التمهيد

أولاً: تعريف علم القواعد الفقهية ونشأته

ثانياً: تصنيف العلوم وموقع علم القواعد الفقهية منها

ثالثاً: التأسيس الوجودي للأخلاق في الإسلام

١- المقصود بعلم الأخلاق

٢- فصل الأخلاق عن الدين في الفلسفة الغربية

٣- ارتباط الأخلاق بالدين في الإسلام

٤ - الأساس الأخلاقي لعلم القواعد

أ- موضوع علم القواعد

ب- ارتباط علم القواعد بمقاصد التشريع

رابعاً: الاستقراء المعنوي منهج بحث في الشريعة

أولاً: تعريف علم القواعد الفقهية ونشأته

علم القواعد الفقهية هو: "العلم بالقواعد الكلية العامة التي تندرج تحتها المسائل الفقهية". وهذه المسائل في ازدياد مستمر بحسب متطلبات العصر ومقتضيات الأحوال والظروف والملابسات. واندراج هذه الفروع أو المسائل الفقهية تحت قواعدها الكلية قد يكون على سبيل الكثرة، وقد يكون على سبيل الاستغراق، لذا عرّف الفقهاء القاعدة الفقهية بأنها: "قضية أو حكم أكثري لا كلي، ينطبق على أكثر الجزئيات لتعرف أحكامها."[1] وكأنها: "كلّ كلي هو أخصُّ من الأصول وسائر المعاني العقلية العامة، وأعمُّ من العقود وجملة الضوابط الفقهية الخاصة."[2]

والفقهاء إنما قالوا ذلك بسبب ما في القواعد الفقهية من المستثنيات، واختلفوا بسبب ذلك حول الاستدلال بالقواعد الفقهية، هل تصلح دليلاً شرعياً يرجع إليه في استنباط الأحكام أم لا؟ والواقع أن القاعدة الفقهية، شأنها شأن أي قاعدة، حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته ليتعرف أحكامها منها؛ لأن منهج البحث في علم القواعد الفقهية هو منهج الاستقراء المعنوي، وهو مفيد للقطع في الدراسات الإنسانية، ولا يضرُّه تخلف بعض الجزئيات.

وعلم القواعد تنظير للفقه، فلما أُغْلِقَ باب الاجتهاد وصار مذهب كل إمام علماً مخصوصاً عند أهل مذهبه. ولم يكن للفقهاء سبيل إلى الاجتهاد، كما يذكر ابن خلدون، احتاجوا إلى تنظير المسائل في الإلحاق وتفريقها عند الاشتباه استناداً إلى أصولها المقررة من مذاهب إمامهم،[3] فنشأ علم القواعد الفقهية

(١) الحموي، أحمد بن محمد الحنفي. **غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ج١، ص٢٢، انظر أيضاً:

- ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. **الأشباه والنظائر**، دراسة وتحقيق: عبد الفتاح محمد أبو العينين، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٦م، ج٢، ص١٠.

(٢) المقري، أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد. **القواعد**، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، مكة المكرمة: مركز إحياء التراث الإسلامي/ جامعة أم القرى، (د.ت)، ج١، ص٢١٢.

(٣) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٤، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص٤٤٩.

ضبطاً لفروع الأحكام العملية تحت قواعد كلية تجمعها وحدة المناط.[1] ولولا ذلك التنظير والنظر في الأقيسة بين الأصل والفرع لبقيت الأحكام الفقهية فروعاً مشتتة، وتناقضت واختلفت فيما بينها. فإن "لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصىٰ، ومن جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية، تناقضت عليه الفروع واختلفت، واحتاج إلىٰ حفظ الجزئيات التي لا تتناهىٰ. وَمنْ ضَبَط الفقه بقواعده استغنىٰ عن حفظ أكثر الجزئيات؛ لاندراجها في الكليات واتحد عنده ما تناقض عند غيره."[2]

وأقدم خبر يروىٰ في تقعيد القواعد الفقهية وجمعها ما حكاه القاضي أبو سعيد الهروي: أنّ بعض أئمة الحنفية بهراة بلغه أن الإمام أبا طاهر الدباس في القرن الرابع الهجري -إمام الحنفية بما وراء النهر- رد جميع مذهب أبي حنيفة إلىٰ سبع عشرة قاعدة؛ فسافر إليه، وكان أبو طاهر ضريراً، وكان يكرّر كل ليلة تلك القواعد بمسجده بعد أن يخرج الناس منه، فالتف الهروي بحصير وخرج الناس، وأغلق أبو طاهر المسجد فسرد من تلك القواعد سبعاً، فحصلت للهروي سعلة، فأحس به أبو طاهر، فضربه وأخرجه من المسجد، ثم لم يكررها فيه بعد ذلك فرجع الهروي إلىٰ أصحابه وتلا عليهم تلك السبع. فلما بلغ القاضي حسين بن محمد بن أحمد الشافعي ذلك رد جميع مذهب الشافعي إلىٰ أربع قواعد، الأولىٰ: "اليقين لا يزال بالشك،" وأصلها حديث "إن الشيطان ليأتي أحدكم وهو في صلاته، فيقول له: أحدثت، فلا ينصرف، حتىٰ يسمع صوتاً أو يجد ريحاً."[3] والثانية: "المشقة تجلب التيسير" وأصلها قوله تعالىٰ ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ ﴿٧٨﴾﴾ [الحج: ٧٨]

---

(١) يلاحظ أن القواعد بدأت بكلام النبي ﷺ مثل قاعدة: "إنما الأعمال بالنيات"وقاعدة "لا ضرر ولاضرار"، وأيضاً في عصر الصحابة والتابعين والأئمة مثل أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني، ولكننا نتكلم هنا عن تدوين علم القواعد الفقهية كعلم مستقل في مؤلفات خاصة به.

(٢) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق)**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م، ج٢، ص٥.

(٣) أخرجه البخاري، ومسلم، وأبو داود والنسائي عن طريق عبد الله بن زيد، وأخرجه أحمد، ومسلم، وأبو داود، والترمذي عن طريق أبي هريرة. وللحديث طرق أخرىٰ.

