا ماديا أو معنويا، فالحيوان

---

[1] التعريفات، للجرجاني، ص ٨٠ باب الجيم.

كلي وجوهرها الروح السارية في الجسد، والكلية الإنسانية وجوهره القابلية للعقل والإرادة الحرة، والشريعة نظام كلي وجوهره توحيد الخالق وإخلاص العبادة له وشكره على نعمه، والفلسفة كلي معرفي وجوهرها المنطق.

حاصل الكلام من كل ما سبق في هذا المبحث أنه يمكن أن أخلص إلى أن قول الفيروزأبادي في تعريفه: «الكل بالضم اسم لجميع الأجزاء»[١]، وقول صاحب **المعجم الفلسفي** «الكلي ما صدق على الأكثرين ويقابل الجزئي»[٢].

كذلك قول غيرهما - ممن سبق ذكرهم -إن هذه المعاني تصدق على الحسيات المدركة بالحواس، والأمور المعنوية المجردة المدركة بالعقل والتصرفات، ولذا قال الإمام الغزالي: «اعلم أن الكلي اسم مشترك ينطبق على معنيين؛ هو بأحدهما موجود بالأعيان، وبالمعنى الثاني موجود في الأذهان لا في الأعيان»، إشارة منه إلى الكلي الطبيعي والعقلي والمنطقي، وهي ما عبرت عنها بالأمور المعنوية المجردة.

وعليه فإن الشريعة الإسلامية تمثل بوحيها كتابا وسنة، وبالاجتهاد المؤطر بالوحي[٣]؛ كليات كبرى في مجال التشريع الهادي إلى المصالح الدنيوية والأخروية، منظمة لطرق

---

١ **القاموس المحيط** للفيروز أبادي مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م:١/١٣٦١ فصل الكاف باب اللام (الكل)

٢ **المعجم الفلسفي** لمراد وهبة، مجمع اللغة العربية ص ١٦١.

٣ لا شك أن الوحي هو: القرآن الكريم والسنة الصحيحة. وهو على نوعين: الأول: ما كان نصا خالصا غير مشوب باحتمال-بالمعنى الأصولي للنص - أي غير محتمل للتأويل فيؤخذ كما هو لا يتصرف فيه من = حيث الفهم، والنوع الثاني: ما كان محتملا غير قطعي الدلالة، وهذا النوع الثاني يحتاج إلى اجتهاد إن لم يكن مجمع عليه.

والمراد بالاجتهاد المؤطر بالوحي هو اجتهاد علماء المسلمين المتحققين من كافة العلوم الشرعية؛ وهو على ثلاثة أضرب: الضرب الأول: استفراغ المجتهد وسعه في رفع ظاهر نص محتمل سواء كان ظاهرا أو عاما يراد به الخصوص غير مخصص بنص قطعي، أو مطلق يحتمل

وسبل التعرف على المصالح عبر كلياتها التشريعية؛ وعليه فإن الوحي الإلهي هو جوهر الشريعة وعماد قوامها، وهو جوهر قيومية المصالح الإنسانية في آن واحد، والاجتهاد في غير إطاره وعلى خلاف معطياته ومسلماته هو اجتهاد على شفا حفرة من الفساد والهلاك المبين، لأنه اجتهاد فصل الكلي عن جوهره والجسد عن روحه، وإنما الكلية التشريعية في الإسلام ذات بعد النظر المتكامل والربط المتصل بين عالم الشهادة وعالم الغيب، أي النظر المتكامل للكون والوحي وعلاقتهما بالخالق جل جلاله، وهذا المنهج معروفة قواعده.

وإن النظر الكلي للكون والوحي كفيل بإيجاد كليات تشريعية لا يختلف فيها بين كل ناظر شرفت همته وقصده للحفاظ على إنسانية الإنسان؛ وإسعاده في الحال والمآل في الدنيا والآخرة.

تقيده غير مقيد بنص قطعي إلى غير ذلك مما هو محتمل يُرفع احتماله بالاجتهاد إلى درجة يقارب القطع، يحس فيها المجتهد استفراغ كل وسعه في طلب اليقين أو ما يقاربه فيما ورد في الشرع من نصوص محتملة. والضرب الثاني: هو الاجتهاد في طلب حكم ما سكت الشرع عنه وهو استفراغ المجتهد وسعه في طلب حكم سكت الشرع عنه، (ينظر كتب عموم الأصوليين خاصة باب الاجتهاد على اختلاف بسيط في تعريفاتهم للاجتهاد). والضرب الثالث للاجتهاد هو على قسمين: القسم الأول هو: استفراغ الفقيه وسعه في معرفة مطابقة الحكم محله عند التنزيل حتى ينزل على محله المقصود للشارع أي استيفاء شروط مطابقة المحل للحكم والقسم الثاني: اجتهاد عموم المكلفين وهو: استفراغ المكلف وسعه فيما لا يمكن الرجوع فيه للمجتهد لعجلة الأمر أو التقيد بما يمنع الرجوع حالة تطبيق الحكم، كما يدخل في هذا القسم استفراغ المكلف وسعه في تقليد من راه أهلا من أهل العلم والفضل والصلاح من المجتهدين المتحققين بعلوم الشريعة عند اختلافهم. (ينظر كتاب الاجتهاد من **الموافقات** للإمام الشاطبي) وهناك بعض القواعد الكلية التي استنبطها العلماء من القرآن والسنة باجتهادهم: كما هو الأمر في الأدلة المختلف فيها، لكن الجديد عند الشاطبي أن اعتبارها إنما يكون بالتعاضد والتضافر وبذلك تصير كليات تشريعية إضافية. والشريعة لاتعدو أحد هذه الأمور: إما نص صريح صحيح لايحتمل التأويل، أو اجماع صريح أو اجتهاد من العلماء المتحققين بعلوم الشريعة وواقع المُشَرَّع لهم.

وذلك أنها كليات تشريعية تنطلق من عالم الشهادة بنظامه المنسجم وخلقه المعجز وتدبيره البديع المنقطع النظير، تنطلق من هذا العالم المعجز كمسلمة لتثبت بذلك عالم، وبذلك تكون كليات تشريعية في غاية العقلانية والمنطق، فلا يسع المدعين الغيب إلا الإذعان لها والتسليم بها، وبين عالمي الغيب والشهادة وحي إلهي يفصل هذه العلاقة ويوضحها، ويجلي الطريق إليها وينيرها نحو سعادتي الدنيا والآخرة أيضا.

فالمنظومة التشريعية مخبرة عن عالم الغيب، ومؤكدة لقانون عالم الشهادة عبر معجزة الوحي فيها ومنهجه المعرفي.

على اعتبار أن الكلي يتميز بالعمق، فكذلك الكليات التشريعية لا تعدو أن تكون ذات عمق معرفي، وإدراك كبير، ومعجزة لا يؤتى بمثلها من مخلوق أبدا، ولذلك تميزت الشريعة الإسلامية بالديمومة والتحدي عبر العصور، وهذا الأمر دليل على عمقها المعرفي، واتساع آفقها المنهجي، وامتداده البحثي، لما جد من العلوم والمعارف، فكانت الشريعة بالمعنى المشار إليه من معاني الكلي في الاصطلاح، أنها كلاءة للإنسان بمعنى حافظة له ومبقية له على مصالحه الضرورية والحاجية والتحسينية، العامة منها والخاصة.

وكما أن الكليات التشريعية مكلأ كل ذي عقل سليم ومنطق قويم، بمعنى أنه لا يمكن أن يتعارض صحيح المنقول مع صريح المعقول أبدا كما ذهب إلى ذلك غير واحد من أهل العلم والفضل[1].

إذن فالشريعة الإسلامية بما هي كليات تشريعية مرسى سفن العلماء: أصوليين وفقهاء ومتكلمين كل يجد ذاته، منشئه فيها، علما وأحكاما وأخلاقا.

---

[1] ينظر كتاب نقد تعارض العقل والنقل لابن تيمية.

المبحث الثاني: معاني الكلي عند الشاطبي

وفيه مطلبان

المطلب الأول: قضية وسم الشريعة بالكلي

المطلب الأول: الكليات الذاتية الحقيقية والإضافية

المطلب الأول:

قضية وسم الشريعة بالكلي

اهتم أبو اسحاق الشاطبي اهتماما بالغا، بتحديد المفاهيم، وسك المصطلحات، وتقعيد مضامينها، خاصة على مستوى توظيفها وإعمالها في مباحث العلوم الشرعية، وذلك لما ينبني على هذا التحديد والتوظيف والإعمال، من صحة المنطلق العلمي، وقوة الإقناع المنطقي، وحجة البيان العقلي، لمزيد إيضاح أدلة الشريعة، بيانا للمعارض وفحما للخصم، وتشييدا للحق وإقامة لصرحه، وإزهاقا للباطل، وضحدا لسفوره وتبرجه.

والحاصل أن «الناظر في تراث الإمام الشاطبي يدرك من بادئ النظر أنه رجل ذو حس مصطلحي دقيق، إنه يفكر من خلال نسيج اصطلاحي متناسق وعميق، بحثا، وتحريرا، ونقدا وتجديدا»[1]، ومن أهم ذلك ما نحن فيه من الكليات التشريعية حيث أولاها اهتماما كبيرا، وإعمالا علميا بديعا.

ففيما سبق، وقفت في تحديد المفهوم الاصطلاحي على الجدال الكبير الدائرة رحاه بين أهل المنطق والمتكلمين؛ حول إمكانية وجود الكلي على مستوى الأعيان أي في الوجود الخارجي، بعدما أجمعوا على إمكانية وجوده على مستوى الأذهان، والتذكير بهذا يحيلنا على إشكال مفاده أن هذه الكليات التشريعية لا يمكن وجودها على مستوى الأعيان أي لا وجود خارجي لها؟

---

[1] المصطلح الأصولي عند الشاطبي، فريد الأنصاري، دار السلام، مصر الطبعة الأولى ١٤٣١هـ/٢٠١٠م ص ١٧٣.

حاصل الإشكال كما صوره الشاطبي في معرض توضيحه المعنى المراد بالكلي حيث قال: «إن الأمور الذهنية مجردة من الأمور الخارجية لا تفعل وما لا يفعل لا يكلف به»[١].

هذا إشكال يهدم الشريعة جملة وتفصيلا، لذلك أورده الإمام الشاطبي في معرض مناقشة آراء كلامية، خرج في آخر الأمر من الإشكال بحل يثبت الكلي في الشريعة على جهة البناء والاعتبار، وإقامة الشريعة بالكلي المبني على جزئياته الوجودية في الأعيان.

قبل أن أعطي الكلمة للإمام الشاطبي أود أن ألخص حل هذه الإشكالية الكبيرة والشبهة المثارة، في أن الشريعة كلي ذهني لا وجود واقعي، وأن الكلي يوجد في الأذهان والأفكار، لا في الأعيان والواقع، فهذا حق أريد به باطل.

فأقول وبالله التوفيق: إن الشريعة كلي لا يتجزأ في الأذهان؛ ولا يتناقض في الأفكار، وأما على مستوى الأعيان أي في الوجود، فإنه لا يمكن أن يرتقي إليها فكر مفكر ولا اجتهاد مجتهد في غير إطارها، ولا تفتقر إلى غيرها لتتميم نقص بها، أو سد فراغ تشريعي حاصل في قانونها[٢] «ومنها أن الشرع قد جاء ببيان ما تصلح به أحوال العبد في الدنيا والآخرة على أتم الوجوه وأكملها، فما خرج عن ذلك قد يظن أنه على خلاف

---

[١] **الموافقات**، ٢/ ٢٧.

[٢] الشريعة ههنا بمعنى أنها وحي واجتهاد في إطار ذلك الوحي، وكل اجتهاد – طبعا – في غير إطار الوحي ومقاصده، فهو ليس من الشريعة، ولا يثمر إلا المفاسد في الحال أوالمآل أو في الدنيا والآخرة.

ذلك، وهو مشاهد في التجربة العادية، فإن عامة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق بها ثمرة تكليفية، تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم»[1].

ثم إن الشريعة الإسلامية دين؛ وتدين بمقتضى ذلكم الدين الكلي المطلق، والتدين نسبي بنسبية الإنسان، أي أن الدين الكلي لا يمكن أن ينزل بصفة كلية مطلقة، لأن هذا الإنسان من لوازمه الخطأ والنسيان والغفلة والضعف، فتارة يزيد إيمانه وتدينه إلى ما يقارب كلية الدين وكماله، وتارة يضعف تدينه وإيمانه وتطبيقه لمقتضيات الدين بالمعنى الكلي له.

فالوحي حقيقة في الأذهان صورة منعكسة في الأعيان نور في العقول والأفكار، وضوء ذلك النور في أرض الواقع، كالشمس حقيقتها في كبد السماء وأشعتها في الأرض نور وضياء، فكذلك الكليات التشريعية المؤطرة لأفعال المكلفين في الواقع، واجتهادات المجتهدين، وهذا لا يخفى في كل الكليات التي تحدث عنها المتكلمون والمناطقة و«الأصوليون الذين اعتبروا الكليات الذهنية في الأمور الشرعية»[2].

فالإنسانية ـ مثلا ـ كلي ذهني يتشخص في أفراده المرئيين في الواقع، فكل فرد جزء من الإنسانية ماثل في الوجود، من جهة، وهو إنسان كلي لا يفتقر إلى ما يتم إنسانيته من جهة ثانية.

وحتى لا أقطع سياق هذا الكلام أنقل قول أبي اسحاق الشاطبي ـ رغم طوله شيئا ما -فهو كلام نفيس دقيق لا يستغنى عنه، وهو في سياق الرد على قول ثان بعدما رد على الأول حيث قال: «ولصاحب الثاني أن يقول إن الأمور الذهنية مجردة من

---

[1] الموافقات، ١/ ٣٥.

[2] نفسه، ٣/ ٨٩

الأمور الخارجية لا تفعل، وما لا يفعل لا يكلف به، أما أن ما لا يفعل لا يكلف به فواضح، وأما الأمور الذهنية لا تفعل مجردة فهو ظاهر أيضا، أما في المحسوسات فكالإنسان مثلا فإن ماهيته المعقولة المركبة من الحيوانية والنطقية[1]، لا تثبت في الخارج، لأنها كلية حتى تخصص، ولا تخصص حتى تتشخص، ولا تتشخص حتى تمتاز عن سواها من المشخصات بأمور أخرى، فنوع الإنسان يلزمه خواص كلية هي له أوصاف، كالضحك وانتصاب القامة، وعرض الأظافر ونحوها؛ وخواص شخصية وهي التي امتاز بها كل واحد من أشخاص الإنسان عن الآخر، ولو لا ذلك لم يظهر الإنسان في الخارج البتة فقد صارت إذن هذه الأمور الخارجة العارضة لازمة لوجود حقيقة الإنسان في الخارج، وأما في الشرعيات ... فالاعتبار فيها بما وقع في الخارج؛ وليس إلا أفعالاً موصوفة بأمور خاصة لازمة، وأمور على خلاف ذلك، وكل مكلف مخاطب في خاصة نفسه بها، فهو إذن مخاطب بما يصح له أن يحصله في الخارج، فلا يمكن ذلك إلا باللوازم الخارجية، فهو إذن مخاطب بها لا بغيرها، وهو المطلوب فإذا حصلت بزيادة وصف أو نقصانه فلم تحصل إذا على حقيقتها»[2].

فالحاصل أن الشريعة الإسلامية كليات تشريعية شرعية ثابتة قطعية عامة شاملة، لا تخالف مقتضى العقول السليمة، والأنظار البصيرة، فهي كلية بما سبق بيانه وشرحه، «ومدار الغلط في هذا ... إنما هو الجهل بمقاصد الشرع، وعدم ضم أطرافه بعضها إلى بعض فإن مآخذ الأدلة عند العلماء الراسخين، إنما هي على أن تؤخذ الشريعة

---

[1] أعتقد أن هذه أكبر مبرر لارتباط مفهوم الكلي بعلم الكلام والمنطق، وتأثر الشاطبي بذلك واضح وهو الذي اضطرني لتخصيص بعض الحديث في علم الكلام والمنطق، وما إشارة الشاطبي لهذا إلا دليل على ارتباطه.

[2] **الموافقات**، ٣/ ٢٧ – ٢٨.

كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها، وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها ومجملها المفسر بمبينها ... وما مثلها إلا مثل الإنسان الصحيح السوي، فكما أن الإنسان لا يكون إنسانا يستنطق فينطق؛ باليد وحدها، ولا بالرجل وحدها ولا بالرأس وحده، ولا باللسان وحده، بل بجملته التي سمي بها إنسانا، كذلك الشريعة لا يطلب منها الحكم على حقيقة الاستنباط إلا بجملتها لا من دليل منها أي دليل كان، (...) فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضا؛ كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة متحدة»[1].

فالشريعة إذن بجملتها كلي لا يتجزأ؛ ولا تؤتي ثمارها كاملة ومقاصدها المرجوة منها على التمام والكمال إلا إذا أخذت كاملة بصفتها الكلية المتحدة.

---

[1] الاعتصام، ١٧٦- ١٧٧.

المطلب الثاني:

الكليات الذاتية الحقيقية والإضافية

أحاول في هذا المبحث إبراز معاني الكلي عند الإمام الشاطبي، وعملي فيه أني أستخرج التعاريف، التي يظهر لي أنها يمكن أن تساق كتعريف، وإلا فإن الشاطبي - فيما وقفت عليه وأدركت معناه - لم يسق تعريفا بالحد للكليات أو الكلي، رغم كثرة ذكره لها والتمثيل بها ولها، فأقتصر على تعريف التقسيم، أو التمثيل، والمقصود على العموم هو تحديد «المفهوم الكلي وهو الصورة الذهنية العامة للمصطلح، حيث يكون القصد ذكر المعنى العام للمصطلح؛ لغرض علمي ما، سواء ورد ذلك في سياق قصد التعريف أم قصد غيره»[1].

وعليه فقد عُرف الإمام الشاطبي بإكثاره من ذكر مجموعة من المصطلحات، ومن أهمها الكلي، وما يرادفه، فتارة يقرنه بالشريعة، وتارة أخرى بالتشريع، أو بالمنزل من القرآن المكي، أو المدني، أو بأحد مراتب مقاصد الشارع، أو بالاستقراء أو القواعد العامة في الفقه وأصوله أو الاعتقاد أو مراتب الاجتهاد، وإذا كان ذلك كذلك؛ فإنه يمكن الحديث عن كليات لها طابع مصدري تشريعي تسمى الكليات التشريعية الذاتية وأخرى معنوية مستقرأة من الأولى وكل من هذين يتنوع إلى نوعين.

أولا: الكليات الذاتية الحقيقية

في أول سطر من مقدمة التعريف بكتاب **الموافقات** ذكر الشيخ عبد الله دراز ما يمكن اعتباره مفتاحا لمعاني الكلي عند الشاطبي حيث قال: «لما كان الكتاب العزيز

---

[1] المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص ١٠١

هو كلية الشريعة وعمدة الملة، وكانت السنة راجعة في معناها إليه، ... كان لابد من الرجوع إلى الكتاب والسنة؛ أو ما تفرع عنهما من الإجماع والقياس»[١].

واضح ههنا أن الشيخ عبد الله دراز يذهب إلى أن مصادر التشريع؛ أو أدلة أصول التشريع، أي القرآن الكريم والسنة النبوية، والإجماع والقياس بمعنى الاجتهاد أي باقي الأدلة المعتبرة من مرادفات الكلي.

الحاصل أن أبا إسحاق يستعمل الكلي بأدق من هذا وإن كان الأمر آيلاً في النهاية إلى هذا «كالنظر إلى الكتاب والسنة من حيث إنها كل ... وهي تلك المصادر والكليات الأولى للفقه التي لا يتصور فيها تخلف ولا حولها اختلاف»[٢].

وعليه فإن الوحي ـ كتابا وسنة ـ هما الكليان الأساسيان الأصيلان الأولان في المنطلق الإيماني والتكليف العملي، وعليهما يبنى كل ما سواهما، بل إن السنة منزلة في الفهم على الكتاب كيف لا وهي مفتاحه البياني و«إنما جاءت مبينة للكتاب وشارحة لمعانيه ... فأنت إذا تأملت موارد السنة وجدتها بيانا للكتاب هذا هو الأمر العام فيها»[٣].

فآل الأمر إلى الحديث عن كليات الوحي بمعنيين الأول السنة البيانية المقصود منها التشريع، وهي وحي بشواهد القرآن نفسه، والثاني أن «كتاب الله تعالى هو أصل الأصول والغاية التي تنتهي إليها أنظار النظار ومدارك أهل الاجتهاد وليس وراءه مرمى»[٤]، فأصل الإيمان به أولا وأخيرا، وهو منطلق كل اعتقاد سليم؛ وعمل صالح

---

[١] **الموافقات**، ١/ ٥، مقدمة الشارح

[٢] المصطلح الأصولي ٢٤٣.

[٣] **الموافقات**، ٣/ ٣١.

[٤] نفسه، ٣/ ٣١.

صحيح، وكل ما سواه راجع إلى أصل الإيمان به، بصفته كتاب الله المنزل على محمد ﷺ وكان أول الإيمان ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة/٢٨٤]

«فتلك إذن هي القطعيات بذاتها من الأصول، إذ هي كليات مستقرأة من نفسها غير مفتقرة إلى غيرها بعكس الكليات المعنوية التي هي أصول مستقرأة من الأولى»[١].

فالحاصل أن الكليات التشريعية على قسمين كبيرين كليات ذاتية حقيقية وإضافية وهي الوحي كتابا وسنة وما في معناه، وكليات معنوية مستقرأة من الأولى ومستندة إليها.

أما في القسم الأول فإن السنة راجعة إلى معنى الكتاب بيانا وتفصيلا وشرحا، ولا مفتاح لمغاليقه سواها وهو أحوج إليها منها إليه و«الكتاب والسنة هما الأصل لما سواهما»[٢].

وإن كان الكتاب له مركزية الكلية دونها لقطعية مصدريته، وتواتر نقله كله، وكلية تشريعاته، قال أبو إسحاق: «فلا تجد في السنة أمرا إلا والقرآن قد دل على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية ... على أن القرآن هو كلية الشريعة وينبوع لها»[٣]. وقال في موضع آخر: «إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة وعمدة الملة وينبوع الحكمة وآية الرسالة ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه ولا نجاة بغيره»[٤]، إلى آخر ما قاله في تقرير أن القرآن العظيم منتهى ما يمكن أن يصل إليه الناظر في الكليات

---

[١] المصطلح الأصولي، ص ٢٦٠.
[٢] الموافقات، ٣/ ٢٤٠.
[٣] نفسه، ٤/ ٣١١.
[٤] نفسه، ٣/ ٢٤٠

التشريعية وأنه أصل الشريعة وكليتها، فالقرآن فيه بيان كل شيء على دليل الترتيب المتقدم. «فالعالم به على التحقيق عالم بجملة الشريعة، ولا يعوزه منها شيء والدليل على ذلك أمور: منها النصوص القرآنية: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٤] وقوله تعالى: ﴿ونزلنا إليك الكتاب تبيانا لكل شيء﴾[النحل: ٨٨] وقوله عز وجل: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام : ٣٩] »[1].

يقول الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله «بل إن العلماء قد نصوا على ما هو أدق من ذلك وهو أن الأصول التشريعية كلها والكليات الدينية عامتها، قد تم النص عليها في السور المكية، وما ورد بالمدينة من التشريع إنما هو كالفروع الجزئية بالنسبة إلى ما شرع بمكة»[2].

خلاصة الأمر فإن الوحي كلية الشريعة وعمدة الملة، وعلى وجه الخصوص الكتاب المعجز المنزل من عند الله رب العالمين، وعلى الوجه الأخص القرآن المكي منه المنزل قبل الهجرة عمدة العقيدة والكلية الأخلاقية وما تفرع عنه من أصول العبادات.

وعليه فإنه يمكن القول بأن القرآن المكي وما استقرئ منه من الكليات يمثل تسعة أعشار الشريعة باعتبارها كليات كبرى منطلقات أساس في التشريع، وعشرها الباقي للقرآن المدني والسنة النبوية المراد بها التشريع، وباقي الأدلة الشرعية، وكل ما استأثر به هذا القسم ما عدا المكي فهو جزئيات، وبيانات وتفصيلات وإقرار للكليات المكية فيكون بذلك مكمل لها.

---

[1] **الموافقات**، ٣/٢٥٦.

[2] البيان الدعوي، للدكتور فريد الأنصاري، ص ٤٩.

والكليات التشريعية المدنية مبنية على المكي منها، فالمدني منها بمثابة الفروع والجزئيات لها، ولذلك قال الشاطبي: «تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي، وحيث جاء جزئيا فأخذه على الكلي، إما بالاعتبار أو بمعنى الأصل ... فإن السنة على كثرتها؛ وكثرة مسائلها؛ إنما هي بيان للكتاب»[1]. وعلى هذا فإن أكثر الكليات المعنوية ـ الآتية قريبا ـ مستقرأة من القرآن.

«إذا كان كذلك فالقرآن على اختصاره جامع، ولا يكون جامعا إلا والمجموع فيه أمور كليات؛ لأن الشريعة تمت بتمام نزوله لقوله تعالى: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [المائدة/٤] وأما السنة فهي كلية تتيمية مكملة لكليات القرآن لا غنى لمجمله عن بيانها، ولمبهمه عن تفصيلها، وكلياته شاهدة لها بالاعتبار، «وأنت تعلم أن الصلاة والزكاة، والجهاد وأشباه ذلك لم يتبين جميع أحكامه في القرآن. إنما بينته السنة، وكذلك العادات من الأنكحة والعقود والقصاص والحدود وغيرها»[2].

من هنا فالسنة إذن وظيفتها ومقصدها الأصلي بيان ما أجمل في القرآن من الأحكام الكليات، «وعليه فإنه لا تترك للسنة من التشريع إلا ما كان بمنزلة الفروع والجزئيات، وبيان الكيفيات لا الأصول والكليات، فإذا وجدت من السنة ما هو كذلك ـ ولم يكن بيانا تطبيقيا ولا تفصيليا ـ فإنك تجده من قبيل تأكيد التشريع لا تأسيس التشريع فلا حكم من الكليات التشريعية إلا وتجده في كتاب الله أصله الأول؛ دل على ذلك الاستقراء التام لأصول الشريعة وفروعها»[3].

---

[1] الموافقات، ٣/ ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

[2] نفسه، ٣/ ٢٥٥.

[3] البيان الدعوي، ص ٤٦ ـ ٤٧.

ثانيا: الكليات الذاتية الإضافية

هذه الكليات أعني ذات الطابع المصدري فإنها وإن ألحقت بالوحي، فبالإذن منه لها، فأخذت مشروعية مصدريتها منه، وهذا الذي جعلها تنزل من رتبة الحقيقي إلى الإضافي، وإن كانت في الحقيقة ذات طابع كلي ذاتي وإنما مالت إلى جهة الكليات المعنوية لاستنادها إلى القرآن فبهذا هي كليات معنوية مستقرأة لاستنادها إلى الوحي واستقرائها من مقاصده ومراميه ومعانيه وغاياته.

والذي جعلني أعتبر هذه الكليات ذاتية، كونها أدلة مصدرية تؤخذ منها الأحكام من قياس أو اجتهاد، من حيث مبدأ الأخذ بها، فلا أحد ينكر مبدأ وجود الاجتهاد واعتباره حتى الظاهرية – كداود الظاهري وابن حزم وغيرهما – يأخذون به ويجتهدون في أمور كثيرة، بل إن شذوذهم وخروجهم عن الإجماع في أحسن الأحوال اجتهاد وفي تشنيعهم على العلماء وعدم أخذهم بالقياس والعلة وعدم قولهم بالمصلحة وسد الذرائع والاستحسان، فعدم أخذهم بذلك يحتاج منهم إلى استدلال واجتهاد ونظر.

قال الشيخ عبد الله دراز مستدركا بقول مهم: «كان لابد لمريد اقتباس أحكام هذه الشريعة بنفسه من الرجوع إلى الكتاب والسنة أو ما تفرع عنهما بطريق قطعي من الإجماع والقياس»[1]. وقال في موضع آخر: «ومعلوم أن الإجماع والقياس مبنيان على أدلة الكتاب والسنة»[2].

---

[1] الموافقات، ١/٥ مقدمة الشارح.

[2] نفسه، ٤ /٥٢٤ الإحالة ١.

بل أن الشاطبي نفسه صرح في غير ما موضع من مؤلفه الموافقات والاعتصام أن السنة أصل كلي إلى جانب الكتاب «لما كان الكتاب والسنة هما الأصل لما سواهما اقتصدنا على النظر فيهما»[١]

وأكثر من ذلك فإن بعض علوم القرآن ومعانيه ينزلها على السنة حيث قال: «معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن»[٢]، وكذلك «لزوم معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجال أحوالها»[٣]. فهذه من لوازم علوم القرآن، فقال الشاطبي: «وقد يشارك القرآن في هذا المعنى السنة، إذ كثير من الأحاديث وقعت على أسباب، ولا يحصل فهمها إلا بمعرفة»[٤]، وهذا إنما هو لبيان ما نحن فيه من الكليات المعنوية لا تعد السنة منه إلا من جهة دلالة القرآن عليها، فهي كليات ذاتية أصالة والسنة بالتبع.

وعلى هذا الاعتبار يمكن فهم قول الشاطبي السابق الذكر قبل قليل: «فالخارج من الأدلة عن الكتاب هو السنة والإجماع والقياس وجميع ذلك إنما نشأ عن القرآن، وقد عد الناس قوله تعالى ﴿ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ﴾ [النساء ١٠٤] متضمنا للقياس، وقوله ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر :٧] متضمنا للسنة، وقوله ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء :١٤٤] متضمنا للإجماع، وهذا أهم ما يكون»[٥].

يقول الدكتور أحمد الريسوني: «فكما أنه لاحظ أن القرآن المدني بتفصيلاته، قد بني على القرآن المكي وكليته لاحظ أيضا وبين أن السنة قد بنيت بشكل تام على القرآن

---

[١] نفسه، ٣ / ٥٤٠.
[٢] الموافقات، ٣ /٢٤١.
[٣] الموافقات، ٣ /٢٤٣.
[٤] نفسه، ٣ /٥٤٤.
[٥] الموافقات :٣/ ٢٥٥.

الكريم، لأن مدارهما واحد وهو مقاصد الشريعة في إقامة المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية»[١].

فهذه الأدلة التي مستندها الأساسي أخذ السلف بها أو عدمه يحتاج إلى استقراء يجلي كليتها ضمن الكليات التشريعية، والحاصل من ذلك أن الكتاب والسنة كليات ذاتية حقيقية «مستقرأة من نفسها غير مفتقرة لغيرها بعكس الكليات المعنوية التي هي أصول مستقرأة من الأولى»[٢]، وهي الإجماع والاجتهاد أو الرأي.

ويقول الدكتور فريد الأنصاري: «الكتاب والسنة باعتبارهما الأصل لما سواهما أي من الأصول، فهما مصدران للمعاني الأصلية، كما أنهما أيضا مصدران للأحكام الفقهية، وهما يشتركان في هذا مع المصادر الأخرى، المبنية عليهما كالإجماع والرأي وما في معناه، كالاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع ونحوها من القطعيات المعنوية، فكل هذه أصول ذات طبيعة مصدرية لأن وظيفتها الأساس هي كونها منطلقات للاستنباط الفقهي»[٣]، ويدخل في الإجتهاد أو الرأي كل الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها ما عدا الوحي –كتابا وسنة– والإجماع، فالذين أخذوا بالأدلة المختلف فيها استندوا إلى أدلة جزئية من الكليات الذاتية وأخذ السلف الصالح بها، والذين لم يأخذوا بها فعن اجتهاد ونظر.

أما أبو إسحاق الشاطبي فمستنده في الأدلة المختلفة فيها، أخذ السلف الصالح بها، في الاستدلال باستقراء تصرفاتهم في النوازل والمستجدات، «الحادثة بعد وفاة النبي ﷺ ... فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها وإجرائها على ما تبين في الكليات التي كمل بها

---

[١] نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ١٥٥.
[٢] **المصطلح الأصولي**، ص ٢٦٠
٨ نفسه.

الدين، وإلى هذا الضرب يرجع جميع ما نظر فيه السلف الصالح مما لم يبينه رسول الله على الخصوص مما هو معقول المعنى، كتضمين الصناع ... ومنها جمع المصحف ثم تدوين الشرائع ... وما أشبه ذلك مما لم يُحتج في زمنه عليه السلام إلى تقريره، لتقديم كلياته التي تستنبط منها»[١].

ومعلوم أن هذه التصرفات السلفية، مخرجة على المصالح المرسلة والاستحسان وسد الذرائع واعتبار المآل، وكلها اعتبارات مضافة ومعضدة بعضها بعضا، ويبرهن بها تصرفات السلف الصالح واجتهاداتهم والنص المستشهد به، العبرة فيه أكثر في العبارات الأخيرة وهي صريحة في أن الأدلة المختلف فيها كليات تستنبط منها الأحكام المستجدة على شرط اجتماع أكثر من دليل منها في تخريج أي جزئية.

وقال في موضع آخر: «المصالح المرسلة وقد مر أنها ثبتت في الشرع»[٢]، وقال: «ثبت أن المصالح المرسلة مقبول بها عند السلف»[٣]، وقال: «ومنها أن الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق»[٤].

وقال الامام الشاطبي: «من قرر أصلا كالاستصحاب أو سد الذرائع أو المصالح المرسلة إنما انتزعه من موارد متعددة من الشريعة حتى قطع بأنها من الأصول المقصودة في بناء الأحكام»[٥].

---

[١] الاعتصام، ص ٢٦٢
[٢] الاعتصام، ص ١٤٣
[٣] نفسه، ص ١٣٧
[٤] الموافقات، ١/ ٩٥
[٥] نفسه، ١/ ٩٥

وقال: «فالاستحسان ينظر إلى لوازم الأدلة ويراعي مآلاتها إلى أقصاها ... وإن لم ينص على أصل الاستحسان بأدلة معينة خاصة إلا أنه يلائم تصرفاته، ومأخوذ معناه من موارد الأدلة التفصيلية، فيكون أصلا شرعيا وكليا يبنى عليه استنباط الأحكام»[١].

وفي الاعتصام «عن مالك أن الاستحسان تسعة أعشار العلم ... قد يكون أغلب من القياس»[٢].

من المعلوم أن هذه الأدلة لا تكون كلية عند مالك وغيره إلا من جهة الاعتبار والاستناد إلى كليات أخرى ذاتية، من اعتبار المصالح عموما في الكتاب والسنة واستقراء تصرفات السلف الصالح في الأخذ بها واعتبارها.

ثم إن الضعف وعدم الرقي بها إلى درجة الكلي يتطرق إليها من جهة الجزئيات والفروع المخرجة عنها والمستدل بها عليها، والمعتبر هل تلك الجزئيات تصلح للدخول تحتها أم لا؟ كأن يقول في محادثة: إنها مصالح مرسلة فقط أو استحسان فقط ويرد عليه بأنها من البدع المحدثة في الدين حيث إن الجزئية الوحيدة تشرع مرسلة أو استحسانا ويرد آخرون ببدعيتها، كصلاة التراويح قال بعضهم استحسانا من عمر ﷺ، وقال آخرون بدعة حسنة منه[٣].

خلاصة الأمر: فإن هذه الأدلة المختلف فيها تعتبر من الكليات الذاتية الإضافية المستقرأة، إذ ثبت استنادها إلى معاني الشريعة ومقاصدها العليا وكلياتها الكبرى،

---

[١] الموافقات المقدمة الثالثة.

[٢] الاعتصام، ٣٥٣.

[٣] نفسه، ٣٥٣

فالنازلة الحادثة المراد تخريجها على أحد هذه الأدلة المختلف فيها، إذا كان له تعلق بإحدى الكليات الضرورية الخمسة، اعتبار التخريج على أصل كلي، وإن اختلف فيه، إلا أن يكون بالتعاضد والتضافر بين المختلف فيه من كليات الإضافية فيما بينها أو مع غيرها تصير كلية قطعية.

المطلب الثالث:

الكليات المعنوية المستقرأة

من الأمور التي تميز بها الإمام الشاطبي من حيث الإعمال والإكثار قضية الاستقراء فقد قال في الكلي المستقرأ: «اعلم أن القواعد الكلية هي الموضوعة أولا والذي نزل بها القرآن على النبي ﷺ بمكة ثم تبعها أشياء بالمدينة»[١].

وهذا يحيلنا على استقراء ما نزل بمكة فيعتبر من كليات الشريعة التي ينبني عليها كل ما سواها عن طريق الاستقراء، ثم ما تبعها من الكليات المدنية؛ وهي قليلة كما قال الشاطبي وكل ذلك حاصله الاستقراء بأحد نوعيه.

ثم بعد هذا ذكر ما ما توصل إليه عن طريق الاستقراء مما يفصل هذه الكليات المكية حيث قال: «كان أولها الإيمان بالله ورسوله، واليوم الآخر، ثم تبعه ما هو من الأصول العامة كالصلاة، وإنفاق المال وغير ذلك، ونهى عن كل ما هو كفر أوتابع للكفر»[٢].

وهذا القسم الثاني من معاني الكليات عند الشاطبي، وهي كليات مستقرأة من الكليات الذاتية الحقيقية أي من الوحي «فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كليتها المعنوية وجدناها قد تضمنها القرآن على الكمال وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات ... وهذا كله ظاهر أيضا، فالخارج من الأدلة عن الكتاب: هو السنة والإجماع والقياس وجميع ذلك إنما نشأ عن القرآن»[٣].

---

[١] **الموافقات**، ٣/ ٧٣.
[٢] نفسه، ٣/ ٧٣.
[٣] نفسه، ٣/ ٢٥٥.

الحاصل من هذا أن أكبر الكليات الشرعية وأعظمها هو ما نزل من القرآن بمكة، وهي **كلية عقيدة الإيمان الخالص وتوحيد الله بالعبادة، وما يقيم أركان ذلك ويبني أسسه ويرسخ مبادئ منهجه، من إيمان وتوحيد وإخلاص العبادة لله والدعاء والتقرب إليه وحده لا شريك له، بالصلاة والإنفاق والتضحية والصبر على الأذى والدفع بالتي هي أحسن، كل ذلك بإطلاق بلا تحديد ولا حصر ولا تقييد.**

لذا قال أبو اسحاق «المنزل بمكة من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكلية والقواعد الأصولية في الدين على غالب الأمر»[١].

وقواعد الدين أصوله وكلياته الاعتقادية، ومما يدل على ذلك قول أبي إسحاق أيضا في رد دعوى من حشر نفسه ضمن مجتهدي الأمة وهو ليس منهم حيث قال: «أو يعتقد هو في نفسه أنه من أهل الاجتهاد؛ وأن قوله معتد به، وتكون مخالفته تارة في جزئي وهو أخف، وتارة في كلي من كليات الشريعة وأصولها العامة كانت في أصول الاعتقادات أو الأعمال؛ فتراه آخذا ببعض جزئياتها في هدم كلياتها»[٢].

الشاهد من هذا أن أصول الاعتقادات أحد الكليات وجامعها كلية عقيدة الإيمان والتوحيد الخالص، ومما يدل كذلك على هذا مباينة هذه الكلية لما سواها، وتخصيصها بالذكر المجرد.

وإنما اعتبرت كليات لما احتوت عليه من الخصائص والمميزات، التي ما وجدت في شيء إلا كان كليا، ومنها القطع والإحكام والموافقة لأصول الفطرة الإنسانية والعقل السليم، عن طريق الاستقراء من جملة أدلة ظنية أوقطعية أو منهما

---

[١] الموافقات، ٣/ ٢٥٥.

[٢] الموافقات، ٤/ ٤١٨ – ٤١٩.

معا، ولأجل هذا: «أفاد التواتر القطع وهذا نوع منه فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة، مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب فهو شبيه بالتواتر المعنوي، بل هو كالعلم بشجاعة علي ﷺ وجود حاتم المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما»[1].

فكثرة الوقائع المنقولة عن شجاعة الإمام علي رضي الله عنه، في مناسبات مختلفة، ووقائع مختلفة، في معارك وتدريبات، واستعدادات، وجهاده عند لقاء العدو وثباته، وما نقل من شعره وحبه للجهاد باللسان والسنان والسيف وغيرها، ولما تنقل عنه واقعة واحدة في ضد هذه المعاني، ولا ما ينقض شجاعته وإقدامه.

وكذلك جود حاتم وكرمه، فكل من سمع به سمع بجوده وكرمه، وسارت الركبان والشعراء في التمثيل به حتى قورن اسمه بالجود ولم يثبث عنه شح أو بخل أو عدم التضحية في المضايفة وإكرام الضيف أو التقصير في ذلك.

وعلى هذا الاعتبار تكون الكليات المستقرأة[2] من مجموع الأدلة سواء كانت قطعية أم ظنية، وسواء أكانت عقلية أم نقلية أحادا أم تواترا حقيقيا أم معنويا: «ومن

---

[1] نفسه، ١ / ٢٦.

[2] الجدير بالذكر أن الإمام المجدد للفكر المقاصد الشيخ ابن عاشور اعتبر أن مسلك الاستقراء من أهم ما يتوصل به إلى المقاصد الكلية وهو من أهم ما اعتمد عليه في استنباط مجموعة من الكليات المقصودة للشارع جل جلاله ككلية العدل والمساواة والحرية والسماحة وككلية آصرة القرابة الزوجية إلى غير ذلك مما أعاد تدوينه في بوثقة العلم وتعييره بمسلك الاستقراء وإمامته البارزة واجتهاده الفذ في هذا الفن وغيره لا تخفى على أحد من أهل الشأن ومؤلفاته شاهدة بذلك خاصة مقاصد الشريعة الإسلامية، وكتابه: أصول النظام الاجتماعي، تفسيره الضخم المعرب عن غرضه من عنوانه: التحرير والتنوير وغيرها من مؤلفاته الدالة على علو كعبه وشأنه العظيم إمامته للمقاصد ومن هنا نلفت الظر إلى أهمية الاستقراء عنده حيث جعله من أهم وأول ما تعرف به مقاصد الشارع وهذا معلوم عنده في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية يرجع إليه.

هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمسة كالصلاة والزكاة وغيرهما قطعا، وإلا لو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى:﴿وأقيموا الصلاة﴾ [الأنعام : ٧٢] أو ما أشبه ذلك، لكان في الاستدلال بمجرده نظر من أوجه، لكن حف بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض الصلاة ضروريا في الدين»[١]. أي إن كلية الصلاة وركنيتها في الدين أكثر وأعمق وأعلى من أن يستدل لها بهذا الدليل الجزئي، فهي كلية مستقرأة من مجموعة أدلة، ووقائع نبوية وأوامر قطعية ونواهي وتحذيرات يقينية في الكتاب والسنة وإجماع الأمة، وشرعت في مكة وتم تأكيدها في المدينة بل شرعت في السماء وأقيمت في الأرض. وحفت بها القرائن من الآيات والأحاديث أمرا بها ونهيا عن تضييعها حتى صارت لكليتها ركنا من أركان الدين «بل الدين هو الصلاة»[٢]، أي من القواعد الكلية في إقامة الدين وركن من أركانه: «لا يشك فيه إلا شاك في أصل الدين»[٣].

وإذا اتضح هذا المعنى الكلي فعلى منواله تستقرئ الكليات المعنوية، واستقراؤها من الكليات الذاتية وهي الوحي خاصة القرآن الكريم، كما تستقرئ من أصول عقلية وكذا من نفسها، أي أن بعضها يدل على بعض، ويقوي بعضها بعضا، وتتأكد فيما بينها وتكتمل، بل تتداخل أدلتها ودلالاتها الدالة عليها في كثير من الأحيان، كقوله تعالى في الدلالة على كلية العدل وضرورة إقامته: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء:/ ٥٧] وقوله جل جلاله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾

---

[١] الموافقات، ١ / ٢٦.

[٢] مؤلف بعنوان الدين هو الصلاة للدكتور فريد الأنصاري.

[٣] الموافقات، ٢٦/١.

[النحل:/ ٩٠] وقوله سبحانه: ﴿فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ ﴾ [البقرة :/٢٢٧] أي إمساك بعدل وإنصاف فكلية العدل منتزعة من حقول شرعية كثيرة ومختلفة المشارب.

على كل حال، فإن هذه الأدلة أكثر من أن تحصى والاستقراء يدل على أن العدل مطلوب تحصيله والابتعاد عن الظلم، وكل ما يقرب من العدل، ويبعد عن الظلم، مطلوب شرعا، وكل ما يقرب من الظلم ويبتعد عن العدل مطلوب تركه مذموم شرعا وعقلا.

فالعدل مطلوب بين الرجل والمرأة فيما بينهما وأنفسهما، وبينهما وبين أهلهما ووجوب العدل وضرورته بين الآباء مع أبنائهم، وبينهم وبين غيرهم، وبين الراعي ورعيته، والقاضي والمتقاضين عنده، فالعدل مطلوب وجوبا، وركن شرعي بين جميع الخلائق؛ مهما اختلف دينهم وفكرهم ومعتقداتهم، وبين جميع الأعداء مهما كثر عداؤهم وكيدهم ومخالفتهم قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة :/ ٩] وقوله سبحانه: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [المائدة:/ ٣].

فالأدلة والشواهد من الكتاب والسنة ومقتضى الفطرة والعقل السليم، كلها أدلة متضافرة على وجوب قيام العدل، ونبذ الظلم كما أن لا أحد من الناس يستقبحه أو يشك في استحسانه قبل ورود الشرع به عند المعتزلة وغيرهم وبعده عند الأشاعرة.

وعليه فإن العدل كلية عظيمة من الكليات الأساسية في التشريع والشريعة دل على ذلك الاستقراء التام، حتى عدت كليات نصية لتنصيص الكتاب عليها، نصوص لا

تحتمل التأويل ولا الاحتمال، وهذه الكلية وغيرها وإن اعتبرها أستاذنا الريسوني نصية[١] فإنها مستقرأة من جملة أدلة الكلية ووقائع تشريعية من وحي الكتاب والسنة والسيرة النبوية العطرة والخلفاء الراشدين المقتدى بهم.

أما دلالات آية واحدة أوبعض آيات أو حديث أو بعض أحاديث إنما هو جزء دليل على كليتها، وإن كانت تمتاز بتسميتها في آية أو جزء آية أو حديث فإنما هي كليات مستقرأة من جملة أدلة من الكتاب والسنة وأصول عقلية ونقلية مستفيضة.

وهو الأمر نفسه في نفي الضرر، فهو أمر كلي معنوي استقرائي سواء عبرنا عنه بالحديث «لا ضرر ولا ضرار»[٢] أو بالقاعدة الكلية الكبرى «الضرر يزال» أو بما في معناه من الآيات والأحاديث والوقائع النبوية واجتهادات السلف الصالح وأقضيتهم.

قال الإمام الشاطبي في تقرير كلية هذه المعاني وقطعيتها، وفي أمثالها المستندة إلى القطع: «إلى سائر أنواع البيانات المنقولة بالآحاد أو التواتر إلا أن أدلتها ظنية ومنه أيضا قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار» فإنه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى، فإن الضرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلها في وقائع جزئيات، وقواعد كليات، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا﴾ [البقرة: ٢٢٩] ﴿ولا تضارهن لتضيقوا عليهن﴾ [الطلاق :٦] ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا﴾ [البقرة: ٢٣١] ومنه النهي عن التعدي على النفوس، والأموال، والأعراض، وعن الغصب والظلم وكل ما هو في

---

[١] ينظر نظرية المقاصد، ص ٣٤٢

[٢] الموطأ كتاب الأقضية باب القضاء في المرفق ٤٩٧ رقم ١٤٦١ وصححه الشيخ الألباني في صحيح ابن ماجة ٦٤/١ رقم ٢٣٣١.

معنى الضرر أو الضرار، ويدخل تحته الجناية على النفس أو العقل أو النسل أو المال، فهو معنى في غاية العموم في الشريعة لا مراء فيه ولا شك»[١].

ولا تعارض فهي كليات نصية مستقرأة وغيرها مستقرأة لا نصية أي غير منصوص على عبارتها وألفاظها، ولذلك قال الدكتور أحمد الريسوني: «رأينا فيما سبق أن الكليات منها ما هو منصوص بعبارات جامعة، في آية واحدة أو في جزء من الآية، ومنها ما يأتي ضمن مجموعة من الآيات المتضمنة عدة معان وأحكام كلية، أو تجمع كليات وجزئيات في سياق واحد»[٢].

ولاستخراج هذه المعاني والأحكام المتضمنة في مجموع هذه الآيات، لابد من استقراء، فآل أمر هذه الكليات المنصوصة إلى الاستقراء أيضا، حتى لا يعد ما ليس من الكليات كلية، وكذلك لنضم مجموعة من الكليات المنصوصة، ونجمع متفرقها، ونلم شتاتها، ونصوغها في قالب محكوم كلي، معبر ومجل لحقيقتها فكلية العدل أكبر من أن تحصى والآيات والأحاديث الدالة عليها.

وقس على هذا كليات أخرى مستقرأة من مثل كلية الحرية والكرامة، والتيسير ورفع الحرج والمشقة، وعدم التكليف بما لا يطاق، والأمور بمقاصدها، أو الأعمال بالنيات، والصلاة، والزكاة، وكلية عقيدة الإيمان والتوحيد والإخلاص، كلها كليات معنوية مستقرأة من الوحي كتابا وسنة، وهدي السلف الصالح المقتدى بهم المجمع على عدالتهم.

---

[١] الموافقات، ٣/١٣.

[٢] الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، ص ٥١.

المطلب الرابع:

الكليات المقاصدية العليا

أطال الإمام أبو إسحاق الشاطبي النفس في البحث والتحري عن هذه الكليات الجامعة لشتات المنظومة التشريعية وأصولها وقواعدها المبثوث في جزئيات الوحي في آيات وأحاديث، حتى خلص إلى كليات معنوية مستقرأة عليا، من معاني الوحي كتابا وسنة، ومن مقاصد أحكامه الجزئية، والخاصة بكل باب من أبواب الشريعة، والمعاني العامة المرادة ابتداء من وضع الشريعة وإلزام الناس بها.

كل ذلك تضافرت أحكامه وحكمه ومقاصده وعلله وانسجمت حتى صارت عنده كليات كبرى ومقاصد عليا في الشريعة، وهي بمثابة الثمرة من الشجرة، إذ كل ما سواها من الكليات السابقة وسيلة إليها وخادمة لها وهي التي قال الشاطبي عنها: «وأعني بالكليات هنا الضروريات والحاجيات والتحسينيات»[1].

في هذا السياق قال الدكتور أحمد الريسوني: «ومعنى هذا أن الكليات الشرعية لم ترد مصنفة ولا مبوبة ولا مميزة، وهذا هو شأن القرآن ومنهجه في عرض مضامينه وأحكامه الكلية»[2].

وهذه مستقرأة مستفادة من جملة الشريعة كليها وجزئيها، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، أي أن هذه «الكليات تم التوصل إليها واستنتاجها، باستقراء واسع

---

[1] الموافقات ١/٢٢.

[2] الكليات الأساسية ٥١.

للأحكام الجزئية المبثوثة في الكتاب والسنة، وهذه حال الضروريات الخمسة أو الكليات الخمسة وغيرها من الكليات الاستقرائية»[١].

فأينما قلبت الأحكام والمقاصد والكتاب والسنة والإجماع وسائر الأدلة تجدها تصب في هذه الكليات التي ما بعدها كليات: «وإن تفاوتت في المراتب فقد استوت في أنها كليات معتبرة»[٢].

فليست الكليات الضرورية كالحاجيات، ولا هذه كالتحسينيات، وإن كانت سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة لا تتأتى على أكملها وأحسنها وأتمها إلا بحفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات في كلية الدين[٣]، وبحفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات في كلية النفس. وبحفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات في كلية العقل وهكذا في سائر الكليات الخمسة المتبقية من النسل والمال.

خلاصة الكلام

حاصل الأمر وخلاصته في هذا المبحث، أنه يمكن أن أجمل معاني الكليات عند الشاطبي وأنواعها وأقسامها في الآتي فأقول وبالله التوفيق: الكليات ثلاثة أنواع كبرى.

---

[١] نفسه، ٥١.

[٢] نفسه، ٥١.

[٣] قال الشيخ محمد الحسن ولد دادو، تسمية الكليات الستة بالضروريات خطأ، بل لكل كلية منها ضروريات وحاجيات وتحسينيات، واعتبر العرض كلية مستقلة - (في برنامج فقه العصر وفي قناة « إقرأ » في حلقة بعنوان « أثر المقاصد على الأحكام الشرعية) وكذا ذهب إليه الدكتور أحمد الريسوني في برنامج الشريعة والحياة على قناة الجزيرة، عنوان الحلقة(الشريعة ومصالح الإنسان).

أولها: الكليات الذاتية وهي قسمان

القسم الأول كليات ذاتية حقيقية: خاصة القرآن المكي المنزل قبل الهجرة، والتي استقرئت منه كل الكليات الكبرى والمقاصد العظمى والركائز الأساسية في الدين، وهي العقائدية وأصول العبادات ومكارم الأخلاق، والقرآن المدني والسنة النبوية التشريعية مبنية على المكي من حيث تفصيله لأحكام المكي والبيان لجمله وتأكيد على كلياته المستقرأة منه.

والقسم الثاني كليات ذاتية إضافية: وهي التي لها طبيعة مصدرية وأصول تشريعية والتي أجملتها في الإجماع والاجتهاد أو كما قال الشاطبي الإجماع والرأي، ويدخل في ذلك كل الأدلة ماعدا القسم الأول على شرط تعاضد بعضها ببعض وتضافر معانيها في تخريج جزئية معينة.

على هذا الاعتبار كان إعمال الصحابة ومن بعدهم من السلف الصالح لهذه الأدلة المختلف فيها واعتبارها دليلا كليا، لجمع القرآن مثلا وشكله ونقطه؛ تداخلت في اعتبار شرعية الإقدام على جمعه، مجموعة من الأدلة المعتبرة بالتضافر كالمصالح المرسلة والاستحسان وسد الذرائع، والاستناد إلى مقاصد الشريعة وإجماع الصحابة.

