

بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة النجاح الوطنية

كلية الدراسات العليا

قسم الشريعة الإسلامية

١٤٢٤ / ٢٠٠٣

١٤٢٤

عنوان البحث

# الثبات والتطور في التشريع الإسلامي

إعداد

هدى جميل عمر عمر

إشراف الدكتور

جمال أحمد نريد الكيلاني

قدّمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير

في قسم الفقه والتشريع بكلية الدراسات العليا

نابلس - فلسطين

١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م

جامعة النجاح الوطنية  
كلية الدراسات العليا  
قسم الشريعة الإسلامية

عنوان البحث  
**الثبات والتطور في التشريع الإسلامي**

مقدم من الطالبة : هدى جميل عمر عمر  
إشراف : الدكتور جمال زيد الكيلاني

نوقشت هذه الرسالة بتاريخ ٢٠٠٣/٣/١٢ م وأجيزت

التوقيع

أعضاء لجنة المناقشة

..... ( رئيساً ) الدكتور : جمال الكيلاني  
..... ( عضواً ) الدكتور : علي السرطاوي  
..... ( عضواً ) الدكتور : ماهر الحولي

## الإهداء

إلى معلم البشرية الأول سيدنا ورسولنا محمد ﷺ الذي أنزل عليه هذا  
التشريع العظيم؛ فكان خيرَ مَبْلَغٍ له، وخيرَ بشيرٍ ونذير.

إلى روح والدي - رحمه الله -

إلى والدتي الفاضلة غفر الله لها وأحسن ختامها وجعلها من الوارثين.

إلى مديرتي الفاضلة - أم محمد - اعترافاً بجميلها النبيل.

وإلى الباحثين عن حقيقة هذا التشريع

فهاكم الحقيقة ناصعة مع الدليل

وعلى الله القبول والهداية إلى سواء السبيل

# شكر وتقدير

يقول الله تعالى: {لئن شكرتم لأزيدنكم} (١)

إن الحمد والشكر أولاً لله تعالى الذي أعانني على إتمام كتابة هذا البحث؛ فلا أحصي ثناءً عليه.

ثم الشكر الخالص والجزيل وعظيم الامتنان للأستاذ الدكتور الفاضل جمال زيد الكيلاني؛ إذ تكرر يقبول الإشراف على إعداد هذا البحث، وإبني مقدرةً لجهوده الطيبة المثمرة، ومعروفه النبيل معي، سائلة المولى عز وجل أن يجزيه عني خير الجزاء، وأن يوفقه لما فيه خير هذا الدين وخير هذه الأمة.

كما أتقدم بالشكر الجزيل لأساتذتي الأفاضل في جامعة النجاح الوطنية، وأخص بالذكر الدكتور علي السرطاوي؛ لما أخذت عنه من علم ثمين ومتميز، والدكتور عبد المنعم أبو قاهوق لمساعدته لي في الحصول على المراجع.

ولا أنسى أن أشكر المربية الفاضلة والأم الرحيمة مديرة مدرستي السيدة: حسنية سمور -أم محمد- على ما قدمته لي من مساعدة أثناء دراستي، وإني أسأل الله العظيم أن يجزل لها الجزاء وييسر أمورها في الدنيا والآخرة.

وأشكر أيضاً جميع العاملين في مكتبات جامعة النجاح الوطنية، ومكتبة دار الحديث في طولكرم، ومكتبة بلدية طولكرم، ومكتبة بلدية نابلس.

## والله خير الشاكرين

(١) سورة إبراهيم، آية رقم: ٧.

# فهرس الموضوعات

<u>الصفحة</u>	<u>الموضوع</u>
أ	الإهداء
ب	شكر وتقدير
ت	فهرس المحتويات
ح	ملخص باللغة العربية
د	المقدمة وتشتمل على
ر	أهمية البحث وسبب اختياره
ر	الجهود السابقة
ز	خطة البحث
ش	منهج البحث
١	الفصل التمهيدي: مفهوم التشريع الإسلامي وخصائصه
٢	المبحث الأول: التشريع في اللغة والاصطلاح
٣	المطلب الأول: التشريع في اللغة
٤	المطلب الثاني: التشريع في الاصطلاح
٨	المبحث الثاني: خصائص التشريع الإسلامي
٩	المطلب الأول: الربانية
١٣	المطلب الثاني: العموم والشمول
١٧	المطلب الثالث: الثبات والتطور
٢١	الفصل الأول: الثبات في التشريع الإسلامي
٢٢	المبحث الأول: الثبات في اللغة والشرع
٢٣	المطلب الأول: الثبات في اللغة
٢٤	المطلب الثاني: الثبات في الشرع
٢٨	المبحث الثاني: دليل الثبات في التشريع الإسلامي
٢٩	المطلب الأول: دليل الثبات من القرآن الكريم
٣١	المطلب الثاني: دليل الثبات من السنة النبوية الشريفة
٣٤	المطلب الثالث: دليل الثبات من أقوال وعمل الصحابة والتابعين
٣٩	المبحث الثالث: الثوابت في التشريع الإسلامي
٤٠	المطلب الأول: لغة النصوص
٤٨	المطلب الثاني: مقاصد التشريع

<u>الصفحة</u>	<u>الموضوع</u>
٦٠	المطلب الثالث: أسس التشريع
٧٧	المطلب الرابع: القواعد الكلية
٨٧	المطلب الخامس: الأحكام القطعية
٩٣	المبحث الرابع: أهمية ثوابت التشريع
٩٩	الفصل الثاني: التطور في التشريع الإسلامي
١٠١	المبحث الأول: مفهوم التطور في اللغة والشرع
١٠١	المطلب الأول: التطور في اللغة
١٠٢	المطلب الثاني: التطور في الشرع
١٠٧	المبحث الثاني: أدلة التطور في التشريع الإسلامي
١٠٨	المطلب الأول: الأدلة النقلية
١٢١	المطلب الثاني: الأدلة العقلية
١٢٣	المبحث الثالث: عوامل التطور في التشريع الإسلامي
١٢٤	المطلب الأول: عموم الأحكام الشرعية وتجردها
١٢٩	المطلب الثاني: بيان القرآن الكريم للأحكام الشرعية
١٣٤	المطلب الثالث: تعليل الأحكام
١٣٨	المطلب الرابع: قابلية النصوص لتعدد الأفهام
١٤٤	المطلب الخامس: تنوع دلالات النصوص
١٥٣	المبحث الرابع: ضوابط التطور في التشريع الإسلامي
١٥٤	المطلب الأول: الضابط العام للاجتهاد الاستنباطي
١٦١	المطلب الثاني: الضابط العام للاجتهاد الانتقائي
١٦٢	المطلب الثالث: الضابط العام للاجتهاد التطبيقي
١٦٦	المبحث الخامس: مجال التطور في التشريع الإسلامي
١٦٧	المطلب الأول: استثمار الخطاب الشرعي
١٧٢	المطلب الثاني: تطبيق الأحكام الناتجة عن الاستثمار
١٨٠	الفصل الثالث: طرق إدخال الوقائع المستجدة تحت حكم التشريع الإسلامي
١٨٣	المبحث الأول: النص المباشر
١٩٨	المبحث الثاني: النص غير المباشر
١٩٩	المطلب الأول: القياس
٢٠٦	المطلب الثاني: المصالح المرسلة

<u>الصفحة</u>	<u>الموضوع</u>
٢١٧	المطلب الثالث: سد الذرائع
٢٢٥	المطلب الرابع: الاستحسان
٢٣٨	الخاتمة
٢٤٣	التوصيات
٢٤٤	ملحق الأعلام
٢٥٠	فيارس البحث
٢٥١	فيارس الآيات القرآنية
٢٥٧	فيارس الأحاديث النبوية الشريفة
٢٦٠	فيارس الآثار
٢٦١	فيارس المصادر والمراجع
٢٧٧	ملخص البحث باللغة الإنجليزية

## ملخص البحث الثبات والتطور في التشريع الإسلامي

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، المبعوث كافةً للناس ورحمةً للعالمين، وعلى آله وصحبه وسلم أجمعين.

هذا البحث مقدّم من الطالبة هدى جميل عمر عمر بإشراف الدكتور جمال أحمد زيد الكيلاني الأستاذ المساعد في كلية الشريعة في جامعة النجاح الوطنية - نابلس - لنيل درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية قسم الفقه والتشريع لعام ٢٠٠١م-٢٠٠٢م الموافق ١٤٢٢هـ-١٤٢٣هـ.

ويهدف هذا البحث إلى إثبات أن التشريع الإسلامي تشريع ثابت ومتطور بطبيعته، ويمتلك عناصر ومقومات التطور، وهو مستغن بهذا عن القوانين التي يضعها البشر، خاصة بعد أن وُصف التشريع الإسلامي بالعجز عن مسايرة تطورات العصر.

وقد جاء هذا البحث في فصل تمهيدي وثلاثة فصول رئيسة، تحدّثت في الفصل التمهيدي عن معنى التشريع الإسلامي وخصائصه التي ميّزته عن التشريعات السماوية والأرضية وأهمّها خاصيّة الربانية، والعموم، والشمول، والتوازن، والجمع بين الجزاء الأخروي والديني، وخاصية الثبات والتطور التي هي محور بحثي.

وفي الفصل الأول (الثبات في التشريع الإسلامي) تحدّثت فيه عن معنى الثبات في التشريع الإسلامي، والأدلة على ذلك من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ومن عمل الصحابة والتابعين، وأتبع ذلك ببيان لثوابت التشريع التي لا يجوز الخروج عليها وهي: لغة النصوص، مقاصد التشريع، أسس التشريع، القواعد العامة، والأحكام القطعية.

وفي الفصل الثاني (التطور في التشريع الإسلامي) تحدّثت فيه عن حقيقة التطور في التشريع، وعوامله وقلت: بأنّ التطور في التشريع معناه صفة في التشريع تجعله قادراً على استيعاب كافة الوقائع المستجدة وإمدادها بالأحكام الشرعية، ثمّ ذكرت أنّ عوامل التطور في



التشريع ترجع في الجملة إلى ثوابت التشريع؛ فهي قاعدة عريضة وخصبة تبنى عليها الأحكام الشرعية، وهي على الخصوص ما امتازت به نصوص التشريع من العموم والتجرد، والكلية، والتعليل، وتعدّد الأفهام، وسعة الدلالات مما استلزم ضرورة الاجتهاد واستمراره إلى زمن انتهاء التكليف.

وفي الفصل الثالث والأخير تحدّثت عن طرق إدخال الوقائع المستجدة تحت حكم التشريع الإسلامي وذكرت أنها طريقان.

الطريق الأول: النصّ (اللفظي) المباشر من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة والإجماع. الطريق الثاني: النصّ (المعنوي) غير المباشر، ولا يتمّ ذلك إلا بواسطة خطة تشريعية كالقياس، وسدّ الذرائع، والمصالح المرسلة، والاستحسان وغيرها.

والحقيقة الكبرى التي خرجت فيها من البحث كله، أنّ التشريع الإسلامي وُضع على الأبدية، وهو كامل ومتطور بطبيعته إلى درجة الكمال، لا يعزب عنه حكم واقعة تحدث في أيّ زمانٍ أو مكان، فجميع الوقائع منصوص على حكمها إمّا لفظاً وإمّا معنى؛ وسبب ذلك يعود إلى خطابه البليغ المعجز والعائد بدوره إلى منشئه ومنزله الله سبحانه وتعالى القائل: {ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير} (١).

---

(١) سورة الملك، آية رقم: ١٤.

# المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، محمد بن عبد الله المبعوث بالتشريع الكامل، رحمةً للعالمين، وعلى آله وصحبه ومن اتبع هديه بإحسان إلى يوم الدين، وبعد؛

فإنَّ الله سبحانه وتعالى قد بعث محمداً صلى الله عليه وسلم - بشريعة كاملة شاملة محيطية بجميع شؤون البشر وقضاياهم إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، قال تعالى: {ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمةً وبشرى للمسلمين} (١).

حيث أنتجت عند تطبيقها والتزام ما جاء فيها من أحكام أمة عريقة، وحضارة مدنية وأخلاقية زاهرة، وتقدماً جباراً في شتى الميادين العلمية والاقتصادية والإدارية والسياسية، حتى شهد لها العدو؛ بل تمنوا أن يصلوا إليها، قال العلامة (شبرل) عميد كلية الحقوق بجامعة فينا في مؤتمر الحقوق سنة ألف وتسعمائة وسبع وعشرين: "إن البشرية لتفتخر بانتساب رجلٍ كمحمد - صلى الله عليه وسلم- إليها، إذ رغم أميته استطاع قبل بضعة عشر قرناً أن يأتي بتشريع سنكون نحن الأوروبيون أسعد ما نكون لو وصلنا إلى قمته بعد ألفي سنة" (٢).

إلا أن هذا التشريع الكامل أصبح اليوم مغيباً عن التطبيق في معظم شؤون الحياة إلا ما كان متعلقاً بالأحوال الشخصية وشعائر العبادات.

وهذا التغييب جاء نتيجة عوامل عديدة أهمها الاستعمار والغزو الفكري والمؤامرات الخبيثة التي حيكت خيوطها في الخفاء من قبل الأعداء وأحزاب الشيطان لهدم الإسلام وتشريعه وتحتيته عن حكم واقع المسلمين؛ لأنهم يعلمون علم اليقين أن التشريع الإسلامي إذا ساد جعل أهله سادة وأنزلهم منزلة القيادة البشرية، وهذا ما يرفضونه ويسعون لمنعه بشتى الوسائل، ورأوا

(١) سورة النحل، آية رقم: ٨٩.

(٢) علوان: عبد الله ناصح، محاضرة في الشريعة الإسلامية وفقها ومصادرها، ط٢، دار السلام، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م، ص١١٣-١١٤.

في تشكيك المسلمين بدينهم وشريعتهم وتغييرهم من تطبيقه في حياتهم هو الطريق الأسلم والأقوم لمقصودهم.

وبدأوا ببث سلسلة من الأفكار والدعايات المسمومة عن التشريع الإسلامي، ومما قالوه: إن الدين هو أفيون الشعوب وهو السدّ الذي يحول بين تقدّم المسلمين وتحضّرهم ورقّيهم؛ إذ كيف يصلح تشريع قديم جيء به منذ أربعة عشر قرناً في عصر غير هذا العصر وبيئة غير هذه البيئة لعصر الطائرات والمركبات الفضائية والحاسوب وشبكة المعلومات (الإنترنت)، فهم يغيّرون القوانين كل عشر أو عشرين سنة لتصبح ملائمة للتطوّرات التي تستجد، وأنّ قوانينهم تختلف من بيئة إلى أخرى، وجعلوا التشريع الإسلامي مماثلاً لذلك خاضعاً للحكم ذاته.

فالحلّ -على حدّ رأيهم- يكون بفتحية الدين عن واقع الناس إذ هو المعوق الأكبر للتقدّم والحضارة.

وقد وجدت هذه الأفكار آذاناً صاغية وقلوباً واعية عند الجاهلين بعظمة هذا التشريع الإسلامي من أبناء أمتنا حكاماً ومحكومين ممّن اجتالت عقولهم الحضارة الغربية، فصدّقوها وتقبّلوها وظنّوا أن تحضّرهم ورقّيهم وعزّتهم هو في فصلهم للدين عن واقع الناس كما فعل الغرب، فغيّبوا الشريعة الإسلامية عن واقع الناس، واستبدلوها بقوانين وضعية مستوردة؛ فحدثت الكارثة وانقلبت الطاولة وازداد المسلمون ضعفاً على ضعف، وهانوا على أعدائهم وأصبحوا في مؤخرة الأمم بعد أن كانوا في المقدمة أيام تطبيقهم لشريعتهم وتمسّكهم بها وأصبحوا عبيداً بعد أن كانوا سادة، وتلامذة بعد أن كانوا المعلمين العظام، وفقدت الأمة الإسلامية كرامتها وعزّتها وهيبتها بين الأمم فصدق الخليفة العادل عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- حيث قال: نحن قوم أعزّنا الله بالإسلام، فمهما ابتغينا العزّة بغيره أدلّنا الله.

وفي الوقت الحاضر قامت جماعة من المسلمين ورأوا أن الحلّ بالعودة إلى التشريع الإسلامي الكامل الصالح لكلّ عصر؛ لكنّهم وقعوا في خطأ كبير عندما فسّروا تطوّر التشريع وفق أهوائهم إذ قالوا: إن مرونة التشريع تعني إباحة نقد نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية

الشريعة، والخروج عليها، وتغيير بعض الأحكام الشرعية، وترك بعض المفاهيم الدينية واستبدالها بغيرها بحجة أن الناس أعلمُ بشؤون دنياهم.

ولإيماني التام بكمال التشريع الإسلامي المنبثق من إيماني بقول الله تعالى {اليوم أكملت لكم دينكم وأتممتُ عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً}<sup>(١)</sup>، اخترت الكتابة في هذا الموضوع الدقيق للأسباب التالية:

أولاً: لوجود الأدلة القاطعة على قدرة التشريع الإسلامي على إيجاد حلول لمشكلات الحياة المتجددة وأوضاعها المتطورة في كافة الميادين؛ فمصدره شريعة الله الثابتة الأركان الدائمة العطاء كمورد الماء العذب لا انقطاع فيه، فهو تشريع خالد لا تفنى عجائبه، ولا يخلق على مرّ الدهور وتعاقب الأجيال وتطور وسائل الحياة.

ثانياً: تصحيح المفاهيم غير الصحيحة للثبات والتطور في التشريع الإسلامي.

ثالثاً: بيان ثوابت التشريع الإسلامي ودورها في تطور التشريع وقدرته على استيعاب كافة المستجدات في كل عصر.

رابعاً: دراسة كيفية تحقق التطور في التشريع الإسلامي بما يمتلكه من عناصر ومقومات التطور جعلت منه تشريعاً متطوراً بطبيعته، وهو مستغن بهذا عن سواه من القوانين التي يضعها البشر.

خامساً: ليكون رداً علمياً على المضللين والمشككين في صلاحية التشريع الإسلامي لكل زمان ومكان.

### الجهود السابقة:-

توجد كتابات سابقة في مجال هذا البحث ولكنها قليلة وليست بشكل مباشر، وإنما جاءت ضمن موضوعات متفرقة مثل: السياسة الشرعية، منهج القرآن الكريم في التشريع، شريعة

(١) سورة المائدة، آية رقم: ٣.

الإسلام صالحة لكل زمان ومكان، مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، الجمود الفقهي،.. الخ.

ومما يميّز بحثي هذا أنني سوف أبحث موضوع الثبات والتطور كخاصية من خصائص التشريع الإسلامي جعلت منه الأصلح للبشرية، بشكل خاص ومباشر ومفصل، وبطريقة أصولية سهلة واضحة على أمل أن أحقق الهدف المنشود.

### خطة البحث

قسمت البحث إلى فصل تمهيدي، وثلاثة فصول رئيسية، وخاتمة، مرتبة على النحو

التالي:-

الفصل التمهيدي: مفهوم التشريع الإسلامي وخصائصه، وفيه مبحثان:-

المبحث الأول: التشريع في اللغة والاصطلاح، وفيه مطلبان:-

المطلب الأول: التشريع في اللغة.

المطلب الثاني: التشريع في الاصطلاح.

المبحث الثاني: خصائص التشريع الإسلامي، وفيه ثلاثة مطالب:-

المطلب الأول: الربانية.

المطلب الثاني: العموم والشمول.

المطلب الثالث: الثبات والتطور.

الفصل الأول: الثبات في التشريع الإسلامي، وفيه أربعة مباحث:-

المبحث الأول: الثبات في اللغة والشرع، وفيه مطلبان:-

المطلب الأول: الثبات في اللغة.

المطلب الثاني: الثبات في الشرع.

المبحث الثاني: دليل الثبات في التشريع الإسلامي، وفيه ثلاثة مطالب:-

المطلب الأول: دليل الثبات من القرآن الكريم.

المطلب الثاني: دليل الثبات من السنة النبوية الشريفة.

المطلب الثالث: دليل الثبات من عمل الصحابة والتابعين.

المبحث الثالث: الثوابت في التشريع الإسلامي، وفيه خمسة مطالب:-

المطلب الأول: لغة النصوص.

المطلب الثاني: مقاصد التشريع.

المطلب الثالث: أسس التشريع.

المطلب الرابع: القواعد الكلية.

المطلب الخامس: الأحكام القطعية.

المبحث الرابع: أهمية ثوابت التشريع.

الفصل الثاني: التطور في التشريع الإسلامي، وفيه خمسة مباحث:-

المبحث الأول: مفهوم التطور في اللغة والشرع، وفيه مطلبان:-

المطلب الأول: التطور في اللغة.

المطلب الثاني: التطور في الشرع.

المبحث الثاني: أدلة التطور في التشريع الإسلامي، وفيه مطلبان:-

المطلب الأول: الأدلة النقلية.

المطلب الثاني: الأدلة العقلية.

المبحث الثالث: عوامل التطور في التشريع الإسلامي، وفيه خمسة مطالب:-

المطلب الأول: عموم الأحكام الشرعية وتجردها.

المطلب الثاني: بيان القرآن الكريم للأحكام الشرعية.

المطلب الثالث: تعليل الأحكام.

المطلب الرابع: قابلية النصوص لتعدد الأفهام.

المطلب الخامس: تنوع دلالات النصوص.

المبحث الرابع: ضوابط التطور في التشريع الإسلامي، وفيه ثلاثة مطالب:-

المطلب الأول: الضابط العام للاجتهاد الاستنباطي (التشريعي).

المطلب الثاني: الضابط العام للاجتهاد الانتقائي.

المطلب الثالث: الضابط العام للاجتهاد التطبيقي.

المبحث الخامس: مجال التطور في التشريع الإسلامي، وفيه مطلبان:-

المطلب الأول: استثمار الخطاب الشرعي.

المطلب الثاني: تطبيق الأحكام الناتجة عن الاستثمار.

الفصل الثالث: طرق إدخال الوقائع المستجدة تحت حكم التشريع الإسلامي، وفيه مبحثان:-

المبحث الأول: النص المباشر.

المبحث الثاني: النص غير المباشر، وفيه أربعة مطالب:-

المطلب الأول: القياس.

المطلب الثاني: المصالح المرسلة.

المطلب الثالث: سد الذرائع.

المطلب الرابع: الاستحسان.

الخاتمة: لخصت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها.

## منهج البحث:-

يتلخص منهجي في البحث بالنقاط التالية:-

أولاً: القراءة الشاملة والمتفحصة والمعمقة لعدد كبير من الكتب الأصولية القديمة والحديثة، ثم جمع المعلومات الخاصة بموضوع البحث وتحليلها وربطها، مقروناً بالاجتهاد والفكر الإسلامي قدر طاقتي لكي أضعها في قالب واحد هو: الثبات والتطور في التشريع الإسلامي.

ثانياً: اعتمدت أسلوب التأصيل أولاً ثم التفريع عليه، وهي الصفة الغالبة على البحث.

ثالثاً: حرصت على أن يكون كلامي دائماً مدعوماً بالآيات القرآنية الكريمة، والأحاديث النبوية

الشريفة، والآثار الواردة عن كبار العلماء الأصوليين من القدامى والمحدثين، كالشاطبي، والغزالي، والقرافي من القدماء، والدريني، والقرضاوي من المعاصرين.

رابعاً: حرصت على التزام الأمانة العلمية في عزو الأقوال إلى قائلها، وميزتها بعلامات التصييص.

خامساً: راعيت الترتيب الموضوعي للبحث بحيث تُبنى قضاياه بعضها على بعض؛ حتى ينتقل القارئ من موضوع إلى موضوع آخر يُبنى عليه ويرتبط به ارتباطاً منطقياً فلا يشعر بالانتقطاع.

سادساً: التزمت المنهج العلمي في المناقشة، والتحليل الأصولي للمسائل على قدر طاقتي.

سابعاً: تعرضت للقانون الوضعي حينما تطلب الأمر ذلك.

ثامناً: حرصت على استقاء المادة العلمية من مصادرها الأصلية، ووثقتها في الهامش بذكر ترجمة المرجع كاملة عند وروده لأول مرة، وذكرت اسم المرجع والصفحة والجزء عند تكراره.

تاسعاً: حرصت على أن يكون أسلوب في البحث سهلاً لأن المقصود من الكلام الإفهام.

عاشراً: عزوت الآيات القرآنية إلى السور المأخوذة منها بذكر اسم السورة ورقم الآية.

حادي عشر: خرجت الأحاديث النبوية كاملة، وكانت في غالبها من صحيح البخاري ومسلم، وسجلت حكم العلماء على الأحاديث من كتب الحديث الأخرى، وإذا تكرر الحديث الشريف أشرت إلى مكان تخريجه السابق.

ثاني عشر: ترجمت للعلماء الذين قدرت أنهم مجهولون بالنسبة للقارئ في نهاية البحث، لكي أعطي مجالاً أوسع لتوثيق المادة العلمية في الهامش، وأرشدت القارئ إلى مكان الترجمة بقولي: انظر ترجمة له ص.... .

ثالث عشر: سجلت أهم نتائج البحث التي توصلت إليها في الخاتمة.

رابع عشر: ألحقت بالبحث خمسة فهارس هي على الترتيب:

فهرس الآيات القرآنية، فهرس الأحاديث النبوية الشريفة، فهرس الآثار، فهرس المصادر



والمراجع، وأخيراً فهرس الموضوعات.

وقد رتبتها حسب الحروف الهجائية -وفق ما جاءت في البحث- دون اعتبار لأل التعريف أو الكنية من ابن أو أبو أو أمير، مثلاً (ابن عابدين) مبدوء بحرف العين وليس بحرف الهمزة... وهكذا...

والله أسأل أن يوفّقني لما أصبو إليه، وأن يزودني بالإرادة والعزم والثقة، ويلهمني الحكمة والصواب، ويمدّني بالعون، ويجمّلني بالصبر لإخراج هذا البحث على الوجه الأمثل إنّه سميع مجيب.

**والحمد لله رب العالمين**

# الفصل التمهيدي

## مفهوم التشريع الإسلامي وخصائصه

وفيه مبحثان:-

المبحث الأول: التشريع في اللغة والاصطلاح.  
المبحث الثاني: خصائص التشريع الإسلامي.

# المبحث الأول

## التشريع في اللغة والاصطلاح

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: التشريع في اللغة.
- المطلب الثاني: التشريع في الاصطلاح.

# المبحث الأول

## التشريع في اللغة والاصطلاح

في هذا المبحث أتحدث عن المعنى اللغوي للفظ التشريع، ثم أتبعه ببيان معناه الاصطلاحي، والاختلاف بينه وبين التشريع في الاصطلاح القانوني.

### المطلب الأول: التشريع في اللغة:-

التشريع في اللغة مصدر شَرَّعَ (بالتشديد) يُشَرِّعُ تشريعاً، أي: سنّ<sup>(١)</sup>، وشرع القانون: سنّه وجعله واجب التطبيق<sup>(٢)</sup>.

وتأتي شرَّعَ بمعنى بيّنَ وأوضَحَ<sup>(٣)</sup>.

والتشريع مأخوذ من الشريعة، والشريعة والشَّرْعَةُ في كلام العرب مشرعة الماء، وهي مورد الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منها ويستقون، والعرب لا تسميها شريعة حتى يكون الماء عدلاً<sup>(٤)</sup> لا انقطاع له، ويكون ظاهراً معيناً<sup>(٥)</sup> لا يسقى بالرشاء<sup>(٦)</sup>.

والشَّرْعَةُ والشريعة: ما سنَّ الله من الدين وأمر به كالصوم والصلاة والحجّ والزكاة، وسائر أعمال البر<sup>(٧)</sup>، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾<sup>(٨)</sup>، وقوله

(١) الزبيدي: محب الدين أبو الفيض محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق علي شيري، (مادة شرع)، باب العين، فصل الشين، ١١/٢٣٧-٢٤٢.

(٢) اللجمي: أديب، والبشير بن سلامة وشحادة الخوري وعبد اللطيف عبيد ونبيلة الرزاز، المحيط معجم اللغة العربية، ٢/٧٤٤.

(٣) الكرمي: حسن سعيد، الهادي إلى لغة العرب، ط١، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، ١١٤١هـ=١٩٩١م، ٢/٤٥٣.

(٤) العذ: الماء الجاري الذي له مائة لا تنقطع، والكثر في الشيء. المعجم الوسيط، ٢/٥٩٣.

(٥) المعين: الماء الجاري السهل تناوله، وفي التنزيل: ﴿فَمَنْ يَأْتِكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾. المعجم الوسيط، ٢/٥٩٣.

(٦) الرشاء: الحبل أو حبل الدلو ونحوها. المعجم الوسيط، ١/٣٤٨.

(٧) ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، كتاب العين المهمة فصل الشين، ٨/١٧٥-١٧٦.

(٨) سورة الجاثية، آية رقم: ١٨.

تعالى: «إِكْلٍ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمَنْهَاجًا»<sup>(١)</sup>.

قال ابن كثير: إِنَّ الشَّرْعَةَ وَهِيَ الشَّرِيعَةُ أَيْضاً مَا يَبْتَدَأُ فِيهِ إِلَى الشَّيْءِ... أَمَّا الْمَنْهَاجُ فَهُوَ الطَّرِيقُ الْوَاضِحُ السَّهْلُ<sup>(٢)</sup>.

والذي يظهرُ لي مما سبق أن التشريعَ والشريعةَ والشَّرْعَةَ بمعنى واحد، غير أن التشريعَ مأخوذاً من الفعل شَرَعَ، والشريعةَ والشَّرْعَةَ مأخوذة من الفعل شَرَعَ، وتأتي شَرَعَ بمعنى ابتداءً وسنَّ وأوضحَ وبيَّن، وكلَّ ذلك فيه معنى الابتداء، فمن ابتداءً في سنِّ أمرٍ وأظهره وبيَّنه وجعله منهاجاً فقد شَرَعَهُ، وشَرَعَ تشريعاً أي سنَّ قوانين كثيرةً وأوضحها وجعلها منهاجاً.

## المطلب الثاني: التشريع في الاصطلاح:-

### التشريع في الاصطلاح القانوني:-

ومع أن اصطلاح التشريع اصطلاح إسلامي، إلا أن رجال القانون الوضعي استعملوا كلمة التشريع بمعنى (مجموعة القواعد التي تضعها السلطة التشريعية في الدولة لتنظيم موضوع معين)، والتشريع درجات أعلاها القانون الأساسي وهو الدستور، ثم يليه في القوة التشريع العادي، كالقانون المدني، والقانون التجاري، ثم يليه التشريع الفرعي، وهو يشمل القرارات الإدارية أو اللوائح التي تصدرها الهيئات التنفيذية المختلفة، والتشريع هو القانون بالمعنى الخاص<sup>(٣)</sup>.

ويتضح مما سبق أن التشريع في الاصطلاح القانوني: هو وضع التشريعات سواء كانت دستوراً أم قانوناً أم تعليمات تختص بتنظيم شؤون الناس الدنيوية، دون اعتبار للأمور الدينية.

(١) سورة المائدة، آية رقم: ٤٨.

(٢) ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل، تفسير ابن كثير، ٦٧/٢.

(٣) الفضل: منظر، تاريخ القانون، ط١، منشورات بنك الأعمال، عمان، ١٩٩٦م، ص ١١. الصراف: عباس. وحزبون: جورج، المخل إلى علم القانون، ط١، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٩٤م، ص ٩.

## التشريع في الاصطلاح الإسلامي:-

(التشريع): اصطلاح إسلامي مستحدث، لا نجد له ذكراً في كتب علماء الأصول المتقدمين، وقد ذكر د. عمر الأشقر وغيره أن التعريف الاصطلاحي للتشريع عند أهل الصدر الأول يطابق التعريف الاصطلاحي للفقهاء عندهم، إذ كلُّ منهما يتناول الدين كله بعقائده وأحكامه وآدابه<sup>(١)</sup>.

وقد استعمل العلماء المتأخرون كلمة التشريع في عدة استعمالات، فمنهم من أطلق التشريع على القواعد التشريعية المستمدة من النصوص الثابتة كالقرآن والسنة، والآراء الفقهية الواردة عن الفقهاء المجتهدين، وقسموه إلى قسمين:-

الأول: تشريع إلهي محض؛ ويشمل القواعد التشريعية المستمدة من النصوص الثابتة كالقرآن والسنة.

الثاني: تشريع إسلامي وضعي؛ ويشمل الآراء الفقهية الواردة عن الفقهاء المجتهدين<sup>(٢)</sup>.

ومنهم من أطلق التشريع على الأحكام التي سنّها الله لعباده، عقائدية كانت أم عملية أم خلقية، وسواء كان تشريع هذه الأحكام بالقرآن أم بالسنة<sup>(٣)</sup>.

وجمهورهم يفهم من كتاباتهم أنّ التشريع والشريعة بمعنى واحد، والشريعة عند علماء الإسلام هي: جميع الأحكام الواردة في الكتاب والسنة سواء تعلقت بالعقائد أم بالأخلاق أم بأفعال المكلفين من العبادات أو المعاملات أو نظم الحياة المختلفة، قطعية كانت أو ظنية لتحقيق

---

(١) الأشقر: عمر سليمان، تاريخ الفقه الإسلامي، ط١، مكتبة الفلاح، بيروت، ١٤٠١هـ=١٩٩٢م، ص١٨. عبد الحميد: نظام الدين، مفهوم الفقه الإسلامي وتطوره وأصالته ومصادره، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ=١٩٨٤م، ص١٧.

(٢) رضوان: فتحي، من فلسفة التشريع الإسلامي، ط٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٥م، ص٨، ٩. النبهان: محمد فاروق، المدخل للتشريع الإسلامي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ص١١.

(٣) السائيس: محمد علي، تاريخ الفقه الإسلامي، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة، ص٥. إسماعيل: شعبان محمد، التشريع الإسلامي مصادره وأطواره، ط٢، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م، ص٧، ٨.

سعادتهم في الدنيا والآخرة، ويساوي معناهما معنى الفقه في الصدر الأول<sup>(١)</sup>.

ومنهم من أطلق لفظ الشريعة على ما شرعه الله من أحكام عملية، فقد جعلوا الشريعة قسيماً للعقيدة، فقالوا: الإسلام عقيدة وشريعة<sup>(٢)</sup>.

ويقول الأستاذ الثريني: "التشريع هو -في الواقع- النصوص المقدسة كتاباً وسنة"<sup>(٣)</sup>.

ويقول د. يوسف العالم: إن لفظ التشريع في اصطلاح الشرعيين له معنيان:

الأول: وضع شريعة مبتدأة، وهذا لا يملكه في الإسلام إلا الله وحده.

الثاني: استمداد حكم من شريعة قائمة سواء كان استمداده من نص من نصوصها أم من

أي دليل من دلائلها أم من مبادئها وروحها<sup>(٤)</sup>.

والذي أميل إليه هو أن الشريعة هي أصل التشريع ومصدره، وهي النصوص المقدسة

كتاباً وسنة، بما احتوته من الأحكام المختلفة والقواعد والخطط التشريعية.

(١) ابن تيمية: شيخ الإسلام أحمد، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي الحنبلي، ٢٠٦/١٩. زيدان: عبد الكريم، المنخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ط٦، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١هـ=١٩٨١م، ص٣٩. إسماعيل: شعبان محمد، التشريع الإسلامي مصادره وأطواره، ص٧، ٨. القطن: مناع، التشريع والفقه في الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٢هـ=١٩٨٢م، ص١٥. موسى: محمد يوسف، المنخل لدراسة الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، ص٩. شلبي: محمد مصطفى، المنخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود، ط١، دار النهضة العربية، بيروت، ١٣٨٨هـ=١٩٦٩م، ص١٩. علوان: عبد الله ناصح، محاضرة في الشريعة الإسلامية، ط٢، دار السلام، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م، ص٩. عبد الحميد: نظام الدين، مفهوم الفقه الإسلامي وتطوره، ص١٧. الصابوني: عبد الرحمن، والدكتور خليفة بابكر، ود. محمود محمد طنطاوي، المنخل الفقهي وتاريخ التشريع الإسلامي، ط٢، دار التوفيق النمنونجية، القاهرة، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م، ص٢٠، ٢١. السفياي: عابد بن محمد، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، ط١، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م، ص٥٤.

(٢) انظر: إسماعيل: شعبان محمد، التشريع الإسلامي، مصادره وأطواره. ص٧-٨، جامعة القدس المفتوحة، العقيدة الإسلامية، إصدار برنامج التعليم المفتوح، القدس، ١٩٩٣م، ص١٠.

(٣) الثريني: محمد فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ط٣، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م، هامش ص١٠، وص٣٨.

(٤) العالم: د. يوسف العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، أمريكا، ١٤١٢هـ-١٩٩١م، ص٢١.

والتشريع هو الأحكام الشرعية التي تؤخذ من الشريعة بطريق النص أو الاستنباط؛ ذلك لأنه يتفق مع أصل اللغة، فالشريعة في اللغة هي مورد الشاربية، والتشريع هو إيراد الإبل شريعة، وحتى يزول الالتباس الذي قد يحصل عند علماء القانون حيث يطلق التشريع في الاصطلاح القانوني على وضع التشريعات المختلفة.

والشريعة والتشريع في الإسلام كلاهما مصدرهما الله سبحانه وتعالى على اعتبار صحة الأحكام التي يستنبطها المجتهد؛ لأنّ المجتهد هو كاشف للحكم وليس منشئاً له. وعلى هذا فالحديث عن التشريع هو حديث عن الشريعة وخصائص التشريع هي خصائص للشريعة.



# المبحث الثاني

## خصائص التشريع الإسلامي

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الربانية.

المطلب الثاني: العموم والشمول.

المطلب الثالث: الثبات والتطور.

## المبحث الثاني

### خصائص التشريع الإسلامي

يمتاز التشريع الإسلامي عن التشريعات التي يضعها البشر بخصائص جعلت منه التشريع الأوحد والأصلح لكل زمان ومكان، ومن هذه الخصائص:-

الربانية: فهي الأصل الذي انبثق عنه كل الخصائص الأخرى كالعموم، والشمول، والتوازن، والتيسير ورفع الحرج، والجمع بين الجزاء الأخروي والجزاء الدنيوي، والجمع بين الثبات والتطور.. الخ.

ولأن موضوع هذا البحث هو (خاصية الثبات والتطور في التشريع الإسلامي) فقد رأيت أن أمهد لذلك بالحديث عن أقرب وألصق الخصائص بهذه الخاصية وهي: الربانية، والعموم، والشمول.

### المطلب الأول: الربانية:-

إن ما يسمّى بالتشريع الوضعي هو من وضع البشر، والبشر من صفاتهم النقص والعجز والقصور، فمعرفة محدودة بقدراتهم وزمانهم وبينتهم، وعقولهم قاصرة عن إدراك جميع حاجاتهم الآتية فضلاً عن المستقبلية، وتتحكم فيهم شهواتهم وتؤثر فيهم انفعالاتهم ومصالحهم الذاتية، ولهذا جاءت تشريعاتهم محدودة بالزمان والمكان ويقدر حاجاتهم الوقتية، وقاصرة عن استيعاب جميع حاجاتهم المستقبلية المتجددة بتطور الحياة وتغير الزمن، ولا غرابة في ذلك، فالتشريع عادة تتجلى فيه صفات الصانع.

ولهذا كان التشريع الوضعي عرضة للتغيير والتطوير وربما يُنقض من أساسه كلما تطورت الجماعة إلى درجة لم تكن متوقعة، فهو تشريع ناقص دائماً، ولا يمكن أن يصل إلى حد الكمال ما دام واضعه لا يمكن أن يوصف بالكمال ولا يستطيع أن يحيط بما سيكون.

أما التشريع الإسلامي فهو يتميز بخاصية (الربانية) وهي تعني: أن مصدر هذا التشريع هو الله سبحانه وتعالى المتّصف بصفات الكمال المنزه عن كل نقص، فهو الخالق للبشر والمدبّر لشؤونهم، والمالك لنواصيهم والمحيط بكلّ أمورهم وحاجاتهم، دقيقها وعظيمها، حاضرها ومستقبلها، فلا يتأثر بالزمان والمكان لأنه خالق الزمان والمكان، ولا تحكمه الأهواء والنزعات لأنه المنزه عن الأهواء والنزعات، ولا يتحيّزُ لجنسٍ ولا للون ولا لقوم لأنه ربّ الجميع، وكلّهم عباده، فلا يتصوّر تحيّزه لفئةٍ دون أخرى، ولا لشعب على حساب غيره من الشعوب.

وقد أكد الله عزّ وجلّ هذه المعاني بآيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿لَا يَلْعَلُ مِنْ خَلْقِهِ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾<sup>(١)</sup>.

وقوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾<sup>(٢)</sup>.

وقوله تعالى: ﴿يَدْبُرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾<sup>(٣)</sup>.

وقوله تعالى: ﴿الرُّ \* كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾<sup>(٤)</sup>.

وطبيعي أن تنعكس صفات صاحب التشريع على التشريع نفسه، ولهذا جاء التشريع الإسلامي كاملاً شاملاً لكلّ جوانب حياة الإنسان غير محدود بزمانٍ أو مكان، قال تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾<sup>(٥)</sup>.

وعلى هذا فالتشريع الإسلامي غير معرض للتغيير والتبديل، لأنه وصل إلى حدّ الكمال،

(١) سورة الملك، آية رقم: ١٤.

(٢) سورة الأعراف، آية رقم: ٥٤.

(٣) سورة السجدة، آية رقم: ٥.

(٤) سورة هود، آية رقم: ١.

(٥) سورة المائدة، آية رقم: ٣.

فمصدره الله عز وجل المتّصف بالكمال المطلق<sup>(١)</sup> وهو يقول: «لا تبدل لكلمات الله»<sup>(٢)</sup>.

ويترتب على خاصية الربانية بهذا المعنى أصول ومبادئ هامة:-

أولاً: لا حاكمية إلا لله وحده: إن سلطة التشريع والحاكمية لله عز وجل وحده لا يشاركه فيها أحد، والله سبحانه يقرر هذا الأصل، إذ يقول: «إن الحكم إلا لله ألا تعبدوا إلا إياه»<sup>(٣)</sup>، ويقول سبحانه أيضاً: «ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون»<sup>(٤)</sup>.

وفي ضوء إقرار هذا المبدأ لا قداسة لأيّ تشريع يأتي من مصدر غير الله عز وجل، بل لا يجوز لأيّ بشرٍ مهما علت منزلته العلمية أن يُشرع لنفسه أو لغيره حتى الرسل عليهم السلام ليس لهم ذلك، إنما هم بشرٌ متلقون عن الله سبحانه وتعالى ووظيفتهم هي التبليغ والإنذار والتبشير، يقول الله تعالى: «فهل على الرسل إلا البلاغ المبين»<sup>(٥)</sup>، ويقول الله تعالى أمراً رسوله محمداً ﷺ أن يقول للناس إنه بشر: «قل إنما أنا بشرٌ مثلكم يوحى إليّ»<sup>(٦)</sup>، وقال تعالى أيضاً: «قل لا أملكُ نفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله ولو كنتُ أعلمُ الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء إن أنا إلا نذيرٌ وبشيرٌ لقومٍ يؤمنون»<sup>(٧)</sup>.

ويلزم من تحديد مهمة الرسل على هذا النحو القاطع بيان واضحٍ لمهمة البشر بعد ذلك، فإذا لم يكن للرسل إلا البلاغ وهم متّبعون للوحي متعبّدون بذلك، لا يسعهم الخروج عنه، فإن

(١) انظر في هذا المعنى: القرضاوي: يوسف، شريعة الإسلام، خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان، ط١، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٢٩٣هـ=١٩٧٣م، ص ١٨. إسماعيل: شعبان محمد، التشريع الإسلامي مصادره وأطواره، ص ٢٩. قطب: سيد، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ط٤، دار الشروق، بيروت، ١٣٩٨هـ=١٩٧٨م ص ٤٧-٤٩. القرضاوي: يوسف، الخصائص العامة للإسلام، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٩٧هـ=١٩٧٧م، ص ٤٣. زيدان: عبد الكريم، المنخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص ٣٩-٤٠.

(٢) سورة يونس، آية رقم: ٦٤.

(٣) سورة يوسف، آية رقم: ٤٠.

(٤) سورة المائدة، آية رقم: ٥٠.

(٥) سورة النحل، آية رقم: ٣٥.

(٦) سورة فصلت، آية رقم: ٦.

(٧) سورة الأعراف، آية رقم: ١٨٨.

البشر محكومون بهذا الوحي الذي بلغه الله للرسول وأتبعوه، ليس لهم أن يغيروا منه أو يبطلوه، إنما هم متعبدون به داخلون تحت أمره ونهيهِ<sup>(١)</sup>، ووظيفة العلماء منهم لا تعدو الشرح والتفسير والاستنباط، وليس لهم سلطة التشريع وإصدار القوانين وفق أهوائهم أو أهواء سلاطينهم.

وقد قرر الإمام الشاطبي هذا الأصل فقال: "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبداً لله اضطراراً"<sup>(٢)</sup>. والدليل على ذلك.. النصّ الصريح الدالُّ على أنّ العباد خُلِقُوا للتعبّد لله والدخول تحت أمره ونهيهِ، كقوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾\* ما أمريد منهم من مرزوقٍ وما أمريد أن يطعمون<sup>(٣)</sup>، إلى غير ذلك من الآيات الأمرة بالعبادة على الإطلاق وتفصيلها على العموم، فلذلك كلّه راجع إلى الرجوع إلى الله في جميع الأحوال والانتقياد إلى أحكامه على كلّ حال وهو معنى التعبّد لله<sup>(٤)</sup>.

وقرّر ابن تيمية هذا المعنى أيضاً عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾<sup>(٥)</sup>، فقال: "الحكم لله وحده، ورسله يبلغون عنه، فحكمهم حكمه وأمرهم أمره، وطاعتهم طاعته، فما حكم به الرسول وأمرهم به وشرّعه من الدين، وجبّ على جميع الخلائق أتباعه وطاعته، فإنّ ذلك هو حكم الله على خلقه، والرسول يبلغ عن الله، قال تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسولٍ إلا ليطاعٍ بإذن الله...﴾<sup>(٦)</sup>، فعلى جميع الخلق أن يحكموا رسول الله ﷺ خاتم النبيين وأفضل المرسلين...<sup>(٧)</sup>.

(١) انظر هذا المعنى في: السفياني: الثبات والشمول، ص ٢٦-٢٧. القرضاوي: يوسف، الخصائص العامة للإسلام، ص ٤٣. مدخل إلى الفقه الإسلامي، جامعة القدس المفتوحة، ص ٢٧.

(٢) أي أن يعيش في حياته حسب أمرٍ مقتر لا اختيار له فيه من حيث ولانته ونفسه وخلقته... الخ.

(٣) سورة الذاريات، آية رقم: ٥٦-٥٧.

(٤) الإمام الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد، الموافقات، ط ١، دار ابن عفان، السعودية، الخبر، ١٤١٧ هـ = ١٩٩٧ م، ٢/٢٨٩-٢٩٠.

(٥) سورة يوسف، آية رقم: ٤٠.

(٦) سورة النساء، آية رقم: ٦٤.

(٧) ابن تيمية: شيخ الإسلام أحمد، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، ٣٥/٣٦٣.

ثانياً: فناعة المكف بالتشريع الإسلامي الذي يستلزم عمق الإيمان بالمشروع وبالتالي المسارعة إلى الانقياد لتشريعاته والالتزام بأحكامه، وتنفيذ أوامره بشكل عفوي نابع من عميق إيمان وحب للدين والخالق، فهو يطبق التشريع بوصفه ديناً قبل أن يكون قانوناً<sup>(١)</sup>.

ثالثاً: ليس للمسلم خيار في قبول هذا التشريع أو رفضه؛ لأن قبوله من مقتضيات الإيمان، ومستلزمات الفطرة<sup>(٢)</sup>، وصدق الله العظيم القائل في محكم كتابه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾<sup>(٣)</sup>.

ومجمل القول: إن التشريع الإسلامي كامل شامل عري عن أي نقص، موافق للفطرة الإنسانية، مُلب لكل جوانبها، محقق لكل حاجاتها في جميع أطوارها وأحوالها وظروفها، لا يحتاج إلى تطوير لأنه ولد مكتملاً متطوراً، ومناطق ذلك كله أنه تشريع رباني من عند الله المتصف بالكمال المطلق. يقول عبد القادر عودة في هذا المعنى: "... ولم تولد الشريعة طفلة مع الجماعة الإسلامية، ثم سايرت تطورها ونمت بنموها، وإنما ولدت شابة مكتملة، ونزلت من عند الله شريعة كاملة شاملة جامعة مانعة لا ترى فيها عوجاً ولا تشهد فيها نقصاً"<sup>(٤)</sup>.

### المطلب الثاني: العموم والشمول:-

لما كان التشريع الإسلامي آخر التشريعات السماوية، ومحمد ﷺ خاتم الرسل ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾<sup>(٥)</sup>، يلزم من ذلك عقلاً أن يكون

(١) انظر هذا المعنى: إسماعيل: شعبان محمد، التشريع الإسلامي، ص ٣٠-٣١. زيدان: عبد الكريم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص ٤١-٤٢. مدخل إلى الفقه الإسلامي، جامعة القدس المفتوحة، ص ٢٨. القرضاوي: الخصائص العامة للإسلام، ص ٤٨-٤٩. القرضاوي: د. يوسف، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ط ٣، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م، ص ٩٠.

(٢) انظر في هذا المعنى: علوان: عبد الله ناصح، محاضرة في الشريعة الإسلامية وفقها ومصادرها، دار السلام، ص ١٣-١٤. القرضاوي: د. يوسف، شريعة الإسلام، خلودها وصلاحتها لكل زمان ومكان، ص ١٩. القرضاوي: د. يوسف، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص ٨٩.

(٣) سورة الأحزاب، آية رقم: ٣٦.

(٤) عودة: عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالتشريع الوضعي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٥/١.

(٥) سورة الأحزاب، آية رقم: ٤٠.

عاماً للبشرية وليس خاصاً بقوم دون قوم أو إقليم دون إقليم، وهكذا جاء التشريع الإسلامي.

ويعبر الإمام الشاطبي عن خاصية العموم في التشريع الإسلامي بقوله: "الشرعية بحسب المكلفين كلية عامة، بمعنى أنه لا يختص الخطاب بحكم من أحكامها بعضاً دون بعض، ولا يحاشي من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة"<sup>(١)</sup>.

ومعنى ذلك أن التشريع الإسلامي من حيث المكلفين عام فلا يختص الخطاب بحكم من أحكامه بمكلف دون آخر ما دام شرط التكليف موجوداً فيه، ولا يستثنى من الدخول تحت أحكامه أي مكلف في كل زمان ومكان. قال تعالى: ﴿وما أمرسناك إلا كفاة للناس بشيراً ونذيراً﴾<sup>(٢)</sup>.

وإلى جانب العموم يختص التشريع الإسلامي بخاصية الشمول، بمعنى:

أن التشريع الإسلامي جاء نظاماً شاملاً لحياة الإنسان كلها، حيث شملت أحكامه كل ما يحتاجه الناس على الإطلاق، فلا تخلو حادثة واحدة من حكم شرعي في جميع الأعصار والأمصاار والأحوال، فالمعاني التي تضمنتها التشريع الإسلامي تعم جميع الحوادث وتسعها إلى يوم القيامة، قال الإمام الغزالي: "وما من مسألة تفرض إلا وفي الشرع دليل عليها، إما بالقبول، أو بالرد، فإننا نعتقد استحالة خلو واقعة عن حكم الله تعالى، فإن الدين قد كمل"<sup>(٣)</sup>.

وقال الجويني: "والرأي المبتوت المقطوع به عندنا أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى"<sup>(٤)</sup>.

ونقل الإمام الجويني عن الإمام الشافعي قوله: "إننا نعلم قطعاً أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى"<sup>(٥)</sup>.

(١) الإمام الشاطبي، الموافقات، ٤٠٧/٢.

(٢) سورة سبأ، آية رقم: ٢٨.

(٣) الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، ط٣، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م، ص ٤٦٠.

(٤) الجويني: أبو المعالي عبد الملك بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م، ٣/٢.

(٥) المرجع السابق، ١٦٢/٢، مسألة رقم ١١٣٣.

ومن مظاهر هذا الشمول:-

- شموله لشؤون الدين والدنيا والآخرة، فهو يرسم للإنسان سبيل الإيمان ويبين له أصول العقيدة وينظم علاقته بربه، وعلاقته بنفسه، وعلاقته بغيره.

- شموله للإنسان في كل أطوار حياته، فنجد أحكاماً تتعلق بالإنسان جنيناً ومولوداً وصبيّاً وكهلاً وشيخاً، فلا توجد مرحلة من مراحل حياته إلا وللإسلام فيها توجيه وتشريع حتى بعد موته، فهناك أحكام تتعلق بغسله وتكفينه ودفنه ووصيته وميراثه.

- شموله لجميع نشاطات الإنسان في كل الميادين الحاضرة والمستجدة، فنجد أحكاماً تنظم معاملاته سواء منها المالية أم الاجتماعية أم الأسرية أم الدولية أم القضائية أم السياسية... الخ<sup>(١)</sup>.

وقد أوضح القرآن الكريم شمولية التشريع أبين توضيح، فقال تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾<sup>(٢)</sup>، وقال تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾<sup>(٣)</sup>.

والمعنى المستفاد من هاتين الآيتين الكريمتين: أن الله سبحانه وتعالى لم يترك شيئاً إلا وبينه للناس في القرآن والحديث الشريف بالنص أو بالفحوى، قال الإمام الشافعي رحمه الله - عند قوله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾: "فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلةً إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"<sup>(٤)</sup>. وقال القرطبي في شرحه لقول الله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾: "ما تركنا شيئاً من أمر الدين والدنيا إلا وقد دللنا

(١) انظر في هذا المعنى القرطبي: د. يوسف، الخصائص العامة للإسلام، ص ١٠٣-١٠٦. إسماعيل: د. شعبان محمد، التشريع الإسلامي ومصادره، ص ٤١. زيدان: د. عبد الكريم، المنخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص ٥٧. جامعة القدس المفتوحة، منخل إلى الفقه الإسلامي، ص ٣٠. القطان: مناع، التشريع والفقه في الإسلام، ص ٨٧. الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٧هـ=١٩٨٧م، ص ٢٦٤. السفيناني، الثبات والشمول، ص ١٣٠-١٣١.

(٢) سورة النحل، آية رقم: ٨٩.

(٣) سورة الأتعام، آية رقم: ٣٨.

(٤) الشافعي: محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، طبعة ١٣٠٩هـ، مسألة رقم: ٤٨. ص ٢٠.



عليه في القرآن إمّا دلالة مبيّنة مشروحة، وإمّا مجملة يُتلقى بيانها من الرسول عليه الصلاة والسلام، أو من الإجماع، أو من القياس الذي ثبت بنص الكتاب... فصدق خبر الله بأنّه ما فرط في الكتاب من شيء إلا ذكره، إمّا تفصيلاً وإمّا تأصيلاً، وقال تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾<sup>(١)</sup><sup>(٢)</sup>.

وأشار الإمام الشاطبي إلى شمول التشريع الإسلامي ودلّ على ذلك بهاتين الآيتين الكريمتين وبأحاديث نبوية شريفة منها:-

قوله عليه الصلاة والسلام: [ إن هذا القرآن حبل الله، والنور المبين والشفاء النافع، عصمة لمن تمسك به، ونجاة لمن تبعه، لا يزيغ فيستعجب ولا يعوج فيقوم، ولا تنقض عجايبه، ولا يخلق من كثرة الرد.. ]<sup>(٣)</sup>، "فكونه حبل الله بإطلاق، والشفاء النافع إلى تمامه دليل على كمال الأمر فيه"<sup>(٤)</sup>.

ويرى الإمام الشاطبي أن الشمول في التشريع يرجع في أصله إلى حفظ مقاصد الخلق الضرورية (الدين، والنفس، والمال، والنسل، والعقل)، والحاجية، والتحسينية. وتصرّفات الخلق وأحوال المجتمعات والجماعات، إمّا أن تدخل تحت الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، والتشريع جاء بحفظ هذه المقاصد جميعاً، فقال: "المسألة الأولى: تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية"<sup>(٥)</sup>.

ومن الملاحظ أنّ هذا الشمول الذي اختص به التشريع الإسلامي شمول متوازن بمعنى:

(١) سورة المائدة، آية رقم: ٣.

(٢) القرطبي: أبو عبد الله محمد، الجامع لأحكام القرآن، ط٢، ٤٢٠/٦.

(٣) الحاكم: أبو عبد الله محمد النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ=١٩٧٨م، كتاب فضائل القرآن، ٥٥٥/١. وأخرجه الصنعاني: أبو بكر عبد الرزاق بن همام، المصنّف ومعه كتاب الجامع لمعمر بن راشد الأزدي، ط١، ١٣٩١هـ=١٩٧٢م، باب تعليم القرآن وفضله، حديث رقم: (٦٠١٧)، ٣٧٥/٣-٣٧٦. وأخرجه الطبراني: أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، ط١، ١٤٠٠هـ=١٩٨٠م، حديث رقم: (٨٦٤٦)، ١٣٩/٩.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ١٨٥/٤.

(٥) الإمام الشاطبي، الموافقات، ١٧/٢.

أنه نظم جميع جوانب حياة الإنسان بشكل متوازن، فلا يطغى جانبٌ على آخر، فقد وازنَ بين مطالب الروح ومطالب الجسد، وبين الحقوق والواجبات، وبين مصالح الدنيا ومصالح الآخرة، وبين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع.. وذلك كله من أجل تحقيق غاية المشرع الكبرى وهي: تجسيد العدل والعدالة على أرض الواقع، فالأحكام الشرعية ليست مقصودة لذاتها إنما هي وسيلة تستهدف غرضاً مرسوماً أو مصلحةً معينة، وتلك المصلحة إذا ما تحققت عن طريق تنفيذ الحكم، وإفضائه إليها، وحسب المنهج الذي رسمه المشرع تجسدت العدالة على أرض الواقع أوضاعاً اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية<sup>(١)</sup>.

قال الإمام الشاطبي: "ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الدنيوية والأخروية، فذلك على وجه لا يختل لها به نظام"<sup>(٢)</sup>.

ولا شك أن تشريعاً بهذا الشمول يمتلك القوة الجبارة للنهوض بالمجتمعات وتوجيهها الوجهة التي ترقى بها إلى أعلى مستويات الرقي والتطور، ولا عجب في ذلك فهو تنزيل رب العالمين الذي أحاط بكل شيء علماً، وهو صبغة الله «ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون»<sup>(٣)</sup>.

### المطلب الثالث: الثبات والتطور:-

قلنا: إن التشريع الإسلامي تشريع عام خالد، يعم مختلف الناس في مختلف الأزمنة والأمكنة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

ويلزم من ذلك أن يكون شاملاً لجميع نواحي حياة الإنسان المختلفة، ولكن كيف يكون شاملاً ونصوصه محدودة ومجموعة في مصدره المجمع عليهما (القرآن الكريم والسنة النبوية

(١) انظر هذا المعنى: القرضاوي، شريعة الإسلام، خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان، ص ٢٠. زيدان:

المنخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص ٥٩-٦٠. التريني: فتحي، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، ط ١

، دار قتيبة، دمشق، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ١/١١. التريني: د. محمد فتحي، المناهج الأصولية، ص ١٤٩.

(٢) الإمام الشاطبي، الموافقات، ٢/٦٢.

(٣) سورة البقرة، آية رقم: ١٣٨.

الشريعة)، وحاجات الإنسان ومتطلبات جوانب حياته كثيرة جداً، ويعجز البشرُ عن جمعها، فكيف للمجموع أن يتسع لغير المجموع؟! وكيف يحيط المحدود بغير المحدود؟!

ويكمن هذا السرّ في اختصاص الشريعة الإسلامية بخاصية (الثبات والتطور)، فهذه الخاصية يمكن اعتبارها تفسيراً لخاصية الشمول أو هي التطبيق العملي لخاصية الشمول والتوازن.

فمن المعلوم يقيناً أن الأصل العام الذي قامت عليه الشريعة الإسلامية هو تحقيق مصالح الناس في العاجل والآجل معاً، قال تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا رحمةً للعالمين﴾<sup>(١)</sup>، و(العالمين) لفظ يشمل الزمانَ والمكانَ على أقصى اتساع بلا حدود<sup>(٢)</sup>، قال الإمام الشاطبي في هذا المعنى: "ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الدنيوية والأخروية، فذلك على وجه لا يختل لها به نظام"<sup>(٣)</sup>.

ولتحقيق هذا الأصل العام (المصالح) شرع الله عز وجل الأحكام الشرعية، والأحكام الشرعية ليست مقصودة بذاتها، إنما هي وسائل لتحقيق غايات الشارع الكبرى، وفي هذا يقول الإمام الشاطبي: "والأحكام لم تُشرع لأنفسها بل شرعت لمعانٍ أخرٍ هي المصالح"<sup>(٤)</sup>.

ولا يمكن تحقيق مصالح الناس إلا عن طريق تنفيذ هذه الأحكام (الوسائل) من قبلهم، فكان "التكليف" بمقتضاها<sup>(٥)</sup>، وهذا هو النوع الثاني من قصد الشارع من الشريعة.

والتكليف يترتب عليه ثوابٌ أو عقاب، يقول الإمام الشاطبي: "وإنَّ الثواب والعقاب تابعٌ للتكليف شرعاً"<sup>(٦)</sup>.

(١) سورة الأنبياء، آية رقم: ١٠٧.

(٢) قطب: محمد، التطور والثبات في حياة البشر، ط٤، دار الشروق، بيروت، ١٤٠٠هـ=١٩٨٠م، ص٢٣٤.

(٣) الإمام الشاطبي، الموافقات، ٦٢/٢.

(٤) الإمام الشاطبي، الموافقات، ٢٨٥/٢.

(٥) الإمام الشاطبي، الموافقات، ٨/٢.

(٦) الإمام الشاطبي، الموافقات، ١٩٣/٢.

ولا يمكن أن يكلف الإنسان بتنفيذ أحكام فوق قدرته وطاقته وإلا فهو تكليف بما لا يطاق، قال تعالى: «لَا يَكْفُلُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»<sup>(١)</sup>، وثبت في الأصول أن شرط التكليف أو سببه القدرة على المكلف به، فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعاً<sup>(٢)</sup>.

ولا يمكن أن يثاب أو يعاقب إنسان إذا كان التكليف بما لا يطاق، فإله سبحانه وتعالى مثلاً لم يبعث للبشر ملكاً رسولاً، إنما بعث لهم بشراً رسولاً ليكون في قدرتهم أتباعه والاهتداء بهديه، والقيام بالتكاليف التي يبلغها لهم من رب العالمين، قال تعالى: «وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشراً رسولاً \* قل لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكاً رسولاً»<sup>(٣)</sup>.

ويلزم من ضرورة أن يكون التكليف بما يطاق أن يكون ما يحتويه هذا التشريع من أحكام، مناسبة ومتفقة مع طبيعة التكوين الإنساني (الفطرة) فلو كانت غير مناسبة لفطرته فلا يمكن أن تكون لديه القدرة على تنفيذها، ومن ثم تحقيق المصالح المغتية بها.

يقول محمد قطب في معرض حديثه عن طريقة الإسلام في التربية ومعالجة الكائن البشري: "... ولا يفرض عليها شيئاً ليس في تركيبها الأصيل"<sup>(٤)</sup>.

والله الذي خلق الإنسان وأودع فيه الفطرة جعل لهذه الفطرة جانبين:-

**الأول:** الجانب الثابت الذي لا تؤثر فيه ولا تغيره التطورات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ولا التطور في أساليب الإنتاج؛ مثل: حاجة الإنسان إلى العقيدة التي تعرفه بسر وجوده، وإلى العبادات التي تغذي روحه، وتصله بربه، وإلى الأخلاق والفضائل التي تزكي نفسه وتقوّم سلوكه، وإلى الشرائع العملية التي تقيم الموازين القسط بينه وبين غيره. ومثل حاجته إلى قواعد ربانية تضبط مسيرته وتحكم علاقاته، تأمره بالمعروف وتنهاه عن المنكر، وتحلّ له الطيبات، وتحرم عليه الخبائث. ومثل حاجته إلى رادع يردعه، إن هو تعدّى حدود الله، أو عدا

(١) سورة البقرة، آية رقم: ٢٨٦.

(٢) الإمام الشاطبي، الموافقات، ١٧١/٢.

(٣) سورة الإسراء، آية رقم: ٩٤، ٩٥.

(٤) قطب: محمد، التطور والثبات في حياة البشر، ص ١٧٥.

على حقوق الناس في أنفسهم أو أعراضهم أو أموالهم...»<sup>(١)</sup>.

وهذه الحاجات أساسية لكل إنسان مهما اختلف جنسه أو لونه أو مكانه أو زمانه وهي تمثل جوهر الفطرة، وقد جعلها الشارع الحكيم مقاصد التشريع، وأهمها الضروريات.

**الثاني:** الجانب المتغير من الفطرة الإنسانية وهو ما يمتلئه النمو (التطور) العلمي، والاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي، وهذا النمو فطري وطبيعي، ولكنه تغير في الشكل لا في الجوهر، فجوهر الإنسان ثابت لا يتغير، وحاجاته الأساسية لا تتغير مهما ارتقى الإنسان في سلم الحضارة والعلم، "ومؤدى ذلك أن (التطور) لا يكون سائياً منفلاً من كل رباط، يتجه بحسب هواه، أو بحسب ما تقوده الظروف، إنما ينبغي أن يكون له رباط من الفطرة، رباط يجعل له هدفاً صالحاً راشداً بانياً يتفق مع اتجاه الفطرة السوية، رباط يمنع الخلل والانحراف في أثناء عملية النمو الفطرية"<sup>(٢)</sup>.

ولما كان هذا هو حال الفطرة الإنسانية، جاء التشريع الإسلامي منسجماً انسجاماً تاماً معها ومختصاً بخاصية (الثبات والتطور)، تلك المزية التي جعلت من التشريع الإسلامي يمتلك القدرة على معالجة هذين الجانبين من جوانب الفطرة معالجة دقيقة، ويتسع لأحداث العصور المختلفة، والبيئات المتنوعة، ويواجه التطور في حياة البشرية، ويعالج كل جديد بما يفي بمصالح الخلق، ويحقق مقاصد الشرع، ولا يغفل روح العصر"<sup>(٣)</sup>.

أما كيف تمّ هذا... فهذا ما يتكفل بحثي ببيانه وتوضيحه، مؤيداً بالأدلة، ﴿وما توفيقى إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب﴾<sup>(٤)</sup>.

(١) انظر: القرضاوي: د. يوسف، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ط٣، مكتبة وهبة، شارع الجمهورية بعابدين، ١٤١٨ هـ-١٩٩٧م، ص ٢٤١-٢٤٢.

(٢) قطب: محمد، التطور والثبات في حياة البشر، ص ٢٣٢، ٢٣٣.

(٣) القرضاوي، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص ١٥٠.

(٤) سورة هود، آية رقم: ٨٨.

# الفصل الأول

## الثبات في التشريع الإسلامي

وفيه أربعة مباحث:-

- المبحث الأول: الثبات في اللغة والشرع.
- المبحث الثاني: دليل الثبات في التشريع الإسلامي.
- المبحث الثالث: الثوابت في التشريع الإسلامي.
- المبحث الرابع: أهمية ثوابت التشريع.

# المبحث الأول

## الثبات في اللغة والشرع

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الثبات في اللغة.

المطلب الثاني: الثبات في الشرع.

## الفصل الأول

### الثبات في التشريع الإسلامي

قلنا: إن التشريع الإسلامي اختص بخاصية الثبات مع التطور في تناسق وتوازن مبدع، فلا يكاد ينفك أحدهما عن الآخر.

فالتشريع الإسلامي ثابت ومتطور في آن واحد، ولكني رأيت أن أتكلّم عن الثبات بشكل مستقلّ في الفصل الأول، ثمّ عن التطور في الفصل التالي، لكي يحصل لدى القارئ تصوّر واضح عن الثبات الذي يشكّل القاعدة الأساسية للتطور، وكلّ ذلك في مباحث أربعة.

## المبحث الأول

### الثبات في اللغة والشعر

#### المطلب الأول: الثبات في اللغة: -

ثبت الشيءُ يثبتُ ثباتاً وثبوتاً فهو ثابت وثبيتٌ وثبتٌ.

ونقول: قول ثابت: صحيح، وفي التنزيل العزيز: ﴿ثَبَّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾<sup>(١)</sup>، وكلّه من الثبات.

وثبت الأمرُ: صحّ وتحقّق، وأثبت الشيء: أقرّه<sup>(٢)</sup>، وفي التنزيل العزيز: ﴿مَحْوَالُهُمْ إِيثَابُهُمْ وَإِيَّاهُ اتَّخَذَتِ الْأُمَّةُ الْكَافِرَةُ الْوَعْدَ﴾<sup>(٣)</sup>.

(١) سورة إبراهيم، آية رقم: ٢٧.

(٢) ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، باب التاء، فصل التاء المثناة، ٢٨/٣، ٣٠. الزبيدي، تاج العروس، باب التاء، فصل التاء المثناة، ١٩/٢-٢٠. مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط، باب التاء، ١١٣/١.

(٣) سورة الرعد، آية رقم: ٣٩.



والثابت من الأشياء هو الموجود الذي لا يزيله شك، والخبر الثابت هو الذي لا شك فيه.  
والثابت: المستقرّ، الراسخ، الذي لا يتغير<sup>(١)</sup>.  
وقال ابن القيم: ومادة التثبيت أصله ومنشأه من القول الثابت.  
والقول الثابت هو: القول الحق والصدق، وهو ضدّ القول الباطل الكذب.  
والقول نوعان: ثابت له حقيقة، وباطل لا حقيقة له، وأثبت القول كلمة التوحيد  
ولوازمها<sup>(٢)</sup>.

فالثبات في اللغة يعني: الاستقرار والدوام وعدم التغيير والتبديل.

### المطلب الثاني: الثبات في الشرع:-

مفهوم الثبات مصطلح حديث نشأ في المدارس القانونية والفلسفات البشرية الحديثة.  
فمدارس قانونية رأت أن انطلاق القانون أو الفلسفة من مبادئ وقيم ثابتة هو الأفضل  
لرعاية المصالح واستقرار المجتمع، وتحقيق الغاية من القانون وهي العدل، وارتبط مفهوم العدل  
عندهم بالمساواة، لذلك كانت خططهم في صياغة القانون والحكم على التصرفات مجردة من  
اعتبارات الزمان والمكان والأشخاص.  
وفكرة ارتباط العدل بالمساواة عند التطبيق سببت إشكالات عديدة لدى علماء القانون  
أهمها الظلم عندما يساوون بين الغني والفقير والقوي والضعيف والصحيح والمريض.. الخ.  
فبدأوا يدركون أن فكرة الثبات وصياغة القواعد القانونية والتشريعات بناءً عليها أوجدت  
صرامة في القانون حققت الظلم بدلاً من العدل.

ورأوا أن ثبات القانون وانطلاقه من فلسفة ومعايير ثابتة مجردة عن اعتبارات الزمان

(١) النكرمي، الهادي إلى لغة العرب، ٢٦٩/١. هيئة الأبحاث والترجمة في دار الراتب الجامعية، الأداء القاموس العربي  
الشامل، إشراف: راتب أحمد قببعة، دار الراتب الجامعية، بيروت، حرف التاء، ص ١٦١١.  
(٢) ابن قيم الجوزية: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ط٢، دار الكتب  
العلمية، بيروت، ١٤١٤هـ=١٩٩٣م، ١٣٦/١.

والمكان والأشخاص هو جمود، وأصبح الثبات يعني في نظر الفلسفة الحديثة هو الجمود.

وبدأت تنشأ فلسفة تطوّر القانون والدعوة إلى عدم ثباته مع نشوء المجتمعات الديمقراطية، فقامت إلى جانب القانون قواعد العدالة<sup>(١)</sup>.

إلا أن قواعد العدالة واجهت هي أيضاً إشكالات عديدة، وإذا تمّ توسيعها يلغى القانون الأصلي ويهدم وتهتز القيم والمبادئ والمعايير الثابتة التي انطلق منها القانون وتعمّ الفوضى وعدم الاستقرار، فقصرنا قواعد العدالة على حالات نادرة، فأدى إلى قصور التشريع الوضعي عن استيعاب المستجدات والتطورات التي تحدث.

وفي الوقت الحاضر بدأت تنشأ فلسفات تدعو إلى الجمع في التشريع بين الثبات والتطوّر بمعنى الثبات الذي لا يمنع من تطوّر القانون وتشريعاته واستيعابها للمستجدات، لكنهم اختلفوا في كيفية تحقيق ذلك، فكان أن نادى البعض بوجود مشروعية عليا فوق النصوص القانونية والدستورية متمثلة فيما استقر في ضمير الأمة من قيم ومثل عليا تعلو فوق كل نص، وتبقى رغم كل تعديل أو تغيير، وتقضي بعدم شرعية كل نص يخالفها، فكان أن قرّروا جمود الدساتير، بمعنى عدم قابليتها للتغيير، وجعلوا ذلك ضماناً من ضمانات الشرعية (الوضعية)، ولكن ذلك الضمان تقلص إلى تخصيص بعض النصوص بعدم القابلية للتغيير، أو اشتراط أغلبية كبيرة لتغييرها، ومعنى ذلك أنه بوسع الأغلبية البرلمانية أن تعدّل الدستور كما تعدل في القانون، فضلاً عما تفعله الثورات والانقلابات العسكرية التي تقر سقوط الدستور من تلقاء نفسه بقوة القانون بمجرد نجاح الثورة.

ولا يزالون مختلفين ويتمنون أن يصلوا إلى إيجاد مشروعية عليا ثابتة لا تتغير باختلاف الزمان والمكان والحكام، مشروعية تسمح بتطور القانون واستيعابه للمستجدات ضمن

(١) العدالة: مجموعة قواعد قائمة إلى جانب القانون الأصلي المطبق فعلاً في أيّ قطر، والمستندة إلى أسس صريحة مستمدة من وحي العقل والقانون الطبيعي أو المستمدة من فكرة العدل المطلق، والرامية إلى تعديل أحكام القانون وتوسيعها. انظر: البزاز، القانون المقارن، ص ١٢٩، نقلاً عن السرطاوي، مبدأ المشروعية، ص ٥٥، حيث لم أعتد على الكتاب.

حدودها<sup>(١)</sup>.

أما الثبات في التشريع الإسلامي فهو مجموعة من المفاهيم الكلية والمبادئ العامة والقيم العليا والأحكام التي جاءت بها نصوص الكتاب والسنة ولا خلاف فيها بين علماء الأمة، فلا تقبل التغيير والتبديل باعتبار الأزمنة والأمكنة.

وإلى هذا المعنى أشار الشاطبي عند كلامه عن أوصاف الشريعة، فقال: "الثبوت من غير زوال، فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخاً، ولا تخصيصاً لعمومها، ولا تقييداً لإطلاقها، ولا رفعاً لحكم من أحكامها، لا بحسب عموم المكلفين، ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمان دون زمان، ولا حال دون حال، بل ما أثبت سبباً، فهو سببٌ أبداً لا يرتفع، وما كان شرطاً فهو أبداً شرطاً، وما كان واجباً فهو واجبٌ أبداً، أو مندوباً فمندوب، وهكذا جميع الأحكام، فلا زوال لها ولا تبدل، ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية، لكانت أحكامها كذلك"<sup>(٢)</sup>.

وفي معرض كلامه عن عصمة الشريعة عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ آيَاتِهِ﴾<sup>(٣)</sup>.

قال: "أخبر الله أنه يحفظ آياته ويحكمها حتى لا يخالطها غيرها ولا يداخلها التغيير ولا التبديل، والسنة وإن لم تذكر، فإنها مبيّنة له ودائرة حوله، فهي منه وإليه ترجع في معانيها، فكل واحد من الكتاب والسنة يعضدُ بعضه بعضاً، ويشدُّ بعضه بعضاً"<sup>(٤)</sup>. والحفظ يلزم عنه الثبات.

وأشار إلى هذا المعنى أيضاً ابن قيم الجوزية في وصفه للشريعة الإسلامية وروحها فقال: "الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلّها،

(١) السرطاوي: علي، مبدأ المشروعية في الشريعة الإسلامية، ص ٥٢-٥٧. جريشة: علي محمد، المشروعية الإسلامية العليا، ص ١٨٦-١٨٧.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ١/١٠٩-١١٠.

(٣) سورة الحج، آية رقم: ٥٢.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٢/٩١.

ورحمة كلّها، ومصالح كلّها، وحكمة كلّها، فكلّ 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..<sup>(١)</sup>، ويُستفاد من كلامه -رحمه الله- أن التشريع الإسلامي ثابت في أسسه وأهدافه ولا يجوز الخروج عن هذه الأسس والأهداف، وأيّ خروج عليها يُعتبر خروجاً عن الشريعة.

وفي هذا المعنى يقول د. الدريني: "فالأصول العامة، والقواعد الكلية التي هي قوام موجّهات العدل، ومبانيه، وكذلك ما يثبت بنصّ قاطع من التفصيلات التي وردت في القرآن الكريم -وهي محدودة- كلّ أولئك من أساسيات الشريعة لا خلاف فيها بين علمائها، وفقهائها، ممّا يشكل الوحدة التشريعية في شتى مجالات الحياة، وعليها تقوم وحدة الأمة في شتى أقطارها"، ثم يقول: "ولا يملك أحدٌ أن يبدلها أو يؤولها، أو يتجاوز عنها؛ لأنها ليست مجالاً للاجتهاد بالرأي لثبوتها أساسياتٍ وكلياتٍ وأصولاً بل يرجع الاجتهاد بالرأي في الفروع إليها"<sup>(٢)</sup>.

