

## الفصل الرابع:

### التجديد في تناول الأدلة الاجتهادية

#### مقدمة:

الأدلة: جمع مفردة الدليل، والدليل في اللغة: فعيل بمعنى فاعل، فكان اسماً لفاعل الدلالة كالذال، كعالم وعليم، وقادر وقدير،<sup>(١)</sup> والدليل هو: المرشد للمطلوب،<sup>(٢)</sup> وهو: المرشد الكاشف،<sup>(٣)</sup> وهو: الموصل إلى المقصود،<sup>(٤)</sup> ويطلق على ما يستدل به<sup>(٥)</sup> ويقال أيضاً: هو الذال على الشيء والهادي إليه.<sup>(٦)</sup>

والدليل اصطلاحاً:<sup>(٧)</sup> ما يتوصل به بصحيح النظر فيه إلى العلم.<sup>(٨)</sup>

---

(١) البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٩٢.

(٢) الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، بيروت: دار العلم للملايين، (١٤٠٥هـ/١٩٩٥م)، ص ٢١٨.

(٣) الفيومي، المصباح المنير، مرجع سابق، ص ١٩١.

(٤) الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. شرح اللمع في أصول الفقه، تحقيق: علي بن عبد العزيز العميريني، بريدة: دار البخاري، ط ١، (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ج ١، ص ٩٦.

(٥) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٩٤، وانظر أيضاً:

- مجمع اللغة العربية، للمعجم الوسيط، مرجع سابق، ص ٣٠٤.

(٦) السمرقندي، علاء الدين محمد بن أحمد. ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، تحقيق: عبد الملك السعدي، بغداد: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، لجنة إحياء التراث العربي والإسلامي، ط ١، (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ج ١، ص ١٧٧.

(٧) أميدان، المعجم الجامع للتعريفات الأصولية، مرجع سابق، ص ٥٣-٥٤، وفيه نحواً من ثلاثة عشر تعريفاً للدليل عند الأصوليين.

(٨) قطلوبغا، زين الدين قاسم الحنفي. شرح مختصر المنار « خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار »، تحقيق: زهير بن ناصر الناصر، دمشق وبيروت: دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، ط ١، (١٤١٣هـ/١٩٩٣م)، ص ١٨٣-١٨٥.

ما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم<sup>(١)</sup> أو إلى مطلوب خبري<sup>(٢)</sup>.

الذي إذا تأمله الناظر المستدل أوصله إلى العلم بالمدلول<sup>(٣)</sup>. فالدليل إذن وسيلة إلى العلم - بعد التأمل والنظر - لمطلوب خبري تطمئن النفوس إلى تصديقه والإفادة منه، وقد قسم الأصوليون قديماً وحديثاً الأدلة إلى: أدلة أصلية: واتفق على أنها الكتاب والسنة والإجماع والقياس، لأن مستندها النص. وأدلة تبعية: وهي الاستحسان والمصالح المرسلة، والعرف، وسد الذرائع، والاستصحاب، وقول الصحابي وشرع من قبلنا، لأن مستندها الاجتهاد في النص. وأدلة استثنائية: ومنها: الإلهام، والرؤى، والأخذ بأقل ما قيل، والاستقراء. وهي ما نقف أمامه، بعون الله تعالى عَزَّوَجَلَّ، فيما يأتي.

وإذا كان هدف البحث الوصول إلى مدئ حجية هذه الأدلة والعمل بها في الاستدلال دون غلو أو إنكار، وبعيدا عن الانحياز بالقبول المطلق أو الرفض المطلق، فلن نلجأ إلى الانتقاء العشوائي الذي يؤيد الرأي فحسب، وسنحاول البعد عن الإيجاز المخل أو الإطناب الممل أو تكرار ما أقره السابقون من مُسَلِّمات إلا ما اضطر البحث إليه لاستكمال جوانبه، متبعين الحق في تحرير هذا العلم من الدخيل الذي لم يميز بين الحكم الشرعي والحكم العقلي والحكم الحسي، وما استند إليه من أدلة وماهية كل من هذه الأحكام في الأوضاع الطبيعية للأمة والأوضاع الاستثنائية، التي تلجئ الأفذاذ من العلماء إلى بعض الفتاوي التي يُظَنُّ بها المخالفة الصريحة لمقررات الشريعة،

---

(١) المرجع السابق، الموضع السابق، وانظر أيضاً:

- ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي. جمع الجوامع في أصول الفقه، القاهرة: المكتبة المحمودية، ١٣٤٠هـ، ج ١، ص ١٢٤.

- الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ص ٤.

(٢) أحمدان، المعجم الجامع للتعريفات الأصولية، مرجع سابق، ص ٥٣.

(٣) الجصاص، أحمد بن علي الرازي. الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل قاسم النشمي، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ٢، (١٤١٤هـ / ١٩٩٤م)، ج ٤، ص ٧.

والأمر بخلاف ذلك عند التأمل.

## أولاً: الإجماع

نتناول الإجماع من عدة جوانب تعريفه وحجتيه، الدراسات المعاصرة حوله ودوره في حياتنا المعاصرة وذلك من خلال:

### ١- تعريف الإجماع، أنواعه وحجتيه:

#### أ- الإجماع لغة: (١)

مصدر أجمع، مادة جَمَعَ، وهو يعني: الاتفاق، يقال أجمع القوم على كذا إذا اتفقوا على أمر واحد، وهو يعني: العزم على أمر والإعداد له، يقال أجمع أمره أو جمع أمره أو أجمع عليه: عزم عليه، ومن ذلك قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿ثَلَاثًا ذَهَبُوا بِهِ، وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غَيْبَتِ الْجَبِّ...﴾ (يوسف: ١٥)؛ أي عزموا، وقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿... فَأَجْمَعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ...﴾ (يونس: ٧١)؛ أي اعزموا على أمر تقومون به مع شركائكم، ويعني الإحكام، يقال: أجمع الأمر: أحكمه ومنه قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿فَأَجْمَعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ أَفْتُوا سَفْهُاً...﴾ (طه: ٦٤).

#### ب- الإجماع اصطلاحاً: (٢)

اتفاق جميع المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصر من العصور على حكم شرعي، وقد ذكر صاحب "المعجم الجامع للتعريفات الأصولية" نحواً من أربعين تعريفاً تدور كلها نحو معنى الاتفاق على حكم أو أمر من الأمور الشرعية بعد عصر النبوة، على خلاف في صفة المجمعين، أهم المجتهدون أم الفقهاء أم أهل الرأي أم أهل الحل

(١) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق: مادة (جمع) باب العين مع الجيم والميم، وانظر أيضاً:

- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مرجع سابق، باب العين مع الجيم.

- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص ١٤٠ (بتصرف).

(٢) قلعة جي وقنبي، معجم لغة الفقهاء، مرجع سابق، ص ٢٢، وانظر أيضاً:

- أبو جيب، القاموس الفقهي، مرجع سابق، ص ٦٦٠.

- أحمدان، المعجم الجامع للتعريفات الأصولية، مرجع سابق، ص ١٠-١٢.

والعقد أم علماء العصر، أم الأمة أم جملة من أهل الحل والعقد أم أهل الإجماع أم الصحابة خاصة؟ والراجع أنهم المجتهدون في كل عصر بعد النبي ﷺ عند الأصوليين.

والتأمل في التعريفين اللغوي والاصطلاحي لا يجد فرقاً يذكر سوى أن التعريف اللغوي نسب الاتفاق والعزم للعامة، أما التعريف الاصطلاحي فنسبه للأمة تارة ولأهل الحل والعقد تارة أو المجتهدين تارة، أو العلماء والفقهاء تارة ... وكأن اللغويين حينما عرّفوا الإجماع لم يخرجوا عن معناه الاصطلاحي السائد الغالب بما يؤكد أن فكرة الإجماع بمعناه الأصولي وليدة عصور متأخرة عن فترة النبوة أو الصحابة وربما عصر التابعين وتابعي التابعين.

إذاً لم يكن الإجماع مصدراً تشريعياً مستقلاً بذاته كما يرى بعض الأصوليين المعاصرين الذين يجعلونه في المرتبة الثالثة بعد القرآن والسنة بقدر ما كان منهجاً ودليلاً إجرائياً يساهم في حل النزاع ورفع الخلاف.

إذن، الإجماع الأصولي في حقيقته هو عملية الاتفاق على حكم مأخوذ من نص شرعي، فهو دليل تبعي وليس مصدراً أصلياً في ذاته إلا من حيث الإجراء لا الإنشاء، وإنما يكون اللجوء إليه للفصل في أمر يظهر الخلاف فيه، حيث يكون الإجماع مخرجاً مرجحاً ورافعاً للخلاف. وعليه فالباحث يرى أن الإجماع دليل اجتهادي، وليس مصدراً أصلياً في التشريع. كيف ذلك؟

- الناظر في الإجماع وحقيقته يرى أنه عمل المجتهدين، يعني أنه ليس دليلاً نصياً ينسب إلى القرآن أو إلى السنة صراحة، وفرق كبير بين التأسيس لمفهوم الإجماع بتأويل النص دون اعتماد النص الصريح الناطق به.

- الناظر في الإجماع الذي قرره الأصوليون يجده قد ظهر بعد وفاة النبي ﷺ في صور شتى؛ مثل إجماع الصحابة على خلافة الصديق، وإجماع العترة الشريفة من آل البيت، وإجماع أهل المدينة، وإجماع الفقهاء والمجتهدين (إجماع الخاصة)، وإجماع الأئمة على المعلوم من الدين بالضرورة (إجماع العامة)، كل هذه الأنواع



من الإجماعات التي ظهرت لدى الأصوليين تؤكد أنه دليل تبعي في الاجتهاد، وأنواعه من حيث الحصول وطريقة الوقوع ومنها الإجماع الصريح والإجماع السكوتي تؤكد أنه دليل تبعي وثمره من ثمار الاجتهاد.<sup>(١)</sup>

- ذهب جمهور الأصوليين إلى أن الإجماع لا بد له من مستند نصي (قرآن أو سنة) وبغير المستند يعد قولاً في الدين بغير علم،<sup>(٢)</sup> سوى بعض الذين يرون أنه لا يشترط المستند، بل يجوز صدور الإجماع عن توفيق لا توقيف، بأن يوفق الله تعالى المجمعين لاختيار الصواب دون مستند، وأياً كان الأمر عند الجمهور أو عند بعض الأصوليين، فإن إجماع المجتهدين يعني أنهم نظروا في النص وحدث اتفاق بينهم على الحكم المستنبط، فالنص عندئذ ليس الدليل الذي

---

(١) سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٢٤-٢٥ (بتصرف).

ويرى الأستاذ الدكتور محمد بلتاجي رحمه الله في رسالته للدكتوراه والدكتور صلاح الدين سلطان في كتابه الذي معنا أن بعض الإجماعات مدعاة ولم يكن لها واقع يشهد لها إلا ذكر الأصوليين واهتمامهم بها وتأسيسهم بعض الأحكام على أساسها، من ذلك: إجماع الشيخين أبي بكر وعمر، وإجماع المصريين (الكوفة والبصرة)، وإجماع الحرمين؛ مكة والمدينة. انظر:

- بلتاجي، محمد. منهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري؛ دراسة أصولية مقارنة لمصادر الأحكام عند الأئمة: زيد بن علي، جعفر الصادق، ابن أبي ليلى، أبو حنيفة، الأوزاعي، الثوري، الليث بن سعد، مالك، الشافعي، القاهرة: مكتبة البلد الأمين، ط ٢، (١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م)، ج ٢، ص ٦٩-٧٩.

- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ١١٩-١٩٦.

(٢) الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٣٢-٥٣٣، بتصرف يسير ومراجعة.

وعن يرى الإجماع دون مستند الأمدي وعبد الجبار من المعتزلة، وأظنهما هنا يريدان الإجماع حول المصالح الدنيوية لا الأحكام الشرعية، وأكد علي جمعة أن الإجماع الذي قصده الأصوليون من غير مستند هو الإجماع المنشئ في مقابل الإجماع الكاشف، في أمر دنيوي محض لم ينص على حكمه كتاب أو سنة كالإجماع على إمامة شخص أو إعلان حرب أو مصلحة من مصالح الأمة، وقد أسماه إجماع الحكم، أما إجماع الفتوى فهو الإجماع الكاشف والمستند إلى دليل. انظر:

- الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٧٤.

- محمد، علي جمعة. الإجماع عند الأصوليين، القاهرة: دار القدس للنشر والإعلان، ط ١، ١٤٢١هـ، ص ٨٥-٨٩ وفيه تفصيل يحل النزاع.

أثمر الحكم بل الإجماع، والنص هو المصدر الذي اجتمع حوله الفقهاء أو المجتهدون فأثمر الإجماع حكماً، هذا الحكم تحول بالإجماع من الظنية إلى القطعية بحيث لا يجوز الخروج عليه. والإجماع في ذلك لا يختلف كثيراً عن دليل القياس الذي يستند إلى أصل نصي من قرآن أو سنة فيعد بذلك دليلاً اجتهادياً، وليس مصدراً أصلياً.<sup>(١)</sup>

ويرى الباحث أن تحديد الإجماع الأصولي -على نحو ما رجحنا- مستجرد الباحثين من الانحياز الكامل للأدلة بمعزل عن المصادر، فالأصل الاحتجاج بالنص وليس الدليل، كي لا يتحول الدليل أصلاً والنص تابعاً؛ أي لا تكون الوسائل غايات والغايات وسائل.

ومتى يكون الإجماع دليلاً أمكن تجرده ومراجعته في ثماره ونتائجه، بل وفي وسائل تحقيقه، دون إفراط في الإثبات أو تفريط في الإنكار.

### ت- أنواع الإجماع عند الأصوليين:

يتنوع الإجماع باعتبار كيفية حصوله إلى نوعين:

النوع الأول: الإجماع الصريح: أن تتفق آراء المجتهدين جميعاً في زمن ما على حكم، ويكون الإجماع محله الاتفاق بالقول أو الفتوى من جميع المجتهدين في ذلك الزمن أو العصر صراحة دون سكوت.

النوع الثاني: الإجماع السكوتي: أن يبدي بعض المجتهدين رأيه في مسألة من المسائل ويعلم به باقي المجتهدين في عصره، فيسكتون ولا يكون منهم اعتراف ولا إنكار صراحة،<sup>(٢)</sup> ولا أظن القسمة العقلية في حقيقة الإجماع الأصولي بشروطه تنتج غير

(١) سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٢) شعبان، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٨٩-٩٠، وانظر أيضاً:

- البرديسي، زكريا، أصول الفقه، القاهرة: دار النهضة العربية، ط ٣، (١٣٨٩هـ/١٩٦٩م)، ص ٢١٤-٢١٩.

- حسان، حسين حامد. أصول الفقه، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٠م، ص ٢٥٩.

الاحتماليين السابقين وإلا لم يقع الإجماع أصلاً، وهذان النوعان المحتملان من وقوع أو حصول الإجماع يؤكد أيضاً تبعية الإجماع وكونه دليلاً اجتهادياً وليس مصدراً أصلياً.

### ث- حجية الإجماع:

الحجية<sup>(١)</sup> مصطلح فرض نفسه في الفكر الأصولي بعامة منذ نشأ وإلى يومنا، حتى مثل نظرية تضبط هذا الفكر الذي يحتاج دائماً إلى الدليل والبرهان،<sup>(٢)</sup> تحقيقاً للمسلمة الأصولية "إذا كنت ناقلاً فالصحة أو مدعياً فالدليل".<sup>(٣)</sup>

وإذا كان الكتاب والسنة المبيّنة له على سبيل الإلزام حجة على كل مسلم، فإن البحث في حجية غيرهما من الأدلة كان محور الفكر الأصولي قديماً وحديثاً ولا سيما عندما نتناول بعض الأدلة التي ثار حولها الجدل من ذلك دليل الإجماع والقياس والمصلحة ... إلخ الأدلة الاجتهادية. فما موقف العلماء من حجية الإجماع؟ أثبت الأصوليون قديماً وحديثاً اتفاق الجمهور من العلماء "الفقهاء والأصوليين" على أن الإجماع -وبالأخص القوي (الصريح)- حجة شرعية يجب العمل به، وتحرم مخالفته، وهو في المكانة الثالثة بعد الكتاب والسنة، واستند الجمهور إلى مجموعة من الأدلة

---

(١) الحجة: الدليل والبرهان. والنسبة إلى الحجة مع الوصفية أنتجت لنا مصطلح الحجية: عملية البرهنة والاستدلال على صحة الدليل المستند إليه والمراد بحجية الإجماع حكمه. البحث عن الأثر الثابت المعتمد عليه في بيان قوة هذا الدليل (الإجماع أو غيره)، وفي المفردات: الحجة الدلالة المبيّنة للحجة، قال عَمْرٍو: ﴿قُلْ فَلِمَ كُفِرْتُمْ بِالْحُجَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ﴾ [الأنعام: ١٤٩]. انظر:

- الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مرجع سابق، ص ١٢٢.

(٢) محمد، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، مرجع سابق، ص ١٢٢.

(٣) هذه القاعدة تمثل ميزاناً من موازين الوصول إلى الحقيقة، ذكرها د. محمد سعيد البوطي في مقدمة كتابه القيم "كبرى اليقينيّات الكونية" ضمن مجموعة أخرى من القواعد التي تضبط الفكر الإسلامي عامة، والتي لا مثيل لها في أي فكر عالمي، وقد التقطها من كتاب "جولات في الفقهاء الكبير والأكبر وأصولها". انظر:

- حوي، سعيد. جولات في الفقهاء الكبير والأكبر وأصولها، بيروت والقاهرة: دار التراث العربي ومكتبة وهبة، ط ٢، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ص ٤٦.

## ٢- الإجماع في الدراسات الأصولية المعاصرة:

أخذ الإجماع من التأليف الأصولي المعاصر اهتماماً كبيراً، الأمر الذي دفع الباحث إلى تخصيص عنوان خاص للنظر في تلك الدراسات من حيث عرضها للفكرة وترجيحاتها وأبرز ما وصلت إليه من نتائج، والملاحظ أن كل الدراسات لم تمار في حجية الإجماع والاعتراف به، رغم أن بعضهم يدعي أن هناك منكرين للإجماع لمجرد مناقشتهم للإجماع وتحليل مباحثه الأصولية، ونحن مع تلك الدراسات -التي عنيت بالإجماع خاصة، والتي بلغت زهاء العشرين مؤلفاً- أمام اتجاهين في عرض الفكرة، الاتجاه الأول: يغالي في إثبات الإجماع الأصولي، الاتجاه الثاني: يتحفظ في إقراره بالإجماع الأصولي بشروطه، ويرى أنه لم يقع بالشكل الأصولي، وإنما الإجماع الذي ظهر في عصر النبوة والخلافة الراشدة يختلف عن ذلك الإجماع الذي سجله الأصوليون في كتبهم، فكلا الفريقين يستخدم أدلة واحدة ومواقف وشواهد واحدة، لكن الأول يستدل بها على أفكار محتملة -على نحو ما تناولنا سابقاً- والثاني يحلل تلك الأدلة في الشواهد فيستنتج منها قواعد أعم أوسع من الإجماع الأصولي، فماذا قال كل اتجاه؟ وإلام نخلص من تلك الدراسات؟ وهل أنتجت تلك الدراسات وأسهمت في تناولها في تفعيل دليل الإجماع ليقدم واقعنا المعاصر؟

---

(١) شعبان، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٩٠-٩٨، وانظر أيضاً:

- البرديسي، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٢١٥-٢١٨.

- حسان، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٢٩٦-٣٠٢.

- الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج ١، ص ٥١٤-٥١٧.

- الشاذلي، محمد نبيل. أصول الفقه الإسلامي، القاهرة: دار النهضة العربية، (١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م)، ص ١٤٢-١٤٥.

- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنتكار، مرجع سابق، ص ٧٠-٨٣ وفيه عرض تحليلي لمجموع الأدلة التي استند إليها الجمهور.

## أ- القائلون بالاجماع بالمعنى الأصولي:

فهذا الاتجاه يرى حجية الإجماع بالمعنى الأصولي مستنداً بمجموعة من الأدلة في الكتاب والسنة والمعقول، وأبرز علماء هذا الاتجاه الدكتور محمد فرغلي،<sup>(١)</sup> والدكتور عبد الفتاح الشيخ،<sup>(٢)</sup> والدكتور علي جمعه،<sup>(٣)</sup> والدكتور عدنان كامل،<sup>(٤)</sup> والدكتور عبد القادر أبو العلا،<sup>(٥)</sup> والدكتور محمد محمد أبو سالم،<sup>(٦)</sup> والدكتور سعد مصيلحي عتري،<sup>(٧)</sup> وجميعهم في الجامعة الأزهرية بمصر، ودار العلوم رسالة في الإجماع في الشريعة الإسلامية للباحث: أحمد محمد حسين.<sup>(٨)</sup>

(١) فرغلي، محمد محمود. حجية الإجماع وموقف العلماء منها، القاهرة: دار الكتاب الجامعي، (١٣٩١هـ/١٩٨١م)، ص ١١-١٢٨ و ٢٣٨-٢٤٢ ونتائجه ص ٤٩٨.

(٢) الشيخ، عبد الفتاح حسيني. الإجماع مصدر ثالث من مصادر التشريع الإسلامي، القاهرة: دار الاتحاد العربي، (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م).

(٣) محمد، الإجماع عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ٩٧-٩٨.

(٤) السرميني، عدنان كامل، "حجية الإجماع" (أطروحة ماجستير، كلية الشريعة، طنطا، جامعة الأزهر، ١٣٨٩هـ/١٩٧٨م)، مخطوط بمكتبة الدراسات العليا، رقم: ٨٠٤، ص ٤٢٠-٤٢٥. والرسالة من خمسة أبواب ومقدمة وخاتمة، وفي (٤٣٩) صفحة، والتاظر إلى نتائج الدراسة يجدها لم تخرج عن المعهود.

(٥) أبو العلا، عبد القادر محمد. حجية الإجماع وموقف الأصوليين منها (أطروحة ماجستير، كلية الشريعة، جامعة الأزهر، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م)، مخطوط بمكتبة الدراسات العليا، رقم (٧٤٤)، ص ٢٢٢-٢٢٥.

(٦) أبو سالم، محمد. تشنيف الأسباع بمباحث الإجماع، بطنطا: مطابع التركي، طبعة جامعية لكلية الشريعة، ١٩٩٨م. واعتاد الباحث لما قاله الدكتور محمد فرغلي في الأعم الغالب.

(٧) سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، حيث رد سلطان على عتري في كثير من آرائه التي تختلف عن الآراء السابقة في المؤلفات الأصولية الأزهرية.

(٨) حسين، أحمد محمد. "الإجماع في الشريعة الإسلامية"، (أطروحة ماجستير، دار العلوم، ١٣٧١هـ/١٩٥٢م)، مخطوط بمكتبة الدراسات العليا، رقم (٤)، ص ٨١-٨٣.

ويحسب للباحث أنه تناول في الفصل الرابع عمل المجالس النيابية في العصر الحديث، وعدّها أشبه بالإجماع قديماً، مع أنني لا أتفق معه في هذا بدرجة ما، ويختتم الباحث دراسته بالفصل الخامس، وفيه نتيجة الأبحاث السابقة. انظر:

- المرجع السابق، ص ١١٢.

## ب- القائلون بعدم تحقق الاجماع بشروط الأصوليين: (١)

= ورجحت الباحثة إيمان أحمد خليل تعريف الاجتهاد الجماعي بأنه أقرب إلى الإجماع الذي حدث أيام النبي ﷺ وخلفائه الراشدين، حيث قالت: "والتعريف المختار للاجتهاد الجماعي، أن يجتمع العاملون من المسلمين ليلبوا غاية جهدهم في التشاور والتحاور في نازلة من النوازل الطارئة التي لم يرد فيها نص صريح من كتاب الله ولا سنة رسوله ﷺ للوصول إلى الحكم الشرعي في هذه النازلة باتفاق الجميع أو أغلبهم". وهي في ذلك تقترب من الباحث أحمد محمد حسين فيا وصل إليه من كون المجالس النيابية أشبه بالإجماع قديماً. وعمل المجامع الفقهية الآن -على حد قول الباحثة- أشبه بتحقيق الإجماع أو الاجتهاد الجماعي، حيث تقوم المجامع بحشد العلماء وأهل الدراية في مختلف العلوم للقطع في أمر شرعي أو حياتي له بعد شرعي، ومن تلك المجامع: مجمع البحوث الإسلامية (مصر)، مجمع الفقه لرابطة العالم الإسلامي (مكة المكرمة)، مجمع الفقه لمنظمة المؤتمر الإسلامي (جدة)، مجمع الفقه الهندي (دهلي). انظر:

- خليل، إيمان أحمد. "الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تحقيقه في عصرنا الحاضر"، (أطروحة ماجستير، دار العلوم، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، ص ٢٣.

(١) أصحاب هذا الاتجاه: الشيخ محمد الخضري، فالناظر في مناقشاته يرى -في كتبه عن الأئمة- مدئ تارجح فكرة الإجماع بين الواقع الفعلي والممكن العقلي. فأنت تراه يقول: إن ندرة المخالف يؤثر في تحقق الإجماع، ومناقشته للإجماع السكوتي بين الأحناف وغيرهم من الشافعية وأكثر المتكلمين، ونقصه لبعض أشكال الإجماع مثل إجماع أهل المدينة وإجماع أهل الحجاز وإجماع أهل المصريين وغير ذلك من الإجماعات الخاصة، ومناقشته لإمكان الإجماع ووقوعه وحكمه، وفي آخر حديثه عن الإجماع يتأكد مدئ تارجح الفكرة في تصور الشيخ، رغم أنه في نهاية بحثه أكد على أن ثبوت الإجماع يؤكد الإجماع قطعيته وحجيته عند تحققه. والشيخ محمد أبو زهرة، والذي يستقري آراء الإمام أبي زهرة يرى مدئ تحيره في إثبات الإجماع ووقوعه في كتبه عن الأئمة، انظر:

- الخضري، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٢٦٧-٢٨٣.

- أبو زهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ١٧٧-١٨٨.

وأيضاً الشيخ عبد الوهاب خلاف. وعمر سليمان الأشقر، وقطب مصطفى إبراهيم ساتو، وصلاح سلطان، ومحمد البهي. انظر:

- خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٤٩-٥٠.

- الأشقر، عمر سليمان. نظرات في أصول الفقه، عمان: دار النفائس، ط ١، ١٤١٩هـ، ص ١٩-٢٢.

- ساتو، قطب مصطفى إبراهيم. "في مصطلح الاجماع الأصولي؛ إشكالية المفهوم بين المثالية والواقعية"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد: (٢١)، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠)، ص ٤٧-٨٤.

- سلطان، صلاح الدين عبد الحليم. الغلو في حججة الإجماع الأصولي؛ صوره وأسبابه، القاهرة: دار سلطان للنشر، ٢٠٠٤م.

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن الإجماع الأصولي بشروطه التي وضعها الأصوليون لم يتحقق، وإنما الذي حدث نوع من التصور العقلي له نوع من الإجماع أما الوقوع الفعلي فلم يحدث بدليل ما سجلته كتب الأصول من إجماعات مثل: إجماع أهل المدينة "أو ما سُمي بعمل أهل المدينة" إجماع الخلفاء الأربعة، إجماع الشيخين أبي بكر وعمر، إجماع العترة الشريفة ... إلخ، ورغم تعريف الإجماع بأنه إجماع أو اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر شرعي أو نحوه مما سجلته كتب الأصول؛ فلم تسجل لنا كتب الفقه أو كتب الأصول اجتماع المجتهدين قاطبة في الأمة على أمر شرعي، ولسائل أن يسأل: هل تحقق الإجماع وفق شروط الأصوليين؟

وبالاستقراء نعلم أن عرض الأصوليين -حديثاً- لفكرة إمكان الإجماع ووقوعه تؤكد مدى ما مثلته فكرة الإجماع من إشكال علمي؛ إذ يلزم تحقق الإجماع تحقق الشروط، وهي:

- حصر المجتهدين في كل عصر تحدث فيه حادثة شرعية تستوجب إجماعاً شرعياً.
- معرفة آراء المجتهدين في تلك الحادثة بطريق التعيين، وترتب الإجماع على ذلك العلم بالاتفاق.
- ونقل ذلك الاتفاق (الإجماع) إلينا بشروطه.

ومهما كان عند بعض الأصوليين من اعتبار الشروط السابقة أركاناً في الإجماع أم شروطاً لتحقيقه فالنتيجة واحدة عند الإجابة عن سؤالنا: هل تحقق الإجماع أم لا؟

أقول: إن اتخاذ بعض الأمثلة التي عرفت زمن الصحابة والخلفاء الراشدين لا يؤسس لفكرة الإجماع الأصولي، بل يؤكد تمثل الجميع لمبدأ الشورى الذي غرسه النبي ﷺ فيهم كلما نزلت بهم نازلة أو حادثة، وذلك بجمع ذوي الرأي والفقه الموجودين

---

= - البهي، محمد. الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٢م، الفصل الثالث، ص ٤٢٥ وما بعدها.

وقتشذ في المدينة وأخذ رأيهم دون استدعاء من خارج المدينة لأخذ رأيه في الحادثة، وإذا تركنا هذا الجيل إلى جيل الفقه وظهور الأئمة، فإن الإجماعات التي ظهرت لم تكن إجماعات بالشكل الأصولي، بل كانت إجماعات متأثرة بالبيئة العلمية،<sup>(١)</sup> والواقع الفعلي، التي كونت ما سمي بالمذاهب الفقهية الأربعة، أو حشد كل مذهب علماء، ومثلت جموعهم مذاهب ومدارس فقهية مستقلة لا يمكن اعتبارها نصاً اجتمعت عليه من آراء في بعض الفروع مثلت الإجماع الأصولي بقدر ما هو اتفاق على منطوق النصوص التي صحت عند جموعهم،<sup>(٢)</sup> ولعل الأمر يزداد وضوحاً عند بيان الرأي المختار في الإجماع من خلال المؤلفات الأصولية المعاصرة وهذا ما سنسطره في الكلمات الآتية بعون الله وتوفيقه.

أقول: إذا أردنا ضبطاً علمياً وتأسيساً أصولياً بمنهج علمي محكم لمصطلح الإجماع ومجالات توظيفه، ليصبح الإجماع فاعلاً مؤثراً في توجيه حركة الحياة بعيداً عن المثالية الفكرية التي سطرها الأصوليون قديماً وتابعهم فيها كثير من علمائنا حديثاً، فلا بد بالعودة إلى عصر النبوة لتأسيس المصطلح وتطبيقاته لنرى مدى ما حدث للمصطلح من توسع أخذه بعيداً عن مجاله الموسوم في هذا العصر، الذي أدى به في نهاية المطاف إلى اعتباره أمراً مثالياً غير واقعي.

(١) سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ١٠٢-١١٠.

(٢) ابن المنذر، محمد بن إبراهيم الشافعي، الإجماع، جمع وترتيب: محمد فريد، القاهرة: المكتبة التوفيقية، (د. ت.)، كتاب: النكاح مثلاً، ص ٤٠، وانظر أيضاً:

موسوعة الإجماع لسعدي أبو جيب، التي تتكون من ثلاثة أجزاء، حصر مؤلفها كل ما حمل اسم الإجماع دون تقييد بتعريف أو شرط أو ركن في الإجماع أو مذهب في الإجماع، لذا بلغت مسائل الإجماع عنده تسعة آلاف وخمسةائة وثمانية وثلاثون مسألة معظمها دخل تحت الإجماع بوصفها بالإجماع السكوتي وعدم وجود المخالف إجماعاً كما هو المنتشر على حد قول ابن قدامة الحنبلي. انظر:

- أبو جيب، سعدي. موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، دمشق: دار الجمهورية ودار المختار، ط ٣، (١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، ج ١، ص ٣٥.



## ت- رؤية الباحث لتجديد تناول الإجماع:

يمكن تلخيص هذه الرؤية في عدة فقرات: <sup>(١)</sup>

### الفقرة الأولى: مفهوم مصطلح الإجماع في العصر النبوي:

عصر النبوة هو العصر الذي يبدأ ببعثة النبي ﷺ وينتهي بلحقه ﷺ بالرفيق الأعلى، وعندما نبحث عن تحقق الإجماع في هذا العصر، ومدى توظيفه فسنجد أن النبي ﷺ قد استند إلى الإجماع في كثير من الأمور التي مثلت تحدياً للأمة ومستقبلها سواء كان هذا التحدي سياسياً أم اقتصادياً أم اجتماعياً أم فكرياً، ويؤثر على مستقبل الأمة وحياتها وهو ما يمكن أن نسميه بالنوازل أو ما عمت به البلوى، الأمر الذي يؤكد بيقين أن فكرة الإجماع لم تكن وليدة الفترة التي تلت وفاة النبي ﷺ -أي عصر الراشدين- كما يذهب لذلك جمهور الأصوليين عندما يعرفون الإجماع ونشأته تحت زعم أن وجود النبي ﷺ ونزول الوحي مانع لتحقيق الإجماع. <sup>(٢)</sup>

إن أول ما يحتاج إلى مراجعة عند تناول الإجماع التاريخ للمصطلح ومتى نشأ، وعندما نؤرخ فلا يمكن إهمال العصر النبوي وما حدث فيه بوصفه العصر المؤسس لسبل الهداية والرشاد للأمة في مختلف أمورها الفكرية والعقدية والاجتماعية والحرية.. إلخ، وعند ذلك ستتعبج عندما تجد أن كتب الأصول قد أهملت -في تأريخ نشأة الإجماع- المواقف التي اعتمد فيها النبي ﷺ على إجماع أهل الرأي والدراية، في الوقت الذي اعتمدوا الأحاديث والأقوال النبوية ليؤسسوا للمصطلح!

---

(١) أرى أن الدراسات الأصولية المعاصرة التي عنيت بتوجيه مسار الإجماع الأصولي من المثالية إلى الواقعية بحيث يسهم بالفعل في حركة الحياة -بعيداً عن الترف الفكري والجدل العقلي الذي ملا كتب الأصول القديمة- هم أصحاب الاتجاه الثاني لذا فهذه المسائل الثلاث تدور حول هذه المؤلفات دون غيرها.

(٢) كيف يكون نزول الوحي ووجود النبي ﷺ مانعاً لوجود الإجماع مع أن الأمة لم يؤسس فكرها أو تؤسس حركتها إلا بهما، وطبيعي أن ينزل الوحي ويترجم الرسول ﷺ فكرة الإجماع، كي يتخذها المسلمون أداة في حياتهم تسهم في الوصول إلى حل لما لم ينزل فيه نص صريح ويحتاج إلى مستند شرعي كالإجماع من أهل الرأي والفقه والدراية.

إن نظرة متأنية لمجموع النصوص القرآنية والأحاديث النبوية ليؤكد وجود المصطلح وتمثل معناه في هذا العصر من ذلك، قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿فَلَمَّا دَعَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي ضَيْقٍ لَبِئْسَ لِلْجَنَّةِ...﴾ [يوسف: ١٥]، وقوله عَزَّوَجَلَّ في السورة نفسها: ﴿وَمَا كُنْتَ لَتَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَنْتَهُمْ وَهُمْ يَكْذِبُونَ﴾ [يوسف: ١٠٢]، وقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿فَأَجْمَعُوا أَنْتَهُمْ وَشُرَكَاءَ كُفْرًا لَا يَكُنْ أَنْتَهُمْ عَلَيْهِمْ غَمَةٌ...﴾ [يونس: ٧١]، وقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿فَأَجْمَعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ أَتَتْهُمْ حَقًّا﴾ [طه: ٦٤]، وقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي الْقُرْآنِ مَآثِرًا بِآيَاتِهِ وَذُرِّيَّةٍ لِّكَ كَانُوا مِنْهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَّزٍ يَتَّبِعُونَ حَقًّا يَسْتَفْتُونَكَ إِنَّا لَنَسْتَدْرِئُهُ بِآيَاتِهِ وَيُقِيمُونَكَ بِالْقُرْآنِ وَرُسُلِهِ لَمَّا اسْتَدْرَأُوكَ لِيُتَوَسَّلُوا بِهِمْ فَادَّبْنَاهُ مِنْهُمْ وَأَنزَلْنَا لَهُمُ اللَّهُ لِكُلِّ قَوْمٍ مِّنْهُمُ اللَّهُ عِلْمًا وَرَحْمَةً﴾ [النور: ٦٢].

ومن الأحاديث النبوية قوله ﷺ: "من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له"،<sup>(١)</sup> وفي رواية: "لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل".<sup>(٢)</sup> وقوله ﷺ: "إن الله لا يجمع أمتي -أو قال: أمة محمد ﷺ- على ضلالة ويد الله مع الجماعة، ومن شذَّ شذَّ في النار"،<sup>(٣)</sup> فهذه الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة تقرر وجود مصطلح الإجماع بمعانية المسلمة لغوياً وأصولياً وبمختلف مشتقاته؛ بل وتؤكد أن الجماعة المسلمة وقتئذ قد اتخذت من عملية الإجماع -تفعيل النبي ﷺ لها- أسلوباً عملياً ومنهجاً حياتياً في التعامل مع النوازل العامة والمستجدات التي تمر بحياة الأمة، وتهدد كيانه ومستقبلها، فيدعو النبي ﷺ للأمة بالصلاة جامعة ليتحاور ويتشاور مع الصحابة في تلك النوازل وهذه المستجدات، بما يؤكد أن الاجتماع كان للتشاور وتبادل الرأي، والأمثلة من سيرة النبي ﷺ كثيرة منها:

(١) الترمذي، الجامع الكبير «سنن الترمذي»، مرجع سابق، كتاب: الصيام، باب: ما جاء لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل، ج ٢، ص ١٠٠، حديث رقم: (٧٣٠).

(٢) البيهقي، سنن البيهقي الكبير، مرجع سابق، ج ٧، ص ٧٦، حديث رقم: (١٣٢١٩).

(٣) النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، مرجع سابق، ج ١، ص ١٩٩-٢٠١، حديث رقم: (٣٩١)- (٣٩٧).

- مشورة النبي ﷺ - في لقاء المشركين يوم بدر- واستماعه لكل من أهل الرأي من المهاجرين والأنصار.<sup>(١)</sup>

- نزوله ﷺ على رأي الحُباب بن المنذر قبل معركة بدر أيضاً.<sup>(٢)</sup>

- مشورته ﷺ أصحابه في أمر الغنائم بعد غزوة بدر.<sup>(٣)</sup>

- مشورته ﷺ أصحابه في الخروج أو البقاء في المدينة قبل غزوة أحد.<sup>(٤)</sup>

- نزوله ﷺ على رأي سلمان الفارسي يوم الخندق.<sup>(٥)</sup>

وباستقراء هذه المواقف وتحليلها يتبين لنا أن فكرة الإجماع المبنية على الشورى كانت منهجاً عملياً في حياة النبي ﷺ وأصحابه في معالجة الأزمات والنوازل الخاصة بالأمة والملاحظ من هذا الاستقراء عدة أمور:

- أن النبي ﷺ لم يكن يتوقف في رأيه ومشاوراته الخاصة بالنوازل حتى يجمع الصحابة جميعهم، بل كان يكتفي بالحاضر منهم في الحادثة، والرأي الذي

---

(١) ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام المعافري. السيرة النبوية، تحقيق: وليد سلامه وخالد عثمان، القاهرة: دار مكتبة الصفاء، ط ١، (١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م)، ج ٢، ص ١٧١، في استشارة الأنصار يوم بدر وما بعدها.

(٢) الغزالي، محمد. فقه السيرة، القاهرة: دار الشروق، ط ١، ٢٠٠٨م، ص ١٦٩-١٧١، وأنظر أيضاً:

- المباركفوري، الرحيق المختوم، مرجع سابق، ص ٢٣١-٢٣٤، اعتماد النبي ﷺ رأي الحباب بن المنذر.

(٣) السباعي، مصطفى. السيرة النبوية دروس وعبر، القاهرة: دار السلام ودار الوراق، ط ٨، (١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م)، ص ٤٨.

(٤) ابن هشام، السيرة النبوية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٥-٩٦، وأنظر أيضاً:

- الغزالي، فقه السيرة، مرجع سابق، ص ١٩١-٢٠٩.

- المباركفوري، الرحيق المختوم، مرجع سابق، ص ٢٧٩ وما بعدها.

- السباعي، السيرة النبوية دروس وعبر، مرجع سابق، ص ٤٩-٥١.

(٥) ابن هشام، السيرة النبوية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٢٩-١٥٧، وأنظر أيضاً:

- الغزالي، فقه السيرة، مرجع سابق، ص ٢٢٥-٢٣٧.

- المباركفوري، الرحيق المختوم، مرجع سابق، ص ٣٣٨-٣٥١.

- السباعي، السيرة النبوية دروس وعبر، مرجع سابق، ص ٥٢-٥٣.

يخلص إليه الحاضرون بعد التشاور يعمل به.

- أن الرأي الذي يتوصل إليه لم يكن من أهل الفقه والعلم فقط، بل كان يستند إلى الخبرة والدراية وربما الحكمة والسياسة كما حدث من الحجاب بن المنذر وسلمان الفارسي رضي الله عنهما.

- أن فكرة الإجماع فكرة نبوية -نظرية وتطبيقية- ناتجة عن دعوة ربانية إلى الاجتماع والتشاور وعدم الافتراق حتى تكون الأمة جسداً واحداً أمام النوازل والمستجدات والعوارض التي تهدد كيانها.

والسؤال: لماذا أبعدت الفترة النبوية عند التأريخ لمصطلح الإجماع وتعريفه؟

- لم يكن الأمر المجمع عليه في فرع من فروع العبادات أو كفايات الأداء لركن من أركان الدين، بل في أمرهم الأمة كلها ويهدد كيانها.

وخلاصة القول إن التأسيس لمصطلح الإجماع بوصفه منهجاً فكرياً وتطبيقياً (عملياً) يساهم بصورة واقعية في حياة الأمة ومستقبلها قد انعطف بعيداً عن حقيقة الإجماع عندما تغافل العصر النبوي، وما حدث فيه من مواقف إجماعية، لذا قد حمل المصطلح بمعان لم يكن المشرع الأول يريد لها للإجماع وطريقة تطبيقه في خدمة الأمة وما يمر بها من نوازل.<sup>(١)</sup>

### الفقرة الثانية: مفهوم الإجماع في عصر الراشدين<sup>(٢)</sup>

مرت الدولة المسلمة -أو الجماعة المسلمة- بوفاة النبي ﷺ بجملة كبيرة من الحوادث والنوازل الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، كان أولها الفراغ الذي تركه النبي ﷺ بوصفه فراغاً تربوياً وروحياً وسياسياً،<sup>(٣)</sup> وأهمية اختيار خليفة له، ثم

(١) سائو، "في مصطلح الاجماع الأصولي؛ إشكالية المفهوم بين المثالية والواقعية"، مرجع سابق، ص ٥٩-٦٠.

(٢) عصر الراشدين يقع في الفترة من ١١هـ - ٤٠هـ.

(٣) الكاندهلوي، محمد يوسف. حياة الصحابة، تحقيق: نايف العباسي وعبد دولة، دمشق: دار القلم، ط ٢، ١٩٨٣م، ج ٢، ص ٩-١٢.

ارتداد كثير من القبائل عن الإسلام، وامتناع بعضهم عن أداء الزكاة بما تمثله من مورد اقتصادي للدولة، فضلاً عن التهديدات الخارجية التي توفي النبي ﷺ وهو يعد العدة لها بيعت أسامة بن زيد، ثم ما جدد بعد ذلك من حوادث بالفتوحات، والاغتيالات التي كان أول ضحاياها الخليفة الثاني أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ثم الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه، ثم الخليفة الرابع علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وإحداث الفتنة التي مزقت الصف الإسلامي الذي تركه النبي ﷺ موحداً مترابطاً.

والمأمل في مواجهة الصحب الكرام لتلك الحوادث والنوازل يمتدي إلى الامتداد الطبيعي لاستخدام الصحابة للإجماع بمفهومه النبوي الذي رتب النبي ﷺ أصحابه عليه عندما كان بينهم، لذا نجد الحلول سريعاً ما سدت الثغر وكشفت الغم، فالفراغ السياسي سُدَّ يوم السقيفة باختيار الخليفة الأول أبي بكر الصديق رضي الله عنه بعد تشاور وتداول بين الأنصار -الذين طلبوا الأمر إليهم خالصاً أو على الأقل المشاركة فيه- والمهاجرين، لكن ينتهي المجلس بالإجماع على البيعة لأبي بكر رضي الله عنه وتنصيبه أول خليفة في تاريخ الإسلام.<sup>(١)</sup>

وما إن تولى أبو بكر رضي الله عنه مقاليد الأمور حتى سد الثغر الآخر بالتصدي للمرتدين ومانعي الزكاة وإنفاذ بعث أسامة بن زيد، وكل ذلك من خلال منهج يتخذ من الرأي الجماعي القائم على الاتفاق بعد التشاور والتداول للرأي مع الحاضرين من أولي الرأي والفقه والدراية من الصحب الكرام بالمدينة، وقد وقف ابن القيم على ذلك المنهج قائلاً في إعلامه: "كان أبو بكر رضي الله عنه إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله عز وجل فإذا وجد فيه ما يقضي به، قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله عز وجل نظر في سنة رسول الله ﷺ فإن وجد فيها ما يقضي به قضى، فإن أعياء ذلك، سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القول، فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنة سنّها النبي ﷺ جمع رؤساء الناس، فاستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به."<sup>(٢)</sup>

(١) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٢) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج ١، ص ٦٣ وما بعدها.

ولم يختلف المنهج العمري<sup>(١)</sup> في صدوره واستدلاله بالمنهج الجماعي في المستجدات والنوازل عن منهج الصديق عليه السلام، والمؤلفات التي أرخت لفقه عمر عليه السلام ومنهجه في التشريع تؤكد أنه كان يرجع أولاً إلى كتاب الله عز وجل فإن وجد فيه ما يريد قضى به وعمل بأحكامه وإلا رجع إلى السنة فإن أعياه ذلك سأل: هل كان لأبي بكر عليه السلام في المسألة قضاء؟ فإن كان لأبي بكر عليه السلام قضاء قضاه، وإلا جمع علماء الصحابة الموجودين بالمدينة واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به، ومن ذلك قول ابن القيم في موافقة جمهور الصحابة لعمر فيما ذهب إليه من إيقاع الطلقات الثلاث بلفظ واحد كنوع من التعزيز والعقوبة لمن خالف أمراً لله عز وجل وشرعه في صورة الطلاق: "فهذا مما تغيرت به الفتوى لتغير الزمان. وعلم الصحابة حسن سياسية عمر وتأديبه لرعيته في ذلك، فوافقوه على ما ألزم به، وصرحوا لمن استفتاهم بذلك."<sup>(٢)</sup>

ومثلما حفلت حياة الفاروق عليه السلام بالمنهج القائم على الإجماع الناتج عن التشاور، فقد ختم عليه السلام حياته بوصيته التي رسخت هذا المنهج من بعده في اختيار من يخلفه وذلك بترشيح ستة رهط من الصحب الكرام ممن مات عنهم النبي ﷺ وهو عنهم راضي، فقال ما نصه: "ما أجد أحق بهذا الأمر من هؤلاء الرهط الذي توفي رسول الله ﷺ وهو عنهم راض، فسمي علياً، وعثمان، والزبير، وطلحة، وسعداً

- 
- (١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج ١، ص ٦٣ وما بعدها، وانظر أيضاً:  
 - بلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التشريع؛ دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيياته، مرجع سابق، ص ٨٩، فتوى بعض الصحابة في الغسل من الجنابة بالرأي. وص ١٥٦ وما بعدها، موقف عمر من الأرض المفتوحة. وص ٣٥١، في الطلاق المجموع بلفظ واحد.  
 وقد رجع الدكتور رحمته الله إلى ما قاله ابن القيم في إعلامه، وفيه من المواقف والحوادث التي جمع فيها عمر عليه السلام للصحابة أو اجتمعوا معه على ما انفرد به الفقه الخاص. انظر:  
 - ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج ١، ص ٦٤.  
 (٢) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج ٣، ص ٤٥-٥١، وانظر أيضاً:  
 - بلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التشريع؛ دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيياته، مرجع سابق، ص ٣٥٠-٣٥٢.

وعبد الرحمن، وقال: يشدهم عبد الله بن عمر وليس له من الأمر شيء..."

والمواقف والنماذج الإجرائية بعد ذلك في سيرة الصحابين الجليلين عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما تؤكد غلبة هذا المنهج الجماعي والصدور في الحكم والقيادة عن الرأي الذي يتوصل إليه أهل العلم والمعرفة والدراية من أبناء الأمة في القضايا والنوازل التي تعم بها البلوى، ولا يتسع المقام لسرد كل هذه النماذج، لكن بالعودة إلى كتب السير يطلع المرء على كثير منها.<sup>(١)</sup>

وهذا يؤكد أن القيادة الراشدة ما كانت لتواجه تلك الأزمات الجسام لولا استيعابها للتربية النبوية الفريدة في الحكم، والسياسة، والاقتصاد، والقائمة على البحث عن الحلول في كتاب الله عز وجل أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم أو الإجماع للتشاور والاتفاق على رأي من أهل الدراية والسياسة والحكمة والفقه الموجودين وقتئذ بمحل الأزمة واتخاذ الرأي، وإذا كان القرآن الكريم والسنة النبوية قد تكفلا في العصر النبوي ببيان الأحكام في المقام الأول، فقد كان للإجماع معها متسعاً في عصر الراشدين - ولا سيما بتجدد الحوادث وانقطاع الوحي بلحاق النبي صلى الله عليه وسلم بالرفيق الأعلى - بوصفه منهجاً ضرورياً لمواجهة النوازل الفكرية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية.<sup>(٢)</sup>

---

(١) لمزيد من الأخبار والمعلومات عن أعمال الخلفاء الراشدين وما واجهوه من أزمات بالمنهج الإجماعي، راجع: "تاريخ الأمم والملوك" للطبري، و"الإمارة والسياسة" لابن قتيبة، و"الكامل" لابن الأثير، و"سير أعلام النبلاء" للذهبي، و"الوفيات" لابن خلكان، و"العواصم من القواصم" لابن العربي، وغيرها من كتب السير والأعلام.

(٢) لقد صرحت بذلك كتب السنة فقد روى الدارمي في سننه بسنده ما نصه: "كانوا إذا نزلت بهم قضية ليس فيها من رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر، أجمعوا لها وأجمعوا فالحق فيها رأوا..." انظر:

- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن. سنن الدارمي، تحقيق: فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤٠٧ هـ المقدمة، باب: التورع عن الجواب فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، ج ١، ص ٦١، حديث رقم (١١٥).