وكل ذلك إذا تضافر وعضد بعضه بعضا حتى صار كليا ذاتيا إضافيا لا حقيقيا؛ إذ الحقيقي هوالكتاب والسنة، المستند إلى المعجزة المستقرأة من نفسه، أما الكليات الإضافية فهي مستقرأة من معاني الوحي مضافة إلى المعني المصدري الدال على غيره من الأحكام أي من جملة مصادر التشريع وكلياته القطعية ومستقرأة لا من ذاتها كالوحي، بل من معاني الكليات الذاتية الحقيقية الوحي.

وهذه الكليات الذاتية الحقيقية والإضافية، مشتركة في الطابع المصدري للأحكام الفقهية المستنبطة من أدلتها التفصيلية، ومستند مشروعيتها، فلا حكم شرعي إلا ولابد أن يستند إلى هذه أو أحدها وإلا فليس بحكم شرعي.

ثانيها الكليات المعنوية المستقرأة: من الأولى، وأغلبها مستقرأة من الأدلة الذاتية بل من القرآن المكي المنزل قبل الهجرة، وهذه الكليات منها ما عبرت عنه النصوص الجزئية بصريح العبارة، وتم استقراؤه من الأدلة الكثيرة من الكتاب والسنة وغيرهما كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ [النحل :/ ٩٠] وقول الرسول ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»[١]، وقوله «لا ضرر ولا ضرار»[٢].

وهناك كليات مستقرأة من غير أن تؤخذ عبارتها أو عباراتها من نص قرآني أو حديثي ككلية الحرية والكرامة، وكليات أصول الإيمان والتوحيد الخالص، وبعض كليات أصول العبادات والمعاملات وعليه فـ «الكليات المعنوية ... هي التي لا مادة لها من صورتها الكلية، وإنما هي معان مبثوثة في الكتاب والسنة ينتظمها الاستقراء في صورة قطعية»[٣].

ثالثها الكليات المقاصدية العليا: وهي أكثر استقراء واستجماعا لمعاني ومقاصد كل ما سبقها، وكل ما سواها وسائل إليها، بما في ذلك الكليات الذاتية بنوعيها الحقيقية والإضافية والكليات المعنوية بنوعيها النصية والاستقرائية أي الوحي كتابا وسنة وكل مقاصده وما جاء به، كل ذلك مقاصد وسائلية لتحقيق هذه المقاصد العليا، المتمثلة في الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

---

١ الموطأ رواية محمد بن الحسن الشيباني، رواه البخاري في كتاب الأيمان والنذر باب النية في الأيمان رقم ٦١٩٥ ورواه مسلم كتاب الإمارة باب قوله ﷺ إنما الأعمال بالنية، رقم ٣٥٣٠.

٢ الموطأ كتاب الأقضية باب القضاء في المرفق ٤٩٧ رقم ١٤٦١ وصححه الشيخ الألباني في صحيح ابن ماجة ٦٤/١ رقم ٢٣٣١.

٣ المصطلح الأصولي، ص ٢٨٣.

الفصل الثاني: خصائص الكليات التشريعية

وفيه أربعة مباحث

المبحث الأول: خاصية القطعية في الكليات التشريعية

المبحث الثاني: خاصية العقلانية في الكليات التشريعية

المبحث الثالث: خاصية العموم والاطراد في الكليات التشريعية

المبحث الرابع: خاصية الإحكام في الكليات التشريعية

الفصل الثاني: خصائص الكليات التشريعية

إن ما يتم حقائق المفهوم، ويجليه أكثر للأفهام، الاهتمام الكبير بخصائصه ومميزاته التي اختصت به وميزته عن غيره، وذلك لتتضح معالمه؛ وتبرز جوانبه المعرفية فتبين أنه لابد في هذا الفصل الخاص بالدلالة المفهومية من إدراج خصائص الكليات التشريعية.

المبحث الأول: خاصية القطعية في الكليات التشريعية

المطلب الأول: مفهوم القطع

ترجع مادة قطع إلى «أصل صحيح واحد يدل على ... إبانة شيء من شيء»[١] ويقال عبد منقطع إلى الله؛ أي متوجه إليه كلية كما قال الله: ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ [المزمل:٧] أي «أخلص لله إخلاصا ويقال لعابد إذا ترك كل شيء وأقبل على العبادة قد تبتل أي قطع أي شيء إلا أمر الله وطاعته»[٢].

«وفصل الخطاب ما فيه قطع الحكم»[٣] أي نهايته وجماعه ولا حكم بعده يضاهيه، ولذلك يقال فصل القول في المسألة أي القطعي الذي لا يستدرك عليه ولا يؤتى بمثله ومنه قول العلماء في قوله تعالى: ﴿ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا﴾ [الإسراء :١١] وقوله ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود :١] «القرآن العظيم

---

١ **معجم مقاييس اللغة**، لأحمد بن فارس تحقيق، عبد السلام محمد هارون، دار الفكر ١٩٧٩م، ٢/ ٨٧ باب القاف والطاء.

٢ **معاني القرآن** للفراء، المحقق أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل الشلبي دار المصرية للتأليف والترجمة –مصر الطبعة الأولى دون تاريخ، ص ١٥٠

٣ **مفردات القرآن** للراغب، ١/ ٢٩٠ كتاب الصاد.

الذي أحكمت آياته فلا يتطرق إليه خلل ولا تناقض لأنه تنزيل الحكيم العليم الذي لا تخفى عليه خافية من مصالح العباد »[١].

وفي قوله تعالى: ﴿وكل شيء فصلناه تفصيلا﴾ «أي كل أمر من أمور الدنيا والدين، بينه أحسن بيان، وليس شيئا من هذا الوجود متركا للمصادفة والجزاف وإنما هو بتقدير وتدبير حكيم»[٢]، وقال الإمام الزمخشري: «﴿أحكمت آياته﴾ نظمت نظاما رصينا محكما لا يقع فيه نقص ولا خلل كالبناء المحكم المرصف»[٣]، وقال الإمام الألوسي في تفسيره «فإن الإحكام والتفصيل: مما يدعوهم إلى الإيمان والتوحيد، وما تفرع عليه من الطاعات قاطبة»[٤].

وفي معنى التفصيل قال: «والتفصيل من الفصل بمعنى القطع؛ والمراد به الإبانة التامة وجيء بالمصدر للتأكيد، فالمعنى بينا لكل شيء في القرآن بيانا بليغا لا التباس معه»[٥].

---

١ -صفوة التفاسير، للشيخ محمد علي الصابوني، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة الطبعة الأولى ١٩٩٧م، سورة هود.

٢ نفسه، سورة الإسراء.

٣ الكشاف، للإمام أبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله الزمخشري دار الكتاب العربي - بيروت الطبعة الثالثة - ١٤٠٧ هـ، في تفسير ﴿ ألم كتاب أحكمت آياته...﴾

٤ روح المعاني، للآلوسي، ٩٠/١٠ تحقيق، علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت: الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٥ نفسه، من أول سورة هود.

المطلب الثاني:

تجليات القطع في الكليات

من خلال هذا يظهر أن هذه الكليات هي أصول فقه عبادة الله، وحاشاه أن يتعبدنا في الأصول والكليات بالظن، فإن بناء عالم الغيب على عالم الشهادة، هودليل قطعية الغيب المبنية على قطعية الشهادة من حيث الوجود والنظام والرعاية والانسجام والاتساق، كل ذلك دليل على قطعية ذلك العالم الغيبي، وبهذا يصير كل «ما يحتاج إليه من دلائل التوحيد والنبوة والمعاد قد صار مدركاً، وإن كان كذلك، فقد أزيحت الأعذار وأزيلت العلل»[1]، حتى يصير عالم الغيب كعالم الشهادة المدرك بالحواس «والقطعي فصل الشيء مدركا بالبصر كالأجسام أو مدركا بالبصيرة كالأشياء المعقولة»[2].

فإن أصول الفقه الإسلامي بصفته كليات تشريعية لا تكون إلا قطعية، وليس من أصول الفقه ما ليس بقطعي كلي سواء كان كليا حقيقيا كالوحي كتابة وسنة، أو كليا ذاتيا إضافيا كخبر الواحد من السنة، والأدلة المختلف فيها، لا تكون كلية إلا إذا كانت قطعية ولا تكون قطعية إلا إذا تعاضدت ببعضها البعض أو بغيرها.

يقول الإمام الشاطبي: «ومن هنا اعتمد الناس في الدلالة على وجوب مثل هذا دلالة الإجماع أنه قطعي وقاطع لهذه الشواغب، وإذا تأملت أدلة كون الإجماع حجة أو خبر الواحد أو القياس حجة فهو راجع إلى هذا المساق، لأن أدلتها مأخوذة من مواضع

---

١ الألوسي، في معرض تفسير أية إقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا.
٢ مفردات القرآن، للراغب الأصفهاني، كتاب الصاد ١/٢٩٠.

تكاد تفوت الحصر، ... وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضا فصارت بمجموعها مفيدة للقطع»[١].

ولذلك اشترط المالكية في خبر الواحد شروطا من أهمها ألا يخالف ما هو أقوى منه، فمخالفته للنص من الكليات الذاتية القرآن أو ما تواتر من السنة طعن فيه، وكذلك في الأدلة المختلف فيها، من المصالح المرسلة والاستحسان، والعرف وغيرها لا تعد من الكليات الأصولية إلا إذا كانت قطعية، ولا تكون قطعية إلا إذا ارتفعت إلى درجة القطع، فالقول بالاستحسان في حد ذاته ولوحده ظني فهو إما أن يعضد بغيره أو يعارض فإن عورض فهو الظن وإن عضد فهو قطعي بمعضده.

قال أبو إسحاق الشاطبي: «حين خص أهل الزيغ باتباع المتشابه، دل التخصيص على أن الراسخين لا يتبعونه، فإذن لا يتبعون إلا المحكم، وهو أم الكتاب ومعظمه، فكل دليل خاص أوعام شهد له معظم الشريعة فهو الدليل الصحيح. وما سواه فاسد»[٢].

وفي موضع آخر من الاعتصام أيضا قال: «وقد علم العلماء أن كل دليل فيه اشتباه وإشكال ليس بدليل في الحقيقة حتى يتبين معناه، ويظهر المراد منه، ويشترط في ذلك أن لا يعارضه أصل قطعي، فإن لم يظهر معناه لإجمال، أو اشتراك، أو عارضه قطعي ... فليس بدليل لأن حقيقة الدليل أن يكون ظاهرا في نفسه، ودالا على غيره، وإلا احتيج إلى دليل عليه فإن دل الدليل على عدم صحته، فأحرى أن لا يكون دليلا،

---

١ الموافقات، ١/٢٦-٢٧.
٢ الاعتصام، ص ١٦٠.

ولا يمكن أن تعارض الفروع الجزئية الأصول الكلية ... وإن اقتضت عملا، فالرجوع إلى الأصول وهو الصراط المستقيم وتتأول الجزئيات حتى ترجع إلى الكليات»[١].

وقال في اعتبار المصالح المرسلة دليلا: «الوجه العملي في المصالح المرسلة ... الملائمة لمقاصد الشرع. لا تنافي أصلا من أصوله، ولا دليلا من أدلته، والثاني أن عامة النظر فيه إنما هو فيما عقل معناه، وجرى على ذوق المناسبات المعقولة المعنى التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول»[٢].

فكانت إذن «الأصول التي يبحث لها الشاطبي على القطع ذات صورتين: إما أن تكون أدلة نصية كالكتاب والسنة من حيث إنهما كليان أو بعض نصوصهما العامة على شرط قطعية الدلالة والثبوت وهذا نادر إن سلم بوجوده أصلا ... وإما أن تكون قوانين كلية، أي معاني مستقرأة من نصوص الشريعة إحداها الظنية الدلالة والثبوت أو هما معا، استقراء يؤدي إلى القطع بثبوت ذلك المعنى وشموليته الحاكمة في الشرع. وهذا هو معنى القطع المعتمد لديه بالقصد الأول»[٣].

---

[١] نفسه، ١٧٣.

[٢] الاعتصام، ٣٤٨.

[٣] المصطلح الأصولي، ص ٢٥٣ - ٢٥٤.

المطلب الثالث:

أنواع القطع في الكليات

لقد علم أن الكليات الذاتية قطعية ومنه قول أبي إسحاق: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة على كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي»[١]، وأصول الفقه في الدين الكتاب والسنة وما استقرئ منهما من إجماع، والأدلة المتفق عليها والمختلف فيها على شرط التعاضد في المختلف فيه.

لذلك قال الشاطبي: «بيان الأولى ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع، وبين الثاني من أوجه أحدهما: إنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضا، ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما والمؤلف من القطعيات قطعي أيضا وذلك أصول الفقه»[٢].

لذلك نجد الإمام الشاطبي: ميز ظاهرا بين معنيين للقطع: الأول عام والثاني خاص»[٣]، أي ما ثبت بالاستقراء المفيد للقطع، وما هو قطعي من غير استقراء بل استقراؤه من نفسه، ولا دليل يدل على ظنيته بعد التضافر ونفي الدليل القادح في قطعيته إذن «المعتمد بالقصد الأول الأدلة الشرعية ووجود القطع فيها ـ على الاستعمال المشهور ـ معدوم أو في غاية الندور، أعني في آحاد الأدلة، فإنها إن كانت من أخبار الآحاد فعدم إفادتها القطع ظاهر، وإن كانت متواترة فإفادتها القطع موقوفة على مقدمات جميعها أو أغلبها ظني، والموقوف على الظني لابد أن يكون ظنيا ... لكن إذا

---

[١] الموافقات، ٢١/١.

[٢] نفسه ،٢٢/١.

[٣] مفهوم القطع والظن وأثره في الخلاف الأصولي، د حميد الوافي ط – ١ – ٢٠١١م، دار السلام، ص ٥.

اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين، وهذا كله نادر أو متعذر»[١]، وهذا معنى القطع عند الشاطبي بمعناه الأول.

أما بالمعنى الثاني وهو الأدق والألصق؛ بمعنى الكلي السالك طريق الاستقراء التام أي انتفاء المعارض النقلي من جنس الكليات الأخرى؛ وانتفاء المعارض العقلي من جنس الأصول المنطقية والعادات المحكمة.

وهي الأدلة المعتبرة في التشريع عند الشاطبي قال رحمه الله: «وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع وهذا نوع منه»[٢]، من القطعي العام والكلي المطرد.

الحاصل من هذا أن القطع على نوعين، كما قال أبو عبيدة مشهور آل سلمان تعليقا على هذا: «يستعمل القطع في دلالة الألفاظ فيأتي على نوعين، أولهما الجزم الحاصل في النص القاطع وهو ما لا يتطرقه احتمال أصلا، نحو﴿**قل هو الله أحد**﴾، وثانيهما: العلم الحاصل من الدليل الذي لم يقم بإزائه احتمال يستند إلى أصل يعتد به ولا يضره الاحتمالات المستندة إلى وجوه ضعيفة أو نادرة. وهذا المعنى هو الذي يقصده القائلون بأن دلالة العام على أفراده قطعية»[٣].

فما كان قطعيا فمعلوم كليته، وما كان راجعا إلى قطعي، فـ «المقصود بالرجوع إلى الأصل القطعي ليس إقامة الدليل على صحة العمل به ... بل المراد ما هو أخص من

---

[١] **الموافقات**، ١/ ٢٥-٢٦.
[٢] نفسه، ١ / ٢٦.
[٣] نفسه، ١/ ٢٧ مشهور آل سلمان إحالة رقم ٣.

ذلك كما تقدم في حديث «لا ضرر ولا ضرار»[١]، والمسائل المذكورة معه، وهو معنى مخالف للمعنى الذي قصده الأصوليون»[٢].

لذا علق الأستاذ مشهور آل سلمان بقوله: «لأن الغرض هنا أن يتفق في معناه مع مقطوع به، ... بخصوص معناه، لكن من حيث العمل يعد مقطوعا به لدخوله تحت قاعدة مقطوع بها، وهي العمل بخبر الواحد، فخبر «القاتل لا يرث» يقال إنه راجع إلى قطعي بالمعنى الذي عناه الأصوليون؛ لا بالمعنى المراد هنا لأنه لم يتفق في معناه مع مقطوع به يؤيده»[٣].

فإن منع القاتل من ميراث قتيله هو عدل الله بين خلقه يؤيده الإجماع على وجوب العمل بمثل هذا الخبر، ثم إنه لا ينبغي عقلا ومنطقا وعادة وواقعا أن يرث ويأخذ ما استعجله قبل أوانه، والقاعدة «أن من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه» لأنه افتأت وتجاوز فيكون باستعجاله هذا أقدم على تحصيله بسبب محظور فيعاقب بحرمانه، ثمرة عمله التي قصد تحصيلها بذلك السبب الخاص المحظور»[٤]، وهو الأمر المنسجم والمؤيد بغيره من الكلي القطعي في مقاصد الشرع ونظام العقل السليم، في سد ذرائع كل مؤد إلى مفسدة.

---

[١] سبق تخريجه.

[٢] **الموافقات**، ٣ / ١٩ - ٢٠.

[٣] نفسه، تحقيق مشهور آل سلمان إحالة رقم ٣.

[٤] **شرح القواعد الفقهية**، للشيخ أحمد الزرقاء، تحقيق عبد الستار أبو غدة ط١-١٤٠٣-١٩٨٣م، دار الغرب الاسلامي/٤٠٣ رقم القاعدة ٩٨.

فالحاصل أن هذا الخبر لا يؤخذ الحكم منه وحده بل هو مؤشر ومعلم مباشر للحكم، وإنما العبرة استناده إلى الإجماع في العمل بخبر الآحاد، وإنتفاء المعارض العقلي واستناده إلى كلية العدل والإنصاف والمنطق الواقعي.

المطلب الرابع:

قطعية الكليات المقاصدية العليا

أما فيما يتعلق بالكليات العليا المقاصدية فقد قال عنها الإمام الشاطبي: «كون الشارع قاصدا للمحافظة على القواعد الثلاثة الضرورية والحاجية والتحسينية، لابد له من دليل يستند إليه، والمستند إليه في ذلك إما أن يكون دليلا ظنيا أو قطعيا، وكونه ظنيا باطلا، مع أنه أصل من أصول الشريعة، بل هو أصل أصولها، وأصول الشريعة قطعية ... فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية، ولو جاز إثباتها بالظن، لكانت الشريعة مظنونة أصلا وفرعا، وهذا باطل، فلا بد أن تكون قطعية، فأدلتها قطعية بلا بد»[1].

وكلام الشاطبي مبني على أنه إذا كانت الأصول الكلية لهذه الكليات قطعية فلا بد أن تكون هذه الكليات التي هي أصول أصول الكليات الشرعية، وغاية الكليات الأصولية، لابد أن تكون قطعية كذلك، ومن جهة أخرى فإن هذه الكليات الثلاثة والمقاصد العليا مؤلفة من مجموع الكليات القطعية، فكانت في أعلى مراتب القطع، إذ هي غاية كل الكليات الذاتية الحقيقية المتمثلة في الوحي، والكليات الإضافية المتمثلة في الأدلة المتفق عليها والمختلف فيه على شرط تعاضد في هذه، والكليات المعنوية المستقرأة مما سبق.

قال أبو اسحاق: «والأدلة النقلية إما أن تكون نصوصا جاءت متواترة السند، لا يحتمل متنها التأويل على حال أو لا، فإن لم تكن نصوصا أو كانت ولم ينقلها أهل التواتر، فلا يصح إسناد مثل هذا إليها، لأن ما هذه صفته لا يفيد القطع، وإفادة القطع

---

[1] الموافقات، ٢ / ٢٩٤.

هو المطلوب، وإن كانت نصوصا لا تحتمل التأويل، ومتواترة السند، فهذا مفيد للقطع»[١].

والنص في هذا السياق المتحدث عنه إنما هو بمعناه الأصولي أي القطعي في معناه الذي لا يحتمل التأويل، «فالأدلة السمعية إذن لا تفيد القطع إلا إذا كانت متواترة النقل وغير محتملة المعنى»[٢]

وذلك شأن الكليات كلها دون استثناء، وما من كلية تخلفت قطعيتها إلا وانعدمت كليتها وضعف اعتبارها كلية، فانعدام القطع من القوادح في الكلية، وكلما ضعف ضعفت وانكمش اعتبارها ذلك أن الكليات مستندة إلى أصول الأدلة السمعية والأصول العقلية، ومنطلق العادات الواقعية النابعة من وحي تجربة الحياة الإنسانية عبر التاريخ، وأعطي أمثلة حتى يتضح الأمر أكثر:

فكلية العدل والإنصاف والحرية والكرامة وشكر النعم، كل هذه الكليات تضافرت نصوص من الأدلة السمعية على وجوب قيامها؛ واعتبارها أصلا من أصول المصالح المنجية في الدنيا والآخرة، ومدحها الله سبحانه في غير ما آية ووعد بالأجر الكبير والخير العميم؛ لمن قام بها ورعى وجودها، هذا من حيث الأدلة النقلية.

أما أصول العقل فلا أحد من الناس ممن يتمتع بأدنى مسكة من عقل سليم يستطيع أن يستقبح العدل والإنصاف أوالكرامة والحرية أو شكر النعم، فضلا عن ذوي الحجا وأهل النهى.

---

[١] نفسه، ٢ / ٢٩٤.

[٢] مفهوم القطع والظن، حميد الوافي، ص ١٣٥

يقول الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله: «نعم قد يختلف في أمر معين؛ فيقول أحدٌ هذا ظلم، ويقول الآخر هذا عدل، وكلاهما متفقان على جلب العدل ودرء الظلم»[1]، وذلك باستقراء وقائع التاريخ منذ أن أنعم الله على الإنسان بالعقل؛ إلا والعدل ممدوح والظلم ممقوت، والكرامة والإنصاف وشكر النعم واجب عند أهل الأرض لا يختلف فيه اثنان.

[1] محاضرة من سلسلة شرح **إرشاد الفحول** للإمام الشوكاني بعنوان التحسين والتقبيح العقليين للأستاذ فريد الأنصاري.

خلاصة:

هكذا إذن تضافرت الأدلة وتعاضدت الدلالات وتكاثفت المعاني لتكوين وتشكيل قطعية الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وهي غاية وأعلى غاية لأصول فقه المصالح، جلبا لها ودرءً للمفاسد كلها، في الدنيا والآخرة.

ولذلك كانت «أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي»[١].

واعلم أن العلوم قاطبة في خدمة هذا، الخادمة الإنسان المحققة لكليته الإنسانية، وما دام كل ما سواها خادم لها فهي أصول الشريعة، ومن ثم فلا تكون إلا كليات قطعية.

«ولو جاز تعلق الظن بأصل الشريعة، لجاز تعلق الشك بها، وهي لا شك فيها، إذ لو جاز لجاز تغييرها وتبديلها وذلك خلاف ما ضمن الله عز وجل من حفظها»[٢].

قال الشاطبي: «إنه لو جاز جعل الظني أصلا من أصول الفقه لجاز جعله أصلا في أصول الدين، وليس كذلك باتفاق، فكذلك هنا، لأن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين، وإن تفاوتت في المرتبة فقد استويت في أنها كليات معتبرة في كل ملة وهي داخلة في حفظ الدين من الضروريات»[٣].

وهذا يبين أن أبا إسحاق الشاطبي يسوي بين أصول الدين وكلياته العقدية، وبين كليات أصول الفقه، لما لهما من خدمة للمراتب الثلاثة أو الكليات الثلاثة الضرورية

---

[١] **الموافقات**، ١ /٢١.
[٢] نفسه، ١ / ٢٢.
[٣] نفسه، ص١.

والحاجية والتحسينية، فكما أن لأصول الفقه الكلية دوراً كبيراً وأثراً عظيماً في اعتبار المقاصد العليا والكليات الكبرى، فكذلك لأصول الدين وهي قطعية باتفاق.

يقول الوافي: «وحاصل ذلك أن القطع إن هو إلا رفع الاحتمال عن الأدلة المعتمدة لإثبات أصول الفقه على القطع، وإذ قضى الإمام الشاطبي أن القطع على هذا الاستعمال نادر ومتعذر، فإنه اقترح معيارا آخر يمكن أن نستفيد منه»[١]، قطعية الكلي وارتفاع الاحتمال في اعتباره وركنيته في أصول التشريع وهو الدليل المعتبر كما قال الشاطبي: «وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على المعنى الواحد حتى أفادت القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق»[٢].

«وهكذا بنى الشاطبي أصول الفقه في الدين الاعتقادية منها والعملية، باعتبارها كليات قطعية وقواعد تشريعية كبرى على معيار القطع، ولم يكن القطع غير رفع للاحتمال عنها»[٣].

وهذه الخاصية تنقلنا من الفروع إلى الأصول؛ ومن الظن والشك إلى اليقين والقطع؛ ومن الجزئيات المتناثرة المتناهية إلى القواعد الجامعة والكليات التشريعية المستمرة ومن الخلاف إلى الخروج منه.

---

[١] مفهوم القطع والظن، حميد الوافي، ص ١٣٥.
[٢] الموافقات، ١ / ٢٦.
[٣] مفهوم القطع والظن، ص ١٣٦.

المبحث الثاني: خاصية العقلانية والاطراد في الكليات التشريعية

المطلب الأول:

علاقة العقل بالكليات التشريعية

قبل أن أحكم الكلام في معنى هذه الخاصية لابد أن أمهد لها بالمعنى المراد بالعقل في هذا السياق المراد توضيحه، إن العقل الذي أعنيه ههنا «هو تلك القوة الإدراكية المعيارية في الإنسان التي على أساسها حمل أمانة الخلافة، والتي على أساسها خوطب بالوحي ليتحمله فهما وتطبيقا، وهذا المفهوم يتجه في التحديد وجهة المقابلة بين وسيلة إلهية للكشف عن الحقيقة هي الوحي، ووسيلة إنسانية هي العقل الذي يتسع بهذا المفهوم ليصبح مستجمعا لكل قوى الإدراك والتميز في الإنسان، وهو ما يشير إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء:٣٦]. [١].

وبما أن الكلي لا يكون إلا قطعيا محكما، لا احتمال في يقينيته ولا ريب، وعليه فإن ما كان قطعيا؛ فلا بد أن يرجع إلى ما هو عقلي، بما أن «العقل هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات»[٢]، ولا تعارض الأصول العقلية في شيء إلا ودخله الشك والظن والريب، فبقدر المعارضة العقلية له يكون ابتعاده عن الكلية واليقين، وكلما خلص أمر الكلي إلى الأصول العقلية خلصت كليته واكتملت وقويت وظهرت.

---

[١] خلافة الإنسان بين الوحي والعقل بحث في جدلية النص والعقل والواقع، عبد المجيد النجار ط-٣-٢٠٠٥م، الدار العربية للعلوم، ص ٧٢-٧٣.

[٢] نفسه، ص ٧٢-٧٣.

لهذا كانت الكليات الشرعية كما يقول أبو اسحاق الشاطبي: «راجعة إلى أصول عقلية وهي قطعية»[١]. وذلك أن العقلانية والقطعية وجهان لعملة واحدة، وطريقهما الاستقراء وغايتها الكلية، فلو عارض ما هو قطعي أو عقلي غيره لتطرق إلى هذا الغير الشك والظن، فتنخرم كليته بهذه المعارضة، فصار من الجزئيات المستدل عليها بغيرها، لا هي دليل في نفسها، وصارت من الفروع الظنية لا من الكليات القطعية.

ولو كانت الكليات التشريعية يقول الشاطبي: «ظنية لم تكن راجعة إلى أمر عقلي، إذ الظن لا يقبل في العقليات ولا إلى كلي شرعي لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات، إذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة، لأنه الكلي الأول، وذلك غير جائز عادة»[٢].

فلم يبق إلا أن هذه الكليات قطعية عقلية، إذ لا ينفك ما هو قطعي عن الأصول العقلية والقواعد المنطقية، وكل ذلك من أهم أركان معاني الكلي ووجود الكلي واتصاف الشيء به؛ رهين بوجود هذه الأركان؛ والمعالم الكبرى لمفهوم الكلي، ولذا قال الشاطبي: «وهذا بين، وهي إما عقلية كالراجعة إلى أحكام العقل الثلاثة: الوجوب، الجواز والاستحالة، وإما عادية وهي تتصرف ذلك التصرف أيضا، إذ من العادي ما هو واجب في العادة، أو جائز أو مستحيل»[٣].

---

[١] الموافقات، ١ /٢١.
[٢] الموافقات، ١ /٢٢.
[٣] الموافقات، ١ /٢٤.

نخلص أمر الكلي إلى أنه مبني على أصول عقلية، لا تجوز مخالفتها وإلا انخرم وبطل كلي الكليات العقلية؛ فيضعف بذلك كلي الكليات شرعا لابتناء ذا على ذاك، وتعاضدهما بواسطة الاستقراء، ونفي المعارض.

ولعل ما أفصح عنه الشاطبي في هذا المعنى أبلغ وأحسن حيث قال: «الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم، تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع»[١]؛ على الإطلاق، وإنما على قيد وشرط ما ذكر، وذلك لما هو عليه من الضعف والقصور في إدراك حقائق المصالح ودقائقها، ولعدم إمكانية التجرد والنزاهة والاستقلال في اتخاذ القرار؛ خاصة عند مصادمة الحق لأهواء الذات ومصالحها الشخصية، فتضيع مصلحة الآخرين الأعظم والأعم، الواجب تقدمها ورعايتها، مقابل ما يراه المشرع الوضعي مصلحة، ولا تكون إلا مصلحة متوهمة أو خاصة بشخص أو فئة مقابل مصلحة عامة أو مصلحة دنيوية مقابل أخروية فيقدم العقل – المجرد عن اعتبار الشرع – المصلحة الأقرب إلى إدراكه الموسوم بمحدودية عمقه المآلي بله الغيبي الأخروي،يقول الشاطبي: «وإنما حدت الحدود في طريق الحظ، لأن لا يخل[٢] الإنسان بمصلحة غيره فيتعدى ذلك إلى مصلحة نفسه، فإن الشارع لم يضع تلك الحدود إلا لتجري المصالح على أقوم سبيل بالنسبة إلى كل أحد في نفسه وذلك عام في أعمال الدنيا والآخرة»[٣]، ومعلوم لدى كل متشرع بشرع الله أن فقه أصول الكليات التشريعية فقه مآلي أي وجوب تقديم المصلحة المآلية في كل شيء.

---

[١] نفسه، ٢٥/١.

[٢] في أصل متن **الموافقات** «أن لايخل» والصواب والله أعلم «لأن لايخل»

[٣] **الموافقات**، ٣٩٥/٢.

المطلب الثاني:

محدودية العقل إزاء الكلي المطلق

ثم إنه بعد ذا وذاك، العقل قاصر عن إدراك حقائق الغيب ومصالحه، وهو سر الامتحان والابتلاء والخضوع والاذعان لله رب العالمين الشارع على الحقيقة، ثم إن العقل إذا استقل بالتشريع بصفة كلية، وعلى الإطلاق دون الخضوع لمعطيات الشرع، والبناء عليها أصبح بذلك شريكا للشارع في تدبير أحوال خلقه وتشريعاتهم، فيصبح ربا ومربوبا، وهذا ما لا يستساغ بمقياس العقل نفسه والمنطق عينه، يقول طه عبد الرحمن: «وبيان ذلك من وجهين: أحدهما أن العقل لا يمكن أن يعقل ذاته ولو أنه هو أيضا شيء من الأشياء، وذلك لأن الأصل في الوسيلة أن تكون أقوى من المتوسل إليه فنحتاج إذن في عقل (العقل) إلى عقل أقوى منه؛ وحتى نعقل هذا العقل الثاني نحتاج إلى عقل فوقه فنقع في التسلسل إلى ما لا نهاية، والثاني أن العقل لا يمكن أن يعقل الكل ولو أنه هو كذلك شيء من الأشياء بل هو أكبر شيء ممكن؛ ذلك لأن العقل نفسه جزء من هذا الكل، ومحال أن يحيط الجزء بالكل؛ فإذن هناك أشياء يستحيل منطقيا عقلها، بل هناك أشياء لا يتيسر عقلها ولو أنه لا يستحيل لكون قدرها أكبر من طاقة العقل»[1]، وعبر أبو حامد الغزالي مبرزا وظائف الإيمان بالنبوة ومقاصدها الكبرى، حيث قال: «بل الإيمان بالنبوة أن تقر بإثبات طور وراء العقل، تنفتح فيه عين يدرك بها مدركات خاصة، والعقل معزول عنها؛ كعزل السمع عن إدراك الألوان، والبصر عن إدراك الأصوات، وجميع الحواس عن إدراك المعقولات»[2].

---

[1] **روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، طه عبد الرحمن، ط-٢-٢٠٠٩م، المركز الثقافي العربي، ص ٤٣.

[2] **المنقذ من الضلال**، لأبي حامد الغزالي، ص ١٠٣.

وإنما شرط الكلية أن لا يتعارض العقل والوحي من حيث الكلية، وما عارض أحدهما الآخر إلا وانحطت درجة الكلي وتدحرج نحو الجزء ولم تنعقد كليته، يقول الشاطبي: «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا، ويتأخر العقل فيكون تابعا، ... والدليل على ذلك أمور: الأول: إنه لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة ... و أنه لو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وهذا محال باطل وبيان ذلك أن معنى الشريعة أنها تحد للمكلفين حدودا في أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم، وهو جملة ما تضمنته، فإن جاز للعقل تعدي حد واحد؛ جاز له تعدي جميع الحدود؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وتعدي حد واحد هو معنى إبطاله؛ أي: ليس هذا الحد بصحيح، وإن جاز إبطال واحد؛ جاز إبطال السائر، وهذا لا يقول به أحد لظهور مُحاله»[1].

[1] الموافقات، ١ / ٥٨–٥٩.

المطلب الثالث:

مكانة العقل في التشريع

وإن أعظم تكريم وأفضل منة على هذا الإنسان أن أذن الله للعقل بأن يكون شارعا بقصد التبع للوحي، وفي الدرجة بعد الشرع، وهذا ما يمكن استفادته من قول الشاطبي آنف الذكر: «الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم قائما، تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، ... فالمعتمد بالقصد الأول الأدلة الشرعية»[١].

والأدلة العقلية إنما القصد منها رفع الاحتمال عن الأدلة الشرعية، فتنقلها من درجة الشك والظن إلى اليقين والقطع، سواء عن طريق إعمال الاستقراء، أم نفي الاحتمالات بالسبر والتقسيم، أم التنقيح والتخريج للمناطات الخاصة منها والعامة، وكل ذلك من الأدلة العقلية والقواعد المنطقية، والنص المتشهد به الأخير، خير مثال في هذا الموضع.

وفي سياق آخر قال: «إن التمسك بالدلائل النقلية إذا كانت متواترة موقوفة على مقدمات عشرة كل واحدة منها ظنية، والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنيا، فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، وعدم النقل الشرعي أو العادي، وعدم الإضمار، وعدم التخصيص للعموم، وعدم التقيد للمطلق، وعدم النسخ، وعدم التقديم والتأخير، وعدم المعارض العقلي، وجميع ذلك أمور ظنية»[٢].

ولا يخفى أن للأدلة العقلية أثرا كبيرا في تصفية هذه الأمور كلها وتخريج مناط الحكم الكلي من جملة الظنون الوظيفية في تشكيل الوحدة الموضوعية للدلالة الكلية.

---

[١] نفسه، ١ / ٢٥.

[٢] الموافقات، ٢ /٧٤.

أضف إلى ذلك أن الإمام الشاطبي جعل من هذه الأمور العشرة عدم المعارض العقلي، ولا بد من انتفاء الموانع وحصول المراغب الشرعية حتى يصح التكليف بمقتضاها وهو المقصود منها، «فالمقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلفين على حسابها، وهذا لا نزاع فيه، إلا أن أفعال المكلفين لها اعتباران: اعتبار من جهة معقوليتها واعتبار من جهة وقوعها في الخارج»[١]، فمعقوليتها وسلامتها من العوارض العشرة أو قل تنقيح مناطها العام أمر ضروري وهي عملية عقلية في مجملها.

أما وجودها في الخارج فلابد له أيضا من معقولية، بعدم التكليف بما لا يطاق مثلا أو الحرج والمشقة، فأصل الدليل وكليته. يقول الشاطبي: «إذا أدى القول بحمله على عمومه إلى الحرج أو إلى مالا يمكن شرعا أو عقلا فهو غير جار على استقامة واطراد فلا يستمر الإطلاق»[٢]، أي ما يؤدي إلى نقض قصد الشارع والحكمة من تشريعه، فما لا يتيقن من أنه وسيلة قطعية إلى مقصود الشارع المتمثل في حفظ الكليات الخمسة، أو معينة على ذلك أو مسدد له، فلا يعد من أصول الكليات التشريعية.

الحاصل أن العقل له أثر كبير في تمحيص صحة الكلية وإطرادها، وقطعية دليلها الدال عليها، ومعقولية منطقها المؤطر لاعتبار معياريتها، وهذا إنما «يبين أن جميع ذلك معقول إذا نزل منزلته، وأتى من بابه»[٣].

---

[١] **الموافقات**، ٣ /٢٤.

[٢] نفسه ١/ ٦٨.

[٣] نفسه ٣ / ٢٤.

المطلب الرابع:

علاقة الدليل الشرعي بالدليل العقلي

يقول الشاطبي: «كل دليل شرعي يمكن أخذه كليا، ... والدليل على ذلك أن المستند إما أن يكون كليا أو جزئيا، فإن كان كليا فهو المطلوب، وإن كان جزئيا فحسب النازلة، لا بحسب التشريع في الأصل»[1].

فالدليل الشرعي لا يكون دليلا إلا إذا كان كليا، ولا يكون كليا إلا إذا كان قطعيا، ولا يكون كذلك إلا إذا سلم من المعارض السمعي والدليل العقلي، وهذه دعوى لا بد لها من دليل، وهو ديدن الشاطبي في كلياته التشريعية.

وأنقل هنا استشهادا له، وهو نص طويل شيئا ما، لأستحضر به السياق كاملا؛ ولا أقطعه بما قد لا يفيد من هذا الموضع من كلامي أو بكلام غيره، حيث قال: «ومن هنا اعتمد الناس في الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالة الإجماع، لأنه قطعي قاطع لهذه الشواغب، وإذا تأملت أدلة كون الإجماع حجة، أو خبر الواحد أو القياس حجة، فهو راجع إلى هذا المساق، لأن أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوت الحصر، وهي مع ذلك مختلفة المساق لا ترجع إلى باب واحد إلا أنها تنتظم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه.

وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضا، فصارت بمجموعها مفيدة للقطع، فكذلك الأمر في مآخذ الأدلة في هذا الكتاب، وهي مآخذ الأصول، إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما تركوا ذكر هذا المعنى، والتنبيه عليه، فحصل إغفاله من بعض المتأخرين، فاستشكل الاستدلال بالآيات على حدتها، والأحاديث على انفرادها،

---

[1] نفسه ٣ /٣٦.

إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع فكر بالاعتراض عليها نصا نصا، واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع، وهي إذا أخذت على هذا السبيل غير مشكلة، ولو أخذت أدلة الشريعة على الكليات والجزئيات، مآخذ هذا المعترض لم يحصل لنا قطع بحكم شرعي ألبته إلا أن نشرك العقل، والعقل إنما ينظر من وراء الشرع فلا بد من هذا الانتظام في تحقيق الأدلة الاصولية»[١].

كل هذه الأدلة الأصولية والنظرة التكاملية التي ذكرت في النص لابد أن تكون قطعية بالتواتر، واستحالة الخطأ فيها استحالة عقلية مطلقة، كما هو الحال في حجة الإجماع القطعي على الأمة خاصة الواقع في الزمن الأول في جيل الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ وفي غيره مما هو دونه من القياس وخبر الآحاد وغيره، من حيث مشروعية الإحتجاج على الأقل لابد فيه أيضا من القطعي المفضي به إلى الكلية، وصحة كونه دليلا، وذلك بالتعاضد وتكاثر الاستدلالات على صحته وتصحيح فرضه بالسبر والتقسيم والملاءمة لمقاصد الشرع.

ومن هنا كانت عقلانية الكلي وعدم المخالفة لقواعد المنطق السليم والعادة الجارية في الخلق، قال أبو إسحاق: «الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول ... باتفاق العقلاء، فدل أنها جارية على قضايا العقول وبيان ذلك أن الأدلة إنما نصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف ... ويستوي في هذه الأدلة المنصوبة على الأحكام الإلهية، وعلى الأحكام التكليفية»[٢]، أي الكليات العقيدية وأصول الكليات العملية التكليفية، هذا على الجملة؛ وإلا فإن كثيرا من الجزئيات التفصيلية قد لا توافق مقتضى العقل ولا تجاريه؛ خاصة

---

[١] **الموافقات**، ١ / ٢٦ – ٢٧.
[٢] **الموافقات**، ٣ / ٢٠.

في الأمور الغيبية المتعلقة بالكيفيات الجزئية، فالعقيدة عقلانية في كلياتها؛ تعبدية في تفاصيلها الجزئية؛ وهو سر الإيمان بالغيب.

رغم ذلك يبقى لها ولغيرها جانب من المعقولية متمثل في أن «موارد التكليف هو العقل ... إذا فقد ارتفع التكليف رأسا»[١].

وفي موضع آخر في نفس سياق إثبات عقلانية الأدلة الكلية التشريعية قال أبو اسحاق: «الأدلة الشرعية ضربان: أحدهما أن يكون على طريق البرهان العقلي، فيستدل به على المطلوب الذي جعله دليلا عليه ... والثاني مبني على الموافقة في النحلة وذلك الأدلة الدالة على الأحكام التكليفية»[٢].

إذن فالمراد بالدليل الكلي ذلكم «المجموع من وقائع ... أعطت بانتظامها القانون الشائع والقاعدة التي يستند إليها»[٣]، وغيرها ويستدل بها عليه وجوامع كلام هذا الأمر كله، «أن الكليات الشرعية مقطوع بها كالعقلية»[٤].

---

[١] **الموافقات**، ٣ / ٢٠.
[٢] نفسه، ٣ /٣٧.
[٣] **مفهوم القطع والظن**، ص ١٤٧.
[٤] نفسه، ص ١٧٤.

المبحث الثالث: خاصية العموم والاطراد في الكليات التشريعية

المطلب الأول:

اطراد الكليات وعدم انفكاك كل إنسان عنها

إن الباعث على النظر في قطعية الكلي وعقلانيته، **هو طلب الاطراد والعموم المستمر عبر الزمن والمكان وأحوال المكلفين، مهما تضاربت الظروف واختلفت الأحوال**، فالكليات القطعية السالمة من المعارض النقلي المعتبر والعقلي السالم، كليات مطردة عامة ثابتة مادام الثابت في الإنسان إنسانيته وطلبه لتحقيقها، فلا يخرج في طلب تحقيق إنسانيته عن الكليات الشرعية والقوانين المنطقية، والعادة الخلقية في قانون الوجود الكوني، إنها كليات لا يستغنى عنها كما لا يستغنى عن الهواء والماء والطعام، فكما أن الجانب الجبري في الإنسان[1] من جملة الكائنات المسخرة للجانب الاختياري فيه الحر بالإرادة، حتى لا تكون على الله حجة بعد التسخير والرسالة، أي التسخير الكوني، والصحي والعقلي للإنسان، والرسالة ببعث الرسل وإنزال الكتب.

إن الجانب الاختياري في الإنسان هو سر التكليف وأساس الحساب والعقاب، وعليه مداره وإليه موجه طلب الأمر والترك، والتخيير؛ من الأحكام التكليفية والوضعية وغاية الشريعة أن يكون الاختياري في الإنسان يضاهي ويماثل في العبادة والخضوع

---

[1] الجانب الجبري في الإنسان هو الخلقة المجبول عليها الإنسان دون اختيار منه، كطول قامته، أو لونه، أو كونه ابن فلان أو فلان، وكذا سيران الدم في عروقه ودقات قلبه ونبضها وغير ذلك كثير، فهذا جانب لا اشكال فيه، ولا حساب على المكلف في المجبور عليه، وهو من جملة الكائنات المسخرة للجانب الاختياري في الإنسان، الذي هو قيد المحاسبة وسر التكليف.

والانقياد لله رب العالمين، جانبه الجبري، والاضطراري فيه، حتى يكون الكل عابدا لله، كما هو كل الكون من غير استثناء، إلا هذا الجانب الاختياري في الإنسان الجاحد.

فإلحاق الجانب الاختياري في الإنسان بالجانب الاضطراري فيه هو مقصد الشريعة، وعليه كان تحويم النبيئين في تبليغهم وبعثتهم، والمربين والعلماء المصلحين في تجديدهم الدين في نفوس الأمة قال أبو أسحاق: «المقصد الشرعي من وضع الشريعة، هو إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد الله اضطرارا»[١].

وإذا كان ذلك كذلك فإن الاطراد والعموم، وهو القانون الكلي الجامع لمقتضى التكليف الشرعي، لا يمكن أبدا أن يحصل في زمن ما أو مكان ما، أو مكلف ما، فردا أو جماعة، بأن يباح لهم شرعا إتباع الهوى والإعراض عن الشريعة.

إن اتباع الشريعة والانقياد لأحكامها عام في الزمن والمكان، شامل في المكلفين من غير استثناء أفراد أو جماعات، في كل الأحكام الشرعية، قال الشاطبي: «الحالة التي وضعت عليها الشريعة وهي حالة الكلية ... لأنها موضوعة على الأبد وإن وضعت الدنيا على الزوال والنهاية، وأما الجزئية، فموضوعة على النهاية المؤدية الحصر»[٢].

---

[١] الموافقات، ٢ /٣٧٩.

[٢] الاعتصام، ص ٤٥١.

المطلب الثاني:

عموم الكليات التشريعية في المكلفين

قال أبو اسحاق: «الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة، بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها، ... بعض دون بعض، ولا يحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة، والدليل على ذلك –مع أنه واضح أمور–: أحدها النصوص المتضافرة، كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨] وقوله: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨] ... مما يدل على أن البعثة عامة لا خاصة، .... والثاني أن الأحكام إذا كانت موضوعة لمصالح العباد، فالعباد بالنسبة لما تقتضيه من المصالح مرآة، فلو وضعت على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق، لكنها كذلك، ... والثالث إجماع العلماء المتقدمين على ذلك من الصحابة والتابعين ومن بعدهم»[١].

يقول الدكتور حميد الوافي: «فالقطع بمبدأ عموم الشريعة وشمولها للإنسان، قطعا لا تخرمه قضايا الأعيان، ذلك أن الأصل في الشريعة العموم، يستوي في ذلك العموم المعنوي واللفظي»[٢].

إن هذا التضافر في الأدلة واجتماع الدلالات من أبرز ما يفضي إلى الكلية، وعليه فإن الكليات الذاتية المتمثلة في الوحيين الكتاب والسنة، هي أصل الأصول المطرد، وإذا كان ما تفرع عنها واستقرئ منها لا يكون إلا عاما مطردا، لا يدخله خصوص بالصفة الكلية.

---

[١] **الموافقات**، ص ٢ / ٤٣٢ – ٤٣٣.

[٢] **مفهوم القطع والظن**، ص١٤٨.

يقول الدكتور الوافي: «وما يتصور الاعتراض به على هذا العموم، المانع من إطلاق القطعية والموهن لدعوى الكلية ورود أحكام خاصة لبعض المكلفين وهي ما يصطلح عليه بقضايا الأعيان أو أحكام خاصة بالنبي عليه الصلاة والسلام»[١].

فالأصل في أحكام الشريعة الكلية أنها عامة ولا تخصص إلا بدليل، تضافرت فيه دلالات معتبرة على اعتبار إخراجه من عمومه بقول الوافي: «فثبت أن أحكامها على العموم لا على الخصوص وإنما يستثنى من هذا ما كان اختصاصا، برسول الله ﷺ، (...) مما ثبت في الاختصاص به بدليل، ويرجع إلى هذا ما خص هو به بعض أصحابه كشهادة خزيمة، فإنها راجعة إلى رسول الله، أو غير راجع إليه كاختصاص أبي بردة بن نيار بالتضحية بالعناق الجذعة، وخصه بذلك بقوله: « ولن تجزئ عن أحد بعدك»، فهذا لا نظر فيه إذ هو راجع إلى جهة الرسول ﷺ، ولأجله وقع النص على الاختصاص في مواضعه إعلاما، بأن الأحكام الشرعية خارجة عن واقع الاختصاص».[٢]

وإذا اتضح هذا فإن كل ما عدا هذا من تخصيص عموم بعض الأدلة بنصوص دالة على التخصيص، مطرد عمومه وشموله، أعني الكليات المعنوية المستقرأة من الكليات الذاتية.

---

[١] نفسه، ص ١٤٩.

[٢] الموافقات، ٢ / ٤٢٢ - ٤٢٣.

المطلب الثالث:

بعض الأمثلة على عموم الكليات واطرادها

أعطي أمثلة على عموم ذلك واطراده باختصار شديد، فمثلا إجماع كلية الإيمان وإخلاص العبادة لله سبحانه وتعالى، كلية عامة في طبيعتها في الزمان والمكان وجميع الأحوال والظروف في حق جميع المكلفين، ولا يمكن أبدا أن يدخلها تخصيص أو استثناء أو نسخ وذلك أنها محكمة مكية كما قال أبو إسحاق: «مقصود العبادة الخضوع لله، والتوجه إليه، والتذلل بين يديه والانقياد تحت حكمه، وعمارة القلب بذكره، حتى يكون العبد بقلبه وجوارحه حاضرا مع الله، ومراقبا له غير غافل عنه، ... كلها عموميات لا تحتمل التخصيص لأنها محكمات نزلت بمكة»[١].

وهذه الأحوال مما يندرج عموما في أصول الإيمان وكلية الاعتقاد وإخلاص العبادة والتوجه إلى الله وحده سبحانه.

لهذا فلا يتصور أبدا أن يدخل التخصيص أحد الكليات، وما دخل تخصيص كلية قط إلا وانصرمت عن معنى الكلي واندحرت نحو الفروع الجزئية، فمن الخصائص الرئيسة للمعنى الكلي، العموم والإطراد في الزمن والمكان والمكلفين، فهي لا تختص بزمن دون الزمن، ولا مكان دون مكان، ولا شخص دون شخص، فالكليات الشرعية مطلوبة ومغطية لجميع أحوال التكليف فهي عالمية عامة.

فالصلاة بصفتها إحدى كليات أصول الدين الضرورية، الأمر بها عام في كل مكلف مهما اختلفت أحواله وظروفه ومتغيرات زمانه ومكانه في السفر والحضر، في السلم والحرب، ولو في حال اشتباك الحرب وتشاجر المعارك، في الصحة والمرض، فهي

[١] – الموافقات، ص ٢ / ٤٢٢–٤٢٣.

فرض عين على كل مكلف مهما كانت أعذاره إلا ما استثني من الحائض والنفساء، فلا يتصور تخصيص التكليف بمقتضاها أبدا بزمن أو حال أو مكان أو إنسان.

والأمر نفسه في كلية العدل وضمان استمراره، وطلب تحصيله، وكل مقتضياته وشروطه ووسائله، فإنه عام قطعي إذ لا يتصور عقلا أو شرعا أو واقعا تخصيص له أو نسخ لحكمه أو تقييد لمطلقه، إنه محكم ذو سريان في التشريع كله، وفي مقتضيات طلبه ونهيه، وترغيبه وترهيبه، فلا يتصور له تخصيص بزمن ما أو مكان أو أحوال لأن كل تخصيص له دخول في الظلم والجور والتعدي وفتح باب إلى هذا ليس من الشريعة في شئ البتة وهذا معنى عموم كلية العدل.

وكذلك في الكليات الأخرى كالكرامة والحرية، ورفع المشقة ودفع الحرج، والتكليف بما لا يطاق، وغيرها كثير مما يمكن أن يجمع في كليات كبرى ومقاصد عليا وتدخل تحت إحدى الكليات الضرورية أو الكليات الحاجية أو الكليات التحسينية.

وهو الأمر الذي تحقق به وتحفظ به على أشهر أوجه الحفظ، وتكتمل على أحسن أوجه الكمال؛ الكليات الخمس: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وطلب حفظ هذه الكليات الخمسة عام لكل زمن ومكان وإنسان، إذ لا يجوز لأحد خدش أحدها أو التعدي على حدودها وعموم حفظها.

وهو الأمر الذي أدى بالإمام الشاطبي إلى القول بقطعية أصول الفقه وما رجع إليها حيث قال: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي»[1]، وغاية البحث عن قطعية

---

[1] الموافقات، ١ /٢١.

الكلي وعمومه وإطراده وشموليته التشريعية لجميع أحوال المكلفين دون تخصيص، إنما تثبت عن طريق الاستقراء.

حاصل الكلام وخلاصته:

إن الكليات الشرعية عامة محكمة واضحة لا تقبل تخصيصا ولا تشابها، وإن كانت مطلقة في مكة، فبين بعضها القرآن المدني، وفصل القول فيها، وقنن العمل بمقتضاها، وأحكم أمرها بما لا يدع مجالا للشك في مقتضياتها التشريعية، ويقينية أخبارها، حتى كادت تكون من المعلوم من الدين بالضرورة، لولا وعورة مسالك الكشف عنها لكانت كذلك، وأعني بمسالكها الاستقراء الكلي التام.

أما في صورتها الظاهرة فهي معلومة من الدين بالضرورة، بعد استصناع صورتها وصقلها من لدن المجتهدين وتنقيح مناطاتها خاصة أثناء التنزيل.