وقال د. القرضاوي عند حديثه عن خاصية الثبات والمرونة في التشريع الإسلامي: "ويتجلى هذا الثبات في المصادر النصية القطعية للتشريع من كتاب الله وسنة رسوله، فالقرآن هو الأصل والدستور، والسنة هي الشرح النظريّ والبيان العمليّ للقرآن، وكلاهما مصدر إسلامي معصوم"<sup>(٣)</sup>، والعصمة يلزم عنها الاستقرار والثبات وعدم التغيير والتبديل.

(١) ابن قيم الجوزية: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ١١/٣.

(٢) الدريني: محمد فتحي، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤هـ=١٩٩٤م، ١٧٠/١-١٧١.

(٣) د. القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، ص ٢٠٧.

# المبحث الثاني

## دليل الثبات في التشريع الإسلامي

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: دليل الثبات من القرآن الكريم.

المطلب الثاني: دليل الثبات من السنة النبوية الشريفة.

المطلب الثالث: دليل الثبات من أقوال وعمل الصحابة والتابعين.

## المبحث الثاني

### دليل الثبات في التشريع الإسلامي

لقد تضافرت الأدلة من القرآن والسنة وعمل الصحابة والتابعين على ثبات التشريع الإسلامي، وسأبيتها في المطالب التالية:-

#### المطلب الأول: دليل الثبات من القرآن الكريم:-

يقول الله تعالى في سورة الحجر: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾<sup>(١)</sup>، والذکر: القرآن الكريم، والله سبحانه وتعالى الحافظ له من التغيير والتبديل<sup>(٢)</sup>، أو يُزاد فيه أو ينقص منه<sup>(٣)</sup>، قال تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾<sup>(٤)</sup>. ومعناه: أنه محفوظ من أن ينقص منه فيأتيه الباطل من بين يديه، أو يزداد فيه فيأتيه الباطل من خلفه، ومعنى الباطل: الزيادة أو النقصان<sup>(٥)</sup>.

وحفظ القرآن وصونه من التغيير والتبديل أو الزيادة والنقصان من قبل الحكيم الحميد، كل ذلك من معنى الأحكام في قوله تعالى: ﴿الر \* كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتِهِ ثُمَّ فَضَّلْتُ مِنْ لَدُنِّي حَكِيمٌ خَيْرٌ﴾<sup>(٦)</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ﴾<sup>(٧)</sup>.

وقد أورد الشاطبي هذه الآيات الكريمة للتدليل على عصمة الشريعة الإسلامية وحفظها

(١) سورة الحجر: آية رقم: ٩.

(٢) تفسير ابن كثير، ٥٤٨/٢.

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٥/١٠.

(٤) سورة فصلت، آية رقم: ٤٢.

(٥) الشوكاني: محمد بن علي، فتح القدير، دار الفكر، ٥١٩/٤.

(٦) سورة هود، آية رقم: ١.

(٧) سورة الحج، آية رقم: ٥٢.

من التغيير والتبديل، ثم أوضح السرّ في كون الشريعة معصومة دون غيرها من الشرائع السماوية، وهو أنّ حفظها موكولٌ إلى الله تعالى بينما الشرائع السماوية الأخرى موكولٌ حفظها إلى العباد، حيث نقل في كتابه الموافقات أنه قيل للقاضي إسماعيل بن إسحاق<sup>(١)</sup>: "لم جاز التبديل على أهل التوراة ولم يجز على أهل القرآن؟ فقال القاضي: قال الله عزّ وجلّ في أهل التوراة: ﴿بِمَا اسْتَحْفَظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ﴾"<sup>(٢)</sup>، فوكلّ الحفظ إليهم، فجاز التبديل عليهم، وقال في القرآن: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾"<sup>(٣)</sup>، فلم يجز التبديل عليهم. ثم أورد الشاطبي أدلة أخرى على عصمة الشريعة، ثم قال: "فيذه الجملة تدل على حفظ الشريعة وعصمتها من التغيير والتبديل"<sup>(٤)</sup>.

وهذا الحفظ لا يعني حفظ الكلمات فقط من التحريف، بل الحفظ هنا عامٌ يشمل النصوص وما اشتملت عليه من معانٍ ومفاهيم ومبادئ ومقاصد عامة، قال تعالى: ﴿كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾"<sup>(٥)</sup>، أي "محكمةٌ في لفظها مفصلةٌ في معناها فهو كاملٌ سورةً ومعنى"<sup>(٦)</sup>.

هذا وإن كانت الآيات السابقة جميعها قد دلت بعبارتها على عصمة التشريع الإسلامي وصونه وحفظه من التبديل والتغيير، فهي تدلّ بإشارتها على ثبات هذا التشريع إلى يوم القيامة، فهو معنىً لازمٌ للحفظ، إذ لولا إرادة الشارع الحكيم في ثبات هذا التشريع وبقائه لما تكفل بحفظه، يقول الشاطبي في هذا المعنى: "... فإنّ نزولها بالحقّ وعصمتها وعصمة رسولها وعصمة الأمة في مجموعها كلّ ذلك من قواعد الثبات سواءً في الكليات أو الجزئيات"<sup>(٧)</sup>، ويقول

(١) انظر ترجمة له ص: ٣٠.

(٢) سورة المائدة، آية رقم: ٤٤.

(٣) سورة الحجر، آية رقم: ٩.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٩١/٢-٩٣.

(٥) سورة هود، آية رقم: ١.

(٦) تفسير ابن كثير، ٤٣٦/٢.

(٧) الشاطبي، الموافقات، ٨٠/٣.

الإمام الغزالي: "السلفُ من الأئمة مجتمعون على دوام التكليف إلى يوم القيامة"<sup>(١)</sup>، "ولا يتحقق ذلك إلى بثبوت الشريعة وسلامتها من التغيير والتبديل، وإلا فإنها لو تغيرت وتبدلت لانقطع التكليف بها"<sup>(٢)</sup>.

وجملة القول: أن التشريع الإسلامي ثابت في جوهره وأصوله ثباتاً راسخاً ومتطوراً، كالسور المنيع، ولكنه يسمح بالحركة المنضبطة داخله على ما سيأتي بيانه في الفصل الثاني.

وكيف لا يكون التشريع الإسلامي ثابتاً في أصوله وجوهره وقد أنزل على عين ما تقتضيه الفطرة، والفطرة ثابتة في جوهرها، ونجد هذا جلياً في قوله تعالى مخاطباً به رسوله الأمين، لعظم شأن الخطاب، وخطاب الرسول خطاباً لأمته: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾<sup>(٣)</sup>.

فالفطرة دائمة التكوين، خالدة المقومات: ﴿لا تبديل لخلق الله﴾.. والتشريع الإسلامي كذلك منسجمٌ تمام الانسجام مع الفطرة، يقول الله تعالى مجلياً هذا الانسجام: ﴿وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم﴾<sup>(٤)</sup>، فلقد تمت كلمة الله سبحانه صدقاً فيما قال وقرّر، -وعدلاً- فيما شرع وحكم، فلم يبق بعد ذلك قول لقائل في عقيدة أو تصوّر أو أصل أو مبدأ أو قيمة أو ميزان<sup>(٥)</sup>.

### المطلب الثاني: دليل الثبات من السنة النبوية الشريفة:-

لقد وردت أحاديث نبوية شريفة تدلّ بعبارتها أو بإشارتها على ثبات التشريع الإسلامي،

(١) الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ١/٥٤٦-٥٤٧.

(٢) السفيناني، الثبات والشمول، ص ١١٨.

(٣) سورة الروم، آية رقم: ٣٠.

(٤) سورة الأنعام، آية رقم: ١١٥.

(٥) انظر: قطب: سيد، في ظلال القرآن، ط ٩، دار الشروق، بيروت، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م، ٨/١١٩٥. التريني، دراسات وبحوث، ١/٣-٤.



ومنها:-

١. عن أبي ثعلبة الخشني (جرثوم بن ناشر) رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال: [ إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحدّ حدوداً فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء رحمةً بكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها ]<sup>(١)</sup>.

يدلّ الحديث الشريف بعبارته على أنّ ما جاء في التشريع الإسلامي من فرائض ومحرمات وحدود هي معروفة وثابتة ولا يجوز القفز عنها أو تعديها.

٢. وعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: [ من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ ]<sup>(٢)</sup>، ورواية أخرى عن عائشة رضي الله عنها: [ من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو ردّ ]<sup>(٣)</sup>.

قيل في شرح هذا الحديث الشريف: قوله ﷺ: من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ أي: مردود، فيه دليل على أنّ العبادات من الغسل والوضوء والصلاة والصوم إذا فُعلت على خلاف الشرع تكون مردودة على فاعلها، وأنّ المأخوذ بالعقد الفاسد يجب رده على صاحبه، فقد قال ﷺ للذي قال له: إن ابني كان عسيفاً على هذا فزني بامرأته وإنّي أخبرت أنّ على ابني الرجم فافتديت منه بمئة شاة ووليدة، فقال ﷺ: الوليدة والغنم ردّ عليك، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام<sup>(٤)</sup>.

(١) العسقلاني: أحمد بن علي ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، المكتبة السلفية، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال ومن تكلف بما لا يعنيه، ٢٦٦/١٣، حديث حسن، حسنه النووي في الأربعين، وشرحه ابن رجب الحنبلي في جامع العلوم والحكم، الحديث الثلاثون، ص ٢٩٤.

(٢) مسلم: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، ط ١، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤٠٣هـ= ١٩٨٣م، كتاب الأفضية، باب نقض الأحكام الباطلة وردّ محدثات الأمور، حديث رقم: ١٧١٨، ١٣٤٣/٣.

(٣) البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ط ١، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١٧هـ= ١٩٩٧م، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب إذا اجتهد العامل أو الحاكم فأخطأ خلاف الرسول من غير علم فحكمه مردود، ٢٢٩٢، ورد الحديث معلقاً. وكذلك في صحيح مسلم، كتاب الأفضية، باب نقض الأحكام الباطلة وردّ محدثات الأمور، حديث رقم: ١٧١٨، ١٣٤٤/٣.

(٤) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب رجم الثيب في الزنا، حديث رقم: ١٦٩٧، ١٣٢٤/٤-١٣٢٥.

وفيه دليل على أن من ابتدع في الدين بدعة لا توافق الشرع فأثمها عليه وعمله مردود عليه وأنه يستحق الوعيد<sup>(١)</sup>.

"وهذا الحديث الشريف معدودٌ من أصول الإسلام وقاعدةٌ من قواعده"<sup>(٢)</sup>، قال النووي في نفس المعنى، وأضاف: "وهو من جوامع كلمه ﷺ فإنه صريح في رد كل البدع والمخترعات"<sup>(٣)</sup>.

بعد شرح العلماء لهذا الحديث أستطيع أن أقول: إن الحديث الشريف دلّ بعبارة على أن أيّ فعلٍ أو قولٍ أو عقدٍ على خلاف الشرع فهو مردود وباطل.. ويدلّ الحديث الشريف بإشارته على أن التشريع الإسلامي ثابتٌ في أصوله وقواعده، وأن أيّ خروج عنه غير مشروع، إذ لو لم يكن التشريع ثابتاً لم يكن الخروج عنه مردوداً على صاحبه وباطلاً.

وفي هذا المعنى حديث آخر يحث فيه الرسول ﷺ أمته أن تأخذ بسنّته وتتمسك بها بشدة، ويحذرها من الإحداث في الدين، فعن أبي نجیح العرْباض بن سارية<sup>(٤)</sup> رضي الله عنه قال: [وعظنا رسول الله ﷺ موعظة وجلت منها القلوب... إلى أن قال: فعليكم بسنّتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عَضُوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومُحدثات الأمور فإن كل مُحدثة بدعة وكل بدعة ضلالة]<sup>(٥)</sup>.

(١) انظر: النووي: الإمام محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، شرح الأربعين النووية، المكتبة التوفيقية، مصر، ص ٢٣. العسقلاني، فتح الباري، ٦٤٠/٥، ٦٤٢.

(٢) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٦٤٢/٥.

(٣) النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ط ٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٢هـ=١٩٧٢م، ١٦/١٢.

(٤) انظر ترجمة له ص ٢٤٨.

(٥) الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى، الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، حديث رقم: ٢٦٧٦، ٤٤/٥، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، سنن أبي داود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، حديث رقم: ٤٦٠٧، ٢/٢٠٠-٢٠١.

## المطلب الثالث: دليل الثبات من أقوال وعمل الصحابة والتابعين:-

### دليل الثبات من أقوال الصحابة والتابعين:-

لقد أسهب الإمام الشاطبي في كتابه (الاعتصام) في ذكر أقوال السلف الصالح من الصحابة والتابعين في ذمّ الابتداع في الدين أكتفى بذكر قولين منها، أحدهما لعمر بن الخطاب، والآخر لعمر بن عبد العزيز رضي الله عنهم أجمعين.

فمما صحّ عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه خطب الناس فقال: "أيها الناس! قد سنّنت لكم السنن وفرضت لكم الفرائض، وتركتكم على الواضحة، إلا أن تضلوا بالناس يميناً وشمالاً"<sup>(١)</sup>.

وعندما بايع الناس عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه صعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: "أيها الناس إنه ليس بعد نبيكم نبيّ، ولا بعد كتابكم كتاب، ولا بعد سنّتكم سنّة، ولا بعد أمّتكم أمة، ألا وإنّ الحلال ما أحلّ الله في كتابه على لسان نبيّه حلال إلى يوم القيامة، ألا وإنّي لست بمبتدع ولكنّي متّبع"<sup>(٢)</sup>.

ومن كلامه الذي عني به ويحفظه العلماء وكان يعجب مالك بن أنس جداً، قوله: "سنّ رسول الله ﷺ وولاية الأمر من بعده سنناً الأخذ بها تصديق لكتاب الله، واستكمال لطاعة الله، وقوّة على دين الله، ليس لأحد تغييرها ولا تبديلها، ولا النظر في شيء خالفها، من عمل بها مهتدي، ومن انتصر بها منصور، ومن خالفها اتّبع غير سبيل المؤمنين، وولاه الله ما تولى، وأصله جهنّم وساءت مصيراً"<sup>(٣)</sup>.

وتكلّم الشافعي في كتابه (الأم) عن سنّة رسول الله ﷺ فذكر أنها بيانٌ للقرآن، وذكر من

(١) الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد، الاعتصام، ط١، مراجعة وتدقيق خالد عبد الفتاح شبل أبو سلمان، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤١٦هـ=١٩٩٦م، ٥١/١.

(٢) الشاطبي، الاعتصام، ٥٨/١. الأصبهاني: أبو نعيم أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء، ط٣، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م، ٥/٢٩٥-٢٩٦.

(٣) الشاطبي، الاعتصام، ٥٨/١. وانظر: ابن رجب: زين الدين أبو الفرج، جامع العلوم والحكم، ص ٢٥٠.

الأمثلة ما يؤكد ذلك ثم قال: "وفيه دلائل على أن ما حرّم رسول الله ﷺ حراماً بإذن الله تعالى إلى يوم القيامة بما وصفت وغيره من افتراض الله تعالى طاعته في غير آية من كتابه..."<sup>(١)</sup>.

ومجمل قولهم: إن التشريع الإسلامي - كتاباً وسنة - ثابت في الجملة وإنه لا يجوز لأحد أن يُغيّر أو يُبدل فيه أو يخرج عنه.

### دليل الثبات من عمل الصحابة:-

إن المتتبع لأعمال الصحابة والتابعين رضي الله عنهم وأرضاهم أجمعين، يجدهم قد بذلوا غاية جهدهم في المحافظة على مصدرى التشريع الإسلامي (القرآن والسنة)، نصوصاً وأحكاماً وغايات ومبادئ.. فكما نعلم قام الصحابة رضوان الله عليهم بحفظ نصوص القرآن الكريم فجمعوها ونسخوها وأتبعوا في ذلك أدق المناهج والطرق العلمية في الجمع والكتابة لئلا تناله يدٌ بتحريف أو تبديل، حتى قال الشاطبي: "فقد قبض الله له حفظة بحيث لو زيد فيه حرف واحد لأخرجه آلاف من الأطفال الأصاغر فضلاً عن القراء الأكابر"<sup>(٢)</sup>.

والسنة النبوية توأم القرآن الكريم في التشريع حظيت نصوصها أيضاً بنفس الرعاية والعناية فدوتوها سنداً وامتتاً وأتبعوا في ذلك أدق المناهج العلمية في التدوين والتمحيص حتى استطاعوا حفظها من عبث العابثين، ووضع الملقّين، ودس المغرضين، وذلك على أيدي علماء أفذاذ ورجال ثقاة، لم يشهد التاريخ الإنساني أدقّ منهم في بيان درجة الحديث ومعرفة أحوال السند والمتن، وأصول الرواية والدراية، "حتى ميّزوا بين الصحيح والسقيم، وتعرفوا التواريخ وصحة الدعوي في الأخذ لفلان عن فلان، حتى استقرّ الثابت المعمول به من أحاديث رسول الله ﷺ"<sup>(٣)</sup>.

(١) الشافعي: أبو عبد الله محمد بن إدريس، الأم، ط٢، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٣هـ=١٩٧٣م، ١٢٧/٥. الشافعي،

الرسالة، هامش ص ١٥٢.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٩٣/٢.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٩٤/٢.

ويلزم عقلاً من الحرص الشديد للصحابة والتابعين رضوان الله عليهم على المحافظة على نصوص الكتاب والسنة أن هذه النصوص يجب أن تبقى ثابتة دون تغيير أو تبديل إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها "فجيل الصحابة رضوان الله عليهم أعلمُ أجيال هذه الأمة بالوحي ولغة العرب، وأصدقها في الفهم والنقل، وأحرصها على حراسة هذه الشريعة ونصرتها ودفع الشبه عنها، بحيث صار هذا الجيل هو القدوة العملية والحجة على كافة الأجيال بعد ذلك"<sup>(١)</sup>، تحقيقاً لقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾<sup>(٢)</sup>.

وكما حافظ الصحابة والتابعون رضوان الله عليهم على نصوص الكتاب والسنة حافظوا أيضاً على ثبات ما جاء فيها من أحكام، فما جاء فيها واجباً فهو كذلك إلى يوم القيامة، وما جاء فيها مندوباً فهو مندوب إلى يوم القيامة، وكذلك الحرام والمكروه والمباح، ولقد سطر الصحابة رضوان الله عليهم صفحات مشرقة في الحفاظ على ثبات الأحكام، فكان من كبار الصحابة رضوان الله عليهم من يترك المندوب مخافة أن يعتقد الناس أنه واجب، فقد كان أبو بكر وعمر وأبو مسعود الأنصاري لا يضحون لكي لا يظن الناس أن الأضحى واجب، قال حذيفة بن أسيد: "رأيت أبا بكر وعمر وما يضحيان"<sup>(٣)</sup>، وعن ابن مسعود الأنصاري رضي الله عنه قال: "إنني لأدع الأضحى وإني لموسر مخافة أن يرى جيراني أنه حتم علي"<sup>(٤)</sup>.

ومن ذلك أيضاً ترك عثمان بن عفان رضي الله عنه القصر في السفر في خلافته، قال ابن جريج: "فخشى عثمان أن يظن جهال الناس أنما الصلاة ركعتين، وإنما كان أوفاهما بمنى قط"<sup>(٥)</sup>.

(١) السفيناني، الثبات والشمول، ص ١٢١.

(٢) سورة التوبة، آية رقم: ١١٩.

(٣) الصنعاني: أبو بكر عبد الرزاق بن همام، المصنف، ط ١، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩١هـ-١٩٧٢م، باب الضحايا، حديث رقم: ٨١٣٩، ٣٨١/٤. وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، ط ١، ١٣٥٦هـ، ٢٦٥/٩، بلفظ آخر عن أبي شريحة الغفاري.

(٤) البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الضحايا، ٢٦٥/٩، وصححه الألباني في إرواء الغليل، ٣٥٥/٤.

(٥) انظر الرواية عند الصنعاني: أبو بكر عبد الرزاق بن همام، المصنف، باب الصلاة في السفر، حديث رقم: ٤٢٧٧، ٢، ٥١٨-٥١٩.

ومن ذلك لما قرأ عمر بن الخطاب رضي الله عنه - في يوم الجمعة على المنبر بسورة النحل حتى إذا جاء السجدة سجدَ وسجدَ معه النَّاسُ، قرأها في الجمعة التالية، فلما قربَ من موضعها تهيأَ النَّاسُ للسجود فلم يسجدها وقال: "إن الله لم يفرض السجود إلا أن نشاء"<sup>(١)</sup>.

وقد أورد الشاطبي أمثلة أخرى على محافظة الصحابة على ثبات الأحكام<sup>(٢)</sup> وأضاف: "أن أئمة المسلمين استمروا على هذا الأصل على الجملة وإن اختلفوا في التفاصيل، فقد كره مالك وأبو حنيفة صيام ستٍّ من شوال، وذلك مع أن الترغيب في صيامها ثابت صحيح<sup>(٣)</sup>، لئلا يُعتدَّ ضمُّها إلى رمضان"<sup>(٤)</sup>.

وحافظ الصحابة أيضاً على ثبات مبادئ التشريع الإسلامي، ويتمثل هذا في موقف عمر رضي الله عنه - من الأمير الغساني - جبلة بن الأيهم<sup>(٥)</sup> - حين لطم رجلاً من سوقة المسلمين، وأبى الرجل إلا أن يقتص منه، فطلب منه عمر أن يرضيه أو يقبل القصاص ولا بد، وفرَّ الأمير المستكبر مرتداً حتى لا يقتص منه واحدٌ من عامة النَّاس، ولم يبال به عمر؛ لأنَّ التفريط في مبدأ العدل والمساواة أمام الشرع أضرُّ من ارتداد شخصٍ ما عن الإسلام، واحترام هذا المبدأ وتطبيقه أهم من كسب واحدٍ إلى الإسلام مهما كان مركزه الاجتماعي<sup>(٦)</sup>. فمبدأ العدل من الثوابت في التشريع الإسلامي ولا يجوز الخروج عنه.

وبعد.. فإنَّ هذا الحرص الشديد من الصحابة والسلف الصالح على بيان الأحكام بالقول

(١) البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب سجود القرآن، باب من رأى أن الله عز وجل لم يوجب السجود، حديث رقم: ١٠٧٧، ٣٢٤/١.

(٢) انظر: الشاطبي، الموافقات، ١٠٢/٤-١٢٥.

(٣) وذلك في قوله ﷺ: [ من صام رمضان ثم أتبعه ستاً من شوال كان كصيام الدهر ] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب استحباب صوم ستة أيام من شوال، حديث رقم: ١١٦٤، ٨٢٢/٢.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ١٠٥/٤-١٠٦. وانظر: تعليق الشيخ أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان بخصوص كراهة الإمامين مالك وأبي حنيفة لصيام ست من شوال ١٠٥/٤-١٠٦.

(٥) انظر ترجمة له ص ٢٤٦.

(٦) ابن سلام: أبو عبيد القاسم، كتاب الأموال، ط ٣، تحقيق وتعليق محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية ودار الفكر، القاهرة، ١٩٨١م=١٤٠١هـ، ص ٣٤. ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، ٣٣٧/٢. القضاوي الخصائص العامة للإسلام، ص ٢٢٥.

والفعل معاً لدليل على استقرار هذه الأحكام وثباتها، وأنه لا يجوز تغييرها أو تبديلها باعتبار الأزمنة والأمكنة، وأن الحكم يجب أن يبقى على الصفة التي شرعَ عليها، فهم يوقنون أنهم ورثة الرسول ﷺ في التبليغ والبيان، وأنهم أئمة يقتدى بهم، فكان هذا الاحتياط والمحافظة على ثبات الأحكام بالقول والفعل أكد في الاعتقاد والافتداء، ولازم لاستقرار الأحكام، يقول الإمام الشاطبي في هذا المعنى: "فالحاصل أن الأفعال أقوى في التأسّي والبيان إذا جامعت الأقوال من انفراد الأقوال، فاعتبارها في نفسها لمن قام في مقام الافتداء أكيد لازم"<sup>(١)</sup>.

ويلزم من ذلك أن نصدقهم فيما يقولون ونتبعهم فيما يفعلون ويسنون "لأنهم رضي الله عنهم فيما سنّوه إمّا متبعون لسنة نبيهم عليه الصلاة والسلام نفسها، وإمّا متبعون لما فهموا من سنّته ﷺ في الجملة والتفصيل على وجه يخفى على غيرهم مثله"<sup>(٢)</sup>.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٩١/٤.

(٢) الشاطبي، الاعتصام، ٥٩/١.

# المبحث الثالث

## الثوابت في التشريع الإسلامي

وفيه خمسة مطالب:

- المطلب الأول: لغة النصوص.
- المطلب الثاني: مقاصد التشريع.
- المطلب الثالث: أسس التشريع.
- المطلب الرابع: القواعد الكلية.
- المطلب الخامس: الأحكام القطعية.



## المبحث الثالث

### الثوابت في التشريع الإسلامي

في هذا المبحث أتحدث عن الأمور التي استقرت في التشريع الإسلامي والتي لا يجوز تبديلها، أو تغييرها، أو الخروج عليها، وهي: لغة نصوص التشريع، مقاصد التشريع، أسس التشريع، قواعد التشريع العامة، الأحكام القطعية، وكل ذلك في مطالب خمسة:-

#### المطلب الأول: لغة النصوص:-

إن الله سبحانه وتعالى أنزل القرآن عربياً لا عجمة فيه، بمعنى أنه جاء في ألفاظه ومعانيه وأساليبه على لسان العرب، قال الله تعالى: ﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً﴾<sup>(١)</sup>، وقال تعالى: ﴿إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون﴾<sup>(٢)</sup>، وقال تعالى: ﴿قرآناً عربياً غير ذي عوج لعلكم تتقون﴾<sup>(٣)</sup>، وقال تعالى: ﴿نزل به الروح الأمين، على قلبك لتكون من المنذرين، بلسان عربي مبين﴾<sup>(٤)</sup>، وقال تعالى: ﴿لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾<sup>(٥)</sup>، وقال تعالى: ﴿ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربي﴾<sup>(٦)</sup>. إلى غير ذلك من الآيات مما يدل على أنه عربي وبلسان العرب<sup>(٧)</sup>.

والقرآن الكريم بهذا اللفظ العربي ثابت لا يتغير ولا يتبدل، بل لا يجوز تغيير حرف بحرف أو كلمة مكان كلمة أخرى، ذلك لأن القرآن الكريم هو النظم<sup>(٨)</sup> والمعنى جميعاً في قول

(١) سورة يوسف، آية رقم: ٢.

(٢) سورة الزخرف، آية رقم: ٣.

(٣) سورة الزمر، آية رقم: ٢٨.

(٤) سورة الشعراء، الآيات: ١٩٣-١٩٥.

(٥) سورة النحل، آية رقم: ١٠٣.

(٦) سورة فصلت، آية رقم: ٤٤.

(٧) انظر: الرد على من يقول: "إن في القرآن الكريم ألفاظاً أعجمية" عند الشاطبي، الموافقات، ١٠٢/٢-١٠٣. الشافعي، الرسالة، ص ٤١-٤٢، مسألة رقم: ١٣٢-١٣٧.

(٨) النظم هو: العبارات، وقيل النظم هو اللفظ، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، ٤٠/١.

عامة العلماء<sup>(١)</sup>، فالمعنى دون النظم ليس بقرآن.

يقول صاحب التوضيح: إن القرآن الكريم "هو الكلام المركب تركيباً خاصاً"<sup>(٢)</sup>.

والقرآن الكريم كتاب خالدٌ ومحفوظ بنصّ قول الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ مَحَافِظُونَ﴾<sup>(٣)</sup>، ويلزم عن حفظ القرآن الكريم وخلوده حفظ لغته وخلودها.

ولهذا فإن جمهور<sup>(٤)</sup> العلماء قالوا بعدم جواز ترجمة القرآن الكريم ترجمة حرفية، وما روي عن أبي حنيفة النعمان أنه جوزّه وأباحه روي عنه أيضاً أنه رجع عنه، وقيد الجواز بعدم القدرة على فهم العربية، ومجمل أدلتهم أن ترجمة القرآن ليست قرآناً؛ لأن القرآن هو هذا النظم المعجز، وبالترجمة يزول الإعجاز فلم يجز، وكما أن الشعر يخرج ترجمته عن كونه شعراً فكذا القرآن.

ويجوز ترجمة القرآن ترجمة (معنوية) للمصلحة الشرعية، ولا تسمّى الترجمة قرآناً<sup>(٥)</sup>، إلا أنني أقول: إنه لا بدّ من الرجوع للقرآن العربي عند استنباط الأحكام الشرعية. ذلك لأن القرآن الكريم نظم ذو دلالات وحكم ومقاصد تحوي الأحكام الشرعية، ومعظم آياته ظني

(١) البزدوي، أصول البزدوي مع كشف الأسرار، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧هـ=١٤١٨م، ٣٧/١-٤٠.

وانظر موقف أبي حنيفة في: أصول البزدوي مع كشف الأسرار، ٤٠/١-٤١. البخاري: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ٤٠/١-٤٣.

(٢) صدر الشريعة: عبيد الله بن مسعود المحبوبي، التوضيح شرح التتقيح مع الطويح، ط١، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ١٩٩٨هـ=١٤١٩م، ٧٠/١.

(٣) سورة الحجر، آية رقم: ٩.

(٤) جمهور العلماء منهم، مالك، وأحمد، وداود، والسرخسي، والشاطبي، انظر: النووي: المجموع شرح المذهب، ٣/٣٨٠.

(٥) انظر: البخاري: عبد العزيز، كشف الأسرار، ٤٠/١-٤٣. السرخسي: شمس الدين، المبسوط، دار المعرفة، بيروت،

١٤٠٦هـ=١٩٨٦م، ٣٧/١. النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المذهب، دار الفكر، ٣/

٣٨٠. الزركشي: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي، البحر المحيط، ط١، وزارة الأوقاف والشؤون

الإسلامية بالكويت، ١٤٠٩هـ=١٩٨٨م، ٤٤٧/١-٤٤٨. فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٥٤٢/٦-٥٤٣. الشاطبي،

الموافقات، ١٠٦/٢-١٠٧. الزحيلي: وهبة، أصول الفقه الإسلامي، ٤٢٣/١. الفاسي: علل، مقاصد الشريعة

الإسلامية ومكارمها، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء، ١٩٧٩م، ص ١٠٣-١٠٥. المحمصاني: صبحي، فلسفة

التشريع في الإسلام، ط٥، دار العلم للملايين، بيروت، ص ١٦٣-١٦٦. إبراهيم: د. إبراهيم عبد الرحمن، المنخل

لدراسة الفقه الإسلامي، ط١، دار الثقافة، عمان، ١٩٩٩م، ص ١٥٥-١٥٦.

الدلالة، والمترجم لا يمكنه ترجمته مع المحافظة على دلالاته ومقاصده، ولا يمكنه ترجمته إلا بإحدى المعاني التي يدل عليها اللفظ.

ويلزم من نزول القرآن الكريم بلسان عربي أن تكون السنة النبوية الشريفة بلسان عربي، فهي الشارح والمفصل لآيات القرآن الكريم، والرسول ﷺ مبلغ عن ربه قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾<sup>(١)</sup>، وقال الشافعي رحمه الله - عند كلامه عن لسان العرب: "وبلسانها نزل الكتاب وجاءت السنة"<sup>(٢)</sup>، وقال ابن تيمية: "... وذلك أن اللسان الذي اختاره الله عز وجل لسان العرب، فأنزل به كتابه العزيز وجعله لسان خاتم أنبيائه محمد ﷺ"<sup>(٣)</sup>.

وقال النسفي: "واللغة العربية هي أيضاً لغة النبوة، ومؤدى رسالتها الشريفة، وبالتالي هي لغة الشرع والدين والفقه والأدب"<sup>(٤)</sup>.

ويلزم من ثبوت لغة القرآن الكريم وخلودها ثبوت لغة السنة النبوية الشريفة وخلودها. واللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم ونطق بها الرسول الكريم ﷺ هي أعظم اللغات وأكرمها وأفضلها ولها من الخصائص ما ليس لغيرها على الإطلاق ومنها: السعة والإعراب، والفرق بالحركات بين المعاني، والفرق بحرف بين معنيين، والاستعارة، والكناية وغير ذلك كثير<sup>(٥)</sup>.

يقول الشافعي رحمه الله - في خصائص العربية: "ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، لكنه لا يذهب منه شيء على

(١) سورة إبراهيم، آية رقم: ٤.

(٢) الشافعي: الرسالة، ص ٥٣، مسألة رقم: ١٧٧.

(٣) ابن تيمية: أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، اقتضاء الصراط المستقیم لمخالفة أصحاب الجحیم، ط ٢، تحقيق وتعليق د. ناصر عبد الكريم العقل، دار إشبيلية، الرياض، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م، ٥٢١/١.

(٤) النسفي: نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد، طلبه الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، ط ١، دار النفائس، بيروت، ١٤١٦هـ=١٩٩٥م، ص ٥.

(٥) الأمير: أمين آل ناصر الدين، دقائق العربية، ط ٢، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٦٨م، ص ١٤-١٥.

عامتها<sup>(١)</sup>، ويقول في موضع آخر مجلياً سعة اللغة العربية: "فإنما خاطب الله بكتابه العرب، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يُراد به العام الظاهر، ويُستغنى بأول هذا منه عن آخره، و عاماً ظاهراً يُراد به العام ويدخله الخاص فيستدل على هذا ببعض ما خوطب فيه و عاماً ظاهراً يُراد به الخاص، و ظاهراً يُعرف في سياقه أنه يُراد به غيرُ ظاهره. فكلُّ هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره. وتبتدئ الشيء من كلامها يُبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيء يُبين آخر لفظها منه عن أوله. وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تعرف الإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به، دون أهل جهالتها، وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة"<sup>(٢)</sup>.

ومفهوم كلام الشافعي - رحمه الله - أن القرآن الكريم في معانيه وأساليبه على ذلك الترتيب الذي جاء في لسان العرب، يقول الشاطبي عند حديثه عن لسان العرب: "فإذا كان كذلك فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب، والذي نبه على هذا المأخذ هو الشافعي الإمام في رسالته الموضوعية في أصول الفقه"<sup>(٣)</sup>.

وبما أن التشريع الإسلامي أحكام متضمنة نصوص القرآن الكريم العربي، والسنة النبوية الشريفة العربية، وهي قبل كل شيء تمثل إرادة المشرع من التشريع فقد قرّر الأصوليون العلم بالعربية شرطاً لمن أراد أن يجتهد في نصوص الكتاب والسنة لاستنباط الأحكام الشرعية منها؛ لأن مهمة المجتهدين - كما نعلم - استنباط الأحكام من أصولها، وعمل المجتهد يتطلب فقه النص وفهمه، إذ لا يمكن له استنباط الحكم من النص إلا إذا أدرك المعنى، وعرف مدلول اللفظ، وتبين كيفية دلالاته على الحكم، ونوع هذه الدلالة ودرجتها، يقول الشافعي ما معناه: "والعلم بكتاب الله

(١) الشافعي، الرسالة، ص ٤٢، مسألة رقم: ١٣٨.

(٢) الشافعي، الرسالة، ص ٥١، ٥٢، مسألة رقم: ١٧٣-١٧٦. وانظر الأمثلة على هذا ص ٥٣-٧٣. وكذلك في: الشاطبي، الاعتصام، ١٩١/٢-١٩٢.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ١٠٤/٢.

يقتضي العلم بلسان العرب...<sup>(١)</sup>.

ويقول الشاطبي: "إنَّ المجتهد لا بدَّ أن يقدر على فهم الخطاب ولا يتحقق ذلك إلا أن يكون معه قدرٌ يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال، وإذا كانت الشريعة عربية، فلا يفهمها حقَّ الفهم إلا من فهم اللغة العربية حقَّ الفهم لأنهما سيانٌ في النمط ما عدا وجوه الإعجاز"<sup>(٢)</sup>.

وليس المقصود هو العلمُ والإحاطة بجميع علوم اللغة العربية إنما كما يقول الغزالي: "القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال إلى حدِّ يميّز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامته وخاصّة، ومحكمه ومتشابهه، ثم قال: ولا يشترط أن يصل درجة الخليل والمبرد، وأن يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو، بل القدر الذي يتعلّق بالكتاب والسنة ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد منه"<sup>(٣)</sup>.

ويقول الشوكاني في هذا المعنى: "الشرط الثالث: أن يكون عالماً بلسان العرب بحيث يمكنه تفسير ما ورد في الكتاب والسنة من الغريب ونحوه، ولا يشترط أن يكون حافظاً لها عن ظهر قلب، وإنما يتمكّن من معرفة معانيها وخواص تراكيبها وما اشتملت عليه من لطائف المزايا، من كان عالماً بعلم النحو والصرف والمعاني والبيان حتى يثبت له في كلّ فنّ من هذه ملكة يستحضر بها كلّ ما يحتاج إليه عند وروده عليه، فإنّه عند ذلك ينظر في الدليل نظراً صحيحاً ويستخرج منه الأحكام استخراجاً قوياً"<sup>(٤)</sup>.

هذا، ويتفاوت العلماء في الوقوف على الأحكام الشرعية تفاوتاً بيّناً بسبب تفاوتهم في

(١) الشافعي، الرسالة، ص ٤٠، مسألة رقم: ١٢٧. ص ٥٠، مسألة رقم: ١٦٩.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٥٣/٥.

(٣) الغزالي، المستصفى مع فواتح الرحموت، ٥١٧/٢. وقال الآمدي مثل ذلك، انظر: الآمدي: سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، ٢٢٠/٤.

(٤) الشوكاني: محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٣٧٣.

معرفة لسان العرب، وبسبب تفاوت إدراكهم لأسرار اللغة العربية كاختلافهم في زكاة الخليطين، واختلافهم في عدة الحائض المطلقة، وذبح الأضاحي في الليل أيام الذبح، وعقوبة من يسعى في الأرض فساداً<sup>(١)</sup>.

ومن أجل ضبط عملية استنباط الأحكام الشرعية من نصوص الكتاب والسنة وسلامتها عني علماء أصول الفقه الإسلامي باستقراء الأساليب العربية وعباراتها ومفرداتها، واستمدوا من هذا الاستقراء ومما قرره علماء هذه اللغة قواعد وضوابط يتوصل بمراعاتها إلى فهم الأحكام من النصوص الشرعية فهماً صحيحاً، ويتوصل بها أيضاً إلى إيضاح ما فيه خفاء من النصوص، ورفع ما قد يظهر بينها من تعارض، وتأويل ما دلّ الدليل على تأويله.. فقسّموا اللفظ باعتبار المعنى تقسيمات أربعة: اللفظ باعتبار المعنى الذي وُضع له: خاص، وعام، ومشترك، وباعتبار المعنى الذي استعمل فيه: حقيقة، ومجاز، وصريح، وكناية، وباعتبار خفاء المعنى وظهوره: خفي، وظاهر -وكلّ منهما أقسام-، وباعتبار طرق الوقوف على مراد المتكلم منه: دالٌّ بالعبارة، ودالٌّ بالإشارة، ودالٌّ بالدلالة، ودالٌّ بالاقتضاء<sup>(٢)</sup>، ولكلّ تقسيم من هذه التقسيمات قواعد لغوية خاصة كقواعد الخاص والعام، وقواعد رفع التعارض في أقسام الواضح والخفي، وقواعد رفع التعارض في الدلالات وغير ذلك من ضوابط فهم النصوص واستثمار الأحكام منها.

ولأنّ القرآن الكريم -كما قلنا- جارٍ على سنن اللغة ومنطقها في البيان، وكذلك السنّة النبوية الشريفة، فيجب الالتزام بالمنهج العلمي الأصولي في الاجتهاد التشريعي القائم على قواعد اللغة، ومنطقها في البيان، وأسلوبها، وخصائصها في التعبير، وعلى مقتضى أصول البلاغة فيها، فضلاً عن مقاصد التشريع في مراتبها الثلاث: الضرورية، والحاجية، والتحسينية.

(١) انظر: تفصيل ذلك في: الخن: مصطفى سعيد، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ط٧، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٨هـ=١٩٩٨م، ص٦٢-٩٤.

(٢) انظر: البخاري، كشف الأسرار على أصول البيهقي، ٤٣/١-٤٧. صدر الشريعة، التوضيح شرح التنقيح، ١/٧٥-٧٧. حسب الله: علي، أصول التشريع الإسلامي، ص١٧٩. بران: أبو العينين، أصول الفقه الإسلامي، ص٣٤٨، وما بعدها. شلبي: محمد مصطفى، أصول الفقه الإسلامي، ص٣٦٧، وما بعدها.

وباعتبار أن أحكام التشريع ليست نصوصاً لغوية تفهم على أساس من قواعد النحو، وأساليب البيان فحسب، بل هي قبل كل شيء تمثل إرادة المشرع من التشريع، فإن الأصل العام هو عدم التأويل، ولا يُصار إليه إلا بدليل يسوغه.

ويُتفرغ عن هذا الأصل: أنه يجب العمل بما يدل عليه ظاهر كل نص: لأنه حجة في ظهوره وتبادره، فاللفظ المطلق يجري إطلاقه ولا يُقيد إلا بدليل، والعام يجري على عمومه ولا يخص إلا بدليل، والخاص يُعمل بمعناه الحقيقي، ولا يصرف إلى معناه المجازي إلا بدليل؛ لأن التأويل خلاف الأصل.

غير أن النصوص ليست في مرتبة واحدة من الوضوح والخفاء في دلالتها على مراد المشرع، لذا رأينا مناهج الأصوليين في الاجتهاد بالرأي لا تقف بالمجتهدين عند ظواهر المعاني اللغوية الأولى المتبادرة من النص، أو عند تفسيرهم للنص الذي يعتريه نوع من الخفاء في دلالاته على معناه، بل يبذلون طاقاتهم الفكرية بما أوتوا من ملكات مقننة ومتمخصصة في استبطان معنى النص، ليتبينوا الروح التي تهيم عليه، فيستبطنوا العلة التي يُبنى عليها الحكم؛ لأنها الباعث على تشريعه... كما أن مناهج الأصوليين تتجه إلى استثمار طاقات النص، في دلالاته على كافة ما يحتمله من معانٍ بطرق الدلالات الأصولية المختلفة المشتقة من اللغة العربية، وخصائصها في البيان تحريماً لإرادة المشرع... ذلك التحري الذي قد يحدوا بالمجتهد - بناءً على دليل قوي - إلى عدم الأخذ بظاهر النص، ومن هنا نشأ التأويل تسيقاً بين النصوص المتعارضة.

فالتأويل: ضرب من الاجتهاد بالرأي في نطاق النص، وهو تغيير للمعنى اللغوي الظاهر من النص المتبادر من صيغته اللغوية لدى قراءته أو سماعه إلى معنى آخر تحتمله الصيغة بوجه من وجوه الاحتمال المعتبرة على أنه مراد الشارع في غالب ظن المجتهد بدليل قوي مرجح<sup>(١)</sup>.

(١) انظر: الدريني، محمد فتحي، المناهج الأصولية، ص ٤٩-٥١. الدريني، بحث مقارنة، ١/١٤٥.

وقد ضبط الأصوليون التأويل فحدّدوا مجاله فيما دون القطعيات من النصوص، وفي التعارض بين النصوص يرفعه بتحديد مراد الشارع في كلّ منها.

واشترطوا لكي يكون صحيحاً، أن يكون موافقاً لوضع اللغة، أو عُرف الاستعمال، أو عادة صاحب الشرع، وكلّ تأويل يخرج عن هذه الشروط باطل، ومثّل ذلك: قول من زعم أن شحم الخنزير حلال لأنّ الله تعالى حرّم اللحم دون الشحم<sup>(١)</sup>، وهو مخالف لوضع اللغة إذ اللحم يطلق على الشحم، فإذا حرّم الله لحم الخنزير فقد حرّم شحمه، بخلاف الشحم فإنّه لا يطلق على اللحم، ومثله أيضاً من أوّل كلمة (طيراً) في قوله تعالى: ﴿وأمرسل عليهم طيراً أبابيل﴾<sup>(٢)</sup> بالجرائيم، إذ هو ليس في عرف الشارع وليس من عرف الاستعمال، وكلمة (طيراً) مفسّرة بقوله تعالى: ﴿ترميهم بحجارة من سجيل﴾<sup>(٣)</sup>، وكلمة حجارة لا تحتل معنى آخر<sup>(٤)</sup>.

**ومجمل القول:** إنّ نصوص التشريع المتمثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ثابتة في منطوقها اللغوي العربي، ولا يجوز تحريفها أبداً. فهذه النصوص ليست مجرد كلمات وحروف إنّما هي ألفاظ منظومة نظاماً خاصاً مبدعاً، غزيرة بالدلالات والحكم والمعاني والمقاصد، وأي تحريف لنظمها يخلّ بإرادة المشرّع المتمثلة فيها. والواقع العملي يزيد ثبات لغة نصوص التشريع تأكيداً حيث قيض الله عزّ وجلّ للقرآن الكريم حفظاً بحيث لو زيد فيه حرف واحد لأخرجه آلاف من الأطفال الأصاغر، فضلاً عن القراء الأكابر<sup>(٥)</sup>، وقيض للسنة النبوية الشريفة حفظاً حتى ردّ هارون الرشيد الخليفة العباسي على الزنديق الذي قال له: أين أنت من الأحاديث التي وضعتها فيكم، وقد أحلت فيها الحرام، وحرمت فيها الحلال، والرسول لم يقل

(١) المقصود قول الله تعالى: ﴿حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير﴾ المائدة، آية رقم: ٣.

(٢) سورة الفيل، آية رقم: ٣.

(٣) سورة الفيل، آية رقم: ٤.

(٤) انظر هذا المعنى في: الدريني، المناهج الأصولية، ص ١٤٩-١٩٤، الدريني، بحوث مقارنة، ١/١٤٤-١٤٨، و ١٦٣-

١٦٤. الزركشي: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي، البحر المحيط، ٤٤٣/٣. الشاطبي: أبو إسحاق

إبراهيم بن موسى، الاعتصام، ١٩٥/٢. الشاطبي، الموافقات، ٢٢٨/٤. الشلبي، أصول الفقه الإسلامي، ص ٤٥٧-

٤٥٨. بدران، أصول الفقه الإسلامي، ص ٤٠٠-٤٠١.

(٥) الشاطبي، الموافقات، ٩٣/٢.



منها حرفاً واحداً؟"، فردّ الخليفة على الفور قائلاً: "أين أنت يا زنديق من أبي إسحاق الفزاري<sup>(١)</sup>،  
وعبد الله بن المبارك<sup>(٢)</sup>، فإنهما سيخرجانها حتماً، وينخلانها حرفاً حرفاً، ثم أمر بقتله فقتل<sup>(٣)</sup>.

## المطلب الثاني: مقاصد التشريع:-

### حقيقة مقاصد التشريع وخصائصها:-

من أهم خصائص التشريع الإسلامي.. بل الأصل الذي انبثقت عنه كل الخصائص هي  
خاصية (الربانية). فالله سبحانه وتعالى مبتدئ التشريع، ومن صفاته تعالى الحكمة، ومن أسمائه  
سبحانه (الحكيم)، والحكيم لا يشرع شيئاً عبثاً، كما لا يخلق شيئاً عبثاً، قال تعالى واصفاً أولي  
الالباب الذي يتفكرون في خلق السموات والأرض ﴿مربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه﴾<sup>(٤)</sup>،  
وقال تعالى: ﴿كذلك يبين الله لكم الآيات والله عليه حكيم﴾<sup>(٥)</sup>، ويلزم من هذا أن  
يكون التشريع له غايات ومقاصد، وأن أحكامه معلّلة، وأنها كلّها وفق الحكمة، إذ "الحكيم: الذي  
لا يقول ولا يفعل إلا الصواب"<sup>(٦)</sup>. والله تعالى منزل التشريع غني عن العالمين، وكل ما سواه  
مفتقر إليه، قال تعالى: ﴿يا أيها الناس أتمموا الصلاة إلى الله والله هو الغني الحميد﴾<sup>(٧)</sup>، ويلزم عن ذلك  
أن تكون أحكام التشريع معلّلة بمصالح العباد.. فما معنى مقاصد التشريع، وما هي مصالح العباد  
التي جاءت لتحقيقها.

مقاصد التشريع كما يعرفها العلماء المعاصرون هي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع  
في جميع أحوال التشريع، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها من أجل

(١) انظر ترجمة له ص ٢٤٥.

(٢) انظر ترجمة له ص ٢٤٨.

(٣) ابن حجر العسقلاني: شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي، تهذيب التهذيب، ط١، دائرة المعارف النظامية، الهند،  
١٣٢٥هـ، ١/١٥٢. عنوان: عبد الله ناصح، محاضرة في الشريعة الإسلامية، ص ٢٣.

(٤) سورة آل عمران، آية رقم: ١٩١.

(٥) سورة النور، آية رقم: ٥٨.

(٦) البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، كتاب الأسماء والصفات، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص ٢٢.

(٧) سورة فاطر، آية رقم: ١٥.

تحقيق مصالح العباد<sup>(١)</sup>.

وقد أكد المحققون من علماء هذه الأمة أن المقصد العام الذي ابتني عليه التشريع الإسلامي هو: إقامة مصالح العباد في الدنيا والآخرة على السواء بجلب المصالح لهم ودفع المفاسد عنهم، قال العزّ بن عبد السلام: "والمقصود بالشرائع إرفاق العباد"<sup>(٢)</sup>، وقال أيضاً: "فأحكام الإله كلّها مضبوطة بالحكم محالة على الأسباب والشرائط التي شرعها"<sup>(٣)</sup>. وقال ابن قيم الجوزية رداً على القائلين إن الأحكام لم تشرع لحكمة ولا بسبب: "ومن أعجب العجب أن تسمح نفسٌ بإنكار الحكم والعلة الغائية والمصالح التي تضمنتها هذه الشريعة الكاملة التي هي من أدلّ الدلائل على صدق من جاء بها... فإن ما تضمنته من الحكم والمصالح والغايات الحميدة والعواقب السديدة شاهدة بأن الذي شرعها وأنزلها أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين.. ثم قال: وهل هذا إلا من أسوء الظنّ بالربّ تعالى؟ وكيف يستجيز أن يُظنّ بربّه أنه أمر ونهى وأباح وحرّم وأحبّ وكره وشرع الشرائع، وأمر بالحدود لا لحكمة ولا مصلحة يقصدها"<sup>(٤)</sup>، وأكد في موضع آخر على أنّ الشريعة أساسها ومبناها على مصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدلٌ كلّها، رحمةٌ كلّها، حكمةٌ كلّها، مصالحٌ كلّها"<sup>(٥)</sup>، وقال الشاطبي: "إنّ وضع الشرائع إنّما هو لمصالح العباد في العاجل والأجل معاً"<sup>(٦)</sup>.

وقد استدللّ المحققون على ذلك بالاستقراء العام والخاص لنصوص الكتاب والسنة، قال

(١) ابن عاشور: الشيخ محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، ط١، الشركة التونسية، تونس، ١٩٧٨م، ص٥١. الفاسي: علل، مقاصد الشريعة ومكارمها، ص٣. النوبني: محمد سعد بن أحمد بن سعود، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ط١، دار الهجرة، الرياض، ١٤١٨هـ=١٩٩٨م، ص٣٧. الريسوني: أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط١، دار الكلمة، المنصورة، مصر، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م، ص٧.

(٢) ابن عبد السلام: أبو محمد عز الدين عبد العزيز السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٧٥/١.

(٣) ابن عبد السلام: عز الدين بن عبد العزيز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ١٣٠/٢.

(٤) ابن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨هـ=١٩٧٨م، ص٢٠٥.

(٥) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ١١/٣.

(٦) الشاطبي، الموافقات، ٩/٢.

العزّ بن عبد السلام: "ولو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة لعلمنا أن الله أمرٌ بكل خير دقّه وجلّه، وزجرَ عن كل شرٍّ دقّه وجلّه، فإنّ الخير يعبرُ به عن جلب المصالح ودرء المفسد، والشرُّ يُعبرُ به عن جلب المفسد ودرء المصالح"<sup>(١)</sup>.

وقال الشاطبي: "والمعتمد إنّما هو أنّا استقرينا من الشريعة أنّها وُضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره، فإنّ الله تعالى يقول في بعثه الرسل وهو الأصل: ﴿رسلًا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾<sup>(٢)</sup>، وقال تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾<sup>(٣)</sup>، وقال في أصل الخلق: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾<sup>(٤)</sup>، وقال تعالى: ﴿الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾<sup>(٥)</sup>... ثم قال: وأمّا التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تُحصى، كقوله تعالى بعد آية الوضوء: ﴿ما يريدُ اللهُ ليُجعلَ عليكم من حرجٍ ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم﴾<sup>(٦)</sup>، وقال في الصلاة: ﴿وإن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمكر﴾<sup>(٧)</sup>، وفي الجهاد: ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا﴾<sup>(٨)</sup>، وفي القصاص: ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب﴾<sup>(٩)</sup>،... ثم قال: وإذا دلّ الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمرّ في جميع تفاصيل الشريعة، ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد"<sup>(١٠)</sup>.

(١) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ١٦٠/٢.

(٢) سورة النساء، آية رقم: ١٦٥.

(٣) سورة الأنبياء، آية رقم: ١٠٧.

(٤) سورة الذاريات، آية رقم: ٥٦.

(٥) سورة الملك، آية رقم: ٢.

(٦) سورة المائدة، آية رقم: ٦.

(٧) سورة العنكبوت، آية رقم: ٤٥.

(٨) سورة الحج، آية رقم: ٣٩.

(٩) سورة البقرة، آية رقم: ١٧٩.

(١٠) الشاطبي، الموافقات، ١٢٢/٢-١٣.

ومن تتبّع آحادَ السنّة الشريفة وجدها أيضاً معلّلةً بمصالح العباد، ففي مجال المقاصد الجزئية قال الرسول ﷺ: [يا معشر الشباب! من استطاع منكم الباءة فليتزوّج، فإنّه أغضُّ للبصر وأحصنُ للفرج، فمن لم يستطع فعليه بالصوم، فإنّه له وجاء] <sup>(١)</sup>، وقال ﷺ في تعليل الاستئذان قبل دخول البيوت: [إنّما جعلَ الإنزُّ من أجل البصر] <sup>(٢)</sup>، وفي مجال المقاصد الكلّية قال الرسول ﷺ: [لا ضرر ولا ضرار] <sup>(٣)</sup>، وقال: [إن الدين يسر ...] <sup>(٤)</sup>.

وهذا غيض من فيض الأدلّة التي تؤكد أنّ للشارع مقاصدَ وغاياتٍ تحوم حول مصالح العباد، "فما من فعلٍ أمرَ به الشارعُ أو أذنَ فيه إلا وكانَ يترتّبُ عليه نفعٌ غالب، وما من فعلٍ نهى عنه إلا وكانَ يترتّبُ عليه ضررٌ غالب" <sup>(٥)</sup>.

وكما دلّ الاستقراءُ على أنّ التشريعَ وُضِعَ لمصالح العباد دلّ استقراءُ الأحكام الشرعية الكلّية والجزئية، والعلل والحكم التشريعية في مختلف الأبواب والوقائع أنّ المصالح التي عليها مدارُ التشريع دائرةٌ في ثلاثِ كلياتٍ هي: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، قال الشاطبي ما نصّه: "إنّ الظواهرَ والعمومات والمطلقات والمقيّدات، والجزئيات الخاصة، في أعيانٍ مختلفة، ووقائعٍ مختلفة، في كلّ بابٍ من أبواب الفقه، وكلّ نوعٍ من أنواعه، يؤخذ منها أنّ التشريع دائرةٌ

(١) صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح، حديث رقم: ١٤٠٠، ١٠١٨/٢-١٠١٩.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الآداب، باب تحريم النظر في بيت غيره، حديث رقم: ٢١٥٦، ١٦٩٨/٣. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاستئذان، باب الاستئذان من أجل البصر. حديث رقم: ٦٢٤١، ١٩٦٤/٤.

(٣) مالك ابن أنس، الموطأ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٦هـ=١٩٨٥م، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، حديث رقم: ٣١، ٧٤٥/٢. وأخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقّه ما يضرّ بجاره، حديث رقم: ٢٣٤٠، ٧٨٤/٢. وقال الألباني: حديث صحيح، انظر: صحيح سنن ابن ماجه، ٣٩/٢.

(٤) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب الدين يسر، حديث رقم: ٣٩، ٣٦-٣٧.

(٥) شلبي: محمد مصطفى، أصول الفقه الإسلامي، ص ٥١١. وانظر المزيد من الأدلّة عند: الموافقات، ١٢/٢-١٣. النيوبي: محمد سعد، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٠٨-١٢١، وكذلك ص ٤٩٤-٤٩٨. العالم: يوسف حامد، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، أمريكا، ١٩٩١م، ص ٨٥-٩٤.

حول حفظ القواعد الثلاث الضرورية، والحاجية، والتحسينية<sup>(١)</sup>.

ودلّ الاستقراء على أن الضروريات تنحصر في حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل والمال، وأضاف آخرون كالقرافي عنصراً سادساً هو: حفظ العرض<sup>(٢)</sup>، وإن كان يمكن إدراجه تحت حفظ النسل.

وأطلق العلماء على هذه الأمور اسم (الكليات الخمس) التي تعتبر عندهم أصولاً للشريعة وأهدافها العامة التي ترمي إلى حفظها كما قال الغزالي: "ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو: أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم"<sup>(٣)</sup>.

وقال الشاطبي: "إن الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة، وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال"<sup>(٤)</sup>. وهي بلا شك أعظم المصالح، وما سواها مبني عليها كوصف من أوصافها أو كفرع من فروعها كما قال الشاطبي: "وقد علم من الشريعة أن أعظم المصالح جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملة"<sup>(٥)</sup>.

ولكي تتحقق الحكمة كلاً من تشريع هذه الأحكام التي تحفظ مصالح الخلق الثلاثة، شرعت أحكام مكتملة لها عرفت بالمكملات مما لو فرض فقدها لم يخل بحكمتها الأصلية. وكل تكملة لها شرط لاعتبارها وهو: أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال. فعلى سبيل المثال: منع النظر للأجنبية مكمل للضروري من حفظ النفس والنسل بالمنع من الزنا؛ لأن النظر مقدّم

(١) الشاطبي، الموافقات، ٨٢/٢. والضروريات: ما لا بدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على النظام والاستقامة، بل على فساد وتهاريج، وضاع النعيم وحلّ العقاب في الآخرة. والحاجيات: معناها أنها مفتقرة إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب. والتحسينيات: معناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المناسات التي تأنفها العقول الراجحات. انظر: الشاطبي، الموافقات، ١٧/٢، ١٨، ٢١، ٢٢.

(٢) انظر: القرضاوي، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص ٦٠. الأشقر: عمر سليمان عبد الله، نظرات في أصول الفقه، ط ١، دار النفائس، الأردن، ١٤١٩هـ=١٩٩٩م، ص ٢٢٤-٢٢٥.

(٣) الغزالي، المستصفى، ٦٣٦/١.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٢٣٦/٣.

(٥) الشاطبي، الموافقات، ٥١١/٢.

للزنا وداعية له، فإذا اقتضت الضرورة النظر للأجنبية للعلاج حفاظاً على النفس كان أولى.

والأركان في الصلاة مكمل لضروراتها، فإذا أدى طلبه إلى أن لا تُصلى - كالمريض غير القادر - سقط المكمل، أو كان في إتمامها حرج ارتفع الحرج وصلى على حسب ما أوسعته الرخصة، إلى أشباه من هذا القبيل في الشريعة تفوق الحصر، كلّها جارٍ على هذا الأسلوب<sup>(١)</sup>.

**ومجمل القول:** إنّ المتتبع لأحكام التشريع الإسلامي يجد أنّ كلّها جاءت إما لحفظ أمرٍ من الضروريات، وإما لحفظ أمرٍ من الحاجيات، وإما لحفظ أمرٍ من التحسينيات، وإما لتكميل نوعٍ من هذه الأنواع الثلاثة. وكلّ هذه تشمل جميع مصالح الإنسان، فأَيّ مصلحة للإنسان لا تخرج عن هذه الأمور في أيّ زمانٍ أو مكانٍ مما يؤكد شمول التشريع الإسلامي<sup>(٢)</sup>.

وهذه المقاصد الثلاثة للتشريع الإسلامي هي أساس التشريع، ويلزم عن ذلك أن تختصّ بمثل خصائص التشريع وأهمّها (الربانية) مما يجعل من تلك المقاصد في غاية الكمال والإتقان والإحكام. قال الشاطبي: "إنّ الشريعة مبنية على اعتبار المصالح، وأنّ المصالح إنّما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك، لا من حيث إدراك المكلف"<sup>(٣)</sup>.

وينبثق عن هذه الخاصية خصائص عديدة، أهمّها (العموم والثبات) بمعنى: شمول المقاصد لجميع أنواع التكليف والمكلفين، والأحوال والأزمان والأماكن، وتحقيقها لمصالحهم دون اختلال، فهي إذن أبدية كلّية، قال الشاطبي في هذا المعنى: "إذا ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الدنيوية والأخروية، وذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكلّ ولا بحسب الجزء، وسواءً في ذلك ما كان من قبيل الضروريات، أو الحاجيات، أو التحسينيات، فإنّها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يختل نظامها أو تختل أحكامها لم يكن التشريع موضوعاً لها، إذ ليس كونها مصالحاً إذ ذاك بأولى من كونها مفاسد، لكنّ الشارع قاصدٌ بها أن تكون تلك

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات، ٢٩/٢-٣٠.

(٢) راجع خاصية الشمول في التشريع، ص ١٣-١٧ من هذا البحث.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٤٢/٥.

مصالح على الإطلاق، فلا بُدَّ أن يكون وضعها على ذلك الوجه أدياً وكتياً وعماماً في جميع أنواع التكليف، والمكلفين، وجميع الأحوال، وكذلك وجدنا الأمر فيها والحمد لله<sup>(١)</sup>.

والنتيجة التي يمكن الخروج بها هي: أن مقاصد التشريع العامة ثابتة لا تتغير ولا تتبدل بتغير الأزمان والأحوال، فقد قام البرهان القطعي على اعتبارها، وسائر الفروع مستندة إليها، فإذا فرض أن ثمة تغيير طرأ عليها باختلاف الزمن، فهذا التغيير لا يكون أبداً في أصلها، فمصالح العباد كما ثبت لا تخرج عن كونها ضروريات، أو حاجيات، أو تحسينيات، إنما التغيير يطرأ على الإلحاق، بمعنى: إلحاق الفرع بالأصل، والجزء بالكل.

وسبب هذا التغيير - كما أرى - يعود إلى أمور ثلاثة:-

الأول: تغيير الزمن، فمثلاً: كان جهاز الهاتف قبل عدة سنوات يلحق بالتحسينيات، واليوم يلحق بالحاجيات.

الثاني: اختلاف نظرة العلماء إلى المصلحة الجزئية، فقد يلحقها أحدهم بالضروريات، ويلحقها آخرون بالحاجيات، كأصل البيع والإجارة، فالقرافي يلحقها بالضروريات، وغيره يلحقها بالحاجيات.

الثالث: اختلاف الشخص، فقد تكون المصلحة الجزئية لشخص ما حاجية، ولشخص آخر تحسينية، فعلى سبيل المثال: الهاتف النقال قد يكون لشخص ما أمراً حاجياً، ولآخر أمراً تحسينياً.. والله أعلم.

### مراتب مقاصد التشريع وعلاقتها بالأحكام

مما سبق ثبت بالبرهان القاطع أن مقاصد التشريع (غاياته الكبرى) محصورة في حفظ ضروريات الخلق، وحاجياتهم، وتحسينياتهم، قال ابن أمير الحاج: "وحصر المقاصد في هذه

(١) الشاطبي، الموافقات، ٦٢/٢. وانظر خصائص مقاصد التشريع عند: اليبوي: محمد سعد، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٤٢٢-٤٢٤، ٤٢٢-٤٢٩.

ثابت بالنظرِ إلى المواقع، وعادات المِلل، والشرائع بالاستقراء<sup>(١)</sup>.

والمقاصد الضرورية أصلٌ للمقاصد الحاجية والتحسينية؛ لأنّ مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة عليها بحيث لو اختلفت اختل نظام الدنيا ولم يوجد النعيم الآخروي، فهي المقصود الأعظم كما قال الشاطبي: "إنّ المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة المحافظة على الأول منها وهو قسمُ الضروريات، ومن هنالك كان مراعى في كل ملة، بحيث لم تختلف فيه المِلل كما اختلفت في الفروع، فهي أصول الدين، وقواعدُ الشريعة وكلياتُ الملة"<sup>(٢)</sup>.

ويليها في المرتبة الثانية المقاصد الحاجية، ثم تأتي المقاصد التحسينية في المرتبة الثالثة، يقول الإمام الغزالي مؤكداً هذا الترتيب في المقاصد الكلية الثلاث: "وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضروريات فهي أقوى المراتب في المصالح، ثم الحاجيات والتحسينيات"<sup>(٣)</sup>، وتعتبر المقاصد الحاجية مكملةً للمقاصد الضرورية، والمقاصد التحسينية مكملةً للمقاصد الحاجية، وكلاهما مكمّلٌ للمقاصد الضرورية، يقول الشاطبي ما نصّه: "المقاصدُ الضرورية في الشريعة أصلٌ للحاجية والتحسينية، فالأمور الحاجية حائمة حول حمى الضروري، إذ هي تردّ على الضروريات، تكملها بحيث ترتفع بالقيام بها واكتسابها المشقات، والأمور التحسينية كذلك، فهي إما مكملة لضروري أو حاجي..."<sup>(٤)</sup>.

وينبغي العمل على تحقيقها جميعاً، فبتحقيقها تنظم الحياة على أكمل وجه، فإذا اختلف شيءٌ منها كان الخلل الذي يلحقها يتفاوت بتفاوت موضع الخلل، فإذا انعدم الضروري أو اختلف انعدم ما بعده من الحاجي أو التحسيني أو اختلف، لأنّ انعدام الأصل أو اختلاله موجبٌ لانعدام الفرع أو اختلاله، يقول الشاطبي: "إنّ الضروري أصلٌ لما سواه من الحاجي والتكميلي، ثم

(١) الحلبي: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير شرح التحرير في أصول الفقه، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ =

١٩٩٩م، ١٨٣/٣. الأمدي: سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، ٢٥٢/٣.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٤٣/٢.

(٣) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ٦٣٧/١-٦٣٩.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٣١/٢-٣٣.



يقول: إنَّ اختلال الضروري يلزم منه اختلالُ الحاجيِّ والتحسيني بإطلاق<sup>(١)</sup>، أي اختلالاً تاماً. ثم يضرب لذلك أمثلة ويقول: فلو فرضنا ارتفاع أصل البيع من الشريعة، لم يمكن اعتبار الجهالة والغرر، وكذلك لو ارتفع أصل القصاص، لم يمكن اعتبار المماثلة فيه<sup>(٢)</sup>.

ولا يلزم من انعدام الحاجي والتحسيني انعدام الضروري، ولكن قد يلحقه نقصٌ أو خلل، يقول الشاطبي: "إنه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما"<sup>(٣)</sup>؛ لأنَّ في إبطال الأخفِّ جرأةً على ما هو أكذُّ منه، ومدخلٌ للإخلال به، فصار الأخفُّ كأنه حمىٌ للأكثَر، والرائع حول الحمى يوشك أن يقع فيه، فالمخلُّ بالمكمل كالمخلُّ بالمكمل من هذا الوجه، فالتارك لمكملات الصلاة مثلاً يجرؤ على ترك الصلاة، والبيع إذا اختلَّ فيه ما هو من المكملات كانتفاء الغرر والجهالة، أو شك أن لا يحصل للمتعاقدين أو لأحدهما مقصود، فكان وجود العقد كعدمه<sup>(٤)</sup>.

وعلى هذا تكون الأحكام المشروعة لحفظ الضروريات أهم الأحكام، ويليهما الأحكام المشروعة لتوفير الحاجيات، ثم تليها الأحكام المشروعة للتحسينات، والأصل أن نراعيها جميعاً. ولكن في بعض الظروف قد يكون في مراعاة الحاجيِّ إبطالٌ للضروري، أو في مراعاة التحسيني إبطالٌ للحاجيِّ فيحدث الخلل ولا تعود الأحكامُ محققةً لغاياتها.. فكانت القواعد الضابطة لتحقيق مقصود الشارع من الأحكام، ولضمان سلامة الوصول إلى حفظ المقاصد الثلاثة بنظام.

#### ومن أهم هذه القواعد الضابطة:-

أكد المراتب الضروريات، فالحاجيات فالتحسينيات<sup>(٥)</sup>، وينبثق عنها:-

(١) الشاطبي، الموافقات، ٣١/٢.

(٢) المرجع السابق، ٣٣/٢.

(٣) المرجع السابق، ٣١/٢.

(٤) انظر: المرجع السابق، ٣٨/٢-٤٠.

(٥) الشاطبي، الموافقات، ٣٨/٢.

المصلحة الأصلية أولى من التكميلية<sup>(١)</sup>، أو الأصلُ مقدّمٌ على ما هو مكملٌ له بالبداهة، فلا يُراعى حكم تحسيني إذا كان في مراعاته إخلالٌ بحكم ضروري أو حاجي؛ لأنّ المكمل لا يُراعى إذا كان في مراعاته إخلالٌ بما هو مكملٌ له، فالصلاة ضرورية لحفظ الدين، واستقبال القبلة مكمل، فلا يصحّ أن تسقط الصلاة للعجز عن استقبال القبلة. والعلاجُ من الأمراض ضروري لحفظ النفس، وسرّ العورات تحسيني، فلا يصحّ أن يكون اعتبار الثاني مانعاً من الأول، ولهذا يُباح كشف العورة عند الحاجة إلى العلاج. وكذلك اغتفرت الجهالة في المزارعة والمساقاة؛ لأنّ حاجة الناس أولى من مراعاة هذه التحسينيات، فالضروريات تبيح المحظورات من الحاجيات، والحاجيات تبيح المحظورات من التحسينيات، والأمر جارٍ في كلّ مقصدٍ مع مكملاته.

وإذا ثبتَ هذا التفاوت في المقاصد الكليّة الثلاثة فإنّ التفاوت حاصل في الضروريات الكليّة الخمس، فالدين عند جمهور الأصوليين مقدّم على ما سواه من الضروريات<sup>(٢)</sup>؛ ولهذا وجب الجهاد حفظاً للدين وإن كان فيه تضحية بالنفس، واتفق الأصوليون على تقديم النفس على الأمور الأخرى، واختلفوا في الترتيب بين النسل والعقل، فمنهم من قدّم النسل على العقل وهم الأكثرية كالأمدي وابن الحاجب وابن أمير الحاج<sup>(٣)</sup>، ومنهم من قدّم العقل على النسل كابن السبكي في جمع الجوامع<sup>(٤)</sup>.

وبهذا يكون ترتيب الضروريات الخمس عند الجمهور: الدين، النفس، النسل، العقل، المال، وهكذا تترتب الأحكام المتعلقة بها، وعلى هذا فلا يُراعى حكم عائدٌ إلى حفظ النفس إذا أخلّ بحكمٍ راجعٍ إلى حفظ الدين، ولا يُراعى حكم راجعٍ إلى حفظ العقل إذا أخلّ بحكم راجعٍ إلى

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/٢٦.

(٢) انظر: السبكي: علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٤هـ=١٩٨٤م، ٣/٢٤١. الزركشي، البحر المحیط، ٦/١٨٨. الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ٤/٢٤٣. ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ٣/٢٩٤. الأسنوي: جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٠هـ=١٩٨٠م، ص٤٩٧.

(٣) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ٤/٢٤٥. ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ٣/٢٩٤. مختصر ابن الحاجب مع شرح أعضد، ٢/٣١٨، نقلًا عن اليوبي: محمد سعد، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٣١٤.

(٤) ابن السبكي، شرح الجلال المحلّي على جمع الجوامع المطبوع مع حاشية العطار، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢/٣٢٣.

حفظ النفس وهكذا، ولهذا أبيح شرب الخمر إذا أكره على شربها بإتلاف نفسه، أو اضطر إليها في ظمأ شديد، وأبيح إتلاف مال غيره إذا أكره على إتلاف نفسه.

فالقاعدة إذن: لا يُراعى حكم ضروري إذا كان في مراعاته إخلالٌ بضروريٍّ أهم<sup>(١)</sup>.

وإذا ثبت أن الشارع الحكيم قصد من التشريع حفظ ضروريات الخلق، وحاجياتهم، وتحسيناتهم، وهي ثابتة لا تتغير، وقد سار الشارع في ترتيبها على نهج ثابت لا يتغير لزم عقلاً أن يكون المجتهد الذي يستنبط الأحكام من الأدلة على علم بمقاصد الشارع ونهجه في ترتيبها، فهي تعيينه على فهم النصوص حق الفهم، وتضمن له صحة وسلامة الأحكام المستنبطة، فإذا تعارضت الأحكام الخادمة للمقاصد الكلية الثلاثة قدام الأصل على المكمل، وإذا تعارضت الأحكام الخادمة للضروريات قدام الأهم على المهم. فإذا احتملت دلالة الألفاظ والعبارات على المعاني عداً وجوه رجح واحداً منها بالوقوف على مقصود الشارع، وإذا استجدت وقائع لم تتناولها النصوص الجزئية بشكل مباشر اهتدى إلى أحكامها بالوقوف على مقصود الشارع، وإذا تعارضت ظواهر النصوص مع مقصود الشارع أول النص ليتفق مع مقصود الشارع، كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه- في قضية قسمة الأرض المفتوحة على الغانمين، فخصص عموم الآية القرآنية: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه﴾<sup>(٢)</sup>، وجعله قاصراً على المنقول دون العقار، وعلل ذلك حتى لا يتعارض مع مقصود الشارع من العدل والتكافل الاجتماعي الذي يوصل إلى حفظ ضروريات الجماعة<sup>(٣)</sup>. وكما فعل معاذ بن جبل رضي الله

(١) انظر هذا المعنى عند: الشاطبي: الموافقات، ٢/٢٤-٤٣. الريسوني، نظرية المقاصد ص ١١١-١١٢. خلاف: عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ط٧، مكتبة الدعوة الإسلامية، شباب الأزهر، ١٣٧٦هـ=١٩٥٦م، ص ٢٠٥-٢٠٧. شلبي: محمد مصطفى، أصول الفقه، ص ٥١٨-٥١٩. بدران: بدران أبو العنين، أصول الفقه الإسلامي، ص ٣٤٣-٣٤٥. الزحيلي: د. وهبة، أصول الفقه الإسلامي، ٢/١٠٥٤-١٠٥٦. حسب الله: علي، أصول التشريع الإسلامي، ص ٢٦٣-٢٦٤. العالم: يوسف، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص ١٨٩-١٩٠.

(٢) سورة الأنفال، آية رقم: ٤١.

(٣) القاضي: أبو يوسف، كتاب الخراج، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٩٩هـ=١٩٧٩م، ص ٢٤-٢٥. القرضاوي: د. يوسف، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ط٢، دار الفكر، الكويت، ١٤١٠هـ=١٩٨٩م، ص ٤٥. القرضاوي، السياسة الشرعية، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م، ص ٢٦٥. الدريني، المناهج الأصولية، ص ١٥٣-١٥٥.

عنه - عندما قال لأهل اليمن: "إئتوني بخميص أو لبيس"<sup>(١)</sup> أخذه منكم مكان الذرة والشعير، فإنه أهون عليكم وأنفع للمسلمين بالمدينة"<sup>(٢)</sup>، فأجاز أخذ القيمة من الزكاة لأنه رأى أن الالتزام بحرفية النص يتعارض مع مقصود الشارع الحكيم من تشريع الزكاة.

وقد نقل السيوطي عن الغزالي قوله في كتاب (حقيقة القولين): "مقاصد الشرع قبلة المجتهدين، من توجه إلى جهة منها أصاب الحق"<sup>(٣)</sup>. بل إن الإمام الشاطبي جعل العلم بالمقاصد الشرط الرئيس للمجتهد<sup>(٤)</sup> إيماناً منه أن كليات الشريعة وجزئياتها متوازنة ومتكاملة لا خلل فيها ولا اختلاف، ويجب أن لا يؤخذ أحدهما بمعزل عن الآخر، بل يجب اعتبار الكليات بالجزئيات؛ لأن الجزئيات إنما جيء بها لإقامة الكليات فلا يجوز أن تتخلف الجزئيات عن مقتضى الكلي إلا لعارض، يقول الشاطبي في هذا المعنى: "إن الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة في إقامة الكلي، لم يصح الأمر بالكلي من أصله"<sup>(٥)</sup>.

ويقول في موضع آخر: "فالنظر الكلي فيها (أي في المقاصد الكلية الثلاث) منزل للجزئيات، وتنزله للجزئيات لا يخرم كونه كلياً، وهذا المعنى إذا ثبت دل على كمال النظام في التشريع، وكمال النظام فيه يأبى أن ينخرم ما وُضع له، وهو المصالح"<sup>(٦)</sup>.

(١) خميص أو لبيس: أنواع من الثياب، والخميص أو (خميس) ثوب طوله خمسة أذرع، وقيل الصفيق من الثياب، أما لبيس أي ملبوس. انظر فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب العرض في الزكاة، ٣/٣١٢.

(٢) ابن سلام: أبو عبيد القاسم، كتاب الأموال، ط٣، تحقيق وتعليق محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ودار الفكر، القاهرة، ١٤٠١هـ=١٩٨١م، ص ٦١. ونكره البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب العرض في الزكاة، ٤٣١/١، بلفظ قريب جداً.

(٣) السيوطي: الشيخ جلال الدين عبد الرحمن، الاجتهاد، الرد على من أخذ إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، تحقيق ودراسة د. فؤاد عبد المنعم إسمير، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٤٠٤هـ=١٩٨٤م، ص ١٨٢.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٤١/٥.