وحديث "بعثت بالحنفية السمحة."[1] والثالثة: "الضرر يزال،" وأصلها "لا ضرر ولا ضرار."[2] والرابعة: "العادة محكمة" وأصلها: "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن."[3] قال السيوطي: وضم بعض الفضلاء إلى هذه قاعدة خامسة، وهي "الأمور بمقاصدها" لقوله ﷺ: "إنما الأعمال بالنيات،"[4] وقال: "بني الإسلام على خمس" والفقه على خمس.[5]

وتعد رسالة الإمام الكرخي"الأصول التي عليها مدار فروع فقه الحنفية" المكتوبة في القرن الرابع الهجري أول نواة للتأليف في علم القواعد الفقهية. وهي عبارة عن سبع وثلاثين قاعدة بعنوان الأصل. وفي القرن الخامس الهجري وضع أبو زيد الدبوسي (٤٣٠هـ) كتابه "تـأسيس النظر" وضم فيه ستاً وثمانين قاعدة يذكر كل قاعدة تحت عنوان الأصل، ويبين الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف والشيباني، أو بينه وبين غيره من الأئمة. ويُعتبر الدبوسي بذلك هو أول من وضع علم الخلاف بين الفقهاء وجعله علماً مستقلاً.

وفي القرن السابع برزت عملية التقعيد إلى حد كبير. فوضع محمد بن إبراهيم

---

(١) أخرجه أحمد ورواه البخاري في الأدب المفرد عن ابن عباس.

(٢) أخرجه مالك مرسلاً، وأخرجه أحمد وابن ماجة عن عبادة ابن الصامت.

(٣) رواه أحمد في كتاب السنّة عن ابن مسعود قال: "إن الله نظر في قلوب العباد فاختار محمداً ﷺ فبعثه برسالته، ثم نظر في قلوب العباد فاختار له أصحاباً فجعلهم أنصار دينه، ووزراء نبيه، فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح". وهو حديث موقوف حسن، وأخرجه البزار والطيالسي، والطبراني، وأبو نعيم والبيهقي عن ابن مسعود أيضاً. انظر: العجلوني، أبو الفداء إسماعيل بن محمد. **كشف الخفاء**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ج٢، ص٢٤٥.

(٤) أخرجه الأئمة الستة من حديث عمر بن الخطاب، وأخرجه الدارقطني في"غرائب مالك "، وأبو نعيم في الحلية من حديث أبي سعيد الخدري.

(٥) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **الأشباه والنظائر**، القاهرة: المكتبة التوفيقية، (د.ت)، ص٣٨.

انظر أيضاً:

-ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد. **الأشباه والنظائر**، القاهرة: المكتبة التوفيقية، (د.ت)، ص٢١.

الجاجرمي الشافعي (٦١٣هـ) كتاباً بعنوان "القواعد في فروع الشافعية". ووضع عز الدين بن عبد السلام (٦٦٠هـ) كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام". ووضع القرافي المالكي (٦٨٤هـ) كتابه "الفروق" أو "أنوار البروق في أنواء الفروق". ووضع محمد بن راشد البكري المالكي (٦٨٥هـ) كتاباً بعنوان "المذهب في ضبط قواعد المذهب".

أما القرن الثامن فيُعدّ العصر الذهبي لعملية الجمع والتدوين والتقعيد. ومن أشهر ما أُلّف في هذا العصر كتاب "القواعد النورانية الفقهية" لابن تيمية، وهو شبيه بقواعد ابن عبد السلام، وكتاب "القواعد" للمقري المالكي، وكتاب "المجموع المذهب في قواعد المذهب" لأبي سعيد خليل بن كيكلدي العلائي الشافعي (٧٦١هـ)، وكتاب "المنثور في القواعد" للزركشي، وكتاب "القواعد في الفقه" لابن رجب الحنبلي، وكتاب "القواعد في الفروع" لعلي بن عثمان الغزي. وألّف تحت عنوان "الأشباه والنظائر" في هذا العصر ابن وكيل الشافعي وتاج الدين السبكي وجمال الدين الأسنوي. وألّف أبو عبد الله محمد بن مكي العاملي الشيعي كتاب "القواعد والفوائد في الفقه الأصول والعربية". وألّف نجم الدين الطوفي رسالة في المصالح المرسلة شرح فيها حديث "لا ضرر ولا ضرار".

وفي القرن التاسع الهجري قام الفقهاء بتنسيق وإكمال ما جمعه وقعَّده السابقون. فوضع عمر بن علي بن أحمد الأنصاري الملقب بابن الملقن كتاب "الأشباه والنظائر" رتّبه حسب الأبواب الفقهية، ووضع تقي الدين الحصني الشافعي كتاباً بعنوان "القواعد"، ووضع ابن عبد الهادي الحنبلي كتاب "القواعد الكلية والضوابط الفقهية". وقام ابن الهائم المقدسي بتحرير كتاب "المجموع المذهب في قواعد المذهب" للعلائي وسماه "تحرير القواعد العلائية وتمهيد المسالك الفقهية".

وفي القرن العاشر الهجري بلغ الجمع والتدوين والتقعيد في علم القواعد ذروته على يد السيوطي. فقد لخص ونسق وقعَّد وجمع جهود السابقين في عملية التقعيد في كتابه الشهير "الأشباه والنظائر"، ورتَّب هذا الكتاب على سبعة كتب:

الأول في شرح القواعد الخمس الكلية التي ذكر الأصحاب أن جميع مسائل الفقه ترجع إليها، والثاني في قواعد كلية يتخرج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية، وهي أربعون قاعدة، والثالث في القواعد المختلف فيها، وهي عشرون قاعدة، وجعل الرابع في أحكام يكثر دورها ويقبح جهلها، والخامس في نظائر الأبواب، أما السادس ففيما افترقت فيه الأبواب المتشابهة، وأخيراً السابع في نظائر شتى. يقول السيوطي في كتابه: "اعلم أن كل كتاب من هذه الكتب السبعة، لو أفرد بالتصنيف لكان كتاباً كاملاً، بل كل ترجمة من تراجمه تصلح أن تكون مؤلفاً حافلاً."[1] وكتب في ذلك العصر أيضاً التلمساني الونشريسي كتاب "إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك".

وانقطع العلم حتى أواخر القرن العاشر إلى أن ظهر ابن نجيم (٩٧٠هـ) حيث ألّف كتاب "الأشباه والنظائر" في قواعد الفقه الحنفي، على غرار كتاب ابن السبكي والسيوطي. ثم لخصت مجلة الأحكام العدلية في العهد العثماني بعض القواعد في صورة مواد قانونية لكي يستأنس بها الفقهاء في فتواهم.