المبحث الرابع: خاصية الإحكام في الكليات التشريعية

المطلب الأول:

مفهوم الإحكام ومعناه في الكليات التشريعية

في هذه الخاصية أيضا قبل أن أحكم القول في المراد بها لابد أن أمهد لها بالمعنى المراد من الإحكام فالمحكم هو: «ما أحكم المراد به، عن التبديل والتغيير أي التخصيص والنسخ، مأخوذ من قولهم بناء محكم؛ أي متقن مأمون الانتقاض، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة / ١٣٩]، والنصوص الدالة على ذات الله تعالى وصفاته، لأن ذلك لا يحتمل النسخ، فإن اللفظ إذا ظهر منه المراد، ولم يحتمل النسخ فهو المحكم»[١]، ولعل هذا أهم ما يوضح الكلام عن قضية إحكام الكليات التشريعية.

ولبيان هذا المعنى أكثر عقد أبو اسحاق فصلين في كتاب الأدلة الشرعية من مؤلفه **الموافقات**، خصص الأول للمحكم والمتشابه، وخصص الفصل الثاني من الكتاب نفسه للمحكم والمنسوخ، والذي خلص فيه إلى عدم إمكانية النسخ في الكليات أبدا والبتة، وعلى هذا النحو صار في كتابه **الاعتصام** حيث أثبت أن اتباع المتشابه ديدن أهل الهوى والزيغ، ومعتمد أدلتهم دون نظر أو رده إلى الكليات التشريعية المحكمة، والتي عليها ديدن الراسخين في علوم الشريعة منقولها ومعقولها.

إن من أهم أركان ومميزات المعنى الكلي في إطار التأسيس للكليات التشريعية، كما نظر إلى ذلك الإمام أبو اسحاق وغيره، خاصية الإحكام التي لا تكاد تنفك عن

---

[١] **التعريفات**، للجرجاني، ص ٢٠٥.

الكليات التشريعية، وهويعني أن الإحكام في مقابل التشابه أو النسخ، أو من قبيل ما ذكر في المطلبين السابقين.

يقول الدكتور الريسوني: «ولذا نص عدد من العلماء - ولا مخالف لهم - على أن القضايا والمبادئ والأحكام الكلية، لا يقع فيها نسخ فهي متكررة ومستقرة مستمرة في جميع الشرائع، ولعل الإمام أبا اسحاق الشاطبي هو خير من عبر عن هذه وجلاها»[١]، حيث عبر في مواضيع متكررة في سياق إثبات الكليات التشريعية، وعدم قبولها للنسخ أو التخصيص أو الاشتباه أوعدم الإحكام، وذلك بشكل تلقائي من غير تعسف أو مخالفة لأصول النظام المنطقي وقواعد المحاج العقلي.

إن قضية الإحكام والثبات والاستقرار والعموم في الكليات التشريعية أمر قطعي لا يحتمل شكا ولا ريبا ولا ظنا، وهذه القضايا هي ديدن الحجج والأدلة والبراهين التي حشدها الشاطبي لإثبات قطعية أصول الفقه، فقاده ذلك إلى القول بكلية الأصول الفقهية وقطعيتها في الدين.

---

[١] الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، ص ١٠٧.

المطلب الثاني:

الإحكام أهم مميزات الكلي الشرعي

فالإحكام إذن أحد المعالم الكبرى للمعنى الكلي، وركن من أركانه، كما يعتبر من أهم مميزات الكليات المتحدث عنها، وبما أن الإحكام هو عدم التشابه أو النسخ، فالكليات يصدق بعضها بعضا، ويكمل بعضها بعضا، لذا سبق القول باستحالة التعارض بين الكليات الشرعية والكليات العقلية أو القواعد المنطقية. ولم يعارض أحدهما الآخر إلا وانخرمت كلية أحدهما وانحطت، وصار من جملة الفروع والجزئيات الكبرى[١]، أوقاعدة من القواعد التي دون المعنى الكلي، فكأني بهذا المعنى أن «الكلية أوسع وأعم، وتتجلى فيها صبغة القاعدة بصفة أوضح وأتم»[٢] فكأنما القاعدة جزئية وفرع عن الكلية.

قال أبو إسحاق: «الفصل الأول في الإحكام والتشابه وله مسائل، المسألة الأولى: الحكم يطلق بإطلاقين: عام خاص، فأما الخاص فالذي يراد به خلاف المنسوخ ... فيقولون هذه آية محكمة، وهذه آية منسوخة، وأما العام: فالذي يعني به البيان الواضح الذي لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره»[٣].

إذن إذا كان المعنى الخاص ينفي عن الدليل الكلي والكليات التشريعية إمكانية النسخ؛ فإن الحكم بمعناه العام يدل على هيمنة الكلي على غيره، وعدم افتقاره إلى دليل

---

[١] يُنظر كتاب **الكليات الأساسية**، للدكتور أحمد الريسوني حيث عنون أحد الفقرات بالكليات الصغرى والجزئيات الكبرى، ص٤٠ وعلى غرار هذا إذن هناك ما هو دون الكلية أكثر وأجل من الجزئيات وما ذلك إلا بما تتأثر به الكليات من القوادح والمعارض من جنسها الشرعي أو العقلي أو كثرة الاستثناءات المؤثرة عليها.

[٢] **الكليات الفقهية** للمقري، ص ٥٣. من كلام المحقق في القسم الخاص دراسة الكتاب.

[٣] **الموافقات**، ٣ / ٦٠.

جزئي يستدل به عليه؛ إذ أنى للجزء أن يثبت الكل، وإنما الكلي منتزع دليله من متعدد؛ عن طريق الاستقراء والتعاضد واتحاد الأجزاء.

لذا قال الشاطبي في تتمة القول السابق قبل قليل: «فالمتشابه بالإطلاق الأول هو المنسوخ، وبالإطلاق الثاني الذي لا يتبين المراد به من لفظه، كان مما يدرك مثله بالبحث والنظر أم لا»[1].

فقوله لا يتبين المراد به من لفظه يدل على أن الكلي المحكم منتزع من متعدد الأدلة والدلالات الخادمة للمعنى الواحد، فهو لم يتبين من جزئية في لفظ واحد وسياق واحد ومقام واحد ونص واحد، بل تنتزع الكلية من متعدد من كل ما سبق وغيره كثير بالبحث والنظر والتفتيش، أو من البداهيات المعلومة من الدين والعادة بالضرورة، أو كانت من قبيل الغيب المعتمد على المعجزة في الإيمان والتصديق به، وهو في الحقيقة متنوع من متعدد في أصله، وإن كان بدهيا في قطعية لفظه وكلية معناه.

---

[1] الموافقات، ٣ / ٦٠.

المطلب الثالث:

استقرائية الإحكام في الدليل الكلي

والدليل على ذلك والطريق إليه «الاستقراء؛ فإن المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جرت على قانون النظر، واتسقت أحكامها، وانتظمت أطرافها على وجه واحد، كما قال الله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: / ١] ...﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ [الزمر: /٢٢] يعني يشبه بعضه بعضا، ويصدق أوله آخره وآخره أوله، أعني أوله وآخره في النزول»[1]، وهذا شأن الكليات الذاتية المتمثلة في الوحي في علاقة المكي بالمدني، وفي علاقة القرآن بالسنة والإجماع وبباقي الأدلة.

وهو أيضا شأن باقي الكليات (المعنوية المستقرأة من الذاتية) وكل ذلك يصرف بعضه بعضا ويتم كل واحد الآخر ويخدمه، وينزل الأخير على المتقدم والأعم والأهم، فالتحسينيات منزلة على الحاجيات والحاجيات منزلة على الضروريات، وفي إطارها تفهم وعلى ضوئها تقرأ، وهي أهم وأعم، أهم من حيث ضمانها للحد الأدنى للنجاة في الدارين، في الدنيا بالبقاء على كينونة الإنسان وحفظ الفروق المميزة له عن غيره من الكائنات البهائمية وغيرها، فلا يمكن أن يتحقق الحد الأدنى للحياة على وجه الأرض إلا بحفظ الحد الضروري من الكليات الخمسة، ولا سعادة ولا نجاة في الآخرة إلا بالسعي في مرضاة الله في الحفاظ على ذلك.

وهي أعم لأن كل ما سواها في خدمتها، وكل ما تحتها يؤول إلى حفظ وجودها، وكل ما عارض أحد أركان الضروريات فهو منهي عنه، لاغ في اعتبار الشرع

---

[1] الموافقات، ٣ / ٦١.

وإن لم ينص عليه، وعلى هذا المعنى لا يوجد اعتبار مرسل، فكل الكليات محكمة عامة مطردة داخلة تحت أحد المراتب الثلاثة، في إحدى الكليات الخمسة.

قال أبو اسحاق: «وإذا نظر المتأمل إلى أدلة الشرع على التفصيل مع قواعدها الكلية ألفيت لا تجري على معهود الاطراد؛ فالواجبات من الضروريات أوجبت على حكم الإطلاق والعموم في الظاهر، ثم جاءت الحاجيات والتكميليات والتحسينيات فقيدتها على وجوه شتى وأنحاء لا تنحصر، وهكذا سائر ما ذكر مع العام»[١].

وبتمام هذه الكليات واستوائها على سوقها وإحكام قوانينها، ويقينية إسعادها والنجاة بها، وقطعيتها الشرعية، كل ذلك «برهان قائم على البيان وأن الدين قد كمل قبل موت رسول الله ﷺ»[٢] بكمال مقاصده وقيام أركانه وإحكام كلياته.

---

[١] الموافقات، ١ / ٦٣.

[٢] نفسه، ١/ ٦٣.

المطلب الرابع:

المتشابه الجزئي يرد إلى المحكم الكلي

قال أبو اسحاق الشاطبي: «المتشابه الواقع في الشريعة على ضربين: أحدهما حقيقي والآخر إضافي، ... ثم ضرب آخر خاص بتحقيق المناط الذي تتنزل عليه الأحكام، فالأول ... معناه راجع إلى أنه لم يجعل لنا سبيل إلى فهم معناه، ولا نصب لنا دليل على المراد منه، فإذا نظر المجتهد في أصول الشريعة وتقصاها وجمع أطرافها، لم يجد فيها ما يحكم له معناه، ولا ما يدل على مقصوده ومغزاه، ولا شك أنه قليل لا كثير»[١]، ومعلوم أن هذا التقصي والتحدي في أدلة الشريعة مطلوب، حتى يصنف ما هو من المتشابه الحقيقي، وما هو من غير ذلك فيستقصى بالبحث والتحري والجمع والترتيب والترجيح، فيعلم ما هو من صريح الآية الكريمة ﴿**هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات**﴾ [سورة آل عمران الآية ٧]. وما ليس منه.

فالمعرضون الزائغة قلوبهم يأخذون بالمتشابه لهدم المحكم، دون رد المتشابه إلى المحكم، ولم يسلموا بالمتشابه الحقيقي باصطلاح الشاطبي، وخاضوا في الإضافي بمعزل عن المحكم الكلي.

يقول الشاطبي: «فالمعنى الإضافي ليس بداخل في صريح الآية، وإن كان في المعنى داخلا فيه، لأنه لم يصر متشابها من حيث وضع الشريعة»[٢]، فالمتشابه بالجزء محكم بالكل فيرد إلى محكمه فلم يعد بد من الأمر بالاجتهاد واستفراغ الوسع وإبلاغ الجهد؛ للجمع بين الأدلة وردها إلى كلياتها.

---

[١] نفسه، ٣ / ٦٣.

[٢] **الموافقات**، ٣ / ٦٥.

فإن قصر الناظر: «في الاجتهاد أو زاغ عن طريق البيان اتباعا للهوى، فلا يصح أن ينسب الاشتباه إلى الأدلة، وإنما ينسب إلى الناظرين التقصير أو الجهل بمواقع الأدلة فيطلق عليهم أنهم متبعون للمتشابه، ... وهم داخلون بالمعنى في حكم الآية»[١].

الحاصل أن «التشابه لا يقع في القواعد الكلية، وإنما يقع في الفروع الجزئية، والدليل على ذلك، ... الاستقراء ... والثاني أن الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من المتشابه، وهذا باطل، وبيان ذلك أن الفرع مبني على أصله، يصح بصحته، ويفسد بفساده، ويتضح باتضاحه ويخفى بخفائه»[٢].

وإن رد المتشابه الإضافي إلى محكمات الشريعة وكلياتها «على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين، فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصود الشارع»[٣]، إذ أن المقصود الجزئي لا يعرف مقصود الشارع منه إلا بضمه إلى مقصود كليته.

«إذ إنه لا يكفي النظر في ... الأدلة الجزئية دون النظر إلى كليات الشريعة وإلا تضاربت بين يديه الجزئيات، وعارض بعضها بعضا في ظاهر الأمر، إذا لم يكن في يده ميزان مقاصد الشارع، ليعرف ما يأخذ منها وما يدع، فالواجب إذن اعتبار الجزئيات بالكليات، شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات»[٤].

---

[١] نفسه.

[٢] نفسه، ٣ / ٦٨.

[٣] نفسه، ٢ / ٥٣٨.

[٤] **الموافقات**، ١ / ٦ من مقدمة الشارح الشيخ عبد الله دراز.

على هذا الاعتبار وغيره مما هو حاصل في هذه المسالك المفضية إلى مقاصد الشريعة، وغاياتها الكبرى وكلياتها العليا يمكن أن أنلخص وأجمل الكلام في كلمات: إن أي تأويل لظواهر النصوص أو متشابهها، إنما هو رد لكليات الشريعة واعتبار الجزئيات بالقطعي من الكليات.

بل وأكثر من ذلك فإن «الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر»[١]، أي أن أي نازلة لم يكن لها حكم جزئي منسجم مع الكليات التشريعية ومقاصد الشريعة العظمى، وأصولها العليا، إلا ويرد إليها حتى ينسجم معها، ويخل فيها وإن خالف ظاهره الجزئي المخالف للكلي.

ذلك «أن الشريعة راجعة إلى قول واحد»[٢]، وهو مصلحة الإنسان في الحال والمآل، وهذا لا يمكن أن يفهم منه دعوى لإلغاء النصوص الجزئية أو تقديم المصلحة على النص كلا، بل إن النصوص الجزئية مفضية إلى قواعد وكليات مستقرأة، «والكلي لا يثبت كليا إلا من استقراء الجزئيات كلها أو أكثرها»[٣]، وعلى هذا صارت «النصوص هي أصول باعتبارها الكلي لأنها متضمنة لجزئيات شتى هي آحادها من الآيات والأحاديث»[٤].

---

[١] نفسه، ٤ / ٦١.

[٢] نفسه، ٤/ ٤٤٩.

[٣] نفسه، ٣ / ٨.

[٤] المصطلح الأصولي، ص ٢٥٤.

لهذا اعتبر الدكتور عبد المجيد النجار بالمقاصد الكلية وهي: «تلك المقاصد التي تلتقي عندها كل أحكام الشريعة، بحيث لا يكون حكم منها إلا وهو منته في غايته البعيدة إلى تحقيقها»[١].

الحاصل من هذا الإحكام في الكليات أنه «إذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة، فلا بد من الجمع في النظر بينهما، لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفاظ على تلك القواعد، إذ كلية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة .... وإذا كان كذلك لم يمكن أن يفرض جزئي إلا وهو داخل تحت الكلي ... وفرض مخالفته غير صحيح»[٢].

---

[١] مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص ٤٠.

[٢] الموافقات، ٣ /٨.

المطلب الخامس:

الكلي لا يكون إلا محكماً لا يتطرق له نسخ

بقي أن أشير بشكل سريع إلى الفصل الثاني من كتاب الأدلة الشرعية من الموافقات الذي خصصه أبو إسحاق لمسألة الإحكام والنسخ حيث قال في: «المسألة الثانية لما تقرر أن المنزل بمكة من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكلية والقواعد الأصولية في الدين على غالب الأمر اقتضى ذلك أن النسخ فيها قليل لا كثير، لأن النسخ لا يكون في الكليات وقوعا وإن أمكن عقلا»[١].

وإنما كان النسخ فيها قليلا لا كثيرا، قال ذلك احترازا من اعتبار بعض التقيدات التي نزلت بالمدينة، ناسخة، كنسخ حكم إباحة الخمر، وزواج المتعة، ونسخ صيام عاشوراء برمضان، وكلها أحكام جزئية ومفصلة ومبينة، لما أحكم تنزيله في مكة من الكليات، ولم تعتبر ناسخة وهو قول أبي إسحاق نفسه حيث قال: «وجميع ذلك لم ينسخ منه شيء، بل إنما أتى بالمدينة ما يقويها ويحكمها ويعضدها أي الكليات وإذا كان كذلك لم يثبت نسخ لكلي البتة، ومن استقرأ كتب الناسخ والمنسوخ تحقق هذا المعنى فإنما يكون النسخ في الجزئيات منها، والجزئيات المكية قليلة»[٢].

الدليل على ذلك كما قال الشاطبي: «الاستقراء التام، وأن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وجميع ذاك لم ينسخ منه شيء»[٣]، وإذا كانت هذه المراتب الثلاثة محكمة قطعية عامة عقلانية، على نحو ما سبق.

---

[١] نفسه، ٣ / ٧٣.

[٢] نفسه، ٣ / ٧٣ – ٧٤

[٣] نفسه، ٣ / ٧٣

فإن ما هي عليه لا يكون إلا أوغل في القطعية والإحكام والعقلانية والعموم، وأعني الكليات الخمس العظمى والمقاصد العليا، الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وإنما ذا وذاك يدل على قطعية جلب المصالح ودرء المفاسد، على المكلف فردا وجماعة في الدنيا والآخرة، وكل ما دون ذلك وسيلة إليه، وإذا كانت الوسيلة قطعية محكمة عقلانية عامة، فلا تعدو أن تكون غاية الوسيلة ومقصدها أوغل في ذلك من باب أولى، وذلك أنه قد يتوسل بجملة مظانين متعاضدة إلى قطعي ولا يتوسل بقطعي إلى ظني، وذلك أن الوسيلة تأخذ حكم مقصدها.

الباب الثاني:

مسالك التعرف على الكليات التشريعية ومجالات إعمالها

وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول: مسالك ثبوت أصل الكليات التشريعية

الفصل الثاني: مجالات إعمال الكلي عند الشاطبي

الفصل الثالث: مقاصد إعمال الكليات التشريعية

الفصل الأول: مسالك ثبوت أصل الكليات التشريعية

في المبحث الأخير من الفصل الأول تحدثت عن الخصائص والمعالم المميزة لمعاني الكلي، والتي إن تخلفت واحدة منها انخرم الكلي وانحطت درجته، ليسهل علي كشف المسالك والطرق الموصلة إلى تلك الخصائص والمميزات المشكلة للكلي.[١]

اقتصرت على ثلاثة مسالك، أعتقد أنها أمهات الطرق لمعرفة الكليات والوصول إليها، وذلك في ثلاثة مباحث: المبحث الأول: مسلك المعجزة، الكونية والقرآنية، والمبحث الثاني: مسلك التقصيد والمبحث الثالث: مسلك الاستقراء. وفي كل مبحث مطالب حسب ما يقتضيه كل واحد منها.

المبحث الأول:

مسلك المعجزة وأثره في ثبوت أصل الكليات التشريعية

تمهيد وتقعيد

لقد اعتبر الإمام الشاطبي وغيره أن القرآن الكريم أصل الأصول وكلية الشريعة وعمدة الملة، وأنه منتهى نظر النظار، واجتهاد المجتهدين، وأن الله عز وجل أنزله هداية للخلق واستبصارا لهم، وتذكيرا بمصالحهم ومصائرهم.

---

[١] لعل هذا أهم مبرر لي في تقديم الخصائص على الطرق والمسالك. فإظهار المعلم وتبرجه من أهم ما يدل على الطريق إليه، ويسهل مأمورية ذلك الطريق، تماما كمن يرى صومعة المسجد مرتفعة فوق المباني؛ ويبحث عن الأزقة والدروب الموصلة إلى المسجد، فيحدد الوجهة أولا خشية التيه والضلال في طريق ربما معاكس تماما لقبلة أمه ومقصد وجهته، هذا وإني كما اقتصرت على أهم الخصائص والمميزات وأكبرها، كذلك في المسالك أقتصر على أهمها وأقربها دلالة على الكلي.

وجعل فيه أسرار حقائق عالم الغيب والشهادة، وجعله حجة للإنسان أو عليه، بعدما كرمه بنور العقل والنعم الجمة والخيرات الكثيرة، فاستحق سبحانه الحمد والشكر على آلائه ونعمه، وجعل في كنه ذلك وجوهره مصلحة الإنسان ومنافعه، وسعادة دنياه وآخرته.

وأمر سبحانه بمقتضى التكليف بالتفكر في عالم خلقه وأسرار صنعه، السائر بمقتضى قيوميته التدبيرية والرعائية لخلقه، فخاطب بوحيه الفطرة والعقل معا بأمره ونهيه، وإرشاداته وتوجيهاته، وترغيبه وترهيبه.

فما الطريق إلى التسليم بهذا؟ وجعله مقدمة مسلمة لا تناقش في ثبوتها وأصل مصدريته؟ وكيف نقتنع ونقنع بهذه الحقيقة الكبرى والمسلمة العظمى؟ كيف نقنع أنفسنا أن القرآن الكريم كلية مستقرأة من نفسها وكل ما سواه راجع اليه؟[1]

وإنما كان هذا المبحث محاولة لتجديد منهج المعجزة، وإظهار أثر ذلك في ثبوت أصل الكليات التشريعية.

فالمطلوب ههنا استكشاف منهج جديد في كيفية المحافظة على الكيان الجواني[1] والفروق المميزة للإنسان عن غيره، من داخل المعجزة الإلهية، والتي سأتناولها مع محاور تكشف أعماق المنهج الإسلامي في إثبات أصل كلياته ومقاصده العليا.

---

[1] لذا إن أية محاولة لحل مشكلة إثبات مسالك الكليات التشريعية يحتاج إلى بناء معرفي كبير وإطلاع واسع، ومنطق صارم وتجرد تام. أي بناء المنهج النقدي الصلب، لمواجهة أذناب الحداثة الغربية المنغمسين في روثها النانن.إن مسلك التجديد المعرفي لمنهج المعجزة وأثره في إثبات الحقائق القواطع، وحده الكفيل بقطع دابر المشككين المرتابين من غير يقين منهم ولا بحث ولا تحري أغرتهم الشهوات واستحوذت عليهم الأهواء والملذات، أي أنهم لم يتجردوا للبحث عن الحقيقة.

المطلب الأول:

أثر المعجزة الكونية في ثبوت أصل الكليات التشريعية

أ/ منطق المنهج القرآني

يقول الأستاذ علي حسب الله: «القرآن هو كلام الله تعالى المنزل على محمد ﷺ بلسان عربي مبين، تبيانا لما به صلاح الناس في دنياهم وأخراهم، وهو عمدة الشريعة، وأصل أدلتها كما سبق، وقد جعله الله معجزة رسوله الكبرى، وتعبد المؤمنين بتلاوته»[٢]. والعمل بأوامره واجتناب نواهيه.[٣]

إن هذا الكلام صحيح ومنطقي جدا، ولا اعتراض عليه من حيث المبدأ اعتباره مسلمة من المسلمات الإسلامية، بل ثبوت القرآن الكريم أكبر مسلمة في العلوم البشرية. ومن حيث ألفاظ التعريف فهو أفضل تعريف للقرآن فيما وقفت عليه وأدركت معناه. لكن هذه المسلمة هي نتيجة لمسلمة قبلها لا يسلم بها إلا بعد التسليم بالتي قبلها، ولا تثبت هذه في ذهن المعارض، إلا إذا ثبتت وسلمت التي قبلها، ولا يحتج بهذه إلا بعد

-١جاء في **المعجم الوسيط**: البراني الخارجي نسبة إلى البر على غير قياس وهو خلاف الجواني وفي الحديث من أصلح جوانيته أصلح الله برانيته (المعجم الوسيط باب الباء، ١/ ٤٨) وجاء في كتاب : بحوث ودراسات في اللهجات العربية من إصدارات مجمع اللغة العربية، ٦٨/١٠ : ومن كلامهم أن لكل أمر جوانيا وبرانيا. فمن أصلح جوانيه أصلح الله برانيه. وهو منسوب إلى جو الشيء أي دخله. وفي موضع أخر من نفس الكتاب جاء الجوانى داخل البيت (...) الباطن. وفى كلام سلمان: «إن لكل امرىء جوانيا وبرانيا فمن يصلح جوانيه يصلح الله برانيه، ومن يفسد جوانيه يفسد الله برانيه.

٢ **أصول التشريع الإسلامي**، علي حسب الله ط ٤ – ١٣٩١ – ١٩٨١م، دار المعارف، ص ١٧.

٣ هذه العبارة الأخيرة من توضيح أحد أساتذتي العظام جزاهم الله خيرا.

ثبوت تلك. أي لا يحتج على المعارض بالقرآن بما هو مصدر أحكام وقواعد، وإنما يحتج عليه بمنهج القرآن الداعي إليه القرآن من غير ذكر القرآن.

فالمنهج القرآني يؤسس لمنطق إقناعي لا يدع مجالا يمكن أن يعمل فيه العقل إلا ودله عليه، وأمر بإعماله على أوسع نطاق يمكنه الاشتغال فيه. ومن خَبِرَ منهج القرآن العظيم في الحجاج والمناظرة والإقناع؛ يجده ذا منطق واضح منسجم، ينطلق من الرسالة لاثبات المنهج ويفارقها في التوصل إلى نتائج حرة يقينية ومنطقية مسلمة، فكان بذلك أعلى وسيلة لتمحيص الحقائق، ومعرفة صدقها.

وإنما قدمت بهذا لإظهار المنهج القرآني وإبراز شمولية استدلاله كمنهج لا محيد عنه لكل باحث عن حقائق الكون والشرائع والنبوات، فهو يؤسس لمنهج لا لنتائج جاهزة.

ب/ إعمال النظر العقلي في الكون المنظور

إن إعمال النظر العقلي في الكون المنظور مأمور به شرعا في غير ما آية من آي القرآن العظيم، يقول ابن رشد: «الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه (...) فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي»[1].

وهو النظر في الوجود العيني المحسوس، وذلك أن الكون آية معلومة ومقدمة مسلمة يبنى عليها نتائج تكون هي منطلقها[2] فـ «النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على

---

[1] فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: ٥٩٥هـ) تحقيق سميح دغيم، الطبعة الأولى ١٩٩٤م، دار الفكر اللبناني/ ٣٥.

[2] لا شك أن الشريعة قد تشارك غيرها مما سبق عليها من الشرائع السماوية والفلسفات الوضعية،في المنهج المعرفي أو غيره، وذلك راجع إلى نور الخالقية الكامن في العقل المركب

الصانع بمعنى أن الفلسفة تنطلق من الموجودات العينية لتدل على الوجود غير العيني؛ الله جل جلاله أي أنها تنطلق من الأثر إلى المؤثر ومن الفعل إلى الفاعل»[١].

فننطلق مما بين أيدينا ومتحصل عندنا يقينا؛ حتى يكون لنا دليلا على غيره مما لا ندركه بالحواس المجردة وهذا يتطلب وسائل للغوص في أعماق الوجود وأسراره وكيفية تدبير أمره وقانون نظام سيره يقول ابن رشد: «فإن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع»[٢].

وهو كفيل بالوصول إلى مسلمة يقينية عن طريق البرهان المنطقي والقياس العقلي حتى تبنى على ذلك نتائج يصدق عليها حقائق مسلمة وكليات يقينية.

وهذه دعوة للشروع «في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية»[٣]، وهو منهج لاستئمان النتائج، ومسلك للوصول إلى الحقائق؛ بعد ثبوت المسلمات واتضاح مقدمات النتائج المتوقع الوصول إليها، من غير تحكم مسبق، إلا ما استحكمت فيه المقدمات المسلمة من قبل بدء البحث والتحري.

كما يعلمنا المنهج القرآني في إثبات الحقائق الوجودية وأصل وحدانية الخالق ووجوب توحيده هي آيات أستشهد بها بما هي منهج مسلم لدى الخصم والحكم، ولا

في الفطرة الانسانية، انضافت إليه نور البعثة الهادية إلى تفاصيل ودقائق الكليات الموصلة إلى أحسن تقويم، فكان تقاطع الشريعة مع ما سبقها من الشرائع السماوية أو القوانين والفلسفات الوضعية بما احتفظت به من نور الفطرة وهداية العقل المركب فيها، فلا ضير ولا اشكال أن تشترك الشريعة مع غيرها على أساس العبرة بها هي وبمنهجها لهيمنتها على غيرها وشمولها لما سواها، وعلى اعتبار أن كل ما لا يتناقض مع الشريعة فهو منها.

[١] **فصل المقال**، ص ١٤

[٢] **فصل المقال**، ص ٣٩.

[٣] نفسه.

يختلف حوله يقول الشاطبي: «ويدخل هنا جميع البراهين العقلية وما جرى مجراها كقوله تعالى: ﴿لَوْ كان فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢.] ... وقوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ [يس: / ٨٠.] وقوله: ﴿قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: /٢٥٧.] ... وقوله: ﴿هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الروم: / ٣٩.] وهذا الضرب يستدل به على المؤالف والمخالف لأنه أمر معلوم عند من له عقل فلا يقتصر به على الموافق في النحلة»[1].

إن الله تعالى يقرر ويلفت أنظار العقلاء إلى المنهج الذي ينبغي التعاطي به في إنتاج المعرفة اليقينية المتعلقة بدعوى تعدد الآلهة، فيقرر المنهج القرآني في مناظرته للمخالف أن لو كان للكون أكثر من إله لتنازعوا واختلفوا واضطرب أمر خلقهما وكونهما وهو الأمر الذي لم يثبت في رعاية الخلق أبدا.

إن انسجام النظام الكوني وحسن رعايته دليل قاطع على أن خالق الكون واحد لا شريك له، فيلفتنا المنهج القرآني إلى أن مصدر الكون لن يكون إلا من الله الخالق القوي المتين الجبار المهيمن الغني عن كل ما سواه الصمد الحكيم.

ومنكر ذلك، الجاحد به، يقال له فإن لله قوانين في كونه فلتأت بقوانين غير هذه، ليثبت أن الكون غير مربوب لله تعالى فلا يسعه إلا أن يبهت كما بهت الذي كفر.

إن الله رب الكون وخالقه وقيومه، وباعث الرسل إلى خلقه ومقيم القيامة للنظر في نتائج الابتلاء والامتحان الذي امتحن عباده به في الدنيا عن طريق معجزة

---

[1] الموافقات، ٣ / ٣٧.

الرسل الثابتة كمقدمة صغرى لمقدمة كبرى مسلمة وهي ربوبية الرب سبحانه لهذا الكون أرسى منهجا قويما للتوصل به إليه ومعرفته على جهة خلقه وإحكام تدبيره له.

ج/ المنهج القرآني آلية الحقائق

إن المنهج القرآني يلفت الأنظار ويخاطب العقول ويوسع الحريات في أن من أنكر مسلمة من المقدمات الصغرى، فليرجع إلى المسلمة الأولى في المقدمات الكبرى والبحث عن مصدر الكون المنظور، عمن يتكفل برعايته والتأثير فيه وعليه، ثم ينطلق في البحث بالبرهان العقلي، والاستدلال المنطقي، حتى تصفو له حقائق الوجود ومآلاته، وسر الابتلاء فيه وطريق سعادته.

إن التشكيك في النتائج المتوصل إليها فيما لا يتناقض مع المقدمات المنطقية المسلمة قبل انطلاق البحث، هو تشكيك في المسلم، فنحتاج إلى إثبات المسلم، لا إلى إثبات النتائج، هذا مع العلم أنه لا ينطلق في بحث أو مناظرة أو جدال إلا بعد البحث عن المقدمات المسلم بها من لدن الجميع أو الطرفين المتناظرين.

فمن المسلم به فيما نحن فيه وجود عالم عيني مشاهد يضم كائنات حية وأخرى جامدة من إنسان وحيوان وأشجار وبحار وجبال، وغير ذلك كثير، أي أن هذا الكون يمثل حياة لهذه الموجودات، وفق مجموعة من المقدمات والقوانين التي تحافظ على بقاء هذه الكائنات إلى أجل مسمى.

ومن المسلم كذلك موت هذه الكائنات وفناؤها وغيابها عن هذا العالم اضطرارا لا اختيارا، والدليل على هذه المسلمة الاستقراء التام.

والسؤال الجوهري والمؤثر وهو بداية البحث عن نتائج هذه المسلمة ومسلماتها الأخرى المستندة إليها. وهو ما علة هذا الوجود والمؤثر فيه قهرا واضطرارا؟ ومن القائم على وجوده ورعايته والمؤثر فيه بإفناء أجزائه؟

يقول ابن رشد: «من الناس من يصدق الشيء ومنهم من يصدق بالشيء، والفيلسوف هو من يصدق الشيء لا من يصدق به، أي يتبينه بعقله ولا يتقبله كما هو»[١]، ولا شك أن استغلال كل المساحة والدائرة المتاحة للعقل واستعمالها هو أمر مطلوب شرعا. ويقول أيضا: «يجب على المؤمن بالشرع المتمثل أمره بالنظر في الموجبات، أن يتقدم قبل النظر فيعرف ... الأشياء التي تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل»[٢].

أي أن المنهج القرآني آلة عملية لإتقان عملية البرهان، يقول الدكتور فريد الأنصاري: «القرآن العظيم مجموع كلي من الآيات الدالة على الطريق، آيات هي في حاجة فقط إلى من يبصرها، ومن هنا وصف الله القرآن كله بأنه بصائر قال سبحانه: ﴿**هذا بصائر للناس وهدى ورحمة لقوم يوقنون**﴾ [الجاثية: / ١٩] والبصائر جمع بصيرة وهي الآية التي تبصر الناس حقائق الوجود وتدلهم على الطريق»[٣].

بين هنا أن القرآن منهج وطريق يدل على اكتشاف الحقائق وتمحيص صحتها على أقوم سبيل وأنجع منهج في الدقة والصرامة الموصلة إلى نتائج مسلم بها. تقول جميلة زيان: «فالقرآن جعل من مقاصده الكبرى التعقل والتدبر في الكون ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم

---

[١] **فصل المقال**، ص ١.

[٢] نفسه، / ٣٦ - ٣٧.

[٣] **بلاغ الرسالة القرآنية من أجل إبصار لآيات الطريق**، فريد الأنصاري ط١-١٤٢٣-٢٠٠٢م، منشورات ألوان مغربية، ص ١١-١٢

على قلوب أقفالها﴾ والتدبر هو إمعان النظر لفهم الحقائق والمعاني وليس مجرد النظر السطحي»[١].

ثم إن قياس الغائب على الشاهد أو استنباط المجهول من المعلوم، أو الانطلاق من الأثر إلى المؤثر أو من الفعل إلى الفاعل منهج قرآني، خاصة في دعوته إلى الاستبصار والتفكر في آيات الكون المنظور.

وعليه «فبين أنه إن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه، إنه يجب علينا أن نبدئ بالفحص عنه، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكتمل المعرفة به»[٢].

هذا على أنما العبرة بأدلة الشريعة وما رسمته من الحدود بعد ثبوتها كلية وعمدة مسلمة لا غبش فيها ولا استحالة عقلية على إمكان وجودها.

ظهر إذن أنه من الواجب استخدام الطريقة البرهانية وهي المتمثلة في المنهج القرآني نفسه، بما هو منهج مسلم لا بما هو نتائج رسالة لإثبات مصدر الوجود وسائر الخلق.

ثم العودة إلى الرسالة بعد التسليم بإمكان إرسال الرسل، يقول الشاطبي: «لأن الدين لا يعرف إلا عند الاعتراف بالنبوة، ولا سبيل إلى الاعتراف بها إلا بواسطة المعجزة»[٣] وأعني بالمعجزة في هذا السياق معجزة الخلق والتدبير والقدرة على الإفناء.

الحاصل أن البرهان العقلي والقياس المنطقي لعالم الغيب على عالم الشهادة، يقودنا حتما إلى أن وراء هذا العالم والخلق العظيم؛ معجزة خارجة عن مسمى كل مخلوق

---

[١] محاضرات في مقاصد القرآن الملقاة في درس الطلاب للدكتورة جميلة زيان، المحاضرة الثانية.
[٢] **فصل المقال**، ص ٣٨.
[٣] **الموافقات**، ص ٢ / ٤٥٨.

معلول، إنه الله جل جلاله وتقدست أسماؤه، كما أخبر عنه الرسل بمعجزاتهم المنبثقة عن المعجزة الأولى، هو الخالق المؤثر المدبر الغني عن كل ما سواه من خلقه، وكل ما سواه عبيده، مفتقرون إليه طوعا وكرها اضطرارا منهم حتما إليه، المتحكم في حياتهم ومماتهم، فهو المحيي المميت.

إذن «فالله جل جلاله خالق الكون كله هذا الكون الذي لا يستطيع العقل الإنساني مهما اجتمعت قوته وتكاملت عطاءاته، أن يستوعب بخياله امتداد هذا الكون في الآفاق، طبعا لا أحد له القدرة على ذلك الامتداد والقوة المهيمنة والجبروت المسلط، إلا خالق الكون سبحانه، وذلك أن الكون مجهول الحدود مستحيل الحصر على العقل البشري المحدود، هذه الأرض وأسرارها وتلك الفضاءات وطبقاتها وتلك النجوم والكواكب وأفلاكها، وتلك السماء وأبراجها ثم تلك السماوات السبعة وأطباقها فالكون ضرب في غيب رهيب لا تحصره ملايين السنوات الضوئية »[1].

يقول الأنصاري: «فيا أيها الإنسان أين أنت الآن من هذا العالم الرهيب من الكون الفسيح المخيف أين أنت الآن؟ اسأل نفسك ...أنت هنا في ذرة صغيرة جدا تائهة في فضاء السماء دنيا الأرض. وربك الذي خلقك وخلق كل شيء هو محيط بكل شيء قدرة وعلما هذا الرب الجليل العظيم قادر برحمته أن يكلمك أنت أيها الإنسان فكلمك بالقرآن ... كلام الله رب العالمين»[2].

---

[1] **بلاغ الرسالة القرآنية**، لفريد الأنصاري، ص ٢٨.

[2] **مجالس القرآن**، لفريد الأنصاري، الطبعة الأولى – ٢٠٠٩م، دار السلام ص ٢٥.

ثم إن إفنائه سبحانه لأجزاء خلقه المشاهد يوميا في الكائنات كلها؛ دليل على إمكان إفناء العالم كله وقيامة القيامة، لأن ما يسري على الجزء يسري على الكل[١]، وهو دليل على الحساب والجنة والنار وكل ما أخبر به القرآن من مجزأة أهل الإيمان ومعاقبة أهل الجحود والكفر والجور.

وذلك المنهج القرآني الشامل المعجز على اعتبار أن الوحي نتيجة صغرى مسلمة لمقدمة كبرى مسلمة قبلها، وهذه المقدمة الكبرى هي معجزة الخلق والتدبير له والإفناء

---

١ إن ما يعيشه التيار الحداثي في العالم اليوم من عبث وفوضى مدمرة للمنهج بل متجاوز منطق العقل والكون في دعوته إلى رفع الحواجز بين الإنسان وغيره من الكائنات والانحطاط به الى درجة البهائم، ونزع إحساسه وشعوره ككائن حي متحرك بالإرادة، فصرنا ندود الأن على أدنى نتائج مسلمات كون الإنسان إنسانا، أو عن الكليات الفطرية في إنسانية الإنسان المسلمة بداهة، فالدعوة إلى الحرية الجنسية المطلقة، =المثلية بأن يكفل الحق للرجل يتزوج رجل، أو امرأة بامرأة، والدعوة إلى العبثية في الحياة والامعقولية، بدعوى أن العقلانية استعباد، والتسليم بالمسلمات استعباد، والكفر والضلال وانعدام المنهج تحرر وحرية واجب الدفاع عنها، وأن يعيش الإنسان بقانون اللاقانون. فأي عبث هذا «وأي ظلام أشد من التصور العبثي للحياة أو كما قالوا (إن هي إلا أرحام تدفع وأرض تبلع) فبأي نفسية يعيش الإنسان هذه الحياة وهو يرى أنما غايتها إلى العدم المطلق والفناء الرهيب الذي ما بعده من حياة؟ فأي لذة يجدها في متعتها، وهو يعتقد أنها إلى زوال قريب، ذلك ما يقوده غالبا إلى شره المتوحش في تناولها أو العزوف والقلق ثم الانتحار, ألا ما أشد وحشة الكفر والضلال»(فقه المقاصد د يوسف القرضاوي)، إن عقدة الفكر الحداثي وأزمته أزمة بنيوية مركبة إنها أزمة عقيدة، وهي نتيجة مكابرته واستكباره عن الأخذ بالمنهج الكوني، أي عدم الاستسلام والخضوع للمعطيات المسلمة الكبرى مسلمة الكون الفسيح والمآل الرهيب وما ثبت بذلك من أثر هذه المعجزة من بعثة الرسل، إن أزمة الفكر الحداثي العلماني في البلاد العربية اليوم مزدوجة بين التبعية والتقليد الأعمى لحداثة الغرب الحمق وجنونه الروحي وبين المنأى عن استصلاح المنهج المنطقي الغربي منه المعاصر والشرقي القديم.

وإمكان الإيجاد والإحياء للحساب والنظر إلى نتائج الامتحان الدنيوي، ثم الجزاء بقدر العمل الكسبي.

يقول الدكتور النجار: «من أهم ما يتقوم به معنى الانسانية في الإنسان، وما يتميز به من غيره من المخلوقات معنى غائية الحياة، وهو ذلك المعنى الذي يجده الإنسان في نفسه بحسب الفطرة من أن لحياته غاية ولوجوده معنى مستقبلي يتجاوز به لحظته الراهنة إلى أمر مقبل، وهذا المعنى لا تخلو منه نفس بشرية مهما يكن المدى الذي تمتد منه إليه غاية الحياة في النفوس طويلا وقصيرا في الزمن، وقوة وضعفا في المعنى، ولعل من شواهد ذلك أننا لا نجد إنسانا إلا وهو يدخر من يومه لغده ومن حاضره لمستقبله»[1].

وهو ما ميز «العقيدة السليمة عن المعتقدات الباطنية التي تنشئها المشاعر والأخيلة والأوهام والتصورات البشرية المختلفة، ومنحها خصائص لم تتوفر في عقيدة غيرها، منها الإحاطة والشمول والتوازن والقدرة على الإجابة على الأسئلة الكلية الكبرى، وتقديم التفسيرات وتحديد العلاقات بين الله تعالى والكون والإنسان»[2]، هذه الأسئلة –بطبيعة الحال – إنما هي نتائج ومقدمات صغرى لمسلمات ومقدمات كبرى كما سبق.

د/ القرآن رسالة ومنهج

إن الرسالة القرآنية تحتوي نتائج لمقدمات معلومة، أسميها نتائج منهج الرسالة وهي مبنية «على الموافقة في النحلة وذلك الأدلة الدالة على الأحكام التكليفية كدلالة الأوامر والنواهي على الطلب من المكلف ودلالة ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ [البقرة:

---

[1] مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، ص ١٠١

[2] تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، ابراهيم عقيلي ط–١–١٩٩٤م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص١١.

/ ١٧٧] ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ﴾ [البقرة: / ١٨٢]، إِنَّ هَذِهِ النُّصُوصَ وَأَمْثَالَهَا لَمْ تُوضَعْ وَضْعَ الْبَرَاهِينِ، وَلَا أُتِيَ بِهَا فِي مَحَلِّ اسْتِدْلَالٍ، بَلْ جِيءَ بِهَا قَضَايَا يُعْمَلُ بِمُقْتَضَاهَا مُسَلَّمَةً مُتَلَقَّاةً بِالْقَبُولِ، وَإِنَّمَا بُرْهَانُهَا فِي الْحَقِيقَةِ الْمُعْجِزَةُ الدَّالَّةُ عَلَى صِدْقِ الرَّسُولِ الْآتِي بِهَا، فَإِذَا ثَبَتَ بِرهَانُ الْمُعْجِزَةِ؛ ثَبَتَ الصِّدْقُ وَإِذَا ثَبَتَ الصِّدْقُ؛ ثَبَتَ التَّكْلِيفُ عَلَى الْمُكَلَّفِ»[1].

كما تحتوي الرسالة كذلك على المنهج المنطقي في إثبات عالم الغيب بكل مكوناته، وهذا المنهج القرآني هو «طريق البرهان العقلي فيستدل به على المطلوب الذي جعل دليلا عليه، وكأنه تعليم الأمة كيف يستدلون على المخالف وهو في أول الأمر موضوع لذلك، ويدخل هنا جميع البراهين العقلية وما جرى مجراها»[2].

إنه منهج أعم وأشمل وأحسن من غيره، أعم وأشمل لأن كل ما لا ينقضه «كمنهج» فهو منه. وأحسن لصرامته وربانية مصدره وكليته المهيمنة يقول علي سامي النشار: «المنهج الإسلامي كمنهج علمي ثابت»[3].

فمثل الرسالة ومنهج الرسالة - أعني القرآنية - كمثل الأستاذ الطبيب يدرس طرائق التطبيب ومناهج الكشف عن الأمراض، وكيفية معرفة وسائل العلاج فهو يعلم طلابه وتلاميذه منهج اكتساب الطب وطرائق صناعة التطبيب، وفي الوقت نفسه هذا الأستاذ هو طبيب يمارس مهنة الطب، يعطي نتائج دراسته لمرضاه، دون أن يعلمهم

---

[1] **الموافقات**، ٣ / ٣٨.

[2] نفسه، ٣ / ٣٦.

[3] **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، علي سامي النشار ط٣ - ١٤٠٤ - ١٩٨٤م، دارالنهضة العربية، ص ١١.

طرائقه ومنهجه في الوصول إلى احتراف الطب، ولا كيف قرأ ولا متى قرأ، ولا يبحث عن ذلك، فتدريسه للطب منهج وطريق، ووضعه الدواء للمريض نتائج.

فالرسالة القرآنية متن منهج ومنهاج في كيفية الوصول إلى حقائق الأشياء الكبرى والمعالم المهمة في الحياة اليومية للإنسان أفرادا أو جماعات، أي أنه يعطيك الآليات والوسائل التي تتوصل بها إلى نتائج البحث.

من هنا قيل إن القرآن العظيم كلية مستقرأة من نفسها تثبت نفسها بنفسها، وتعطى مشروعية صدق رسالتها من منهج رسالتها، ولا تعطيك نتائج مسلمة لا يبحث فيها، بل نتائجها تبحث وتمحص وتعرض كميدان للبحث والتقصي، وبهذا يكون القرآن منهجا ورسالة في آن واحد: منهجه رسالة، ورسالته منهج. أي أن القرآن العظيم يحمل منهجا إلى الناس أجمعين المؤمنين والكافرين الملحدين به والجاحدين، لإثبات نفسه بمنهج نفسه. كما يحوي نتائج منهج الرسالة إلى المؤمنين به المسلمين بطريقته المعتقدين عقيدته.

يقول الشاطبي: «فالعالم إذا استدل بالضرب الأول أخذ الدليل إنشائيا كأنه هو واضعه، إذا استدل بالضرب الثاني أخذه معنى مسلما لفهم مقتضاه إلزاما والتزاما، فإذا أطلق لفظ الدليل على الضربين، فهو إطلاق بنوع من اشتراك اللفظ، لأن الدليل بالمعنى الأول، خلافه بالمعنى الثاني، فهو بالمعنى الأول جار على الإصلاح المشهور عند العلماء، وبالمعنى الثاني نتيجة أنتجتها المعجزة فصارت قولا مقبولا فقط»[1].

وإنما الدليل عنده ما كان على طريقة أهل البرهان العقلي حتى يكون دليلا عقليا مسلما عند ذوي العقول الموضوعية السالمة من الجحود، وإذا أطلق الدليل على ما أخذه مسلما من النص، فإنما هو يسمى دليلا ابتنائيا على الذي سبقه، أي على أنه نتائج

---

[1] الموافقات، ٣ / ٣٨.

بنيت على مقدماتها المسلمة، كما هو واضح في الآيات التي مثل بها، حيث تؤخذ الأوامر والنواهي منها دون برهان عقلي، وإنما بناء على أصل المعجزة المبرهن عليها عقليا.

ولعل المثال يتضح أكثر بقول المناطقة، فكأنما الدليل بمعناه الأول أي البرهاني هو مقدمة مسلمة كبرى، والدليل المأخوذ من النص مسلما دون الرجوع به إلى البرهان العقلي هو مقدمة صغرى مسلمة لإنبائها على المقدمة الكبرى.

خلاصة الأمر أن الله سبحانه وتعالى هو الممكن وحده لا شريك له أن يصدر عنه هذا الخلق العظيم، وهو المحسن تدبيره، وله القدرة على إفنائه، وبعثه في يوم للجزاء والحساب وكل ما سوى الله مربوب له، وتحت سيطرته وهيمنته وقيوميته، وإن من تمام القيومية وكمال الرعاية إرسال الرسل وإنزال الكتب.

المطلب الثاني:

أثر المعجزة القرآنية في ثبوت أصل الكليات التشريعية

أ/ ما القرآن أولا

إن المعجزة الكونية بمراتبها الثلاثة - إبداع الكون ورعايته وحتمية فنائه - دليل على أن من تمام الرعاية والقيومية إرسال الرسل وإنزال الكتب أي أنها دليل الوحي من الله تعالى خالق الكون والقائم على رعايته. فكان القرآن الكريم خاتمة الوحي الإلهي للبشرية جمعاء.

«ولنسأل الآن ما القرآن؟ ما هذا الكتاب الذي هز العالم كله؟ بل الكون كله أجمع العلماء في تعريفهم للقرآن على أنه كلام الله ... وإنما المهم عندنا الآن هاهنا بيان هذا الأصل المجمع عليه بين المسلمين»[١].

هو المعجزة التي تحدى بها القرآن العرب والعجم، الإنس منهم والجن، دليل قاطع إلاهي مصدره ورباني منهجه فثبت أن «القرآن هو كلام الله المعجز المنزل على النبي الأمين محمد بن عبد الله بلسان عربي مبين المنقول إلينا بالتواتر المتعبد بتلاوته، الدال على مصالح الناس الدنيوية والأخروية، وهو كلية الشريعة وعمدة الملة وكل ما سواه مما هو من الشريعة راجع إليه»[٢].

---

[١] مجالس القرآن فريد الأنصاري، ص ٢٥.

[٢] أصول التشريع الإسلامي، لعلي حسب الله، ص ١٧ وينظر الوجيز في أصول الفقه لوهبة الزحيلي، ص٢٤، وكتاب أصول الفقه قواعد وتطبيقات لأحمد الحبابي ص٤٤، وإرشاد الفحول للشوكاني، ١/ ٧١.

ب/ إعجاز القرآن من حيث نظمه

إن مما أبهر العرب في القرآن الكريم هو كونه بلغتهم التي طالما تفاخروا بإجادها وإتقان فنونها، والإلمام بدقائقها البلاغية، وفصاحتها المنقطعة النظير، فجاء القرآن الكريم يتحداهم بجنس ما لا يشق لهم فيه غبار،

قال الإمام الشعراوي رحمه الله: «وحين يتحدى الله العرب بأنه أرسل قرآناً لا يستطيعون أن يأتوا بمثله، فالمادة الخام –وهي اللغة –واحدة، ومن حروف اللغة نفسها التي برع العرب فيها. وبالكلمات نفسها التي يستعملونها، لكنهم عجزوا أن يأتوا بمثله؛ لأنه جاء من رب قادر، وكلام العرب وبلاغتهم هي من صنعة الإنسان المخلوق العاجز»[١].

فـ«كَانَ الْقُرْآنُ مُعْجِزًا أَفْحَمَ الْفُصَحَاءَ، وَأَعْجَزَ الْبُلَغَاءَ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِهِ»[٢]، رغم أنه بأحرف عربية وألفاظ عربية جارية على مقتضى لسان العرب، بل سردها القرآن في كثير من فواتح السور أحرفا مقطعة نكاية في الجاحدين الملحدين وأقحاح العربية الفصحاء.

يقول الإمام ابن عاشور رحمه الله: «الْحُرُوفَ الْمُقَطَّعَةَ فِي أَوَائِلِ السُّوَرِ أُعْقِبَتْ بِذِكْرِ الْقُرْآنِ أَوِ الْوَحْيِ أَو مَا فِي مَعْنَى ذَلِكَ، وَذَلِكَ يُرَجِّحُ أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنْ هَذِهِ الْحُرُوفِ التَّهَجِّي، إِبْلَاغًا فِي التَّحَدِّي لِلْعَرَبِ بِالْعَجْزِ عَنِ الْإِتْيَانِ بِمِثْلِ الْقُرْآنِ وَتَخْفِيفًا لِلْعِبْءِ عَنِ النَّبِيءِ ﷺ»[٣]

---

١ تفسير الشعراوي، الخواطر للشيخ محمد متولي الشعراوي (ت ١٤١٨هـ) دار النشر مطابع أخبار اليوم طبعة ١٩٩٧م.

٢ الموافقات، ٣ / ٢٤٠.

٣ التحرير والتنوير للإمام محمد الطاهر بن عاشور، ٧٨/١١.

«هذه الحروف المقطعة قد وردت ... للإشعار بأن هذا القرآن الذي تحدى الله به المشركين هو من جنس الكلام المركب من هذه الحروف التي يعرفونها، ويقدرون على تأليف الكلام منها، فإذا عجزوا عن الإتيان بسورة من مثله، فذلك لبلوغه في الفصاحة والحكمة مرتبة يقف فصحاؤهم وبلغاؤهم دونها بمرحلة شاسعة.

وفضلا عن ذلك فإن تصدير السور بمثل هذه الحروف المقطعة يجذب أنظار المعرضين عن استماع القرآن حين يتلى عليهم إلى الإنصات والتدبر، لأنه يطرق أسماعهم في أول التلاوة ألفاظ غير مألوفة في مجاري كلامهم، وذلك ما يلفت أنظارهم ليتبينوا ما يراد منها، فيستمعوا حكما وحججا قد يكون سببا في هدايتهم واستجابتهم للحق»[1].