(٥) الشاطبي، الموافقات، ٩٦/٢.

(٦) الشاطبي، الموافقات، ٦٢/٢.

## المطلب الثالث: أسس التشريع:-(<sup>1</sup>)

يُعتبر التشريع الإسلامي كالبناء، ولا بُدَّ للبناء من أسس يقوم عليها، ولكي يكون البناء قوياً لا بدَّ لهذه الأسس أن تكون قوياً وثابتة.

وأسس التشريع لازمة له، لا تتفك عنه، وأيُّ انفكاكٍ للتشريع عن أسسه يُعرّضُ البناءَ التشريعي للخلل ومن ثمَّ الهدم.

وأهم أسس البناء التشريعي الإسلامي ثلاثة:-

الأول: جلب المصالح ودرء المفسد.

الثاني: التيسير ورفع الحرج.

الثالث: إقامة العدل.

ولأهمية هذه الأسس رأيت أن أتحدّث عن كلّ واحدٍ منها على حدة.

### الأساس الأول: جلب المصالح ودرء المفسد:-

تبيّن لنا مما سبق وبشكل قاطع أنّ مقاصد التشريع العامّة هي حفظ ضروريات الخلق وحاجياتهم وتحسينياتهم، وأنَّ أصلها وأعظمها هو حفظ الضروريات الخمس، والحاجيات والتحسينيات حائمة حولها تكملها وتخدمها وتحسّن صورتها، وبحفظها جميعاً تتحقّق مصالح الخلق العاجلة والأجلة، ومن أجل ذلك شرع الحكيم سبحانه الأحكام الشرعية الحافظة لها وجوداً وعدمياً، وجعل لكلِّ حكم مقصداً شرعياً خاصاً هو بدوره ساعياً في تحقيق المقاصد الخمس العامّة. وينشأ عن تحقيق الحكم الشرعي للقصد الشرعي مصلحة، وعن تفويت الحكم الشرعي للقصد الشرعي مفسدة، فالمصلحة إذاً هي: المحافظة على مقصود الشارع من الحكم، والمفسدة: تفويت مقصود الشارع، وفي هذا المعنى يقول الغزالي: "المصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو: أن يحفظ عليهم دينهم... ثم يقول: فكلّ ما يتضمّن حفظ

---

(1) أسس التشريع: هي القواعد الأساسية التي ابنتى عليها التشريع الإسلامي ابتداءً لكي تتحقّق واقعاً عند تطبيق الأحكام الشرعية، وإذا فُقدت تفقد الأحكام شرعيتها ويتعرض البناء التشريعي للهدم.

هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكلُّ ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة<sup>(١)</sup>.

ويقول البوطي: "المصلحة: المنفعة التي قصدتها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم، ونفوسهم، وعقولهم، ونسلهم، وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها"<sup>(٢)</sup>، ويقول الزرقا ما نصّه: "إنّ المصالح والمفاسد في الشرع الإسلامي هي التي تنفق أو تتنافى مع مقاصد الشريعة، وإنّ أول مقاصدها الضروريات"<sup>(٣)</sup>.

وبهذا يتبيّن عمق الرابطة بين مصالح الخلق ومقاصد التشريع، فلا تعتبر المصلحة في نظر الشرع حتى تكون محققة لمقصود الشارع، وذلك إمّا أن يشهد لها نصٌّ شرعي صراحةً أو ضمناً، أو إجماعاً أو قياساً، أو أن تكون ملائمةً ومناسبةً للمشروعات<sup>(٤)</sup>.

ولا يستقل العقل البشري بمعرفتها لأنه قاصر ويتأثر بالهوى، وبالتالي فهو غير معصوم عن الخطأ، فتتسأ المفاسد بدلاً من المصالح، فمثلاً قد يستحل الإنسان الخمر والسرقّة لأنه يراها نافعة له مع أنها ضارة في نظر الشرع، وقد يجد في الزكاة نقصاً لماله -بتأثير شهوة حبّ المال- مع أنها تطهيرٌ له في نظر الشرع، يقول الله تعالى مؤكداً هذا المعنى: «ولوا تبع الحقّ أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهنّ»<sup>(٥)</sup>، ويقول الأستاذ الزرقا -رحمه الله-: "... فلا يُعتبر مصلحةً أو مفسدةً إلا ما اعتبره الشارع كذلك قطعاً لفوضى المقاييس الشخصية وتضاربها"<sup>(٦)</sup>.

ويقول العالم: "المصلحة الشرعية مصدرها هديّ الشرع، وليس هديّ النفس، أو العقل المجرد؛ لأنّ العقل البشري قاصر؛ لأنه محدود بالزمان والمكان، ولأنه لا يستطيع التجرد عن

(١) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ١/٦٣٦.

(٢) البوطي: محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ط٤، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م، ص ٢٣.

(٣) الزرقا: مصطفى أحمد، الاستصلاح والمصالح المرسلّة في الشريعة الإسلامية، ط١، دار القلم، دمشق، ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م، ص ٤١.

(٤) انظر تفصيل ذلك في: السرتاوي: علي محمد، مبدأ المشروعية في الشريعة الإسلامية، ص ١٢٠-١٣٣.

(٥) سورة المؤمنون، آية رقم: ٧١.

(٦) الزرقا: مصطفى أحمد، الاستصلاح، ص ٤٠.

مؤثرات البيئة وبواعث الهوى والأغراض، والعواطف<sup>(١)</sup>.

ولا يفهم من هذا أن دور العقل لاغ في إدراك المصالح، ولكن المقصود هو عدم استقلال العقل البشري بفهم المصالح، ولا بُد من عرض خبرات العقول على ميزان الشرع، فإن وافقت نصوصه وقواعده، أخذ بها وكان عندئذ عملاً بالنص، وإن لم توافق أهملت، فلا بُد أن يستند الرأي العقلي إلى النص الشرعي، يقول الشاطبي: "إن الرأي لا يُعتبرُ شرعاً إلا إذا استند إلى النقل"<sup>(٢)</sup>، والتشريع الإسلامي بهذه الصفة يتفوق على التشريعات الوضعية.

وإذا ثبت أن الأحكام الشرعية معللة بمصالح العباد، وأن مصالح العباد مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمقاصد التشريع، ومقاصد التشريع كما بيئنا سابقاً ثابتة، يلزم من ذلك عقلاً أن تكون رعاية مصالح العباد أساساً ثابت لا يتغير، وعلى المجتهد مراعاة سنن الشارع في التشريع بمراعاة هذا الأساس إبان استنباطه للأحكام وإبان تنزيلها على الوقائع المستجدة.

فعند استنباطه للأحكام عليه أن يراعي أن الحكم المستنبط يجلب مصلحةً معتبرة، أو يدرأ مفسدةً تؤدي بدورها إلى تحقيق مقاصد الشارع الأساسية، ولا يجوز له أن يستقل برأيه بتحديد المصلحة، فهو كاشفٌ للمصلحة لا منشيءٌ لها.

وعند تنزيله الأحكام على الوقائع المستجدة وتصرفات المكلفين عليه أن يراعي الضوابط التي وضعها العلماء لضمان ألا تفوت هذه المصلحة ما هو أهمُّ منها.. والأصل أن يراعي المصالح جميعها، وإن لم يمكن ذلك إلا بهدم بعضها يُقدّم المصلحة الأصلية على المصلحة التكميلية، ويُقدّم المصلحة الأهم على الأقل منها أهميّة، يقول ابن القيم: "... فإن الشريعة مبناهَا على تحصيل المصالح بحسب الإمكان، وأن لا يفوت منها شيء، فإن أمكن تحصيلها كلّها حصلت، وإن تراجعت ولم يمكن تحصيل بعضها إلا بتفويت البعض قُدّم أكملها وأهمّها وأشدّها طلباً للشارع"<sup>(٣)</sup>.

(١) العالم: يوسف، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص ١٤٠-١٤١.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٢٢٧/٣.

(٣) ابن قيم الجوزية: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر النمشقي، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩/٢.

وبناءً على هذا فالمصلحة الضرورية مقدّمةً على المصلحة الحاجية عند التعارض، وهذه مقدّمة على المصلحة التحسينية. وفي الضروريات مصلحة الدين مقدّمة على مصلحة النفس، ومصلحة النفس مقدّمة على مصلحة المال، وهكذا بنفس الترتيب الذي ترتبت عليه أحكام المقاصد التشريعية الكلية. فعلى سبيل المثال: "النفوس محترمةٌ محفوظةٌ ومطلوبةٌ الإحياء، بحيث إذا دار الأمرُ بين إحيائها وإتلاف المال عليها، أو إتلافها وإحياء المال، كان إحيائها أولى، فإن عارض إحيائها إماتة الدين، كان إحياء الدين أولى، وإن أدّى إلى إماتتها، كما جاء في جهاد الكفار وقتل المرتدّ... وإذا عارض إحياء نفسٍ واحدةٍ إماتةً نفوسٍ كثيرةٍ كان إحياءُ النفوس الكثرية أولى<sup>(١)</sup>.

أمّا إذا تعارضت المفسدات أو المضارّ فيرتكب أخفّها، تفادياً لما هو أشدّ، ويستشهدون لذلك بما جاء في القرآن الكريم من خرق صاحب موسى عليه السلام للسفينة وهو ضررٌ ظاهر، قال تعالى: ﴿فانطلقا حتى إذا مركبا في السفينة خرقها، قال أخرقتها لتغرق أهلها لقد جئت شيئاً إمرأاً﴾<sup>(٢)</sup>، ولكن أقدم عليه صاحب موسى عليه السلام منعاً لضرر أكبر منه وهو مصادرة السفينة كلّها، إذا بدت سالمة من العيوب من أصحابها المساكين لحساب ملك ظالم<sup>(٣)</sup>. قال تعالى: ﴿أمّا السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصباً﴾<sup>(٤)</sup>.

وعلى هذا قامت قاعدة كبيرة أخرى، وهي: إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما. أو يرتكب أخف الضررين<sup>(٥)</sup>.

ولهذا شرع التصاص والحدود وقتال البغاة، وجاز دفع المال إلى الكفار إذا أحاطوا

(١) الشاطبي، الموافقات، ٦٤/٢.

(٢) سورة الكهف، آية رقم: ٧١.

(٣) انظر: الصابوني: محمد علي، صفوة النفاسير، ط٩، دار الصابوني، القاهرة، ٢/١٩٩-٢٠١. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٣٦-٣٣/١١.

(٤) سورة الكهف، آية رقم: ٧٩.

(٥) ابن نجيم: زين العابدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ٥١٤٠٠=١٩٨٠م، ص٨٩.



بالمسلمين ولا مقاومةً بهم<sup>(١)</sup>.

ولأنّ المنافع والمضارّ عامتها أن تكون إضافية لا حقيقية، بمعنى: أنّها منافع أو مضارّ في حالٍ دون حالٍ، وبالنسبة إلى شخصٍ دون شخصٍ، أو وقتٍ دون وقتٍ<sup>(٢)</sup>، فكثير من الأمور تكون منافع عند قومٍ، مفسدات عند قومٍ آخرين، أو تكون منافع في وقتٍ ما ومفسدات في أوقاتٍ أخرى، أو تكون منافع في ظلّ ظروفٍ معينة ومفسدات في ظلّ ظروفٍ أخرى... وبناءً على هذا فقد تتعارض المصالح والمفاسد عند تنزيل الأحكام على الوقائع المستجدة أو تصرفات المكلفين، فإذا اجتمعت المصالح والمفاسد فإنّ أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد فعلنا ذلك امتثالاً لأمر الله تعالى منها، لقوله سبحانه: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾<sup>(٣)</sup><sup>(٤)</sup>. وإذا لم يمكن تحصيل المصالح "فلا بدّ من الموازنة بينهما، والعبرة للأغلب والأكثر، فإنّ للأكثر حكم الكل"<sup>(٥)</sup>.

فإذا كانت المفسدة أغلب وأكثر على الأمر من المصلحة وجبّ منعه لغلبة مفسدته ولم تعتبر المنفعة القليلة الموجودة فيه، قال العزّ بن عبد السلام: "وإنّ تعدّد الدرء والتحصيل... فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة، ولا نبالي بفوات المصلحة، قال الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾<sup>(٦)</sup>، حرّمهما لأنّ مفسدتهما أكبر من نفعهما"<sup>(٧)</sup>.

وبعد، فيمكن الخروج بنتيجة هامة وهي أنّ جلب المصالح ودرء المفاسد أساس ثابت تقوم عليه الأحكام الشرعية، فإذا انهدم أو اختلّ فقدت الأحكام شرعيّتها، وهو ملازم للأحكام لا ينفك عنها في كلّ الظروف، ولهذا وجدت قواعد الموازنة عند تعارض المصالح مع المفاسد أو مع بعضها البعض إبان تنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع.

(١) السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن، الأشباه والنظائر، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ=١٩٨٣م، ص٨٧.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٦٥/٢.

(٣) سورة التنازين، آية رقم: ١٦.

(٤) العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ٨٣/١.

(٥) القرضاوي، في فقه الأولويات، ص٢٧.

(٦) سورة البقرة، آية رقم: ٢١٩.

(٧) العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ٨٣/١.

## الأساس الثاني: التيسير ورفع الحرج:-

يمتاز التشريع الإسلامي بأنه تشريع مثالي، بمعنى: أنه يجعل للمثل العليا والكمالات الخلقية المقام الأول، وفي كل تشريعاته يوجه إرادات المكلفين نحو تحقيق هذه المثل والغايات، ولكنه في الوقت نفسه تشريع واقعي أي أن الواقع مادة للدرس والتمحيص، فما كان منه موافقاً لغايات ومقاصد التشريع العليا أقره، وما كان مخالفاً ألغاه، وما كان فيه بحاجة إلى إصلاح أصله، ولكن الإلغاء والإصلاح يكون وفق حكمة وتدبير عليم خبير<sup>(١)</sup>.

وإذا ثبت أن التشريع الإسلامي جاء عاماً لكل البشر، والبشر لا يُعقل أن يكونوا على وزن واحد يلزم من ذلك عقلاً أن يكون في تشريعاته ما يتناسب مع كافة البشر على مختلف أجناسهم وألوانهم وأمكنتهم وأزمانهم؛ فكان من أهم الأسس التي ابنتي عليها التشريع الإسلامي أساس (التيسير ورفع الحرج)، وهو من أسس التشريع المقطوع بها، والأدلة على ذلك بلغت مبلغ القطع كما يقول الشاطبي<sup>(٢)</sup>، وهي جارية في الكتاب والسنة والإجماع والاستقراء.

ففي الكتاب الكريم أدلة التيسير ورفع الحرج كثيرة، منها العام ومنها الخاص، فمن الأدلة العامة قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾<sup>(٣)</sup>، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنكُمُ وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾<sup>(٤)</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾<sup>(٥)</sup>.

ومن الأدلة الخاصة قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الضَّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ حَرَجٌ﴾<sup>(٦)</sup>، وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ، وَلَا

(١) الدريني، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، ٢٤/١.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٥٢٠/١.

(٣) سورة البقرة، آية رقم: ١٨٥.

(٤) سورة النساء، آية رقم: ٢٨.

(٥) سورة الحج، آية رقم: ٧٨.

(٦) سورة التوبة، آية رقم: ٩١.

على المرض حرج<sup>(١)</sup>، إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة المماثلة في المعنى.

وفي السنة النبوية الشريفة قال الرسول ﷺ: [ عباد الله وضع الله الحرج ]<sup>(٢)</sup>، ومن سنته عليه الصلاة والسلام أنه [ ما خَيْر بين أمرين قط، إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثماً ]<sup>(٣)</sup>.

وعندما بعث معاذاً وأبا موسى الأشعري إلى اليمن أوصاهما قائلاً: [ يسراً ولا تعسراً، وبشراً ولا تُنفراً، وتطاوعاً ولا تختلفا ]<sup>(٤)</sup>.

وقد نقل الشاطبي الإجماع الذي انعقد بين علماء الأمة الإسلامية على عدم وقوع المشقة غير المعتادة في التكليف الشرعية<sup>(٥)</sup>.

وقد دل استقراء الأدلة الجزئية في القرآن والسنة أنها بلغت من الكثرة بحيث دلت بمجموعها وبشكل قاطع على أن الحرج مرفوع في جميع أبواب التشريع وكأنه عموم لفظي، يقول الشاطبي: "وإذا فرضنا أن رفع الحرج في الدين مثلاً مفقود فيه صيغة عموم فإننا نستفيد من نوازل متعددة خاصة، مختلفة الجهات متفقة في أصل رفع الحرج، كما إذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء، والصلاة قاعداً عند مشقة القيام، والقصر والفطر في السفر، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم... والعفو في الصيام عما يعسر الاحتراز منه من المفطرات كغبار الطريق ونحوه إلى جزئيات كثيرة جداً

(١) سورة الفتح، آية رقم: ١٧.

(٢) ابن ماجه: أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، كتاب الطب، باب ما أنزل الله داءً إلا أنزل له شفاءً، حديث رقم: ٣٤٣٦، ١١٢٧/٢. وفي مجمع الزوائد إسناده صحيح، ورجاله ثقات، ٤٩/٤. وقال الألباني: حديث صحيح، الألباني: محمد ناصر الدين، صحيح سنن ابن ماجه، كتاب الطب، باب ما أنزل الله داءً إلا أنزل له شفاءً، ٢/٢٥٢.

(٣) صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب صفة النبي ﷺ، حديث رقم: ٣٥٦٠، ١١٠٢/٣، وكتاب الأئمة، باب قول النبي ﷺ يسرّوا ولا تعسّروا، حديث رقم: ٦١٢٦، ١٩٣٠/٤. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب مباحته ﷺ للأئمة، حديث رقم: ٢٣٢٧.

(٤) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب ما يكره من التنازع والاختلاف في الحرب، حديث رقم: ٣٠٣٨، ٩٣٣/٢.

(٥) الشاطبي، الموافقات، ٢١٢/٢.

يُحصلُ من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج. فإننا نحكمُ بملق رفع الحرج في الأبواب كلها عملاً بالاستقراء فكأنه عمومٌ لفظي<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا فأساس التيسير ورفع الحرج أمرٌ مقطوع به، والقطع يلزم عنه الثبات.

ولمبدأ التيسير ورفع الحرج مظاهر كثيرة في أحكام الشريعة الإسلامية كشرعية الرخص والتدرج في التشريع، وهي تؤكد بدورها على ثبات هذا المبدأ وجريانه في كل أحكام التشريع<sup>(٢)</sup>.

٥٨٠٨٣٤

وعلى هذا الأساس (التيسير ورفع الحرج) قامت قاعدةٌ كبيرة من قواعد الفقه الإسلامي، وهي: (المشقة تجلبُ التيسير)<sup>(٣)</sup>، قال ابن نجيم الحنفي في الأشباه والنظائر: "قال العلماء: يتخرج على هذه القاعدة جميع رخص الشرع وتخفيفاته"<sup>(٤)</sup>.

وانبثق عن هذه القاعدة قاعدةٌ أخرى هي: (الضرورات تبيح المحظورات)<sup>(٥)</sup>، والتطبيقات على هذه القاعدة كثيرةٌ غير منقطعة، فالقاعدة عامّةٌ وصالحةٌ للتطبيق في كل زمانٍ ومكان... لكنّ تطبيق هذه القاعدة ليس مطلقاً إنّما مضبوطٌ بقيود.

أولاً: التقييد بالنص:-

قال ابن نجيم: "المشقة والحرج إنّما يعتبر في موضع لا نصّ فيه، وهو مذهب أبي حنيفة ومحمد بن الحسن"<sup>(٦)</sup>.

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤/٥٨.

(٢) انظر: مظاهر التيسير ورفع الحرج عند الشاطبي، الموافقات، ٢/٢١٤-٢١٥، وكذلك ٤/٣٥٠-٣٥١. موسى: محمد يوسف، المنخل لدراسة الفقه الإسلامي، ص١٢٨-١٢٩. إبراهيم: عبد الرحمن إبراهيم، المنخل لدراسة الفقه الإسلامي، ص١٨-٢٣. القرضاوي، المنخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص١٢٦-١٣١. الخياط: عبد العزيز، المنخل إلى الفقه الإسلامي، ط١، دار الفكر، عمان، الأردن، ١٤١١هـ=١٩٩١م، ص٧١-٧٣. متولي: عبد الحميد، الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور، ط٣، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص٦٥-٧٤.

(٣) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص٧٥. وانظر: الأمثلة على هذه القاعدة ص٧٥.

(٤) المرجع السابق، ص٧٥.

(٥) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص٨٥.

(٦) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص٨٣.

ثانياً: التقييد بالقدر:-

وفي هذا المعنى جاءت القاعدة الفقهية (ما أبيض للضرورة يُقدر بقدرها)<sup>(١)</sup>، فالمضطر لا يأكل من الميتة إلا قدر سد الرمق، والطبيب إنما ينظر من العورة بقدر الحاجة.

ثالثاً: التقييد بالزمن:-

وفي هذا المعنى جاءت القاعدة (ما جاء لعذر بطل بزواله)، فالتيمم يبطل بوجود الماء قبل الدخول في الصلاة، ويبطل أيضاً إذا قدر على استعمال الماء<sup>(٢)</sup>، ولو حُجر على امرئ بسبب الجنون أو مرض الموت، فالحجر يرتفع عنه برجوعه إلى حال الإفاقة أو الصحة.

وبعد: فإذا كان نهج التشريع الإسلامي في ابتناء الأحكام الشرعية على مبدأ التيسير ورفع الحرج ثابتاً وعماماً ومضبوطاً؛ فعلى المجتهد أن يراعي هذا المبدأ عند استنباطه للأحكام، وعند تنزيله إياها على أرض الواقع بحيث لا يخرج عن القواعد والضوابط التي وضعها العلماء لسلامة وصحة الاستنباط والتطبيق، ولضمان تحقيق مقاصد التشريع، وإلا كان اجتهاده مرفوضاً وليس من الشريعة. قال ﷺ: [هلك المتنطعون]<sup>(٣)</sup>، قالها ثلاثاً. وقال ﷺ: [إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه]<sup>(٤)</sup>، وعندما علم الرسول ﷺ أن معاذاً يطيل الصلاة بالناس قال له: [يا معاذ أفتان]<sup>(٥)</sup> أنت<sup>(٦)</sup>.

الأساس الثالث: إقامة العدل:-

قلنا إن التشريع الإسلامي تشريع غائي بمعنى: أن الأحكام الشرعية مرتبطة بغاياتها،

(١) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص ٨٦.

(٢) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص ٨٦. السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن، الأشباه والنظائر، ص ٨٥.

(٣) صحيح مسلم، كتاب العلم، باب هلك المتنطعون، حديث رقم: ٢٦٧٠، ٢٠٥٥/٤. والمتنطعون: الغالون المجاوزون الحدود في أقوالهم وأفعالهم.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب الدين يسر، حديث رقم: ٣٩، ٣٦/١-٣٧.

(٥) أفتان أنت: أي منفر عن الدين وساد عنه.

(٦) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب القراءة في العشاء، حديث رقم: ٤٦٥، ٣٣٩/١.

وغاياتها تحقيق مصالح العباد ودرء المفسد عنهم.. وما الأحكام الشرعية إلا وسائل لتحقيق هذه الغايات.

وقد وضعت الشريعة معايير وخطط منهجية ثابتة وضوابط واضحة تمنع التناقض عند التطبيق، وتضمن أن تكون الأحكام الشرعية بعد تنفيذها من قبل المكلفين محققة لغاياتها من جلب مصالح العباد العامة والخاصة، ودرء المفسد عنهم، وعلى هذا فإذا تم تنفيذ الأحكام الشرعية وفق الخطة التشريعية والضوابط التي رسمها الشارع، وكان قصد المكلف من الفعل موافقاً لقصد الشارع من التشريع تحققت غايات الأحكام، وتحقق العدل، ... فالعدل في التشريع الإسلامي مرتبط بتحقيق غايات الأحكام وتجسيدها على أرض الواقع<sup>(١)</sup>.

من هنا نرى أنّ المصلحة عامة كانت أم خاصة هي الغاية، والحكم الشرعي هو الوسيلة، وتحقيق الحكم الشرعي لغايته بعد تنفيذه من قبل المكلف وفق الخطة المرسومة شرعاً هو العدل بعينه.

ولا يجيزُ الشارع بحالٍ من الأحوال تنفيذ الحكم على نحوٍ يعتسفُ الغاية؛ لأنه انحراف بالحكم عن تحقيق العدل المأمور به، وذلك مناقضةً لقصد الشارع من التشريع، ومناقضةً الشارع باطلة، فما يؤدي إليها باطل بالضرورة<sup>(٢)</sup>، فمفهوم العدل في التشريع الإسلامي ليس مفهوماً نظرياً فلسفياً عصي التطبيق إنما هو -كما قلنا- مقصود الشارع من الأحكام المتمثل في تحقيق مصالح الخلق الخاصة والعامة على أرض الواقع، يقول الأستاذ الدريني: "إن العدل في الإسلام لم يعتبره الأصوليون مفهوماً نظرياً فلسفياً مجرداً، بل تمثّله في مقصود الشارع من الحكم وهو (المصلحة) الواقعية الحقيقية فردية كانت أم عامة"<sup>(٣)</sup>.

وارتباط العدل بالمصلحة الحقيقية المعتبرة التي هي غاية الحكم يجعله مرتبطاً بمفهوم

(١) انظر: الدريني، فتحي، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، ٣١/١، ٣٤. الدريني، المناهج الأصولية، ص ١٤٩.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٢٧/٣-٢٨.

(٣) الدريني، المناهج الأصولية، ص ٤٤.

الحق؛ ذلك أن الحق في التشريع الإسلامي منشؤه الحكم الشرعي، وليس ذات الإنسان وطبيعته كما يقول الفرديون<sup>(١)</sup>.

وعليه فالأحكام الشرعية بما هي مناشئ الحق، مصدرها الله تعالى، تحصل أن الحق في التشريع الإسلامي منحة إلهية، يقول الشاطبي مقررًا هذا الأصل: "... لأن ما هو حق للعبد إنما ثبت كونه حقاً له بإثبات الشرع ذلك له، لا بكونه مستحقاً لذلك بحكم الأصل"<sup>(٢)</sup>.

والأحكام الشرعية - كما عرفنا - ما هي إلا وسائل لتحقيق غايات الشارع من التشريع المتمثلة في المصالح الحقيقية، فيلزم عقلاً أن تكون الحقوق الممنوحة إلهياً هي أيضاً وسائل لتحقيق المصالح الحقيقية للعباد، وتحقيق المصلحة كما يراه الأصوليون هو العدل؛ فتكون الحقوق أيضاً هي وسائل لتحقيق العدل.

فممارسة الحقوق بالتزام الأحكام الشرعية وفق المنهج الإلهي يضمن حصول المصالح التي مُنحت الحقوق من أجلها وهي مناط العدل أيضاً، ومناط مشروعية الحكم أو الحق، فالحقوق وسائل غاياتها المصالح كما يقول الدريني<sup>(٣)</sup>.

فأي حق يمارس دون التزام بالأحكام الشرعية سوف يعتسف الغاية التي من أجلها أعطي هذا الحق، ومن ثم يختل ميزان العدل، فلا مشروعية إذاً لهذا الحق.

والتشريع الإسلامي يعترف بالحق الفردي والحق الجماعي معاً، واعترافه بهما يجعل كلاً من المصلحة الفردية ومصلحة المجتمع معتبرةً على قدم المساواة، واعتبار المصلحتين معاً عدلٌ ينبغي العمل على تحقيقه حتى لا تفتأت إحدى المصلحتين على الأخرى. وعند التعارض

(١) هم أصحاب المذهب الفردي الذي يرى أن للفرد حقوقاً طبيعية مستمدة من ذاته هو باعتباره إنساناً ولدت معه، حيث كان يتمتع بها منذ عهد الفطرة الأولى، فالحق عندهم سابق للقانون، والقانون وظيفته حماية هذا الحق، والجماعة مسخرة لخدمة الفرد. انظر: الدريني، الحق ومدى سلطان النولة في تقييده، ص ١٠١. الصدة: عبد المنعم فرح، أصول القانون، ط ١، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٩م، ص ٣٢-٣٤.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ١٠٤/٣.

(٣) الدريني، المناهج الأصولية، ص ٤٣.

تقدّم المصلحة العامة، إذا لم يمكن التوفيق؛ لأنّ العدل يقتضي ألا تُهدر مصلحة كبرى في سبيل المحافظة على مصلحة فردية، وهذا من مقرّرات العقل والدين<sup>(١)</sup>.

والنتيجة التي يمكن الخروج بها هي: أنّ الحقوق والأحكام الشرعية مبناها وأساسها على العدل.

وأساس العدل في التشريع الإسلامي يمتاز بأنه عامّ وشامل، عام: بمعنى أنّه مخاطب به جميع المكلفين من رسل وحكام ومحكومين، يقول الله تعالى مخاطباً جميع المكلفين: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمَكْرِ وَالْبَغْيِ﴾<sup>(٢)</sup>، ويقول تعالى مخاطباً رسوله ﷺ: ﴿وَقُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ بِمَا أُنزِلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرَ لِأَعْدَلَ بَيْنَكُمْ﴾<sup>(٣)</sup>.

وشامل: بمعنى أنّه يشمل أقوال الناس وأفعالهم، يقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾<sup>(٤)</sup>، ويقول تعالى أيضاً: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا﴾<sup>(٥)</sup>، وقال ﷺ: [ إِنْ مِنْ أَعْظَمِ الْجِهَادِ كَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ ]<sup>(٦)</sup>، ومجال تطبيقه يشملُ الناس جميعاً الأولياء منهم والأعداء في كلِّ زمانٍ ومكان وفي كلِّ الظروف، وهو جارٍ في كلِّ أمورهم من عبادات، ومعاملات، وعقوبات، وفي إصدار الأحكام الاجتهادية والقضائية، وفي نطاق السياسة والحكم والإدارة ... الخ، كما لا يتأثر بغرض أو هوى من قرابة أو مودة أو عدا، أو مخالفة في الدين، كما لا يتأثر بالجاه أو الثراء، أو الفقر، وإنّما يقرّره التشريع الإسلامي حقاً إنسانياً مشتركاً، وهو بهذا عدلٌ مطلق، يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ

(١) الدريني، المناهج الأصولية، ص ٤٢-٤٣.

(٢) سورة النحل، آية رقم: ٩٠.

(٣) سورة الشورى، آية رقم: ١٥.

(٤) سورة النساء، آية رقم: ٥٨.

(٥) سورة الأنعام، آية رقم: ١٥٢.

(٦) الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب الفتن، باب ما جاء أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر، حديث رقم: ٢١٧٤، ٤/٤٧١. قال الألباني: حديث صحيح، انظر صحيح سنن الترمذي، ٢/٢٣٤. وقال المنذري في الترغيب: إسناده صحيح، انظر: تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، أبو العلى محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، دار الفكر، ١٣٩٩هـ=١٩٧٩م، ٦/٣٩٦.



أنفسكم أو الوالدين أو الأقربين إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً<sup>(١)</sup>، وقال تعالى: «ولا يجرمكم شئنا أن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى»<sup>(٢)</sup>، أي: لا يحملنكم بغض قوم على ترك العدل فيهم، بل استعملوا العدل في كل أحد صديقاً كان أو عدواً<sup>(٣)</sup>، فالعدل حق مشترك بين البشر كافة، بقطع النظر عن أجناسهم، وألوانهم وأديانهم... وتقرير أساس العدل بهذا الشكل ميزة امتاز بها التشريع الإسلامي على غيره من التشريعات، يقول الأستاذ الدريني: "... ولا نعلم أمة من أمم الأرض قديمها وحديثها قد وصلت في تقرير مبدأ العدل إلى هذا المستوى"<sup>(٤)</sup>، ويقول أيضاً: "وهو مستوى من المثالية لم ترق إليه أي من القوانين الوضعية في حاضرها وماضيها"<sup>(٥)</sup>.

والأدلة على الأمر بالعدل ووجوب إقامته، والتحذير من الظلم ووجوب مقاومته ماثورة في القرآن والسنة على نحو كبير.

وبهذا يتضح لكل ذي بصيرة أن مفهوم العدل في الإسلام يختلف اختلافاً كبيراً عن مفهوم العدل في القوانين الوضعية، فالقانون الوضعي يقتصر مبدئياً على مجرد تحقيق العدل، لا العدالة؛ لأن العدل يقتضي المساواة في الأحكام على أساس الوضع الغالب في الحياة، من غير اعتداد بتفاوت الظروف، أو اختلاف الجزئيات في الحالات المتماثلة.

وترتب على ذلك صرامة في القانون، وشدة في التطبيق بسبب اختلاف ظروف الناس وأحوالهم، فقامت إلى جانب القانون قواعد العدالة والتي تقتضي المساواة الواقعية في المعاملة للحالات المتماثلة إذا تماثلت في ظروفها وجزئياتها الواقعية... وهذا النوع من المساواة لا يستطيع واضع القانون تحقيقه؛ لأنه لا يستطيع قبل وضعه للقواعد القانونية التنبؤ مقدماً بتلك

(١) سورة النساء، آية رقم: ١٣٥.

(٢) سورة المائدة، آية رقم: ٨.

(٣) تفسير ابن كثير، ٣١/٢.

(٤) الدريني، المناهج الأصولية، ص ٤٧.

(٥) الدريني: فتحي، الحق ومدى سلطان الدولة في تقيده، ط ١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٧هـ=١٩٩٧م، ص ١٦٨.

الظروف أو الجزئيات الواقعية لكلّ من تلك الأوضاع والحالات المستقبلية<sup>(١)</sup>.

بينما واضع التشريع الإسلامي هو الله المتصف بصفة العدل، وهو خالق الناس العليم بكلّ أحوالهم وظروفهم ما كان منها، وما سيكون، ولهذا جاء التشريع الإسلامي محققاً للعدل والعدالة معاً، فالعدل والعدالة مندمجان في التشريع الإسلامي لا انفكاك لأحدهما عن الآخر.

ولما كان التشريع الإسلامي يتخذُ منهجَ الغائية، والأحكام فيه مرتبطةٌ بغاياتها، والأحكام ليست إلا وسائلَ لتحقيق هذه الغايات، والغايات تتمثلُ بتحقيق مصالح العباد الكلية منها والجزئية، التي هي مناط العدل، ... يلزم عقلاً اتّخاذ المنهج الغائي في الاجتهاد بنوعيه التشريعي والتطبيقي؛ ذلك لأنه من المسلّم به أنّ طبيعة المنهج العلمي في الاجتهاد يجب أن تتسق وطبيعة التشريع لضمان سلامة النتائج المترتبة عليه... وعليه فعلى المجتهد أن يبذل أقصى طاقاته العقلية لتفهّم مراد الشارع من النصّ وتحديد غايته واستنباط الأحكام الشرعية التي من شأنها أن تحقق مقصود الشارع منها ومن ثمّ تحقيق العدل.. "فلاجتهاد بالرأي والعدل متلازمان، فلا اجتهاد بالعقل المجرد، ولا عدلٌ بدون اجتهاد بالرأي في الشرع"<sup>(٢)</sup>. وقد أكد الإمام الغزالي هذا المعنى بقوله: "وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل؛ فإنه يأخذُ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرفٌ بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبنيٌّ على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد"<sup>(٣)</sup>.

وقد تكون المصلحة المعقولة من تشريع الحكم منصوباً عليها صراحةً أو متبادرةً من ظاهر المعنى اللغويّ دون اجتهاد.

أمّا عندما يعوز النصّ الخاصّ بالوقائع المستجدة يتّجه الاجتهاد بالرأي إلى (المصلحة)

(١) من محاضرات للدكتور علي السرطاوي أقيمت على طلبه الماجستير في جامعة النجاح الوطنية.

(٢) الدريني، المناهج الأصولية، ص ٤٥.

(٣) الغزالي، المستصفى، ١٢/١-١٣.

ذاتية كانت أم عامة، يبذل المجتهد ما في وسعه لتبينها، مراعيًا في ذلك شرعية هذه المصلحة واعتبارها بتوافر شروطها.

ويشترط الإمام مالك - رحمه الله - في المصلحة التي يُبنى عليها الحكم فيما لم يرد فيه نص خاص أن تكون معقولة فيقول: "إذا عُرِضت على العقول تَلَقَّتها بالقبول، حتى إذا رفضتها العقول كانت غير مشروعة لتخلف معقوليتها. والمقصود بالعقول: العقول العلمية المتخصصة لا العامية بدهاءة"<sup>(١)</sup>.

وفي الاجتهاد التطبيقي على المجتهد أن يتوخى العدل في المصلحة المقصودة من الحكم، فقد يتغير الحكم إذا تغيرت علته بتأثير الظروف الطارئة المتغيرة، لما للظروف الملازمة المتغيرة من أثر في تشكيل علة الحكم من جديد، والحكم يتغير بتغير عله، فكان هذا التغيير للحكم متصلاً بالعدل الذي تمثل في المصلحة، ومشروطاً بشروط العلة الشرعية التي لا تخرج بحالٍ عن المقاصد العامة للتشريع الإسلامي<sup>(٢)</sup>.

وعلى هذا يحمل اجتهاد عمر - رضي الله عنه - في عدم قطع يد السارق أيام المجاعة؛ لأنَّ علة السرقة، أو مناطها لم يتحقق في هذا الظرف العصيب، بل كانت لدفع غائلة الجوع<sup>(٣)</sup>؛ فقطع يد السارق في هذه الظروف لا يكون عدلاً.

وأساس العدل هذا يقتضي من المجتهد النظر في باعث المكلف؛ فالباعث له دور كبير في تكييف مشروعية التصرف، حيث أنه إذا كان باعث المكلف موافقاً لقصد الشارع من التشريع كان الحكم الشرعي محققاً لغايته المقصودة شرعاً والمتمثلة في المصلحة كلية كانت أم فردية، ومن ثمَّ يتجسد العدل واقعاً معاشاً.

أمَّا إذا كان قصد المكلف مخالفاً لقصد الشارع من التشريع تحصل المناقضة التي هي

(١) الدريني، دراسات وبحوث في الفقه الإسلامي المعاصر، ١/٣٢.

(٢) الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ص ٨٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٠. وابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ٣/١٧-١٨.

علة بطلان التصرف وعلة هدم العدل من أساسه.

كما يقتضي أساس العدل من المجتهد النظر في مآلات الأفعال، فقد تنقلب المصلحة الذاتية المشروعة في أصلها إلى غير مشروعة إذا أفضت إلى مآل ممنوع تحت تأثير ظرف من الظروف، كالإضرار بالمصلحة العامة، وحينئذ يلجأ إلى الخطط والمناهج التشريعية الأخرى من الاستحسان وسد الذرائع وقواعد الموازنة حتى يضبط العدل والعدالة في التشريع والتطبيق ويضمن عدم خروج الأحكام عنهما... فقاعدة سد الذرائع في حقيقتها منع الجائز المشروع إذا كان له مآل ممنوع سعياً لتحقيق العدل والعدالة، وما قاعدة الاستحسان إلا التفتت إلى المصلحة والعدل كما يقول الإمام ابن رشد<sup>(١)</sup> وعلى هذا فأبي حكم خرج عن مبدأ العدل فهو باطل وغير مشروع، يقول ابن القيم: "الشريعة مبناهَا وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كُلُّهَا، ورحمةٌ كُلُّهَا، ومصالحٌ كُلُّهَا، وحكمةٌ كُلُّهَا، فكلُّ مسألةٍ خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه..."<sup>(٢)</sup>.

(١) ابن رشد: محمد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط٦، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٣هـ=١٩٨٣م، الباب الثاني في بيع البراءة، ١٨٥/٢.

(٢) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ١١/٣.

## استنتاجات

الأول: المدقق في أسس التشريع الثلاثة يجد أنها تدورُ في دائرة الأساس الأول، وهو: جلب المصالح ودرء المفسد؛ فما التيسير ورفع الحرج إلا من أجلِ تحصيل المصالح المتمثلة بالإرفاق والرحمة، ودفع المفسد المتمثلة بالمشقة غير المحتملة، وما أساس إقامة العدل إلا المصلحة المقصودة من الحكم التي هي مناط العدل فيه... وبهذا يمكن القول: إن الأساس العام الذي قام عليه التشريع الإسلامي هو: تحقيق مصالح الناس بجلب المصالح لهم، ودرء المفسد عنهم ببسرٍ وعدلٍ وعدالةٍ تامة.

الثاني: إن الضابط في المصالح المشروعة، والمفسد الممنوعة هو الموازنة بينها، والعبارة بما غلب حسب الأحوال، فأياً أمرٍ أو تصرفٍ غلبت مصلحته شرع، وأياً أمرٍ أو تصرفٍ غلبت مفسدته منع، وهذا يؤكد مسابرة التشريع الإسلامي لكل زمان وحال.

الثالث: إن التشريع الإسلامي بأسسه الثلاثة المتمثلة في جلب مصالح العباد ودرء المفسد عنهم، والتيسير والرحمة بهم، وإقامة العدل بينهم والمتصفة بالثبات، والعموم، والشمول؛ تجعل منه التشريع الأوحد القادر على مجابهة التطورات، والتغيرات التي تحدث بتغير الزمان، فهو تشريع كامل لا يحتاج إلى تكميل.

يقول ابن القيم: "ومن له ذوقٌ في الشريعة، وإطلاعٌ على كمالاتها، وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد، ومجيئها بغاية العدل الذي يفصل بين الخلاق، وأنه لا عدلٌ فوق عدلها، ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح: يتبين له أن السياسة العادلة جزءٌ من أجزائها، وفرعٌ من فروعها، وأن من له معرفةٌ بمقاصدها ووضعها، وحسن فهمه فيها لم يحتج معها إلى سياسةٍ غيرها البتة"<sup>(١)</sup>.

(١) ابن قيم الجوزية: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ=١٩٩٥م، ص ٤.

## المطلب الرابع: القواعد الكلية:-

القاعدة في اللغة: هي أساس الشيء، والجمع قواعد، نقول: قواعد البيت أي أساسه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأذِيعْ بِرَافِعِ إِبْرَاهِيمَ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلَ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾<sup>(١)</sup>، وقوله تعالى: ﴿فَأَتَى اللَّهُ بَنِيَّاهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾<sup>(٢)</sup>،<sup>(٣)</sup> فالقواعد هي: الأساس الذي يُبنى عليه غيره، وقد تكون القواعد مادية كما في قواعد البيت، وقد تكون قواعد معنوية كما في قواعد التشريع.

أما القاعدة في الاصطلاح فهي قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها<sup>(٤)</sup>. وعرفها التفتازاني في التلويح: بأنها حكم كلي ينطبق على جزئياته ليُعرف أحكامها منه<sup>(٥)</sup>، وأميل إلى الأخذ بتعريف التفتازاني لشموليته؛ حيث يتضح منه أهمية القاعدة كأصل تستمد منه الأحكام الشرعية للجزئيات التي تدخل تحت موضوعها.

والقواعد الكلية في التشريع الإسلامي إما قواعد أصولية، أو فقهية، وكلاهما يُعتبر من الثوابت في التشريع الإسلامي<sup>(٦)</sup>، وسأتكلم عن كلٍ منهما من حيث حقيقتها، ومميزاتها، وعلاقتها باستنباط الأحكام.

### أولاً: القواعد الأصولية:-

القواعد الأصولية هي: الأسس والخطط والمناهج التي يضعها المجتهد نصب عينيه عند البدء والشروع باستنباط الأحكام الشرعية<sup>(٧)</sup>.

(١) سورة البقرة، آية رقم: ١٢٧.

(٢) سورة النحل، آية رقم: ٢٦.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، باب الدال، فصل القاف، ٣/٣٦١.

(٤) الجرجاني: علي بن محمد الشريف، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٦٩م، باب القاف، ص ١٧٧.

(٥) التفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله، التلويح إلى كشف حقائق التقيح، ط١، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م، ١/٥٢.

(٦) أقصد بالقواعد الفقهية، القواعد الخمسة الكلية المشهورة المجمع عليها.

(٧) الخن: مصطفى سعيد، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ص ١١٧.

والقاعدة الأصولية قاعدة كلية تنطبق على جميع جزئياتها عند تعرف أحكامها، كالأمر للوجوب قاعدة كلية تنطبق على قول الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾<sup>(١)</sup>، وعلى قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾<sup>(٢)</sup>، وغيرها من الجزئيات.

والقواعد الأصولية نوعان: قواعد أصولية لغوية، وقواعد أصولية تشريعية.

#### القواعد الأصولية اللغوية:-

إن نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة جاءت باللغة العربية، ويجب أن تبقى كذلك لما في ذلك من أثرٍ على سلامة وصحة الأحكام الشرعية المستنبطة منها.

كما أن فهم هذه النصوص واستنباط الأحكام منها لا يكون صحيحاً إلا إذا روعي فيه مقتضى الأساليب في اللغة العربية، وطرق الدلالة فيها، وما تدلُّ عليه ألفاظها؛ ولهذا عني علماء أصول الفقه الإسلامي باستقراء الأساليب العربية، وعباراتها، ومفرداتها، واستمدوا من هذا الاستقراء ومما قرره علماء اللغة العربية من قواعد وضوابط، يتوصل بمراعاتها إلى فهم الأحكام من النصوص الشرعية فهماً صحيحاً، ويتوصل بها إلى إيضاح ما فيه من خفاء من النصوص، ورفع ما قد يظهر بينها من تعارض، وتأويل ما دلَّ الدليل على تأويله، وغير ذلك مما يتعلق باستقادة الأحكام من نصوصها.

وهذه القواعد والضوابط التي قررها علماء أصول الفقه الإسلامي في طرق دلالة الألفاظ على المعاني من دلالة العبارة، والإشارة، والنص، والاقتضاء، وقواعد العام والخاص، والمطلق والمقيد والمشترك، والقواعد الخاصة بأقسام الواضح والخفي، وفيما يحتمل التأويل، وما لا يحتمل، وفي أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وفي أن العطف يقتضي المغايرة، وأن الأمر المطلق يقتضي الإيجاب، وغير ذلك من ضوابط فهم النصوص واستثمارها، يجب على المجتهد أن يراعيها ولا يخرج عنها البتة؛ ذلك لأنها تتصف بالثبات حيث إنها كانت ثمرة

(١) سورة البقرة، آية رقم: ٤٣.

(٢) سورة البقرة، آية رقم: ٤٣.

استقراء الأساليب العربية، ومفرداتها، وعباراتها، وبإقرار أئمة اللغة العربية... والاستقراء - كما نعلم - من طرق الإثبات الصحيحة، وهو أمرٌ مُسَلَّمٌ عند أهل العلوم العقلية والنقلية، فإذا تم الاستقراء حكم به مطلقاً في كلِّ فردٍ يقدَّر<sup>(١)</sup>.

#### القواعد الأصولية التشريعية:-

وهي إما تشريعية نصية ثبتت بالنصوص من القرآن والسنة، كقاعدة نفي الضرر، وهي ثابتة بالنص التشريعي من السنة النبوية الشريفة وهو قوله ﷺ: [ لا ضرر ولا ضرار ]<sup>(٢)</sup>.

وهذه القاعدة التشريعية تضافرت على تأصيلها في الشريعة جزئيات وكليات، وهذا المبدأ العام كما يقول الأستاذ الدريني يردُّ قيداً على استعمال الحقوق جميعاً، كسباً وانتفاعاً، إذ يُلقى واجباً عاماً على الكافة، قوامه ما استخلصه الإمام الشاطبي وصاغه في قاعدة عامة بقوله: "حقّ الغير محافظٌ عليه شرعاً"<sup>(٣)</sup>، وأنه من حقوق الله تعالى، وأنه من النظام الشرعي العام<sup>(٤)</sup>.

وكذلك قاعدة الضرورة<sup>(٥)</sup> حيث "يقوم عليها استثناء مواقع الضرورة من قواعد الشرع وعموماته"، وكذلك الحاجة البالغة مبلغ الضرورة، وثبتت هذه القاعدة بالنص التشريعي من القرآن الكريم وهو قوله تعالى: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾<sup>(٦)</sup>.

وهذه القاعدة الكلية توجه المجتهد بالرأي إلى تفريع أحكام الوقائع المستجدة على أساسها استثناء من القواعد النظرية، بمقتضى حالة الضرورة، أو الحاجة البالغة مبلغ الضرورة.

ومثل ذلك أيضاً نفي الحرج والمشقة البالغة غير المعتادة، ومبدأ الرضائية في

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات، ٥٧/٤. خلاف، علم أصول الفقه، ص ١٤٠-١٤١.

(٢) سبق تخريجه ص ٥١.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٥٤٥/٢.

(٤) الدريني، المناهج الأصولية، ص ١٤.

(٥) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٨٤.

(٦) سورة الأنعام، آية رقم: ١١٩.



العقود، ومبدأ شخصية العقوبة<sup>(١)</sup>.

وقد تكون القواعد الأصولية التشريعية معنوية عامة، بمعنى: أنها مستقراة من مواقع معناها في عدة نصوص خاصة، لاحظها المشرع في تصرفاته، في بناء أحكام جزئية عديدة عليها، بحيث أمكن اعتبارها مقصوداً شرعياً ثابتاً على سبيل القطع، أو على سبيل الظن الغالب تبعاً لنوع الاستقراء، ومعلوم أن الظن الغالب كافٍ في الاحتجاج في المعاملات، أصلاً وفرعاً، فيتخذ المجتهد أصلاً ودليلاً للنوازل والوقائع الطارئة التي لم يرد فيها نص خاص إذا انطبق عليها مضمونها ومناطقها<sup>(٢)</sup>.

وهذه الأصول المستقراة ثابتة قطعاً حيث نهض بحجيتها معقول عدة نصوص خاصة بحيث أضحي الاحتجاج بها احتجاجاً بمعقول تلك النصوص الخاصة جميعاً. وقرّر الشاطبي هذا المعنى بقوله: "إن المجتهد إذا استقرأ معنى عاماً من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى، لم يفتر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعين - أي تعرض -، بل يحكم عليها بالدخول تحت عموم المعنى المستقرأ، من غير اعتبار بقياس أو غيره، إذ صار ما استقرئ من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه"<sup>(٣)</sup>، ويقول في موضع آخر: "وهو أمرٌ مسلمٌ عند أهل العلوم العقلية والنقلية"<sup>(٤)</sup>، وقال الدريني: "والأصل المعنوي العام، كالأصل اللفظي العام، كلاهما حجة في صحة الاستدلال به، وبناء الحكم عليه"<sup>(٥)</sup>.

ومن أمثلة الأصول المعنوية المستقراة قاعدة: إن المصلحة المكملّة إذا عادت على الأصل بالنقض لا تعتبر<sup>(٦)</sup>، وقاعدة تقديم المصلحة العامة على الخاصة<sup>(٧)</sup>، وقاعدة المنع من

(١) انظر: الدريني، المناهج الأصولية، ص ١٤-١٧.

(٢) الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، هامش ١/١٢٥.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٤/٦٤-٦٥.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٤/٥٧.

(٥) الدريني، المناهج الأصولية، ص ١٤.

(٦) الشاطبي، الموافقات، ٢/٢٦.

(٧) الشاطبي، الموافقات، ٣/٨٩.

الجائز المشروع، إذا أفضى إلى مآل ممنوع، وهو ما يُعرف بقاعدة سدّ الذرائع والتي يقولُ الشاطبي فيها ما نصّه: "إنّ سدّ الذرائع أصلٌ شرعيّ قطعيّ متّفق عليه في الجملة وإن اختلف العلماء في تفاصيله"<sup>(١)</sup>، وغير ذلك كثير. والقواعد الأصولية التشريعية بفرعها النصيّة والمعنوية تعتبر بمثابة مناهج وقوانين يلتزمها الفقيه إبان عملية استنباطه للأحكام من أدلتها التفصيلية، لا يحيد عنها؛ فهي تعصمه من الوقوع في الزلل والخطأ، ويكون بحثه بناءً عليها منهجياً علمياً موضوعياً مسدّد الخطي، غير متأثر بالعرض والهوى، فهي ميزانٌ يضبط عملية الاستدلال والاستنباط، وأساس ثابت تُبنى عليه القواعدُ الفقهية؛ وهي بهذا ثابتةٌ لا تتغيّر، وليس فيها مجالٌ للاجتهاد إذ "لا يتصور أن تكون القاعدةُ منهجاً تشريعياً للاجتهاد بالرأي والتفريع والتخريج على أساسها ثم تكون هي بذاتها مجالاً للاجتهاد؛ لأنّ هذا قلب للأوضاع التشريعية الثابتة"<sup>(٢)</sup>.

#### ثانياً: القواعد الفقهية: - (٣)

إنّ القواعد الأصولية اللغوية، والتشريعية بفرعها النصّي والمعنوي هي أسس ثابتة يُبنى عليها استنباط الأحكام للفروع الفقهية، حتى إذا تكوّنت المجموعات الفقهية المختلفة أمكن الربط بين فروعها، وجمع أشتاتها في قواعد عامة جامعة لهذه الأشتات<sup>(٤)</sup>، تلك هي القواعد الفقهية.. فالقاعدة الفقهية عند الفقهاء هي: حكمٌ أكثرى ينطبق على أكثر جزئياته لتعرّف أحكامها منه"<sup>(٥)</sup>.

ويعرفها الأستاذ مصطفى الزرقاء: أصول فقهية كئيّة في نصوص موجزة دستورية

(١) الشاطبي، الموافقات، ١٨٥/٥.

(٢) النريني، المناهج الأصولية، هامش ص ١٥١.

(٣) أقصد بالقواعد الفقهية، القواعد الخمسة المشهورة والمجمع عليها.

(٤) الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، ص ١١٨. وانظر: أبو زهرة: محمد، أصول الفقه، دار الفكر العربي، ص

١٠.

(٥) الحموي: أحمد بن محمد الحنفي، غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت،

١٤٠٥هـ=١٩٨٥م، ٥١/١.

تتضمن أحكاماً تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها<sup>(١)</sup>، فهي عبارة عن مجموعة الأحكام المتشابهة التي ترجع إلى علة واحدة، وبهذا يندرج تحتها فروع فقهية لا تُحصى، وتستوعب كل ما يجد من المسائل الفروعية المشابهة.

وتمتاز القواعد الفقهية بحسن الصياغة في كلمات موجزة بعضها لا يتجاوز كلمتين كقاعدة (الأمر بمقاصدها)، وقاعدة (الضرر يُزال)، وقاعدة (العادة مُحكمة)، وبعضها لا يتجاوز ثلاث كلمات مثل قاعدة (المشقة تجلب التيسير)، وقاعدة (الضرورات تبيح المحظورات)؛ لكنه إيجاز مع بلاغة، فهي تعتبر من جوامع الكلم لعموم معناها وشمولها لفروع فقهية لا تُحصى وفي مختلف أبواب الفقه، وإن كانت لا تخلو كل قاعدة من مستثنيات، التي يدل وجودها على دقة نظر الفقهاء؛ فإنهم يرون أن تلك المسائل أو الصور المستثناة من قاعدة ما، هي أليق بالتحريح على قاعدة أخرى، ومثلها كمثل القياس في أصول الفقه؛ فإنه كثير ما ينخرم ويعدل عنه في بعض المسائل إلى حلول استحسانية استثنائية لمقتضيات خاصة بتلك المسائل تجعل الحكم الاستثنائي منها أحسن وأقرب إلى مقاصد الشريعة في تحقيق العدالة وجلب المصالح ودرء المفاسد ودفع الحرج<sup>(٢)</sup>.

وهذه المستثنيات لا تقدح أبداً في عموم القاعدة الفقهية وشمولها "ولذلك تُحفظ المستثنيات كما تُحفظ الأصول، حتى يتم الموضوع من جميع الجوانب"<sup>(٣)</sup>، يقول الشاطبي ما نصه: "إن الأمر الكلي إذا ثبت فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضاه لا يخرج عن كونه كلياً، وأيضاً فإن الجانب الأكثرية معتبر في الشريعة اعتبار القطعي؛ لأن المستثنيات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت، وهذا شأن الكليات الاستقرائية، وإنما يتصور أن يكون تخلف بعض الجزئيات قادحاً في الكليات العقلية، فالكليات الاستقرائية صحيحة وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات"<sup>(٤)</sup>.

(١) الزرقاء: مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، مطبعة طوربين، دمشق، ١٣٨٧هـ=١٩٦٨م، ٩٤٧/٢.

(٢) انظر: الزرقاء، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، ٩٤٨/٢.

(٣) الندوي: علي أحمد، القواعد الفقهية، ط٢، دار القلم، دمشق، ١٤١٢هـ=١٩٩١م، ص ٤٤.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٨٣/٢-٨٤.

والقواعد الفقهية تمتاز أيضاً بالثبات فهي: "ثمرات فكرٍ عدلي وعقلي ذات قيم ثابتة في ميزان التشريع والتعامل والحقوق والقضاء"<sup>(١)</sup>.

وجاء في مجلة الأحكام العدلية أن "القواعد الفقهية مسلمةً معتبرةً في الكتب الفقهية"<sup>(٢)</sup>؛ ذلك لأنها - كما قلنا - حكماً عاماً قرره الفقهاء بعد استقراء كثير من الأحكام الشرعية من أبواب مختلفة، يربطها جانبٌ فقهي مشترك، والاستقراء من طرق الإثبات القطعية.

وتكتسب القواعد الفقهية صفة (الثبات) أيضاً من مصادرها، فقد ابنتت القواعد الفقهية - كما نعلم - على نصوص تشريعية قطعية الثبوت من القرآن والسنة، وهي تعبر عن مفاهيم، وحقائق مسلمة ثابتة، حتى وصلت لدرجة القطع، ومنها ما ابنتي على قواعد أصولية ثابتة؛ فأشهر هذه القواعد وأشملها قاعدة (الأمر بمقاصدها) وهي من أهم القواعد وأعمقها جذوراً في الفقه الإسلامي، وأصلها قوله ﷺ: [إنما الأعمال بالنيّات، وإنما لكل امرئ ما نوى]<sup>(٣)</sup>. قال ابن رجب الحنبلي في هذا الحديث: "هاتان كلمتان جامعتان وقاعدتان كليّتان، لا يخرج عنهما شيء"<sup>(٤)</sup>.

وقاعدة (الضرر يزال) وأصلها قوله ﷺ: [لا ضرر ولا ضرار]<sup>(٥)</sup> الذي يُعدّ من جوامع كلمه ﷺ، وقد سار مسير القواعد الفقهية الكليّة.

وقاعدة (المشقة تجلب التيسير) وأصلها أساس التيسير ورفع الحرج الذي يُعتبر أصلاً عظيماً من أصول الشرع، ومعظم الرخص منبتةً عنه، وقد دلّ عليه - كما مرّ سابقاً - الكثير من آيات الذكر الحكيم، والسنة النبوية الشريفة<sup>(٦)</sup>.

(١) الزرقاء: أحمد محمد، شرح القواعد الفقهية، ص ٩.

(٢) باز: سليم رستم، شرح مجلة الأحكام العدلية، ط ٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م، المادة الأولى، ص ١٧.

(٣) صحيح البخاري مع فتح الباري، كتاب بدء الوحي، حديث رقم: ١، ٩/١. وأخرجه مسلم في صحيحه بشرح النووي، كتاب الإمارة، باب قوله صلى الله عليه وسلم إنما الأعمال بالنية، مع اختلاف يسير، ٥٣/١٢ - ٥٤.

(٤) ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، ص ١١.

(٥) سبق تخريجه ص ٥١.

(٦) انظر الأكلة على التيسير ورفع الحرج ص ٦٩ - ٧٠ من هذا البحث.

وقاعدة (اليقين لا يزول بالشك) وهي من أمات القواعد ومباني الأحكام الشرعية من نصية أو اجتهادية، وقد قيل عنها: إنها تدخل في جميع أبواب الفقه، والمسائل المخرجة عليها من عبادات ومعاملات وغيرها تبلغ ثلاثة أرباع علم الفقه<sup>(١)</sup>، وأصلها الحديث الذي روي عن عبد الله بن زايد رضي الله عنه - قال: [ شكى إلى النبي ﷺ الرجل الذي يُخيلُ إليه أنه يجدُ الشيء في الصلاة، قال: لا ينصرفُ حتى يسمعَ صوتاً أو يجدُ ريحاً ]<sup>(٢)</sup>... قال النووي - رحمه الله - عند شرح هذا الحديث: "وهذا الحديث أصل من أصول الإسلام، وقاعدة عظيمة من قواعد الفقه: وهي أن الأشياء يُحكمُ ببقائها على أصولها حتى يتيقن خلاف ذلك، ولا يضرُ الشك الطارئ عليها"<sup>(٣)</sup>.

وقاعدة (العادة محكمة) وأصلها الحديث الموقوف: [ ما رأى المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون سيئاً فهو عند الله سيئ ]<sup>(٤)</sup>، وهذا الحديث الشريف وإن كان موقوفاً على ابن مسعود إلا أن له حكم المرفوع؛ لأنه لا مدخل للرأي فيه<sup>(٥)</sup>.

ويؤيد هذه القاعدة من القرآن الكريم الكثير من الآيات، منها قول الله تعالى: ﴿وَلَهْنٌ مِّثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْمَعْرُوفِ﴾<sup>(٦)</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾<sup>(٧)</sup>، قال الإمام القرطبي: "العرف والمعروف والعارفة: كلُّ خصلة حسنة ترتضيها العقول، وتطمئن إليها النفوس"<sup>(٨)</sup>.

وهذه القواعد يشهد لها شواهد كثيرة من القرآن والسنة يفوق الحصر، وهي محل اتفاق كافة المذاهب الفقهية، وتعتبر أمات القواعد ومباني الأحكام الشرعية من نصية واجتهادية.

(١) الزرقاء: أحمد، شرح القواعد الفقهية، ص ٨١.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الحيض، باب من يقن الطهارة ثم شك له أن يصلي بطهارته، ٤٩/٤-٥١. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب لا يتوضأ من الشك حتى يستيقن، حديث رقم: ١٢٧، ٧٢/١.

(٣) شرح النووي على صحيح مسلم، ٤٩/٤.

(٤) الحاكم، المستترك، كتاب معرفة الصحابة، ٧٨-٧٩، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد وله شاهد. ورواه الإمام أحمد في مسنده برواية أخرى، ٣٧٩/١.

(٥) الزرقاء: أحمد بن الشيخ محمد، شرح القواعد الفقهية، ص ٢١٩.

(٦) سورة البقرة، آية رقم: ٢٢٨.

(٧) سورة النساء، آية رقم: ١٩.

(٨) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٣٤٦/٧.

وهي بهذا مهمّة ولها مكانة عظيمة في التشريع الإسلامي، وتبدو أهميّة هذه القواعد العامّة المحكمة في كونها الضابط والمنظم والجامع للمسائل الفقهية الكثيرة والمتنوعة والتي يجمعها مناصب واحد بحيث "لو لم توجد هذه القواعد؛ لبقيت الأحكام الفقهية فروعاً مشتتة قد تتعارض ظواهرها دون أصول تمسك بها في الأفكار، وتبرز فيها العلل الجامعة، وتعيّن اتجاهاتها التشريعية، وتمهد بينها طريق المقايسة، والمجانسة"<sup>(١)</sup>.

وهذه القواعد عظيمة النفع بالنسبة للمجتهد، فهي "تتخذ أدلة لإثبات المسائل، وتفهمها في بادئ الأمر يوجب الاستئناس بالمسائل ويكون وسيلةً لثبوتها في الأذهان"<sup>(٢)</sup>.

ويقول القرافي واصفاً القواعد الكلية عامّة: "وهذه القواعد مهمّة في الفقه عظيمة النفع، وبقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه ويشرف، ويظهر رونق الفقه ويُعرف، وتتضح مناهج الفتوى وتُكشف، فيها تنافس العلماء وتفاضل الفضلاء... ثم قال: ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات؛ لاندراجها في الكليات، واتحدّ عنده ما تناقض عند غيره وتناسب"<sup>(٣)</sup>.

من خلال ما سبق تبدو المكانة العظمى للقواعد الأصولية والقواعد الفقهية جلية واضحة، وفي هذا يقول الأستاذ الدريني: "وتعتبر هذه القواعد بنوعها من أصول العدل ومباني الإنصاف في التشريع الإسلامي وفقهه"<sup>(٤)</sup>؛ لأنّ غايتها تحقيق مقاصد التشريع؛ ولهذا اعتبر العلم التام بها شرطاً من شروط المجتهد؛ إذ لا يستطيع المجتهد التوصل إلى الحكم الشرعي من دليله التفصيلي إلا إذا كان محيطاً بقواعد أصول الفقه؛ لأنّ الأدلة التفصيلية لها كفيات مختلفة فهي تارة تكون أمراً وتارة تكون نهياً، وقد تكون عامّة أو خاصة، ولا يُعرف موجب تلك الأحوال إلا من علم

(١) الزرقاء: مصطفى أحمد، المنخل الفقهي العام، ١٩٤٩/٢.

(٢) انظر: باز: سليم رستم، شرح مجلة الأحكام العنلية، المادة الأولى، ص ١٧. البيروني: محمد صدقي بن احمد، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ط ١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ=١٩٨٣م، ص ١٤.

(٣) القرافي: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن أحمد الصنهاجي، الفروق، عالم الكتب، بيروت، ١/٣.

(٤) الدريني، بحوث مقارنة، ١/هامش ص ١٦٤.

الأصول"<sup>(١)</sup>، قال الفخر الرازي في المحصول: "إن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه"<sup>(٢)</sup>، وقال الغزالي ما نصّه: "إن أعظم علوم الاجتهاد يشتمل على ثلاثة فنون: علم الحديث، وعلم اللغة، وعلم أصول الفقه"<sup>(٣)</sup>.

ومجمل القول: إن القواعد التشريعية بهذه الصفات العظيمة (الثبات والعموم والشمول) تفترق عن القواعد القانونية، فالأخيرة مصدرها الإنسان بعقله وعاداته وأعرافه، وهي متغيرة من حيث الأشخاص والأزمنة والأمكنة، وهي قواعدٌ وقتيةٌ غير صالحة لكل زمان ومكان؛ لأنها تعبر عن أوضاع خاصةٍ عرفيةٍ وإقليميةٍ.. بينما القواعد التشريعية الإسلامية مصدرها نصوص القرآن والسنة، وهي تعبر عن مفاهيمٍ وحقائق مسلمة عالمية وثابتة؛ وبهذا فهي تصلح لكل الأزمنة، والأمكنة، والأشخاص، يقول الأستاذ الزرقاء وهو يتحدث عن أثر التشريع في الأمة: "وبقدر ما فيه من قواعد ذات مفاهيمٍ تشريعية عامة عالمية الاعتبار، وبقدر ما فيه من توجيهٍ للأمة نحو الإصلاح المستمر تكون درجة رقي ذلك الشرع وصلاحيته مبادئه للخلود"<sup>(٤)</sup>.

(١) انظر: الزحيلي: هبة، أصول الفقه الإسلامي، ١٠٧٦/٢. بدران، أصول الفقه الإسلامي، ص ٤٨٠. شعبان: زكي النين، أصول الفقه الإسلامي، ص ٢٢٦.

(٢) الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق د. طه جابر فياض العلواني، ط٣، مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م، ٢٥/٦.

(٣) الغزالي، المستصفى، ٥٢٠/٢.

(٤) الزرقاء: مصطفى، المدخل الفقهي العام، ٢٦٦-٢٧٧.

## المطلب الخامس: الأحكام القطعية:-

الأحكام القطعية هي: الأحكام الشرعية التي تكون أدلتها نصوصاً صريحة، قطعية الثبوت وقطعية الدلالة، وهي ما يُعرف بالأحكام التفصيلية.

وحسب تصنيف الأصوليين لمراتب قوة الوضوح في النصوص، فإن تلك الأحكام الشرعية مستنبطة من النصوص المفسرة والمحكمة<sup>(١)</sup>، ولكي يكون الأمر واضحاً جلياً سأبحث المفسرَ والمحكمَ بشيءٍ من التفصيل.

## المفسر:-

عرفه الإمام صدر الشريعة فقال: "هو ما ازداد المراد منه وضوحاً حتى سدّ باب التأويل والخصيص"<sup>(٢)</sup>، وعرفه محمد أديب الصالح من المعاصرين فقال: "هو اللفظ الذي يدلّ على الحكم الشرعي دلالة واضحة، لا يبقى معها احتمالٌ للتأويل، أو التخصيص، ولكنه مما يقبل النسخ في عهد الرسالة"<sup>(٣)</sup>.

وحيث أن عهد الرسالة انتهى فلم يبق إذاً مجالٌ للنسخ، ولهذا لم يشر إليه الإمام صدر الشريعة في تعريفه.

ومن المفسر: الأعداد، كما في قوله تعالى في حدّ القذف: «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة»<sup>(٤)</sup>. وقوله تعالى في حدّ الزنا: «الزانية والزاني

(١) قسم الأصوليون من الحنفية مراتب النظم الواضح بالنسبة لقوة وضوح إرادة المشرع الحكيم في النصّ إلى الظاهر، والنصّ، والمفسر، والمحكم. انظر: البزدوي، أصول البزدوي، ١/٧٢-٨١. صدر الشريعة: عبيد الله بن مسعود، التوضيح شرح التنقيح، ١/٢٧٤-٢٧٦.

(٢) صدر الشريعة: عبيد الله بن مسعود، التوضيح شرح التنقيح، ١/٢٧٥.

(٣) صالح: محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ط٣، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٤هـ=١٩٨٤م، ١/١٦٥.

(٤) سورة النور، آية رقم: ٤.



يبقى فيه مجال للتأويل، وكذلك إذا فسّر بدليل ظني كأحاديث الآحاد، وقد يكون المفسر لفظاً ظاهراً أو نصّاً أو خفياً أو مشكلاً إذا التحق به ما يفسره تفسيراً قاطعاً يمنع احتمال التأويل<sup>(١)</sup>.

## المحكم:-

هو اللفظ الذي دلّ على معناه المقصود أصالة دلالة واضحة قوية لا تحتمل تأويلاً، ولا تخصيصاً، ولا نسخاً حتى في حياة النبي ﷺ<sup>(٢)</sup>.

قال السرخسي عند تعريفه للمحكم: "المحكم ليس فيه احتمال النسخ والتبديل.. وهو ممتنع عن احتمال التأويل.. ولهذا سمى الله تعالى المحكمات أم الكتاب: أي الأصل الذي يكون المرجع إليه، بمنزلة الأم للولد فإنه يرجع إليها"<sup>(٣)</sup>؛ ذلك لأن إرادة الله المتمثلة في الحكم الشرعي واضحة جلية -بل- هي ظاهرة في أعلى مستوى من قوة الوضوح، وأي إرادة أخرى صرفاً لإرادة المشرع وهذا محرّم.

## ومن حالات الإحكام:-

١- أن يكون الحكم الذي دلّ عليه اللفظ حكماً أساسياً من قواعد الدين؛ كالإيمان بالله تعالى ووحدانيته، والإيمان بملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والإخبار بما كان أو يكون أو سيكون.

٢- أو أن يكون ذلك الحكم من أمات الفضائل أو قواعد الأخلاق التي تقرّها الفطر السليمة، ولا تستقيم حياة الأمم بدونها، والتي لا تختلف باختلاف الأحوال؛ كالعدل، وبرّ الوالدين، والصدق، والأمانة، وصلة الرحم، والوفاء بالعهد... الخ.

(١) انظر: البخاري: عبد العزيز، كشف الأسرار، ٧٧/١-٧٩. صالح: محمد أديب، تفسير النصوص، ١٦٥-١٦٩.

الدريني، المناهج الأصولية، ص ٧١-٧٥، وكذلك ص ١٢٠.

(٢) الدريني، المناهج الأصولية، ص ٧٦. وانظر: صدر الشريعة، التوضيح، ٢٧٥-٢٧٦.

(٣) السرخسي: أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، تحقيق أبي الوفا الأفغاني، ط ١، دار الكتب

العلمية، بيروت، ١٤١٤هـ=١٩٩٣م، ١/١٦٥.

٣- أو أن يكون المحكمُ دليلاً جزئياً جاء التصريحُ بتأبيده من المشرع نفسه كقوله تعالى في تحريم نكاح أزواج النبي ﷺ من بعده: «وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تكفروا بأزواجه من بعده أبداً»<sup>(١)</sup>، وقول الرسول ﷺ في شأن زواج المتعة: [يا أيها الناس إنني قد كنتُ أذنتُ لكم في الاستمتاع من النساء وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة]<sup>(٢)</sup>.

٤- أو أن يكون المحكمُ من المحرمات التي حرمت بدليل قطعي؛ كالظلم، والخيانة، والكذب، وعقوق الوالدين، والسرقعة، وقتل النفس، والربا، وأكل مال اليتيم<sup>(٣)</sup>.

٥- ومن المحكم: الحكم الذي يكون دليلاً للإجماع القطعي، ثبوتاً ودلالةً، والمبني على غير مصلحة زمنية متغيرة<sup>(٤)</sup>، ومثاله؛ عدد الركعات في الصلوات الخمس، والطواف بالبيت سبعاً، ووجوب السعي بين الصفا والمروة في الحج<sup>(٥)</sup>.

إن الأحكام الشرعية المستنبطة من النصوص المفسرة والمحكمة تُعتبر من ثوابت التشريع الإسلامي المستقرة التي لا تتغير ولا تتبدل بتغير الأزمان، والأحوال، ولا يجوز الاجتهاد فيها، ولا الاتفاق على خلافها، فهي من أساسيات التشريع؛ ذلك لأن أدلتها الشرعية صريحة وثابتة ورودها من المشرع الحكيم يقيناً، وقطعية الدلالة على معناها، فلا تحتمل أي معنى آخر؛ لأن إرادة المشرع واضحة جليةً وبشكل يقيني قاطع لا مجال للاجتهاد فيه، وكل اجتهاد يؤدي إلى صرف هذا المعنى إلى آخر -أي تأويله- يعتبر خروجاً على العدالة نفسها التي تجسدت معالمها في النصوص الصريحة القطعية، وذلك محرم لا يجوز المصير إليه

(١) سورة الأحزاب، آية رقم: ٥٣.

(٢) مسلم، صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة، حديث رقم: ١٤٠٤، ١٠٢٥/٢. وأخرجه البيهقي، السنن الكبرى، ط١، دار صادر، بيروت، كتاب النكاح، ٢٠٣/٧. وأخرجه ابن أبي شيبة: عبد الله بن محمد، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق الأستاذ عامر العمري الأعظمي، ٢٩٢/٤، بروايات أخرى متقاربة جداً.

(٣) انظر: صالح: أديب، تفسير النصوص، ١٧١/١-١٧٣. الدريني، المناهج الأصولية، ص ٧٦-٧٧.

(٤) الدواليبي: معروف، المنخل إلى علم أصول الفقه، ط٢، ١٩٥٩م، ص ٤٠٦.

(٥) أبو فارس: د. محمد عبد القادر، أصول فقه (١)، ط١، منشورات جامعة القنس المفتوحة، ١٩٩٦م، ص ٢٢٦.

بالإجماع.

وعند التحقيق نجد أن هذه الأحكام الشرعية المنفصلة تتعلق بها مصالح إنسانية حقيقية ثابتة لا تتغير أبد الدهر، فاتجهت إرادة المشرع الحكيم إلى تفصيلها وتجليه مراده منها استبعاداً لها عن أن تكون مجالاً للاجتهاد واختلاف وجهات النظر في تحديد أحكامها، ضماناً لثباتها وصوناً للمصالح التي ترمي إليها أن يعترها تبديل، أو تغيير؛ فليس لعامل الزمن مدخل في تغيير المصالح الإنسانية الثابتة؛ إذ لو فرض تبديلها وتأويلها لنتج عن تنفيذها حتماً مفساد، وهذا يصادف الأصل الذي قام عليه التشريع من جلب مصالح الخلق ودرء المفساد عنهم، وبهذا يختل النظام التشريعي من أساسه، وهذا لا يكون في تشريع الله تعالى. ومن ناحية أخرى فإن هذه الأحكام التفصيلية القطعية ما هي إلا تطبيق لقواعد التشريع العامة، وأحكامه الكلية، ومقاصده الأساسية، يقول الإمام الشاطبي في هذا المعنى: "تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي، وحيث جاء جزئياً؛ فمأخذه على الكلية"<sup>(١)</sup>، أي تطبيقاً للكليات، وكليات التشريع من قواعد ومقاصد وأحكام عامة هي أصول محكمة ثابتة لا تقبل التبديل"<sup>(٢)</sup>، قال تعالى: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾<sup>(٣)</sup>.

وعليه فإنه يجب العمل بهذه الأحكام التفصيلية القطعية ولا يجوز الخروج عنها أو تبديلها، فما كان منها عاماً فلا يجوز تخصيصه، وما كان منها خاصاً فلا يجوز تعميمه، وما ثبت منها واجباً فلا يصير مندوباً، وما ثبت مندوباً فلا يصير واجباً، وما ثبت مكروهاً فلا يكون حراماً، وما ثبت مباحاً فلا يكون مندوباً أو واجباً. يقول الشاطبي في هذا المعنى: "المندوب من حقيقة استقراره مندوباً أن لا يسوّى بينه وبين الواجب"<sup>(٤)</sup>، ويقول في موضع آخر: "المكروهات

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤/١٨٠.

(٢) انظر: الدريني، بحوث مقارنة، ١/١٦٨-١٧٠. الدريني، المناهج الأصولية، ص ١٥٠. خلاف، علم أصول الفقه، ص ٢١٦.

(٣) سورة يونس، آية رقم: ٦٤.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٤/٩٧.

من حقيقة استقرارها مكروهات أن لا يُسوّى بينها وبين المحرّمات ولا بينها وبين المباحات"<sup>(١)</sup>. ويقول في موضع آخر: "المباحات من حقيقة استقرارها مباحات أن لا يُسوّى بينها وبين المندوبات ولا المكروهات"<sup>(٢)</sup>.