وانقطع هذا العلم ومات حتى يومنا هذا رغم أهميته وخطورته؛ فهو تعبير عن روح الشريعة ومقاصدها، وانعكاس للواقع ومشاكله وقضاياه، وانقطاعه يعني انقطاع النص عن الواقع، وكأن التشريع الآن في واد ومصالح الأمة في واد. حيث نشهد حالة نكوص للخلف بدلاً من التقدم إلى الأمام، ووقوعاً في الحرفية والشكلية بدلاً من التعبير عن مقاصد الشريعة وأهداف الأمة. ولا سبيل إلى تحقيق مصالح الأمة والتعبير عن قضاياها إلا بإحياء علم القواعد الفقهية، واستنباط قواعد فقهية جديدة تعبر عن روح العصر وفكره وهمومه ووقائعه الخاصة والعامة.

والواقع المعاصر مليء بالانتكاسات، حيث نشهد احتلالاً للأرض، وقهراً للمواطن، وفقراً وحرماناً؛ نظراً للتفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء، كما برزت مخاطر تجزئة الأمة، والتبعية والانخراط في النظام الدولي واقتصاديات السوق وهو ما يسمى بالعولمة، علاوة على التغريب وإنكار الذات والتبعية للآخر ضد

(١) السيوطي، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص٣٠.

تأكيد الهوية وإبداع الذات، وتغييب الأمة باللامبالاة والفتور أو العجز واليأس والقنوط.[1] وإهدار المال العام أو سرقته، وقضايا المرأة وحكم توليها القضاء. وعلى المستوى الخاص ظهرت مشاكل العامة وتساؤلاتهم عن البنوك والعمل فيها وفوائدها، وما يتعلق بها من قضايا اقتصادية تعود على الأمة بالنفع أو الضرر، وعن العمل في الفنادق، والزواج العرفي، العلاقة بين العمال وأصحاب العمل، وزرع الأعضاء، وبيعها أو التبرع بها، والاستنساخ، وأطفال الأنابيب، وأزمة الأقليات الأقليات المسلمة في بلاد الغرب، وعادة الثأر،. . . الخ

لذلك كله، نحن في حاجة إلى استنباط قواعد جديدة تعبر عن قضايانا ومصالحنا فإن هناك الكثير من القضايا والحوادث أو الوقائع التي لو تتبعها فقهاء العصر وربطوها بمقاصد الشريعة لاستنبطوا منها قواعد فقهية تمثل حلولاً وتعبيراً عن واقع نحياه.

ثانياً: تصنيف العلوم وموقع علم القواعد الفقهية منها

تنقسم العلوم إلى علوم عقلية خالصة كالعلوم الرياضية والطبيعية، وعلوم نقلية خالصة كعلم السيرة، وعلوم عقلية نقلية تجمع بين النقل والعقل وهي: علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه، وعلم التصوف، وعلوم الحكمة،[2] وعلم قواعد الفقه خامس هذه العلوم العقلية النقلية لأنه يقوم أيضاً على إعمال العقل في النص. ولعل السبب في تجاهل تصنيفه خامس العلوم العقلية النقلية؛ هو تداخل قواعد الفقه مع قواعد الأصول في نطاق الاستدلال على الأحكام الشرعية كالقواعد الخمس الأساسية. قال ابن نجيم: "هي أصول الفقه في الحقيقة وبها يرتقي الفقيه إلى درجة الاجتهاد ولو في الفتوى."[3]

---

(١) حنفي، حسن. **من النص إلى الواقع**، جزءان، القاهرة: مركز الكتاب، ط١، ٢٠٠٥م، ج٢، ص١٣.

(٢) المرجع السابق، ص٤٤.

(٣) ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص٢١.

والواقع أن علم قواعد الفقه علم عقلي نقلي مستقل عن علم أصول الفقه لأن علم الأصول هو العلم بقواعد استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلة (المصادر الأربعة وغيرها). أما علم القواعد الفقهية فهو علم الحكم والمقاصد أو هو علم مقاصد الأحكام. ولقد سبق للقرافي أن بين هذا الفارق الأساسي بين علم القواعد وعلم الأصول حيث يقول: "إن الشريعة المعظمة المحمدية زاد الله تعالى منارها شرفاً وعلواً اشتملت على أصول وفروع، وأصولها قسمان: أحدهما المسمى بأصول الفقه، وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح، ونحو الأمر للوجوب والنهي للتحريم ونحو ذلك، وما خرج عن هذا النمط إلا كون القياس حجة، وخبر الواحد وصفات المجتهدين. والقسم الثاني قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة العدد عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى، ولم يذكر شيء منها في أصول الفقه وإن اتفقت الإشارة إليه هنالك على سبيل الإجمال بقي تفصيله لم يتحصل."[1]

فعلم الأصول إذن علم يبحث عن وجوه الاستنباطات المختلفة من الأدلة الإجمالية بواسطة هذه القواعد.[2] ولم يهتم العلماء بالبحث في مقاصد الشريعة اللهم إلا إشارات وردت في باب القياس على سبيل الإجمال لا على سبيل التفصيل."[3]

أما علم قواعد الفقه فيهتم بتفصيل مقاصد الشرع من خلال استقراء جزئيات الشريعة وفروع المذاهب الفقهية، وتقعيدها في قواعد كلية مشتملة على أسرار التشريع ومقاصده. بل قد يقتصر التأليف في علم القواعد على بيان "مصالح الطاعات والمعاملات وسائر التصرفات ليسعى العباد في تحصيلها، وبيان مقاصد

---

(١) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج١، ص٥، ٦.

(٢) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٤٥٣.

(٣) الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٢هـ/ ١٩٨٣م، ج٢، ص٦٠٢ – ٦٠٦، فقرة: ٩٠١ – ٩٠٦ .

المخالفات ليسعى العباد في درئها، وبيان مصالح العبادات ليكون العباد على خبر منها، وبيان ما يقدم من بعض المصالح على بعض، وما يؤخّر من بعض المفاسد عن بعض، وما يدخل تحت اكتساب العبيد دون ما لا قدرة لهم عليه ولا سبيل لهم إليه."[1]

والمصالح أصل استقرائي، أي: أنها ثَبتت باستقراء الشريعة في مصادرها وموارِدها. فالاستقراء دل على أن الشريعة كلها مصالح: إما جلب منافع أو درء مفاسد.[2] لهذا يصنف علم القواعد الفقهية كأحد العلوم النقلية العقلية المستقلة، فهو استقراء لحكم ومقاصد النصوص وتقعيدها في قواعد مصلحية كلية يندرج تحتها ما لا يحصى من المسائل الجزئية. القاعدة المصلحية أو المقاصدية إذن قاعدة فقهية وليست أصولية؛ لأن هذه القواعد الفقهية الجليلة والمشتملة على غايات الشرع وأسراره ليست مستوعبة في علم أصول الفقه، ولا توجد في كتب الأصول أصلاً.[3]

ثالثاً: التأسيس الوجودي للأخلاق في الإسلام

١- المقصود بعلم الأخلاق:

الأخلاق جمع خُلُق، والخلق في اللغة مرده إلى العادة والسجية والطبع والمروءة، يقول ابن منظور: "الخُلُق: الخليقة؛ أعني: الطبيعة، وفي التنزيل: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤﴾ [القلم: ٤] والجمع: أخلاق، لا يُكسَّر على غير ذلك. والخُلْق والخُلُق: السَّجيَّة يقال: خالِصِ المؤمن وخالِقِ الفاجر، وفي الحديث: "ليس في الميزان أثقل من حُسْن الخلق."[4]

---

(١) ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، بيروت: مؤسسة الريان، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ج١، ص١٠.