على هذا المعنى من تفسير الحروف المتقطعة في أوائل السور المبتدأة بها يزداد إعجاز القرآن وتحديه ودعوة الناس إليه، بحيث يلج القلوب دون استئذان. فهو إعجاز في الأسلوب، وإعجاز في جذب الناس إلى الاستماع إلى هذا الخطاب الجديد، والدعوة الجديدة، والاستماع إلى الحجج الدامغة والبراهين القاطعة التي يدعو إليها القرآن الناس خاصة ذوي الحجى وأرباب العقول والنهى.

يقول الشاطبي رحمه الله: «ذلك لا يخرجه عن كونه عربيا جاريا على أساليب كلام العرب ميسرا للفهم فيه عن الله ما أمر به ونهى»[2].

---

[1] **التفسير الوسيط** للسيد طنطاوي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة ـ القاهرة ط ١/١٩٩٨م، ١٢/١.

[2] **الموافقات**، ٣ / ٢٤٠.

هذا ناهيك عما تضمنه من «علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن، فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب ومعرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب، من جهة نفس الخطاب أو المخاطَب أو المخاطب أو الجميع»[١].

وبهذا المعنى، يقول الشوكاني: «المراد بالإعجاز ارتقاؤه في البلاغة إلى حد خارج عن طوق البشر، ولهذا عجزوا عن معارضته عند تحديهم»[٢].

ويكفي لبيان هذا المعنى الإعجازي أن نظم القرآن ومعانيه، ويقول سيد قطب: «تخاطب الذهن والوعي، وتصل إليهما مجردة في ظلالها الجميلة. وفي الطريق الثانية تخاطب الحس والوجدان وتصل إلى النفس من منافذ شتى من الحواس بالتخيل ومن الحس عن طريق الحواس ومن الوجدان المنفعل بالأصداء والأضواء ويكون الذهن منفذا واحدا من منافذها الكثيرة إلى النفس لا منفذها الوحيد، ولهذه الطريقة فضلها ولا شك في أداء الدعوة لكل عقيدة»[٣].

أما الدكتور لحساسنة فيقول: «إن القرآن الكريم أصل واحد؛ وكلٌ متكامل، تشكل سوره المكية والمدنية وحدة كلامية قرآنية تعكس مفاهيم التوحيد والتشريع والأخلاق، أما بتدقيق النظر ... في أجزائه المكية والمدنية، فإنه يتبين أن فيها نوعا من الترابط في الفهم والتفسير»[٤].

---

[١] نفسه، ٣ / ٢٤١

[٢] إرشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول، الإمام محمد بن علي الشوكاني ط١ – ١٤٣٠–٢٠٠٩م، المكتبة العصرية ج ١ / ٧٢.

[٣] التصور الفني في القرآن لسيد قطب، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الخامسة عشرة: ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ص ٢٤٢.

[٤] معالم التجديد في أصول التجديد الإسلامي، للدكتور أحسن لحساسنة، ص ٤٩١.

والحق أن القرآن العظيم هو أكبر معجزة وأفضل معجزة وأقدر معجزة على تجاوز الزمن والمكان لمخاطبة إنسان كل زمن مهما اختلفت ظروفه وأحواله ومتغيراته ومستجداته واكتشافاته واختراعاته. ويقول أيضا: «مختلف النصوص الشرعية بأن القرآن الكريم بحر زاخر بالعلوم والمعاني ... فهو كتاب لا تنقضي عجائبه، وفيه من الأسرار ما يتجاوز العلوم التي عهدتها العرب وعرفتها العجم»[١].

وما معنى العجز عن الإتيان بمثله حسب سيد قطب: «عجز الآلهة التي كان العرب يعبدونها من دون الله ... كأن يقال إن ما تعبدون من دون الله لأعجز عن خلق أحقر الأشياء ... ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾ [الحج :/٧٣] ... أرأيت إلى تصويرالضعف المزري، وإلى التدرج في تصويره، بما يثير في النفس السخرية اللاذعة والاحتقار المهين»[٢].

جـ/ القرآن الكريم كلية الشريعة وطريق ثبوت الملة

لذا قال أبو إسحاق الشاطبي: «إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة وعمدة الملة، وينبوع الحكمة وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه، وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه لأنه معلوم من دين الأمة»[٣] بالضرورة وما ذلك إلا لإنبنائه على مقدمات كبرى مسلمة، ألا وهي مقدمة المعجزة الكونية والبراهين العقلية والقياسات المنطقية الكبرى؛ التي لا يمكن أن يختلف فيها العقلاء، «وإذا كان كذلك لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على

---

[١] نفسه، ص ٤٩٢.
[٢] التصور الفني في القرآن سيد قطب، ص ٢٤٣.
[٣] الموافقات، ص ٣ / ٢٤٠.

كليات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها واللحاق بأهلها أن يتخذه (أي القرآن العظيم) سميره وأنيسه وأن يجعله جليسه على مر الأيام والليالي نظرا وعملا، لا اقتصارا على أحدهما»[١].

إذن ها هو ذا أبو اسحاق يقرر أن من أهم طرق ومسالك الكليات الشرعية؛ القرآن الكريم نفسه؛ بل ملازمة القرآن في كل وقت وحين مدارسة وعلماً وعملاً وتخلقاً وتدبراً.

«ولأن الدليل على صدق رسول ﷺ المعجزة وقد حصر ﷺ معجزته في القرآن بقوله «وإنما كان الذي أوتيته وحيا أوحاه الله إلي»[٢] هذا وإن كان له من المعجزات كثير جدا، بعضه يؤمن على مثله البشر، ولكن معجزة القرآن أعظم من ذلك كله»[٣].

أليس هو بصائر في طريق الباحث عن حقيقة الكون حالا ومآلا وعن حقيقة التشريع كلياته وجزئياته أصوله وفروعه، وذلك لا يتأتى إلا عن طريق القرآن بما هو منهج استدلال؛ ورسالة ذات نتائج مسلمة؛ تلكم إذن الكليات التشريعية وأصول المصالح القطعية.

وإن القرآن العظيم بصائر وهدى ونور، وعلامات طريق ومعالم هداية، وأي شرود عن القرآن هو شرود عن سقاء الروح وحياتها، عن هدى القرآن ومقاصده السامية ومصالح الإنسان في الدنيا والآخرة. وإنما حصر المعجزة في القرآن بما هو كلية

---

[١] نفسه، ٣/ ٢٤٠.
[٢] أخرجه البخاري كتاب الجمعة باب من انتظر حتى تدفن رقم ١٣٢٥.
[٣] **الموافقات**، ٣ / ٣٠.

وأم لغيره من الكليات، وبه وحده قام التحدي على العالمين أن يأتوا بمثله[1]. إنما كانت معجزته القرآن بما هو آخر وحي من السماء إلى الأرض لتبقى دليلا مستمرا على صدق نبوته وعالمية رسالته وشموليتها وقطعية اليقين بها.

د/ ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء:/٩]

إن القرآن العظيم كنز ثمين كلما تقدم الزمان احتاج الناس إليه أكثر، فكلما تقدمت الإنسانية وتطورت واكتشفت واخترعت إلا وزادت حاجتها إلى القرآن، فإنسان الحضارة أحوج إلى القرآن من إنسان الفطرة والبادية، وإنسان التقدم والازدهار المادي أحوج إلى القرآن ممن هو في بساطة العيش.

ألم تر أن الرجل أحوج إلى القرآن وهدي القرآن يوم يكون أميرا على غيره أكثر منه على نفسه، وذلك أنه يحتاج زيادةً على فقه سياسة نفسه بصفته فرداً إلى فقه سياسة الأخرين فيحتاج أكثر إلى الإحاطة والاجتهاد والاستنباط من القرآن، وكلما كانت المسؤولية أكثر كانت الحاجة إلى القرآن أكثر فالإنسان بعد الزواج -مثلاً- تضاف إليه مسؤولية تدبير شؤون الأسرة من حيث الإحاطة بفقهها، وكيفية التعامل مع مستجداتها، والوفاء بالتزاماتها، وكل ذلك يحتم عليه الرجوع إلى القرآن أساسا فيكون احتياجه إلى القرآن أكثر من غير المتزوج وإذا انضاف إلى هذا مسؤوليةً في الدولة -مثلا- يحتاج الموظف للبحث في القرآن الكريم - أو يبحث له - عن كيفية تدبير مهمته واتقان تخصصه.

---

[1] أما ما أعطيه ﷺ من المعجزات، إنما هو بالتبع لا بالقصد الأول لأن مثل تلك المعجزات تنقضي بزمن المبعوث بها، ثم إن مثل تلك المعجزات قد تجري على أيدي غير الأنبياء إكراما لمن أجريت على أيديهم وابتلاء لهم أو استدراجا لهم وامتحانا لسواهم. (ينظر كتاب معجزة الأنباء وكرامات الأولياء لابن تيمية).

وهكذا كلما عظمت المهمة داخل المجتمع عظمت الحاجة إلى القرآن. إن الأمراء والساسة والحكام ورؤساء الأحزاب والدول والوزراء أحوج إلى القرآن وإلى بصائر القرآن وهديه وتوجيهاته أكثر من غيرهم.

وكذا الأطباء والمهندسون والصناع والحرفيون، وكلما زادت المسؤولية زادت الحاجة إلى القرآن، ولنبسط المسألة بمثال آخر كلنا يعلم أن الإمام في الصلاة أحوج إلى حفظ القرآن والعمل به أكثر من المأموم «يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله»[١] علما وأخلاقا وعملا بالقرآن، وقس على إمامة الصلاة كل الإمارات والإمامات، يقول الفراهي: «فإن كلام الله العظيم بحر لا تنقضي عجائبه ونور لا يحاط به»[٢].

قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء:/٩] يهدي للتي هي أقوم في كل شيء دون استثناء في العلم والعمل، والتخلق والأدب، في العبادات والعادات وسائر المعاملات، يهدي للتي هي أقوم في السياسة والقضاء، والهندسة والطب، يهدي للتي هي أقوم في الأرض والفضاء، في الطائرة في جو السماء، والغواصة في أعماق البحار، في البر والبحر، في السفر والحضر، إن هذا القرآن يهدي للتي أقوم في السلم والحرب مع الأعداء والأصدقاء، يهدي للتي هي أقوم في الغضب والرضا، في الأحزان والمآتم والأفراح والأعراس والأعياد وسائر الأيام، ومن هنا قد تقرر حقا «أنه كلية الشريعة وعمدة الملة وينبوع الحكمة وآية الرسالة ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه ولا نجاة بغيره»[٣].

---

[١] **السنن الكبرى** للنسائي، ١٧٩/١ رقم ٨٥٥ وصححه الشيخ الألباني في **كتاب إرواء الغليل**: ٢٩٩/٢ رقم ٤٩٤.

[٢] **نظم القرآن**، عبد الحميد الفراهي، ص ٢٠.

[٣] **الموافقات**، ٣ / ٢٤٠.

إن أكبر ما أعطى للقرآن هيبته وجلاله وقدسيته هو معجزته، وتحدي الخلق أن يأتوا بمثله، أي كون المتكلم به هو الله جل جلاله، وإن معجزته والتحدي به «هو كونه معجزة لرسول الله ﷺ، فإن هذا المعنى ليس مأخوذا من تفاصيل القرآن كما تؤخذ منه الأحكام الشرعية، إذ لم تنص آياته وسورته على ذلك، ... وإنما فيه التنبيه على التعجيز أن يأتوا بمثله وذلك لا يختص به شيء من القرآن دون شيء ولا سورة دون سورة، ولا نمط منه دون آخر، بل ماهيته هي المعجزة له ... فهو بهيئته التي أنزله الله عليها دال على صدق الرسول ﷺ، وفيها عجزالفصحاء، والخصماء اللد عن الإتيان بما يماثله أو يدانيه»[1].

وإنما كان هذا التفصيل لتبيين مسلك التعرف على أصل الكليات التشريعية، وكيف الوصول إليها مستقرأة من نفسه مهيمن عليها، فكان بذلك مقدمة كبرى مسلمة بالبرهان العقلي والمنطق الإقناعي الجدير بالبقاء والتحدي إلى يوم القيامة.

فكان التأسيس لهذا الكلي العظيم، الذي يؤسس لغيره بما هو آية الرسالة ونور البصائر والهادي إلى الطريق المستقيم وكلية الشريعة وعمدة الملة، والذي لا طريق إلى الله إلا به، ولا سعادة في الدنيا والآخرة إلا في كنفه وظلاله، ولا استقامة على الحق إلا بالتمسك بهديه.

---

[1] نفسه ٣ / ٢٦١.

المبحث الثاني: مسلك التقصيد وأثره في تشكيل الكليات التشريعية

تمهيد وتقعيد:

إن التشريع الإسلامي بما أنه هو نظام إلهي المصدر؛ رباني الهدف والغاية، لا يمكن إلا أن يكون منوطا بحكم وعلل وأسباب معقولة المعنى؛ وأوصاف منزهة من العبث والفوضى.

فالوحي المحمدي كله معلل بأسرار ومقاصد وأهداف لا تكون إلا في صالح الإنسان، جالبة له كل معاني الكمال والرقي؛ دارئة عنه كل المفاسد الواقعة والمتوقعة، وعللها واضحة معلومة عند الله سبحانه وتعالى ولذلك شرعها. إلا أن منها ما استأثر به الله في علم الغيب عنده خاصة من أمور العقائد والعبادات، أما العادات فلا تخفى عللها وحكمها وأسباب تشريعها في كثير من الأحيان، فهي معقولة المعنى، مدركة لأولي الألباب وأهل النهى، وما خفي منها عن بعضهم قد يتجلى للبعض الآخر، لا يجادل في ذلك إلا الظاهرية من علماء المسلمين.

يقول الدكتور الريسوني: «فالله تعالى لم يخلق شيئا صغيرا أو كبيرا، ظاهرا أو خفيا إلا وله مقصد وحكمة وغاية، ولم يعط شيئا ولا منعه ولا قلله ولا كثره إلا لمقصد وحكمة وغاية... عرف ذلك أم لم يعرف»[1] وذلك أن العبث منفي عن الله وشرعه سبحانه وتعالى.

إن المراد بهذا المسلك هو البحث عن معقولية الدليل وإحكام ملاءمته لمقاصد الشارع، انطلاقا من دليل معتبر يدل على ذلك، أي نقله من ظاهره وإدخاله تحت كلية

---

[1] **الفكر المقاصدي قواعده وفوائده**، للأستاذ الدكتور أحمد الريسوني، الطبعة الثانية منشورات الزمن، ص ٣٩.

ينتقل بها من الظاهر إلى النص ومن الاحتمال إلى الإحكام، بما لا يتناقض مع قاعدة: «لا تقصيد إلا بدليل»[١]، فيصير الدليل دليلا كليا في حد ذاته، بحيث يلجأ إلى الجمع بين ما لا ينضبط من حكم الأحكام مع عللها، وما انضبط من ذلك، إذا انضبطت الصورة إلى أصول الكليات التشريعية بالجمع بين معاني الحكمة والعلة من غير إهمال لأحدهما، نظرا لأن «الحالة التي وضعت عليها الشريعة هي حالة الكلية»[٢].

فوجب أن يصير كل ما ليس كذلك إلى هذا المعني الكلي المعتبر وهو «أن تفسير الفقهاء للنصوص واستنباطهم منها تستحضر فيه المعاني والحكم والمصالح التي يعمل الشرع على تحقيقها ورعايتها وهو ما يكون له أثر في فهم النص وتوجيهه والاستنباط منه، فقد يصرح النص عن ظاهره، وقد يقيد أو يخصص، وقد يعمم، وظاهره الخصوصية، ودور العقل هنا يتمثل في تقديم المصلحة التي يستهدف النص تحقيقها إذا لم يكن مصرحا بها»[٣]

فـ «مقاصد الشريعة سواء كانت عامة أو خاصة، كلية أو جزئية؛ لا يجوز القول بها ولا تحديدها، ولا إثباتها ولا نفيها إلا بدليل، فنسبة مقصد ما إلى الشريعة هو كنسبة قول أو حكم إلى الله تعالى، لأن الشريعة شريعته والقصد قصده، والقول بأن مقصود الشريعة كذا أو كذا، من غير إقامة الدليل على ذلك، هو قول على الله بغير علم وبغير حق»[٤]

---

[١] نفسه، ص ٥٩

[٢] الاعتصام، ص٤٥١

[٣] نظرية المقاصد، ص٢٥٨-٢٥٩

[٤] الفكر المقاصدي، ص٥٩

المطلب الأول:

التقصيد بنوط الأحكام بعللها

اجتمع في مصطلح التقصيد معاني وأحكام وحكم وتعليل[١]، والتقاء في أحضان المقاصد الخاصة والعامة أو الجزئية منها والكلية، ما لم يجتمع في غيره، فكان اجتماعها المتضافر والمتعاضد، هو أحد أهم طرق ومسالك الكليات التشريعية وهي بذلك من القواعد المنهجية الهامة، لإقامة البرهان القطعي على شرعية الدليل وإحكام دلالته التكليفية.

لذا فإن نصوص الوحي القطعية منها، والمجتهد في إحكام دلالتها على المراد منها، واجتهاد العلماء المحققين في إلحاق غير النصوص بما نص عليه، كل ذلك محتاج فيه إلى التقصيد الذي – كما يقول ابن خلدون– :«لا يكفي فيه معرفة الدلالات الوضعية على الإطلاق، بل لا بد من معرفة أمور أخرى تتوقف عليها تلك الدلالات الخاصة بها، تستفاد الأحكام بحسب ما أصل أهل الشرع وجهابذة العلم من ذلك، وجعلوه قوانين لهذه الاستفادة، مثل أن ... المشترك لا يراد به معناه معاً، والواو لا تقتضي الترتيب، والعام إذا أخرجت أفراد الخاص منه هل يبقى حجة فيما عداها، ... والمطلق هل يحمل

---

١ واضح جدا أن المراد بالتعليل ما أورده علماء الأصول في باب القياس حيث تحدثوا عن مسالكه وأهميته في إدراك الصلاحية المستمرة للشريعة الإسلامية خلافا للظاهرية التي لا تعبر عن الخصائص العامة للتشريع الإسلامي ولا يمكن أن تواكب التطور الحاصل والمستجدات والنوازل الطارئة ومن هنا تتضح أهمية مبحث القياس والحاجة إليه. وخير من أبدع في قضية التعليل من العلماء المعاصرين الأستاذ الكبير الشيخ مصطفى شلبي رحمه الله في كتابه تعليل الأحكام، وكما أرشدني أحد أساتذتي الموجهين جزاهم الله خيرا إلى أعمال الشيخ عيسى منون في كتابه المرجعي المهم في أصول الفقه نبراس العقول، إلا أنني لم أقف عليه.

على المقيد والنص على العلة ... وأمثال هذه. فكانت كلها من قواعد هذا الفن. ولكونها من مباحث الدلالة كانت لغوية، ثم إن النظر في القياس من أعظم قواعد هذا الفن، لأن فيه تحقيق الأصل والفرع فيما يقاس ويماثل من الأحكام، وينفتح الوصف الذي يغلب على الظن أن الحكم علق به في الأصل من تبين أوصاف ذلك المحل، أو وجود ذلك الوصف في الفرع من غير معارض يمنع من ترتيب الحكم عليه في مسائل أخرى من توابع، ذلك كلها قواعد لهذا الفن»[1]

وعليه فكل دليل لم يرتق إلى القطعية والإحكام، إما بالنص أو بالاجتهاد المستفرغ لوسع المجتهد في إحكام الدليل وطلب كليته القطعية فليس بدليل يستدل به في شرع الله، وإذا ثبت فهو المقصود الشرعي وهو عين المصلحة، شريطة أن يكون نصا غير محتمل لغيره ثبوتا ودلالة ومحل تنزيل.

«وهذا العلم المتميز، هو أحد رُكْني: علم أصول الفقه الموضوع لدلالة الفقيه على معرفة استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية، وكيفية الاستدلال بها، وحال المستدل، وركنه الآخر: علم لسان العرب.وهذا العلم برُكْنَيْه قد وضع له الأصوليون كتبا تخصه، عُرفت باسمه. وهي بكليتها قد عُنيت عناية فائقة بركنه الأول: «علم لسان العرب»، وكثير منها جمع بين الركنين: اللسان والمقاصد»[2].

لذلك ناطت الشريعة كل أحكامها بأسباب، ونصبت عليها عللا وحكما ضابطة للحكم ومحكمة له من الأهواء والتقول على الله ما لم يقصده، وإن كانت ليست دليلا، يقول الغزالي: «لأن العلة الشرعية علامة وأمارة لا توجب الحكم بذاته، وإنما معنى

---

[1] المقدمة، لابن خلدون، ١١٣/٢.

[2] من تقديم فضيلة الشيخ العلامة بكر بن عبد الله أبي زيد لتحقيق مشهور آل سلمان **للموافقات**.

كونها علة نصب الشارع إياها علامة، وذلك وضع من الشارع ولا فرق بين وضع الحكم ووضع العلامة ونصبها أمارة على الحكم»[١].

فالعلة تعطي للحكم قوته وتعين على فهم مراده، وهي الأكثر ضبطا لمعرفة مسالك جلب المصلحة ودفع المفسدة، بل هي من أهم ما تراعى به المصالح وتعرف، وذلك أنه تقرر عند الأصوليين من أمثال العز بن عبد السلام وابن تيمية وابن القيم والغزالي والشاطبي وغيرهم... وبالواقع الملموس أنه لا توجد مصلحة محضة، ولا مفسدة محضة، أي أن ما من مصلحة إلا واكتنفتها بعض المشاق أو الضرر أو غير ذلك مما يعد من جملة المفسدة، إلا أنه نادر وقليل، وكذلك المفاسد أيضا فما من مفسدة إلا وفيها جانب من وجه نفع غير معتبر شرعا.

من هنا يتضح مدى أهمية التعليل في الأحكام للتفريق بين المعتبر في المصالح وغير المعتبر، أي الشاذ الذي لا حكم له ولا يقاس عليه، **فالعلة تعطي للحكم رواء وطراوة وقوة في الاستدلال وتفرق بين المعتبر من دلالة الدليل وغير المعتبر خاصة إذا كانت دلالة ذلك الدليل أو حكم ذلك المقصد في ظاهره وشكل ألفاظه يخالف كلية من كليات الشريعة.**

فلا يثبت ذلك الدليل إلا بتعليل قوي كالعلة المنصوصة أو المجمع عليها، أو المناسبة لاعتبار وجه مصلحة راجحة لا تنقض أصلا صحيحا.

وجعل الإمام الشاطبي هذه المخالفة على ضربين حيث قال: «وهذا القسم على ضربين أحدهما أن تكون مخالفته للأصل قطعية فلا بد من رده، والآخر أن تكون ظنية، إما بأن يتطرق الظن من جهة الدليل الظني، وإما من جهة كون الأصل لم

---

[١] المستصفى، للغزالي، ص ٤٧١.

يتحقق كونه قطعيا، وفى هذا الموضع مجال للمجتهدين، ولكن الثابت فى الجملة أن مخالفة الظني لأصل قطعي يسقط اعتبار الظني على الإطلاق وهو مما لا يختلف فيه ... فإذا تقرر هذا فقد فرضوا فى – كتاب الأخبار مسألة مختلفا فيها ترجع إلى الوفاق في هذا المعنى فقالوا خبر الواحد إذا كملت شروط صحته هل يجب عرضه على الكتاب أم لا، فقال الشافعي لا يجب لأنه لا تتكامل شروطه إلا وهو غير مخالف للكتاب، وعند عيسى بن أبان يجب، محتجا بحديث فى هذا المعنى ... والمسألة أصل في السلف الصالح فقد ردت عائشة رضى الله تعالى عنها حديث إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه بهذا الأصل نفسه لقوله تعالى ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم: ٣٨/ – ٣٩]»[1].

فرد أمنا عائشة رضي الله عنها لحديث «إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه»[2] على أن الأصل في دلالة الآية أن ما لا يد للإنسان في فعله؛ لا يحاسب عليه، ولذلك تكون دلالة الحديث مقرونة بعلة – ولابد – لموافقة دلالة أصل القرآن، ولا سبيل لفهم دلالة هذا الفرع إلا بها، وعلة ذلك كون الميت أوصى بإقامة مأتم النحيب والبكاء، أو استأجر لذلك قبل موته أو علم بكون ذلك من عوائد الناس السيئة ولم يتبرأ أو لم يوص بعدم ذلك.

المهم أن الفرع إذا خالف ما هو أقوى منه دلالة أو قياسا أصح منه استدلالا، أو كلية من الكليات التشريعية المعلومة من الدين بالضرورة. فإن هذا الفرع أحوج من غيره، إلى التعليل، والعلة فيه آكد من الشارع، إذ من المعلوم عدم التعارض بين أصول

---

[1] الموافقات، ٣/ ١٤ – ١٥.

[2] أخرجه البخاري في كتاب الجمعة باب قول النبي ﷺ إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه رقم ١٢٨٦.

الشريعة وفروعها أو حتى بين دلالة الأدلة مع بعضها البعض، فإذا تعارض دليل وآخر، فدلالتهما واحدة لا تعارض فيه بالبحث عن العلل أو الأسباب والأوصاف الجامعة بينها.

المطلب الثاني

التقصيد بتحقيق المناط

يعتبر تحقيق المناط بمثابة القلب النابض للاجتهاد المقصدي وتقصيد الأحكام، نظرا لأهميته في عمليتي إدراك مقتضى النص من جهة وتنزيل مقاصده على أعيان المكلفين في الزمان والمكان والظروف مراعية في ذلك الملابسات المحيطة بالمكلفين وأحوالهم من جهة ثانية، ذلك «أن من خصائص شريعة الإسلام أنها شريعة عملية تسعى إلى تحصيل مقاصدها في عموم الأمة وخويصة الأفراد»[١]

فازدواجية عملية الفهم والتنزيل تجعلها أكثر حساسية في «الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط... ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله»[٢]، ومعنى ذلك أن المجتهد ينظر في دلالات الدليل ومدركاته الشرعية واللغوية الدالة على مقتضاه بغض النظر عمن ينزل عليه من حيث الزمان ومكان، حتى إذا أدرك من جهة تحصيل الفهم السليم والمدلول الشرعي للحكم ينظر المجتهد إلى محل تنزيله لينظر إلى تحقق مطابقة الحكم لمحله.

المهم أن يعين ما يقتضيه الشارع من أمره ونهيه أو سكوته حتى إذا تعين لنا ذلك وهو تحقيق المناط العام انتقلنا إلى محل تنزيل ذلك الحكم في محله المراد له شرعا، أي جعل مقتضى تحقيق المناط العام على أعيان الأشخاص وهو المسمى تحقيق المناط الخاص.

---

١ مقاصد الشريعة الإسلامية، للإمام ابن عاشور دار السلام الطبعة الرابعة ٢٠٠٩ ص ١١١.
٢: الموافقات، ٤/ ٣٦١.

أما تحقيق المناط كنصب الأدلة وإقامة الحجج على كون كل مسكر حرام شربه وبيعه والإشهاد عليه وكل ما أعان على ذلك.

أما تحقيق المناط الخاص وهو تنزيله على الأعيان فهو؛ هل من شربه يعلم أنه خمر؟ ثم هل هو مضطر لإزالة غصته حيث لا يوجد إلا ذلك؟ ثم هل كونه شربه قبل أن يحرم أم بعد التحريم؟ ثم هل شرب خمرا مجمعا على حرمته؟ إلى غير ذلك مما هو فقه واقع التنزيل وقد يتحقق مناط الحكم العام بالوجوب مثلا ويؤول مناطه الخاص إلى المنع كالصلاة واجبة على كل المكلفين من المسلمين ومنعت النساء في وقت الحيض والنفاس، فالتنزيل حكم وجوب الصلاة ساقط عنهن لوجود علة الحيض أو النفاس.

وكذلك أجمع علماء المسلمين على أن المناط العام في الحجاب للمرأة للوجوب لكن مناطه الخاص أن تكون بالغة، ولا يجب على العجوز التي لا ترجو نكاحا ولا تتبرج بزينة وإن كان يستحب لهما ذلك على جهة الندب لا الوجوب.

والحج الذي أجمعت الأمة على أن مناطه العام أنه ركن من أركان الإسلام واجب مرة في العمر، لكن مناطه الخاص أن يكون المكلف قادرا مستطيعا ماليا وبدنيا وأن يقع في الأشهر الحرم، وما سوى ذلك فعلى وجه الاستحباب، ومن الصور التي ذكرها الإمام الشاطبي وهو يقرر وجوب إحاطة المكلف بقدر من معرفة تحقيق المناط الخاص هي: «أنه لابد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه، فإن العامي إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهوا من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إذا كانت يسيرة فمغتفرة وإن كانت كثيرة فلا، فوقعت له في صلاته زيادة فلابد له من النظر فيها حتى يردها إلى أحد القسمين

ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر فإذا تعين له قسمها تحقق له مناط الحكم فأخرجه عليه»[١].

وقريبا من هذا صورة تنزيل حد الزنا على الزاني، فإن القاضي لا يحكم بذلك، إلا بثبوته عنده الثبوت القطعي، بأربعة شهود تقبل شهادتهم عادة رأوه في مباشرة الفعل كالمرود في المكحلة، رأوا ذلك كلهم في زمان واحد على هيئة واحدة في مكان واحد بحيث لو اختلف قول واحد منهم في الزمان أو المكان أو الهيأة التي رأوه عليها لم يقم عليه حد الزنا، ورجع على الشهود بحد القذف، أي أن القاضي يحقق المناط لتنزيله على الواقع.

ولذلك قال ﷺ: «لا يقضين حاكم بين اثنين وهو غضبان»[٢] لأن الغضب ربما انتصب وصفا لعدم تحقيق العدالة، ومن شروط تحقيق العدالة في الحكم تحقيق المناط العام والخاص، بعد استخراج الأوصاف والعلل التي تجعل المناط العام يحقق المقصد منه لتنزيله على الأشخاص بوصفه مناطا خاصا[٣].

---

[١] الموافقات، ٣٦٤/٤.

[٢] أخرجه البخاري، باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان، رقم ٦٧٣٩.

[٣] وتحقيق المناط الخاص أي تنزيل الحكم على المكلفين منه ما هو خاص بكل مكلف أن ينزل المكلف الحكم على مقتضى أحواله بما اقتضته أوصاف تحقيق المناط العام بصفة ذلك المكلف أفقه الناس بنفسه، ولذلك نحتاج إلى قاعدة مهمة تشد إليها الرحال في مثل هذا الموضع وهي قول بعض الفقهاء في كثير من الأحكام والنوازل التي يصعب ضبطها بأوصاف معينة يقولون: استفت نفسك أو استفت قلبك وذلك أن بعض الأحوال والأسرار التي تبنى عليها أحكام خاصة بالمكلفين لا يستطيع أن يعرفها إلا المكلف بنفسه، ونظرا لهذا جعل الشاطبي هذا النوع من تحقيق المناط مما لا ينبغي لكل مكلف أن يجهل الإحاطة به على القدر الذي يجعله يفهم كونه في حالة الرخصة أو العزيمة، الصحة أو المرض، المشقة المعتادة أو ما هي فوق طاقته...، فمثلا حديث: «يا معشر الشباب من

وخير مثال لتخريج المناط لتتضح صورته والذي يكون مرادفا، أو معينا - على تحقيق المناط العام - هذا الحديث بوصفه الغضب علة أو وصفا مناسبا لمنع القاضي من الحكم، فيقاس عليه كل ما من شأنه أن يكون سببا في عدم تحقيق العدالة كالسكر من باب أولى، والجوع الشديد، والنعاس، ومدافعة الأخبثين، والإكراه على وظيفة القضاء.

قال الإمام الشاطبي رحمه الله «الاجتهاد ... ثلاثة أنواع: أحدهما المسمى تنقيح المناط، وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكورا مع غيره في النص فينقح بالاجتهاد، حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى كما جاء في حديث الأعرابي الذي جاء ينتف شعره ويضرب صدره»[1].

وهي أوصاف لا اعتبار لها في الحكم، وكأن الحديث جاء في مكلف بغض النظر عن كونه أعرابيا جاء أو جيء به وسواء جاء غضبانا أسفا أو مبتسما فإن الحكم واقع عليه بصفته مكلف.

قال أبو حامد الغزالي رحمه الله: «تنقيح مناط الحكم ... أن يضيف الشارع الحكم إلى سبب وينوطه به وتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتى يتسع الحكم، ومثاله: إيجاب العتق على الأعرابي حيث أفطر في

استطاع منكم الباءة فليتزوج»(رواه البخاري في باب من لم يستطع الباءة فليصم، رقم ٥٠٦٦)، فإن المكلف بنفسه دون غيره هو الأقدر على معرفة هل هو في حالة استطاعة الباءة أم لا بمعناها المادي والمعنوي مما لا يضر بالحياة الزوجية الناتجة عن مشاكل عدم الاستطاعة، ومن هنا قال الفقهاء الزواج تعتريه الأحكام الخمسة، فيعطون أوصاف كل حالة أو كل حكم، أما تحقيق تلك الأوصاف فهي موكولة إلى كل مكلف على حدة ليعرف هل تحققت فيه أم لا، وإنما يضبط ذلك قاعدة «استفتي قلبك أو نفسك» عن أحوالك وقدرتك المادية والمعنوية.

[1] **الموافقات**، ٣/ ٣٤٥.

رمضان بالوقاع مع أهله، فإنا نلحق به أعرابيا آخر ... على أن التكليف يعم الأشخاص، ونلحق به التركي والعجمي به، لأنا نعلم أن مناط الحكم وقاع مكلف لا وقاع أعرابي ونلحق به من أفطر في رمضان آخر، لأنا نعلم أن المناط هتك حرمة رمضان ... ولو وطئ أمته أوجبنا عليه الكفارة لأنا نعلم كون الموطوءة منكوحة لا مدخل له في هذا الحكم، بل يلحق به الزنا، لأنه أشد في هتك الحرمة إلا أن هذه إلحاقات معلومة، تنبني على تنقيح مناط الحكم بحذف ما علم بعادة الشرع في موارده ومصادره وفي أحكامه أنه لا مدخل له في التاثير»[1].

وهو تهذيب الحكم وتشذيبه من زوائد الألفاظ والواصفة له من غير تأثير في مقتضاه، كما هو الحال في التبر فإنه لا يعد ذهبا خالصا إلا بعد تنقيحه وتصفيته مما ليس من جنسه مما اختلط به وهو خام من تراب أو حديد أو نحاس أو مما قارب جنسه من فضة أو غيرها.

فكذلك الحكم الشرعي لا يؤخذ منه مقتضى مقصوده ومراده إلا بعد تنقيح مناطه من الألفاظ والأوصاف الزائدة التي لا دخل لها في معنى الحكم في مدركه الشرعي، وكذا التمييز بين الإطلاق اللغوي الدال على الندب والاستحباب في كثير من الأحيان وبين الأحكام المنوطة بعللها وحكمها الدالة على الوجوب والإلزام.

المهم أن النص الواحد لا يدل على حكم بعينه إلا بعد تنقيح وتخريج مناطه، للتمييز بين ما هو للندب، وما هو للوجوب، أو عند طلب الترك ما يفيد الكراهة وما يدل على التحريم، أو ما يدل على الإباحة دون ذاك، ولكل حكم مقتضاه التكليفي المعروف في الأحكام الشرعية، كالأمر بالأكل فما يسد الرمق ويقي من الهلاك واجب،

---

[1] المستصفى، ص ٤٣٨.

وما بعد ذلك فعلى الإباحة، وما بلغ حد الإسراف مطلوب الترك، فالوحي قد يطلق أوصافا يريد بها الندب والاستحباب ويحملها بعض الناس على الوجوب.

أما «المسمى بتخريج المناط هو راجع إلى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط فكأنما أخرج بالبحث وهو الاجتهاد»[١] ، وهو أن النص يذكر مجردا عن اعتبار العلة المنوطة بالحكم فيضطر المجتهد لتخريج مناطها، وإلحاق حكم النص بها انسجاما مع كليات التشريع الإسلامي ومقاصده العامة وذلك بأحد مسائل التعليل – الآتية قريبا – كما هو الشأن من حديث: الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد»[٢] فخرج الحنفية والحنابلة مناط علة الحكم بالكيل والوزن، ليقاس على حكم الحديث في ربا الفضل كل ما يؤكل أو يوزن، وعمل المالكية على تخريج مناط الحكم على وصف الثمانية في الذهب والفضة والاقتيات والادخار في الأقوات الأخرى، وقرب منه مذهب الشافعية.

والشاهد عندي أن «تخريج المناط هو استنباط الوصف المناسب من النص ليجعل مدارا للحكم وعلة له»[٣] وهو ما ذهب إليه جمهور العلماء المسلمين باستثناء الظاهرية منهم، وبعض غلاة الشيعة من غيرهم[٤].

---

[١] **الموافقات**، ٤/ ٦٦.

[٢] أخرجه مسلم باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا، رقم الحديث ٤١٤٧.

[٣] **الاجتهاد والعرف**، للدكتور محمد بن إبراهيم، دار السلام ودار سحنون تونس، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م ص ٧٦.

[٤] هي عبارة لابن العربي المعافري في معرض رده على الذين يقولون بجواز المسح على الرجلين بدل غسلهما في الوضوء، حيث قال رحمه الله: «اتفقت الأمة على وجوب غسلهما، وما

خلاصة الكلام:

فتحقيق المناط نوعان عام وخاص، فالأول ويدخل فيه تنقيحه، وتخريجه، قال الإمام الشاطبي: «المناط على قسمين تحقيق عام وهو ما ذكر وتحقيق خاص من ذلك العام»[1] وهو خاص بتنزيل المناط على أعيان المكلفين وهو مراعاة ظروف وأحوال وأشخاص محل التنزيل هل هذا قابل لتنزيل المناط العام أم لا، «فتحقيق المناط الخاص نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية»[2]، وهو المسمى فقه الواقع وأهله.

ويقول أيضا: «قال الإمام علي ﷺ وأرضاه حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب الله ورسوله فجعل إلقاء العلم مقيدا فرب مسألة تصلح لقوم دون قوم وقد قالوا الرباني، الذي يعلم بصغار العلم قبل كباره ... قال الفقيه من فقه في القرآن وعرف مكايد الشيطان»[3]

علمت من رد ذلك إلا الطبري من فقهاء المسلمين والروافض من غيرهم، أي من غير فقهاء مسلمين، مطبوع أسباب الخلاف للأستاذ الجلالي المريني.

[1] **الموافقات**، ٤/ ٣٦٦.

[2] نفسه.

[3] نفسه، ٤/ ٣٧٠.

المطلب الثالث:

التقصيد بمسالك التعليل

«وهي الأدلة الدالة على أن الوصف علة في الحكم»[١]

لقد حصر أبو حامد الغزالي ما تستفاد منه العلة في ثلاثة أضرب بعد ما قرر أن مسلكها لا يكون إلا نصا من الشارع ولا دخل لإنشاء العقل في ذلك شيئا، ونظرا لأن النص لا يثبت إلا من جهة الشرع فكذلك علته، وقال رحمه الله: «وإنما يستفاد من صريح النطق أو من الإيماء أو التنبيه على الأسباب وهي ثلاثة أضرب»[٢].

الضرب الأول: الصريح، وذلك أن يرد بلفظ التعليل كقوله لكذا، أو لعلة كذا، أو لأجل كذا أو لكيلا يكون كذا، وما يجري مجراه من صيغ التعليل مثل قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر :/٧] وقال سبحانه: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا﴾ [المائدة :/٣٤] وقوله ﷺ: «إنما جعل الاستئذان لأجل البصر»[٣]...»[٤].

الضرب الثاني: التنبيه والإيماء على العلة، كقوله ﷺ لما سئل عن الهرة: «إنها من الطوافين أو الطوافات»[٥]... أومأ إلى التعليل لأنه لو لم يكن علة لم يكن ذكر الطواف مفيدا ... وكذلك ذكرالصفة قبل الحكم، كقول الحق جل وعلا: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ [البقرة :/٢٢٠]، وكذلك قوله ﷺ: «أينقص الرطب إذا يبس

---

[١] مفتاح الوصول، التلمساني، ص١٣٦.

[٢] المستصفى للغزالي، ص ٤٧٥.

[٣] أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الجمعة باب الاستئذان قبل النظر رقم٦٢٤١.

[٤] المستصفى، للغزالي، ص ٤٧٥.

[٥] أخرجه مالك في الموطأ كتاب الطهارة باب الطهور للوضوء رقم ٤٢، وابن حبان في صحيحه رقم ١١٥ وصححه الألباني في الصحيح الجامع رقم ٢٤٣٤.

فقيل نعم فقال: فلا إذن« ففيه تنبيه على العلة... حيث لا وجه لذكر هذا الوصف لولا التعليل به ... إذن فإنها للتعليل... والفاء في قوله ' فلا إذن' فإنه للتعقيب والتسبب»[١].

ومن الأصوليين من جعل هذين الضربين مسلكا واحدا وهو مسلك النص، كما هو الأمر عند الإمام الشريف التلمساني، حيث قال: «**المسلك الأول**: النص وهو قسمان، صريح وإيماء»[٢].

لعل الفائدة المستفادة من ذلك هي ما للإيماء والتنبيه من قوة في حجية كونه علة، نظرا لأن العلة المنصوص عليها لا خلاف بين الأصوليين في كونها علة الحكم، وإذا كان الإيماء والتنبيه جزءً منها من حيث التقسيم فلا يخفى أن من اعتبره كذلك ألحقه في قوة حجيته على كونه علة مجمعا عليها.

والضرب الثالث: الذي ذكره حجة الإسلام الإمام الغزالي: «التنبيه على الأسباب بترتيب الأحكام عليها بصيغة الجزاء والشرط بالفاء التي هي للتعقيب والتسبب كقوله ﷺ: «من أحيى أرضا ميتة فهي له»[٣]، و«من بدل دينه فاقتلوه»[٤]، وقوله تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾ [المائدة :/ ٤٠] ﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا**﴾ [النور :/ ٢] فكان إحياء الأرض المهملة علة تملكها، والسرقة علة القطع والزنا علة الجلد»[٥].

---

[١] **المستصفى**، ص٤٧٥-٤٧٦.

[٢] **مفتاح الوصول**، التلمساني، ص١٣٦.

[٣] أخرجه مالك في **الموطأ** كتاب الأقضية باب عمارة الأرض الموات رقم ١٤٢٤ واللفظ له، وأخرجه البخاري كتاب الجمعة باب من انتظر حتى تدفن ٢٣٣٤.

[٤] أخرجه البخاري كتاب الجمعة باب من انتظر حتى تدفن ٣٠١٧.

[٥] **المستصفى**، ص٤٧٥.

وعد الإمام التلمساني هذه العلل المنصوص عليها نصا صريحا وإيماء أو تنبيها على الأسباب.

وذكر خمسة مسالك للعلة:

أولها النص: وهو قسمان صريح وإيماء. **والمسلك الثاني**: الإجماع، وهو أن يثبت كون الوصف علة في حكم الأصل بالإجماع، **والمسلك الثالث**: المناسبة، وهو أن يكون في محل الحكم وصف يناسب ذلك الحكم. وهو أيضا ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول. **والمسلك الرابع**: الدوران، وهو أن يوجد الحكم عند وجود الوصف ويعدم عنه عدمه، فيعلم أن ذلك الوصف علة ذلك الحكم (مثل عصير العنب قبل أن يدخله الإسكار ليس بحرام إجماعا، فإذا دخله الإسكار كان حراما إجماعا) **والمسلك الخامس**: وهو أن يتردد المسلك بين أصلين مختلفين في الحكم وهو أقوى شبها به. كاحتجاج المالكية على أن العبد يملك. بأنه دائر بين الحر والبهيمة فمن غلب أنه آدمي أشبه الحر، ومن غلب أنه مال أشبه البهيمة، فأحد الشبهين يوجب له الاستحقاق أن يملك وهو الشبه للآدمي أُقوى من الشبه المالي، من وجهين، أحدهما أن الشبه الأدمي أصلي والمالي عارض، والأصلي أولى من العارض، وثانيهما أن الشرع غلب شبه الأدم ... فأثبت له ملك النكاح الذي لا مدخل للبهيمة فيه، فوجب به أن يثبت له ملك اليمين لقوة الشبه الموجب له»[1].

قال الإمام الشوكاني: «بل جعلوا طريق إثبات العلة هو السمع فقط، وقد اختلفوا في عدد المسالك فقال الرازي في المحصول هي عشرة، النص، الإيماء، الإجماع،

---

[1] **مفتاح الوصول**، للتلمساني، ص١٣٦ – ١٤٠.

المناسب، الدوران، السبر، التقسيم، الشبه، الطرد وتنقيح المناط... إلى أن قال وسنذكر من هذه المسالك أحد عشر مسلكا»[1].

[1] إرشاد الفحول للشوكاني، ٢ / ١٠٣.

المطلب الرابع:

العربية لسان الوحي ووسيلته إلى مقصوده

جاء في مقدمة تحقيق الموافقات: «لما كان الكتاب والسنة واردين بلغة العرب، وكانت لهم عادات في الاستعمال، بها يتميز صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ونصه وفحواه، إلى غير ذلك؛ كان لا بد لطالب الشريعة من هذين الأصلين أن يكون على علم بلسان العرب في مناحي خطابها، وما تنساق إليه أفهامُها في كلامها؛ فكان حذق اللغة العربية بهذه الدرجة ركنا من أركان الاجتهاد»[1].

وفي موضع آخر من الموافقات قرر الإمام الشاطبي: أن «هذه الشريعة المباركة عربية ... المقصود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذه الطريقة خاصة لأن الله تعالى يقول: ﴿إنا أنزلناه قرءانا عربيا﴾ [يوسف :/ ٢] وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء:/١٩٥] وقال: ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل:/ ١٠٣] وقال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ [فصلت:/٤٣] إلى غير ذلك مما يدل على أنه عربي بلسان العرب»[2].

فلا سبيل إلى فهمه وتقعيد قواعده واستنباط مقاصده وغاياته وعلل أحكامه إلا من جهة الإلمام الشامل بالمعهود في الخطاب العربي زمن نزوله، وذلك أن: «علوم اللسان هادية للصواب في الكتاب والسنة لحقيقتها إذاً أنها فقه التعبد بالألفاظ الشرعية

---

[1] مقدمة الشيخ عبد الله دراز للموافقات، ١/٥.

[2] الموافقات، ٢ / ٣٠٥.

الدالة على معانيها كيف تؤخذ وتؤذي. وأصول الفقه إنما معناها استقراء كليات الأدلة حتى تكون عند المجتهد نصب عين وعند الطالب سهلة الملتمس»[١].

وذلك أن سياق ألفاظه ومرامي أهدافه يختلف في اللفظ الواحد من مدلول إلى ضده أحيانا فيعبر باللفظ الواحد عن الشيء وضده، وفرقت العرب بين ذلك حسب السياق والقرائن وملابسات أحوال المخاطب بالنبرات الصوتية والإشارات المصاحبة للفظ والترغيب والترهيب والوعد والوعيد، إلى غير ذلك من القرائن التي قد تخرج اللفظ من معناه الحقيقي الذي وضع له إلى معنى مجازي يحتمله اللفظ، وكل ذلك إنما المعتبر فيه العرف اللفظي عند العرب زمان نزول الرسالة على صاحبها أفصح من نطق بالضاد ﷺ.

قال العلامة الطاهر بن عاشور رحمه الله «إن الكلام لم يكن في لغة من لغات البشر ولا كان نوع من أنواعه وأساليبه في اللغة الواحدة بالذي يكفي في الدلالة على مراد اللافظ دلالة لا تحتمل الشك في مقصده من لفظه»[٢]، وهذا لا يمنع أن القرآن الكريم أسمى وأعلى مرتبة في تبليغ المقصود الشرعي.

ذلك أن القرآن يقصد في مواضع معينة الاحتمال وتراخي اللفظ عن تحديد معناه إلى لفظ آخرأو سياق أو قرائن، وعليه بني العموم والخصوص والإطلاق والتقييد والإجمال والبيان والتفصيل. ولولا أن اللفظ تراخى عن التدقيق والحسم في المعنى لم يكن للقواعد الأصولية فائدة، وقد فعل في بعض المواضيع حيث أريد به نصا في المسألة لا يحتمل التأويل كما هو الحال في القصاص والحدود فهي مطروزة بألفاظ

---

[١] الاعتصام، ٢٦.

[٢] مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور، ص٢٧.

وأحكام هي المقصودة بعينها دون غيرها، مما هو مراد للشارع في كل زمان ومكان متى توفرت أسبابه وعلله وتحقق مناط أحكامه.

«ومن هنا يقتصر بعض العلماء ويتوحل في خضخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ ويوجه رأيه إلى اللفظ مقتنعا به فلا يزال يقلبه ويحلله، ويأمل أن يستخرج لبه ويهمل ... الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق. وإن أدق مقام في الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة عليها مقام التشريع»[١].

وحال السلف أنهم «كانوا في عصر التابعين وتابعيهم يشدون الرحال إلى المدينة ليتبصروا من آثار رسول الله ﷺ وأعماله وعمل الصحابة، ومن صحبهم من التابعين، هناك يتبين لهم ما يدفع عنهم احتمالات كثيرة في دلالات الألفاظ، وليتضح لهم ما يستنبط من العلل تبعا لمعرفة الحكم والمقاصد»[٢].

قال الإمام الشاطبي: «ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل وإن لم يكن ثم سبب خاص»[٣]، وقال ابن تيمية: «وقد يغلط الرجل، فَيَفْهَمُ من الكلام ما لا تحتمله اللغة العربية التي بعث بها الرسول ﷺ»[٤]

---

[١] مقاصد الشريعة، لابن عاشور، ص ٢٨.
[٢] نفسه، ص ٢٨.
[٣] الموافقات، ٣ / ٢٤٣ – ٢٤٤.
[٤] رفع الملام على الأئمة الأعلام، لابن تيمية، ص ٢٩.

المبحث الثالث: مسلك الاستقراء وأثره تشكيل الكليات التشريعية

المطلب الأول:

أثر الاستقراء في تشكيل الكليات بصفة عامة.

إن الاستقراء هو المحرك الأساس للبحث في العلوم كلها، وهو أمل الباحث وصمام أمانه في استثمان النتائج المتوصل إليها والحقائق المستخلصة بالبحث والتحري، حتى يستقر الباحث على حقائق يقينية، ومن لم يتخذ الاستقراء منهج بحث ومسلك تجربة، لا يعد عالما، قال الدكتور علي سامي النشار: «فمن كان دربا كان عالما، ومن لم يكن دربا لم يكن عالما، وحسبك بالدربة في جميع الصنائع»[1]. وما الدربة إلا استقراء نتائج البحث والتحقق من صحتها.

ويقول الدكتورعمرجدية: «ولقد شمل الاستقراء كثيرا من المجالات العلمية تجريبية وإنسانية، إذ أدرك الإنسان أن المنهج التجريبي فرع من الفروع الذي يتوصل به إلى المعرفة بصفة عامة واعتبر الاستقراء شاملا له ولغيره»[2]، ومن هنا كان لا مندوحة لعلماء الشريعة عامة والمشتغلين بالاستنباط الفقهي على وجه الخصوص من الاشتغال بمسلك الاستقراء واتخاذه آلة استخبار وتنقيب عن حقائق الأحكام الكلية المتخذة وسيلة للاستنباط والتشريع لذا «تنبه الأصوليون إلى أن منهجهم الاستقرائي هو منهج العلم ... وقد تكثر التجربة فتفيد القطع»[3].

---

[1] **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، سامي النشار، ص ٣٣٦.

[2] **منهج الاستقراء عند الأصوليين والفقهاء**، عمر جدية، ط١-٢٠١١م، دار الكتب العلمية، ص ١٥.

[3] **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ٣٣٥.

ولعل اهتمام الأصوليين بهذا المنهج عائد إلى ما له من مميزات خاصة وأهداف يقينية فكان «هدف المنهج الاستقرائي أن يوصلنا إلى كشف القوانين، فالنتيجة الاستقرائية هي صيغة القانون العملي، ومن ثم سمي الاستقراء منهج الكشف»[١]، نعم هو منهج استكشاف عن الحقائق الكبرى الكونية وغيرها،هذا وإن «التوجيه القرآني إلى دراسة الطبيعة أو معرفة آثار الله في الكون دليل آخر على ضرورة اتخاذ منهج الاستقراء وسيلة إلى كثير من الحقائق الإيمانية والعلمية، إذ السير في الأرض وتتبع دراسة الجزئيات الكونية طريق معرفة الحقائق والزيادة في الإيمان»[٢].

أضف ذلك أن التشابه قليل جدا في نظام التشريع الإسلامي بالنظر إلى رجوعه إلى المحكم، فأكثر الشريعة محكم كلي أو داخل تحت قوانينها الكلية القطعية المطردة، وفي سياق إبراز مسلك الاستقراء في الوصول إلى ما هو كلي مطرد نبه الشاطبي إلى أن «المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جرت على قانون النظر واتسقت أحكامها وانتظمت أطرافها على وجه واحد كما قال تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ [الزمر: ٢٢]

يعني يشبه بعضه بعضا ويصدق أوله آخره، وآخره أوله، أعني أوله وآخره في النزول»[٣]. هذا إنما يتحقق منه ويثبت عن طريق استقراء واسع لأحكام الشريعة وأسباب نزول القرآن وورود الأحاديث في سياقات تنزلها وفق الكليات التشريعية المعلومة معالمها وخصائصها ومميزاتها وطرق مسالكها.

---

[١] **منهج الاستقراء عند الأصوليين والفقهاء**، للأستاذ الدكتور عمر جدية، ١٥.

[٢] نفسه، ١٧.

[٣] **الموافقات**، ٦١/٣.

وقول كهذا إنما يبرهن على أنه «كما كان سعي علماء هذه الأمة حثيثا نحو إدراك أصولي دقيق وضبط منطقي مركز وتقعيد فقهي محكم، فقد آثروا إعمال المناهج الأصلية والمسالك الموصلة إلى الأحكام الكلية لحق بذلك للاستقراء أن يحظى بشأن عظيم»[١].