وقد سجل الإمام رشيد رضا عن الطبراني في معجمه الأوسط أن علياً رضي الله عنه قال: قلت: "يا رسول الله إن عرض لي ما لم ينزل فيه قضاء ولا سنة، كيف تأمرني؟ فقال تجعلونه شورى بين أهل الفقه =

### الفقرة الرابعة: مفهوم الإجماع بعد الراشدين:

يبدأ العصر الذي نؤرخ لفكرة الإجماع فيه بعام الجماعة وهو العام الذي اغتيل فيه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وآل الأمر إلى بني أمية بقيادة الصحابي الجليل معاوية بن أبي سفيان عليه السلام، يمتد ليشمل الحكم الأموي والعصر العباسي الأول الذي شهد ظهور الأئمة الأربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم عليهم السلام، والمتأمل في هذا العصر يجد أن مفهوم الإجماع بدأ ينحصر في العلماء وأهل الفقه بعيداً عن أهل الحكم والسياسة، وذلك لما حدث من انفصال بين العلماء والأمراء؛ إذ إن موقف بني أمية وبني العباس من العلماء لا يخفى على أحد، في الوقت الذي لم يكن الأمراء فيهم الكفاية العلمية للاجتهد، وهذا الانحسار للعلماء وأهل الاجتهاد انعكس على دور الإجماع في مواجهة أزمت الأمة وتوجيه تغيراتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية.<sup>(١)</sup>

= والعابدين من المؤمنين ولا تقض برأيك خاصة...، انظر:

- رضا، محمد رشيد. تفسير المنار، بيروت: دار المعرفة، ط ٢، ١٩٧٣م، ج ٥، ص ١٩٦، وانظر أيضاً:  
- سائو، "في مصطلح الاجماع الأصولي؛ إشكالية المفهوم بين المثالية والواقعية"، مرجع سابق، ص ٦٤- ٨٥. والذي يؤكد فيه التزام الصحب الكرام بالمنهج النبوي في العمل بالإجماع وتطبيقه في النوازل دون القضايا الخاصة، لكن مع زيادة التوسع في العمل بالمنهج القائم على الإجماع والتشاور ظن كثير من مؤرخي الإجماع إلى هذه البداية لظهور المصطلح بمعناه الأصولي الذي ظهر بعد ذلك ولم يكن الأمر كذلك -من وجهة نظر الباحث- بل كان التعامل مع المصطلح بنفس الروح التي سادت عصر النبوة لكن التوسع أي بسبب كثرة الحوادث والنوازل.

(١) الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٠٧-٢١٧.

يقول الإمام الجويني: "إذا شغل الزمان عن الإمام (العادل) وخلا عن سلطان ذي نجدة وكفاية ودراية، فالأمور موكولة إلى العلماء... وصار علماء البلاد ولاية العباد، والعبادة -كما يقول عبد المجيد الصغير- يستتبع منها إصرار (رجل العلم) على إثبات سلطته المعرفية حتى وهو مكبل بأغلال رجل السلطة السياسية ومحاط بعيون أعوانه، بل ومطوق بنعمه وأفضاله، فهو في حرية وإن ولاه السلطان، لأن ولاية العالم تمثل ولايته في حقوق الأمة لا في حقوق الإمام كما يذكر الماوردي في أدب القاضي، انظر:

- المرجع السابق، ص ٢١٢-٢١٣.



ومع هذا الواقع أصبح العلماء بين أمرين:

أولهما: توظيف المصطلحات الأصولية لخدمة السلطان وفي مقدمتها مفهوم الطاعة ومفهوم الإجماع ومفهوم الواجب ومفهوم الرفض والأمر.

وثانيها: تنزيل المصطلح في ميادين لا تصطدم بالسلطان، وتهتم بأمور الأمة التي هي أقرب للعلماء من رجال الحكم؛ لذا نجد أن مفهوم الإجماع بدأ يترك مكانه الذي تأسس من أجله زمن الراشدين إلى العمل في ميدان الفقه والفروع، فقد أصبحت أمور الأمة ونوازلها من خصوصيات الأمراء دون العلماء وأهل الدراية والخبرة غالباً.<sup>(١)</sup>

يقول الدكتور عبد المجيد الصغير: "علاوة على مفهومي الطاعة والمذهب، فإن مفهوم "الإجماع" ربما كان أكثر تلك المفاهيم التي تطلبت من رجل العلم بذل مجهود أكبر لضبط معناه وتحديد مجاله، نظراً لكونه أكثر المفاهيم التصاقاً بمشكل السلطة، ولأنه يشكل أقوى مفهوم حاول رجل السياسة الاستئثار به وتأويله لصالحه منذ عام الجماعة عام انقلاب الخلافة ملكاً عاضداً، ودفعاً لهذا الانسياق الذي وقع فيه هذا المفهوم الأساسي في الإسلام."<sup>(٢)</sup>

إن الإمام الشافعي -وهو أول مدون للأصول في رسالته- بوصفه مؤسساً للأصول قد عدّ الإجماع مفهوماً يتصل اتصالاً مباشراً بالسلطة، لكن أية سلطة؟ سلطة السلطان أم سلطة القرآن والسنة؟ ولأن الإجماع في تصوره لا يعدو أن يكون ما عليه جماعة المسلمين من التحليل والتحريم والطاعة فيهما، وبما أن مصدر الشرعية داخل الجماعة الإسلامية ينحصر في الكتاب والسنة فإجماعهما حول ثوابتهما والمعروف المقطوع به فيهما يكون أيضاً مصدراً للشرعية؛ مادام الإجماع في هذه الحالة بمثابة دعوة مستمرة لالتزام طاعتها، ومن ثم كانت سلطة الكتاب والسنة، وحتى لا تُستغل سلطة

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٧-٢١٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١٤، وص ٣٩٣-٣٩٧، موقف الإمام الجويني من تأسيس مصطلح الإجماع.

المصطلح ولا سيما من جهة السلطة السياسية فقد كان الشافعي - قبل ابن حزم والجو يني وابن رشد الحفيد والشاطبي - على رأس الأصوليين الذين راموا تقليص مجال هذا المفهوم وتحديد وضبط معناه، تماماً كضبط مفهوم الطاعة والأمر، وكان من أول ما وضع لضبط المصطلح ألا يؤخذ به وبثمرته إلا أن يكون من جهة كل العلماء دون بعضهم، وأن يكون مجاله فيما هو معلوم من الدين بالضرورة ولا يسع أحد جهله، وما خرج عن هذا (الضروري) من رأي أو قياس أو اجتهاد، فلا يجوز أن يصير إجماعاً ولا يقتضي طاعة؛ إذ هو حينئذ مجرد اجتهاد أو رأي بين الآراء،<sup>(١)</sup> وفي الوقت الذي دفع الأصوليين إلى تحصيل مصطلح الإجماع ليواجه استبداد السلطان، فإن تقليص المفهوم كان غاية السلطان عندما لم يقدر على توظيفه لصالحه، وأعني بالتقليص إبعاد فكرة الإجماع عن إدارة النوازل وما يخص الأمة كما كان العهد زمن النبوة والراشدين، وفي الوقت الذي لم تتصدئ فكرة الإجماع فيه للنوازل والحوادث العامة - التي استأثر بها السلطان - فقد توسع بإقحامها في جميع المسائل والقضايا الفكرية والعلمية وجعلها مصدقة لأحكام الكتاب والسنة وهو مظهر من مظاهر تطور المصطلح<sup>(٢)</sup> وتوظيفه.

ولم يتوقف التغيير والتحول في مفهوم المصطلح ومجالات توظيفه عند الحد الذي أشرنا إليه؛ بل إن ثمة تغييراً طال المفهوم وإمكانية تحقيقه بأن يوافق جميع أهل العلم والدراية على الرأي دون مخالفة أحد منهم؛ أي إن نطاق النازلة استوجب إدراج عاملين خارج منطقة الرأي، وفي هذا توسيع جديد بالمفهوم وطريقة تفعيله عما كان في عصر الرسالة والراشدين، مع العلم بأن النازلة التي يريد العلماء أخذ الرأي فيها قد لا

(١) الشافعي، الرسالة، مرجع سابق، ص ٥٣٤، فقرة: (١٥٥٩) عند معرض تقده لإجماع أهل المدينة.

أظن أن ما وضع الشافعي من ضوابط للإجماع أدنى بالأصوليين إلى اعتبار المخالف للإجماع - بوصفه إجماع على المعلوم من الدين بالضرورة - كافراً، ثم ظل الأثر في الإجماع الأصولي وإن كانت ثمرته اجتهاداً. انظر:

- الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، مرجع سابق، ص ٢١٥.

(٢) سانو، "في مصطلح الإجماع الأصولي: إشكالية المفهوم بين المثالية والواقعية"، مرجع سابق، ص ٦٥-٦٩.

تكون عامة في جميع أقطار الدولة الإسلامية وقتئذ، ومن هنا فإن تلك التحولات والتغيرات حول مفهوم الإجماع قد حولته إلى مصطلح مثالي غير فاعل ولا مؤثر في النوازل وأزمات الأمة بما أثر على مفهوم الإجماع بالسلب على النحو التالي:<sup>(١)</sup>

- انشطار أهل الإجماع إلى قسمين لا يسمع أحدهما الآخر، أهل العلم والمعرفة والدراية، ورجال الحكم والسياسة، وكل منهما فيما يصل إليه يضمن بحضور الآخر، بل لا يود حضوره غالباً.

- أصبح توظيف المصطلح موسعاً ولا سيّما على يد كل من الإمامين مالك والشافعي، وإن كان مختلفاً في المضمون عندهما.

- صار القرار المجمع عليه غير منحصر في الأمة التي ينزل بها النازلة، بل اشترط لتحقيقه والعمل به إجماع العلماء من أمة محمد ﷺ على حد قول الشافعي: "لا تلقى عالماً أبداً إلا قاله لك وحكاه عن قبله، كالظهر أربع وكتحريم الخمر وما أشبه هذا..."<sup>(٢)</sup> الأمر الذي جعل العلماء بعد الشافعي لا يعتدون بالإجماع إلا ما كان كذلك ومنهم ابن حزم في إحكامه.<sup>(٣)</sup>

- نتيجة للشرط الذي وضعه الشافعي وتابعه فيه العلماء - وهو اشتراط إجماع جميع أهل العلم والدراية وعدم الاعتداد بأي إجماع يتخلف عنه بعض أهل الإجماع - واعتبار ذلك أمراً يقينياً قطعياً، فقد عدّ الخارج عن الإجماع بعد وقوعه خارجاً عن الملة.<sup>(٤)</sup>

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٢-٧٣.

(٢) الشافعي، الرسالة، مرجع سابق، ص ٥٣٤.

(٣) ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ١، ص ٥١٠ وما بعدها.

(٤) ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الظاهري. مراتب الإجماع، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.)، ص ٧.

إن هذا التحول على مستوى أهل الإجماع يؤكد ما جادت به قريحة الإمام الشافعي من محاولات ذكية لإثبات حجية الإجماع من خلال الاستدلال بآية سورة النساء: ﴿وَمَنْ يُضَاقِقْ الرَّشُودَ...﴾ [النساء: ١١٥]؛ لأن معنى يتبع غير سبيل المؤمنين أنه يخرق الإجماع ويشق صف الأمة بخروجه، وهو ما أراد الشافعي صيانة الأمة منه، أو على الأقل التحذير منه لمحاولة إصلاح الواقع وقتئذ؛ إذ لم يخف على الشافعي طبيعة الإجماع في الفترتين النبوية والراشدة.<sup>(١)</sup>

ولأن الباحث يرى أن البيئة ذات تأثير ثقافي على كل عالم بوصفها مكوناً من مكونات تصوره للمفاهيم فقد عدّ الإمام أبو حنيفة الإجماع السكوتي واعتد به، في الوقت الذي عدّ فيه الإمام مالك عمل أهل المدينة إجماعاً يقدم على خبر الواحد وكان في اعتباره هذا أقرب إلى روح السُنَّة النبوية في عملها بالإجماع من غيره من الأئمة.<sup>(٢)</sup>

ونجد الإمام أحمد يتحرج من فكرة الإجماع والتسليم بها ويكتفي بقوله: "من ادعى وجود الإجماع فهو كاذب، لعل الناس اختلفوا، ما يدريه ولم يتب إليه، فليقل: لا نعلم الناس اختلفوا"، ونتيجة لتصورات الأئمة<sup>(٣)</sup> الكبار للإجماع فقد انتهى معظم

(١) بالرغم مما بذله الإمام الشافعي من محاولة علمية لإثبات حجية الإجماع من خلال قوله تعالى في سورة النساء آية: ١١٥، فإنه ﷺ لم يلق تسليماً وقبولاً مطلقاً بعد ذلك، فقد وجهت إليه عدد من الاعتراضات قديماً وحديثاً وبعد الإمام الجويني في برهانه أكثر من أوسع الشافعي نقداً لاستدلاله. انظر: - الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الدَّيْب، المنصورة: دار الوفاء، ط٣، ١٩٩٢م، ج١، ص ٤٣٥.

(٢) يرى مصطفى سانو في بحثه عن الإجماع أن الإمام مالك يُعد الإمام الوحيد الذي استصحب الطريقة النبوية والراشدية في العملية الإجماعية، حيث لم يطلع إلى موافقة أهل العلم والمعرفة والدراية خارج المدينة على المسائل التي عدّها مجمعاً عليها، ولعل عباراته تؤكد ذلك: "هذا ما أجمع عليه الناس في بلدتنا"، "هذا ما وجدنا عليه العمل في بلدتنا". انظر:

- سانو، "في مصطلح الاجماع الأصولي؛ إشكالية المفهوم بين المثالية والواقعية"، مرجع سابق، ص: ٧٥.

(٣) عدّ الإمام مالك عمل أهل المدينة ممثلاً للإجماع، فهو يقول: "المجتمع عليه عندنا"، ولم يفرق أبو حنيفة وصاحبه بين أنواع الإجماع في الحجية، ولم يختلف رأي ابن حزم كثيراً عما ذهب إليه الشافعي. انظر: -

أهل العلم بالأصول -بعدهم- إلى حصر الإجماع في الرأي الذي يوافق عليه جميع المجتهدين من جميع، أنحاء أمة محمد ﷺ، بما يؤكد تحول فكرة الإجماع إلى الصورة المثالية غير الفاعلة أو المؤثرة في توجيه نوازل الأمة وأزماتها إذ تولي الحكام وقتئذ هذا الأمر بمعزل عن العلماء الذين انسحبوا بدورهم إلى الساحات العلمية والنظر في أمور الأمة التي كان معظمها يدور حول خواص الناس أو شئونهم الفردية (الخاصة) التي يصعب الإجماع عليها، لما تتسم به من خصوصية في طبيعتها وحقيقتها.

إن المثالية الفكرية التي أحاطت بالإجماع وضرورة تحقق شروطه جعلته متعذراً مستحيلاً، وما ذكره الأصوليون المعاصرون عن الإجماع لم يكن سوى خلط طبعي بين الكامن الفكري عن الإجماع وأهميته والرغبة في تأصيله -في العقول- والواقع العملي (التطبيقي) الذي لم يسجل إجماعاً بالشروط الموضوعية لدى الأصوليين، وتحت هذا الخلط اضطربت الآراء وتعددت الرؤى كل يريد الانتصار لما يرى أو يعتقد.

إن البحث العلمي<sup>(١)</sup> الموضوعي الذي يريد -مع حماسه وإخلاصه- الرجوع

---

= - أبو زهرة، محمد. مالك؛ حياته وعصره، آراؤه وفقهه، القاهرة: دار الفكر العربي، (د. ت.)، ص ٢٥٧.

- أبو زهرة، محمد. أبو حنيفة؛ حياته وعصره، آراؤه وفقهه، القاهرة: دار الفكر العربي، (د. ت.)، ص ٢١٥، فقره: ١٤٥.

- أبو زهرة، محمد. ابن حنبل؛ حياته وعصره، آراؤه وفقهه، القاهرة: دار الفكر العربي، (د. ت.)، ص ٢٠٣.

- أبو زهرة، محمد. ابن حزم؛ حياته وعصره، آراؤه وفقهه، القاهرة: دار الفكر العربي، (د. ت.)، ص ٣٠٣ وما بعدها.

(١) تمحدر الإشارة إلى البحث القيم للدكتور أحمد حمد في "الإجماع بين النظرية والتطبيق" الذي تضمن عدداً من الاقتراحات العملية الجيدة ليفعل الإجماع، وأيضاً دراسة عمر سليمان الأشقر عن الإجماع في كتابه "نظرات في أصول الفقه"، ورغم أنها لم تكتمل بالنظرة التطبيقية إلا أنها فتحت الباب للبحث عن الجوانب التطبيقية للإجماع. انظر:

- حمد، أحمد. الإجماع بين النظرية والتطبيق، الكويت: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٨٢م.

- الأشقر، نظرات في أصول الفقه، مرجع سابق.

بالدين إلى أصالته منوط به تدبير الوسائل الكفيلة بعودة هذا المصطلح إلى التطبيق والتأثير، ولكي يكون الأمر كذلك فلا بد بالارتفاع بهذا المفهوم عن المثالية الفكرية والجدلية العقلية إلى النظرة التطبيقية، ولكي نعيد للإجماع فعاليته فلا بد من استلهام طريقته وطبيعته زمن النبوة والراشدين، وحشد أصحاب الدراية والحكم والسياسة والعلم واجتماع قادة الأمة في الناحية الفكرية والسياسية للتصدي بصورة إجماعية لنوازل الأمة وتحدياتها، والأمة المسلمة -الآن- أحوج ما تكون إلى هذا التضافر بين رجال العلم والحكم، وأحسب أن ما آل إليه الأمر في المجالس العلمية الآن والمجالس النيابية، يؤكد ضرورة العودة إلى الفكرة الإجماعية بوصفها وسيلة من وسائل نجاح الأمة في التصدي للأزمات والنوازل بالضبط كما كان عليه الحال في صدر الإسلام، ولكن ليتحقق التفعيل بصورة تطبيقية فلا بد من:

- إعادة التأريخ لمصطلح الإجماع بصورة تستلهم فترة النبوة وما تم فيها من ممارسات إجماعية تشاورية بين أصحاب الرأي والدراية والعلم والكفاية.
- إنَّ تستخدم الفكرة الإجماعية في المجال السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، والتربوي بشكل يجمع بين الجانب الفكري (النظري)، والجانب التطبيقي (العملي)، بحيث يصبح الإجماع واقعاً عملياً، وليس مجرد جهد فكري، ثم يصادر في الإدراج بعيداً عن واقع الأمة ومستقبلها.
- التسليم بأن مجالس الإجماع التي تعقد للرأي لابد فيها من التعددية الفكرية في الظنيات التي لم ينص الشارع الحكيم فيها بحكم قاطع، ويحتمل فيها الاختلاف؛ إذ لا يمكن اتفاق البشر فيما بينهم على حكم مطلقون.
- لا يشترط للعمل بالإجماع اتفاق جميع المجتهدين للعمل بالإجماع؛ لأن ذلك بمثابة إجهاض للإجماع وثمرته، ولا سيّما والعقول متفاوتة في التكوين والتصوير وتحقق الاتفاق الكامل دونه خرط القتاد كما يقول الأصوليون تعبيراً عن المستحيل، بل إن إمكانية اجتماعهم ذاته درب آخر من المستحيل!

- الربط بين المجالس التشاورية والفكرة الإجماعية كما كان عليه الحال زمن النبوة والراشدين الأمر الذي يخلع فكرة الإجماع من المثالية ويدنيها من القدرة التفاعلية بالرأي الأغلبى الراجع لدى المجموع دون الكل.
- عدم اجترار فكرة الإجماع في المسائل العلمية الخاصة والقضايا الفردية؛ لأن ذلك من التكلف العلمي الذي نحا بالإجماع نحواً هامشياً؛ إذ آل في نهاية المطاف إلى تصديق النصوص دون التطبيق والتأثير.
- إن النقاشات والنظريات التي تملأ بطون الكتب الأصولية بحاجة إلى مراجعة وتمحيص كي يخرج الإجماع من المثالية إلى الفاعلية.<sup>(١)</sup>

---

(١) ذكر عمر سليمان الأشقر ما يؤكد أن اشتراط إجماع المجتهدين كافة على حكم أمر لا سبيل إلى إثباته، فقال: والأدلة على أن هذا النوع من الإجماع لا سبيل إلى إثباته، وأن إثباته ضرب من الخيال - كما يقول بعض المحققين - كثيرة منها:

- اختلاف القائلين بهذا النوع من الإجماع في تحديد صفات الذين يتعمد بهم الإجماع، وعدم إمكان لقاء بعضهم ببعض بسبب تفرقهم.
- وأنه لا يمكن اتفاق البشر فيما بينهم على حكم مطلق.
- وضع شروط معجزة تجعل تحققه أبعد مثلاً من الثريا.
- أين هذا الإجماع ونتائجه.
- القول بهذا النوع من الإجماع يهدم الإجماع.

هذا وقد أثبت الدكتور محمد الدسوقي أن الإجماع لكي يكون أخصب المصادر التشريعية ويؤدي إلى تجدد الفقه ونموه في العصر الحديث، فلا بد من قيامه على دراسات علمية وافية تحت تخصصات مختلفة ومعارف متعددة. ولا بد من التوسع في مفهومه وأنواعه وتطبيقاته. انظر:

- الأشقر، نظرات في أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٢٠-٢٩.
- الدسوقي، نظرة نقدية في الدراسات الأصولية المعاصرة، مرجع سابق، ص ١٢٢-١٢٤، الفقرات ١٩٦-١٩٨.

## ثانياً: القياس

عدّ الأصوليون القياس قديماً وحديثاً محور الاجتهاد، ومدار الفقه وعمدته، وقد ظهر ذلك الاهتمام في الرصيد الأصولي الهائل الذي دار حول القياس بين تأييده ورفضه، أو بين إثباته وإنكاره، وحيث إن دراستنا تهتم بالتجديد في أصول الفقه فإننا سنتناول القياس من خلال:

### ١- تعريف القياس لغة واصطلاحاً وبيان حجتيه:

#### أ- القياس لغة:

من قاس الشيء بغيره، وعلى غيره وإليه قيساً، وقياساً: قَدَرُهُ على مثاليه<sup>(١)</sup> يقال قايست بين شيئين إذا قادرت بينهما، قال ابن فارس في مقاييسه: أصل القياس من قَوَّسَ يقول: القاف والواو والسين أصل واحد يدل على تقدير شيء بشيء، ثم يَصْرَفُ فتقلب واوه ياء، والمعنى في جميعه واحد، فالقوس الذراع وسُميت بذلك؛ لأنه يقدر بها المذروع وبها سُميت القوس التي يُرمى بها، وتقلب الواو لبعض العلل ياءً فيقال: بيني وبينك قيس رمح؛ أي قدره، ومنه القياس وهو تقدير الشيء بالشيء والمقدار مقياس<sup>(٢)</sup>.

والقياس يعنى المساواة، يقال: فلان لا يقاس بفلان أي لا يساويه.

والقياس يعنى السَّبْقُ، يقال: قاس بنو فلان بني فلان، إذا سبقوهم، ومنه قول الشاعر:

لعمري قد قاس الجميع أبوكم      فهلا تقيسون الذي كان قائساً

والقياس جمع القوس، ويجمع القوس على قِسيٍّ وأقواس<sup>(٣)</sup>. والقائس هو الذي يقوم بالمقايسة، والمقياس: الآلة التي يُقاس بها، كالشبر والذراع والميل، ونحو ذلك.

(١) أبو جيب، القاموس الفقهي، مرجع سابق، ص ٣١١-٣١٢.

(٢) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكرياء. معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ط ١، ١٩٤٦م، ج ٥، ص ٤٠-٤١، مادة: قوس.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ٦، ص ١٨٧ وما بعدها، مادة: (قيس).



وكما يكون القياس في المادي يكون في المعنوي، حتى عدّه بعض الأصوليين أنه مشترك لفظي بين التقدير والمساواة.<sup>(١)</sup>

### ب- القياس اصطلاحاً:

اختلفت تعبيرات الأصوليين في تعريف القياس تبعاً لرؤيتهم لموضوع القياس، فريق يرى أن القياس: استدلالات المجتهد وفكرة المستنبط، واستعمالاته تنبئ عن كونه فعل المجتهد، فقالوا:<sup>(٢)</sup>

القياس: إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر، لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت.<sup>(٣)</sup>

القياس: تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعلّة متحدة، لا تدرك بمجرد اللغة.<sup>(٤)</sup>

القياس: حل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما، بأمر جامع بينهما.<sup>(٥)</sup>

القياس: حل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه بإثبات صفة أو حكم أو نفيهما عنهما.<sup>(٦)</sup>

القياس: تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباهاهما في علة الحكم عند المجتهد.<sup>(٧)</sup>

---

(١) الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣.

(٢) من هذا الفريق الأئمة: الغزالي (توفي: ٥٠٥هـ)، وابن رشد الحفيد (توفي: ٥٩٥هـ)، والرازي (توفي: ٦٠٦هـ)، والبيضاوي (توفي: ٦٨٥هـ)، وصدر الشريعة (توفي ٧٤٧هـ)، والسبكي تقي الدين (توفي ٧٦٥هـ)، والإسنوي (توفي ٧٧٧هـ).

(٣) البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر. منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: شعبان عماد إسماعيل، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط ١، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م، ج ٣، ص ٥.

(٤) صدر الشريعة، عبد الله بن مسعود المحبوبي البخاري. التوضيح لثنى التنقيح، بيروت ومكة المكرمة: دار الكتب العلمية ودار ابن باز، (١٣٩٩هـ / ١٩٥٧م)، ج ٢، ص ٥٢.

(٥) ابن جزى، محمد بن أحمد الكلبي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: محمد علي فركوس، الجزائر: دار الأقصي، ١٩٩٠م، ص ١٣٤.

(٦) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المنتخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط ٢، ١٤٠٠هـ، ص ٣٢٤.

(٧) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، تحقيق: أحمد حجازي =

أما الفريق الذي يرى أن القياس حجة إلهية، موضوعة من قبل الشارع الحكيم، لمعرفة أحكامه فقد عرفوا القياس، فقالوا: <sup>(١)</sup>

- القياس: الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل. <sup>(٢)</sup>  
القياس: مساواة محل لآخر، في علة حكم له شرعي لا تدرك من نصه لمجرد فهم اللغة. <sup>(٣)</sup>  
القياس: مساواة فرع لأصله في علة حكمه. <sup>(٤)</sup>  
القياس: مساواة المسكوت للمنصوص في علة الحكم. <sup>(٥)</sup>  
القياس: إثبات مثل حكم النص فيما لا نص فيه. <sup>(٦)</sup>

وقد سجلت المعاجم الأصولية ما يربو على الأربعين تعريفاً للقياس، وغيرها من تعريفات القياس عند إضافته لنوعه، <sup>(٧)</sup> وأياً كان الأمر في النظر إلى طبيعة القياس فإنه يمثل محور الاجتهاد عند الفقهاء، حتى عدّه الشافعي رحمه الله الاجتهاد، <sup>(٨)</sup> وهو ما دفع للحديث عن حجتيه.

---

= السقا، بيروت: دار الجليل، ط١، (١٤١٣هـ / ١٩٩٢م)، ص ٤٢.

(١) من هذا الفريق الإمام الأمدي (توفي ٦٣١هـ)، وابن الحاجب (توفي ٦٤٦هـ)، وابن المهام (توفي ٨٦١هـ)، وعبد العزيز البخاري (توفي ٧٣٠هـ)، وابن عبد الشكور (توفي ١١١٩هـ)، وغيرهم من الحنفية.

(٢) الأمدي، سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد. الإحكام في أصول الأحكام، بيروت: دار الكتب العلمية، (١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م)، ج ٣، ص ١٧٤.

(٣) ابن المهام، كمال الدين محمد عبد الواحد بن عبد الحميد الحنفي. التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج ٣، ص ٢٦٤.

(٤) الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن. شرح مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه، مراجعة وتصحيح: شعبان محمد إسماعيل، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، (١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م)، ج ٢، ص ٢٠٤.

(٥) ابن عبد الشكور، محب الله البهاري. مسلم الثبوت في أصول الفقه، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج ٢، ص ٢٤٦.

(٦) البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٧٠.

(٧) أحمدان، المعجم الجامع للتعريفات الأصولية، مرجع سابق، ص ٨٢-٩٠.

(٨) الشافعي، الرسالة، مرجع سابق، ص ٤٧٧-٥١٢، الفقرات: ١٣٢٦-١٤٨٢-١٤٩٣-١٤٩٦.

## ت- حجيته: (١)

ترك الأصوليون قديماً رصيذاً كبيراً من التأليف حول القياس مكن الأصوليين حديثاً من الوقوف على طبيعة القياس الأصولي، وأركانه، وشروطه، وضروبه،

(١) هناك دراسات مستقلة حملت حجية القياس عنواناً لها منها:

- زيدان، صلاح. حجية القياس، القاهرة: دار الصحوة للنشر، ط١، ١٤٠٧هـ.
- عبد الحميد، عمر مولود. حجية القياس في الفقه الإسلامي، بنغازي: جامعة قاريونس، ١٤٠٩هـ.
- هذا إلى جانب مبحث حجية القياس عند الأصوليين حديثاً، مثل: "أصول الفقه" للشيخ أبي زهرة، و"علم أصول الفقه" للشيخ خلاف، و"أصول الفقه" للشيخ الحضري. وغيرهم من علماء الأزهر الشريف، وأسائذة الشريعة الإسلامية بالجامعات الإسلامية بالجامعات المصرية أمثال: زكي الدين شعبان في "أصول الفقه" عام ١٩٦٨م، وحسين حامد في "أصول الفقه" عام ١٩٧٠م، ومحمد سلام مذكور في "أصول الفقه الإسلامي" عام ١٩٧٦م، ووهبة الزحيلي في "أصول الفقه الإسلامي"، وعلي جمعة محمد في "القياس عند الأصوليين" عام ٢٠٠٦م، ومحمد الحفناوي في "تذكير الناس بما يحتاجون إليه من القياس" عام (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ووليد بن علي بن عبد الله الحسين في "القياس في القرآن والسنة النبوية دراسة نظرية تطبيقية" عام ١٤٢٦هـ، وعمر سليمان الأشقر "القياس بين مؤيديه ومعارضيه: عام ١٤١٢هـ، وصلاح سلطان في "الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار" عام ١٤٢٧هـ. ومن المؤلفات التي عنت بالقياس حديثاً: "قياس الأصوليين المثبتين والنافين" لمحمد محمد عبد اللطيف عام ١٩٨٥م.
- وللعلماء اتجاهان في موقفهم من حجية القياس؛ الاتجاه الأول: يرى أنه حجة شرعية وهم جمهور الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين والأصوليين. وهو ما رجحه الغزالي وابن عبد البر، ورجحه محمد بلتاجي حسن رحمه الله؛ إذ كان القياس منهجاً تشريعياً عند الفقهاء ولم يخالف في أصل العمل به أحد إلا ما روى عن الإمام جعفر الصادق (توفي: ١٤٨هـ). الاتجاه الثاني: ينكر حجية القياس وهم: الظاهرية أتباع داود الظاهري (توفي: ٢٧٠هـ) وابنه محمد بن علي الظاهري (توفي: ٢٩٧هـ) وأشدهم ابن حزم الظاهري الأندلسي (توفي: ٤٥٦هـ)، والشيعة الإمامية، والنظام (توفي: ٢٣١هـ)، وأتباعه من المعتزلة، مع أن الثابت عن الجاحظ (توفي: ٢٥٥هـ)، وجعفر بن بشر (توفي: ٢٣٤هـ)، وجعفر بن حرب (توفي: ٣٠٦هـ) وهم أنجب تلاميذ النظام، وكان أستاذهم جيد القياس يستخدمه في إبطال كلام خصومه. انظر:
- الغزالي، المستصفى في أصول الفقه، مرجع سابق، ج٢، ص ٢٣٤-٢٣٥.
- ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، مرجع سابق، ج٢، ص ٦٦-٦٧.
- بلتاجي، مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري، مرجع سابق، ج٢، ص ٤٠.
- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٢٩٧-٣٠٤.
- داود، محمد سليمان. نظرية القياس الأصولي منهج تجريبي إسلامي؛ دراسة مقارنة، الإسكندرية: دار الدعوة، ط١، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ص ٢٣١-٢٤٢ بتصرف.

وأنواعه ومجالاته وعلاقته بالاجتهاد الأمر الذي يؤكد حجتيه بوصفه منهجاً إسلامياً أصيلاً من مناهج الاستدلال (الاستنباط) للأحكام الشرعية.

## ٢- القياس في التجديد الأصولي المعاصر:

إذا كان التجديد يعبر عن الاجتهاد بصورته الفردية والجماعية، والقياس روح الاجتهاد وصنوه، بل عدّه بعض الأصوليين في معنى الاجتهاد بصورته الواسعة؛ فإن الدعوة إلى نظرة جديدة للقياس من أجل تجديد الاجتهاد قد استحوذت على جهود بعض الداعين إلى التجديد الأصولي أو التجديد في الفقه الإسلامي.

الدكتور محمد الدسوقي أحد الداعين إلى تطوير وتجديد النظرة القياسية يقول: "أما القياس فإن ما جاء عن العلماء عنه قد حصر في دائرة ضيقة، وهي تعدية حكم الأصل إلى الفرع بجامع العلة المنضبطة، وهذا النمط من القياس يقتصر على قياس حادثة محدودة على سابقة محدودة معينة ثبت فيها حكم بنص شرعي، فيضيفون الحكم إلى الحادثة المستجدة، ومثل هذا القياس المحدود ربما يصلح استكمالاً للأصول التفسيرية في تبين بعض الأحكام كأحكام النكاح والآداب والشعائر، ولكن المجالات الواسعة من الدين لا يجدي فيها إلا القياس الفطري الحر من الشرائط المعقدة التي استنبطها بعض الأصوليين القدامي من المنطق الأرسطي زمن الولع به ...، والتوسع في مفهوم القياس منطلقه ما ثبت من العلل والحكم والمصالح والمقاصد التي دلت النصوص عليها بالاستقراء ... وعليه فالقياس على الحكم والعلل والمقاصد والمناسبات يجعل من القياس ميداناً واسعاً للاجتهاد والاستنباط، ومجالاً فسيحاً للعقل الإنساني لتحقيق مصالح الناس، وتنمية الفقه وعدم الجمود على الموروث عن علماء الأصول في القياس."<sup>(١)</sup>

---

(١) الدسوقي، التجديد في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٠٠-١٠٢ وانظر أيضاً:

- الدسوقي، نظرة نقدية في الدراسات الأصولية المعاصرة، مرجع سابق، ص ١٢٥-١٢٦.

أقول: وقد سبق الإمام محمد الطاهر ابن عاشور في ذلك عندما دعا إلى القياس الكلي في كتاباته في المقاصد وأصول النظام الاجتماعي. والحق أن جُل الدراسات الأصولية التي ظهرت في منتصف القرن =

وقد ظهرت مجموعة من الدراسات الإسلامية الأصولية التي جعلت من الاجتهاد محوراً لأفكارها وكلها تخدم تجديد النظرة إلى آليات الاجتهاد والبعد به عن دوائره الضيقة إلى رحاب واسعة في النظر عبر المقاصد الكلية والمصالح العامة للتشريع وهو ما يمكن أن نسميه القياس الكلي وهذه الدراسات هي:

### أ- "نظرية التقريب والتغليب"<sup>(١)</sup> وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية للدكتور أحمد الريسوني:<sup>(٢)</sup>

« الماضي حتى نهاية جيل الوسط؛ جيل الأساتذة أمثال الإمام أبي زهرة والشيخ الحصري بك والأستاذ عبد الوهاب خلافاً والأستاذ الشيخ علي حسب الله والدكتور زكي الدين شعبان والدكتور محمد سلام مذكور والدكتور حسين حامد والدكتور زكريا البرديسي والدكتور بدران أبو العنين وغيرهم من أساتذة الشريعة بالجامعة الأزهرية والجامعات المصرية قد عنوا بتفاصيل مباحث القياس وبيان دوره في الاجتهاد والاستنباط، كل من هذه الدراسات على قدر ما أسهمت بتبسيط وتسهيل المادة الأصولية - وهذا ضروري في مشوار البحث الأصولي المعاصر - لجمهور طلبة العلم الشرعي، إلا أنها مثلت التصور القديم للقياس المنضبط بعزل جزئية وأحكام فردية لنوازل بسيطة تخص ممارسات الأفراد في العبادات أو المعاملات، لكن الفقه الحضاري الذي يعني الأمة ودورها، وما يحتاجه من قياس جلي أو قياس كلي لم يكن له نصيب كبير في كتب الفقه أو الأصول القديمة إلا ما ندر عند الرازي أو الغزالي أو سلطان العلماء، وأظن أننا ونحن نتكلم عن ماهية القياس الجزئي قد أسعفتنا تلك المراجع لجيل الوسط وجيل الأساتذة - إن جازت التسمية - للإلمام بحقيقة القياس الجزئي وطبيعة منهجه، والذي وإن ظهرت فيه مناحي الاتساع عند الاستناد على العلل والمناسبات، إلا أنه عند التطبيق اكتفى بفقه الفروع والأفراد، الأمر الذي يدفعنا ونحن نعني بتجديد النظر الأصولي للأدلة ومناهج الاستنباط للنظر في الدراسات التي ظهرت وعنتت بالنظر الكلي للأدلة واستمداها، والتي أشرنا إلى بعضها هنا.

(١) التقريب: مقارنة اليقين في الاعتقادات والأحكام بتلاشي الظنية والاحتياط، إدراك أمر ما وتصوره. والتغليب: الأخذ بأحد الأمرين، وتقديمه على غيره في الاعتبار لميزة أو أفضلية تقتضي هذا التغليب، ويكون التقريب والتغليب بالأدلة والأمارات، وقد يكون بالظنون والاعتقادات والمقاربات والمقارنات، ويزعم الريسوني أن هذه النظرية بطرفيها "التقريب والتغليب" يتضمنان ما هو أوسع من مصطلحات الظن وغلبة الظن والترجيح، انظر:

- الريسوني، أحمد. نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، مكناس: مطبعة مصعب، ط ١، ١٤٢٢هـ، ص ٢٨-٢٩.

(٢) أحمد الريسوني أستاذ أصول الفقه، مغربي عني بالمقاصد الشرعية حتى أصبح من رواد هذا الميدان الأصولي المعاصر، وهو يعمل أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الخامس الرباط، ورئيس حركة التوجيه والإصلاح، ومدير جريدة التجديد (أطال الله في عمره ونفع بعلمه).

اهتم الباحث في الفصل الثالث من الدراسة بتطبيقات النظرية في المجال الأصولي وقد احتوي ثلاثة مباحث: الأول: في الدلالات والثاني في القياس، وهو موضوعنا،<sup>(١)</sup> والثالث: في الترجيح. يقول الدكتور الريسوني: "التقريب والتغليب بمعنى العمل بالظنون الراجعة بأدلتها مسألة واضحة في مجال القياس وفي إثبات العلة ومسالك إثباتها في الأصل والفرع يطرق غلبة الظن والمناسبة والشبه."<sup>(٢)</sup> وقد ربط الريسوني -أثناء تطبيقاته المعاصرة للنظرية- بين المناسبة والمصلحة ودور النظرية "التقريب والتغليب" في إثباتها، بما يفيد أنه جعل من المصلحة مناسباً يمكن اعتياده في التعليل وبناء الأحكام.<sup>(٣)</sup>

وأرى أن الباحث -عندما توسع في طرق إثبات العلل التي تبنى عليها الأحكام- قد التقى مع الإمام الطاهر ابن عاشور الذي اتخذ من المصالح والمقاصد والقواعد الكلية منطلقاً لتجديد الاجتهاد، والانتقال به من القياس الجزئي (الفردى) إلى القياس الكلي (الواسع).

ب- "الفكر المقاصدي قواعده وفوائده" للدكتور أحمد الريسوني:<sup>(٤)</sup>

وفي تلك الدراسة عني الدكتور الريسوني بالتأكيد على اعتبار مسالك العلة -بالطرق التي عرضها الأصوليون ومنها الإجماع والنص والإيحاء والمناسبة وغيرها من مسالك العلة- وسيلة من وسائل الكشف عن المقاصد، وفي ذلك بيان لأهمية الأقيسة في الفكر المقاصدي القائم على الاستقراء وتتبع المعاني والمقاصد الجزئية والكلية،<sup>(٥)</sup>

(١) وقد بين: دور النظرية في إثبات العلل، ومسلك المناسبة، وقياس الشبه. انظر:

- الريسوني، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٣١-١٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣١-١٣٤، وتفصيل بيان العلة حتى المنصوصة ودور التغليب في إثباتها.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٣٢-٤٤٣، تطبيقات النظرية في المصالح وتغليبها على المفاسد، وسد الذرائع وفتحها.

(٤) ظهر هذا الكتاب أول ما ظهر في سلسلة كتاب الجيب رقم (٩) في ديسمبر ١٩٩٩م الصادر عن منشورات جريدة الزمن المغربية.

(٥) الريسوني، أحمد. الفكر المقاصدي، قواعده وفوائده، الرباط: منشورات جريدة الزمن، رقم (٩) سلسلة كتاب الجيب، ١٩٩٩م، ص ٦٦-٦٧.

ولأهمية الأقيسة في الفكر المقاصدي عدّ الريسوني أن أول قواعد الفكر المقاصدي: <sup>(١)</sup>

القاعدة الأولى: أن كل ما في الشريعة معلل وله مقصود ومصلحة، وما دامت المقاصد مستويات منها، المقاصد الكلية، والمقاصد الجزئية، والمقاصد الخاصة، فلا بد أن هناك أقيسة تعتمد على تلك المقاصد الكلية، وتتخذها منطلقاً وقواعد تبني عليها الأحكام، وضرب الدكتور الريسوني لذلك مثلاً بمستويات المقاصد في النكاح، والتي تفوق النظرة الجزئية المتعلقة بالزوج والزوجة. <sup>(٢)</sup>

ت- "الاجتهاد المقاصدي، حجتيه وضوابطه ومجالاته" للدكتور نور الدين مختار الخادمي: <sup>(٣)</sup>

وهذه الدراسة رغم أنها اهتمت بالمقاصد الشرعية بأنواعها إلا أنها في الفصل الثالث منها وفي المبحث الثاني <sup>(٤)</sup> اهتم الباحث بما أسماه المصطلحات الأصولية المقاصدية التي لها أهمية قصوى في عملية الاستنباط، ومن تلك المصطلحات: القياس الكلي أو الموسع، والضرورة الخاصة والعامة، والمناسبة وترتيب الحكم عليها، يقول الخادمي: "وتلك المصطلحات وإن كان السابقون قد درسوها بما يعطيهم فضل السبق والتأسيس، غير أنها لا تزال في حاجة ملحة لزيادة درسها وتحقيقها، ولا سيما فيما يتعلق بتطبيقاتها وفروعها المعاصرة، فالقياس الكلي أو الموسع هو قياس النظر بنظيره لأمر جامع بينهما، كمقصد عال أو مصلحة كلية؛ أي أن الإلحاق بجامع المصلحة الكلية أو عموم الحكمة، جاء عن الرازي -والحديث للدكتور الخادمي- أن الفقهاء

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٧-٥٨، وبقية القواعد من الثانية إلى الرابعة ص ٥٩-٧٧، أقول: والتوسع في التعليل طريق وسبيل إلى التوسع في الاجتهاد بالقياس.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٠-١١٤.

(٣) نور الدين الخادمي؛ أستاذ بكلية العلوم القانونية، جامعة الزيتونة، تونس، حصل على الدكتوراه عام ١٩٩٧م في هذه الدراسة.

(٤) الخادمي، نور الدين الخادمي. الاجتهاد المقاصدي؛ حجتيه وضوابطه ومجالاته، سلسلة كتاب الأمة رقم: (٦٦)، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ١٤١٩هـ، ج ٢، ص ٥٨.

قد اختلفوا في ذلك كثيراً والأقرب جوازه.. وجاء عنه قوله: قلنا لا نسلم -أي بالاكْتفاء بالعلل المؤثرة الظاهرة- بل التعليل بالحكم حاصل في صور كثيرة.. والوصف لا يكون مؤثراً في الحكم إلا لاشتتاله على جلب نفع أو دفع مضرة،" ويستطرد مؤكداً فكرته بما جاء عن الإمام الطاهر ابن عاشور فيقول، وجاء عن ابن عاشور: "أن الأصل في الأحكام الشرعية كلها قبول القياس ما قامت منها معان ملحوظة للشارع، فيجب أن تكون أنواع الأحكام التي يجري فيها القياس قليلة جداً، وأن أحكام الشريعة قابلة للقياس عليها بوصف العلل والمقاصد القريبة والعالية، فتكفي الفقيه مثونة الانتشار في البحث عن المعنى من أجناسه العالية بما فيها من التمثيل والضبط وتنتقل بالمجتهد إلى المعنى الذي اشتمل عليه النظر غير المعروف حكمه، فيُلحقه في الحكم بحكم كلياته القريبة، ثم بحكم كلياته العالية؛ إذ لا يعسر عليه ذلك الانتقال حيثئذ تفتح له المراتب الثلاث، القول بحجية قياس مصلحة كلية حادثة في الأمة لا يعرف لها حكم، على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة.." ويبدو أن الإمام ابن عاشور لم ينطلق من فراغ، بل انطلق مما عَلِمَهُ من أعلام المالكية، الذين توسعوا في العمل بالمصالح واعتبار المناسبة والحكم.<sup>(١)</sup>

ويستند الدكتور الخادمي في قوله إلى أنه من المعاصرين من نادى بالعمل بهذا النوع من القياس؛ القياس الكلي؛ إذ إن القياس الجزئي أو الفرعي على أهميته لم يعد كافياً لبحث الوقائع والنوازل، يقصد الدكتور حسن الترابي في دراسته عن تجديد أصول الفقه، والذي عدّ فيها الاستحسان الذي يعني العدول عن القياس الجزئي إلى القياس الموسع والإلحاق بالأصول والقواعد الكلية.

والدراسة في جملتها تهدف إلى بيان أهمية اعتماد الاجتهاد المعاصر على أدلة أوسع ومناهج أشمل يأتي القياس الموسع -واعتبار المقاصد الشرعية القريبة والعالية مادة لمناطه- في مقدمة تلك الأدلة وهذه المناهج، ويكفي أن الباحث قد عدّ -في خاتمة

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٦٧-٧٠.



دراسته- الاستحسان وسد الذرائع، ومنع الحيل من أبرز مسالك هذا القياس الموسع، تأمل كيف استخدمت الأدلة مناطات للأحكام.

ث- "في الاجتهاد التنزيلى" للدكتور بشير بن مولود ججيش:<sup>(١)</sup>  
وهي رسالة علمية متخصصة في طريق الإحياء والتجديد، كما يصفها الأستاذ عمر عبيد حسنة المقدم والمشرّف على سلسلة كتب الأمة بمركز البحوث والدراسات بوزارة الأوقاف القطرية.

وأهمية الدراسة تأتي من تأكيدها على محل التنزيل، والاجتهاد في اختيار الأحكام الملائمة للواقع المحقق للمقاصد بوصف ذلك من أرقى أنواع الفقه المستقبلي الذي يهدف إلى استشراق المستقبل والتخطيط له وهو يمكن أن يسمى بعلم المستقبلات "فقه المستقبل".<sup>(٢)</sup>

ويرى الباحث في دراسته أن فقه التنزيل يحتاج إلى تخصصات معرفية في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية بجوار العلم الشرعي؛ لذا فإن هذا النوع من الفقه ليس إلا مظهراً من مظاهر التكامل المعرفي بين فقه الحكم وفقه المحل.

ويحاول الباحث أن يعالج معاناة الفقه التنزيلى (فقه الواقع) من الدوران وراء الكائن أو السعي خلف النوازل، دون الإسهام في مواجهة ما يمكن أن يكون، فهو يهدف إلى الإسهام بدور فاعل للاطلاع بدور من توجيه الحياة المستقبلية في مجالاتها الاجتماعية والتربوية والتنموية والاقتصادية والسياسية، وفي حالات الأمن والخوف، تحقيقاً لقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَتَافَتَكُمْ

(١) باحث جزائري، وهذه الدراسة رسالته للدكتوراه وقد نشرتها وزارة الأوقاف القطرية، ضمن سلسلة كتاب الأمة رقم (٩٣)، (١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٣ م).

(٢) العتري، محمد فتحي محمد. فقه المستقبل؛ رؤية تأصيلية تطبيقية، الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية، ط١، ٢٠١١ م.

النَّيْطَلْنَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾ [النساء: ٨٣] ويؤكد الباحث في دراسته - وهو موطن الصلة بالقياس الأصولي- أن تحقيق المناط بمعنى تفعيل ما نيظ الحكم به أو عُلّق عليه بالبحث عنه وإثباته، وهو مدار الفقه التنزيلي، وهو يخدم البعد التطبيقي في التنظير الأصولي للقياس، وأن أبرز من اهتم به من السابقين الإمام الشاطبي في مؤلفاته ولا سيما الاعتصام والموافقات،<sup>(١)</sup> وحديثاً الدكتور محمد فتحي الدريني في كتبه ولا سيما كتاب: "المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي"،<sup>(٢)</sup> وقد خصص الباحث الفصل الأول بمباحثه الثلاثة لتناول تحقيق المناط ومراتبه وأدلة اعتباره، وهي دراسة جديرة بالاهتمام الأصولي المعاصر لما لها من أصالة في التأسيس ومعاصرة في التطبيق،<sup>(٣)</sup> وفي الفصل الثاني بين مدئ ارتباط المقاصد الشرعية لتحقيق المناط حيث عدّ الباحث المقاصد ثمرة من ثمرات التحقيق ونتيجة من نتائجه.

(١) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ٤، ص ٨٩-٩٠، وانظر أيضاً:

- الغزالي، المستصفى في أصول الفقه، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٣١.

(٢) الدريني، محمد فتحي. المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، دمشق: الشركة المتحدة للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٩٨٥ م.

(٣) انظر الفصل الأول ص ٤٣-٦٨ من الدراسة تحت عنوان: تحقيق مناطات الأحكام، المبحث الأول: تحقيق مناط الحكم بين خصوص القياس وعموم التنزيل ص ٤٣-٥٠، والمبحث الثاني: مراتب التحقيق ص ٥١-٥٩، المبحث الثالث: أوله اعتبار تحقيق المناط ص ٦٠-٦٨.

هذا ومن الأساتذة الذين عنوا بتحقيق المناط حديثاً: وهبه الزحيلي في كتابه القيم "الفقه الإسلامي وأدلته" طبعة دار الفكر بيروت-دمشق، وقد صدرت منه ثلاث طبعات الثالثة منه سنة ١٩٨٦ م، ونجدد الإشارة إلى أن من الباحثين الجدد من اهتم بتحقيق المناط وأثره في الاجتهاد فقد نوقشت رسائلان حول هذا الموضوع في بدايات هذا العقد للدكتوراء: الأولى: للزميل الدكتور صابر مشالي تحت عنوان: "أثر اجتهاد الفقهاء في تحقيق المناط في الجنايات" (١٤٢٢ هـ / ٢٠٠٢ م)، والثانية: للزميل الدكتور وجيه عبد القادر شعبان تحت عنوان: "أثر اجتهاد الفقهاء في تحقيق المناط في الأحوال المدنية" عام ٢٠٠٢ م. وهما بكلية دار العلوم بالفيوم، والرسالتان في الفقه الإسلامي رغم ما حمل عنوانها من عنوان أصولي؛ إذ يعدّ تحقيق المناط أحد مسالك العلة عند الأصوليين.