(٢) المرجع السابق، ص١١.

(٣) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٠٠.

(٤) ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ١٩٩٧م، ج١٠، ص٨٦.

وفي اللغات الأوربية ترجع كلمة أخلاق أيضاً إلى العادة،[1] لذلك إذا رجعنا إلى التعريفات الاصطلاحية نجد من أشهر تعريفات علم الأخلاق ما يتطابق مع المعنى اللغوي "الأخلاق هي علم العادات أي: إنه العلم الذي يدرس العادات والأعراف والسجايا والمبادئ التي يتصرف الإنسان وفقاً لها، واضعاً في اعتباره ما هو صائب وما هو خاطيء، وما هو خير وما هو شر.[2]

ويُعترض على هذا التعريف بأن العادات ما هي إلا أنماط للسلوك تحولت بفعل التكرار والإلف إلى عادة راسخة يقوم بها الفرد دون جهد، وبفعل تلقائي دون قصد، ومن ثم يفقد الفعل قيمته الأخلاقية؛ إذ إنّ قيمة العمل الخلقية تكمن في كونه مقصوداً مأتياً عن إرادة وقصد، وليس فعلاً آلياً، فالأخلاق لا تبحث فقط في العادات، وإنما تبحث أيضاً في كون الفعل خاضعاً إرادياً لمجموعة من القواعد والقوانين الأخلاقية التي من خلالها يصدر حكماً تقييمياً للفعل.[3]

وثمة تعريف مهم للأخلاق وهو العلم الذي يضع القواعد التي ينبغي أن يسير بمقتضاها السلوك الإنساني في ضوء مثل أعلى يصبو إليه،[4] أو هو العلم بالقواعد التي من خلالها يمكن أن نحكم على سلوك الإنسان بالصواب والخطأ، بالصلاح أو بالطلاح،[5] وهذا التعريف يعني أن علم الأخلاق علم معياري لا يبحث فيما هو

---

(١) يناظر كلمة أخلاق في اللغات الأوروبية كلمة (Morale) بالفرنسية و(Morals) بالإنجليزية و(Moral) بالألمانية و(Morale) بالإيطالية وهذه الكلمات مأخوذة من الكلمة اللاتينية(Mores) جمع (.Mos) ويناظرها في اليونانية وجمعها ومنها اشتقت الصفة، ومن الصفات جاء الاسم الأخير للأخلاق وهو Eth-ica في اللاتينية ethique في الفرنسية ethics، في الإنجليزية ethic في الألمانية، وفي الإيطالية Ethica. انظر:

-الصباغ، رمضان. **الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق**، الإسكندرية: دار الوفاء، ط١، ١٩٩٨م، ص١٩٢.

(٢) الصباغ، **الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق**، مرجع سابق، ص١٩٢ - ١٩٣.

(٣) يوسف، محمد محمد. **مباحث في فلسفة الأخلاق**، القاهرة: مطبعة الأزهر ١٩٤٣م، ص٣.

(٤) مهران، محمد. **تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية**. القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م، ص٢١.

(٥) ليلي، وليام. **مقدمة في علم الأخلاق**: ترجمة وتقديم وتعليق: علي عبد المعطي محمد، الإسكندرية: منشأة المعارف، ٢٠٠٠م، ص٣١.

كائن ولا يصف سلوك الإنسان كما هو في الواقع، بل هو علم يضع قوانين السلوك بما هي كذلك مجردة عن الزمان والمكان، هو علم يختص بإطلاق الأحكام القيمية على السلوك الإنساني، ولا يقتصر على وصف السلوك كعلوم الأنثربولوجيا، والاجتماع وعلم النفس.[1]

وفي المقابل نجد من يرى أن علم الأخلاق ليس علماً معيارياً يدرس ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني، بل هو علم وضعي يدرس ما هو كائن في حياة الناس رافضاً فكرة الثبات والدوام التي نادى بها علم الأخلاق المعياري، فقد ربط دوركايم بين علم الاجتماع وعلم الأخلاق، ورأى أن القواعد الأخلاقية ليست إلا نتاجاً لعوامل اجتماعية بحتة، وأنكر ليفي بريل الأخلاق المعيارية ورأى أنها عقيمة وغير مجدية؛ لأن علم الأخلاق يمكن أن يؤلف نوعاً من الفيزيقا الأخلاقية، ويبحث الظواهر الأخلاقية وقوانين تطورها عبر العصور وفي مختلف المجتمعات.[2]

وقد رفض أصحاب الاتجاه النفعي في الأخلاق أيضاً الأخلاق المعيارية، فقد رأى بنتام أن الفيلسوف المثالي يستكين إلى مقعد مريح، ويأخذ في إصدار أحكام قاطعة في كبرياء عن الواجب مبدأ إنسانياً يلتقي على طريقه كل الناس في كل زمان ومكان، مع أن الحقيقة هي أن كل إنسان لا يفكر قط إلا في إشباع حاجاته الشخصية ورعاية مصالحه الخاصة.[3]

وفي الحقيقة أن الأصل في الأخلاق أنها علم معياري لا يتوقف عند الوصف، وإنما يصدر أحكاماً قيميّة، لكن لا يعني هذا تجاهل الواقع أو ما هو كائن، وسيظهر أن الأخلاق في الشريعة قد استطاعت أن تكون نسقاً متكاملاً ومتسقاً من الأحكام القيمية وبين الواقع، بين ما ينبغي أن يكون وبين الغاية من التكليف، وهي منفعة الإنسان.

---

(١) الصباغ، **الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق**، مرجع سابق، ص١٩٤.

(٢) الصباغ، المرجع السابق، ص١٩٤.

(٣) مهران، **تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية**، مرجع سابق، ص٣٣.