وقد مرّ معنا في الأدلّة على الثبات كيف كان الرسول ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم يحافظون على ثبات الأحكام"<sup>(٣)</sup>.

ولا تقتصر هذه المحافظة على الأحكام الشرعية التكليفية، إنّما تشمل أيضاً أحكام الوضع من أسباب، وشروط، فما يثبت منها بأدلة قطعية، فلا يجوز تغييرها أو تبديلها أيضاً، إنّما يجب المحافظة عليها أبداً، قال الشاطبي بعد أن تكلم عن الأحكام التكليفية الثابتة، وضرورة المحافظة على ثباتها: "لا يختصّ هذا البيان المذكور للأحكام التكليفية، بل هو لازم أيضاً في الأحكام الراجعة إلى خطاب الوضع؛ فإنّ الأسباب، والشروط، والموانع، والعزائم، والرخص، وسائر الأحكام المعلومة أحكام شرعية، لازم بيانها قولاً وعملاً"<sup>(٤)</sup>.

وبناء على ما سبق قرّر الأصوليون القاعدة الأصولية المعروفة: (لا اجتهاد في مورد النصّ المفسّر)، والمفسّر يعمّ المحكم؛ لأنّ نصوص الشريعة أصبحت كلّها محكمة بعد وفاة النبي ﷺ<sup>(٥)</sup>. وإنّي أرى أن الأدقّ أن نقول: (لا اجتهاد في مورد النصّ المحكم) لا المفسّر؛ لأنّ كون المفسّر أصبح محكماً بعد وفاة النبي ﷺ لا يعني أنّه أصبح يشمل أو يعمّ المحكم الأصلي؛ إنّما هو يصبح مشمولاً بالمحكم؛ فالأقلّ درجة لا يعمّ الأعلى منه درجة وإن صار في درجة الأعلى في وقت ما.

(١) الشاطبي، الموافقات، ص ١١٧.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ص ١١٤/٤.

(٣) انظر أمثلة على ذلك ص ٣٤-٣٨، من هذا البحث.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ص ١٢٦/٤.

(٥) الدريني، المناهج الأصولية، ص ١٤٩.

# المبحث الرابع

## أهمية ثوابت التشريع

## البحث الرابع

### أهمية ثوابت التشريع

إنّ المتدبّر لثوابت التشريع الإسلامي لا بُدَّ وأن يقرّر أنّها أساس اختصاصه بخاصية الشمول؛ فهي من السعة والخصوبة بحيث تتسع لجميع متطلبات حياة الإنسان؛ فجميع الوقائع والحوادث التي تجدد في حياة الإنسان لا تخرج عن هذه الكليات، فإمّا أن تدخل تحت نصّ شرعي قطعي، أو تندرج تحت قاعدة تشريعية لفظية أو معنوية، وإمّا أن تشملها قاعدة فقهية، وإمّا أن تُبنى على مصلحة حقيقية معتبرة؛ لأنّ أيّ حكم شرعي - كما نعلم - يجب أن يرتدّ إلى أصل ثابت معتبر، قال الإمام الغزالي: "تعلم قطعاً إجماع الأمة على أنّ العالم ليس له أن يحكم بهواه وشهوته من غير نظرٍ في دلالة الأدلة"<sup>(١)</sup>. وقال الشاطبيّ مبيّناً شمول الكليات: "فالقرآن على اختصاره (جامع)، ولا يكون جامعاً إلا والمجموع فيه أمورٌ (كليات)؛ لأنّ الشريعة تمتّ بتمام نزوله لقوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾"<sup>(٢)</sup><sup>(٣)</sup>.

وكلُّ ثابت من هذه الثوابت يتّصف بالشمول - كما أسلفنا - فاللغة العربية من أوسع الألسن كما قال الشافعي، والمدرِك لسعة اللغة مدرِك لسعة التشريع، ومقاصد التشريع - كما علمنا - بمراتبها الثلاث شاملة لجميع جوانب حياة الإنسان الدنيوية والأخروية، قال الشاطبي: "ثبت أنّ الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية"<sup>(٤)</sup>، والأسس التي قام عليها التشريع الإسلامي من جلب المصالح ودرء المفساد، وإقامة العدل، ورفع الحرج والتيسير على الناس أقرتها خطابات عامة للشارع الحكيم تشمل جميع المكلفين في كلّ بيئة وعصر، وهي

(١) الغزالي، المستصفى، ١/٦٢٧.

(٢) سورة المائدة، آية رقم: ٣.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٤/١٨١.

(٤) المرجع السابق، ٢/٦٢.

جارية في جميع جوانب حياتهم دون تحديد، يقول الله تعالى مجلياً هذا العموم والشمول: ﴿ولا يجرمكم شئنا ان قوم على ان لا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوى﴾<sup>(١)</sup>، ويقول تعالى: ﴿يسر الله بكم اليسر ولا يسر الله بك العسر﴾<sup>(٢)</sup>، واليسر، والعسر من صيغ العموم، وقال تعالى: ﴿وما ارسلناك الا رحمة للعالمين﴾<sup>(٣)</sup>.

وأما القواعد العامة التشريعية من لفظية ومعنوية فهي إما لفظ عام تُبنى عليه فروع شتى، وإما جزئيات كثيرة يخرج منها أصل واحد يُحكم به على جزئيات لا تنحصر<sup>(٤)</sup>، فهناك قواعدٌ تشريعية كُتبت في جميع أبواب الفقه من عبادات، ومعاملات، وأخلاق؛ كقاعدة المسؤولية الشخصية، وقاعدة منع الضرر والضرار دون وجه حق، وقاعدة المصالح المرسلة، وسد الذرائع، والاستحسان.

والقواعد الفقهية أيضاً هي من السعة والشمول بحيث تشمل جميع تصرفات الخلق؛ فالقواعد الفقهية الخمس الكُتبت فقط يندرج تحتها ما لا يُحصى من الفروع، وكل قاعدة منها يتفرع عنها قواعد فرعية تدرج تحتها جزئيات كثيرة في مختلف أبواب الفقه.

وحتى الأحكام الجزئية القطعية تتصف بالشمول، فالمتدبر لهذه الأحكام يجد أنها تمثل مصالح حقيقية ثابتة للإنسانية جمعاء لا تتغير بتغير الزمن أو تبدل الخلق، فأحكام العقيدة، وقواعد الأخلاق، وأنظمة الزواج والطلاق، والعقوبات، والميراث، لا تخلو أي أمة من الحاجة إليها، فجاء تفصيلها استبعاداً لها عن دائرة الاجتهاد حفاظاً على ما تمثله من مصالح ضرورية لازمة للإنسان في كل زمان ومكان.

وهذه الثوابت التشريعية وما تمثله من مصالح للإنسانية جمعاء، تُشكل أصول النظام الشرعي العام الذي يمثل الوحدة التشريعية، وعليها تقوم وحدة الأمة، ولا يجوز للاجتهاد بالرأي

(١) سورة المائدة، آية رقم: ٨.

(٢) سورة البقرة، آية رقم: ١٨٥.

(٣) سورة الأنبياء، آية رقم: ١٠٧.

(٤) انظر: السفيناني: عابد بن محمد، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، ص ٣١٦.

أن يتخطأها، فهي قواطع الدين وأساسيات التشريع، يقول الأستاذ الدريني في هذا المعنى كلاماً هو عين الصواب: "...هذه الثوابت تمثل وحدة أصول النظام الشرعي العام في كافة مجالاته السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية فضلاً عن العقائدية، والعبادية، وأصول النظام الأخلاقي فيه، وهذه هي التي استقرت في نطاق المذاهب كافة. وعلى السواء، فالأصول العامة، والقواعد الكليّة التي هي قوام موجّهات العدل، ومبانيه، وكذلك ما ثبت بنصّ قاطع من التفصيلات التي وردت في القرآن -وهي محدودة- كلّ أولئك من أساسيات الشريعة لا خلاف فيها بين علمائها، وفقهائها، ممّا يشكّل الوحدة التشريعية في شتى مجالات الحياة، وعليها تقوم وحدة الأمة في شتى أقطارها، عملاً بقوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾<sup>(١)</sup>، وقوله تعالى: ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾<sup>(٢)</sup>، أي تتبدد قوتكم الماديّة والمعنوية التي هي مناط عزتكم وسيادتكم<sup>(٣)</sup>.

ولهذا كانت هذه الثوابت في التشريع الإسلامي ضروريةً من ناحيتين:-

الأولى: أنها تؤدي إلى استقرار في التشريع، ومن ثمّ استقرار في الأنظمة الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، ممّا يترتب عليه استقرار المجتمعات وأمنها؛ لأنها تحفظ القيم الأساسية للحياة الإنسانية من حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

ولو فرض انعدام هذه الثوابت، أو قابليتها للتغيير والتبديل للزم من ذلك فوضى واضطراب في التشريع، يتبعه فوضى في النظم السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، يلزم عنه فوضى في حياة الناس وعدم استقرارهم وافتقارهم إلى الأمن، وتتعلّط مصالحهم ويفقد التشريع غايته..

ولا مرأى في ذلك؛ فالهدف من التشريع هو تنظيم أمور الناس في مختلف جوانب حياتهم، فإذا كان التشريع غير مستقرّ ومضطرب يلزم عنه حياة مضطربة وغير مستقرّة؛

(١) سورة آل عمران، آية رقم: ١٠٣.

(٢) سورة الأنفال، آية رقم: ٨.

(٣) انظر: الدريني، بحوث مقارنة، ١/١٧٠-١٧١.



فاللزام تابع للملزوم، والمضطرب لا يلزم منه إلا الاضطراب.

الثانية: هذه الثوابت تشكل إطاراً ثابتاً يقتضي السماح بحركة الفكر والاجتهاد، بل يدفع إلى الحركة ولكن داخل هذا الإطار الثابت.

والله سبحانه وتعالى أذن بالاجتهاد داخل هذا الإطار من الأصول والكليات بقوله: ﴿ولو ردّوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾<sup>(١)</sup>، وقوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾<sup>(٢)</sup>؛ ذلك لأنّ هذه الثوابت تشكل المنهج العلمي الأصولي في الاجتهاد التشريعي القائم على قواعد اللغة ومنطقها في البيان، وخصائصها في التعبير، وقواعد التشريع الكلية العامة بفرعيها التشريعية والفقهية والتي تشكل منارات يهتدي بها المجتهدون في استنباط الأحكام الشرعية للوقائع المستجدة التي لم يرد فيها نصٌ خاص، أو كان بسبيل تفسير النصوص، مراعين في ذلك أسس التشريع العامة من إقامة العدل، وتحقيق المصلحة، والتيسير ورفع الحرج، وصولاً إلى مقاصد التشريع في مفاهيمها الكلية في مراتبها الثلاث الضرورية، والحاجية، والتحسينية، والتي تشمل كلّ مصلحة إنسانية في كلّ زمن ومكان، دون المساس بالأحكام القطعية التي فصلها الشارع الحكيم، أو الخروج على هذه الثوابت؛ فهي أساس كلّ اجتهاد وهي عدل الله ورحمته، ومخالفة مقتضاها يعتبر خروجاً واضحاً على النظام الشرعي العام، وباطلاً في ذاته بطلاناً مطلقاً، يقول ابن قيم الجوزية: "الشرعية مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلّها، ورحمةٌ كلّها، ومصالحٌ كلّها، وحكمةٌ كلّها، فكلُّ 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"<sup>(٣)</sup>.

وبعد؛ فإنني أستطيع أن أخرج بنتيجة هامة وهي: أنّ هذه الثوابت هي سبب استقرار

(١) سورة النساء، آية رقم: ٨٣.

(٢) سورة النحل، آية رقم: ٤٣.

(٣) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ١١/٣.

# الفصل الثاني

## التطور في التشريع الإسلامي

وفيه خمسة مباحث:-

- المبحث الأول: مفهوم التطور في اللغة والشرع.
- المبحث الثاني: أدلة التطور في التشريع الإسلامي.
- المبحث الثالث: عوامل التطور في التشريع الإسلامي.
- المبحث الرابع: ضوابط التطور في التشريع الإسلامي.
- المبحث الخامس: مجال التطور في التشريع الإسلامي.

# المبحث الأول

## مفهوم التطور في اللغة والشرع

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التطور في اللغة.

المطلب الثاني: التطور في الشرع.

## الفصل الثاني

### التطور في التشريع الإسلامي

أحدثت في هذا الفصل عن التطور في التشريع الإسلامي، معناه في اللغة، ومعناه في الشرع، حيث إنني لم أعتز على تعريف للتطور في الشرع في كتب المتقدمين ولا المتأخرين المتوفرة لدي، اللهم إلا عند نظام عبد الحميد في كتابه (مفهوم الفقه الإسلامي)، لكنهم جميعاً يشيرون إليه دون أن يسمّوه، ثم أحدثت عن دليله من القرآن والسنة والمعقول، وعوامله، ومجاله، وضوابطه، وكل ذلك في مباحث خمسة.

### المبحث الأول

#### مفهوم التطور في اللغة والشرع

##### المطلب الأول: التطور في اللغة:-

تطور، يتطورُ تطوراً؛ الشيء انتقل من طورٍ إلى طورٍ، أي؛ من حالٍ إلى حالٍ<sup>(١)</sup>.  
والتطورُ: التغيير التدريجي الذي يحصل في بنية الكائنات الحيّة وسلوكها، ويطلق أيضاً على التغيير التدريجي الذي يحدث في تركيب المجتمع، أو العلاقات أو النظم أو القيم السائدة فيه<sup>(٢)</sup>، ومن ذلك قوله تعالى: «وقد خلقكم أطواراً»<sup>(٣)</sup>، قال الأخفش: طوراً علقه وطوراً مضغة، والناس أطواراً أي أخفاف على حالات شتى<sup>(٤)</sup>.

(١) الكرّمى: حسن سعيد، الهادي، ١٣٥/٣. مصطفى: إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، دار إحياء التراث العربي، المكتب العلمي، طهران، باب الطاء، ٥٧٥/١. الأداء، انقاموس العربي الشامل، ص ٢٧٠.

(٢) أنيس: إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، ٥٩٦/١.

(٣) سورة نوح، آية رقم: ١٤.

(٤) الشرتوني: سعيد الخوري، أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد، ط ٢، مكتبة لبنان، ١٩٩٢، ص ٧٢١. البستاني: بطرس، محيط المحيط، طبعة جديدة، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٧، باب الطاء، ص ٥٥٩.

## المطلب الثاني: التطور في الشرع:-

التطور: هو خضوع الوقائع التي لم يرد بشأنها نص لأحكام فقهية مختلفة تبعاً لاختلاف الزمان والمكان<sup>(١)</sup>.

وجاء في معجم المناهي اللفظية عند تعريف تطور الفقه الإسلامي، أن الفقه الإسلامي ثابت لا يتطور، لأنه بنفسه يتلاقى مع جميع ظروف الحياة في كافة الأزمان والأماكن، وإنما يقال الفقه الإسلامي والتطور<sup>(٢)</sup>.

والمفهوم من كلامه أنه يرفض تطوّر الفقه بالمعنى اللغوي؛ لأنه يعتقد أنّ الفقه الإسلامي لا يحتاج إلى تطوير؛ لأنه -كما قال- يتلاقى مع جميع ظروف الحياة.

فكلاهما متفقان على أنّ التشريع الإسلامي -الذي عبّر عنه بالفقه الإسلامي ليس جامداً إنما يستجيب لكل المستجدات بنفسه فلا يحتاج إلى تطوير كما يحدث للقوانين الوضعية.

ولذا أرى أن نقول إنّ التطوّر في التشريع هو تلك الصفة التي تجعل منه قادراً على استيعاب كافة الوقائع المستجدة وإمدادها بالأحكام الشرعية المناسبة وفق ضوابط مرعية.

### تحليل التعريف:

إنّ السبب في تطوّر التشريع الإسلامي بقدرته على استيعاب كافة المستجدات والمتغيرات عائدٌ في الحقيقة- إلى نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة (الشرعية) التي يُستمدّ منها وما تضمّنته من أصول وقواعد عامة، ومقاصد، وأحكام جزئية "هي من السمو والارتفاع بحيث لا يمكن أن تتأخّر في وقت أو عصرٍ ما عن مستوى الجماعة"<sup>(٣)</sup>؛ ذلك لأنها مصاغة لغوياً من قبل العليم الخبير في أعلى مستوى من الصياغة؛ جعلها تمتلك طاقةً تشريعية هائلة بحيث تستطيع استيعاب كافة الوقائع المستجدة الناشئة عن سنة الحياة في التطور الإنساني

(١) عبد الحميد: نظام الدين، مفهوم الفقه الإسلامي، ص ٢٥.

(٢) أبو زيد: بكر بن عبد الله، معجم المناهي اللفظية، ط ٣، دار العاصمة، السعودية، ١٤١٧هـ= ١٩٩٦م، ص ٣٧١.

(٣) عودة: عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي، ١/١٩١ فقرة رقم: ١٨.

في كل بيئة وعصر.

فمقاصد التشريع العامة - كما علمنا في الفصل السابق - هي حفظ مصالح الخلق من ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات، ومصالح الخلق منها الثابت، ومنها المتغير والمتطور، والتشريع الإسلامي جاء منسجماً مع هذه الطبيعة الإنسانية، فعالج الجانب الإنساني الثابت المتمثل بحاجاته الأساسية بأحكام جزئية تفصيلية واضحة الدلالة على مراد الشارع بحيث لا يختلف فيها اثنان، كقوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾<sup>(١)</sup>، وقوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما...﴾<sup>(٢)</sup>.

وعالج الجانب المتطور المتمثل بتطوره العلمي، والاقتصادي، والسياسي، والاجتماعي، بقواعد وأصول تشريعية عامة وثابتة بحيث يندرج تحتها ما لا يحصى من الوقائع كقوله تعالى: ﴿ولا تنزهوا نذر من أخرجكم﴾<sup>(٣)</sup>، وقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم﴾<sup>(٤)</sup>، وقوله ﷺ: [ لا ضرر ولا ضرار ]<sup>(٥)</sup>.

والوقائع المستجدة إما وقائع جديدة لم يكن لها وجود في السابق كعقد التأمين، وزرع الأعضاء، وبنوك الحليب، وإما وقائع كان لها وجود في السابق وأعطيت أحكاماً شرعية من قبل المجتهدين السالفين إلا أن لها اليوم حيثيات مختلفة بسبب اختلاف الزمان والمكان، والظروف والأحوال.

فهذه جميعها يكشف عن أحكامها ويظهرها المجتهد دلالة من نصوص القرآن والسنة، مستخدماً أدوات الاستدلال من قياس، واستحسان، واستصحاب، ومصالح مرسلة ... الخ،

(١) سورة النور، آية رقم: ٢.

(٢) سورة المائدة، آية رقم: ٣٨.

(٣) سورة الأنعام، آية رقم: ١٦٤.

(٤) سورة النساء، آية رقم: ٢٩.

(٥) سبق تخريجه ص ٥١.

ومسترشداً بالقواعد التشريعية، والفقهية. فإذا كانت الوقائع من الصنف الأول فهو إما أن يُنزل الجزئيات على الكليات، وإما أن يستنبط لها أحكاماً من النصوص المتعددة الأفهام، فيختار الفهم الذي يناسب الزمن والحال، أو من دلالات الألفاظ كدلالة العبارة، ودلالة النص، والافتضاء، والمفهوم الموافق والمخالف... الخ، وإن كانت من الصنف الثاني؛ فإما أن يعطيها حكماً جديداً استدعته الظروف الجديدة، وإما أن ينتقي لها حكماً مناسباً من أقوال المجتهدين السالفين، مراعيًا في كل ذلك أسس التشريع العامة، والضوابط والمبادئ العامة، الخاصة بنوع الواقعة كأن تكون الواقعة دستورية أو سياسية أو عقوبات؛ من أجل ضمان سلامة هذه الأحكام وتحقيقها لمقاصد وغايات التشريع.

وبهذا فإن الاجتهاد هو المبين والموضح لميزة التطور في التشريع، وبدونه تتعطل هذه الميزة وتتعطل أحكام الله، ولهذا كان حكمه فرضاً كفاثياً ولا يجوز أن يخلو عصرٌ منه، فالشريعة كملت ولا تخلو واقعةً عن حكم الله فيها، يقول سبحانه: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾<sup>(١)</sup>.

فالله سبحانه وتعالى قصد بإكمال الدين من حيث القواعد الأساسية والأصول العامة التي يحتاج إليها الناس في كل زمان ومكان.

وإلى المعنى السابق أشار الإمام الشافعي بقوله: "كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم<sup>(٢)</sup>: اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد"<sup>(٣)</sup>، وكذلك الإمام الشاطبي بقوله: "قلم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها في الضروريات والحاجيات أو التكميليات إلا وقد بينت غاية البيان، نعم يبقى تنزيل الجزئيات على تلك الكليات موكولاً إلى نظر المجتهد، فإن قاعدة الاجتهاد أيضاً ثابتة في

(١) سورة المائدة، آية رقم: ٣.

(٢) سقط من الأصل.

(٣) الشافعي، الرسالة، ص ٤٧٧، فقرة رقم: ١٣٢٦.

الكتاب والسنة، فلا بُدَّ من أعمالها، ولا يسع الناس تركها<sup>(١)</sup>.

بل إنَّ كلَّ آية من آيات القرآن الكريم يُستدلُّ منها على أحكام، قال القرافي وهو يردُّ على القائلين بحصر آيات الأحكام في خمسمائة آية: "... إن استنباط الأحكام إذا حقق لا يكاد تعرى عنه آية، فإنَّ القصص أبعدُ الأشياء عن ذلك، والمقصود منه الاتعاض والأمر به، وكلَّ آية وقع فيها ذكر عذاب أو ذم على فعل كان ذلك دليل تحريم الفعل، أو مدحاً أو ثواباً على فعل، فذلك دليل طلب ذلك الفعل وجوباً أو ندباً... وكذلك ذكر صفات الله عز وجل والثناء عليه المقصود به الأمر بتعظيم ما عظّمه الله تعالى، وأن نشي عليه بذلك، فلا تكاد تجد آية إلا وفيها حكم"<sup>(٢)</sup>.

ولا يقال: إن التطور هو التغيير أو تبدل حكم بحكم للمسألة لاختلاف الظروف والأحوال؛ بحيث أصبح الحكم السابق لاغياً؛ ذلك لأنَّ الوقائع المستجدة في غالبها لم يكن لها وجود في السابق حتى نقول بتغيير حكمها، والوقائع التي كان لها وجود في السابق بسبب اختلاف حيثياتها أصبحت وقائع جديدة، أو صوراً جديدة للوقائع السابقة استدعت أحكاماً جديدة، فالوقائع السابقة بأحكامها السابقة ثابتة لم تتغير بحيث لو عادت لعاد الحكم، ففي الحقيقة التغيير الحاصل ليس في الحكم، إنما التغيير في الواقعة أو في مناط الحكم<sup>(٣)</sup>. أو هو تطبيق لأوجه متعددة للحكم الشرعي في الحالة الواحدة<sup>(٤)</sup>.

وبهذا يبدو جلياً الفرق الواضح بين نصوص القرآن والسنة، وبين نصوص القانون؛ فنصوص القرآن والسنة -كما قلنا- متقدمة على الجماعة، فمهما تطورت الجماعة وعلت تبقى النصوص أعلى وأسمى منها، فتستوعب التطور الحاصل فيها دون الحاجة إلى أيّ تغيير أو تطوير في النصّ، فالنصوص متطورة بطبيعتها، ولا يستوعب التطور إلا المتطور، أو كما يقول

(١) الشاطبي، الاعتصام، ١٩٧/٢.

(٢) القرافي: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، شرح تقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، تحقيق طه عبد الرؤوف، ط١، مكتبة الكليات الأزهرية، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٣هـ=١٩٧٣م، ص٤٣٧.

(٣) انظر: القرضاوي، السياسة الشرعية، ص٢٩٧-٢٩٨. السفياي، الثبات والشمول، ص٤٥٠-٤٥٣. العمري، نادية شريف، الاجتهاد في الإسلام، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١هـ=١٩٨١م، ص٢٥٢.

(٤) البوطي، ضوابط المصلحة، ص٢٨٠-٢٨١. جريشة: علي محمد، المشروعية الإسلامية العليا، ص١٦٢.



عبد القادر عودة: "ولدت شابة مكتملة ونزلت من عند الله شريعة كاملة شاملة جامعة مانعة لا ترى فيها عوجاً، ولا تشهد فيها نقصاً،"<sup>(١)</sup>... بينما نصوص القانون دائماً متخلفة عن الجماعة، فكلما تطورت الجماعة أصبح القانون لا يفي بحاجاتها فيلجأون إلى تعديله وتطويره، وربما إلى نسفه من أساسه، فالقانون الذي كان يُحكم به في القرن السادس عشر مثلاً لا وجود له الآن. فالقانون يتطور كلما تطورت الجماعة إلى درجة لم تكن متوقعة؛ فهو دائماً ناقص ولا يمكن أن يوصف بالكمال؛ لأنّ صانعه لا يمكن أن يوصف بالكمال.

وبعد، فهذا هو ما أقصده من التطور في التشريع الإسلامي، أمّا الأدلة على ذلك فسأبيتها في المبحث التالي.

---

(١) عودة: عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي، ١/١٥، فقرة رقم: ١٦.

# المبحث الثاني

## أدلة التطور في التشريع الإسلامي

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الأدلة النقلية.

المطلب الثاني: الأدلة العقلية.

## المبحث الثاني

### أدلة التطور في التشريع الإسلامي

أتحدث في هذا المبحث عن الأدلة النقلية من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ثم أعطي أمثلة واقعية من حياة الرسول ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم تثبت تطور التشريع الإسلامي، ثم أتبع ذلك بالأدلة العقلية، وكل ذلك في مطلبين:

#### المطلب الأول: الأدلة النقلية:-

أولاً: الأدلة النقلية من القرآن الكريم

الدليل الأول:

يقول الله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾<sup>(١)</sup>.

قال ابن عباس رضي الله عنه في معنى إكمال الدين: "أخبر الله نبيه والمؤمنين أنه قد أكمل لهم الإيمان فلا يحتاجون إلى زيادة أبداً، وقد أتمه فلا ينقص أبداً، وقد رضيه فلا يسخطه أبداً"<sup>(٢)</sup>.

وقال البيضاوي: "اليوم أكملت لكم دينكم بالنصر والإظهار على الأديان كلها بالتصحيح على قواعد العقائد، والتوقيف على أصول الشرائع وقوانين الاجتهاد"<sup>(٣)</sup>.

وقال الشعراوي: "الإكمال هو أن يأتي الشيء على كماله، وكمال الشيء استيفاء أجزائه، وقد أتم الله استمرار النعمة بتمام المنهج، ولا يجوز الاستدراك على الله لأنه قال: ﴿أكملت﴾

(١) سورة المائدة، آية رقم: ٣.

(٢) رضا: محمد رشيد، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣، ١٢٨/٦.

(٣) البيضاوي: ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر الشيرازي، تفسير البيضاوي المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الفكر، ١٤٠٢هـ=١٩٨٢م، ص ١٤١.

فلا نقص، وقال: «أتممت» فلا زيادة ولا استدراك<sup>(١)</sup>.

والذي عليه جمهور المفسرين في معنى إكمال الدين: أن المراد بالدين عقائده وأحكامه وآدابه (العبادات وما في معناها بالتفصيل، والمعاملات بالإجمال، ونوطها بأولي الأمر)، ولولا أن المراد بالدين جملة ومجموعه لما قال: «ورضيت لكم الإسلام ديناً»<sup>(٢)</sup>.

وقد جلى الشاطبي مسألة إكمال الدين أيما جلاء فقال ما نصّه: "تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي، وحيث جاء جزئياً فمأخذه على الكلية إما بالاعتبار<sup>(٣)</sup> أو بمعنى الأصل<sup>(٤)</sup>، إلا ما خصّه الدليل مثل خصائص النبي ﷺ، ويدلُّ على هذا المعنى بعد الاستقراء المعتبر أنه محتاج إلى كثير من البيان، فإن السنة على كثرتها وكثرة مسائلها إنما هي بيان للكتاب، قال تعالى: «وأُنزِلنا إليك الذِّكْرَ لتبين للناس ما نزل إليهم»<sup>(٥)</sup>...<sup>(٦)</sup>.

والذي يتبين - والله أعلم - أن الله تعالى أكمل دينه بالقرآن والسنة، فالقرآن المبيّن والسنة هي البيان.

الدليل الثاني:

يقول الله تعالى: «ما فرطنا في الكتاب من شيء»<sup>(٧)</sup>.

قال ابن عباس - رضي الله عنه - في تفسير معنى الآية الكريمة: ما تركنا من شيء إلا وقد بيّناه لكم، وهذا من العام الذي أريد به الخاص؛ لأن المعنى ما فرطنا في الكتاب من شيء بالعباد إليه حاجة إلا وقد بيّناه، إما نصّاً وإما دلالة، وإما مجملاً وإما مفصلاً، كقوله تعالى:

(١) الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، ٢٩٢٦/٥.

(٢) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ١٢٨/٦.

(٣) أي باعتبار المآلات.

(٤) وهو النقياس، انظر تعليق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان على كتاب الموافقات للشاطبي، ١٨٠/٤.

(٥) سورة النحل، آية رقم: ٤٤.

(٦) الشاطبي، الموافقات، ١٨٠/٤.

(٧) سورة الأنعام، آية رقم: ٢٨.

﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾<sup>(١)</sup>، أي: لكل شيء يحتاج إليه في أمر الدين<sup>(٢)</sup>، وهو اختيار القرطبي<sup>(٣)</sup> وقال مجاهد - رضي الله عنه -: ﴿تبياناً لكل شيء﴾ أي: كل حلال وكل حرام<sup>(٤)</sup>، وقال أيضاً: "ما يسأل الناس عن شيء إلا في كتاب الله تبيانه"<sup>(٥)</sup>، وهو اختيار ابن كثير<sup>(٦)</sup> والسمرقندي<sup>(٧)</sup>.

والذي عليه أهل المعاني: أن القرآن الكريم اشتمل على كل شيء من أمور الدين إما بالنص عليه، أو بالإحالة على ما يوجب العلم من بيان النبي ﷺ، أو إجماع المسلمين؛ فالكتاب هو الأصل والمفتاح لعلوم الدين<sup>(٨)</sup>.

وقد أكد الإمام الشاطبي على أن القرآن فيه بيان لكل شيء بقوله: "القرآن فيه بيان كل شيء، فالعالم به على التحقيق عالمٌ بجملة الشريعة، ولا يعوزه منها شيء، والدليل على ذلك أمور:-

منها: النصوص القرآنية، من قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾، وقوله: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾، وقوله: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾، وأشبه ذلك من الآيات الدالة على أنه هدى وشفاء لما في الصدور، ولا يكون شفاء لجميع ما في الصدور إلا وفيه تبيان كل شيء.

ومنها: ما جاء من الأحاديث والآثار المؤذنة بذلك، كقوله عليه الصلاة والسلام: [ إن

(١) سورة النحل، آية رقم: ٨٩.

(٢) الواحدي النيسابوري: أبو الحسن علي بن أحمد، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ=١٩٩٤م، ٢/٢٦٨.

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٦/٤٢٠. وانظر ما قاله القرطبي ص ١٥-١٦ من هذا البحث.

(٤) ابن كثير، تفسير ابن كثير، ٢/٥٨٣.

(٥) السمرقندي: نصر بن محمد بن أحمد أبو الليث، تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم، تحقيق وتعليق محب الدين عمر بن حمد الله العمروي، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦هـ=١٩٩٦م، ٢/٣٠١.

(٦) انظر: تفسير ابن كثير، ٢/٥٨٣.

(٧) انظر: تفسير السمرقندي، بحر العلوم، ٢/٣٠١.

(٨) انظر: الواحدي النيسابوري، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، ٣/٧٩.

هذا القرآن حبل الله، وهو النور المبين، والشفاء النافع، عصمة لمن تمسك به، ونجاة لمن اتبعه، لا يعوج فيقوم، ولا يزيغ فيستعتب، ولا تنقضي عجائبه، ولا يخلق على كثرة الرد... [١]، فكونه حبل الله بإطلاق، والشفاء النافع إلى تمامه دليل على كمال الأمر فيه... ثم يقول: وفي الحديث [ يوم القوم أقرؤهم لكتاب الله ] [٢]، وما ذاك إلا أنه أعلم بأحكام الله، فالعالم بالقرآن عالم بجملة الشريعة... وعن عبد الله [٣] قال: "ومن أراد العلم فليثور [٤] القرآن، فإن فيه علم الأولين والآخرين" [٥] [٦].

وعنه ﷺ أنه قال: [ من قرأ القرآن فقد استدرج النبوة بين جنبيه غير أنه لا يوحى إليه ] [٧]، وقال ﷺ: [ إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها ] [٨].

قال العلماء في معنى المجدد: إحياء العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاها وإماتة ما يظهر من البدع والمحدثات [٩].

وقال ﷺ: [ ... قد تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك... ] [١٠].

(١) سبق تخريجه ص ١٦.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب من أحق بالإمامة، حديث رقم ٦٧٣، ٤٦٥/١.

(٣) هو عبد الله بن مسعود، يكنى بأبي عبد الرحمن.

(٤) آثار الأمر: بحثه واستقصاه، انظر: المعجم الوسيط، باب التاء، ١٠٢/١.

(٥) الطبراني، المعجم الكبير، حديث رقم ٨٦٦٦، ١٤٦/٩. وأخرجه ابن أبي شيبة في المصنف، كتاب فضائل القرآن،

حديث رقم ١٠٠٦٧ بروايات أخرى، ٤٨٥/١٠.

(٦) الشاطبي، الموافقات، ١٨٤/٤-١٨٧.

(٧) الحاكم، المستدرک، كتاب فضائل القرآن، أخبار في فضائل القرآن جملة، ٥٥٢/١، وقال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد.

(٨) سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب ما ينكر في قرن المائة، ١٠٩/٤. وأخرجه الحاكم في الفتن وصححه، والبيهقي

في كتاب المعرفة كلهم عن أبي هريرة. وقال الألباني: صحيح، انظر: الألباني، صحيح سنن أبي داود، كتاب

الملاحم، باب ما ينكر في قرن المائة، ٨٠٩/٣.

(٩) العظيم آبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ط ٢، دار الفكر، بيروت، ١٣٨٨هـ =

١٩٦٨م، ٣٩٦-٣٨٥/١١.

(١٠) الحاكم، المستدرک، كتاب العلم، ٩٦-٩٨، وقال: وقد صح هذا الحديث والحمد لله.

وفي موعظة وعظها رسول الله ﷺ لأصحابه قال: [ ... فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ... ]<sup>(١)</sup>.

الناظرُ في هذه الأحاديث الشريفة وتلك التي أوردتها الشاطبيُّ في كلامه يجد أنها في جملتها مؤكدة لقول الله تعالى: «ما فرطنا في الكتاب من شيء»، وقوله تعالى: «ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء»، ومبيّنة صلاحية القرآن والسنة لكل الأزمنة.

ومما يؤكد ما ذهب إليه جمهورُ العلماء من أن القرآن الكريم وبيانه السنة النبوية الشريفة فيهما كل ما يحتاج إليه العباد إمّا نصّاً، وإمّا دلالةً أن الله سبحانه وتعالى دعا الإنسان إلى تدبّر القرآن الكريم والوقوف على معانيه ومقاصده وأسرارهِ مستعيناً بالسنة بما هي وحيٌّ معنوي، بآيات كثيرة منها: قوله تعالى: «أفلا يتدبّرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً»<sup>(٢)</sup>، وقوله تعالى: «أفلا يتدبّرون القرآن أمر على قلوب أفاهاها»<sup>(٣)</sup>، وقوله تعالى: «كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبّروا آياته»<sup>(٤)</sup>، قال القرطبي: "دلّت هذه الآيات على وجوب التدبّر في القرآن ليعرف معناه، وفيه دليل على الأمر بالنظر والاستدلال وإبطال التقليد، وفيه دليل على إثبات القياس"<sup>(٥)</sup>.

ومع تفاوت المسلمين في ملكة التدبّر، وإدراك الأحكام والمعاني الشرعية أوجب الله تعالى الرجوع إلى أهل العلم والفقه والاستنباط بقوله: «فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خيرٌ وأحسنُ تأويلاً»<sup>(٦)</sup>.

قال ابن كثير: "وهذا أمرٌ من الله تعالى أن كلّ شيءٍ تنازعَ الناسُ فيه من أصول الدين

(١) الحاكم، المستدرک، کتاب العلم، ٩٦/١، وقال الحاكم هذا حديث صحيح الإسناد ليس له علة.

(٢) سورة النساء، آية رقم: ٨٢.

(٣) سورة محمد، آية رقم: ٢٤.

(٤) سورة ص، آية رقم: ٢٩.

(٥) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٢٩٠/٥.

(٦) سورة النساء، آية رقم: ٥٩.

وفروعه أن يُردَّ التنازع في ذلك إلى الكتاب والسنة كما قال تعالى: ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾<sup>(١)</sup>، فما حكم به الكتاب والسنة وشهدا له بالصحة فهو الحق، فماذا بعد الحق إلا الضلال، ولهذا قال تعالى: ﴿إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾<sup>(٢)</sup>، وفي مثل هذا المعنى قال القرطبي في تفسيره<sup>(٣)</sup>. ويقول: ﴿ولو مردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه﴾<sup>(٤)</sup> منهم<sup>(٥)</sup>، وقوله تعالى: ﴿فسئلوا أهل الذكر﴾<sup>(٦)</sup> إن كنتم لا تعلمون<sup>(٧)</sup>، وقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر﴾<sup>(٨)</sup> منكم<sup>(٩)</sup>.

فإن قيل أن هناك أحكاماً شرعية يُستدل عليها بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة... الخ، أقول: إن هذه خطط تشريعية يُستدل بها على الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة، فضلاً عن أن أصل هذه الخطط في القرآن والسنة كما سيأتي بيانه في الفصل الثالث.

هذا، وقد جعل الله سبحانه وتعالى كتابه العظيم ميسراً للفهم والتدبر والاستنباط، قال الشاطبي ما نصّه: "جعل الله القرآن ميسراً للفهم، فيه عن الله ما أمر به ونهى... ويقول: إذ لو خرج بالإعجاز عن إدراك العقول معانيه، لكان خطابهم به من تكليف ما لا يطاق، وذلك مرفوع عن الأمة... وقد قال الله تعالى: ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر﴾<sup>(١٠)</sup>، وقال: ﴿فإنما يسرناه بلسانك لتبشّر به المؤمنين وتندبّر به قوماً لداً﴾<sup>(١١)</sup>،<sup>(١٢)</sup>.

(١) سورة الشورى، آية رقم: ١٠.

(٢) تفسير ابن كثير، ٥١٩/١.

(٣) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٢٦١/٥-٢٦٢.

(٤) الاستنباط في اللغة: الاستخراج وهو يدل على الاجتهاد إذا عم النص الخاص والإجماع، القرطبي، ٢٩١/٣.

(٥) سورة النساء، آية رقم: ٨٣.

(٦) قال ابن عباس: أهل الذكر أهل القرآن، وقيل أهل العلم، والمعنى متقارب، انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٠٨/١٠.

(٧) سورة النحل، آية رقم: ٤٣.

(٨) أولى الأمر: قال ابن عباس: هم الفقهاء والعلماء وأهل الدين.

(٩) سورة النساء، آية رقم: ٥٩.

(١٠) سورة القمر، آية رقم: ١٧، ٢٢.

(١١) سورة مريم، آية رقم: ٩٧.

(١٢) الشاطبي، الموافقات، ١٤٤/٤-١٤٥.



يتضح من كل ما سبق أن القرآن الكريم فيه بيان كل ما يحتاجه العباد في كل بيئة وفي كل عصر، ويلزم من ذلك وهو كتاب واحد ونصوصه محدودة العدد أن يكون جملة ما فيه كليات، قال الشاطبي: "وإذا كان كذلك فالقرآن على اختصاره جامع، ولا يكون جامعاً إلا والمجموع فيه أمور كليات"<sup>(١)</sup>.

ويلزم عقلاً من أنه جامع، والمجموع فيه أمور كليات أن تكون نصوصه خصبة غنية تمتلك طاقةً تشريعية عظيمة تستوعب كافة المستجدات والحوادث، فهي متطورة إلى حد وصلت به مرتبة الكمال، وهذا هو التطور في التشريع الذي أعنيه.

ومجمل القول: إن إتمام الدين هو النعمة الكبرى التي امتن الله بها على عباده فلا يحتاجون إلى أمر من أمور دينهم، أو حياتهم، وما يواجههم فيها من وقائع إلا وجدوه في هذا التشريع إماماً من طريق القرآن، أو من طريق بيان القرآن (السنة النبوية الشريفة) التي أوجب الله اتباعها بقوله: «وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا»<sup>(٢)</sup>، أو ما دلّ عليه هذان الأعلان من وجوب الاجتهاد.

#### ثانياً: الأدلة النقلية من عمل الرسول ﷺ والصحابة - رضوان الله عليهم -

مما يرهن على كمال التشريع الإسلامي وقدرته العجيبة على مجابهة كافة الحوادث المتجددة بظروفها المختلفة الأدلة النقلية الفعلية، وخيراً ما ينقل عنه، هو معلمنا الأول سيدنا محمد ﷺ وصحبه رضوان الله عليهم، وما نقل عنهم يعزُّ عن الجمع، ولكني أكتفي بذكر مثالين اثنين:-

#### المثال الأول: حد السرقة:-

روي عنه -ﷺ- أنه لما سرقت المرأة القرشية المخزومية، وثبتت عليها السرقة قرّر عليه الصلاة والسلام إقامة الحد عليها تطبيقاً لقوله تعالى: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤/١٨١.

(٢) سورة الحشر، آية رقم: ٧.

جزءاً بما كسبنا كلاً من الله<sup>(١)</sup>، وعندما حاولت قريش تخليصها من العقوبة عن طريق الشفاعة وتوسلهم إلى الرسول عليه الصلاة والسلام بحبه (أسامة بن زيد) غضب عليه الصلاة والسلام وقام بالناس خطيباً وقال: [ إثمنا ضلّ من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف فيهم أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها ]<sup>(٢)</sup>... وفي حديث آخر قال عليه الصلاة والسلام: [ لا تقطع الأيدي في الغزو ]<sup>(٣)</sup>، فهذا حدّ من حدود الله وقد نهى عن إقامته في الغزو؛ خشية أن يترتب عليه ما هو أبغض إلى الله من تعطيله أو تأخيره من لحوق صاحبه بالمشركين حميّة وغضباً كما قال عمر وأبو الدرداء وحذيفة رضوان الله عليهم<sup>(٤)</sup>.

فهل نقول هنا: إن الرسول ﷺ غيّر حكم السرقة؟ قطعاً لا - وحاش للرسول أن يفعل ذلك... بل لو حقّقنا في الواقعتين لوجدناهما مختلفتين؛ فالواقعة الأولى حادثة سرقة اكتملت فيها شروط السرقة تماماً أو نقول تحقّق فيها مناهج الحكم كماً فنزلنا الحكم عليها كلاً، أمّا الواقعة الثانية فقد احتفت بها ظروف الحرب؛ ممّا يجعل من تطبيق الحكم عليها جالباً لمفسدةٍ أعظم، وهي فتنة الجاني ولحوقه بالكفار.

والأحكام - كما نعلم - هي وسائل لغايات قصدها الشارع إمّا جلب مصلحة أو درء مفسدة، وعندما يغدو الحكم جالباً لمفسدةٍ هي أعظم من مصلحته الأصلية بسبب ظرفٍ أحاط بالواقعة، ننقل بالواقعة إلى حكم آخر تطبيقاً لقاعدة عظيمة أخرى وهي: درء المفسدة مقدّم على جلب المصلحة.

(١) سورة المائدة، آية رقم: ٣٨.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب كراهية الشفاعة في الحدّ، حديث رقم: ٦٧٨٨، ٢١١٩/٤.

(٣) الترمذي، سنن الترمذي (الجامع الصحيح)، كتاب الحدود، باب ما جاء أن لا تقطع الأيدي في الغزو، حديث رقم: ١٤٥٠، ٥٣/٤. وقال الشيخ ناصر الدين الألباني: صحيح، انظر: صحيح سنن الترمذي، باب أن لا تقطع الأيدي في الغزو، ٧٤/٢. وأخرجه أبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب في الرجل يسرق في الغزو أيقطع، حديث رقم: ٤٤٠٨، ١٤٢/٤. والبيهقي في السنن الكبرى، باب من زعم لا تقام الحدود في أرض الحرب، ١٠٤/٩ بلفظ (لا تقطع الأيدي في السفر).

(٤) انظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ١٣/٣. القرطبي، الخصائص العامة للإسلام، ص ٢١٧.

وأيضاً: كل حكم عام له شروط وأوصاف وضعها الشارع الحكيم تضمن أن يكون تطبيقه محققاً للغايات التي شرع من أجلها، وبالتالي محققاً للعدالة، قال الإمام الغزالي: "والسارق والسارقة، والزانية والزاني، وفيما سقت السماء العشر، فإن جميع عمومات الشرع مخصصة بشروط في الأصل والمحل والسبب، وقلماً يوجد عام لا يُخصَّص"<sup>(١)</sup>، فإذا فقد أحد هذه الشروط بالنسبة لشخص أو واقعة ما، أصبح تطبيق الحكم لا يحقق غاية الشارع منه، فالعدالة تقتضي - والحالة هذه- إخراج هذا الشخص أو الواقعة من عموم هذا الحكم أو القاعدة وتطبيق حكم آخر عليه أو إدراجه تحت قاعدة أخرى.

فالحكم حقيقة لم يتغير إنما أعطينا الواقعة الجديدة حكماً آخر هو أضمن لتحقيق غايات الشارع.

فالتشريع الإسلامي وإن كان قائماً على المعيار الموضوعي إلا أنه يعتد بالمعيار الشخصي، فعند تطبيق الحكم على الواقعة لا يُنظر إليها مجردة من ظروفها ومآلاتها وباعث الشخص على القيام بها<sup>(٢)</sup>.

وهذا ما فهمه الصحابة رضوان الله عليهم- وسلكوه لتعرف أحكام الوقائع المستجدة، ... ولذا نجدهم لا يقيمون حدّ الخمر في الغزو قياساً على حدّ السرقة.

قال علقمة رضي الله عنه-: "كنا في جيش في أرض الروم، ومعنا حذيفة بن اليمان، وعلينا الوليد بن عقبة، فشرب الخمر فأردنا أن نحدّه فقال حذيفة: أتحدّون أميركم وقد دنوتم من عدوكم فيطمعوا فيكم"<sup>(٣)</sup>.

ونجد عمر بن الخطاب رضي الله عنه- عندما كتب له سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه- أن رجلاً سرق من بيت المال، فكتب عمر إليه، أن لا قطع عليه؛ لأن له فيه

(١) الغزالي، المستصفي، ١٤٣/٢-١٤٤. وانظر: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ٢/٢٦٠.

(٢) انظر: السرطاوي: علي، مبدأ المشروعية، ص ٦٦-٦٧.

(٣) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ٣/١٢.

نصيياً، وتنتقل العقوبة إلى التعزير<sup>(١)</sup>. ونجده أيضاً رضي الله عنه - لا يقيم حدّ السرقة عام المجاعة.

فهل نقول: إن عمر أسقط حدّ السرقة أو عطّله أو أوقفه؟!

ولكن حاش لعمر أن يسقط حدّاً أو يعطل نصّاً واضحاً في القرآن الكريم.. إنّما هو التطبيق الدقيق للنص، فعمرو بن الخطاب نظر في القرآن فوجد قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾<sup>(٢)</sup>، ونظر في السنة الشريفة فوجد قوله ﷺ: [ لا تقطع الأيدي في الغزو ]<sup>(٣)</sup>، وقوله ﷺ: [ ادروا الحدود ما استطعتم ]<sup>(٤)</sup>، ثمّ نظر إلى الغاية من الحكم فوجدها تحقيق العدالة، ثم بعد ذلك نظر إلى الواقعة وما احتفّ بها من ظروف فوجد أنه لا يشملها النص؛ لأنه يعلم أن السرقة هي أخذ ما لا حقّ له فيه خفيةً، فيطبق مفهومه على السارق في عام المجاعة فيراه أخذاً ما له حقّ فيه، فلا يشمل النص، فلا يجب قطعه، أو ربما ضرورة الحاجة التي تجعل للجاني حقاً في المال هي شبهة قوية تدرأ الحدّ.

ويمكن القول: إنّ عدم القطع كان تطبيقاً لقاعدة القياس على عدم القطع في الغزو.

فنظرة عمر بن الخطاب للنصوص كانت عامّة وشاملة ودقيقة، إذ لو أقام الحدّ في مثل هذه الظروف لكان في ذلك خروجاً عن العدالة التي هي من أهمّ أسس التشريع، ولأدى إلى تناقض النصوص، والتشريع لا تناقض فيه، ولا يجوز أن يؤخذ الكلّ بمعزلٍ عن الجزء، ولا

(١) الكتاني: محمد المنتصر، معجم فقه ابن حزم الظاهري ضمن موسوعة تقريب فقه ابن حزم الظاهري، ط١، مكتبة السنّة، القاهرة، ١٤١٢هـ=١٩٩٢م، ٦٣/٢. القرضاوي، السياسة الشرعية، ص٢٠٤.

(٢) سورة المائدة، آية رقم: ٣٨.

(٣) سبق تخريجه ص١١٥.

(٤) الزيلعي: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف الحنفي، نصب الراية لأحاديث الهداية، المركز الإسلامي للطباعة والنشر، ٣/٣١٠. وأخرجه البيهقي، السنن الكبرى، كتاب السير، باب الرجل من المسلمين قد شهد الحرب، ٩/١٢٣. وأخرجه السترمذني في سننه، كتاب الحدود، باب ما جاء في درء الحدود، حديث رقم: ١٤٢٤، ٤/٣٣ بلفظ ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم. ورواه الحاكم في المستدرک وقال: صحيح الإسناد.

الجزء بمعزلٍ عن الكل<sup>(١)</sup>.

ثم نجد جمهور الفقهاء<sup>(٢)</sup> من بعد عمر بن الخطاب يقدرون أن الطرار<sup>(٣)</sup> سارق، وأن النباش<sup>(٤)</sup> سارق والحكم عليهما بحدّ القطع<sup>(٥)</sup> عملاً بقوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما...﴾<sup>(٦)</sup>، وفي نفس الوقت لا يحكمون على الوالد الذي يسرق من ولده بالقطع تطبيقاً لقوله ﷺ: [ ادروا الحدود ما استطعتم ]<sup>(٧)</sup>، لوجود شبهة أن للوالد حقاً في مال ولده.

فتأمل قدرة التشريع الإسلامي على مواجهة كافة الوقائع بظروفها المختلفة، فالحكم الواحد له صورٌ متعددة، والواقعة الواحدة إذا تعددت صورها أصبحت وقائع جديدة، فترجع كل واقعة إلى أصل شرعي يحكم به عليها، يقول الشاطبي في هذا المعنى: "كل صورة من صور النازلة نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير، وإن تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد"<sup>(٨)</sup>، ولا حكم يخرج عن مقتضى النص.

فأين هو التغيير في الأحكام؟! إنما هي - كما قلنا - صورٌ متعددة للحكم الواحد في الحالة الواحدة... بل هو تطبيق للمنهج القرآني، فمثلاً: شرع الله الصوم وجعل حكمه الوجوب، لكنه للصغير ليس بواجب، وللمريض مؤجل، وللمريض الذي يهلكه الصوم حرام، وللمرضع والحامل إذا كان فيه ضررٌ على نفسيهما أو طفليهما فهو مؤجل أيضاً... وبهذا تدخل كل حالة تحت الحكم

(١) انظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ١٧/٣، ١٨. القرضاوي، السياسة الشرعية، ص ٢٠٣-٢٠٤. السرطاوي، علي، مبدأ المشروعية، ص ٨٠. فضل الله: مهدي، الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، ط ١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٧م، ص ٥٤.

(٢) اتفق الأئمة الأربعة على أن (الطرار) سارق، أما النباش فقد خالف الجمهور الإمامان أبو حنيفة ومحمد بن الحسن ولم يعتبراه سارقاً. انظر: صالح: محمد أديب، تفسير النصوص، ١/٢٣٣-٢٣٨.

(٣) الطرار هو الذي يأخذ المال من الناس بنوع من المهارة والخفة في يقطعتهم على حين غفلة منهم (نشال).

(٤) النباش: هو الذي ينش القبور ويأخذ أكفان الموتى، انظر: صالح: محمد أديب، تفسير النصوص، ١/٢٣٢.

(٥) انظر: ابن الهمام: الشيخ كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، شرح فتح القدير، ط ١، دار صادر، بيروت، ١٣١٦هـ، ٤/٢٣٤. السرخسي: أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٣م=١٣٩٣هـ، ١/١٦٧. الصالح: محمد أديب، تفسير النصوص، ١/٢٣٣، ٢٣٨.

(٦) سورة المائدة، آية رقم: ٢٨.

(٧) سبق تخريجه ص ١١٧.

(٨) الشاطبي، الموافقات، ٥/١٤.

الذي يضمن تحقيق مقاصد التشريع الثابتة.

المثال الثاني: صدقة الفطر:-

رُوي عن أبي سعيد الخدري أنه قال: [ كنا نعطي في زمان النبي ﷺ صاعاً من طعام، وكان طعامنا الشعير والتمر والزبيب والأقط<sup>(١)</sup>، حتى قدم علينا معاوية حاجاً أو معتمراً فكلّم الناس على المنبر، وممّا كلّمهم به: إنّي أرى مديّن من سمراء الشام -أي حنظلتها- تعدل صاعاً من تمر، فأخذ الناس بذلك ]<sup>(٢)</sup>.

واضح من كلام الصحابي أبي سعيد الخدري رضي الله عنه- أنّ الرسول ﷺ فرض زكاة الفطر صاعاً من شعير أو تمرٍ أو زبيبٍ أو أقط، وهذا هو غالب قوتهم في ذلك الوقت، ولمّا اختلف الزمان والبيئات، وتغيّر القوت تبصر الصحابة رضوان الله عليهم- في النصّ وسبروا غوره، وعرفوا مراد الشارع منه، ووجدوا أنّ الرسول ﷺ لم يأمرهم بذلك إلاّ لأنّه غالب قوتهم، وأنّ الحكمة من ذلك هي إغناء الفقير في يوم العيد، فإذا تغيّر هذا القوت بتغيّر الزمان والبيئات رأوا أن إخراج ما يعادل صاع الشعير أو التمر أو الزبيب... من قوتهم الجديد يحقق الغاية من النصّ، ولذا نجد معاوية رضي الله عنه- يقول: "إنّي أرى مديّن من سمراء الشام تعدل صاعاً من تمر"، وأخرجوا القمح بدلاً من الشعير والأقط والتمر المذكورة في الحديث الشريف.

وفي زمن الإمام أبي حنيفة النعمان أجاز أن يُخرج قيمة نصف صاع القمح من النقود<sup>(٣)</sup>، تيسيراً على الناس وأنفع للفقير<sup>(٤)</sup>.

(١) الأقط: الجبن المتخذ من اللبن الحامض، انظر: الأيوبي: هشام، الاجتهاد ومقتضيات العصر، ص ٢٢٣ (جميد).

(٢) انظر: ابن حزم الأندلسي، المحلى، دار الفكر، ١٣٠/٦. ابن قدامي: الشرح الكبير على مختصر الخرقى مع المغني، ٦٦٢/٢. الدواليبي، المنخل إلى علم أصول الفقه، ط ٥، مطابع دار العلم للملايين، ١٣٨٥هـ=١٩٦٥م، ص ٣١٩.

القرضاوي، فقه الزكاة، ط ٦، مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ=١٩٨١م، ٩٣٢/٢.

(٣) انظر: ابن قدامي، المغني مع الشرح الكبير، ٦٦٢/٢، وأجاز ذلك الثوري أيضاً، وقد روي ذلك عن عمر بن عبد العزيز.

(٤) انظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ١٨/٣، ١٩، الأيوبي: هشام، الاجتهاد ومقتضيات العصر، ص ٢٢٣، ٢٢٤.

فانظر التطبيق الدقيق والمرن للنصوص، وبناء الأحكام على أسسها الثابتة من العدل والتيسير ورفع الحرج وتحقيق مصالح الناس.

فلو كلف أهل بلد ليس قوتهم الشعير أو التمر أو الزبيب أو الأقط، أن يخرجوا صدقة الفطر صاعاً من هذه الأنواع لكان في ذلك مناقضة لأسس التشريع الثابتة، وهذا ممنوع، ومناقضة لقصد الشارع من تشريع الحكم، وهذا ممنوع أيضاً؛ لأن الأحكام وسائل لغايات الشارع وليست مطلوبة لذاتها.

ولا نقول هنا: إن حكم صدقة الفطر تغير، وأن إخراج صاع من الأنواع المذكورة في الحديث الشريف أصبح لاغياً، فالكُل معمول به وفق مقتضيات الزمان والمكان، ففي بلد يكثر فيه التمر كالعراق مثلاً في ظل وضعه الحالي (الحصار) فإن إخراج صاع من التمر هو الأيسر والأضمن لتحقيق غاية الشارع من الحكم، وفي بلد يكثر فيه القمح وأهله يصنعون خبزهم بأيديهم، فأخراج نصف صاع من القمح يكون الأوفق والأفضل.

فأصل الخطاب ثابت لم يتغير وهو وجوب صدقة الفطر، إنما هي أحكام كلها صور للحكم الثابت، ومستمدة من النص الثابت نفسه، فانظر طاقة النص التشريعية!!

ولا نحتاج في هذا المقام إلى المزيد من الأدلة على تطور هذا التشريع وصلاحيته لكل زمان ومكان... فقد حكمت الشريعة الإسلامية شعوب الأمة الإسلامية ثلاثة عشر قرناً دخلت فيها بلاداً شتى، منها العريق في الحضارة، ومنها القريب إلى البداوة، والمتوسط بينهما، وواجهت أنظمة متفاوتة، مالية وإدارية وسياسية واجتماعية، ووقائع غريبة، ومشكلات جديدة، لم يكن لها نظير في العهد النبوي، ولا في أرض الحجاز، فلم يضق أفق هذا التشريع عن إيجاد حلول ملائمة لكل تلك المشكلات والوقائع، مستمدة من نصوصها وأصولها، مقتبسة من روحها ومبادئها العامة، استنبطها الأئمة المجتهدون من فقهاء الصحابة وتابعيهم بإحسان، ومن سار على هديهم من أئمة الاجتهاد، والذين أجمعوا - على اختلاف مشاربهم ومدارسهم - على أن لكل حدث وكل فعل من أفعال المكلفين حكماً في التشريع الإسلامي، وهذا التراث الفقهي الإسلامي كله -

وهو لا يدانيه أيُّ تراثٍ فقهي في العالم بأسره غزارة وسعة - أكبرُ شاهدٍ على ذلك<sup>(١)</sup>.

يقول الشاطبي في هذا المعنى: "... إنه لا أحد من العلماء لجأ إلى القرآن في مسألة إلا وجد لها فيه أصلاً، وأقرب الطوائف من أعواز المسائل النازلة أهل الظواهر الذين ينكرون القياس، ولم يثبت عنهم أنهم عجزوا عن الدليل في مسألة من المسائل، وقال ابن حزم الظاهري: "وكلُّ أبواب الفقه ليس فيها بابٌ إلا وله أصلٌ في الكتاب والسنة، نعلمه والحمد لله، حاش القراض، فما وجدنا له أصلاً فيهما البتة" إلى آخر ما قال، وأنت تعلم أنَّ القراض نوعٌ من أنواع الإجارة، وأصل الإجارة في القرآن ثابت، وبين ذلك إقراره عليه الصلاة والسلام، وعمل الصحابة به"<sup>(٢)</sup>.

## المطلب الثاني: الأدلة العقلية:-

أولاً: فرضية الاجتهاد:-

إن اتفاق العلماء في جميع المذاهب على أن الاجتهاد في كل عصر فرضٌ من فروض الكفايات، وأنه لا يجوز شرعاً أن يخلو عصرٌ منه<sup>(٣)</sup>، هذا، إلى جانب الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة الكثيرة التي تدعو جميعها إلى تدبر القرآن الكريم وتقصي معانيه والوقوف على أسراره، والمكانة العظيمة التي أولاها القرآن الكريم للعقل.. يلزم عن كل ذلك عقلاً قدرة التشريع الإسلامي ومسايرته لسنة الحياة الإنسانية في التطور.

فاستمرارية فرضية الاجتهاد وأبديته توجب استمرارية عطاء النصوص للأحكام وأبديته، وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ

(١) انظر: القرضاوي، شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، ط٥، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١٧هـ=١٩٩٧م، ص١٦-١٧.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٤/١٨٩-١٩٠.

(٣) السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن، الاجتهاد، الرد على من أخذ إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، ص٢١-٤٧. وانظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٣٧٤-٣٧٧.



كلمات مربي ولوجئنا بمثله مدداً<sup>(١)</sup>.

ثانياً: خصائص التشريع الإسلامي:-

لما اقتضت حكمته تعالى أن يختص التشريع بخصائص العموم، والشمول، ونزوله وفق مقتضيات الفطرة الإنسانية، بقول الله تعالى: «وما أرسلناك إلا رحمةً للعالمين»<sup>(٢)</sup>، وقوله تعالى: «ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء»<sup>(٣)</sup>، وقوله تعالى: «فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم»<sup>(٤)</sup>، يقتضي أن يكون صالحاً لكل قوم، وبيئة، وزمان.

ولما كان من مقتضيات الفطرة الثبات والتطور نتيجةً للفكر الإنساني المبدع.. فلا يُعقل أبداً أن يكون التشريع مسيراً للفطرة، ولا يكون يمتلك القدرة على الإيفاء بحاجاتها المستجدة في كل زمان ومكان.

ولما اقتضت حكمته تعالى أن يكون هذا التشريع الخاتم والأبدي بقوله تعالى -وقوله الحق:- «ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين»<sup>(٥)</sup>.. فلا يمكن للمؤمن بكمال علم الله تعالى وحكمته ورحمته بخلقه، أن يتصور أنه تعالى يغلق باب النبوة دونهم، ويقطع وحيه عنهم، ثم يتعبد بهم بتشريع قاصر، يصلح لقوم ولا يصلح لغيرهم، ويصلح لزمان ولا يصلح لآخر، ويصلح لبلد ولا يصلح لغيره، مع أنهم جميعاً مكلفون بأحكامه، ملزمون بأن يحلوا حلاله، ويحرموا حرامه، ويأثموا بأوامره، وينتهوا عن نواهيه.

إن من خطر له ذلك فقد جهل مقام ربه، وظن به ظن السوء، وما قدر الله تعالى حق قدره<sup>(٦)</sup>.

(١) سورة الكهف، آية رقم: ١٠٩.

(٢) سورة الأنبياء، آية رقم: ١٠٧.

(٣) سورة النحل، آية رقم: ٨٩.

(٤) سورة الروم، آية رقم: ٣٠.

(٥) سورة الأحزاب، آية رقم: ٤.

(٦) القرضاوي، شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، ص ١٤.

# المبحث الثالث

## عوامل التطور في التشريع الإسلامي

وفيه خمسة مطالب:

- المطلب الأول: عموم الأحكام الشرعية وتجردها.
- المطلب الثاني: بيان القرآن الكريم للأحكام الشرعية.
- المطلب الثالث: تعليل الأحكام.
- المطلب الرابع: قابلية النصوص لتعدد الأفهام.
- المطلب الخامس: تنوع دلالات النصوص.

## عوامل التطور في التشريع الإسلامي

التشريع الإسلامي المتمثل في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة فيه من العوامل ما جعلته التشريع الأوحد والأكمل، والأصلح للبشرية.

ومن أهم هذه العوامل على الجملة - كما أرى - ثوابت التشريع، فقد لاحظنا في مبحث (الثوابت في التشريع الإسلامي) كيف أن هذه العناصر المستقرة فيه تستلزم بطبيعتها وجوب إقامة مرفق الاجتهاد بالرأي من أهله، واستمراره في كل عصر لاستتباب الحلول العملية لمواجهة القضايا والمشكلات المستجدة.

أمّا على الخصوص: فهي ما امتازت به نصوص القرآن الكريم، والسنة النبوية من خصائص أهمها: مجيء معظمها بصورة عامة، وكنية، ومعللة، ومحتملة لأكثر من فهم، وذات دلالات واسعة. وسأبحث هذه العوامل في خمسة مطالب.

### المطلب الأول: عموم الأحكام الشرعية وتجردها: -

من المعلوم أن غالبية الأحكام الشرعية التكليفية التي قررها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة تتسم بالعموم والتجرد، بمعنى: أنها تشمل المخاطبين على الإطلاق والعموم، وقائمة على المعيار الموضوعي؛ لكن الله سبحانه وتعالى - العليم بخلق الخبير بهم جعل بحكمته صيغ العموم على وجوه:

الأول: العام الذي أريد به العموم قطعاً، وهو ما عبر عنه الإمام الشافعي أنه عام يراد به العام الظاهر، وأكثر ما يرد ذلك على تقرير السنن الإلهية الثابتة، وفي الأحكام التكليفية التي بُنيت على علل ثابتة أبدية، كتلك التي تقوم عليها علاقات تؤسس القرابات، والمصاهرة، وصلة الرضاع، أو تنظيم الأسرة كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ

وأخواتكم...»<sup>(١)</sup>، وقوله ﷺ: [ يحرم من الرضاعة ما يحرم من الولادة ]<sup>(٢)</sup>.

الثاني: العام الذي خصّصه الله تعالى أو الرسول ﷺ ابتداءً مراعاةً لتقدرات المكلفين، فعلى سبيل المثال: أوجب الله الصومَ على كلِّ من علم دخول الشهر بقوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾<sup>(٣)</sup>، وهذا حكم عامٌّ مجرد، ثم استثنى الله سبحانه وتعالى المريض والمسافر بقوله: ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفرٍ فعِدَّةٌ من أيّامٍ أُخَرَ﴾<sup>(٤)</sup>، وهو حكم عامٌّ مجرد، ثم استثنى كبار السنّ بقوله: ﴿وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين﴾<sup>(٥)</sup>، وهو حكم عامٌّ مجرد أيضاً.

فإنَّه سبحانه وتعالى شرعَ للحالة الواحدة أكثرَ من حكمٍ عامٍّ مجردٍ لحكمةٍ بالغة، وهي دخول جميع المكلفين تحت أحكام الشريعة بعدلٍ وعدالةٍ تامةٍ<sup>(٦)</sup>.

ومع اعتداد التشريع الإسلامي بالمعيار الموضوعي إلا أنَّه اعتبر المعيار الشخصي في التطبيق... فالحكم التكليفي قبل مرحلة تطبيقه أو تحقيق مناطه في الجزئيات عامٌّ ومجرد، لكن الأحكام الشرعية - كما نعلم - ما هي إلا وسائل لتحقيق غايات قصدها الشارع، وكلَّ حكمٍ مرتبطٍ بحكمته، ولا يجوز بتر الحكم عنها، والله سبحانه وتعالى قيّد كلَّ حكمٍ عامٍّ بشروطٍ وأوصافٍ تضمن أن يكون تطبيقه محققاً للغاية التي شرع من أجلها، يقول الإمام الغزالي: "السارق والسارقة والزانية والزاني، وورثه أبواه، وفيما سقت السماء العشر، فإنَّ جميع عموماً الشرع

(١) سورة النساء، آية رقم: ٢٣.

(٢) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الرضاع، باب يحرم من الرضاعة ما يحرم من الولادة، حديث رقم: ١٤٤٤، ١٠٦٨/٢. وأخرجه البخاري في صحيحه بلفظ (الرضاعة تحرم ما تحرم الولادة)، كتاب النكاح، باب وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم، حديث رقم: ٥٠٩٩، ١٦٤١/٣.

(٣) سورة البقرة، آية رقم: ١٨٥.

(٤) سورة البقرة، آية رقم: ١٨٤.

(٥) سورة البقرة، آية رقم: ١٨٤.

(٦) انظر، الشافعي، الرسالة، ص ٥٢، فقرة ١٧٣. النريني، المناهج الأصولية، ص ٤٠٩. السرطاوي، علي، مبدأ المشروعية، ص ٦٦، ٦٧. بدران: أبو العينين، أصول الفقه الإسلامي، ص ٣٨٦-٣٨٧.

مخصصة بشروط في الأصل والمحل والسبب، ولما يوجد عام لا يُخصص<sup>(١)</sup>.

فإذا جرى تنزيلُ الحكم المجرد على واقعة معينة أو شخص معين احتيج إلى إثبات شروطه وأوصافه -المتفق عليها- (مناط الحكم) في هذه الجزئية وهو ما يُعرف بتحقيق المناط العام، فإذا تحقق مناط الحكم العام في الجزئية المعروضة تحققاً كاملاً كان الحكم التطبيقي مساوياً للحكم العام؛ فمن المقرر أصولياً أن الحكم على العام، حكمٌ على جزئياته التي تحقق فيها معنى ذلك العام كلاً؛ لأنّ تعميم الحكم التكليفي على جميع المكلفين يفترض التشابه في الظروف.

فإذا فقد أحد هذه الشروط في الجزئية المستجدة، أو الشخص، كان مناط الحكم العام غير متحقق فيها كلاً، وليس من العدل أن يتنزل الحكم العام عليها، فيستلزم من المجتهد أن يبحث لها عن حكم آخر يتحقق فيها مناطه، وهو ما يُعرف بـ (تحقيق المناط الخاص)، أو ربما احتف بالواقعة أو الجزئية من الظروف والملابسات التي تؤثر على نتائج تطبيق الحكم العام عليها، كأن يؤدي إلى نتائج ضربية لا تتفق والمصلحة التي شرع الحكم من أجلها، الأمر الذي يستوجب على المجتهد استثناءها من الحكم العام والانتقال بها إلى قاعدة أخرى، أو يثبت لها حكماً آخر مناسباً يتحقق فيها مناطه بدليل أقوى، من شأنه أن يحول دون الإفضاء إلى تلك النتائج الضربية تحقيقاً للمصلحة والعدالة<sup>(٢)</sup>.

وفي قاعدة تحقيق المناط في الاجتهاد التطبيقي، بمراعاة الأحوال والعوارض للوقائع المستجدة والأشخاص، ومآلات التطبيق تحرياً للمصلحة والعدالة، يقول الإمام الشاطبي: "... وعلى الجملة فتحقيق المناط الخاص، نظرٌ في كلِّ مكلفٍ بالنسبة لما وقع عليه من الدلائل التكليفية.. فهو (المجتهد) يحمل على كلِّ نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناءً على أن

(١) الغزالي، المستصفي، ١٤٣/٢-١٤٤.

(٢) انظر: الدريني، بحوث مقارنة، ١٢٢/١-١٢٧. السرطاوي، مبدأ المشروعية، ص ٦٧. الشاطبي، الموافقات، ٢٣/٥-

٢٦. حمادي، إدريس، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٤، ص ٣٩٦-

٣٩٧، ٤٠٢.

المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات.. منزلات على أفعال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة؛ فلا يكون الحكم واقعاً عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمل ذلك المطلق أو ذلك العام<sup>(١)</sup>.

الثالث: العام الذي يحتمل التخصيص بذاته ولم يخصصه الله سبحانه وتعالى ولا رسوله ﷺ وتركه للمجتهدين يخصصونه بما يلائم مصالح الناس المتغيرة عبر العصور وبما يعالج الظروف الطارئة على نحو يحقق مقاصد التشريع.

"وقد ثبت باستقراء مواقع استعمال معظم العمومات في التشريع، أنها قد خصت وقد شاع التخصيص في العام، حتى ذهب قولهم مثلاً (ما من عام إلا وقد خصص)"<sup>(٢)</sup>.

هذا، ويمكن تخصيص هذه الصيغة من العموم عند جمهور الأصوليين وعلى تفاوت بينهم، بالعقل، والعرف، والقياس، والمصلحة المرسلة، والإجماع، والنص - كل ذلك بشروط<sup>(٣)</sup>.

وعلى هذا تستنتج الواقعة التي تناولها النص العام بمنطوقه - سواء كان النص العام في القرآن أو السنة النبوية الشريفة - وتُعطى الحكم العرفي، أو المصلي، أو القياسي... الخ، ويبقى العام معمولاً به فيما وراء ذلك... فعلى سبيل المثال: الحكم العام المجرد للسرقة هو القمع بنص قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾<sup>(٤)</sup>، وخصص بقول الرسول ﷺ: [ لا تُقطع الأيدي في الغزو ]<sup>(٥)</sup>، وقاس المجتهدون على ذلك سائر الحدود لاشتراكها في العلة نفسها،

(١) انظر: الدريني، بحوث مقارنة، ١/١٤٤. الشاطبي، الموافقات، ١٧/٥.

(٢) الدريني، المناهج الأصولية، ص ٤٢٣-٤٢٤.

(٣) انظر: ابن قدامة المقدسي: موفق الدين عبد الله بن أحمد، روضة الناظر وجنة المناظر، دار الفكر العربي، ص ١٢٧-١٣١. الغزالي، المستصفى، ٢/١٤٤-١٤٩. البزدوي، أصول البزدوي مع كشف الأسرار، ١/٤٥٢. الأمير الصنعاني: محمد بن إسماعيل، أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الأمل، ط ١، تحقيق حسين بن أحمد السباعي، وحسن محمد الأهل، مؤسسة الرسالة بيروت، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م، ص ٣٢٧-٣٢٢. الدريني، المناهج الأصولية، ص ٤٤٩-٤٥٠.

(٤) سورة المائدة، آية رقم: ٣٨.

(٥) سبق تخريجه ص ١١٥.

فقالوا: "لا تقام الحدود في الغزو كحدّ الزنا، وحدّ الشرب، وحدّ القذف"<sup>(١)</sup>، وكذا في الحكم العام المجرّد أنه يجوز التزوّج بالكتابات بنصّ قوله تعالى: ﴿والحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتوهنّ أجورهنّ﴾<sup>(٢)</sup>، ونجد عمر بن الخطاب رضي الله عنه - في ظلّ ظرف الحرب يمنع حذيفة بن اليمان رضي الله عنه - من التزوّج منهنّ، استثناءً من الحكم العام رعايةً للمصلحة العامة.

ومن ذلك أيضاً إجازة العلماء لعقد الاستصناع استثناءً من الحكم العام (عدم جواز بيع المعدم)، وغير ذلك كثير<sup>(٣)</sup>، وكلّ ذلك راجع إلى تحقيق المناط في الجزئيات<sup>(٤)</sup>.

من هنا ندرك أن الحركة الاجتهادية هذه هي أثرٌ لمنهج القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة في تقريرهما غالبية الأحكام التكليفية بصيغ العموم المختلفة الأوجه، وفي تقريرهما لمنهج التخصص مراعاةً لقدرات المكلفين ومعالجةً للظروف الطارئة؛ إذ لو لم يكن الأمر كذلك لما أمكن معالجة كافة المستجدات بظروفها المختلفة بسبب استحالة تحقيق التشابه التام في جميع الظروف التي تحيط بالوقائع، أو المكلفين.

## المطلب الثاني: بيان القرآن الكريم للأحكام الشرعية:-

من المعلوم أنّ الأصل العام الذي قام عليه التشريع الإسلامي هو تحقيق مصالح الناس بضمان ضرورياتهم، وحاجياتهم، وتحسينياتهم، ولما كانت المصالح الإنسانية منها الثابت الأبدى، ومنها المتغير والمتطور كان التشريع الإسلامي موافقاً لطبيعة هذه المصالح الإنسانية التي جاء من أجل تحقيقها، وهو سرُّ نجاح هذا التشريع العظيم؛ فإنّ من أهم أسباب نجاح التشريعات ودوامها موافقة منهجها لطبيعة محل هذا المنهج.

(١) انظر: الدرني، المناهج الأصولية، ص ٤٨٨.

(٢) سورة المائدة، آية رقم: ٥.

(٣) انظر: المزيد من الأمثلة على تخصيص العام في كتاب الدرني، المناهج الأصولية، ص ٤٤٩-٥٠٩.

(٤) انظر: حمادي: إدريس، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، ص ٢٠٠-٢٠١.

لهذا كان منهج القرآن الكريم -الذي هو كَلْيَةُ الشريعة وعمدتها- في تقريره للأحكام جاريًا على نحو كَلْيٍ غالباً، لا جزئي، وإجمالي لا تفصيلي، قال الشاطبي رحمه الله: "تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كَلْيٍ لا جزئي"<sup>(١)</sup>، بمعنى: أن القرآن الكريم في تقريره للأحكام إما تفصيلي يعرضُ لأكثر الجزئيات كما في أحكام العقائد، والعبادات، والأحوال الشخصية، والمقدّرات، أو مجملًا في بعض هذه الأمور وفصلته السنة النبوية تفصيلاً شاملاً؛ وذلك لحكمة عظيمة بالغة<sup>(٢)</sup>.

أمّا ما عدا العبادات والعقائد والأحوال الشخصية والمقدّرات، من الأحكام الدستورية، والاقتصادية، والاجتماعية، والجنائية، والدولية، وما إلى ذلك من هذه الأمور المتعلقة بالمعاملات فبيانه فيها كلياً إجمالياً -وهو الغالب- يعرض القواعد الكَلْيَةُ العامة، والمبادئ الأساسية، ولا ينزل إلى التفضيلات الجزئية إلا في النادر، ولم يعنِ بالنصّ على الوسيلة والأسلوب إلا في أحوالٍ خاصّة، لحكم وأسباب هامة.