هذا وإن الاستقراء جمع بين أمرين مهمين في المذهبية الإسلامية، بين أصول الأدلة العقلية والنصوص النقلية، ليشكلا معا الكليات التشريعية في الشريعة الإسلامية، أي أن أصول الأدلة العقلية راجعة بالاستقراء إلى أصول الأدلة السمعية بحيث لا يمكن أن يتعارضا، فهما في الحقيقة أصول الفقه، ودليل ذلك الاستقراء.

قال أبو إسحاق الشاطبي: «إن المقدمات المستعملة في هذا العلم والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية»[٢]، ومعلوم أن طريق القطع هو الاستقراء الكلي التام أو شبه التام، وفي معرض إبراز قطعية الأصول الفقهية اعتبر رجوعها إلى الاستقراء العقلي حيث قال: «وإما سمعية وأجلها المستفاد من الأخبار المتواترة في اللفظ بشرط أن تكون قطعية الدلالة أو من الأخبار المتواترة في المعنى أو المستفادة من الاستقراء في موارد الشريعة»[٣].

وإلى مثل هذا المعنى المجلي لدور الاستقراء في ثبوت الكليات الشرعية، أشار الإمام الشاطبي أن صيغة العموم التي هي إحدى الخصائص المهمة جدا في معنى الكلي لها طريقان أكتفي في هذا الموضع بما هو في محل الاستشهاد وهو «استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من

---

[١] منهج الاستقراء عند الأصوليين والفقهاء، ص ٢٣.
[٢] الموافقات، ١ / ٢٤.
[٣] الموافقات، ١ / ٢٤ - ٢٥.

الصيغ والدليل على صحة هذا ... أن الاستقراء هكذا شأنه، فإنه تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام»[١].

هذا وإن ما يوضح أكثر أن الاستقراء من أهم وأجل المسالك المعتبرة للوصول إلى المعنى الكلي، «أقوال كثير من الرواد الذين أشادوا به»[٢]، وعظموا شأن طريقه في الوصول إلى مطلبهم العلمي، فبإطراد مواضع البحث على نتيجة واحدة وتواطؤ النتائج المتوصل إليها، وبتتبع جميع المواضع في ذلك فهو المسمى استقراء.

«ومهما يكن الأمر فإن الذي يمكن الجزم به باطمئنان هو أن الاستقراء عند الشاطبي هو أهم وأقوى طريق لمعرفة وإثبات مقاصد الشريعة»[٣].

ومعلوم أن المقصود هنا المقاصد الجزئية والكلية الخاصة والعامة، أي أينما دار المقصد إلا ويحتاج إلى استقراء في ثبوته وطريق معرفته، هذا وإن احتياج الكليات التشريعية إلى الاستقراء أكثر؛ من باب أولى.

«على أن أصول الفقه أي الأسس والكليات التي ينبني عليها لا بد أن تكون قطعية، ولا يقبل فيها الظن، والدليل على ذلك الاستقراء المفيد للقطع، لأن كليات الشريعة لا تستند إلى دليل واحد بل إلى مجموعة أدلة»[٤]، وهي ما يمكن أن يعبر عنه كما عبر عنه الشاطبي: «بالأصول الاستقرائية القطعية وهي الأدلة الكلية الثابتة قطعا بالمعنى في صورة قوانين محكمة لإفادة الفقه فهي ... قسم الكليات المعنوية ... وهي التي لا مادة

---

[١] نفسه، ٣ / ٢٠٧.
[٢] منهج الاستقراء عند الأصوليين والفقهاء، ص ١٥.
[٣] نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص ٢٨٣.
[٤] نفسه، ص ٢٨٤.

لها في صورتها الكلية وإنما هي معان مبثوثة في الكتاب والسنة ينتظمها الاستقراء في صورة قطعية»[١].

بقي لي في هذا المحور الأول العام أن أشير إلى نقطة تثار عادة وهي تخلف بعض الجزئيات واستثناؤها من معنى كلي، وهذا له علاقة بالاستقراء فعادة عند الباحثين والعلماء ما يقسمون الاستقراء إلى تام وناقص، أو استقراء كلي وجزئي.

فكان لا مندوحة لي من أن أناقش هذه المسألة في الاستقراء، وتخلف بعض الجزئيات عن كليها، أمزج بين الأمرين في صورة متكاملة، على اعتبار أنه «إذا كان الكلي مضمنا في الجزئيات فإنه لا يمكن التعرف عليه إلا بعد العلم بتلك الجزئيات ولن يتأتى ذلك إلا بفضل التتبع واعمال الاستقراء»[٢].

قرر أبو اسحاق في معرض نقاشه ما يمكن أن يطرأ على الكلي من استثناءات، هل تقدح في كليته؟ فأكد بناء على الاستقراء؛ أن الجزئيات القليلة المستثناة لا تؤثر لاعتبارين: أحدهما أن خروج بعض هذه الجزئيات واستثناؤها من كلي، إنما هو لدخولها تحت كلي آخر، وثانيهما أن الجزئيات المستثناة تعود بالتأويل إلى كلي حتى تدخل تحت أقرب الكليات إليها، فلم تكن مخالفة للكلي على هذا الاعتبار إلا في الظاهر.

«وذلك أن الأمر العام والقانون الشائع ... لا تنقضه الأفراد الجزئية الأقلية لأن الكلية إذا كانت أكثرية في الوضعيات انعقدت كليتها ... يدل عليه الاستقراء»[٣]،

---

[١] المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص ٢٨٣.
[٢] منهج الاستقراء عند الأصوليين والفقهاء، ١٥٥.
[٣] الموافقات، ٣ / ٢٥٢.

فـ«المعلوم أن الشريعة الإسلامية تضم كليات وجزئيات وهي تعنى بالأولى عنايتها بالثانية، وإذا كان الشارع سبحانه أكد على حفظ الكليات، فإن ذلك دعوة غير مباشرة إلى حفظ الجزئيات، لأن أدنى تساهل فيها يؤثر سلبا على الكليات، وحتى في حالة التعارض فلا يمكن الاستخفاف بالجزئيات وإهدارها بشكل كلي، بل لابد من مراعاة المقدار الذي يحفظ الكليات»[١]، ولا يهمل الجزئيات ويضيعها.

«فإذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية، ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة، فلابد من الجمع في النظر فيما بينهما، لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفاظ على تلك القواعد، إذ كلية هذه معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة»[٢].

وما كان نصا ولم يمكن تأويله بأحد هذين الاعتبارين، إنما يكون خاصا غير عام، وعلى هذا الوجه خرجت خواص النبي ﷺ وأهل بيته أمهات المؤمنين وبعض أصحابه، نحو زواجه ﷺ بأكثر من أربع نسوة، وتحريم الزواج بأمهات المؤمنين بعده، وعدم إعطاء ميراث تركته لأهله من بعده، وكثير من مثل ذا وغيره، مما شهد الدليل القاطع أنه على غير عمومه.

ذلك أن «الكلي لا يثبت كليا إلا من استقراء الجزئيات لتشكل كليا كلها أو أكثرها ... لأن الاستقراء قطعي إذا تم»[٣]، والحق أن الجزئيات تستقرأ لتشكل كليا يجمعها في خط ناظم ويحكم عليها به، وتقيد الشوارد من الجزئيات بقانونه الكلي الناظم، حتى «يكون الحكم المتوصل إليه متطابقا مع المقصود الشرعي ... وإن أي معالجة لجزئية

---

[١] منهج الاستقراء عند الأصوليين والفقهاء، ١٥٥.
[٢] الموافقات، ٣/ ٨.
[٣] نفسه ١ /٨.

معينة بمعزل عما يلتصق بها من كليات وأصول، يعد مخلا بإحدى الثوابت الشرعية المقررة، ومفض إلى نوع من الاختلال والاضطراب في سلامة حصول الأفعال وآثارها على وفق ما أراد الشارع الحكيم»[١].

بعد هذا المحور العام عن أثر الاستقراء في تشكيل الكليات، أتطرق إلى أثره في تشكيلها في مراتبها الثلاثة، على أساس أن مسلك الكليات الذاتية الحقيقية تثبت بمسلكي المعجزة الكونية والقرآنية الدالة على صدق النبوة، وإمكانية الوحي الإلهي إتماما لرعايته لخلقه وإكراما لإنسانية الإنسان، إذن بقي لي أن أقارب أثر الاستقراء في تشكيل الكليات العليا والمقاصد الكبرى.

---

[١] الاجتهاد المقاصدي، للدكتور نور الدين الخادمي، ٢ / ١٤٩.

المطلب الثاني:

أثر الاستقراء في تشكيل الكليات الإضافية

ذلكم العقل الفعال والمتجدد المواكب للأحداث والمجدد لوظيفة النبوة في الأمة، فالعلماء المفكرون نائبون مناب النبوة في الأمة – كما قال الشاطبي وإعمالا للاجتهاد والتشريع للمستجدات.

ثم إن أدلة الوحي الدالة على جزئيات الأحكام من غير استقراء؛ قليلة جدا، وهي على كل حال محدودة متناهية، فلابد للإحاطة بغير المتناهي من الأقضية والمستجدات، وظواهر نصوص الوحي بالتأويل، وإلحاق الجزئي منها بالكلي، لابد من أدلة قطعية تضبط الاجتهاد وتقعد له قواعد تبعده عن الهوى، والتقول على مقاصد الشارع الحكيم.

والاعتبار الثالث هو أن المعجزة المحمدية الخاتمة في معظمها رسالة ناهجة في التفكير والاستنباط والتعقل والتشوف إلى فقه المآلات المعتبرة شرعا وعقلا، في الأحكام الجزئية والمصالح الكلية المحتاج إليها في كل عصر مهما اختلفت الأحوال والظروف، فالكتاب الكريم في شأن منهجه هذا لابد أن ينص على اعتبار أدلة إضافية تضبط الاجتهاد؛ وتضمن انضباطه لمعطيات الوحي كتابا وسنة والابتعاد عن الهوى.

وذلك بما أن الاجتهاد كالكتاب الموحى به في التحويم عن مقاصد الشارع والبحث عنها، فكانت الكليات الإضافية قوانين قطعية لضبط الاجتهاد وجعله في إطار الوحي، على اعتبار أن مشروعية هذه الكليات الإضافية من الوحي نفسه باستقراء آيات القرآن العظيم والأحاديث النبوية وتصرفات التشريع الإسلامي عبر التاريخ منذ زمن النبوة والخلفاء الراشدين وسائر الصحابة والتابعين وما استخلص من مصادر أصول الفقه عند السلف الصالح.

ذلك أن «أصول الفقه إنما معناها استقراء كليات الأدلة حتى تكون عند المجتهد نصب عين وعند الطالب سهلة الملتمس»[١]، والأصل لا يعتبر أصلا إلا «أن يكون مقطوعا به؛ لأنه إن كان مظنونا تطرق إليه الاختلاف، ومثل هذا لا يجعل أصلا في الدين عملا بالاستقراء والقوانين الكلية»[٢].

لذلك كان إمامنا أبو اسحاق الشاطبي: «يمهد كليات يشهدها بأدلة الاستقراء من الشريعة فيضم آية إلى آيات وحديثا إلى حديث، وأثرا إلى آثار عاضدا لها بالأدلة العقلية والوجوه النظرية حتى يدق عنق الشك ويسد مسالك الوهم، ويظهر الحق ناصعا بهذه الطريق الذي هو نوع من أنواع التواتر المعنوي»[٣].

قال رحمه الله في هذا الصدد الدال على الدليل المعتبر «وأسوق من شواهده في مصادر الحكم وموارده مبينا لا مجملا معتمدا على الاستقراءات الكلية، غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبينا أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية»[٤].

وفي موضع آخر وسياق آخر أكد هذا المعنى حيث قال: «فإذا أخذ الدليل في الاجتماع أعم من هذا تكاثرت الأدلة على اعتباره في الجملة، كالأمر بالاجتماع والنهي عن التفرقة، لما في الاجتماع من المعاني التي ليست في الانفراد والتعاون والتظاهر، وإظهار أبهة الإسلام وشعائره، وإخماد كلمة الكفر»[٥].

---

[١] **الاعتصام**، ص ٢٦.
[٢] **الموافقات**، ١ /٢٣.
[٣] **الموافقات**، من مقدمة الأستاذ مشهور آل سلمان، ١/٩.
[٤] نفسه، ١ / ١٨.
[٥] نفسه، ٣ / ١٣٥.

فإن تخريج أي مسألة ما في جزئية معينة؛ سواء كان من ظواهر النصوص التي تحتاج إلى تأويل أم كان مسكوتا عنه أصلا لابد، في ذلك قبل النطق بالحكم من استقراء موارد الأدلة ومصادر التشريع الإضافية، والتي يمكن أن ألخصها في الإجماع، والاجتهاد إذا تعاضدت أدلته في إفادة حكم معين، كأن يُخَرّج على أصل الاستحسان معضداً بالمصالح المرسلة وسد الذرائع، واعتبار المال وغير ذلك مما هو مختلف فيه على انفراد متفق فيه متعاضدا.

هذا كله لابد له من استقراء لمختلف هذه الأدلة مع موافقتها وخدمتها للكليات التي فوقها سواء المعنوية أوالكليات العليا والمقاصد الكبرى، حتى تعتبر بمثابة الوسيلة إليها وهي كذلك، «وهكذا سائر الأدلة في قواعد الشريعة، وبهذا امتازت الأصول عن الفروع، إذ كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة وإلى مآخذ معينة ... بخلاف الأصول فإنها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق لا من آحادها على الخصوص»[1].

وقبل أن أختم هذا الأمر الخاص بأثر الاستقراء في تشكيل الكليات الإضافية، أود أن أشير إلى أن كثيرا مما أنكره أبو اسحاق من البدع لم تخرج على دليل كلي، وإنما على أدلة ضعيفة منفردة ثبت ذلك بالاستقراء أيضا، فالاعتماد على الاستحسان وحده أو المصالح المرسلة وحدها في القول بجواز أمر تعبدي أو عدم جواز أمر عادي، فالأصل المختلف فيه بوحده ليس دليلا في نفسه على الإثبات أو النفي بل لابد من تعاضده بغيره من الأدلة المتفق عليها أو المختلف فيها.

---

[1] نفسه، ١ / ٢٨.

وهكذا؛ خبر الواحد، إذ لابد من تعاضده مع بعضه أو غيره من الأدلة الأخرى المعتبرة، «وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية، تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه، فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم، فهو الدليل المطلوب، وهو شبيه بالتواتر المعنوي بل هو كالعلم بشجاعة علي ﷺ، وجود حاتم»[1]، فهو دليل منتزع من متعدد الاستشهادات؛ والأدلة المتعددة الجزئية المستقرأة في حصول معنى واحد متفق عليه ولو في سياقات مختلفة.

على هذا المنوال جرى عند الشاطبي إنكار المستحدثات في الدين، إذ هي لم تنتزع مشروعيتها من متعدد الأدلة فقال رحمه الله في معرض إنكار البدع وذم أهلها وتسفيه أدلتهم، على اعتبار قاعدته الاستقرائية في اعتبار الدليل، وأن كل محدثة في أمور العبادات بدعة وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار، وأن ما استشهد به من جواز المحدثات عند بعض السلف الصالح؛ كصلاة التراويح مثلا، فإنما هي منتزعة من متعدد الأدلة أقواها وأعلاها الدليل المتفق عليه، والذي يعتبر أحد الكليات الإضافية وأعلاها مرتبة ألا وهو الإجماع على استحسان صلاة التراويح بالهيئة المعروفة، عضد ذلك أخبار آحاد ومصالح مرسلة.

هذا وإن مسلك الاستقراء يدل على أن الإجماع منعقد على انكار البدع وأنه ليس في القبيح حسن، حيث قال أبو إسحاق: «أجمع السلف الصالح من الصحابة

---

[1] الموافقات، ١ / ٢٦.

والتابعين ومن يليهم على ذمها (أي البدعة) كذلك وتقبيحها والهروب عنها وعمن اتسم بشيء منها ولم يقع منهم في ذلك توقف ... فهو بحسب الاستقراء إجماع ثابت»[١].

أختم هنا بقول نفيس للإمام الشاطبي دال على ما أنا فيه من إظهار أثر مسلك الاستقراء في الكليات الإضافية حيث قال: «الناظر في المسائل الشرعية إما نظر في قواعدها الأصلية أو في جزئياتها الفرعية، ... لأن نظره في مطلوبه إما نظر في جزئي وهو ثان عن نظره في الكلي الذي ينبني عليه، وإما نظر في كلي ابتداء، والنظر في الكليات ثان عن الاستقراء وهو محتاج إلى تأمل واستبصار وفسحة زمان يسع ذلك»[٢].

---

[١] الاعتصام، ص ١٤٢

[٢] الموافقات، ٤ / ٥٢٦.

المطلب الثالث:

أثر الاستقراء في تشكيل الكليات المعنوية المستقرأة

إن وسم هذه الكليات بالمستقرأة؛ إنما هو بدون شك لكونها مستقرأة من معاني الوحي كتابا وسنة، ومن سياسته في التشريع، بالتتبع والاستقراء.

وهي منقسمة إلى قسمين كما سبق في معرض الحديث عن الكليات النصية التي نُص عليها في دليل جزئي استقرأت باقي مادتها من غيره حتى أفادت القطع، وكليات إنما هي من محض الاستقراء دون دليل جزئي ينص على تسميتها.

ويمكن أن أمثل لهذه الكليات على سبيل المثال لا الحصر، بكليات العدل والحرية والكرامة، وكلية رفع الحرج ودفع المشاق، وعدم التكليف بما لا يطاق، والسماحة، والتدرج وحسن الأخلاق والمعاملة، والصبر والتضحية، والعفة والشهامة والإيمان والتوحيد الخالص، وبطبيعة الحال فإن هذه الكليات متناثرة يمكن ضم بعضها إلى بعض تحت مسمى واحد ومقصد واحد، كما أن هذه الكليات مبثوثة في الشريعة كلها في أبوابها وآياتها وأحاديثها وجميع تصرفاتها طلبا أو دفعا أو على وجه الإباحة.

في هذا الصدد أسوق استشهادا لأبي إسحاق يوضح بدقة وجلاء أثر الاستقراء في تشكيل هذه الكليات المعنوية بقوله: «العمومات إذا اتحد معناها، وانتشرت في أبواب الشريعة أو تكررت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص، فهي مجراة على عمومها على كل حال ... والدليل على ذلك الاستقراء، فإن الشريعة قررت لا حرج علينا في الدين في مواطن كثيرة ولم تستثن منه موضعا ولا حالا، فعده علماء الملة أصلا مطردا وعموما مرجوعا إليه من غير استثناء، ولا طلب مخصص، ولا احتشام من إلزام الحكم

به، ولا توقف في مقتضاه، وليس ذلك إلا لما فهموا بالتكرار والتأكيد من القصد إلى التعميم التام»[١]، وليس ذاك إلا شأن الكلي المعلومة خصائصه ومميزاته.

وفي موضع آخر جاء تقرير هذا المعنى في اعتبار الكليات المعنوية المستقرأة حيث قال الشاطبي: «فكذلك إذا فرضنا رفع الحرج في الدين مثلا مفقود فيه صيغة عموم، فإنا نستفيده من نوازل متعددة خاصة، مختلفة الجهات متفقة في أصل رفع الحرج»[٢].

فأبو إسحاق «جعل الاستقراء طريقا لإثبات التواتر المعنوي، وذلك لأن هذه الجزئيات تتضمن الكلي المراد إثباته، ولتعددها وكثرة تنوعها يفهم منها ثبوت القدر المشترك ... إثبات العموم أو الكلي باستقراء الجزئيات»[٣].

فلا طريق إلى الكليات المعنوية إلا الاستقراء الكلي التام أو شبه التام، ولذا أطلق عليها الكليات المستقرأة، وهي مستقرأة من معاني الشريعة ومقاصدها ومكارم أخلاقها العليا.

أقتصر في التمثيل لهذا المعنى على كلية واحدة من الكليات المستقرأة وبها يتضح المثال على غيرها، وبمنهج أخذها يتضح استقراء الشريعة وأثره في تشكيل هذه الكليات، وهذه الكلية المراد التمثيل بها هي كلية التيسير ورفع الحرج، باعتبارها كلية معنوية مستقرأة من الأصول العظمى في التشريع الإسلامي، ومن المقاصد الكلية في كل التكاليف الشرعية نظرا لتوافر مجموعة من الأدلة القرآنية ومن السنة النبوية على كون

---

[١] الموافقات، ٣ / ٢١٢.
[٢] نفسه، ٣ / ٢٠٧.
[٣] نفسه، هامش ٣ / ٢٠٧-٢٠٨.

التيسير ورفع الحرج من المقاصد التي اصطبغ بها التشريع الإسلامي في كل فروعه وأبوابه ومقاصد أحكامه.

لذا قال الإمام الطاهر بن عاشور في هذا السياق: «السماحة أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها، فالسماحة سهولة المعاملة بالاعتدال فهي وسط بين طرفي الإفراط والتفريط، لأن كلا من الطرفين يدعو إليهما الهوى الذي حذر الله منه في مواضع كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص :/٢٥] وقوله: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ﴾ [النساء:/١٧٠] ... فالتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط هو منبع الكلمات. وقد قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة ١٤٢] ... فالسماحة هي السهولة المحمودة؛ فيما يظن الناس التشديد فيه ومعنى كونها محمودة أنها لا تفضي إلى ضرر أو فساد، وفي الحديث الصحيح عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ رحم الله رجلا سمحا إذا باع، سمحا إذا اشترى، سمحا إذا اقتضى»[1].

وهو معنى متواتر في الكتاب والسنة ويشهد له أكثر الدلالة على قصد اليسر والسماحة ورفع الحرج والعفو، قال تعالى في سورة البقرة: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة:١٨٤] وقال في سورة الحج: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج :/ ٧٦] وقال سبحانه: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة :/٧] وقال في ختام سورة البقرة: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر ابن عاشور، ص ٦٦.

الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة ٢٨٥].

وعن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه فسددوا وقاربوا وأبشروا»[١]. وفي الحديث، أن رسول الله ﷺ قال: «إنما بعثتم ميسرين، ولم تبعثوا معسرين»[٢] وعن عائشة رضي الله عنها قالت: «كان رسول الله ﷺ ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما»[٣]

«واستقراء الشريعة دل على أن السماحة واليسر من مقاصد الدين، والمراد من الإثم ما دلت الشريعة على تحريمه»[٤].

قال إمام المقاصد أبو إسحاق الشاطبي: «إن الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع»[٥]، واستدل لذلك بكثير من الأدلة التي ذكرناها آنفا، والحق أن الشاطبي فرق بين ما لا يطاق للمكلف فعله. «وهو ما لا يدخل تحت مقدور المكلف ويبقى النظر فيما يدخل تحت مقدور لكنه شاق عليه»[٦].

---

١ أخرجه البخاري في **الصحيح** كتاب الإيمان باب الدين يسر وقول النبي ﷺ أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة رقم ٣٩.

٢ أخرجه أبو داود في سننه الجزء ١ رقم ٣٧٩.

٣ أخرجه البخاري في **صحيحه** كتاب الجمعة باب من انتظر حتى تدفن رقم ٦٧٨٦ واللفظ لمسلم كتاب الفضائل باب مباعدته ﷺ للآثام واختياره من المباح أسهله وانتقامه لله عند انتهاك حرماته رقم ٦١٩٣.

٤ **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الطاهر ابن عاشور (بتصرف) ص ٦٦ - ٦٧.

٥ نفسه، ص ٦٧.

٦ **الموافقات**، ٢ / ٣٤٤.

من هنا يتبين أن الشارع لم يقصد إلى مشقة ولا تعسير بل وضع مجموعة من الأحكام للخروج بالمكلف من دائرة المشاق وكل ما من شأنه أن يجعله في حرج أو عسر أو ما يجعله لا يساير حياته بشكل عادي لا يشعر فيه بضيق، فوضع مجموعة من الشروط والقيود للأعمال الشاقة رجاء للتيسير وكذلك الرخص والأسباب، أي أن الأحكام التكليفية اقترنت بها الأحكام الوضعية لهذا الغرض.

يقول ابن عاشور: «ومما يجب التنبه له في التفقه والاجتهاد: التفريق بين الغلو في الدين وبين سد الذريعة وهي تفرقة دقيقة، فسد الذريعة موقعه وجود المفسدة، والغلو موقعه المبالغة والإغراق في إلحاق مباح بمأمور أو منهي شرعي بأشد مما أراد به الشارع، بدعوى خشية التقصير من مراد الشارع وهو المسمى في السنة بالتعمق والتنطع»[1].

خلاصة الكلام فإن هذا الأصل الكلي قد تضافرت فيه الأدلة العقلية والنقلية على اعتباره أحد الأصول والكليات الأكثر إلحاحا من الشارع، التي لا ينبغي لأهل الاجتهاد المقاصدي أن يغفلوا عنها طرف عين.

---

[1] مقاصد الشريعة لابن عاشور، ٣٣٢.

المطلب الرابع:

آثر الاستقراء في تشكيل الكليات العليا والمقاصد الكبرى

إن من الأمور المعلومة لدى الأصوليين الفحول من علماء الشريعة أن الفقه الإسلامي تراتبي في الوصول إلى غاياته ومقاصده العظمى، فكان منه ما هو وسيلة إلى مقصد كلي، ومنها ما هو كليات وسائلية إلى مقاصد كلية عليا وكليات كبرى.

فـ«استقر بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاث مراتب، فإذا بلغ الإنسان مبلغا فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة وفي كل باب من أبوابها قد حصل له وصف هو السبب في تنزيله منزلة الخليفة عن النبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراد الله»[1].

فالطالب الباحث عن أسمى العلوم وأجلها وأصلحها لهذا الإنسان، إنما يحصل له ذلك بالعلم بجميع أحكام الشريعة الجزئية والكلية المستقرأة منها بجميع تفاصيلها وأبوابها وفروعها وأصولها، منقولها ومعقولها وسائلها وغاياتها، أخذ ذلك بآلة الاستقراء وآلياته حتى يصل إلى «حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين، وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات وما هو مكمل لها ومتمم لأطرافها، وهي أصول الشريعة وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها، ... وعلم الشريعة من جملتها إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها حتى تصبح في العقل مجموعة في كليات مطردة عامة ثابتة غير زائلة ولا متبدلة، وحاكمة غير محكوم عليها»[2].

---

[1] الموافقات، ٤ / ٣٧٣.

[2] نفسه، ١ / ٥٢.

لذلك كانت أعلى مقاصد الشريعة هو الأخذ بالمصلحة ودفع المفسدة جملة وتفصيلا، وإنما يجتمع ذلك كله في المراتب الثلاثة وما حام حومها من مكملاتها، أي أن «كل شيء في الشريعة راجع إلى أحد هذه الضروريات، أو راجع إلى اثنين منها أو ثلاثة، المهم لا يخرج عن واحد منها أو لا يخرج عن مجموعها، فهذا هو الدليل الأقوى والأشمل»[١].

وإنما الدليل الواضح والحاسم في مثل هذا الاستقراء، فواضح بجلاء أن له أثرا كبيرا في الوصول إلى الكليات الضرورية منها والحاجية والتحسينية، أي بالاستقراء حصل أن «الشريعة كلها ترجع إلى حفظ مصالح العباد ودرء مفاسدهم، وعلى ذلك دلت أدلتها عموما، وخصوصا دل على ذلك الاستقراء، فكل فرد جاء مخالفا فليس يعتبر شرعا إذ قد شهد الاستقراء بما يعتبر مما لا يعتبر، لكن على وجه كلي عام»[٢].

من هنا يظهر الخطر الكبير حسم القول بمقصود الشارع كذا أو كذا خارج اعتبار هذه «الكليات الاستقرائية التي لا يمكن التوصل إليها إلا عن طريق استقراء النصوص الشرعية والأحكام الجزئية»[٣].

«فالقول بقصد الشارع إلى حفظ هذه الكليات الكبرى لا يكفي لإثباته الإتيان بنص أو بضعة نصوص - إن وجدت - تصرح بهذا القصد فالقضية أكبر وأخطر من أن تثبت بدليل يمكن تطرق الاحتمال إليه سواء في ثبوته أو دلالته أو سلامته من المعارض ... لأنها أصل أصول الشريعة»[٤].

وفي موضع آخر من كتابه **الاعتصام** حيث أنكر البدع بماهي متوجهة أساسا إلى نخر الكليات الضرورية والمصالح الملتفة حولها من الحاجيات والتحسينيات التي هي أحد أعظم

---

[١] **محاضرات في مقاصد الشريعة**، أحمد الريسوني، ١٦٢.
[٢] **الموافقات**، ٤ / ٤٥٦.
[٣] **منهج الاستقراء عند الأصوليين والفقهاء**، ص ٢٧٤.
[٤] **نظرية المقاصد عند الشاطبي**، ص ٢٨٦.

أساس لقيام مصالح الناس وسعادتهم الدنيوية والدينية، إن البدع الكلية التي تجري في هدم أحد هذه الكليات المقاصدية العظمى، وإنما مرد ذلك إلى الاستقراء حيث قال أبو إسحاق الشاطبي: «والثاني طرف الإغراق في البدعة وهو الذي تكون فيه البدعة كلية تخرم أصلا كليا جريا على عادة الله في كتابه العزيز، ... وهذا المعنى معلوم بالاستقراء، وذلك الاستقراء - إذ تم - يدل على قصد الشارع في ذلك المعنى»[١].

من هنا كان الاستقراء أيضا ميزانا لمعرفة ما هو من الوسائل المهمة لمقاصد الشارع، وما هو من مقاصد هدمها، وبلبلة نظامها، «فالمعتمد إنما هو أنا استقرينا الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه»[٢].

الحاصل أن الاستقراء له دور مهم وأثر بالغ في تشكيل الكليات التشريعية لا يمكن أن يستطيع باحث في أي علم من العلوم المادية أو الإنسانية أن يدعى أنه يمكن أن يستغنى عن آلياته وآلته المنهجية التي تفرض نفسها تلقائيا في كل بحث جاد. وما عري بحث عن الاستقراء في أي ميدان من ميادين البحث العلمي، إلا وكان بحثا لا يرقى إلى مسمى البحث بمعناه المنهجي ولهذا فإن «المتتبع لآيات القرآن الكريم ليجد معظمها دالا على إعمال المنهج الاستقرائي»[٣].

فكان من الضروري والطبيعي أن يكون الاستقراء أحد أهم المسالك العلمية الممنهجة الدالة على الكليات التشريعية، حتى إنه لمن دواعي الوسم الحسن والمنهج القويم أنه يمكن أن تسمى نظام التشريع الإسلامي كليات تشريعية استقرائية إذ كل مدارها على الاستقراء في مبناها ومعناها وقطعيتها وإحكامها، وعقلانيتها واطرادها وعمومها.

---

[١] الاعتصام، ٤٣٢.

[٢] الموافقات، ٢ /٢٦٢.

[٣] منهج الاستقراء عند الأصوليين والفقهاء، ص ١٦.

الفصل الثاني: مجالات إعمال الكلي عند الشاطبي

وفيه مبحثان

المبحث الأول: مفهوم الجزء والكل في سياق إعماله في الأحكام عند الشاطبي

المبحث الثاني: مجال إعمال الكلي في الأحكام عند الشاطبي

المبحث الأول:

مفهوم الجزء والكل في سياق إعماله في الأحكام عند الشاطبي

المطلب الأول:

مفهوم الكل والجزء من حيث البعد الوظيفي

لقد ألفينا أبا إسحاق الشاطبي بعلمه الفياض، ذا تقسيمات واصطلاحات قل نظيرها، من غير أن يغفل الاستدلال لها من منقول الوحي ومعقوله، ولا ضير فهو فارس المنقول والمعقول كما قيل ومن هنا يمكن أن أقول إن مفهوم الجزء والكل في سياق إعماله في الأحكام الشرعية عند الشاطبي يدور في فلك هذين التعريفين:

فالجزء هو: فعل مكلف واحد أو أكثر لم يبلغوا الكثرة المؤثرة من غير مداومة على ذلك الفعل.

والكل هو: فعل كثرة مستفيضة من المكلفين مؤثرة بفعلها في زمن واحد، أو فعل لمكلفٍ واحد مع المداومة والاستمرار على ذلك الفعل، مما يؤثر على مقصد الحياة الطبيعية سلبيا أو إيجابيا.

ويمكن شرح هذين التعريفين: بأن المراد بالجزء والكل؛ أفعال المكلفين على جهة التكليف، أي لاستثناء الصبي والمجنون والنائم.

فأفعال أمة من الناس مؤثرة بفعلها في السير الطبيعي للحياة تعتبر كلياً؛ أي إذا كان الحكم مباحاً بالجزء ممنوع بالكل، يمنع على هؤلاء من حيث كثرتهم وإن أبيح لآحادهم على حدة من غير اجتماع عليه. وإذا كان الحكم مباحاً بالجزء مطلوبا بالكل

يجب على هؤلاء من حيث مجموعهم وجوباً كفائياً وإلا أثم من له القدرة ولم يفعل ذلك.

وهذا النوع من الكلي هو ما يمكن أن أسميه بالكل العددي. والنوع الثاني من الكلي هو كلي المداومة والاستمرار؛ وهو أن يداوم مكلف واحد أو أكثر ما لم يبلغ الكثرة المؤثرة على فعل مداومة مؤثرة على السير الطبيعي للحياة؛ أوعلى حقوق الغير، كالجلوس في المقهى يومياً في معظم وقت النهار مما ينجم عنه ضياع لكثير من الحقوق الدينية والدنيوية.

وعليه فكل فعل يؤثر في سير الحياة العامة للفرد أو المجتمع يعتبر كليا، لا تعتريه الإباحة أبدا إلا ما كان من جهة العفو؛ فإن كان مباحاً بالجزء ممنوعا بالكل يمنع على هذا المكلف، وإن كان مطلوباً بالكل على الأعيان تعين في حقه أي لا ينبغي المداومة على تركه «كصلاة الجماعة وصلاة العيدين وصدقة التطوع... والوتر والفجر، والعمرة وسائر الرواتب؛ فإنها مندوب إليها بالجزء، ولو فرض تركها جملة لجُرِّحَ التارك لها»[1]، وهو ما يمكن أن أسميه بكل «المداومة والاستمرار».

[1] الموافقات، ١/٩٠.

المطلب الثاني:

من معاني الكلي من حيث البعد العملي

في هذا المطلب أشير إلى مسألة لها ارتباط بهذا النوع الأخير من نوعي الكلي المذكورة في المطلب السابق، لأقرر على ضوئها أمراً ذا بالٍ في الثقافة والتراث الإسلاميين، وهي مما يرتبط بمفهوم كلي المداومةِ والاستمرار، وهو ما يمكن أن يقوم به فرد واحد بما أتاه الله من القوة والحكمة والعلم؛ فيكون فعله مما يوازي فعل أمة من الناس؛ من أمثال أولي العزم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، فيكون الواحد منهم أمة لوحده بما أتاهم الله تعالى من الحكمة في الدعوة والبلاغ والتبصر والأعمال الفاضلة وتطبيق ما علموا، وربط العلم بالعمل والإخلاص، فحباهم الله بفضله وجوده وكرمه ما جعل الواحد منهم يقوم مقام أمة لوحده، فمنزلته هاته ومقامه هذا لا يمكن أن يَتَحَصَّلَ في فرد من آحاد الأمة إلا أن يكون مؤيداً بالله مسدداً بمحض رحمته سبحانه وتعالى.

فهذا سيدنا محمد رسول الله ﷺ الذي أبهر الناس بجلائل أعماله، وفضائل أخلاقه، وجوده وكرمه، كان قرآناً يمشي على الأرض، فكان فعلُه كلياً من حيث نتائجه وعوائده على الخلق كله مذ بعثه الله إلى قيام الساعة.

وكذلك مَثل أصحابه رضوان الله عليهم أجمعين الذين تربوا على يديه ﷺ، ومَنْ جاء بعدهم من حيث الإيمان والجهاد والصدق والإخلاص، «كان كل واحد منهم أمةً في رجل، ورجلا في أمة»[١].

إلى غير ذلك من الوقائع من هنا وهناك في التاريخ الإسلامي المشرق؛ ممن تحقق بهذه الرتبة من الإمامة في الدين والتجديد لمعالمه في النفس والمجتمع وهم العلماء الربانيون المخلصون.

من هنا اشتهر في تاريخ الجرح والتعديل عند المحدثين وبين كثير من الناس أن المفتي أو العالم أو حتى الإمام الذي يؤم الناس في الصلاة، لا يجوز له بالجزء كل ما يجوز لغيره من العوام بالجزء، بصفة مقامه الذي لا ينبغي إلا لمن تحقق في نفسه بمرتبة الكلي، من حيث الدوام والاستمرارعلى فعل الطاعات وترك المعاصي والانحرافات: الكبائر منها والصغائر، حتى ولو كانت مباحة بالجزء مما هو مطلوب الترك بالكل لغيره، ولذلك رد المحدثون الكبار الحديث بجملة من التصرفات باعتبارها من خوارم المروءة، كالأكل في الطرقات أو كشكل من أشكال اللباس الذي لا ينبغي لمثله، وهي: «المباحات التي تقدح في العدالة المداومة عليها»[٢]، من لدن مكلفٍ واحد أو مجموعة من المكلفين، أي تقدح في العدالة عند بلوغ الحد الكلي.

وبما أن العالم أوالمفتي أو من لهم شأن كبير في تسيير شؤون حياة الناس والتأثير عليهم، كان في مقام الكلي، بما اشتغل به من وظائف مؤثرة في الشؤون العامة

---

[١] العبارة للدكتور فريد الأنصاري، في الثناء على العالم العلامة المحدث المجدد لأصول علم الحديث الشيخ محمد ناصر الدين الألباني -رحمهما الله جميعا- (**الأخطاء الستة**، ص١٣٨).

[٢] **الموافقات**، ١/ ٩٠.

للأمة صار المباح بالجزء المطلوب الترك بالكلي بصفته خارما للمروءة[١]، في حقه بالجزء والكل مطلوب الترك.

خلاصة الكلام إن «الإباحة بحسب الكلية والجزئية تتجاذبها الأحكام البواقي؛ فالمباح يكون مباحاً بالجزء مطلوباً بالكل على جهة الندب، أو الوجوب، ومباحاً بالجزء منهياً عنه بالكل على جهة الكراهة أو المنع»[٢].

---

[١] فصَّل الدكتور فريد الأنصاري في مثل هذا المعنى من خوارم المروءة في عصرنا الحالي، في كتابيه **جمالية الدين**، و**كتاب مفهوم العالمية**، من ٤٧ إلى ٥٠.

[٢] **الموافقات** ١/ ٨٩.

المبحث الثاني:

مجال إعمال الكلي في الأحكام عند الشاطبي

تمهيد وتقعيد:

إن الناظر في جل المباحث الأصولية؛ يتضح له بشكل جلي أنها نُسجت على منوال ما جاءت الشريعة من أجل تحقيقه، من المقاصد الكبرى والكليات العليا، تضافرت هذه الأحكام الشرعية في خدمتها وتحقيق غاياتها على أحسن الوجوه وأحكم الطرق؛ ليتأتى حفظ الكليات الشرعية الأساسية بجلب المصالح وتكثيرها ودرء المفاسد وتقليلها، عبر أهم وسيلة وهي الأحكام الشرعية سواء جزئية كانت أم كلية وجوداً وعدماً.

فما كان حفظه من جهة الوجود طلب الشارع فعله وجوباً أو ندباً بالجزء أو الكل أو بهما معا، وإن كان بالكل أشد طلبا وألح مطلوباً؛ باعتباره أكثر تأثيرا في خدمة المقصود الشرعي والوصول إليه، وحفظه من جهة العدم طلب الشارع تركه تحريما أو كراهة بالجزء أو بالكل أو بهما معا إن كان بالكل أشد طلبا لتركه لما له من مفاسد لها كبير تأثير في خرم المقصود الكلي.

رغم وضوح ما ذهب إليه الإمام الشاطبي من تقسيم الأحكام باعتبار الجزء والكل، إلا أنه صار في الاستدلال على ذلك ليطمئن القلب كما يقول: «إذا تقررتصويرالكلية والجزئية في الأحكام الخمسة فقد يطلب الدليل على صحتها، والأمر فيها واضح مع تأمل ما تقدم في أثناء التقرير، بل هي في اعتبار الشريعة بالغة مبلغ القطع، لمن استقرأ الشريعة من مواردها ومصادرها ولكن إن طلب مزيداً من طمأنينة القلب وانشراح الصدر فيدل على ذلك جمل منها ما تقدمت الإشارة إليه في التجريح بما داوم عليه الإنسان مما لا يجرح به لو لم يداوم عليه ... ومنها أن الشارع وضع الشريعة على

اعتبارالمصالح باتفاق ... والمصالح المعتبرة هي الكليات دون الجزئيات ... ومنها ما جاء من الحذر من زلة العالم في علمه أو عمله إذا لم تتعد لغيره ... فإذا تعدت صارت كلية بسبب الاقتداء والاتباع على ذلك الفعل أو على مقتضى القول فصارت عند الاتباع عظيمة جداً ولم تكن كذلك على فرض اختصاصها به ... وقد عدت سيئة العالم كبيرة لهذا السبب، وإن كانت في نفسها صغيرة»[١].

أضف إلى ذلك مما يمكن اعتباره في هذا الاتجاه أو خادماً للاستدلال عليه، في أن الأحكام خمسة: فليس المكروه كالحرام وليست المداومة على ذا كالمداومة على ذاك، ولو فرضنا ارتفاع الكلية جملة أو الجزئية جملة ما كان اعتبار لجعل الأحكام خمسة أو الذنوب صغائر وكبائر وموبقات، ولجعل الشرك، كالغيبة والنميمة، أوالإيمان كإماطة الأذى عن الطريق، والحق أن الطرف الأول من كلا المثالين كلية من الكليات الكبرى والطرف الثاني من كليهما جزئية تابعة وخادمة للكلية الكبرى، ولذلك قال ﷺ: «الإيمان بضع وستون شعبة والحياء شعبة من الإيمان»[٢]، أي جزئية من مركبات الكلية العليا، وفي مثل هذا الصدد قال العز بن عبد السلام: «ولا تزال المفاسد المكروهات تتناقص إلى أن تنتهي إلى حدٍ لو زال لوقعنا في المباح»[٣]، بالجزء باصطلاح الشاطبي.

١- **الموافقات**،١/ ٩٤ -٩٥.

٢- **صحيح البخاري**، باب أمور الإيمان، رقم الحديث ٩، وفي رواية للنسائي: الإيمان بضع وسبعون شعبة أفضلها لا إله إلا الله وأوضعها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان»، سنن النسائي باب ذكر شعب الإيمان، رقم ٥٠٠٥، وصححه الألباني.

٣- **القواعد الكبرى**، للعز بن عبد السلام، ص ٦١.

المطلب الأول:

تصور اعتبارالكلي في المباح

إن ما كان مباحاً بالجزء يكون مطلوبا بالكل وذلك أن المباح إذا تضافرت منافعه وخدمته وصار مؤثرا في المقاصد الكلية على جهة الحفظ يكون مطلوبا في مرتبة الندب أو الوجوب.

وإذا كان المباح بالكل مؤثرا تأثيرا سلبيا في إحدى هذه الكليات من جهة العدم، طلب الشارع تركه، باعتبار أن المباح بالجزء لا تأثير له في الكليات إلا إذا بلغ مبلغ الكلي، فيكون فيها أشد خرما وأعظم جرماً لتضافر مفاسده وكثرة هدمه لهذه المقاصد الكلية.

فليس من شرب الخمر مرة واحدة ثم تاب ورجع إلى جادة الطريق كالمدمن، لا يستوون أبدا «وكذلك القاتل عمداً إذا فعل ذلك مرة مع من كثر ذلك منه وداوم عليه»[1].

فالأول من كلا الحالتين وإن كان بالجزء فهو من أعظم الذنوب وأكبر الكبائر. «لأن الكلي تنطبق عليه جزئياته والجزء يعود إلى كليه»[2].

من هنا تدخل الإباحة التي لا تتعلق بها مضار؛ ولا مفاسد تهدم إحدى الكليات المذكورة من حيث هي بالجزء؛ إلا أنها إذا كانت بالكل تعلق بها ما

---

[1] – **الموافقات**، ٩١/١.

[2] – **أبحاث في مقاصد الشريعة الإسلامية** دراسة مقاصدية لبعض قضايا الإجتهاد والتجديد والمعاصرة والفكر والحضارة والثقافة والمنطق والأصول والفرع، تأليف الدكتور مختار الخادمي نشر مؤسسة المعارف للطبع والنشر بيروت لبنان الطبعة الأولى ٢٠٠٨.ص ١٠٢.

يدعو إلى مفاسد تخرم إحدى الضروريات أو تعطل سيرها؛ فتؤول بها إلى الكلي المطلوب تركه جملة وتفصيلا؛ على جهة التحريم أوعلى جهة الكراهة[1].

[1] والشاطبي أكثر من غيره ممن فصَّل القول بشكل لافت للنظر في قضية الجزء والكل في الأحكام الشرعية خاصة التكليفية منها، ينظر **الموافقات**،١/٨٣-٩٦.

المطلب الثاني:

أنواع المباح باعتبارالكلي

صفوة الكلام في هذا المطلب أن المباح نوعان مباح مصرح به، ومباح مسكوت عنه.

فالمصرح به على نوعين، المصرح به تشريعا وهو ما جاء صريحا في الوحي على إباحته، ومصرح به عفوا وهو ما جاء بصريح الوحي أنه معفو عنه بصريح لفظ العفو.

والمسكوت عنه نوعان: المسكوت عنه تفويضا وهو ما جعل الشارع أمره موكولا إلى مجتهدي الأمة باستفراغ الوسع في إيجاد حكمه من قواعد الوحي وما يستند إليه في التشريع الإسلامي وما يمكن أن يندرج تحته من الضوابط الكبرى والقواعد العامة، وأغلب هذا من مستجدات العصر ونوازله، والنوع الثاني من المسكوت عنه، ما سكت عنه عفوا ورفعا للحرج والمشقة عن هذه الأمة وهو الوارد في الحديث «وما سكت عنه فهو عفو».

ولقائل أن يقول وما علاقة المصرح به عفوا والمسكوت عنه عفوا بالمباح؟ أقول إن كل ذلك على الإباحة إلا أن الفرق دقيق وحاسم لما جعله الشاطبي عمدة فقهه وتجديده من أمر الجزء والكل.

المعفو عنه بنوعيه لا يكون إلا مباحا بالجزء والكل، وقد سبقت إشارة الإمام الطاهر بن عاشورإلى ذلك حين قال في تقرير المسكوت عنه عفوا، «وهذه مشروعة باطراد ... فكان حكمها حكم المباح باطراد»[1]، وسبق الشاطبي إلى هذا المعنى في

---

[1] مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص١٣٩.

الرخص في النوع المصرح به عفوا في مبحث الرخصة والعزيمة، حتى كاد يُصَوِّغُهُ حكما سادسا لا ينطبق عليه أمر الجزء والكل.

وما سوى هذا المباح بالعفو فكل الأحكام المباحة فإنما هي بالجزء لا بالكل. والكل لا تعتريه الإباحة إلا ما كان عفوا على ما سبق تقريره بقواعده وضوابطه.

هذا ولابد في هذه الخلاصة أن أشير إلى تقسيم باعتبار آخر ذكره الإمام الشاطبي وهو أن المباح ينقسم إلى أربعة أقسام نظرا لاعتبار الجزء والكل. كمعطى مؤثر عند الشاطبي في الإباحة خاصة «فالمباح يكون مباحا بالجزء مطلوبا بالكل على جهة الندب أو الوجوب، ومباحا بالجزء منهيا عنه بالكل على جهة الكراهة أو المنع، فهذه أربعة أقسام

الأول: كالتمتع بالطيبات من المأكل والمشرب والمركب والملبس مما سوى الواجب من ذلك ... فلو ترك جملة لكان على خلاف ما ندب الشرع إليه في الحديث: «إذا أوسع الله عليكم فأوسعوا على أنفسكم، وإن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده» ... وقوله إن الله جميل يحب الجمال بعد قول الرجل: إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنا ونعله حسنة»[1].

---

[1] الموافقات، ١/ ٩٠.

هذه وأمثالها كلها من المباحات بالجزء المندوب إليها بالكل، فلو تركها كل الناس أو داوم بعضهم على تركها مع القدرة لكان مرتكبا لمكروه طلب الشارع تركه.

هذا إن لم يقصد الدروشة والتعبد بلبس رديء الثياب والزهد في المأكل والمشرب فالقصد التعبدي في ذلك من البدع المستحدثة التي ما أنزل الله بها من سلطان خاصة مع المداومة والاستمرار، وإنما تعبدنا لله بوحيه فقط، والقاعدة أن الأصل في العبادات المنع حتى يرد الإذن، وفي العادات الإذن حتى يرد المنع «كمن اتخذ الشطح والرقص عبادة»[1].

والثاني: المباح بالجزء الواجب بالكل: «كوطء الزوجات والبيع والشراء ووجوه الاكتسابات الجائزة»[2]، من المهن والحرف وطلب مختلف أنواع العلوم، والصناعات والتقدم التكنولوجي وكل ما من شأنه أن يرفع رأس الأمة ويجعلها في مقدمة الأمم شاهدة على الناس مستغنية عنهم، وهذا كله مما هو مباح بالجزء لجميع أفراد الأمة وما على الدولة إلا أن تشجع كل الأفراد حسب كفاءتهم ومجالاتهم التي يحققون فيها أكثرعطاء وتأثيرا حضاريا لبناء الأمة، وهو واجب بالكل العددي، أي لا يمكن أن نقول إن مداومة بعض الأشخاص على ترك بعض المهن مما هو ممنوع، بل إن الواجب على الأمة أن تنفر كل طائفة إلى مجال من مجالات البناء العمراني الحضاري للأمة.

---

[1] هو كتاب موسوم بالرد على من اتخذ الشطح والرقص عبادة لابن هلال السجلماسي حققه الدكتور عبد الله الهلالي.

[2] **الموافقات**، ١/ ٩٠.

وبإهمال أي مجال من مجالات الأمة يكون آثما كل من له القدرة المادية أو المعنوية ولم يفعل أي إذا قام به البعض سقط الإثم على من له القدرة وإن لم يفعل. أي أنه مباح بالجزء واجب كفائي بالكل[١].

«والثالث: كالتنزه في البساتين، وسماع تغريد الحمام، والغناء المباح، واللعب المباح بالحمام وغيرها فمثل هذا مباح بالجزء، فإذا فعل يوما ما، أو في حالة ما؛ فلا حرج فيه، فإذا فعل دائما كان مكروها ونسب فاعله إلى قلة العقل وإلى خلاف محاسن العادات وإلى الإسراف في فعل المباح»[٢]، وهذا مباح بالجزء ممنوع بالكل على جهة الكراهة.

«والرابع: كالمباحات التي تقدح في العدالة المداومة عليها، وإذا كانت مباحة فإنها لا تقدح إلا أن يعد صاحبها خارجا عن هيئات أهل العدالة وأجري صاحبها مجرى الفساق وإن لم يكن كذلك، وما ذلك إلا لذنب اقترفه شرعا، وقد قال الغزالي: إن المداومة على المباح قد تصيره صغيرة، كما أن المداومة على الصغيرة تصيرها كبيرة، ومن هنا قيل: لا صغيرة مع إصرار»[٣].

---

[١] أنظر مبحث الواجب الكفائي في **الموافقات** عند الشاطبي، المتحدث فيه على أن تركه لا تأثم كل الأمة وإنما من له القدرة على إقامته ولم يفعل، وإثم الأمة من جهة عدم حث من له القدرة ودعمه ماديا ومعنويا، وهو فرق دقيق عمن يرى عدم القيام بالفرض الكفائي يأثم الجميع إنما عند الشاطبي من له القدرة المادية والمعنوية ولم يفعل.

[٢] **الموافقات**، ١/٩٠.

[٣] **الموافقات**، ١/٩٠.

المطلب الثالث:

علاقة المباح بالأحكام الوضعية

يعتبر المباح بالنسبة للأحكام الشرعية الأخرى التكليفية منها والوضعية بمثابة الخيط الرابط لها والناظم لمقاصدها، وذلك أنه في كثير من الأحيان نجد الأحكام الأخرى تنتقل إلى الإباحة فمثلا في رخصة السفر نجد المسافر يباح له قصر الصلاة والإفطار في رمضان؛ فعلة السفر أثرت في الحكم حيث نقلته من الوجوب إلى الإباحة، كما أن علة الاضطرار تؤثر في الحرام فتنقله إلى إباحة أكل الميتة أو لحم الخنزير للمضطر كما قال الشاطبي: «وغالب الرخص في ضبط الإباحة نزولا عن الواجب كالفطر في السفر أو التحريم»[١].

أضف إلى ذلك أن الأحكام الوضعية خادمة لمنطقة الإباحة أكثر من خدمتها لأي حكم آخر، «ككون الاضطرار سببا في إباحة أكل الميتة، وخوف العنت سببا في إباحة نكاح الإماء والسلس سببا في إسقاط الوضوء لكل صلاة مع وجود الخارج»[٢].

فكأنما الأحكام الوضعية ما وضعت إلا لنقل الأحكام التكليفية الأربعة عند المشقة إلى الإباحة وهو أمر مطرد في الأحكام الوضعية من الأسباب والشروط والموانع والرخص.

ومعظم الرخص من الإباحة كما قال الإمام الشاطبي: «حكم الرخصة الإباحة مطلقا من حيث هي رخصة»[٣]، وقال: «المسببات قد تكون خاصة وقد تكون عامة،

---

[١] نفسه، ١/٨٧.

[٢] **الموافقات**، ١/ ١٢٨.

[٣] نفسه، ١/٢١٢.

ومعنى كونها خاصة أن تكون بحسب وقوع السبب كالبيع المتسبب به إلى إباحة الانتفاع بالمبيع، والنكاح الذي يحصل به حلية الاستمتاع والذكاة التي بها يحصل حل الأكل وما أشبه ذلك»[1].