٢- فصل الأخلاق عن الدين في الفلسفة الغربية:

يمكن القول: إن فكرة فصل الأخلاق عن الدين في الفلسفة الغربية نشأت منذ فجر الفلسفة اليونانية، عندما أعلن بروتاجوراس مقولته المشهورة في نظريته في المعرفة: "إن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، فهو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد منها،"[١] فقد ذهب السوفسطائيون إلى أن الإنسان وحده معيار المعرفة، فإذا قال عن شيء أنه موجود فهو موجود، وإن قال عن شيء أنه غير موجود فهو غير موجود، والمقصود بالإنسان هنا الإنسان الفرد بحواسه، فإن وقع الشيء في خبرته الحسية صار هذا الشيء موجوداً بالنسبة له، وإن لم يقع في خبرته الحسية صار غير موجود بالنسبة له أيضاً.[٢]

وقد أدى هذا التصور إلى إنكار وجود الله أو وجود كائن مفارق متعال عن الخبرة الحسية، يقول بروتاجوراس: "لا أستطيع أن أعلم إذا كانت الآلهة موجودة، أو غير موجودة، ولا هيئتها ما هي؛ لأن أموراً كثيرة تحول بيني وبين هذه المعرفة منها غموض الموضوع وقصر الحياة."[٣]

وهذا الإنكار ضرورة منطقية طبقاً لنظريتهم في المعرفة، فما دام الإنسان الفرد هو معيار وجود الأشياء جميعاً، ومادامت الحواس غير قادرة على إدراك كائن مفارق خارج نطاق الخبرة الحسية، فالله إذن غير موجود، طبقاً لنظريتهم، وما دام الله غير موجود، فهل يعقل أن تصدر الأخلاق عن اللاوجود؟ إن نظرية الأخلاق امتداد لنظرية المعرفة، فما دام أنّ الإنسان هو معيار وجود الأشياء جميعاً، فهو أيضاً مصدر الأخلاق، ومعيار الخير والشر. وبهذا قضت السوفسطائية على معيارية الأخلاق وردته إلى الإنسان الفرد، فأصبح بالإمكان أن يكون الفعل الواحد خيراً وشراً في آن واحد.

---

(١) النشار، مصطفى حسن. **تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي**، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠م، ص٤٧.

(٢) المرجع السابق، ص٤٧.

(٣) الأهواني، أحمد فؤاد. **فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط**، مصر: دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٩٧٤م، ص٢٦٤.

ولم يكن سقراط بعيداً عن فصل الأخلاق عن الدين أيضاً، فبالرغم من أنه هاجم نسبية المعرفة والأخلاق عند السوفسطائيين، وبالرغم من أنه هو أول من توخّى إيجاد معيار ثابت تقاس به خيرية الأفعال وشريّتها، إلا أن منبع هذه الأخلاق ومصدر هذا المعيار لا يقوم في سلطة خارج الإنسان،[1] فقد أسس سقراط الأخلاق على العقل، ورفض رد الأخلاق إلى سلطة خارجية تتمثل في العرف أو الدين، وحرص على أن يجعل من العقل معياراً موضوعياً عاماً تقاس به خيرية الأفعال وشريتها، لا يتوقف على مصالح الناس وأمانيهم، ولا يتغير بتغير الزمان والمكان.[2]

أما أفلاطون فقد اعتقد البعض خطأ بأنه قد ربط الأخلاق بالدين، وجعل مصدر الأخلاق هو الله، وذلك لجعله مثال الخير هو الخير الأقصى ومصدر الوجود والكمال،[3] صحيح أن أفلاطون هو أول من حاول أن يتجاوز نطاق الغايات المباشرة ليصل إلى المبدأ الكامن وراءها، إلا أن هذا المبدأ مبدأ عقلي يبحث في الماهيات العقلية ولا يتخذ بعداً لاهوتياً كما هو الحال عند علماء الدين واللاهوت، فقد كان هدف أفلاطون إقامة مقياس أخلاقي موضوعي لا يختلف باختلاف الزمان والمكان، رافضاً القضاء على موضوعية الحقائق والقيم والأخلاق.[4] فأنكر أن تكون لذة الفرد أو منفعته مقياساً للأحكام الخلقية، إذ إنها تجعل الشيء الواحد خيراً وشراً في آن واحد، خيراً لمن يجد فيه لذة ومنفعة وشراً لمن يجد فيه ألماً وضرراً. وبناء على ذلك أسس أفلاطون الأخلاق على العقل، ووضع مبادئ عقلية للخير، وهو ما يعنيه بمثال الخير، فإن ما بعد الطبيعة عند أفلاطون هو العالم المعقول ويقابله العالم المحسوس، عالم المادة مبدأ كل شر، أما العقل فأساس كل خير، فمثال الخير عنده هو الحياة العاقلة القائمة على الحكمة والتأمل والإدراك لماهيات الأشياء، ومن ثم نستبعد وجود أيه علاقة بين الدين والأخلاق عند أفلاطون، فهو لا يؤمن بوحي، ولا يهتدي بشرع، ولا يقتدي برسول غير "العقل".

---

(١) الطويل، توفيق. الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٧م، ص٣٤.

(٢) المرجع السابق، ص٣٤.

(٣) المرجع السابق، ص٥٥.

(٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

وقد استبعد أرسطو أي أساس ميتافيزيقي للفلسفة الأخلاقية، ورأى أن المبدأ الحق في كل الموضوعات إنما هو الواقع، ومن ثم يجب الابتداء بالوقائع المشاهدة، فأرسطو يُنَفّر من عالم الغيب ويتوخّى التمسك بدنيا التجربة الإنسانية، ومن ثم فالأخلاق عنده علم عملي يهدف إلى تحقيق غاية، بغيرها يتعذر على الإنسان أن يقوم بفعل أو تصرف،[1] والخير الأقصى هو الغاية القصوى التي لا تكون أداة لغاية أبعد منها. الخير الأقصى عنده هو السعادة، وهي غاية مطلوبة لذاتها، وقيمتها في ذاتها وليست خارجها.[2]