وكانت صياغة هذا التشريع العظيم في صورة قواعد كَلْيَةُ عامة، ومبادئ أساسية لحكمة عظيمة بالغة أيضاً، وهي: أن هذه الأحكام تتعلق بمصالح إنسانية متغيرة والتي لعوامل الزمان، والمكان، والأحوال، والعوائد مدخلٌ في تغييرها وتطويرها، أو بمعنى آخر خاضعة لسنة التطور في الحياة البشرية، ف جاء تقريرها على شكل قواعد كَلْيَةُ ومبادئ أساسية؛ لكي يفسح المجال واسعاً أمام المجتهدين لتتزيل هذه الكَلْيَات على الوقائع الجزئية، ولكي يستمدوا منها ويفرّعوا عليها ما يناسب عصرهم وبيئاتهم من نظم وأحكام، ويختاروا الوسائل والأساليب التي تفي بمصالحهم المتجددة، ضرورية كانت، أم حاجية، أم تحسينية، بحيث لا تخرج هذه الأحكام والنظم الفرعية، والوسائل والأساليب عن مضمون هذه القواعد والمبادئ الكَلْيَةُ الثابتة؛ حتى لا تتعارض الجزئيات مع الكَلْيَات حفاظاً على مقاصد التشريع العامة التي أنزلت الشريعة من أجل

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤/١٨٠.

(٢) انظر: ص ٩١ من هذا البحث.



تحقيقها في الخلق<sup>(١)</sup>. فلو فرض وجود تفصيلات جزئية ثابتة لمثل هذه المصالح المتغيرة، لكانت قيّداً يعوق المجتمع عن النمو والتقدم الحضاري.

ففي الأحكام الدستورية مثلاً وُضعت المبادئ الأساسية لنظام الحكم الإسلامي، فنصّ الشارع الحكيم على إيجاب الشورى بقوله: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾<sup>(٢)</sup>، ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾<sup>(٣)</sup>، وأمر بالعدالة بقوله: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾<sup>(٤)</sup>، ودعا إلى المساواة بقوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾<sup>(٥)</sup>.

ودعا إلى طاعة أولي الأمر بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾<sup>(٦)</sup>.

ثم حدّد الضوابط بقوله: ﴿وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾<sup>(٧)</sup>، وقوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾<sup>(٨)</sup>، ثم حدّد المسؤولية فقال ﷺ: [كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ] <sup>(٩)</sup>.

وترك تفصيل النظم، والوسائل والأساليب التي تحقق المشاورة، والعدالة والمساواة<sup>(١٠)</sup>.

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/١٨٠-١٨٢، وأيضاً ٣/١٧٥-١٧٦. الدريني، بحوث مقارنة، ١/١٦٦-١٧٠. الزحيلي: هبة، أصول الفقه الإسلامي، ١/٤٤٠-٤٤١. القرضاوي، عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، ط٣، مطبعة هبة، القاهرة، ١٤١٩هـ=١٩٩٩م، ص ٣٥-٤٣. بدران: بدران أبو العينين، بيان النصوص التشريعية، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، ١٩٨٢م، ص ٢-٤. سلقيني: إبراهيم محمد، الميسر في أصول الفقه الإسلامي، ط ١، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٤١١هـ=١٩٩١م، ص ٦٨-٦٩. ثلبي: محمد مصطفى، أصول الفقه الإسلامي، ص ٩٥-٩٨. السرطاوي: علي، مبدأ المشروعية، ص ٧٦. علوان، محاضرة في الشريعة الإسلامية، ص ٤٢-٤٧.

(٢) سورة آل عمران، آية رقم: ١٥٩.

(٣) سورة الشورى، آية رقم: ٣٨.

(٤) سورة النساء، آية رقم: ٥٨.

(٥) سورة الحجرات، آية رقم: ١٠.

(٦) سورة النساء، آية رقم: ٥٩.

(٧) سورة المائدة، آية رقم: ٤٩.

(٨) سورة المائدة، آية رقم: ٤٤.

(٩) صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، حديث رقم: ٨٩٣، ١/٢٦٧.

(١٠) انظر: قطب: محمد، التطور والثبات في حياة البشر، ٢٣٤-٢٤٨. والمراجع السابقة.

المجرمين وبيئاتهم بما يسمّى عقوبات التعزير - آخذين بعين الاعتبار الأساس الذي يُبنى عليه تقدير العقوبة بقوله سبحانه: ﴿وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾<sup>(١)</sup>، وقوله: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عَاقَبْتُمْ بِهِ﴾<sup>(٢)</sup>.

وتقرير الأحكام على نحوٍ كليّ ليس مقصوداً فقط على نصوص القرآن الكريم؛ بل نصوص السنة النبوية الشريفة، حيث احتوت على الكثير من الأحاديث الجامعة التي يشكل كل واحد منها قاعدةً كليّةً عامّةً يتفرع عليها ما لا يحصى من الفروع، يقول الرسول ﷺ موضعاً هذا المعنى: [أوتيت جوامع الكلم، واختصر لي الكلام اختصاراً]<sup>(٣)</sup>، ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: [كلّ قرضٍ جرّ منفعة فهو وجه من وجوه الربا]<sup>(٤)</sup>، وقوله ﷺ: [كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام]<sup>(٥)</sup>، وقوله ﷺ: [كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه]<sup>(٦)</sup>، وقوله ﷺ: [من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ]<sup>(٧)</sup>، فهذا الحديث أصل لمشروعية الأعمال، والوسائل، والأساليب إلى قيام الساعة. هذا، عدا عن كليات التشريع المعنوية من الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات.

ومجمل القول في ذلك: إن الشارع الحكيم وضع للجانب المتغير من حياة الإنسان إطاراً ثابتاً متطوراً إلى درجة الكمال في الصياغة، ممّا جعله خصباً غنياً بالمعاني والفوائد، يسمح

(١) سورة الشورى، آية رقم: ٤٠.

(٢) سورة النحل، آية رقم: ١٢٦.

(٣) العجلوني: إسماعيل بن محمد، كشف الخفا ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٥/١. ورواه البخاري بلفظ (بعثت بجوامع الكلم) كتاب الاعتصام، باب قول النبي ﷺ: بعثت بجوامع الكلم، حديث رقم: ٧٢٧٣، ٢٢٧٢/٤، وورد في كنز العمال [واختصرت لي الأمور اختصاراً]، حديث رقم: ٣٢٠٦٨، ٤٤٠/١١. وفي مصنف ابن أبي شيبة، بلفظ [أوتيت جوامع الكلم]، حديث رقم: ١١٧٨٤، ١١/٤٨٠.

(٤) الألباني: محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، ط٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٥ هـ-١٩٨٥م، حديث رقم: ١٣٩٧، ٢٣٥/٥. وأخرجه البخاري، والبيهقي، والطبراني بروايات أخرى تفيد نفس المعنى. انظر الألباني: إرواء الغليل، ٢٣٤/٥-٢٣٥.

(٥) مسلم: صحيح مسلم، كتاب الأشربة، باب بيان أنّ كلّ مسكر خمر، حديث رقم: ٢٠٠٣، ١٥٨٧/٣.

(٦) جزء من حديث أخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والأدب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله، حديث رقم: ٢٥٦٤، ١٩٨٦/٤.

(٧) سبق تخريجه ص ٣٢.

بالنمو والتطور البشري داخله، ولا يسمح بالخروج عليه، فهو لا يعوق التقدم؛ بل يدفع إليه ويوجهه نحو الخيرية والأفضلية، أو كما قال الأستاذ محمد قطب: "إطار عام ثابت يسمح بانفساح الصورة، ولكنه لا يسمح بانحراف الصورة"<sup>(١)</sup>.

### المطلب الثالث: تعليل الأحكام:-

بات من المقرر إجماعاً لدى المحققين من الأصوليين -فيما عدا الظاهرية الذين يشبثون بحرفية النص- أن الأحكام معللة بمصالح العباد بحيث لا تجد حكماً شرعياً عملياً واحداً دون أن يكون تشريعهُ مقترناً أصلاً بالمصلحة التي تفسر معقوليته، وتحدد الحكمة أو الغاية التي من أجلها شرع، وقد أقام الإمام الشاطبي الدليل القاطع على ذلك، حيث استقرأ نصوص القرآن والسنة، عامها، وخاصتها، فوجد أن التعليل من سنن الشارع الحكيم، ومنهجه في التشريع؛ ذلك أن الشارع الحكيم كثيراً ما يقرن الحكم بحكمة تشريعه، أو بالعلّة التي شرع من أجلها صراحة، وغايته إرشاد المجتهدين إلى هذا المنهج في التفسير واستنباط الأحكام، كقوله تعالى: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى . . . كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾<sup>(٢)</sup>، وقوله ﷺ: [ ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات ]<sup>(٣)</sup>.

وبما أن الاجتهاد هو استفراغ الوسع من قبل المجتهدين في استنباط الأحكام الشرعية العملية من نصوص القرآن والسنة؛ فالأصل أن يكون المنهج الاجتهادي متفقاً مع المنهج التشريعي لضمان سلامة النتائج؛ لذا "فإن من المقرر عند علماء الأصول أن تعليل النص وتعمق

(١) قطب: محمد، التطور والثبات في حياة البشر، ص ٢٣٩.

(٢) سورة الحشر، آية رقم: ٧.

(٣) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة، حديث رقم: ٧٥، ١٩/١-٢٠، وقال الألباني: حديث حسن صحيح، انظر صحيح سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة، ١٧/١. وانظر مزيداً من تعليل القرآن والسنة عند ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ١٥١/١-١٥٢. الشاطبي، الموافقات، ١٢/٢-١٣. حمادي: إبريس، الخطاب الشرعي، ص ٢٨٠. الزحيلي: وهبة، أصول الفقه الإسلامي، ١٠٣٤/٢-١٠٤١.

أسراره ومعنى معناه، واجباً شرعاً، لتضافر الأدلة على ذلك، فكان أصلاً عامّاً عتيداً؛ لأنه عملٌ اجتهادي بروح التشريع حتى ولو كان النصّ قطعيّ الدلالة<sup>(١)</sup>.

والتعليل<sup>(٢)</sup> يتطلب من المجتهد بيان المعنى اللغوي للنصّ التشريعي دون تغيير (فهم منطوقه)، ثمّ تبيّن علته، وذلك بالبحث في منطق النصّ التشريعي، حتى إذا تبينها لزمه تفسير النصّ في ضوئها؛ لأنها روح النصّ المهيمنة على معناه وحكمه، ثمّ تعدية حكمه إلى كافة مواقع علته، المستجدة غير المنصوص عليها بشكل مباشر وصريح؛ فالوصف إذ يصبح صالحاً للتعليل "يقتضي شياع الحكم في كلّ ما شاعت فيه العلة"<sup>(٣)</sup>، ووحدة العلة تستلزم وحدة الحكم؛ "لأنّ الشارع الحكيم إنما وضع العلة علةً لتحقيق الحكم أينما وجدت تلك العلة، فالعلة ملزومة للحكم"<sup>(٤)</sup>، حمايةً لحكمة التشريع والعلة مظنتها وضابطها - وتحقيقاً لإرادة الشارع في أوسع مدى، وتجسيداً للحق والعدالة؛ ذلك لأنه بناء الحكم على علته تتحقق المصلحة العملية المعبرة شرعاً فتتجسد العدالة واقعاً معاشاً؛ فمثلاً، لا يتفق مع عدل الله وحكمته أن يحرم الخمر لإسكارها محافظةً على عقول عباده، ويبيحُ نبيذاً آخر فيه خاصية الخمر وهي الإسكار، ولا يتفق مع عدل الله ورحمته أن يحرم اعتزال النساء في المحيض لأذاه محافظةً على صحة عباده، ويبيحُ قربهنّ في فترة النفاس الذي فيه خاصية المحيض في الأذى<sup>(٥)</sup>.

وتعميم العلة بعد تبينها على كافة مواقعها المستجدة هو القياس، والقياس كما يقول الإمام

(١) الدريني، بحوث مقارنة، ٩٠/١.

(٢) التعليل يشمل جميع النصوص القطعية والظنّية باستثناء التعدييات، والمقترات، والكفارات، وخصوصيات الرسول ﷺ التي ثبتت استثناءً من الأصل العام، انظر: الموافقات، ١٣٨/٢. الدريني، بحوث مقارنة، ٨٩/١، ١٤٨.

(٣) ابن الطيب: أبو الحسن محمد بن علي المعتزلي، المعتمد في أصول الفقه، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ١٩٣/١.

(٤) الأخصاري: عبد العلي محمد بن نظام الدين، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ٤٤٦/١.

(٥) انظر: الدريني، بحوث مقارنة، ٢٩/١، ٨٩-٩٠، ١٤٤-١٥٠. سلقيني: إبراهيم محمد، الميسر في أصول الفقه الإسلامي، ص ١٤٥-١٤٦. حمادي: إبريس، المنهج الأصولي في فقه الخطاب، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٨م، ص ١٢٤-١٢٥.

وهذا صحيح؛ لأنّ من مقاصد الشارع الكبرى في التشريع "قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام"<sup>(١)</sup>، مما يجعله صالحاً للتطبيق في كل زمان ومكان.

ومجمل القول أنّ التعليل من سنن الشارع الحكيم في التشريع، وأحد مميزات منهجه التشريعي، وهو عامل مهم من عوامل التطور في التشريع الإسلامي، وقد سار الرسول ﷺ على هذا المنهج وعلمه للصحابة -رضوان الله عليهم- نظرياً وعملياً فكانوا يجتهدون في النوازل ويستشرفون علل النصوص ويلحقون النظر بنظيره، والأمثلة على ذلك كثيرة في كتب الفقه والأصول<sup>(٢)</sup>.

### المطلب الرابع: قابلية النصوص لتعدد الأفهام

إنّ عامة ما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة من نصوص، صاغها الشارع الحكيم على نحو ظنيّ محتملٍ لأكثر من فهم، وأكثر من تفسير، خاصة النصوص المتعلقة بالأحكام الشرعية العملية، وهي ما تسمّى بالنصوص الظنيّة الدلالة.

وتعدد الفهم هذا، يجيء إمّا من وجود لفظٍ مشترك، أو لفظٍ عامٍ تحفّ به قرائن تصرفه عن العموم إلى الخصوص، أو تصرفه عن ظاهر معناه إلى التأويل، أو عن معناه الحقيقي إلى المجازي، أو عن الإطلاق إلى التقييد.

فالنصّ الذي فيه لفظٌ مشترك، أو لفظ عام، أو لفظ مطلق، أو نحو هذا يكون ظنيّ الدلالة ويتسع لأكثر من فهم.

ويلزم من احتمال النصّ لأكثر من معنى تعدد الأفهام، ومن ثمّ تعدد الأحكام التي ابتيحت على هذه الأفهام وتتنوعها؛ مما أثرى الفقه الإسلامي وجعل عندنا هذه الثروة الهائلة من الآراء

(١) الشاطبي، الموافقات، ٨/٢.

(٢) انظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ١٥٢/١-١٥٦. حمادي: إدريس، الخطاب الشرعي، ص ١٧٨-١٧٩. شلبي:

محمد مصطفى، أصول الفقه الإسلامي، ص ١٩٣-١٩٤. سلقيني: إبراهيم محمد، الميسر في أصول الفقه، ص ١٤٤-

١٤٥.

والأقوال المختلفة في أكثر مسائل الفقه؛ فكان تعدد الأفهام عاملاً مهماً من عوامل التطور في التشريع، حيث أنه في كل عصر يستطيع المجتهدون أن يوازنوا بين الأفهام والأقوال، ومراجعة ما استتدت عليه من أدلة وينتقوا ما يرونه أقوى حجة، وأرجح دليلاً، وأوفى بتحقيق المصلحة الحقيقية المعتمدة للأمة، وأرفق بالناس وأقرب إلى يسر الشريعة، وأولى بتحقيق مقاصد الشرع الذي أنزل لرعاية مصالح الخلق في الدارين، بما يُعرف بالاجتهاد الانتقائي.

كما يستطيع المجتهدون أن يفهموا النصّ فهماً جديداً لم يُنقل عن السابقين، وأن يستنبطوا في ضوئه ما لم يستنبطه سلفهم، ما دام ذلك في دائرة الحدود والأصول المجمع عليها في فهم النصوص وتفسيرها، وقيل في الأثر: "إن القرآن ذو وجوه، فاحملوه على أحسن وجوهه"<sup>(١)</sup>.

وقد يأخذون في مسألة بمذهب مالك، وفي أخرى بمذهب أبي حنيفة، وفي ثالثة بمذهب الشافعي، وفي رابعة بمذهب أحمد، وفي خامسة بقول واحد من الصحابة أو التابعين أمثال عمر، وعلي، وابن مسعود، وعطاء، وسعيد بن المسيب، والليث بن سعد، وغيرهم<sup>(٢)</sup>.

فعلى سبيل المثال: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾<sup>(٣)</sup>، فالباء في كلمة (برؤوسكم) لفظ مشترك، فقد وضعت للتبويض، ووضعت للإصاق، ونتيجة لهذا الاشتراك في المعنى اختلف المجتهدون بالمراد بها، فذهب الإمام الشافعي إلى أن المراد بها هو التبويض، واعتبر فرض الوضوء في الرأس هو مسح بعضه؛ بل اكتفى بمطلق البعض ولو كان شعرات قليلة<sup>(٤)</sup>، وذهب الإمام أبو حنيفة أنها للإصاق، وقد دخلت على الممسوح فتفيد

(١) الدريني، بحوث مقارنة، ١/١٧٣.

(٢) انظر: القرضاوي: يوسف، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، ط٢، المكتب الإسلامي، بيروت ودمشق وعمان، ١٤١٨هـ=١٩٩٨م، ص٢٤-٢٩. سلقيني: إبراهيم محمد، ص٢٧٢-٢٧٥. خلاف: عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ص٣٥. ثلبي: محمد مصطفى، أصول الفقه الإسلامي، ص٩٤-٩٥.

(٣) سورة المائدة، آية رقم: ٦.

(٤) الشافعي، الأم، ١/٢٦. الشيرازي: أبو إسحاق، المهذب في فقه الإمام الشافعي، تحقيق د. محمد الزحيلي، ط١، دار القلم، دمشق، دار الشامية، بيروت، ١٤١٢هـ=١٩٩٢م، ١/٧٩.

عموم آلة المسح وهي اليد، فأوجب أن لا يقل الجزء الممسوح عن الربع وهو مقدار اليد<sup>(١)</sup>، وذهب الإمامان مالك وأحمد بن حنبل إلى أن الباء في الآية زائدة؛ فأوجبا مسح الرأس كله، وقال الحنابلة: الباء للإصاق: أي الإصاق الفعل بالمفعول وكأنه تعالى قال: أصفوا المسح برؤوسكم<sup>(٢)</sup>.

فالآية الكريمة كما نرى قطعية الدلالة على وجوب مسح الرأس في الوضوء، لكنّها ظنيّة الدلالة على المقدار الواجب مسحه من الرأس، ممّا لزمّ عنه تعدّد الأفهام، ولعمري إنّها جميعها أفهام مقصودة للشارع الحكيم؛ ذلك أنّ الآية الكريمة عامّة مخاطبٌ بها جميع المكلفين إلى قيام الساعة، والمكلفون مختلفون، فمنهم الذكور، ومنهم الإناث، ومنهم الشيوخ، ومنهم المسافرون، ومنهم المقيم. فيستطيع كلّ منهم أن يمسح من رأسه بما يناسب ظرفه وحالته دون أن يكون قد أقسد معنى الآية الكريمة؛ فالمقيم لو أخذ برأي الإمامين مالك وأحمد بن حنبل لا بأس عليه، والمسافر وخاصة إذا كانت أنثى وهي تتحرج أن تخلع غطاء الرأس لتمسح رأسها، أو تكون في عجلة من أمرها فليس معها متسع من الوقت لخلع غطاء الرأس ثم إعادته، فلو أخذت برأي الإمام الشافعي ومسحت شعرات قليلة من مقدمة رأسها فلا بأس عليها.. بل إنّها تستطيع أن تمسح على الغطاء كما ورد في شرح النووي على صحيح مسلم من أن الإمام أحمد بن حنبل وجماعة من السلف يجيزون المسح على العمامة<sup>(٣)</sup>.

وكلّ هذه الآراء لا تخرج عن فهم الآية الكريمة وما احتفّ بها من قرائن، ولا تناقض الثوابت؛ بل تتفق مع الأصول العامّة للتشريع الإسلامي من التيسير ورفع الحرج عن الناس.

فكأنّ الشارع الحكيم صاغ الآية الكريمة بهذه الصياغة المحتملة لتعدد الأفهام حتى يكون

(١) السرخسي: شمس الدين، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م، ٦٣/١-٦٤. ابن مودود: عبد الله بن محمود، الاختيار لتعليل المختار، ط٢، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٥هـ=١٩٧٥م، ٧/١.  
(٢) ابن أنس: مالك، المصنوع الكبرى رواية الإمام سحنون بن سعيد التتوخي، ط٢، دار الفكر، ١٤٠٠هـ=١٩٨٠م، ١٦/١.  
البهوتي: منصور بن يونس إدريس، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢هـ=١٩٨٢م، ٩٨/١.  
ابن قدامي: موفق الدين وشمس الدين، المغني مع الشرح الكبير، ١١١/١-١١٢.  
(٣) انظر: شرح النووي على صحيح مسلم، كتاب الوضوء، باب جواز اقتضاء الفاضل بالفضل، ١٧٢/٣.

كل فهم منها يناسبه حالة معينة، وهذه من مميزات التشريع الخالد.

ولو أراد الشارع الحكيم فهماً واحداً معيناً لجميع الحالات لما أعجزه ذلك.

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه - قال: [ غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله! قد غلا السعر فسعر لنا، فقال: إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، وإني لأرجو أن ألقى ربي وليس أحدٌ منكم يطلبني بمظلمةٍ في دمٍ ولا مالٍ ]<sup>(١)</sup>.

وفي رواية أخرى عن أبي هريرة رضي الله عنه - قال: [ جاء رجل فقال: يا رسول الله سحر! فقال: (بل ادعو الله) ثم جاء آخر فقال: يا رسول الله، سحر، فقال: (الله يخفض ويرفع)<sup>(٢)</sup>.

يدل ظاهر الحديثين الشريفين أنّ الرسول ﷺ رفض التسعير خشية أن يظلم التجار.

ومن هنا استدل كثير من الفقهاء بهذه الأحاديث على تحريم التسعير، وأنه مظلمة، ومنهم الإمام الشوكاني حيث قال: "إنّ الناس مسلطون على أموالهم، والتسعير حرجٌ عليهم، والإمام مأمور برعاية مصلحة المسلمين، وليس نظره في مصلحة المشتري برخص الثمن أولى من نظره في مصلحة البائع بتوفير الثمن، وإذا تقابل الأمران وجب تمكين الفريقين من الاجتهاد لأنفسهم، وإلزام صاحب السلعة أن يبيع بما لا يرضى به منافٍ لقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِمَّا كَرِهَ﴾<sup>(٣)</sup><sup>(٤)</sup>.

ويقول الأستاذ الدريني إنّ فقه المسألة عند الشوكاني قائم على:-

(١) البيهقي، السنن الكبرى، كتاب البيوع، باب التسعير، ٢٩/٦. الأمير الصنعاني: محمد بن إسماعيل الكحلاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، دار الفكر، كتاب البيوع، ٢٥/٣. وقال الأمير الصنعاني: رواه الخمسة إلا النسائي وصححه ابن حبان، وأخرجه ابن ماجه والدارمي والبخاري وأبو يعلى من حديث أنس، وإسناده على شرط مسلم وصححه الترمذي.

(٢) الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، مكتبة دار التراث، القاهرة، كتاب البيوع، باب النهي عن التسعير، ٢١٩/٥-٢٢٠، وذكر أن الحافظ ابن حجر قال: إسناده حسن.

(٣) سورة النساء، آية رقم: ٢٩.

(٤) الشوكاني: نيل الأوطار، كتاب البيوع، باب النهي عن التسعير، ٢٢٠/٥.



١- مبدأ حرّية التعاقد والتملك القائم على مبدأ الرضائية.

٢- مبدأ حرية التصرف في حق الملكية (الناس مسلطون على أموالهم).

٣- المسألة تَعَلُق بالمصالح الفردية المتقابلة، وهي على سواء في الاعتبار، وترجيح إحدى المصلحتين على حساب الأخرى ظلم ينبغي ألا يُصار إليه، ولهذا حرّم التسعير.

غير أن التابعين ومن أشهرهم سعيد بن المسيّب<sup>(١)</sup> وربيعة بن عبد الرحمن<sup>(٢)</sup> ويحيى بن سعيد الأنصاري<sup>(٣)</sup> ذهبوا إلى جواز التسعير في كلّ ظرفٍ تقتضي المصلحة العامة الحقيقية ذلك، حيث رأوا أن هناك تعارضاً بين مصلحة التجار، ومصلحة الأمة، والأولى مصلحة خاصة بالتجار، والثانية عامة بأمة المسلمين، وحتى لا تتعارض المصلحة الخاصة مع المصلحة العامة أولوا الحديث الشريف فقالوا: إن الرسول ﷺ لم يُجزّ التسعير في حالة معينة لا تقتضي التسعير؛ بأن لم يكن تدخل من التجار في السير التلقائي الحرّ للأسعار، وعلى هذا فحكم الحديث لا يعمّ جميع الحالات، أمّا في حال تدخلهم في السوق حتى ارتفعت أسعاره بسبب منهم، كاحتكار السلع مثلاً، وتجاوزهم في السعر حدّاً فاحشاً؛ فإنّ التسعير يصبح في مثل هذه الحالة واجباً لا جائزاً فحسب؛ لأنه تعين طريقاً لرفع الظلم<sup>(٤)</sup>.

والى هذا ذهب الإمام مالك في إحدى الروايتين عنه<sup>(٥)</sup> وبعض الحنفية<sup>(٦)</sup>، والشافعية في

(١) انظر ترجمة له ص ٢٤٧.

(٢) انظر ترجمة له ص ٢٤٦.

(٣) انظر ترجمة له ص ٢٤٩.

(٤) انظر: الدرني، المناهج الأصولية، ص ١٥٩-١٦٤. القرضاوي: يوسف، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص ١٨٧-١٩٢. القرضاوي: يوسف، السياسة الشرعية، ص ٢١٧. القرضاوي: يوسف، الحلال والحرام في الإسلام، ط ٢٢، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م، ص ٢٢٣-٢٢٤. بروي: محمود عبد الكريم إبراهيم، التسعير في الشريعة الإسلامية مقارناً بالقانون الوضعي، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ص ١٦. وانظر فهماً آخر لأقوال سعيد بن المسيّب، وربيعة بن عبد الرحمن، ويحيى بن سعيد الأنصاري وهو أنهم أجازوا التسعير مطلقاً، ص ١٤-١٦ من المرجع نفسه.

(٥) الشوكاني، نيل الأوطار، ٥/٢٢٠. وانظر: ابن قيم الجوزية، الطرق الحكيمة، ص ١٩٧. الحسني: محمد أبو الهدى اليعقوبي، أحكام التسعير في الفقه الإسلامي، ط ١، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤٢١هـ=٢٠٠٠م، ص ٨٩-٩٣. الدرني، المناهج الأصولية، ص ١٦٢.

(٦) ابن مودود: عبد الله بن محمود، الاختيار لتعليل المختار، ٤/١٦١.

إقامة العدل وتحقيق المصلحة، كما يناقض القواعد العامة الثابتة من وجوب رفع الضرر العام عن الأمة، وهذا ممنوع في التشريع الإسلامي؛ فالكليات معتبرة بالجزئيات، والجزئيات معتبرة بالكليات، وتشريع الله لا اختلاف فيه ولا تناقض: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾<sup>(١)</sup> فانظر كيف أنّ احتمال الحديث الشريف لأكثر من فهم كان من أجل شموله لجميع الحالات التي تمرّ بها الأسعار.

هذا، بالإضافة إلى أنه فتح آفاقاً للفكر، والتجديد حيث يمكن القياس على التسعير في الأموال، كالتسعير في الأعمال مثلاً وغير ذلك كما فعل الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم؛ مما يؤكد صلاحية النصوص التشريعية من القرآن والسنة لكل زمان، ومكان، وحال، فهي نور تهدي إلى سواء السبيل، وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿إنّ هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾<sup>(٢)</sup>.

### المطلب الخامس: تنوع دلالات النصوص

من المعلوم أنّ نصوص القرآن الكريم مصاغة باللغة العربية على نحو كان فيها بديعاً معجزاً نظماً ومعنى.

ومن أهمّ ما امتازت به نصوص القرآن الكريم؛ بل والسنة النبوية أيضاً تنوّع دلالاتها من عبارة النصّ، وإشارته، واقتضائه، ومفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة؛ ممّا أثرى هذه النصوص بالمعاني والأحكام، وجعل منها نصوصاً ممتدة إلى أوسع مدى، وصار لازماً على المجتهدين في كلّ عصر استثمار هذه النصوص نظماً، ومعنى بكشف دلالاتها واقتباس الأحكام منها للوقائع المستجدة.

فمن الأحكام ما يقتبس بدلالة العبارة، أي بمنطوق النصّ المباشر، وهو الأصل، وهو مقصود حتماً للشارع؛ وذلك لأنّ "الشارع الحكيم إذا قصد إلى معنى أو حكم فأورد نصاً يعتبر

(١) سورة النساء، آية رقم: ٨٢.

(٢) سورة الإسراء، آية رقم: ٩.

عن هذا الحكم المقصود، كان ذلك النصّ عبارةً فيه، لوجود القصد إليه وسوق الكلام وتشريع النص من أجله<sup>(١)</sup>.

ويمكن أن يستتبط من النص الواحد أكثر من حكم بدلالة العبارة، كما يمكن تعدية هذه الأحكام إلى جميع محالّها في الوقائع المستجدة إذا أمكن التعرف على عللها، بطريق القياس، كتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه - إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه - كتاباً موسعاً في القضاء، وحضه على القياس، فقال له: "... ثم قايِس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال والأشباه ثم اعمد إلى أحبها إلى الله فيما ترى وأشبهاها بالحق"<sup>(٢)</sup>.

ولا يقف استثمار نظم النصّ عند دلالة العبارة، بل يتعداه إلى الإشارة والاقتضاء. ودلالة الإشارة - كما نعلم - هي اللوازم الذاتية المتأخرة العقلية أو العرفية لعبارة النصّ، والأحكام التي تدل عليها ليست كلّها في مستوى واحد من الوضوح، إنّما منها ما دقّ وخفي بحيث يحتاج إلى مزيد من التأمل ودقّة النظر واجتهاد بالرأي لاستخلاصها، وهذه تختلف فيها أفهام المجتهدين وأنظارهم؛ لذا فإنّ هذه الدلالة فيها مجالٌ واسعٌ للاجتهاد بالرأي، يقول الإمام التفتازاني: "لأنّ الثابت بإشارة النصّ قد يكون غامضاً بحيث لا يفهمه كثيرٌ من الأذكياء العالمين بالوضع"<sup>(٣)</sup>.

وطبيعيٌّ أن ينشأ عن اختلاف أفهام المجتهدين أحكام متعدّدة ومختلفة يترتب عليها اختلاف في كثير من الفروع ممّا يوسّع دائرة النصّ التشريعي ويثري الفقه الإسلامي، وفي كلّ عصر ينتقي المجتهدون منها ما يحقّق مصالحهم ويفي بحاجاتهم المستجدة، أو ربّما يستتبطون لوازم أخرى للنصّ لم ينتبه إليها السالفون خاصة وأنّ هذه اللوازم يتفاوت الأذكياء في تبيّنها.

وإذا أضفنا إلى ذلك دلالة الاقتضاء<sup>(٤)</sup> وعموم مقتضى واختلاف العلماء فيه، إذ الحنفية

(١) انظر: الدريني، المناهج الأصولية، ص ٢٢٦.

(٢) البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الشهادات، باب لا يحيل حكم القاضي على المقتضي له والمقتضي عليه، ١٥٠/١٠.

(٣) التفتازاني: التلويح إلى كشف حقائق التفتيح، ٢٨٨/١.

(٤) دلالة الاقتضاء هي دلالة اللفظ على اللازم المتقدم. أو دلالة المنطوق على ما يتوقف صحته عليه. انظر: صدر

الشريعة، التوضيح شرح التفتيح، ٢٨٩/١. الأتصاري، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، ٧٣٢/١.

المصلحة أو الحكمة التي قصد الشارع أن تتحقق بتشريع الحكم، يقول الدريني: "وإذا كان من المقرر أصولياً ومنطقياً أن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا، فإن قوة اقتضاء العلة لحكمها تدور مع مدى توافر هذه العلة في الواقعة الجديدة شدة وتأكيدها"<sup>(١)</sup>.

ولا نزاع بين علماء الأصول بأن الدلالات الأربع (العبرة، والإشارة، والاقتضاء ومفهوم الموافقة حجة في استثمار طاقات النص، وثبوت الأحكام بها وأنها جميعها ثابتة بالنص، على الرغم من التفاوت بينها في قوة الحجية، فعند التعارض بين أي منها تقدم الدلالة الأقوى حجية؛ وذلك لأنها الأقرب إلى مراد الشارع من تشريع الحكم. يقول صاحب كشف الأسرار: "وهما: أي العبرة والإشارة سواء في إيجاب الحكم أي في إثباته؛ لأن الثابت بكل واحد منهما ثابت بنفس النظم"<sup>(٢)</sup>، ويقول التفتازاني: "اعلم أن الثابت بالعبرة والإشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية أيضاً عند الأكثر"<sup>(٣)</sup>.

وفي دلالة الاقتضاء يقول الإمام السرخسي: "إن الثابت بطريق الاقتضاء بمنزلة الثابت بدلالة النص لا بمنزلة الثابت بطريق القياس"<sup>(٤)</sup>، ونقل عبد العزيز البخاري عن صدر الإسلام أبو اليسر: "لأن المقتضى ثابت بالنص، والحكم ثبت بالمقتضى، فيكون المقتضى وحكمه ثابتين بالنص"<sup>(٥)</sup>.

وفي دلالة النص يقول فخر الإسلام البزدوي: "إن الثابت بدلالة النص مثل الثابت بالإشارة والعبرة"<sup>(٦)</sup>؛ "لأن النص بالرغم من أنه لم يتناولها لفظاً، لكن لما كان المعنى الذي تعلق

(١) الدريني، المناهج الأصولية، ص ٢٥٤.

(٢) البخاري: علاء الدين عبد العزيز، كشف الأسرار، ٣١٤/٢.

(٣) التفتازاني: سعد الدين، التلويح إلى كشف حقائق التفتيح، ٢٩٩/١.

(٤) السرخسي: أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، ٢٤٨/١. وانظر: البزدوي، أصول فخر الإسلام، ٣٥٢/٢.

(٥) البخاري، عبد العزيز، كشف الأسرار، ١١٩/١.

(٦) البزدوي: أصول فخر الإسلام، ٣٢٩/٢.

الحكم به ثابتاً بالنص لغةً، كان الحكم الثابت به مضافاً إلى النص، كأن النص تناوله<sup>(١)</sup>، فعلى سبيل المثال: قال الله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت...﴾<sup>(٢)</sup>.

فالآية الكريمة تدل بعبارتها على تحريم من ذكروا من النساء، وتدل باقتضائها على تحريم الزواج ممن ذكروا من النساء، وتدل بالمفهوم الموافق (دلالة النص) على تحريم زواج الجدات، وبنات الأولاد وبنات البنات؛ وذلك لاشتراكهما مع النساء المذكورات في المعنى اللغوي المفهوم الذي من أجله شرع الحكم وهو (القرابة الحميمة)؛ بل إنه متوفرٌ فيهما بشكل أكد.

وتدل الآية الكريمة بإشارتها على إباحة زواج ما عدا النساء المذكورات، والنساء المشتركات معهن في العلة اللغوية.

وبهذا يكون النص التشريعي المحدود قد حكم على عدد غير محدود من وقائع الزواج.

أما مفهوم المخالفة فهو حجة تثبت به الأحكام عند الجمهور عدا الحنفية، وهو يعني: دلالة المنطوق على ثبوت خلاف حكمه المقيد بقيد (بيانا للتشريع) لغير المنطوق عند انتفاء ذلك القيد<sup>(٣)</sup>.

ويعتبر ما يُستتبط من أحكام بطريق دلالة مفهوم المخالفة حكماً شرعياً ثابتاً بالنص نفسه كالحكم الثابت بالمنطوق على السواء، وعلى هذا يستفاد من النص حكمان شرعيان، منطوق ومفهوم مخالف، والحكم الشرعي المستفاد عن طريق مفهوم المخالفة تجري تعديته بالقياس إذا أدركت علته كلما استجدت واقعة مشابهة، فعلى سبيل المثال يقول الله تعالى: ﴿وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شيءٍ منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً﴾<sup>(٤)</sup>.

(١) البخاري، عبد العزيز، كشف الأسرار، ٢/٣٣٠.

(٢) سورة النساء، آية رقم: ٢٣.

(٣) الدريني، المناهج الأصولية، ص ٣٢٤.

(٤) سورة النساء، آية رقم: ٤.

فدلالة المنطوق (العبارة) تفيد: حلّ الأخذ من مهر الزوجة على شرط رضاها، وتفيد بالمفهوم المخالف: حرمة أخذ شيء من مهرها دون رضاها، لانتفاء الشرط. وعلة الحكم في المنطوق والمفهوم المخالف - والله أعلم - الملكية، حيث أنّ مهر الزوجة هو ملك لها، وتمتلك مكنة التصرف فيه ضمن حدود الشرع. ويمكن تعديّة هذه العلة إلى أيّ مال تمتلكه الزوجة غير المهر، كأن تكون تمتلك أرضاً أو بيتاً أو عقاراً أو راتباً شهرياً، فلا يجوز للزوج أن يأخذ شيئاً من أملاكها دون رضاها، ويحلّ له أن يأخذ برضاها.

وإذا أضفنا إلى ذلك ما في مفهوم المخالفة من مجالٍ واسعٍ وخصبٍ للاجتهاد، واختلاف الآراء يتحدد بالبحث عن مدى توافر الشروط والضوابط لاعتبار مفهوم المخالفة أسلوباً للدلالة على الأحكام، ندرك سعة النصّ التشريعيّ وفيض عطائه وديمومته.

والنتيجة الهامة التي يمكن الخروج بها هي: أنّ دلالة النصوص التشريعية نوعان: حقيقية، وإضافية، فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته وهذه الدلالة لا تختلف، ومنها ما يهتدى إليه، ومنها ما لا يهتدى إليه، وهي غير محصورة ولا متناهية، شاملة لجميع أفعال المكلفين؛ فكما ثبت أنّ التشريع الإسلاميّ عام لجميع الناس لزم أن لا يخرج حكم يحتاج الناس إليه، عنه وعن بيانه.

والدلالة الإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه وجودة فكره وقريحته وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهي تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك، بمعنى أنّ الناس متفاوتون في الفهم، فمنهم من يفهم من الآية حكماً أو حكيمين، ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر، ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيمانه وإشارته، ومعناه اللغوي، وعلته، وأخص من هذا وأطف ضمّه إلى نصّ آخر متعلق به، فيفهم من اقترانه به قدراً زائداً على ذلك اللفظ بمفرده، وهذا باب عجيب من فهم القرآن وفهم السنّة لا يتنبّه له إلا النادر من أهل العلم، فإنّ الذهن قد يشعر بارتباط هذا بهذا وتعلّقه به، كما فهم ابن

عباس - رضي الله عنه - من قوله تعالى: ﴿وَحَمَلَهُ وَفَصَّالَهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾<sup>(١)</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ﴾<sup>(٢)</sup>، أن المرأة قد تلد لستة أشهر<sup>(٣)</sup>. وفي كل عصر يهين الله تعالى من العلماء من يستبطن أعماق النصوص ويثورها ويسبر غورها ويستنبط منها الأحكام المناسبة لما يستجد من الوقائع والتصرفات<sup>(٤)</sup>.

بعد دراسة عوامل التطور في التشريع الإسلامي أجد نفسي واقفة أمام الحقائق التالية:

أولاً: إن هذا النظم المبدع لنصوص القرآن الكريم وما يتسم به من الإجمال، والعمومية في مبادئه وأحكامه، وما اتخذ من أسلوب كلي في بيانه للأحكام، وما امتازت به نصوصه من صياغة في غاية البلاغة والإعجاز جعلها فياضة بالمعاني، والحكم، والأسرار، والفوائد، مما أكسبها قدرة وطاقته تشريعية هائلة، تحسّ وكأنها تستهض المجتهد وتدفعه إلى تثيرها، وسبر أعماقها وتدبر معانيها، واستشراف عللها ومقاصدها العليا؛ ليتمكن من فهمها وتفعيلها وتطبيقها على الجزئيات الطارئة.

فلاجهاد بالرأي من لوازم هذه العوامل لاستخلاص الحكم الشرعي التفصيلي لكل حادثة تطرأ ولم يرد بخصوصها نص جزئي مباشر، مما ولد حركة اجتهادية عارمة كان من نتائجها تعدد المذاهب الفقهية، وهذه الثروة الفقهية الهائلة التي خلفها لنا علماءنا السالفون.

ثانياً: إن كل العوامل السابقة وغيرها جعلت نصوص التشريع الإسلامي متطورة إلى درجة الكمال، فكان ثباتها ضرورياً، إذ لو لم تكن كذلك لما كانت إرادة الله تعالى بثباتها وهو يعلم أن من طبيعة الحياة الإنسانية التطور والنمو؛ وإلا ستكون متخلفة عن مستوى الجماعة؛ ولهذا كانت ثابتة ومتطورة في نفس الوقت.

(١) سورة الأحقاف، آية رقم: ١٥.

(٢) سورة البقرة، آية رقم: ٢٣٣.

(٣) عبد الرزاق، المصنف، باب التي تضع لستة أشهر، أثر رقم: ١٣٤٤٧، ٣٥١/٧. الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، كتاب الدعوى، باب لحاق الولد، أثر رقم: ١٥٣٦٤، ٢٠٦/٦.

(٤) انظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ١/٢٦٤-٢٦٧.

وهذه الميزة -الثبات والتطور- أكسبتها القدرة العظيمة على مواجهة تطور الأحداث وتجديدها، وتوجيه التطور والنمو البشري نحو المثل والغايات الكبرى للتشريع.

من هنا نرى أن خاصية الثبات والتطور في التشريع الإسلامي تُفسر شمول التشريع وتجعلنا ندرك ونتعقل شمول النصوص المحدودة للوقائع غير المحدودة؛ فالمسائل والوقائع التي لا نصّ جزئي مباشر فيها موجود حكمها في القرآن والسنة؛ ذلك لأن قاعدة الاجتهاد ثابتة بهما؛ بل هي أثر حتمي لهذه الميزة العظيمة للتشريع، فلا بدّ من إعمالها؛ وإذا أعملها المجتهدون ربطوا الجزئيات والمسائل التي لا نصّ مباشر فيها بالكلية الشرعية والقواعد العامة، وهذه يجري عليها ما لا نهاية له من النوازل، وهذا دليل يبين على استمرار الفكر الاجتهادي وتجديده بتجدد المصالح التي لا تتحصر، أثراً لسنة التطور الحتمية في الحياة الإنسانية في ميدان العلم والحضارة.

وصدق الرسول ﷺ إذ يقول: [ إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها ]<sup>(١)</sup>، أي يجدد لها من الأحكام بمقدار ما جدّ من الوقائع والأحداث -لا أن يُغيّر الأحكام السابقة؛ فالأحكام السابقة لها وقائعها، والوقائع الجديدة لها أحكام جديدة.

والقرآن الكريم كما وصفه الرسول ﷺ حبلُ الله المتين الذي لا تتقضي عجائبه، ولا يخلق عن كثرة الرد، "وما من جيل، أو فرد، أو جماعة يتلون القرآن الكريم أو يسمعونه بتدبر وتعقل إلا ويظنون أنه أنزل في شأنهم ولمعالجة مشاكلهم الخاصة"<sup>(٢)</sup>.

ثالثاً: هذه العوامل توضح وتجلي لنا معنى الإكمال المقصود بقوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾<sup>(٣)</sup>، وهذا المعنى هو الذي فهمه الصحابة -رضوان الله عليهم- والتابعون وعلماء الأمة على امتداد

(١) سبق تخريجه ص ١١١.

(٢) إسماعيل: شعبان محمد، التشريع الإسلامي مصادره وأطواره، ص ٤٦.

(٣) سورة المائدة، آية رقم: ٣.



التاريخ "ما سكتوا عن واقعة صائرين إلى أنه لا نصّ فيها"<sup>(١)</sup>؛ بل إنهم أجمعوا على "أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى متلقى من قاعدة الشرع"<sup>(٢)</sup>؛ ولذا وجدناهم في معالجاتهم العملية للوقائع المتوالدة باستمرار يستنبطون لها أحكاماً فهموا معانيها من أغراض التشريع في الكتاب والسنة، تارة من نفس القول، وتارة من معناه، وتارة من علة الحكم، حتى ردوا الجزئيات إلى الكليات، ونزلوا الوقائع التي لم تذكر على ما ذكر، وسهّلوا لمن جاء بعدهم طريق ذلك، وهكذا جرى الأمر في كل علم توقف فهم الشريعة عليه، أو احتيج في إيضاحها إليه، وأمّا ما ورد بها النصّ فظاهر أنّ حكمها ردّها إلى هذا النصّ مباشرة<sup>(٣)</sup>.

فخطابه -سبحانه- صالح للبشرية كلّها زماناً ومكاناً من مبعث محمد ﷺ إلى نهاية المسيرة البشرية، «وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً»<sup>(٤)</sup>، وقد شهد له الفيلسوف الإنجليزي (برناردشو): "إنه الدين الوحيد الذي له ملكة الهضم لأطوار الحياة المختلفة"<sup>(٥)</sup>.

وهذا ما تفتقر إليه القوانين الوضعيّة التي يحاول واضعوها بكلّ قواهم الفكرية أن يصلوا إلى تشريع كامل.. فلا يستطيعون!! فسبحان الله العظيم إذ يقول: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾<sup>(٦)</sup>.

(١) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ١٣/٢.

(٢) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ٣/٢.

(٣) انظر: الشاطبي، الموافقات، ٩٥/٢. الشاطبي، الاعتصام، ١٩٨/٢.

(٤) سورة سبأ، آية رقم: ٢٨.

(٥) علوان: عبد الله ناصح، محاضرة في الشريعة الإسلامية، ص ١١٤.

(٦) سورة الأنعام، آية رقم: ٥٧. وسورة يوسف، آية رقم: ٦٧، ٤٥.

# المبحث الرابع

## ضوابط التطور في التشريع الإسلامي

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: الضابط العام للاجتهاد التشريعي.
- المطلب الثاني: الضابط العام للاجتهاد الانتقائي.
- المطلب الثالث: الضابط العام للاجتهاد التطبيقي.

## البحث الرابع

### ضوابط التطور في التشريع الإسلامي

قلنا: إن التطور في التشريع يعني كماله وقدرته على إمداد كافة الوقائع المستجدة بأحكامه الشرعية المناسبة، وسرّ ذلك يعود إلى خطابه الشرعي البليغ المعجز وما اختصّ به من خصائص جعلته خطاباً متطوراً إلى درجة الكمال؛ مما استلزم حتمية الاجتهاد واستمراره في كلّ عصر لاستنباط الأحكام الشرعية لما يستجدّ من وقائع وأحداث وتصرفات.

ولمّا كان الاجتهاد هو الوسيلة التي استلزمها النصوص التشريعية لتفعيل ميزة التطور في التشريع، كانت ضوابط التطور في التشريع هي ضوابط عملية الاجتهاد بالرأي.

ولمّا كان الاجتهاد يدور في ثلاثة محاور: الاجتهاد التشريعي (الاستنباطي)، والاجتهاد الانتقائي، والاجتهاد التطبيقي رأيت أن ألقى الضوء على الضابط العام لكلّ منها من خلال ثلاثة مطالب<sup>(١)</sup>:-

#### المطلب الأول: الضابط العام للاجتهاد التشريعي (البناء على أصل):-

لمّا كانت نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة أكثرها كلياً لا جزئي، والوقائع المتوالة والمتكاثرة - خاصة في مجال المعاملات - معظمها لم يرد فيها نصّ جزئي صريح مما استلزم حركة اجتهادية واسعة لاستنباط الأحكام الشرعية المناسبة إيماناً بكمال التشريع؛ لكنّ هذه الحركة الاجتهادية الواسعة التي استلزمها النصوص ليست مطلقة؛ إنّما هي مقيدة ومضبوطة بجرياتها على الأصول، ومعنى ذلك أنّ العملية الاجتهادية وإن كانت نظراً عقلياً فليس لهذا العقل أن يستقل بمعرفة الأحكام ولا يدّ من استناده على النقل، أي: إجراء هذه الأحكام أو بناؤها على أصل في الكتاب أو السنة سواء كانت قاعدة كتيبة أم حكماً عاماً أم نصاً جزئياً أم تفهماً لنصّ

(١) على اعتبار أنّ الذي يقوم بعملية الاجتهاد بأنواعه الثلاثة هو المجتهد بشروطه المعروفة، والمنشورة في كتب أصول الفقه القديمة والحديثة.

ودلالاته وعلله ومقاصده أم معنى شهد له نصّ معيّن أو مجموعة من النصوص.

فالرأي العقلي مقيد ومستند إلى النصّ الشرعي، ولا يجوز لأيّ مجتهد أن يقول بغير علم أو استناد إلى أدلة، وقد نقل الإمام ابن عبد البرّ إجماع الأئمة على ذلك فقال: "الاجتهاد لا يكون إلا على أصول يُضاف إليها التحليل والتحريم، وأنه لا يجتهد إلا عالمٌ بها، ومن أشكل عليه شيءٌ لزمه الوقوف ولم يجز له أن يحيل على الله قولاً في دينه لا نظير له من أصل ولا هو في معنى الأصل، وهو الذي لا خلاف فيه بين أئمة الأمصار قديماً وحديثاً فتدبر" (١).

وهذه الحقيقة يقرّها الإمام الشاطبي فيقول: "إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرّحه النقل" (٢)، ثم يقول: "ولو جاز للعقل تقدمه لجاز إبطال الشريعة بالعقل وهذا محال باطل" (٣).

وعلى هذا فإنّ كل اجتهاد يبني على غير أصل من الكتاب أو السنة غير معتبر وباطل؛ لأنه رأي محض وهو من الرأي المذموم؛ "لأنه متقولٌ على الله بغير برهان، فيرجع إلى الكذب على الله تعالى" (٤).

قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه - "ياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي، فضلوا وأضلوا" (٥)؛ ذلك أن الرأي غير المستند إلى أصل شرعي هو رأي مبنيٌ على الجهل واتباع الهوى، والشرع الحنيف جاء بالنهي عن الهوى، يقول الأستاذ الدريني: ".. إذ ما جاءت الشريعة إلا لتخرج الناس من دواعي أهوائهم، ولأنّ الهوى محالٌ أن يكون قريناً للحق، ولا أن يكون علّةً للحق، إذ لا يدور الحق مع الهوى؛ لأنّ

(١) ابن عبد البر: أبو عمر يوسف، جامع بيان العلم وفضله، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨هـ=١٩٧٨م، ٥٧/٢.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ١٢٥/١.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ١٣١/١.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٢٨٠/٤.

(٥) الشاطبي، الاعتصام، ٦٨/١. ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ٤٤/١. وانظر المزيد من أقوال السلف في نم الرأي

في الاعتصام، ٦٧/١-٧٢. وإعلام الموقعين ٤٣/١-٤٩. وابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ١٣٥/٢.

النقيض لا يدور مع نقيضه وجوداً وهدماً، إذ النقيضان لا يجتمعان عقلاً وشرعاً، ولأنّ الهوى متقلب، والحق ثابت<sup>(١)</sup>، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن﴾<sup>(٢)</sup>، وقال سبحانه أيضاً: ﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله﴾<sup>(٣)</sup>.

وقال الإمام الشاطبي: "الشرع جاء يحسم مادة الهوى بإطلاق.. فاتباع الهوى من حيث يظنّ أنه اتباع للشرع ضلالٌ في الشرع، ولذلك سمّيت البدع ضلالات، وجاء في الحديث: [ وكلّ بدعة ضلالة ]<sup>(٤)</sup><sup>(٥)</sup>.

والبناء على أصل محدود بثوابت التشريع بمعنى: أن الأحكام الشرعية الاجتهادية وإن بنيت على أصل فلا يجوز أن تضادّ مقاصد التشريع أو تصادم نصّاً قطعياً أو تعارض مبدأ ثابتاً في العقيدة والعبادة والأخلاق وأصول المعاملات، ولا تخرج عن أساليب اللغة العربية؛ لئلا تتناقض الجزئيات المجتهد فيها مع الكلّيات الثابتة؛ حيث لا تناقض في شرع الله؛ ذلك لأنّ التشريع بناءً متكامل فلا يجوز أن تخرق الجزئيات القواعد الأساسية وإلا سيتعرض البناء التشريعي للهدم، يقول الأستاذ الدريني عن التشريع الإسلامي: "وهو كلّ متّسق في أصوله وفروعه، لا تجد فيه تخالفاً أو تناقضاً، وذلك من آيات إعجازه الناهضة بالدلالة على أنه تشريع من عند الله تعالى، يقول سبحانه: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾<sup>(٦)</sup><sup>(٧)</sup>، ويقول الإمام الشاطبي في هذا المعنى: "الشرعية كلّها ترجع إلى قول واحد في

(١) الدريني، بحوث مقارنة، ٨٩/١.

(٢) سورة المؤمنون، آية رقم: ٧١.

(٣) سورة الجاثية، آية رقم: ٢٣.

(٤) جزء من حديث شريف سبق تخريجه ص ٢٣.

(٥) الشاطبي، الموافقات، ٢٢١/٥.

(٦) سورة النساء، آية رقم: ٨٢.

(٧) الدريني، بحوث مقارنة، ٣٩/١.

فروعها وإن كثّر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك، ولا يصلح فيها غير ذلك<sup>(١)</sup>.

فلو أخذنا على سبيل المثال النمو الاقتصادي، فقد وضع الشارع الحكيم له القواعد العامة لنموّه والموجّهات له نحو التطوّر الأمتل الذي يحقق مصالح الأفراد والجماعة، ولم يحدد له صورة هذا النمو أو وسائله وأساليبه؛ بل تركها يختار منها الإنسان في كلّ عصر ما يحقق له المصلحة المعتبرة وفق الخطة المرسومة من قبل الشارع الحكيم؛ فالنظرية العامة للاقتصاد الإسلامي تقوم على أساس أنّ المال لله وأنّ الناس مستخلفون فيه وفق شروط وقواعد تشريعية معيّنة وثابتة كلّية أو جزئية، حيث أقرّ التشريع الإسلامي قاعدة الملكية الفردية، وحفظ حق الجماعة في هذه الملكية بالزكاة وغيرها من التكاليف، قال تعالى: ﴿وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾<sup>(٢)</sup>، وقال سبحانه: ﴿وَلَا تَتَوَتَّأِ السُّفَهَاءُ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾<sup>(٣)</sup>، ثم جعل قاعدة لتوزيع المال في الجماعة ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دَوْلَةٌ بَيْنَ الْإِغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾<sup>(٤)</sup>، ولا ينبغي أن تحتكره أيدي الأغنياء.. فقرر حق المعوزين والمحتاجين: ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾<sup>(٥)</sup>.

ثم وضع الأساس العام لكسب المال وهو الرضائية بقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بِلِبَاطٍ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾<sup>(٦)</sup>.

ثم حرّم الغصب، والسرقه، والغش، والاحتكار، والربا - وهو أبشع هذه الوسائل - فقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ، فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِمِجْرَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَنْ سَوَّلَهُ وَإِنْ تَبَتَّمْ فَلَكُمْ مِنْ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلَمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾<sup>(٧)</sup>، وشرع الوساطية والاعتدال ضابطاً لإنفاقه، وحرّم كنزه، وجعل عدم الإفساد في الأرض ضابطاً

(١) الشاطبي، الموافقات، ٥٩/٥، وانظر الأدلة التي أوردها الشاطبي للتدليل على هذا الأمر، ٥٩/٥-٦٤.

(٢) سورة النور، آية رقم: ٢٣.

(٣) سورة النساء، آية رقم: ٥.

(٤) سورة الحشر، آية رقم: ٩.

(٥) سورة الذاريات، آية رقم: ١٩.

(٦) سورة النساء، آية رقم: ٢٩.

(٧) سورة البقرة، آية رقم: ٢٨١.

فهذا الحكم وإن كان قائماً على أصول صحيحة مثل: "لا زكاة في مالٍ قبل أن يحول عليه الحول"<sup>(١)</sup>، ويحقق مصلحة لصاحب المال، إلا أنّ هذه المصلحة الناتجة عن الحكم تتناقض المقاصد الخاصة لتشريع الزكاة، والمقاصد الخاصة لتشريع الهبة، كما تتناقض المقاصد العامة للتشريع من حفظ المال؛ لأنّ الشارع الحكيم لم يشرع هذه الوسيلة لحفظ ضرورة المال، ومناقضة الشارع باطلة، وما يؤدي إليها باطل، فيكون الحكم الاجتهادي القاضي بسقوط الزكاة عن المحتال باطل؛ لأنه بُني على مناقضة مقاصد التشريع.

ولا تتناقض مع أسس التشريع الثابتة من تحقيق المصلحة، ودرء المفسدة، وإقامة العدل، والتيسير ورفع الحرج، كالذين حرّموا ذبح (المجزر الآلي) بحجة أنّه يجب التسمية عند كلّ ذبيحة لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ...﴾<sup>(٢)</sup>؛ لكنّ هذا الحكم يتناقض مع ما قام عليه التشريع من تحقيق المصلحة، ورفع الحرج؛ فلا يُعقل أن تذبح ملايين الحيوانات باليد للتسمية عند كلّ ذبيحة، كما يمكن أن نوفق بين الأصل وأسس التشريع بالتسمية عند كلّ مرة تُشغّل فيها الآلة للذبح كما نسّمى عند إرسال الكلب المعلم، أو السهم للصيد.

ولا يجوز أن تناقض قاعدة تشريعية ثابتة أو مبدأ عاماً، كالذين يرون أن لا زكاة في عروض التجارة وإن بلغت قيمتها الملايين لأنه لم يصحّ عندهم حديث خاصّ في وجوب زكاتها<sup>(٣)</sup>، فهذا الحكم يناقض القواعد العامة التي أوجبت في كلّ مالٍ حقاً أو زكاةً دون أن تفصل بين مالٍ ومال، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾<sup>(٤)</sup>، وقوله تعالى ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلْسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾<sup>(٥)</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي

(١) الألبانسي: ناصر الدين، إرواء الغليل، حديث رقم: ٧٨٧، ٢/٣٠٤، وقال عنه: (صحيح) وله عن ابن عمر طريقان.

الدارقطني: علي بن عمر، سنن الدارقطني، ٢/٩١-٩٢، بلفظ (ليس في مال زكاة..). وقال: حديث حسن.

(٢) سورة الأنعام، آية رقم: ١٢١.

(٣) من الذين يقولون أن لا زكاة في عروض التجارة بعض الظاهرية وعلى رأسهم ابن حزم. انظر: ابن حزم الأندلسي،

المحلى، ٢٣٣-٢٣٧.

(٤) سورة البقرة، آية رقم: ٢٦٧.

(٥) سورة الذاريات، آية رقم: ١٩.

والفعال، كما أن المصور الصحفي أو التلفزيوني ليس منشئاً للصورة، إنما هو ناقل لها بطريقة علمية متطورة، والصورة في أصلها هي من خلق الله تعالى؛ فلا يتحقق فيه معنى المصورين الوارد في الأحاديث النبوية الشريفة.

فهذه الوسائل وغيرها لا يرفضها التشريع الإسلامي إنما يجب أن تتفق مع القواعد العامة ولا تخترق الثوابت ويستخدمها المكلفون وفق المنهج التشريعي الذي رسمه الشارع الحكيم لها.

وتأتي أهمية البناء على أصل وفق الشروط السابقة من أنه طريق عظيم يعمق ثبات التشريع وشموله من جهة، ويؤكد عظمة التشريع الإسلامي وقدرته على استيعاب المستجدات التي تفرزها تطورات العصر من جهة أخرى، ويدون هذا البناء وترجح مقالة أعداء الإسلام بعجز التشريع الإسلامي وضرورة تغييره من أساسه، واستجلاب قوانين وضعية مخالفة لشرع الله، وهو ضابط عظيم للاجتهاد من أن يسلك مسالك فاسدة تؤدي إلى الوقوع في التغيير والتبديل في الأحكام والابتداع وإدخال في التشريع ما ليس منه، وبه نستطيع أن نحكم على الاجتهاد بالصحة أو البطلان<sup>(١)</sup>.

ومجمل القول: إن الضابط العام للاجتهاد التشريعي هو: البناء على أصل بحيث يحقق مصلحة ويدراً مفسدة تتفق مع مقاصد التشريع ولا تخرق النظام الشرعي العام (الثوابت).

### المطلب الثاني: الضابط العام للاجتهاد الانتقائي:-

الاجتهاد الانتقائي: هو اختيار أحد الآراء المنقولة في تراثنا الفقهي العريض للفتوى أو القضاء به، ترجيحاً له على غيره من الآراء والأقوال الأخرى. وضابطه العام هو: أن يختار

(١) انظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ٣/١٩٢. السفياني، الثبات والشمول، ص ٢٦٥-٢٦٩، وكذلك ص ٢٧٥-٣٠٧. قطب: محمد، التطور والثبات في حياة البشر، ص ٢٤١-٢٤٤. الدريني، بحوث مقارنة، ص ٤٦-٤٩. السرطاوي: علي، مبدأ المشروعية، ص ٧٧، ١١٥-١١٦. القرضاوي: يوسف، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، ص ٥١-٧٧، وكذلك ص ٩٤-١٠٣. القرضاوي، فقه الزكاة، ١/٣١٥-١٢٤.



المجتهد في أي عصر، من الأقوال ما كان أرفق بالناس، وأقرب إلى يسر الشريعة وأولى بتحقيق مقاصد التشريع بعد البحث والموازنة والتمحيص، حتى لو كان هذا الأمر مرجوحاً في زمن الفقيه الذي قاله، فكم من قول كان مرجوحاً، ثم جدت وقائع وأحوال جعلت بعض العلماء يرجّحه ويقوّيه، يقول ابن تيمية: "إن المفضل قد يصير راجحاً لمصلحة راجحة"<sup>(١)</sup>.

ومثاله: ما أفتى به بعض العلماء اليوم من جواز الرمي في الحج قبل الزوال موافقين في ذلك قول عطاء وطاوس من فقهاء التابعين<sup>(٢)</sup>.

فهذا الرأي وإن كان مرجوحاً في زمن الفقهاء السالفين فهو اليوم راجح نظراً لضرورات الزحام الهائل الذي نراه في الحج، فضلاً عن أنه يتفق مع مقاصد التشريع العامة من حفظ النفوس، ويتفق مع أسس التشريع من التيسير ورفع الحرج بعكس الرأي الذي كان راجحاً في الزمن السابق حيث كان عدد الأميين لبيت الله الحرام أقل بكثير مما نراه في عصرنا الحاضر<sup>(٣)</sup>.

### المطلب الثالث: الضابط العام للاجتهاد التطبيقي:-

كما أن الاجتهاد الاستنباطي، والاجتهاد الانتقائي مضبوطان بضوابط تضمن صحة الأحكام الشرعية وسلامتها واتفاقها مع مقاصد التشريع العامة المتمثلة بالمصلحة الحقيقية المعتبرة شرعاً، فإن تطبيق الأحكام على الوقائع يجب أن يفضي إلى تحقيق تلك المصلحة التي تجسد معنى العدل؛ ذلك لأن الأحكام الشرعية ما هي إلا وسائل لتحقيق غايات الشارع

(١) ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، ٣٤٥/٢٢.

(٢) قال د. القرضاوي: أفتى به الشيخ عبد الله بن زيد المحمود في رسالته (يسر الإسلام)، هذا ويذكر أن الرأي الذي عليه الأئمة الأربعة في وقت الرمي هو بعد الزوال في كل يوم من أيام التشريق؛ لقول ابن عباس رضي الله عنهما: كان رسول الله ﷺ يرمي الجمار إذا زالت الشمس. انظر: الزحيلي: وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، ١٩٥/٣. والحديث الشريف أخرجه الترمذي، الجامع الصحيح، كتاب الحج، باب ما جاء في الرمي بعد زوال الشمس، حديث رقم: ٨٩٨، ٢٤٣/٣، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن. وأخرجه مسلم في صحيحه عن جابر رضي الله عنه- كتاب الحج، باب بيان وقت استحباب الرمي، حديث رقم: ١٢٩٩، ٩٤٥/٢.

(٣) انظر: القرضاوي، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، ص ٢٤-٣٧.

ومقاصده، ولا يجوز فصل الحكم عن غايته في الاستنباط، والتطبيق؛ وإلا كان تشريع الحكم عبثاً، وهذا ممنوع في تشريع الله تعالى.

فالأجتهاد في التطبيق لا يقل أهمية عن الاجتهاد في الاستنباط؛ لأن نتائج التطبيق إذا لم تحقق المصالح المعتبرة كانت مجافية للعدل حتماً، ومجافاة العدل ظلم، والظلم محرّم؛ فالتشريع ليس عملاً في فراغ إنما هو أحكام وثمرات.

ومن هنا كان مآل التطبيق أصل من أصول التشريع كما يقول الإمام الشاطبي: "النظر في مآلات الأفعال معتبرٌ مقصودٌ شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة"<sup>(١)</sup>؛ ولهذا ينبغي على المجتهد التطبيقي عند تنزيله للأحكام الشرعية على أرض الواقع أن يراعي الأمور المحققة بتطبيقها ويتبصر بما عسى أن يسفر عنه التطبيق من نتائج حتى يضمن أن تكون مآلات التطبيق عين ما قصده الشارع الحكيم عند تشريعه لها.

وهذه الأمور الطارئة قد تكون ظرفاً مكانية أو زمانية، أو قد تكون ظرفاً عامّة أو خاصّة بفرد أو جماعة، فيلزم المجتهد أن يكيّف مشروعية الواقعة أو التصرف من جديد بناءً على الظروف الطارئة الجديدة، فقد يكون الشيء مشروعاً لمصلحة تستجلب ولظروف معينة يكون له مآل على خلاف ذلك أو يكون ممنوعاً لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا بقي الحكم على أصله أدى حتماً إلى مآلات ضرورية تناقض مقاصد التشريع من تحقيق المصلحة والعدل، يقول الإمام الشاطبي: "إن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل"<sup>(٢)</sup>.

وقد يكون تعارضٌ في المصالح أو في المفسدات، أو المصالح مع المفسدات، ففي هذه الحالة يعمل المجتهد بفقّه الأوليات مقدّماً درء المفسدة على جلب المصلحة، والمصلحة الأهم على المهم، ودارئاً المفسدة الكبرى بتحمل المفسدة الصغرى، وكل ذلك لضمان أن تكون مآلات

(١) الشاطبي، الموافقات، ١٧٧/٥.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ١٧٧/٥.

التطبيق متفقه مع مقاصد التشريع، فمثلاً يقدم إنقاذ النفس المعصومة من الغرق على حماية ماله من سارق، ويجوز شق بطن المرأة الميتة لإخراج الجنين إذا كانت ترتجى حياته<sup>(١)</sup>.

وقد يتعسف المكلف أثناء استعماله لحقه بقصد أو بغير قصد، فيخرج بهذا التعسف عن الغاية التي شرع الحق من أجلها؛ كأن يؤدي تعسفه إلى الإضرار بالجماعة، فالمجتهد التطبيقي يكتف مشروعية تصرفه من جديد بحيث لا يؤدي إلى نتائج ضربية (مفاسد) تناقض مقاصد التشريع أو تخلّ في البناء التشريعي العام، حيث أن التشريع الإسلامي كلّ متسق لا تناقض فيه، يقول الأستاذ الدريني: "يجب أن تكون غاية الحق منسجمة في تحقيقها مع الأصل الكلّي في الشريعة لأن الشريعة كلّ متسق لا تناقض أجزاءه، وعلى هذا، فالمصلحة الخاصة التي هي غاية الحق الفردي لا تبقى على أصلها من المشروعية إلا إذا اتسقت مع التنظيم التشريعي العام"<sup>(٢)</sup>، فالإنسان مثلاً له حق التصرف في بيته كما يشاء، لكن إذا فتح فيه مخبزاً وكان الدخان المتصاعد فيه يومياً يضرّ بجيرانه فإنه يكون متعسفاً ويمنع من ذلك رفعاً للضرر عن الجماعة، أو أن يفتح في بيته ملهىً ليلياً يسبّب الأذى اليومي لجيرانه فإنه يمنع أيضاً.

ومن هنا نرى أن الضابط العام الذي يضبط ويضمن تحقيق الأحكام الشرعية لمقاصدها عند التطبيق هو نظر المجتهد في مآلات الأفعال، وبناءً على نظره هذا يكتف مشروعية الفعل من جديد، بحيث يبقى الحكم الشرعي دائماً وفي كلّ الظروف متفقاً مع مقاصد التشريع.

ونظراً للمجتهد في مآل التطبيق لا يكون اعتباراً إنما وفق خطط تشريعية مضبوطة كخطة سدّ الذرائع أو الاستحسان أو الاستصلاح أو مراعاة الخلاف.. الخ.

فالحكم الشرعي لا يطبق تطبيقاً آلياً بعيداً عن مقاصده وسياقه و "كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل"<sup>(٣)</sup>.

(١) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٨٧. ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص ٨٨.

(٢) الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، ص ٨٠.

(٣) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ١٢١/٢.

وبهذا يبدو الفرق واضحاً بين التشريع الإسلامي والقوانين الوضعية، فأحكام التشريع الإسلامي تكون محققة لمقاصدها في جميع الأحوال العادية والاستثنائية؛ بينما القوانين الوضعية تفتقر إلى هذه الميزة وترجو أن تصل إليها ولا تستطيع<sup>(١)</sup>.

ومن ضوابط التطور (الاجتهاد بأنواعه الثلاثة) يمكن الخروج بنتيجة هامة وهي: أن مقاصد التشريع هي المحور الثابت الذي تتحرك حوله الأحكام سواء عند استنباطها أم انتقائها أم تطبيقها؛ فالحكم ملازم لمقصده، والمقصد ملازم لحكمه فهما مقترنان دائماً وفي كل الأحوال.

وبهذه الحركة المضبوطة للأحكام حول محور ثابت وضمن إطار ثابت تستطيع مسيرة الاجتهاد المعاصر أن تمضي قدماً مسددة الخطأ، موقفة العرى، مضمونة العثرات، ومقيمة للعدل الذي أمر الله به، ومحققة مصالح الأمة، ودافعة لها نحو التقدم والازدهار والحضارة، مما يجعلها تؤدي مهمتها بالخلافة وعمارة الأرض على أفضل وجه كما يريد الشارع الحكيم، وبهذا تكون مجسدة قول الله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات، ١٧٧/٥-١٨٢. السرطاوي، مبدأ المشروعية، ص ٢٠٥-٢٢٧. الدريني، المناهج الأصولية، ص ٣٠-٣٢. الدريني، بحوث مقارنة، ص ٧٥-٧٦. القرضاوي، في فقه الأولويات، ص ٢٥-٢٨.

(٢) سورة آل عمران، آية رقم: ١١٠.

## المبحث الخامس

### مجال التطور في التشريع الإسلامي

قلنا: إن التطور في التشريع الإسلامي يعني: كمال التشريع وقدرته على مواجهة كل جديد من الوقائع والتصرفات وإمدادها بالأحكام الشرعية المناسبة، والوقائع والتصرفات إما أن تكون منصوصاً عليها في كتاب الله أو سنة رسوله نصاً كلياً أو جزئياً، وهو إما أن يكون نصاً ظاهرياً أو قطعياً، ومن جهة ثانية إما أن تكون قديمة مبحوثة من قبل العلماء السالفين أو أن تكون جديدة لم يكن للعلماء السالفين فيها نظر.

وجميع هذه الوقائع بهذه التصنيفات لدى الخطاب الشرعي القدرة على استيعابها وإعطاء كل واقعة حكماً جزئياً مناسباً، لذا فإن مجال التطور، أي: مجال البحث عن أحكام لكل جديد من الوقائع والأحداث هو الخطاب الشرعي على الإطلاق، فالعاقل لا يبحث عن الشيء إلا في مكان أو مظان وجوده، ولا شك في أن الأحكام الشرعية لا توجد إلا في خطابات الشارع الحكيم، ولا تؤخذ إلا منها؛ إيماناً بخبر الله تعالى بكمال التشريع، ولعوامل التطور التي يختص بها الخطاب الشرعي عن غيره من الخطابات.

ومجال التطور في الخطاب الشرعي له جانبان:-

الجانب الأول: استثمار الخطاب الشرعي.

الجانب الثاني: تطبيق الأحكام الشرعية الناتجة عن الاستثمار.

وقد جعلت ذلك في مطلبين:-

#### المطلب الأول: استثمار الخطاب الشرعي:-

يتمثل الخطاب الشرعي في نصوص القرآن الكريم ونصوص السنة النبوية الشريفة، وهو ألفاظ منظومة ذات دلالات ومعانٍ ومقاصد وحكم تتضمن الأحكام الشرعية، أو كما قال

الأستاذ علاء الفاسي: "الشريعة أحكام تتطوي على مقاصد، ومقاصد تتطوي على أحكام"<sup>(١)</sup>.

ولا بدّ للمجتهد أن يستثمر هذه الخطابات الشرعية استثماراً شاملاً ليستخرج منها الأحكام الشرعية المناسبة للوقائع.

والاستثمار اصطلاحاً: ما يقتبس من الأحكام من صيغة الخطاب ومنظومه، أو من فحواه ومفهومه، أو من معناه ومعقوله<sup>(٢)</sup>، فهذه ثلاثة فنون كما يقول الإمام الغزالي: "المنظوم، والمفهوم، والمعقول"<sup>(٣)</sup>.

والاستثمار بهذا المعنى أعمّ من الاجتهاد بالمعنى العام<sup>(٤)</sup>.. إذ يشمل الاستثمار ما يقتبس من الخطاب بجهد أو بغير جهد، حتى ما يقتبس مما هو قطعي الدلالة كالنص عند المتكلمين، والمحكم والمفسر عند الأحناف<sup>(٥)</sup>، وعلى هذا فللخطاب الشرعي ثلاث طرق لاستثماره.

أولاً: الاستثمار عن طريق صيغته ومنظومه:-

الخطاب الشرعي من حيث الصيغة إما كليّ أو جزئيّ، وهو إما قطعيّ أو ظنيّ، واللفظ فيه بحسب الوضع إما عامّ أو خاصّ أو مشترك، وبحسب المتكلم، إما صريح أو كناية، أو حقيقة أو مجاز، وبحسب السامع إما واضح - والوضوح على درجات - وإما خفيّ - والخفاء على درجات -، وهو في كلّ ذلك إما أمرّ أو نهّي، أو إباحة، أو خبر، وكلّها جاءت بصيغ متعددة.

وفي هذا التنوع الواسع لخطاب الشارع الحكيم يجد المجتهد (المستثمر) مجالاً واسعاً لاقتباس الأحكام، فهو يقتبس الأحكام مباشرة من النصوص القطعية الواضحة الدلالة على مراد الشارع دون أي جهد، أو يقتبسها من النصوص الظنيّة الدلالة، حيث يجتهد في تعيين المعنى

(١) الفاسي: علاء، مقاصد الشريعة ومكارمها، ص ٤٣.

(٢) حمادي: إدريس، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، ص ١٧١.

(٣) الغزالي، المستصفي، ١/٦٥٨.

(٤) الاجتهاد اصطلاحاً هو: استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحسن من النفس العجز عن المزيد فيه، الأمدي، الإحكام، ٤/١٤١.

(٥) انظر: حمادي، إدريس، الخطاب الشرعي، ص ١٧١.

المراد المحقق للمصلحة والموافق للعصر المستند إلى الدليل الأقوى دون أي تناقض مع الثابت، أو يدرج تحت الخطاب العام كل ما يشمل العموم من الوقائع، وقد يخصص الحكم العام لمصلحة راجحة اقتضت التخصيص، أو يبقى المطلق على إطلاقه، وقد يقيد لمصلحة راجحة تقتضي التقييد، أو يبني الأحكام ويفرّعها على القواعد الكليّة والمبادئ العامّة كمبدأ حرمة أموال الغير من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾<sup>(١)</sup>، وقاعدة الضرورات تبيح المحظورات من قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾<sup>(٢)</sup>.

وفي كل هذه الخطابات الشرعية المتنوعة القطعية منها والظنيّة، الكليّة والجزئية، العامّة والخاصّة، والمطلقة والمقيّدة، الواضحة والخفيّة، بعد تفسيرها والوقوف على مراد الشارع الحكيم منها، مجال واسع للاستثمار واقتباس الأحكام عن طريق استثمار كافة طاقات هذه الخطابات من خلال وجوه دلالاتها العبارية، والإشارية، والاقتضائية.

ولضبط عملية الاستثمار هذه وسلامة الأحكام المتولدة عنها يستخدم المجتهد أو المستثمر القواعد والقوانين التي وضعها أئمة علم أصول الفقه، وأصول اللغة، من قواعد العام والخاص ودلالاتها من حيث الظنيّة والقطعية، وقواعد الأمر والنهي والإباحة، وقواعد التعارض في أقسام اللفظ الواضح، واللفظ الخفي، وقواعد التعارض في الدلالات، وقواعد التأويل عند تعارض المعنى اللغوي مع مقاصد التشريع، وغير ذلك مما تعجّ به كتب أصول الفقه ولا يتسع المقام هنا لذكرها أو التمثيل عليها.