المطلب الرابع:

علاقة المباح بالأحكام التكليفية باعتبار الكلي

تعتبر منطقة الإباحة بالنسبة للأحكام التكليفية الأخرى، أكثر اتساعا وأشمل مجالا، نظرا لكثرة مواردها من حيث استنباط أحكام أنواع المباح، مما هو مصرح به حكما، أو عفوا، أو مسكوتا عنه تفويضا، أو عفوا. أما ما قصد الشارع إلى طلب فعله أو طلب تركه جعله معلوما في شرعه بقواعده الغالب عليها النقل الصريح كقوله تعالى: ﴿قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إلا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [الأنعام:/ ١٤٥]

وأشبه بهذا التقعيد جاءت آية في غاية الوضوح، في قالب من الزجر لمن يتجرأ على منطقة الإباحة المتسعة بغية تضييق مجالها بغير علم ضابط أو منهج مسدد. ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الأعراف :/٣٠]

ومن هنا جرى الإفتاء في النوازل على قطبي التحليل والتحريم، وذكر النبي ﷺ مبنى الأحكام بجملها على الحل والحرمة حيث قال ﷺ: «الحلال بين والحرام بين»[2].

---

[1] نفسه، ١/ ١٦٠.

[2] أخرجه البخاري باب الحلال بين والحرام بين وبينهما مشبهات، رقم، ٢٠٥١ وأخرجه مسلم تحت رقم٤١٨١.

ولعل هذا الخيط الناظم لمقاصد الأحكام يتضح أكثر في هذا المثال الذي لا يتجاوز الإباحة، وهو إقدام الرجل الميسور المتقي على تعدد الزوجات الذي هو أمر مباح، إلا أن داخل هذا المباح واجبات ومحرمات، كوجوب العدل بينهن والنفقة عليهن وحسن معاشرتهن بالمعروف والإنصاف المادي والمعنوي.

كما أن في هذا المباح منهيات يحرم الإقدام عليها، كالظلم والجور لإحداهن أو كلهن أو سوء معاملاتهن؛ فالمسألة مباحة لكن الإقدام عليه يقتضي الطلب والترك لبعض الأمور التي لا يقوم ذلك المباح إلا بها ولا يؤدي مقصوده إلا معها، وإذا عكسنا الأمر ولم يقدم على هذا المباح فلا يلزم أن يسوي مع امرأته أي امرأة لم تدخل في حرمته الزوجية لقوله ﷺ: «خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلي»[1]؛ فإقدامه على المباح هو الذي وَلَّد هذه الواجبات والمنهيات.

ومثاله أيضاً ما ورد في الحديث النبوي الشريف «إياكم والجلوس على الطرقات، فقالوا ما لنا بد، إنما هي مجالسنا نتحدث فيها، قال: فإذا أبيتم إلا المجالس فأعطوا الطريق حقه، قالوا: وما حق الطريق، قال غض البصر، وكف الأذى، ورد السلام، وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر»[2]؛ فخشيَة ألا تؤدي هذه الواجبات أراد النبي ﷺ أن يمنع هذا المباح من حيث هو مباح الذي ترتبت عليه مجموعة من الأحكام طلباً وتركا، لابد من أدائها والانتهاء عما نهى عنه.

المهم أن الإقدام على المباح قد تكتنفه الأحكام الشرعية الأخرى من حيث هو مباح فيصير وكأنه أمر مستقل تعتريه الأحكام الشرعية الأخرى طلباً وتركاً.

---

[1] أخرجه الترمذي سننه رقم٣٨٩٥، وصححه الشيخ الألباني في **السلسلة الصحيحة** رقم ٣٣٦١.

[2] سبق تخريجه.

زيادة على ذلك أن الحكمين التكليفيين الندب والكراهة لهما تعلق كبير بالمباح، أي أن منطقتهما متداخلة مع منطقة المباح من حيث إنهما جميعا لا إثم في فعلهما أوتركهما من حيث هما بالجزء. كما أن الإباحة تزداد قوة ورسوخا بما هي حكما شرعيا- حقيقة لا غبار عليها- تكليفا لا تغليبا، نظرا لكون المباح من حيث هو إباحة قد تعتريه الأحكام البواقي كما مثلنا سابقا بتعدد الزوجات، والجلوس على قارعة الطريق، وأضيف هنا البيع بصفته مباحا، فالإقدام عليه يحرم الاحتكار والتطفيف والغش، ويحرم عند الأذان من يوم الجمعة، وما من مباح إلا وله شروطه وأركانه وموانعه[1]، أي أن الإباحة تقدر بقدرها لا بمعنى الضرورة، بل على اعتبار المرونة والسعة ورفع الحرج ودفع المشقة.

كل ذلك يحتاج إلى ضوابط تمنعه من الزيغ والأهواء والعبث بشرع الله وتشريعه، وهذا إنما يدل على تجذر المباح في الأحكام الشرعية، وحضوره البارز في ثنايا مباحثها على المستوى النظري ومجالات تلك الأحكام على المستوى التطبيقي، في الإفتاء والنوازل المستجدة في جميع مجالات الحياة اليومية للأفراد والجماعات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، الدولية منها والمحلية كل ذلك يجري على كونه جائزا أو ممنوعا، فكأنما الجائز الذي هو الإباحة في مقابل الحرمة، يحمل في طياته، الواجب والمندوب والكراهة، إذا لم نعتبر هذين الأخيرين من الشبهات الواردة في الحديث «الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات...»[2]، فوردت الإباحة في مقابل الحرمة فقط، ولا معنى للحديث إلا أن يكون المباح في هذا السياق على الأقل بمعنى الجائز والواجب.

---

[1] مماهو مستفاد من نظرة الإمام الشاطبي للمباح

[2] سبق تخريجه

أي أنه قطب الرحى الذي تدور عليه جملة من الأحكام الشرعية وتتأثربه أكثر مما يتأثر بها إلا في القليل النادر كسد الذرائع أو باعتبار الكلية. وذلك أن العبرة بالمآل في الأحكام الشرعية «ولو كان في فعل الخيرات والمباحات»[١].

وهي قليلة مقارنة مع ما سبق من أن من القواعد ما تجعل المباح أكثر تأثيرا في غيره كالأحكام الوضعية الآنفة الذكر، ومن هنا يثار تساؤل مفاده كيف أصبح المباح عند بعض الأصوليين حكما تغليبيا، لا تكليفيا؟ وهو بهذه المركزية في النسيج التشريعي للفقه الإسلامي!! ومن المؤكد على اعتبار ما سبق تقريره حكم شرعي لا غبار على ذلك خلافا لبعضهم الذين اعتبروا إدراجه ضمن الأحكام التكليفية إنما هو من باب التغليب والواقع على عكس ذلك كما تبين قَبْلُ.

---

[١] نظرية المقاصد للريسوني، ص١٣٨.

الفصل الثالث: مقاصد إعمال الكليات التشريعية

وفيه مبحثان

المبحث الأول: مقاصد الإعمال العلمي

المبحث الثاني: مقاصد الإعمال التنزيلي

الفصل الثالث: مقاصد إعمال الكليات التشريعية

إن من أبرز ما يميز الشاطبي عن غيره؛ تجديده لأصول فقه المقاصد وطبعه بطابع الكلية؛ الذي جعله ساريا في أصول الفقه، ومبرزا لقطعيته المقاصدية، في نظرية متكاملة انبثقت عن أصول كليات الشريعة بما هي غاية علم الفقه وأصوله، وهو الوسيلة إليها.

المبحث الأول: مقاصد الإعمال العلمي

أقصد في هذا المبحث إلى بيان أثر الكليات من حيث إعمالها العلمي ودور ذلك الإعمال في بيان علاقة أصول الفقه بصفته علما قائم الأركان والأسس بمقاصد الشريعة، ثم علاقة الكلي بالبناء التشريعي والترجيح به وأخيرا مقاصد إعمال الكلي في الفقه وقواعده.

المطلب الأول:

مقصد بيان علاقة أصول الفقه باعتبار كليتها بمقاصد الشريعة

إن من مقاصد الإعمال العلمي لقضية الكلي في أصول فقه مقاصد الشريعة، بيان علاقة أصول الفقه بالمقاصد، وقبل أن أبسط الكلام في بيان هذه العلاقة على المنهج المذكور قبل، أود أن أذكر دواعي بعض المعاصرين من العلماء لدعوى استقلال المقاصد عن أصولها[1].

إن مما لا شك فيه أن من أهم الدواعي التي جعلت بعض العلماء المعاصرين يدّعون استقلالية المقاصد عن أصول الفقه هو ما أصبح للمقاصد من تمكين من حيث التدريس والتأليف والاهتمام، لم يسبق له مثيل، مما أدى إلى نضج مصطلحي واستقلال من حيث القواعد المؤطرة لها، كما لا يخفى أن من أبرز الدواعي اشتداد الحاجة إليها لما عجى به الزمن من مستجدات والعصر من تحديات.

---

١ أورد الأستاذ مشهور آل سلمان تعليقا في المقدمة الأولى من الموافقات قال فيه : الخلاف في هذه المسألة يبدو أنه راجع إلى عدم تحرير محل النزاع فقط؛ فالقائلون بأن أصول الفقه قطعية لا تحتمل الظنيات -ومنهم المصنف-؛ يقصدون «أصول» الأدلة، والقواعد الكلية للشريعة، ويعتبرون ما سوى ذلك من المباحث التفصيلية والاجتهادات التطبيقية ليس من «أصول» الفقه، وإن بُحث في علم أصول الفقه وكتبه، وأما القائلون بأن أصول الفقه تشتمل على كثير من الظنيات؛ فإنما يتكلمون عن علم أصول الفقه، حيث أدرجت فيه كثير من الظنيات، ودليل ظنيتها كثرة الخلاف فيها، وهو ما سعى المصنف إلى إقصائه من أصول الفقه، وافتتح كتابه بالتأكيد على أن «أصول الفقه» قطعية لا ظنية، تأمل اعتراض أستاذنا الدريني في بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأدلته ١/ ٢٠ تجد مصداق التوجيه السابق، وقد ذكره الأستاذ أحمد الريسوني في نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص١٤٠.

وهي دعوى نتيجة لردة فعل عن زمن الجمود والانحطاط والانحباس الاجتهادي، واستشرافا لصحوة مقاصدية انفتقت مع شيخ المقاصد وإمام المجددين العلامة الطاهر بن عاشور، وحجته في ذلك أن أصول الفقه تحوي من الظنيات والخلاف، أكثر من الأمور القطعية فيها، فكانت قطعية أصول الفقه وظنيتها أول دعوة إلى التحرر من الظن إلى القطع في المقاصد، ومن الشك إلى اليقين، تقليلا للخلاف وجمعا للكلمة.

يقول الشيخ عبد الله بن بيه: «وقد تباينت آراء الباحثين حول المقاصد من مبالغ في اعتبارها، متجاوز لحدود عمومها، حيث جعلها قطعية، وجعل شمولها مطردا، غافلا أو متجاهلا ما يعتري العموم من التخصيص، وما ينبري لشمول من معوقات التنصيص، فألغوا أحكام الجزئيات التي لها معان تخصها، بدعوى انضوائها تحت مقصد شامل»[1]، وهم المعتزلة الجدد[2]، أو في أحسن أحوالهم الطوفيون الجدد.

ويقول القرضاوي: «ومن مجانب للمقصد متعلقا بالنصوص الجزئية؛ إلى غاية تلغي المقاصد والمعاني والحكم التي تعترض النص الجزئي، وتحد من مدى تطبيقه؛ وتشير إلى ظرفيته فهي كالمقيد له والمخصص لمدى اعتباره إلى حد المناداة بإبطال المصالح»[3].

إن المقاصد روح سارية في الفقه وأصوله؛ يشهد بهذا صحيح المنقول وصريح المعقول دون أدنى شك ولا ريب في هذا، بل ألف في ذلك منذ القديم عدد لا بأس به من المؤلفات، واهتم بها العلماء اهتماما بالغا دراسة وتأليفا.

---

[1] **مشاهد من المقاصد**، للشيخ عبد الله بن بيه، ١٦٥.

[2] سماهم العلامة علال الفاسي المعتزلة الجدد (**مقاصد الشريعة ومكارمها**، ص٢٠٥) وسماهم الدكتور طه عبد الرحمن مقلدة المتأخرين (**روح الحداثة**، ص١٢)

[3] **مشاهد من المقاصد**، ص ١٦٦. وهم كما سماهم الدكتور يوسف القرضاوي الظاهرية الجدد.

فجرى قولهم مجرى العادة في الفقه مثلا عن مقاصد الصلاة والزكاة، ومقاصد الحج والطهارة والتيمم، وفي فقه الزواجر مقاصد الحدود والكفارات والتعازير، ومقاصد الصدقات والنذر، ومقاصد الجهاد والدعاء والتبرعات، ومقاصد التكافل والتضامن.

إلى غير ذلك من مقاصد الفقه وغاياته وأهدافه، فلا أحد يشك أن للشارع غاية ومقصد تشريع في كل أنواع الفقه فروعه وأصوله، جزئياته وكلياته وقواعده الثابتة بالاستقراء، وهي غاية في تحقيق مصالح المكلفين ودفع المفاسد عنهم في الدنيا أو في الآخرة أو فيهما معا، أدرك العقل ذلك أم لم يدركه، لاستحالة العبث عن الله عز وجل ووجوب الصلاح، بما أوجبه على نفسه سبحانه، باستقراء مقاصد أحكام شرعه.

إذا كانت الفروع الفقهية على هذا المنوال المتصل بالمقاصد اتصال «الروح بالجسد والمعدود بالعدد»[1]، فمن باب أولى أن تكون روح المقاصد سارية في أصول الفقه بكل مباحثها.

فللأوامر مقاصد استجلاب المصالح والمنافع والسعادة، وللنواهي مقاصد استدفاع المفاسد والمكاره والشقاوة المادية والمعنوية في الدنيا أو الآخرة أو فيهما معا، الجماعية والفردية، إذن للواجب مقاصد وللمكروه مقاصد، وللمندوب مقاصد وللحرام مقاصد، وللإباحة مقاصد ولسكوت الشارع مقاصد، يراعيها الشارع ويوجه إليه النص وتضبطها المقاصد العامة المستقرأة.

لذا قال إمام الحرمين: «ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة»[1]، فما من صغيرة ولا كبيرة ولا أمر ولا نهي ولا تخيير

---

[1] مشاهد من المقاصد، ص ١٦٦.

إلا وله مقاصده ومصالحه، فلا قاعدة في الفقه أو أصوله معتبرة إلا ولها مقاصدها وأهدافها وغاياتها العائدة على الإنسان فردا أو جماعة بالصلاح في الدنيا والآخرة أو فيهما معا.

ومقصدية هذا كما هو الأمر في خلق الكون المنسجم بقانونه ونظامه المنضبط يقول الريسوني: «فالله تعالى لم يخلق شيئا صغيرا أو كبيرا ظاهرا أو خفيا إلا وله مقصد وحكمة وغاية، ولم يعط شيئا ولا منعه وقلله ولا كثره إلا لمقصد وحكمة»[٢].

بعد هذا فإن معالجة هذه المشكلة، مشكلة العلاقة بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة، باعتبار الأصول مندرجة في كليات قطعية محكمة؛ ترتفع بها دعوى ظنية أصول الفقه، التي تزعمها العلامة ابن عاشور ليستنتج استقلال المقاصد وانفصالها عن علم أصول الفقه بصفتها قواعد قطعية تسعى إلى القضاء على الخلاف، بغض النظر عن دعوى الاستقلال، فما هي السبل والوسائل التي تحقق مقصود الإمام ابن عاشور؟ أي قطعية الأصل التشريعي، وتقليل مصدرية الخلاف ومنبعه.

إن مما يظهر الوظيفة العلمية أو الإعمال العلمي للكليات التشريعية عند الشاطبي هو إعماله لهذا المصطلح في جل المباحث الأصولية.

فكان إعماله هذا من الفروق الأساسية التي انبنت عليها قطعية أصول الفقه، كما كان إعماله يجلي ما من شأنه أن يكون من صلب علم أصول الفقه أو مساعدا لعلم أصول الفقه من العلوم الخادمة والمساعدة على اتضاح المقصود وبلوغ الغاية من أصول الفقه التي هي المقاصد المقصودة، وكل ما سواها وسيلة إليها وخادم لها، أي الفروع

---

[١] البرهان، ١ / ٢٩٥.

[٢] الفكرالمقاصدي قواعده وفوائده، للدكتور أحمد الريسوني، ص ٣٩.

والجزئيات والعلوم الخادمة التي تتضافر في خدمة مقاصد التشريع وتعين على الوصول إلى المقصود، ولم تبلغ إلى درجة الكلية، ولا يمكن اعتبارها من الأصول التشريعية إلا على سبيل «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب» كعلم الجرح والتعديل الذي هو جزء لا يتجزأ من مصطلح الحديث، وكذا كل القواعد والفروع الفقهية التي لم تستطع أن تنهض بمفردها دليلا يوصل إلى المقصود، إلا تجميعا لجزئيات شتى في باب من أبواب الفقه أو أكثر.

فـ«موضوع علم أصول الفقه هو الدليل السمعي الكلي فقط من حيث أنه يوصل العلم بأحواله إلى قدرة إثبات الأحكام»[١]، أي إثبات مقاصد الأحكام وطلب حصول معاني وحكم ومقاصد الأحكام، وإنما يحصل ذلك بجملة من القواعد «يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية»[٢]، تضبط للمجتهد إصابة المقصد وحسن التحويم عليه.

ومن جهة أخرى فإن من ضمن أصول الفقه ومن أكبر مباحثها وأولاها بصفة الأصولية هي «مصادر التشريع الإسلامي ... وهي الكتاب والسنة وهما باللغة العربية فلا يستطيع فهمهما والاستنباط منهما إلا من عرف ما لابد منه»[٣]، وعادة ما يقسم هذا العلم إلى أبواب أو فصول: يتضمن الأول الأحكام، والثاني الأدلة والثالث طرق وقواعد الاجتهاد.

---

[١] إرشاد الفحول، ١ / ١٦.
[٢] أصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله، ص ٣.
[٣] نفسه، ص ٣.

والدال أكثر على المقصود هو ما جعله الإمام الشوكاني من مباحث لأصول الفقه فقسمه إلى سبعة مقاصد: المقصد الأول ضمن مباحث أصول الفقه خصصه للقرآن الكريم حيث قال: «المقصد الأول في الكتاب العزيز»[١].

وخصص المقصد الثاني للسنة، وجعل «المقصد الثالث للإجماع والمقصد الرابع في الأوامر والنواهي والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد والإجمال والتبيين والظاهر والمؤول والمنطوق والمفهوم والناسخ والمنسوخ، وجعل ضمن مباحث أصول الفقه في المقصد الخامس القياس، وما يتصل به من ... الاستصحاب وشرع من قبلنا والاستحسان والمصالح المرسلة، ثم ماله اتصال بالاستدلال»[٢].

ثم عنون «المقصد السادس من مباحث أصول الفقه في الاجتهاد والتقليد»، ليختم مباحث علم أصول الفقه «بالمقصد السابع في التعارض والترجيح»[٣].

إن أول ملاحظة هو ما عنون به أبوابه حيث عبر بالمقصد، أي أن هذه المباحث الأصولية تحتوي وتتضمن في طياتها مقاصدها.

والثانية: هي أن المقاصد نعثر عليها في طيات هذه المباحث، نستخرج ضوابطها ومناهجها وطرق معرفتها من هذه المباحث، فأنى لها الاستقلال عن الأصول وهي لا تدرس ولا تعرف ولا تضبط إلا بعلم الأصول بجميع مباحثه.

والثالثة: ما هي الفائدة والغاية من بالاشتغال بهذه المباحث الأصولية إذا لم تكن لها مقاصد وغايات وأهداف؟ وما هي الإضافة التي يضيفها اعتبار الكلي في المسألة؟

---

[١] إرشاد الفحول، ١ / ٣٦١.
[٢] إرشاد الفحول، ١ / ٣٦٣ - ٣٦٤.
[٣] نفسه، ٢ / ٢٨٠.

إن «الإمام الطاهر بن عاشور بصفته أول من دعا إلى استقلال المقاصد عن علم الأصول»[١]، باستقراء كتابه **مقاصد الشريعة** لا يستطيع، أن يتحدث عن المقاصد إلا مقرونة بأحد هذه المباحث الأصولية؛ مضافة لها أو معطوفة عليه.

وأمثل لبعض النماذج على سبيل المثال لا الحصر، قال في مقدمة كتاب **مقاصد الشريعة**: «على أن معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها أو انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ»[٢].

وإذا كانت مباحث أصول الفقه – كما سردتها عند الإمام الشوكاني –؛ عليها شبه إجماع منذ القديم في اعتبارها من أصول الفقه، لا هي من علم الفقه وإن أخذت بطرف منه كما هو شأن الفروع مع أصولها، فكيف يستقيم القول بأن معظم مسائل علم الأصول لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، وما معظم الشريعة إلا مجتمع في أصولها الفقهية، أي أن معظم أصول الفقه هو الشريعة، على اعتبار تضافر أدلتها الظنية المرتقية إلى درجة القطع فهي أعلى مرتبة في معنى الشريعة ومعنى أصول الفقه.

وكيف نقول على القرآن بما هو أول مبحث من مباحث أصول الفقه، والإمام الطاهر ابن عاشور نفسه يتحدث عن مقاصد القرآن، وأن من أكبر مقاصد القرآن هداية الخلق إلى مقاصدهم ومصالحهم وتجنيبا لهم من المفاسد والمضار في الدنيا والآخرة.

---

[١] **المقاصد العليا للشريعة الإسلامية من مقاصد الوجود إلى مقاصد الشهود**، سعيد حليم، ط – ١ – ٢٠١٠م.مطبعة أميمة ٢٣.

[٢] **مقاصد الشريعة**، لابن عاشور، ص ٤.

إذن هاهو ذا القرآن مصدر من مصادر أصول الفقه، له مقاصد ويحتوي على مقاصد وأصول، وهو كلية الشريعة وعمدة الملة – كما قال الإمام الشاطبي – وما من آية إلا ولها مقصد وهدف وغاية ومصلحة مستجلبة للخلق ومفسدة مستدفعة عنهم في الدنيا والآخرة أو في أحدهما. والسنة لها مقاصد وغايات؛ منها البيان والإتمام في التشريع، والبيان بجميع أنواعه من التخصيص والتقييد والتفصيل.

وإذا كان مفهوم قول الإمام ابن عاشور في هذا النص، لا يعد الوحي القرآن والسنة من أصول الفقه، أو من علم أصول الفقه فلست أدري أيدرج القرآن والسنة ضمن مسائل الفروع الفقهية أو الحديثية، أو علم الكلام، إن لم يحسب على أصول الفقه.والدليل على هذا قوله: «ولكنها (أي مباحث أصول الفقه) تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها»[1].

والحق أن هذه إنما هي جزء من أصول الفقه، وهي القواعد الخاصة بالدلالات والمعاني، وعلم أصول الفقه كما هو معروف تاريخيا أكبر وأوسع من هذا الجزء الذي اعتبره الشيخ ابن عاشور هو أصول الفقه فقط.

ثم إن هذا الجزء لا يخلو من مقاصد ثابتة بالاستقراء تعين على التوصل إلى مقصد الشارع من الحكم، فحين يقال: «الأمر إذا أطلق ولم يقيد بلفظ أو سياق أفاد الوجوب» أو الندب، فإنه ثبت بالاستقراء ذلك فأينما وجدنا الأمر كذلك في الكتاب أو السنة، علمنا أنه للطلب، والطلب لا يقصد منه الشارع إلا مصلحة المكلف في الحال

---

[1] مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص ٤.

أو المآل أو فيهما معا، فالقاعدة وسيلة لا محيدَ عنها إلى المقصد الشرعي، فكيف يستقل المقصد عن وسيلته.

وكذلك القاعدة الأصولية «النهي إذا أطلق ولم يقيد بلفظ أو سياق أفاد طلب الترك» فلا يمكن أن يقول إنه لطلب الفعل أو التخيير، فأينما وجد نهي بهذا الوصف كان المنهي عنه مفسدة طلب الشارع تركها وفي تركها مصلحة، فصارت القاعدة وسيلة إلى المقصود الشرعي.

هذه في القواعد التي لا ترقى في بعض الأحيان إلى معنى الكلي، فكيف في معنى الكلي إذا اعتبر أصول الفقه به، واشترطت الكلية فيه، التي تخرج من إمكانية الظن في الأصول إلى الحديث عن القطع والإحكام والاستقراء فيها، واعتبار منطق الكون والإعجاز والتقصيد.

فلا شك أن هذا يضفي على الأصول أكثر توغلا في المقاصد، كما يضفي على المقاصد التوغل الكبير في الأصول والاندماج الكلي فيها والتمسك بوسائليتها، لتنصهر في بوتقة كليات تشريعية دقيقة ومحكمة قطعية ويقينية، تجنبنا لسلبيات الانفصال ومثالبه وتعطي يقينية للمجتهد لتخريج الفروع الفقهية والجزئيات الشرعية عليها، كما تجنبنا ظنية فروع علم أصول الفقه قبل اعتباره كليا، فالكلي لا يكون كليا إلا إذا كان قطعيا محكما.

ثم إن الأئمة الأعلام المعاصرين من أمثال العلامة ابن عاشور وغيره، لم يستطيعوا الانفكاك عن أصول الفقه بمعناه الواسع في أي استدلال من استدلالاته في مقاصد الشريعة إلا ويستحضرون استقراء النصوص، والاستدلال بسائر الأدلة المتفق عليها في المذهب المالكي وهي من صميم أصول الفقه، والعجب كل العجب كيف يذهبون إلى القول بالاستقلال.

وأسوق الآن بعض الاستشهادات من قول ابن عاشور في كتاب **مقاصد الشريعة**، والتي قلت ربما هي من مظاهر استقلال المقاصد عن الأصول، جاء في القسم الثاني من مقاصد التشريع العامة، –وعادة ما يساق هذا تعريفا منه لمقاصد الشريعة العامة – حيث قال: «مقاصد التشريع عامة هي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع»[١].

وأوصاف الشريعة العامة والمعاني إنما هي الثابتة على جهة الكلية المتصفة بالخصائص والمميزات الخاصة بالكليات، عن طريق ومسلك الاستقراء أو التقعيد أو غيره، فكيف يقال باستقلالها وهي إنما استقرئت وجمعت مادتها ونصوصها وشواهدها من مباحث أصول الفقه، عن طريق الاستقراء بتضافر الأدلة واجتماعها في شكل كلي.

وأثناء حديثه عن الصفة الضابطة للمقاصد الشرعية، اشترط ما يشترط في تحقق الكلي حيث قال: «المقاصد الشرعية نوعان: معان حقيقية ومعان عرفية عامة، ويشترط في جميعها أن يكون ثابتا ظاهرا منضبطا مطردا»[٢].

فكأني به في هذا الضابط يدندن ليشترط بصراحة شروط إعمال الكلي أو كونه كليا شرعيا، إذ ما تلك الشروط إلا من أهم خصائص المعنى الكلي، وهي أن يكون ثابتا أي محكما مطردا أي عاما من حيث التكليف، صالحا لكل زمن ومكان.

بل في شرحه للنوع الأول أبان عن خاصية إنما أبرزها أكثر وبشكل أكبر أبو إسحاق الشاطبي ألا وهي استناد الكلي إلى المعقولية السليمة، وعدم معارضتها لمقتضاها،

---

[١] **مقاصد الشريعة**، ابن عاشور، ص ٥٥.

[٢]: نفسه، ص٥٥.

حيث قال: « فأما المعاني الحقيقية فهي التي لها تحقق في نفسها، بحيث تدرك العقول السليمة ملاءمتها للمصلحة أو منافرتها لها، أي تكون جالبة نفعا عاما أو ضررا عاما، إدراكا مستقلا عن التوقف على معرفة عادة أو قانون، كإدراك كون العدل نافعا، وكون الاعتداء على النفوس ضارا، وكون الأخذ على يد الظالم نافعا لصلاح المجتمع»[١].

وهذا أمرسافرعن معنى الكلية وإرادته الكليات التشريعية، الدليل على ذلك الصفات والخصائص التي ذكرها في النص الأول وأتمها في هذا النص بخاصية العقلانية، وذكر على سبيل المثال كلية من الكليات المستقرأة المنصوص عليها في غير ما آية وحديث وحالة تشريعية معتبرة.

وفي تقصيه وتتبعه لمقاصد الشريعة التي حسب الدعوى هي مستقلة من أصول الفقه، نجده إنما يثبتها ويستشهد بها أي يستنجد بها على حد تعبير العلامة عبد الله بن بيه، فمثلا في قوله: «ابتداء مقاصد الشريعة على وصف الشريعة الأعظم هو الفطرة»[٢]، ذكر هذا المقصد الأعظم ثم استشهده بجمل كثيرة جدا من مباحث أصول الفقه بدأ بالأدلة كتابا وسنة وغيرها من الأدلة المتفق عليها والمعتبرة بالكلية، وغير ذلك من الأحكام والقواعد الأصولية الخاصة بالدلالة.

فابتدأ اعتبار هذا المقصد –مقصد الفطرة في الدين –بقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾[الروم:٢٢.] «والمراد بالدين دين الإسلام لا محالة لأن الخطاب لمحمد ﷺ فهو

---

١ مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ١٨.

٢ نفسه.

مأمور بإقامة وجهه للدين المرسل به، ومعنى إقامة الدين القصد إليه والجد فيه ... والحنيف المائل والمراد هنا الميل من غير ذلك الدين من الشرك»[١].

وعلى هذا المنوال والمنهج سار في إثبات أن «السماحة أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها»[٢]، وفي موضع آخر ذكر بصريح العبارة استقراء موارد الشريعة وعلم أصول الفقه بمعناه العام انحصرت فيه جميع موارد الشريعة خاصة باعتباره كليات قطعية بالاستقراء والتضافر، والعموم والاطراد والإحكام.

لذلك في تحديده المقصد العام من التشريع ذكر هذا المعنى حيث قال: «إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع استبان من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقرأة، أن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان»[٣].

الملاحظ أن النص المعرف بالمقاصد العامة مليء بعلم أصول الفقه كما هو واضح قبيل الاستشهاد به.

بقي أن أشير إلى أن حفظ نظام الأمة إنما يتوسل إليه بأصول التشريع وأحكامه إذ لا تكليف ولا تقصيد إلا بنص، وعند انعدام النص باجتهاد مؤطر بالنصوص العامة، والأصول الكلية الكبرى والغاية من الشريعة المستخلصة من أصول الفقه وأصول الدين، حتى لا يتقول على الشرع ما لم يقصده ولا نحوم على المقصود بمقصود وهمي أومصلحة متوهمة.

---

[١] **مقاصد الشريعة**، ابن عاشور، ص ٦٠.
[٢] نفسه، ص ٦٥.
[٣] **مقاصد الشريعة**، ابن عاشور، ص٦٨.

ومن ذلك تقديم مصلحة الشخص على مصالح الجماعة أو تقديم مصلحة الدنيا على مصالح الآخرة، أو مصلحة الحال على مصلحة المآل وكل ذلك إنما يضبط بمعالم النصوص والقواعد الأصولية والكليات المتضافرة المعتبرة بالتواتر المعنوي عن طريق الاستقراء والتقصيد.

«ومن عموم هذه الأدلة ونحوها حصل لنا اليقين بأن الشريعة متطلبة لجلب المصالح ودرء المفاسد، واعتبرنا هذا قاعدة كلية في الشريعة»[1].

إلى غير ذلك من الاستدلالات الأصولية التي يستخلص بها المقصود المراد التكليف به، وإنما المقاصد هي الحجة على الخلق، والأصول بقواعدها وعلومها وكل ما يخدمها من العلوم المساعدة وسيلة لابد منها وجسد لروح المقاصد.

وأما صريح لفظ الإمام ابن عاشور في دعوى استقلال المقاصد عن الأصول فيفتقد إلى قوة معالم واضحة، تجلي فوارق الدعوى إلى الاستقلالية والانفصال وذلك بعد تبدد دعوى ظنية أصول الفقه وكثرة الخلاف فيه، بجعل أصول الفقه كليات استقرائية وانضمامه في سلك كلي ودخول الظني تحت القطعي واستقرائه به، حتى يصير بمجموعه قطعيا له جميع خصائص الكليات الأصولية وقوتها، فيحكم الدليل الظني بعد ذلك بالقطعي الثابت.

فيصير الكل أصلا تشريعيا وقاعدة كلية من أصول فقه المقاصد، لتميزها بخصائص المعنى الكلي المتمثل في القطعية والعموم والعقلانية المحكمة، ولثبوته بطرق ومسالك ثبوت المعنى الكلي المتمثل في الاستقراء.

---

[1] نفسه، ص ٧٠.

وبذلك حسم أبو إسحاق الشاطبي ما هو من أصول الفقه وما ليس منه حيث قال: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي، وبيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع وبيان الثاني من أوجه: أحدها أنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضا، ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما، والمؤلف من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه والثاني أنها لو كانت ظنية لم تكن راجعة إلى أمر عقلي»[١].

فرجوعها إلى كليات الشريعة بمعنى التداخل والانسجام بين هذه الأصول ومقاصدها فصارت بذلك المقاصد أرواحا للكليات التشريعية وما انبثق عنها من الأحكام الشرعية، وكل ذلك جزء لا يتجزأ من الأصول بمعناها العام لا باعتبارها دلالات لغوية وألفاظ عربية فقط.

ولعل الإمام الطاهر بن عاشور إنما يقصد بأصول الفقه بهذا المعنى الخاص، حيث قال: «معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أو صاف تؤذن بها تلك الألفاظ»[٢].

أما العام «فعلم أصول الفقه عبارة عن أدلة الفقه الإجمالية وقواعده الكلية التي تستنبط منها أحكامه وهذه وتلك إما نقلية محضة: كالكتاب والسنة وقول الصحابي وإما اجتهادية تستند في حجيتها واعتبارها إلى النقل وتؤخذ من معقوله بوجه من الوجوه

---

[١] الموافقات، ١/ ٢١-٢٢.

[٢] مقاصد الشريعة، لابن عاشور، ص ٤.

المعتبرة المبينة عند الأصوليين، كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة ونحوها، وإما ... تستند إلى أحد النوعين السابقين، فما يلزم فيهما يلزم فيه وهو الإجماع»[١].

فكيف يمكن تجريد الكتاب والسنة والاجماع والاستحسان والمصالح المرسلة من اعتبار المقاصد ثاوية في ذاتها سارية في جسدها، واعتبارها مستقلة عن هذه الأصول، وهذه الأصول ما وضعت إلا لتحقيق مقاصد وأهداف ومصالح المكلفين أفرادا وأمة.

هذا فضلا عن تجلي معاني أصول الفقه في مسالك وطرق معرفة مقاصد الشريعة مما يؤكد العلاقة الوطيدة التي لا يمكن الفصل بين الجسد وروحه إلا بخروج الروح من الجسد أو فصل اللفظ عن المعنى والغاية عن وسائلها. ومن بين ما تعرف به مقاصد الشريعة فهم مقتضيات اللسان العربي يوم نزول الوحي، قبل دخول العجمة على اللسان العربي الفصيح.

يقول الشاطبي:«ومن هنا يجب أن ينظر إلى مقاصد الشريعة في ضوء لغتها العربية وفي ضوء المعهود من أساليب العرب»[٢]، وقال: «إن القرآن نزل بلسان العرب وإنه عربي (...) وأنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة، وأساليب معانيها، وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر وكل ذلك يعرف من أول الكلام أوأوسطه أو آخره، وتتكلم بالكلام ينبئ أوله عن أخره أو آخره عن أوله، وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة وتسمي الشيء

---

[١] المقاصد العليا للشريعة الإسلامية، للدكتور سعيد حلي، ص٢٤.
[٢] نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص٢٧٢.

الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد، وكل هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه»[١].

هذا نص أورده الإمام الشاطبي وجعله الدكتور الريسوني فيما تعرف به مقاصد الشريعة تبعا لأبي إسحاق وهو نص مسربل بأدق مسائل علم أصول الفقه وألفاظه، كالعام والخاص والظاهر، وهذه إنما تعرف وتدرس قديما وحديثا في علم أصول الفقه، وذلك لأنه علم منهج وضبط شامل هو في غاية الدقة.

لهذا فإن العلم بأصول الفقه بمعناه العام، والفقه بمعناه التطبيقي «في هذا الباب يحتاج إلى المزيد من العمق والتوسع والضبط لينتهي الأمر إلى أقصى ما يمكن أن يضمن الوصول إلى العلم بمقاصد الشريعة كما أرادها الشارع من أحكامه، والوعي بأولويتها في الواقع إلى التحقيق»[٢]. فضامن الوصول إلى مقاصد الشريعة؛ رهين بالتوسع في فلسفة التشريع وحكمته وأحكامه وألفاظ دلالاته.

أما الإمام ابن عاشور صاحب دعوى استقلال المقاصد عن الأصول فلا يكاد ينفك عند دراسته لطرق إثبات المقاصد الشرعية عن علم أصول الفقه حيث قال: «الطريق الأول: وهو أعظمها استقراء الشريعة في تصرفاتها وهو على نوعين: الأول وهو أعظمها: استقراء الأحكام المعروفة عللها، الآيل إلى استقراء تلك العلل المثبتة بطرق مسالك العلة»[٣].

---

[١] الموافقات، ٢/ ٣٠٧.
[٢] مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص ٢٦.
[٣] مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص ١٩.

ومعلوم أن العلة ومسالكها من أعمق وأدق مباحث علم أصول الفقه في باب القياس.

والنوع الثاني من الاستقراء الموصل إلى المقاصد «استقراء أدلة أحكام اشتركت في علة بحيث يحصل لنا اليقين بأن تلك العلة مقصد مراد للشارع»[١]، والأحكام والأدلة والعلة من أصول الفقه والاستقراء آلية ضمن أصول الفقه والدين.

ويضيق ابن عاشورقائلا: «والطريق الثاني بعد الاستقراء، أدلة القرآن الواضحة الدلالة التي يضعف احتمال أن يكون المراد منها غير ما هو ظاهرها بحسب الاستعمال العربي ... الطريق الثالث السنة المتواترة ... المتواتر المعنوي الحاصل من مشاهدة عموم الصحابة عملا عن النبي ﷺ، فيحصل لهم علم بتشريع في ذلك يستدعي فيه جميع المشاهدين وإلى هذا الحال يرجع قسم المعلوم من الدين بالضرورة[٢] وقسم العمل الشرعي القريب من المعلوم ضرورة. ... الحال الثاني: تواتر عملي يحصل لآحاد الصحابة من تكرر مشاهدة أعمال رسول الله ﷺ، بحيث يستخلص من مجموعها مقصدا شرعيا»[٣].

---

[١] نفسه.

[٢] لعل المقصود من «المعلوم من الدين بالضرورة» هو ما لا يمكن أن يخفى على أحد من المسلمين المميزين: لشيوعه وكثرة وقوعه أمامهم، ولتواتر نقله عن السلف الصالح؛ بحيث يُحدِثُ ذلك النقل العلم اليقين الذي لا يعذر أحد المسلمين بجهله. والذي فهمته من كلام الإمام ابن عاشور: أن المعلوم من الدين بالضرورة لا بد له من التواتر إما على جهة التواتر اللفظي أو المعنوي أو العملي، وما كان ظني من حيث نقله، أو دلالته، فلا يمكن أن يكون من المعلوم من الدين بالضرورة إلا أن يكون بدعة شائعة أو خرافة منسوبة إلى المعلوم من الدين بالضرورة، وإن كانت فهي ليست من الدين. والله أعلى وأعلم.

[٣] **مقاصد الشريعة**، ابن عاشور، ص ٢١ – ٢٢.

ومعلوم أن علم أصول الفقه إذا جرد من معاني هذه النصوص والطرق لم يبق له إلا الاسم ولم يبق للأصول شيء، إذا لم يكن منه هذا في كثير من مباحثه، «ولهذا كان المقصود من أصول الفقه أن يفقه مراد الله ورسوله بالكتاب والسنة»[١]، ومراد الله هي مقاصد الشريعة عينها.

لهذا كم كان علي حسب الله دقيقا حيث قال: «الغاية من وضع هذا العلم (أي علم أصول الفقه) ودراسته هي معرفة الأسس التي بنيت عليها الأحكام الشرعية والمقاصد التي ترمي إلى تحقيقيها والقدرة على استنباط الأحكام الشرعية»[٢].

ويقول ابن عاشور: «وإذا كانت الشريعة إنما تؤخذ من الوحي قرآنا وسنة، فإن هذا المصدر بصفته مصدرا وحيدا للأحكام بكيفية مباشرة أو غير مباشرة، فإنه (...) مصدر أيضا للمقاصد على ذات النحو، ولذلك فإن الباحث عن مقاصد الشريعة (...) ينبغي أن يتمعن في نصوص القرآن والسنة ليعين من خلالها تلك المقاصد مهما يكن وجود تلك المقاصد فيها ظاهرا أو خفيا كما هو شأن الأحكام ذاتها»[٣].

لذلك قال العلامة ابن بيه: «إن الأحكام الشرعية إنما شرعت لجلب المصالح أو درء المفاسد»[٤]، أما أستاذنا أحمد الريسوني فهو كعادته يروم «التقريب والتغليب»[٥]، والتسديد والترجيح والجمع، لذلك كان رأيه أميل إلى الإمام الطاهر ابن عاشورالذي

---

[١] **الفتاوى**، لابن تيمية ٢٠ / ٢٦٩.
[٢] **أصول التشريع الإسلامي** لعلي حسب الله، ص ٨.
[٣] **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، ص ٢٦.
[٤] **مشاهد من المقاصد**، ص ١٥٣.
[٥] هو عنوان أطروحة دكتوراه الدولة للأستاذ ذ أحمد الريسوني.

صرح بالاستقلال، ولم يطبق منه شيء البتة، لعدم إمكان الفصل بين أصول الفقه ومقاصده.

لذلك أحاول تلخيص رأي الدكتور أحمد الريسوني وفكرة التقريب الخاصة بهذه المسألة، وهو أنه فرق بين أصول الفقه، وعلم أصول الفقه، حيث أجاب عن سؤال حول قطعية أصول الفقه وظنيتها عند الشاطبي والطاهر ابن عاشور فقال: «الإشكال الذي يقع، وهو سبب الاختلاف، وسبب السؤال الذي سمعناه وهو أن كثيرا ممن تلقواهذه العبارة اختلط عليهم الأمر بين أصول الفقه وعلم أصول الفقه، أصول الفقه هي أسس الفقه ومصادره وقواعده التشريعية الكبرى، فهذه الأصول وهي لابد أن تكون قطعية، وما لم يكن قطعيا ليس أصلا من الأصول»[1].

أعتقد أن المراد بالأصول بهذا المعنى هي الكليات التشريعية التي هي قطعية بالذات، أو بالإضافة والتعاضد، المعتمدة على الاستقراء - كما هو واضح فيما سبق من هذا البحث -.

«أما علم أصول الفقه كما هو متعارف عليه في مؤلفاته، فلم يقل أحد أن كل مسائله وقواعده قطعية، بل القطعي منها محدود، وهو الذي يعنيه الجويني والشاطبي ويسميانه أصول الفقه، أو بتعبير الشاطبي أصول الفقه في الدين، فهذه الأصول من حيث هي أصول لفقه الدين عادة ما تكون قطعية متفقا عليها فإذا دخلنا فروعها وتوابعها وقواعدها ستجد في ذلك القطعي والظني»[2].

---

[1] **محاضرات في مقاصد الشريعة** لأحمد الريسوني، ص ١٠٠ - ١٠١.
[2] نفسه، ص ١٠١.

الشاهد من هذا أن دعوى استقلال المقاصد عن الأصول وانفصالها عنه، منبنية على أن أصول الفقه مدخولة بالظن مما ينتج عنه اختلاف كثير، ولذلك قال الإمام ابن عاشور: «وقد حاول أبو إسحاق الشاطبي في المقدمة الأولى من كتاب **الموافقات** الاستدلال على كون أصول الفقه قطعية فلم يأت بطائل وأنا أرى سبب اختلاف الأصوليين في تقييد الأدلة بالقواطع هو: الحيرة بين ما ألفوه من أدلة الأحكام، وبين ما راموا أن يصلوا إليه من جعل أصول الفقه قطعية كأصول الدين السمعية ... فلما دونوها وجمعوها ألفوا القطعي فيها نادرا ندرة كادت تذهب باعتباره في عداد مسائل علم الأصول، وفي معظم أصول الفقه اختلاف بين علمائه.

فنحن إذا أردنا أن ندون أصولا قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين ونعيرها بمعيار النظر فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة»[1].

ولحسم الخلاف لابد من القطع واليقين في المنطلقات وحيث إن ذلك لا يتوفر إلا في مقاصد الشريعة ردا على أبي إسحاق الشاطبي الجازم أن أصول الفقه لا تكون إلا قطعية، لكن عبر أصول كلية ومعان سلكت مسالك الكليات في قطعيتها وخصوصيتها وهو المسمى أصول فقه الدين، كما قال الأستاذ الريسوني.

والإمام ابن عاشور في حقيقة أمره إنما يتحدث عن كليات تشريعية، وعباراته في هذا النص شاهدة على أنه يروم تأسيس كليات قطعية تقضي على الخلاف وتقلله

---

[1] مقاصد الشريعة لابن عاشور، ص ٦ – ٧.

إلى حد كبيرٍ، وإنما يتوسل في سبيل ذلك بمسالك وطرق معرفة مقاصد الشريعة التي هي في حد ذاتها مأخوذة عن أصول الفقه.

يقول الريسوني: «وهكذا اعتبار المقاصد أصلا من أصول الفقه، واعتبار المصلحة أصلا من أصول الفقه واعتبار المآلات أصلا قطعيا من أصول الفقه. وكذلك القياس–بغض النظر على التفاصيل–أصل قطعي من أصول الفقه واعتبار العادات والأعراف أصلا قطعيا من أصول الفقه»[١].

هذا نص في غاية الروعة والتعبير عن العلاقة الوطيدة المؤطرة لمقاصد الشريعة ضمن أصول الفقه، لتجليات المقاصد في الأصول؛ وتجليات الأصول في المقاصد، لذا قال أستاذنا الريسوني: «إن مقاصد الشريعة ليست مجرد مرجع تشريعي ثانوي أو مرجع خارجي، يرجع إليه ويستأنس به إلى جانب مصادر التشريع الأصلية، بل هي من صميم تلك المصادر وهي من العناصر المحورية الثابت فيها وفي خلودها ... وهذا معناه أن المقاصد تؤخذ من الأحكام، وأن الأحكام تؤخذ من المقاصد، وهذا أحسن من تصور وأوجز تقرير، لعلاقة المقاصد بالاجتهاد والاستنباط، ننظر في الأحكام فنستنبط منها المقاصد،وننظر في المقاصد فنستنبط منها الأحكام»[٢].

وهذا المعنى هو الذي ناضل من أجله الأستاذ علال الفاسي حيث قال: «الشريعة أحكام تنطوي على مقاصد ومقاصد تنطوي على أحكام وهي ليست من قبيل القانون الطبيعي (...) الذي يكتشفه الإنسان عن طريق الإلهام»[٣]، وهو كلام في غاية

---

[١] **محاضرات في مقاصد الشريعة**، ص ١٠١–١٠٢.

[٢] نفسه، ص ١٠٧.

[٣] **مقاصد الشريعة ومكارمها**، لعلال الفاسي دار السلام، تحقيق اسماعيل الحسني الطبعة الأولى ٢٠١١، ص١٥٢–١٥٣.

التعبير عن التداخل والتمازج بين أصول الفقه ومقاصده، لذا اعتبر الدكتور أحمد الريسوني هذه المقولة: «أجمع كلمة في هذا الباب»[١].

إنها «ليست مصدرا خارجيا عن الشرع الإسلامي ولكنها من صميمه وليست غامضة غموض القانون الطبيعي الذي لا يعرف له حد ولا مورد، ولكنها ذات معالم وصوى كصوى الطريق»[٢].

يقول أستاذنا الدكتور أحمد الريسوني: «الحق أن السؤال لا يكون ذا أهمية كبيرة إذا اتفقنا على ضرورة التوسع الكبير والعناية الفائقة بمقاصد الشريعة، وبعد ذلك هل نسمي ذلك علما أم لا؟ المسالة هينة، ولعل ما صنعه الشيخ عبد الله دراز يعفينا من هذا التساؤل ولو إلى حين، فهو يرى أن لاستنباط الأحكام ركنين أحدهما علم لسان العرب وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها، ومن هذين العلمين يتكون علم أصول الفقه، فالمقاصد علم وركن في علم .... والعبرة بالمسميات لا بالأسماء والمقاصد لا بالوسائل»[٣].

وعليه فإن مقاصد الشريعة مبحث كلي كبير في أصول الفقه، فلا حديث عن فهم أصول وأحكام الشريعة إلا به، وهو عمدة الملة وكلية الشريعة كما قال الإمام الشاطبي عن القرآن العظيم كيف لا ؟ وإنما القصد من القرآن مقاصده، وكل ما شرعه الله عز وجل فلمقصد وغاية وهدف، يؤطر به الشارع مصالح خلقه ويضبط لهم أولويتهم وذلكم مقاصد الشريعة وعلم أصول الفقه في آن واحد، حيث تتجلى المقاصد في أصول الفقه وتستنجد بها، وتتجلى الأصول في المقاصد وتستنجد بها.

---

[١] محاضرات في مقاصد الشريعة، ص ١٠٧.
[٢] مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص ١٦٢.
[٣] نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٣٥٩- ٣٦٠.

ويمثل الشيخ عبد الله بيه لذلك بقوله: «الترجيح بين عمومين على ضوء المقصد الذي قد يمثل في وجود علة في أحد النصين وفقدها في الآخر، كتقديم الجمهور خبر «من بدل دينه فاقتلوه التي يقتضي قتل المرتدة، على ما ورد في الصحيحين من النهي عن قتل النساء، لأن الخبر الأول تضمن العلة فحملوا النهي في الثاني على الحربية، خلافا لأبي حنيفة في حمل الثاني على العموم والأول على الخصوص»[1].

أي من بدل دينه محاربا فاقتلوه فكان المقصود بالقتل المرتدة المحاربة للإسلام وأهله، وإلا فإن الحديث في الباب نفسه مفسر ومجل للمقصود، «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث، النفس بالنفس والثيب الزاني المحصن والتارك لدينه المفارق للجماعة»[2]. فإذا حصل من ردة المرأة ما يحصل من ردة الرجل من المحاربة قتلت. لعموم الحديث الأول.

ومن معاني تجليات المقاصد في الأصول «تتمثل في عموم يخصص بمقصد مثال ذلك منع الصدقة لآل بيت النبي ﷺ، فيخصص هذا العموم بما إذا لم يكن لهم من الفيء ما يسد خلتهم. فإذا لم يكن لهم، فإن سد خلتهم أولى من سد خلة غيرهم كما يراه المالكية والحنفية»[3].

---

[1] مشاهد من المقاصد، للشيخ العلامة عبد الله بن بية، ث ١٤٨.

[2] أخرجه البخاري كتاب الجمعة باب قول الله تعالى ﴿النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾ رقم ٦٨٧٨

[3]: مشاهد من المقاصد، ١٤٦.

أما تجليات المقاصد في الاستحسان والمصالح المرسلة، وسد الذرائع والعوائد والأعراف، واعتبار المآل والاستصحاب، وما لا نص فيه من المسكوت عنه فإنه صورة تمشي على رجليها من المقاصد في رحاب أصول الفقه وروح في جسده.

أما ما استجد من نوازل العصر فيحتاج إلى أحكام تتجلى فيها المقاصد الكلية والمصالح العليا والأهداف والغايات الكبرى للشريعة أكثر من احتياجها إلى أحكام منصوصة

ولن أطيل في هذا، فإن الشيخ العلامة عبد الله بن بيه قد أفاد وأجاد في إبانة استنجاد الأصول بالمقاصد، حيث قال: «لقد بنى الشاطبي اجتهاد المجتهدين على دعامتين من المعرفة هما، أولا: معرفة اللغة العربية، فيما يتعلق بدلالات الألفاظ ومقتضيات النصوص.

ثانيا: معرفة مقاصد الشريعة جملة وتفصيلا إذا تعلق الاجتهاد بالمعاني من المصالح والمفاسد ... عندما قال «إنما تحصل د رجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها ... بهذه العبارات القوية المتمثلة في معرفة المقاصد جملة وتفصيلا وفهم المقاصد على كمالها باعتبار ذلك شرطا ضروريا ولا غنى عنه للمجتهد، يشير إلى معنى عام قد يعبر عنه البعض بملاحظة القواعد الكلية وتقديمها على الجزئية»[1].

فاشتراط العلم بالمقاصد على الكمال والتمام دون ذكر اشتراط العلم بأصول الفقه، إنما هو دليل صريح على أن المقاصد هي عين أصول الفقه وروحه.

خلاصة واستنتاج:

---

[1] نفسه، ١٣٧ – ١٣٨.

إن الإمام الشاطبي كما قال الشيخ عبد الله دراز: «لم تقف به الهمة في التجديد والعمارة لهذا الفن عند حد تأصيل القواعد وتأسيس الكليات المتضمنة لمقاصد الشارع في وضع الشريعة، بل جال في تفاصيل مباحث الكتاب أوسع مجال، وتوصل باستقرائها إلى استخراج درر غوال لها أوثق صلة بروح الشريعة، وأعرق نسب بعلم الأصول؛ فوضع في فاتحة كتابه ثلاث عشرة قاعدة، يتبعها خمسة فصول جعلها لتمهيد هذا العلم أساسا، ولتمييز المسائل التي تعتبر من الأصول نبراسا، ثم انتقل منها إلى قسم الأحكام الخمسة الشرعية والوضعية، وبحث فيها من وجهة غير الوجهة المذكورة في كتب الأصول، وأمعن بوجه خاص في المباح، والسبب، والشرط، والعزائم، والرخص»[1].