إن الوحي ليس مصدراً للمعرفة عند اليونان، فمصدرهم إما المحسوس وإما المعقول. ومن ثم فإن "الله" ليس مصدراً للمعرفة ولا مصدراً للأخلاق، بل ليس مصدراً للوجود، وإن كان سبباً في حركته كما هو الحال عند أرسطو، فقد قطع أرسطو أية علاقة بين الله والعالم، فالله، عنده، كامل كمالاً مطلقاً لا يفعل شيئاً مطلقاً سوى التفكير في ذاته التي هي جوهر الأشياء، وهو ليس فاعلاً ولا خالقاً؛ لأن الفعل طلب لنفع أو دفع لضرر، والله أكمل من ذلك. إن العلاقة بين الله والعالم علاقة مغناطيسية، فالله يحرك العالم تحريكاً مغناطيسياً كعلاقة المحبوب بالمحب، والعالم يتحرك نحوه شوقاً إليه وعشقاً له، الأمر الذي جعل ديورانت يقول بسخرية "يا له من إله فقير هذا الذي يعتقد به أرسطو، إنه ملك بالاسم فقط، ولا غرابة في أن يحب البريطانيون أرسطو؛ لأن إلهه صورة طبق الأصل من ملكهم."[3]

إن دين فلاسفة اليونان هو العقل؛ والسبب في ذلك أن بلادهم كانت تعج بديانات وثنية ومعتقدات أسطورية، وليست مهبطاً لرسالة سماوية، الأمر الذي جعل عقلاءهم يستبدلونها بدين العقل، وقد أعلنوها صراحة، أن الدين في حقيقته مجموعة أساطير ابتدعها خيال الإنسان الخصب، وعليه فينبغي أن يستبدل بها

---

(١) المرجع السابق، ص٦٥.

(٢) ليلي، **مقدمة في علم الأخلاق**، مرجع سابق، ص٥١.

(٣) الزنيدي، عبد الرحمن بن زيد. **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي: دراسة نقدية في ضوء الإسلام**، الرياض: مكتبة المؤيد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٢م، ص١٠٦.

أفكاراً من نبع العقل، يُفسَّر بها الكون،[1] ويؤكد هذا تقسيم أفلاطون للدين إلى ثلاثة أقسام: دين أسطوري اخترعه الشعراء والفنانون لتسلية الناس، ودين من صنع الحاكم ليقود به المحكومين ويسيطر عليهم، ودين الفلاسفة، وهو الذي يصور الحقيقة كما يقررها العقل.[2]

أما كانط أشهر فلاسفة الأخلاق في العصر الحديث، فقد أنكر صراحة قيام الأخلاق على الدين، وجعل العقل المصدر الأوحد للأخلاق والتشريع، وتخلَّص من كل البراهين التي تثبت وجود الله، ورأى أن الفلاسفة الذين يدَّعون بناء تعاليمهم الأخلاقية على الميتافيزيقا - إلهية كانت أم إلحادية- قد حكموا على أنفسهم بالفشل،[3] إذ ثبت بالدليل العقلي أنه لا يمكن الوصول إلى معرفة الغيب، لذلك لا يكون الإله ضرورياً في تحديد الخير والشر، الأمر الذي جعل كانط يستبدل الإنسان محل الله فاصلاً الدين عن الأخلاق،[4] يقول كانط في مقدمة كتاب "الدين في حدود العقل": "لما كانت الأخلاق تتأسس على مفهوم الإنسان، باعتباره كائناً حراً تجعله حريته يلزم نفسه، متوسلاً بعقله، بقوانين غير مشروطة، ولم تعد الأخلاق بحاجة إلى فكرة كائن آخر أعلى لكي يعرف الإنسان واجبه، ولا إلى سبب آخر غير القانون ذاته لكي ينهض به. وعلى أي حال، هذا خطأ الإنسان عينه إن هو وجد في نفسه هذه الحاجة التي لا يمكن أن يتداركها بشيء آخر؛ ذلك لأن ما لا يصدر من نفسه ولا من حريته لا يمكن أن يَسدَّ ما ينقصه من تخلق. أما الأخلاق، فلا تحتاج البتّة (لا موضوعياً من جهة الإرادة، ولا ذاتياً من جهة القدرة) إلى الدين؛ لكنها، بفضل العقل العملي الخالص، تكتفي بذاتها."[5]

---

(١) متى، كريم. **الفلسفة اليونانية**، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٣٩١هـ، ص٧٦.

(٢) الزنيدي، **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي**، مرجع سابق، ص١٠٤.

(٣) كريسون، أندريه. **المشكلة الأخلاقية والفلاسفة**، ترجمة وتعليق: عبد الحليم محمود، أبو بكر ذكري، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٤م، ص٢٨٦.

(٤) عبد الرحمن، طه، **بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٤م، ص٥٩.

(5) KANT: la religion dans les limites de la simple raison,p. 21.

نقلاً عن طه عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية**، ص٦٠.

ولا يقال: إن كانط، بالرغم من أنه عجز عن التدليل على وجود الله، لم يفصل الأخلاق عن الدين، بل أسس الأخلاق على الدين، وجعل وجود الله مسلمة ضرورية لقيام الأخلاق؛ ذلك لأن وجود الله كمسلمة ضرورية لبناء الأخلاق عند كانط لا يتجاوز القيام بوظيفة افتراضية ضرورية، لا بوصفه مصدراً للإلزام الخلقي، بل كوسيلة لتوضيح بعض نتائج هذا الإلزام، بدليل أن كانط جعل وجود الله ضرورة ذاتية وليست موضوعية، أي أنها مجرد حاجة، كما أن كانط قد نبه على أنه لا ينبغي أن نستنتج من التسليم بوجود الله كمسلمة ضرورية لقيام الأخلاق، الإقرار بوجود الله كأساس لكل إلزام بوجه عام؛ لأن هذا الأساس يقوم على التشريع الذاتي للعقل نفسه.[1]

إن كانط وظَّف الإيمان لحساب الأخلاق، والوحي لصالح العقل، حيث جعل معتقدات الإيمان (الله، خلود النفس، حرية الإرادة) كمصادرات ضرورية لقيام الأخلاق، إنها لديه مجرد مصادرات وليست عقائد مبرهنة.[2] فالأخلاق أساس الدين وليس الدين أساس الأخلاق، والدين عنده ليس دين الوحي، وإنما هو دين ملتزم بالعقل، مما يعني تعطيل الوحي واستبعاده من مجال الأخلاق.[3]

إن مشكلة فلاسفة الغرب تكمن في استبعاد الوحي كمصدر للمعرفة وللأخلاق، واعتبار علم كعلم الأخلاق علماً اجتماعياً لا يتقيد بوحي السماء، ولا يرتبط بالدين على أنه وضع إلهي، والسبب في ذلك كما يقول الدكتور عبد الحليم محمود: "إن للدين، فيما يزعمون، نشأة إنسانية اجتماعية، إن للخلق فيما يريدون نشأة إنسانية اجتماعية. وقد تواضع الناس على سلوك معين سموه فضيلة، وعلى سلوك آخر سموه رذيلة، ودراسة الدين والأخلاق إذن تتجه إلى النشأة والمظاهر وعوامل التطور، وظواهر التطور، وليس للسماء في الدراسة من نصيب."[4]

---

(١) الخشت، محمد عثمان. **فلسفة الدين في ضوء تأويل جديد للنقدية الكانطية**، القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٤م. ص١٣، ١٤.