### ج- "مقاصد الشريعة" للدكتور طه جابر العلواني:<sup>(١)</sup>

التي يرى فيها المؤلف أن مقاصد الشريعة بالمستوى الذي وصل إليه الأصوليون في الماضي من خلال السقف المعرفي السائد وقتئذ، وتكلم الأصوليون فيها بوصفها غايات للحكم الشرعي، أو فوائد تتحقق به وتترتب عليه أو عللاً توظف في مجال القياس أو حكماً تثبت القلوب، وتزيد في اطمئنانها لصلاحية الشريعة، وأخذت على أيدي أئمة أعلام - كالجويني إمام الحرمين (توفي: ٤٧٨هـ)، والغزالي (توفي: ٥٠٥هـ)، والعز ابن عبد السلام (سلطان العلماء) (توفي: ٦٦٠هـ)، والشاطبي (توفي: ٧٩٠هـ) - صيغة الكلليات القطعية التي لا تخرج الأحكام عنها بحال، ولكنها ولأسباب عديدة لم تأخذ من حوارات أهل الفقه والأصول ما أخذه الإجماع أو القياس أو الاستحسان من الاهتمام بحيث تؤدي تلك الحوارات إلى بلورتها واتضحها، وتحويلها إلى مصدر أساسي للحكم الشرعي، ولتقييم الفعل الإنساني، فبقيت المقاصد محدودة التداول في دائرة الفضائل، أو عدت نوعاً من الأدلة المعضدة لما تنتجه أدلة أصولية أخرى، وهذه الأدلة لم تعد كافية للأصولي أو المجتهد المعاصر، كي يعالج مستجدات العصر ومشكلاته الحادثة ووقائعه المتجددة حلاً إسلامياً ينسجم وخصائص الشريعة القائمة على وضع الإصر ودفع الحرج، المحللة للطيبات المحرمة للخبائث والقادرة على الاستجابة لسائر مستجدات الحياة والصالحة لكل زمان ومكان وإنسان.

لذا فقد أضحت الحاجة ملحة للكشف عن المقاصد القرآنية العليا الحاكمة التي لخصها الدكتور العلواني في ثلاثة مقاصد: التوحيد والتزكية والعمران، وتلك المقاصد العليا تمكن الأصولي المعاصر من غريزة الفقه الإسلامي من ناحية ومن ناحية أخرى تعينه على معالجة الواقع بمستجداته دون البحث المضني عن الشبه أو النظر في كتب الأقدمين، وفي ذلك توسيع للفقيه أو الأصولي عند التطبيق العملي للقياس.<sup>(٢)</sup>

(١) طه جابر العلواني: أستاذ أصولي معاصر، عراقي الأصل، أزهرى التعليم، أحد المؤسسين للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، كما يعد رائداً من رواد الفكر الإسلامي المعاصر.

(٢) العلواني، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ١٦٦-١٦٧.

ح- "نظرة نقدية للدراسات الأصولية المعاصرة" للدكتور محمد الدسوقي: (١)

وقد تقدم الحديث عن دراسته في مقدمة هذا الموضوع، وما تهتم به الدراسة من توسيع دائرة القياس من الإطار الضيق المحدود إلى القياس الواسع الذي يتخذ المقاصد والمصالح ميزاناً للاجتهد والاستنباط، وهو ما دعا إليه الدكتور الترابي في دراسته للتجديد الأصولي. (٢)

خ- "مقاصد الشريعة الإسلامية دراسة أصولية وتطبيقات فقهية"

للدكتور زياد محمد أحمدان:

وهي: رسالة دكتوراه، (٣) يبين الباحث في الباب الثالث منها (٤) علاقة المقاصد بالمباحث الأصولية.

الفصل الرابع منه: تعريف القياس وأهميته في مقاصد الشريعة، فقال: "القياس من أجل وظائف المجتهد، فمن وظائفه النظر في النوازل التي لم يرد فيها نص، فيتحرى المصلحة أو المفسدة المترتبة على هذه النازلة، بإجراء مقاييس الشريعة التي قامت على اعتبار المقاصد بمراتبها الثلاث."

والقياس مراتب - كما بينها الشيخ الطاهر ابن عاشور ضمن حديثه عن العلل -:  
"فإن كانت الأوصاف فرعية قريبة سمينها عللاً، وإن كانت كليات سمينها مقاصد قريبة مثل حفظ العقل، وإن كانت كليات عالية سمينها مقاصد عالية، وهي نوعان

---

(١) محمد الدسوقي: أستاذ الشريعة الإسلامية، بكلية دار العلوم القاهرة، ورئيس قسم الفقه والأصول جامعة قطر (سابقاً).

(٢) الدسوقي، نظرة نقدية في الدراسات الأصولية المعاصرة، مرجع سابق، ص ١٢٥-١٢٦، وانظر أيضاً:  
- الترابي، قضايا التجديد: نحو منهج أصولي، مرجع سابق، ص ١٩-٢٠. وهو ما سمي بتجديد أصول الفقه الإسلامي.

(٣) أحمدان، زياد محمد. مقاصد الشريعة الإسلامية؛ دراسة أصولية وتطبيقات فقهية، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط ١، (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م).

(٤) المرجع السابق، ص ٣٤٣-٣٤٨.

مصلحة ومفسدة"، ثم يقول: "ولما كانت النصوص محدودة، والنوازل لا تنقضي، اقتضت مصلحة المكلفين، أن يلحق غير المنصوص بالمنصوص، فقد ورد النص بتحريم الخمر لعل الإسكار، والحكمة حفظ العقل، والحشيش والأفيون وسائر المخدرات تلحق بالخمر للعللة والحكمة نفسها."<sup>(١)</sup>

أقول: ولا يختلف الدكتور زياد في تقريره عما أقره الدكتور الدسوقي والعلواني والريسوني وما دعا إليه الطاهر ابن عاشور من قبل، فالكل يدعو إلى عدّ الحكم والمصالح في القياس.

#### د- "المنحى التطبيقي للقياس الأصولي" للدكتور محمد خالد منصور:<sup>(٢)</sup>

وهي: بحث منشور بمجلة الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة الكويت العدد (٧١) عام (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م). حيث يقول الباحث: "وتحدد مشكلة الدراسة في بيان مفهوم المنحى التطبيقي للقياس الأصولي وصلته بتجديد علم الأصول ... ومدى تأثير هذا المنحى التطبيقي للقياس على النهوض بالاجتهاد المعاصر والبحث العلمي والتدريس في الجامعات والمعاهد الشرعية."<sup>(٣)</sup> وفي المبحث الأول من الدراسة المطلب الثاني منه: صلة المنحى التطبيقي بتجديد أصول الفقه الإسلامي يقول الباحث: "إذا كان التجديد في علم أصول الفقه يعني: إعادة لإحياء علم أصول الفقه من الناحية الشكلية والموضوعية؛ تحقيقاً لمقاصد هذا العلم في تسهيل عمل المجتهد في الاستنباط الشرعي على نحو متكامل يحقق جانبي النظرية والتطبيق، ويربط بين منهج المتقدمين والمتأخرين؛ تلبية لواقع الاجتهاد المعاصر، فإن المنحى التطبيقي للقياس الأصولي من أهم وسائل الاستجابة لذلك التجديد والدعوة إليه،"<sup>(٤)</sup> وعندما يتناول مسوغات

(١) المرجع السابق، ص ٣٤٧-٣٤٨.

(٢) محمد خالد منصور: أستاذ مشارك، قسم الفقه وأصوله، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية.

(٣) منصور، محمد خالد. "المنحى التطبيقي للقياس الأصولي"، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، العدد: (٧١)، ١٤٢٨هـ، ص ١٥١.

(٤) المرجع السابق، ص ١٥٧.

المنحى التطبيقي يلتقي الباحث مع دعوة الدكتور محمد الدسوقي في ضرورة التوسع في مفهوم القياس واعتبار الحكم والمصالح والمناسبات مسالك للتعليل.<sup>(١)</sup>

#### تعقيب على الدراسات السابقة:

بعد تناول الجانب التطبيقي عند الأصوليين والفقهاء توصل الباحث إلى مجموعة من النتائج؛ من أبرزها:<sup>(٢)</sup>

- أن الأصوليين يبنون القياس على العلة المنضبطة، لذا كانت تطبيقاتهم ضيقة وقليلة ومكررة، بينما اعتمد الفقهاء الحكمة والمناسبة ولم يقفوا عند الوصف الظاهر المنضبط فكانت تطبيقاتهم أوسع.
- أن المطلوب بناء القياس على تتبع المصلحة والحكمة المنضبطة، وهو الذي دل عليه التطبيق الفقهي الواسع في القياس، وعدم الاقتصار على التعليل بالعلة المنضبطة؛ لأنه سيضيق دائرة القياس عند التفريغ الفقهي.
- أن العلاقة بين المنحى التطبيقي للقياس الأصولي والاجتهاد المعاصر تظهر في عدة جوانب؛ الجانب الأول: تفعيل المنحى التطبيقي للقياس بالتجهيز والإعداد لطلاب الأصول، واستعراض جملة من الأقيسة في كل نوع من أنواع القياس وتحليلها، وبيان كيفية جريان القياس فيها. الجانب الثاني: تنمية الملكة الفقهية لدى الطلاب، مع تنمية الجانب التقني في باب القياس باستخراج قواعد فقهية وأصولية تمكن الطالب من التمرس الأصولي.
- أهمية تنمية الجانب التأليفى في القياس الأصولي، والبحث عن الجوانب التطبيقية، وعمل كشافات وجداول ومعاجم بالأمثلة التطبيقية.
- وأخيراً: تنفيذ هذا المنحى التطبيقي في حيز الواقع والتطبيق عند الاجتهاد المعاصر، وجعل هذا الموضوع مداراً للمؤتمرات والجامع الفقهية والعلمية، ما

(١) المرجع السابق، ص ١٥٨-١٥٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٦-١٩٧ (بتصرف).

سينعكس إيجاباً على الاجتهاد المعاصر.

وخلاصة القول: إن المؤلفات الأصولية المعاصرة قد أعطت للقياس من الأهمية والتفصيل اللازمين لدوره في عملية الاستنباط والاجتهاد، وسواء كانت الدراسات استقرائية للقياس الأصولي في المؤلفات القديمة أو كشفية عما احتواه القياس من مباحث ومسائل عند الأصوليين، أو تجديدية تحاول تلمس نظرة جديدة للقياس الأصولي "نظرياً وتطبيقياً" بالتوسع في معناه ومسالكه وتطبيقاته، فإن أبرز ما يمكن أن نتوصل إليه من هذا التطواف أننا بحاجة إلى قياس كلي واسع يتخذ من الحكم والمصالح والمقاصد "الجزئية، الكلية، العامة، العليا" منطلقاً لأدائه، وهو ما أكد عليه مجموع الأصوليين المتناولين للفكر المقاصدي أمثال الدكتور الريسوني والعلواني والحدادي وجحيش والدسوقي وأحميدان وسبقهم في ذلك الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، وذلك لأن القياس الأصولي بحق -كما بين الدكتور محمد داود في مؤلفه القيم عن نظرية القياس الأصولي-<sup>(١)</sup> يمثل منهجية علمية إسلامية فريدة في أدائها وفي نتائجها تؤكد أصالة هذه الأمة وأصالة مصادرها العلمية المتمثلة في الكتاب والسنة والاجتهاد معها.

### ثالثاً: الاستصلاح

حديثنا عن الاستصلاح امتداد للحديث عن مناهج الاستدلال وأدلة الأحكام، وسنفصل القول في هذا الموضوع من خلال:

#### ١- الاستصلاح: تعريفه، وطبيعته، وشروطه، وحجته.

##### أ- تعريفه:

الاستصلاح لغة: <sup>(٢)</sup> من استصلح الشيء: أصلحه أو طلب إصلاحه عدّه صالحاً،

(١) أعني كتاب: "نظرية القياس الأصولي منهج تجريبي إسلامي؛ دراسة مقارنة" للباحث محمد سليمان داود.

(٢) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ص ٥٤، وانظر أيضاً:

- أبو جيب، القاموس الفقهي، مرجع سابق، ص ٢١٤.

وفيه معنى المفاعلة والافتعال بالبحث عن أسباب الصلاح، وإزالة الفساد وهو عمل المجتهد بالبحث عن المصالح والمفاسد.

الاستصلاح: <sup>(١)</sup> في الاصطلاح: في معنى المصلحة المرسلّة أو المناسب المرسل، وذكر صاحب "المعجم الجامع للتعريفات الأصولية" نحواً من ثلاثة عشر تعريفاً تدور حول: ما لم يشهد لها ببطلان ولا اعتبار معين.

ومن تلك التعريفات: <sup>(٢)</sup>

تعريف الآمدي: المناسب الذي لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار ولا ظهر إلغاؤه في صورة.

تعريف الغزالي: ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين.

تعريف الشوكاني: مالا يعلم اعتباره ولا إلغاؤه، وهو الذي لا يشهد له أصل معين من أصول الشريعة بالاعتبار.

---

(١) أحمدان، المعجم الجامع للتعريفات الأصولية، مرجع سابق، ص ١٠٧-١٠٨، وانظر أيضاً:

- الخضري، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٣٠٩.

(٢) أحمدان. المعجم الجامع للتعريفات الأصولية، مرجع سابق.

ومن تعريفات المعاصرين: تعريف الشيخ خلاف: قال في المصلحة المرسلّة بأنها استنباط الحكم في واقعة لا نص فيها ولا إجماع بناء على مصلحة لا دليل من الشارع على اعتبارها ولا على إلغائها. وعرفها البوطي بأنها كل منفعة داخلية في مقاصد الشرع دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء. بينها يرى مصطفى زيد أن المصلحة من الوضوح بمكان يجعل التعريف لها موقع في الغموض والإيهام، انظر: - خلاف، عبد الوهاب. مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، الكويت: دار القلم، ط ٥، ١٤٠٢ هـ، ص ٨٥-٨٦.

- البوطي، محمد سعيد رمضان. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٤، ١٤٠٢ هـ، ص ٣٣٠.

- زيد، مصطفى. المصلحة المرسلّة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، القاهرة: دار الفكر العربي، ط ١، ١٩٦٤ م، ص ٢٢.



## ب- طبيعته:

يشعر المتناول لمصطلح الاستصلاح بأنه يدور في فلك الشريعة كلها، بمعانيها ومراميها، فالاستصلاح وعاء كبير من أوعية الفكر الأصولي والمقاصدي، فهو معبر عن جلب المصالح ودفع المفاسد، وهو جماع الشريعة بمقاصدها، وعليه مدار الاجتهاد والتشريع بله المنحى الإصلاحى العام للإسلام والرسالات السابقة كافة قال تعالى على لسان شعيب عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿قَالَ يَقُولُ أَنَّهُ يَشْرُ إِنْ كُنْتُ عَلَى يَمِينٍ مِنْ رَبِّي وَوَدَّعَنِي مِنْهُ يَذْقَا حَسَاً وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُلْغَلِفَكُمْ إِلَى مَا أَنهَنكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِنَّي إِلَيْهِ لَآتِيَةٌ﴾ [مود: ٨٨]، وعلى لسان موسى لأخيه هارون عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: ﴿وَوَدَّعَا مُوسَى قُلَيْبِيكَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْتَهَا بِعَشْرِ قَتَمٍ مِغْنَتٍ رَبِّهِ أَتَبِعُكَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَذَرُونَ اخْلُقْنِي فِي قَوْمِي وَأَسْلُطْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٢]، والإمام الجويني (توفي: ٤٧٨هـ) إمام الحرمين من أول من استخدمه من الأصوليين في كتابه "البرهان في أصول الفقه" و"غياث الأمم في التياث الظلم" حيث قال: "الشريعة مبنية على الإصلاح،" <sup>(١)</sup> و"الغرض من نصب الإمام إصلاح الأمة." <sup>(٢)</sup>

(١) الجويني، البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق، ج ٢، ص ٨٠.

(٢) الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، القاهرة: نهضة مصر، ١٤٠١هـ، ص ١٤٠.

هذا وقد ذكر أحمد الريسوني في أن أول من استخدم هذا المصطلح الإمام عبد الجبار المعتزلي (توفي: ٤١٥هـ) في كتابه المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج ١٣، ص ٢٠)، يقول: "فصل في معنى وصف اللطف بأنه صلاح ومصلحة واستصلاح. ثم قال: فأما وصفه بأنه استصلاح فإنه يفيد أن غيره قصد بفعله صلاحه... وعلى هذا الوجه نصف القديم تعالين بأنه قد استصلح المكلف بالأنطاف وغيرها." بل من قبله الإمام أبي بكر القفال الشاشي المعروف بالقفال الكبير (توفي ٣٦٥هـ) في كتابه "محاسن الشريعة"، يقول "وإن كنتم تثبتون للأشياء صانعاً حكيماً قادراً، فهو لا يكون إلا مريداً للخير لعباده، مجزياً لهم على السياسة الفاضلة العائدة باستصلاحهم." وقد ذكر الشيخ الخضري أن التسمية ترجع إلى الإمام الغزالي (توفي: ٥٠٥هـ)، وهو تلميذ الجويني، فلا بأس من أخذه عن أستاذه. انظر:

- القفال الكبير، محمد بن علي بن إسماعيل. محاسن الشريعة، تحقيق: محمد السلياني، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ص ٥٠٤-٥٠٥ و ٧٠٨.

وجهور الأصوليين على أن الشريعة وضعت للمصالح الدينية والدنيوية، يقول الشاطبي: "فالمصالح بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وسد معاقله سلف الأخيار، ورسم معاملة العلماء الأخبار، وشد أركانه أنظار النظار، وإذا وضع السبيل لم يجب الإنكار."<sup>(١)</sup>

وقال بعدها: "الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق."<sup>(٢)</sup>

وقال ابن القيم:<sup>(٣)</sup> "الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل..."<sup>(٤)</sup>

وتقرير المصالح في الشريعة "القرآن والسنة" ليس شيئاً جديداً، أو اكتشافاً للمتأخرين، بل المصالح صميم الدين جملة وتفصيلاً، قال ابن القيم: "والقرآن والسنة مملوءان من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح، ولو كان هذا في القرآن والسنة نحو

---

= - الريسوني، أحمد. والعوا، محمد سليم (محرران). مقاصد الشريعة؛ دراسات في قضايا المنهج وقضايا التطبيق، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠٠٦م، ص ١٨.

- الخضري، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٣٠٦.

(١) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٥.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ١٣٩.

(٣) هو: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن حريز، الزرعي ثم الدمشقي الحنبلي، شمس الدين، أبو عبد الله، كان فقيهاً أصولياً مفسراً متكلماً محدثاً، ولد ٦٩١هـ له: "إعلام الموقعين"، و"زاد المعاد"، وغيرهما. (توفي: ٧٥١هـ)، ودفن في سفح جبل قاسيون بدمشق، انظر:

- ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، مرجع سابق، ج ٦، ص ١٦٨.

- ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد. الدور الكامنة في أعيان المائة الثامنة، القاهرة: مطبعة المدني، (١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م)، ج ٣، ص ٤٠٠.

- كحالة، معجم المؤلفين، مرجع سابق، ج ٩، ص ١٠٦.

(٤) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣.

مائة موضع أو مائتين لسقنهما، ولكنه يزيد عن ألف موضع بطرق متنوعة ...»<sup>(١)</sup>

وعليه فالاستصلاح الأصولي هو النظر والاستدلال بما قرره الشارع الحكيم في شريعته بغية الإلحاق للمسكوت عنه بالمنصوص عليه، حقيقةً لكيال الشريعة ووفائها بحاجات الجماعة ومصالح الأمة، وإذا كان الشارع الحكيم - كما هو متفق عليه - قاصد بشريعته مصالح العباد، فعلى الأصولي (المجتهد) أن يسلك طرق الاجتهاد لأمرين:

الأول: تعرف هذه المصالح. والثاني: إنزالها على المستجدات والنوازل التي تحقق بها المصالح نفسها بطريق من طرق الإلحاق التي منها القياس أو الاستصلاح أو الاستحسان أو سد الذرائع وفتحها ومنع الحيل وغير ذلك من سبل الإلحاق. فطبيعة الاستصلاح لا تخرج عن هذين الأمرين.<sup>(٢)</sup>

### ت- شروطه:

أولها: أن تكون المصلحة المبتغاة ملائمة لمقاصد الشارع بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله، ولا تعارض دليلاً من أدلته القطعية.

ثانيها: أن تكون معقولة في ذاتها جرت على الأوصاف المناسبة التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول.

ثالثها: أن تكون مصلحة عامة، بحيث يكون في الأخذ بها رفع لخرج لازم.

---

(١) المرجع السابق. ج ١، ص ١٦٩.

(٢) لقد كان حسين حامد موفقاً حينما عدّ العمل بالمصلحة أوسع مجالات الاجتهاد، وأن العمل بالقياس والاستحسان والمصلحة المرسلّة - بوصفها نوعاً من أنواع المصالح - والذرائع والحيل ولا يعدو كونه عملاً بالمصلحة. ولعل طبيعة الاستصلاح في التوصل إلى المصالح المعتبرة أو الملقاة أو المرسلّة يقرنا من مباحث المناط في الأصل بتخريج المناط أو تنقيحه، ومن الفرع بتحقيق المناط، يكون الإلحاق بالاستصلاح مشبهاً بالقياس لكن قياساً بالمعنى. انظر:

- حسان، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٣٢٠-٣٢١ وما بعدها.

- حسان، حسين حامد. نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧١م، ص ١٩ وما بعدها (بتصرف).

قال الإمام أبو زهرة: وهذه شروط معقولة تمنع الأخذ بهذا الأصل من أن يخلع الربة، ولا يجعل النصوص خاضعة لأحكام الأهواء والشهوات باسم المصالح.<sup>(١)</sup>

### ث - حججه:

ذهب جمهور العلماء من الأصوليين والفقهاء إلى أن العمل بالاستصلاح حجة شرعية يبنى عليها تشريع الأحكام، ومن الأدلة التي سبقت لإثبات الحجية:

- أن الأحكام الشرعية شرعت لتحقيق مصالح العباد في الدارين، والذي يستقرى النصوص يجدها شاهدة لتحقيق مصالح الناس ورفع الحرج عنهم مع الرحمة بهم والتيسير عليهم، قال عرجل: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ نِيَّتَكُمْ أَتَيْتُمْ فَلَيْسَتْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الدِّينَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَيْتُمْ وَلَمَّا كُمُ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٥﴾﴾ [البقرة: ١٨٥] ويقول عرجل: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنْكُمُ وِثْرَ الْإِنسَانِ حَتَّىٰ مَوَاسِيًا﴾ [النساء: ٢٨] ويقول عرجل: ﴿وَجَنِّهُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جَهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ وَلَئِنْ أَيْسَرْتُمْ لَيُزَيِّدَنَّكُمْ سُوءَكُمْ أَلَسْتُمْ بِأَعْيُنٍ تَرَوْنَ شَيْئًا وَلَا تُفْقَهُونَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ فَأَلْقُوا الْمَقَالَةَ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ ﴿٧٨﴾﴾ [الحج: ٧٨]، وغير ذلك من الآيات والأحاديث النبوية يؤكد أن التخفيف والتيسير كان منهجاً نبوياً على نحو ما ظهر في منهج السُّنة في تقرير الأحكام من الفصل السابق.

(١) وذكر الإمام أبو زهرة أن الشروط وضعها الإمام مالك، بينما قال الزحيلي: إن هذه الشروط وضعها المالكية والحنابلة، وقد ذكر الشيخ خلاف رحمه الله شروط الاحتجاج بالمصلحة، وبين أنها شروط وضعها من يحتاجون بالمصلحة احتياطاً حتى لا تكون باباً للتشريع بالهوى والمشهي ووضعها في ثلاثة شروط: الأول: أن تكون مصلحة حقيقية وليست مصلحة وهمية. والثاني: أن تكون مصلحة عامة وليست شخصية. والثالث: ألا يعارض التشريع لهذه المصلحة حكماً أو مبدءاً ثبت بالنص أو الإجماع. انظر:

- أبو زهرة: أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٢٤٦-٢٤٧.

- الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٧٧-٧٨.

- خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٨٦-٨٧.

- أن مصالح الناس وحوادثهم متجددة غير متناهية ووسائلهم متطورة، فلو لم تستوعب النصوص وما تحمل من أحكام مستجدات الناس، وما يقتضيه تطور حياتهم، لعُطِّلَت كثير من المصالح وجمد التشريع عن مسايرة وتكييف حياة الناس، وهذا ما لا يتفق مع قصد الشارع الحكيم.

- أن مجتهدي الصحابة قد راعوا المصالح في اجتهاداتهم؛ لما استجد في حياتهم من حوادث لم يكن فيها نص، فجمعوا القرآن في مصحف واحد، وحاربوا مانعي الزكاة، واستخلف أبو بكر رضي الله عنه عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وأمضي عمر بن الخطاب رضي الله عنه الطلاق ثلاثاً بكلمة واحدة، ومنع سهم المؤلف قلوبهم من الصدقات، ووضع الخراج ودون الدواوين، وغير ذلك من اجتهادات يظهر فيها عمل الصحابة بالمصالح المرسلة، وللأئمة الأربعة تطبيقات واسعة في العمل بالاستصلاح تؤكد أصالة الاحتجاج به،<sup>(١)</sup> هذا ولم يعتد بالاستصلاح بعض الأصوليين لكن أدلتهم لا تقوى لرد أدلة جمهور ممن احتج بالعمل بالاستصلاح وشروطه التي تخرج عن داعية الهوى والتشهي.<sup>(٢)</sup>

(١) انظر في حجية المصلحة المرسلة:

- خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٨٥-٨٦.
  - أبو زهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٢٤٧-٢٤٩.
  - الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٨-٤٣.
  - عبد الرحمن، فاضل عبد الواحد. أصول الفقه، عمان: دار المسيرة، ط ١، (١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، ص ١٥٨-١٦٠.
  - الشاذلي، محمد نبيل. أصول الفقه الإسلامي، القاهرة: دار النهضة العربية، (١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م).
  - سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الفلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٥٤٩-٥٥٢.
  - حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٥٠-١٣٧ و ١٧٤-٤٧٨ وقد سرد موقف الأئمة الأربعة من العمل بالمصلحة المرسلة وتطبيقاتها عندهم في أكثر من أربعين ومائتي ورقة.
- (٢) من الذين رفضوا العمل بالاستصلاح: القاضي أبو بكر الباقلاني (توفي: ٤٠٣هـ)، والأمدني (توفي: ٦٣١هـ) وبعض الظاهرية، والملاحظ لمن رد العمل بالمصلحة المرسلة أو القياس أو الاستحسان -كما سيأتي- يجده لم يقصد سوى صيانة الشريعة من دواعي الهوى والتشهي والاستناد إلى ما يراه العقل =

وفي مقابلهم نجم الدين الطوفي الحنبلي (توفي: ٦٥٧هـ)<sup>(١)</sup> ومن يتجهج نهجه في المغالاة بتقدم المصلحة على النص، وكلا الفريقين مردود عليه بقول الجمهور، وإذا كان الأمدي (توفي: ٦٣١هـ)، السبكي (توفي: ٧٥٦هـ)، والشوكاني (توفي: ١٢٥٠هـ) قد قالوا: إن الجمهور يمنعون الأخذ بالاستصلاح، فإن الصحيح عمل الأئمة بالاستصلاح، وربما قصدوا المصلحة الغريبة، أو الأمر لا يخرج عن كونه اضطراباً في عزو الآراء إلى أصحابها، كما رجحه الدكتور صلاح الدين سلطان في كتابة الأدلة الاجتهادية.<sup>(٢)</sup>

## ٢- الاستصلاح في التجديد الأصولي المعاصر:

المستقرئ للدراسات الأصولية المعاصرة التي دارت حول الاستصلاح يجدها تنقسم إلى أقسام:

= المطلق البعيد عن الشرع الحكيم. انظر:

- البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٩٥-٢٠٣.

(١) الطوفي، هو: سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي المصري، يُنسب إلى قرية طوف من أعمال صرصر قريبة من بغداد. أثنى علم الجدل والأصول حنبلي المذهب، وقيل تشيع، (٦٥٧-٧١٦هـ)، ودفع عنه مصطفى زيد -في مقدمة رسالته عن المصلحة المرسلّة- تهمة التشيع، لكن الشيخ العلامة أبا زهرة في مقدمته للكتاب قرر بأن أدلة نفي التشيع عنه تثبت. انظر:

- زيد، المصلحة المرسلّة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، مرجع سابق، ص ٢١٧.

- ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، القاهرة: مطبعة المدني، (١٣٨٧هـ/١٩٦٧م)، ج ٢، ص ٢٤٩-٢٥٢.

- ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، مرجع سابق، ج ٦، ص ٣٩.

(٢) وقد رد صاحب "الأدلة الاجتهادية" هذه الآراء، ورجح وجود اضطراب في عزو الآراء لأصحابها. وهدفنا هنا الوقوف مع الدراسات الأصولية التي تناولت المصلحة المرسلّة خاصة وأسهمت في ضبط العمل بها وخدمت علم الأصول حديثاً. انظر:

- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٤٩٨-٥٠١.

- الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢١٦.

- الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ص ٢٤٢.

- السبكي. نقي الدين علي بن عبد الكافي. وابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. الإيجاز في شرح المنهاج، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٨٤م، ج ٣، ص ١٩٠.

الأول: يهتم بجانب التنظير وقليل من التطبيق، والثاني: يهتم بالجانب التطبيقي وقليل من التنظير، وقسم ثالث: وازن بين التنظير والتطبيق، وفيها يأتي بيان ذلك: <sup>(١)</sup>

### أ- الاستصلاح في إطاره النظري:

أول تلك الدراسات تلك التي تحدثت عن المقاصد الشرعية وبنيت قيامها على المصالح، ومنها: مقاصد الشريعة للإمام الطاهر ابن عاشور (توفي: ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م) وقد ظهر هذا الكتاب الرائد عام ١٩٤٦م كما أثبت ذلك الأستاذ محمد الطاهر الميساوي محقق الكتاب، ففي القسمين الثاني والثالث من كتاب المقاصد، ذكر الإمام ابن عاشور علاقة المقاصد العامة والخاصة بالمصالح فيقول: "إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع استبان لنا من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقراء أن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان ويشمل صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه..." وبعد سرد عدد من آي الذكر الحكيم الدال على ذلك الاستقراء يقول: "ومن عموم هذه الأدلة ونحوها حصل اليقين بأن الشريعة متطلبة لجلب المصالح ودرء المفاسد، واعتبرنا هذه قاعدة كلية في الشريعة،" <sup>(٢)</sup> ومباحث الكتاب كلها تبين مدى حرص الإمام ابن عاشور مع استقراء الأدلة للدلالة على قيامها على المصالح وأنواعها وأقسامها. <sup>(٣)</sup>

لكن المادة الثرية في كتاب "المقاصد" التي تخدم التنظير للاستصلاح حديث الإمام عن نوط الأحكام الشرعية بمعان وأوصاف، لا بأساء وأشكال، وأن أحكام الشريعة قابلة للقياس عليها بوصف العلل والمقاصد القرية والعالية، مع الوقوف أمام التحليل والذرائع التي تريد إظهار العمل في صورة مشروعة مع سلبه الحكمة

(١) هذا التقسيم افتراضي ربما يختلف الباحث مع بعض هذه الدراسات، واختلاف الرأي لا يفسد الود.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٩٩-١٩١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٩٢-٢٠٩.

المقصودة للشرعية<sup>(١)</sup> التي أثبت الشارع نفوذها في النفوس بالوزاع الجبلي والسلطاني، ويأتي كتاب الأستاذ العلامة علال الفاسي (توفي: ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م)،<sup>(٢)</sup> "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها" بعد ذلك رغم ما كان للكتاب من أبعاد قانونية تأسيسية تقوم على طرح القضايا والدفاع عن الشرعية.

وقد تتابعت الدراسات الأصولية المهمة بالمقاصد بعدما فنجد دراسة الدكتور أحمد الريسوني: "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي".<sup>(٣)</sup> و"الشاطبي ومقاصد الشريعة" للدكتور حمادي العبيدي،<sup>(٤)</sup> و"المقاصد العامة للشريعة الإسلامية" للدكتور يوسف العالم، و"مقاصد الشريعة" للدكتور طه العلواني، وغير ذلك من المؤلفات الأصولية التي دارت حول المقاصد والتأطير النظري لها.<sup>(٥)</sup>

أيضاً من الدراسات المنهجية التي أصلت لفكرة المصالح والعمل بها (الاستصلاح) دراسة أستاذنا الدكتور محمد بلتاجي حسن "مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري"،<sup>(٦)</sup> وهي دراسة أصولية مقارنة لمصادر الأحكام عند الأئمة

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٥-٢٧٥.

(٢) يقول أستاذنا الدكتور محمد الدسوقي: ولد علال الفاسي بالمغرب، ودرس في القرويين، ويعد من علماء الطبقة الأولى بهذه الجامعة، اشتهر بنضاله السياسي، ورئاسة الحركة الوطنية بالمغرب، وزعامته المتواصلة لحزب الاستقلال، وكان من المهتمين بتقنين الفقه وتطبيق الشريعة، عمل أستاذاً بكلية الحقوق بجامعة محمد الخامس بفاس والرباط، تولى بعض الوزارات، وكتابه بيان لنشأة القانون وتطوره، والمقاصد، وخصائص السياسة الشرعية والأصول النظرية للاجتهاد، ومكانة المصلحة في الدين، وأهمية مكارم الأخلاق والخيريات. انظر:

- الدسوقي، نظرة نقدية في الدراسات الأصولية المعاصرة، مرجع سابق، ص ٧٣-٧٦ (بتصرف).

(٣) الريسوني، أحمد. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، هرنندن والرياض: المعهد العالمي للفكر الإسلامي والدار العالمية للكتاب، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٢م).

(٤) العبيدي، حمادي. الشاطبي ومقاصد الشريعة، طرابلس: كلية الدعوة الإسلامية، ١٤٠١هـ/ ١٩٩٢م.

(٥) ومن تلك الدراسات دراسة الدكتور زياد محمد احميدان: "مقاصد الشريعة الإسلامية؛ دراسة أصولية وتطبيقات فقهية".

(٦) وهي: رسالته للدكتوراه عام ١٩٦٩م، بدار العلوم في جامعة القاهرة.



الأعلام في هذا القرن، وقد أكد أستاذنا أصالة العمل بالمصالح المرسله عند الأئمة أبي حنيفة ومالك والشافعي وغيرهم من علماء السُّنة كابن أبي ليلى والأوزاعي والثوري والليث،<sup>(١)</sup> كما تأتي الدكتور محمد سعيد البوطي "ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية" بها وضعت من شروط للعمل بالمصلحة لتضع الإطار النظري للاستصلاح، والتي لخصها في:

- أن تندرج في مقاصد الشارع التي تنحصر في حفظ الأمور الخمسة "الكليات الخمسة".

- ألا تعارض القرآن (الكتاب).

- ألا تعارض السُّنة.

- ألا تعارض القياس، وقال: "ليس في الأخذ بالاستحسان ما يخالف هذا الضابط".

- ألا يفوت العمل بها مصلحة راجحة عنها أو مساوية لها.<sup>(٢)</sup>

ورغم ما صرح به الدكتور البوطي عن أن هذه الشروط متفق عليها وليست مجالاً للنزاع، إلا أن الأستاذ الدكتور محمد بلتاجي حسن رَحِمَهُ اللهُ أبان ما بها من توافق

(١) بلتاجي، مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٢٧-٢٣٠ وج ١، ص ٣٢١ وج ١، ص ٤١١-٤١٨ وج ١، ص ٤٤٣ وج ٢، ص ٨٨-٩٥ وج ٢، ص ٢٧٤-٢٧٨ العمل بالمصالح المرسله بين الأئمة مالك وأبي حنيفة والشافعي.

(٢) والدراسة من مقدمة وتمهيد وثلاثة أبواب: التمهيد: عن المصلحة وتعريفها لغة واصطلاحاً مع مقارنة بين المصلحة في الشريعة الإسلامية والمصلحة في الفكر الفلسفي الغربي (المصلحة المدنية). الباب الأول: حول التدليل على أن الشريعة وافية بمصالح العباد. الباب الثاني: ضوابط وشروط العمل بالمصلحة الشرعية. الباب الثالث: المصلحة المرسله: أهميتها وما قيل فيها، وشدة الحاجة إلى ضبطها وتحرير المقصود منها، والرد على الزعم أن مالكاً رَحِمَهُ اللهُ أخذ بالمصالح وإن عارضت النصوص أو إطلاقاته. وبيان موقف العلماء من الاستصلاح بدأ من الصحابة وحتى عصر الأئمة. الخاتمة: وجاءت قصيرة وبها أبرز النتائج وخطة العمل بالمصالح. والرسالة في ٤٦٦ صفحة. وقد طبعت مرات عدة ومنها طبعة مؤسسة الرسالة عام ٢٠٠١ م.

- البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٣٦-٢٤٧ (بصرف).

مع شروط مالك للعمل بالمصلحة هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن عدم تعارض العمل بالمصلحة مع القياس أمر لا يسلم؛ إذ إن الاعتبارات التشريعية التي ينتجها الاجتهاد أو العمل الذهني قد يتعارض فيقدم أحدهما على الآخر لاعتبارات آنية ساءها الأحناف الاستحسان.<sup>(١)</sup>

ومن الدراسات الأصولية المعاصرة التي اهتمت بالمصلحة وموضعها من التشريع الإسلامي رسالة الدكتوراه بكلية الشريعة جامعة الأزهر بطنطا للدكتور أحمد فضل أحمد بعنوان: "التشريع الإسلامي بين المصلحة والضرورة"، وهي دراسة قيّمة بينت المصالح واهتمام التشريع الإسلامي بمراعاتها في مختلف جوانبها الضرورية منها والحاجية والتحسينية.<sup>(٢)</sup>

### ب- الاهتمام بالجمع بين النظرية والتطبيق:

أول تلك الدراسات دراسة الأستاذ الدكتور مصطفى السيد بدر زيد رَحِمَهُ اللهُ التي حصل بها على درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية من دار العلوم عام ١٩٥٤م. بعنوان "المصلحة المرسلّة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي"،<sup>(٣)</sup> وقد بين فيها الدكتور موضوع المصلحة المرسلّة عند الأئمة التي عدّت مصدراً أصيلاً ودليلاً مستقلاً عند المالكية والحنابلة بعد ذلك، وكيف عدّ الدكتور زيد المصلحة محوراً في الفقه المالكي والحنبلي ويدور حولها عدد من طرائق الاستدلال كالقياس والاستحسان وسد الذرائع وفتحها حتى عدّها المالكيون: "تسعة أعشار العلم"، وعدّها الحنابلة أصلاً لإقامة الشريعة العادلة التي تسعى لتحقيق مصالح العباد وتشهد لجنسها بالاعتبار.<sup>(٤)</sup>

(١) بلتاجي، مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري، مرجع سابق، ج ٢، ص ٩٩-١٠٢.

(٢) الرسالة بمكتبة كلية الشريعة والقانون بطنطا، جامعة الأزهر، تحت رقم: (١٢٦٧).

(٣) الرسالة مطبوعة ومنشورة منذ عام ١٩٦٤م.

(٤) زيد، المصلحة المرسلّة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، مرجع سابق، ص ٤٨-٦٠، وعن عمل الإمام أبي حنيفة والشافعي بالمصلحة. انظر ص ٢٩-٤٦، حيث كان الإمامان ذوي موقف مشابه في العمل بالمصلحة المرسلّة ولم يذكرها صراحة في أصولهما. هذا وقد فند الدكتور مصطفى زيد دعوى =

وفي ثنايا مناقشة الدكتور زيد لمباحث المصلحة لم يغفل ذكر التطبيقات العملية للتدليل على عمل الأئمة بالمصلحة والضوابط التي وضعوها للعمل بها.

ومن الدراسات التي اهتمت بالجانب التطبيقي اهتمامها بالجانب النظري دراسة الأستاذ الدكتور حسين حامد حسان بعنوان "نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي" بجامعة القاهرة/ كلية الحقوق عام ١٩٧١م؛ إذ ذكر الدكتور حسين حامد قيام الفقه الإسلامي في مجموعة على اعتبار المصالح، والناظر إلى دراسة الدكتور حسين حامد في أصول الفقه يدرك مدى استيعاب المصالح لمسالك الاستدلال بالقياس وغيره من المناهج التي يستخدمها الأصولي والفقيه في التفريع والتكييف.<sup>(١)</sup>

وتأتي دراسة الدكتور سعد محمد الشناوي: "مدى الحاجة إلى الأخذ بنظرية المصالح المرسلة في الفقه الإسلامي بحث مقارن"، على منوال دراسة الدكتور حسين حامد في الجمع بين النظرية والتطبيق، وتزيد أنها دراسة مقارنة في القسم الثاني منها حيث عرض الباحث للمصلحة في الفكر الغربي، وقد توصل الدكتور الشناوي إلى ما وصل إليه الدكتور حسين حامد الذي أثبت في نهاية بحثه أن المصالح -نظرية المصالح- تحتضن وسائل الاستنباط المختلفة، فبعد مقارنة بين المصالح والذرائع والقياس توصل إلى عدّها صورة من صور الاستصلاح وإن تعددت الأسماء.<sup>(٢)</sup>

---

= الطوفي بتقديم المصلحة على النص، وانظر:

- المرجع السابق، ص ٤٨١ من الدراسة.

(١) حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٤٨١، وانظر أيضاً:

- حسان، أصول الفقه، مرجع سابق، ٣٥٠-٣٩٣.

يبيّن الدكتور حسين حامد تطبيقات فقه المصلحة وعلاقتها بالذرائع والتحيل والاستحسان وبعض القواعد الأصولية التي ترجع إلى المصالح والمآلات، ويبيّن في بحثه مناهج الاستدلال المرسل عند الأصوليين والتي لا تخرج عن كون المصالح أساساً للتشريع عامة، أو أساساً لتفسير النصوص خاصة. انظر:

- حسان، حسين حامد. فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة، سلسلة محاضرات العلماء البارزين رقم: (٣)، إشراف: البنك الإسلامي للتنمية والمعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، السعودية، ط ١، ١٩٩٣م، ص ٢٣ وما بعدها وص ٣٩-٤٨ و ٦٧-٧١.

(٢) الشناوي، سعيد محمد. "مدى الحاجة إلى الأخذ بنظرية المصالح المرسلة في الفقه الإسلامي"، (أطروحة =

ت- الاهتمام بالجانب التطبيقي للمصالح  
يرى الباحث أن أبرز الدراسات الأصولية التطبيقية للمصلحة -أعني العمل  
بالاستصلاح بوصفه منهجاً أساسياً في الفقه الإسلامي- هي:

- دراسة الدكتور أحمد الريسوني "نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في  
العلوم الإسلامية":

تحت عنوان "التقريب والتغليب في مجال المصالح والمفاسد" في ثلاثة مباحث من  
الفصل الأول من الباب الثالث:<sup>(١)</sup>

الأول: التقريب والتغليب في تمييز المصالح وترتيبها.

والثاني: معايير التغليب بين المصالح والمفاسد المتعارضة.

والثالث: التغليب في سد الذرائع وفتحها.

وفي المبحث الأول يعرض لنماذج من المصالح والمفاسد التي تقوم على أساس  
التغليب، فما من مصلحة إلا ثبت بالاستقراء أنها لا تخلو من مفسدة، وما من مفسدة

---

= دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الحقوق، القاهرة، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م، تحت رقم ١٢٦٧ بمكتبة  
الدراسات العليا بكلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر بطنطا، ص ٦٧٨-٦٨٣، وانظر أيضاً:

- هيثمي، رمضان محمد. "المصالح المرسل وأثرها في الفقه الإسلامي"، (أطروحة دكتوراه، جامعة  
طنطا، كلية التربية، رقم: ٣١٠)، تحت رقم ١٦٠٣ بمكتبة الدراسات العليا بكلية الشريعة والقانون  
جامعة الأزهر بطنطا.

- أحمد، أحمد فضل. "التشريع الإسلامي بين المصلحة والضرورة"، (أطروحة دكتوراه، جامعة الأزهر، كلية  
التربية طنطا، رقم: ١٢٦٧) بمكتبة الدراسات العليا بكلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر بطنطا).

- سلطان، صلاح الدين. "مدى حجية الأدلة الاجتهادية المختلف بها"، (أطروحة ماجستير، جامعة  
القاهرة، دار العلوم، ١٩٩٢م). تحت رقم ٩٤٥ بمكتبة الدراسات العليا بكلية الشريعة والقانون  
جامعة الأزهر بطنطا.

- الماسحي، قندوز محمد. "قواعد المصلحة والمفسدة عند شهاب الدين القرافي من خلال كتابة الفروق"،  
(أطروحة ماجستير، جامعة الجنتان، طرابلس، ١٤٢٦هـ)، وقد طبعتها دار ابن حزم في بيروت، ط١،  
(١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م).

(١) الريسوني، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٢٣-٤٧٩.

إلا وتنطوي عن مصلحة، ومثل لذلك بحادثة الإفك،<sup>(١)</sup> ويمضي الدكتور الريسوني في بيان نظريته من خلال ترتيب المصالح وأولوياتها من الضرورات والحاجيات التحسينية، وبيان الفائدة العملية من هذا الترتيب التي تتجلى فيه:

أن الضرورات تبيح المحظورات فمعرفة الضرورات يعين على تطبيق القاعدة. من القواعد الفقهية المعمول بها قاعدة: "الحاجات تنزل منزلة الضرورات"<sup>(٢)</sup> ولتطبيق هذه القاعدة لا بد أولاً من معرفة الحاجات وتمييزها.

وأكثر ما يحوجنا إلى تصنيف المصالح والمفاسد وترتيبها هو التعارض بينهما، والترجيح بهما لا يقوم إلا على الترتيب.<sup>(٣)</sup>

وفي المبحث الثاني: يقف الدكتور الريسوني أمام المعايير التي يتم بها التغليب بين المصالح والمفاسد المقاصدية وهي: المعيار الأول: النص الشرعي، والمعيار الثاني: رتبة المصلحة، المعيار الثالث: نوع المصلحة، المعيار الرابع: مقدار المصلحة. المعيار الخامس: الامتداد الزمني.<sup>(٤)</sup>

وفي المبحث الثالث:<sup>(٥)</sup> التغليب في فتح الذرائع وفتحها تناول الذريعة أو الوسيلة من حيث كونها أسباباً مفضية إلى نتائج. فالذرائع وسائل تقضي إلى وسائل وغايات

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٣٥-٣٣٦.

(٢) من تطبيقات هذه القاعدة: جواز بيع العرايا، قال ابن تيمية: "يجوز للحاجة ما لا يجوز بدونها كما جاز بيع العرايا بالتمتع". ومن التطبيقات المعاصرة "الحاجة إلى تشريح جثث الموتى لتعلم الطب أو لمعرفة سر الوفاة في الجنايات أو لتشخيص مرضي". انظر:

- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٢٩، ص ٤٨٠.

- الشنيطي، محمد المختار. أحكام الجراحة الطبية، الشارقة: مكتبة الصحابة، ط ٢، ١٤١٥ هـ، ص ١٦٩.

(٣) الريسوني، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٤٥-٣٤٦.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٥٥-٤٠٨، وقد قرن الدكتور الريسوني هذه المعايير بعدد من الأمثلة التطبيقية من القرآن والسنة وتعليقات الأصوليين قديماً وحديثاً على تلك الأمثلة.

(٥) المرجع السابق، ص ٤٠٩-٤٢٨.

ومقاصد. ووقف أمام القواعد التي بينت أهمية المصلحة في سد الذرائع وفتحها ومنها:

- سد الذريعة وفتحها منوط بالمصلحة.
- ما يفضي إلى الحرام حرام.
- ما يفضي إلى المكروه مكروه.
- ما يتوقف الواجب على فعله فهو واجب.
- ما يتوقف عليه المندوب ففعله مندوب.
- من سعى إلى إبطال قصد الشارع عوقب بنقيض سعيه.
- من سعى في نقض ما تم من جهته، فسعيه مردود عليه.

هذه القواعد وأمثالها إنما تعكس عمق النظر الاستصلاحي لفقهاءنا، وتعكس مدى إيمانهم بمصلحة الشريعة التي لا تتخلف في مقاصدها ولا في وسائلها.<sup>(١)</sup>

وسوف نقف أمام الذرائع في موضع خاص من الدراسة إن شاء الله تعالى.

- دراسة الدكتور جمال الدين عطية "نحو تفعيل مقاصد الشريعة":

الذي اهتم بتفعيل المقاصد من حيث النظرية والتطبيق، ففي الفصل الثالث من دراسته:<sup>(٢)</sup> تفعيل المقاصد وقف في المبحث الأول عند الصورة الحالية لاستخدامات المقاصد، وفي المبحث الثاني تناول الاجتهاد المقاصدي، وفي المبحث الثالث: تناول التنظير الفقهي وفي المبحث الرابع: تحدث عن العقلية المقاصدية للفرد والجماعة، وفي المبحث الخامس: تحدث عن مستقبل المقاصد.

أما المبحث الأول فقد بيّن الفوائد المرجوة من التأليف قديماً وحديثاً في علم المقاصد، التي حصرتها في ثلاث عشرة فائدة، هي: بيان كمال الشريعة الإسلامية، والاطمئنان إلى الإيمان بتظاهر الأدلة، والوقوف عند مشروعية ما يقوم المؤمن به،

(١) المرجع السابق، ص ٤١١.

(٢) عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ١٧٣-٢٣٨.

وردع المشككين، وبيان أن الأحاديث الصحيحة توافق المصالح المشروعة، والترجيح، ومنع التَّحِيل، وفتح الذرائع وسدها، والوقوف أمام النصوص وأحكامها ومقاصدها، والجمع بين الكليات العامة والأدلة الخاصة، واعتبار المآلات، والتوسع والتجديد في الوسائل، والتقريب بين المذاهب وإزالة الخلاف.<sup>(١)</sup>

وفي المبحث الثاني: الاجتهاد المقاصدي وقف أمام المصطلح ودوره في تفعيل المقاصد لخدمة الاجتهاد، فوقف أمام دراسة الريسوني والدكتور الخادمي. ومدى استخدام المصالح بوصفها محوراً من محاور الاجتهاد الموسع القائم على القياس الواسع الذي يعد المصلحة المرسله أخصب مادته. وفي نهاية هذا المبحث يقرر الدكتور عطية أن الاجتهاد المقاصدي بالصورة التي عرضها لا تستحق أن يطلق عليها هذا المصطلح، فما هي في الحقيقة إلا المصلحة المرسله أو الاستصلاح، بوصفه دليلاً شرعياً تكلم فيه الأصوليون منذ القديم، وما علمناه فيه إلا التطوير لما كتبوا والبناء عليه. لذا يكون الأصلح ونحن نتكلم عن المقاصد أن تظل مرتبطة بأصول الفقه وفرعاً - من فروعه - متطوراً ومتجدداً ومتجاً.<sup>(٢)</sup>

وفي المباحث اللاحقة حاول الدكتور عطية رصد الإرهاصات التأصيلية للمقاصد الشرعية حديثاً من خلال كتابات بعض المعاصرين ومنهم الدكتور الترابي في تجديد الأصول الفقهية للإسلام، والدكتور عبد المجيد النجار في دراسته حول فقه التدوين فهماً وتنزيلاً، وما أصدره تحت عنوان التنظير الفقهي سنة ١٩٨٧م، وعند الإمام "الشهيد محمد باقر الصدر" والدكتور إسماعيل الفاروقي في كتاباته عن أسلمة المعرفة، وما تمثل تلك النظرات الحديثة في التأسيس لعلم النظريات ودور المقاصد في تلك الدراسات من حيث المسح والتجميع والتأليف والتقنين.<sup>(٣)</sup>

(١) المرجع السابق، ص ١٧٨-١٨٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٧ (بتصرف).