ثانياً: استثمار الخطاب الشرعي عن طريق فحواه ومفهومه:-

لا يقف المجتهد عند حدّ اقتباس الأحكام من صيغة اللفظ، بل يقتبسها من فحواه ومفهومه عن طريق دلالة النصّ عند الحنفية، أو دلالة مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة عند المتكلمين،

(١) سورة النحل، آية رقم: ٨٩.

(٢) سورة البقرة، آية رقم: ١٧٣.

الأصوليون بناءً على الخطاب الشرعي، إما مأخوذة من نصّه المباشر، وإما مبنية على معاني مجموعة كثيرة من الخطابات الشرعية (الأصول المعنوية)، يكون الخطاب الشرعي قد احتوى الأحكام الشرعية، وسبل الهداية لاقتباسها.

ولا أحد ينكر دور العقل الاجتهادي المتميز في التأصيل، واقتباس الأحكام. وبالسير المزدوج للخطاب الشرعي، والعقل الاجتهادي الدؤوب تترجم قدرة التشريع الإسلامي على معالجة كافة التطورات والأحداث عملياً على أرض الواقع، وتثمر مجتمعاً فاعلاً مستقراً خلواً من المشاكل والاضطرابات، قائماً بأمر الله ورسوله.

لكن أحياناً يجد المكلف نفسه خارج هذه الامتدادات الواسعة، ليس لعدم وجود الدليل كما يقولون، فالدليل موجودٌ في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، ولكن العقل لم يهتد إليه، والأفضل أن نقول: لعدم الاهتمام إلى الدليل، أو لأنّ دلالة الخطاب فيها نوعٌ من الإجمال لم يتبين المجتهد نوع الدلالة فيه، أو لتعارض إمارتين متساويتين في الدلالة لم يتبين منهما ما يوجب رجحان إحدهما على الأخرى، أو لحصول اشتباه في محلّ الحكم؛ فالعجز في العقل البشري وليس في التشريع، ورغم ذلك وجد الأصوليون حلاً لمثل هذه الحالات بتأسيس أصول، البراءة الأصلية، والاحتياط، والتخيير، والاستصحاب. وكلّ أصل من هذه الأصول يستعمل في موردٍ ومجرى لا يستعمل فيه غيره<sup>(١)</sup>.

### المطلب الثاني: تطبيق الأحكام الناتجة عن الاستثمار:-

انطلاقاً من أنّ كلّ مسألةٍ تفتقر إلى نظرين: نظر في دليل الحكم - وهو ما عبرتُ عنه باستثمار الخطاب الشرعي - ونظراً في مناطه<sup>(٢)</sup>، وقد تحدّثتُ في المطلب السابق عن النظر الأول وأريد هنا أن أتحدث عن النظر الثاني (تطبيق الحكم) وهو لا يقل أهمية عن النظر الأول،

(١) انظر: حمادي، إريس، الخطاب الشرعي، ص ٤٧٤.

(٢) الشاطبي، الاعتصام، ١١٢/٢.



فبعد تفهّم المجتهد للنصوص واقتباس الأحكام منها يأتي دور تنزيلها أو تطبيقها على الوقائع المعروضة بعناصرها وملابساتها وظروفها، وهو ما يسمّى بتحقيق المناط.

وتحقيق المناط كما عرفه الأمدى هو: "النظر في معرفة وجود العلة أو المصلحة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها"<sup>(١)</sup>، وهو بتعبير آخر للإمام الشاطبي: "أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله"<sup>(٢)</sup>، أي تطبيقه على الوقائع الجزئية الحادثة.

والاجتهاد في تحقيق مناط الحكم كما قال الإمام الغزالي: "لا نعرف خلافاً بين الأمة في جوازه"<sup>(٣)</sup>؛ وهو على قسمين:-

١- تحقيق المناط العام.

٢- تحقيق المناط الخاص.

أولاً: تحقيق المناط العام:-

تحقيق المناط العام يُعنى به: إثبات مضمون القاعدة العامة، أو الحكم التكليفي العام المجرد، أو العلة، في الجزئيات والفروع إبان التطبيق بشرط أن يكون كل من المضمون والعلة متفقاً عليه. وبمعنى آخر تعيين محلّ الحكم العام كلاً؛ فإذا تحقق مناط الحكم في الجزئية أو الواقعة نُزّل الحكم العام عليها، وكان الحكم التطبيقي في هذه الحالة مساوياً للحكم التكليفي العام، وإذا لم يتحقق مناط الحكم بسبب الظروف والعوارض الملازمة للواقعة، فالواقعة في هذه الحالة ليست محللاً للحكم العام؛ فالماء مثلاً لكي نحكم على صلاحيته للوضوء لا بدّ من التأكد من عدم تغير لونه أو طعمه أو ريحه، وإذا قيل عن مشروب جديد بأنّه مسكر، فلا بدّ من النظر فيه وفي مكوناته من قبل البيولوجي للتأكد من وجود علة تحريم الخمر فيه وهي الإسكار، قبل تعديده حكم الخمر عليه بالقياس، وإذا أتى بشخص يقال إنه سارق، فلا بدّ من التأكد من توفر جميع أركان

(١) الأمدى، الأحكام، ٢٧٩/٣.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ١٢/٥.

(٣) الغزالي، المستصفى، ٢٨٠/٢.

وشروط السرقة قبل الحكم عليه بالقطع، وإذا قيل: بأن رجلاً ما عدل، فلا بد من التأكد من تحقق صفة العدالة فيه. فإذا وجد المجتهد بأن هذا الشخص متصف بها حسب ما ظهر له، أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول من الشهادات والانتصاب للولايات العامة أو الخاصة، وإذا لم يتحقق مناط الحكم العام في الواقعة فهي ليست محلاً لأيقاع الحكم.

#### ثانياً: تحقيق المنط الخاص

إذا لم يتحقق المنط العام كلاً في الواقعة أو الشخص بسبب ظروف وملابسات وعوارض احتفت بهما فأصبح لهما منطاً خاصاً، فلا يمكن عندئذ تنزيل الحكم العام (غير المعين) على مناط خاص معين، ويلزم المجتهد أن يراعي هذه الظروف والعوارض، ويستشرف ما ينشأ عنها من دلائل تكلفية، ويحكم على الواقعة بما تستدعيه تلك الدلائل من الأحكام المناسبة، وهو ما يطلق عليه بتحقيق المنط الخاص، وإذا لم تراغ وقع المجتهد في الخطأ؛ لأنه "سئل عن مناط معين، فأجاب عن مناط غير معين"<sup>(١)</sup>.

وأن يحكم على واقعة ما أو شخص ما بحكم واحد مهما اختلفت ظروفها وملابساتها مناقض لأساس العدل الثابت، ولا يقبله العقل الراشد.

وإمراعاة الظروف الخاصة الواقعة أو المتوقعة عند التطبيق يستلزم النظر في المأل الذي سيفضي الحكم إليه بعد تطبيقه، ومن هنا جاء تأصيل "النظر في مآلات الأفعال معتبراً مقصوداً شرعاً"<sup>(٢)</sup>، وتفزع عن هذا الأصل خططاً تشريعية أخرى قامت عليها اجتهادات بالرأي واسعة المدى في مذاهب الأئمة، كمبدأ سد الذرائع، والاستحسان، والمصالح المرسلة.. الخ<sup>(٣)</sup>، والتي هي بمثابة ضوابط يراعيها المجتهد لمعالجة ما يفضي إليه تطبيق الأحكام العامة في ظل ظروف وملابسات خاصة، من نتائج ضورية غير مقصودة للشارع الحكيم تحقيقاً لأساس العدل

(١) الشاطبي، الموافقات، ٣/٣٠١.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٥/١٧٧.

(٣) سيأتي الحديث عن هذه الخطط وضوابطها وعلاقتها بالثبات والتطور في الفصل الثالث إن شاء الله.

الثابت الذي قام عليه التشريع والذي لا يجوز اختراقه.

وما اجتهادات الخليفة عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- في ما فيه نصّ مباشر، وفي ما لا نصّ مباشر فيه إلا تطبيقاً لهذا التحقيق الخاص، فهو -كما ذكرت سابقاً- يفهم النصّ ومراميه، ويفهم الوقائع نفسها بظروفها وعوارضها، ثمّ يكيّف تطبيق النصّ على نحو لا يناقض هدفه أو يخرق ثوابت التشريع.

وإذا كان لطبيعة الحال والظروف الملازمة أثر في اختلاف الحكم الشرعي للشخص الواحد، فمن باب أولى أن تكون طبيعة الحال والظروف التي تمرّ بالأمة أثر في تشكيل علل الأحكام التي تطبّق على الأمة بكاملها، ومن هنا أعطي ولي الأمر سلطة تكييف الأحكام وفق الظروف العامة بما يسمّى السياسة الشرعية تحقيقاً للمصلحة والعدل<sup>(١)</sup>.

بل إن الإمام الشاطبي يجعل لخصوصيات الشخص وأحواله التي ينفرد بها أثراً في تشكيل علل الأحكام من جديد، وهو ما يطلق عليه (تحقيق خاص من ذلك العام)، يقول الشاطبي معبراً عن هذا النوع من التحقيق هو: "تظنر" في كلّ مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكاليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان، ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل<sup>(٢)</sup>، أو هو من جهة أخرى "النظر فيما يصلح بكلّ مكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد"<sup>(٣)</sup>.

وهذا التحقيق لا يأتي إلا بعد إثبات المناط العام في الشخص، فعلى سبيل المثال: إذا حصل للمجتهد قناعة بأنّ هذا الشخص من المتصفين بالعدالة لاجتنابه الكبائر وصونه نفسه عمّا

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات، ٢/٢٩٢. و ٥/٢٣-٣٥. الدريني، بحوث مقارنة، ١/١٣٢-١٤٢. حمادي، الخطاب الشرعي، ص ١٩٧-٢٠٤، ٣٩٦-٣٩٧. حمادي، المنهج الأصولي في فقه الخطاب، ص ١٥١-١٥٢. الدريني، المناهج الأصولية، ٣٠-٣٢. السرطاوي: علي، مبدأ المشروعية، ص ٨١.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٥/٢٤-٢٥.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٥/٢٥.

يشينها من أدناس، يخطو خطوة أخرى تتمثل في التعرف على خصوصياته وأحواله الخاصة به ليوقع عليه صلاحيته للولاية أو عدم صلاحيته لها انطلاقاً من أنّ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد كما أنها في العلوم والصناعات كذلك، فربّ عمل صالح يدخل بسببه على رجلٍ ضرر، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر<sup>(١)</sup>.

والمجتهد في هذا التحقيق كالطبيب الذي ينظر في المريض فيعرف أنه مصابٌ بمرض ما، ويكون يعرف دواء هذا المرض، ولكن لا بدّ له من نظر ثانٍ، ليعرف أنّ جسمه يقبل هذا الدواء حتى لا يؤدي إلى نتائج عكسية، فلا يجوز له أن يعطيه الدواء الموصوف لكلي المرض دون النظر إلى حالة الشخص<sup>(٢)</sup>.

والأمثلة التي تشهد لهذا النوع من التحقيق كثيرة منها:

نهى الرسول ﷺ أبا ذر الغفاري عن الإمارة وكفالة اليتيم عندما قال له: [ يا أبا ذر إني أراك ضعيفاً، وإني أحبّ لك ما أحبّ لنفسي لا تأمرنّ على اثنين، ولا تولين مال يتيم ]<sup>(٣)</sup>، رغم أنّ الإمارة وكفالة اليتيم من أفضل الأعمال لقوله ﷺ في الإمارة والحكم: [ إنّ المقسطين عند الله على منابر من نورٍ عن يمين الرحمن عز وجل ]<sup>(٤)</sup>، ولقوله ﷺ في كفالة اليتيم: [ أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا، وأشار بالسبابة والوسطى ]<sup>(٥)</sup>، ولكن الرسول ﷺ نهاه عنهما -- كما يقول الإمام الشاطبي - لما علم له خصوصاً في ذلك من الصلاح.

وما إجابة الرسول ﷺ بأجوبة مختلفة على السؤال الواحد، كسؤال: أي الأعمال أفضل

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات، ٢٥/٥. حمادي: إدريس، المنهج الأصولي في فقه الخطاب، ص ١٥١.

(٢) انظر: الشاطبي، الموافقات، ١٨١/٣. وتعليق د. درّاز في الهامش.

(٣) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، حديث رقم: ١٨٢٦، ١٤٥٧/٣-١٤٥٨.

(٤) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، حديث رقم: ١٨٢٧، ١٤٥٨/٣.

(٥) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب اللعان، حديث رقم: ٥٣٠٤، ١٧٠٨/٤، وكتاب الأدب، باب فضل من

يعول يتيماً، حديث رقم: ٦٠٠٥، ١٩٠٠/٤.

إلا من هذا القبيل<sup>(١)</sup>.

ومن هنا نرى أنّ في تحقيق المناط بفرعيه العام، والخاص امتداد آخر للخطاب الشرعي كفيلّ باستيعاب الوقائع بكافة ظروفها، وأحوالها، وأزمانها وإعطائها أحكاماً مناسبة، فما تشابه منها أعطي نفس الحكم، وما اختلف أعطي حكماً مختلفاً.

وبعد هذا العرض لمجال التطور في التشريع الإسلامي أرى أنّ القول بـ (تغير الأحكام بتغيّر الأزمان) ليس دقيقاً للمؤيدات التالية:-

١. كما نلاحظ لسنا بحاجة إلى تغيير حكم الواقعة (إلغائه)؛ لأنّ في نصوص التشريع (خطاب الله) من الطاقة التشريعية، والقوة المنطقية ما يُعطي كلّ نازلة حكماً مختلفاً مناسباً مهما تعددت صور النازلة.

٢. إنّ القول بتغيّر الأحكام يُوحى بأنّ التشريع الإسلامي ضيقٌ حرجٌ مما يستدعي تغيّر الأحكام.

٣. إنّ القول بتغير الأحكام يُوحى بأنّ للواقعة الواحدة حكمان مختلفان، وهذا فيه من التناقض ما فيه، ولا يُعقل وجوده في التشريع الإسلامي.

٤. الأمر واضحٌ بيّن، فعند تنزيل الحكم على الواقعة المعيّنة المشخّصة فإمّا مناط الحكم العام متحقق كلاً فيها، فهي إذاً يشملها النص، كما لو قلنا بقطع اليد على السارق الذي تتوفر فيه كافة شروط إقامة الحدّ.

وإمّا مناط الحكم العام غير متحقق أبداً في الواقعة، فالواقعة إذاً لا يشملها النص، كما حدث مع عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- عندما لم يُعط المؤلفه قلوبهم. فعمر بن الخطاب -رضي الله عنه- لم يوقف تطبيق النص أو عطّله كما يقول البعض، إنّما حقق مناط الحكم العام فلم يجده، إذ كان الإسلام قوياً آنذاك، وليس بحاجة إلى من يؤلف قلوبهم<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات، ٢٦/٥-٣١. حمادي: إدريس، المنهج الأصولي في فقه الخطاب، ص ١٥٢. حمادي، الخطاب الشرعي، ص ٤٠٣.

(٢) انظر: القرضاوي، السياسة الشرعية، ص ١٧٥-١٧٧. السفياني، الثبات والشمول، ص ٤٦١-٤٦٣.

وإما أصل الفعل أو الواقعة متحقق ولكن فقد بعض الشروط أو أحاط بالواقعة ظروفًا وملايسات جعلت منها واقعة أخرى مستأنفة، أو صورة جديدة لواقعة الأصل، استدعت حكماً آخر بدليل آخر، وهذا ما حدث أيضاً مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه - عندما لم يقطع في السرقة عام المجاعة، وعندما أمر حذيفة بن اليمان رضي الله عنه - بإخلاء سبيل الكتابية.

والخلاصة: أن التغيير في الأحكام هو تغييرٌ ظاهري وليس على الحقيقة، وأن التغيير هو في مناسبات الوقائع، ونتيجة لذلك أعطيت أحكاماً مختلفة، ولو كانت المناسبات واحدة لأعطيت أحكاماً واحدة، وهذا عين ما عناه السابقون من العلماء الأجلاء الذي أصلوا قاعدة (لا ينكر تغيير الأحكام بتغيير الأزمان) فهم يقصدون اختلاف الأحكام باختلاف الوقائع لتغيير الزمان؛ بدليل أن الإمام الشافعي رحمه الله - عندما جاء إلى مصر وجد الظروف المحيطة بالوقائع مغايرة لما رآه في العراق، فأصبحت بها وقائع مختلفة فأعطاها أحكاماً مختلفة، ونجد العلماء يقولون في شأن أبي يوسف وأبي حنيفة واختلافهم في بعض الأحكام بأنه اختلاف عصرٍ ومكانٍ لا اختلاف حجة وبرهان.

ونجد كذلك الإمام ابن القيم يعقد فصلاً كاملاً في كتابه (إعلام الموقعين) بعنوان: (تغيير الفتوى واختلافها بحسب تغيير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد<sup>(١)</sup>)، ولم يقل: (تغيير الأحكام)؛ لأن المفتي مطبق للحكم وعليه تحقيق المناط لإصدار الفتوى، والفتوى هي: إعطاء حكم جزئي لواقعة معينة مشخصة، أو مكلف معين شخص، فيجب أن تختلف باختلاف الوقائع تطبيقاً للعدل وتحقيقاً للمصلحة، والأحكام الجزئية بعد تعيين محالها ثابتة لا تتغير، كما الحكم العام قبل تنزيله على الوقائع ثابت لا يتغير<sup>(٢)</sup> أيضاً.

فمثلاً: جميع حوادث السرقة لها حكم عام واحد، وهو القطع، وهو ثابت لا يتغير،

(١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ١١/٢.

(٢) الحكم العام إذا كان قطعياً فهو ثابت لا شك فيه، وإذا كان حكماً اجتهادياً فهو ثابت على افتراض صحة الاجتهاد، ومن جهة أخرى هو ثابت بالنسبة للمجتهد وملزم للعمل به بمعنى: أنه ثابت ثابتاً نسبياً.

وعندما تتعين هذه الحوادث وتُشخص يكون لكلّ حادثة حكم خاصّ بها، قد يختلف عن الواقعة الأخرى، إذا اختلفت المناط لكنّه ثابت بالنسبة للواقعة نفسها.

وعلى هذا، فقول ابن القيم: (تغير الفتوى واختلافها...)، أدقّ من القول (تغير الأحكام بتغير الزمان)، وإن كان القصد والمفهوم واحداً عند التحقيق.

فلا تغيّر في الأحكام أبداً، ولكلّ واقعة حكم جزئي واحد، وثابت على افتراض صحة الفتوى، وثبات الواقعة بظروفها وأحوالها - والله أعلم -.

وبعد هذا ننتقل بالبحث إلى الفصل الأخير لنرى كيف يدخل المجتهد الوقائع المتجددة في حياة البشرية تحت كليات التشريع وأحكامه العامة وفق الخطط التشريعية الضابطة والمضبوطة، من القياس وسدّ الذرائع والاستحسان والمصالح المرسلة.

## الفصل الثالث

# طرق إدخال الوقائع المستجدة تحت حكم التشريع الإسلامي

وفيه مبحثان:-

المبحث الأول: النص المباشر

المبحث الثاني: النص غير المباشر



## الفصل الثالث

### طرق إدخال الوقائع المستجدة تحت حكم التشريع الإسلامي

من سنن الله تعالى على الأرض، تطوّر الحياة البشرية المستمر، ويلزم عن هذا التطوّر ظهور وقائع جديدة في حياة الناس لم يكن لها وجود في العصور السابقة، أو كان لها وجود إنما اليوم تحدث بصورة جديدة، مما يقتضي أحكاماً شرعية لها، ما دام من المقطوع به أن التشريع الإسلامي هو لكلّ زمان ومكان وعصر وحال، وتشريعاته محيطّة بجميع أفعال المكلفين، ويمتاز بميزة الثبات والتطوّر.

وجميع الوقائع - كما تبين لنا من الفصلين الأول والثاني - منصوص عليها أو منصوص على حكمها إمّا نصاً مباشراً أو غير مباشر.

والنص المباشر - أعني به: (النص اللفظي)، فالوقائع التي تؤخذ أحكامها أو تستنبط من ألفاظ النصوص وما تدلّ عليه وتشمله، كالأحكام التي تؤخذ من النصوص الواضحة، والخفية، أو من دلالات هذه الألفاظ؛ كدلالة العبارة، والإشارة، والنص، والافتضاء، أو دلالة المنطوق والمفهوم - بتعبير الشافعية - أو الأحكام المشمولة بالعموم والإطلاق أو ما يندرج تحت القواعد الكلية والمبادئ العامة اللفظية - كلّ ذلك منصوص عليها نصاً مباشراً؛ لأنها لا تحتاج إلى (واسطة) خطة تشريعية لاستخراجها إنّما يكفي فيها أن يتفهم المجتهد النصّ مستعيناً بالقواعد اللغوية والأصولية.

والنص غير المباشر: هو (النصّ المعنوي)، فالوقائع التي تستنبط أحكامها الشرعية من معاني النصوص، وبواطنها، ومن مقاصد التشريع بواسطة خطط تشريعية كالقياس، والمصالح المرسلّة، والاستحسان، وسد الذرائع، تعتبر منصوصاً على حكمها نصاً غير مباشر، ويعتبر عنها في كتب أصول الفقه الحديثة بـ (الوقائع التي لا نصّ فيها) أو (منطقة الفراغ التشريعي)، وإنّي أرى أنّ هذا التعبير غير دقيق، فكُلّ العلماء الكبار من سلفنا الصالح مجمعون على أنّه ما من واقعة تحدث إلا والله حكم فيها، فكيف يكون لله حكمٌ فيها وهو لم ينصّ على حكمها؟! ثم إنّ هذا

يتناقض مع ما أثبتناه من تفسير قول الله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾<sup>(١)</sup>، وقوله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾<sup>(٢)</sup>، فكيف يكون القرآن تبياناً لكل شيء وهناك وقائع لا نصّ فيها؟! والأدقّ أن نقول: لا نصّ مباشر فيها، حيث فيها نصّ غير مباشر، وقد عبّر عنه ابن عباس - رضي الله عنه - في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ فقال: "ما فرطنا في الكتاب من شيء بالعباد إليه حاجة إلا وقد بيّناه، إمّا نصّاً وإمّا دلالة"<sup>(٣)</sup>، وتلاحظ ذلك أيضاً في قول الإمام الشافعي: "كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحقّ، فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم"<sup>(٤)</sup>: اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحقّ فيه بالاجتهاد"<sup>(٥)</sup>.

وعلى هذا؛ فلدخول الوقائع المستجدة تحت حكم التشريع الإسلاميّ طريقان: فإمّا أن تدخل عن طريق النصّ المباشر، أو النصّ غير المباشر، وكلاهما راجع إلى نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة لا يخرجان عنهما.

ولدراسة هذا الموضوع وإلقاء الضوء على كيفية دخول الوقائع المستجدة تحت حكم التشريع الإسلاميّ قسّمت الفصل إلى مبحثين:-

**المبحث الأول: النصّ المباشر ويشمل ألفاظ نصوص القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، والإجماع، وما تدلّ عليه من أحكام.**

**المبحث الثاني: النصّ غير المباشر، ويشمل الخطط التشريعية التي بواسطتها تستنبط الأحكام من معاني نصوص القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، ممثلة بالقياس، والمصالح المرسلة، والاستحسان، وسد الذرائع.**

(١) سورة النحل، آية رقم: ٨٩.

(٢) سورة الأنعام، آية رقم: ٣٨.

(٣) النيسابوري: أبو الحسن علي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، ٢/٢٦٨.

(٤) الكلمة سقطت من الأصل.

(٥) الشافعي: الرسالة، ص ٤٧٧، فقرة رقم: ١٣٢٦.

المبحث الأول  
النص المباشر

# المبحث الأول

## النص المباشر

أولاً: القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة:-

القرآن الكريم هو مصدر التشريع الأول، وهو أصل الأصول والأساس الذي ترجع إليه جميع الأحكام، وكل ما يأتي بعده إنما هو في الحقيقة متفرع عنه ومبني عليه، يقول الله تعالى: ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾<sup>(١)</sup>، ويقول تعالى: ﴿إن الحكم إلا لله﴾<sup>(٢)</sup>، ويقول تعالى: ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراكَ اللهُ﴾<sup>(٣)</sup>، أي ما أراكَ اللهُ في القرآن الكريم سواء رؤيا مباشرة أو غير مباشرة تحتاج إلى اجتهاد وتأمل.

والسنة النبوية الشريفة هي الشرح والبيان لهذا الكتاب العظيم المعجز، فهي إما مؤكدة لأحكامه، أو مفسرة لمجمله، أو موضحة لمبهمه، أو مخصصة لعامه، أو مقيدة لمطلقه، أو مستدلة على الأحكام من معانيه ومقاصده وأصوله العامة، وهي ما يعيز عنها العلماء المحدثين (السنة المؤسسة أو المنشئة أحكاماً لم ترد في القرآن الكريم)، ولهذا قال بعض العلماء: إنه ما من حكم جاءت به السنة إلا كان له أصل في الكتاب<sup>(٤)</sup>، وقد قرّر ذلك الشاطبي بقوله: "السنة في معناها راجعة إلى الكتاب"<sup>(٥)</sup>، وعند التحقيق في الأمثلة التي يوردها العلماء على السنة المؤسسة نجد أنها ترجع إلى أصل في الكتاب، فهي مستنبطة منه بالقياس أو بغيره<sup>(٦)</sup>.

وإن كان القرآن الكريم وحي الله لفظاً ومعنى، فالسنة وحي الله معنى ﴿وما ينطق عن

(١) سورة الشورى، آية رقم: ١٠.

(٢) سورة يوسف، آية رقم: ٤٠.

(٣) سورة النساء، آية رقم: ١٠٥.

(٤) أبو زهرة: محمد، أصول الفقه، ص ١٠٨.

(٥) الشاطبي، الموافقات، ٣١٤/٤.

(٦) انظر التحقيق عند: أبي زهرة، أصول الفقه، ص ١٠٧-١٠٨. بدران: أبو العينين، أصول الفقه الإسلامي، ص ١٠٥-

الهُوى إن هو إلا وحى يوحى<sup>(١)</sup>، وهي بهذا تعتبر مصدراً أصيلاً يدل على الأحكام الشرعية. ويؤكد ذلك أن الله سبحانه وتعالى سوى بين طاعته وطاعة رسوله، وسوى بين معصيته ومعصية رسوله، قال تعالى: ﴿مَنْ يَطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾<sup>(٢)</sup>، وقال تعالى: ﴿مَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يَدْخُلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾<sup>(٣)</sup>، وأمرنا الله تعالى أن نأخذ بالسنة فقال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾<sup>(٤)</sup>، فالقرآن والسنة متلازمان ومتعاونان تعاوناً كاملاً في بيان الأحكام الشرعية، قال ﷺ: [ ... أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ ]<sup>(٥)</sup>.

وجميع الوقائع المستجدة - كما قلنا - منصوص على حكمها في القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة؛ فأَيُّ مجتهد يريد معرفة حكم شرعي لأي مسألة تستجد لا بد له من أن ينظر في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، قال الإمام الشاطبي: "فلا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه"<sup>(٦)</sup>.

فالوقائع التي تدلُّ عليها ألفاظ النصوص أو تشملها تدخل مباشرة تحت النصوص، كالوقائع التي تؤخذ أحكامها أو تستنبط من دلالات الألفاظ، ومثال ذلك تحريم قتل الرحمة<sup>(٧)</sup> يدخل مباشرة تحت قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾<sup>(٨)</sup>، وقوله ﷺ:

(١) سورة النجم، آية رقم: ٣.

(٢) سورة النساء، آية رقم: ٨٠.

(٣) سورة النساء، آية رقم: ١٤.

(٤) سورة الحشر، آية رقم: ٧.

(٥) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، حديث رقم: ٤٦٠٤، ٢٠٠/٤. وقال الألباني: حديث صحيح، انظر: الألباني، صحيح سنن أبي داود، ٣/٨٧٠-٨٧١. وأخرجه ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ٢/١٥٦، و ٤/٢٢١. وأخرجه الإمام أحمد في مسنده، ٤/١٣١، بلفظ ألا إني أوتيت الكتاب... ولفظ ألا إني أوتيت القرآن....

(٦) الشاطبي، الموافقات، ٤/١٨٣.

(٧) قتل الرحمة: تسهيل موت المريض بدون ألم بسبب الرحمة، وذلك بإعطاء الطبيب له جرعة عالية من العلاج القاتل.

القرضاوي، فتاوى معاصرة، ٢/٥٢٥.

(٨) سورة الأنعام، آية رقم: ١٥١.

[ اجتنبوا السبع الموبقات، قيل: يا رسول الله، وما هن؟ قال: الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، ... ]<sup>(١)</sup>.

والوقائع التي تتدرج تحت القواعد الكلية اللفظية، فمثلاً، جميع وقائع الضرورة تدخل مباشرة تحت قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾<sup>(٢)</sup>، وتحت القاعدة العامة الضرورات تبيح المحظورات، ومثال ذلك من الوقائع المستجدة الإجهاض المتعمد في حال الضرورة، ومباشرة الطبيب لتوليد المرأة المسلمة في حال الضرورة، والتعليم المختلط في حال الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة، ويدخل تحريم الدخان والقات<sup>(٣)</sup> مباشرة تحت القاعدة العامة وقول الرسول ﷺ: [ لا ضرر ولا ضرار ]<sup>(٤)</sup>.

وكذلك الوقائع التي يشملها اللفظ العام واللفظ المطلق، فمثلاً تدخل إباحة كل وسائل المواصلات الجديدة من سيارات، وباصات، وطائرات، وسفن، مباشرة تحت عموم قوله تعالى: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>(٥)</sup>، وتدخل تطبيقات السلم المعاصرة التي يجريها البنك الإسلامي<sup>(٦)</sup> تحت عموم قوله ﷺ: [ من أسلف في شيء ففي كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم ]<sup>(٧)</sup>، ويدخل جواز الاعتماد على الحساب الفلكي في

(١) سبق تخريجه ص ١٦٠.

(٢) سورة البقرة، آية رقم: ١٧٣.

(٣) القات: يسمّى شاي العرب، وموطنه بلاد الحبشة، ويزرع بكثرة في اليمن. يزرع لأوراقه التي تمضغ خضراء فتحدث روى وأخيلة غريبة، قليلها منبه، وكثيرها مخدر، والبرية منها أقوى من البستانيّة، ومفعول القات يرجع إلى مركباته الكيميائية المكوّنة من الكاتين، والكلولين، وحامض الأمينين، وحامض التتيك، وبعض الفيتامينات، والمواد المعدنية، وله خاصية متوسطة بين الكوكائين، والأفيون. انظر: غربال: محمد شفيق، الموسوعة العربية الميسرة، دار الشعب، مؤسسة فرانكلين، القاهرة، حرف القاف، ص ١٣٥٩. وانظر: مركز الدراسات والبحوث اليمني، القات في حياة اليمن واليمنيين، مكتبة الجماهير، بيروت، ١٩٨١م-١٩٨٢م، ص ٥٢-٥٤.

(٤) سبق تخريجه ص ٥١.

(٥) سورة النحل، آية رقم: ٨.

(٦) انظر هذه التطبيقات في: الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، ٦٤٥/٩-٦٤٦.

(٧) البخاري، صحيح البخاري، كتاب السلم، باب السلم في وزن معلوم، حديث رقم: ٢٢٤٠، ٦٥٩/٢.

تحديد بداية الصوم وبداية الفطر<sup>(١)</sup> تحت عموم الرؤية في قول الرسول ﷺ: [ صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فاقدروا له ]<sup>(٢)</sup>، ويدخل الأسير والمختطف من المسلمين تحت عموم لفظ (وفي الرقاب) من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾<sup>(٣)</sup>.

وفي كل ذلك لا يتم الإلحاق مباشرة بالنصوص إلا بعد تحقيق المناط في الوقائع المستجدة والتأكد من أن مناط الحكم العام، أو القاعدة العامة أو معنى اللفظ متحقق فيها كلاً، ولتوضيح الصورة أفصل في المثال الأخير وهو: دخول الأسير والمختطف في عموم لفظ (وفي الرقاب) من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ...﴾ فهل يجوز فك الأسرى والمختطفين المسلمين لدى العدو من أموال الزكاة ومن سهم (وفي الرقاب)؟

اختلف العلماء في مسألة فك الأسير من أموال الزكاة على قولين:-

القول الأول: وهم جمهور الفقهاء، منهم الحنفية والشافعية وبعض المالكية والحنابلة في رواية حيث ذهبوا إلى عدم جواز إعطاء الزكاة في فك الأسير<sup>(٤)</sup>.

ومن أهم أدلتهم أن الزكاة محصورة في الأصناف الثمانية التي سمى الله تعالى في الآية

(١) انظر بحثاً في ذلك للدكتور العلامة أحمد محمد شاکر بعنوان: أوائل الشهور العربية هل يجوز شرعاً إثباتها بالحساب الفلكي. وبحثاً آخر للشيخ مصطفى أحمد الزرقاء في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثانية، العدد الثاني، ١٤٠٧ هـ=١٩٨٦م، ٩٢٧/٢-٩٣٦. القرضاوي، فتاوى معاصرة، ٢٠٧/٢-٢٢٦.

(٢) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، حديث رقم: ١٠٨٠، ٧٥٩/٢. البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب قول الرسول ﷺ إذا رأيتم الهلال فصوموا، حديث رقم ١٩٠٩، ٥٦٧/٢، وجاءت خاتمة الحديث فيه (فإن غبي عليكم فأكملوا عتة شعبان ثلاثين يوماً).

(٣) سورة التوبة، آية رقم: ٦٠.

(٤) الكاساني: علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٦ هـ=١٩٨٦م، ٧١/٢. النووي: أبو زكريا محيي الدين بن شرف، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، ٢٠٠/٦-٢٠١. العلك: خالد عبد الرحمن، موسوعة الفقه المالكي، ط١، دار الحكمة، دمشق، ١٤١٣هـ=١٩٩٣م، ٣٩٦/١. ابن قدامي، موفق الدين عبد الله، الكافي في فقه الإمام أحمد، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤هـ=١٩٩٤م، ٤٢٦/١.

الكريمة ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل﴾<sup>(١)</sup>، والأسير ليس من هذه الأصناف<sup>(٢)</sup>.

وأن قوله عز وجل (وفي الرقاب) كقوله تبارك وتعالى (وفي سبيل الله)، وهناك يجب الدفع إلى المجاهدين، فكذا هنا يجب الدفع إلى الرقاب. ويستدلون بما رواه زياد بن الحارث الصدائي<sup>(٣)</sup> قال: أتيت النبي ﷺ فبايعته، قال: فاتاه رجل فقال: أعطني من الصدقة، فقال له رسول الله ﷺ: [ إن الله لم يرض بحكم نبي ولا غيره في الصدقات حتى حكم فيها فجزأها ثمانية أجزاء، فإن كنت من تلك الأجزاء أعطيتك حَقَّك ]<sup>(٤)</sup><sup>(٥)</sup>.

القول الثاني: ذهب بعض المالكية<sup>(٦)</sup>، والحنابلة في الرواية الثانية عنهم إلى جواز دفع الزكاة في فك الأسير<sup>(٧)</sup>.

ومن أدلتهم؛ أن فك رقبة الأسير كفاك رقبة العبد من الرق؛ ولأن فيه إغزازاً للدين فهو

(١) سورة التوبة، آية رقم: ٦٠.

(٢) اختلف القائلون بالمنع بالمقصود بقول الله تعالى (وفي الرقاب) أهم المكاتب أم الرقيق، فذهب الإمام مالك وأحمد بن حنبل إلى أن سهم (وفي الرقاب) موضوع لعرق الرقاب، وذهب الشافعية إلى أنه موضوع لإعتاق المكاتبين، وذهب الإمام أبو حنيفة إلى أن السهم موضوع لإعتاق العبد المبعوض والمكاتب، انظر تفصيل أقوالهم في: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ٩/المستدرک ٢١٨-٢٢٠.

(٣) انظر ترجمة له ص ٢٤٦-٢٤٧.

(٤) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الزكاة، باب من يُعطى من الصدقة، حديث رقم: ١٦٣٠، ١١٧/٢. وأخرجه الدارقطني في سننه، كتاب الزكاة، باب الحث على إخراج الصدقة، ١٣٧/٢. وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الزكاة، باب من قال تقسم زكاة الفطر على من تقسم، ١٧٤/٤. وقال الألباني: حديث ضعيف. وذكر أن الذهبي قال: ضعفه ابن معين والنسائي، وأن الدارقطني قال: ليس بالقوي. انظر: الألباني، إرواء الغليل، ٣/٣٥٣.

(٥) ابن قدامي، المغني مع الشرح الكبير، ٢/٥٢٦-٥٢٧. النووي: محيي الدين بن شرف، المجموع شرح المهذب، ٦/٢٠١.

(٦) منهم القاضي ابن عبد الحكم، والقاضي ابن العربي. انظر ترجمة لهم ص ٢٥٢، ٢٥٣.

(٧) النسوقي: شمس الدين محمد عرفة، حاشية النسوقي على الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية، ٤٩٦/١. ابن العربي: أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة ودار الجليل، بيروت، ١٤٠٧هـ=١٩٨٧م، ٢/٩٦٨. ابن مفلح: شمس الدين المقدسي، أبو عبيد الله محمد، كتاب الفروع، ط ٣، عالم الكتب، بيروت، ١٣٨٨هـ=١٩٦٧م، ٢/٦١٤. الحنبلي: مرعي بن يوسف، غاية المنتهى في الجمع بين الإقناع والمنتهى، ط ١، ٣١١/١. ابن النجار: تقي الدين الفتوح الحنبلي، منتهى الإرادات، تحقيق عبد الغني عبد الخالق، عالم الكتب، ١/٢٠٩. ابن قدامي، الشرح الكبير مع المغني، ٢/٦٩٨.



كصرفه إلى المؤلفة قلوبهم، ولأن ما يدفعه إلى الأسير في فك رقبتة أشبه ما يدفعه إلى الغارم لفك رقبتة من الدين، وقال ابن العربي المالكي: إذا كان فك المسلم من رق المسلم عبادة وجائزاً من الصدقة فأولى وأحرى أن يكون ذلك في فك المسلم من رق الكافر وذلكه<sup>(١)</sup>.

وإذا ثبت هذا في الأسير، فهو يثبت في المختطف؛ لأن المختطف هو في الواقع أسير غير أن طريقة أسره تكون عن طريق الاعتماد على السرعة والخفة على عكس الأسير في الحرب والمسجون حيث تكون العملية معلنة، فلو طالب المختطفون الفدية، ولم يكن بوسع الدولة الإفراج عنه، بعد اتخاذ كافة التدابير، واضطروا لدفع الفدية بعد التشاور تحقيقاً للمصلحة فيجوز دفعها من أموال الزكاة ومن سهم الرقاب<sup>(٢)</sup>.

وأميل إلى ترجيح القول الثاني، وذلك لما يلي:-

١- إن القرآن الكريم لفظاً ومعنى مركب تركيباً معجزاً، وكل لفظ وكل حرف لله فيه حكمة بالغة، فلو أراد الله حصر معنى الرقاب في المكاتبين أو الرقيق لاستعمل كلمة العبيد أو الرقيق حيث أن هذين اللفظين كانا سائدين زمن تنزل القرآن الكريم؛ لكن جاء استعمال لفظ (الرقاب) وبصيغة العموم، ولم يقنّدها، ولا يوجد دليل على التقييد، ولا تقييد إلا بدليل، إعجازاً قرآنياً ليشمل كل من قيدت حرّيته وأذلت رقبتة بسبب رق أو غيره، بحيث لو ألغي الرق في زمن ما لبقى من مدلوله الكثير.

٢- استعمال الشارع الحكيم للفظ (الرقاب) يؤكد شمول التشريع الإسلامي، ويؤكد ديمومة الحكم الشرعي؛ لأن واضع التشريع يعلم الماضي والحاضر والمستقبل، ومحيط بأحوال الناس وتطور حياتهم، فيختار الألفاظ التي تتماشى مع كل الأزمان.

(١) ابن قدامي، الشرح الكبير مع المغني، ٦٩٨/٢. البهوتي: منصور بن يونس إدريس، كشاف القناع عن متن الإقناع، ٢/٢٨٠. ابن العربي، أحكام القرآن، ٩٦٨/٢.

(٢) القرداغي: علي محيي الدين، نظرات متأصلة في مصرف الرقاب، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٣هـ=١٩٩٢م، ص٥٧-٦١.

٣- إنَّ الأخذَ بالقولِ الأولِ وقصرِ مصرفِ (وفي الرقاب) على العبيدِ أو المكاتبين دون غيرهم يعطلُ العملَ بهذا المصرف؛ بل يلغيه، ويصبح لا فائدةَ منه -حيث لا عبيدَ اليوم- وكانَ النصُّ القرآني جاءَ خاصاً بزمنٍ معيّنٍ دون غيره؛ وهذا يتناقض مع ثبات التشريع وتطوره وصلاحيته لكل الأزمنة، وأنه أُسمى من الجماعة؛ بل يظهرُ أنه متأخّر عن الجماعة ويحتاج إلى تعديل، وهذا باطل.

والخلاصة: أن لفظ (وفي الرقاب) يشمل العبيد مكاتبين أو غير مكاتبين، والأسير، سواء كان أسير الحرب أم من كان في سجون العدو بأسرٍ أم اختطاف، حيث لا يوجد دليل على تخصيص الأسير بأسير الحرب فقط، إذ لا يوجد له دليل في اللغة، ولا في موارد لفظ الأسير في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة<sup>(١)</sup>، ويشمل المختطف، وكل من أذلت رقبته وقيدت حرّيته بسبب جديد لا نعلمه قد يظهر في المستقبل، والله أعلم.

وكذلك الحال في سهم المؤلّفة قلوبهم، وفي سبيل الله حيث يقول البعض بنسخ الأول<sup>(٢)</sup>، وقصر الثاني على المجاهدين المقاتلين على خلاف بينهم أهمّ الفقراء أم الأغنياء.

فهذا غير معقول، فهم يضيّقون واسعاً، ويؤكدون قصر التشريع على زمن معيّن، وإني مع الذين يقولون ببقاء سهم المؤلّفة قلوبهم وأنه يشمل كلّ الذين يحتاج إليهم الحاكم لخدمة الإسلام سواءً باتّقاء شرّهم أو بكسب خيرهم؛ كالصحفيين اللامعين الأجانب في عصرنا هذا، فلا مانع من إعطائهم من سهم المؤلّفة قلوبهم لخدمة قضايا المسلمين، واتّقاء شرّ أعلامهم، فإنّ الدول الكبرى اليوم تستخدم سهم المؤلّفة قلوبهم دون أن تقصد تطبيق تشريع الإسلام، حيث يعمدون إلى تأليف قلوب رؤساء الدول على تأييد مواقفهم والدوران في فلّكهم، والنتيجة واضحة ولا تخفى على أحد.

(١) انظر: موارد لفظ (الأسير) في القرآن والسنة عند: القرّنداغي: علي محيي الدين، نظرات متصلة في مصرف الرقاب، ص ٤٤-٤٦.

(٢) ذهب الحنفية والمالكية في المشهور من مذهبهم إلى القول بنسخ سهم المؤلّفة قلوبهم، وعند المالكية إذا كان كافراً أما إذا كان حديث عهد بالإسلام فحكمه باقٍ اتّفاقاً ليتمكّن إسلامه، وذهب الشافعية والحنابلة إلى أنّ سهم المؤلّفة قلوبهم باقٍ.

ولا مانع أيضاً من صرف سهم (في سبيل الله) على إقامة المراكز الدعوية في الدول الأجنبية، وفي تأهيل الدعاة إلى الإسلام، وفي تمويل موقع للإسلام على شبكة الإنترنت أو في عمل أسطوانات الحاسوب لنشر الإسلام، وردّ التهم والأباطيل التي يوجهها الحاقدون ليلاً ونهاراً مستخدمين كل الوسائل الحديثة، فكلّ هذه الأمور تدخل مباشرة تحت مصرف (في سبيل الله) فهو لفظ عام يشمل جميع أنواع الجهاد وصوره في كلّ الأزمنة والعصور، ولو أراد الله المعنى الضيق للفظ (في سبيل الله) لقال: وللمقاتلين في سبيل الله.

فإذا جاء اللفظ عاماً أو مطلقاً فلا ينبغي للمجتهد وغيره تخصيصه أو تقييده دون دليل، فالعموم والإطلاق في الأسلوب القرآني من عوامل التطور في التشريع الإسلامي<sup>(١)</sup>.

والحقيقة التي يجب أن نعيها جيداً أن التشريع الإسلامي ممثلاً بالقرآن الكريم والسنة النبوية، باعتباره التشريع العام والخاتم والأبدي، روعي فيه الأزمان المختلفة، وما يحدث فيها من وقائع مستجدة إلى نهاية الزمن المقدر لهذه الحياة على الأرض ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللطيف الخبير﴾، فكم من آيات قرآنية تتكلم عن الكون والإنسان أظهرت معانيها بصورة واضحة معجزة، الاكتشافات العلمية المعاصرة على الرغم من أنّ الأجيال السالفة أيضاً فهمتها بقدرهم، وكم من أحاديث نبوية أظهر اختلاف الزمان وتطور الحال سرّاً اختيار ألفاظها، كالأحاديث المتعلقة بمقادير الزكوات مثلاً، فالقرآن الكريم، والسنة النبوية حقاً لا تنتهي عجائبها ولا يخلقان من كثرة الرد.

ثانياً: الإجماع

من المقرر في علم أصول الفقه أنه عند حدوث واقعة جديدة تحتاج إلى حكم شرعي، ينظر المجتهد أولاً في نصوص القرآن الكريم، ثم السنة النبوية الشريفة المتواترة منها

(١) انظر: الزحيلي: وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، ١٩٤/٩-٢١٠. جار الله: عبد الله جار الله بن إبراهيم، مصارف الزكاة في الشريعة الإسلامية، ط١، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ١٩٨٢م، ص٥١-٥٩، وص٧٣-٨٩. أبو فارس: محمد عبد القادر، إنفاق الزكاة في المصالح العامة، ط١، دار الفرقان، عمان، ١٩٨٣م، ص٥٢-١١١.

قوله ﷺ: [إن الله لا يجمع أمّتي على ضلالة، ويدُ الله على الجماعة، ومن شدّ شدّ في النار] (١)، وقوله: [إن الله أجاركم من ثلاث خلال، أن لا يدعو عليكم نبي فتهلكوا جميعاً، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلالة] (٢)، وقوله: [يد الله مع الجماعة] (٣).

الثانية: أنه لا بد للإجماع من مستند، أي: دليل يعتمد عليه المجتهدون فيما أجمعوا عليه من نصٍّ أو قياس أو حتى مصلحة معتبرة (٤)؛ لأن القول في الدين بغير علم لا يجوز؛ لقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ (٥)؛ ولأن أهل الإجماع ليس لهم الاستقلال بإثبات الأحكام، فوجب أن يكون عن مستند، ولو انعقد إجماعٌ من غير مستند لكان أهل الإجماع منشئون للأحكام، وهذا باطل (٦)؛ فحق إنشاء الشرع لله تعالى وحده، قال ابن تيمية: "لا توجد قط مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيانٌ من الرسول ﷺ ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس، ويُعلمُ

(١) الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي المعروف بالجامع الصحيح، كتاب العتق، باب ما جاء في لزوم الجماعة، حديث رقم: ٢١٦٧، ٤/٤٦٦. وقال: هذا حديث غريب من هذا الوجه وقال العلماء بأنه حسن، وقال الألباني: حديث صحيح دون (ومن شدّ). انظر: الألباني: صحيح سنن الترمذي، أبواب العتق، باب لزوم الجماعة، حديث رقم: ١٧٥٩، ٢/٢٣٢.

(٢) سنن أبي داود، كتاب الفتن والملاحم، باب نكر الفتن ودلائلها، حديث رقم: ٤٢٥٣، ٤/٩٨.

(٣) الترمذي: سنن الترمذي، كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، حديث رقم: ٢١٦٦، ٤/٤٦٦، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب، وقال الألباني: حديث صحيح، انظر: الألباني، صحيح سنن الترمذي، أبواب الفتن، باب في لزوم الجماعة، حديث رقم: ١٧٦٠، ٢/٢٣٢. وانظر المزيد من الأحاديث الشريفة عند: ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، ص ٦٨. الغزالي، المستصفى، ١/٥١٠-٥١١. السرخسي، أصول السرخسي، ١/٢٩٩-٣٠٠. الزحيلي: وهبة، أصول الفقه الإسلامي، ص ٥٤٢-٥٤٥. التركي: عبد الله بن عبد المحسن، أصول مذهب الإمام أحمد، ص ٣٢٧-٣٢٨. عبد العزيز: أمير، أصول الفقه الإسلامي، ط ١، دار السلام، ١٤١٧هـ=١٩٩٧م، ١/٣١٥-٣١٦.

(٤) قال بهذا جمهور العلماء، انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ١٢٠. البخاري: عبد العزيز، كشف الأسرار، ٣/٣٧٣، ٣٨٨. الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ١/٢٣٦. السبكي: علي بن عبد الله الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج، ٢/٣٨٩. أمير بادشاه: محمد أمين، تيسير التحرير، مطبعة البابي الحلبي، ١٣٥١هـ، ٣/٢٥٤. الأسنوي: جمال الدين عبد الرحيم، نهاية السؤل، ٣/٣٠٧. الأصفهاني: شمس الدين محمود عبد الرحمن، شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول، ط ١، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢٠هـ=١٩٩٩م، ٢/٦٢٤. وانظر الردّ على شبهة أن الإجماع لا يحتاج إلى مستند عند السفيناني، الثبات والشمول، ٥٥٢-٥٥٥. عبد العزيز: أمير، أصول الفقه الإسلامي، ١/٣٢٨-٣٢٩.

(٥) سورة الإسراء، الآية رقم: ٣٦.

(٦) انظر: الزحيلي، وهبة، أصول الفقه الإسلامي، ١/٥٥٨-٥٥٩.

الإجماع فيستدل به..<sup>(١)</sup>، وقد استقرأ الإمام ابن تيمية موارد الإجماع فوجدها كلها منصوصة<sup>(٢)</sup>، وقال الأمدي: "إن القول في الدين من غير دلالة ولا إمارة خطأ"<sup>(٣)</sup>، وقال في موضع آخر: "اتفق الكل على أن الأمة لا تجتمع على الحكم إلا من مأخذٍ ومستندٍ يوجب اجتماعها خلافاً لطائفة شاذة فإنهم قالوا بجواز انعقاد الإجماع عن توفيق لا توقيف، بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير مستند"<sup>(٤)</sup>.

## علاقة الإجماع بالثبات والتطور في التشريع الإسلامي

### أولاً: علاقة الإجماع بالثبات

يتجلى الثبات في الإجماع قطعي الدلالة على حكمه، وهو الإجماع الصريح<sup>(٥)</sup>، بمعنى أن حكمه مقطوع به، ولا مجال للاجتهاد فيه لتغييره أو تعديله أو مخالفته، فهو حجة قاطعة عند الجمهور<sup>(٦)</sup>، قال الإمام ابن حزم: "اتفقنا نحن وأكثر المخالفين لنا على أن الإجماع من علماء أهل الإسلام حجة مقطوع به في دين الله عز وجل"<sup>(٧)</sup>، وقال الإمام الجويني: "الإجماع حجة قاطعة"<sup>(٨)</sup>. وقال الإمام عبد العزيز البخاري: "والحاصل أن الإجماع حجة مقطوع بها عند عامة المسلمين"<sup>(٩)</sup>، ذلك لأن هذا الحكم الشرعي، أو العلة، أو التفسير<sup>(١٠)</sup>. اتفق عليه جميع مجتهدي

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩٥/١٩.

(٢) المرجع السابق، ١٩٦/١٩.

(٣) الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ٢٣٧/١. وانظر: الأصفهاني، شرح المنهاج، ٦٢٥/٢.

(٤) الأمدي، الأحكام، ٢٣٦/١.

(٥) الإجماع الصريح، وهو أن يصرح كل واحد من المجتهدين بقبول ذلك الرأي المنعقد عليه، أبو زهرة، أصول الفقه، ص ١٩٥.

(٦) قال بذلك ابن حزم الأندلسي، والجويني، وابن قدامي، والشيرازي، والأنصاري صاحب فواتح الرحموت، وعبد العزيز البخاري، والبيزوي وغيرهم، ولم يخالف إلا شرنمة قليلة من أهل الأهواء مثل إبراهيم النظام من المعتزلة والخوارج وأكثر الروافض، انظر: البخاري، كشف الأسرار، ٣٧٣/٣. وانظر: الأنصاري، فواتح الرحموت، ٣٩٧/٢.

(٧) ابن حزم الظاهري: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، الأحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، ١/٥٣٨.

(٨) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ٢٦٢/١، ومثل ذلك قال ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، ص ٦٧.

(٩) البخاري: عبد العزيز، كشف الأسرار، ٣٧٣/٣.

(١٠) للإجماع صورٌ متعددة، فقد يكون إجماعاً على حكم شرعي، أو على تفسير لآية، أو على علة لحكم.. الخ. انظر:

سراج: محمد، أصول الفقه الإسلامي، ص ١٦٦-١٧٠.

الأمّة وهم معصومون شرعاً، والعصمة لهم عصمة للأحكام الناتجة عن إجماعهم، والعصمة تقتضي الثبات؛ "لأن مقتضاه أن هذا الحكم هو الحق، والحق ثابت"<sup>(١)</sup>.

ومن جهة ثانية، ذلك لأنهم في الإجماع ينقلون دليل الإجماع (المستد) من مرتبة الظنية إلى مرتبة القطعية، والحكم القطعي من الثوابت في التشريع؛ كإجماعهم مثلاً على إعطاء الجدة السدس من الميراث، وإجماعهم على استحقاق بنت الابن السدس مع البنت تكملة للثنتين، والإجماع على أن الجدة لا تترث مع الأم، والإجماع على تقييد الوصية بالثلث إلا أن يجيز الورثة الوصية بما زاد على هذا الحد؛ حيث أن هذه الأحكام مظنونة قبل الإجماع؛ لأنها مستندة إلى نصوص ظنية في ثبوتها أو دلالتها.

وإذا قيل: إن الإجماع إذا كان سنده المصلحة الشرعية يمكن تبديله بإجماع آخر إذا تبدلت تلك المصلحة، وهذا من شأنه أن يطعن في ثبات حكم الإجماع.

قال صاحب كشف الأسرار في باب النسخ بعد أن ذكر رأي البزدوي: "ويتصور أن ينعقد إجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد إجماع على خلاف الأول، ولكن عامة الأصوليين أنكروا كون الإجماع ناسخاً لشيء، أو منسوخاً بشيء؛ لأنه لا يصلح ناسخاً للكتاب والسنة... وكذا لا يصلح ناسخاً للإجماع ولا منسوخاً به..."<sup>(٢)</sup>.

واضح من كلام الإمام عبد العزيز البخاري أن جمهور الأصوليين ينكرون نسخ الإجماع بالإجماع، وواضح أيضاً إمكانية تصور حصول إجماع لمصلحة ثم تتبدل المصلحة فينعقد إجماع على خلاف الأول، وإذا جمعنا بين الواضحين نخرج بنتيجة وهي: أن الإجماع الأول ثابت بثبات المصلحة التي ابتني عليها، وعندما تبدلت المصلحة انعقد إجماع آخر على مسألة أخرى أو صورة أخرى للمسألة الأولى، وهو أيضاً ثابت بثبات المصلحة الجديدة التي ابتني عليها، وهما

(١) السفياني، الثبات والشمول، ص ٥٤٦.

(٢) البخاري، عبد العزيز، كشف الأسرار، ٢/٢٦٣. وانظر رد السفياني على هذا الاعتراض في الثبات والشمول، ص

بهذا إجماعان مختلفان على مسألتين مختلفتين أو صورتين مختلفتين لمسألة واحدة؛ ذلك لأن ما فهمناه، أن الواقعة في التشريع الإسلامي ليست فقط هي الصورة المادية لها، إنما هي مادة، وظروف محيطية، وغاية، فإذا تغير أي واحد منها أصبحت واقعة جديدة مختلفة تقتضي حكماً جديداً، والله أعلم.

## ثانياً: علاقة الإجماع بالتطور.

تبدو علاقة الإجماع بالتطور في ناحيتين:

الأولى: إن كون الإجماع حجّة بنص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، يساهم مساهمة عظيمة في مواجهة المستجدات وإعطائها أحكاماً شرعية مناسبة يطمئن إليها، ففي عصرنا مثلاً فإن حجّة الإجماع تمكن المجتهدين من الأمة الإسلامية من الاجتماع كلما استجدت مسألة، وتقديم أبحاث فيها، ثم مناقشتها علناً، والاتفاق على حكم شرعي لها مستندين إلى دليل شرعي، كاتفاقهم مثلاً على جواز التأمين التبادلي أو التأمين التعاوني<sup>(١)</sup> حيث استندوا في إجماعهم على الآيات والأحاديث التي تدعو إلى التكافل الاجتماعي<sup>(٢)</sup>، مثل قوله تعالى: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾<sup>(٣)</sup>، وقوله ﷺ: [ مثل المؤمنين في

(١) التأمين التعاوني أو التبادلي هو تأمين تتفق فيه مجموعة من الأشخاص فيما بينهم على تعويض الأضرار التي قد تلحق بأحدهم إذا تحقق خطر معين. ويتميز هذا التأمين بأن كل عضو ينفع اشتراكاً قد يكون ثابتاً وقد يكون متغيراً، وتخصص هذه الاشتراكات لأداء التعويض المستحق لمن يصيبه الضرر الذي قد يحدث خلال السنة، فيزيد الاشتراك بزيادة هذا الضرر أو ينقص بنقصه، وفي حالة زيادة الأقساط المحصلة من الأعضاء والإيرادات الأخرى عن قيمة التعويضات والنفقات تسرد تلك الزيادة إلى الأعضاء في شكل توزيعات، ويتميز هذا النوع من التأمين أيضاً بأن أعضاءه لا يسعون إلى تحقيق ربح؛ بل إلى تخفيف الخسائر التي تلحق ببعض الأعضاء. انظر: السيد: محمد زكي، نظرية التأمين في الفقه الإسلامي، ط١، دار المنار، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م، ص٤٥-٤٧. وانظر: أبو رمان: محمد عبد العزيز، التأصيل العلمي للمحاسبة في منشآت التأمين، ط١، المطبعة الفنيّة الحديثة، مصر، ١٩٨٠م، ص٢٧-٢٨.

(٢) انظر: سراج: محمد، أصول الفقه الإسلامي، ص١٦٣-١٦٤. اشبير: د. محمد عثمان، فقه معاملات (٢)، ط١، منشورات جامعة القدس المفتوحة، ١٩٩٧م، ص٢٤٠-٢٤٣. وانظر: قرار إجماع المجمع الفقهي بمكة المكرمة في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثانية، ١٤٠٧هـ=١٩٨٦م، العدد الثاني، ٧٣١-٦٤٣/٢. الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ٤٨٨/٩.

(٣) سورة المائدة، آية رقم: ٢.

توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى<sup>(١)</sup>.

الثانية: إن هذا الحكم المجمع عليه عبارة عن عمل اجتهادي من فقهاء الأمة سنده النصّ أو القياس أو المصلحة الشرعية، وهو نوعٌ من الاجتهاد ينبنى عليه إلحاق الوقائع الجديدة مباشرة بأحكام التشريع الإسلامي وذلك بطريق قويّ هو الإجماع<sup>(٢)</sup>، فعلى سبيل المثال: جميع حوادث الغصب المعاصرة تدخل مباشرة تحت نصّ الإجماع القائل:

(إن من غصب شيئاً من غير ولده، فوجد بعينه لم يتغير من صفاته شيء، ولا تغيرت سوقه، ووجد في يد غاصبه، لا في يد غيره، إنه يرد كما هو)<sup>(٣)</sup>. كغصب المخطوطات، والطائرات، وغصب الحقوق كحق ميراث النساء، وغصب الأرض من قبل المحتلّين (وأن من غصب شيئاً مما يُكال أو يوزن فاستهلكه ثم لقيه المغصوب منه في البلد الذي كان فيه الغصب، أنّه يقضى عليه بمثله، وإن عدم المثل فالقيمة)<sup>(٤)</sup>.

(١) مسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والأندب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، حديث رقم: ٢٥٨٦، ٤/ ١٩٩٩.

(٢) السفياني، الثبات والشمول، ص ٥٤٦.

(٣) ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، مراتب الإجماع، ط٣، دار زاهد القنسي، ص ٥٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٥٩.



# المبحث الثاني النص غير المباشر

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: القياس.

المطلب الثاني: المصالح المرسله.

المطلب الثالث: سد الذرائع.

المطلب الرابع: الاستحسان.

## المبحث الثاني النص غير المباشر

قلنا: إن لدخول جميع الوقائع المستجدة تحت حكم التشريع الإسلامي طريقان: النص المباشر، والنص غير المباشر.

والنص غير المباشر هو النص المعنوي، حيث تدخل الوقائع تحت معاني النصوص ومقاصد التشريع، وهذا لا يتم إلا وفق خططٍ تشريعية مضبوطة تضبط عمل المجتهد وتساعد على الاهتداء إلى الحكم الشرعي المناسب كالقياس، والمصالح المرسلة، وسدّ الذرائع، والاستحسان... وسأتحدث في هذا المبحث عن هذه الخطط التشريعية من حيث: مرجعيتها إلى الكتاب والسنة، وضوابطها، وعلاقتها بالثبات والتطور في التشريع مدعماً بمثال تطبيقي، وكل ذلك في أربعة مطالب، والله الموفق لما فيه الصواب.

### المطلب الأول: القياس

القياس هو: تعديّة الحكم من الأصل إلى الفرع لعلّة متّحدة لا تترك بمجرد اللغة<sup>(١)</sup>. وأراد بالقيّد الأخير الاحتراز عن دلالة النص أو الإجماع فإنّه يدلّ على الحكم بذاته دون واسطة القياس، أي بالنصّ المباشر.

ويتناول الأصوليون القياس لا باعتباره مصدراً تؤخذ منه الأحكام كالقرآن والسنة، إنّما باعتباره أسلوباً ومنهجاً أو خطة تشريعية بواسطتها يتمّ الكشف عن الحكم الشرعي في نصوص القرآن الكريم أو السنة النبوية الشريفة؛ ذلك لأنّ القياس راجع إلى القرآن الكريم والسنة من ناحيتين:

الأولى: القرآن الكريم نطق بحجّة القياس من وجهين:

(١) صدر الشريعة، التوضيح شرح التقيح، ١٢٠/٢-١٢١. وانظر: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ١٥٠/٣.

الوجه الأول: القرآن الكريم أرشد إلى القياس كأداة أو خطة للتوصل بواسطتها إلى الحكم الشرعي، يقول ابن القيم: "وقد أرشد الله تعالى عباده إليه في غير موضع من كتابه، فقاس النشأة الثانية على النشأة الأولى في الإمكان وجعلها من قياس الأولى، في قوله تعالى: ﴿وَضْرِبْ لَنَا مِثْلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يَحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يَحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾<sup>(١)</sup>، فجعل النشأة الأولى أصلاً والثانية فرعاً عليها، والعلة الجامعة بينهما هي قدرة الله تعالى، وقاس حياة الأموات بعد الموت على حياة الأرض بعد موتها، بالنبات في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْك تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنْ الَّذِي أَحْيَاهَا لِحَيِّ الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾<sup>(٢)</sup>، فجعل الأرض الميتة الأصل، والناس الموتى الفرع، والعلة الموجبة هي عموم قدرة الله، والحكم الإحياء بعد الموت، وقاس الحياة على اليقظة بعد النوم، وضرب الأمثال وصرقها في الأنواع المختلفة، وكلها أقيسة عقلية نبه بها عباده على أن حكم الشيء حكم مثله، وقد اشتمل القرآن على بضعة وأربعين مثلاً تتضمن تشبيه الشيء بنظيره والتسوية بينهما في الحكم<sup>(٣)</sup>.

كما أرشدت السنة النبوية الشريفة إلى العمل بالقياس من خلال ما ثبت من استعمال الرسول ﷺ له في الأحكام، ومثاله: قوله ﷺ للخنثية التي سألته عن جواز حجها عن أمها التي توفيت قبل أن تفي بنذرها الذي نذرته وهو الحج، فقال لها: [ أرأيت لو كان على أمك دين أكننت قاضيته؟ قالت: نعم، قال: فاقضوا الذي له، فإن الله أحق بالوفاء ]<sup>(٤)</sup>، وعلق ابن

(١) سورة يس، آية رقم: ٧٨، ٧٩.

(٢) سورة فصلت، آية رقم: ٣٩.

(٣) انظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ١/١٠١-١٤٦.

(٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٣/٢٩١، وانظر نص الحديث في صحيح البخاري، كتاب الاعتصام، باب من شبه أصلاً معلوماً بأصل مبيّن، حديث رقم: ٧٣١٥، ٤/٢٢٨٤.

قدامة على الحديث بقوله: "فهو تنبيه على قياس دين الله على دين الخلق"<sup>(١)</sup>.

الوجه الثاني: أشار القرآن الكريم إلى القياس في آيات كثيرة استتبط منها الأصوليون حجّيته وأهمّها آيات الاعتبار كقوله تعالى: ﴿هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾<sup>(٢)</sup>، وموضع الدلالة قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾، إذ الاعتبار ردّ الشيء إلى نظيره، يقول صاحب كشف الأسرار: "أمرنا بالاعتبار، وهو برد الشيء إلى نظيره... وهذا هو القياس فكان مأموراً به بهذا النص"<sup>(٣)</sup>.

الثانية: لا بد في القياس من أصلٍ معقول المعنى يتمّ تعدية الحكم الذي دلّ عليه إلى الفروع التي تتحقق فيها علته، وهذا الأصل هو الركن الأول من أركان القياس الذي لا يتمّ إلى بوجوده، ومن شروطه عند جمهور العلماء أن يكون نصاً مباشراً من الكتاب أو السنة أو الإجماع، فعلى سبيل المثال: الخمر حكمها التحريم، والدليل نصّ من القرآن الكريم، وهو قوله تعالى: ﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه﴾<sup>(٤)</sup>، وعلة تحريم الخمر المتفق عليها بين العلماء الإسكار، والوصف إذ يصبح صالحاً للتعليل "يقتضي شياح الحكم في كل ما شاعت فيه العلة"<sup>(٥)</sup>، والنبذ فيه علة الإسكار فاقتضى ذلك تحريم النبيذ بالقياس على حكم الخمر لاشتراكهما في علة التحريم (الإسكار). فحكم الخمر دلّ عليه النصّ بألفاظه، والنبذ دلّ عليه النصّ أيضاً لكن بمعناه ومعقوله، بمعنى أن دليل تحريم الخمر النصّ

(١) ابن قدامة: موفق الدين، روضة الناظر وجنة المناظر، ص ١٥١، وانظر المزيد من أقيسة الرسول ﷺ والآثار الواردة بشأن القياس عند: ابن القيم، إعلام الموقعين، ١/١٥٢-١٥٤. الأستقر: عمر سليمان الأستقر، نظرات في أصول الفقه، ط١، دار الفانوس، الأردن، عمان، ١٤١٩-١٩٩٩م، ص ١١٢-١١٤. الزحيلي: وهبة، أصول الفقه الإسلامي، ١/ ٦٢٤-٦٢٧. السفيناني، الثبات والشمول، ص ٣٦٨-٣٧٠.

(٢) سورة الحشر، آية رقم: ٢.

(٣) البخاري: عبد العزيز، كشف الأسرار، ٣/٤٠٧.

(٤) سورة المائدة، آية رقم: ٩٠.

(٥) ابن الطيّب: أبو الحسن محمد بن علي، المعتمد في أصول الفقه، ١/١٩٣.

المباشر، بينما دليل تحريم النبيذ وكلّ مشروب مُسكر النص (غير المباشر) النص نفسه لكن بواسطة القياس، فالقياس إذاً ليس هو دليل تحريم النبيذ، إنّما هو طريق أو أداة تشريعية بواسطة تمّ الكشف عن حكم النبيذ من نصوص القرآن الكريم أو السنّة النبوية الشريفة، وهكذا في كلّ أمثلة القياس، يقول الصنعاني: "وعلم القياس هو طريق استنباط الحكم من الكتاب والسنّة إذا لم يجد صريحاً من نصّ كتاب أو سنّة أو إجماع"<sup>(١)</sup>، وقال الإمام الشافعي: "القياس ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنّة؛ لأنهما علم الحق المفترض طلبه"<sup>(٢)</sup>.

وقال الإمام صدر الشريعة: "وهذا ما قالوا: إن القياس مظهرٌ للحكم لا مثبت"<sup>(٣)</sup>.

وبقولنا: إنّ دليل الفرع هو النص غير المباشر من الكتاب أو السنّة وليس القياس، من شأنه أن يضيّق الفجوة بين القائلين بالقياس والنافين له من أمثال ابن حزم الظاهري؛ لأنّ من أقوى حججهم أنّه لا حاجة للقياس لشمول النصوص لجميع الأحكام، ونحن نقول مثل قولهم: إنّ النصوص شاملةً لجميع الأحكام فمنها ما يؤخذ من ألفاظ النصوص، ومنها ما يؤخذ من معاني النصوص ومقاصدها، بينما هم يرون أنّ جميع الأحكام تدل عليها ألفاظ النصوص... والله أعلم.

## علاقة القياس<sup>(٤)</sup> بالثبات والتطور

أولاً: علاقة القياس بالثبات:

إنّ الحكم الناتج عن القياس ينبنى على النصّ (الأصل) وعلى حكمه وعلته، والأصل وحكمه ثابتان؛ لأنّ النصّ ثابت لا يتغيّر ولا يتبدّل؛ لأنّه وضع على الأبدية فهو معصوم، والثبات ناتج عن عصمته.

(١) الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام، ٤/١١٦.

(٢) الشافعي، الرسالة، ص ٤٠، مسألة رقم: ١٢٢.

(٣) صدر الشريعة، التوضيح شرح التفتيح، ٢/١٢٣.

(٤) المقصود بالقياس الصحيح المبني على أصل ثابت بالقرآن الكريم أو بالسنّة النبوية الشريفة أو بالإجماع، والمضبوط بالضوابط التي قال بها العلماء.

وحكمه كذلك؛ لأنَّ حكمه إمّا أن يكون قطعياً عندما يكون النصّ قطعي الدلالة فهو إذاً ثابت، وإمّا أن يكون النصّ ظنيّ الدلالة، فالحكم عندئذٍ ظنيّ الدلالة لكنه ثابت بالنسبة للمجتهد لعلمه لشمول النص له دون غيره.

وعلة الحكم أيضاً ثابتة؛ لأنها لم تصلح للتعليل بها إلا بعد توفر كافة شروط العلة التي وضعها العلماء من الظهور والانضباط، وهذا يعني ثباتها وعدم اختلافها باختلاف الأشخاص والأحوال والبيئات.

وعلى هذا فالأصل، وحكمه، وعلته ظاهرٌ فيها معنى الثبات؛ فالقياس قائم على أركان ثابتة؛ فهو طريق يؤكد ثبات الأحكام المرتبطة به وصحتها؛ بشرط أن يكون الفرع قد ثبتت صلاحيته ليكون محلاً لحكم الأصل؛ ولذا تكون الأقيسة المتفق فيها على حكم الأصل، وعلته وصلاحية الفرع ليكون محلاً لحكم الأصل؛ تكون الأحكام الناتجة عنها أحكاماً قطعية وهي بذلك ثابتة<sup>(١)</sup>.

وإن قيل: إن بعض الأصوليين يجيزون التعليل بالحكمة وهي: الأمر المناسب الذي قصد الشارع إلى جلبه إن كان نفعاً أو دفعه إن كان مفسدة، وأنّ الحكم إذا ربط بالحكمة أدى ذلك إلى الاضطراب والتغير، وهذا ينافي الثبات، أقول: إن العلماء اختلفوا في التعليل بالحكمة على ثلاثة أقوال: -

القول الأول: الجواز مطلقاً، والقول الثاني: المنع مطلقاً، والقول الثالث: التفصيل؛ فقالوا: يجوز التعليل بالحكمة إذا كانت ظاهرة منضبطة، وأمّا إذا كانت خفية مضطربة وغير منضبطة فيمتنع التعليل بها، وهو ما اختاره الإمام الأمدي<sup>(٢)</sup>.

وأنا أميل إلى ترجيح القول الثالث؛ لأنه يحقق الثبات في الأحكام؛ فهم قالوا بالتعليل بالحكمة إذا كانت منضبطة حفاظاً على ثبات الحكم، ومنعوا التعليل بها إذا كانت غير منضبطة

(١) انظر: السفياني، الثبات والشمول، ص ٣٩٠-٣٩١.

(٢) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ١٨٦/٣. وانظر جواباً مفصلاً عن التعليل بالحكمة وأثره على الثبات في السفياني، الثبات والشمول، ص ٣٩٦-٣٩١.

حفاظاً على ثبات الحكم أيضاً، والله أعلم.

## علاقة القياس بالتطور

تبدو علاقة القياس بالتطور من ناحيتين:-

الأولى: القياس في حقيقته إلحاق واقعة غير منصوصٍ على حكمها نصاً مباشراً بواقعة منصوصٍ على حكمها لعلّة متّحدة، أو هو في الواقع إعطاء النّظير حكم نظيره، وهذا معناه أنّ نصاً جزئياً واحداً محدود الكلمات يحكم على عددٍ غير محدودٍ من الوقائع المتشابهة التي تستجدّ في كلّ زمان، وبهذا فإنّ النصوص التي تبدو جزئية تغدو أصولاً وأحكاماً كليّة تتدرج تحتها جزئيات أخرى تتحقق فيها علّة النصّ أو حكمته (عند القائلين بالتعليل بالحكمة) ويتحقق بذلك سرّاً من أسرار خلود هذه الشريعة وقدرتها على مواجهة الحاجات المتجددة التي لم يرد فيها نصّ..<sup>(١)</sup>، فالنصّ الخاص الصيغة في اللغة يصبح عام الصيغة في المعنى.

والسناظرُ في علاقة القياس بالثبات وعلاقته بالتطور يجد أن القياس يجمع ما بين الثبات والتطور في آن واحد؛ فبثبات النصّ (الأصل) وأبديته بخصوصيات ألفاظه، وحكمه، وعلّته يستمر استثماره من قبل الأجيال، فكما تجدد جيل جدد المجتهدون استثماره بواسطة القياس مع المحافظة عليه؛ ولولا ثبات النصّ لما كان لهم ذلك.

## الثانية: تخصيص عموم الكتاب بالقياس

ذهب الإمام الشافعي، ومالك<sup>(٢)</sup>، وكثير من الفقهاء إلى جواز تخصيص العموم بالقياس، وفي هذا إعمال لدليل العموم، والقياس جميعاً، فكان أولى من استعمال أحدهما وإسقاط الآخر، ومن تخصيص العموم بالقياس قوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كلّ واحد منهما مائة جلدة﴾<sup>(٣)</sup>، ثم خصت الأمة بنصف الحد نصاً بقوله تعالى: ﴿فإذا أُحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن

(١) جريشة: علي محمد، المشروعية الإسلامية العليا، ص ١٥٩.

(٢) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٢٣٧. القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٢٠٣-٢٠٤.

(٣) سورة النور، آية رقم: ٢.

نصف ما على المحصنات من العذاب<sup>(١)</sup>، ثم خصَّ العبد بنصف الحدِّ قياساً على الأمة؛ فصار بعضُ الآية مخصصاً بالكتاب، وبعضها مخصصاً بالقياس<sup>(٢)</sup>.

ويَتَّضح من خلال ما سبق الدور الكبير الذي يلعبه منهج القياس في الكشف عن أحكام الوقائع المستجدة بظروفها المختلفة والتي لم يرد فيها نص جزئيٌّ مباشر، إذ "منه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة.. وأنَّ من عرف مآخذَه وتقاسيمه، وصحيحه وفاسده، ما يصح من الاعتراضات عليها، وما يفسدُ منها، وأحاط بمراتبها جلاءً وخفاءً، وعرف مجاريها ومواقعها، فقد احتوى على مجامع الفقه"<sup>(٣)</sup>.

ومن القضايا المستجدة التي استدلت على حكمها بواسطة القياس ما يسمَّى (بالتموليل المصرفي المجمع) Syndication، والمقصود بذلك: مجموعة من المؤسسات المالية تدخل في عملية استثمارية مشتركة مؤقتة، تقوم بإدارتها إحداهما، وهي من الوسائل المستحدثة نتيجة لتوسيع مجالات الاستثمار والتمويل للمصارف الإسلامية.

والتمويل المصرفي المجمع عبارة عن صورة من صور الشركات، المساهمون فيها شركات ومؤسسات بدلاً من الأفراد.

والسؤال هنا، هل يجوز اعتبار الشركة شخصية اعتبارية تقوم مقام الشخصية الطبيعية للإنسان في قابلية التملك وثبوت الحقوق، فيكون لها ذمّة مالية مستقلة عن ذمم مؤسسيها؟ فإذا جاز ذلك فالأمر يبدو واضحاً وهو جواز عملية التمويل المصرفي المجمع؛ لأنه صورة من صور شركات العقود، والشركات مشروعة بالكتاب والسنة والإجماع.

الفقه الإسلامي بوجه عام لم ينظر إلا إلى الشخصية الطبيعية في مجال الالتزامات، والمعاملات، فهي المؤهلة لتحمل الالتزامات وللدخول كطرف في العقود.

(١) سورة النساء، آية رقم: ٢٥.

(٢) انظر: السمعاني: أبو مظفر، قواطع الأدلة في الأصول تحقيق، د. محمد حسن هيتو، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٧هـ=١٩٩٦م، ص ٣١٢-٣١٤.

(٣) الجويني: أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، ٣/٢.