(٢) المرجع السابق، ص٩٥.

(٣) المرجع السابق، ص١١٤.

(٤) كريسون. **المشكلة الأخلاقية والفلاسفة**، مرجع سابق، ص٥٨.

٣- ارتباط الأخلاق بالدين في الإسلام:

الاعتقاد في الإسلام يسبق العمل، وأول الواجبات هو النظر الأول المفضي إلى معرفة الخالق سبحانه، ومن ثم فإن الإيمان بوجود الله والاعتقاد بألوهيته وربوبيته ليس مجرد مسلمة ضرورية لقيام الأخلاق كما يذهب كانط، بل هو أول الواجبات الأخلاقية؛ لأنه إذعان للحق واعتراف به، والكفر وإنكار الخالق عمل غير أخلاقي لأنه جحود وإنكار.(١)

الحقيقة الوجودية الأولى إذن التي لا يمكن أن تقوم الأخلاق بدونها هي الاعتقاد بوجود الله والاعتقاد بأن الله خالق كل شيء، فالأخلاق ليست مجرد سلوك يمارسه الإنسان، وإنما لا يصدر السلوك إلا عن اعتقاد، فالاعتقاد هو الذي يحرك الإرادة، والإرادة هي التي تحرك السلوك.(٢)

والإيمان بالله يقتضي طاعته في أوامره ونواهيه، طاعة وامتثالاً. وإن كانت أوامر الله ونواهيه ليست موضوعة فقط للطاعة والامتثال، فإنها موضوعة أيضاً لتهذيب السلوك وتنظيمه، فقد حث الله تعالى الإنسان على فعل السلوك الخير، فنهاه عن ارتكاب السلوك الشر أو غير الأخلاقي، فإن ما أمر الله به حسن، وما نهى عنه قبيح، وما أمر الله به عمل أخلاقي، وما نهى الله عنه عمل غير أخلاقي.

والسؤال: هل الفعل خير لأن الله أمر به، أم أن الله أمر به لأن الفعل خير، وهل الفعل شر لأن الله نهى عنه أم أن الله نهى عنه لأنه شر؟

وهذه هي الإشكالية الكبرى التي ظهرت بين الأشاعرة والمعتزلة وهي فكرة "التحسين والتقبيح العقليين" فيرى أهل السنة أنه قبل ورود أمر الشارع ونهيه لا يكون شيء حسناً أو قبيحاً، خيراً أو شراً، واجباً أو حراماً، فضيلة أو رذيلة، وبعد ورود الشرع تكتسب الأفعال هذه الصفة أو تلك، ويصير بعضها حسناً وبعضها

---

(١) حبنكة، عبد الرحمن حسن، **الأخلاق الإسلامية وأسسها**، دمشق: دار القلم، ط٥، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ص٥٨.

(٢) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**، تحقيق: الشحات الطحاوي وعبد الله المنشاوي، المنصورة: مكتبة الإيمان، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، ج٣، ص٦٢.

قبيحاً، وهذا يعني أن الأفعال الإنسانية ليست بها صفات ذاتية تقتضي أن تكون حسنة أو قبيحة، بل إنه قد يحسن الشيء ويكون فضيلة شرعاً، ويقبح مثله ويكون رذيلة، وبهذا مالت الأشاعرة إلى الرأي القائل بأن الفعل خير لأن الله أمر به.[1]

أما المعتزلة فيروا أن العقل هو الطريق إلى معرفة الحسن والقبيح، الفضيلة والرذيلة، فإذا كان "الله" هو مقياس الخير والشر عند أهل السنة، فلا يوجد ما هو خير عقلياً، ولا ما هو شر عقلياً فإن "العقل" مقياس الخير والشر عنداً المعتزلة، فهو الذي يقرر الخيرية الشرية وتكون إرادة الله في هذه الحالة مظهرة لصفة الفعل لا مثبتة صفة لم تكن.[2]

حقاً إن العقل يستطيع أن يدرك الفعل الأخلاقي قبل ورود الشرع، ويستطيع أن يميز بين الحق والباطل، بين الخير والشر، بين الفضيلة والرذيلة، ولكن بشرط أن يكون العقل الخالص، العقل المجرد عن الهوى؛ لذلك اعتبر الشرع مبدأ استصحاب البراءة الأولى، وهي على ما كان عليه العقل قبل الشرع، من الفطرة.

إن العقل الخالص المجرد عن الهوى، والشرع وجهان لعملة واحدة: العقل يدرك الخير، والشرع يأتي بالخير، الصدق فضيلة في عُرف العقل، وهو أيضاً فضيلة في عُرف الشرع، والكذب رذيلة عقلاً وشرعاً، لكن لا يعني هذا أن العقل مصدر الأخلاق بحجة أن العقل سابق والشرع تال.

فمصدر الأخلاق هو واهب العقل ومنزل الشرع، فالعقل قوة إدراكية، وهذه القوة مخلوقة في الإنسان ممنوحة له، فالله سبحانه هو الذي منح العقول موازين إدراكاتها، وأودع في الفطر الوجدانية أحاسيسها ومشاعرها، وهو الذي أنزل على رسله قواعد الإيمان وأحكام التشريع.[3]

---

(١) يوسف، محمد محمد. فلسفة الأخلاق في الإسلام، وصلاتها بالفلسفة الإغريقية، القاهرة: مطبعة الرسالة، ط٢، ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م، ص٤٧.

(٢) المرجع السابق، ص٤٨.

(٣) حبنكة، الأخلاق الإسلامية وأسسها، مرجع سابق، ص٢٢.

٤- الأساس الأخلاقي لعلم القواعد:

يتمثل الجانب الأخلاقي لعلم القواعد في جانبين؛ الأول في موضوع علم القواعد، والثاني في ارتباط علم القواعد بمقاصد الشرع.