هذا وإن مصطلح الكليات وإن كان قديم التناول فإن تجديد الشاطبي يظهر من خلال إعماله أكثر لهذا المصطلح في جل المباحث الأصولية بل يكاد يكون هو الفارق الأساس بين أصول الفقه وغيره أي ما يعتبر من أصول الفقه وما لا يعتبر منه، باعتبار أنه لا حديث عن القطعية إلا باعتبارالكلي في مباحث أصول الفقه ومقاصده.

لذلك أجد الشاطبي أكثر منه في مبحث الأدلة وأحكام الشرعية وفي مبحث المقاصد، ولا يخلو مبحث الاجتهاد من إعمال الكلي في ثناياه بل في أول مقدمة من مقدمات الموافقات حسم قطعية أصول الفقه وهو إنما يقصد أصول فقه المقاصد الشرعية حيث قال: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي»[2].

---

[1] الموافقات، ١/ ٧ مقدمة الشارح.

[2] نفسه، ١/ ٢١.

وعلق الأستاذ مشهورآل سلمان على هذا يحسن بي أن أستشهد به ههنا حيث قال: «خفي الوجه الذي بسطه المصنف في هذه المقدمة على بعض الكاتبين في الأصول؛ فقال: من أصول الفقه ما ليس بقطعي؛ كحجية الاستصحاب، ومفهوم المخالفة، وستطلع إن شاء الله على أن من قرر أصلا كالاستصحاب أو سد الذرائع أو المصالح المرسلة؛ إنما انتزعه من موارد متعددة من الشريعة حتى قطع بأنه من الأصول المقصودة في بناء الأحكام(...) الخلاف في هذه المسألة يبدو أنه راجع إلى عدم تحرير محل النزاع فقط»[١].

إن التعبير عن هذه العلاقة يحتاج إلى دقة لفظ جامع وعنوان معبر مانع كأن يكون التعبير عن هذا العلم الجامع؛ بأصول فقه المقاصد، أو أصول كليات المقاصد التشريعية، أي علم أصول الفقه بمقاصده وإنما مقاصد منه كعلاقة المضاف بالمضاف إليه.

والأصول بهذا المعنى الجامع تجنبنا من الوقوع في الظن والتحسين العقلي المجانب للصواب، المفرط في اعتبار مصلحة على حساب مصلحة أهم وأعم يقول طه عبدالرحمن: «العقل المجرد الذي اختار الانفصال عن العمل الديني لا تلبث أفعاله أن تنقلب إلى نقيض مقصودها بحيث تغدو آثارها ضارة بالإنسان حيث كان يتوقع ستأتيه بالنفع الخالص»[٢]، خاصة وأن المصالح الفردية أو الشخصية عادة ما يكون الشخص المشرع أو غيره ميالا إليه على حساب غيرها، وهي عادة ما تكون في ميزان الشرع والعقول السليمة مقابلة للمصالح العامة، أو تكون المصالح الدنيوية المدركة عادة وفي كثير من الأحيان بالعقل المحض فتقدم الدنيوية على الأخروية في غياب التأصيل الأصولي والقول باستقلال المقاصد بالتشريع وإدراك المصالح، وهو أمر مجانب للصواب إذ العبرة بالمآل ومصالح الآخرة.

---

[١] **الموافقات**، ١/ ٧مقدمة المحقق.

[٢] روح الحداثة للدكتور طه عبد الرحمن، ص ١٦

ويزداد أمر ضرورة انبثاق المقاصد عن الأصول، وعدم انفكاكها عنها «ما نبت حديثا من نابتة تنسب نفسها إلى الإسلام وتدرس الشريعة من هذا المنطق فتحدد لها من المقاصد ما هو ضلالات وأوهام؛ كفيلة بأن تنقض الشريعة كلها وتهدمها من أساسها»[١].

ويقول علال الفاسي: «دخل على المسلمين من أخذهم بقوانين الغرب وتقليدهم إياها زمنا طويلا، أن أحبوا أن يكون لهم قانون طبيعي كما لغيرهم، كأن شريعتهم بمعزل عن العدل حتى تحتاج إلى قيام قانون بجانبها رقيب عليها، فإذا كان هناك قانون طبيعي فلن يكون التعبير عنه إلا في شريعة الإسلام على أنها أسمى من الطبيعة، فلن يكون التعبير عنه إلا الفطرة الإنسانية، كما أراد الدين أن تكون، والفطرة هي قوام الإنسانية نفسها بما فيها من مروءة ومن عقل»[٢].

فينسفون الأصول ومقاصدها بدعوى الفكر ومعارضة النص للمصلحة، فتضيع المصالح الحقيقية المتوصل إليها بأصول الفقه وكلياته التشريعية؛ التي لاتتعارض مع معطيات العقل السليم والمنطق الصريح.

ثم إن الاعتماد على القول بالمقاصد دون النظر إلى حقيقة النصوص التشريعية يجعل من الغاية غاية ووسيلة في آن واحد، فتصبح الوسيلة لا قيمة لها ولا اعتبار فتبرر الغاية مهما فسدت الوسيلة بغير ضوابط ولا قيود، فتضيع المصالح المتوصل إليها بأصول الفقه، وعليه فإن الطريق الوحيد والوسيلة المنهجية المتعبد بها؛ لبلوغ مقاصد الشارع، إنما يتلخص في أصول فقه المقاصد الشرعية، أي أصول الفقه بصفته كليات قطعية محكمة،

---

[١] مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص ٢٦.

[٢] مقاصد الشريعة ومكارمها لعلال الفاسي، ص ١٦٢ – ١٦٣.

أو ما يمكن أن أسميه علم أصول كليات المقاصد، وهو صمام أمان من الأهواء والتقول على الشارع ما لم يقصده، وهو الحكم عند الاختلاف أو الزيغ عن جادة الطريق المقاصدي.إن أفضل ما يمكن أن يعبر به عن علاقة أصول الفقه بالمقاصد هو كعلاقة المضاف بالمضاف إليه،يقول ابن بيه: «فالمقاصد روح الشريعة وحكمها وغاياتها ومراميها ومغازيها»[١]، فالمقاصد مقاصد الأصول وغايته بمعناه الكلي.

يقول الشوكاني: «وجميع مباحث أصول الفقه راجعة إلى إثبات أغراض ذاتية للأدلة والأحكام، من حيث إثبات الأدلة للأحكام، وثبوت الأحكام بالأدلة؛ بمعنى أن جميع مسائل هذا الفن هو الإثبات والثبوت»[٢]. وهذه الأغراض ليست شيئا سوى مقاصد أصول الفقه وكلياته، فلا يمكن أن تستقل المقاصد عن أصولها، ولا الأصول عن مقاصدها، فهما وجهان لعملة واحدة، فعلاقتهما كعلاقة اللفظ بالمعنى واللغة بالفكر، فكما أنه ليس هناك يقول مصطفى بن حمزة: «مدرسة لسانية تقول بالفصام والقطعية بين اللغة والفكر، لأن المقرر أن اللغة وعاء الفكر»[٣]، فأصول الفقه هو اللفظ اللغوي للفكرالمقاصدي، أي أن علاقتهما كعلاقة الدال بالمدلول، فالأصول دال والمقاصد مدلول لها، ولذا قال أستاذنا عبد الله بن بيه بعدما حشد مجموعة من الأدلة على اندماج المقاصد في الأصول اندماج الزبدة في اللبن والمعدود في العدد والروح في الجسد «وبما قدمنا نكون قد رمينا نظرية استقلال المقاصد عن أصول الفقه بالفند، وأبنا الاندماج بينهما اندماج الروح في الجسد والمعدود في العدد»[٤].

---

[١] **مشاهد من المقاصد** لابن بية، ص ١٦٥.
[٢] **إرشاد الفحول** للإمام الشوكاني، ١/ ١٦.
[٣] مقال للدكتور مصطفى بخمزة على موقع هسبريس.
[٤] **مشاهد من المقاصد**، ص ١٦٦.

المطلب الثاني:

مقصد الترجيح بالكليات

إن الوحي كتابا وسنة كله معلل بأسرار وحكم ومقاصد وأهداف لا تكون إلا في صالح الإنسان وخادمة لوجوده على أحسن حال في الدنيا جالبة له كل معاني الكمال والرقي، وفي الآخرة كذلك، صارفة عنه كل المفاسد الواقعة والمتوقعة، «فالله تعالى لم يخلق شيئا صغيرا أو كبيرا ظاهرا أو خفيا إلا وله مقصد وحكمة وغاية، ولم يعط شيئا ولا منعه ولا قلله ولا كثره إلا لمقصد وحكمة وغاية»[1].

ولعل ذلك هو ما أكسب الشريعة ديمومتها عبر الزمن والمكان، مهما اختلفت الظروف وتبدلت الأحوال، واستجدت معطيات الزمن وتطورت، واختلفت مصالح الناس وتعارضت ومن ثم أي نص ليس نصا في مسألة جزئية معينة؛ أو أي دليل عارض ظاهره أحد المقاصد العامة للوحي أو كلياته لا بد وأن يؤول في اتجاه كليته المندرج في إطارها

«مثال ذلك مقصد تحقيق الخلافة في الأرض، ومقصد التيسير ورفع الحرج، ومقصد حفظ نظام الأمة، فما من حكم من أحكام الشريعة عقيدة أو عبادة أو معاملة إلا يتبين عند التأمل أنه ينتهي إلى تحقيق هذه المقاصد بصفة مباشرة، أو بصفة غير مباشرة، بحيث تصبح مجمل الشريعة بمجمل أحكامها مفضية إلى هذه المقاصد الكلية منتهية إليها في غايتها»[2].

---

[1] الفكر المقاصدي للدكتور أحمد الريسوني ص ٣٩.

[2] مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص٤١.

الفرع الأول: ما عضد بالمقاصد الكلية والمصلحة العامة كان أحق بإتباعه

«إذا كان الخطاب المقاصدي القديم قد زهد نوعا ما في تعريف المقاصد فإنه قد اهتم اهتماما بالغا بتعريف المصالح فحددها في كل المنافع والخيرات والحسنات والنعم الظاهرة والباطنة الروحية والعقلية والبدنية العائدة على الإنسان بكل ما يصلح أوضاعه ويقيم أحواله وفق مقاصد الشارع في الدنيا والآخرة»[١].

قال الإمام الشاطبي: «أعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق حتى يكون منعما على الإطلاق»[٢].

المقصود بالترجيح ههنا أنه إذا تعارض الحكم الجزئي أو مقصد خاص مع أحد الكليات التشريعية القطعية المحكمة أو المقاصد العامة العليا، كان الراجح ما عضد بالمقصد الكلي وسار في اتجاهه.

المثال الأول: حديث «إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يركع ركعتين»[٣]

من مقاصد الجمعة مثلا الحضور إلى المسجد الجامع والإنصات للإمام والاتعاظ بالخطبة والتزكية بها وتحقيق الوحدة والاجتماع.

---

١ **مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية**، للدكتور عبد النور بزا، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.ص ٣٣.

٢ **الموافقات**، ٢ / ٢٧٧.

٣ أخرجه مالك في الموطأ كتاب النداء للصلاة رقم ٥٥٩ والبخاري في **صحيحه** كتاب الجمعة باب ما جاء في التطوع مثنى مثنى رقم ١١٦٣،

فمنع البيع إبان الأذان وما يدخل في حكمه؛ وكل ما يشوش على المقصد الأول والأصلي، ولو كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لقوله ﷺ: «إذا قلت لصاحبك أنصت والإمام يخطب يوم الجمعة؛ فقد لغوت، ومن لغا فلا جمعة له».

قال القاضي عبد الوهاب: «إذا دخل والإمام يخطب جلس ولم يركع تحية المسجد، خلافا للشافعي لقوله ﷺ: «إذا قلت لصاحبك يوم الجمعة والإمام يخطب أنصت فقد لغوت». ومعلوم أن ذلك زجر عن ترك الإنصات، وإذا زجر عن هذا القدر فما زاد عليه أولى بالمنع ولأن القول أنصت، من مصالح الإنصات ودعاء إليه فإذا كان منهيا عنه؛ مع قلة خطره ويسارة التشاغل به، كان ما زاد عليه، وما ليس من بابه، أولى»[1]، بالنهي وطلب الترك، ووجه الدلالة من حديث أبي هريرة أنه «إذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الأصلان المفروضان الزكيان في الملة يحرمان في حال الخطبة، فالنفل أولى بأن يحرم»[2].

فكراهية تحية المسجد والإمام يخطب يوم الجمعة، كما هو الحال عند المالكية؛ تبعا لمقاصد إقامة صلاة الجمعة في بعدها العام، وأن الاستماع إلى الخطيب والقرآن المأمور بالإنصات له عند تلاوته أولى وأحب، ترجيحا بمقاصد النداء من يوم الجمعة.

المثال الثاني: في حكم الولي في زواج المرأة

إن من مقاصد الزواج؛ هو استقرار المجتمع وتقوية روابط التعارف والأخوة فيه وتكثير النسل وتقوية ميثاق الأسرة وفتله بالقيود والضوابط والقوانين المفصلة في الكتاب والسنة باحتياط كبير يضمن الصالح العام للأسرة والمجتمع تعزيزا لإطارها

---

[1] أحكام فقهية خالف فيها المالكية الأحاديث الصحيحة والجواب عنها، ص ١١٨.
[2] نفسه، ص ١١٨.

الشرعي، وبنائها الاجتماعي ومصالحها الدينية والدنيوية، وتقليل العنوسة وإشاعة الحق الطبيعي للإنسان في إطاره الشرعي.

من هنا كان استحضار الولي في الزواج كمأزر للمرأة ومعضد لميثاقها الغليظ ومستشعرا الزوج وأهله أن هذه الفتاة أغلى وأعلى من أن تعطى لك بمجرد موافقتها من غير إذن وليها وموافقته، من أكبر ما يحقق مقاصد الزواج واستقرار الأسرة وتصابر الزوجين المستمر موافقة ولي المرأة وحضور أهلها وذويها في العقد بل كلما كان حضور أهل الطرفين الرجل والمرأة وموافقتهم وبهجتهم وفرحهم كان العقد أوثق ميثاق وبورك في الزواج واستحي الطرفان من فسخه وإنهائه وهذه من القوانين النفسية الاجتماعية الذي روعي فيها وجوب موافقة الولي وبهجته وفرحه بالزواج.

والذي يؤكد هذا هو أن من حصل على شيء بسهولة فرط فيه بسهولة فالحصول على الزوجة ليس من الأمور الهينة المتاحة لكل من هب ودب بل العقد بها من العقود الآدمية المقدسة التي يجب أن يحتاط لها إذ ليس كمثلها عقد البتة وذلك حتى لا تخرم المقاصد الكلية التي شرع من أجلها الزواج.

المثال الثالث: العدول عن العزيمة إلى الرخصة لمقصد كلي

كما هو شأن حالة السفر والمرض والمطر والخوف وبعض رخص النساء فإن لها أحكاما ترخص لم تكن في غيرها من العزائم. وهي مندرجة تحت قواعد كلية محكمة يقينية في فقه أحكام مقاصد الإسلام كقاعدة «المشقة تجلب التيسير» وقاعدة « لا تكليف بما لا يطاق» وكلاهما من المقاصد العامة والكليات الشرعية الكبرى في الدين.

يقول ابن عاشور: فـ«السماحة أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها فالسماحة سهولة المعاملة بالاعتدال فهي وسط بين طرفي الإفراط والتفريط»[١]. وهي عبارات في غاية الدقة والسبك اللغوي من الإمام ابن عاشور. وآيات الوحي وأحاديثه تبلغ القطع بالاستقراء في اعتبار كلية التيسير ورفع الحرج.

من هنا فإن أي حكم جزئي أو فرع من فروع الشريعة شذ عن وسطية الإسلام إلى طرفي الإفراط أو التفريط رجع إلى هذا المقصد العام، وإن خالف فرعه أو مقصد بابه.

كما هو الحال في جواز بيع المغيبات في الأرض، وإن كان فيها شيء من الغرر؛ فإنه في إطار المقصد كلي؛ مقصد التيسير ورفع الحرج، وإن خالف مقصد منع الغرر فإنه يسير غير مؤثر لدخوله وانسجامه مع مقصد كلي أكبر وأهم، وهذا لا يثبت بالتقول والأهواء وإنما عن طريق التقصيد المعتبر من أهم مسالك الكليات الشرعية.

يقول عمر الجيدي: «وهكذا نرى الشارع كان له اهتمام عظيم بمراعاة العرف الصالح فيما يشرع من أحكام حتى يسهل على الناس ... وأصبح له فيها بعد أثر بالغ في التشريع إذ الإسلام ما جاء إلا لإصلاح ما فسد من أوضاع الناس الاجتماعية»[٢].

هذه بعض أدلة تبين مدى قوة الترجيح بالمقاصد الكلية لكل فرع مع جزئياته المندرج في بنية كلية، فكلما كان المقصد أعم كان أرجح في إسناد الحكم الجزئي إليه؛ لما يجلب من المصالح الأكثر، ويدفع جملة المفاسد العظمى، أكثر من لو أخذ كل حكم

---

[١] **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الطاهر بن عاشور، ٦٦.

[٢] **العمل والعرف** للأستاذ الدكتور عمر الجيدي منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ص ٧٣.

بمفرده بعيدا عن مقاصده الخاصة والعامة في إطار مقاصد الكليات الشرعية القطعية المحكمة.

خلصت فيما سبق إلى أن الحكم الجزئي، إذا خالف ما هو أقوى منه دلالة، أو قياسا أصح منه استدلالا، أو كلية من الكليات التشريعية الثابتة التي لا تقبل نسخا، ولا يدخلها تخصيص، الثابتة بالاستقراء أو النص الصريح من الوحي، فإن هذا الحكم الجزئي إذا خالف المقصد الكلي كان أحوج من غيره إلى التعليل، الذي يبرر مخالفته حتى يصير نصا كليا مستقلا معتبرا عن طريق التقصيد، أو يؤول ليدخل تحت مقصد أو كلية أعم أو مقاصد ملبية وميسرة لحياة الناس.

الفرع الثاني: الترجيح بالمصلحة الكلية في المجال التعبدي

من المعلوم عدم التعارض بين أصول الشريعة وأدلة أحكامها الجزئية خاصة باعتماد مقاصد الأدلة الكلية، ودلالتها الخاصة بحكم جزئي بالبحث عن العلة الجامعة والحكمة المقصودة

ولعل أهم مسألة تبرز أهمية الترجيح بالمصلحة باعتبار الكلي، هي جمع القرآن العظيم، ونقطه وشكله، روى البخاري: «عن زيد بن ثابت قال أرسل إلي أبو بكر مقتل أهل اليمامة فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبو بكر ﷺ إن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء بالمواطن، فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن. قلت: لعمر كيف تفعل شيئا لم يفعله رسول الله ﷺ، قال عمر: هذا والله خير، فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر. قال زيد: قال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل لا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ، فتتبع القرآن فاجمعه. فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن،

قلت: كيف تفعلون شيئا لم يفعله رسول الله ﷺ قال: هو والله خير، فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فتتبعت القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال»[1].

ويقول الدكتور محمد بلتاجي: «ولا يشك أحد من المسلمين في أن ما أشار به عمر من جمع القرآن، كان خيرا كثيرا، ومن أعظم المصالح التي تحققت لأجيال المسلمين المتتابعة ... ولم يكن عمر يتحرج من شيء يرى فيه مثل هذه المصلحة لمجرد أن الرسول ﷺ لم يفعله. فقد كان يملك من قوة الرأي ونفاذ البصيرة والبصر بمصالح الناس وابتغاء الحق»[2].

فاجتمع لاعتبار صحة الإقدام على هذا العمل الإداري الإجرائي مجموعة من الأدلة المتضافرة مما جعله دليلا كليا معتبرا فإلى جانب كونه مصلحة مرسلة فهو استحسان وسد للذريعة واعتبار للمآل.

ومثل جمع القرآن ونقطه وشكله، جمع السنة وكتابتها، مع العلم بالنهي عن ذلك خشية الاختلاط بالقرآن في بداية الأمر، فلم يكن الأصل في زمن نزول الوحي وبعده بقليل إلا عدم تدوينها، لكن بروز الوجه المقاصدي والحاجة الملحة والمصلحة العامة؛ وخوف عاقبة المآل في عدم الترجيح بالمصالح العامة والكليات التشريعية الكبرى؛ المتمثلة في الحفاظ على أصل الوحي قرآنا وسنة، كل هذه اعتبارات كانت وراء جمع القرآن الكريم، والسنة المطهرة، ترجيحا بأصول كليات المقاصد التشريعية، والجامع بينها الاعتبار المقاصدي والمصالح العامة في الفعل التشريعي.

---

[1] أخرجه البخاري في **صحيحه** كتاب الجمعة باب جمع القرآن رقم ٤٩٨٦.
[2] **منهج عمر بن الخطاب في التشريع** للدكتور محمد بلتاجي، ص ٣١٢.

المهم أن الترجيح بالمصالح العامة والمقاصد الخاصة ونوط الأحكام الجزئية بعللها وحكمة تشريعها قصد إلحاقها بأصل كلي هو مما أثر عن الأئمة الأعلام والعلماء المجتهدين قديما وحديثا، يقول إدريس حمادي: «إن من يتأمل هذه الأصول التي يعتمدها المذهب المالكي بصفة عامة يجد أن ما يميزها هو انطلاقه فيها من المصلحة، سواء ألبست المصلحة لبوس القياس وحملت اسمه أم ظهرت في ثوب الاستحسان وحملت عنوانه، أو كانت مصلحة مرسلة لا تحمل غير اسمها، ولا تأخذ غير عنوانها، أم ظهرت في الغايات والثمرات التي يتجه إليها الفقيه في استنباطاته كسد الذرائع بل يجد حتى الأصول التي يشارك المالكية الحنفية في الأخذ بها تتسم بميزة المصلحة»[1].

والحق أن الناظر في منهج العلماء المجتهدين منذ القديم على اختلاف مذاهبهم يوسعون في اعتبار المصالح ودفع المفاسد، ولأجل تحقيق ذلك جاءت الشريعة في المعاش والمعاد، ويقول القرضاوي: «ما اتفق عليه جمهور علماء الأمة من أن الشريعة إنما أنزلت لتحقيق مصلحة العباد في المعاش والمعاد وأن الله سبحانه لا يعود عليه شيء منها فهو غني عن العالمين وإنما أراد بهم الخير والصلاح لخلقه، فلا بد للعالم من معرفة مقصود الله من شرعه، وليس لأحد أن يغني عن الشريعة الحكمة والمصلحة فيما جاءت به»[2].

---

[1] المصالح المرسلة وبناء المجتمع الإنساني، للدكتور إدريس حمادي ص٦١.

[2] دراسة في فقه مقاصد الشريعة للدكتور يوسف القرضاوي ص ٧٨.

المبحث الثاني: مقاصد الإعمال التنزيلي

إن المقصود من الوحي أن يتدين الخلق بمقتضاه، وأن تكون أحكامه سارية المفعول في المجتمع أفرادا وجماعات وهيئات ومؤسسات في جميع مناشط الحياة من أفراد الأسرة كصورة مصغرة للمجتمع الإسلامي إلى أعلى هيئة في الأمة، وفي كل المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية... كل ذلك إلا وللدين وجهة نظر في الأوامر والنواهي في كيفية تسييره وترشيده،

وإنما وَجَبَ التدرج في تطبيق أحكام الشريعة حتى يستأنس بها الناس، ولتفهم على مقصودها وشموليتها لكافة الناس، كيفما كان وضعهم في الامتثال لها أو عدمه، والدارس الحصيف لمستويات الخطاب القرآني، والسنة النبوية، والسيرة العملية، لرسول الله ﷺ وأصحابه رضوان الله عليهم أجمعين يتلمس المستوى التربوي الرفيع والمقام التشريعي المحكم للشريعة الإسلامية.

المطلب الأول:

مقصد تطبيق الكلي في فقه الواقع

إن الشريعة تراعي ظروف المخاطبين في تكليفهم بما يطاق ودفع ما لا يطاق، وما يطاق زمن السلم والأمن والتمكين والنصر والقوة ليس بقدر ما يطاق في زمن الحرب أو الاضطراب أو الضعف والاستلاب. ورفع ما لا يطاق معلوم من هذه الشريعة بالضرورة، وعليه مدار الرخصة، والتدرج والتيسير ورفع الحرج والعفو فيها «وبناء على هذا المعطى يصبح لزاما على المجتهد القيام بدراسة دقيقة للظروف الزمانية

والمكانية ... وذلك بغية توقع ما سيؤول إليه تطبيق الحكم الشرعي عليه»[١]، فينعكس ذلك على الدين بما هو مرآة له.

وأغلب ما يغلط الناس في شطر الدين المتعلق بتحقيق مناطه الخاص، أي في تنزيل الدين على أرض الواقع، يقول فريد الأنصاري رحمه الله: «فزل فيه طرفان كلاهما غال في حكمه، مجاف للحق في نفسه، فأما الطرف الأول فقوم جعلوه أصل كل شيء، وبذلك حكموه في كل شيء وعلى كل شيء، فردوا به بعض أحكام الدين وأبطلوا به نصوصه الصريحة الصحيحة، فتراهم كلما واجهوا معضلة مما لم يوافق هواهم أو تستوعبه عقولهم القاصرة من مقتضيات النصوص الشرعية قالوا هذا مخالف لفقه الواقع، أو استدركوا على الشرع الحكيم بمثل قولهم: ولكن فقه الواقع يقتضي كذا وكذا .. فيبطلون العمل بالنص الصريح بلا قواعد ولا ضوابط تحت تأثير مصلحة وهمية أو مفسدة خيالية في الفقه زعموا، وما ذاك بفقه للواقع ولكنه ضرب من الاعتزال الجديد ليس إلا»[٢].

ويستشهدون لذلك بأن المصلحة مقدمة على النص، فأينما كانت المصلحة فثم شرع الله وهو حق أريد به باطل، فالدين في حد ذاته مصلحة وما جاء إلا مؤطرا للمصلحة ولا يوجد نص يخالف المصلحة الحقيقية للناس أبدا، لا كما هي في أوهام

---

[١] أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق، عمر جدية ط١ – ١٤٣٠ – ٢٠١٠م، دار ابن حزم، ص٦١.

[٢] مفهوم العالمية لفريد الأنصاري، ٨١.

المستغربين[١]، الذين يريدون أن يأتوا على الأخضر واليابس من المصالح الحقيقية التي جاء بها التشريع الإسلامي الراشد.

فمن المعلوم أن الدين والتدين فطرة إنسانية مغروسة في النفس البشرية خاصة الإسلام دين الحق وخاتم الرسالات السماوية، الذي يحمل قوته في ذاته.

ومن المعلوم أيضا أن التشريع الإسلامي، بما أن الدين كله مصلحة ابتداء، رتب المصالح العليا ثم تدرج في اعتبارها، أي أن أصل اعتبار المصلحة الشرعية؛ إعطاء الأولوية لمصلحة الجماعة فتفوت مصلحة الفرد لتحقيق مصلحة الجماعة؛ إذا تعذر الجمع بينهما.

وكذلك مصلحة الآخرة على مصلحة الدنيا ومن هنا شرع الجهاد مع احتمال فوات الحياة لأجل مصلحة بقاء الدين ونصرة دعوته إلى غير ذلك مما هو محصل عند العلماء في التقعيد للموازنة والترجيح بين المصالح عن التعارض. وذلك في حدود معلومة شرعا ومعقولة واقعا ومقبولة منطقيا.

---

١ سماهم الدكتور يوسف القرضاوي: عبيد الغرب بدل تلاميذ لأن التلميذ الناجب ينتقد أستاذه ويستفسره عن منهجه، وربما خالفه ورد عليه، لكن هؤلاء إنما هم عبيد للغرب، أينما يوجههم سيدهم الغرب يوجهون لا يبدلون ولا يغيرون ولا ينتقدون ولا يريدون أن يعرفوا إلا المناهج الغربية لذلك يريدوننا أن ننظر بعين الغرب ونسمع بأذن الغرب ونفكر بعقل الغرب، فما رآه الغرب حسنا فهو عند الله حسن، وما رآه الغرب قبيحا فهو عند الله قبيح... ومن هنا يريدون أن يفرضوا علينا فلسفة الغرب في الحياة ونظرة الغرب إلى الدين وفكرة الغرب...، كما قال بعضهم نأكل كما يأكلون ونلبس كما يلبسون ونكتب من الشمال إلى اليمين كما يكتبون. وسماهم المعطلة الجدد لنصوص الشريعة في كتابه (**دراسة في فقه مقاصد الشريعة**، ص ٩٦).

لكن الذين لا يؤمنون بالآخرة أصلا ولا بالدين فطرة، كيف لا يختل عندهم ميزان الموازنة والترجيح بين المصالح والمفاسد الدنيوية والأخروية، كيف لا وهم شرذمة ممن انبهروا بالغرب وفلسفته، وفساد دينه المنحرف، فجروا ذلك كله على الأمة الإسلامية ودينها.

وعندما لم يجدوا لإبطال أصل الدين الإسلامي ملجأ أو دعوى تحريفه مدخلا، انقضوا على لي أعناق النصوص القطعية والكليات الكبرى ليا، بدعوى تخصيص النصوص القطعية بالمصلحة، وهل هي بمدركه الشرعي الأصيل إلا مصلحة، فصار تخصيص المصلحة بالمصلحة، فصالح أهوائهم وحظوظ أنفسهم ومنطقهم الفج الأعوج فعل فعلته، فاجتثوا وقائع من التاريخ لا علاقة لها بما يقصدون ولا وجه لحملهما على ما يريدون من إبطال حق التشريع الإسلامي.

ومن ذلك أن رسول الله ﷺ عطل الحدود في الحرب فلم يقطع يد السارق مثلا، وبعض التصرفات العمرية كمنع سهم المؤلفة قلوبهم، وعدم قطع يد السارق عام الرمادة.

أما مقاصد الحدود وفلسفتها في نظام التشريع الإسلامي فهي أعمق بكثير مما سوق له المغرضون من عوام العلمانيين وأنصاف مثقفيهم، فبالنظرإلى كليات أصول المقاصد الشرعية يتبين على أن الحدود في بعدها التشريعي أقرب ما تكون من الأمور التعبدية التي لا تدرك كل تعليلاتها التفصيلية، والجزئيات الدقيقة، ولذلك منع أبو حنيفة القياس فيها، لأن علتها غير مدركة المعنى كاملة.

وهذا لا يعني أنه لا وجه فيها للتعليل، وإلا لما اختلفوا في القياس عليها، ووجه التعليل فيها زجر الجاني وإيقافه عند حده، وجعله عبرة لغيره حتى لا تسول لأحد نفسه اقتراف الجرائم، ثم تطهير الجاني من تبعات ما اقترف إن اعترف وكانت له نية التوبة،

كحال الغامدية التي جاء فيها حديث النبي ﷺ:«مهلاً يا خالد فوالذي نفسي بيده لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له ثم أمر بها فصلى عليها ودفنت»[1].

ولقائل أن يقول إذا كانت العلة هي زجر الجاني والمقتدي به، والعلة تدور مع الحكم وجودا وعدما، فيمكن إذن أن تقع هذه الزواجر، بدل قطع يد السارق أو جلد الزاني يمكن حبسه أو فرض عليه عقوبات مالية أو بدنية غير هذه الحدود المؤدية لإعاقة المجتمع بالعاهات المستديمة.

والرد على ذلك من وجوه أولا: ليست كل الأوصاف والعلل المحتملة هي وحدها علة، وإنما هي جزء علة، إذا تحقق طرف في القياس غاب آخر، وذلك لقربها بالمجال التعبدي الذي يصعب الحسم في إدراك علته.

ثانيا: ولكون هذه الحدود قطعية الدلالة والمعنى على مرادها وقصد الشارع فيها، وما كان ذلك مسلكه قل إلى حد الندرة احتمال التأويل فيه كالكفارات ومقادير الزكوات ... إلا ما كان لبناء مقصوده واستقامة معناه داخل منطق التشريع الإسلامي، والاجتهاد المقاصدي.

قال الدكتور يوسف القرضاوي في معرض تفسيره مقولة نجم الدين الطوفي: «فقد استثنى المقدرات والعبادات مما قاله وما ذلك إلا لأن التقديرات قد حددها الشارع بوضوح فلا تقبل احتمالا آخر، مثل تحديد أنصبة الورثة والمقادير الواجبة في

---

[1] الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم للشيخ محمد بن فتوح الحميدي، ٢٢٥/١.

الزكاة ومدة العدة في المرأة المطلقة، والمتوفى عنها زوجها وعدد الجلدات في الحدود ونحوها، كما أن العبادات المحضة يجب أن تؤخذ بالتسليم»[١].

ثالثا: إن علة إيقاع الزجر على الجاني لا يعلم قدرها إلا الله سبحانه وتعالى العزيز الحكيم.

فجعل للسارق قطع اليد من الرسغ فلو زيد لوقع الظلم على الجاني، وإن كان مجرما فالعدل الإلهي لا يظلم الناس شيئا، وإذا نقص عن ذلك لم يقع الزجر بالقدر الكافي، وعلى الوجه المطلوب، للحد من الجرائم، ولذلك جعل الشارع للزاني غير المحصن مائة جلدة وتغريب عام على رأي الجمهور خلافا لأبي حنيفة في التغريب، ولم يجعل له الرجم كالمحصن، مراعاة للعدل في إيقاع العقوبة، على الجاني والزجر لغيره.

أما أن يزج الجاني في السجن لا أحد يراه فهو قاصر عن تحقيق المقصد الأعلى للتشريع وانزياح عن إنصاف المجرم في كثير من الأحيان، ولا يزجر به الجناة الآخرين فهم لا يرون أثرا للعقوبة إلا بعد أن يلتقوا بالمجرم الأول خلف القضبان بعد اقترافهم هم لجرائم أخرى وهكذا، وهذا إنما هو تحقيق للمناط العام أما تحقيق المناط الخاص، فأمر ليس هذا محله.

وأما الذين ادعوا أن النبي ﷺ عطل الحدود في الحرب، فصحيح إلا أن الذي غفلوه أنه ظرف طارئ واستثناء من القاعدة العامة في حالة السلم، فلا وجه لقياس عليه دعوى إبطال الحدود مطلقا، وإنما هو أمر متعلق بتحقيق المناط الخاص في التنزيل على أعيان الأشخاص في أوقات الشدة والحرج.

---

[١] دراسة في فقه الشريعة، ١١١.

كما لو قلنا في الصلاة واجبة على كل مكلف من الرجال والنساء، واستثنينا الحائض منهن في وقت الحيض وعلى هذا الوزان جل التصرفات العمرية التي يستشهد بها عبيد الغرب اليوم إنما هي متعلقة بتحقيق المناط في الظروف الاستثنائية الطارئة.

ومن رحمة الإسلام وعدله وإنصافه جعل من مقاصده مراعاة الظروف والأحوال الاستثنائية التي من شأنها أن تدخل المشقة والعسرعلى الأمة، انسجاما مع كليته في مقصد التيسير والسماحة والعفو–الذي أشرنا إليه من قبل بما لا يهدم مقاصد التشريع الإسلامي.

من تجزئ العلمانيين لنظام التشريع الإسلامي اعتمادهم «على مقولة اشتهرت للفقيه الأصولي الحنبلي نجم الدين سليمان الطوفي الحنبلي (ت ٧١٦) ادعوا عليه فيها: إنه قال ما معناه: إذا تعارض النص القطعي في ثبوته ودلالته مع المصلحة، قدمنا المصلحة، وعلقنا النص، وجمدناه لأن الأصل أن الشرع جاء لتحقيق مصالح الناس، فلا يتصور أن يعود عليها بالنقض والإبطال»[1].

والحق أن هذا النص ينسف آخره أوله، كيف أن النص القطعي الدلالة والثبوت جاء بمصلحة ثم ينقضها فهو بنفسه عين المصلحة إذا كان قطعي الدلالة والثبوت؛ وإن لم يدركها الناس، ثم إنه لا يمكن بل يستحيل أن يشرع الله سبحانه، ما يعارض المصلحة بنص قطعي الدلالة والثبوت.

أما تصرفات عمر رضي الله عنه في سهم المؤلفة قلوبهم يقول: «أوقف الصرف لهؤلاء، إذ لم يعد يعدهم من المؤلفة قلوبهم، إما لأنه قد حسن إسلامهم بمضي الزمن والتفقه في الإسلام ... وإما أن قبائلهم كانوا هم القوة الأولى المؤثرة عليها وقد حسن إسلامها ...

---

[1] دراسة في فقه مقاصد الشريعة للدكتو يوسف القرضاوي، ص ١٠٩–١١٠.

وإما لأن الإسلام نفسه قد قويت شوكته وعزت دولته، ولم يعد يخشى من فتنة يقوم بها بعض الطامعين في المال من القبائل أو زعمائها، ... أيما كان السبب فلم يعد هؤلاء – في رأي عمر– من المؤلفة قلوبهم الذين يستحقون الأخذ من الصدقات أو غيرها، ومع هؤلاء لا يعني إبطال سهم «المؤلفة قلوبهم»[١]، إذ كانوا في زمان بعد عمر وتحقق فيهم وصف المؤلفة قلوبهم أخذوا سهمهم، فمبنى الأمر على تحقيق المناط في تنزيله، أي المناط الخاص، لا المناط العام المقطوع به إجماعا.

ويقول: «فهم صنيع عمر على أنه تعطيل للنص: خطأ بالغ، فعمر حرم قوما من الزكاة لأن النص لا يتناولهم، لا لأن النص انتهى أمده... وأما دعواهم على عمر أنه أوقف حد السرقة في عام المجاعة... فالحقيقة أن عمر لم يوقف حدا استوفى شروطه فوجبت إقامته، بل كان عمر ممن يرى أن الحدود تسقط بالشبهات ... وأعتقد أن عمر رأى وجود المجاعة العامة مظنة شبهة عامة»٢.

ويقول أيضا: «إنما فهم أن آخذ المال في عام المجاعة لا يوصف بأنه سارق لأنه يرى لنفسه حقا فيما يأخذ والسرقة هي أخذ الإنسان ما لا حق فيه خفية ... أما لو كان العام ليس عام مجاعة وإنما عام يسر ورخاء، فإن هذه الشبهة لا تكون قوية، ولا يجوز درء الحد بها»٣.

وكل ذلك دخل به العلمانيون بدعوى فقه الواقع وهو بعيد كل البعد عن الفقه الشرعي للواقع وإنما هو الانبهار بإلههم في الغرب عجل قوم موسى المنتصب من طرف

---

[١] دراسة في فقه مقاصد الشريعة، ص ١٠٤.
[٢] نفسه، ص ١٠٧ – ١٠٨.
[٣] نفسه، ص ١٠٨.

سامري المناهج الغربية، المنتصرة «لإعلاء منطق العقل على منطق الوحي»[١]، وبعض الشبهات هي أوهن من بيت العنكبوت.

«وأما الطرف الثاني فقد جاء حكمهم مجرد رد فعل نفسي في مقابلة غلو الطرف الأول ... وقضوا بفساد تحكيم الواقع في فقه الدين بل جعلوا مفهوم فقه الدين مناقضا لمفهوم فقه الواقع ... والحقيقة أن مفهوم «فقه الواقع» قديم في سلف الأمة أصيل أثيل، وإنما التسمية هي الجديدة، وعليه كان المعول في تحقيق مناط الأحكام الشرعية في النوازل والفتاوى الفقهية، فهو جزء لا يتجزأ من فقه الدين وهو شرط صحة في الإفتاء إذ لا تصح الفتوى إلا باعتبار معطياته ولكن بقواعد وشروط حددها علماء أصول الفقه لا بالهوى السارب أو التحكم المطلق للعقل المجرد»[٢].

«ومن هنا فإن العلماء يؤكدون أن الفقيه الكامل ليس ذلك الذي يفقه النص وحده، ففقه النص نصف الفقه والنصف الآخر يكمن في فقه الواقع بكل جوانبه»[٣].

أما فقه الواقع كما سبق فهو فقه الزمان وأهله وطوائفه الاجتماعية والسياسية والعرقية والدينية، والإحاطة بأعرافهم، وكيفية تواصلهم ومقدار فهمهم للدين، والإقبال عليه، وما فيهم من سوء فهم لعقائده وأصول علومه، ومقدار إقبالهم على البدع والخرافات والشعوذة والسحر، وعلاقة النساء برجالهن، ومستواهم العلمي وتحضرهم أم هم من أهل البدو[٤]

---

[١] العبارة للدكتور يوسف القرضاوي.

[٢] مفهوم العالمية من الكتاب إلى الربانية، ص ٨١.

[٣] مفاهيم محورية في المنهج والمنهجية منى أبو الفضل وطه جابر علواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص ١٤.

[٤] ولقد فصل القول في هذا العلامة ابن خلدون في مقدمته.

وكذا إقبال المرأة على طرائق العلوم الحديثة والقديمة، وقبول بيئتهم لعمل المرأة أو عدم ذلك وسن الزواج وأعرافهم فيه، وقرب المرافق الاجتماعية من المستشفيات، والمدارس والمناشط الثقافية والفنية والرياضية، وأعرافهم في أعراسهم ومآتمهم ومعتمد أقواتهم، ومصدر اقتصادهم العام، والدخل المتوسط لأفراد الأسر، وعدد المساجد والزوايا الصوفية، وإقدام الناس على كل منهما أوإحجامهم، وطريقتهم في البيع والشراء، وتدبير القبيلة لشؤونها في المنازعات، وأثر أعيان القوم في ذلك، وضرائبهم العرفية وصرف الزكوات، وعلى أي مذهب من المذاهب الأربعة هم إلى غير ذلك، مما لا ينبغي للمفتي أو المجتهد المقاصدي[1] أن يصدر حكما في قوم أو يتقدم بالإفتاء في واقعهم إلا بالإحاطة بجملة من المعلوم من فقه الواقع بالضرورة.

«ولشيخ المقاصد أبي إسحاق الشاطبي رحمه الله كلمات في هذا حقها أن تكتب بماء الذهب وذلك أنه ذكر أن من خواص العالم الرباني الحكيم: أن لا يذكر للمبتدئ من العلم ما هو حظ المنتهي بل يربي بصغار العلم قبل كباره وقد فرض العلماء مسائلتك على

---

١ إن مثل هذه الدرجة من الاجتهاد لابد فيها من العمل العلمي الجمعي أو الجماعي وذلك من مجموعة من الدارسين المتخصصين في علوم إنسانية متعددة نذكر منها على سبيل التمثيل إضافة إلى العلوم الشرعية هنالك علم الاجتماع وعلم النفس وعلم الأنتربولوجيا وعلم الطب وعلم مقارنة الأديان وهذا كله لا يتصور وقوع ولا تحصيله من فرد واحد مجتهد خاصة في عصرنا الحالي الذي عرف تشعبات علمية وهي غاية في الدقة في كثير من الأحيان، وعليه فان المجمعات الفقهية التي يتوجه نحوها النُبَهاءُ من علماء الأمة ويسهرون عليها؛ هو أمر ممدوح حسن، لشموليتها في النظر إلى القضايا المعاصرة والاحاطة بالواقع بكل دقة وعلمية وتخصص تكاملي بين مجموعة من العلماء الدارسين، ولما لها من قوة علمية واقتراحية نافذة وشورية مع أهل التخصصات المختلفة كلٌ في تخصصه، خاصة وأن إشكالات هذا العصر مركبة ومعقدة ويقتضي حلها مجموعة من الدرسين المتخصصين في علوم يتعذر في غالب الأحيان اجتماعها في واحد من المجتهدين.

الشريعة فإن صحت في ميزانها، فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة، فأعرضها في ذهنك على العقول فإن قبلتها فلك أن تتكلم فيها إما على العموم إن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم، وإن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم، وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ، فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية»[1].

المطلب الثاني: مقصد تطبيق الكلي في الفقه وقواعده

الفرع الأول: مقصد تطبيق الكلي في الفقه باعتماد مسلك التقصيد

المسألة الأولى: تطبيق مسلك التقصيد «نموذج الوظيفة التكاملية بين المرأة والرجل»

أعتقد أنه لن يخالفني أحد إذا قلت: إن للمرأة بنية نفسية وفطرة خِلقية خاصة بها، كما لها بنية جسدية ودورة بيولوجية خاصة بها، أي أن بنيتها النفسية كما الجسدية مخالفة لبنية الرجل، فبينهما تمايز تكامل؛ لا اختلاف تضاد، وبالواقع الملموس أن كل واحد منهما محتاج إلى الآخر ومفتقر إليه، في كثير من مجالات الحياة اليومية.

لذلك جعل الله سبحانه وتعالى، لكل منهما وظيفته الأكثر انسجاما مع مكونات خلقته، وبنيته الجسدية والنفسية والفطرية، منذ خلق آدم وحواء إلى قيام الساعة.

أي بينهما تكامل وظيفي لا تنافر عنصري؛ فكل مرابط على ثغره لجلب أكثر المصالح ودرء أغلب المفاسد، في البناء العمراني والوجدان الاجتماعي، لبناء حضاري

---

[1] مفهوم العالمية من الكتاب إلى الربانية، فريد الأنصاري، ص ٨٣.

راشد، ومؤسسات اجتماعية قوية على جميع مستويات الحياة الاجتماعية والاقتصادية، والسياسية...

وهذا كله لا يتأتى إلا بتوزيع محكم للوظائف، دقيق للغاية، منسجم مع البنية الخلقية والنفسية لكل من الرجل والمرأة، تماماً كما في لعبة كرة القدم؛ فلا يمكن للحارس أن يكون مهاجما ولا المدافع أن يحرس المرمى؛ إذ لم يهيأ لذلك ولم يدرب عليه، ولا وظيفة أقل شأناً من الأخرى، ولا أفضل منها، كذلك هو الحال في كلٍّ من المرأة والرجل، كل له صفات مدح فيه من حيث هو، ومكملة لصفات الآخر، بتكاملهما الوظيفي تجتمع الصورة باجتماع صفاتهما معاً.

فلو جُعِلَتِ الأرض في صلابة المحراث، ما وقع الحرث ولو كان المحراث في هشاشة الأرض ورطوبتها لاستحال الحرث، وكذلك الإبرة مع الثوب فلو كانت الإبرة في رخاوة الثوب ونعومته ما وقعت الخياطة، ولو كان الثوب في صلابة الإبرة وقوتها لاستحالة الخياطة[1]؛ فلا رخاوة الثوب ونعومته ذم له، ولا صَلابة الإبرة وقوتها ذم لها، وإنما المدح كل المدح في تكاملهما بالخياطة؛ أي بأداء وظيفتهما كل من موقعه وبصفاته.

ومن الطبع المركب في الإنسان ميل المرء إلى ما ليس فيه ليكتمل الطبع وتتحقق إنسانيته وهو من مقتضى قوله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠] وقوله سبحانه: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]

[1] ينظر كتاب **حجاب المرأة** للمودودي؛ فقد أكثر من مثل هذه التقابلات الوظيفية المتكاملة بين الرجل والمرأة، هذا الكتاب لم أحصل عليه ولم أقرأه وإنما بعد كتابتي لهذه الفقرة قيل لي إن مثل هذا عند المودودي في هذا الكتاب فأحلت عليه استحرازا.

فالرجل نصف إنسان والمرأة شطره الثاني ليس بالمعنى الغريزي الصرف للكلمة وإنما بالمعنى العمراني الاستخلافي في الأرض، التعبدي لله رب العالمين، المصوغ في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج: ٤١.]

فالرجل والمرأة «الذين آمنوا»، وظيفتهما الاستخلافية التوسل بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، للتمكين في الأرض، الذي هو أعلى مقاصد الحياة الدنيا وعليه يبنى ما بعده من المقاصد الأخروية في كثير من الأحيان.

ومن هنا يتضح أن الإسلام إذا منع المرأة من بعض الوظائف، أو جعل لها أكثر الاحتياط في السفر والحضر فإنما ذلك مراعاة للمقاصد الكبرى لها أولا وللاستخلاف التعبدي ثانياً.

وكل الوظائف التي جعلها لها ... بالقصد الأصلي من تربية الأبناء والتنشئة لهم والاحتضان، فإنما ذلك تبعٌ للتركيبة النفسية والفطرية للمرأة، وما سوى ذلك من الوظائف فبالقصد التبعي لا الأصلي، في حدود ما يتلاءم مع طبيعتها ولا يهدم أحد ضروريات وجودها ووظيفتها التكاملية مع أخيها الرجل، «النساء شقائق الرجال»[1].

فمنع الإسلام المرأة أن تسافر لوحدها خوفا عليها من غير ذي محرم مؤتمن على دينها وعرضها. قال الدكتور أحمد الريسوني في معرض حديثه عن المقصد الشرعي من منع المرأة من السفر بغير محرم: «ذكرت العلماء الذين لا يرون أن النهي عن سفر المرأة مسألة تعبدية ذكرت بالخصوص ابن العربي فهو يقول مدار المسألة على الأمن والسلامة

---

[1] رواه الترمذي، وصححه الألباني، باب فيمن يستيقظ فيرى بللا ولا يذكر احتلاما، رقم الحديث ١١٣.

وبناء عليه فكل سفر فيه أمن وسلامة ذهاباً وإقامةً وعودةً فلا مانع منه بالنسبة للمرأة، وكل سفر فيه مخاطر وإذايات محتملة فلابد فيه من محرم»[١]، إذا كان ذلك المحرم مؤتمناً - كما هو معروف عند الناس أصحاب الفطر السليمة- أما بعد أن زاغت الفطرة عن سَكَّتِها عند بعض الناس؛ فلابد أن يكون المحرم غيوراً على عرض محارمه.

«فالأحاديث صحيحة في النهي عن سفر المرأة بدون محرم يرافقها، في بعضها لثلاثة أيام وفي بعضها ليومين وفي بعضها ليوم وليلة، ومما لاشك فيه أننا نجد في حالات كثيرة أن سفر المرأة تتوقف عليه مصالح معتبرة في الشرع وفي حياة الناس ... فعدد من العلماء من مذاهب مختلفة يرون أن النهي عن سفر المرأة بدون محرم هو لغرض حفظ المرأة وتجنبها ما تكون عرضة له في أسفارها... وفي الحالات التي تطمئن فيها وتأمن فيها وتأمن المرأة نفسها على سلامتها أن سفرها بدون محرم لا بأس به ولا مانع منه... ولذلك قالوا من قديم بجواز الحج للمرأة بدون محرم إذا كانت في رفقة مأمونة .. ومتى تحقق الأمن في سفر فللمرأة أن تسافره... فتصبح المسألة ليس مدارُها على السفر وعدمه بل على الأمن وعدمه، وإذا فهم هذا؛ فحالات من السفر تخرج عن النهي وحالات غير السفر تدخل في النهي»[٢].

وإنما ذكر السفر لمظنة عدم الأمن فيه أكثر من غيره، فالمقصود من منعها هو أمنها وسلامتها في عرضها وأموالها؛ فعلة عدم الأمن أنزلت المنع من السفر، وبزوال العلة يزول المنع.

---

[١] **محاضرات في مقاصد الشريعة**، للأستاذ الدكتور أحمد الريسوني، دار السلام الطبعة الأولى ٢٠٠٩، ص. ٢٧٩.

[٢] نفسه، صفحات ٢٤٦/٢٤٨.

المسألة الثانية: مقصد تطبيق الكلي في تقصيد الفروع الفقهية

أولا: إن المجتهد في أصول المقاصد يجب عليه حتما لازما أن يكون يقظاً متفطنا في أمر التعليل ومسالكه فكثيراً ما تكون بعض الأحكام معللة بأكثر من علة؛ في نص واحد، أو تذكر علة في نص وعلة أخرى في نص آخر وقد تكون واحدة منصوص عليها صراحة وماهي إلا جزء علة وأخرى يتوصل إليها من النص نفسه أو غيره بالسبر والتقسيم، أو المناسبة أو الإيماء والتنبيه...، إذن لابد قبل الحكم بالعلة الواحدة من جمع النصوص الواردة في المسألة الواحدة وتخريج مناطها وتنقيحه بمسالك التعليل وسياق الكلام ومقاصده.

ومن أمثلة ذلك «أن الفقهاء قديماً قرروا أن علة المعتدة من وفاة أوطلاق، علة ذلك، براءة الرحم، أي لمعرفة أن المرأة غير حامل ممن فارقها بموت أوطلاق، والقاعدة الأصولية أن العلة تدور مع الحكم وجودا وعدما[1].

---

[1] التعليل من المسائل التي تضبط الحكم بعينه وتنزله في مكانه؛ في كثير من الأحيان نجد أحكاما تحتمل الوجوب والندب أو التحريم والكراهة وتكون العلة قرينة ضابطة لمستوى الحكم بالضبط؛ فالإطلاقات اللغوية تحتمل زيادة على الوجوب الندب والاستحباب، فتنتصب العلة لأوصاف أقل المطلوب والإطلاقات اللغوية لأعلى مطلوب، كحديث «أرخوا اللحى خالفوا المجوس الآتي قريبا» فالمطلوب منها على وجه الوجوب ما يخالف المجوس ويحقق المقصود والإطلاق اللغوي للندب والاستحباب –أي إرخاؤها– وكقوله ﷺ: «اقرءوا القرآن فإنه يأتي شفيعا لأصحابه» فيه ما هو على وجه الوجوب وفيه ما هو على وجه الاستحباب والزيادة والفضل، وكقوله تعالى ﴿أنفقوا مما رزقناكم﴾؛ فالواجب إخراج المقدار المعروف المحدود شرعا بأوصافه ومن زاد زاد الله له على وجه الندب والاستحباب؛ ومن هنا ألفنا بعض السلف يحملون أنفسهم دون غيرهم على الإطلاق اللغوي مادام يؤدي الواجب وزيادة أو يكون الأمر على الإباحة ويركبونه في صورة التعبد به، وقد أشار الشاطبي إلى هذا في فصل المباح في الرد على بعض أهل الزهد والتصوف؛ فيفهم منه على أنه للوجوب وما هو لذلك ومنها ما هو واضح كمالك رحمه الله

والوسائل الطبية الحديثة اليوم استطاعت الوصول إلى معرفة براءة الرحم من آنه؛ فهل نقول سلام على العدة مادام أننا تيقنا أن الرحم لا تحوي جنيناً! ويمكن للمرأة أن تتزوج بعد الطلاق البائن مباشرة أو موت زوجها دون أن تعتد، وربما تتزوج أربع مرات في شهر واحد.