(٣) المرجع السابق، ص ١٩٨-٢٢٦.

وفي المبحث الرابع: تحدث عن العقلية المقاصدية للفرد والجماعة؛ أما الفرد فقد تناول دراسة إسماعيل الحسني والدكتور طه جابر العلواني وتركيزهما على أن تكون العقلية المقاصدية محدداً من محددات المنهجية المعرفية الإسلامية الحديثة المنوط بها معالجة الأزمات الفكرية والعملية للأمة، وهو ما ذكره الدكتور الريسوني في كتابه الفكر المقاصدي، والأستاذ عمر عبيد حسنة في تقديمه لكتاب "الاجتهاد المقاصدي" للدكتور الخادمي الذي تناولناه سابقاً.<sup>(١)</sup>

أما عن الجماعة والعقلية المقاصدية لديها في مجال السياسة الشرعية فقد تناولها الدكتور عطية من خلال كتابات إسماعيل الحسني والعبدي والدكتور عبد المجيد الصغير. الأول من خلال كتابه عن ابن عاشور والمقاصد، والثاني عن الشاطبي ومقاصد الشريعة، والثالث عن السلطة العلمية والفكر الأصولي في الإسلام، وتؤكد تلك الدراسات على الضرورات ودور الدولة في صيانتها بصورة تخطيطية تربيتية، فيقول بعد تصريحه بفقدان الأمة أفراداً وجماعات للعقلية التخطيطية بسبب غياب البعد المقاصدي: "وفي تصوري أن بإمكان المشتغلين بالتخطيط سواء على مستوى المؤسسات الخاصة، أو الإدارات الحكومية أن يفيدوا في عملهم من تراثنا الثري في موضوع المقاصد: سواء في مجالات المقاصد العالية أو الكلية أو الخاصة، والمقاصد الأصلية أو التبعية والمقاصد والوسائل، ونظام رتب الضروريات والحاجيات، والتحسينيات ونظام الأولويات إلى غير ذلك."<sup>(٢)</sup>

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٧-٣٣٠.

وتجدر الإشارة إلى أن للدكتور مسفر بن علي القحطاني دراسة قيمة بعنوان: "الوعي المقاصدي قراءة معاصرة للعمل بمقاصد الشريعة في مناحي الحياة"، وهي تفعيل لهذا المبحث، ولكن في مجالات الإفتاء وفقه العمران الحضاري والعمل المجتمعي وأزمة التطرف وبيان أثر الوعي المقاصدي في بنية العقل المسلم. انظر: - القحطاني، مسفر بن علي. الوعي المقاصدي قراءة معاصرة للعمل بمقاصد الشريعة في مناحي الحياة، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ١، ٢٠٠٨م.  
(٢) عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ٢٣٤.



وفي المبحث الخامس: مستقبل المقاصد، يرى. جمال عطية أن المقاصد من العلوم الوسيطة التي لا يتكر دورها في التجديد بوصفها آلية من آليات الاستنباط مثلها مثل علم القواعد، بمعنى أنها لا تستقل عن علم الأصول كما أراد ابن عاشور في منتصف القرن السابق.<sup>(١)</sup> والدراسة في مجموعها محاولة جادة من الدكتور جمال عطية لتفعيل المقاصد وتحويلها من الجانب النظري إلى الجانب التطبيقي حتى في الأبعاد الفكرية منها.

- دراسة الدكتور فوزي خليل: "المصلحة العامة من منظور إسلامي وتطبيقاتها في عصر الخلفاء الراشدين":

فهي دراسة تأسيسية بنائية للمفاهيم -ومفهوم المصلحة منها- الإسلامية نظراً لما لعمل الصحابة ومن بينهم الخلفاء الأربعة وأقوالهم وفهمهم لنصوص الوحي من حجية معتبرة من ناحية، ومن ناحية أخرى ما يرتبط بواقع التطبيق في مجال السياسة الشرعية وتفعيل المصلحة المرسله وغيرها من مناهج الاجتهاد.<sup>(٢)</sup>

وقد اهتم الباحث بالجانب التطبيقي للمصلحة العامة وتحليلها تحليلاً مصلحياً يكشف عن مقومات المفهوم في الواقع التاريخي للخلفاء الراشدين بغية الوصول إلى

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٥-٢٣٨.

(٢) خليل، فوزي. المصلحة العامة من منظور إسلامي ويلي تطبيقات المصلحة العامة في عصر الخلفاء الراشدين، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط ١، (١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م)، ص ٨-٩.

ورغم أن عنوان الدراسة يشير إلى الجانب التطبيقي في عصر الراشدين، إلا أن الدراسة تحاول تفعيل مفهوم المصلحة في الواقع السياسي المعاصر بما تقدمه من منظومة أصول المصالح وآليات تنزيلها على الواقع؛ ليتسنى بعد ذلك لرجال الحركة السياسية مواجهات الأزمات مهما كان نوعها في إطار من المرجعية الشرعية والتفاعلية التطبيقية للمصالح العامة المرعية. وتجدر الإشارة إلى أن للباحث إياد هلال دراسة بعنوان: "مدى اعتبار المصلحة في العمل الإسلامي" وهو بحث صغير عن العمل بالمصلحة المرسله في المجال السياسي، وتقدير التحالفات السياسية وإعطاء الثقة للحكومات، وتدويل الأماكن المقدسة والمشاركة في البرلمانات وتكييف الأزمات والتعامل معها، وهو ضمن سلسلة بحوث فكرية وسياسية. انظر:

- هلال، إياد. مدى اعتبار المصلحة في العمل الإسلامي، بيروت: دار النهضة الإسلامية، سلسلة بحوث فكرية وسياسية رقم (٤)، (١٤١٣هـ / ١٩٩٣م).

ما وراء الأحداث التاريخية من فوائد ومقاصد ومفاهيم تخدم الحياة (الواقع)، والفكر (المنهج) في آن واحد.

وإذا كان الباحث قد اهتم في الباب الأول من الدراسة بالإطار النظري التأصيلي لمفهوم المصلحة العامة وآليات حفظها مؤسسياً وتوظيفياً يسهم في صنع قرارات المصلحة العامة، إلا أنه في الباب الثاني قد اهتم بالجانب التطبيقي من خلال ثلاثة فصول، الأول يدور حول نماذج الحركة السياسية وحفظ المقومات المصاحبة للمصلحة العامة ممثلاً لذلك بأصلي حفظ الدين وحفظ العقل. وذلك من خلال أربعة نماذج:

أولها: نموذج حرب الردة والمصلحة العامة في حفظ الدين. والثاني: المصلحة العامة في جمع القرآن في عهد أبي بكر. والنموذج الثالث: حركة الفتوحات الإسلامية والمصلحة العامة في نشر الدعوة. والنموذج الرابع: تعامل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب مع المفاسد العقلية لفرقة الخوارج.

وفي الفصل الثاني: عني الباحث بتحليل النماذج الحركية لحفظ المقومات الاجتماعية والاقتصادية للمصلحة العامة، وهي نماذج تعكس أصول حفظ النفس والنسل وحفظ العرض والنسب مثل أزمة المجاعة عام الرمادة، وطاعون عمواس والعطاء لكل مولود ولقيط، ومنع اختلاط النساء بالرجال في الطواف وغير ذلك من النماذج، ونماذج حفظ المال مثل قرار حبس الأراضي الزراعية المفتوحة عنوة في العراق والشام على المصلحة العامة، وسياسة إقطاع الأرض الموات بقصد إحيائها.

وفي الفصل الثالث: عني الباحث بتحليل النماذج التديرية لحفظ المقومات النظامية للمصلحة العامة، ومنها نموذج تداول السلطة بين الخلفاء الراشدين، ثم نماذج بناء المؤسسات والنظم الإدارية مثل تدوين الدواوين والوسائل الرقابية على الخلفاء والولاة. وهي دراسة جديرة بالاهتمام لعمق النظرة الأصولية - وإن كان الجانب السياسي ظاهراً بادياً منها وهو ما يسمى بالسياسة الشرعية- والتحليلية لتطبيق مبدأ المصلحة أو

## الاستصلاح في عصر الراشدين.<sup>(١)</sup>

تعقيب: ومن خلال العرض السابق لتناول الأصوليين للمصلحة المرسلة أو "الاستصلاح" يتبين لنا أهمية المصلحة بوصفه دليلاً شرعياً عدّه الشارع الحكيم بالنص عليه تارة، أو تركه للفهوم تارة أخرى من خلال ما ضمنه أحكامه من حكم ومقاصد تجعل العمل بالاستصلاح أوسع مجاًلاً من مجرد القياس أو الاستحسان أو العمل بسد الذرائع أو فتحها وهو ما يرد ما رمي إليه الباحث محمود عبد الكريم حسن في دراسته: "المصالح المرسلة دراسة تحليلية ومناقشة فقهية وأصولية مع أمثلة تطبيقية" حيث يتوهم تناول الكتاب إقرار المؤلف للعمل بالمصالح المرسلة إلا أنك عند تصفح الكتاب تجده يفند عمل الأصوليين بالمصالح، ولا يعدّها بحال مستنداً منهجياً متجدداً لإثبات الأحكام.<sup>(٢)</sup>

وأياً ما كان الأمر، فإن المؤلفات الأصولية المعاصرة للمصالح المرسلة (الاستصلاح) قد عمقت الفكرة وفعلتها بمعناها الواسع نظرياً وتطبيقياً، وبينت لذي العيان أن مجال المصلحة المرسلة (الاستصلاح) باب المعاملات؛ لأن الشارع نظر إليها أولاً من جهة

---

(١) وقد طُبعت دراسة فوزي خليل طبعة ثانية للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع دار ابن حزم في بيروت، عام ٢٠٠٦م، في ٥٤٢ ورقة، مجلد واحد. وإذا كانت دراسته قد اهتمت بالجانب السياسي للمصلحة العامة، فإن دراسة الباحث رمضان محمد عبد المعطي "المصلحة وبعض تطبيقاتها المعاصرة في الناحية الاقتصادية"، قد اهتمت بالجانب الاقتصادي لتطبيق المصلحة وهي رسالة ماجستير غير منشورة بكلية دار العلوم جامعة الفيوم نوقشت عام (١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م).

(٢) حسن، محمود عبد الكريم. المصالح المرسلة دراسة تحليلية ومناقشة فقهية وأصولية مع أمثلة تطبيقية، بيروت: دار النهضة الإسلامية، ط ١، (١٤١٥هـ / ١٩٩٥م)، الفصل الثالث من الدراسة، ص ٥٧-١٠٦، المصالح المرسلة وأدلة القائلين بها وموقف العلماء منها؛ حيث إن الباحث يستमित في إثبات أن المصالح ليست دليلاً شرعياً، ويعدّ العمل بها - بهذا المصطلح - دليلاً على نقصان الدين يعد أن أكمله الله تعالى! والظاهر أن الباحث عنده ليس في الاصطلاح؛ إذ يعدّ الدليل القرآن والسنة والإجماع والقياس. ولا يفرق بين المصدر والدليل. وحيث عدّ الأصوليون المصلحة دليلاً فقد ساوى بين المصلحة والقرآن والسنة والإجماع وهو ما يأباه، ولولا اللبس في الاصطلاح لما اختلفنا معه. انظر:

- حسن، المصالح المرسلة دراسة تحليلية ومناقشة فقهية وأصولية مع أمثلة تطبيقية، مرجع سابق، ص ١١٠.

تحصيل المصالح للأنام، وهو الأصل فيها، وذلك أن الشارع توسع في بيان العلل والمصالح في تشريع هذا النوع -عكس العبادات- وهذا تنبيه منه سبحانه إلى أن نسلك هذا الطريق ونسير بمعاملتنا في وادي المصالح، ولا نجمد على المنصوص الذي ربما ورد لمصلحة خاصة، وبطائفة خاصة، وبإقليم خاص، وفي زمن خاص، وحاشا الشريعة الخاتمة أن تلزم الناس بهذا الإصر والأغلال التي صرحت في غير موضع بأنه رفع عنهم.

وإذا كانت الشريعة الغراء قد أقرت الخنفاء وأصحاب العقول -في زمن الفترات- على ما عدّوه مصلحة في العادات والمعاملات، وعدلت ما انتابهم في العبادات من انحرافات، ولم تبطل إلا ما كان منشؤه الهوى والتشهي، فإن العقلاء من العلماء في شريعتنا ليسوا بأقل حظاً فيما أعطوه من مساحة العفو والنظر.<sup>(١)</sup>

## رابعاً: الاستحسان

وقفنا في العنوان السابق عند حقيقة مؤداها أن العمل بالمصالح أوسع تطبيقاً من العمل ببعض وسائل الاستدلال ومناهج الاستنباط كالمصلحة المرسلة والقياس والاستحسان وغير ذلك من أدلة استثنائية أو استثنائية، فالحديث عن الاستحسان إذن فرع عن العمل بالمصالح بمعناها الواسع التي تدخل فيها المقاصد العالية أو الكلية أو الجزئية، التي تستنبط من مجموع الأدلة مقابل الدليل الخاص (القياس)، نتناول الاستحسان هنا من خلال:

### ١- الاستحسان: حقيقته، وأنواعه، وحججه:

#### أ- حقيقة الاستحسان:

الاستحسان لغة: <sup>(٢)</sup> من الحُسْن ضد القُبْح على وزن استفعال، يطلق على كل ما تميل

(١) شلبي، محمد مصطفى. تعليل الأحكام؛ عرض وتعليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد، القاهرة: مطبعة الأزهر، ١٩٤٧م، ص ١٩٩-٢٩٧.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ١٣، ص ١١٤، وانظر أيضاً:

= - الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مرجع سابق، مادة: الحاء والسين باب النون.

إليه النفس. يقال: استحسّن الشيء: عدّه حسناً معنوياً كان، أو حسياً، يقال: استحسّن الرأي أو القول أو الفهم أو الطعام أو الشراب أو الثياب، والناس يختلفون في اعتقاداتهم وفهومهم كاختلافهم في ألوانهم وألستهم، فما يعدّه هذا حسناً قد يستقبّحه آخر.

الاستحسان اصطلاحاً: تنوعت تعريفات الأصوليين حسب رؤيتهم لموضعه، ورغم تنوع التسميات، لكن المعنى واحد يؤكد عمل الأئمة بالاستحسان، ومن تلك التعريفات: تعريف الغزالي: العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من الكتاب والسنة. وتعريف السبكي: دليل ينقذ في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه، وتعريف الشاطبي: العمل بأقوى الدليلين،<sup>(١)</sup> أو هو: ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه هو أقوى منه،<sup>(٢)</sup> أو هو: اسم لدليل يعارض القياس الجلي،<sup>(٣)</sup> وهذه التعريفات الاصطلاحية تؤكد أن الاستحسان الذي عدّه مالك "تسعة أعشار العلم"، ولم يلحق أحد فيه أبا حنيفة، مغاير لما قرره الشافعي بأنه تلذذ؛ أي قول بالهوى والتشهي ومطلق العقل.<sup>(٤)</sup>

= - مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص ١٨٠.

- الرازي، مختار الصحاح، مرجع سابق، ص ٥٨.

- أبو جيب. القاموس الفقهي، مرجع سابق، ص ٨٩.

(١) الغزالي، المستصفى في أصول الفقه، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٧٤-٢٧٥، وانظر أيضاً:

- السبكيان، الإيجاز في شرح المنهاج، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٠١-٢٠٢.

- الشاطبي. الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٠٨-٢٠٩.

(٢) البصري، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب المعتزلي. المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ، ج ٧، ص ٢٩٦، وقريب منه تعريف العلماء البخاري. انظر:

- البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣-٥.

(٣) النسفي، حافظ الدين أبو البركات عبد الله بن أحمد. كشف الأسرار؛ شرح المصنف على المنار في أصول الفقه، القاهرة: المطبعة الأميرية، ط ١، (١٣١٦هـ/١٨٩٦م)، ج ٢، ص ٢٩١.

(٤) الشافعي، الرسالة، مرجع سابق، ص ٥٠٧، فقرة: ١٤٦٤، هذه أبرز التعاريف التي لم يحدث حولها إشكال أو اعتراض أو مناقضات منهجية تمثل قدحاً في الاستحسان وطبيعته بقدر ما هي استشكالات لغوية - كما حدث في المستصفى للغزالي نقده للتعريف الثالث - ومعلوم أن اللغة لا تحيط بالمخزون الذهني لدى =

وقد جمع الكرخي الحنفي (توفي: ٤٧١ هـ) في تعريفه أطراف التعريف الشامل للاستحسان فقال: هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه؛ لوجه هو أقوى،<sup>(١)</sup> وأحسب أن السرخسي قد أجمع في تعريفه عندما قال: الاستحسان ترك القياس، والأخذ بما هو أوفق للناس، وذكر مقولات قريبة من ذلك منها: وقيل الاستحسان طلب السهولة في الأحكام فيما يبلي فيه الخاص والعام، وقيل: الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة، وقيل الأخذ بالساحة، وابتغاء ما فيه الراحة، وحاصل تلك العبارات ترك العسير لليسير، وهو أصل في الدين، لقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ يَكُفِّرَ عَنْكُمْ أَسْرَارَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ١٨٥].<sup>(٢)</sup>

إن الذي يقف على طبيعة الاستحسان الذي قال به الإمام مالك، والإمام وأبو حنيفة يدرك أنها لم يقصدا به شيئاً زائداً أو خارجاً عن النصوص، بل هو استدلال بمعقولها من قياس أو مصلحة أو بقاعدة كرفع الحرج والمشقة أو بعرف يستحق التمسك به لمصلحة، أو لإجماع يستند إلى شيء من ذلك. قال الإمام الشاطبي في الاعتصام: "وإذا كان هذا معنى الاستحسان عند مالك وأبي حنيفة فليس بخارج عن الأدلة البتة؛ لأن الأدلة يقيّد بعضها بعضاً ويخص بعضها بعضاً، كما في الأدلة السُّنَّية مع القرآنية، ولا يرد

= الأصولي غالباً. وعرفه عبد العزيز البخاري قائلاً: "إنه قياس غفي في مقابلة قياس جلي". انظر:

- الفزالي، المستصفى في أصول الفقه، مرجع سابق، ج ١، ص ٧٣١.

- الفزالي، المنخول من تعليقات الأصول، مرجع سابق، ص ٣٧٥.

- ابن السبكي، جمع الجوامع في أصول الفقه، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٦٠.

- البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣.

(١) وهو ما صرح به الإمام محمد أبو زهرة وتابعه الدكتور عبد الله ربيع. انظر:

- أبو زهرة، أبو حنيفة؛ حياته وعصره، آراؤه وفقهه، مرجع سابق، ص ٣٠٢.

- محمد، عبد الله ربيع عبد الله. الاستحسان وحجته عند الأصوليين، القاهرة: دار السلام، ط ١، ٢٠٠٧ م، ص ١٦٠.

(٢) حسان، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٣٧٣.

الشافعي مثل هذا أصلاً، فلا حجة في تسميته استحساناً لمبتدع على حال.<sup>(١)</sup>

وقد رصد ذلك الإمام محمد أبو زهرة في كتاباته عن الإمامين أبي حنيفة ومالك بعد استقراء الفروع المبنية على الاستحسان،<sup>(٢)</sup> وأكد محمد بلتاجي حسن في دراسته "مناهج التشريع في القرن الثاني الهجري"، والدكتور حسين حامد في كتابه "أصول الفقه"، والدكتور زكي الدين شعبان في كتابه: "أصول الفقه".<sup>(٣)</sup>

فحقيقة الاستحسان إذن، تقدم دليل على دليل لأمر ينقدح في نفس المجتهد.

## ب- أنواع الاستحسان:

البحث عن أنواع الاستحسان يعدّ بحثاً عن مستنده ومؤكد حجته فالاستحسان قد يكون بالنص "كتاب أو سنة" وقد يكون بالإجماع أو القياس وقد يكون بالمصلحة

---

(١) الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى. الاعتصام، عناية: محمد رشيد رضا، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٣م، (د.ت.)، ج٢، ص١٣٩.

(٢) قال: "فالذي يدولنا من تتبع الاستحسان في الفقه المالكي هو أنه كان يعالج غلو القياس فيه بالرجوع إلى ثلاثة أمور: العرف الغالب، وبالمصلحة الراجحة ويدفع الحرج والمشقة، وملاحظة الضرورات الملجئة، والمذهب الحنفي كان يدفع غلو القياس بملاحظته عليه أغرى تحالف العلة الظاهرة في القياس المطرد". انظر:

- أبو زهرة، أبو حنيفة؛ حياته وعصره، آراؤه وفقهه، مرجع سابق، ص٣٠٤-٣٠٧.

- أبو زهرة، مالك؛ حياته وعصره، آراؤه وفقهه، مرجع سابق، ص٢٨١-٢٨٣.

(٣) حسان، أصول الفقه، مرجع سابق، ص٣٦٦-٣٧٥، وانظر أيضاً:

- بلتاجي، مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري، مرجع سابق، ج٢، ص٢٦٧-٢٧٣.

ذكر أن الأمدي في إحكامه نقل عن الشافعي العمل بالاستحسان لقوله: "أستحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهماً، وأستحسن بثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام، وأستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة، كما استحسن الشافعي في الاستحلاف على المصحف، ووضع المؤذن أصبعيه في أذنه عند الأذان، دفع زكاة الفطر قبل العيد بيومين"، حيث أخذ الأئمة جميعهم بالاستحسان، ومن لم يقل ذلك خالف الواقع وما صرحت به الكتب الفقهية للمذاهب المختلفة. انظر:

- بلتاجي، مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري، مرجع سابق، ج٢، ص٢١١-٢١٧ وج٢، ص٢٦٧-٢٧٣.

- شعبان، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص١٧٦-١٧٧.





## النوع الثاني: الاستحسان بالإجماع:

ومعناه أن يفتي المجتهدون في مسألة على خلاف الأصل في أمثالها، أو أن يسكتوا عن فعل دون إنكار، وفيه يترك القياس، سواء كان قياساً أصولياً أو قاعدة عامة مستنبطة، متى انعقد الإجماع على حكم يخالف الحكم الذي ثبت بهذا القياس، ومثاله ما انعقد الإجماع عليه من جواز عقد الاستصناع مع أن الأصل عدم جوازه لانعدام محل العقد وقت التعاقد.<sup>(١)</sup> ومثلوا لهذا النوع أيضاً باستحسان الأمة دخول الحمام من غير تقدير أجره ولا مدة التلبث، والقياس يوجب بطلان ذلك؛ لأن دخول الحمام عقد إجارة، وقد دخلته الجهالة من ناحيتين: مقدار الماء المعقود عليه، ومدة التلبث وهي مدة الإجارة.<sup>(٢)</sup>

- 
- = جوازها بالكتاب والسنة والإجماع، ثم قالوا: "القياس يترك بالكتاب والسنة والإجماع". انظر:
- الريعة، علي بن عبد الرحمن. أحكام الوصايا في الفقه الإسلامي، الرياض: دار اللواء، ط١، (١٤٠٨هـ/١٩٨٧م)، ص ٤٠ وما بعدها.
- الزحيلي، وهبة. الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٠٤هـ، ج ٨، ص ٩ وما بعدها.
- (١) الاستصناع؛ لغة: طلب الصنعة. واصطلاحاً: عند الحنفية عقد مقاوله، وقيل: عقد على مبيع في الأمة وقيل: عقد على مبيع في الذمة شرط فيه العمل. وفي مجلة الأحكام العدلية: "عقد مقاوله مع أهل الصنعة على أن يعمل شيئاً" مادة رقم: (١٢٤) وجمهور المالكية والشافعية والحنابلة يرون الاستصناع قسماً من أقسام السلم، لذا يندرج في تعريفه. ووجه ارتباط الاستصناع بالاستحسان، أن القياس يعني عدم جوازه؛ لأنه بيع معدوم، وبيع ما ليس عند الإنسان منهي عنه لقوله ﷺ: "لا تبع ما ليس عندك"، رواه الترمذي في كتاب البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك، لكن الإجماع جوزه استحساناً من غير تكثير؛ لأن الحاجة تدعو إليه ولأن الإنسان قد يحتاج إلى خف أو نعل أو إناء وغيره بوصف مخصوص غير موجود في السوق أو عند الصانع، فيحتاج إلى استصناعه فلو لم يميز لوقع الناس في الخرج. وقد أثبتت دراسة حديثة أثر الاستصناع في تنشيط الحركة الاقتصادية. انظر:
- الشيبتي، سعود بن مسعود. الاستصناع: تعريفه، تكييفه، حكمه، شروطه، أثره في تنشيط الحركة الاقتصادية، مكة المكرمة وبيروت: المكتبة المكية ودار ابن حزم، ط١، (١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، ص ١٢-١٣ و ٨٢-٨٦.
- مذكور، محمد سلام. أصول الفقه الإسلامي، تاريخه وأسمه ومناهج الأصوليين في الأحكام والأدلة، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٦م، ص ١٦٩-١٧٠.
- (٢) حسان، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٣٧٦-٣٧٧، وقال: "إن مستند الاستحسان في هذه الحالة هو المصلحة الملائمة وليس الإجماع".

### النوع الثالث: الاستحسان بالقياس:

ومعناه أن يكون في المسألة قياسان، أحدهما جلي ضعيف أثره، والثاني خفي قوي الأثر؛ فيرجح قوي الأثر على ضعيف الأثر. أو هو العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه، ومثاله طهارة سور سباع الطير.<sup>(١)</sup>

### النوع الرابع: الاستحسان بالمصلحة:<sup>(٢)</sup>

ومعناه أن يتحقق في مسألة ثبت لها حكم بمقتضى النص العام أو القاعدة المقررة ثم وجدت مصلحة تقتضي استثناءها من هذا الحكم الكلي وإعطاءها حكماً على خلافه، وهو ما اشتهر عند الأصوليين بأن المصلحة تقيد النصوص أو ترك القاعدة العامة للمصلحة، ومن أمثلة ذلك تضمين الصُّناع.

---

(١) السور: بقية الشيء، جمع أسار: فضلة الشرب من الفأرة وغيرها، كالريق من الإنسان، وعند الفقهاء هو: الماء القليل الذي لاقاه فم حيوان أو جسمه. وسور سباع الطير القياس أنه نجس قياساً على سور سباع البهائم، والعلة أن اللعاب يستحلب من لحمها، واللحم حرام، والقياس الخفي أن سباع الطير تشرب بمنافيرها، ومنافيرها عظم جاف. والعظم من الميت ليس بنجس فكيف من الحي؟ ولذلك عدل عن القياس الجلي الذي ضعف أثره، إلى القياس الخفي الذي قوي أثره، توسعة ورفعاً للحرَج؛ إذ الحاجة إلى استعمال مياه الحياض مستمرة والاحتراز عن الجوارح يعسر على الأدعي. انظر:

- أبو جيب، القاموس الفقهي، مرجع سابق، ص ١٦٢.

- شعبان، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٧٢.

- حسان، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٣٧٧-٣٧٩.

- مذكور، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٧٠.

- احيدان، مقاصد الشريعة الإسلامية؛ دراسة أصولية وتطبيقات فقهية، مرجع سابق، ص ٣٦٦-٣٦٧.

(٢) شعبان، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٧٤-١٧٦، وانظر أيضاً:

- حسان، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٣٧٤-٣٧٥.

- مذكور، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٧٠.

- احيدان، مقاصد الشريعة الإسلامية؛ دراسة أصولية وتطبيقات فقهية، مرجع سابق، ص ٣٦٧-٣٦٨.

- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٦١٤.

### النوع الخامس: الاستحسان بالعرف: (١)

ومعناه العدول عن مقتضى القياس إلى حكم آخر يخالفه، لجريانه بذلك، قولاً كان هذا العرف أو عملاً شريطة عدم مخالفته للشرع، ومثاله: ما سبق في مسألة دخول الحمامات حيث رجح بعضهم استناد الاستحسان فيها إلى العرف، ومن قال مالي للمساكين صدقة، ومن حلف أن لا يصلي، وبيع الثمر على الشجر إلى نضجه، وغير ذلك من المسائل التي تتغير أحكامها بتغيير العرف كأخذ الأجرة على تعليم القرآن وإقامة الشعائر، وتضمنين الأجير المشترك، وعدم الاكتفاء بظاهر العدالة في الشهادة، والاستئناس بالتزكية.

### النوع السادس: الاستحسان بالضرورة:

ومعناه أن تفرض الضرورة على المجتهد ترك القياس والعمل بمقتضى الضرورة أو الحاجة، ومن المسائل الفقهية التي تؤكد ذلك: تطهير الآبار إذا وقعت فيها نجاسة بنزح مثلها من البئر، واعتبار ما بقي طاهراً أو الحكم بطهارة البئر بعد ذلك استحساناً للضرورة، وذكر بعضهم أن ذلك النوع في تلك المسألة في مقابل النص وهو حديث بئر بضاعة فلا يعارضه الرأي (الاستحسان)، ومن تلك المسائل عدم الفطر بها يصعب الاحتراز عنه لشبهه بالغبار والدخان استحساناً، وجواز النظر للمرأة للعلاج. (٢)

---

(١) محمد، الاستحسان وحجته عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ٤٥-٤٧، وانظر أيضاً:

- شعبان، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٧٣-١٧٤.

- حسان، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٣٧٦-٣٧٧.

- مذكور، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٧٠.

- أميدان، مقاصد الشريعة الإسلامية؛ دراسة أصولية وتطبيقات فقهية، مرجع سابق، ص ٣٦٣-٣٦٦.

وارتباط الاستحسان بالعرف ظاهر في تعريف العرف ذاته، وهو: ما استقر في النفوس واستحسنته العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول واستمر عليه الناس، مما لا تردعه الشريعة وتقرهم عليه. انظر:

- عوض، سيد صالح. أثر العرف في التشريع الإسلامي، القاهرة: دار الكتاب الجامعي، ١٩٨١م، ص ٥٢.

- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٦١٤.

(٢) شعبان، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٦٩-١٧٠، وانظر أيضاً:

## ت- حجية الاستحسان:

الدراسات الأصولية المعاصرة التي استقرأت أصول الأئمة وفروعهم وصلت إلى عدة نتائج تستجلي موقف الأئمة من الاستحسان الأصولي، ويمكننا تلخيص تلك النتائج فيما يلي:

- أن الاستحسان عند الأحناف فرع عن القياس، أو قل: القياس محور العمل بالاستحسان والحنابلة في ذلك كالأحناف.
- الاستحسان عند المالكية فرع عن العمل بالمصالح بمعناها الواسع بطريق الاستثناء.
- الاستحسان الذي نافع الشافعي في إنكاره وعده تلذذاً ليس ما دار عليه فقه الأئمة في المذاهب الثلاثة المالكية والحنفية والحنابلة؛ لأن الاستحسان الذي يكون

---

= - حسان، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٣٨٠-٣٨١.

- عبد الرحمن، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ١٥٣.

- أحمدان، مقاصد الشريعة الإسلامية؛ دراسة أصولية وتطبيقات فقهية، مرجع سابق، ص ٣٦٢-٣٦٣.

- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٦١١-٦١٢.

- محمد، الاستحسان وحجته عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ٤٧-٥٠.

أقول: والتأمل إلى أنواع الاستحسان التي سجلها الأصوليون يجد تبياناً في تبويبها وترتيبها، لأن الأمر عائد إلى رؤية العقول لوجه الاستحسان وعلاقته بالقياس (القواعد والأدلة) وهو أمر طبيعي، وبزيادة التأمل والنظر ترجع هذه الأنواع كلها إلى تحقيق المصالح، ويقول الدكتور وهبة الزحيلي: "والواقع أن كل أنواع الاستحسان ما عدا استحسان النص هي في الحقيقة استحسان بالمصلحة، لأن الاستحسان بالضرورة من أجل المصلحة، والمصلحة المعتبرة، إما ضرورة أو حاجة عامة، والاستحسان بالعرف يرجع في الواقع إلى مصلحة حاجة عامة، والاستحسان بالإجماع مستند إلى رعاية المصالح الضرورية أو الحاجة العامة؛ إذ إن الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة، والاستحسان بالقياس الخفي هو استثناء من عموم قاعدة أو نص أو أصل كلي عام مستفاد من صيغة لفظ، لموجب قوي التأثير محقق المصلحة، أو لدفع حرج أو رفع مشقة شديدة، وسند الاستحسان في الواقع هو رعاية المصالح التي شهدت لها نصوص الشريعة، سواء أكانت هذه الشهادة بنص معين، أم بمعقول نص معين، أم بمعقول جملة نصوص متفقة على معنى واحد." انظر:

- الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٩.

- أحمدان، مقاصد الشريعة الإسلامية؛ دراسة أصولية وتطبيقات فقهية، مرجع سابق، ص ٣٦٨.

قولاً بدليل راجح عن دليل، أو تقديم لمصلحة راجحة أو يقوم على اعتبار عقلي يعود لمصلحة شرعية، لا يمكن عدّه عملاً بالتشهي وبمجرد العقل والهوى.

- مرجعية الاستحسان الأصولي عند الأئمة إما إلى القياس أو المصلحة ولكل ضوابطه.

- لم يقل أحد من الأئمة باستقلالية الاستحسان بوصفه دليلاً شرعياً؛ أي إنه ليس دليلاً مستقلاً وإنما هو وسيلة منهجية لترجيح دليل على آخر، وعليه فإن الاستحسان الذي يمثل منهجاً من مناهج الاستدلال ولا يستقل بإنشاء الأحكام بوصفه دليلاً مستقلاً، وعليه الترجيح أو العمل بالمصلحة أو القاعدة الشرعية أو القياس الراجح، فهو حجة شرعية؛ إذ لم يخرج الاستدلال به عن الدليل الكلي أو الجزئي العائد إلى النصوص الشرعية.

وقد ذكر الأصوليون قديماً وحديثاً مجموعة من الأدلة لكل من مثبت الاستحسان ومن ينفيه.<sup>(١)</sup> والمتأمل فيها يجد أنها تستند على التأويل سواء في الإثبات أو في النفي، وأدلل على ذلك بأدلة المثبتين:<sup>(٢)</sup>

- أدلة تعود إلى الكتاب مثل قوله عز وجل: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴿٥٨﴾﴾ [الزمر: ١٨]، وقوله عز وجل: ﴿وَأَتَّبِعُوا

(١) أبو زهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٢٣٢-٢٣٧، وانظر أيضاً:

- بلتاجي، مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري، مرجع سابق، ج ١، ص ٣١٦-٣٢٤ وج ٢، ص ٢٦٧-٢٧٣.

- حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣٨٨ و ٥٩٣.

- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٦١٥-٦٣٣.

- الأشقر، نظرات في أصول الفقه، مرجع السابق، ص ٢٥٣.

- الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٩-٣٢.

(٢) لم أذكر أدلة منكري الاستحسان لعدم الإطالة من ناحية، ومن ناحية أخرى لانفكاك الجهة بين ما ينكروه وما يدل على المثبتون.

- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٦٣٤-٦٤١.

لَحَسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِي أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴿٥٥﴾ [الزمر: ٥٥] وغير ذلك من آيات الكتاب لا تنهض للاحتجاج للاستحسان الأصولي بمعناه الاصطلاحي إلا بشيء من التكلف أو التعسف في توجيه الدليل وتكييفه،<sup>(١)</sup> ومعلوم أن الاحتجاج بهما يحتاج إلى دليل للتخصيص.

- الأثر الذي ثبت موقوفاً على الصحابي عبد الله بن مسعود: "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن"<sup>(٢)</sup> لا ينهض للاحتجاج على حجية الاستحسان لما به من عموم أيضاً.

- الاحتجاج بالإجماع أيضاً - كما ذهب الأمدى في إحكامه - لا يستند إلى دليل إلا الاستحسان نفسه القائم على جلب المنفعة أو درء الضرر؛ أي المصلحة.<sup>(٣)</sup>

- الدليل العقلي القائم على الاستقراء للوقائع التي قيل فيها الاستحسان يؤكد خصوصيتها بالاستثناء من القاعدة؛ أي القياس، ويؤكد أن الاستحسان منهج استدلالي وليس دليلاً في ذاته، لكن الرغبة في التأسيس المذهبي هي التي دفعت مؤيدي الاستحسان إلى البحث عن أدلة تؤكد ما رجحوه وعملوا به.<sup>(٤)</sup>

(١) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٢) حديث موقوف، عن ابن مسعود رضي الله عنه، رواه أحمد بسند حسن، والحاكم في المستدرک، وقال: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه" ووافقه الذهبي، قال الزيلعي: "غريب مرفوعاً. ولم أجده إلا موقوفاً عن ابن مسعود." وقال المجلوني: "موقوف حسن." انظر:

- الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ج ٦، ص ٨٤، حديث رقم (٣٦٠٠).

- النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، مرجع سابق، ج ٣، ص ٨٣، حديث رقم: (٤٤٦٥).

- الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد. نصب الراية لأحاديث الهداية، مع حاشيته "بغية الألمي في تخريج الزيلعي"، تحقيق: محمد عوامة، بيروت وجدة: مؤسسة الريان للطباعة والنشر ودار القبلة للثقافة الإسلامية، ط ١، (١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، ج ٤، ص ١٣٣.

- المجلوني، كشف الحفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٨٨، حديث رقم: (٢٢١٤).

(٣) سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٦٤٣.

(٤) خلاف، عبد الوهاب. مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، مرجع سابق، ص ٧٧-٧٨، وانظر أيضاً: =

- بالمقابلة بين أدلة المنكرين للاستحسان والمثبتين له نقرر أنه ليس هناك ملتقى موحد في تأسيس الخلاف، فإن إنكار الشافعي رحمته الله للاستحسان إنما هو المبني على محض العقل ومجرد القول بالرأي والتشهي من غير اعتماد على دليل شرعي، وهذا المعنى لم يقل به الحنفية والمالكية والحنابلة.

ولعلنا نخلص مما سبق إلى حقيقة مؤداها أن الشريعة في أصولها وأحكامها معصومة من القول بغير دليل، حتى فيما سمحت للعقول باستنباطه والوصول إليه بالإلحاق أو التكييف، والراجع أن الاستحسان وسيلة من وسائلها ومنهج من مناهجها، فهو - أي الاستحسان - غير خارج عن مقتضى الأدلة، وإن كان عملاً عقلياً للمجتهد أو الفقيه يقوم على الاستثناء أو التخصيص لا غير.<sup>(١)</sup>

## ٢- الاستحسان والتجديد الأصولي المعاصر

لقد ظهر عدد من الدراسات الأصولية التي حملت اسم الاستحسان صراحة أو كان الاستحسان مبحثاً رئيساً من مباحثها؛ فأبي هذه الدراسات تناول الاستحسان تناولاً جديداً؟<sup>(٢)</sup>

= - محمد، الاستحسان وحجته عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ٨٣-٨٤.

(١) الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣١-٣٢، وانظر أيضاً:

- حسان، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٣٧٠-٣٧١.

(٢) من أبرز الدراسات الأصولية المعاصرة التي تناولت الاستحسان: "علم أصول الفقه" / عبد الوهاب خلاف، و"مصادر التشريع فيها لا نص فيه" / عبد الوهاب خلاف، و"أصول الفقه" / محمد أبو زهرة، وله كتب الأئمة: أبو حنيفة، مالك، الشافعي، أحمد، وابن حزم، و"أصول التشريع الإسلامي" / علي حسب الله، و"أصول الفقه الإسلامي" / زكي الدين شعبان، و"أصول الفقه" / حسين حامد حسان، و"أصول الفقه الإسلامي، تاريخه وأسس ومناهج الأصوليين في الأحكام والأدلة" / محمد سلام مذكور، و"المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي" / محمد فتحي الدريني، و"الأدلة المختلف فيها وأثرها في الفقه الإسلامي" / عبد الحميد أبو المكارم إسماعيل، و"الاستحسان عند علماء أصول الفقه وأثره في الفقه الإسلامي" / السيد صالح عوض، و"أصول الفقه الإسلامي" / وهبة الزحيلي، و"نظرات في أصول الفقه" / عمر سليمان الأشقر، و"أصول الفقه" / فاضل عبد الواحد عبد الرحمن، =

قبل الجواب عن السؤال نقرر أن الدراسات الأصولية المعاصرة -بداية من جيل الإمام ومحمد الخضري بك والشيخ خلاف والشيخ محمد أبي زهرة ونظائرهم في الجامعة الأزهرية- برعت في توصيف وتشخيص الاستحسان ووضع في موضعه الصحيح ضمن مناهج الاستدلال، على تفاوت قليل ويسير، في براعة بعض تلك الدراسات عن غيرها لما يمتلك مؤلفوها من كفاية علمية في القراءة والاستقراء؛ فإن الباحث لم يقف على دراسة أصولية نحت بالاستحسان منحى جديداً، يكسبه -من وجهة نظر الباحث- تفعيلاً وحيوية، سوى دراسة الدكتور زياد محمد حميدان عن "مقاصد الشريعة الإسلامية دراسة تأصيلية تطبيقية" (رسالة دكتوراه) عام ٢٠٠٣م، حيث تلمس الباحث علاقة المناهج التشريعية بالمقاصد، وحاول وضع ضوابط للعمل بالاستحسان كما وضع العلماء ضوابط للعمل بالمصلحة.

ففي المطلب الرابع من المبحث الأول الفصل الخامس من دراسته: الاستحسان حقيقته وأنواعه وعلاقته بالمقاصد يضع الباحث عدة ضوابط للاستحسان والعمل به: أولاً: أن يحقق الحكم الاستحساني مقاصد الشريعة العامة من درء المفاسد وجلب المنافع ودفع الضرر ورفع الحرج، وهذا ضابط مهم جداً؛ لأن أي استحسان لا يحقق المقصد العام للتشريع يبقى مرفوضاً، وكذلك كل حكم اجتهادي من أنواع الاجتهاد بالرأي.

---

= "مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري" / محمد بلتاجي، و"أصول الفقه الإسلامي" / محمد نبيل الشاذلي، و"مقاصد الشريعة الإسلامية؛ دراسة أصولية وتطبيقات فقهية" / زياد محمد حميدان، و"الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار" / صلاح الدين سلطان، و"الاستحسان وحججه عند الأصوليين" / عبد الله ربيع عبد الله محمد.

ومن الدراسات الأصولية التي تناولت الاستحسان ولم أتمكن من مطالعتها وكانت مصادر ومراجع لما طالعته: "الاستحسان وتطبيقه في القضايا الفقهية المعاصرة" / محمد أبو الأجفان، و"الاستحسان والسياسة الشرعية" / سعد بن مطر العتيبي، و"الاستحسان بين المثبتين والنافيين" / حمزة زهير حافظ، و"نظرية الاستحسان عند الأصوليين والفقهاء" / محمود عبد اللطيف صالح الغرفور، و"نظرية الاستحسان من حيث الحجية" / زين العابدين محمد النور.



ثانياً: أن لا ينقض الحكم الاستحساني أصلاً من أصول الشريعة، أو نصاً محكماً من الكتاب والسنة المتواترة أو ما هو معلوم من الدين بالضرورة، فما نقض ما ذكر لا يكون حكماً شرعياً.

ثالثاً: أن يندرج الحكم الاستحساني تحت أصل من أصول الشريعة العامة، وهذا الضابط لازم لكل اجتهاد.

رابعاً: أن يكون الاستحسان معتداً به عند قبح القياس، أو عدم صلاحية الحكم الأصلي الاجتهادي للتطبيق فقط.

خامساً: أن لا يؤدي الحكم الاستحساني إلى ذريعة فساد.

سادساً: أن يكون المستحسن هو المجتهد فقط، وذلك لأن الاستحسان هو عدول المجتهد، فهذا العدول يجب أن يكون صادراً عن المجتهد المطلق سواء أكان مستقلاً أو متنسباً.<sup>(١)</sup>

وفي المبحث الثاني: علاقة المقاصد بالاستحسان

عرفنا أن الاستحسان تقوم فكرته أساساً على العدول من دليل إلى آخر، وبناءً على فكرته هذه فهو مرتبط بمقاصد الشريعة؛ لأن الحامل على ذلك العدول في كل أحواله هو ملاحظة مقصد الشارع في تحقيق اليسر، ودفع العسر والحرَج، ومن هنا نعلم أن مقاصد الشريعة -والحديث للدكتور أحمدان- مرتبطة بجميع أنواع الاستحسان، وأنها ملحوظة في كل نوع من خلال الأمثلة والفروع التطبيقية، بما يثبت عناية الشريعة بمصالح المكلفين في جميع مناحي حياتهم الدينية والدنيوية، فهي تسعى لرفع الحرَج ودفع الضرر، مع السباحة واليسر، ونقل عن الإمام مالك: "إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة"، ونقل عنه كذلك: "الاستحسان تسعة أعشار العلم". ويذكر الدكتور زياد مقولة الدكتور الريسوني في مقاصده: "الاستحسان هو مراعاة المصالح والعدل"،

(١) أحمدان، مقاصد الشريعة الإسلامية؛ دراسة أصولية وتطبيقات فقهية، مرجع سابق، ص ٣٥٣-٣٥٤.

فهذا يعني أن على الفقيه ألا يغيب عنه الالتفات إلى مقصود الشارع، وهو المصلحة والعدل، فإذا وجد مصالح مهمة ومضیعة، فالاستحسان يقتضيه أن يجتهد ويقرر ما يعيد لها اعتبارها، ويحقق حفظها، وإذا رأى أضراراً قائمة، فالاستحسان أن يجتهد ويفتي بمنع تلك الأضرار، وإذا رأى نصوصاً شرعية تفهم على نحو يفضي إلى حصول ضرر محقق، أو إلى تفويت مصلحة محترمة في الشرع، استحسن إعادة النظر في ذلك الفهم، وإذا وجد قياساً خرج على خلاف مقصود الشارع في العدل والمصلحة، علم أنه قياس غير سليم، أو في غير محله، فيستحسن ألا يتقيد به، وأن يرجع إلى القواعد العامة للشریعة وبهذا يكون الاستحسان - فعلاً - تسعة أعشار العلم.<sup>(١)</sup>

ويخلص الباحث إلى أنه لا أدل على رعاية الاستحسان للمصالح من تلك العبارات المسجوعة التي عبرت عن حقيقة الاستحسان ومنها:

الاستحسان ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس، وقيل: طلب السهولة في الأحكام فيما يتلئ في الخاص والعام، وقيل: الأخذ بالسعة وإبتغاء الدعة، وقيل: الأخذ بالسماحة وإبتغاء ما فيه الراحة، وحاصل هذه العبارات أنه ترك العسر لليسر.<sup>(٢)</sup>

وبخلاصة ما يمكن تقريره بالنسبة للاستحسان الأصولي أننا لو تتبعنا جميع أنواع الاستحسان لما وجدنا فيها ما يدعو إلى جعل الاستحسان دليلاً مستقلاً قائماً بذاته، وإنما يتفرع الاستحسان عن المصادر الرئيسة (الكتاب والسنة) والأدلة المعتمدة عليها كالإجماع والقياس والمصالح، وأنه حجة شرعية تفرضها طبيعة الأدلة والنصوص الشرعية بعيداً عن دائرة التشهي والهوى التي يسمو عليها السادة العلماء من الأحناف والمالكية والحنابلة؛ إذ هم أجل قدراً وأشد ورعاً من أن يقول أحدهم في دين الله بالتشهي من غير دليل.<sup>(٣)</sup>

(١) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص ٣٧٤، وانظر أيضاً:

- أحمدان، مقاصد الشريعة الإسلامية؛ دراسة أصولية وتطبيقات فقهية، مرجع سابق، ص ٣٥٥.

(٢) أحمدان، مقاصد الشريعة الإسلامية؛ دراسة أصولية وتطبيقات فقهية، مرجع سابق، ص ٣٥٥.

(٣) الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢، ص ٢٩، وانظر أيضاً:

## خامساً: الذرائع والحيل

حديثنا موصول عن مناهج الاستدلال ووسائل الاستنباط التي وضعها الأصوليون لضبط الاجتهاد، والذرائع والحيل تتفقان وتفترقان، فكما سد الشارع الحكيم ذرائع الفساد وما يؤدي إلى المحرم، حرّم الحيل المفضية إلى استحلال ما حرم الله تعالى، وفي الأثر: "لا ترتكبوا ما ارتكب اليهود فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل"،<sup>(١)</sup> وإذا كانت الذرائع غير محرمة في ذاتها، فإن الحيل محرمة بذاتها غالباً وغير ذلك مما سنتقف أمامه في هذا الموضوع:

### ١ - تعريف الذرائع والحيل وحجية العمل بهما:

#### أ- تعريف الذرائع والحيل:

الذريعة لغة: الوسيلة، يقال: تذرّع فلان بذريعة أي توسل بكذا واتخذ طريقاً إلى الشيء، والذريعة مثل الرديئة: جمل يترك بين الحيوانات ومع الوحوش حتى يؤلف، ثم

---

= - الأشقر، نظرات في أصول الفقه، مرجع سابق: ٢٥٣.

- عماد، الاستحسان وحجته عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ٩٦-١٠١.

- عوض، السيد صالح. الاستحسان عند علماء أصول الفقه وأثره في الفقه الإسلامي، القاهرة: (د.ن.)، ١٩٩٠م، ص ٩٨-٩٩، الذي يعتمد في نهاية بحثه الاستحسان نوع من الاجتهاد سواء أكان اجتهاداً مطلقاً أم مقيداً، وهو مخالف للبدعة لأنه عمل بالدليل الشرعي.

(١) أخرجه ابن بطة في "إبطال الحيل"، وقال ابن كثير عن إسناده: "هذا إسناده جيد، وأحمد بن محمد بن مسلم هذا وثقه الحافظ أبو بكر الخطيب البغدادي، وباقي رجاله مشهورون على شرط الصحيح." قال ابن القيم: "روى ابن بطة وغيره بإسناده حسن... وإسناده مما يُصححه الترمذي." انظر:

- ابن بطة العكبري، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان. إبطال الحيل، تحقيق: زهير الشاوش، بيروت: المكتبة الإسلامية، ١٤٠٣هـ، ص ٤٧.

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن محمد القرشي. تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط ٢، (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، ج ١، ص ٢٩٣.

- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي. مهذب سنن أبي داود وإيضاح مشكلاته، تحقيق: إسماعيل مرحبا، الرياض: مكتبة المعارف، (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)، ج ٣، ص ١٦٣٤.