ولكن الفقهاء قد أقرّوا بالشخصية المعنوية لبعض الجهات العامّة كبيت المال، والوقف، والمسجد، ومن ذلك قول الفقهاء: بيت المال وارث من لا وارث له، والوقف يستحقُّ ويستحقُّ عليه، ويعقد ناظر الوقف باسمه العقود بينه وبين الناس من بيع وإيجارٍ وغير ذلك، فيشتري للوقف ما يحتاج إليه، فيملك الوقف، ويدفع ثمنه من غلّته، ويستدين لجهة الوقف - عند الحاجة بإذن القاضي - فيكون الوقف في كلّ ذلك هو المالك والمستدين، ويشتري للمسجد ويوهب له فيكون المسجد مالكا.

وقياساً على وجود ذمّة مالية مستقلة لبيت المال، والوقف، والمسجد.. الخ وجرياً على العرف، ولما تقتضيه المصلحة، رأى الفقهاء المعاصرون تقرير شخصية معنوية (اعتبارية) مستقلة عن شخصية المساهمين للشركات المالية وما أشبهها من المؤسسات التجارية<sup>(١)</sup>.

والقول بالشخصية الاعتبارية للشركة يعطي مجلس إدارة الشركة الحقّ في المساهمة باسم الشركة؛ لأنه ممثل لمجموع المساهمين.

وعلى هذا يجوز للمصارف الإسلامية المشاركة في التمويل المصرفي المجمع؛ إذا كان الغرض من إنشاء الشركة الجديدة مباحاً، وكانت ملتزمة بالأحكام الشرعية في مجال المعاملات<sup>(٢)</sup>.

### المطلب الثاني: المصالح المرسلّة

لقد بات جلياً أنّه من المقطوع به أن التشريع الإسلامي تشريع متطور إلى درجة الكمال، ومجال تطوره يكمن في الخطاب الشرعي وطرق استثماره، وقلنا في الفصل السابق وبالتحديد في مجال التطور: إنّ مقاصد التشريع باعتبارها مضموناً من مضامين الخطاب الشرعي تستثمر

(١) انظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ١١/٤. الخياط: عبد العزيز، الشركات في الشريعة الإسلامية والقانون

الوضعي، ط١، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون والمقتنيات الإسلامية، ١٣٩٠هـ=١٩٧١م، ص ٢٢١.

(٢) انظر بحثاً كاملاً عن هذه المسألة في: الشريف: محمد عبد الغفار، بحوث فقهية معاصرة، ط١، دار ابن حزم،

بيروت، ١٤٢٠هـ=١٩٩٩م، ٧/١-٥٠.

بطريق التعليل من وجهين:-

الوجه الأول: التعليل بعلّة الحكم وذلك عن طريق القياس.

الوجه الثاني: التعليل بمصلحة لم يشهد لها نص مباشر، وذلك عن طريق المصالح المرسلة، وأول من أخذ به الأصوليون من المالكية؛ ذلك لأنّ أداة القياس لم تستطع الكشف عن جميع أحكام الوقائع المتكاثرة والمستجدة؛ للتنوع الحاصل في الأحداث والوقائع التي ينقصها التماثل أو التشابه في العلة (الوصف)؛ فكان لا بدّ من البحث عن أداة أخرى للكشف عن أحكام الوقائع في الخطاب الشرعي، فشيّدوا نظرية المصالح المرسلة، فما حقيقة المصالح المرسلة وما علاقتها بالثبات والتطور في التشريع؟ هذا ما أحاول أن ألقى الضوء عليه.

**حقيقة المصالح المرسلة وضوابطها:-**

المصلحة المرسلة: هي كلّ مصلحة داخلية في مقاصد الشارع دون أن يرد دليل معيّن منه باعتبار أفرادها أو أنواعها، أو إلغائها<sup>(١)</sup>.

وعرفها الإمام الشاطبي بقوله: هي الأوصاف التي تلائم تصرفات الشارع ومقاصده ولكن لم يشهد لها دليل معيّن من الشرع بالاعتبار أو الإلغاء، ويحصل من ربط الحكم بها جلب مصلحة أو دفع مفسدة<sup>(٢)</sup>.

وبيان ذلك: أنّ المصلحة المرسلة ليس فيها شاهد خاصّ بالاعتبار ولا بالإلغاء، لا لعينها ولا لنوعها إنّما اعتبرتها الشواهد العامة المعنوية، فهي تدرج تحت مقاصد الشارع وقواعده العامة.

ومقاصد الشارع إنّما عرفت من استقراء نصوص الكتاب والسنة؛ فهي بذلك أصول كلّية

---

(١) انظر هذا المعنى عند الغزالي، المستصفي، ٦٥٣/١. الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٣٢٤. القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٤٤٦. خلاف، علم أصول الفقه، ص ٨٤. أبو زهرة: محمد، أصول الفقه، ص ٢٦٧. بران، أصول الفقه الإسلامي، ص ٢٠٩. الزرقاء: مصطفى أحمد، الاستصلاح والمصالح المرسلة، ص ٣٩.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٣٢/١. الشاطبي، الاعتصام، ٧٨/٢.

معنوية ليس لها دليل معين؛ إنما تتضافر أدلة عديدة على معناها، فكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي عُلِمَ كونه مقصوداً بالكتاب، والسنة، والإجماع فهي مصلحة مرسلّة وليست قياساً. فالقياس دليله أصل معين، والمصالح المرسلّة دليلها الأصول المعنوية كأصل حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ المال، وحفظ النسل، وحفظ العقل، ورفع الحرج، ورفع الضرر، وتقديم المصلحة العامّة على المصلحة الخاصّة، وسدّ الذرائع وغيرها كثير من العمومات المعنوية الثابتة بالاستقراء.

فإذا حدثت واقعة لم يشهد لحكمها نصّ معين، ولم يمكن تخريج حكمها بطريق القياس، ووجد فيها أمرٌ مناسب لتشريع الحكم، أي أنّ تشريع الحكم فيها من شأنه أن يدفع ضرراً أو يحقق نفعاً، وكان هذا الأمر المناسب ملائماً لتصرّقات الشارع الحكيم، والملائمة هي الدخول تحت جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين، فهذا الأمر المناسب في هذه الواقعة يُسمّى بالمصلحة المرسلّة<sup>(١)</sup>. ومثل لها العلماء بأمثلة كثيرة، منها:

١- قتل الجماعة بالواحد: إذا قتل جماعةً متمالئون رجلاً مسلماً معصوماً قُتلوا به. وهذا الحكم غير منصوص على عينه، لكنّ التمالؤ على القتل أمر مناسب، وترتيب الحكم عليه من شأنه أن يدفع ضرر الاعتداء على النفس، ويمنع خرم أصل القصاص، وهي مصلحة تدخل تحت أصل كلي معنوي وهو أصل حفظ النفس<sup>(٢)</sup>. ولذا نجد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه - يقتل سبعة من أهل صنعاء برجل واحد ويقول: "قلو تمالاً عليه أهل صنعاء لقتلتهم به"<sup>(٣)</sup>.

٢- فرض الحساكم ضرائب على الشعب عندما لا تفي خزينة الدولة بحاجات تجييش الجيوش

(١) انظر: الغزالي، المستصفى، ٦٥٢/١-٦٥٣. الشاطبي، الاعتصام، ٨١/٢. اليبوي، محمد سعد، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٥٢٨-٥٢٩. الزحيلي، وهبة، أصول الفقه الإسلامي، ٧٦٨/٢.

(٢) انظر: الشاطبي، الاعتصام، ٨٨/٢. السفياني، الثبات والشمول، ص ٤٣٥. الخانمي: نور الدين، المصلحة المرسلّة حقيقتها وضوابطها، ط١، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، ص ٤١.

(٣) الصنعاني: عبد الرزاق، المصنّف، كتاب العقول، باب النفر يقتلون الرجل، حديث رقم: ١٨٠٧٥، ٤٧٦/٩. وانظر روايات أخرى في المرجع السابق، ٤٧٥/٩-٤٧٩.

وسد الثغور وصد الأعداء، فهي مصلحة ليس لها شاهدٌ بالاعتبار، لكنها تلائم تصرفات الشارع، حيث تدخل تحت جنس المصالح التي اعتبرها الشارع الحكيم، وهي مصلحة حفظ الدين<sup>(١)</sup>.

### ضوابط المصلحة المرسلّة

وضع العلماء للعمل بالمصالح المرسلّة ضوابط أو شروطاً تضمن شرعية الأحكام المستتبطة عن طريقها، وأهمها:

١- الملائمة بين المصلحة الملحوظة ومقاصد الشرع في الجملة بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله ولا دليلاً من دلائله، أي أن تكون من جنس المصالح الكلّية التي قصد الشارع إلى تحصيلها، أو قريبة منها وليست غريبة عنها، وإن لم يشهد لها دليل خاص بالاعتبار<sup>(٢)</sup>، بمعنى أن يشهد لها أصل معنوي كليّ، فتكون عندئذٍ مصلحةً حقيقيّة لا وهمية، أي أن بناء الحكم عليها يجلب نفعاً مقصوداً شرعاً، ويدفع ضرراً مقصوداً دفعه شرعاً، وبهذا استبعدت مصالح الخلق أن تكون وفق الأهواء والشهوات دون دليل شرعي عليها كمصلحة الربا، ومصلحة شرب الخمر، ومصلحة حرّية الفتاة في ملابسها وغيرها من المصالح الموهومة.

وهذا الضابط يؤكد أن العقل لا يستقلّ بإدراك المصالح، ولا بدّ من إحالة المصلحة على الشرع ليشهد لها بالاعتبار، فإن لم يشهد لها؛ بل ردها كانت مردودة باتّفاق المسلمين<sup>(٣)</sup>، يقول الإمام الشاطبي مفرّقاً بين المصالح المعتبرة والمصالح الملغاة: "المصالح المجتلية شرعاً، والمفاسد المستدفة شرعاً، إنّما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الآخرة، لا من حيث

(١) الغزالي، المستصفي، ١/٦٤٧-٦٤٨. الشاطبي، الاعتصام، ٢/٨٥. البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٣٥٠.

(٢) انظر: الغزالي، المستصفي، ١/٦٥٢-٦٥٣. الشاطبي، الاعتصام، ٢/٩٠. أبو زهرة: محمد، الإمام مالك، ٢، دار الفكر العربي، ص ٤٢٩. أبو زهرة: محمد، ابن حنبل، دار الفكر العربي، ص ٣٠٢. السفياي، الثبات والشمول، ص ٤١٨، ٤٢٤-٤٢٥. حمادي: إدريس، الخطاب الشرعي، ص ٣٥٤-٣٥٦. البوي: محمد سعد، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٥٣٢.

(٣) لم يخالف هذا الاتفاق إلا نجم الدين الطوفي، وتابعه الدكتور محمد الشلبي، انظر: السفياي، الثبات والشمول، هامش ص ٤١٨.

أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفسادها العادية<sup>(١)</sup>.

٢- أن لا تصادم نصاً خاصاً قطعياً ثبت بالقرآن أو السنة أو بالإجماع أو بطريق القياس الصحيح، فإذا اقتضت المصلحة المرسله حكماً يخالف الحكم الذي دلّ عليه النص القطعي اعتبرت لاغية ومردودة من قبل الشارع الحكيم؛ لأن الأصل أن المصالح الحقيقية المشروعة لا تعارض النصوص القطعية الصريحة، وإن عارضتها فهي وهمية مردودة، والعمل بها يؤدي إلى تغيير النصوص ورفع الأحكام، وهذا باطل؛ لأن النصوص القطعية والأحكام المستمدة منها ثابتة ومستقرة. نقل الإمام الغزالي عن الشافعية قولهم: "نحن مع المصالح بشرط أن لا تهجم على نص الرسول ﷺ بالرفع"<sup>(٢)</sup>.

٣- أن لا تقوّت مصلحة أهمّ منها<sup>(٣)</sup>.

٤- أن يكون العمل بها في غير الأمور التعبدية؛ بل في ما عقل معناه من العادات وغيرها<sup>(٤)</sup>.

٥- أن ترجع إلى حفظ أمر ضروري، أو رفع حرج لازم في الدين، وهذا الشرط ذكره الإمام الشاطبي في الاعتصام، فقال: "إن حصل المصالح المرسله يرجع إلى حفظ أمر ضروري ورفع حرج لازم في الدين.. وعلى كل تقدير فليس فيها ما يرجع إلى التقيح والتزيين البتة"<sup>(٥)</sup>.

(١) الشاطبي، الموافقات، ٦٣/٢.

(٢) الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، ص ٤٥٧.

(٣) انظر: مراتب المصالح وعلاقتها بالأحكام، ص ٥٤-٥٩ من هذا البحث.

(٤) انظر: الشاطبي، الموافقات، ٢٨٥/٣. الشاطبي، الاعتصام، ٩٠/٢. جريشة، المشروعية الإسلامية العليا، ص ١٧١.

البغا: د. مصطفى ديب، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ط ٢، دار القلم، دمشق، بيروت، ١٤١٣هـ=١٩٩٣م، ص ٤٠.

الأشقر: عمر سليمان، نظرات في أصول الفقه، ص ٢٣٥. بدران: بدران أبو العينين، أصول الفقه الإسلامي، ص ٢١٠. وانظر كافة الضوابط عند: البوطي: محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة، ص ١١٩-٢١٥.

الخانمي: نور الدين، المصلحة المرسله حقيقتها وضوابطها، ص ٨٤-١٠٠. الزحيلي: وهبة، أصول الفقه الإسلامي، ٧٧٤/٢-٧٩٩. السفياني، الثبات والشمول، ص ٤١٧، ٤٢٤-٤٢٨. حمادي: إدريس، الخطاب الشرعي، ص ٣٥٤-٣٥٦.

أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٢٦٧-٢٦٨. منصور: محمد سعيد شحاتة، الأدلة العقلية وعلاقتها بالنقلية عند

الأصوليين، ط ١، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، ١٤٢٠هـ=١٩٩٩م، ص ٢٥٦-٢٥٨.

(٥) الشاطبي، الاعتصام، ٩٣/٢.

والمصالح المرسلة بهذا المعنى وهذه الضوابط أخذ بها جمهور العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة إلا أن المالكية كانوا أكثرهم أخذاً بها.

قال الزنجاني: "ذهب الشافعي -رحمه الله- إلى أن التمسك بالمصالح المستددة إلى كَلْيَ الشرع، وإن لم تكن مستددة إلى الجزئيات الخاصة المعينة جائز"<sup>(١)</sup>، وقال القرافي: "وأما المصلحة المرسلة فالمقول أنها خاصة بنا، وإذا تفقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا وجمعوا وفرقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا أو فرقوا؛ بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة، فهي حينئذٍ في جميع المذاهب"<sup>(٢)</sup>. ونقل الإمام الزركشي عن ابن دقيق العيد أنه قال: "الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع -يعني المصلحة المرسلة- ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال على غيرهما"<sup>(٣)</sup>.

وأخذ بالمصلحة المرسلة فقهاء العصر الحديث، قال الشيخ القرضاوي: "ولم أن أحداً يعتد به من فقهاء عصرنا إلا اعتد بالمصلحة المرسلة.. بشروطها الشرعية، وضوابطها المرعية"<sup>(٤)</sup>.

والذين منعوا الأخذ بها، منعوا الأخذ بها على إطلاقها بدون شروط تضبطها، فخافوا أن يكون القول بها يفتح باباً للمتلاعبين، والمبتدعين<sup>(٥)</sup>.

يتضح مما سبق أمورٌ هامة، وهي:-

(١) الزنجاني: أبو المناقب شهاب الدين محمد بن أحمد، تخريج الفروع على الأصول، تحقيق وتعليق د. محمد أديب صالح، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٩هـ=١٩٧٩م، ص٢٢٠.  
 (٢) القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص٣٩٤.  
 (٣) الزركشي: بدر الدين محمد، البحر المحيط، ٧/٧٧.  
 (٤) القرضاوي، السياسة الشرعية، ص١٠٣.  
 (٥) انظر: الشاطبي، الاعتصام، ٢/٩٤. اليبوي، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٥٣١.

أولاً: الاستدلال بالمصالح المرسله هو استدلال بالنصوص

ذلك أنّ جمهور العلماء لا يأخذون بالمصلحة المرسله إلا إذا اندرجت تحت أصل معنوي كليّ أو قاعدة عامّة كليّة، ففي مثالنا السابق -حكم قتل الجماعة بالواحد- فالفرع هو تمالؤ جماعة على قتل مسلم معصوم الدم، والحكم: قتل جميع الذين تمالئوا على قتله، وهذا لم يشهد له نص معيّن، إلا أنّ وجه المصلحة الشرعية؛ حتى لا يخرم أصل القصاص ويجتمع النفرُ على القتل بغير حق؛ لأنهم في أمنٍ من عقوبة القصاص، وجنس هذه المصلحة يندرج تحت الأصل المعنوي الكليّ -وجوب حفظ النفس-<sup>(١)</sup> فدليل حكم الفرع هو الأصل المعنوي وجوب حفظ النفس، وليس المصلحة المرسله، إنّما المصلحة المرسله طريقةً من طرق الاستدلال بالنصوص الشرعية، أو خطة تشريعية مضمونها: أي واقعة جديدة لا نصّ معيّن فيها وتشارك مع الأصول المعنوية الكليّة في جنس المصلحة، فإنها تندرج تحت الأصل المعنوي أو تقاس عليه حيث يكون (الأصل المعنوي) هو الأصل الذي يقاس عليه..<sup>(٢)</sup>، والأصل المعنوي كالأصل اللفظي في عمومته وقطعيته ودلالته على الأحكام، قال الإمام الشاطبي ما معناه: "إن المعنى إذا استقرئ من نصوص الشريعة استطاع المجتهد أن يطبقه على الجزئيات كما يطبق العام المأخوذ من صيغة النصّ دون حاجة إلى إجراء قياس أو غيره"<sup>(٣)</sup>... فلا فرق بين قوله تعالى ﴿ولا تنزهوا من امره﴾ و﴿ولا تنزهوا من امره﴾<sup>(٤)</sup>، والأصل الكليّ المعنوي (وجوب حفظ النفس)، و (وجوب دفع أشدّ الضررين).

والاستدلال بالأصول المعنوية المأخوذة بالاستقراء استدلال بالخطاب الشرعي لأنّه منه وإليه، وليس استدلالاً بالعقل المحض أو المصلحة الغريبة التي لا تستند إلى أيّ دليل شرعي<sup>(٥)</sup>.

(١) انظر: الشاطبي، الاعتصام، ٨٨/٢. السفيناتي، الثبات والشمول، ص ٤٣٥-٤٣٦.

(٢) الشافعية يسمّون المصالح المرسله قياس المعاني أو قياس المصالح.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٦٥-٦٤/٤. وانظر منه أيضاً ٢٢/١.

(٤) سورة الأنعام، آية رقم: ١٦٤.

(٥) حتمادي: إدريس، الخطاب الشرعي، ص ٢٨٦.

يقول الشاطبي ما معناه: "المصالح المرسلة من أصول الشريعة المبني عليها، إذ هي راجعة إلى أدلة الشرع فلا يصح إدخالها تحت جنس البدع"<sup>(١)</sup>.

وإذا ثبت أن دليل الفرع أو الواقعة هو الأصول المعنوية، فمعنى ذلك أن دليلها هو النص غير المباشر؛ لأن كل ما أخذ حكمه من معاني النصوص فهو منصوص عليه نصاً غير مباشر، وكل ما أخذ حكمه من ألفاظ النصوص فهو منصوص عليه نصاً مباشراً.

وبهذا فالتعبير بأن المصالح المرسلة سكت عنها الشرع غير دقيق، فالشرع لم يسكت عن أي مصلحة يحتاج إليها الناس؛ لأن القول بهذا يناقض الأصل العام الذي قام عليه التشريع وهو تحقيق مصالح الخلق، وفيه معنى أن الدين لم يكمل، وهذا خلاف ما أخبر به الشارع الحكيم سبحانه. وإضافة المرسلة إلى المصالح تعني إرسالها عن النصّ المعين الذي يشهد لعينها، إلا أنها ليست مرسلة عن مجموع النصوص التي شهدت لجنسها، فهي مصلحة معتبرة مشهود لها، وليست ملغاة أو مسكوتاً عنها، فالإرسال معناه كما يقول الشيخ ابن عاشور: "إن الشريعة أرسلتها فلم تتط بها حكماً معيّناً"<sup>(٢)</sup>.

أما ما سكت عنه من المصالح (لم يرد أي نصّ باعتبارها أو إلغائها فهي المصالح الغربية كما يسميها الإمام الغزالي، وقد ردّها جمهور العلماء<sup>(٣)</sup>)، كالإمام مالك، والشاطبي، والغزالي، والزرکشي والجويني وغيرهم، قال الإمام الجويني: "ولا يجوز التعلق عندنا بكل مصلحة ولم ير ذلك أحد من العلماء، ومن ظن ذلك بمالك رضي الله عنه - فقد أخطأ"<sup>(٤)</sup>.

والحكمة - كما أرى - من إرسال كثير من مصالح الخلق عن النصوص المعينة، كونها مصالح فرعية وتقديرية تتجدد من زمن إلى آخر، وتختلف باختلاف الأمكنة والأشخاص،

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/٢٨٥.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٨٢.

(٣) انظر هذا المعنى في: الغزالي، المستصفى، ١/٦٥٢-٦٥٣. الشاطبي، الاعتصام، ٢/٧٩. الزرکشي، البحر المحيط، ٦/٧٧.

(٤) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ٢/٢٠٦.



فأرسلها الشارع الحكيم عن النصوص الجزئية، وأناطها بالأصول المعنوية؛ لكي يلحقها المجتهدون في كل عصر بما يناسبها من هذه الأصول الثابتة، مما يؤكد ديمومة التشريع الإسلامي وصلاحيته لكل زمان ومكان.

### ثانياً: علاقة المصالح المرسلة بالثبات

إن من أهم ضوابط المصلحة المرسلة أن تكون ملائمة لمقاصد الشارع، بمعنى أن ترجع إلى حفظ مقصود من مقاصد التشريع الضرورية أو الحاجية، وأن لا تخالف نصاً قطعياً من كتاب أو سنة أو إجماع، وأي مصلحة خارجة عن مقاصد التشريع أو تناقض نصاً قطعياً فهي مردودة وباطلة، وهذا أمر متفق عليه عند العلماء ولم يخالفه إمام معتبر.

وقد ثبت لدينا في الفصل الأول - أن مقاصد التشريع من الثوابت اليقينية التي ثبتت بالاستقراء التام الذي لا ينازع فيه أحد، وأن النصوص القطعية كذلك.

فكون المصلحة المرسلة ترجع إلى حفظ مقصود من مقاصد التشريع الثابتة شرط أن لا تخالف النصوص القطعية يعمق مفهوم الثبات في التشريع الإسلامي ويؤكد أن للمصالح حداً ثابتاً لا يجوز تجاوزه، ومن ناحية ثانية يؤكد أنه ليس للعقل تشريع المصالح وفق هواه، إنما هو تابع وليس بشارع، وهو يسرح حيث سمح له الشرع، ويقف حيث وقفه، وإن كان للعقل دوره في تحديد كون مصلحة الفرع من جنس مصلحة الأصل فإن هذا تصرف تحت نظر الشرع، وليس العقل فيه مستقلاً ولا منشئاً بل هو مهتد فيه بالأدلة الشرعية يجري بمقدار ما أجرته ويقف حيث وقفته<sup>(١)</sup>، ويلزم عن هذا استقرار التشريع وثباته وبالتالي استقرار البشرية وأمنها.

### ثالثاً: علاقة المصالح المرسلة بالتطور

إن الأخذ بالمصالح المرسلة من دعائم التطور في التشريع؛ ذلك لأن المصالح المرسلة - كما تبين سابقاً - مستندة إلى الأصول المعنوية، وهي كاللفظية من حيث العموم والقطعية، قال

(١) الشاطبي، الموافقات، ١/١٣٣.

الشاطبي: "العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط، بل له طريقان: أحدهما الصيغ إذا وردت... والثاني استقرار مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمرٌ كليّ عام، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ"<sup>(١)</sup>، فلا يحتاج المجتهد بعدها إلى دليل خاص في المسألة المستجدة، يقول الشاطبي: "لم يفنر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلةٍ تعن، بل يحكم عليها وإن كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرئ من غير اعتبار بقياسٍ أو غيره، إذ صار ما استقرئ من عموم المعنى كالمنصوص بصيغةٍ عامّة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغةٍ خاصةٍ بمطلوبه"<sup>(٢)</sup>.

وبناءً على هذا فالوقائع المستجدة التي لا يوجد فيها نصٌ جزئي، ولا توجد لها نظائر في الخطاب ترجع إليها بطريق القياس، يمكن أن تغطّيها الأصول المعنوية من حيث إدراجها تحت الأصل المعنوي الذي تشترك معه في جنس المصلحة التي يحققها كلٌّ منهما، "فوقائع البشرية مهما تعددت وتجددت يمكن ربطها بأصول متشابهة محصورة ترجع إلى أجناس معلومة"<sup>(٣)</sup>، وهذا من شأنه أن يعمق مفهوم التطور في التشريع ويؤكد كماله ويحقق قول الله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾<sup>(٤)</sup>، وقوله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾<sup>(٥)</sup>.

والأمثلة على الوقائع المستجدة التي كشف العلماء عن حكمها بواسطة المصالح المرسلة كثيرة منها:

بنوك الحليب<sup>(٦)</sup>، فقد أجازها الدكتور القرضاوي إذا دعت الحاجة إليها واقتضتها

(١) الشاطبي، الموافقات، ٥٧/٤.

(٢) المرجع السابق، ٦٥/٤.

(٣) السفياي، الثبات والشمول، ص ٤٤٠.

(٤) سورة المائدة، آية رقم: ٣.

(٥) سورة الأنعام، آية رقم: ٣٨.

(٦) بنوك الحليب أو بنوك اللبن: هي مؤسسات تقوم بجمع الحليب البشري من الوالدات المتبرعات ببعض حليبهن، ثم يتم تعقيم الحليب وحفظه ليكون في خدمة المواليد الخدج الذين يولدون قبل أوانهم، حيث يستدعي الأمر عزلهم تماماً في حاضنة خاصة لفترة قد تطول حتى يفيض حليب أمهاتهم. انظر: القرضاوي، فتاوى معاصرة، ٥٥٠/٢.

المصلحة<sup>(١)</sup>، حيث أنّ المصلحة المتحققة من جواز إنشاء بنك الحليب هو توفير الغذاء للأطفال الذين يولدون خداجاً ويضرّهم أنواع الحليب الأخرى؛ وجنس هذه المصلحة يندرج تحت جنس مصلحة وجوب حفظ النفس ووجوب حفظ النسل، ولا تعارض نصاً شرعياً قطعياً.

وإن قيل: إنه يعارض النصوص الشرعية من الكتاب والسنة التي تقضي بأن الرضاع يحرم ما يحرم بالنسب، أقول: إن معنى الإرضاع الوارد في النصوص مختلف فيه بين العلماء بمعنى أنه (ظني الدلالة)، والدكتور القرضاوي أخذ برأي الليث بن سعد وداود بن علي الظاهري، وأصحابه من الظاهرية ومنهم ابن حزم، وهو إحدى الروايتين عن الإمام أحمد، في اعتبار الرضاع المحرم ما كان عن طريق التقام الثدي وامتصاص اللبن منه دون الوجور - الصب في الحلق - أو السعوط - الصب في الأذن - ونحوهما<sup>(٢)</sup>، وهو موافق لمعنى الإرضاع والرضاع والرضاعة في اللغة<sup>(٣)</sup>، بالإضافة إلى اختلاط اللبن ببعضه البعض مما يضعف في النهاية القول بالتحريم<sup>(٤)</sup>.

(١) يذكر أن مسألة بنوك الحليب نوقشت في مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي بجدة المنعقد عام ١٤٠٧هـ=١٩٨٦م. وقّم فيه بحثان: الأول للدكتور القرضاوي حيث أجاز بنوك الحليب عند الحاجة إليها ما دامت تحقق مصلحة شرعية معتبرة، وأيده عدد من العلماء منهم: الشيخ عبد اللطيف حمزة، والشيخ علي التسخيري، والشيخ مصطفى الزرقاء، وخالفه عدد آخر منهم: د. محمد علي البار صاحب البحث الثاني، والشيخ تقي العثماني، والشيخ المختار السلامي. وبعد المناقشة قرّر المؤتمر منع إنشاء بنوك الحليب في العالم الإسلامي وحرمة الرضاع منها. انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثانية لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثاني، ١/٣٨٥-٤٢٥.

(٢) اختلف العلماء في شروط الرضاع المحرم، فاشتراط الحنفية، والشافعية، والمالكية، والحنابلة في رأي أن يصل اللبن إلى جوف الطفل بمصّ من الثدي، أو إيجار من الحلق، أو إسعاط من الأنف، وقال آخرون: إنّما الرضاع المصّ من الثدي، ولا يحرم السعوط لبن المرأة، ولا يحرم أن يسقى الصبي لبن المرأة في الدواء؛ لأنّه ليس رضاعاً، وهو قول الليث بن سعد، وابن حزم الظاهري، وهو إحدى الروايتين عن الإمام أحمد. انظر: القول الأول في: الكاساني، بدائع الصنائع، ٨/٤. النووي: محيي الدين، شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين ضمن كتاب قليوبي وعميرة، ٤/٦٣. النسوقي: شمس الدين محمد عرفة، حاشية النسوقي على الشرح الكبير، ٥٠٣/٢. البهوتي: منصور بن يونس إدريس، كشف القناع عن متن الإقناع، ٥/٤٤٥-٤٤٦. وانظر القول الثاني في: ابن حزم الأندلسي: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، المحلي، ٧/١٠-٨. ابن قدامة: موفق الدين، الكافي في فقه الإمام أحمد، ٣/٢٢١.

(٣) الرضاعة والرضاع في اللغة مصدر رَضِعَ بمعنى امتصّ ثديها، قال تعالى: ﴿أَنْ يَتِمَّ الرضاعة﴾ البقرة، ٢٣٣. والمرضعة: التي ترضع وثديها في فم ولدها، وعليه قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَرَوْنها تذهل كل مرضعة﴾ الحج، ٢، انظر: الزبيدي، تاج العروس، باب العين، فصل الرءاء، ١١/١٦٥-١٦٧.

(٤) انظر: حكم بنوك الحليب مفصلاً في: القرضاوي، فتاوى معاصرة، ط١، دار الوفاء، المنصورة، ١٤١٣هـ=١٩٩٣م، ٢/٥٥٠-٥٥٦. القرضاوي، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، ص ٢٨.

ومثل ذلك إنشاء بنك للجلود<sup>(١)</sup>.

وأجاز العلماء أيضاً حق الحكومة المسلمة في تحديد إيجارات المساكن، وفي تحديد أجور العمال، وتحديد الأسعار إذا اقتضت المصلحة العامة ذلك، في حالة تلاعب أرباب العمل والتجارة في الأجور والأسعار، بحيث يؤدي إلى ضرر عام، حيث تدخل جنس مصلحة هذه الفروع تحت الأصل المعنوي (مصلحة الجماعة مقدّمة على مصلحة الفرد)<sup>(٢)</sup>، ولا تعارض نصاً محكماً<sup>(٣)</sup>.

ومثل ذلك أيضاً توثيق عقود الملكية في دوائر الشهر العقاري، أو التسجيل العقاري، وكذلك قوانين البناء حيث يشترط إذن البلدية، واشتراط فحص النظر لمن يريد تعلم قيادة المركبات، والحصول على رخصة قيادة من إدارة المرور لمن يسوق سيارة أو مركبة، وقوانين السير، وقوانين العمل والعمال، وإن كانت هذه في القوانين الوضعية الحديثة إلا أنّ التشريع الإسلامي يقرّها بطريق المصالح المرسلّة لأنها تندرج تحت جنس المصالح التي اعتبرها الشارع الحكيم.

ومجمل القول: إنّ المصالح المرسلّة طريقةً من طرق الاستدلال بالنصوص غير المباشرة تؤكد ثبات التشريع الإسلامي وتطوّره.

## المطلب الثالث: سدّ الذرائع

قلنا في الفصل الثاني: إن الضابط العام للاجتهاد التطبيقي هو النظر في مآلات الأفعال،

(١) انظر: الشريف: محمد عبد الغفار، بحوث فقهية معاصرة، ٢/١٩٤-١٩٦. وانظر توصيات الندوة الثامنة للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في الكويت، المنعقدة عام خمسة وتسعين بشأن إنشاء بنك للجلود. الزحيلي، الفقه الإسلامي وأصله، ٦٦٢/٩. وبنوك الجلود هي مؤسسات تقوم بجمع الجلد الزائد عن عمليات الترقيع الجلدي سواء كان مصدره من مواد مصنّعة أو مصدر حيواني أو من مصدر إنساني لاستخدامه في عمليات الترقيع الجلدي عند الحاجة، فقد تطرأ ظروف غير متوقعة كحرب، أو كارثة عامة، كحريق أو غير ذلك. وقد لا يجد الأطباء عدداً كافياً من مصادر الجلد. وتكون هذه البنوك تحت إشراف ورقابة فنيين أمناء.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٥٧/٣.

(٣) انظر: ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، ص ١٨٩-١٩٦. القرضاوي، فتاوى معاصرة، ط ٣، دار العلم، الكويت، ١٤٠٨هـ=١٩٨٧م، ١/٥٨١-٥٩٧. النريني، المناهج الأصولية، ص ١٥٩-١٦٤.

وهو أصل معنوي قطعي دلّ عليه الاستقراء التام، وأدلة أخرى ذكرها الإمام الشاطبي في كتاب الموافقات<sup>(١)</sup>، وأن على المجتهد أن يراعي مآلات الأفعال عند استنباطه للأحكام، وعند تطبيقها في الواقع؛ لأن الأحكام ما شرعت إلا لتحقيق مقاصدها، "وهي مقدمات لنتائج المصالح، أو هي أسباب لمسيبات مقصودة للشارع، والمسببات هي مآلات الأفعال، واعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في مآلات الأفعال"<sup>(٢)</sup>.

ويستفزع عن هذا الأصل قواعد تشريعية منها: سد الذرائع، فما حقيقة سدّ الذرائع، وما علاقتها بالثبات والتطور في التشريع؟

### حقيقة سدّ الذرائع

استعملت الذريعة في اصطلاح علماء الشريعة بمعنيين، عام، وخاص:

المعنى العام للذريعة: كل ما يتخذ وسيلة إلى شيء آخر -يقطع النظر عن كون الوسيلة، أو المتوسل إليه- مقيداً بوصف الجواز أو المنع<sup>(٣)</sup>.

وهي بهذا المعنى تنقسم إلى قسمين:

١- الذرائع التي تفضي إلى المصلحة، وهذه على نوعين:-

الأول: أن تكون الذريعة (الوسيلة) مصلحة بحدّ ذاتها، كالكسب الحلال المؤدي إلى دفع غائلة الجوع، وهي مطلوبة في الشرع.

الثاني: أن تكون الذريعة مفسدة في حدّ ذاتها، كالسرقة من أجل التصدق على الفقراء، وهي محظورة في الشرع، وكلاهما موضع اتفاق لدى العلماء.

٢- الذرائع المفضية إلى المفساد، وهذا القسم أيضاً على نوعين:

(١) الشاطبي، الموافقات، ١٧٨/٥-١٨٢.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ١٧٨/٥.

(٣) القرافي، شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٨، ابن فرحون: برهان الدين أبو الوفاء إبراهيم، تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٠١هـ، ٢/٢٦٧. ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ١٠٩/٣. البرهاني: محمد هشام، سدّ الذرائع في الشريعة الإسلامية، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م، ص ٦٩. البغا: مصطفى ديب، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ص ٥٦٦.

الأول: أن تكون الذريعة مفسدةً في حدّ ذاتها، وتفضي إلى المفسدة بطبيعتها، كشراب الخمر المفضي إلى غياب العقل والإضرار بالجسم.

الثاني: أن تكون الذريعة المؤدية إلى المفسدة مصلحة في حدّ ذاتها وهذا النوع من الذرائع هو المقصود بسدّه.

والإمام الشاطبي قسّم هذا النوع من الذرائع باعتبار قوة الإفضاء إلى المفسدة إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: ما يكون أداؤه إلى المفسدة قطعياً، كسبّ آلهة المشركين إذا علم أنها سبب في سبّ الذات الإلهية، وهذا القسم لا خلاف في منعه.

القسم الثاني: ما يكون أداؤه إلى المفسدة غالباً، كبيع السلاح في وقت الفتن، وبيع العنب للخمّار، وهذا النوع ممنوع أيضاً؛ لأنّ غلبة الظن تجري مجرى القطع في الأحكام العملية<sup>(١)</sup>.

القسم الثالث: ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً، كبيع الأغذية التي من شأنها أن لا تضرّ أحداً غالباً، وكالمنع من زراعة العنب خشية الخمر، وهذا النوع باقٍ على أصل مشروعيته؛ لأنّ العبرة بغلبة المصلحة ولا توجد مصلحة عريّة عن المفسدة.

القسم الرابع: ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا غالباً، كمسائل بيوع الآجال، والبيوع الربوية، وهذا النوع من الذرائع وقع الخلاف فيه، وهو ما تميّز به المالكية والحنابلة عن باقي الفقهاء؛ إذ أفْتوا في منعه بناءً على أن الشريعة الإسلامية مبنية على الأخذ بالاحتياط، والحنز والبعد عن الشبهات، خشية الوقوع في الحرام، واحتجّوا بالنصوص الواردة في هذا النوع، فقد حرّم الرسول ﷺ الخلوة بالأجنبيّة، ونهى عن أن تسافر المرأة إلا مع ذي محرم، فقال ﷺ: [لا يخلون رجل بامرأة إلا مع ذي محرم]<sup>(٢)</sup>، وقال: [لا تسافر المرأة ثلاثاً إلا ومعها ذو محرم]<sup>(٣)</sup>، وغير

(١) انظر خلاف بعض العلماء في هذا القسم كالشافعي وابن حزم عند: الشافعي، الأم، ٧٤/٣. ابن حزم، المحلى، ٢٩/٩-٣٠، وملخص كلامهم أنهم لا يتهمون إلا من كان قصده إلى الممنوع يقيناً، أمّا إذا كان مشكوكاً فيه فلا يمنونه لأنّ الممنوع المشكوك فيه قد لا يحدث.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب لا يخلون رجل بامرأة، حديث رقم: ٥٢٢٣، ١٦٨٢/٣.

(٣) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم، حديث رقم: ١٢٣٨، ٩٧٥/٢.

ذلك من المسائل التي هي ذريعةٌ بكثرة الوقوع ولا تكون غالبية<sup>(١)</sup>. وقال الإمام الشاطبي: "لا يجوز التذرع إلى الربا بحال، وأن الإمام مالك يتهم بسبب ظهور فعل اللغو (العقد الصوري الذي يتخذ وسيلة إلى تحليل المحرم)، وهو دالٌّ على القصد إلى الممنوع"<sup>(٢)</sup>.

وخالف الإمام الشافعي معللاً أنه لا يتهم من لم يظهر منه قصدٌ إلى الممنوع، وأن كلَّ عقد كان صحيحاً في الظاهر لم يبطله بتهمة ويجيزه بصحة الظاهر<sup>(٣)</sup>.

المعنى الخاص للذريعة: كل شيء مباح في ذاته، قويت التهمة في أدائه إلى الوقوع في محظور<sup>(٤)</sup>. وهذا المعنى الخاص للذريعة هو المراد لدى الأصوليين والفقهاء، عند بحثهم في الذرائع وسدّها.

وبناءً على ما سبق يكون معنى سدّ الذرائع هو: حسم مادة وسائل الفساد، بمنع هذه الوسائل ودفعها<sup>(٥)</sup>. وبشكل أوضح أن تمنع الأمور الجائزة، الموضوعة للمصالح ثم تتخذ وسائل للمفاسد<sup>(٦)</sup>.

وبيان ذلك:

الأصل في التشريع الإسلامي أن الأمور المشروعة ينشأ عنها مصالح، والأمور الممنوعة (غير المشروعة) ينشأ عنها مفاسد؛ ولكنّ الأمور المشروعة في أصلها قد تقترن بها مؤثرات خارجية تجعلها تفضي إلى مفسدةٍ تساوي أو ترجح على مصلحة الأصل، ومن هذه المؤثرات التي تقترن بالتصرفات أو الوسائل، باعث المكلف على القيام بالتصرف إذا كان مناقضاً لقصد الشارع، حيث أبطل العلماء التصرفات التي تقترن بها بواعث تناقض قصد

(١) انظر هذه التقسيمات عند: الشاطبي، الموافقات، ١٣١/٣. القرافي، الفروق، ٢٢٧/٢. ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣/١٠٩. أبو زهرة: محمد، ابن حنبل، ص ٣١٩. أبو زهرة، مالك، ص ٣٤٣-٣٤٦. البرهاني: محمد هشام، سدّ الذرائع، ص ١٨٧-١٨٨. البغا: مصطفى ديب، أثر الأدلة المختلف فيها، ص ٥٧٠-٥٧١.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ١٨٥/٥.

(٣) الشافعي، الأم، ٧٥/٣.

(٤) القرطبي، أحكام القرآن، ٥٧/٢-٥٨. البرهاني: محمد هشام، سدّ الذرائع، ص ٨٠.

(٥) القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٤٤٨. ابن فرحون، تبصرة الحكام، ٢٦٧/٢. البرهاني: محمد هشام، سدّ الذرائع، ص ٤٤. وانظر: أبو زهرة: محمد، ابن حنبل، ص ٣١٩.

(٦) البرهاني: محمد هشام، سدّ الذرائع، ص ٨٢.

الشارع سواء أكان هذا الإبطال ديانة أم قضاء<sup>(١)</sup>.

لكن قد يحتف بالتصرفات ظرفاً عامّاً حتى تصبح النتيجة المتوقعة منها في ظلّ الظرف مفسدة تساوي أو تربو على مصلحة الأصل، أو يكون هناك توجه عام في المجتمع نظراً لفساد الزمان والذمم، باتخاذ وسيلة مشروعة في أصلها للوصول بها إلى أمرٍ محرّم أو غير مشروع، ففي هذه الحالة يمنع المجتهد أو ولي الأمر هذه التصرفات والوسائل بغضّ النظر عن باعث المكلف إذا كانت النتيجة المتوقعة منها مفسدة عامّة؛ سداً للذريعة وتقديماً للمصلحة العامّة على المصلحة الخاصة مثل: منع إشعال النار في موضع يُخشى فيه الحريق كالغابات أو مستودعات البترول، ومنع استقالة الموظف إذا كان يؤدي إلى تعطيل مصالح عامّة. ويعتبر الإمام أبو زهرة عن حقيقة سدّ الذرائع بقوله: "والحقّ أنّ أصل سدّ الذرائع من حيث المنع القضائي، أو بعبارة عامة من حيث الحكم الديني لا تعتبر فيه النية على أنّها الأمر الجوهري في المنع أو الإباحة؛ إنّما النظر الجوهري إلى النتائج والثمرات، فإن كانت نتيجة العمل مصلحة عامة كان واجباً بوجوبها، وإن كان يؤدي إلى فساد، فهو ممنوع بمنعه لأنّ الفساد ممنوع، فما يؤدي إليه ممنوع، والمصلحة مطلوبة فما يؤدي إليها مطلوب، وإن المقصود بالمصلحة النفع العام، وبالفساد ما ينزل بعدد كبير من الناس"<sup>(٢)</sup>، وهو من قواعد السياسة الشرعية التي تخول الحاكم أن يمنع كلّ ما يضرّ بالمصلحة العامة.

من خلال ما سبق يمكن تحديد أركان وضوابط استخدام أصل سدّ الذرائع، وهي:

١- الوسيلة، وضابطها أن تكون مشروعة في الأصل، متضمنة لمصلحة، فالوسيلة الممنوعة أصلاً ليست ذريعة، وقد عبّر الشاطبي عن هذا الضابط بقوله: "حقيقة الذرائع التوصل بما هو مصلحة.."<sup>(٣)</sup>.

٢- الإفضاء إلى المفسدة، وضابطه أن يكون الإفضاء إلى المفسدة يقيناً أو غالباً أو كثيراً عند

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات، ١٨٨/٥. الشافعي، الأم، ٧٤/٣. البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، ١٨١/٣-١٨٢.

ابن قدامي، الشرح الكبير مع المغني، ٤٠/٤-٤١.

(٢) أبو زهرة، ابن حنبل، ص ٣١٧-٣١٨.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ١٨٣/٥.



المالكية والحنابلة، وهذا ما عبّر عنه العلماء بـ (قويت التهمة) عند تعريفهم للذريعة بالمعنى الخاص<sup>(١)</sup>.

٣- المتوسل إليه (مآل التصرف)، وضابطه أن يكون مفسدة معتبرة من قِبَل الشارع الحكيم، لا ما يراه الإنسان مفسدة، فالجهاد في سبيل الله قد يراه الإنسان مفسدة بسبب ما فيه من تعرّض المسلمين للقتل وإتلاف أموالهم، لكنّه عين المصلحة في اعتبار الشارع الحكيم، وهو ما عبّر عنه بـ (محظور) في تعريف الذريعة بالمعنى الخاص. ٥٨٠٨٣٤

وأن تكون المفسدة المتوقعة راجحة على مصلحة الأصل أو مساوية لها، فإن كانت راجحة فهي ظاهرة في المنع، وإن كانت مساوية فدرء المفسد أولى من جلب المصالح<sup>(٢)</sup>.

وأصل سد الذرائع - عند التحقيق معمول به عند الأئمة الأربعة، قال الإمام الشاطبي: "إن قاعدة الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة، وإنما الخلاف في أمر آخر"<sup>(٣)</sup>، والأمر الآخر هو المناط الذي يتحقق به التذرع، وقال الإمام ابن القيم: "باب سد الذرائع أحد أرباع الدين"<sup>(٤)</sup>، وقال الإمام القرافي: "وأما الذرائع فقد اجتمعت الأمة على أنها ثلاثة أقسام، أحدها معتبرٌ إجماعاً كحفر الآبار في طرق المسلمين... وثانيها ملغي إجماعاً كزراعة العنب فإنه لا يمنع خشية الخمر.. وثالثها مختلف فيه كبيع الآجال، اعتبرنا نحن الذريعة فيها وخالفنا غيرنا، القضية: أنا قلنا بسدّ"

(١) راجع تعريف الذريعة بالمعنى الخاص ص ٢٢٠ من هذا البحث.

(٢) انظر: بيان سد الذرائع عند: ابن القيم، إعلام الموقعين، ١٠٨/٣-١١٠. الشاطبي، الموافقات، ١٨٢/٥-١٨٤. سراج: محمد، أصول الفقه الإسلامي، ص ٢٤٣. الزحيلي: وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، المستدرک، ٦٥٨/٩. البرهاني: محمد هشام، سد الذرائع، ص ٧٥-٨٠. السرطاوي: علي، مبدأ المشروعية، ص ١٨٣. الزحيلي: وهبة، أصول الفقه الإسلامي، ٩٠٨/٢-٩١٢.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ١٨٥/٥.

(٤) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ١٢٦/٣.

الذرائع أكثر من غيرنا؛ لا أنها خاصة بنا<sup>(١)</sup>.

## علاقة قاعدة سد الذرائع بالثبات والتطور

قلنا: إن أصل سدّ الذرائع هو المنع من الأمور المشروعة إذا اقترنت بها ظروف معيّنة يتوقع أن ينشأ عنها مآلات ممنوعة أو محرّمة، تحقّقاً للعدالة. وهذا أصلٌ معنويّ عام متفرّع عن أصل النظر في مآلات الأفعال، والأصل المعنوي العام - كما نعلم - هو المستقرأ من مواقع معناه في عدّة نصوصٍ خاصة، لاحظته المشرّع في تصرّفاته في بناء أحكام جزئية عديدة عليه، بحيث أمكن اعتباره مقصوداً شرعياً ثابتاً على سبيل القطع، أو على سبيل الظنّ الغالب، تبعاً لنوع الاستقراء.

وأصل سدّ الذرائع هو معنىٌ ثبتت حجّيته بالاستقراء التّام لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، حيث لاحظ الشارع الحكيم هذا المعنى في نصوص جزئية عديدة أورد الإمام ابن القيم تسعاً وتسعين منها كلّها شهدت لمعنى السدّ<sup>(٢)</sup>.

هذا بالإضافة إلى شواهد كثيرة من الإجماع "أعطت هذا الأصل تواتراً معنوياً"<sup>(٣)</sup>. وإذا ثبت هذا؛ فإنه يتجلّى لنا الأمور التالية:-

(١) القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٤٤٨-٤٤٩. وقال القرافي أيضاً: "واعلم أن الزريعة كما يجب سدّها يجب فتحها ويكره وينبذ ويباح، فإنّ الزريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرّم محرّمة فوسيلة الواجب واجبة كالسعي للجمعة والحج، وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد وهي الطرق المفضية للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها وحكمها كحكم ما أفضت إليه من تحريم أو تحليل، غير أنّها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل وإلى ما هو متوسط متوسطه. انظر القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٤٤٩. وانظر شواهد من فقه الأئمة الأربعة على العمل بسدّ الذرائع عند: الشاطبي، الموافقات، ١٨٢/٥-١٨٤. ابن رشد، بداية المجتهد، ١٤٠/٢-١٤٤. الدردير: أبو البركات أحمد، الشرح الكبير مع حاشية النسوقي، دار إحياء الكتب العربية، ٧٦/٣. العيني: أبو محمد محمود بن أحمد، البناء في شرح الهداية، ط ١، دار الفكر، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، ٨٠٠/٤-٨٠٤. الشافعي، الأم، ٤٨/٧. ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣/١٢٦. وقد جمع الأستاذ البغا عدداً من هذه الشواهد انظر: البغا: مصطفى ديب، أثر الأكلة المختلف فيها، ص ٥٨٠-٥٩٢.

(٢) انظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ١١٠/٣-١٢٦. الزحيلي: وهبة، أصول الفقه الإسلامي، ٩١٨/٢-٩٢٠.

منصور: محمد سعيد شحاته، الأدلة العقلية، ص ٣٠٧-٣١٥. السفياني، الثبات والشمول، ص ٣٥٨-٣٥٩.

(٣) منصور، الأدلة العقلية، ص ٣١٦. وانظر شواهد من الإجماع في المرجع السابق، ص ٣١٨-٣٢٠.

الأول: إن الاحتجاج بسدّ الذرائع كأصل معنوي هو احتجاج بمعقول كل النصوص الجزئية التي شهدت لهذا الأصل، والعمل بسدّ الذرائع هو تطبيق لمعنى عام مستقراً من نصوص جزئية في الشريعة، أو هو تطبيق لمقتضى تلك النصوص التي جمع بينها ذلك المعنى العام، وعلى هذا فالاستدلال بأصل سدّ الذرائع هو استدلال بالنصوص غير المباشرة، فعندما يعطي المجتهد حكماً لواقعة بناءً على سدّ الذرائع فإنّ دليل الحكم هو النصّ غير المباشر وهو هنا المعنى المستقراً من مجموعة نصوص؛ لأنّ المعنى المستقراً من عدّة نصوص كالمصوص عليه بصورة مباشرة، يقول الإمام الشاطبي: "إنّ المجتهد إذا استقرأ معنى عاماً من أدلة خاصة، وأطرد له ذلك المعنى، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص، على خصوص نازلة تعنّ، بل يحكم عليها بالدخول تحت عموم المعنى المستقراً من غير اعتبار بقياس أو غيره، إذ صار المستقراً من عموم المعنى كالمصوص بصيغة عامّة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه"<sup>(١)</sup>.

الثاني: إن أصل سدّ الذرائع من ثوابت التشريع العامة التي لا يجوز تغييرها أو تبديلها؛ ذلك لأنّه من الأصول المعنوية العامّة، وهذه - كما أثبتنا في الفصل الأول - من ثوابت التشريع العامّة<sup>(٢)</sup>، ومن جهة ثانية "من أبين الأدلة على استجابة التشريع لما يقتضيه تطوّر الحياة بالنّاس، وبما يلابس أوجه نشاطهم الحيوي فيها من ظروف"<sup>(٣)</sup>؛ ذلك أنّ جميع الوقائع المستجدة والمشروعة في أصلها إذا اقترنت بظروف يتوقع أن تجعل من مآلاتها مفاصد تساوي أو تزيد على مصلحة الأصل، تمنع بناءً على دخولها في عموم الأصل المعنوي (سدّ الذرائع)، ودون أن يحتاج إلى صيغة خاصة؛ حفاظاً على مقاصد التشريع وتحقيقاً للعدالة، واتّقاء للتناقض بين الجزئيات المستجدة وثوابت التشريع العامّة، حيث لا تناقض في تشريع الله، ممّا يؤكد كمال التشريع الإسلامي وتطوره.

ومن التطبيقات المستجدة على أصل سدّ الذرائع:

(١) الشاطبي، الموافقات، ٦٤/٤-٦٥.

(٢) راجع القواعد الأصولية التشريعية ص ٧٩-٨١ من هذا البحث.

(٣) الدريني، بحوث مقارنة، ١/هامش ص ٢٣.

يمنع استيراد الدم من الدول الغربية خشية انتقال مرض الإيدز؛ فعملية الاستيراد ومنها استيراد الدم وسيلة مباحة في الأصل؛ لكن إذا توقع المجتهد أو الحاكم أن تنشأ مفسدة مرض الإيدز عنها فيجب منعها سداً للذريعة.

منع الخاطبين من الخلوة خشية حصول مفاصد يصعب التغلب عليها، رغم أنّ الخلوة بين الخاطبين العاقدین جائزة في الأصل، ويمنع قتل الجواسيس إذا كان قتلهم يؤدي إلى حصول فتنة بين المسلمين تزيد مفسدتها على مصلحة الأصل.

ومنع الحاكم لرجال السلك السياسي أو العسكري من التزوج من الأجنبية في ظل ظروفنا الحالية؛ خشية أن يؤدي إلى أضرار سياسية أو عسكرية تؤدي بالأمة كلها إلى سوء المصير<sup>(١)</sup>.

منع الحاكم المزارعين من زراعة نوع معين من المزروعات كالخيار أو البطيخ مثلاً، وإجبارهم على زراعة القمح؛ خشية الاعتماد على الدول الأجنبية لتغطيتها بأثمان باهظة؛ بل وتجعلها ذريعةً للهيمنة على المسلمين<sup>(٢)</sup>، وغير ذلك كثير.

ومجمل القول: إنّ قاعدة سدّ الذرائع بوصفها أصلاً معنوياً لبنة هامة في السياج الذي يحمي ذاتية التشريع من الهدم والتناقض؛ لأنها تشكل عاملاً هاماً من عوامل الثبات والتطور في التشريع.

### المطلب الرابع: الاستحسان

من القواعد المنبثقة عن أصل النظر في مآلات الأفعال قاعدة الاستحسان، وهي من القواعد التشريعية الهامة في الاجتهاد التطبيقي التي تضمن نتائج تطبيق الأحكام الشرعية واتفاقها مع مقاصد التشريع، فما هي حقيقة الاستحسان، وما علاقتها بالثبات والتطور في التشريع الإسلامي.

(١) انظر: الدريني، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، ١/٢٦-٢٧.

(٢) الدريني، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، ١/٧٠.

الاستحسان في اللغة: من الحسن وهو عدّ الشيء واعتقاده حسناً<sup>(١)</sup>.

أمّا في اصطلاح الأصوليين: فقد عرّفه العلماء بتعاريف مختلفة، اختلفت منها ثلاثة، رأيت أنّها في مجموعها شاملة لمعنى الاستحسان وأنواعه ومعبراً عن حقيقته:-

١- عرّفه الكرخي من الحنفية بأنّه: العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر لوجه أقوى يقتضي هذا العدول<sup>(٢)</sup>.

٢- نقل الشاطبي عن مالك تعريفه للاستحسان بأنّه: الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي<sup>(٣)</sup>. وعلّق الشاطبي على التعريف فقال: "فإنّ من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة؛ كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً، إلا أنّ ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك، وكثيراً ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي، والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارد فيستثنى موضع الحرج، وكذلك في الحاجي مع التكميلي أو الضروري مع التكميلي"<sup>(٤)</sup>.

٣- عرّفه الشوكاني فقال: "الاستحسان هو العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه أو هو دليل يعارض القياس الجلي"<sup>(٥)</sup>.

من خلال التعريفات السابقة للاستحسان يتبين معناه، وهو العدول. وهذا العدول إمّا أن يكون عن حكم دلّ عليه قياس جليّ، أو يكون عن حكم دلّ عليه عموم النصّ، أو يكون عن حكم اقتضاه تطبيق قاعدة شرعية كلية. وبيان ذلك:

(١) ابن منظور، لسان العرب، باب النون، فصل الحاء، ١١٧/١٣.

(٢) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ١٣٧/٤. البخاري، كشف الأسرار، ٤/٤. ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، ص ٨٥. أبو زهرة: محمد، أبو حنيفة، ط ٢، دار الفكر العربي، ص ٣٨٩. الشاطبي، الاعتصام، ٩٦/٢. القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٤٥١.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ١٩٤/٥.

(٤) المرجع السابق، ١٩٤/٥.

(٥) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٣٥٦. البخاري، كشف الأسرار، ٤/٤. صدر الشريعة، التوضيح شرح التنقيح وبهامشه التلويح، ١٨٣/٢.

قلنا: إن المجتهد عند تنزيله للأحكام الشرعية على الوقائع المستجدة، لا بد له من تحقيق المناط؛ ولذا يترتب عليه أن ينظر بإنعام في هذه الوقائع وخصائصها، والظروف المحيطة بها، ويتبصر المآل المتوقع من تطبيق الحكم عليها؛ ذلك من أجل سلامة نتائج أو غايات تطبيق الأحكام؛ لأن الأحكام ما شرعت إلا من أجل غاياتها.

فقد يجد المجتهد أن الظروف لها أثرٌ في تشكيل علل جديدة لهذه الوقائع تستدعي تطبيق أصل آخر إما للضرورة أو المصلحة، أو لرفع الحرج والمشقة. فإذا عرضت للمجتهد مسألة يتنازعها، أو يتجاذبها قياسان، الأول ظاهر جلي يقتضي حكماً معيناً، والثاني قياس خفي يقتضي حكماً آخر، وقام في نفس المجتهد دليل يقتضي العدول عن مقتضى القياس الجلي إلى مقتضى القياس الخفي، فهذا العدول أو الترجيح هو الاستحسان.

أو إذا عرضت للمجتهد مسألة تدرج تحت قاعدة عامة، أو يتناولها أصل كلي، لكن المجتهد بعد قيامه بتحقيق المناط لهذه المسألة قام في نفسه دليل خاص يقتضي استثناء هذه الجزئية من الأصل الكلي، والعدول بها عن الحكم الثابت لنظائرها إلى حكم آخر للدليل الخاص، فهذا العدول هو الاستحسان، والدليل الذي اقتضاه هو سند الاستحسان أو وجه الاستحسان. فعلى سبيل المثال: إذا سئل المجتهد عن حكم كشف العورة للتداوي، فإن الذي يرد إلى ذهنه أولاً هو التحريم للقاعدة العامة القاضية بوجوب ستر العورات؛ لكن المجتهد بعد تحقيقه لمناط المسألة وجد أن الحكم بمقتضى القاعدة العامة يؤدي إلى مشقة بالغة في النفس وقد يؤدي إلى فقد الحياة، وهذا يخالف ثوابت التشريع من العدل وتحقيق المصالح ورفع الحرج؛ فيعدل عن العمل بالقاعدة العامة التي وردت للذهن أول الأمر، ويرجح العمل بالمصلحة الجزئية الخاصة، ويقول بالجواز.

ومن ناحية ثانية؛ لأن ستر العورة تكملي لمصلحة ضرورية، وحفظ الحياة من المصالح الضرورية، فيقدم اعتبارها على اعتبار المصلحة التكميلية.

وسبب العدول عن القياس الجلي أو عن الحكم الذي تقتضيه القواعد العامة يتلخص في:

إما أن يكون لرفع الضرر والحرج، يقول الأستاذ الزرقاء: "حكم الاستحسان يقوم على أساس نفي الحرج ودفع الضرر الغالب من طريق التطبيق لأحكام الشريعة، وإما أن يكون

لرعاية مصلحة جزئية<sup>(١)</sup>، قال الإمام الشاطبي: "وفي مذهب مالك الاستحسان هو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي"<sup>(٢)</sup>.

وإما أن يكون تحقيقاً للعدل وتحقيقاً لمقاصد التشريع، يقول الإمام مالك: "الاستحسان التفات إلى المصلحة والعدل"<sup>(٣)</sup>.

والمدقق النظر في أسباب العدول يجد أنها كلها تعود إلى أسس التشريع ومقاصده الثابتة التي لا يجوز لأي حكم شرعي اجتهادي أن يناقضها وإلا فهو باطل، يقول الإمام الشاطبي: "إن من استحسّن لم يرجع إلى مجرد نوقه وتشهيه، وإنما يرجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة"<sup>(٤)</sup>. ويقول أبو المكارم إسماعيل مجلياً هذا الأمر: "جميع الفقهاء متفقون على أن دعائم التشريع الإسلامي هي: رفع الحرج، وقلة التكاليف واليسر ورعاية المصالح، وهذا كان غرض الاستحسان عند من أخذ به"<sup>(٥)</sup>.

يلزم من ذلك عمق العلاقة بين قاعدة الاستحسان وثوابت التشريع، فالقاعدة تؤكد ثوابت التشريع وتحميها من الاختلال والهدم، كما تؤكد القول بأن كل حكم شرعي اجتهادي خارج عن ثوابت التشريع فهو باطل، فإذا كان اندراج بعض الجزئيات تحت عموم القياس أو عموم القاعدة العامة يؤدي إلى خرق أي من الثوابت لوجود خصوصيات في هذه الجزئية غير موجودة في غيرها، فالمجتهد يخرج هذه الجزئية من عموم الأصل العام ليدرجها تحت أصل آخر يتفق مع ثوابت التشريع.

وأنواع الاستحسان عند القائلين به تؤكد معناه الحقيقي، وتوضح علاقته بثوابت التشريع، وأنه عمل بالتشريع الإسلامي، وعمل بالنصوص المباشرة وغير المباشرة، ولكي يكون هذا الأمر جلياً واضحاً أعرض سريعاً أنواع الاستحسان.

(١) الزرقاء: مصطفى أحمد، الاستصلاح والمصالح المرسلّة في الشريعة الإسلامية، ص ٥٦.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ١٩٤/٥.

(٣) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الباب الثاني في بيع البراءة، ١٨٥/٢.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ١٩٤/٥.

(٥) أبو المكارم، إسماعيل، الأئمة المختلف فيها، ص ٢٢٢ نقلاً عن السرطاوي، مبدأ المشروعية، ص ٢٢٣-٢٢٤ حيث لم أعر على الكتاب.

١- الاستحسان بالنص: وهو العدول عن حكم القياس في مسألة إلى حكم مخالف له ثبت بالكتاب أو السنة<sup>(١)</sup>. ومثاله: الإجارة، فالقياس يقتضي أنها لا تجوز؛ لأنّ المعقود عليه (المنفعة) معدومة، ولا يصحّ العقد على معدوم. إلا أنّ الشارع الحكيم استثنى الإجارة من القاعدة العامة وأجازها لحاجة الناس إليها.

والدليل هو: قول الرسول ﷺ: [ أعطوا الأجير أجره قبل أن يجفّ عرقه ]<sup>(٢)</sup>، وقوله ﷺ: [ من استأجر أجيراً فليعلمه أجره ]<sup>(٣)</sup>.

٢- الاستحسان بالإجماع: وهو أن يترك موجب القياس في مسألة لانعقاد الإجماع على حكم آخر غير ما يؤدي إليه القياس<sup>(٤)</sup>.

ومثاله: عقد الاستصناع، فالقياس يقتضي أنه لا يجوز لأنه بيع معدوم، لكنهم استحسنوا تركه بالإجماع لتعامل الناس فيه<sup>(٥)</sup>.

٣- الاستحسان بالضرورة: وهو أن توجد ضرورة تحمل المجتهد على ترك القياس والأخذ بمقتضاها سداً للحاجة أو دفعاً للحرر والضرر<sup>(٦)</sup>، ومثاله: إذا مات ربّ الأرض والخارج

(١) البخاري: عبد العزيز، كشف الأسرار، ٥/٤. الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ١٣٧/٤. البغا: مصطفى ديب، أثر الأئمة المختلف فيها، ص ١٤٠.

(٢) ابن ماجة، سنن ابن ماجة، كتاب الرهون، باب أجر الأجراء، حديث رقم: ٢٤٤٣، ٨١٧/٢. وقال: أصله في البخاري من حديث أبي هريرة، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الإجارة، باب، ثم من منع الأجير أجره، ١٢١/٦. بنفط آخر، الزيلعي: جمال الدين، نصب الراية لأحاديث الهداية، كتاب الإجازات، الحديث الأول، ١٢٩/٤، وقال الألباني: حديث صحيح ورد عن عبد الله بن عمر وأبي هريرة، وجابر بن عبد الله. انظر: الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل، حديث رقم: ١٤٩٨، ٣٢٠/٥.

(٣) البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الإجارة، باب لا تجوز الإجارة حتى تكون معلومة، ١٢٠/٦. الزيلعي، جمال الدين، نصب الراية لأحاديث الهداية، كتاب الإجازات، الحديث الثاني، ١٣١/٤. كما روي موقفاً على أبي هريرة، وأبي سعيد الخدري، وانظر روايات أخرى للحديث بألفاظ مختلفة ومتفقة في المعنى في المرجع السابق ١٣١/٤-١٣٢.

(٤) أبو زهرة، محمد، أبو حنيفة، ص ٣٩٣. البغا: مصطفى ديب، أثر الأئمة المختلف فيها، ص ١٤٢.

(٥) البخاري، كشف الأسرار، ٧/٤. أبو زهرة، أبو حنيفة، ص ٣٩٣.

(٦) البخاري، كشف الأسرار، ٨/٤. أبو زهرة، أبو حنيفة، ص ٣٩٣. الزرقاء: مصطفى أحمد، المنخل الفقهي العام، ١/٨١.



فالقياس أن تبطل المساقاة بموت رب الأرض لأنها في معنى الإجارة، لكن في حالة موت رب الأرض والخارج (الثمر) بُسْر فللعامل أن يستمر في عقد المساقاة إلى أن يدرك الثمر وإن كره ذلك وورثة رب الأرض - استحساناً فيبقى العقد دفعا للضرر عنه ولا ضرر فيه على الآخر<sup>(٢)</sup>، ودليل حكم المسألة هو رفع الضرر عن العامل ورعاية مصلحته.

٤- الاستحسان بالقياس: وهو أن يُعدل بالمسألة عن حكم القياس الظاهر المتبادر فيها إلى حكم مغاير بقياس آخر هو أدق وأخفى من الأول، لكنه أقوى حجة وأسد نظراً، وأصح استنتاجاً منه<sup>(٣)</sup>.

وأمثلة هذا النوع كثيرة منها: الحكم بطهارة سؤر سباع الطير، فالقياس الجلي - وهو قياسه على سؤر سباع البهائم - يقضي بنجاسته، ولكن قالوا بطهارته اعتباراً بقياسه على سؤر الأدمي؛ لأنها تشرب بمناقيرها، وهي عظام طاهرة، وهذا قياس خفي يُعرف من تحقيق المناط الدقيق في سباع الطير، فكان الحكم به استحساناً. ودليل الحكم في هذه المسألة هو القياس الثاني (الخفي) لأنه أقرب إلى العدل<sup>(٤)</sup>.

٥- الاستحسان بالعرف: وهو العدول عن مقتضى القياس إلى حكم آخر يخالفه، لجريان العرف بذلك، أو عملاً بما اعتاده الناس<sup>(٥)</sup>.

ومثاله: جواز وقف المنقول الذي جرى العرف بوقفه، كالكتب ونحوها على رأي بعض الفقهاء استثناءً من الأصل العام في الوقف، وهو أن يكون الوقف مؤبداً، فلا يصح في المنقول،

(١) البُسْر: ثمر النخيل قبل أن يصير رطباً، انظر: البغا: مصطفى ديب، أثر الأكلة المختلف فيها، ص ١٤٦.

(٢) العيني: أبو محمد محمود بن أحمد، البناية في شرح الهداية، ٧٥٣/٨.

(٣) الزرقاء، المنخل الفقهي العام، ٧٨/١. أبو زهرة، أبو حنيفة، ص ٣٩٠.

(٤) السرخسي، أصول السرخسي، ٢٠٤/٢. البزدوي، أصول البزدوي، ١٠-٩/٤. أبو زهرة، أبو حنيفة، ص ٣٩٢.

(٥) البغا: مصطفى أديب، أثر الأكلة المختلف فيها، ص ١٤٣.

وإنما جاز لجريان العُرف به<sup>(١)</sup>، والعُرف من مصالح الناس الحاجية التي جاء التشريع برعايتها، فيكون دليل الحكم في هذه المسألة هو المصلحة.

٦- الاستحسان بالمصلحة: ومعناه العدول عن القاعدة العامة بدليل المصلحة الراجحة التي أوجبت هذا العدول<sup>(٢)</sup>.

ومثاله: تضمين الأجير المشترك ما يهلك عنده من أمتعة الناس إلا إذا كان الهلاك بقوة قاهرة لا يمكن دفعها. مع أن الأصل العام يقضي بعدم تضمينه إلا بالتعدي أو بالتقصير؛ لأنه أمين، وسبب العدول هنا هو رعاية لمصلحة الناس بالمحافظة على أموالهم نظراً لخراب الذمم وشيوع الخيانة وضعف الوازع الديني.

ودليل الحكم في هذه المسألة هو المصلحة المرسلّة التي سندها الأصل المعنوي العام وهو وجوب حفظ المال<sup>(٣)</sup>.

إنّ المتبيّن لحقيقة الاستحسان وأنواعه يدرك أنّ الاستحسان ما هو إلا خطةً تشريعية للكشف عن الحكم الشرعي في النصوص، مثله كمثل القياس، والمصالح المرسلّة، وستّ الذرائع. وأنّ الحكم الثابت بطريق الاستحسان هو حكم ثابت بالنصّ سواء كان مباشراً أم غير مباشر.

ففي الاستحسان بالنصّ، والاستحسان بالإجماع فإنّ الدليل الذي يثبت به حكم المسألة هو

(١) زيدان: عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م، ص ٢٢٣.

(٢) سراج: محمد، أصول الفقه الإسلامي، ص ٢٢٢.

(٣) انظر: أنواع الاستحسان مفصلة عند: السرخسي، أصول السرخسي، ٢/٢٠٢-٢٠٣. البخاري، كشف الأسرار، ٤/٦-

٨. أبو زهرة، أبو حنيفة، ص ٣٩٠-٣٩٤. البغا: مصطفى ديب، أثر الأئمة المختلف فيها، ص ١٤٠-١٥٠. سراج:

محمد، أصول الفقه الإسلامي، ص ٢٣٠-٢٣٢. زيدان: عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ص ٢٢٣-٢٣٤.

الزحيلي: وهبة، أصول الفقه الإسلامي، ٢/٧٤٣-٧٤٨. بدران، أصول الفقه الإسلامي، ص ١٩٨-٢٠٤. منصور:

محمد سعيد شحاتة، الأئمة العقلية وعلاقتها بالنقلية، ص ٢٠١-٢٢٥. ومن العلماء من لا يعتبر استحسان النصّ،

واستحسان الإجماع من أنواع الاستحسان؛ لأنّ دليل المسألة هو النصّ الجزئي أو الإجماع وليس الاستحسان،

ويحصرها فقط في نوعين هما استحسان القياس، واستحسان الضرورة، انظر: الزرقاء: مصطفى، المدخل الفقهي

العام، ١/٨٥-٨٦.

النص الجزئي المباشر من الكتاب أو السنة<sup>(١)</sup>.

وفي الاستحسان بالقياس فإنّ دليل الحكم هو القياس الثاني (القياس الخفي)، والحكم الثابت بالقياس هو حكم ثابت بالنص غير المباشر من الكتاب أو السنة<sup>(٢)</sup>. أمّا الاستحسان بالعرف، والاستحسان بالضرورة، والاستحسان بالمصلحة، فإنّ دليل الحكم هو المصلحة سواء كانت مرسلة أم غير مرسلة؛ لأنّ الاستحسان بالعرف يرجع في الواقع إلى مصلحة حاجية عامّة، والاستحسان بالضرورة يكون من أجل المصلحة وهي إمّا ضرورية أو حاجية عامّة، والاستحسان بالمصلحة هو استحسان بمصلحة ملائمة لمصالح الشارع ومن جنسها، ويلزم من ذلك أنّ دليل الحكم في هذه الأنواع الثلاثة هو في الواقع رعاية المصالح، والاستدلال بالمصالح هو استدلال بالنصوص غير المباشرة، يقول الدكتور وهبة الزحيلي: "وسند الاستحسان في الواقع هو رعاية المصالح التي شهدت لها نصوص الشريعة سواء أكانت هذه الشهادة بنصّ معيّن، أم بمعقول نصّ معيّن، أو بمعقول جملة نصوص متّفقة على معنى واحد<sup>(٣)</sup>، ومن قبله قال الإمام الشاطبي: إنّ الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة إلاّ أنّه نظرٌ إلى لوازم الأدلة ومآلاتها"<sup>(٤)</sup>.

ويلزم من كون الحكم الثابت بالاستحسان هو حكم ثابت بالنصّ، أنّ قاعدة الاستحسان التي قال بها العلماء قاعدةً مضبوطة، والمجتهد يبني حكمه في الواقعة الجديدة على الأصل أو الدليل الأقوى في نظره المشهود له في القرآن أو السنة، ولا يقول بالتشهي، ولا يبتدع من عنده، ونلاحظ هذا الضابط من معنى الاستحسان عند المالكية والحنفية وهو "العمل بأقوى الدليلين"<sup>(٥)</sup>.

وأنّ أيّ استحسان لا يبني على أصل راجح فهو باطل وغير مقبول عند جميع العلماء،

(١) راجع الإجماع، ص ١٩١-١٩٧ من هذا البحث.

(٢) راجع القياس، ص ٢٠١-٢٠٢ من هذا البحث.

(٣) الزحيلي: وهبة، أصول الفقه الإسلامي، ٧٨٠/٢.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ١٩٨/٥-١٩٩.

(٥) الشاطبي، الموافقات، ١٩٦/٥-١٩٧. الشاطبي، الاعتصام، ٩٦/٢. الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٣٥٧.

يقول السمعاني الشافعي: "إن كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الإنسان ويشتهي من غير دليل فهو باطل، ولا أحد يقول به، ... وإن تفسير الاستحسان بالعدول عن دليل إلى دليل أقوى منه فهذا مما لم ينكره أحد عليه"<sup>(١)</sup>.

والاستحسان المضبوط المبني على دليل شرعي عمل به الأئمة الأربعة حتى الإمام الشافعي الذي اشتهر عنه أنه رفضه، وعند التحقيق وجد أن الاستحسان الذي رفضه الإمام الشافعي إنما هو المبني على محض العقل ومجرد القول بالرأي والتشهي من غير استناد إلى دليل شرعي، والخلاف بين العلماء هو خلاف ظاهري<sup>(٢)</sup>.

والاستحسان بوصفه خطة تشريعية يستدل بواسطتها على الأحكام الشرعية في النصوص له دور مهم في إظهار وتجليّة ميزة التطور في التشريع الإسلامي؛ ذلك لأن الاستحسان راجع إلى تحقيق المناط في الجزئيات، من اعتبار لخصوصيات الوقائع، والظروف المحيطة بها، وتبصر للمآل المتوقع من تطبيق الأحكام عليها؛ وتحقيق المناط في الجزئيات "اجتهاد لا ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة"<sup>(٣)</sup>، وهو جانب مهم من جوانب مجال التطور في التشريع<sup>(٤)</sup>.

فعلى سبيل المثال: إذا قُتل شخص ظلماً ودُفن ولم يُعرف قاتله، وسئل المجتهد عن حكم نبش القبر إذا تعيّن طريقة لمعرفة القاتل، فالقياس أنه لا يجوز حفاظاً على حرمة الميت، لكن إذا تعيّن نبش القبر الطريق الوحيد لمعرفة القاتل فإنه يقول بالجواز استحساناً، والدليل هو المصلحة المرسلّة التي تدرج تحت الأصل المعنوي القاضي بوجوب حفظ النفس، وحتى لا

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٣٥٧.

(٢) الشاطبي، الاعتصام، ٩٧/٢. السرخسي، أصول السرخسي، ٢٠١/٢. البخاري، كشف الأسرار، ١٨/٤-١٩. الأشقر: عمر سليمان، نظرات في أصول الفقه، ص ٢٤٥-٢٤٧. البغا: مصطفى ديب، أثر الأدلة المختلف فيها، ص ١٣٠-١٣٢. الزحيلي: وهبة، أصول الفقه الإسلامي، ٧٤٨/٢-٧٥١. منصور: محمد سعيد شحاته، الأدلة العقلية وعلاقتها بالنقلية، ص ١٩٧-٢٠٠. بدران، أصول الفقه الإسلامي، ص ٢٠٧.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ١١/٥.

(٤) راجع تحقيق المناط العام والخاص ص ١٧٣-١٧٦ من هذا البحث.

ينخرم أصل القصاص.

وكذلك أجرة الكشف عن المريض، فالأصل أن تكون مختلفة نظراً لاختلاف المرض من شخص إلى آخر، واختلاف الزمن الذي يستغرقه الطبيب في الكشف عن المريض، والاستحسان هو توحيد الأجرة، والدليل هو رفع الحرج عن الأطباء في تقدير الكشفية لكل شخص، والتيسير في الغبن اليسير. والله أعلم.