كلا إن الناظر في مقاصد التشريع الإسلامي وفلسفة «التكريم للمرأة ليستنبط علة معنوية ترفع من شأن المرأة وهي أن المرأة المحصنة العفيفة، ينبغي أن تفارق وتخالف غيرها من المسافحات المتخذات الأخلاء، أي أن المرأة البغي هي التي يرتاد بيتها الرجال في كل وقت وحين»[1].

فجعلت العدة للمرأة المحصنة العفيفة أربعة أشهر وعشرا للمطلقة، وثلاثة قروء للمتوفى عنها لتفارق غيرها من غير المحصنات الفاسقات ولتسترجع راحتها النفسية، المصدومة بمفارقة من كانت تحت إحصانه، وترتب أوراقها لتستأنف حياتها بشكل

الذي كان لا يتكلم بحديث رسول الله ﷺ إلا على وضوء، المهم الإطلاق اللغوي، وفعل النبي ﷺ إذا لم تدل قرينة على صرفه إلى الوجوب فهو على الندب والاستحباب وهذه القرائن من أمثال التعليل وجلب المصالح المعلومة أو درء المفاسد المعلومة وهو ما يسمى بتخريج المناط، وهذا لا يعني أنه لا عبرة بالإطلاق اللغوي أو فعله ﷺ المجرد عن القرائن أو فعل بعض الصحابة بل إن ذلك يدل على المشروعية ما لم يدل دليل على أنه خاص بالنبي ﷺ أو خاص بأمهات المؤمنين = من نسائه كعدم الزواج بعده، ووجوب النقاب عليهن، أو خاص بأصحابه كتبشيره بالجنة لبعضهم، وتعديلهم جميعا والثناء عليهم وأنهم عدول لا يعدلون؛ ففعله ﷺ وأفعالهم غير المجمع عليها ولم يقترن ذلك بقرائن تصرفه إلى الاختصاص أو الوجوب فهو دليل على المشروعية فقط. المهم أن تجمع كل الجزئيات لتكون فرعا منسجما مع الكليات الشرعية، أما أن نشير بأحكام جزئية خارج مقاصد فروعها وبفروع فقهية خارج الأصول الكبرى في الدين؛ فهذا ما يولد التناقض في الدين وهو بريء منه، وكل ذلك بدعوى التمسك بالكتاب والسنة والتبرؤ من المذاهب!

[1] شريط للدكتور فريد الأنصاري، فقه التصوير، بتصرف.

طبيعي، وها هي العلة ليست واحدة، فبراءة الرحم جزء علة ولا تكتمل إلا بما ذكر وأشياء أخرى لا يعلمها إلا هو سبحانه وتعالى.

ومن أمثلة تضافر علتين من نصين مختلفين أفادت حكماً واحداً من مقصودين قوله ﷺ: «جزوا الشوارب وأرخوا اللحى خالفوا المجوس»[١]، وفي رواية «خالفوا المشركين»[٢]، فعلة الإعفاء منصوص على كونها مخالفة المجوس أو المشركين، فمقصود الحكم مباينة المسلم ومخالفته للمشركين من حيث سيماء صورة وجهه حتى إذا شاب ظهر شيبه على وجهه، وإذا ابتل اخضلت لحيته.

وفي حديث آخر له مقصود آخر يفيد نفس الحكم: «عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: من فطرة الإسلام غسل يوم الجمعة، وأخذ الشارب، وإعفاء اللحى»[٣].

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «عشر من الفطرة قص الشارب وإعفاء اللحية...»[٤]، الحديث؛ فذكر الحديث الوصف المناسب الذي هو علة الحكم وهو كون ذلك من الفطرة.

فمقصود الحديثين الأخيرين، الحفاظ على فطرة الإسلام الموسومة على وجوه الرجال، لئلا يشبهوا النساء حيث ليس من فطرتهن وجود لحى على وجوههن، تلك فطرة الله التي فطر الناس عليها. والحكم الجامع بين العلتين، والمقصودين هو: إعفاء اللحية وجز الشارب، من شريعة الإسلام لمخالفة المجوس والمشركين، والثاني من فطرة الإسلام في الرجال لمخالفة النساء وعدم التشبه بهن.

---

[١] رواه مسلم، باب خصال الفطرة، رقم الحديث ٦٢٦.
[٢] نفسه، رقم الحديث ٦٢٥.
[٣] رواه ابن حبان، باب غسل الجمعة، ١٢٢١.
[٤] رواه مسلم، باب خصال الفطرة، رقم الحديث ٦٢٧.

وعليه فكل لحية خالفت المشركين والمجوس من حيث حلقهم للحاهم، وحققت عدم التشبه بالنساء من حيث لم يفطرن عليها؛ فهي لحية شرعية سواء طالت إلى حد القبضة أم لا، أُخِذَ منها أو لم يؤخذ، وصلت القبضة أم لم تصل، إنما المحرم هو الحلق وليس الأخذ وفعل الصحابي الجليل عبد الله بن عمر وغيره ما هو إلا دليل على مشروعية الأخذ منها؛ فهو فهم الصحابي من مقصود الأحاديث وعللها وهو أحد رواته في بعض الروايات، المهم أن تحقق المقصد الذي هو مخالفة المشركين وعدم التشبه بالنساء، وهو مقتضى العلتين المذكورتين في الأحاديث الواردة في هذا الفرع الفقهي؛ فهو المقصود في حكم الوجوب، وإن دلت بعض الأحاديث على ألفاظ مطلقة من حيث اللغة فتحمل على الندب والاستحباب لقرينة العلتين المذكورتين، وإلا ما كان لذكرهما فائدة، وقد علمنا أن الأحكام تتأثر بعللها تأثيراً بينا واضحاً، لا يُنكر ذلك إلا ابن حزم الظاهري؛ فالمقصود سيماء صورة الرجال في الإسلام.

وما أفتى به بعض العلماء المسلمين قديماً وحديثاً بعدم جوازالأخذ منها فإنها عزيمة منهم لحمل الأمة على الأحسن والأفضل حتى لا يتهاون الناس ويتساهلوا من باب سد الذريعة، وهو ما لا يتحمله التعليل المنصوص عليه في الأحاديث، ولكون الحلق لم يعرف بين المسلمين إلا بعد استعمارالبلاد الإسلامية من الإفرنج؛ فلا لوم على الأقدمين، وإنما القصد تنقيح وتخريج وتحقيق مناط النصوص قصد إعطاء صورة متكاملة على مقتضى الأحكام في إطارأصولها وكلياتها الشرعية المعتبرة عند الشارع.

ثانيا: قد ترد بعض النصوص من فرع فقهي واحد أحدهما مقيد بعلل وأوصاف مناسبة للحكم الجزئي وأخرى مطلقة عن التقييد والتعليل كما هو الأمر في كفارة الظهار المطلق عن وصف الرقبة بالإيمان، وكفارة القتل الخطأ المقيدة فيها الرقبة بالمؤمنة، فحمل الجمهور المطلق على المقيد لاتحاد الحكم الذي هو وجوب العتق حملاً على سبيل الوجوب، أي لا يجوز في

كفارة الظهار إلا عتق رقبة مؤمنة، ولم يقل بذلك أبو حنيفة لعدم اتحاد الحكم والسبب؛ فسبب الكفارة في الأولى الظهار وفي الثانية القتل الخطأ[١]؛ فلم الإيمان في الرقبة بل يجوز في كفارة الظهار عتق الرقبة المؤمنة، ولا يجب تبعاً للإطلاق اللغوي.

ومما يشبه هذا إلى حد ما: ما ورد من أحاديث مطلقة عن أي تعليل في مقابل أحاديث أخرى معللة، في فرع فقهي واحد؛ فمثال الأولى المطلق عن التعليل ما رواه مسلم عن قول النبي ﷺ: «ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة، ولا ينظر إليهم، ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم، قال أبو ذر: من هم يا رسول الله؟ قال: المسبل إزاره، والمنان والمنفق سلعته بالحلف الكاذب».

ومعلوم أن هول الحديث ووعيده الشديد في المنان، والمنفق سلعته بالحلف الكاذب لما لهما من مفاسد وأضرار وخيمة على الفرد والمجتمع في الدنيا والآخرة، كقوله ﷺ: «من غش فليس منا»[٢].

فيبقى المسبل إزاره ما مفاسده وأضراره، إذا لم يحمل المطلق على المقيد؟ وحديث آخر مطلق عن اعتبار التعليل المنصوص، وفي البخاري: «ما أسفل الكعبين من الإزار فهو في النار»[٣].

ومعلوم لدى كل ذي فقه معتبر، أن هذا الفرع الفقهي من العادات المجمع على جواز تعليلها بين جميع علماء الأمة باستثناء الظاهرية، وأن هناك أحاديث بنفس

---

١ ـ ينظر كتاب **الأصول اللغوية في تفسير النصوص الشرعية** للدكتور محمد يعقوبي خبيزة ص١٢ وما بعدها.

٢ أخرجه مسلم، باب قول النبي ﷺ من غشنا فليس منا، رقم ٢٩٥.

٣ أخرجه البخاري كتاب الجمعة باب ما أسفل من الكعبين فهو في النار رقم ٥٧٨٧.

الوعيد- كما في الحديث الأول عند مسلم، أو أشد وعيداً كما عند البخاري-وردت مقيدة بعلة التكبر والخيلاء، وهي من نفس الفرع الفقهي أي تخدم نفس الحكم؛ فمنع بعض العلماء وتشدد بعض المتأخرين منهم في منع حمل المطلق على المقيد لتفاوت الوعيد؛ فهل «يا ترى هناك علة وراء هذا الوعيد الذي يخلع هَوْلُه القلوبَ؟ وهي الخيلاء التي ذكرت صراحة في بعض الأحاديث فينبغي أن يحمل المطلق على المقيد وبذلك يزول اللبس ويستقيم منطق الدين بعضه مع بعض»[1].

وبغض النظر عن الأحاديث المعللة في هذا الفرع الفقهي؛ فما هي علة الأحاديث العارية عن العلة المنصوصة كحديث: «ما أسفل الكعبين ففي النار» أيفهم على ظاهره دون التفات إلى علة أو حكمة هذا الوعيد الوارد في نصه أم إن هناك علة يمكن استنباطها غير التي ذكرت الأحاديث الأخرى وبعبارة أخرى ما هو وجه المناسبة أو المصلحة المتوخاة من هذا النهي، خاصة وأنه من العادات المدركة التعليل والحكم بما نص عليه أو باستنباطها وتخريج مناط الحكم فيها وهذا أمر لا يجادل فيه إلا الظاهرية الذين يفهمون النصوص على ظاهرها دون التفات إلى علة أو حكمة أو وجه مصلحة، ومن قال بذلك يستحسن أن يوافقهم في عدم تعليل حديث ربا الفضل «الذهب بالذهب والفضة بالفضة، البر بالبر...الحديث» حيث حصروا ربا الفضل في الأصناف الستة المذكورة في الحديث دون التفات إلى استنباط العلة.

أما جمهور العلماء فقد أخرجوا مناط هذا الحديث وعللوه بعلة مستنبطة اختلفوا فيها، المهم أن العادات مجمع على تعليلها عند جمهور علماء الأمة إذا استثنينا الظاهرية.

---

[1] فقه مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٥٤.

فلماذا يخرج هذا الحديث وهو من عادات اللباس مما اتفق عليه الجمهور، والحق أن الحديث فيه حذف وإضمار جريا على عادات العرب في كلامها؛ فمقتضى الحديث: «ما أسفل الكعبين، خيلاء أو تكبرا، أو تبخترا، أو إسرافا، ففي النار» لصحة الكلام شرعا واستقامة منطق التعليل في العادات عقلا وهو ما دأب عليه الشرع في إظهار وجه الحكمة والمصلحة في ذلك لإخراج الناس من داعية أهوائهم إلى جادة الصواب بناء على حكم وعلل ومصالح بينها لهم وأوضح طريقها، لئلا تكون على الله حجة بعد الرسل في أمور عوائد الناس ومصالحهم الدنيوية وذلك عن طريق العلة المؤثرة وهي المنصوص عليها من الشارع نفسه أو عن طريق استقراء الفقهاء للعلة المستنبطة، المعروفة مسالكها عند علماء المسلمين، باستثناء ابن حزم.

هذا وإن اللسان العربي بمقتضاه المقاصدي المعروف سليقة دأب على عدم ذكر الحكمة أو العلة من الطلب في الأوامر والنواهي في كثير من الأحيان؛ فتعرف بداهة دون حاجة إلى ذكرها كما هو الحال مثلا في زمننا هذا حيث نجد على أبواب المساجد: «أغلقوا هواتفكم» فندرك أن علة الأمر لئلا تشوشوا على المصلين؛ فمن الناس من يغلقه ومنهم من يوقف رناته فقط، وكلاهما امتثال للأمر واتباع لمقتضى الطلب.

«وإنما السنة من اللباس ما ستر العورة وحسن الهيئة ولم يدل على كبر ولا خيلاء ولم ينسب إلى إسراف وتبذير وهو مقتضى الحديث الصحيح من قوله ﷺ: «كلوا واشربوا وتصدقوا والبسوا في غير مخيلة ولا إسراف، ولذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما: «كل ما شئت والبس واشرب ما شئت ما أخطأتك اثنتان إسراف أو مخيلة»[1]... وأما ما استحدث إثر الاحتكاك بالاستعمار الغربي وثقافته من العادات

---

[1] رواه البخاري كتاب الجمعة باب اللباس رقم الحديث ٢١٨٠.

السيئة كحلق اللحية وارتداء الألبسة الضيقة الواصفة من عورة الإنسان من قبل ودبر وصفا يكاد يكشف ما تحته فهو مما لا ينبغي... إطلاقا، اللهم إلا إذا اضطر إلى شيء من ذلك اضطرارا»[١].

والأثر الوارد عن عمر ﷺ: «ارفع ثوبك؛ فإنه أنقى لثوبك وأتقى لربك»[٢]؛ فعبر باسم التفضيل مما يدل على أنه الأفضل فقط وليس عدم الجواز غيره، إذا لم يكن قصد الخيلاء، وكان من الممكن أن يقول له ارفع ثوبك فإنه من التقوى أو إنه تقوى دون استعمال اسم التفضيل الدال على الفضل والندب والاستحباب لكن إتقان اللسان العربي عند السلف كان له دور كبير في التعبير عن الأحكام انطلاقا من مقاصدها.

وحديثه ﷺ لأبي بكر ﷺ: «إنك لست ممن يصنع ذلك خيلاء»[٣] وقد ترجم له الإمام البخاري في كتاب الجمعة باب من جر إزاره من غير خيلاء؛ وأورد الحديث عن سالم بن عبد الله عن أبيه ﷺ عن النبي ﷺ قال من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة قال أبو بكر يا رسول الله إن أحد شقي إزاري يسترخي إلا أن أتعاهد ذلك منه فقال النبي ﷺ لست ممن يصنعه خيلاء[٤].

ولو كان الأمر على ما هو من العذاب المذكور في ظاهر الحديث لما تساهل مع أبي بكر ﷺ بصريح المنطوق ولأشار له أن احْزم مئزرك وخذ الأمر بجد وقوة، لما فيه من عذاب ولم يتركه حتى يتعهده أخذا بالأفضل والأحسن واقتداء بذلك. كيف لا والنبي ﷺ لم يأمره حتى بمجرد أن يتعهده.

---

[١] **مفهوم العالمية لفريد الأنصاري**، ص. ٤٨،٤٩.
[٢] رواه البخاري، في باب قصة البيعة والإنفاق على عثمان، رقم: ٤٦٦.
[٣] رواه النسائي باب إسبال الإزار، رقم ٥٣٥٢.
[٤] رواه البخاري كتاب الجمعة باب من جر إزاره من غير خيلاء رقم ٥٧٨٤.

فمنطق الاجتهاد المقصدي المندرج في الكليات التشريعية يقتضي أن الأحكام الجزئية وفروعها، وأصول الشريعة وكلياتها، في توافق تام وتكامل واضح كالبنيان الواحد يشد بعضه بعضاً، أو كالجسد الواحد يتعاون أعضاؤه في خدمته فالجزء والفرع، مع الأصل والكل صورة متكاملة لخدمة التشريع الإسلامي داخل المقاصد العامة ومنصهر في بوتقتها من أجل خدمة الإنسان، انطلاقا من الوحي كتابا وسنة[1].

«ومن استقرأ ما أثيرعن فقهاء الصحابة رضي الله عنهم ... تبين له أنهم كانوا ينظرون إلى ما وراء الأحكام من علل ومصالح وما تحمله الأوامر والنواهي من حِكم ومقاصد ... فإذا

---

[1] لعل ما يوضح الفوضى المنهجية التي يقع فيها بعض الغيورين عن التطبيق العملي للكتاب والسنة قول الدكتور فريد الأنصاري: إن فكرة الانطلاق من الكتاب والسنة تبدو عملية تلقائية عادة يمكن لكل شخص حفظ القرآن أو بعضه أو استظهار جملة من الأحاديث النبوية الشريفة في العبادات والمعاملات أن يخوض بحر العمل بالأحكام الشرعية بدون قواعد إجرائية ولا ضوابط تنظم الفهم والعمل بل قد تعدى ذلك مجال =التدين الفردي إلى مجال الفتوى والقيادة والتوجيه! ومن هنا تصدر للفتوى من لا علم له أصلا بعلوم الآلة وقواعد الفقه واللغة والأصول حتى إن بعضهم ممن سمع مثل هذه المقالة عن ضرورة إتقان علم الأصول للتحقيق بمرتبة الاجتهاد والفهم عن الله ورسوله ابتدع مقولة أشبه ما تكون بسجع الكهان للدفاع عن نقصه وجهله بهذه الصناعة؛ فقال: «قواعد الأصول أفسدت أحاديث الرسول. كذا!! ولعل الشافعي رحمه الله بهذا المنطق الفج أول المفسدين ... إن فكرة الانطلاق من الكتاب والسنة بلا منهج علمي ضابط هي عند التحقيق لا وجود لها بصورة مجردة عن أهل العلم المتحققين به أصلا عن السلف والخلف سواء لأنها ببساطة تعني الفوضاء في الفهم والنظر والعبث بأحكام الكتاب والسنة لا العمل بهما! إن فكرة العمل بالكتاب والسنة إنما هي عنوان لمنهج علمي قائم البنية راسخ أصيل وليس فكرة هلامية كل يكيفها على حسب هواه!

وعليه؛ فلابد لطالب العالمية من دراسة علم أصول الفقه دراسة متقنة جدا، وإنما الإتقان في هذا السياق: القدرة على استيعاب قواعده ومناهجه التطبيقية في سياق تصوراته الكلية النظرية ولا يكون ذلك بعد دراسة كتبه النظرية المعروفة إلا بدراسة كتب آيات الأحكام وأحاديثها، وذلك ما اسميه بـ«أصول الفقه المطبق»، وهو شيء لن تجده -على كماله-إلا ضمن ذلك النوع من الكتب والمصنفات، مع كتب علم الخلاف العالي (**مفهوم العالمية من الكتاب** ٦٤-٦٧).

أفتوا في مسألة أوحكموا في قضية لم تغب عن بالهم مقاصد الشريعة وأهدافها ولم يهدروا هذه المقاصد الكلية في غمرة الحماسة للنصوص الجزئية ولا العكس بل ربطوا الجزئيات بالكليات والفروع بالأصول والأحكام بالمقاصد بعيداً عن الحرفية والجمود»[١].

فمدرسة الاجتهاد في فقه أصول المقاصد الكلية «لا تغفل النصوص الجزئية من كتاب الله تعالى، ومن صحيح سنة رسول الله ﷺ، ولكنها لا تفقه هذه النصوص الجزئية بمعزل عن المقاصد الكلية بل تفهمها في إطارها وضوئها؛ فهي ترد الفروع إلى أصولها والجزئيات إلى كلياتها ... معتصمة بالنصوص القطيعة في ثبوتها ودلالتها فالاستمساك بها استمساك بالعروة الوثقى لا انفصام لها»[٢].

والحق أن الناظر في منهج العلماء المجتهدين منذ القديم على اختلاف مذاهبهم يوسعون في اعتبار المصالح ودفع المفاسد، ولأجل تحقيق ذلك جاءت الشريعة في المعاش والمعاد، وهو «ما اتفق عليه جمهور علماء الأمة من أن الشريعة إنما أنزلت لتحقيق مصلحة العباد في المعاش والمعاد وأن الله سبحانه لا يعود عليه شيء منها فهو غني عن العالمين وإنما أراد بهم الخير والصلاح لخلقه؛ فلابد للعالم من معرفة مقصود الله من شرعه وليس لأحد أن يغني عن الشريعة الحكمة والمصلحة فيما جاءت به»[٣].

الفرع الثاني: مقصد تطبيق كلية قاعدة: «العادة محكمة»

من المعلوم أن «العوائد الجارية في الناس، إما حسنة عند الشارع أو قبيحة؛ فإنها من جملة الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع؛ فلا تبديل لها وإن اختلفت آراء المكلفين فيها؛ فلا

---

[١] دراسة في فقه مقاصد الشريعة، ص ٧٩.

[٢] – نفسه، ٤٠ – ٤١.

[٣] – نفسه، ٧٨.

يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحا ولا القبيح حسنا؛ حتى يقال مثلا: إن قبول شهادة العبد لا تأباه محاسن العادات الآن فلنجزه، أو أن كشف العورة الآن ليس بعيب ولا قبيح؛ فلنجزه، أو غير ذلك؛ إذ لو صح مثل هذا لكان نسخا للأحكام المستقرة المستمرة»[1].

هذا وإن الشارع أقر مجموعة من العوائد والأعراف والتقاليد التي لا تتعارض مع المقاصد العليا والمصالح الكبرى فضلا عن التي تحقق أغراض التشريع ومقاصده الكلية.

يقول الشاطبي: «فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق، فدل على أن المشروعات في هذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المعهودات، ومن ههنا أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية، كالدية، والقسامة، والاجتماع يوم العروبة – وهي الجمعة– للوعظ والتذكير، والقراض، وكسوة الكعبة، وأشباه ذلك مما كان عند أهل الجاهلية محمودًا، وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق التي تقبلها العقول وهي كثيرة» .[2]

من هنا قسم الإمام الشاطبي العوائد إلى قسمين من حيث تطبيقها في الواقع حيث قال: «أحدهما العوائد العامة التي لا تختلف بحسب الأعصار والأمصار والأحوال، كالأكل والشرب والفرح والحزن، والنوم واليقظة، والميل إلى المُلائم والنفور عن المنافر، وتناول الطيبات والمستلذات واجتناب المؤلمات والخبائث، وما أشبه ذلك. والثاني: العوائد التي تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأحوال، كهيئات اللباس والمسكن، واللين في الشدة والشدة فيه، والبطء والسرعة في الأمور، والأناة والاستعجال، وما كان نحو ذلك.

---

[1] **الموافقات**، ٦١/١.

[2] نفسه، ٤٧٧/٢.

فأما الأول: فيقضى به على أهل الأعصار الخالية والقرون الماضية، للقطع بأن مجاري سنة الله تعالى في خلقه على هذا السبيل ... فيكون ما جرى منها في الزمان الحاضر محكوما به على الزمان الماضي والمستقبل مطلقا، كانت العادة وجودية أو شرعية. وأما الثاني، فلا يصح أن يقضى به على من تقدم البتة، حتى يقوم دليل على الموافقة من خارج[١].»

والحق أن أصول كليات المقاصد عند الشاطبي في «الموافقات، تجلى بها كيف كانت الشريعة مبنية على مراعاة المصالح، وأنها نظام عام لجميع البشر دائم أبدي لو فرض بقاء الدنيا إلى غير نهاية؛ لأنها مراع فيها مجرى العوائد المستمرة، وأن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس اختلافا في الخطاب الشرعي نفسه، بل عند اختلاف العوائد ترجع كل عادة إلى أصل شرعي يُحكَمُ به عليها، وأن هذه الشريعة – كما يقول – خاصيتها السماح، وشأنها الرفق » [٢].

وبعد هذا أتطرق إلى بعض فروع هذه القاعدة الكلية والتطبيقات الخاصة بها:

أولا: «الإطلاق محمول على العرف» وهي قاعدة تضم مجموعة من الفروع الفقهية، والجزئيات المتناثرة في أبواب فقهية متعددة، كالبيع والكراء والاستصناع، والنكاح، وهذه القاعدة كأمها الكبرى معروفة في باب العادات والمعاملات دون العبادات، «وبما أن العرف كالشرط ... كان العرف أصلا يرجع إليه عند التخاصم»[٣].

---

[١] **الموافقات**، ٢/٤٧٠.

[٢] نفسه، ١/ ٧ مقدمة الشارح.

[٣] **التقعيد الفقهي** للدكتور عبد الله الهلالي، الطبعة الثانية، ٢٠١٢م، مطبعة آنفو برانت ص٩٢.

فإذا تخاصم متعاقدان على أشياء في العقد لم يقيدوها بشرط، كان المعتمد ما تعارف الناس عليه، وإذا قيدوها فإن القيد ملغ للعرف، وشرط إعمال هذه القاعدة: «ألا يعارض العرفَ تصريحٌ بخلافه قال العز بن عبد السلام: كل ما يثبت في العرف إذا صرح المتعاقدان بخلافه بما يوافق مقصود العقد صح»[١].

وهذا ليس استثناء في القاعدة بل هو مفهوم منطوقها، إذ المفهوم منها أن المقيد غير المطلق لا يحمل على العرف، بل يحمل على قيده وشرطه، وهناك قاعدة أخرى تشرح هذه القاعدة وتبين مقتضاها وهي أحد فروع القاعدة الكلية الكبرى، وهي أن «العقد إذا أطلق حمل على مقتضاه وما جرى العرف به والعمل بهذه القواعد ما لم يكن الإطلاق مقيدا»[٢].

أمثلة قاعدة الفرع: في باب النكاح: إذا لم يشترط أحد الزوجين على الآخر عند العقد أو قبله، أثاث البيت فإنه يرجع إلى العرف، فإذا كانت الزوجة تأتي بالأثاث عادة أتت به، وإن كان الرجل في العرف يجهز بيته وجب عليه الأثاث قبل أن تأتي المرأة، وإذا اختلفت الأعراف وجب الشرط وفائدة هذه القاعدة إذا تخاصم الزوجان أو الورثة عن متاع البيت أو بعضه رجع في ذلك العرف.

وأما في باب البيوع والمعاملات المالية فمثاله: «أجرة السمسار والحلاق و الحمال والحجام والنجار»[٣]، فهي بحسب العرف بالقدر المتعارف عليه بين الحرافيين من أهل تلك

---

[١] **القواعد الكبرى في الفقه الإسلامي**، للدكتور عبد الله بن عبد العزيز العجلان ص ٩٣.

[٢] – **التقعيد الفقهي**، ص٤٢.

[٣] – أنظر **القواعد الكبرى في الفقه الإسلامي**، ص٩٤.

الحرفة[١]، وفي الاستصناع والهندسة مثل ذلك، إذا لم يشترطوا شروطا يصح بها العقد ويؤدي مقصوده بها فإنهم يرجعون إلى قاعدة «الإطلاق محمول على العرف» وقاعدة «العقد إذا أطلق حمل على مقتضاه و ما جرى العرف به»وقاعدة «المعروف عرفا كالمشروط شرطا».

ومن لا أجرة لهم عرفا لا يعطى لهم شيء كالدال على الطريق بالإشارة، أو الساقي شربة ماء، أو المعين على حمل الدابة، إلا أن يشترطوا أو يعرف ذلك عرفا.

ثانيا: «استعمال الناس حجة يجب العمل بها» هذه القاعدة من فروع القاعدة الكلية الكبرى «العادة محكمة» وحاصل القاعدة أن استعمال الناس غير المخالف للشرع ... يعد حجة كبيع السلم ... فقد اتفق الفقهاء على جوازه» [٢].

ومن أمثلة هذه القاعدة: «اختلاف أعراف الناس في نماذج اللباس، والتي لم يحدد الشرع لها إلا أوصافا لما يجب أن يكون عليه المكلف من ستر العورة للرجل، كما أن الشرع لم يحدد للمرأة نموذجا محددا، وإنما وصف لها هيئة اللباس وحدد مواصفاته، وترك غير ذلك للأعراف والعوائد، أي أن يكون فضفاضا طويلا لا يكشف ولا يصف ولا يشف وليس لباس شهرة، سواء كان جلبابا أم عباءة أم إيزارا أم غير ذلك مما تعارف عليه الناس وقبلته البيئة ولا يخرج عن الأوصاف الشرعية ومقاصدها المعين لها.

فالشرع لم يحدد نموذجا معينا عباءة أو جلبابا أو غير ذلك، والقاعدة الفقهية تقول: «كل أمر وجب تحديده ولم يرد نص به، وجب الرجوع فيه إلى العرف»[١].

---

[١] – ولذلك تعارف الحرفيون على ما يسمى الأمين يحتكمون إليه عند الخصام ليحكم العرف السائد بين أهل تلك الحرفة ويكون أمينهم أقدمهم في الحرفة وقد يكون أكبرهم سنا وحكمة وتؤدة.

[٢] القواعد الكبرى في الفقه الإسلامي، ص ٩٦.

فما تعارف الناس عليه من نموذج غير متناقض مع الأوصاف التي ذكرها الشرع وجب الالتزام به، ولقاعدة «استعمال الناس حجة يجب العمل بها»[٢].

وعليه فإن السنة في اللباس هي التزام النموذج المتعارف عليه بين الناس؛ بضوابطه الشرعية وما اللباس المشرقي: الأفغاني أو السعودي أو اليمني أو غيره إلا نموذج وسنة عادة لأهله وقومه، وليس سنة عبادة، فلا ينبغي الالتزام به في بلاد المغرب؛ لعدم تعارف الناس عليه، ولما يحدثه من نفور[٣]، ومشقة وفرقة وشهرة وحمل الناس على غير المألوف مع جواز المألوف مشقة وعسر، فاللباس المشرقي في المغرب لباس شهرة؛ كما أن اللباس المغربي لباس شهرة في المشرق.

ففي **صحيح البخاري**: أن النبي ﷺ قال: كلوا واشربوا والبسوا وتصدقوا في غير إسراف ولا مخيلة، وقال ابن عباس: كل ما شئت والبس ما شئت ما أخطأتك اثنتان سرف ومخيلة[٤].

وكره الإمام مالك الصلاة في السراويل لعدم تعارف الناس عليه، قال ابن رشد الجد: ما السراويل من لباس الناس، ... وليست السراويلات من ثياب الناس التي يظهرون إلا أن تكون تحت القميص ... إن الحياء من الإيمان[١].

---

[١] **التقعيد الفقهي**، ص٤٢.

[٢] **القواعد الكبرى في الفقه الإسلامي**، ص ٩٦.

[٣] قال الإمام ابن تيمية: وَكَانَ أَحَدُهُمْ يُصَلِّي فِي الثَّوْبِ الضَّيِّقِ، حَتَّى إنَّهُمْ كَانُوا إذَا سَجَدُوا تَقَلَّصَ الثَّوْبُ، فَظَهَرَ بَعْضُ الْعَوْرَةِ، وَكَانَ النِّسَاءُ نُهِينَ عَنْ أَنْ يَرْفَعْنَ رُءُوسَهُنَّ حَتَّى يَرْفَعَ الرِّجَالُ رُءُوسَهُمْ لِئَلَّا يَرَيْنَ عَوْرَاتِ الرِّجَالِ مِنْ ضِيقِ الْأُزُرِ، مع أَنَّ سَتْرَ الْعَوْرَةِ وَاجِبٌ فِي الصَّلَاةِ، وَخَارِجِ الصلاة، **الفتاوى**، ١ / ٣٥٥.

[٤] **صحيح البخاري** كتاب اللباس.

وظاهر قول ابن رشد هذا أن السراويل مما لم يعرف بين الناس ولم يألفوه وكانوا يعتبرونه من قلة الحياء، «وقد أنكر العلماء من اللباس الشهرتين وذلك الإفراط في البذاذة وفي الإسراف والغلو ... وقال رجل لإبراهيم النخعي ما ألبس من الثياب؟ فقال ما لا يشهرك عند العلماء ولا يحقرك عند السفهاء»[٢]، وظاهر أن هذه الشواهد تؤكد على أن العادة محكمة، وألا يقصد أحد أن يلبس ما يخالف المتعارف عليه في مجتمعه وأعراف إقليمه ومحيطه.

ومن هنا يظهر خطأ بعض الملتزمين الجدد في عصرنا هذا حيث يلبسون النموذج المشرقي وينبهرون به معتقدين اعتقادا خاطئا على أنه عبادة وقربة إلى الله تعالى أكثر من غيره، في بلاد المغرب مخالفين أعراف البلد وعوائده سواء كانوا رجالا أم نساء بالنقاب أو العباءة على غير الطريقة المغربية، متغافلين عن القواعد الشرعية والكليات التشريعية، «العادة محكمة» «وكل أمر وجب تحديده ولم يرد نص به وجب الرجوع فيه إلى العرف» و«المعروف عرفا كالمشروط شرطا» والممتنع عادة كالممتنع حقيقة».

ثالثا: «كل دعوى ينفيها العرف و تكذبها العادة فإنها غير مقبولة»، هذه القاعدة ذكرها القاضي في الدلالة على ملكية الدار لمن كان يتصرف فيها مدة عشر سنين فأكثر بالبناء والهدم و الإجازة و العمارة وهو في كل ذلك ينسبها لنفسه و ملكه و من ادعى ملكيتها بعد تلك المدة و كان يراه و يشاهده و لا يعارض و لا يفكر أن له حقا فيها، و لا مانعا يمنعه من المطالبة بها، فدعوى هذا ينفيها العرف و تكذبها العادة»[٣]، وكذلك من ادعى بنوة من هو أكبر منه سنا أو أكبر من الزوجة التي يدعى أنها أمه.

---

[١] **البيان والتحصيل** ابن رشد الجد حققه، د محمد حجي وآخرون الناشر، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨ م، ١ / ٤٤٧.

[٢] المرجع نفسه، ١٧/ ٥٩٨.

[٣] **التقعيد الفقهي**، ص٤٣.

رابعا: «ومن القواعد المتعارف على أنها متفرعة عن القاعدة الكلية الكبرى العادة محكمة: قاعدة «**الحقيقة تترك بدلالة العادة** أي إن المعنى الأصلي للفظ يترك في مقابل المعنى المجازي المتعارف عليه عند الناس»[١].

«ولأن الاستعمال والتعارف يجعل إطلاق اللفظ على ما تعورف استعماله فيه حقيقة بالنسبة إلى المستعملين»[٢]، فلو حلف أحد ألا يأكل لحما لا يحدث بأكل السمك و ذلك أن في مفهوم الناس وأعرافهم أن لا يطلقوا اسم اللحم على سمك.

خامسا: «كل أمر وجب تحديده؛ وورد فيه أكثر من نص؛ من غير إمكان الترجيح؛ وجب الرجوع فيه إلى العرف»

ومن أمثلة هذه القاعدة: تعارف أهل المغرب مثلا على القراءة برواية ورش في إمامة الناس في الصلاة، وخطب الجمعة، والأعياد، والمناسبات، فلا ينبغي إمامة الناس بغير رواية ورش من الروايات الكثيرة للقرآن الكريم، وكذلك الأذان بأربع تكبيرات فإنه مما لم تتعارف عليه العامة، وإقامة الصلاة، واحدة.

وكل ذلك مما جرى العرف به عند أهل المدينة الذين ورثوه عن التابعين والصحابة إلى رسول الله ﷺ، وهو ما صح عند أهل المغرب، وتعارف عليه علماؤهم وعامتهم فلا ينبغي مخالفتهم اتقاء للفتنة والتشويش على الناس، بغير دليل راجح لقاعدة كل أمر وجب تحديده؛ وورد فيه أكثر من نص؛ من غير إمكان الترجيح؛ وجب الرجوع فيه إلى العرف.

---

[١] **شرح القواعد الفقهية**، الشيخ أحمد الزرقاء / ١٧٧.

[٢] **الاجتهاد والعرف**، لمحمد بن إبراهيم / ١٥٦.

خاتمة البحث

إن من أهم ما يمكن أن أخلص إليه في خاتمة هذا البحث أنه من الصعوبة بما كان أن يدعى ختم هذا الموضوع وتمامه، وذلك أن الكليات التشريعية عند الإمام الشاطبي لها مجموعة من التجليات والمعالم والخصائص، حاولت في هذا البحث المتواضع أن أحيط بمجموعة من ذلك وأجليه على قدر الطاقة والوسع.

ثم إن هذه الكليات التشريعية تعد عند الإمام الشاطبي خاصة، قيمة إضافية وتجديدا رائدا تحكم به الشريعة عند التأويل، ويتيقن من مقاصدية التشريع وصواب الاجتهاد، كما تضاف به لبنة مهمة، تجلي معقولية خطاب الشارع، واطراد نظامه التشريعي، وإحكام كلية أصول مقاصده التشريعية.

هذا وإن كمال الشريعة، واكتمال الوحي، إنما هو في إطار الكليات القطعية المحكمة، وهو ضمان صلاحيتها المستمرة. وذلك أن كمال الشريعة واستمرارها إنما هو باعتبارها كلية كبرى لما انطوى تحتها من الكليات المعتبرة. والتي لا حديث عن استمرار العنصر الإنساني، متميزا عما سواه، إلا في إطار قوانينها الكلية، ومقاصدها العليا.

كما خلصت إلى أن أصول المقاصد الكلية للتشريع الإسلامي هي الوسيلة الربانية لخدمة إنسانية الإنسان في ضمان تميزه عما سواه، وجعل كل ما سواه خادما له.

أي إن الخطاب الشرعي ساع لإصلاح الإنسان من أجل إسعاده في الدنيا والآخرة، بإقامة البرهان القطعي على ثبوت خطاب الشرع، وإحكام دلالة شرعيته التكليفية.

ومن ذلك أن هذه الكليات كان قصد الشارع جعلها وسيلة وحيدة لا محيد عنها ولا تجاوز لها لتحقيق هذا المقصد الأعلى المتمثل في: «استصلاح الإنسان لإسعاده في الدارين».

كما خلصت إلى نتيجة مفادها أن تجليات هذه الكليات عند الشاطبي تعددت وتداخلت حتى لا تكاد تميز بينها من حيث التقسيم والتنوع، فبين منزلتي الكليات الذاتية الحقيقية والإضافية هناك مرتبة الإجماع، فمن حيث قوته في ذاته، بهذا المعنى يكون حقيقيا، ومن حيث استناد مشروعيته ودليل صحته إلى الوحي معنوي إضافي والأمر نفسه بين الكليات المعنوية المستقرأة النصية منها والمستقرأة من الكليات العليا والمقاصد الكبرى، من حيث تقاطع الجميع في مسلك الاستقراء.

هذا وإن الشريعة إنما تثبت كلية مسلمة باستقراء منطق الكون كمقدمة كبرى لمقدمتها الصغرى، كما عبر المناطقة والمتكلمون عن أصول الدين وكلياته، ذلكم المعجزة بشقيها الكونية بصفتها أهم وأجل ما يمكن أن يسلم به، أي التسليم بمربوبية عالم الشهادة لله الواحد القهار صاحب القيومية والرعاية لا إله إلا هو، ومن مظاهر قيوميته وتجلي رعايته إتمام إعجازه بالرسالة وتذكير الفطرة ببعثة خاتم الرسل محمد ﷺ الحجة الخاتمة والمعجزة المهيمنة.

وهي كما قال ابن القيم رحمه الله: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن

أدخلت فيها بالتأويل فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه وظله في أرضه وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ »[١].

ومما يمكن أن يستنتج من أهمية هذا البحث في الوقت المعاصر ويستثمر في جعل هذه الكليات وأمثالها ميزانا في إخضاع المستجدات والنوازل المعاصرة لأصل اعتبار هذه الكليات، ذلك أن كل ما لا يعارض الكليات التشريعية، ولا ينقض أصل اعتبارها؛ فهي شاهد له بالاعتبار، سواء كان مما هو وافد على المسلمين من حضارة غيرهم، أو مما استحدث في تفاعلهم ومواكبتهم للتطور الثقافي والتكنلوجي المعاصرين.

وإن كان المقام ليس مقام تفصيل وتمثيل فإني أذكر على وجه السرعة لتتميم الفكرة، أهمية استثمار هذه الكليات التشريعية كأصل لاعتبار بعض آليات النظم السياسية ذات الأصل الغربي، خاصة في الوسائل الإدارية والنظم التقنية؛ التي يمكن تكيفها واستصلاحها وفق النموذج الكلي عندنا.

كما هو الحال مثلا: في الفصل بين السلطات التشريعية، والقضائية، والتنفيذية، وتنظيم القضاء بالطريقة المعاصرة المحكمة؛ التي ترسخ قيمة العدل أكثر، وانتخاب المسؤولين على رأس ولايات محدودة المدة، وتحديد عدد ولاياتهم في مرتين أو ثلاث.. وهلما جرى من القضايا المعاصر التي يعتبر أصل مشروعيتها من فلسفة هذه الكليات التشريعية بما هي مؤشر تحقق من خلاله الشريعة الإسلامية بمقاصدها؛ كلية إنسانية الإنسان وتحفظ كرامته وحريته.

---

[١] إعلام الموقعين، ٣/٣.

هذا وماكان من توفيق وصواب فمن الله وحده لا شريك له، وما كان من خطأ أو زلل أو نسيان أو سوء استشهاد فمن نفسي وقلة زادي والله المستعان ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا إلى يوم الدين.

فهرس أهم المصادر والمراجع

القرآن الكريم

حرف الألف

-أبجديات البحث في العلوم الشرعية، فريد الأنصاري ط-١-١٩٩٧، منشورات الفرقان.

-أبحاث في مقاصد الشريعة الإسلامية دراسة مقاصدية لبعض قضايا الإجتهاد والتجديد والمعاصرة والفكر والحضارة والثقافة والمنطق والأصول والفرع، تأليف الدكتور مختار الخادمي نشر مؤسسة المعارف للطبع والنشر بيروت لبنان الطبعة الأولى ٢٠٠٨م.

- إرشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول، الإمام محمد بن علي الشوكاني ط١ -١٤٣٠-٢٠٠٩م، المكتبة العصرية.

-أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق، عمر جدية ط١-١٤٣٠-٢٠١٠م، دار ابن حزم.

- أصول التشريع الاسلامي، دراسة تحليلية نقدية لاطروحة الشاطبي الأصولية، احسن لحساسنة ط ١-١٤٣١-٢٠١٠م، دار السلام.

-أصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله ط٤ -١٣٩١-١٩٨١م. دار المعارف.

- الاعتصام، للعلامة المحقق أبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي

تحقيق علي سيد أحمد، عليها تخريجات وتعليقات هامة للشيخ محمد ناصر الدين الألباني تقديم الشيخ رشيد رضا درا العقيدة الطبعة ١، ٢٠٠٨.

-**إعلام الموقعين عن رب العالمين**، للإمام أبي عبد الله بن القيم الجوزية، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل بيروت ١٩٧٣.

-**الاجتهاد المقاصدي**، نور الدين مختار الخادمي ط-١-٢٠١٠م.دار ابن حزم.

-**الاجتهاد والعرف للدكتور**، محمد بن إبراهيم، دار السلام ودار سحنون تونس الطبعة ١، ٢٠٠٩هـ

-**الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب**، فريد الإنصاري، منشورات رسالة القرآن، الطبعة ١، ٢٠٠٧م.

-**الاستذكار**، ابن عبد البر، تحقيق سالم محمد عطا، محمد علي معوض الناشر دار الكتب العلمية -بيروت الطيعة ١، ٢٠٠٠م.

-**الأصول اللغوية في تفسير النصوص الشرعية**، محمد اليعقوبي خبيزة، أنفو برانت الطبعة ١، ١٩٩٩م.

حرف الباء

-**بلاغ الرسالة القرآنية من أجل إبصار لآيات الطريق**، فريد الأنصاري ط١-١٤٢٣-٢٠٠٢م، منشورات ألوان مغربية.

-**البيان والتحصيل**، ابن رشد الجد، حققه د محمد حجي وآخرون الناشر دار الغرب الإسلامي، بيروت -لبنان الطبعة: ٢، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م.

حرف التاء

-**تجديد المنهج في تقويم التراث**، طه عبد الرحمان. ط-٣-٢٠٠٧م، المركز الثقافي العربي.

-**التصور الفني في القرآن**، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، الطبعة ١٥ ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

-**تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية**، ابراهيم عقيلي ط-١-١٩٩٤م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

-**تكوين ملكة المقاصد دراسة نظرية لتكوين العقل المقاصدي**، يوسف بن عبد الله حميتو، ط-١-٢٠١٣م، مركز نماء للبحوث والدراسات.

- **التعريفات**، الإمام السيد الشريف ابي الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني الحنفي، تحقيق محمد بشا باسل عيون السود، ط-٣-٢٠٠٩م، دار الكتب العلمية.

- **التفسير الوسيط**، للسيد طنطاوي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة - القاهرة، الطبعة ١ ١٩٩٨م.

-**التقعيد الفقهي**، للدكتور عبد الله الهلالي، الطبعة ٢، ٢٠١٢م، مطبعة آنفو برانت.

حرف الحاء

- **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**، محمد الأنصاري، تحقيق مازن المبارك، دار الفكر المعاصر م١٩٩١.

حرف الخاء

-**خلافة الإنسان بين الوحي والعقل بحث في جدلية النص والعقل والواقع**، عبد المجيد النجار، ط-٣-٢٠٠٥م، الدار العربية للعلوم.

حرف الدال

-**درء تعارض العقل والنقل**، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الطبعة ٢، ١٩٩٢م.

-**الدين هو الصلاة والسجود لله هو الفرج**، فريد الأنصاري ط٤ -٢٠١١م، دار السلام.

حرف الراء

-**روح المعاني**، للآلوسي، تحقيق علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت: الطبعة ١: ١٤١٥هـ.

-**روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، د.طه عبد الرحمن، ط-٢-٢٠٠٩م، المركز الثقافي العربي.

حرف السين

-**سنن أبي داود**، دار الكتاب العربي، بيروت، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الكويت الطبعة ١، ٢٠٠٢م.

-**سنن ابن ماجه**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي دار الفكر بيروت.

-**سنن الدارقطني**، علي بن عمر أبي الحسن الدارقطني البغدادي، تحقيق السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعارف بيروت، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

- **سنن النسائي**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة ٢، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

- **سنن الترمذي**، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، سنة ١٩٩٨م.

حرف الشين

-**شرح القواعد الفقهية**، للشيخ أحمد الزرقاء، تحقيق عبد الستار أبو غدة ط١ - ١٤٠٣-١٩٨٣م، دار الغرب الاسلامي.

حرف الصاد

-**صفوة التفاسير**، للشيخ محمد علي الصابوني، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع -القاهرة الطبعة ١، ١٩٩٧م.

-**صحيح البخاري**، للإمام أبي عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم ابن المغيرة بن بردزبة البخاري الجعفي تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة ١، ١٤٢٢هـ.

-**صحيح مسلم**، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

-**الصفدية**، لشيخ الإسلام بن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية - مصر، الطبعة ٢، ١٤٠٦هـ.

حرف العين

-**العمل والعرف**، للأستاذ عمر الجيدي منشورات وزارة الأقواف والشؤون الإسلامية.

حرف الفاء

-**فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال**، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد، (المتوفى: ٥٩٥هـ) تحقيق سميح دغيم، الطبعة ١، ١٩٩٤م، دار الفكر اللبناني.

-**فقه التدين فهما وتنزيلا**، عبد المجيد عمر النجار الطبعة الثانية ١٤١/ ١٩٩٥م، الزيتونة.

-**الفكر المقاصدي قواعده وفوائده**، أحمد الريسوني.الطبعة الثانية منشورات الزمن.

حرف القاف

-**القاموس المحيط**، للفيروز أبادي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت_ لبنان الطبعة ٨، ١٤٢٦ هـ -٢٠٠٥ م.

-**القواعد الكبرى**، الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، الطبعة ٢، ٢٠٠٣م، دار ابن حزم.

حرف الكاف

-**الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية**، أحمد الريسوني. الطبعة ١ منشورات اللجنة العلمية لحركة التوحيد والإصلاح.

-**الكشاف**، للإمام أبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله الزمخشري، دار الكتاب العربي -بيروت الطبعة ٣ -١٤٠٧ هـ.

-**الكليات الشرعية في السنة من خلال سنن أبي داود**، عبد الاله القاسمي، دار الكلمة الطبعة ١، ٢٠١٣م.

-**الكليات الفقهية**، للإمام أبي عبد الله المقري المالكي، تحقيق، محمد أبو الأجفان، الطبعة ١، ٢٠١١م، دار ابن حزم.

-**كليات رسائل النور للأستاذ بديع الزمان النورسي**، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، نشر دار سوزلر، فرع القاهرة، الطبعة ٢، ١٩٩٢م.

حرف الميم

-**مجالس القرآن**، فريد الأنصاري الطبعة الأولى -٢٠٠٩م، دار السلام.

- **محاضرات في مقاصد الشريعة**، أحمد الريسوني، دار السلام الطبعة ١، ٢٠٠٩م.

-**مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية**، عبد النور بزا، الطبعة ١، ٢٠٠٨م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

-**المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، فريد الانصاري ط١-١٤٣١هـ-٢٠١٠م، دار السلام.

-**معاني القرآن**، للفراء، المحقق أحمد يوسف النجاتي / محمد علي النجار / عبد الفتاح إسماعيل الشلبي دار المصرية للتأليف والترجمة -مصر الطبعة ١، دون تاريخ.

- **المعجم الفلسفي** مراد وهبة.

-**معجم مقايس اللغة**، لأحمد بن فارس تحقيق، عبد السلام محمد هارون، دار الفكر ١٩٧٩م.

-**مفاهيم محورية في المنهج والمنهجية**، منى أبو الفضل وطه جابر علواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

-**مفردات القرآن**، للراغب الأصفهاني المحقق، صفوان عدنان الداودي الناشر، دار القلم، الدار الشامية -دمشق بيروت الطبعة ١، ١٤١٢ هـ.

-**مفهوم القطع والظن وأثره في الخلاف الأصولي**، حميد الوافي، ط-١-٢٠١١م، دار السلام.

-**مقاصد الشريعة الإسلامية**، للطاهر ابن عاشور، دار السلام، الطبعة ٤، ٢٠٠٩م.

-**مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، عبد المجيد النجار، ط٢-٢٠٠٨م، دار الغرب الإسلامي.

-**مقاصد الشريعة ومكارمها**، لعلال الفاسي، دار السلام، تحقيق اسماعيل الحسني الطبعة ١، ٢٠١١ م.

-**المقاصد العليا للشريعة الإسلامية من مقاصد الوجود إلى مقاصد الشهود**، سعيد حليم، ط-١-٢٠١٠م.مطبعة أميمة.

-**مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، علي سامي النشار، ط٣ - ١٤٠٤ -١٩٨٤م، دارالنهضة العربية.

-**منهج الاستقراء عند الأصوليين والفقهاء**، عمر جدية، ط١-٢٠١١م، دار الكتب العلمية.

-**منهجية البحث في العلوم الشرعية حسن العزوزي**، أنفو برانت فاس الطبعة ٣ ٢٠١١.

-**الموطأ**، للإمام مالك تحقيق صدقي جميل العطار ١٤٢٧-١٤٢٨-٢٠٠٨م دار الفكر.

-**المدخل الوجيز في التعريف بمذهب إمام الفقه والحديث مالك ابن أنس**، أحمد علي طه ريان، ط-١-٢٠٠٩م، دار السلام.

-**المصالح المرسلة وبناء المجتمع الإنساني**، إدريس حمادي مطبعة المعارف ٢٠٠٩م.

-المعجم الكبير، للمجمع اللغة العربية جمهورية مصر العربية، الطبعة ١، ١٤١٢هـ

-**الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق مشهور آل سلمان دار ابن عفان، الطبعة ١، ١٩٩٧م.

-**الموافقات في أصول الشريعة**، لأبي إسحاق الشاطبي تحقيق الشيخ عبد الله دراز، ٢٠٠٩م، دار الحديث.

-**مختار الصحاح**، زين الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي، تحقيق يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - بيروت - صيدا، الطبعة ٥/ ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

حرف النون

-**نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، أحمد الريسوني ط٣-١٤٣٠-٢٠٠٩م، دار الأمان.

-نظم القرآن، لعبد الحميد الفراهي الهندي، المطبعة الحميدية، الطبعة ١، ١٣٨٨ هـ

حرف الواو

الوجيز في أصول الفقه، وهبة الزحيلي-ط٢ -١٩٩٥م، دار الفكر.

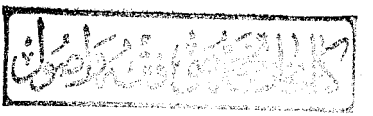
AL-FURQĀN
ISLAMIC HERITAGE FOUNDATION
Centre for the Study of the Philosophy of Islamic Law

22A Old Court Place
London W8 4PL, UK
Tel: + 44 (0) 203 130 1530
Fax: + 44 (0) 207 937 2540
Email: info@al-furqan.com
Url: www.al-furqan.com

First Edition: 2016 CE / 1437 A.H.
ISBN: 978-1-905650-42-2

No part of this book may be reprinted, reproduced, transmitted, or utilised in any form by any electronic, mechanical, or other means, now known or hereafter invented, including photocopying, microfilming, and recording, or in any information storage or retrieval system, without written permission from the publishers.

All opinions expressed in this book do not necessarily reflect the views of the Foundation



Study Series

THE LEGISLATIVE UNIVERSAL PRINCIPLES AND THE OBJECTIVES OF APPLYING THEM

A Case Study Based on al-Shāṭibī Thought and his Books: *al-Muwāfaqāt* & *al-I'tiṣām*

Ahmed Errazaki

Al-Furqān Islamic Heritage Foundation
Centre for the Study of the Philosophy of Islamic Law