يتخذ الصياد وسيلة للصيد يمشي إلى جنبه فيستر به ويرمي صيده، واستدرك به؛ أي استتر به وجعله ذريعة له، والذريعة السبب إلى الشيء، ويقال فلان ذريعتي إليك؛ أي سببي ووصلتي التي أتسبب به إليك، والذريعة حلقة يتعلم فيها الرمي،<sup>(١)</sup> فالذريعة إذن وسيلة يتوصل بها إلى شيء سواء أكان حسياً أو معنوياً خيراً أم شراً.<sup>(٢)</sup> الذريعة اصطلاحاً: تناوها الأصوليون واشتهر بحثها بسد الذرائع: الوسيلة التي ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلى فعل محظور.<sup>(٣)</sup> وقيل: حسم مادة وسائل الفساد دفعاً لها.<sup>(٤)</sup> وقيل: منع الأفعال الجائزة التي يتوصل بها إلى الممنوع شرعاً.<sup>(٥)</sup>

الحيل لغة: جمع الحيلة، والحيلة: الخدق، وجودة النظر، والقدرة على دقة

(١) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ٨، ص ٩٦، وانظر أيضاً:

- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مرجع سابق، ص ٩٧٢.

- الفيومي، المصباح المنير، مرجع سابق، ص ٢٨٢.

(٢) البرديسي، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٢٥٠.

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ص ٢٤٦.

والسد؛ لغة: الحاجز بين شيئين، جمعه سدود. انظر:

- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص ٤٣٨-٤٣٩.

- الفيومي، المصباح المنير، مرجع سابق، ص ٣٦٨.

(٤) القراني، أبو العباس أحمد بن إدريس. الفروق، بيروت: عالم الكتب، (د. ت.)، ج ٢، ص ٣٢.

(٥) شعبان، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٦٦.

وثمة تعريفات أخرى للأصوليين قديماً وحديثاً، وكلها تجمع على أن الذريعة التي أمر الشارع بسدها: ما يكون ظاهره مباح لكن يتخذ وسيلة للمحرم أو المحظور. والملاحظ مدئ التشابه بين التعريف اللغوي والشرعي (الاصطلاحي) بها يؤكد أن التعريف الاصطلاحي كان مهيمناً قبل التعريف اللغوي الذي سجله اللغويون. انظر:

- الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٩٩م.

- الفتوح، أبو البقاء محمد بن أحمد. شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٧م، ج ٤، ص ٤٣٤.

- أحمدان، المعجم الجامع للتعريفات الأصولية، مرجع سابق، ص ٥٩-٦٠.

التصرف في الأمور، ووسيلة بارعة تحيل الشيء عن ظاهره ابتغاء الوصول إلى المقصود، والتخديعة،<sup>(١)</sup> وفي القاموس: الحيلة والحَوِيلُ والمَحَالَة والمَحَال والاختيال والتحول والتَّحِيل: الحَذَق وجودة النَّظَر، والقُدْرَة على التَّصَرُّف،<sup>(٢)</sup> وفي المفردات والحيلة والحويلة ما يتوصل به إلى حالة ما في خُفْيَة، وأكثر استعمالها فيما تعاطيه خُبْتُ، وقد تستعمل فيما فيه حكمة، ولهذا قيل في وصف الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَهُوَ شَدِيدُ اللَّحَالِ ۝١٣﴾ [الرعد: ١٣]؛ أي الوصول في خُفْيَة بين الناس إلى ما فيه حكمه، وعلى هذا النحو وصف بالمر والكيده، لا على وجه المذموم، تعالى الله من القُبْح، والحيلة من الحَوَل، ولكن قلبت واوها ياءً لانكسار ما قبلها.<sup>(٣)</sup> وفي اللسان: إن الاحتيال والمحاولة هي مطالبتك الشيء بالحيل، وكل من رام أمراً بالحيل فقد حاوله، وقال الشاعر:

ألا تسألان المرء ماذا يحاول      أنحب فيقضي أم ضلال وباطل؟<sup>(٤)</sup>

والناظر في تعريف الأصوليين للحيل يجد صلة وثيقة بين التعريف اللغوي والشرعي (الاصطلاحي)، يقول ابن تيمية: "الحيلة نوع مخصوص من التصرف والعمل، الذي يتحول به فاعله من حال إلى حال، ثم غلب عليها بالعرف استعمالها في سلوك الطرق الخفية ... ثم صارت في عرف الفقهاء ويقصد بها الطرق التي يستحل بها المحارم."<sup>(٥)</sup>

ويقول الشاطبي في حقيقتها: "تقديم عمل ظاهره الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر."<sup>(٦)</sup>

(١) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص ٢١٧.

(٢) الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مرجع سابق، ص ١٢٧-١٢٨.

(٣) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مرجع سابق، ص ١٥٣.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ١١، ص ١٨٧-١٨٩، والبيت للشاعر ليبد بن أبي ربيعة العامري من الطويل، من لاميته المشهورة.

(٥) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٠٩-١١١.

(٦) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٠١.

ودراسة الأصوليين للحيل غلب في إبطالها يعني إلغاؤها وعدم الاعتداد بها؛ إذ هي - كما يعرفها ابن القيم - : "إظهار أمر جائز ليتوصل به إلى محرم يبطنه." (١)

فالنظر إلى المال هو المؤثر في حكم الحيلة، فالواهب ما له على رأس السنة حيلة فراراً من الزكاة؛ هبته محرمه، مع أن الهبة جائزة شرعاً، فتمتئ قصد من الفعل الظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي كإسقاط واجب، أو إبطال حق كانت الحيلة محرمة.

### ب- حجية العمل بالذرائع والحيل:

لا خلاف بين الأصوليين قديماً وحديثاً في أن الإمامين مالكاً وأحمد قد أقاما لسد الذرائع صرحاً عظيماً، وأكثروا من العمل بمقتضى تلك المنهجية التي تنظر إلى المآلات، حتى عُدَّ سد الذرائع أحد أرباع التكليف - على حد تعبير الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ - في إعلامه، (٢) وإذا كان الإمامان أبو حنيفة والشافعي لم يصرحا بها في أصولهما، إلا أن الاستقراء وما سجله العلماء يؤكد اعتبارهما للعمل بسد الذرائع، (٣) يقول الإمام القرافي: "مالك لم ينفرد بذلك؛ بل كل واحد يقول به، ولا خصوصية للمالكية بها، إلا من حيث زيادتها فيها." (٤) فما الأدلة التي تستند إليها حجية العمل

(١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٧٢.

(٢) يقول ابن القيم: "وباب سد الذرائع أحد أرباع التكليف، فإنه أمر ونهي، والأمر والنهي نوعان؛ أحدهما: مقصود لنفسه، والثاني: وسيلة إلى المقصود، والنهي نوعان؛ أحدهما: ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه، والثاني: ما يكون وسيلة إلى المفسدة؛ فصار سد الذرائع المقضية إلى الحرام أحد أرباع الدين." انظر:

- المرجع السابق، ج ٢، ص ١٢.

- أبو زهرة، مالك؛ حياته وعصره، آراؤه وفقهه، مرجع سابق، ص ٣٢٣.

- أبو زهرة، ابن حنبل؛ حياته وعصره، آراؤه وفقهه، مرجع سابق، ص ٢٤٤.

(٣) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٠٥.

والذي يؤكد الاستقراء عمل الإمامين بسد الذرائع، وإذا كان الشاطبي أكد أن الاستقراء قد أكد عمل الشافعي بسد الذرائع، فإن الإمام أبا زهرة قد أكد موافقة أبي حنيفة للإمام مالك في سد الذرائع في بيوع الأجال وإن خالفه في بعض التفاصيل. انظر:

- أبو زهرة، أبو حنيفة؛ حياته وعصره، آراؤه وفقهه، مرجع سابق، ص ٣٦٤ وما بعدها.

(٤) القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، بيروت: دار الفكر، =

## بسد الذرائع وإبطال الحيل؟

### - الكتاب:

قوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رِعْسَنَا وَفُلُوا أَنْظَرْنَا وَأَسْمُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ١٠٤﴾ [البقرة: ١٠٤] وقد كان المؤمنون يقولون: "راعنا" لرسول الله ﷺ بقصد: "أسمعنا" وكانت الكلمة كما يقول المفسرون في استعمال اليهود تعني اسمع لا سمعت دعاء على المستمع بفقد السمع، وفي ذلك سبه ﷺ، فنهى الله ﷺ عن قولها مع مقصدهم الحسن لاتخاذ اليهود ذلك ذريعة إلى سبه ﷺ.<sup>(١)</sup>

وقوله عز وجل: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِنَّ رَبَّهُمْ تُرْجِمُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ١٠٨﴾ [الأنعام: ١٠٨] يرى الأصوليون والمفسرون أن الله ﷻ نهى المؤمنين عن سب آلهة المشركين مع كون ذلك طاعة لله، لما في ذلك من ذريعة لمفسدة أشد وضراً أعظم وهي سب الله ﷻ، فسدت ذريعة المباح لإفضائه إلى مفسدة غالبية.<sup>(٢)</sup>

ط ١، (١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، ص ٤٤٨.

وللإمام الشافعي في كتابه "الأم" ما يشير إلى أنه وإن تكلم في الذرائع بوجه عام، فإنه لم يختلف فيها سعي المالكية والحنابلة إلى سده. انظر:

- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس الملقب بالام، القاهرة: المطبعة الأميرية بولاق، (د. ت.)، ج ٣، ص ٢٧٢.

- العطار، حسن بن محمد بن محمود. حاشية العطار على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع لابن السبكي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠م، ج ٢، ص ٢٦٤.

- الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٨٧-١٨٨.

(١) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٦٠، وانظر أيضاً:

- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٣.

- الرازي، مفاتيح الغيب، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٤٢.

(٢) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٦٠، وانظر أيضاً:

وفي هاتين الآيتين دلالة واضحة على حجية سد الذرائع المفضية إلى مفساد غالبية.

### - السُّنَّةُ المطهرة:

وردت فيها أخبار كثيرة منها:

- أن النبي ﷺ كف عن قتل المنافقين مع ظهورهم ووضعهم الفتن خلال المسلمين في الشدائد؛ لأن قتلهم ذريعة لأن يقال: إن محمداً يقتل أصحابه، وذلك يطمع الكافرين في المؤمنين، ويجعلهم يصرون على الجحود والعناد رجاء أن يجدوا ضعفاً.<sup>(١)</sup>

- نهي ﷺ عن سب الناس بأبائهم وأمهاتهم لما في ذلك من ذريعة لسب الآباء والأمهات وبوجه عام انتشار الفحش في المجتمع، فقال ﷺ: "إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه، قيل: وكيف يلعن الرجل والديه، قال: نعم، يسب أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أم الرجل فيسب الرجل أمه."<sup>(٢)</sup> وغير ذلك من الأحاديث كثير في كتب الأصوليين قديماً وحديثاً وجميعها مشترك في أن المنهي عنه ذريعة إلى نوع من

---

- ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٢١.

- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج ٧، ص ٦١.

- أبو زهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٢٥٤.

(١) البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: التفسير، باب: قوله: "سواء عليهم أستغفرت لهم..."، ج ٤، ص ١٨٦٤، حديث رقم: (٤٦٢٢)، وهو متفق عليه. انظر:

- أبو زهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٢٥٤-٢٥٥.

- ابن هشام، السيرة النبوية، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٠٣.

(٢) الحديث عن البخاري من رواية عبد الله بن عمرو. انظر:

- البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الأدب، باب: لا يسب الرجل والديه، ج ٥، ص ٢٢٢٨، حديث رقم: (٥٦٢٨).

وعلق عليه الدكتور سلطان بأن ذلك محرم لذاته وليس سداً للذريعة؛ إذ لم يجعل المؤمن طعناً ولا لعناً، وفي الحديث الذي أخرجه الإمام أحمد بن مسعود أنه ﷺ قال: "لم يبعث المؤمن بطعان ولا لعان." انظر:

- الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ج ١١، ص ٨٣، حديث رقم (٦٥٢٩).

- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٦٦٨.



الفساد، ويفضي إلى مفسدة ظاهرة لذوي العقول والرأي.

وإذا كانت الشافعية لم يقولوا بسد الذرائع دليلاً مستقلاً، إلا أنهم عدّوه داخلياً في جملة الأدلة الأخرى كالاستحسان أو ضمن المصادر (الكتاب والسنة)، يقول أستاذنا الدكتور محمد بلتاجي: "والشافعي كان لا يتوسع كثيراً في العمل بسد الذريعة - كأصل مستقل - وكان ذلك نتيجة لنزعه في بناء الشريعة على أمور ظاهرة، أما العمل بسد الذريعة فيرجع في كثير من مسائله إلى اعتبار الفقيه نفسه وتقديره لمدئ المفسدة أو المصلحة فيها، وإمكان تحقيقها، إلى آخر هذه الأمور التي ترجع إلى شيء من التقدير الذاتي للفقيه، وهو الأمر الذي حدا بالإمام ابن حزم الظاهري لإنكار العمل بهذا الدليل كلية لأنه أرجعه إلى الرأي والعمل بالرأي مردود عنده".<sup>(١)</sup> وللمزيد من الأدلة على حجية العمل بسد الذرائع، فقد ذكر الإمام ابن القيم في إعلامه نحواً من تسعة وتسعين دليلاً من الكتاب والسنة وعمل الصحابة تدل على منع الذرائع، وعنون لهذه الأدلة بقوله: "الأدلة على المنع من فعل ما يؤدي إلى الحرام ولو كان جائزاً في نفسه".<sup>(٢)</sup>

(١) بلتاجي، مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٨٠، وانظر أيضاً

- ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ٦، ص ٣.

يقول ابن حزم: "ذهب قوم إلى تحريم أشياء من طريق الاحتياط، وخوف أن يتدرج منها إلى الحرام البحت، واحتجوا بحديث النعمان بن بشير وذكر الحديث"، ورأي ابن حزم في الحديث أنه لا يتضمن حكماً تكليفاً، إذ لا تحريم إلا بدليل قاطع، والحديث حث على الورع، وصيانة الدين والبعد عن الشبهات حتى لا يقع المكلف في المحرمات، والورع يقتضي الامتناع عن بعض المباحات دون إيجاب، يقول الإمام أبو زهرة: "وكلام ابن حزم فيه قصور؛ إذ قصر الذرائع على المعنى الذي ذكره، وهو ترك المشتبه في أنه حرام، خشية أن يرتفع في الحرام؛ لأن من حرم حول الحرم يوشك أن يقع فيه"، والظاهر أن الإمام ابن حزم أنكر الذرائع تمسباً مع مبدئه في العمل بظاهر النص، دون النظر إلى المعاني التي يقصدها النص، الأمر الذي أدّى به إلى إنكار ما اتفق العلماء على اعتباره كالقياس والاستحسان والمصلحة والذرائع. انظر:

- ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ٦، ص ٤ و ١٢-١٣ و ٤٠٣.

- أبو زهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٤٢٥-٤٢٩.

- الزحيلي، وهبة الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، دمشق: دار الفكر، ط ٢، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٨م)، ص ٩٣٩.

(٢) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٠٥-١٢١.

## أدلة إبطال الحيل:

الحيلة تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر؛ أي أن الحيلة يقصدها المحتال للتخلص من قواعد الشريعة؛ لذا فهي أخص من الذريعة، والمحتال قاصد لها للتخلص من المحرم، وكثيراً ما يتداخل الحديث عن الحيل في الحديث عن الذرائع عند الأصوليين، يقول الإمام ابن القيم: "اعلم أن تجويز الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة، فإن الشارع سد الطريق إلى ذلك المحرم بكل طريق، والمحتال يريد أن يتوسل إليه، ولهذا لما عدّ الشارع في البيع والصرف والنكاح وغيرها شروطاً سد ببعضها طريق الزنا والربح، وكمل بها مقصود العقود لم يكن لمحتال الخروج منها في الظاهر، فإذا أراد الاحتيال ببعض هذه العقود على ما منع الشارع منه، أتى بها مع حيلة أخرى توصله بزعمه إلى ذلك الشيء نفسه الذي سد الشارع ذريعته، فلا يبقى لتلك الشروط التي يأتي بها فائدة ولا حقيقة، بل يبقى بمنزلة اللعب والعبث."<sup>(١)</sup>

يقول الشيخ أبو زهرة: "وأبطل ابن تيمية كل الحيل التي تؤدي إلى إسقاط حق، أو تسويغ محرم، ولو كان في أصل ذاته مباحاً، وكذلك إذا كان غرضه أن يصل إلى أمر محلل، ولكنه لم يكن يستطيع الوصول إليه إلا بأمر محرم، فإن التحايل عندئذ لا يكون جائزاً، كمن يريد أن يصل لحقه بالخيانة أو الزور في الشهادة،"<sup>(٢)</sup> وقد نحا الإمام ابن القيم منحى أستاذه في إعلامه وعرضه عرضاً مطولاً لتحريم الحيل المحرمة سداً للذريعة،<sup>(٣)</sup> ثم جاء الشاطبي فعّد الحيل نوعاً من الذرائع وفي المسألة العاشرة من مقاصد المكلف تكلم عن الحيل ومثّل بمسائل بيوع الآجال، وقال إنها: من الذرائع.<sup>(٤)</sup> وإذا كان ذلك كذلك فما الأدلة على إبطال الحيل؟

(١) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٤٦.

(٢) أبو زهرة، محمد. ابن تيمية؛ حياته وعصره، آرائه وفقهه، القاهرة: دار الفكر العربي، (د. ت.)، ص ٤٤٩.

(٣) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٢٢ وما بعدها.

(٤) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٨٩-٣٩٠.

## – من القرآن المجيد (الكتاب):

قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ نَسُوا لَا يُبْطِلُوا صَدَقَتَكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ ثَرَاتٌ فَأَلْصَقَهُ رِابِلٌ فَفَرَّكَهُ مَلَكًا لَا يَمْدُونَهُ عَلَى شَيْءٍ وَمِنَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴿٣٧﴾﴾ [البقرة: ٢٦٤]. وقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَسَخَّرْنَا مِنْ آلِ قَارِئَةَ أَلْهَى كَانَتْ حَاضِرَةً الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِثَاثُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَعًا وَيَوْمَ لَا تَمِيزُوتُ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ يَبْطُلُوهُمْ يَوْمَ كَانُوا يَقْسُوتُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الأعراف: ١٦٣].

ما سبق ذكره من آيات بينات دالة على ما استخدم احتيالا لقصد دنيوي، من المنفقين احتيال للسمعة والذكر، وكان من أهل القرية احتيال للصيد يوم السبت حتى وإن كان إمساكهم للأسماك يوم الأحد.

## – من السنة المطهرة:

قوله ﷺ: "إنما الأعمال بالنيات..."<sup>(١)</sup> يقول ابن تيمية: "وهذا الحديث أصل في إبطال الحيل، وبه احتج البخاري على ذلك."<sup>(٢)</sup>

قوله ﷺ: "لا يجمع بين متفرق، ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة،"<sup>(٣)</sup> فهذا نهي عن الاحتيال لإسقاط الواجب أو تقليله.<sup>(٤)</sup>

(١) رواه البخاري ومسلم. انظر:

– البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الأيمان والنذور، باب: النية في الأيمان، ج ٦، ص ٢٤٦١، حديث رقم: (٦٣١١).

– القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الإجازة، باب: قوله ﷺ: "إنما الأعمال بالنية"، ج ٣، ص ١٥١٥، حديث رقم: (١٩٠٧).

(٢) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٠٧.

(٣) البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الزكاة، باب: لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع، ج ٢، ص ٥٢٦، حديث رقم: (١٣٨٢).

(٤) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٨٢.

قوله ﷺ: "لا ترتكبوا ما ارتكب اليهود وتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل."<sup>(١)</sup>

وقد ذكر الإمام ابن تيمية والإمام ابن القيم والإمام الشاطبي كثيراً من الأدلة واستخرجوا منها معنى الاحتياط المقتضي إلى المحرم،<sup>(٢)</sup> وقد ناقش الإمام ابن تيمية أدلة مجيزي الحيل ومثله الإمام ابن القيم في إعلامه بما لا يدع مجالاً لمحتال يريد إسقاط الأحكام بدليل يفهمه حسب هواه،<sup>(٣)</sup> والمتأمل في مجموع الأدلة وآراء الأصوليين يجد الالتقاء ظاهراً بين سد الذرائع وإبطال الحيل عند الأصوليين قديماً.

فما جهود الأصوليين حديثاً لخدمة دليل سد الذرائع وإبطال الحيل؟

## ٢- سد الذرائع وإبطال الحيل في التجديد الأصولي المعاصر:

تناول الأصوليون حديثاً الذرائع من جهتين:

الأولى: الكشف عن موضع هذا الدليل بين أدلة الأحكام عند الأئمة، وهذا ما بينه الإمام محمد أبو زهرة في كتابه "أصول الفقه"، واتبعه في ذلك جل الأصوليين وأساتذة الشريعة بالجامعات المصرية من جيل الستينات والسبعينات ومن بعدهم.<sup>(٤)</sup>

---

(١) سبق تخريجه صفحة (٣٣٤) من هذا الكتاب.

(٢) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٠٧-١٠٩، وانظر أيضاً:

- ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٢٢ وما بعدها.

- الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٨٢-٣٩٠.

(٣) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٥٩-١٦٦ و ٢٧١، وانظر أيضاً:

- ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٧٣-٢٣٦ وما بعدها.

(٤) أبو زهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٢٥٣-٢٦٠، وانظر أيضاً:

- حسان، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٣٨٣-٤٢٦، وإن كان العمل بالذرائع عنده فرع عن العمل بالمصلحة.

- البرديسي، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٣٥٠-٣٥٥ وما بعدها.

- مذكور، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٧٩-١٨٣.

- برهاني، محمد هشام، "سد الذرائع في الشريعة الإسلامية"، (أطروحة ماجستير، كلية دار العلوم، =

وجميع تلك الدراسات أكدت ما قاله الأصوليون قديماً من اعتبار المآلات واعتقاد الذرائع عليها فيما وصلت إليه من نتائج بعد طول استقراء، لكن دراسة الأستاذ محمد هشام برهاني تعدّ من أوسع وأشمل ما قيل في الذرائع، بل لا نبالغ إذا قلنا إنها أدق الدراسات التي تكلمت عن الذرائع ودليل ذلك ما وصلت إليه من نتائج أبرزها:

- تحقيق معنى الذريعة في اللغة والاصطلاح، وأنها تقوم على أركان ثلاثة: الوسيلة، المتوسل إليه، الإفضاء.

- التفريق بين الذريعة بالمعنى العام والمعنى الخاص.

- استنباط قاعدة المنع في الذرائع.

- الإشارة إلى أن المتوسل إليه في الذريعة بالاصطلاح الشرعي هو الأساس في تقدير قوة الإفضاء.

- صحة إطلاق مصطلحات: الأصل، الدليل، القاعدة على سد الذرائع، وأنه أقرب ما يكون إلى القاعدة الأصولية، هذا إلى جانب استقصاء شواهد الذرائع في الكتاب والسنة وفقه الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب بعد ذلك.<sup>(١)</sup>

---

= جامعة القاهرة)، وطبع الكتاب في دمشق: دار الفكر، عام (١٤٠٦هـ / ١٩٨٥م).

- عبد الله، محمود أحمد محمد. "قاعدة سد الذرائع ومظاهر اعتبارها في الفقه الإسلامي"، (أطروحة دكتوراه، كلية الشريعة، جامعة الأزهر، القاهرة، ١٤٠٠هـ / ١٩٧٩م).

- عثمان، محمود حامد. قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي، القاهرة: دار الحديث، ط١، (١٤١٧هـ / ١٩٩٦م).

- الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج٢، ص ١٧٣-٢١١.

- إسماعيل، عبد الحميد أبو المكارم. الأدلة المختلف فيها وأثرها في الفقه الإسلامي، القاهرة: دار المسلم، ١٩٨٣م، وغير ذلك من الدراسات.

(١) برهامي، محمد هشام. سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، دمشق: دار الفكر، عام (١٤٠٦هـ / ١٩٨٥م)، ص ٧٨٦-٧٨٧.

- كذلك تعدّ دراسة الدكتور محمود عثمان عن قاعدة الذرائع من أدق ما قيل في بابها، لما فيها من شمول في العرض ولطف في النتائج التي من أبرزها:
- ليس للتشريع الإسلامي مصدر في عصر النبوة سوى الوحي الإلهي بنوعيه قرآن وسنة.
  - مصادر التشريع بعد عصر النبوة "زمن الصحابة" اعتمدت على النص (الكتاب والسنة والإجماع)، كما اعتمدت على الرأي ويشمل: "القياس، والاستحسان، والاستصحاب، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع وغير ذلك".
  - الرأي أوسع المصادر الأربعة، وعليه تقوم المسائل الفقهية كثيراً.
  - تعدّ قاعدة سد الذرائع مظهراً من مظاهر الاجتهاد بالرأي بمعناه الواسع لدى الصحابة وهو عمل العقل (القلب) بعد تأمل وفكر وطلب لمعرفة وجه الصواب فيما تتعارض فيه الأمارات.
  - موارد الأحكام وهي الأفعال الصادرة من المكلفين، وتنقسم إلى مقاصد ووسائل؛ المقاصد: المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها (ذاتها)، والوسائل: الطرق المفضية إليها.
  - الأصل في اعتبار سد الذرائع النظر في مآل الأفعال، وما تنتهي إليه جملتها.
  - قاعدة سد الذرائع أداة فقهية للضبط وتحري الحق، وتضييق العبث بالأحكام.
  - سد الذرائع أصل شرعه الله سبحانه حمى لمحارمه، وسوراً منيعاً لحدوده وشرعه، فالوقوع فيها سبب عظيم للوقوع في محارم الله، والبعد عنه للحفاظ على شرع الله.
  - باب سد الذرائع من أعظم الأبواب التي تدخل منها السياسة الشرعية للعمل على إصلاح شئون الأمة والأخذ بها في الجادة وطريق السلامة، والنهوض بها على الأسباب القويمة من قواعد الشريعة وأحكامها.<sup>(١)</sup>

(١) عثمان، قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٤٦٧-٤٧١.

والجهة الثانية: أعني الاتجاه الثاني في رؤية سد الذرائع عند الأصوليين المعاصرين نظر إلى الذرائع بوصفها فرعاً عن المقاصد الشرعية، والمصالح المرعية؛<sup>(١)</sup> لذا لم يقف جهده في النظر عند حد سد الذرائع، بل نظر إلى فتح الذرائع أيضاً، وهذه الوجهة زكاهَا المغاربة بداية بالإمام الطاهر ابن عاشور حتى الدكتور أحمد الريسوني وتلاميذه بالمغرب.

### ومن أبرز تلك الدراسات:

- "مقاصد الشريعة" للإمام الطاهر ابن عاشور:

إذ يقول: "والذي يظهر من العلاقة بين الذريعة والحيلة، أن الذريعة أعم من الحيلة، والحيلة يقصد بها التحلل من الالتزام الشرعي، وتحويل الحكم الشرعي لما يوافق الهوى، وأما الذريعة فقد تؤول إلى المفسدة بقصد أو دون قصد."<sup>(٢)</sup>

- دراسات الدكتور الريسوني:

ففي كتاب "الفكر المقاصدي قواعده وفوائده" -القاعدة الرابعة- يؤكد على أنها من أهم قواعد الفكر المقاصدي، وهي قاعدة التمييز بين المقاصد والوسائل، ثم بفصل القول في الوسائل بوصفها ومقصودها واعتبار المآل في الوسائل.<sup>(٣)</sup>

أما كتابه "نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية"، وتحت عنوان: "التغليب في فتح الذرائع وسدها" يناقش أقوال الأصوليين القرافي وابن القيم

---

(١) هذا وهناك كثير من الأصوليين من وقف على طبيعة العلاقة بين المصالح بمعناها الواسع والذرائع (سد الذرائع) أو فتحها بوصفها فرعاً عنها ومنهم: حسين حامد حسان، ومحمد بلتاجي حسن، ووهبة الزحيلي وغيرهم.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٦٠، وانظر أيضاً:

- الغامي، علال. مقاصد الشريعة ومكارمها، الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، ١٩٦٣م، ص ١٦١.

قسم ابن عاشور الحيل بما يؤكد ارتباط العمل بسد الذرائع أو فتحها أو إبطال الحيل أو إباحتها بالمصلحة ومقصد الشارع الحكيم. انظر:

- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٥٣ وما بعدها.

(٣) الريسوني، الفكر المقاصدي؛ قواعده وفوائده، مرجع سابق، ص ٨٠ وما بعدها.

قديماً، والدكتور محمد الركوي في كتابه نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، وأثر سد الذرائع أو فتحها حديثاً، وغيرهم، ووصل إلى أن لسد الذرائع أو فتحها علاقة برؤية المجتهد وتغليب المصلحة على المفسدة عند فتحها، أو تغليب المفسدة على المصلحة عند سدها، ثم قام بترتيب إفضاء الوسيلة إلى المفسدة وتفاوته واختلافه عند النظر إلى ست مراتب: الإفضاء القطعي، والإفضاء القريب من القطع، والإفضاء الكثير، والإفضاء الغالب، والإفضاء القليل، والإفضاء النادر.

ثم تناول موقف العلماء من الذرائع تحت ذلك التقسيم.

ويؤكد الدكتور الريسوني في مبحث خاص بعد ذلك أن الغاية لا تبرر الوسيلة مهما كان زعم المصلحة، وهو ما يؤكد أن علاقة الذرائع بالمصلحة وثيقة، لكنها علاقة منضبطة بالشرع الخفيف وليس لهوى أو غرض.<sup>(١)</sup>

— "مقاصد الشريعة الإسلامية دراسة أصولية تطبيقية فقهية"، لزياد محمد  
احميدان:

وهي دراسة اهتمت ببيان علاقة المقاصد الشرعية بالمباحث الأصولية على نحو ما ذكرنا سابقاً، ففي الباب الثالث الفصل السادس منه -الذرائع- يتناول الباحث حقيقة الذرائع وعلاقتها بالمقاصد وعلاقتها بالحيل والأثر الفقهي لاعتبار الذرائع على ضوء المقاصد، يقول: "مقاصد الشريعة لها صلة وثيقة بالمباحث الأصولية، ومنها سد الذرائع، ففي سدها حسم ودرء للفساد الذي يعدّ في ذاته مقصداً للشريعة، وفي فتحها رفع للحرج والمشقة كما في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ وَلِلَّهِ يُبَيِّنُ لَكُمْ آيَاتِهِ...﴾ [الحج: ٧٨]، وعدم التكليف بما لا يطاق، عملاً بقوله عزّ وجلّ: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِشْرًا وَلَا نَفْسًا مَلًا وَتُحِبُّهَا...﴾ [البقرة: ٢٨٦]. وتكمن أهمية البحث في الذرائع في كونه يستشرف العواقب للأفعال وسعة الأفق بالنظر إلى المآل، وينتهي إلى ما قرره الإمامان ابن القيم والشاطبي، ثم الإمام ابن عاشور بعد ذلك من أن سد الذرائع حماية للمقاصد الشرعية،

(١) الريسوني، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقهما في العلوم الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٣٢-٣٤٣



وتوثيقاً للأصل العام الذي قامت عليه الشريعة، من جلب للمصالح ودرء للمفاسد.<sup>(١)</sup> وعندما يتناول الدكتور زياد الحيل وعلاقتها بالذرائع يقف أمام تقسيم الحيل إلى محرمة وجائزة، ويؤكد ما ذهب إليه ابن القيم والشاطبي من أن الحيل منها ما لا يهدم أصلاً شرعياً ولا يتناقض مع مصلحة مرعية وهي الحيلة الجائزة أو المحمودة، وقد ألمح إلى ما اشتهر به الأحناف من فقه المخارج دون بيان سبب اللجوء إلى ذلك الفقه، وينتهي الدكتور زياد بحثه بتقسيم الحيل عند ابن عاشور الذي تدور معه الحيلة على الأحكام الخمسة.<sup>(٢)</sup>

وما يمكننا أن نخلص إليه من خلال عرضنا السابق للجهود الأصولية المعاصرة عن الذرائع والحيل ما يلي:

- إن العمل بسد الذرائع أو فتحها، وكذا العمل بإبطال الحيل أو تجويزها يستند إلى قواعد الشريعة وكلياتها التي جعلت الأمور بمقاصدها، وأعطت الوسائل حكم الغايات، بعيداً عن الهوى والتشهي والمكيافيلية "الغاية تبرر الوسيلة".<sup>(٣)</sup>
- إن العمل بسد الذرائع وإبطال الحيل لا يرتقي بذاته لأن يكون أصلاً شرعياً أو

(١) أحمدان، مقاصد الشريعة الإسلامية؛ دراسة أصولية وتطبيقات فقهية، مرجع سابق، ص ٣٦٩-٣٧٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٧٨-٣٧٩.

ورغم أن الدراسات المشار إليها -للطاهر ابن عاشور الريسوني وحيدان- قد وفقوا على علاقة الذرائع بالمصلحة فإن دراسات أخرى سابقة وقفت على ذلك مثل دراسة محمد بلتاجي عن "مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري"، ومن قبله الإمام أبو زهرة في أصوله وكتبه عن الأئمة مالك وابن حنبل وابن تيمية، إلا أنه لما كثر العمل بها عند المالكية والحنابلة نسبت إليهما، وكذا صلاح سلطان في دراسته "الأدلة الاجتهادية"، وقد اتضح ذلك في نتائج دراسته عن الذرائع. انظر:

- بلتاجي، مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٧٩-٢٨١.

- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٦٧٧.

(٣) وقد نسب المذهب المكيافلي إلى نيقولا ميكياڤلي Nicola Machiavelli ولد ومات في فلورنسا بإيطاليا (١٤٦٩/١٥٢٧م)، عمل في الوظائف السياسية، ثم أبعد من مهامه بعد ذلك في فلورنسا، من مؤلفاته: "المطارحات" و"الأمير". انظر:

- الريسوني، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، مرجع سابق، ص ٤٢٩-٤٣٠.

دليلاً مستقلاً من أدلة الأحكام، بل يرجع العمل بهما إلى الاستصلاح "المصالح بمعناها الواسع بما فيها المصالح المرسلّة"، والذي يرجع ذلك أن قاعدة الذرائع أو الحيل تعود إلى النظر إلى المال، ودرء المفاسد وجلب المصالح، وكأنّ العلاقة بين الذرائع والمصالح علاقة خاص بعام.

- إن المالكية والحنابلة عندما أكثروا من العمل بسد الذرائع، فإن مرد ذلك؛ لأن اعتبار المصالح عندهما أوسع وأكثر من غيرهما، فكأن العلاقة مطردة بين العمل بالمصلحة والعمل بالذرائع.

- إن سد الذرائع يمثل منهجية فكرية قام بها الأصولي تطبيقاً لمقاصد الشرعية وكمالياتها، وخلو بعض كتب الأصوليين قديماً عن ذكرها صراحة - كما هو الحال عند الأحناف - لأنها كانت معتبرة تحت العمل بالاستحسان أو الاستصلاح، ولا أدل على ذلك من تنامي فقه الحيل والمخارج عند الأحناف.

- إننا ورثنا توسعاً متجاوزاً للحد في العمل بسد الذرائع حتى عدّت في ذاتها دليلاً مستقلاً ولا أتجاوز إن قلت معادلاً للنص، بينما هي منهجية تفكير، وطريقة تدليل قد يصيب المرء فيها وقد يخطئ.<sup>(١)</sup>

- إن الاختلاف بين الإمام الشافعي من جهة والإمامين مالك وابن حنبل من جهة أخرى لا يعدّ اختلافاً في أصل سد الذرائع، وإنما يعدّ اختلافاً في المناط الذي يتحقق فيه التذرع.

- تقسيم الإمام ابن القيم فيه تجوز، حيث إن القسم الأول منه الذي عدّه واحداً من أقسام الذرائع؛ إنما هو من باب المقاصد، لأن شرب الخمر محرم بذاته، كما أن القذف والزنا محرمان لذاتهما، وليس ذلك من باب الذرائع، ولو ساغ لنا أن نعدّ

---

(١) أقول: ورثنا ذلك لا من الكتاب والسنة؛ بل من أفهام بعض الداعين للعمل بالأحوط والمبالغة في الاحتياط تدنياً، الأمر الذي ألجأ بعضهم إلى البحث عن فقه المخارج والحيل والبحث عن الحيل الخفية لفتح ما سد تحت زعم سد الذرائع.

هذا النوع من أقسام الذرائع لأدخلنا فيه كل الأمور المنهي عنها شرعاً؛ لأن كل أمر منهي عنه لابد من أنه يكون مفضياً إلى مفسدة منعه الشارع من أجلها.<sup>(١)</sup>

- إن تحويل سد الذرائع إلى سوط يضرب به كل مخالف لتخويله أو رده، أمر لا يرضي الله عز وجل ورسوله ولا عباده المؤمنين؛ لأن تحريم الحلال لا يقل جرمًا عن تحليل الحرام، والمبالغة والتشدد والاحتياط للأفراد أمر يختلف عنه في الآراء والمذاهب المعلنة، وكما لا يقبل التساهل والتيسير المخل والعمل بالمصلحة المدعاة ولو عارضت النص، والسعي وراء الرخص في كل مذهب، لا يقبل التشدد والغلو الذي يحرم ما أحل الله عز وجل وعفا عنه دعوى سد الذرائع.

- إن المبالغة في سد الذرائع أوقع الناس في المخارج والحيل، يقول الإمام ابن تيمية: "لقد تأملت غالب ما أوقع الناس في الحيل فوجدته أحد شيئين: الأول: إما ذنوب جُوزوا عليها بتضييق في أمورهم، فلم يستطيعوا دفع هذا الضيق إلا بالحيل، فلم تزد لهم الحيل إلا بلاء، كما جرى لأصحاب السبت من اليهود وهذا الذنب ذنب عملي. والثاني: وإما مبالغة في التشدد لما اعتقدوه من تحريم الشارع، فاضطرهم هذا الاعتقاد إلى الاستحلال بالحيل، وهذا من خطأ الاجتهاد، وإلا فمن اتقى الله، وأخذ ما أحل له، وأدى ما وجب عليه، فإن الله لا يوجهه إلى الحيل المبتدعة أبداً، فإنه سبحانه لم يجعل علينا في الدين من حرج، وإنما بعث نبينا ﷺ بالحنيفية السمحة، فالسبب الأول هو الظلم، والسبب الثاني هو عدم العلم، والظلم والجهل هما وصف الإنسان المذكور في القرآن في قوله

---

(١) أورد صلاح سلطان ناهج مما لا يدخل تحت سد الذرائع، وكان قد اعتمدها ابن القيم في أمثلته التسعة والتسعين، مع أنها محرمة لذاتها وليست محرمة من باب سد الذرائع. انظر:

- ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٢٠-١٢١.

- الحسن، خليفة بابكر. الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ١، (١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م)، ص ٥١.

- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٦٧٧.

عَزَّوَجَلَّ: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب: ٧٢].<sup>(١)</sup>

إننا بحاجة إلى الفهم السليم لشريعتنا بالبعد عن التشدد -الذي قال عنه الثوري رَحِمَهُ اللهُ : "التشدد يحسنه كل أحد، الرخصة تأخذها من عالم"- والغلو، ولا يجوز لنا صد الناس عن سعة الشريعة، والرحمة العامة بحجة سد الذرائع الموظفة في غير محلها أو غير مناسبتها، لا سيما حين يكون الباعث على ذلك السد هو عرف متبع أو عقل ناقص أو نظر قاصر، فالشريعة وأدلتها ومقاصدها أعلى وأجل، "والله غالب على أمره"، "فهل من مُدَّكر"!

- إننا بحاجة إلى فقه فتح الذرائع مع فقه سد الذرائع سواء بسواء، فالحاجات تقع موقع الضرورة يقول الإمام ابن تيمية: "والشريعة جميعها مبنية على أن المفسدة المقتضية للتحريم، إذا عارضها حاجة راجحة أبيح المحرم"<sup>(٢)</sup> وقال تلميذه الإمام ابن القيم: "وما حرم سد للذريعة أبيح للمصلحة الراجحة، كما أبيحت العرايا"<sup>(٣)</sup> من ربا الفضل، وكما أبيحت ذوات الأسباب من الصلاة بعد الفجر

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٢٩، ص ٤٥-٤٦.

أركز على ذلك الأمر؛ لأننا نرى على فضائياتنا الآن من يباعد عن الريبة إلى ما لا يريب حتى يحرم ما أحل الله، ولئن يجد المرء في نفسه قوة فيأخذها بالجادة والتحوط والمغالاة والتشفيش شيء، وأن يفتي الناس بذلك أمر آخر، فقد تشفع للمرء نيته في الحالة الأولى، لكن لا تشفع في الثانية؛ لأن التريبة والفتوى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باستغلال سلطة ما أو التمكين من منصة ما علمية أو إعلامية أو اجتماعية أو حتى أسرية لا يولد إلا طاقات مكبوتة ما تلبث أن تشذ. انظر:

- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. القواعد النورانية الفقهية، تحقيق: أحمد بن محمد الخليل، الدمام: دار ابن الجوزي، ط ١، ١٤٢٢هـ، ص ١٨٩.

- العلواني، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ٤٠-٤٧.

(٢) ابن تيمية، القواعد النورانية الفقهية، مرجع سابق، ص ١٩١-١٩٢، وانظر أيضاً:

- الريسوني، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، مرجع سابق، ص ٤٢٨.

(٣) العرايا: يفتح العين جمع عرية، وهي: النخلة التي يهب صاحبها ثمارها لأحد المحتاجين، ويبيع العرايا: أن يشتري رجل من آخر ما على نخلته من الرطب بقدره من الثمر تخميناً ليأكله أهله رطباً، انظر: =

والعصر، وكما أبيع النظر للخاطب، والشاهد والطبيب والمعامل من جملة النظر المحرم، وكذلك تحريم الذهب والحرير على الرجال، حرم لسد ذريعة التشبه بالنساء الملعون فاعله، وأبيع منه ما تدعو الحاجة..»<sup>(١)</sup> ولو تأملنا قواعد الشريعة وكلياتها ومقاصدها العامة من التوحيد والتزكية وال عمران لأغنت عن البحث عن الدليل الجزئي الذي قد يسد المتسع ويجلب الحرج.

## سادساً: العُرف

نحاول -هنا- الوقوف على حقيقة العرف والجهد الأصولي المعاصر الخادم لهذه المنهجية الفطرية، وذلك من خلال:

### ١- العرف: تعريفه، وأنواعه، وشروطه، وحجتيه:

#### أ- تعريف العرف:

#### - العُرف لغة:

المعروف خلاف المنكر؛ أي اسم لكل ما تبذله النفس أو تسديه، وفي التنزيل: "وأمر بالعرف"<sup>(٢)</sup> -والصبر<sup>(٣)</sup> وقال أبو ذَهَبِل الجُمَحِي:

قل لابن قيس أخي الرُّقِيَّات ما أحسن العرف في المصيبات

= - قلعة جي، وقنيبي، معجم لغة الفقهاء، مرجع سابق، ص ٢٧٨.

(١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٦١.

(٢) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مرجع سابق، ص ٣٤٩-٣٥٠، وانظر أيضاً:

- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٨١.

- ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ١١، ص ١٤١، مادة: (عرف).

- قلعة جي، وقنيبي، معجم لغة الفقهاء، مرجع سابق، ص ٢٧٩.

- أبو جيب، القاموس الفقهي، مرجع سابق، ص ٢٤٩.

(٣) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص ٦١٧، وانظر أيضاً:

- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٧٣، باب: الفاء فصل العين وما يثلثها.

الرُّقِيَّات: المكان المرتفع، وعرف الجبل: ظهره وأعلاه، وعرف الديك: لحمه مستطيلة أعلي رأسه وكذا الفرس،<sup>(١)</sup> والتتابع: جاء القوم عرفاً، بعضهم وراء بعض، وعُرف البحر أمواجه.<sup>(٢)</sup>

وهو: ما تعارف عليه الناس في عاداتهم ومعاملاتهم.<sup>(٣)</sup>

وهو: الريح طيبة كانت، أم خبيثة، وفي التنزيل: ﴿عَرَفَهَا نَمٌ﴾ [محمد: ٦].

يقال: عَرَفَه جعل له عَرَفاً، أي ريحاً طيبة، و"عَرَفَهَا لَمْ." أي: طَيَّبَهَا وزينها لهم، ويمكن اعتبار العَرَف بمعنى: الوَصَف "عَرَفَهَا لَمْ" وصفها لهم وشوقهم إليها وهداهم،<sup>(٤)</sup> وهو: السكون والطمأنينة والاستقرار.<sup>(٥)</sup>

#### - العرف اصطلاحاً:

ذكر له العلماء تعريفات متقاربة، منها: غُلْبة معنى من المعاني على الناس.<sup>(٦)</sup>

- ما اشتهر بشهادات العقول وتلقته الطبائع بالقبول.<sup>(٧)</sup>

(١) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، المرجع السابق، ص ٦١٧.

- أبو جيب، القاموس الفقهي، مرجع سابق، ص ٢٤٩.

(٢) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مرجع سابق، المرجع السابق، ص ٣٥٠.

(٣) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص ٦١٧ وانظر أيضاً:

- أبو جيب، القاموس الفقهي، مرجع سابق ٢٤٩.

(٤) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مرجع سابق، ص ٥٦١.

- أبو جيب، القاموس الفقهي، مرجع سابق، ص ٢٤٩.

(٥) أبو جيب، القاموس الفقهي، مرجع سابق، ٢٤٩ وانظر أيضاً:

- التركي، عبد الله بن عبد المحسن. أصول مذهب الإمام أحمد ابن حنبل؛ دراسة أصولية مقارنة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٣، (١٤١٨هـ / ١٩٩٠م)، ص ٥٨١.

(٦) القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، مرجع سابق، ص ٤٤٨.

(٧) قطلوبغا، شرح مختصر المنار، مرجع سابق، ص ١٨٢.

- ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته العقول السليمة بالقبول.<sup>(١)</sup>
- الأمر الذي اطمأنت إليه النفوس، وعرفته في قراراتها وإيقته، مستندة في ذلك إلى استحسان العقل، ولم ينكره أصحاب الذوق في الجماعة.<sup>(٢)</sup>
- ما استقرت عليه نفوس الناس وتلقته طباعهم السليمة بالقبول، وصار عندهم شائعاً، في جميع البلاد أو بعضها، قولاً كان أو فعلاً.<sup>(٣)</sup>

وقد يطلق العرف على العادة القولية دون الفعلية عند بعضهم، وقد يطلق على العادة الفعلية دون القولية وأحياناً يراد به العادة القولية والفعلية. وعده صاحب "المعجم الجامع للتعريفات الأصولية" مساوياً للعادة، وهو ما رآه الشيخ خلاف في أصوله ومن قبله ابن عابدين في رسائله، وقيل بينهما عموم وخصوص، فالعادة - عند بعضهم - أعم من العرف؛ إذ كل عرف عاده وليس كل عادة عرفاً، فالعرف أخص، والعادة أعم تطلق على الجماعية والفردية.<sup>(٤)</sup>

## ب- أنواع العرف:

يقسم الأصوليون العرف إلى أنواع باعتبارات متعددة؛ بحسب موضوعه وبحسب إطاره وبحسب اعتباره، فمن جانب موضوعه ينقسم إلى عرف قولي وعرف

(١) الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص ١٣٠.

(٢) أبو سنة، أحد فهمي. العرف والعادة في رأي الفقهاء، القاهرة: مطبعة الأزهر، ط ٢، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٢م)، ص ٨.

(٣) التركي، أصول مذهب الإمام أحمد ابن حنبل، مرجع سابق، ص ٥٨٢.

(٤) والمتأمل في تعريفات الأصوليين للعرف أو العادة يجد أن التعريف يتناول شيئاً متداولاً دون أن يكون للشرع والتنزيل دخل في إنشائه أو توصيفه، إذ مرده للطبائع والعقول والنظر، وغاية الأمر ما مدئ اعتبار التشريع لذلك؟ انظر:

- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. مجموعة رسائل ابن عابدين، بيروت: دار إحياء التراث، (د. ت.)، ج ٢، ص ١١٤.

- التركي، أصول مذهب الإمام أحمد ابن حنبل، مرجع سابق، ص ٥٨٣.

- الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٠٥-١٠٦.

- أبو جيب، القاموس الفقهي، مرجع سابق، ص ٢٤٩.

عملي،<sup>(١)</sup> وبحسب إطاره ينقسم إلى عرف عام،<sup>(٢)</sup> وعرف خاص.<sup>(٣)</sup>

وبحسب اعتباره ينقسم إلى عرف صحيح وعرف فاسد.<sup>(٤)</sup> وقد ذكر الشاطبي نوعاً آخر أو تقسيماً آخر للعرف من حيث الثبات والتغير، فالعرف الثابت: هو العرف المعترف الذي لا يختلف باختلاف الأزمان والبيئات والأشخاص، ومثله ما كان تابِعاً لفطر الناس وغرائزهم كشهوة الطعام والشراب والوقوع، والعرف المتبدل: وهو

(١) العرف القولي هو أن يتعارف قوم على إطلاق لفظ على معنى غير المعنى الذي وضع له أصلاً، بحيث يتبادر إلى الذهن ذلك المعنى كلما أطلق هذا اللفظ دون قرينه، كإطلاق لفظ الولد على الذكر دون الأنثى، واللحم على غير السمك. العرف العملي: ما تعارف عليه الناس في أفعالهم دون أقوالهم، كالأكل والشرب والزواج والبيع والصناعة والأجرة، ومثاله تعارف الناس على أن الزوجة لا تزف لزوجها قبل قبض جزء من المهر. انظر:

- الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٠٧-١٠٨.

- التركي، أصول مذهب الإمام أحمد ابن حنبل، مرجع سابق، ص ٥٨٥.

- الشاذلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٦٣-٢٦٤.

- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٧٨٥.

(٢) العرف العام: ما تعارف الناس عليه وعلى العمل به في جميع البلاد في أي عصر من العصور، كتعارفهم على دخول الحلمات دون تحديد لزمان المكث والماء المستعمل والأجرة، وتعارفهم على الاستصناع.

(٣) العرف الخاص: هو ما تعارف عليه أهل بلد من البلاد أو إقليم من الأقاليم، أو طائفة معينة من الناس، كتعارف أهل مصر على أن ما يقدمه الخاطب لمخطوبته من ثياب أو عطور هدية لا مهراً، وتعارف أهل العراق إطلاق لفظ دابة على الفرس، كالأعراف الخاصة في دخول العامة على الأمراء والرؤساء، والاحتفالات في الأعياد والمناسبات. انظر:

- الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٠٨-١٠٩.

- التركي، أصول مذهب الإمام أحمد ابن حنبل، مرجع سابق، ص ٥٨٥-٥٨٦.

- الشاذلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٦٥.

- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٧٨٥-٧٨٦.

(٤) العرف الصحيح، هو: ما تعارف الناس عليه، ولا يخالف دليلاً شرعياً، ولا يحل محرماً ولا يبطل واجباً، كتعارف الناس على عقد الاستصناع. والعرف الفاسد هو ما تعارفه الناس، ولكنه يخالف الشرع، أو يحل محرماً أو يبطل الواجب، مثل منكرات الموالد والمآتم وتعارف الناس عليها. انظر:

- خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٨٩.



العرف الذي يختلف باختلاف البقاع، ككشف الرأس، فهو أمر مغل بالمرءة في بعض البلدان، غير مغل في بلدان أخرى.<sup>(١)</sup>

### ت- شروط العرف:

أما الشروط الواجب توافرها في العرف كي يكون معتبراً:<sup>(٢)</sup>

- أن يكون العرف مطرداً أو غالباً.
- أن يكون قائماً عند إنشاء التصرف المراد تحكيم العرف عليه.
- ألا يعارض العرف تصريح بخلافه.
- ألا يكون العرف مخالفاً لنص شرعي أو أصل قطعي في الشريعة.