ومجمل القول: إن الاستحسان لا يعدو أن يكون قاعدة أو خطة تشريعية مفادها: أن المسألة يتجاذبها دليلان، والمجتهد يختار الدليل الأقوى - في نظره - والأقرب إلى مقصود الشارع، فهو يهدف إلى تثبيت دعائم التشريع من رعاية المصلحة ورفع الحرج وتحقيق العدل ما أمكن ذلك.

وبعد، وفي ختام هذا المبحث فإنني أكتفي بما ذكرت من الخطط التشريعية التي بواسطتها يمكن التوصل إلى حكم كل واقعة تحدث أو تستجد إلى زمن انقطاع التكليف.

وإن قيل: إن كثيراً من الأحكام تبنى على العرف، فإنني أجيب: أن ابتناء بعض الأحكام على العرف<sup>(١)</sup> مأذون فيه من الشارع الحكيم، وإذن الله هو الدليل والمصدر وليس العرف، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية فإن العرف في حقيقته يرجع إلى مصالح الناس الحاجية، فالعرف له سلطان على النفوس، وفي تحويل الناس عن العرف مشقة وحرج، ومراعاته من باب التسهيل عليهم، ورفع الحرج عنهم، ما دام العرف صالحاً لا فاسداً<sup>(٢)</sup>.

فالثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي هو رعاية مصالح الناس الحاجية. يقول الإمام السرخسي في هذا المعنى: "ولأنّ الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي؛ ولأنّ في النزوع عن العادة الظاهرة حرجاً بيناً"<sup>(٣)</sup>.

(١) المقصود بالعرف: العرف الصحيح المضبوط بالضوابط التي وضعها العلماء من عدم مخالفته للنصوص.

(٢) زيدان: عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ص ٢٥٥.

(٣) السرخسي: شمس الدين، المبسوط، ١٣/١٤-١٥.

وإذا ثبت هذا فإنّ الثابت بالعرف ثابت بالنصوص غير المباشرة، فقد نقل الإمام ابن

عابدين عن الإمام السرخسي: "الثابت بالعرف كالثابت بالنص"<sup>(١)</sup>.

ويترتب على ابتناء بعض الأحكام على العرف اختلاف هذه الأحكام إذا تجددت هذه الأعراف، وذلك مراعاة للأساس الثابت الذي روعيت الأعراف من أجله وهو أساس التيسير ورفع الحرج؛ لأنّ الجمود على الأحكام التي ابتنيت على أعراف تجددت واختلفت مغاير ومناقض للعدل، وموقع في الضيق والحرج وهذا مرفوع وباطل.

يقول الإمام ابن عابدين: "كثيرٌ من الأحكام تختلف باختلاف عادات الزمان لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير، ودفع الضرر والفساد، لبقاء العالم على أتمّ نظام وأحسن إحكام"<sup>(٢)</sup>. وأكد ذلك الإمام الشاطبي فقال: "إنّ العوائد لو لم تعتبر.. لأدّى إلى تكليف ما لا يطاق وهو غير جائز أو غير واقع"<sup>(٣)</sup>.

ولهذا الاختلاف في الأحكام المبنية على العرف دورٌ في قدرة التشريع على مواكبة الأحداث وتطوّر الحياة بالناس، وفي نفس الوقت كانت مراعاته من أجل أن لا تخرق ثوابت التشريع، فالثبات والتطوّر في التشريع متلازمان، وهذا التغير - كما قلنا - لا يكون في أصل الخطاب (الحكم) "لأنّ الشرع موضوع على أنه دائم أبدي"<sup>(٤)</sup>، إنّما هو اختلاف في التطبيق خاصّة وأنّ اعتبار العرف لا يكون إلا في الاجتهاد التطبيقي، يقول الإمام الشاطبي: "فالأحكام

(١) ابن عابدين: محمد أمين أفندي، مجموعة رسائل ابن عابدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، رسالة نشر العرف، ١١٣/٢.

(٢) ابن عابدين: محمد أمين أفندي، مجموعة رسائل ابن عابدين، رسالة نشر العرف، ١٢٣/٢.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٤٩٥/٢.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٤٩١/٢.

ثابتة تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق، والله أعلم<sup>(١)</sup>.

وخلاصة القول في هذا الفصل: إن التشريع الإسلامي الممثل بالكتاب والسنة تشريعاً كامل شامل ثابت ومتطور، لا يعزب عنه واقعةٌ تحدث في أي زمان أو مكان، فجميعها منصوح عليها إما بالنص المباشر وإما بالنص غير المباشر، وفق حكمة بالغة وتدبير عليم خبير. وما القياس والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، والاستحسان إلا خطأً تشريعيةً أو طرفاً للاستدلال على الأحكام الشرعية في نصوص الكتاب والسنة، وفق ضوابط معينة تجعل منها خطأً لتحقيق الثبات والتطور في التشريع الإسلامي، فكل الأحكام دائمة حول ثوابت التشريع لا تخرج عنها.

وجميع هذه الخطط التشريعية - عند التحقيق - مستوحاة من الكتاب والسنة وعائدة في الأحكام التي تستنبط عن طريقها إليهما.. تماماً كالكون الواسع الشامل لكل ما يحتاجه الإنسان من وسائل العيش وفق نظام بديع ثابت، منها الظاهر الذي يحصل عليه الإنسان ويسخره لخدمته مباشرة، ومنها الباطن الدفين الذي لا يمكن الوصول إليه إلا باستخدام أدوات علمية للكشف عنه، ومنها ما أحاطه الله بخصائص وأسرار لا يمكن التعرف عليها والاستفادة منها إلا بعد البحث والتجربة وإعمال العقل المفكر الواعي.

وكل ما يتوصل إليه الإنسان ويكتشفه من موجودات هذا الكون وأسراره إنما هو من صنع الله تعالى وليس من صنعه، ولا يعتبر موجداً لهذه الموجودات أو له يدٌ في تكوين خصائصها؛ فخالق هذه الأشياء وخصائصها هو الله تعالى جلت قدرته. وللإنسان أن يبحث في هذا الكون وفق منهج الله تعالى الذي رسمه له، وفق الضوابط التي تجعل من بحثه سبباً لعمارة الأرض.

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤٩٢/٢. وانظر: مسألة العرف عند ابن عابدين، مجموعة رسائل ابن عابدين، رسالة نشر العرف، ١١٢-١٢٧. الشاطبي، الموافقات، ٤٨٣/٢-٥٠١. الأشقر: عمر سليمان، نظرات في أصول الفقه، ص ١٤٥-٢٠٨. الزحيلي: وهبة، أصول الفقه الإسلامي، ٨٢٨-٨٦٦. جريشة: علي محمد، المشروعية الإسلامية العليا، ص ١٧٣-١٧٦. أبو زهرة، أبو حنيفة، ص ٣٩٦-٤٠٤. زيدان: عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ٢٥٢-٢٥٩.

وإذا أراد الإنسان أن يتعدى حدوده في البحث العلمي فلن يستطيع لأن الله تعالى له بالمرصاد. «وأنا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهاباً مرصداً»<sup>(١)</sup>.

فسبحان الله الذي خلق الكون وفق نظام ثابت وخصائص ثابتة لموجوداته كانت سبباً في البحث العلمي واستمراره إلى نهاية الحياة.

وسبحان الله الذي أنزل التشريع الكامل الشامل الثابت الذي كان في ثباته وشموله سبباً في استمرار الاجتهاد إلى زمن انقطاع التكليف، وسبباً في (تطوره) قدرته على استيعاب كافة الوقائع والتصرفات إلى النهاية المقدرة لهذه الحياة على الأرض.

---

(١) سورة الجن، آية رقم: ٩.



# الخاتمة وإهم التوجيهات

بعد أن انتهيت من رحلتي الشاقة والمفيدة في إعداد هذا البحث، فإنني أحمد الله حمداً كثيراً كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، وأصلي وأسلم على عبده وخاتم رسله وأنبيائه محمد سيد البشرية وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه، ثم أخص أهم ما توصلت إليه من نتائج وفوائد تعطي القارئ الكريم فكرة عامة عن البحث.

١- إن حق التشريع لله سبحانه لا يشاركه فيه أحد.

٢- للتشريع الإسلامي خصائص تفتقدها التشريعات الوضعية، كالربانية، والعموم، والشمول والتوازن، والثبات والتطور، وكلها راجعة إلى خاصية الربانية، وهو موضوع على الأبدية، فلا يختل له نظام.

٣- للفطرة الإنسانية جانبان: جانب ثابت لا يتغير ولا تؤثر فيه تطورات الحياة بالناس، وجانب متغير وهو ما يمثله التطور العلمي، والاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي ... الخ، والتشريع الإسلامي جاء منسجماً تمام الانسجام مع هذه الفطرة ومختصاً بخاصية الثبات والتطور.

٤- الثبات شرعاً هو مجموعة المفاهيم الكلية والمبادئ العامة والقيم العليا والأحكام التي جاءت بها نصوص الكتاب والسنة ولا خلاف فيها بين علماء الأمة؛ فلا تقبل التغيير والتبديل باعتبار الأزمنة والأمكنة.

٥- الثوابت في التشريع التي لا يجوز الخروج عليها هي: لغة نصوص التشريع، مقاصد التشريع، أسس التشريع، قواعد التشريع العامة، وأحكام التشريع القطعية، وهي تشكل أصول النظام الشرعي العام الذي يمثل الوحدة التشريعية وهي سبب تطوره وقدرته على استيعاب كافة المستجدات، وهذا ما تفتقده التشريعات الوضعية وتسعى إليه جاهدة ولا تستطيع.

٦- ثبات لغة النصوص معناه: أن نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ثابتة في

منطوقها اللغوي العربي، ولا يجوز تحريفها أبداً؛ لأنها ألفاظ منظومة نظماً خاصاً معجزاً. وأيُّ تحريفٍ لنظمها يخلُّ بإرادة المشرِّع المتمثلة فيها.

٧- مقاصد التشريع العامة حفظ مصالح الخلق، ومصالح الخلق - كما ثبت بالاستقراء - لا تخرج عن كونها ضروريات أو حاجيات أو تحسينيات، وثباتها يعني: أنها لا تتبدل ولا تتغير بتغير الأزمان والأحوال، إنما التغيُّر يطرأ على إلحاق الفرع بالأصل والجزء بالكلِّ.

٨- المقاصد العامة متفاوتة، فأعلاها درجة الضروريات ثم الحاجيات ثم التحسينيات. وبناءً على ذلك تترتب الأحكام، فالأحكام المشروعة لحفظ الضروريات أهم الأحكام، ويليهما الأحكام المشروعة لحفظ الحاجيات، ويليهما الأحكام المشروعة لحفظ التحسينيات.

٩- الضروريات الكلية الخمس ثبتت بالاستقراء، وهي متفاوتة في الأهمية وترتيبها عند الجمهور هو حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ النسل، حفظ العقل، وحفظ المال.

١٠- أسس التشريع العامة ثلاثة تتمثل في: جلب المصلحة ودرء المفسدة، والتيسير ورفع الحرج، وإقامة العدل.

١١- الأحكام الشرعية معللة بمصالح العباد، والمصلحة هي المحافظة على مقصود الشارع من الحكم، والمفسدة هي تفويت مقصود الشارع من الحكم.

١٢- الأصل أن تراعى المصالح جميعها، فإذا لم يمكن ذلك إلا بتفويت بعضها، تقدّم المصلحة الأصلية على المصلحة التكميلية، والمصلحة الأهم على الأقل أهمية والقاعدة هي: إن المصالح إذا تعارضت يحصل أعلاها بتفويت أدناها.

١٣- الأصل أن تُدرأ المفسدات جميعها، وإن تعارضت يرتكب أخفها تفادياً لما هو أشد، والقاعدة هي: إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما، أو يرتكب أخف الضررين.

١٤- إذا تعارضت المصالح والمفاسد فلا بدّ من الموازنة بينهما والعبرة للأغلب والأكثر؛ فإن للأكثر حكم الكلِّ.

١٥- العدل في التشريع الإسلامي ليس مفهوماً نظرياً عصياً على التطبيق إنما هو مرتبط بتحقق غايات الأحكام وتجسيدها على أرض الواقع، وهو عدل مطلق بمعنى: أنه حق إنساني مشترك بقطع النظر عن جنسه ولونه ودينه، وهو كما قال الأستاذ الدريني: مستوى من المثالية لم ترق إليه أي من القوانين الوضعية في حاضرها وماضيها.

١٦- القواعد العامة تشمل القواعد التشريعية بفرعها اللفظي والمعنوي، وكلاهما من ثوابت التشريع؛ لأن مصدرها نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. وهي تعبر عن مفاهيم وحقائق مسلمة عالمية وثابتة، وهي بهذا تفرق عن القواعد القانونية التي مصدرها الإنسان بعقله، وعاداته، وأعرافه وتعتبر عن أوضاع خاصة عرفية، وإقليمية، فلا توصف بالثبات.

١٧- الأحكام القطعية هي الأحكام الشرعية المستتبطة من النصوص المفسرة والمحكمة، وهي تمثل مصالح إنسانية حقيقية ثابتة، وجاء ثباتها صوتاً للمصالح التي ترمي إليها أن يعترها تبديلاً أو تغيير.

١٨- التطور شرعاً هو صفة للتشريع الإسلامي تجعل منه قادراً على استيعاب كافة الوقائع المستجدة وإمادها بالأحكام الشرعية المناسبة وفق ضوابط مرعية.

١٩- عوامل التطور في التشريع هي على الجملة ثوابت التشريع، فهي تستلزم بطبيعتها إقامة مرفق الاجتهاد من أهله، واستمراره في كل عصر لاستباط الحلول العملية لمواجهة القضايا والمشكلات المستجدة.. وهي على الخصوص، ما امتازت به نصوص التشريع من العموم والتجرد، والكلية، والتعليل، وتعدد الأفهام، وسعة الدلالات.

٢٠- منهج القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة في تقريرهما للأحكام جاء على نحو كلي غالباً، والحكمة البالغة من ذلك أن هذه الأحكام تتعلق بمصالح إنسانية متغيرة وخاضعة لسنة التطور في الحياة البشرية. فجاء تقريرها على شكل مبادئ كلية لكي يفسح المجال واسعاً أمام المجتهدين لكي يستمدوا منها، ويفرّعوا عليها ما يناسب عصرهم وبيئاتهم من نظم

ووسائل وأحكام تفي بمصالحهم دون أن تخرج هذه التفريعات عن مضمون القواعد والكليات الثابتة.

٢١- الاجتهاد ضرورة استلزمها نصوص التشريع المتطورة طبيعياً، ولا يمكن تفعيل خاصية التطور والثبات إلا به، وهو كشف واستنباط للأحكام وليس إنشاء لها.

٢٢- ضابط الاجتهاد الاستنباطي هو البناء على أصل من الكتاب أو السنة، وكل اجتهاد يبني على غير أصل فهو غير معتبر وباطل. وضابط الاجتهاد الانتقائي هو أن يختار من آراء الفقهاء السالفين ما كان أرفق بالناس وأقرب إلى يسر الشريعة وأولى بتحقيق مقاصد التشريع. وضابط الاجتهاد التطبيقي هو نظر المجتهد في مآلات الأفعال بحيث تبقى الأحكام الشرعية محققة لمقاصدها في جميع الأحوال العادية والاستثنائية، وهذا ما تفتقر إليه القوانين الوضعية وترجو أن تصل إليه.

٢٣- يجب أن يكون المنهج العلمي في الاجتهاد متسقاً مع طبيعة التشريع الإسلامي لضمان سلامة النتائج المترتبة عليه.

٢٤- مجال التطور (محلّه) الخطاب الشرعي البليغ المعجز وذلك من جانبين: الجانب الأول: استثمار الخطاب الشرعي عن طريق صيغته ومنظومه، وعن طريق فحواه، وعن طريق علّله ومقاصده. الجانب الثاني: تطبيق الأحكام الناتجة عن الاستثمار من خلال تحقيق المناط العام والخاص.

٢٥- خاصية الثبات والتطور في التشريع تفسر شمول التشريع وكماله وتجعلنا ندرك ونتعقل شمول النصوص المحدودة للوقائع غير المحدودة.

٢٦- خاصية الثبات والتطور في التشريع تجلّي وتوضح معنى الإكمال في قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ ومعنى قول الرسول ﷺ: [ إن هذا القرآن حبل الله، وهو التور المبين، والشفاء النافع... ولا تنقضي عجائبه، ولا يخلق من كثرة الرد ].

٢٧- لا تغيّر في الأحكام الشرعية أبداً، إنّما التغيّر في الوقائع وظروفها، ولكلّ واقعة حكم واحد.

٢٨- ما من واقعة حدثت أو تحدث أو تستجد إلا وحكمها منصوص عليه في كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ إمّا نصاً مباشراً أو غير مباشر.

٢٩- النصّ المباشر أو (النصّ اللفظي) هو ما استدل على الحكم منه مباشرة دون واسطة والنصّ غير المباشر أو (النصّ المعنوي) هو ما استدل على الحكم منه بواسطة خطة تشريعية كالقياس، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، والاستحسان.

٣٠- القياس، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، والاستحسان خطط تشريعية مضبوطة تعمق مفهوم الثبات والتطور في التشريع، فهي من جهة مفعلة لميزة التطور في التشريع، فبواسطتها يكشف عن أحكام معظم الوقائع المستجدة التي ليس فيها نصّ جزئي مباشر، ومن جهة أخرى تحمي ذاتية التشريع من الهدم والتناقض وقد أخذ بها الأئمة الأربعة على تفاوت بينهم.

# التوصيات

١- توصي الباحثة بتعديل توثيق أقوال العلماء، وذلك بذكر اسم الباب أو الفصل أو الموضوع الذي ورد فيه قول العالم، وذكر رقم المسألة أو الفقرة إن وجد؛ حتى يسهل الرجوع إليه إذا احتيج إلى ذلك؛ حيث إن رقم الصفحة يختلف من طبعة إلى أخرى، ولا يختلف الموضوع ورقم المسألة.

مثال: قال الإمام الشافعي: "كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق، فيه دلالة موجودة"<sup>(١)</sup>.

٢- كما توصي الباحثة بعمل رسائل ماجستير متفرعة عن هذه الرسالة ومكملة لموضوع الثبات والتطور في التشريع مثل:-

١. العدل والعدالة في التشريع الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي.

٢. القواعد الكلية في التشريع الإسلامي بين الثبات والتطور.

٣. لغة التشريع الإسلامي بين الثبات والتطور.

أرجو أن أكون قد وقّعت فيما توصلت إليه من نتائج، وأسأل الله تعالى باسمه الأعظم أن يثبني على ما بذلت من جهد في إعداد هذا البحث المتواضع، وأن يجعله في ميزان حسناتي يوم نصب الموازين، وأسأله تعالى أن ينفع به أمتي ويكون فاتحة خير للعودة إلى تطبيق التشريع الإسلامي في كل مجالات الحياة؛ لتعود العزة والكرامة للمسلمين التي تلمت بإقصاء التشريع عن الحياة، وليحل الأمن والاستقرار محل الخوف والتهيب والضياع.

سبحان مربي العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين<sup>(٢)</sup>

(١) الشافعي: محمد بن إدريس، الرسالة، القياس، مسألة رقم: ١٣٢٦، ص ٤٧٧.

(٢) سورة الصافات، آية رقم: ١٨٠، ١٨١، ١٨٢.



## ملحق الأعلام

مرتبين حسب حروف المعجم دون اعتبار لأل التعريف، أو الكنية مثل أبو، ابن.

### ١. أبو إسحاق الفزاري:

هو إبراهيم بن محمد بن الحارث بن أسماء بن حذيفة بن خارجة بن حذيفة الفزاري. من كبار العلماء، ولد في الكوفة، وقدم دمشق وحدث بها، وكان من أصحاب الأوزاعي ومعاصريه. وصفه العلماء بـ ثقة وحافظ، روى عن يحيى بن سعيد الأنصاري، ومالك، وشعبة، والثوري وغيرهم. وروى عنه معاوية بن عمر الأزدي، والأوزاعي وابن المبارك وغيرهم. له تصانيف منها: كتاب السير في الأخبار والأحداث، منه الجزء الثاني مخطوط على الرق، وأجزاء على الكاغد، مات في بلدة المصيصة بالشام سنة ١٨٥هـ، وقيل: ١٨٦، وقيل ١٨٨هـ<sup>(١)</sup>.

### ٢. إسماعيل بن إسحاق (٢٠٠-٢٨٢هـ)

هو إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل بن حماد بن زيد الجهضمي الأزدي، فقيه على مذهب الإمام مالك، جليل التصانيف من بيت علم وفضل، قال ابن فرحون: كان بيت آل حماد بن زيد على كثرة رجالهم وشهرة أعلامهم من أجل بيوت العلم في العراق، وهم نشروا مذهب الإمام مالك هناك.

ولد القاضي إسماعيل في البصرة واستوطن بغداد، وكان من نظراء المبرد، وولي قضاء بغداد والمدائن، ثم ولي قضاء القضاة إلى أن توفي فجأة ببغداد، وكان موته هو الباعث للمبرد على تأليف كتابه (التعازي والمراثي).

روى عن سليمان بن حرب وابن المديني وغيرهم، وسمع من أبيه إسحاق، وأبي بكر بن أبي شيبة، وروى عنه خلق عظيم، وتفقه عليه أهل العراق من المالكية، له تصانيف كثيرة منها: كتاب أحكام القرآن - لم يسبق لمثله - وكتاب في القراءات، وكتاب في معاني القرآن، وله إعراب

(١) انظر: الزركلي: خير الدين، الأعلام، ط٥، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠م، ١/٥٩. ابن حجر العسقلاني: شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي، تهذيب التهذيب، ط١، دائرة المعارف النظامية، الهند، ١٣٢٥هـ، ١/١٥١-١٥٢. ابن حجر العسقلاني: شهاب الدين أحمد بن علي، تقريب التهذيب، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٦هـ=١٩٩٦م، ص ٣٢.



القرآن في خمسة وعشرين جزءاً<sup>(١)</sup>.

### ٣. جبلة بن الأيهم (ت ٦٤١هـ = ١٢٤١م)

هو جبلة بن الأيهم بن جبلة الغساني، من آل جفنة آخر ملوك الغساسنة في بادية الشام، عاش زمنًا في العصر الجاهلي، وقاتل المسلمين في دومة الجندل سنة ١٢هـ. حضر معركة اليرموك سنة ١٥ وهو على مقدمة عرب الشام من لخم وجذام وغيرهما في جيش الروم، ثم أسلم وهاجر إلى المدينة في رواية (ابن خلدون) وارتد فيها وخرج إلى بلاد الروم. وفي رواية (البلاذري) أنه ارتد في الشام بعد الواقعة المذكورة في هذا البحث في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه - ولم يزل بالقسطنطينية عند هرقل ملك الروم إلى أن توفي<sup>(٢)</sup>.

### ٤. ربيعة بن عبد الرحمن (ت ٣٦٦هـ)

هو أبو عثمان ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ مولى آل المنكدر التميمي - تيم قريش - المعروف بريبعة الرأي. وهو فقيه أهل المدينة المنورة، أدرك جماعة من الصحابة رضي الله عنهم - سمع أنس بن مالك، والسائب بن يزيد وعمامة التابعين من أهل المدينة، وعنه أخذ مالك بن أنس رضي الله عنه - وسفيان الثوري، وشعبة بن الحجاج، والليث بن سعد، توفي سنة ١٣٦هـ، وقيل غير ذلك، بالهاشمية وهي مدينة بناها السفاح بأرض الأنبار. قال مالك بن أنس: ذهبت حلوة الفقه منذ مات ربيعة الرأي<sup>(٣)</sup>.

### ٥. زياد بن الحارث الصدائي

صحابي جليل روى عنه زياد بن نعيم الحضرمي، وابنه رافع بن زياد. روي أنه أتى النبي ﷺ فبايعه على الإسلام فعلم أن جيشاً أرسله الرسول ﷺ إلى قومه فقال زياد للرسول ﷺ: أردد الجيش وأنا لك بإسلام قومي، ففعل الرسول ﷺ وفعل هو حيث أسلم قومه، فقال له رسول

(١) انظر: الزركلي: خير الدين، الأعلام، ١/٣١٠. الثعالبي: محمد بن الحسن، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ = ١٩٩٥م، ٣/١٢٣-١٢٤.

(٢) انظر: الزركلي: خير الدين، الأعلام، ٢/١١١-١١٢. ابن خلدون: عبد الرحمن، تاريخ ابن خلدون، ط ١، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ = ١٩٨١م، ٢/٣٣٧.

(٣) انظر: ابن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، دار صادر، بيروت، ٢/٢٨٨-٢٩٠. الخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي، تاريخ بغداد، دار الكتاب العربي، بيروت، ٨/٤٢٠-٤٢٧.

الله ﷺ: يا أبا صداء. إنك لمطاع في قومك فقال زياد: بل الله هو هداهم للإسلام. كان ملازماً للرسول ﷺ، روى عنه حديث نبع الماء من بين أصابعه ﷺ. وكان الرسول قد كتب له كتاباً بالإمارة على قومه؛ فلما سمع الرسول عليه الصلاة والسلام يقول: [ لا خير في الإمارة لرجل مؤمن ] ترك الإمارة.

روى له أبو داود، والترمذي، وابن ماجه حديثه الطويل الخاص بإسلام قومه، وقصة الصدقة، ونبع الماء من بين أصابع الرسول ﷺ، والأذان والإقامة، والبيئر<sup>(١)</sup>.

## ٦. سعيد بن المسيب (ت ٩١هـ)

هو أبو محمد سعيد بن المسيب بن حزن بن أبي وهب بن مخزوم القرشي المدني، أحد الفقهاء السبعة بالمدينة المنورة، وكان سيد التابعين من الطراز الأول، جمع بين الحديث والفقه والعبادة والورع. سمع سعد بن أبي وقاص الزهري وأبا هريرة رضي الله عنهما. روي عنه أنه قال: حججت أربعين حجة، وما فاتتني التكبيرة الأولى منذ خمسين سنة. توفي بالمدينة المنورة سنة إحدى وثلثين وقيل ثلاث وقيل أربع وقيل خمس وتسعين للهجرة<sup>(٢)</sup>.

## ٧. القاضي شريح (ت ٨٧هـ)

هو أبو أمية شريح بن الحارث بن قيس بن الجهم الكندي من كبار التابعين، أدرك الجاهلية، استقضىه عمر بن الخطاب رضي الله عنه - على الكوفة فأقام قاضياً خمساً وسبعين سنة لم يتعطل فيها إلا ثلاث سنين، امتنع فيها عن القضاء في فتنة ابن الزبير. كان أعلم الناس بالقضاء، ذا فطنة وذكاء ومعرفة وعقل ورصانة. في زمن الحجاج بن يوسف استعفاه من القضاء فأعفاه ولم يقض بين اثنين حتى مات.

(١) انظر: ابن حجر العسقلاني: شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي، تهذيب التهذيب، ٣/٣٥٩-٣٦٨. المزي: جمال الدين أبو الحجاج يوسف، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق الشيخ أحمد علي عبيد وحسن أحمد آغا، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ=١٩٩٤م، ٦/٣٦٢-٣٦٥.

(٢) انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان، ٢/٣٧٥-٣٧٨. الأصبهاني: أبو نعيم أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط ٣، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٠هـ، ٢/١٦١-١٧٥. ابن حجر: العسقلاني، تهذيب التهذيب، ٤/٨٨-٨٤.

توفي سنة سبع وثمانين للهجرة وهو ابن مائة سنة، وقيل غير ذلك<sup>(١)</sup>.

## ٨. القاضي ابن عبد الحكم (١٥٥هـ)

هو أبو محمد عبد الله بن عبد الحكم بن أعين بن الليث المصري، مولى امرأة من موالي عثمان بن عفان رضي الله عنه.

سمع من الإمام مالك، والليث، وعبد الرزق، والقعنبى، وابن عيينة، وغيرهم، وروى عنه ابن حبيب، وأحمد بن صالح وعبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، وغيرهم. كان فقيهاً صدوقاً، عارفاً بمذهب مالك، ذكره ابن حبان في كتاب (التقات)، وقال: كان ممن عقد على مذهب مالك وفرع على أصوله.

له تصانيف كثيرة منها: (المختصر الكبير) اختصر فيه كتب أشهب، وفيه ثمانى عشرة ألف مسألة. (والمختصر الصغير) قصره على علم الموطأ، فيه مائتان وألف مسألة، وله كتب أخرى<sup>(٢)</sup>.

## ٩. عبد الله بن المبارك (١١٨-١٨١هـ)

هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضح المروزي مولى بني حنظلة، وكان قد جمع بين العلم والزهد. تفقه على سفيان الثوري ومالك بن أنس رضي الله عنهما - وروى عنه الموطأ، وكان محباً للخلوة شديد التورع. ومن كلامه: تعلمنا العلم للدنيا فدلنا على ترك الدنيا. توفي في رمضان سنة إحدى وثمانين ومائة، وقيل اثنتين وثمانين ومائة<sup>(٣)</sup>.

## ١٠. العرياض بن سارية

هو العرياض بن سارية السلمي، كنيته أبو نجيح، صحابي كان من أهل الصفة، نزل حمص، وتوفي سنة ٧٥هـ<sup>(٤)</sup>.

(١) انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٢/٤٦٠-٤٦٣.

(٢) انظر: الثعالبي: محمد بن الحسن، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ٣/١١٣. المزني، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ١٠/٢٧١-٢٧٣.

(٣) انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان، ٣/٣٢-٣٤.

(٤) انظر: العسقلاني: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ٧/١٧٤. العسقلاني: ابن حجر، تقريب التهذيب، ٢/١٧.

## ١١. ابن العربي

هو محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد المعروف بابن العربي المعافري الأشبيلي المالكي، ويكنى أبا بكر، كان مولده سنة ٤٦٨ هـ. له مصنّفات كثيرة منها: أحكام القرآن، كتاب المسالك في شرح موطأ مالك، والقواصم والعواصم، وعارضة الأحوذ في شرح الترمذي. ومن تلاميذه القاضي أبو الفضل عياض، توفي سنة ٥٤٣ هـ، ودفن في مدينة فاس بالمغرب<sup>(١)</sup>.

## ١٢. يحيى بن سعيد الأنصاري

هو يحيى بن سعيد بن قيس بن عمر بن سهل بن ثعلبة، أبو سعيد الأنصاري المدني. سمع من مالك بن أنس، والسائب بن يزيد، وسعيد بن المسيب، والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، وغيرهم. روى عنه هشام بن عروة، ومالك بن أنس، وابن جريج، وشعبة، والثوري، والليث بن سعد، وسفيان بن عيينة، وعبد الله بن المبارك، كان يتولى القضاء بالمدينة المنورة، فأقدمه الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور العراق وولاه القضاء بالهاشمية. عن ابن عيينة قال: كان محدثو الحجاز ابن شهاب، وابن جريج، ويحيى بن سعيد يجيئون بالحديث على وجهه.

ويحيى بن سعيد مدني تابعي ثقة، توفي بالهاشمية سنة ١٤٣ هـ<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٢٩٦/٤-٢٩٧. ابن العربي، أحكام القرآن، ١/٤-٧.

(٢) انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ١٠١/١٤-١٠٦.

## فهارس البحث

- ❖ فهرس الآيات القرآنية الكريمة
- ❖ فهرس الأحاديث النبوية الشريفة
- ❖ فهرس الآثار
- ❖ فهرس المصادر والمراجع
- ❖ فهرس الموضوعات

# فهرس الآيات القرآنية الكريمة

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا	٣٩	الحج	٥٠
أفرأيت من اتخذ إليه هواه..	٢٣	الجاثية	١٥٦
أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها..	٢٤	محمد	١١٢
أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله...	٨٢	النساء	١١٢
إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم..	٢٩	النساء	١٤١
ألا له الخلق والأمر...	٥٤	الأعراف	١٠
ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير	١٤	الملك	١٠
أما السفينة فكانت لمساكين...	١٧٩	الكهف	٦٣
إن الحكم إلا لله...	٦٧،٤٠	يوسف	١١،١٢، ١٥٢
إن الله يأمر بالعدل والإحسان	٩٠	النحل	٧١،١٣٧
إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم..	٩	الإسراء	١٤٤
إننا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله..	١٠٥	النساء	١٨٤
إننا أنزلناه قرآناً عربياً	٢	يوسف	٤٠
إننا جعلناه قرآناً عربياً	٣	الزخرف	٤٠
إننا نحن نزلنا الذكر وإننا له لحافظون	٩	الحجر	٢٩،٣٠،٤١
إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس..	٩٠	المائدة	٢٠١
إنما الصدقات للفقراء والمساكين..	٦٠	التوبة	١٨٧،١٨٨
إنما المؤمنون إخوة	١٠	الحجرات	١٣١
بما استحفظوا من كتاب الله	٤٤	المائدة	٣٠
ترميمهم بحجارة من سجيل	٤	الفيل	٤٧
تلك حدود الله فلا تعتدوها...	٢٢٩	البقرة	١٥٨
ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها	١٨	الجاثية	٣
حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم...	٢٣	النساء	١٢٤،١٤٨
الر، كتاب أحكمت آياته ثم فصلت	١	هود	٢٩
ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه	١٩١	آل عمران	٤٨
رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة	١٦٥	النساء	٥٠

الصفحة	السورة	رقمها	الآية
١٠٣، ٨٧، ٢٠٤	النور	٢	الزانية والزاني فاجلدوا...
٩٨	البقرة	١٣٨	صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة..
٧٧	النحل	٢٦	فأتى الله بنيانهم من القواعد
٢٠٥، ٢٠٤	النساء	٢٥	فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ..
١٢٢، ٣١	الروم	٣٠	فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها
١١٢	النساء	٥٩	فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول...
١١٣	مريم	٩٧	فإنما يسرناه بلسانك لتبشّر به..
٦٤	التغابن	١٦	فاتقوا الله ما استطعتم..
١١٣	النحل	٤٣	فستلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون
١٣١	آل عمران	١٥٩	فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم..
٨٨	ص	٧٣	فسجد الملائكة كلهم أجمعون
٨٨	الحجر	٣٠	فسجد الملائكة كلهم أجمعون
١٨٦، ١٦٩	البقرة	١٧٣	فمن اضطر غير باغ ولا عاد..
١٢٥	البقرة	١٨٥	فمن شهد منكم الشهر فليصمه...
١٢٥	البقرة	١٨٤	فمن كان منكم مريضاً أو على سفر..
١٨٥	النساء	١٤	فمن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده
٦٣	الكهف	٧١	فانطلقا حتى إذا ركبا في السفينة
١١	النحل	٣٥	فهل على الرسل إلا البلاغ المبين
٤٠	الزمر	٢٨	قرآناً عربياً غير ذي عوج
١١	فصلت	٦	قل إنما أنا بشرٌ مثلكم
١١	الأعراف	١٨٨	قل لا أملك لنفسي ضراً ولا نفعاً
١٢١، ٩٨	الكهف	١٠٩	قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي..
١٩	الإسراء	٩٥	قل لو كان في الأرض ملائكة...
٣٠	هود	١	كتاب أحكمت آياته ثم فصلت
٤٨	النور	٥٨	كذلك يبين الله لكم الآيات
١٦٥	آل عمران	١١٠	كنتم خير أمة أخرجت للناس...
١٥٧	الحشر	٩	كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم
٩١، ١١	يونس	٦٤	لا تبدل لكلمات الله ذلك..
٢٩	فصلت	٤٢	لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
لا يكلف الله نفساً إلا وسعها	٢٨٦	البقرة	١٩
لسان الذي يلحدون أعجمي	١٠٣	النحل	٤٠
لكل جعلنا منكم شرعةً ومنهاجاً	٤٨	المائدة	٤
ليس على الضعفاء ولا على المرضى	٩١	التوبة	٦٥
ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله...	٧	الحشر	١٣٤
ما فرطنا في الكتاب من شيء	٣٨	الأنعام	١٠٩، ١٥ ١٨٢
ما كان محمد أباً أحد من رجالكم...	٤٠	الأحزاب	١٢٢، ١٣
ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج	٦	المائدة	٥٠
من يطع الرسول فقد أطاع الله...	٨٠	النساء	١٨٥
نزل به الروح الأمين، على قلبك لتكون من المنذرين، بلسان عربي مبين	-١٩٣ ١٩٥	الشعراء	٤٠
هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم	٢	الحشر	٢٠١
وأتوا النساء صدقاتهن نحلةً	٤	النساء	١٤٨
وأتوهم من مال الله الذي آتاكم..	٣٣	النور	١٦٠، ١٥٧
وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل..	١٢٧	البقرة	٧٧
وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل	٥٨	النساء	١٣١، ٧١ ١٣٧
وإذا قتلتم فاعدلوا	١٥٢	الأنعام	٧١
وأرسل عليهم طيراً أبابيل	٣	الفيل	٤٧
وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة	٨٣، ٤٣	البقرة	٨٨، ٧٨
وأمرهم شورى بينهم	٣٨	الشورى	١٣١
وأن احكم بينهم بما أنزل الله...	٤٩	المائدة	١٣١
وإن تبتم فلکم رؤوس أموالکم...	٢٧٩	البقرة	
إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر	٤٥	العنكبوت	١٦٠، ٥٠
وإن عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به..	١٢٦	النحل	١٣٣
وأننا كنا نقعد منها مقاعد للسمع..	٩	الجن	٢٣٧
وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم	٤٤	النحل	١٠٩
واعصموا بحبل الله جميعاً..	١٠٣	آل عمران	٩٦
واعلموا أنما غنمتم من شيء..	٤١	الأنفال	٥٨



الصفحة	السورة	رقمها	الآية
١٨٦	النحل	٨	والخيل والبغال والحمير لتركبوها..
٨٧	النور	٤	والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا...
١١٥، ١٠٣، ١١٨، ١١٧ ١٢٨	المائدة	٣٨	والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما
١٢٩	المائدة	٥	والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب..
١٥٠	البقرة	٢٣٣	والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين
١٩٦	المائدة	٢	وتعاونوا على البر والتقوى..
٣١	الأنعام	١١٥	وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً
١٣٣	الشورى	٤٠	وجزاء سيئة سيئة مثلها
١٥٠	الأحقاف	١٥	وحمله وفصاله ثلاثون شهراً..
٢٠٠	يس	٧٨	وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه..
٨٤	النساء	١٩	وعاشروهن بالمعروف
١٢٥	البقرة	١٨٤	وعلى الذين يطيقونه فدية..
١٥٩، ١٥٧	الذاريات	١٩	وفي أموالهم حق للسائل والمحروم..
١٠١	نوح	١٤	وقد خلقكم أطواراً
٧٩	الأنعام	١١٩	وقد فصل لكم ما حرم عليكم
٧١	الشورى	١٥	وقل آمنتم بما أنزل الله من كتاب
١٥٧	النساء	٥	ولا تؤتوا السفهاء أموالكم..
١٥٩	الأنعام	١٢١	ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
٢١٢، ١٠٣	الأنعام	١٦٤	ولا تزر وازرة وزر أخرى..
١٨٥	الأنعام	١٥١	ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق..
١٩٣	الإسراء	٣٦	ولا تقف ما ليس لك به علم...
٩٦	الأنفال	٨	ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم..
٩٥، ٧٢، ٧١	المائدة	٨	ولا يجرمكم شأن قوم...
١١٣	القمر	٢٢، ١٧	ولقد يسترنا القرآن للذكر فهل من مدكر
٥٠	البقرة	١٧٩	ولكم في القصص حياة..
٨٨	آل عمران	٩٧	ولله على الناس حج البيت
٨٤	البقرة	٢٢٨	ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف
١٥٦، ٦١	المؤمنون	٧١	ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض

الصفحة	السورة	رقمها	الآية
١٥٧، ١٠٣	النساء	٢٩	يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل..
١٦٠، ١٥٧	آل عمران	١٣٠	يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة..
٤٨	فاطر	١٥	يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله
٢٣	إبراهيم	٢٧	يثبتُ الله الذين آمنوا بالقول الثابت..
٦٥	النساء	٢٨	يريد الله أن يخفف عنكم...
٩٥، ٦٥	البقرة	١٨٥	يريدُ الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
٦٤	البقرة	٢١٩	يسئلونك عن الخمر والميسر
٢٣	الرعد	٣٩	يمحو الله ما يشاء ويثبت
١٦، ١٠، هـ، ١٠٤، ٩٤،	المائدة	٣	اليوم أكملت لكم دينكم

الصفحة	طرف الحديث الشريف
١٤١	غلا السعر على عهد رسو الله ﷺ فقالوا:..
١١٢	... فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين..
١١١	... قد تركتم على البيضاء ليلها كنهارها..
١٣٣	كل المسلم على المسلم حرام..
١٣٣	كل قرض جرّ منفعة فهو وجه من ..
١٣٣	كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام
١٣١	كلكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيته
١٦٠	لا تدخل الملائكة بيوتا..
٢٢٠	لا تسافر المرأة ثلاثاً إلا ومعها..
١١٧، ١١٥	لا تقطع الأيدي في الغزو..
١٢٨	
١٥٩	لا زكاة في مال قيل أن يحول..
٨٣، ٧٩، ٥١	لا ضرر ولا ضرار
١٨٦، ١٠٣	
٢٢٠	لا يخلون رجل بامرأة إلا..
١٣٦	لا يقضين حكم بين اثنتين..
١٣٤	ليست بنجس إنها من الطوائف عليكم والطوائف
٦٦	ما خيّر بين أمرين قط إلا..
٨٤	ما رأى المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن..
١٩٧-١٩٦	مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم
١٣٣، ٣٢	من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ
١٨٦	من أسلف في شيء، ففي كيل معلوم...
٢٢٩	من استأجر أجيراً فليعلمه أجره..
هامش ص ٣٧	من صام رمضان ثم أتبعه ستاً من شوال
٣٢	من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو ردّ
١١١	من قرأ القرآن فقد استدرج النبوة
٦٨	هلك المتطعون
٣٣	وعظنا رسول الله ﷺ موعظةً ... فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين..

الصفحة	طرف الحديث الشريف
١١١	يَوْمَ الْقَوْمِ أَقْرؤُهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ
١٧٦	يَا أَبَا ذَرٍّ إِنَّي أَرَاكَ ضَعِيفًا
٩٠	يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي قَدْ كُنْتُ أَذْنَتُ لَكُمْ فِي الْاسْتِمْتَاعِ..
٦٨	يَا مَعَاذَ: أَفْتَانُ أَنْتَ؟
٥١	يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ
١٢٥	يَحْرَمُ مِنَ الرِّضَاعَةِ مَا يَحْرَمُ مِنَ الْوَلَادَةِ
١٩٣	يَدُ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ
٦٦	يَسْرًا وَلَا تَعْسَرًا، وَبَشْرًا وَلَا تَنْفَرًا..

## فهرس الآثار

الصفحة	الراوي	طرف الأثر
١٩٢	عمر بن الخطاب	اقض بما في كتاب الله
٣٧	عمر بن الخطاب	إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء
٣٦	عبد الله بن مسعود	إني لأدع الأضحى وإني لموسر.. مخافة أن يرى جيراني أنه ختم علي
٣٤	عمر بن عبد العزيز	أيها الناس! إنه ليس بعد نبيكم نبي، ولا بعد كتابكم كتاب...
٣٤	عمر بن الخطاب	أيها الناس! قد سنت لكم السنن، وفرضت لكم الفرائض..
٥٩	معاذ بن جبل	انتوني بخميص أو لبيس أخذه منكم..
١٤٥	عمر بن الخطاب	ثم قس الأمور
٣٦	حذيفة بن أسيد	رأيت أبا بكر وعمر وما يضحيان
٣٤	عمر بن عبد العزيز	سن رسول الله ﷺ وولاية الأمر من بعده سنناً، الأخذ بها...
٣٦	ابن جريج	فخشي عثمان أن يظن جهال الناس أنما الصلاة ركعتين..
٢٠٨	عمر بن الخطاب	فلو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم به...
١١١	عبد الله بن مسعود	ومن أراد العلم فليثور القرآن..

# فائمة المصادر والمراجع

## □ القرآن الكريم وعلومه:-

١. القرآن الكريم.
٢. البيضاوي: ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر الشيرازي، تفسير البيضاوي المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل، امج، دار الفكر، ١٤٠٢هـ=١٩٨٢م.
٣. خان: صديق حسن، فتح البيان في مقاصد القرآن، ٤مج، دار الفكر العربي.
٤. رضا: محمد رشيد، تفسير المنار، ١٢مج، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م.
٥. السمرقندي: نصر بن محمد بن أحمد، أبو الليث، تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم، ٣مج، تحقيق وتعليق محب الدين عمر بن حمد الله العمروي، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦هـ=١٩٩٦م.
٦. الشعراوي: محمد متولي، تفسير الشعراوي، مطابع أخبار اليوم التجارية.
٧. الشوكاني: محمد بن علي، فتح القدير، ٥مج، دار الفكر.
٨. الصابوني: محمد علي، صفوة التفاسير، ٣مج، ط٩، دار الصابوني، القاهرة.
٩. القرطبي: أبو عبد الله محمد، الجامع لأحكام القرآن، ١٠مج، ط٢.
١٠. قطب: سيد، في ظلال القرآن، ٦مج، ط٩، دار الشروق، بيروت، ١٤٠٠هـ=١٩٨٠م.
١١. ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل القرشي، تفسير ابن كثير، ٤مج، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ=١٩٨١م.
١٢. النيسابوري: أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، ٤مج، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ=١٩٩٤م.

## □ كتب الحديث الشريف

١٣. العظيم آبادي: أبو الطيب محمد شمس الحق، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ٣مج، ط٣، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ=١٩٧٩م.
١٤. الألباني: محمد ناصر الدين، صحيح سنن ابن ماجه، ٢مج، ط٣، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م.
١٥. الألباني: محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، ٩مج، ط٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م.
١٦. الألباني: محمد ناصر الدين، صحيح سنن أبي داود، ٣مج، ط١، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، ١٤٠٩هـ=١٩٨٩م.

١٧. الألباني: محمد ناصر الدين، صحيح سنن النسائي، ٣مج، ط١، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، ١٤٠٩هـ=١٩٨٨م.
١٨. الألباني: محمد ناصر الدين، صحيح سنن الترمذي، ٣مج، ط١، مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م.
١٩. البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ٦مج، المكتبة العصرية، بيروت.
٢٠. البيهقي: السنن الكبرى، ٩مج، دار صادر، بيروت.
٢١. الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى، الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي، ٥مج، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٢٢. الحاكم: أبو عبد الله محمد النيسابوري، المستدرک علی الصحيحین، ٤مج، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ=١٩٧٨م.
٢٣. الدارقطني: علي بن عمر، سنن الدارقطني، ٢مج، عالم الكتب، بيروت.
٢٤. أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، سنن أبي داود، ٤مج، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٢٥. الدارمي: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن، سنن الدارمي، ٢مج، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٦. ابن رجب الحنبلي: زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين بن أحمد، جامع العلوم والحكم، دار عمر بن الخطاب، الإسكندرية.
٢٧. الزيلعي: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف الحنفي، نصب الراية لأحاديث الهداية، ٤مج، المركز الإسلامي للطباعة والنشر.
٢٨. الشوكاني: محمد بن علي بن محمد، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، ٤مج، مكتبة دار التراث، القاهرة.
٢٩. ابن أبي شيبة: عبد الله بن محمد، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، ٨مج، تحقيق الأستاذ عامر العمري الأعظمي.
٣٠. الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام، المصنف، ٢مج، ط٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ=١٩٨٣م.
٣١. الأمير الصنعاني: محمد بن إسماعيل الكحلاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، ٢مج، دار الفكر.
٣٢. الطبراني: أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، ١٠مج، ط٢.

٣٣. ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ٢٦مج.
٣٤. ابن عبد البر: أبو عمر يوسف، جامع بيان العلم وفضله، ١مج، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨هـ=١٩٧٨م.
٣٥. العجلوني: إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، ٢مج، ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٣٦. ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٤مج، المكتبة السلفية.
٣٧. ابن ماجه: أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، ٢مج.
٣٨. مالك بن أنس: الموطأ، ٢مج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٦هـ=١٩٨٥م.
٣٩. مسلم: أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ٥مج، دار الفكر.
٤٠. النسائي: سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي، ٤مج، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٤٨هـ=١٩٣٠م.
٤١. النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، ٩مج، ط٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٢هـ=١٩٧٢م.
٤٢. النووي: محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف، شرح الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية، المكتبة التوفيقية.
٤٣. الهندي: علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين، كنز العمال في سنن الأئمة والأفعال، ١٨مج، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م.

## □ كتب أصول الفقه والقواعد الفقهية

### أولاً: الكتب القديمة (المصادر)

٤٤. الأسنوي: جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، ١مج، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٠هـ=١٩٨٠م.
٤٥. الأمدي: سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، ٢مج.
٤٦. الأصفهاني: شمس الدين محمود بن عبد الرحمن، شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول، ٢مج، ط١، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢٠هـ=١٩٩٩م.
٤٧. الأنصاري: عبد العلي محمد بن نظام الدين، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ٢مج، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت.



٤٨. أمير بادشاه: محمد أمين، تيسير التحرير، ٤مج، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٠هـ.
٤٩. البخاري: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ٤مج، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م.
٥٠. البزدوي: أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، أصول فخر الإسلام (البزدوي) مع كشف الأسرار، ٤مج، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م.
٥١. التركي: عبد الله بن عبد المحسن، أصول مذهب الإمام أحمد، ١مج، ط٢، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ١٣٩٧هـ=١٩٧٧م.
٥٢. التفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله، التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، ٢مج، ط١، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م.
٥٣. ابن تيمية: أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ٢مج، تحقيق وتعليق د. ناصر عبد الكريم العقل، ط٢، دار إشبيلية، الرياض، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م.
٥٤. ابن تيمية: تقي الدين أحمد، الحسبة في الإسلام، ط١، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٤٠٠هـ.
٥٥. ابن تيمية: شيخ الإسلام أحمد، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ٣٢مج، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم القاصمي الحنبلي.
٥٦. الجويني: أبو المعالي عبد الملك بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، ١مج، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م.
٥٧. ابن حزم الظاهري: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، الإحكام في أصول الأحكام، ٢مج، دار الكتب العلمية، بيروت.
٥٨. ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، مراتب الإجماع، ط١، دار زاهد القدسي.
٥٩. الحلبي: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير شرح التحرير في أصول الفقه، ٣مج، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ=١٩٩٩م.
٦٠. الحموي: أحمد بن محمد الحنفي، غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، ٤مج، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م.
٦١. الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم أصول الفقه، ٦مج، دراسة وتحقيق د. طه جابر فياض العلواني، ط٣، مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م.
٦٢. الرافعي: عبد الكريم بن حمد، فتح العزيز شرح الوجيز أسفل المجموع للنووي، ٢٠مج، دار الفكر.

٦٣. الزركشي: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي، البحر المحيط، ٦مج، ط١،  
وزارة الشؤون والأوقاف الإسلامية، الكويت، ١٤٠٩هـ=١٩٨٨م.
٦٤. الزنجاني: أبو المناقب شهاب الدين محمد بن أحمد، تخريج الفروع على الأصول، ١مج،  
تحقيق وتعليق د. محمد أديب صالح، ط٣، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٩هـ=١٩٧٩م.
٦٥. ابن السبكي: شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع أعلى حاشية العطار، ٢مج، دار  
الكتب العلمية، بيروت.
٦٦. السبكي: علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج، ٣مج، ط١، دار الكتب العلمية،  
بيروت، ١٤٠٤هـ=١٩٨٤م.
٦٧. السرخسي: أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، ٢مج، تحقيق أبو الوفا  
الأفغاني، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٣هـ=١٩٧٣م.
٦٨. السمعاني: أبو المظفر، قواطع الأدلة في الأصول، ١مج، تحقيق محمد حسن هيتو، ط١،  
مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٧هـ=١٩٩٦م.
٦٩. السيوطي: الشيخ جلال الدين عبد الرحمن، الاجتهاد، الرد على من أخذ إلى الأرض وجهل  
أن الاجتهاد في كل عصر فرض، تحقيق ودراسة د. فؤاد عبد المنعم أحمد، مؤسسة شباب  
الجامعة، الإسكندرية، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م.
٧٠. السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية.
٧١. الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم، الموافقات، ٦مج، ط١، دار ابن عفان، السعودية، الخبر،  
١٤١٧هـ=١٩٩٧م.
٧٢. الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، كتاب الاعتصام، ١مج،  
ط١، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤١٦هـ=١٩٩٦م.
٧٣. الشافعي: محمد بن إدريس، الرسالة، ١مج، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، ١٣٠٩هـ.
٧٤. الشوكاني: محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ١  
مج، دار الكتب العلمية، بيروت.
٧٥. الشيرازي: أبو إسحاق إبراهيم، شرح اللمع، ٢مج، تحقيق عبد المجيد تركي، ط١، دار  
الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م.
٧٦. صدر الشريعة: عبيد الله بن مسعود المحبوبي، التوضيح شرح التنقيح، متن كتاب التلويح  
إلى كشف حقائق التنقيح، ٢مج، ط١، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ١٤١٩هـ=  
١٩٩٨م.

٧٧. الأمير الصنعاني: محمد بن إسماعيل، أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الأمل، تحقيق حسين بن أحمد السباعي وحسن محمد الأهدل، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م.
٧٨. ابن الطيّب: أبو الحسن محمد بن علي المعتزلي، المعتمد في أصول الفقه، ٢مج، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ=١٩٨٣م.
٧٩. ابن عابدين: محمد أمين أفندي، مجموعة رسائل ابن عابدين، ١مج، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٨٠. ابن عبد السلام: أبو محمد عز الدين عبد العزيز السلمى، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ١مج، دار الكتب العلمية، بيروت.
٨١. الغزالي: أبو حامد محمد، المستصفى من علم الأصول، ٢مج، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت.
٨٢. الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد، المنخول من تعليقات الأصول، ١مج، ط٣، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م.
٨٣. ابن قدامة المقدسي: موفق الدين عبد الله بن أحمد، روضة الناظر وجنة المناظر، ١مج، دار الفكر العربي.
٨٤. القرافي: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، ١مج، تحقيق طه عبد الرؤوف، ط١، مكتبة الكليات الأزهرية، دار الفكر، القاهرة، ١٣٩٣هـ=١٩٧٣م.
٨٥. القرافي: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن أحمد الصنهاجي، الفروق، ٢مج.
٨٦. ابن قيم الجوزية: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ٢مج، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤هـ=١٩٩٣م.
٨٧. ابن قيم الجوزية: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ١مج، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨هـ=١٩٧٨م.
٨٨. ابن قيم الجوزية: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ=١٩٩٥م.
٨٩. ابن قيم الجوزية: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ١مج، دار الكتب العلمية، بيروت.
٩٠. ابن نجيم: زين العابدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر، ١مج، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ=١٩٨٠م.

## ثانياً: الكتب الحديثة (المراجع)

٩١. الأشقر: عمر سليمان عبد الله، نظرات في أصول الفقه، ط١، دار النفائس، الأردن، ١٤١٩ هـ=١٩٩٩م.
٩٢. الأيوبي: محمد هشام، الاجتهاد ومقتضيات العصر، دار الفكر، عمان، الأردن.
٩٣. باز: سليم رستم، شرح مجلة الأحكام العدلية، ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
٩٤. بدران: بدران أبو العينين، أصول الفقه الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٨٤م.
٩٥. بدران: بدران أبو العينين، بيان النصوص التشريعية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٨٢م.
٩٦. البرهاني: محمد هشام، سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، تصوير ١٩٩٥م، عن ط١، ١٤٠٦هـ=١٩٨٥م.
٩٧. البغا: مصطفى ديب، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ط٢، دار القلم، دمشق وبيروت، ١٤١٣هـ=١٩٩٣م.
٩٨. البورنوي: محمد صدقي بن أحمد، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ=١٩٨٣م.
٩٩. البوطي: محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ط٤، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٢هـ=١٩٨٢م.
١٠٠. جريشة: علي محمد، المشروعية الإسلامية العليا، ط١، مكتبة وهبة، شارع الجمهورية بعابدين، ١٣٩٦هـ=١٩٧٦م.
١٠١. حسب الله: علي، أصول التشريع الإسلامي، ط٣، دار المعارف، مصر، ١٣٨٣هـ=١٩٦٤م.
١٠٢. حمّادي: إدريس، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٤م.
١٠٣. حمّادي: إدريس، المنهج الأصولي في فقه الخطاب، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٨م.
١٠٤. الخادمي: نور الدين، المصلحة المرسلّة حقيقتها وضوابطها، ط١، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢١هـ=٢٠٠٠م.

١٠٥. خَلاَف: عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ط٧، مكتبة الدعوة الإسلامية، شباب الأزهر، ١٣٧٦هـ=١٩٥٦م.
١٠٦. الخن: مصطفى سعيد، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ط٧، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٨هـ=١٩٩٨م.
١٠٧. الدريني: محمد فتحي، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، ٢مج، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤هـ=١٩٩٤م.
١٠٨. الدريني: فتحي، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٧هـ=١٩٩٧م.
١٠٩. الدريني: فتحي، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، ٢مج، ط١، دار فتيبة، دمشق، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م.
١١٠. الدريني: محمد فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ط٣، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م.
١١١. الدريني: فتحي، نظرية التصف في استعمال الحق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٧هـ=١٩٧٧م.
١١٢. الدواليبي: معروف، المدخل إلى علم أصول الفقه، ط٢، ١٩٥٩م.
١١٣. الريسوني: أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط١، دار الكلمة، المنصورة، مصر، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م.
١١٤. الزحيلي: وهبة، أصول الفقه الإسلامي، ٢مج، ط٢، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ١٤١٨هـ=١٩٩٨م.
١١٥. الزرقا: مصطفى أحمد، الاستصلاح والمصالح المرسله في الشريعة الإسلامية، ط١، دار القلم، دمشق، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م.
١١٦. الزرقا: أحمد محمد، شرح القواعد الفقهية، ط٢، دار القلم، دمشق، ١٤٠٩هـ=١٩٨٩م.
١١٧. أبو زهرة: محمد، أصول الفقه، دار الفكر العربي.
١١٨. أبو زهرة: محمد، ابن حنبل، دار الفكر العربي.
١١٩. أبو زهرة: محمد، أبو حنيفة، ط٢، دار الفكر العربي.
١٢٠. أبو زهرة: محمد، مالك، ط٢، دار الفكر العربي.
١٢١. زيدان: عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م.
١٢٢. سراج: محمد، أصول الفقه الإسلامي، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٤١٨هـ=١٩٩٨م.

١٢٣. السرطاوي: علي محمد مصلح، مبدأ المشروعية في الشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراه.
١٢٤. سلقيني: إبراهيم محمد، الميسر في أصول الفقه الإسلامي، ط١، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ١٤١١هـ=١٩٩١م.
١٢٥. السفيناني: عابد بن محمد، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، ط١، مكتبة المنار، مكة المكرمة، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م.
١٢٦. شلبي: محمد مصطفى، أصول الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م.
١٢٧. صالح: محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ط٣، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٤هـ=١٩٨٤م.
١٢٨. ابن عاشور: محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، ط١، الشركة التونسية، تونس، ١٩٧٨م.
١٢٩. العالم: يوسف حامد، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٤١٢هـ=١٩٩١م.
١٣٠. عبد العزيز: أمير، أصول الفقه الإسلامي، ط١، دار السلام، ١٤١٧هـ=١٩٩٧م.
١٣١. العجم: رفيق، الأصول الإسلامية منهجها وأبعادها، ط١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٣م.
١٣٢. العمري: نادية شريف، الاجتهاد في الإسلام، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١هـ=١٩٨١م.
١٣٣. الفاسي: علّال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء، ١٩٧٩م.
١٣٤. فضل الله: مهدي، الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٧م.
١٣٥. القرضاوي: يوسف، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ط٢، دار القلم، الكويت، ١٤١٠هـ=١٩٨٩م.
١٣٦. القرضاوي: يوسف، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانتقراط، ط٢، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمان، ١٤١٨هـ=١٩٩٨م.
١٣٧. القرضاوي: يوسف، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م.

١٣٨. القرضاوي: يوسف، عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، ط٣، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١٩هـ=١٩٩٩م.
١٣٩. القرضاوي: يوسف، في فقه الأولويات، ط٣، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١٩هـ=١٩٩٩م.
١٤٠. منصور: محمد سعيد شحاته، الأدلة العقلية وعلاقتها بالنقلية عند الأصوليين، ط١، الدار السودانية للكتب.
١٤١. الندوي: علي أحمد، القواعد الفقهية، ط٢، دار القلم، دمشق، ١٤١٢هـ=١٩٩١م.
١٤٢. اليوبي: محمد سعد بن أحمد بن مسعود، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ط١، دار الهجرة، الرياض، ١٤١٨هـ=١٩٩٨م.

### □ كتب الفقه

#### أولاً: المذاهب الفقهية

##### أ. الفقه الحنفي:

١٤٣. السرخسي: شمس الدين، المبسوط، ٤ مج، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م.
١٤٤. ابن سلام: أبو عبيد القاسم، كتاب الأموال، تحقيق وتعليق محمد خليل هراس، ط٣، مكتبة الكليات الأزهرية، دار الفكر، القاهرة، ١٤٠١هـ=١٩٨١م.
١٤٥. العيني: أبو محمد محمود بن أحمد، البناية في شرح الهداية، ١٠ مج، ط١، دار الفكر، ١٤٠١هـ=١٩٨١م.
١٤٦. القاضي: أبو يوسف، كتاب الخراج، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٩هـ=١٩٧٩م.
١٤٧. الكاساني: علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ٤ مج، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م.
١٤٨. ابن مودود: عبد الله بن محمود، الاختيار لتعليل المختار، ٢ مج، ط٣، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٥هـ=١٩٧٥م.
١٤٩. ابن الهمام: الشيخ كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، شرح فتح القدير، ١٠ مج، ط١، دار صادر، بيروت، ١٣١٦هـ.

##### ب. الفقه المالكي:

١٥٠. ابن أنس: مالك، المدونة الكبرى رواية الإمام سحنون بن سعيد التتوخي، ٤ مج، ط٢، دار الفكر، ١٤٠٠هـ=١٩٨٠م.
١٥١. الدردير: أبو البركات أحمد، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، ٤ مج، دار إحياء الكتب العربية.

١٥٢. الدسوقي: شمس الدين محمد عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ٤مج، دار إحياء الكتب العربية.
١٥٣. ابن رشد: محمد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ٢مج، ط٦، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٣هـ=١٩٨٣م.
١٥٤. ابن العربي: أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، ٤مج، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة ودار الجيل، بيروت، ١٤٠٧هـ=١٩٨٧م.
١٥٥. ابن فرحون: برهان الدين أبو الوفاء إبراهيم، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ٢مج، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ج. الفقه الشافعي:
١٥٦. الشافعي: محمد بن إدريس، الأم، ٥مج، ط٢، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٣هـ=١٩٧٣م.
١٥٧. الشيرازي: أبو إسحاق، المذهب في فقه الإمام الشافعي، ٦مج، تحقيق د. محمد الزحيلي، ط١، دار القلم، دمشق، دار الشامية، بيروت، ١٤١٢هـ=١٩٩٢م.
١٥٨. النووي: محيي الدين، شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين ضمن كتاب قليوبي وعميرة، ٤مج، دار إحياء الكتب العربية، مصر.
١٥٩. النووي: أبو زكريا محيي الدين بن شرف، المجموع شرح المذهب، ٢٠مج، دار الفكر.
- د. الفقه الحنبلي:
١٦٠. البهوتي: منصور بن يونس إدريس، كشف القناع عن متن الإقناع، ٦مج، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢هـ=١٩٨٢م.
١٦١. الحنبلي: مرعي بن يوسف، غاية المنتهى في الجمع بين الإقناع والمنتهى، ٢مج، ط١.
١٦٢. ابن قدامة: موفق الدين عبد الله، الكافي في فقه الإمام أحمد، ٤مج، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤هـ=١٩٩٤م.
١٦٣. ابن قدامة: موفق الدين وشمس الدين، الشرح الكبير مع المغني، ٤مج، طبعة جديدة بالأوفست، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٣هـ=١٩٨٣م.
١٦٤. ابن قدامة: موفق الدين وشمس الدين، المغني مع الشرح الكبير، ٤مج، طبعة جديدة بالأوفست، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٣هـ=١٩٨٣م.
١٦٥. ابن مفلح: شمس الدين المقدسي أبو عبيد الله محمد، كتاب الفروع، ط٣، عالم الكتب، بيروت، ١٣٨٨هـ=١٩٦٧م.
١٦٦. ابن النجار: تقي الدين الفتوح الحنبلي، منتهى الإرادات، ٢مج، تحقيق عبد الغني عبد الخالق، عالم الكتب.



هـ. الفقه الظاهري:

١٦٧. ابن حزم الأندلسي: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، المحلى، ٨ مج، دار الفكر.
- ثانياً: الكتب الحديثة (المراجع):
١٦٨. إبراهيم: إبراهيم عبد الرحمن، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، ط١، مكتبة دار الثقافة، عمان، ١٩٩٩م.
١٦٩. إسماعيل: شعبان محمد، التشريع الإسلامي مصادره وأطواره، ط٢، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م.
١٧٠. اشبير: محمد عثمان، فقه معاملات (٢)، ط١، منشورات جامعة القدس المفتوحة، ١٩٩٧م.
١٧١. الأشقر: عمر سليمان، تاريخ الفقه الإسلامي، ط١، مكتبة الفلاح، بيروت، ١٤٠٢هـ=١٩٨٢م.
١٧٢. بدران: بدران أبو العينين، الشريعة الإسلامية تاريخها ونظرية الملكية والعقود، ط١، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٨٦م.
١٧٣. بروي: محمود عبد الكريم إبراهيم، التسعير في الشريعة الإسلامية مقارناً بالقانون الوضعي، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية.
١٧٤. جار الله: عبد الله جار الله بن إبراهيم، مصارف الزكاة في الشريعة الإسلامية، ط١، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ١٤٠٢هـ=١٩٨٢م.
١٧٥. جامعة القدس المفتوحة، مدخل إلى الفقه الإسلامي، ط١، ١٩٩٦م.
١٧٦. الحسني: محمد أبو الهدى اليعقوبي، أحكام التسعير في الفقه الإسلامي، ط١، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤٢١هـ=٢٠٠٠م.
١٧٧. الخياط: عبد العزيز، الشركات في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ط١، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، ١٣٩٠هـ=١٩٧١م.
١٧٨. الخياط: عبد العزيز، المدخل إلى الفقه الإسلامي، ط١، دار الفكر، عمان، الأردن، ١٤١١هـ=١٩٩١م.
١٧٩. الدريني: د. فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٧هـ=١٩٨٧م.
١٨٠. رضوان: فتحي، من فلسفة التشريع الإسلامي، ط٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٥م.
١٨١. الزحيلي: وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، ط١، دار الفكر، دمشق، ١٤١٧هـ=١٩٩٦م.

١٨٢. الزرقا: مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، مطبعة طوربين، دمشق، ١٣٨٧هـ= ١٩٦٨م.
١٨٣. زيدان: عبد الكريم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ط٦، مكتبة القدس، بغداد، ومؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١هـ= ١٩٨١م.
١٨٤. السائس: محمد علي، تاريخ الفقه الإسلامي، مكتبة محمد علي صبح، القاهرة.
١٨٥. السيد: محمد زكي، نظرية التأمين في الفقه الإسلامي، ط١، دار المنار، شارع الباب البحري بالأزبكية، ١٤٠٦-١٩٨٦م.
١٨٦. الشريف: محمد عبد الغفار، بحوث فقهية معاصرة، ط١، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٠هـ= ١٩٩٩م.
١٨٧. شلبي: محمد مصطفى، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، دار النهضة العربية، بيروت، ١٣٨٨هـ= ١٩٦٩م.
١٨٨. الصابوني: عبد الرحمن، و د. بابر: خليفة، و طنطاوي: محمود محمد، المدخل الفقهي وتاريخ التشريع الإسلامي، ط٢، دار التوفيق النموذجية، القاهرة، ١٤٠٥هـ= ١٩٨٥م.
١٨٩. الصالح: صبحي، معالم الشريعة الإسلامية، ط٤، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٢م.
١٩٠. عبد الحميد: نظام الدين، مفهوم الفقه الإسلامي وتطوره وأصاليته ومصادره العقلية والنقلية، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ= ١٩٨٤م.
١٩١. العكك: خالد عبد الرحمن، موسوعة الفقه المالكي، دار الحكمة، دمشق، ١٤١٣هـ= ١٩٩٣م.
١٩٢. علوان: عبد الله ناصح، محاضرة في الشريعة الإسلامية وفقهها ومصادرها، ط٢، دار السلام، ١٤٠٥هـ= ١٩٨٥م.
١٩٣. عودة: عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، دار الكاتب العربي، بيروت.
١٩٤. أبو فارس: محمد عبد القادر، إنفاق الزكاة في المصالح العامة، ط١، دار الفرقان، عمان، ١٤٠٣هـ= ١٩٨٣م.
١٩٥. القرّة داغسي: علي محيي الدين، نظرات متصلة في مصرف الرقاب، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٣هـ= ١٩٩٢م.
١٩٦. القرضاوي: يوسف، الحلال والحرام في الإسلام، ط٢٢، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١٨هـ= ١٩٩٧م.
١٩٧. القرضاوي: يوسف، الخصائص العامة للإسلام، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٩٧هـ= ١٩٧٧م.

١٩٨. القرضاوي: شريعة الإسلام، خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان، ط١، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٣هـ=١٩٧٣م.
١٩٩. القرضاوي: يوسف، شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، ط٥، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١٧هـ=١٩٩٧م.
٢٠٠. القرضاوي: يوسف، فتاوى معاصرة، ط٣، دار القلم، الكويت، ١٤٠٨هـ=١٩٨٧م.
٢٠١. القرضاوي: يوسف، فتاوى معاصرة، ط١، دار الوفاء، المنصورة، ١٤١٣هـ=١٩٩٣م.
٢٠٢. القرضاوي: يوسف، فقه الزكاة، ط٦، مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ=١٩٨١م.
٢٠٣. القرضاوي: يوسف، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ط٣، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م.
٢٠٤. القطان: مناع، التشريع والفقه في الإسلام تاريخاً ومنهجاً، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٢هـ=١٩٨٢م.
٢٠٥. قطب: سيد، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ط٤، دار الشروق، بيروت، ١٣٩٨هـ=١٩٧٨م.
٢٠٦. الكتاني: محمد المنتصر، معجم فقه ابن حزم الظاهري، ٣مج، ط١، مكتبة السنة، القاهرة، ١٤١٢هـ=١٩٩٢م.
٢٠٧. متولي: عبد الحميد، الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور، ط٣، منشأة المعارف بالإسكندرية.
٢٠٨. موسى: محمد يوسف، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي.
٢٠٩. النبهان: محمد فاروق، المدخل للتشريع الإسلامي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت.

### □ كتب القانون:

٢١٠. الصدة: عبد المنعم فرح، أصول القانون، ط١، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٩م.
٢١١. الصراف: عباس، المدخل إلى علم القانون، ط١، مكتبة دار الثقافة، عمان، ١٩٩٤م.
٢١٢. الفضل: منذر، تاريخ القانون، ط١، منشورات بنك الأعمال، عمان، ١٩٩٦م.

### □ كتب معاجم اللغة:

٢١٣. ابن منظور: جمال الدين محمد، لسان العرب، ١٥مج، دار صادر، بيروت.
٢١٤. أنيس: إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، ١مج.
٢١٥. البستاني: بطرس، محيط المحيط، ١مج، ط جديدة، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٧م.

٢١٦. الزبيدي: محب الدين محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، ٢٠مج، تحقيق علي شيري، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ=١٩٩٤م.
٢١٧. الشرتوني: سعيد الخوري، أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد، ١مج، ط٢، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٢م.
٢١٨. الكرمي: حسن سعيد، الهادي إلى لغة العرب، ٤مج، ط١، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١١هـ=١٩٩١م.
٢١٩. اللجمي: أديب وآخرون، المحيط معجم اللغة العربية، ٣مج.
٢٢٠. مصطفى: إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، ٢مج، دار إحياء التراث العربي، المكتب العلمي، طهران.
٢٢١. هيئة الأبحاث والترجمة في دار الراتب الجامعية، الأداء، القاموس العربي الشامل، ١مج، إشراف راتب أحمد قبيعة، ط١، دار الراتب الجامعية، بيروت، ١٩٩٧م.

### كتب التراجم: □

٢٢٢. الأصبهاني: أبو نعيم أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط٣، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٠هـ=١٩٨٠م.
٢٢٣. الثعالبي: محمد بن الحسن، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ=١٩٩٥م.
٢٢٤. الخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي، تاريخ بغداد، دار الكتاب العربي، بيروت.
٢٢٥. ابن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، دار صادر، بيروت.
٢٢٦. الزركلي: خير الدين، الأعلام، ط٥، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠م.
٢٢٧. ابن حجر العسقلاني: شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي، تهذيب التهذيب، ١٢مج، ط١، دائرة المعارف النظامية، الهند، ١٣٢٥هـ.
٢٢٨. المزني: جمال الدين أبو الحجاج يوسف، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ٢٢مج، تحقيق الشيخ أحمد علي عبيد، وحسن أحمد آغا، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ=١٩٩٤م.

### كتب أخرى: □

٢٢٩. ابن باز: عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن، مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤١٣هـ=١٩٩٢م.
٢٣٠. البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، كتاب الأسماء والصفات، ١مج، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٣١. الجرجاني: علي بن محمد الشريف، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٦٩م.
٢٣٢. ابن خلدون: عبد الرحمن، تاريخ ابن خلدون، ٨ مج، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١ هـ=١٩٨١م.
٢٣٣. أمير الدولتين: أمين آل ناصر الدين، دقائق العربية، ط٢، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٦٨م.
٢٣٤. أبو رمان: محمد عبد العزيز، التأصيل العلمي للمحاسبة في منشآت التأمين، ط١، المطبعة الفنيّة الحديثة، مصر، ١٩٨٠م.
٢٣٥. أبو زيد: بكر بن عبد الله، معجم المناهي اللفظية، ط٣، دار العاصمة، السعودية، ١٤١٧ هـ=١٩٩٦م.
٢٣٦. غريال: محمد شفيق، الموسوعة العربية الميسرة، دار الشعب ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة.
٢٣٧. قطب: محمد، التطور والثبات في حياة البشر، ط٤، دار الشروق، بيروت، ١٤٠٠ هـ=١٩٨٠م.
٢٣٨. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثانية لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثاني، الجزء الأول، ١٤٠٧ هـ=١٩٨٦م.
٢٣٩. مركز الدراسات والبحوث اليمني، القات في حياة اليمن واليمنيين، مكتبة الجماهير، بيروت، ١٩٨١-١٩٨٢م.
٢٤٠. النسفي: نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد، طلبية الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، ط١، دار النفائس، بيروت، ١٤١٦ هـ=١٩٩٥م.
٢٤١. هيكل: محمد حسين، حياة محمد، ط١٣، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٨م.

## Abstract

### Stability & development in Islamic legislation

Praise be to God, the Cherisher & Substainer of the worlds, praying and peace upon the last prophet & messenger who was sent to the whole humans and a mercy to the worlds and peace upon all his family and friends.

This research is submitted by Huda Jameel Omar under the supervision of Dr. Jamal Ahmad Zeid Al-Keelani, assistant professor at the Faculty of Islamic Legislation at An-Najah National University-Nablus to obtain the degree of master in Islamic Legislation - Division of Jurisprudence & Legislation for the academic year 2001/2002 (1422/1423 Hijri).

The purpose of this research is to prove that Islamic Legislation is naturally stable and developed, it possesses the elements and posts of development and is in no need of the laws put by humans, especially after describing the Islamic Legislation with disability to get on with the modern developments.

This research consists of a preparatory chapter and three main chapters. In the preparatory chapter the researcher talked about the meaning of the Islamic Legislation & its properties which distinguished it from heavenly and earthen legislations mainly the properties of Godhood, generalization, comprehension, balance, combing the worldly and after death rewards and the property of stability and developing which is the core of this research.

In the first chapter (Stability in Islamic Legislation) the researcher discussed the meaning of stability in Islamic Legislation and the proofs of this from the Holy Quran, the honoured prophet precept and from the work of the prophet's friends and followers, then the researcher explained the constants of the legislation which shouldn't be surpassed: the language of the texts, the purposes of legislation, the basis of legislation, the general rules and the definite decisions.

In the second chapter ( Development in Islamic Legislation) the researcher talked about the fact of development in legislation and its

factors. The researcher mentioned that development in legislation means the perfection of legislation and its great ability to contain all newly-events and to supply them with legislative decisions. Also, the researcher mentioned that the factors of development in legislation refer as a whole to the constants of legislation since it is a wide and rich base on which the legislative decisions are constructed and in specialty these factors are the properties of the texts of legislation which are: generalization, abstraction, entirety, explanation, multi-understandings and wide indications which make assiduity a necessity till the end of charging time.

In the third and last chapter the researcher talked about the approaches for entering newly-events under the decision of Islamic Legislation. Two approaches were mentioned in this research :

1. The direct oral text from the Holy Quran, honoured prophet precept and unanimity.
2. The indirect ideal text which is only achieved using a legislative scheme such as measurement, protexts obstruction, transmitted interests and appreciation.

The great fact concluded from this research is that the Islamic Legislation was put for eternity and it is naturally perfect and developed reaching the grade of perfection, and it doesn't pass by any decision for any event occurs at any time or place since all the events decisions are mentioned either orally or meaningfully and the reason for this refers to his eloquent and miraculous speech which returns to the creator and sender our Mighty God who said ( God knows well his creatures, merciful and acquainted with all things ).