وإذا كانت تلك شروط اعتبار العرف فما أدلة اعتباره؟ وعلام استندت حججته؟

### ث- حجية العرف:

اعتمد القائلون بتحكيم العرف والعادة في الفروع الفقهية، وهم أكثر الأحناف والمالكية، ثم الشافعية والحنابلة على أدلة كثيرة، منها القوي في الاستدلال ومنها غير ذلك؛ ومن ذلك: قوله عز وجل: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْبَغْيِ﴾ [الأعراف: ١٩٩].<sup>(٣)</sup>

(١) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٧٩-٢٨٥، وانظر أيضاً:

- التركي، أصول مذهب الإمام أحمد ابن حنبل، مرجع سابق، ص ٥٨٦-٥٨٧.

- الشاذلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٦٦-٢٦٧.

(٢) الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٢٠-١٢٣، وانظر أيضاً:

- التركي، أصول مذهب الإمام أحمد ابن حنبل، مرجع سابق، ص ٥٨٨-٥٩٠.

وزاد ما نقله عن ابن نجيم أن يكون العرف عاماً لا خاصاً وهو شرط عند الحنفية، انظر:

- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد. الأشباه والنظائر، بيروت: دار الكتب العلمية، (١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ص ١٠٣.

- الحسن، الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ٤٤-٤٥.

(٣) والظاهر أن الآية لا تدل على اعتبار العرف الأصولي، وذلك لأن الآية مكية تحت علي مكارم الأخلاق وأما ما اعتاده الناس وتعارفوا عليه فقد جاء النبي ﷺ لتغيره متى خالف الشريعة ومقرراتها لا لتقريره.

السُّنَّةُ التقريرية: أقر النبي ﷺ كثيراً من أعراف الناس في عهده، كإقراره لعقد السلم والمضاربة، وإقراره للعزل، كما في حديث جابر بن عبد الله، وأمره لهند بنت عتبة أن تأخذ من مال أبي سفيان - لشحه - ما يكفيها وولدها بالمعروف.<sup>(١)</sup>

الأثر الموقوف على الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه - والذي سبق تناوله في "الإجماع":

"ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن".<sup>(٢)</sup>

المصالح المرسله، واعتقادها على العرف والعوائد عند تطبيقها غالباً كفعل عمر رضي الله عنه من تنظيم الدواوين وغيرها.<sup>(٣)</sup>

(١) التركي، أصول مذهب الإمام أحمد ابن حنبل، مرجع سابق، ص ٦٠٢-٦٠٥.

وحديث العزل عن جابر رضي الله عنه: "كنا نعزل والقرآن ينزل." رواه البخاري ومسلم. انظر:

- البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: العزل، ج ٥، ص ١٩٩٨، حديث رقم: (٤٩١١).

- القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: حكم العزل، ج ٢، ص ١٠٦٥، حديث رقم: (١٤٠١).

وحديث هند: "خذني ما يكفيك وولدتك بالمعروف." متفق عليه:

- البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: النفقات، باب: إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها من معروف، ج ٥، ص ٢٠٥٢، حديث رقم: (٥٠٤٩).

- القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الأقضية، باب: قضية هند، ج ٣، ص ١٣٣٨، حديث رقم: (١٧١٤).

(٢) ذكر صلاح سلطان أن هذا الأثر كان من الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود يوم اختار الصحابة - من أهل السقيفة - أبا بكر خليفة لهم بعد رسول الله ﷺ، وليس فيه إشارة قريية أو بعيدة للعرف، إلا أنه مما يستأنس به على اعتبار - كالأية الكريمة من سورة الأعراف - أن ما اعتاده المسلمون واستحسنوه، وتلقته طبعاهم بالقبول أمره يقره الشرع ما لم يخالف نصاً من كتاب أو سُنَّة أو قاعدة كلية.

(٣) في اعتبار العرف مستنداً للاستحسان الذي مَرَّده المصلحة، انظر:

- شعبان، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٧٣.

- حسان، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٣٦٨.

- احميدان، مقاصد الشريعة الإسلامية؛ دراسة أصولية وتطبيقات فقهية، مرجع سابق، ص ٣٦٣-٣٦٦.

النصوص المطلقة التي أحالت إليه، كما في قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿... وَعَلَى الْوَلَدِ لَهُ يُدْفَنُ  
وَكُنُفُهُنَّ بِالْعُرُوفِ ...﴾ [البقرة: ٢٣٣]، فتحديد الرزق والكسوة ونوعيتها تابع للعرف  
حسب الغنى والفقر، وكذا في كيفية التراضي في البيوع وتطبيق مبدأ الشورى وغير  
ذلك كثير تُرك لأعراف الناس.<sup>(١)</sup>

إذن، العرف لا يصلح أن يكون دليلاً تشريعياً مستقلاً؛ لأنه بحاجة إلى تأييد  
الشرع الخفيف له، وعندئذ فمستنده الدليل الذي أيده واعتبره، بدليل أن كثيراً من  
الأحكام الشرعية التي اعتمد العرف في تطبيقها لم يكن للعرف فيها مقال إلا في طريقة  
التطبيق، أما إنشاء الحكم فعائد إلى النص،<sup>(٢)</sup> فالتراضي في البيوع ثابت بالنص، لكن  
طريقة تطبيقه متروكة لعرف الناس، والشورى مأمور بها بالنص، لكن طريقة تطبيقها  
متروكة لأعراف الناس.

فالعرف معتبر في بيان الكيفية التي تحقق مصالح الناس وتسير حياتهم، بما يؤكد  
أن العرف لا يصلح في ذاته مستنداً في التشريع،<sup>(٣)</sup> وإنما يكون مرجحاً في تحقيق

(١) لبيان حاجة العرف إلى النص الموجه إليه في اعتباره. انظر:

- التركي، أصول مذهب الإمام أحمد ابن حنبل، مرجع سابق، ص ٦٠٤-٦٠٥.

- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٧٩٣-٧٩٥.

(٢) الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج ٢، ص ١١٠-١١٣، وانظر أيضاً:

- الشاذلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٦٨-٢٧٥.

- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٧٩٤-٧٩٧.

(٣) إذا كان الشرعيون لا يرون العرف دليلاً مستقلاً لإنشاء الأحكام، فقد مال القانونيون إلى أنه؛ أي  
العرف يرتقي إلى مرتبة التشريع بتكوين قواعد تشريعية ناشئة عن القواعد العرفية متى توافرها الركن  
المادي والركن المعنوي؛ أي توفر لها التواتر العملي زمناً طويلاً، والمعنوي وهو الاعتقاد الملزم عندئذ  
تورثي القاعدة العرفية إلى أن تكون قاعدة تشريعية، والحقيقة أن ذلك لا يخرج عما أقره الشرعيون؛ لأن  
مقررات القانونيين يعمل بها عند فقدان النص في القضاء تيسيراً على الناس وتحقيقاً للمصالح في فض  
المنازعات والخصومات. انظر:

- عاليه، سمير. نظام الدولة والقضاء والعرف في الإسلام؛ دراسة مقارنة، بيروت: المؤسسة الجامعية  
للدراسات والنشر والتوزيع، (١٤٠٨هـ/١٩٩٧م)، ص ٣٩٢.

المصلحة أو الاستحسان على نحو ما ذكر الأصوليون.<sup>(١)</sup>

وكفى بالعرف ويوصفه أنه يعمل في مساحات من العفو أو ما يسمى المسكوت عنه، لحكمة يعلمها الله ﷻ في تغيير حياة الناس، ووسائلهم، وبيئاتهم، وعاداتهم، وأنه قد قامت على أساسه قواعد عامة أصبحت تمثل منهجية قوية في الاستدلال ومنها: العادة محكمة، المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، الحقيقة تترك للعمل بالعرف، وغيرها من القواعد التي تضبط تعاملات الناس وعقودهم وتحقق مصالحهم، فالعرف بوصفه قاعدة أو منهجية يقوم على تحقيق المصالح، أما اعتباره بذاته دليلاً مستقلاً، أمر فيه كثير من التجوّز والتساهل، وقد مال إلى عدم اعتباره دليلاً مستقلاً الشاطبي قديماً،<sup>(٢)</sup> والشيخ خلاف والدكتور عبد الكريم زيدان والدكتور الأشقر والدكتور صلاح سلطان والدكتور خليفة بابكر الحسن حيث عدّه جميعهم فرعاً عن العمل بالمصالح أو الاستحسان؛ لأنه قد يكون العدول عن موجب القياس سببه العرف والعادة، كما يستخدم العرف في تفسير النصوص والعقود وتخصيص العام أحياناً،<sup>(٣)</sup> وهو ما أرجحه وأميل إليه.

---

(١) للاستحسان بالعرف وكل عائد إلى المصالح. انظر:

- شعبان، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٧٣.

- حسان، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٣٦٨.

- احميدان، مقاصد الشريعة الإسلامية؛ دراسة أصولية وتطبيقات فقهية، مرجع سابق، ص ٣٦٣-٣٦٦.

(٢) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢١٤-٢٢٤، المسألة الخامسة عشرة والسادسة عشرة في العوائد واعتبارها.

(٣) وأرى أن في اعتبار العرف مفسراً للنصوص شيئاً من التساهل، ولوقصد بالنصوص العقود لجاز الأمر. انظر:

- خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٩١.

- زيدان، الوجيز في أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٢٥١.

- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٧٩٧.

- الحسن، الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ٤٧.

- الأشقر، نظرات في أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٢٠٧-٢٠٨.

وستنقذ آتياً عند تفصيلات المعاصرين للعرف، ورؤيتهم له ومدى تجديد النظرة الأصولية للعرف.

## ٢- العرف والتجديد الأصولي المعاصر:

تناول المعاصرون من الأصوليين العرف بوصفه دليلاً من الأدلة الشرعية نصت عليه كتب الأصول القديمة، مع أن من نص على اعتباره دليلاً انتهى بحثه إلى أنه لا يمكن أن يعدّ العرف دليلاً مستقلاً في التشريع على نحو ما تقدم سابقاً عند الشيخ عبد الوهاب خلاف والدكتور الأشقر والدكتور صلاح الدين سلطان والدكتور عبد الكريم زيدان.

### أبرز الدراسات الأصولية التي تناولت العرف في دراسة مستقلة:

- دراسة الدكتور أحمد فهمي أبو سنة، "العرف والعادة في رأي الفقهاء"<sup>(١)</sup> والدراسة تقرير لما عليه الفقهاء في اعتبارهم للعرف والعمل به في فروعهم، والدراسة تصل إلى نتيجة مؤداها أن الفقهاء على اختلاف مذاهبهم عملوا بالعرف وجعلوه أصلاً تبنى عليه الأحكام في شطر عظيم من أحكام الفقه.<sup>(٢)</sup>

- دراسة الدكتور السيد صالح عوض، "أثر العرف في التشريع الإسلامي"<sup>(٣)</sup> وهي رسالة دكتوراه من كلية الشريعة في جامعة الأزهر عام ١٩٦٩م، وهي دراسة مستوعبة لمسائل العرف بداية من تعريفه لغة واصطلاحاً، ثم بيان أنواعه، وشروطه، وحججه، والفروع والقواعد الفقهية عند الأئمة المبنية على العرف، والنتائج التي توصل إليها الدكتور صالح تؤكد أنه وصل إلى طبيعة العرف في التشريع عند الأئمة ومنها:<sup>(٤)</sup>

---

(١) أبو سنة، أحمد فهمي. العرف والعادة في رأي الفقهاء، القاهرة: مطبعة الأزهر، ط٢، (١٤١٨هـ/١٩٩٢م).

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣-٢٥، والفروع الفقهية التي سردتها في ص ١٠٨ وما بعدها.

(٣) عوض، سيد صالح. أثر العرف في التشريع الإسلامي، القاهرة: دار الكتاب الجامعي، ١٩٨١م.

(٤) المرجع السابق، ص ٦١٣-٦٢٥ أبرز النتائج في الخاتمة.

- العرف: هو ما استقر في النفوس، واستحسنته العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول، واستمر الناس عليه مما لا ترده الشريعة.
- أن اعتبار العرف في التشريع عند العلماء يؤكد عند تناول والدرس أنه ليس مصدراً من مصادر التشريع ولا دليلاً بالمعنى الذي تطلق عليه كلمة مصدر أو دليل.
- أن العرف الذي قال الفقهاء بوصفه في التشريع، ما هو إلا أمانة كاشفة عن المصلحة التي دعت الناس إلى التعامل به، وحملتهم على التمسك به وكان ذلك سبباً في استمراره واستقراره.
- لا أثر للعرف في العبادات، بينما يظهر ذلك الأثر في المعاملات والعقود التي تبنى على المصلحة وتدور معها.
- للعرف أثر في الفتوى والقضاء؛ لأن الحاكم والمفتي يجب عليهما مراعاة العرف ويشترط عليهما اعتبار القرائن العرفية فيهما، وهو يلتقي في ذلك مع الشيخ أبي شعبة في دراسته السابقة<sup>(١)</sup>.
- العرف ليس سبباً في اختلاف الفقهاء؛ لأنهم عدّوه في بناء الأحكام. ورغم كون الدراسة كشفية، إلا أنها متميزة في بابها، لما بها من استيعاب لجوانب الموضوع.
- دراسة الباحث عبد الرازق ملا مراد خان الأفغاني، "العرف كدليل شرعي وأثره في بناء الأحكام عليه"<sup>(٢)</sup>.

(١) أبو سنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء، مرجع سابق، ص ١٥١-١٥٥، وانظر أيضاً:

- عوض، أثر العرف في التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص ٦٢٥.

(٢) هذه الدراسة كانت تحت إشراف فضيلة الشيخ الدكتور عبد الغني عبد الخالق رئيس قسم أصول الفقه بكلية الشريعة/ جامعة الأزهر وجاءت في ٢٥٢ ورقة. ويبدو فيها تأثر الباحث بمنطوق الأصوليين قديماً كابن العربي في "إحكامه" وتفسير قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتْ دُورَ سَقَوَيْنِ سَكِينَةٍ﴾ [الطلاق: ٧]؛ إذ يقول: "العادة دليل أصولي يبين الله عليه الأحكام ويربط به الحلال والحرام". والقرافي في "فروقه" عند ذكره الآية سورة الأعراف: ﴿عَنْ أَمْرِ وَأَمْرٍ بِالْمَرْبِ﴾ [الأعراف: ١٩٩]؛ إذ يقول: "كل ما شهدت به العادة قضي به لظاهر هذه الآية"، بالإضافة إلى قول ابن عابد بن في منظومته، رسم المفتي:

وهي دراسة للمهاجستير عام (١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م)، ومع أنها غير مطولة، إلا أنها وقفت أمام العرف لغة واصطلاحاً، والفرق بين العرف والعادة وبين العرف والإجماع، وتناولت أنواع العرف وشروطه وأدلة اعتباره، كما تناول الباحث في الفصلين الرابع والخامس من دراسته أهمية العرف وأثره في بناء الأحكام، وبيان تغيير الأحكام لتغير الأعراف، وأن هذا التغيير ليس نسخاً.

والدراسة لا تختلف كثيراً عن رسالة الدكتور السيد صالح عوض إلا أنها انتهت إلى أن العرف يعدّ دليلاً شرعياً باعتبار الشرع له، وهذا الاعتبار له من السليبيات أكثر ما له من الإيجابيات إن ترك دون وضع الضوابط الشرعية المقننة لاعتبار العرف وبجمله.

- دراسة الباحث الليبي مصطفى عبد الرحيم أبو عجيبة، "العرف وأثره في التشريع الإسلامي":  
وهي في ثلاثة فصول:

الأول: في بنية العرف والعادة، وفيه حديث عن نشأة العرف والعادة، وتعدد مصادر العرف، وأصول العرف، ومعنى العرف: في اللغة وأقسام العادات، وأقسام العرف. الثاني: حجية العرف، وأصول العرف، دليل حجته من السنة، والعرف عند الصحابة والتابعين الأصوليين، وشروط العرف... ومن العرف مع غيره. الثالث: أثره في التشريع الإسلامي. والبحث يعد بحثاً مقارناً بين العرف في الشريعة والعرف في القانون.<sup>(١)</sup>

---

= والعرف في الشرع له اعتبار لذا عليه الحكم قد يدور

كما أن الناظر في تلك الدراسة يدرك مدئ ترجيح الباحث لأراء الشيخ أبو سنة.

- ابن العربي، محمد بن عبد الله الأندلسي. أحكام القرآن، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٧٢م، ج ٤، ص ١٨٣٠.

- القرافي، الفروق، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٤٩.

- أبو سنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء، مرجع سابق، ص ٧٨ وما بعدها.

(١) أبو عجيبة، مصطفى عبد الرحيم. العرف وأثره في التشريع الإسلامي، طرابلس: المنشأة العامة للنشر والتوزيع، (١٣٩٥هـ / ١٩٨٦م).

وأبرز ما تناوله الباحث:

مكانة الشريعة الإسلامية وخصائصها، واحتواؤها لحسنات الشرائع السابقة، وخلوها مما في تلك الشرائع من المشاق والإصر والأغلال، واهتمامها بالإنسان وميوله ورغباته واعتبارها لعاداته وأعرافه تخفيفاً على الإنسان وتيسيراً.

والجدید أن الباحث يرى في دراسته أن العرف لا يقل في حجتيه عن الإجماع؛ إذ العرف أقوى دلالة من القياس؛ لأن كل ذلك يعتمد عليه، ويتوقف على وجوده، كما أن المصلحة تلتقي بالعرف كما ذهب الدكتور مصطفى زيد في دراسته عن المصلحة، والدكتور البوطي في دراسته عن ضوابط المصلحة.

تأثير النفوذ والسلطان والقضاء والحاكم في بناء الأعراف.

- دراسة الدكتور رقية طه العلواني، "أثر العرف في فهم النصوص، قضايا المرأة نموذجاً":

وترى الباحثة أنها ربما تمثل إضافة علمية في مجال الدراسات الأصولية والاجتماعية فهي رسالة دكتوراه، وإشكالية الدراسة كما حددتها الباحثة أنها تحاول الكشف عن أثر العرف في طريقة فهم المجتهدين لنصوص الأحكام، وبالأخص الأحكام المتعلقة بقضايا المرأة "موضوع الدراسة"، ويبيان مدئ تأثير العلماء في تأويلاتهم وفهمهم لتلك النصوص بالأعراف والظروف الاجتماعية والتاريخية لتلك الاجتهادات والتأويلات، وخطورة ذلك التأثير - كما ترى الباحثة - يأتي حين يصل إلى حد منازلة النصوص (الكتاب والسنة الصحيحة المطلقة)، المفارقة للزمان والمكان والأعراف، وهذا أمر يقتضي الوقوف عند دراسة أبعاده.<sup>(١)</sup>

---

(١) وأرى من طرح الدراسة جراءة علمية غير مسبقة، ربما لأن الباحثة نشأت في بيئة علمية تجمع بين العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية هذا إلى جانب أنها عراقية الأصل متصلة بالفكر الغربي والثقافة الغربية خليجية المستقر، وغالباً ما يدفع المكون الثقافي والعلمي والبيئي إلى غوص موضوعات صعبة كهذه، لأن تحليل الوقائع الاجتهادية القديمة واستنباط تأثير العرف فيها، وهو المنهج الذي اعتمدته الباحثة؛ المنهج الاستنباطي التحليلي المقارن، موضوع ليس بالهين، لكن الباحثة كما تصفحت الدراسة نجحت فيها بدرجة =



والذي يصل إليه الباحث من خلال النظر في الدراسات الأصولية للعرف، أن في تحكيم أعراف الناس معنى من معاني رعاية مصلحتهم ورفع الحرج عنهم بإجراء الأمور على ما عليه مألوفهم وتعاملهم، وذلك بشرط ألا يكون عرفاً مخالفاً لنص أو إجماع معتبر، هذا إلى جانب أن يكون العرف موافقاً لكلليات وقواعد التشريع ومقاصده العامة المتفق عليها، وأن عمل المذاهب الفقهية المشهورة بالعرف لم يخرج عن هذه الدائرة.<sup>(١)</sup>

= كبيرة و متميزة. والدراسة من مقدمة وأربعة أبواب وخاتمة وفهارس، تناولت المقدمة: إشكالية الدراسة والجديد فيها وأسئلة الدراسة ومنهجها والدراسات السابقة عليها. وفي التمهيد: تناولت المصطلح لغة واصطلاحاً. الباب الأول: موقع العرف في الدراسات الأصولية والاجتهادية. الباب الثاني: توصيف الأعراف والحالة الاجتماعية للمرأة عبر العصور المختلفة من العصر الجاهلي حتى العصر الحديث. الباب الثالث: أبرز القضايا المتعلقة بالمرأة المعاصرة كالميراث وولاية القضاء والشهادة. الباب الرابع: محاولة الوصول إلى وضع صيغة قانون لتأويل النصوص وفهمها وكيفية التعامل معها من خلال عرض لبعض الضوابط المنهجية وأهمها: فهم النصوص وفق قواعد اللغة العربية والاستعانة بعلم قواعد اللسانيات الحديث، دلالة السياق، ورد التشابه به إلى المحكم: مراعاة مقصد الشارع، مراعاة ضبط مفهوم التعبد والتعليل، مراعاة موقع العقل من النص. وانتهت الباحثة إلى مجموعة من التوصيات الهامة أبرزها:

- أن النصوص جاءت لتكون حاكمة على واقع الناس وأعرافهم، مهذبة ومصلحة لها، فمراعاة المجتهد لأعراف بيته ومجتمعه لا ينبغي أن تحيد به عن أهمية المحافظة على إطلاعية النصوص، ونسبية أعراف بيته المتغيرة.

- أهمية الاستفادة من آليات الفهم والتأويل للنصوص الحديثة، وما توصل إليه العلم من تقنيات ومنتجات، مع استذكار نسبية التأويلات البشرية مهما علت منزلة أصحابها.

أهمية مراجعة التراث والمواقف الاجتهادية فيه وعدم الخضوع لمنهج التبشير أو التعليل أو الحدائث الغريبة. انظر:

- العلواني، رقية طه جابر. أثر العرف في فهم النصوص؛ قضايا المرأة نموذجاً، دمشق وبيروت: دار الفكر ودار الفكر المعاصر، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ص ٨-٩ و ١٨١-٢٢٣ و ٢٢٦-٢٨٨ و ٢٨٩-٢٩١.

(١) وقد اهتمت دراسات كثيرة بالعرف والعادة وموضعهما في الفقه الإسلامي وكان الاهتمام متجهاً إلى بيان موضع العرف في التشريع والفقه الإسلامي واعتبار فقهاء المذاهب له - وهو أمر لا ينكره أحد - وهذه الدراسات هي: نظرية العرف/ عبد العزيز الحياض، والعرف والعادة/ حسين محمود حسين، العرف والعمل به في المذهب المالكي/ عمر عبد الكريم الجندي.

هذا إلى جانب مجموعة من البحوث المقدمة لمجمع الفقه الإسلامي في دورته الخامسة عام (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م)، ومنها: العرف/ عمر سليمان الأشقر، والعرف/ جمال جعيط، والعرف والعادة/ حسين محمود حسين، العرف في الفقه الإسلامي/ إبراهيم كافي دؤمز. وهي دراسات ذكرتها رقية العلواني بوصفها دراسات سابقة لبحثها.

ومن جهة أخرى: فإن أكثر الأحكام الفقهية الفرعية قبولاً للتغيير والتعديل هي الأحكام القائمة على اعتبار الأعراف والعادات ومدى اتصال ذلك بالزمان والمكان والأحوال والأشخاص، لذا كان من بين القواعد الفقهية المقررة: "لا ينكر تغيير الأحكام بتغير الزمان"،<sup>(١)</sup> إنه إذا كانت الأعراف والعادات تأخذ حيزاً واسعاً في مجال القوانين والتنظيمات البشرية فينبغي التنبيه إلى أننا أمة لها شريعته ومرجعيتها وأصولها المميزة لها عن غيرها، وقبل أن تأخذ الأعراف والعادات قوة ملزمة في التعامل الاجتماعي في صورة قوانين ملزمة يجب على العلماء عرض المتعارف عليه على تلك المرجعيات حتى لا تحدث التجاوزات وتصبح جزءاً من التصرفات على نحو ما أبانته الدكتور رقية العلواني في دراستها المشار إليها، لأنه يوم أن تصبح الأعراف والعادات ذات قوة عملية، فإن إضفاء الصيغة الشرعية عليها يصبح سهلاً رغم ما بها من تجاوزات عن غايات الشرع ومقاصده.

إن اعتبار العرف دليلاً شرعياً مستقلاً ينافي طبيعة الرسالة الخاتمة وأهدافها في تقويم حياة الناس وتصويب المألوف والمتعارف عليه من دواعي الشطط، والأعراف التي فرضتها العقول المسيطرة بقوة السلطان أو المال أو غيره، ومعلوم أنه لا يعلي قيمة العرف إلا من أراد إقصاء الشريعة.

إن العرف منهجية عملية تطبيقية لمطلق التشريع في المعاملات، وتفسير النصوص الشرعية بما لا يخرجها عن مقاصدها التي وضعها الشارع لها.

وذلك في دائرة العفو والمسكوت عنه كثير فيها يجري على عوائد الناس وأعرافهم ووسائلهم.

---

هذا وقد تناول بعض الأصوليين مبحث العرف عند تناولهم للأدلة المختلف فيها، ووقفوا على اعتباره فرعاً للعمل بالمصلحة بمعناها الواسع الذي يستند إلى الاستحسان بالعرف أحياناً وهذه الدراسات هي: الأدلة المختلف فيها وأثرها في الفقه الإسلامي/ عبد الحميد أبو المكارم، والأدلة المختلف فيها عند الأصوليين/ خليفة بابكر الحسن، والأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار/ صلاح سلطان.

(١) الزرقا، أحمد. شرح القواعد الفقهية، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٤٠٣ هـ، ص ٢٢٧.

وأخيراً: إذا كانت حياة الناس - قبل نزول التشريع - تجري على ما ورثوه من أعراف وعادات وموروث من شرائع سابقة، فإن حديثنا في الموضوع القادم عن شرع من قبلنا والرؤية الأصولية له.

## سابعاً: شرع من قبلنا

الحديث عن شرع من قبلنا حديث تحتمه النظرة الكلية لتصوص الكتاب والسنة، لكن هذه الحتمية تفرض علينا الوقوف على ماهية المصطلح المركبة، وطبيعته وحدوده. فما المقصود بشرع من قبلنا، هل الشرائع السابقة كلية في عمومها؟ أم الأحكام الجزئية بها؟ هل المقصود شرائع السابقين منذ آدم عَلَيْهِ السَّلَام وحتى عيسى عَلَيْهِ السَّلَام آخر أنبياء بني إسرائيل؟ أم شرائع بني إسرائيل خاصة في التوراة والإنجيل "شريعة أهل الكتاب"؟ وإذا كان الكتاب والسنة قد نصا على كثير من القصص والأمثال الخاصة بالأنبياء السابقين بحكم طبيعة الرسالة الخاتمة - الرسالة الوارثة لتجارب السابقين - وما لها من تصديق وهيمنة، فهل النص للاعتبار والامتثال؟ أم للتشريع والأحكام؟

### ١ - تعريف شرع من قبلنا وبيان مستند حجتيه:

#### أ- تعريف شرع من قبلنا:

الشَّرْعُ: لغة: الطريق، وما شرعه الله عَزَّ وَجَلَّ. والسَّنُّ، البدء. والمذهب المستقيم "إذا كسرت الشين وأدخلت تاء التأنيث: الشَّرْعَة".<sup>(١)</sup>

يقول الراغب: الشَّرْع: نهج الطريق الواضح، يقال: شرعت له طريقاً، والشَّرْع مصدر، ثم جُعل اسماً للطريق والنهج فقليل له: شَرَعَ وشَرَعَ، واستعير ذلك للطريقة الإلهية، لذا فإن الشَّرْع اصطلاحاً: ومؤنثه الشَّرْعَة: الشَّرِيعَة، قال تعالى: ﴿يَكُنْ

(١) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص ٤٩٨، وانظر أيضاً:

- قلعة جي، وتقنيي، معجم لغة الفقهاء، مرجع سابق، ص ٢٩١.

- أبو جيب، القاموس الفقهي، مرجع سابق، ص ١٩٣.

جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴿٥٨﴾ [المائدة: ٤٨]، والشريعة: الطريق والمذهب.<sup>(١)</sup>

والشريعة: ما شرعه الله لعباده من العقائد والأحكام والطريقة، وفي التنزيل العزيز: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ [الجاثية: ١٨]، والملة والدين.<sup>(٢)</sup> يقول ابن حزم: الشريعة هي ما شرعه الله سُبحَانَهُ وتعالى على لسان نبيه ﷺ في الديانة وعلى ألسنة الأنبياء من قبله.<sup>(٣)</sup>

ويقول ابن تيمية: الشريعة كل ما شرعه الله من العقائد والأعمال.<sup>(٤)</sup>

والتأمل في التعريف اللغوي والاصطلاحي يجد أن التعريف اللغوي أوسع وأعم للخصوصية في التعريف الشرعي (الاصطلاحي)، وإذا أضفنا إلى الشرع (من قبلنا)؛ أي من الأمم السابقة لم نجد له تعريف لغوي ربما لوضوحه، أما ما اصطلاح على تسميته شرع من قبلنا، ففي المسودة أنه: ما خاطب الله ﷻ به أهل الكتاب على لسان رسول الله ﷺ.<sup>(٥)</sup>

واصطلح بعض المتأخرين من الأصوليين على أن شرع من قبلنا المراد به: "الأحكام التي شرعها الله تعالى للأمم السابقة بوساطة أنبيائه الذين أرسلهم إلى تلك الأمم كسيدنا إبراهيم وموسى وعيسى ﷺ".<sup>(٦)</sup>

---

(١) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مرجع سابق، ص ٢٧٦. وقال: فذلك إشارة إلى أمرين: أحدهما: ما سخر الله تعالى عليه كل إنسان من طريق يتحرره مما يعود إلى مصالح العباد وعبادة البلاد. والثاني: ما قبض له من الدين وأمره به، ليتحرره اختياراً عما تختلف فيه الشرائع ويعترضه النسخ ودل عليه قوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ [الجاثية: ١٨].

(٢) أبو جيب، القاموس الفقهي، مرجع سابق، ص ١٩٣.

(٣) ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٦.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ١٩، ص ٣٠٦.

(٥) أحمدان، المعجم الجامع للتعريفات الأصولية، مرجع سابق، ص ٦٢. ومراجعته.

(٦) شعبان، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٩٩، وانظر أيضاً:

وعرفه الدكتور عبد الكريم زيدان: المقصود بشرع من قبلنا: "الأحكام التي شرعها الله ﷻ - لمن سبقنا - من الأمم، وأنزلها على أنبيائه، ورسله، لتبليغها لتلك الأمم." (١)

هذا ولم أجد تعريفاً للمصطلح عند الشيخ الحصري، أو الشيخ عبد الوهاب خلاف، أو الإمام أبي زهرة، في كتبهم الأصولية، وهو ما يُلقي بظلال من احتمالية الاعتبار لهذا المصطلح فضلاً عن اعتباره دليلاً شرعياً للأحكام، بل إن ظهور المصطلح واستقراء مناهج الفقهاء والأصوليين - كما ذكر أستاذنا الدكتور محمد بلتاجي رَحِمَهُ اللهُ - يوضح مدئ تأخر هذا المصطلح في البحث الأصولي والفقهية. (٢) لذا سنقف فيما يلي أمام مستند شرع من قبلنا وبيان حجيته.

## ب- مستند حجية شرع من قبلنا:

- من الكتاب العزيز:

سجلت أي الكتاب المجيد طرفاً واسعاً من قصص السابقين منها ما تناوله الأصوليون والمفسرون وقالوا في بعضه أنه يؤسس لما اصطلاح على تسميته بشرع من قبلنا ومن ذلك:

- قوله ﷻ: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ قَبْلِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَصَلَّيْنَاكَ بِمَاءِ الْوَيْسِ وَنَمَكَّنَّاكَ ذَاوُدَ دَاوُودَ زُكْرًا ۖ﴾ [النساء: ١٦٣].

- قوله ﷻ: ﴿وَكُنَّاهُمْ عَلَيْهُمْ فِيهَا أَنْ أَنْفُسَ وَالنَّفْسِ وَالْعَيْنِ وَالْأَنْفِ وَالْأَذُنِ وَالْأَذُنِ وَالْإِنْسِ وَالْإِنْسِ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَرَّ بِحَكْمِ بِنَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ۝﴾ [المائدة: ٤٥].

- البردبسي، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٣٣٩.

(١) زيدان، الوجيز في أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٢٦٣.

(٢) بلتاجي، مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٩٠-٢٩٢.

- قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُلْفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالنَّعَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِظُلْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِحَسْبِهِمْ وَإِنَّا لَصَدِيقُونَ ﴿١٦﴾﴾ [الأنعام: ١٤٦].

- قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَهَارُونَ أَنِ اقْبُوا إِلَيْنَا وَلَا تَنَفَرُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْنَا اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْنَا مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْنَا مَنْ يُنِيبُ ﴿١٣﴾﴾ [الشورى: ١٣].

تلك بعض الآيات التي استند إليها من يحتاج لشرع من قبلنا بوصفه شرعاً لنا، فهل الآيات تؤسس لحجية شرع من قبلنا؟

وقبل الجواب عن السؤال نقرر بداية عدة أمور:

- أن أحكام شرع من قبلنا لا يُسلم بها من غير مصادرنا الإسلامية (الكتاب والسنة الصحيحة).

- أن ما ثبت عندنا من شرائع السابقين غالباً ما كان يقترن بالتعميم أو التخصيص.  
مع التسليم بأن أصل الشرائع واحد وهو الله تعالى، وأن ثبوتها واحد فيما حفظت به النظام، أما ما ذكر فيها من الأحكام فمداره على مراعاة الزمان، والمكان، والأحوال، والأشخاص (المكلفين).<sup>(١)</sup>

- أن شرائع السابقين كانت خاصة في أصحابها بينما شريعتنا عامة للعالمين.<sup>(٢)</sup>

(١) أبو زهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٢٨٦-٢٦٩.

(٢) روى البخاري ومسلم من حديث جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ قال: "أعطيت خمساً لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر... وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعث إلى الناس كافة، وأعطيت الشفاعة." انظر:

- البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: التيمم، ج ١، ص ١٢٨، حديث رقم: (٣٢٨).  
- القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، ج ١، ص ٣٧٠، حديث رقم: (٥٢١).



خارج مجال الاستدلال، فالقصاص ثابت في شريعتنا بآيات أخر تأمل قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ كَلٌّ لِلْغُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُتِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَإِلَيْهِ بِالْمَعْرُوفِ وَأَكْلَهُ إِلَى أَخِيهِ بِالْخَيْرِ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بِكُمْ ذَلِكَ فَكُلُّهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾﴾ [البقرة: ١٧٨]. وغيرها آية ١٩٤ "في رد الاعتداء بمثله"، وقد أضاف الإمام ابن حزم أن قبول الأرض ليس في التوراة، وفي القصة التي ذكرت قبول الدية،<sup>(١)</sup> فلا دلالة في الآية على أن شرع من قبلنا شرع لنا.

الآية الثالثة: ﴿وَعَلَّ الْأَيُّوبُ عَادُوا حَرَمَنَا كُلَّ ذِي ظُلْمٍ وَبِئْسَ الْبَقَرُ وَالْفَنَرُ حَرَمَنَا عَلَيْهِمْ شَوْمُهُمَا إِلَّا مَا حَكَتْ ظُهُورُهُمَا أَوْ الْخَوَاصِ أَوْ مَا اقْتَلَطَ بِظُلْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِنَبِيِّنَا وَإِنَّا لَنَعْدُوهُمْ ﴿١٤٦﴾﴾ [الأنعام: ١٤٦]، ففيها القيد الذي لا يخرجها عن محلها حكاية عن اليهود، والله عَزَّوَجَلَّ لم يحرم علينا الشحوم (الدهن) كما حرم عليهم؛ جزاء وفاقاً لظلمهم، قال: عَزَّوَجَلَّ: ﴿فَيُظْلَمُونَ مِنَ الْأَيُّوبِ عَادُوا حَرَمَنَا عَلَيْهِمْ طَبِيبَتٌ أُجِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدْرِهِمْ عَنْ سَبِيلِ أَقْوَابِهِمْ ﴿١٤٧﴾﴾

= - الرازي، مفاتيح الغيب، مرجع سابق، ج ١٢، ص ١٣.

- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج ٦، ص ١٨٨-١٨٩.

وعند الأصوليين:

- السهالوي، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٨٥.

- البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٧٢.

- الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ص ٢٤٠.

- ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٧٠-١٧١، وقد رد الاستدلال رداً شديداً.

وحديث الرُّبَيْع بنت النضر متفق عليه. انظر:

- البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الصلح، باب: الصلح في الدية، ج ٢، ص ٩٦١، حديث رقم: (٢٥٥٦).

- القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: القسامة والمحاررين والقصاص والديات، باب: إثبات القصاص في الأسنان وما في معناها، ج ٣، ص ١٣٠٢، حديث رقم: (١٦٧٥).

(١) ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٧٠-١٧١، وانظر أيضاً:

- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٧٦٣-٧٦٥.



(النساء: ١٦٠)، رغم ذلك فقد تحايّلوا على ذلك فأذابوها وباعوها وأكلوا ثمنها، على نحو ما ورد في الحديث عن الحيل (الذرائع).

الآية الرابعة: قال عز وجل: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَهَارُونَ أَنِ اعْبُدُوا الدِّينَ وَلَا تَتَّبِعُوا فِيهِ كِبْرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا نَدْعُوهُمْ لِأَنَّهُمْ يَتَّبِعُونَ آلِهَةً مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمِنْ دُونِ اللَّهِ إِلَهَاتٌ لِيُتَّبَعَ مِنَ تَبِيعَاتِهِمْ وَإِلَهُ مِنْ تَبِيعَاتِهِمْ﴾ [الشورى: ١٣]، فجمهور المفسرين على أن الآية إشارة إلى الدين بمعنى التوحيد والإيمان، وليست في فروع المسائل،<sup>(١)</sup> وكما استدل السرخسي بالآية السابقة على أنها الأحكام التي هي جزء من الدين رجع أيضاً أن الأحكام بعض مما شرع في الدين إلا ما نسخ، وذهب مذهبه ابن قدامة (توفي: ٦٢٠هـ) في روضة الناظر،<sup>(٢)</sup> أما ابن حزم والغزالي والآمدي وابن نظام الدين الأنصاري صاحب "فوائح الرحموت"، وغيرهم قد رجحوا أن المقصود بالدين هو التوحيد.<sup>(٣)</sup> والآية واضحة الدلالة على الأمر بعدم التفرق في الدين بمعناه الواسع الذي يشمل التوحيد وصول الدين ومكارم الأخلاق مما لا يختلف عليه في كل الأديان، وهو ما يمكن عدّه ضمن دائرة النظام الاجتماعي بعيداً عن دائرة الأحكام التي قد تتغير من جيل لآخر أو من أمة لأخرى حسبما تشاء الإرادة الإلهية. هذا وقد رد منكرو حجية شرع من قبلنا على

(١) سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٧٥٧.

(٢) السرخسي، أبو بكر شمس الدين محمد بن أحمد بن أبي سهل. أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.)، ج ٢، ص ١٠٥، وانظر أيضاً:

- ابن قدامة المقدسي، أبو محمد موفق الدين عبد الله. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مع «شرحه نزهة الخاطر العاطر لابن بداية»، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٧٢هـ، ص ٨٣.

(٣) ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٦٨، وانظر أيضاً:

- الغزالي، المستصفى في أصول الفقه، مرجع سابق، ج ١ / ٢٥٧.

- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٩٣-١٩٧.

- السهالوي، فوائح الرحموت شرح مسلم الثبوت، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٨٥.

- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٧٥٨.

الاستدلال بالمواضع السابقة وغيرها من الكتاب المجيد بقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ قَاتِلَكُمْ يَنَّهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَمْعٍ مِنكُم مِّزْعَةٌ وَمِنْهَا بُعْثَ اللَّهُ لِمَصَلَّتْكُمْ أَنَّهُ وَبِعْدَ وَلَئِنْ سَأَلْتُمْ فِي مَا مَاتَكُمْ فَاسْتَفُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَعْمَلُونَ ﴿٥٨﴾﴾ [المائدة: ٤٨]. فالآية صريحة في بيان أن لكل أمة شرعة ومنهاجاً، وهو ما أرجحه وقد رجحه الكيا المراس في أحكامه،<sup>(١)</sup> استناداً لقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [البقرة: ١٨].

### – من السنة النبوية:

أما النصوص السنية التي قيل إنها مستند من يقول بحجية شرع من قبلنا:

– حديث البخاري بسنده عن أنس أن الربيع بنت النضر كسرت ثنية جارية - وفي رواية أبي داود أنها كسرت ثنية امرأة - فطلبوا الأرش، وطلبوا العفو، فأبوا، فأتوا النبي ﷺ فأمرهم بالقصاص، فقال أنس: أتكسر ثنية الربيع يا رسول الله، لا والذي بعثك بالحق، لا تكسر ثنيتهما، فقال ﷺ: "يا أنس كتاب الله القصاص"، فرضي القوم وعفوا، فقال النبي ﷺ: "إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره"، وفي رواية أبي داود: "فرضوا بأرش أخذه، فعجب نبي الله ﷺ وقال: "إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره".<sup>(٢)</sup>

(١) الكيا المراسي: علي بن محمد بن علي الطبري المعروف بالكيا المراسي، شافعي المذهب، ولد سنة (٤٥٠هـ) وتوفي سنة (٥٠٥هـ) له "أحكام القرآن". انظر:

– ابن قاضي شهبة، تقي الدين أبو بكر بن أحمد بن محمد. طبقات الشافعية، تحقيق: عبد العليم خان، حيدرآباد: مطبعة دائرة المعارف العشانية، (١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م)، ج ١، ص ٢٨٨.

– سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٧٣٣.

(٢) متفق عليه. انظر:

– البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الصلح، باب: الصلح في الدية، ج ٢، ص ٩٦١، حديث رقم: (٢٥٥٦).



هذه الأدلة فإنه يجدها قد أقحمت في المسألة من غير وجه يسوغ الاستدلال؛ أما الحديث الأول فهو خارج نطاق شرع من قبلنا بعد أمر النبي ﷺ وقضائه وحكمه بالقصاص المنصوص عليه في الكتاب. والحديث الثاني يؤكد إظهار زيف اليهود وإنكارهم لحكم الله ﷻ في كتابهم، كما أن النبي ﷺ لم يرجع إلى توراتهم - إن سلمنا بذلك - لرجم مسلم، بل لتنفيذ حكم الله في يهودي كما أن الرجم منصوص عليه عندنا فيخرج من محل النزاع، وكذا الحديث الثالث وما سنَّه ﷺ من صيام يوم عاشوراء.

أضف إلى ذلك ما أمرنا به من مخالفة أهل الكتاب، فكيف يقال إنه ﷺ كان يجب موافقة أهل الكتاب فيما لم ينزل عليه وحي وهو الذي قال: "خالفوا اليهود فإنهم لا يصلون في نعالهم ولا خفافهم"،<sup>(١)</sup> ذلك وقد رد نفاة أو منكرو حجية شرع من قبلنا وعدّه شرعاً لنا بحديث معاذ لما بعثه النبي ﷺ إلى اليمن،<sup>(٢)</sup> وحديث عمر الفاروق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يوم أنكر عليه ﷺ إمساكه قطعة من التوراة فغضب ﷺ وقال: "ما هذا ألم آت بها بيضاء نقية؟ لو أدركني موسى حياً ما وسعته إلا اتباعي"،<sup>(٣)</sup> وحديث "أعطيت خمساً..."<sup>(٤)</sup> بالإضافة إلى غير ذلك من الاستدلال العقلي الذي يمنع ذلك الاعتبار.

والخلاصة أن الآيات التي اعتمد عليها القائلون بشرع من قبلنا والمحتجون به وكذا الأحاديث فإنها مردّها إلى الترجيح والظن، وكذا من اعترض عليهم أدلتهم يعتمد على

(١) رواه أبو داود بإسناد صحيح. انظر:

- السجستاني، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الصلاة، باب: الصلاة في النعل، ج ١، ص ٢٣٢، حديث رقم: (٦٥٢).

- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٧٦٨-٧٧٢.

(٢) سبق تخريج الحديث صفحة (٣٧) من هذا الكتاب.

(٣) الشيباني، مستد الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ج ٢٣، ص ٣٢٩، حديث رقم (١٥١٥٦)؛ ج ٣/٣٨٧. إذ غضب النبي ﷺ من عمر لمجرد استلامه قطعة من التوراة فكيف إذا احتكم إليها؟

(٤) سبق تخريج الحديث صفحة (٣٦٩) من هذا الكتاب.

الترجيح والظن، ومع أن الاحتمال بالتأويل يبيّن لدى الفريقين -رغم أنني إلى الفريق الثاني أميل- إلا أن الخلاف بين المؤيد والرافض خلاف ليس ذا موضوع كما ذكر الإمام أبو زهرة في أصوله،<sup>(١)</sup> ولو عدنا بالمسألة إلى النظرة الكلية الشاملة المميزة بين دائرة النظام ودائرة الأحكام وما لكل منهم من خصوصية، فدائرة النظام الكوني والسنتي الضابط للوجود الإنساني وما يلزمه من عمارة وبقاء بالقيم والأخلاق والتوحيد وال عمران؛ تستوعب الشرائع كلها، لكن دائرة الأحكام أضيق وتحتاج إلى التجريد والتغيير من زمان لآخر، أو مكان لآخر، ومن حال لآخر، ومن شخص لآخر، وإذا كان الله عَزَّوَجَلَّ فرض في الشرائع كلها صلاة، وزكاة، وأمرًا بالتوحيد الخالص، فلسنا مأمورين بها؛ لأنها من شرع من قبلنا، بل جزء من شريعتنا والأحكام المرتبطة بالأمثال والقصص للاعتبار والاعتاظ في تكوين الأحكام الأمية الحضارية التي تصون الأمم والشعوب أوسع من الأحكام الفرعية التي يدلل لها من يقرر بأن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد نسخ.

## ٢- شرع من قبلنا في التجديد الأصولي المعاصر:

الذي يتناول الكتب الأصولية المعاصرة وعرضها لمسألة شرع من قبلنا يجد تبايناً واضحاً من حيث الإيجاز والإطناب، والكم والكيف، والشكل والمضمون، فالموجز في التناول اهتم بالكيف والمضمون الأصولي، والمطنب في تناوله اهتم بالكم والشكل في التأليف حتى يؤكد أهمية الموضوع وتشعب فروعه، مع أن المسألة أبسط وأسهل عند التأمل والإحاطة، كيف ذلك؟

عرض الشيخ محمد الحصري لشرع من قبلنا يؤكد أن ما ورد في شرائع السابقين منه ما نسخته شريعتنا، ومنه ما لم تنسخه وهو قسمان: قسم قررته الشريعة، وقسم لم يقر،

(١) أبو زهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٢٧٠.

أقول: والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط عن الاستدلال والتأمل إلى ترجيح المؤيد ومعارض يجده بين إلا أن المعارض له في شريعتنا الملاذ؛ وفي التأمل في السياق الذي سبقت فيه الآيات المؤيد ما يؤكد أنها دخلت في الاستدلال بالإفهام والظن والاحتياط لا القطع في الاستدلال.



تفضي - بعيداً عن سياق الآيات والسورة ككل - إلى حكم جزئي يخرج الدليل عن مراده إلى مراد المتلقي.

أما الإمام محمد أبو زهرة في كتابه أصول الفقه وقف أمام شرع من قبلنا في أربع فقرات من [٢٩١ - ٢٩٤] فالإيجاز ظاهر في التناول وما اعتمده بعضهم مدخلاً لحجية شرع من قبلنا عدّه مدخلاً لوحدة الشرائع واتحادها في لبها، وإن كان هناك اختلاف في بعض الفروع، وهذا الاختلاف أو الاتفاق هو الذي أثار الفكر الأصولي لتناول مشروعية شرع من قبلنا، ومدى اعتباره في شريعتنا، ويقرر الإمام بداية لفهم المسألة:

- أنه لا اعتبار لما وصلنا من شرع من قبلنا من غير أصولنا ومصادرنا (الكتاب والسنة).

- أن مقررات شريعتنا معمول بها سواء أكانت في شرائع السابقين أو لم تكن.

- أن الخلاف الأصولي في شرع من قبلنا نجم حول ما ورد في أصولنا مجرداً من الدليل على الاعتبار أو الإلغاء، ويخلص الإمام إلى أن ما ورد في أصولنا حكاية عن أهل الكتاب أو غيرهم ورد مقروناً بالتخصيص أو التعميم وعليه يتخذ موقفنا من الحكاية بالاعتبار أو عدمه، ويضرب مثلاً لذلك بآية سورة الأنعام: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُلْفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالنَّعِيرِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَكْتَ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِظُهُورِهِمْ ذَلِكَ جَزَاءُ عَمَلِهِمْ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿١٣٨﴾﴾ [الأنعام: ١٤٦]، ويدلل بذلك بأن استقراء النصوص القرآنية والأحاديث النبوية شاهد على وجود القرائن على الخصوصية أو التعميم، فما قام الدليل فيه على التخصيص ليس بحجة بالاتفاق، وما قام الدليل فيه على التعميم هو الحجة فيما يدل على التعميم.<sup>(١)</sup> وأرى أن خطورة المسألة ليست في اعتبار شرع من قبلنا من عدمه أو فيما تبني عليه هذه القضايا وتؤسس عليه من أفكار كالنسخ أو غيره، وإنما الخطورة في تفسيرنا نحن في فهم شريعتنا وطبيعة مصادرنا "الكتاب والسنة" وعدّ هذه القضايا إلى حد منازلة الشريعة ومقرراتها والتحكم في فهم المصادر وتأطيرها بأطر تحد

(١) أبو زهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٢٦٧ - ٢٧٠.

من إطلاقها وعمومها، وربما يصممها ببعض الأوصاف التي لا تليق، وهي الشريعة العالمية الشاملة الكاملة المهيمنة الميسرة والميسرة والخاتمة لكل الرسالات، والخالية من الإصر والأغلال التي وضعت على من سبقنا. وتتوالى الدراسات الأصولية لأساتذة الشريعة والأصول من الدكتور زكي الدين شعبان،<sup>(١)</sup> والدكتور محمد زكريا البرديسي،<sup>(٢)</sup> والدكتور محمد سلام مذكور،<sup>(٣)</sup> والدكتور وهبة الزحيلي،<sup>(٤)</sup> والدكتور عبد الكريم زيدان،<sup>(٥)</sup> والدكتور محمد بلتاجي،<sup>(٦)</sup> والدكتور عبد الحميد أبو المكارم،<sup>(٧)</sup> والدكتور خليفة بابكر،<sup>(٨)</sup> والدكتور فاضل عبد الواحد،<sup>(٩)</sup> إلى الدكتور صلاح سلطان<sup>(١٠)</sup> والدكتور أنور شعيب عبد السلام في رسالتيهما للماجستير حول الدليل المختلف فيه.

ومع ما في بعض هذه الدراسات من التشابه في عرض المسألة إلا أن منها من عدّ شرع من قبلنا دليلاً مستقلاً ومنها من عدّه عائداً إلى الكتاب والسنة ومنها من مال إلى عدّه أصلاً يلي الكتاب والسنة والإجماع والقياس. ويمكننا باستقراء هذه الدراسات التوصل إلى محددات منهجية ترسم لنا طبيعة التعامل مع شرع من قبلنا:

المحدد الأول: أن البحث في تعبد النبي ﷺ قبل البعثة بشرع قبل شريعته أمر لا طائل وراءه، فهي مسألة لا تظهر لها ثمرة، والبحث فيها يحتاج إلى دليل بنقل صريح،

(١) شعبان، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٩٩-٢٠٢.

(٢) البرديسي، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٣٣٩-٣٤٣.

(٣) مذكور، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٢٢-١٢٣.

(٤) الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٣٩-١٤٠.

(٥) زيدان، الوجيز في أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٢٦٣-٢٦٥.

(٦) بلتاجي، مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٩٠-٢٩٢.

(٧) إسماعيل، الأدلة المختلف فيها وأثرها في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣٣٢-٣٤٨.

(٨) الحسن، الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ٧٢-٧٥.

(٩) عبد الرحمن، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ١٧٢-١٧٤.

(١٠) سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٧٤٧-٧٨٠.



وأين هو؟<sup>(١)</sup>

وإذا كان الأصوليون والمتكلمون خاضوا فيها قديماً، فإن الباحث يرى أن من المداخل الهامة لتجديد علم أصول الفقه بعد تطور مفاهيمه ومفرداته وإعادة هيكلة مادته، وإلغاء ما ليس منها،<sup>(٢)</sup> ومسألة تعبد النبي ﷺ قبل البعثة منها شأن مسألة الحسن والقبح العقليين والوضع في اللغة.<sup>(٣)</sup>

المحدد الثاني: أن شرع من قبلنا الذي قصته مصادرها المعتمدة لا يرتقي لأن يكون دليلاً مستقلاً يعتمد عليه في استنباط الأحكام،<sup>(٤)</sup> ولو أمعنا النظر في الفروع التي قيل أن مستنداتها شرع من قبلنا لوجدنا في<sup>(٥)</sup> أصولنا دليلاً الأقوى، وأن قصتها في مصادرها لم يكن إلا لبيان أصل النظام الإلهي في صيانة الإنسان

أو لبيان فضل الله تعالى على أمة الإسلام بأن رفع عنها ما وضعه على الأمم السابقة من الإصر والأغلال، ولو اتسعت الرؤية لسياقات السور التي ذكرت قصص

---

(١) العبد السلام، أنور شعيب، "الدليل المختلف في نشأته وضوابطه مع التطبيق على حجية شرع من قبلنا"، (أطروحة ماجستير، كلية الشريعة، جامعة الأزهر، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، إشراف: علي جمعة محمد. وقد طبعت تحت عنوان:

- شرع من قبلنا ماهيته وحجتيه ونشأته وضوابطه وتطبيقاته، الكويت: جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي، لجنة التأليف والتعريب والنشر، ط١، ٢٠٠٥م.

(٢) الغزالي، المستصفى في أصول الفقه، مرجع سابق، ج١، ص١٣٢-١٣٣، وانظر أيضاً:

- بلتاجي، مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري، مرجع سابق، ج٢، ص٢٩٢.

(٣) بوكروشه، حليلة. معالم تجديد المنهج الفقهي؛ أنموذج الشوكاني، سلسلة كتاب الأمة (٩٠-٩١)، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، (١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م)، ص٢٢٥، الفصل الخامس: محددات منهجية للبحث في تجديد المنهج الفقهي، وانظر أيضاً:

- عبد العظيم، أسامة محمد. السبيل لتصفية علم الأصول من الدخيل، القاهرة: دار الفتح، ط١، (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، ص١٠٧-١١٣.

(٤) عبد العظيم، السبيل لتصفية علم الأصول من الدخيل، مرجع سابق، ص١٠٧-١١٣.

(٥) ولو نظرنا فيما كتبه زكي الدين شعبان والبرديسي وخلاف وغيرهم، لوجدنا الكل يجمع على عموم استقلالية شرع من قبلنا كدليل شرعي.

السابقين لوقفنا على مقاصد أوسع وحكم أوفر.

المحدد الثالث: أن الجيل الأول والثاني والثالث في أمتنا -جيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين- لم تطرح عليه فكرة العمل بشرع من قبلنا، فظهور المصطلح نفسه متأخر، ربما بعد مرور عصر التلقي، والرواية، والفقه، والتدوين في تاريخنا الإسلامي، يرجح ذلك أستاذنا الدكتور بلتاجي في دراسته حول مناهج التشريع في القرن الثاني الهجري يقول: "في الحقيقة لا نجد أحداً منهم -من الأئمة حتى الشافعي موضوع دراسته- يصرح بموقفه منه، أما فروعهم جميعاً فليس فيها ما يدل على أن أحداً منهم كان ينظر إلى العمل بشيء من ذلك على أنه عمل بمصدر مستقل يسمى شرع من قبلنا، ويبدو أن أحداً منهم لم يطف بذهنه قط شيء من هذا على أنه مصدر تشريعي مستقل."<sup>(١)</sup>

فهل يمكن التسليم بمصدرية شرع من قبلنا وعدّه دليلاً شرعياً وغالب الظن أن نشأته كانت في القرن الرابع الهجري؟!<sup>(٢)</sup>

إن الباحث يرى في تقرير مسألة "شرع من قبلنا" والتسليم بأنه شرع لنا ما لم يرد نسخ تجاوزاً منهجياً لا يليق بالرسالة الخاتمة -وهيمنتها على ما سبقها- والمصدر الإسلامي "الكتاب والسنة"، وإذا كانت الإسرائيليات قد طغت على تراثنا الإسلامي في شتى جوانبه "التفسير - والتأويل - والحديث والتاريخ" فقد اخترقت فكرنا الفقهي والأصولي ببعض الدعاوى ومنها الإقرار بفكرة النسخ وشرع من قبلنا وتعارض الأدلة، ولو أنعمنا لوجدنا لتلك المصطلحات علاقة وثيقة بكثير من الإشكالات الفكرية في تراثنا.

---

(١) بلتاجي، مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٩١.

(٢) العبد السلام، "الدليل المختلف في نشأته وضوابطه مع التطبيق على حجية شرع من قبلنا"، مرجع سابق، ص ٣٧٦ وما بعدها، الذي حاول الباحث أن يؤسس لشرع من قبلنا وعدّه بفعل الصحابة وأقوالهم كابن عباس وابن مسعود وغيرهما، رغم تقريره بأن ظهور الجدل حول المصطلح بدأ بالشافعي في القرن الثالث واشتد الجدل في القرن الرابع، ولم يمض قرن إلا وفيه من يعدّه ومن لا يعدّه مصدراً لأن استقر الأمر إلى عدّه مصدراً تبعياً على يد الكمال بن الهمام والبيهاري؛ أي بين القرنين التاسع والثاني عشر الهجريين.

ذلك أن غاية الإسلام الوحدة التشريعية للعالم كله عن طريق الإيمان بأن مصدر الخطاب التشريعي واحد هو الله تعالى، وأسباب أحكامه وحكمها نافع للجميع.<sup>(١)</sup>

إن الباحث حقيقة لا يرفض العمل بما قد يسمى شرع من قبلنا ما دام ورد في شرعنا وأقره دليلنا في الكتاب والسنة، لكن علينا أن نفهم طبيعة شرعنا من العموم والشمول والإحاطة، وطبيعة الشرائع السابقة الخاصة والمحدودة بقوم وأمر تشريعي محدد هو في الحقيقة يوم عولج عندهم لم يكن سوى خطوة من خطوات النمو البشري والاكتمال الإنساني، فكم من نبي قبل نبينا لم يبعث إلا ليعالج آفة أو آفتين في قومه على أبعد تقدير مع الاهتمام الواسع بقضية التوحيد والتزكية والعمران وهي أصل الوجود الإنساني على الأرض واستخلافه عليها، وأنت عندما تستقري الكتاب سترى نوحاً وإبراهيم عليهما السلام يعالجان قضية الوثنية وعبادة المادة من دون الله عز وجل، وسترى هوداً وصالحاً عليهما السلام يعالجان قضية الهمجية الخلقية "البطش والفساد"، وسترى لوطاً عليه السلام يعالج الشواذ عن الفطرة الإنسانية، وسترى شعيباً عليه السلام يعالج الفساد الاقتصادي والبخس والشح النفسي لدى قومه، وترى موسى عليه السلام وعيسى عليه السلام ومعهما أنبياء بني إسرائيل عليهم السلام يعالجون انحراف السلوك والطبع الإنساني المتمثل في النكران والكفران رغم الإنعام الذي لا حدود له من الرحمن عز وجل<sup>(٢)</sup>

كل ذلك في إطار خاص محدود يردُّ الناس إلى النظام الإلهي في الوجود الإنساني البشري على الأرض بوصف الإنسان خليفة الله عز وجل.

---

(١) الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، مرجع سابق، ص ١٣٧ (بتصرف).

(٢) تأمل وتدبر سورة الأعراف وسورة هود وسورة الشعراء مثلاً، لترى ما عالجته القرآن الكريم من قضايا من خلال قصص السابقين، وما مدنى الوجود التشريعي في تلك السياقات، والتي يمكن أن تسمى شرع من قبلنا، والفارق كبير بين صيانة النظام وتقرير الأحكام، والذي أرجحه أن هذا البحث لو انضم إلى المباحث التي تدور حول الكتاب والسنة لكان أولى تحت مسمى جديد وهو: الأمثال في الكتاب والسنة، وعندها لن نقف أمام الأحكام الفرعية، بل سنقف أمام أحكام كلية تمثل للامة شهوداً حضارياً، وسيادة عالمية أخلاقية قيمة تقوم على القيم السابقة من العدل والمساواة والحب والسلام.

فلما أنزلت الشريعة الخاتمة كانت مهيمنة ومصدقة ومستوعبة لتجارب المرسلين والنبين لا على أنها شرائع وأحكام، بل بوصفها مرحلة في النظام الإلهي والمراد الرباني من وجود الإنسان واستخلافه فأكملت وأتمت، ولذا كانا لحسد والضغن لدى أهل الكتاب، وصدق الله ﷻ: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُم مِّنْ بَدَنِ إِيمَانِكُمْ كَغَارًا حَسَكًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِمْ مِّنْ بَدَلٍ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْتَدُوا وَاصْطَقُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ١٠٩﴾ [البقرة: ١٠٩] فأرادوا بالدس والجس أن يؤكدوا أن شرائعهم ثابتة وأن نبينا ﷺ لم يأت بجديد يتركوا لأجله ما هم عليه صيانة لمنافعهم الدنيوية، ومراكزهم الدينية، وانحرافاتهم السلوكية. ولما عجزوا أن يقفوا أمام البيان الرباني الساطع في الكتاب والسنة النبوية له قاموا بالدس في الرواية كلما سنحت الفرصة وغفلت الأمة. وأرى بأن التسليم بأن شرع من قبلنا ما لم يرد نسخ محاولة من ذلك والله ﷻ أعلى وأعلم وهو يهدي إلى سواء السبيل.

### ثامناً: قول الصحابي

لا شك أن أعظم ما ورثته الأمة بعد كتاب ربها وسنة نبيها هو جيل الصحابة الأجلاء بما أصّلوه في دنيا الناس بأيديهم الغراء، فرضي الله عنهم ورضوا عنه يقول ربنا ﷻ: ﴿وَالشَّاهِدُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَنٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ١٠٠﴾ [التوبة: ١٠٠]، وشهد لهم نبينا ﷺ بالخيرية فقال فيما أخرجه البخاري من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال ﷺ: "خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم يجمع أقبام تسبق شهادة أحدهم يمينه ويمينه شهادته." (١)

(١) رواه البخاري ومسلم. انظر:

- البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الشهادات، باب: لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد، ج ٢، ص ٩٣٨، حديث رقم: (٢٥٠٩).

- القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: استحباب النكاح لمن ناقت نفسه إليه، ج ٤، ص ١٩٦٢، حديث رقم: (٢٥٣٣).

فمن الصحابي؟ وما مقصودنا بقول الصحابي؟ وما حجية قوله أو فتواه؟ وما جهود الأصوليين حديثاً في استجلاء موضع قول الصحابي بين أدلة التشريع ومناهجه؟ هذه الأسئلة نحاول الإجابة عنها فيما يأتي:

## ١ - تعريف قول الصحابي وحجيته:

### أ- قول الصحابي:

لغة: القول: مصدر من قَالَ: قَوْلًا، وَمَقَالًا، وَمَقَالَةً؛ تكلم فهو قائلٌ، وقَالَ، ويستعمل القول مجازاً للدلالة على الحال مثل: وقالت له العينان: سمعاً وطاعة. وقال له: خاطبه، وقال عليه: افترئ، وقال عنه: أخبر، وقال فيه: اجتهد، وقال به: رآه رأياً، وتحكي الجمل بعد القول فتعاد بلفظها، وفي التنزيل العزيز: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ...﴾ (٣٠) [مريم: ٣٠]. والقول: الكلام، والرأي، والمعتقد. والجمع: أقوال. والصحابي: من صَحِبَهُ، صَحَابَةٌ. وصُحْبَةٌ: رافقه، ولازمه، وعاشره، الصاحب: المرافق. ومالك الشيء، والقائم على الشيء.

(الصحابي): من لقي النبي ﷺ مؤمناً به ومات على الإسلام، جمعه: صَحَابَةٌ. (١)

وبإضافة القول إلى الصحابي يصبح المعنى قول الصحابي: كلامه، رأيه.

### الصحابي اصطلاحاً:

عند المحدثين: كل ميمز لقي النبي ﷺ بعد بعثته، وقيل انتقاله من الدنيا يقظة في عالم الشهادة، وآمن به، ومات على الإسلام، وإن تخللت ردة في الأصح. (٢)

(١) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ١، ص ٥١٩، وانظر أيضاً:

- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص ٥٢٧.

- قلعة جي، وتقنيي، معجم لغة الفقهاء، مرجع سابق، ص ٢٤٢.

- أبو جيب، القاموس الفقهي، مرجع سابق، ص ٢٠٨.

(٢) نوح، الصحابة وجهودهم في خدمة الحديث النبوي، مرجع سابق، ص ١٢-٢٢.

عند الأصوليين: من لقي النبي ﷺ، وآمن به، ولازمه زمناً طويلاً، حتى صار يطلق عليه اسم الصحابي عرفاً.<sup>(١)</sup>

وقول الصحابي الذي نبحث فيه هو قول الصحابي الذي أكثر واشتهر بالفقه والفتوى وتوافرت لديه الملكة الفقهية،<sup>(٢)</sup> ذلك كي لا نقف طويلاً أمام من توسع في تعريف الصحابي أو ضيق مدلوله.

### ب- حجية قول الصحابي:

قسم علماء الأصول قول الصحابي المتعارف عليه عندهم إلى أربعة أقسام:

الأول: قول الصحابي الذي يضاف إلى زمن النبي ﷺ كأن يقول: كنا نفعل كذا أو نقول كذا في حياة النبي ﷺ، وهو حجة باتفاق العلماء لاعتباره سنة عن رسول الله ﷺ رواها الصحابي.<sup>(٣)</sup>

---

(١) خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٩٤، وانظر أيضاً:

- شعبان، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٠٣.

- الحن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مرجع سابق، ص ٥٣٠.

- أحمدان، المعجم الجامع للتعريفات الأصولية، مرجع سابق، ص ٦٣.

(٢) يقول علي جمعة: "إن قول الصحابي الذي نريده: رأي واحد أو جماعة من الصحابة في مسألة اجتهادية لم يرد فيها نص، ولم تعم بها البلوى، ولم تكن تخالف القياس." ورجح محمد جعفر أن قول الصحابي هو: "اجتهاد بالقرينة كأن يقول: "هذا رأيي، هذا ما أراه" أو هو قول عن الشئ يقيناً كالمقادير والحدود، واحتمالاً إذا كان في مجال يدرك بالرأي، ولم تظهر قرينة تدل على أنه من رأي الصحابي فيصبح عندئذ نقل للشئ بالمعنى ويحتمل أن يكون اجتهاده هو (خاص)، قول يعمل بشبه الإجماع إذا لم يخالف." انظر:

- مذكور، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٤٢.

- البرديسي، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٣٤٤-٣٤٥.

- محمد، علي جمعة. قول الصحابي عند الأصوليين، القاهرة: دار الرسالة، ط ١، (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ص ٥٠-٥١.

- جعفر، محمد عبد الحميد. "أقوال الصحابة بين مصادر التشريع الإسلامي"، (أطروحة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٧٧م)، ص ٣٣٦.

(٣) يقول عبد الحميد أبو المكارم: "ولا خلاف بين العلماء -فيما اعتقد- على أن قول الصحابي المصحوب =

الثاني: قول الصحابي في مسائل لا مجال للعقل فيها كأقل الحيض ومكث الحمل، وهذا أيضاً مجمع على حجته؛ لأن هذا القول لما كان لا مجال للعقل فيه أيقناً أنه لا بد وأن يكون مسموعاً؛ أي مرفوعاً، وإن كان موقوفاً عليه عدّ حجة لورعه وأمانته.<sup>(١)</sup>

الثالث: قول الصحابي الذي لا يعرف له مخالف من الصحابة رضي الله عنه، وهو حجة أيضاً؛ لأن عدم المخالفة منهم - مع قوة وازعهم - إقرار لهذا القول واجتماع عليه.<sup>(٢)</sup>

الرابع: قول الصحابي الصادر عن اجتهاده (الخاص)، ولم تتفق عليه كلمة الصحابة، فهذا هو محل الاختلاف بين العلماء إلى مذهبين:

- أنه حجة مطلقاً وهو رأي الجمهور،<sup>(٣)</sup> ما لم يرد نص من كتاب أو سنة.

- أنه ليس بحجة وهو رأي قلة من فقهاء السنة.<sup>(٤)</sup>

---

= بدليل من الكتاب أو السنة يوافقه، يكون حجة ولا يجب تقليده؛ لأن الحجة فيها عضده من دليل لا في قوله لذاته. "انظر:

- إسماعيل، الأدلة المختلف فيها وأثرها في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٨٧.

(١) الحسن، الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ٦٧-٦٨.

(٢) البرديسي، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٣٤٥، وانظر أيضاً:

- خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٩٥.

(٣) الذي يستقري موقف الأئمة - مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد - يمدحهم جميعاً قد عملوا بقول الصحابي وتغيروا من أقوالهم ولم يفرجوا عن قولهم. انظر:

- البرديسي، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٣٤٩-٣٥٠.

- مذكور، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٤٤.

(٤) قال محمد الشاذلي: "وهو لتأخري الحنفية وفي قول الشافعي ورواية أخرى عن الإمام أحمد وهو مذهب الشيعة والمتكلمين (المعتزلة)، والظاهر أن هناك اضطراباً في فهم موقف الشافعي من العمل بقول الصحابي، ذكره بلتاجي ورجح أنه عمل به لكن بضوابط وليس بإطلاق، كما ذكر محمد جعفر أن الروايات تعددت عن الشافعي في القديم والجديد، لكن الراجح أنه احتج به، وقدمه على القياس. انظر:

- الشاذلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٨٧.

وقد استدل القائلون بحجية قول الصحابي بما ثبت من آي الذكر الحكيم في فضل الصحابة رضي الله عنهم، ومجموعة من الأحاديث كذلك، هذا إلى جانب استنادهم إلى الإجماع المعتمد على وجوب الاقتداء ببعضهم كما ذكر الأمدى الإحكام، والأنصاري في فوائح الرحموت، كما استندوا إلى العقل، وأحيل القارئ إلى دراسة الدكتور محمد جعفر، والدكتور سعيد مصلحي عتري والدكتور صلاح سلطان فقد أفاضوا في ذكر الأدلة وتقيدها والرد عليها.<sup>(١)</sup>

والذي أرجح أنه مع تسليمنا بمكانة الصحابة وعلو قدرهم - فهم كذلك بلا منازع- فإن أقوالهم أو قول بعضهم غير ملزمة لمن بعدهم، كيف وقد اختلفوا فيما بينهم، فللمجتهد بعدهم أن يتخير من أقوالهم أو يرجح قولاً ربما يناسب عصره ومصره وأحواله، أو ربما يصل إلى رأي مغاير لأرائهم حسب المستجدات ويكون قولهم سبباً في الترجيح والاستئناس لذلك الرأي.<sup>(٢)</sup>

- 
- بلتاجي، مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٩٤-١٩٦.
  - سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٧٠٥.
  - جعفر، "أقوال الصحابة بين مصادر التشريع الإسلامي"، مرجع سابق، ص ٣٥.
  - أبو زهرة، محمد. الشافعي؛ حياته وعصره، آرائه وفقهه، القاهرة: دار الفكر العربي، (د. ت.)، ص ٣٠١.
  - (١) جعفر، "أقوال الصحابة بين مصادر التشريع الإسلامي"، مرجع سابق، ص ٢٣٥-٢٥١، وانظر أيضاً:
  - عتري الله، سعيد مصلحي. مذهب الصحابي وأثره في الفقه الإسلامي، القاهرة: مكتبة الأمانة، ط ١، (١٤٠٨ هـ / ١٩٨٧ م)، ص ٣٠-٧٨.
  - سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٧٠٧-٧٣٣، وقد ذكر بعدها أدلة نفاة حجية قول الصحابي ورد غيرهم عليهم، ص ٧٣٤-٧٣٨.
  - محمد، قول الصحابي عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ٦٥-٧٦.
  - (٢) حسب الله، علي. أصول التشريع الإسلامي، القاهرة: دار المنقش العربي، ط ٦، ١٩٨٢ م، ص ٨٦.



## ٢- قول الصحابي في التجديد الأصولي المعاصر:

أسهمت الدراسات الأصولية المعاصرة المتناولة لقول الصحابي في الوصول إلى عدة نتائج: (١)

- بيان موضع قول الصحابي وفتواه بين مناهج الاستنباط، ذلك بعد تحديد مدلوله الأصولي المختلف عن روايته؛ إذ إن رواية الصحابي شيء وفتواه شيء آخر، فكم من صحابي روى عن رسول الله ﷺ لكنه لم يكن يملك الملكة الفقهية، وكم من صحابي لم يرو عن رسول الله ﷺ، غير عدة أحاديث لكن مثل تعامله مع الدليل الشرعي ومصادره منهجاً فقهياً فريداً فتح الآفاق التشريعية والفقهية لمن بعده ولنا في أبي بكر وعمر وعثمان وعلي كرم الله وجهه ورضي الله عنهم جميعاً المثل.

- فتحت الدراسات الأصولية حول قول الصحابي الطريق نحو مشاريع علمية تهتم بجمع فقه الصحابة وفتواهم في فروع شتى، حتى تبين من بعدها المنهجية العلمية للتعامل مع النصوص. (٢)

- أن قول الصحابي الذي يستأنس به في الترجيح ليس حجة على صحابي مثله أو على من بعده من الفقهاء والمجتهدين، وإنما الحجة في الكتاب والسنة ففيهما العصمة. (٣)

---

(١) من تلك الدراسات: "أقوال الصحابة بين مصادر التشريع الإسلامي" / محمد عبد الحميد جعفر، و"مذهب الصحابي وأثره في الفقه الإسلامي" / سعيد مصيلحي عتري الله، و"قول الصحابي وأثره في الفقه الإسلامي" / شعبان محمد إسماعيل، و"قول الصحابي ومدى حجته عند الأصوليين" / رمضان محمد عيد هيتمي، و"الخلاف الأصولي في الاحتجاج بقول الصحابي وأثره في الفقه الإسلامي" / قاسم عبد العزيز عبد الدايم، و"قول الصحابي عند الأصوليين" / علي جمعة محمد، و"قول الصحابي وأثره في الأحكام الشرعية" / محمد أبو سالم.

هذا إلى جانب الدراسات التي تناولت الأدلة المختلف فيها، مثل: "الأدلة المختلف فيها وأثرها في الفقه الإسلامي" / عبد الحميد أبو المكارم إسماعيل، و"الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين" / خليفة بابكر الحسن، و"الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار" / صلاح الدين سلطان.

(٢) جعفر، "أقوال الصحابة بين مصادر التشريع الإسلامي"، مرجع سابق، ص ٣٥٩، وانظر أيضاً:  
- بلتاجي، مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٥٨-٢٦٣.  
(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ص ٢١٤، وانظر أيضاً: =

- إن قول الصحابي إذا خالف القياس -بمعنى القواعد الشرعية والمقاصد المرعية- جازت مخالفته؛ لأن الأنظار قد تتعمد في اعتبار القواعد والمقاصد، أما إذا خالف القياس "بالمعنى الأصولي" فإنه يقدم عليه، كما يتخذ وسيلة في ترجيح رأي على رأي دون إلزام لذلك الرأي على من بعده من المجتهدين.

- إن الإمام أبا حنيفة -والذي شيع عنه ميله للرأي عن الأثر- كان من أكثر الفقهاء عملاً بقول الصحابي والتخير من أقوال الصحابة متى تعددت، ولا يخرج عن مجموعها، وقد وافقه الشافعي في ذلك مع شيء من الاختلاف في التطبيق، ومدار ذلك العمل عندما يفتقد النص الخاص من الكتاب أو السنة الصحيحة.<sup>(١)</sup>

- إن قول الصحابي وفتواه يقوي الترجيح ولا يؤسس للتقليد؛ إذ إن الترجيح المعتمد على الحجية شيء والتقليد شيء آخر، مع التنبيه إلى أن الأحناف قد استخدموا التقليد لقول الصحابي بمعنى حجيته،<sup>(٢)</sup> وترتكز حجية قول الصحابي على ضوابط:<sup>(٣)</sup>

- ألا يكون قوله معارضاً للكتاب أو السنة، أو رأي صحابي آخر أحفظ منه أو أفقه.
- ألا يكون قوله فيها لا يدرك بالاجتهاد والرأي، كالثواب والعقاب والمعايير والمقادير الشرعية.

---

= - محمد، قول الصحابي عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ٧٥-٧٦.

(١) بلتاجي، مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٥٨، وانظر أيضاً:

- أبو زهرة، أبو حنيفة؛ حياته وعصره، آراؤه وفقهه، مرجع سابق، ص ٢٦٧-٢٧١.

- أبو زهرة، مالك؛ حياته وعصره، آراؤه وفقهه، مرجع سابق، ص ٢٤٥-٢٥٣.

- أبو زهرة، الشافعي؛ حياته وعصره، آراؤه وفقهه، مرجع سابق، ص ٢٧٦-٢٨٦.

- أبو زهرة، ابن حنبل؛ حياته وعصره، آراؤه وفقهه، مرجع سابق، ص ١٩٧-٢٠١.

(٢) محمد، قول الصحابي عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ١٢٧.

(٣) نوح، الصحابة وجهودهم في خدمة الحديث النبوي، مرجع سابق، ص ٤١-٤٢، وانظر أيضاً:

- التركي، أصول مذهب الإمام أحمد ابن حنبل، مرجع سابق، ص ٤٤٣.

• ألا يكون الصحابي معروفاً بالأخذ من الإسرائيليات.

- إن قول الصحابي مع حجيته وقوته ليس دليلاً تشريعياً مستقلاً، إنما هو منهج تشريعي وخط فقهي، يرسم لنا طريقة التعامل مع النصوص -الكتاب والسنة- من خلال اعتبار المصالح والمقاصد والتقيد والإطلاق، والتعميم والتخصيص، وغير ذلك من مناهج فقهية تهدي من بعدهم بوصفهم أدري الناس بأمرار التشريع ومناسبات التنزيل، وأولاهم لفهم المقاصد والمرامي لمعايشتهم لرسول الله ﷺ، وحضورهم تطبيق الأحكام على الوقائع، وشهادة النبي ﷺ لهم بالخيرية، والكتاب من قبل بالعلم.<sup>(١)</sup>

هذا ولم نجد أحداً من الصحابة -مع علو قدرهم- يدعي العصمة لنفسه أو يدعي أن قوله أرجح من غيره وإنما اختلفوا واجتهدوا، وفتحوا باب الاجتهاد لغيرهم ﷺ والحقنا بهم على الإيثار والإحسان.

## تاسعاً: الاستصحاب

معهود العقول ومطبوع الفطر أن ما ثبت يظل ثابتاً، وما تغير يظل متغيراً، حتى يتأكد خلافه بالنظر أو الخبر الذي لا شك فيه، ودائرة الإباحة والتسخير أوسع من دائرة الكراهة والتحريم. ولما لا والله عز وجل يقول: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝﴾ [البقرة: ٢٩].

(١) الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٥٧-١٥٨.

ولذا فإني لا أسلم برأي الدكتور قاسم عبد العزيز عبد الدايم حين عدّ قول الصحابي دليلاً شرعياً مستقلاً أثر في اختلاف الفقهاء في الفروع، مع أن الظاهر في أن سبب الاختلاف الرواية التي قد تصل إلى إمام وتغيب عن آخر، وليس باعتبار أحدهم قول الصحابي مصدراً أو دليلاً تشريعياً مستقلاً من عدمه، والله أعلم. انظر:

- عبد الدايم، قاسم عبد العزيز. "الخلاف الأصولي في الاحتجاج بقول الصحابي وأثره في الفقه الإسلامي"، (أطروحة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، طنطا، ١٩٩٨م)، ص ٤٦٠-٤٦١.

وإذا تأكد المرء من شيء ييقن فإن يقينه لا يرفع بشكه لقوله ﷺ: "إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثاً أم أربعاً؟ فليطرح الشك، وليبن على ما استيقن، ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم،"<sup>(١)</sup> من تلك النصوص الكريمة وغيرها، اعتمد الأصوليون منهجية الاستصحاب، فما الاستصحاب؟ وما صورته؟ وما موقف العلماء من حجيتها؟ وما لإسهام التأليف الأصولي المعاصر في بيان تلك المنهجية وموضعها من الأدلة؟ وهل يرقى الاستصحاب ليكون دليلاً شرعياً بذاته؟

## ١ - تعريف الاستصحاب وصوره وحجيته:

### أ- تعريف الاستصحاب:

الاستصحاب لغة: مادة صَحِبَ، صَحَابَةٌ، وَصِيْبَةٌ: رَافَقَهُ.<sup>(٢)</sup>

استصحب الشيء: لازمه، واستصحبه الشيء: سألَه أن يكون في صحبته، واستصحب فلاناً: دعاه إلى الصحبة.<sup>(٣)</sup> واستصحب الحال: إذا تمسك بها كان ثابتاً، كأنه جعل تلك الحال مصاحبة غير مفارقة.<sup>(٤)</sup> واستصحب الشيء: لازمه، ولأهمه.<sup>(٥)</sup> فالاستصحاب لغة: الملازمة، والمصاحبة على وجه الاستدعاء، والطلب.<sup>(٦)</sup> والألف

(١) القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: المساجد، باب: السهوي الصلاة والسجود له، ج ١، ص ٣٩٤، حديث رقم: (٥٦٢).

(٢) أبو جيب، القاموس الفقهي، مرجع سابق، ص ٢٠٧.

(٣) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص ٥٢٦.

(٤) أبو جيب، القاموس الفقهي، مرجع سابق، ص ٢٠٧.

(٥) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٢٠، مادة: (صَحِبَ)، وانظر أيضاً:

- الفيومي، المصباح المنير، مرجع سابق، ص ٣١٤.

- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مرجع سابق، ج ٢، ص ٧٣٢.

(٦) كل ما لازم شيئاً فقد استصحبه، والاستصحاب مصدر على وزن استفعال في معنى الطلب، وقيل فيها معنى المعاشرة والمخالطة والمهاجرة وكل معان لا تخرج عن المصاحبة والملازمة أيضاً. انظر:

- ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٢٠، مادة: (صَحِبَ).

والسين والتاء (است) عندما تدخل على الأفعال في العرف اللغوي تدل على طلب الفعل.

### والاستصحاب اصطلاحاً:

له تعريفات كثيرة ومتقاربة منها:

تعريف الأمدي: استصحاب لأمر وجوبي أو عرضي، أو عقلي أو شرعي، وذلك لأن ما تحقق وجوده أو عدمه في حال من الأحوال، فإنه يستلزم ظن بقاءه.<sup>(١)</sup>

تعريف الإسئوي: بقاء ما كان على ما كان.<sup>(٢)</sup>

تعريف الشوكاني: استصحاب الحال لأمر وجودياً أو عدمياً، عقلي أو شرعي. ومعناه أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاءه في المستقبل.<sup>(٣)</sup> وهذه التعريفات وغيرها تؤكد المعنى الأصيل للاستصحاب بالحكم على الشيء الثابت دون تغير ثبوته، وللشيء المعدوم بعدمه ما لم يدل دليل على وجوده، وفي الحقيقة أن ذلك كله ليس نصاً في ذاته إنما هو دليل العقل وعمله، لذا كان من المهم النص على تلك الصفة ببيان بذل الجهد في الطلب، لذا فإن تعريف تقي الدين السبكي (توفي: ٧٥٦هـ) أقرب إلى ذلك حين عرفه في "الإبهاج" فقال: إنه ثبت أمر في الثاني لثبوته في الأول لعدم وجدان ما يصلح أن يكون مغيراً بعد البحث التام،<sup>(٤)</sup> وقد رجح ذلك الدكتور سعيد مصيلحي عتري الله في دراسته حول الاستصحاب فقال: المختار الحكم على الشيء ربما كان ثابتاً له أو منفياً عنه لعدم قيام الدليل على خلافه بعد بذل الجهد عن

(١) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ٤، ص ١١١، وانظر أيضاً:

- أحمدان، المعجم الجامع للتعريفات الأصولية، مرجع سابق، ص ١٧-١٨ حيث ذكر نحواً من سبعة عشر تعريفاً للأصوليين وما أوردها منها.

(٢) الإسئوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٨١م، ص ٤٨٩.

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ص ٤٨٩.

(٤) السبكي. تقي الدين علي بن عبد الكافي. وابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. الإبهاج في شرح المنهاج، تحقيق: شعبان محمد إسحاق، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، (١٤٠٤هـ / ١٩٨١م)، ج ٣، ص ١٨٥.

هذا الدليل.<sup>(١)</sup>

## ب- صور الاستصحاب:

بلغ تقسيم الأصوليين للاستصحاب إلى تسعة أقسام:

- استصحاب البراءة الأصلية، أو ما يمكن تسميته استصحاب العدم الأصلي أو براءة العدم الأصلي كما يسميه الإمام ابن القيم، وهو النوع الذي يؤكد الأحناف عنه أنه يصلح للدفع لا للإثبات، كبراءة الذمة من التكليفات الشرعية كما هو الحال في الصغير حتى يبلغ.<sup>(٢)</sup>

- استصحاب الإباحة الأصلية حتى يرد الدليل المحرم،<sup>(٣)</sup> كما هو الحال في الأطعمة والأشربة ونحوها.

- استصحاب العموم حتى يرد النص المخصص (الناسخ).<sup>(٤)</sup>

- استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته كدوام الملك أو الزوجية حتى يثبت البيع، أو الطلاق (الفرقة).<sup>(٥)</sup>

---

(١) عتري الله، سعيد مصيلحي. الاستصحاب وأثره في الفقه الإسلامي، القاهرة: مكتبة الأمانة، ط١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ص ١٤.

(٢) أبو زهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٢٦١، وانظر أيضاً:

- عتري الله، الاستصحاب وأثره في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٧.

- الشافعي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣٠٥.

- الحجوي، محمد بن الحسن الثعالبي. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٥م، ج ١، ص ١٤٦.

(٣) عبد الرحمن، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ١٦٥، وانظر أيضاً:

- الحسن، الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ٦٠-٦١.

(٤) الحسن، الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين، مرجع سابق، الموضوع نفسه، وانظر أيضاً:

- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٨٠٥.

- عتري الله، الاستصحاب وأثره في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٧.

(٥) أبو زهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٢٦٢، وانظر أيضاً:

- استصحاب حال الإجماع "الحكم الثابت بالإجماع" في محل النزاع، ومثلوا له بالتميم يصلي "يشرع في صلاته" فيرى الماء فيتم صلاته استصحاباً لحكم الإجماع بصحة الصلاة رغم ذلك.<sup>(١)</sup>

- استصحاب الحكم العقلي قبل ورود الشرع عند المعتزلة.<sup>(٢)</sup>

- الاستصحاب المقلوب: استصحاب الحال في الماضي بمعنى الارتداد إلى الحال الماضي لدليل عقلي أو علاقة توافقه كالحكم بأن هذا المكيال كان موجوداً على عهد النبي ﷺ بثبوت وجوده بالعلامة أو الدليل، ومعناه: ما هو موجود الآن كان موجوداً من قبل.<sup>(٣)</sup>

- استصحاب الحال قبل التأمل والاجتهاد والبحث في طلب الدليل، وهذا جهل كما قال السرخسي، ومثلوا له بمن أسلم من أهل الذمة في ديار الإسلام وظل زماناً لا يؤدي الفرائض ولا يعرفها، فهو آثم وعليه القضاء لإمكانية وصوله للعلم والتطبيق، وهذا غير الحربي يسلم في ديار الحرب فلا يعرف الفرائض فلا قضاء عليه.<sup>(٤)</sup>

---

= - شعبان، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٣٦.

(١) عتري بالله، الاستصحاب وأثره في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٩، وانظر أيضاً:

- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٨٠٦.

(٢) سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٨٠٦.

(٣) الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٦٦، وانظر أيضاً:

- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق.

(٤) ذكر الدكتور صلاح سلطان عقب ذكره لهذه الأنواع التسعة أنه لم يذكرها جميعاً على ما ببعضها من تكلف إلا ليبين حاجة علم أصول الفقه إلى أن ينقي من ذلك التكلف والحشو الذي لا يكاد يخلو منه باب من مباحثه؛ إذ المتبع لهذه الأقسام التسعة يسلم بأنها تؤول إلى ثلاثة أنواع؛ استصحاب النص حتى يأتي التخصيص (الناسخ) لا حاجة للاستصحاب لإثباته، بل هي طبيعة الأشياء، واستصحاب الحكم الثابت بالإجماع الذي يضرب له مثال التميم إذا رأى الماء بعد شروعه في الصلاة أو انتهائه فدليله النص لا الإجماع وهو مردود من وجوه خمسة، منها: أن صحة صلاة التميم صحيحة بالنص لا الإجماع، وإذا تغير الحال فرأي الماء فلا استصحاب إذن، واستصحاب الحكم العقلي لا يسلم به بعد ورود الشرع كما =





الْآخِرُونَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴿٥﴾ [المائدة: ٥].

- وقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا أَدْعِي إِلَىٰ مَعْرِفَةِ اللَّهِ حَقِّهَا عَلَىٰ كُلِّ مَلَكٍ وَنَبِيٍّ وَأُولَىٰ أَعْيُنُ النَّاسِ وَأَعْيُنُ الْمَلَائِكَةِ أَلْقَتْهُم بِالْعِزَّةِ وَلَا عَاقِلَ لِمَلِكِ رَبِّكَ عَفْوٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٥﴾﴾ [الأنعام: ١٤٥].

فالأيات السابقة تؤكد الإباحة الأصلية بطبيعة الخلق والتسخير، وبطبيعة التشريع والتفكير، فما كان الله ليخلق شيئاً لمن استخلفه وجعله على عماره كونه إلا وفيما يحرمه عليه - استثناءً - ضرر وإيذاء، أو إتلاف وإفناء، لذا كان أصل البراءة ثابت بقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَمَا كُنَّا أَنفُسَ قَوْمٍ بِإِذْنِ اللَّهِ إِذْ هَدَيْنَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بَخِيلٌ قَنُودٌ ﴿١١٥﴾﴾ [التوبة: ١١٥].

وقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَرْبَابَهُمْ وَيَزْنُونَ أُولَٰئِكَ لَشَرُّ الْأُمَّةِ أَعْمَلٌ ﴿٢٧٥﴾﴾ [البقرة: ٢٧٥].

فما أباح الله عَزَّوَجَلَّ إلا وأبرأ منه الذمة، ومع الدليل يتضح السبيل، فلا اجتihad مخالف لنص. هذا وقد استمد الأصوليون من الآيات السابقة وغيرها مما يؤكد معناها، قواعد أصولية: <sup>(١)</sup>

أولها: الأصل في الأشياء الإباحة. وثانيها: الأصل براءة الذمة. وثالثها: الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت خلافه. ورابعها: "اليقين لا يزول بالشك"، وهي

(١) الزرقا، أحمد محمد. شرح القواعد الفقهية، تحرير: مصطفى أحمد الزرقا، دمشق: دار القلم، ط٢، (١٤٢٤هـ/٢٠٠١م)، ص ٧٩-١٢١، وانظر أيضاً:

- الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٦٦.

- خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٩٢.

- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٨٢٧.

مستمدة من حديث النبي ﷺ الصحيح عن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "إِذَا شَكَ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ فَلَمْ يَدْرِ كَمْ صَلَّى ثَلَاثًا أَمْ أَرْبَعًا؟ فَلْيَطْرَحِ الشَّكَّ، وَلْيَبْنِ عَلَى مَا اسْتَيْقَنَ، ثُمَّ يَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ يَسْلُمَ"،<sup>(١)</sup> وحديث النبي ﷺ عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "إِذَا وَجَدَ أَحَدُكُمْ فِي بَطْنِهِ شَيْئًا فَأَشْكَلَ عَلَيْهِ أَخْرَجَ شَيْئًا مِنْهُ أَمْ لَا؟ فَلَا يَخْرُجُ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا".<sup>(٢)</sup>

وبالتأمل يمكن رد هذه القاعدة إلى القاعدة الثالثة وهي بقاء الأصل على ما كان.

والذي أرجحه من تلك الأنواع ثلاثة أنواع:

- استصحاب الإباحة الأصلية.
- استصحاب البراءة الأصلية.
- استصحاب ما دل الشرع على ثبوته مثل الملك والزواج ونحوه.

#### ت- حجية الاستصحاب:<sup>(٣)</sup>

الجدل الأصولي حول حجية الاستصحاب قديماً -والمورث حديثاً- مصدره فقدان الدليل -أعني النص الصريح- ومقدار مساحة العقل في اعتباره وتفعيله، فالمذاهب التي عملت بالقياس والاستصلاح والاستحسان ضيقت من مساحة العمل بالاستصحاب، والمذاهب التي أبطلت العمل بهذه الأدلة وسعت من العمل بالاستصحاب ومع هذه

(١) الحديث سبق تخريجه صفحة (٣٩١) من هذا الكتاب.

(٢) القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الحيض، باب: الدليل على أن من يقن من الطهارة ثم شك في الحدث فله أن يصلي بطهارته تلك، ج ١، ص ٢٧٦، حديث رقم: (٣٦٢).

(٣) عبد الرحمن، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ١٦٦-١٦٨، وانظر أيضاً:

- الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٦٦-١٧٠.
- عثري الله، الاستصحاب وأثره في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٤٣-٦٣.
- الحسن، الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ٦٤-٦٥.
- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٨١.

المفارقة فإن مصدر حجية الاستصحاب عند الفريقين واحدة، وأنت حينما تستقري المؤلفات الأصولية قديماً وحديثاً تجد أن موقف العلماء من الاستصحاب لا يخرج عن:

- القول بأنه حجة مطلقاً في الإثبات والنفي، وبه قالت المالكية وأكثر الشافعية والحنابلة والظاهرية ومثلوا له بالمفقود الذي لا يزول ملكه ولا ينقض عقده، ولا يذهب إرثه ولا ينهي نكاحه وله الوصية والهبة إن مات مورثه أو موصيه؛ استصحاباً لوجوده.

- القول بأنه حجة في الدفع لا الإثبات، وبه قال أكثر الأحناف ومثلوا له بالمفقود أيضاً، يبقئ ملكه وكل ما كان له، لكن لا يثبت له حق في إرث أو هبة أو وصية ...

- إن الاستصحاب عمل المجتهد وحجته في النفي والإثبات لفقد الدليل المغير؛ إذ عدم العلم بالدليل ليس دليل العدم، وهو قول السرخسي في أصوله، ومثله الإمام عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار "موجب الوجود ليس موجب للبقاء."<sup>(١)</sup>

- القول بأنه ليس بحجة مطلقاً، وهو رأي بعض الأحناف، كما أورده السرخسي في أصوله، والنسفي في كشف الأسرار. وأبو الحسين البصري (المعتزلي) في المعتمد، وسبب ذلك فقدان الدليل؛ إذ هو في نظرهم حكم بلا دليل؛ أي دليل نصي، ويؤكد الإمام أبو زهرة أن العمل بالاستصحاب قائم على اعتبار الشرع وعمل العقل، أما الشرع فالاستقراء للأحكام الشرعية يؤكد، أما العقل فالبداهة توجبه.<sup>(٢)</sup>

---

(١) البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٨٠، وانظر أيضاً:

- عتري الله، الاستصحاب وأثره في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٥٧.

(٢) أبو زهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٢٦١.

رأي الحجوي في البراءة الأصلية ذكره في "الفكر السامي" الذي يؤكد مقالة الإمام أبي زهرة، وهو ما أكده الحفري وخلاف أنه لا اعتبار للاستصحاب إلا بالدليل، هذا وقد ذكر الدكتور سعيد مصيلحي عتري الله أن جميع أنواع الاستصحاب عليها خلاف، وهو ما لا نوافق عليه؛ لأن استصحاب الدليل في الإثبات والنفي غير استصحاب العقل في الإثبات والنفي؛ لأن مدار العقل على الظاهر، ومدار الشرع على الحقيقة وذات الأمر، وهذا هو منشأ الاختلاف في اعتبار الاستصحاب عند الأئمة، وتناول =

## ٢- الاستصحاب في التجديد الأصولي المعاصر:

الدراسات الأصولية المعاصرة حول الاستصحاب سواء أكانت دراسات أصولية عامة في تناولها للأدلة والمناهج والمصادر،<sup>(١)</sup> أو كانت خاصة في الأدلة المختلف فيها ومنها دليل الاستصحاب،<sup>(٢)</sup> أو كانت دراسات مستقلة بالاستصحاب دون غيره،<sup>(٣)</sup> ساهمت في بيان حقيقة هذه المنهجية العقلية والفطرية وموضعها من المصادر والأدلة

---

= السيوطي حديث السيدة عائشة رضي الله عنها في اختصام سعد بن أبي وقاص وعبد ابن زمعة في غلام، وحكمه رحمه الله بالاستصحاب ظاهراً وبالشرع وذات الأمر باطناً. انظر:

- الحنجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج ١، ص ١٤٦.

- الحضري، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٣٤٨.

- خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٩٢.

- عثري الله، الاستصحاب وأثره في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٤٠.

= السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الباهر في حكمه رحمه الله بالباطن والظاهر، تحقيق: عبد الله بن الصديق الغماري، القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٨٠م، ص ١١.

(١) أعني المؤلفات الأصولية العامة كـ: "أصول الفقه" للشيخ أبو زهرة والشيخ خلاف والشيخ الحضري والدكتور الزحيلي وغيرهم التي اعتمدتها في بحثنا، وكانت من مراجعه الأساسية.

(٢) ومنها: "الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين" للدكتور عبد الحميد أبو المكارم، والدكتور خليفة بابكر، والدكتور صلاح سلطان.

(٣) مثل دراسة: "الاستصحاب وأثره في الفقه الإسلامي" / سعيد مصيلحي عثري الله، وهذه المراجع كلها بحوث استقرائية اعتمدت على استقراء كتب الأصول القديمة وتقديم رؤية أصولية معاصرة للأدلة والمناهج ومنها الاستصحاب. وهناك دراستان لكنني لم أتمكن من الوصول إليها إلا عبر الشبكة العنكبوتية (الإنترنت):

الأولى: "الاستصحاب في الشريعة الإسلامية؛ المذاهب الثمانية" / محمود كوثراني، إشراف: محمد تقي الحكيم، بيروت: دار الصفوة، ط ١، ١٩٩٣م، ورغم أن مؤلفها إمامي إلا أنه تناول الاستصحاب في المذاهب السنية.

والثانية: "الاستصحاب حجتيه وأثره في الأحكام الفقهية؛ دراسة نظرية تأسيسية تطبيقية" / عوني أحمد محمد مصاروة، (أطروحة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، كلية الدراسات العليا، نابلس، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م).

الأصولية، حتى إننا يمكن تلخيص ما أنتجته تلك الدراسات إلى نقاط أبرزها:

- ما وصل إليه الإمام أبو زهرة: أن الاستصحاب ليس دليلاً فقهياً، ولا مصدراً للاستنباط، ولكنه إعمال للدليل قائم أو إقرار لأحكام ثابتة لم يحصل تغيير فيها.<sup>(١)</sup>
- أن القواعد الأصولية المستنبطة من الأدلة ليس مردها إلى الاستصحاب بوصفها دليلاً، بل هي تمثل في حقيقتها حجية العمل بالاستصحاب بوصفها منهجية نصية دعت إليها النصوص وليس مجرد العقل فقط.<sup>(٢)</sup>
- أن الاستصحاب في حقيقته لا يضيف حكماً جديداً ولا يُنشئ شيئاً معدوماً أو يلغي موجوداً، بل هو عمل بالدليل وهذا يؤكد كونه منهجية أصولية في التعامل مع النصوص وهو ما يؤكد الشيوخ خلاف والشيخ علي حسب الله وغيرهما.<sup>(٣)</sup>
- أنه يمكن العمل بالقواعد الأصولية الأربعة السابقة دون الحاجة إلى ذكر مصطلح الاستصحاب؛ لأن مستندها النص لا العقل، وإن كان للعقل فضل ففي الإدراك لا في الإنشاء.
- أن المساحة الواسعة في العفو وهي ما يمكن تسميتها "بمساحة الفراغ التشريعي" منحة من الله عز وجل، كي تسير حياة الناس ويستقيم نظامها، والموجه إلى ذلك دليل الشرع في الإباحة الأصلية بأدلتها، وقول النبي ﷺ: "وسكت عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان"،<sup>(٤)</sup> وما يرتبط بتلك المساحة من أحكام في عوائد

---

(١) أبو زهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٢٦٦، وانظر أيضاً:

- خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٩٣.

(٢) سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٨٣١.

(٣) حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٠٨، وانظر أيضاً:

- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٨٣١.

(٤) سبق تحريجه صفحة (١١٥ و ١٩٣) من هذا الكتاب.

الناس ووسائلهم تركها الله عَزَّوَجَلَّ رعاية وحماية من الضيق والخرج، وليس دليل العمل فيها مجرد الاستصحاب العقلي، بل هو العفو الإلهي وما اصطلاح على تسميته بالفراغ التشريعي.

- أن جميع الفقهاء قديماً وحديثاً عملوا بالاستصحاب وفرعوا عليه في فقههم سواء وسعوا في العمل أم ضيقوا.<sup>(١)</sup>

- أن الاستصحاب في حقيقته عمل الأصولي أو المجتهد مع النص استنباطاً وتنزيلاً، وهو أوسع المناهج في التعامل مع المستجدات الحديثة المتمثلة في التطور التكنولوجي والعمل والحضاري الكائن دون إفراط بالجمود، أو تفريط بالانفتاح دون قيد، وهو ما أكدته الدكتور عبد المجيد النجار ونقله عنه أحمد بوعود في فقه الواقع ضوابط وأصول<sup>(٢)</sup> وما نوافقهم عليه.

---

(١) بلتاجي، مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٨٩-٢٩٠.

(٢) عدّ الباحث أحمد بوعود الاستصحاب الضابط الخامس من ضوابط فقه الواقع وفهم الظواهر الاجتماعية والوسائل الحياتية المستحدثة في ضوء النصوص وما تحمل من مقاصد شرعية. في حين يقول عبد الحميد النجار: "إن الاجتهاد يمر بمرحلتين:

أ- قطع الصلة بين الواقع المستصحب ومنته الأصلي وتنظيفه مما عسي أن يكون قد علق به من أيديولوجية ظاهرة أو خفية.

ب- إدراج التراتيب والتنظييات بعد تنظيفها في سياق الشريعة لتحمل موضعاً جديداً ضمن المنظومة الشرعية." فهو يرى أن الاستصحاب أهم وسائل التعامل مع الواقع وتمهيداً وأيده في ذلك أحمد بوعود. انظر:

- بوعود، أحمد، فقه الواقع؛ ضوابط وأصول، سلسلة كتاب الأمة رقم (٧٥)، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، (١٤٢١هـ/ ١٩٩٥م)، ص ١٦٤-١٦٨.

- النجار، الحميد النجار. المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية؛ تنزيلاً على الواقع الراهن، العين: جامعة الإمارات العربية المتحدة، ١٩٩١م، ص ٧٢.

- جمعة، عدنان محمد. "الاستصحاب في الشريعة الإسلامية"، (أطروحة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، القاهرة، (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)، رقم: (٥٢٠)، مكتبة كلية الشريعة بطنطا).

## عاشراً: بعض الأدلة الاستثنائية

الاستثناس: <sup>(١)</sup> من الأئس: خلاف الوحشة، مصدر من أئسْتُ به: أئساً وأئساً، والأئس والاستثناس هو التَّأئس، والاطمئنان. ويقال: استأئستُ به وتَأئستُ به: إذا سكن إليه القلب ولم ينفر.

ويمكن أن نخلص إلى أن الاستثناس هو: اللجوء إلى ما يسكن إليه القلب وتذهب به وحشته، <sup>(٢)</sup> ومعنى الأدلة الاستثنائية؛ أي التي يستأنس بها الأصولي (المجتهد) لتقوية دليل ما ومعاضدته وموازرتة، مما يدل على أنها غير معتمدة بذاتها والله أعلم، وقد فصلت هذا الموضوع من خلال الحديث عن: الاستقراء، والإلهام والرؤى، والأخذ بأقل ما قيل. وسنقف بعون الله وتوفيقه مع تلك العناوين أمام التعريف اللغوي والاصطلاحي لكل دليل وموقف العلماء من حجيته والعمل به ومدى استقلالته في الاحتجاج.

### ١- الاستقراء:

#### أ- تعريف الاستقراء:

الاستقراء: لغة: مصدر استقرأ؛ أي طلب القراءة، واستقرأه: طلب إليه أن يقرأ، والاستقراء في المنطق: تتبع الجزئيات للوصول إلى نتيجة كلية. <sup>(٣)</sup> وقيل: تتبع الأمور وجعلها لمعرفة خواصها، <sup>(٤)</sup> وقيل: استقرأ الأشياء: تتبع أفرادها لمعرفة أحوالها، وخواصها، <sup>(٥)</sup> ولا يغيب عن النظر أن المعنى الاصطلاحي داخل في المعنى اللغوي

(١) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٣٤، وانظر أيضاً:

- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص ٣٠.

(٢) الكتاني. الأدلة الاستثنائية عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ١٨-٢٢.

(٣) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص ٧٥٠.

(٤) قلعة جي، وقنيبي، معجم لغة الفقهاء، مرجع سابق، ص ٤٤، وهو المعنى الاصطلاحي.

(٥) أبو جيب، القاموس الفقهي، مرجع سابق، ص ٢٩٧، وهو قريب من المعنى الاصطلاحي.

لشيوعه فيما وضع له اصطلاحاً، وعليه فالاستقراء اصطلاحاً: عبارة عن تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات،<sup>(١)</sup> وقيل: تصفح أمور جزئية، ليحكم بحكمها على مثلها،<sup>(٢)</sup> وقيل: إثبات الحكم في جزئي لثبوته في الكلي،<sup>(٣)</sup> وقيل: معناه تصفح جزئيات أمر كلي لإثبات حكمها له، أو هو الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئيات على ثبوته في الأمر الكلي لتلك الجزئيات،<sup>(٤)</sup> وهو نوعان: تام، وناقص.<sup>(٥)</sup>

الاستقراء التام: يكون بتصفح جميع الجزئيات ما عدا الصورة المتنازع عليها.

الاستقراء الناقص: يكون بتصفح أغلب الجزئيات، ما عدا صورة النزاع مع بعض الصور الأخرى.

ويستخدم الاستقراء التام في استخراج الكليات والقواعد مثل: كل إنسان ناطق.

أما الاستقراء الناقص فمثاله تتبع حالات الحيض للوصول إلى أكثره أو أقله، فنحكم بالاستقراء أن أقله يوم وأكثره عشرة.<sup>(٦)</sup>

ولكن ما موقف العلماء من الاستدلال بالاستقراء؟ هل يعدّ حجة بذاته أم أنه ليس حجة؟

(١) الغزالي، المستصفى في أصول الفقه، مرجع سابق، ج ١، ص ٥١.

(٢) ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، مرجع سابق، ج ١، ص ٨٨.

(٣) السبكيان، الإبهاج في شرح المنهاج، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٨٦، وانظر أيضاً:

- إحميدان، المعجم الجامع للتعريفات الأصولية، مرجع سابق، ص ١٩.

(٤) الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢١٣.

(٥) المرجع السابق، الموضع نفسه، وانظر أيضاً:

- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٨٤٩.

(٦) زهير. محمد أبو النور. أصول الفقه، (وهو شرح لكتاب منهاج الوصول إلى علم الأصول للإمام البيضاوي)، القاهرة: دار الطباعة المحمدية، (د. ت.)، ج ٣، ص ١٨٢.



## ب- موقف العلماء من حجية الاستقراء:<sup>(١)</sup>

ذكر الدكتور وهبة الزحيلي في أصوله: أن الاستقراء حجة عند الشافعية والمالكية والحنابلة، وهو ما ذكره الدكتور أبو النور زهير في شرحه للمنهاج حيث قال: إن الجمهور ومنهم البيضاوي يرون أن الاستقراء حجة ودليل شرعي يفيد الظن.<sup>(٢)</sup>

وقد رد الدكتور صلاح سلطان على ما ذهب إليه الدكتور أبو النور زهير رَجْعاً لَللَّه قائلًا: "ولا أجد أحداً سوى بعض فقهاء الشافعية يقول بحجية الاستقراء، ومع هذا يدعي أن هذا قول الجمهور، وهذا ادعاء غير مقبول أمام وضوح أدلة العلماء وليس من بينها الاستقراء بوصفه دليلاً شرعياً مستقلاً".<sup>(٣)</sup>

وأرى الجهة منفكة بين ما يراه جمهور الشافعية والمالكية والحنابلة في أن الاستقراء حجة وما يراه الأحناف من عدم حجيته، ويؤيده الدكتور سلطان. فالمراد من حجيته عند الجمهور واعتماده وسيلة من وسائل الوصول إلى الحكم دون التسليم باستقلالته، كيف وهو؛ -أي الاستقراء- محتاج إلى الدليل باتفاق. وربما فهم من

---

(١) الدراسات الأصولية المعاصرة التي تناولت الاستقراء:

- "أصول الفقه" / محمد أبو النور زهير.

- "أصول الفقه الإسلامي" / وهبة الزحيلي.

- "الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار" / صلاح سلطان.

- "المصادر العقلية المختلف فيها عند الأصوليين لاستنباط الأحكام الفقهية" / حسن سالم الدوسي.

- "مشكلة الاستقراء والعلية بين المسلمين والغربيين؛ دراسة مقارنة" / محمد علي الجندي.

- "منهج النقد الأصولي عند الإمام الشاطبي" / الحسان شهيد.

والدراسة الأولى -أصول الفقه لمحمد أبو النور زهير- نظرت إلى الاستقراء بوصفه دليلاً، أما دراسة الدكتور وهبة الزحيلي فعُدته دليلاً مختلفاً فيه، ودراسة الدكتور صلاح سلطان اعتبرته وسيلة منهجية في الاستنباط. وهو ما أميل إليه.

(٢) الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢١٣، وانظر أيضاً:

- زهير، أصول الفقه، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٨٣.

(٣) سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٨٥٠.

قولهم أنه حجة؛ أي بوصفه دليلاً مستقلاً.

هذا وقد استدل القائلون بحجية الاستقراء بما يلي: <sup>(١)</sup>

- إن تتبع أغلب الجزئيات مع تماثلها في الأحكام يوجد ظناً غالباً عند المجتهد بأن حكم باقي الجزئيات كذلك؛ لأن النادر يلحق بالكثير الغالب، والعمل بالظن واجب فيكون الاستقراء حجة.

- إن رسول الله ﷺ يقول: "نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر"، <sup>(٢)</sup> ويرى الإسنوي والشيخ أبو النور زهير أن العمل بالظاهر المقصود به الظن، وأن حكم ما لم يستقرأ كحكم الذي استقرئ أما الأحناف فقد استدلوا لرأيهم في عدم حجية الاستقراء بما يلي:

- أنه -أي الاستقراء- لا يدل على حكم الله تعالى عز وجل لعدم ورود الشرع.
- أنه يجوز أن يختلف الجزئي الذي لم يُستقرأ عن الجزئيات التي استقرئت، فالحكم على الباقي بحكم الاستقراء باطل.

---

(١) السبكيان، الإبهاج في شرح المنهاج، مرجع سابق، ج ٣، ١٨٦-١٨٧، وانظر أيضاً:

- الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٨٠.

- زهير، أصول الفقه، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٨٣.

- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٨٥٠.

واعتمد الشافعية الاستقراء دليلاً في عدم وجوب صلاة الوتر لأنه ﷺ -بالاستقراء- لم يُصلِّ فرضاً على راحلته، لكن عرف عنه ﷺ أنه صلّى الوتر على الراحلة.

(٢) الحديث موضوع، قال عنه الشوكاني: "وهو وإن لم يثبت من وجه معتبر فله شواهد متفق على صحتها". انظر:

- الشوكاني، محمد بن علي. الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق: عبد الرحمن المعلمي البهاني، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٧م، كتاب: القضاء، حديث رقم (٢)، ص ٢٠٠.

- الشوكاني، نيل الأوطار شرح متن الأخبار، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٦٩.

- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٨٥٠.

والراجع: أن الاستقراء وسيلة عقلية للوصول إلى الحكم أو القاعدة الشرعية فقهية أو أصولية، وليس بدليل شرعي مستقل؛ لأن هناك فارقاً كبيراً بين استقراء نصوص الشريعة للوصول إلى قاعدة كلية شرعية، واستقراء أحوال الناس للوصول إلى حكم كلي - كما يحدث في الاستبانات في دوائر البحوث وفي الجرائد والمجلات الآن - يطبق على غالب الأفراد، كأقل الحيض أو أكثره فالحكم هنا ظني أغلبي، في حين أن الاستقراء الشرعي يقيني يكتسب الحجية، فاستقراء نصوص الشريعة دليله النص، واستقراء أحوال الناس دليله الظن، فأنت عندما تستقري النصوص الشرعية، لتصل إلى قاعدة: "إن الشارع متشوف للحرية"،<sup>(١)</sup> غير أن قيامك بسؤال أمة من الناس عن أحوالهم ومقدار الحرية المعطاة لهم. لنقول في النهاية: إن الناس أحرار، أو كل الناس أحرار، كما أن الأحكام الشرعية والقواعد الكلية الناتجة عن الاستقراء المجتمعي متغيرة من مكان لآخر، ومع ذلك فمهما كان الحكم الناتج عن الاستقراء عقلي أو شرعي، فهو يبادته الأصلية وليس بذات الاستقراء؛ أي أن الاستقراء آتته ووسيلته وليس أصل مادته.

وخلاصة القول: إذا كان الشافعية والمالكية والحنابلة يعدّون الاستقراء حجة "بمعنى كونه وسيلة للأحكام كما أفهم من استخدامهم له في القواعد والكليات"، ولم يعدّه الأحناف حجة وردوه إلى القياس، وعدّه الدكتور وهبة الزحيلي من الأدلة المختلف فيها، فإني أصل إلى أنه وسيلة ومنهجية من مناهج الاستنباط، وليس دليلاً شرعياً مستقلاً وهو ما رجحه الدكتور صلاح سلطان في دراسته عن الاستقراء، وأرى كذلك أن الاستقراء وسيلة من وسائل تحديد أصول الفقه بعيداً عن الاختلاف في دلالاته المستقلة في الأحكام من عدمها، فقد استخدمه الشاطبي قديماً في استجلاء مقاصد الشريعة، وتعديل منهج أصول الفقه ومساره الذي وقف عند حدود الجزئيات، والتعريفات، واللغويات.

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٨٠-٢٨١.

## ٢- في الإلهام والرؤى: (١)

اهتم العلماء قديماً وحديثاً بالإلهام والرؤى، لما له من خطورة فيما يحمل من دعاوى وأحكام وبالأخص من الصوفية، إذ عدّوه مصدراً لبيان الأحكام، على نحو لم يسبقهم إليه أحد، وليس لهم من الشرع الحنيف فيه سند، وكما اهتم المتصوفة بالإلهام والرؤى، اهتم به المتخصصون من الفلاسفة وعلماء العقيدة وهم المتكلمون، لاتصاله بطرق المعرفة بحقائق الدين الكبرى من السمعيات والغيبيات، وطرق تحصيلها، كما اهتم الأصوليون بمبحث الإلهام والرؤى؛ لأنه يتعلق بتحديد مصادر المعرفة للأحكام الشرعية كما يدعي أصحاب الكشف وأهل الحقيقة.

وحدثنا هنا عن موقف الأصوليين حديثاً من مصدرية الإلهام والرؤى للأحكام، لكن قبل ذلك نقف أمام المصطلح لغة واصطلاحاً:

### أ- تعريف الإلهام والرؤى:

الإلهام: لغة: التلقين والإلقاء، يقال: ألهمه الله خيراً: لقنه إياه، (٢) وفي الحديث: "اللهم إني أسألك رحمة من عندك تلهمني بها رشدي". (٣)

---

(١) الدراسات الأصولية التي ناقشت الإلهام والرؤى من الناحية الأصولية هي:

- "موقف الإسلام من الإلهام والكشف والرؤى ومن التائم والكهانة والرقى" / يوسف القرضاوي.

- "تيسير الفقه للمسلم المعاصر في ضوء القرآن والسنة" / يوسف القرضاوي.

- "الإلهام ودلالته على الأحكام؛ دراسة أصولية" / عبد الفتاح أحمد قطب الدخيسي.

- "مدى حجية الرقيا عند الأصوليين" / علي جمعة محمد.

- "كشف اللثام عن موقف الأصوليين من حجية الإلهام" / محمد محمد أبو سالم.

- "الأدلة الاستثنائية عند الأصوليين" / أبو قدامة أشرف بن محمود الكتاني.

- "الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار" / صلاح الدين سلطان.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ١٢ / ٣٤٦.

(٣) حديث ضعيف رواه الترمذي، وقال عقبه: "هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث ابن أبي ليلى من هذا الوجه." انظر:

- الترمذي، الجامع الكبير «سنن الترمذي»، مرجع سابق، ج ٥، ص ٣٥٧، حديث رقم: (٣٤١٩).

والإلهام: ما يلقي في الروح بطريق الفيض،<sup>(١)</sup> ويختص بها من جهة الله ﷻ والملا الأعلى.<sup>(٢)</sup>

والإلهام: أن يلقي الله ﷻ في النفس أمراً يبعثه على الفعل أو الترك. وهو نوع من الوحي يخص الله به من يشاء من عباده.<sup>(٣)</sup>

والإلهام: إيقاع شيء في القلب يطمئن له الصدر، يخص الله ﷻ به بعض أصفيائه. والإلهام: ما يلقي في القلب من معان وأفكار.<sup>(٤)</sup>

والإلهام اصطلاحاً: نور يلقيه الله ﷻ في قلب عبده المؤمن يطمئن به، يدعو للعمل به، من غير استدلال ولا نظر في حجة.<sup>(٥)</sup>

أما الرؤى: لغة: جمع رؤية، ورؤيا: مادة رأي، الرؤية تخص العين يقال: رأيته بعيني. والرؤيا تخص المنام، يقال: رأيته في المنام رؤيا. فالرؤيا بوزن فُعلُن: ما يراه الشخص في منامه. والرؤية: إبصار هلال رمضان لأول ليلة منه، وفي الحديث: "صوموا لرؤيته"،<sup>(٦)</sup> وهو المعنى العرفي عندنا الآن.

الرؤى اصطلاحاً: عند الفقهاء: ما يخلقه الله ﷻ من اعتقاد في قلب النائم وهي الرؤيا الصالحة.<sup>(٧)</sup>

---

(١) الرازي، مختار الصحاح، مرجع سابق، ص ٦٠٧.

(٢) الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص ٢٨.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة: (لهم).

(٤) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص ٨٧٦، مادة: (لَهم).

(٥) هذا التعريف اختاره أبو قدامة الكتاني في دراسته عن الأدلة الاستثنائية بعد عرضه لتعريفات الأصوليين قديماً. انظر:

- الكتاني. الأدلة الاستثنائية عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ٩٨.

(٦) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤٧٢، وانظر أيضاً:

- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص ٣٣٢.

- أبو جيب، القاموس الفقهي، مرجع سابق، ص ١٤٠-١٤١.

(٧) أبو جيب، القاموس الفقهي، مرجع سابق، ص ١٤٠-١٤١.

وقيل: بواسطة وسوسة الشيطان؛ أي ما يجعل من اعتقاد في قلب النائم من أهويل الشيطان؛ ليحزن ابن آدم، وقيل: ما يهيم الرائي في اليقظة، وقيل: ما يعتاده الرائي في اليقظة كمن اعتاد لعب النرد مثلاً، فرأى في المنام أنه يلعبه.<sup>(١)</sup> وقيل: أضغاث، وهي ما لا تدل على معنى، بل هي مجرد تخيلات لا مغزى لها عند الأصوليين: قال ابن القيم: الرؤيا على ثلاثة أنواع: رؤيا من الله، ورؤيا من الشيطان، ورؤيا من حديث النفس. والرؤيا الصحيحة أقسام: منها: إلهام يلقيه الله ﷻ في قلب العبد، وهو كلام يكلم به الرب عبده في المنام، ومنها: مثل يضربه ملك الرؤيا الموكل بها، ومنها: التقاء روح النائم بأرواح الموتى من أهله وأقاربه وأصحابه وغيرهم.<sup>(٢)</sup>

ومحل النزاع في الإلهام والرؤى ما كان من الله ﷻ بأمر مباح تأنس النفس إليه، هل يعدّ حجة شرعية؟ وهل الأمة بعد نبيها ﷺ بحاجة إلى مثل هذه الرؤى والإلهامات من المحدثين والملمهين للدلالة والحجية على عمل شرعي؟ هذا ما فصله العلماء قديماً وحديثاً وبينوا موقفهم منه، وهو ما نتناوله بعون الله ﷻ في السطور القادمة.

(١) فصل علي جمعة في الحديث عن الرؤيا وتفسيرات الفلاسفة والمتصوفة والفقهاء وحديثهم عن النوم بوصفه عارضاً من عوارض الأهلية وما يتعلق به. هذا وقد عرض القرآن الكريم لقضية الرؤيا في قصة الخليل إبراهيم مع ابنه الذبيح إسماعيل ﷺ، وفي قصة يوسف ﷺ في أكثر من موضع، وتعرضت السنة لها بشكل أوسع حتى عقد الإمام البخاري في جامعه كتاباً خاصاً سماه: "كتاب التفسير"، أورد فيه تسعة وتسعين حديثاً مرفوعاً، ووافقه الإمام مسلم في تخريجها إلا بضعة أحاديث، كما أورد فيه عشرة آثار عن الصحابة والتابعين. كما فصل الموضوع القرطابي في حديثه عن "رفض دعاوى حجية الرؤيا في الأحكام". انظر:

- محمد، علي جمعة. مدنى حجية الرؤيا عند الأصوليين، القاهرة: دار الرسالة، ط١، (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)، ١٢-٢٨.

- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مرجع سابق، مرجع سابق، ج١٢، ص٤٤٦ وما بعدها.

- القرطابي، تيسير الفقه للمسلم المعاصر في ضوء القرآن والسنة، مرجع سابق، ص١٥٤-١٧٠.

(٢) ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي. الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء، تحقيق: محمد إسكندر يلدا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، (١٤٢٠هـ/١٩٨٢م)، ص٢٩.

## ب- موقف العلماء من مصدرية الإلهام والرؤى للأحكام؟

تناول السادة العلماء الأصوليون حديثاً الموضوع كشفاً لما كتب قديماً، وعلاجاً لما شاع قديماً وحديثاً من غلاة المتصوفة من اعتبار الإلهامات والرؤى مصدراً للحقيقة في مقابل الشريعة.

ويتلخص موقف العلماء قديماً وحديثاً في واحد من ثلاثة:<sup>(١)</sup>

### - موقف النفاة الرافضين مطلقاً للإلهام والرؤى بوصفها مصدراً وحجة شرعية:

وهم بعض الأحناف، وبعض الشافعية، وابن حزم الظاهري، واستدلوا بنصوص من الكتاب ومن السنة ومن المعقول، وكلها تدخل تحت الاحتجاج على محل النزاع بالتأويل ومنها: قوله ﷺ: ﴿فَأَمْتَرُوا بِتَأْوِيلِ الْأَنْبِيِّينَ﴾ [الحشر: ٢]، وغيرها من الآيات الدالة على النظر والاعتبار، وليس منها الرجوع إلى القلب وما يلقي فيه من إلهام أو غيره.

- عموم الآيات الدالة على اتباع الرسول كقوله ﷺ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وقوله ﷺ: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَفْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنُتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنُخْزَفَ﴾ [طه: ١٣٤]، فالآيات تدل على أهمية اتباع الرسول ولم يكن اتباع ما يلقي في القلوب من

---

(١) الفرصاوي، يوسف. موقف الإسلام من الإلهام والكشف والرؤى ومن التهايم والكهانة والرقى، القاهرة: مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤٢٧هـ/ ١٩٩٦م)، ص ٢١-٢٥، وانظر أيضاً:

- الدخيسي، عبد الفتاح أحمد قطب. الإلهام ودلالته على الأحكام: دراسة أصولية، طنطا: مكتبة ومطبعة التركي، ط ١، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠١م)، ص ٢٠٦-٢٠٧.

- أبو سالم، محمد محمد. كشف اللثام عن موقف الأصوليين من حجية الإلهام، طنطا: مكتبة ومطبعة التركي، ط ١، ٢٠٠٤م، ٩٥-٩٦.

- الكتاني. الأدلة الاستثنائية عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ٢٠٧-٢١١.

- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٨٠٨-٨٦٦.

- محمد، مدنى حجية الرؤيا عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ٦٥-١٠٨.

إلهام أو غيره سبباً في نفي العذاب أو الهلاك.

- عموم الآيات الدالة على وجوب اتباع البراهين ومنها قوله عز وجل: ﴿قُلْ هَكَأُو  
يُزَيِّنُكُمْ لِنِ مُؤْتَاكُمْ إِنْ كُنْتُمْ حَادِثِينَ﴾ ﴿١١١﴾ [البقرة: ١١١].

ومن السُّنة: حديث معاذ المشهور: "بما تقضي..." عندما أرسل إلى اليمن، ولم  
يكن للإلهام أو غيره ذكر، وإنما أقره بالنظر والاستدلال.

ومن المعقول: أنه لا عصمة لأحد بعد النبي ﷺ، وأن إثبات الأحكام بشيء من  
الإلهام أو الرؤى أو المكاشفة أو غير ذلك، لأدنى هذا إلى نقض الأحكام، هذا إلى  
جانب أن أحداً من سلف الأمة الصالح أو علمائها يعمل بالإلهام أو الرؤى في إثبات  
حكم أو غيره من الأوامر والنواهي، وأن الوقائع التي ثبتت لأبي بكر الصديق رضي الله عنه  
أو عمر الفاروق رضي الله عنه لم تثبت بها حكم، وأخيراً فإن كمال الدين وتمامه ينفي إثبات  
شيء من الأحكام بإلهام أو رؤى أو غير ذلك.

- موقف المثبتين القائلين بالحجية مطلقاً:

وهم المتصوفة، واستندوا إلى أدلة؛ منها:

- من الكتاب قوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ  
عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ ﴿٢٩﴾ [الأنفال: ٢٩]. وقوله  
عز وجل: ﴿لَمَّا بَلَغَ لِمْلُحُنَّ فُلُوكُم مِّنْ يَّمْرِؤَيْكُمْ أَوْ فَارِقُوكُم مِّنْ يَّمْرِؤَيْكُمْ وَأَشْهَدُوا بِأَنَّهُمْ  
وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَارْتَبِعُوا صُرُوفَكُمْ فَالَّذِينَ لَمْ يَفْعَلُوا مِنْ ذَلِكَ  
لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ ﴿٢٠٠﴾ [الطلاق: ٢٠٠]. وقوله عز وجل: ﴿... وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَيُعِلمْكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ  
يَعْلَمُ مَقْعَدُ الْعَرْشِ عَالِمٌ﴾ ﴿٢٨٢﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وغير ذلك من آيات. <sup>(١)</sup>

ب- من السُّنة المشرفة: حديث أبا سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال ﷺ: "اتقوا

(١) الكتاني. الأدلة الاستنباطية عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ١٥٢-١٥٥.



فراصة المؤمن...<sup>(١)</sup> وحديث وابصة عن معبد في البر والإثم: "الإثم ما حاك في صدرك، وإن أفتاك الناس وأفتوك،"<sup>(٢)</sup> وحديث أبي هريرة رضي الله عنه: "إنه فيمن قبلكم محدثون، وإن يكن من أمتي فعمرو..."<sup>(٣)</sup> وغير ذلك من أحاديث.<sup>(٤)</sup>

ت- كما استندوا إلى الإجماع والمعقول وبعض الآثار كقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "يا سارية الجبل."<sup>(٥)</sup> وغير ذلك من بعض المشاهدات والوقائع التي

(١) رواه الترمذي بسند ضعيف، وقال عقبه: "هذا حديث غريب، إنما نعرفه من هذا الوجه." انظر:

- الترمذي، الجامع الكبير «سنن الترمذي»، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٤٩، حديث رقم: (٣١٢٧).

- الكتاني، الأدلة الاستثنائية عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ١٥٢-١٥٥.

(٢) الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ج ٢٩، ص ٥٣٣، حديث رقم (١٨٠٠٦).

(٣) رواه البخاري ومسلم. انظر:

- البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: فضائل الصحابة، باب: مناقب عمر بن الخطاب أبي حفص القرشي العدوي رضي الله عنه، ج ٣، ص ١٣٤٩، حديث رقم: (٣٤٨٦).

- القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: فضائل الصحابة، باب: فضائل عمر، ج ٤، ص ١٨٦٤، حديث رقم: ١٤٠١.

(٤) قال الكتاني: من هذه الردود -أي بعد رده على تلك الأدلة- تبين أن القول بعدم حجية الإلهام والرؤى مطلقاً قول مرجوح، للرد على أكثر استدلالاتهم، ولوجود أدلة كثيرة تدل على صحة الإلهام، ورجح صلاح سلطان ذلك الرأي، أما القرطابوي فمع موافقته لهذا الفرق إلا أنه ينص على أن إنكار أصل الإلهام لا يجوز. انظر:

- الكتاني، الأدلة الاستثنائية عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ١٥٨-١٦١.

- ابن حزم الأندلسي، الأحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٠، وانظر أيضاً:

- الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج ٦، ص ١٠٣ وما بعدها.

- الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ص ٤١٤.

- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٨٦٢-٨٦٤.

- القرطابوي، موقف الإسلام من الإلهام والكشف والرؤى ومن التائم والكهانة والرقي، مرجع سابق، ص ٢١-٢٥.

(٥) الحادثة ذكرها ابن حجر في "الإصابة في تمييز الصحابة"، وهي مشهورة في كتب السير عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وليان حجم ذلك الفريق من الإجماع والمشاهدات. انظر:

- الكتاني، الأدلة الاستثنائية عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ١٦٠-١٦٤.

- ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، مرجع سابق، ج ٤، ص ٩٨.

إن صحت في بيان الحال واستقامته لا تصلح بوصفه دليلاً شرعياً للأحكام.<sup>(١)</sup>

هذا وقد رد أصحاب الفريق الأول تلك الأدلة وفندوها على نحو ما يؤكد أنها لا تسلم في بيان حجية الإلهام أو الرؤى في إثبات أحكام شرعية، وقد ذكرها الباحث أبو قدامة كما تناولها العالمان الجليلان القرضاوي، الدكتور علي جمعة بالاستقراء والتفنيد في دراستيهما السابقتين.<sup>(٢)</sup>

– موقف المتوسطين المعتدلين، وهم جمهور العلماء:<sup>(٣)</sup>

وهم الذين لم ينكروا الإلهام كلية، لكن وضعوا له ضوابط تجعله نوعاً من أنواع المعرفة القلبية الروحية، التي تضبط صاحبها ما لم تصطدم بأمر مشروع، أو تحرم قاعدة شرعية، وما دامت في دائرة المباح، وحال صاحبها من الإيمان والتقوى يدل عليها وعلى صحتها دون شك، وهو ما أكدته الأئمة ومنهم ابن تيمية وابن القيم والشاطبي،<sup>(٤)</sup> أما أدلة جمهور العلماء فمنها من الكتاب والسنة والمعقول والآثار أيضاً: فمن الكتاب<sup>(٥)</sup> قوله عز وجل: ﴿وَأَقَمَنَّ اللَّهُ

---

(١) الكتاني، الأدلة الاستثنائية عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ١٦٣-١٦٤، ومناقشة تلك الأدلة ص ١٦٤-١٨٤.

(٢) القرضاوي، موقف الإسلام من الإلهام والكشف والرؤى ومن التائم والكهانة والرقى، مرجع سابق، ص ٢١-٢٥، وانظر أيضاً:

– محمد، مدى حجية الرؤيا عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ٦٥-٨٥.

(٣) القرضاوي، تيسير الفقه للمسلم المعاصر في ضوء القرآن والسنة، مرجع سابق، ص ١٢٥-١٧٠، وفيه تفصيل لرأي الربانيين المحققين من علماء السنة. وتوجيه الأدلة التي اعتمدها الفريق الثاني على نحو يجعلها في حدود دائرة الملهم وفي إطار المباح وعدم الاستقلال بالحجية، وانظر أيضاً:

– الكتاني، الأدلة الاستثنائية عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ١٨٤-٢١١.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤٢-٤٧ وج ١٣، ص ٦٩-٢٤٥، وانظر أيضاً:

– ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي بيروت: دار الكتاب العربي، ط ٢، ١٤٠٤ هـ، ج ١، ص ١٢٩-١٣١.

– الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٦٦-٢٦٨.

(٥) الكتاني، الأدلة الاستثنائية عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ١٨٥-١٨٨.



للطاعات نور كحديث أبي مالك الأشعري: "الصلاة نور والصدقة برهان والصبر ضياء"،<sup>(١)</sup> وحديث أبي هريرة: "... ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به..."<sup>(٢)</sup>... إلخ تلك الأحاديث،<sup>(٣)</sup> وانظر المزيد من الأدلة العقلية والآثار النقلية عن الصحابة والتابعين ذكرها الأستاذ أبو قدامة الكناني في دراسته عن الأدلة الاستثنائية وتوجيهها نحو الاستثناس لصاحبها وليس للاحتجاج بوصفه دليلاً شرعياً.<sup>(٤)</sup>

وبعد هذا العرض لما استند إليه كل فريق من أدلة فإني أرجح التوسط والاعتدال في حجية الروى والإلهام، فلا إنكار له مطلقاً؛ لأنه ثابت في حق الأنبياء والأولياء مع الفارق في المنزلة والمكانة والتأسيس في الديانة؛ إذ ما يراه الرسول ﷺ قد يكون تشريعاً، أما ما يراه الولي إنما هو مُبَشِّر أو مُنْبه لتثبيت الإيمان وتقوية العزائم.

(١) رواه مسلم في صحيحه، والترمذي في جامعه وقال: هذا حديث صحيح. انظر:

- القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الطهارة، باب: فضل الوضوء، ج ١، ص ٢٠٣، حديث رقم: (٢٢٣).

- الترمذي، الجامع الكبير «سنن الترمذي»، مرجع سابق، ج ٥، ص ٤١٩، حديث رقم: (٣٥١٧).

(٢) البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: الترغيب في النكاح، ج ٥، ص ٢٣٨٤، حديث رقم: (٦١٣٧).

(٣) الكناني، الأدلة الاستثنائية عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ١٨٨-١٩٥.

لمزيد من الأحاديث الشريفة المؤكدة لثمرة الطاعة والعبادة، الذي قد يكون من بين ثمارها ما يقذفه الله تعالى في قلب العبد من نور وإيمان وإلهام وإرشاد، ويعين المؤمن على أمره، وانظر تعليق ابن تيمية على حديث عمر السابق، حيث يرى أن الأمة لم يوجهها الله تعالى إلى الملهم أو المحدث ولا صاحب كشف أو منام لكيال دينها واستغنائها لا لنقصها، والحديث ليس فيه أي دليل على أن المحدث أو الملهم يعمل بحديث قلبه في مقابلة الشرع. انظر:

- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٨، ص ٣٣٩ وج ١١، ص ٦١-٦٢.

- ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٩-٤٠.

(٤) الكناني، الأدلة الاستثنائية عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ١٩٥-٢٠٠.

ومع ذلك فإن ما يراه المؤمن أو يُرى له وما يلهمه من إلهام لا يعتد به في مصدرية الأحكام، إنما قد يحمل على سبيل الاستئناس ما دامت في دائرة المباح، ولم يُحرّم قاعدة شرعية وفي نفس الملهم؛ أي لا يلزم أحد باعتقادها، ولا عصمة بعد رسول الله ﷺ، ناهيك عن أن الدين قد اكتمل في حياته ﷺ وأتم الله ﷻ النعمة وختم الرسالات برسائله ﷺ وحفظ كتابه ووحيه، وقيد الأئمة لحفظ سنته ﷺ، ووضع الضوابط التي يعمل بها في الفهم والإدراك والاستنباط دون شطط أو إفراط.

والخلاصة أن: الإلهام أو الرؤى ليسا حجة، ولا يعدّان دليلاً شرعياً، وسيظلان في نطاق المبشرات المرجحات لعمل الملهم أو الرائي دون غيره بضوابط منها:

- أن يكون قلب الملهم طاهراً معموراً بالتقوى.
- أن يكون الملهم غير متبع لما يسخط الله ﷻ.
- أن لا يجد الملهم دليلاً معتبراً في المسألة معارضاً لما يلهمه.
- أن ينشرح صدر الملهم لما يراه أو يلهمه.
- هذا إلى جانب ثلاثة ضوابط في الإلهام أو الرؤى نفسها:
- أن يكون الإلهام (الرؤيا) موافقاً (موافقة) للكتاب والسنة.
- أن يكون الإلهام (الرؤيا) جارياً (جارية) حسب المصلحة المرعية والمقاصد الشرعية.
- أن يكون الإلهام وارداً في أمر مشروع. <sup>(١)</sup> والله ﷻ أعلم.

(١) المرجع السابق، ص ٢١-١٣١ ومراجعته، وانظر أيضاً:

- الدخيسي، الإلهام ودلالته على الأحكام؛ دراسة أصولية، مرجع سابق، ص ٢٠٩-٢١٤.  
- أبو سالم، كشف اللثام عن موقف الأصوليين من حجية الإلهام، مرجع سابق، ص ٩٥-٩٦.

### ٣- الأخذ بأقل ما قيل: (١)

العمل بأقل ما قيل عدّه بعض الأصوليين دليلاً من أدلة الشافعية، وعدّه بعضهم دليلاً مستقلاً يعتمد عليه، وعدّه بعضهم الآخر دليلاً استثنائياً، فما دلالة الأخذ بأقل ما قيل؟ وما موقف الأصوليين منه؟

#### أ- تعريف الأخذ بأقل ما قيل:

أقل ما قيل: لغة: من قلَّ الشيء يقلُّ قِلَّةً: بكسر القاف وتشديد اللام صفة للشيء القليل والندرة، ومنه قولهم: على قلة من الرسل، أي: على ندرة. (٢) وأقلُّ الشيء: جعله قليلاً، صادفه قليلاً. واستقله: رآه قليلاً، وقلله في عينيه؛ أي أراه إياه قليلاً، وجعله قليلاً (٣) أو حمّله ورفعاه ومنه قوله عزّ وجلّ: ﴿... حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا...﴾ [الأعراف: ٥٧]. وأقل فلان: افتقر، وأتي بقليل. وقلّ ماله: صار مقلّاً؛ أي فقيراً بعد الإكثار. (٤)

(١) من الدراسات الأصولية المعاصرة التي تناولت هذا المبحث:

- "أصول الفقه الإسلامي" / وهبه الزحيلي.

- "أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي" / مصطفى ديب البغا.

- "الأدلة الاستثنائية عند الأصوليين" / أبو قدامة أشرف بن محمود الكتاني.

- "الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار" / صلاح الدين سلطان.

وكان قد تناوله الزحيلي والبغا بوصفه دليلاً مختلفاً فيه، ولم يعدّه سلطان دليلاً ولا حجة ولا يصح بناء عليه، أما الكتاني فتناوله بوصفه دليلاً استثنائياً. وسوف نقف عند ما قالوه في ذلك إن شاء الله تعالى.

(٢) قلعة جي، وقنيبي، معجم لغة الفقهاء، مرجع سابق، ص ٣٣٧، وانظر أيضاً:

- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج ٥، ص ٣.

- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص ٧٨٥.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ١١، ص ٢٨٧، وانظر أيضاً:

- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص ٧٨٥. ومنه قوله تعالى في التنزيل: "وَيُقَلِّلكم في أعينهم".

(٤) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ١١، ص ٢٨٧-٢٨٨، وانظر أيضاً:

- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، وقانا الله تعالى من القلة والذلة. آمين.

واصطلاحاً: أن يختلف المختلفون في مقدار (مُقَدَّر) بالاجتهاد على أقاويل، فيؤخذ بأقلها عند إعواز الدليل.<sup>(١)</sup>

أو هو: أن يختلف العلماء في إيجاب الشيء، فأوجب بعضهم قدرأ ما، وأوجب سائرهم أكثر منه، وكان ما أوجبه أقلهم إيجاباً مجمعاً عليه، وما زاد عليه مختلفاً فيه.<sup>(٢)</sup>

أو هو: عبارة عن الأخذ بالمحقق وطرح المشكوك فيه، فيما أصله البراءة، والأخذ بما نخرج عن العهدة ييقين فيما أصله اشتغال الذمة.<sup>(٣)</sup>

أو هو: أن يرد نص بإيجاب عمل، فبأقل ما يقع عليه اسم فاعل لما أمر به، يسقط عنه القرض،<sup>(٤)</sup> ومن تلك التعريفات الاصطلاحية تتضح لنا رؤية الأخذ (العمل) بأقل ما قيل بوصفه ميلاً وترجيحاً إلى ما يشبه الإجماع على ما به تبرأ الذمة عند فقد الدليل المرجح لقول على آخر. فهو ترجيح يعتمد على مجمع عليه واستصحاب براءة الذمة من الزيادة، ولهذا عرفه الأستاذ الباحث أبو قدامة الكتاني قائلًا: ويمكن تعريف أقل ما قيل -أيضاً- بقولنا: بأن يختلف العلماء في مسألة على أقوال من غير دليل يرجح أحدها فيؤخذ بأقلها، تمسكاً بالإجماع الضمني عليه، والبراءة الأصلية في عدم الزيادة.<sup>(٥)</sup>

لذا فإنني أرى العمل بأقل ما قيل لا يختلف عن العمل بالأخف،<sup>(٦)</sup> أو عن العمل

---

(١) السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد الشافعي. قواطع الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله المحكمي وعلي المحكمي، الرياض: مكتبة التوبة، ط١، (١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، ج٣، ص٣٩٤.

(٢) الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢، (١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، ج٢، ص٧٠٥.

(٣) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج٦، ص٢٧.

(٤) ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج٥، ص٥٠.

(٥) الكتاني، الأدلة الاستثنائية عند الأصوليين، مرجع سابق، ص٣٠.

(٦) البنا، مصطفى ديب. أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، دمشق: دار القلم، ط٢، (١٤١٣هـ/١٩٣٣م)، ص٦٣٥، وانظر أيضاً:

- الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج٢، ص٢١٤-٢١٦.

(الأخذ) بالأشق، أو الأخذ بالأكثر أو العمل بالوسط أو الأخذ بالأحوط؛ فكل ذلك منهجية تفكير أو طريقة ترجيح ما دام في دائرة من العفو والدليل غير ناص أو قاطع بما يرجح رأي على آخر.

والذي يتأمل عرض الدكتور الزحيلي يجده قد نسب العمل بأقل ما قيل إلى الشافعي (الشافعية) الأمر الذي يدفعنا إلى الوقوف عند رأي العلماء من العمل بأقل ما قيل وحجيته.

### ب- موقف العلماء من الأخذ بأقل ما قيل حديثاً:

تناول الدكتور الزحيلي والدكتور البغا للأخذ بأقل ما قيل بوصفه دليلاً مختلفاً فيه كان مصدره أن عمل به الشافعي بينما أنكره الأحناف، يقول الزحيلي: والشافعي رحمته الله حين اختار الأخذ بأقل ما قيل من أقوال العلماء، عملاً بالمتيقن، فإنه يشترط لذلك شروطاً ثلاثة:

- ألا يوجد دليل يدل على شيء بخصوصه.
- ألا تكون الذمة مشغولة بما ورد فيه الخلاف.
- أن يكون أقل ما قيل متفقاً عليه بين أصحاب الأقوال الأخرى في المسألة.<sup>(١)</sup>

---

(١) الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢١٤-٢١٥.

وما قاله الدكتور البغا لا يختلف عما قاله الزحيلي في غالبه، والأمثلة التي وقف أمامها العالمان الجليلان هي: دية الدمي ومقدارها مثل دية المسلم. نصفها - ثلثها. وعمل الشافعي بالثلث بوصفه أقل ما قيل وداخل في النصف والكل، أقول: ورغم قدم هذا المثال وثبوته في كتب الفقه إلا أنني لا أرجح قول الشافعي؛ لأن المساواة الإنسانية بعد نزوح الفكر الإنساني المعاصر لا ترجح ذلك. ومن أمثلة ذلك أيضاً: الاختلاف في مقدار ما يمسح من الرأس في الوضوء. ومقدار الماء الذي يتنجس بملاقاة النجاسة. انظر:

- ابن قدامة المقدسي، أبو محمد موفق الدين عبد الله. المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ، ج ٩، ص ٤٨١ وج ١، ص ١٤١ في مسح الرأس وج ١، ص ٦٨ في مقدار ما يتنجس الماء.
- ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، (١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، ج ٦، ص ٦٦، في دية الدمي.



هذا وقد أنكر الأحناف هذا الأصل ورجحوا العمل بالكل؛ لأنه الأحوط، ورجح ابن حزم في إحكامه العمل بالأكثر ليخرج المكلف من عهدة التكليف بيقين،<sup>(١)</sup> وهو ما رجحه الدكتور صلاح سلطان في تناوله للمسألة حيث قال في مناقشته وترجيحه: ويبدو لي أن الأخذ بأقل ما قيل لا هو دليل شرعي ولا حجة ولا يصلح بناء الأحكام عليه، وذلك لأمر منها:

- أننا لا نعرف في أصول الفقه دليلاً مركباً تركيباً مزجياً بين دليلين هما الإجماع والاستصحاب.

- أن القول بأقل ما قيل هو اجتهاد مجتهد وقول قائل ولا عصمة لأحد ولا حجة لقول بعد رسول الله ﷺ ... إلخ ما ذكر فضيلته.<sup>(٢)</sup> أما الباحث أبو قدامة الكناني في دراسته الأدلة الاستثنائية، فيقول بعد أن تناول المسألة من تعريفها إلى أمثلتها إلى حجج القائلين فيها من الأصوليين وأدلة كل من المثبتين والنافين: وبذلك نعتبر أن أقل ما قيل دليلاً يعتمد على دليلين أقوى منه، فيعضدانه حتى يصير دليلاً استثنائياً يلجأ إليه عند إعواز الدليل.<sup>(٣)</sup>

وفي الحقيقة أخالفه في مقالة "إعواز الدليل"؛ لأن الدليل موجود في مختلف المسائل التي اعتمدها القائلون بحجية الأخذ بأقل ما قيل،<sup>(٤)</sup> غير أن الظاهر هو

(١) السرخسي، شمس الدين أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل الحنفي. المبسوط، بيروت: دار لمعرفة، ط٢، (د. ت.)، ج٢٦، ص٨٤، وانظر أيضاً:

- المرغيناني، برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل. الهداية شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٩٩٥م، ج٤، ص٤٦١.

- ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج٥، ص٥٥-٦١.

(٢) سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ج٨٤٢-٨٤٥، وينتهي بحثه بقوله: "تنتهي إلى عدم حجية الأخذ بأقل ما قيل، وعدم صحته نسبة ذلك إلى الشافعي".

(٣) الكناني، الأدلة الاستثنائية عند الأصوليين، مرجع سابق، ص٥٩، وهذا قيد السمعاني. انظر:

- السمعاني، قواطع الأدلة في أصول الفقه، مرجع سابق، ج٣، ص٣٩٤.

(٤) انظر مثلاً مسألة مقدار دية الذمي، والتي اختلف فيها إلى ثلاثة أقوال: مثل دية المسلم الحر. دليله قوله =

ترجيح قول علي آخر لاعتبارات عقلية اجتهادية في النظر في المناسبات والمواقف وتقدير الأنسب للمكلف.

والخلاصة: أني أرى أن الأخذ بأقل ما قيل أو العمل به مثله مثل العمل بالأحوط<sup>(١)</sup> أو الأكثر أو الأخف والأشق أو الوسط كلها عمليات ومنهجيات ترجيحية

---

= تعالى: ﴿وَدِينُكَ لَكُمْ تَقَبَّلُوا﴾ [النساء: ٩٢]، وحديث: ابن شهاب قال: "دنة اليهودي والنصراني مثل دنة المسلم". انظر:

- البيهقي، سنن البيهقي الكبير، مرجع سابق، جامع أبواب صفة قتل العمد وشبه العمد، باب: دنة أهل الذمة، ج ٨، ص ١٠٢، حديث (١٦١٣٢).

- الدارقطني، سنن الدارقطني، مرجع سابق، كتاب: الحدود والديات وغيره، ج ٣، ص ١٢٩، حديث (١٥٠) وغير ذلك من نصوص.

والثاني القائل بأن دنة نصف دية المسلم، وفي لفظ آخر أن النبي ﷺ "قضي أن عقل الكتابي نصف عقل المسلم" وفي لفظ: "دنة المعاهد نصف دية الحر". انظر:

- الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ج ١١، ص ٢٨٨، حديث رقم (٦٦٩٢).

- السجستاني، سنن أبي داود، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٠٣، حديث رقم: (٤٥٨٣).

أما القول الثالث القائل بأن الدية ثلث دية الحر المسلم فدليله حديث عبادة بن الصامت أن النبي ﷺ قال: "دنة اليهودي والنصراني أربعة آلاف درهم". انظر:

- أبو شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار، مرجع سابق، ج ٥، ص ٤٠٧، حديث رقم: (٢٧٤٥٤).

- الترمذي، الجامع الكبير «سنن الترمذي»، مرجع سابق، أبواب الدييات عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في دنة الكفار، ج ٣، ص ٧٨.

وانظر عرض الكتابي نفسه للمسائل التطبيقية للعمل بأقل ما قيل، حيث لم يذكر قولاً إلا معه دليله أو سند. انظر:

- الكتابي، الأدلة الاستثنائية عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ٣١-٤١.

- سلطان، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، مرجع سابق، ص ٨٤٣-٨٤٥، في مسألة دنة الذمي، وزكاة الفطر، وأقل النفاس، ووجود الدليل النصي أو العقلي من عرف أو عادة.

(١) الكتابي، الأدلة الاستثنائية عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ٣٦٥-٤٤٣ في الاحتياط ومنهجية الجمهور في العمل به بوصفه منهجية دلت عليها النصوص وقاية للمكلف وحماية له من الضرر، وكما يكون الاحتياط محموداً لأسباب يكون مذموماً بأسبابه، وقد ذكرها الباحث تحت عنوان أنواع الاحتياط وضوابطه. انظر:

- المرجع السابق، ص ٤٢٦-٤٣٤ وما بعدها.

تؤثر فيها طبيعة المجتهد وشخصيته العلمية والفقهية، ومستندها الدليل الشرعي، وليس برغبة في الأقل أو الأكثر، أو خلافه، الأمر الذي يجعلنا نطمئن إلى القول: بأن الأخذ بأقل ما قيل ليس دليلاً ولا حجة في الاجتهاد أو الاستنباط متى عمل به أحد دون غيره، وللأئمة فيما يستأنسون مذاهب!

#### خاتمة:

وقفنا فيما مضى من مباحث حول المناهج العقلية والأدلة الشرعية، وما تمثله من آليات للتفكير والتدبير والإبصار والتعقل فيما يحيط بالمسلم من أمور وعوالم ومستجدات ونوازل تحتاج منه دائماً إلى تكييف أو تنزيل، وتلك المناهج كانت وما زالت تفعل وتترجم مبادئ الشريعة السمحاء من الشورى إلى التفكير والتدبير إلى التيسير ورفع الحرج مع تحقيق المصلحة والنفع، وحتى استصحاب الأصل العام فيما خلق الله تعالى وسخر.

وجدنا الإجماع يفعل روح الأمة واجتماعها للتشاور فيما ينزل بها، ووجدنا القياس يفعل وسائل الإلحاق بمعناه الواسع ووجدنا الاستحسان يحقق الأوفق للناس بترك القياس. ويطلب السهولة في الأحكام فيما يتلى فيه الخاص والعام. وهكذا.. ووجدنا منهجية علمية عبقرية تؤكد صلاحية الشريعة ومرونتها. وتوفيق الله تعالى في هداية الأمة إلى سبيل الرشاد بعد نعمة الإيجاد ونعمة الإمداد ... والجديد فيما وصلنا هو إعطاء المقاصد الشرعية حقها ودورها في المتن الأصولي دون تفريط أو إفراط.