أ- موضوع علم القواعد:

ما دام علم القواعد الفقهية هو العلم الذي يضع القواعد الكلية التي تندرج تحتها الأمثلة الفقهية، فإن هذا يعني أن موضوعه هو فعل المكلف؛ لأن الأمثلة الفقهية ما هي إلا أنماط للسلوك الإنساني، وبهذا يكون علم القواعد هو العلم الذي يضع القواعد التي تضبط السلوك الانساني. والسؤال هنا: هل هذا السلوك قصدي تم عن وعي وإرادة حرة يمكن الحكم عليه خلقياً أم أنه سلوك لا إرادي كسلوك الكائنات غير العاقلة لا يتم عن وعي واختيار؟ هل السلوك الإنساني مطابق للقانون الأخلاقي أم أنه مخالف؟ هل هذه المطابقة مادية فقط لا دخل للنية فيها، أم أن السلوك الأخلاقي لا يكفي أن يتم بدون النية؟ وما معيار النية الخيرة أو الحسنة؟ هل هو الامتثال للواجب في ذاته أم توافق الإرادة الخيرة مع مقصد تشريع القاعدة الأخلاقية؟ وهل الامتثال لهذا القانون أو للواجب يؤدي إلى مشقة وعنت وخلل في ضروريات الإنسان أم لا؟ وإذا كان كذلك فهل هذا القانون قانون جامد صارم يسير على وتيرة وحيدة لا يراعي طبائع وقدرات الإنسان أم أنه قانون مرن يتفاعل مع الواقع، ويراعي أفعال المكلفين في كل الظروف والأحوال؟ والسلوك الإنساني، لكي يكون سلوكاً أخلاقياً صحيحاً، هل يبنى على الظنون والشكوك والأوهام أم أن أصول الأخلاقية يقينية لا تتطرق إليها تلك الأوهام والشكوك البتة؟ والقيمة الأخلاقية للفعل هل تكمن في النية وحدها أم في نتائج العمل؟ وما معيار الفعل النافع، هل المقصود بالنفع اللذة الفردية القائمة على الهوى الشخصي، أم المقصود به معناه الواسع المصلحة الموضوعة المستقلة عن رغباتنا وميولنا الذاتية؟ وأخيراً هل للعرف والعادة أثر في السلوك الخلقي؟ وهل ترتفع العادة إلى مصاف القواعد الأخلاقية لتصبح هي ذاتها مصدراً للتشريع أو للأخلاق؟

كل هذه التساؤلات تشكل القضايا الأساسية التي تبحثها الأصول الكلية موضوع هذا البحث في علم القواعد الفقهية.

ولا شك في أنّ مجال هذه التساؤلات أو تلك القضايا هو علم الأخلاق. فالعلم الذي يبحث في قواعد السلوك الإنساني هو علم الأخلاق. والقواعد الفقهية ما هي إلا تنظير للسلوك الإنساني في قواعد كلية فقهية وفق غايات ومقاصد الشريعة، فالقواعد الفقهية إذن في جوهرها قواعد أخلاقية موضوعة لضبط السلوك الإنساني وتقييمه خلقياً؛ لأن الفقه، في حقيقة الأمر، هو العلم بالأحكام الشرعية من أجل ضبط سلوك الناس حتى لا يقع الفساد في الأرض.[1] ولا يخفى أن هذا المعنى هو ما يسعى إليه علم الأخلاق المعياري. كما أن الغاية من استنباط قواعد أصولية وفقهية في الشريعة هو الوصول إلى الحكم الشرعي، والحكم الشرعي هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين، وفعل المكلف سلوك إنساني، قد يكون فعل قلب "نية" أو فعل ظاهر "سلوك" مما يعني أن الفقه وقواعده وأصوله في جوهره أخلاق تدرس السلوك الإنساني.

ب- ارتباط علم القواعد بمقاصد التشريع:

لقد بات واضحاً أن تحقيق مصالح الناس ودرء مفاسدهم هو غاية التشريع ومقاصده، وقد تبين أن العلم الذي يشتمل على سر التشريع وحكمه هو علم القواعد الفقهية. وما دامت القواعد الفقهية قواعد مقاصدية مشتملة على غايات الشرع وحكمه فإن علم القواعد علم أخلاقي؛ لأن موضوع المقاصد هو الحفاظ على مصالح المكلفين ودرء مفاسدهم من ناحية، وإخراجهم عن داعية الأهواء والشهوات من ناحية أخرى. والحفاظ على مصالح الناس يتمثل في الحفاظ على ضروريات الحياة الإنسانية: الدين والنفس والعقل والمال والنسل وما يرجع إليها من الحاجيات والتحسينيات التي بها تصان الكرامة الإنسانية. وإخراج المكلف عن داعية الهوى يتمثل في أن يكون قصد المكلف في العمل موافقاً لقصد الشارع في التشريع.

---

(١) حنفي، **من النص إلى الواقع**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٥.

ولا يخفى أن النية "قصد المكلف في العمل" والمصلحة "قصد الشارع في التشريع" هما قطبا علم الأخلاق. فمن الأخلاقيين من عوّل الحكم الخلقي للفعل على النية وحدها، ومنهم من عوله على نتائج العمل وحده. أما علم القواعد فقد ربط القيمة الأخلاقية للفعل بالنية والمصلحة معاً من خلال الامتثال للقانون الأخلاقي.

فقواعد الفقه أو قواعد التشريع إذن في حقيقتها هي قواعد أخلاق ما دامت قواعد الفقه تهدف إلى الحفاظ على الحياة ومقوماتها الضرورية والحاجية والتحسينية. وهذا الحفاظ يتم من جانبين: جانب الوجود بفعل ما يقيم أركان الحياة الإنسانية ويثبت دعائمها، وجانب العدم بفعل ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع، وترك ما تنعدم به. وهذا بلا شك جعل من قواعد التشريع أو من قواعد الفقه نظرية متكاملة في الأخلاق.

رابعاً: الاستقراء المعنوي منهج بحث في الشريعة

الاستقراء في اللغة يعني التتبع من (استقرأ الأمر) أي: تتبعه لمعرفة أحواله، وفي الاصطلاح يعني: الحكم على الكلي لثبوت الحكم في الجزئي.[1] وينقسم إلى تام وناقص، التام: إثبات الحكم في كلي لثبوته في الجزئي على الاستغراق.[2] أو هو تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات.[3] والناقص: إثبات الحكم في الكلي لثبوته في أكثر جزئياته من غير احتياج إلى جامع.[4] أو هو تصفُّح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلي به.[5]

---

(١) صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٧٣م. مادة الاستقراء، ص٧١.

(٢) الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله. **البحر المحيط في علم أصول الفقه**، القاهرة: دار الكتبي، ط١، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ج٨، ص٨.

(٣) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المستصفى من علم الأصول**، اعتناء: محمد يوسف نجم، بيروت: دار صادر، ط١، ١٩٩٥م، ج١، ص٣٦.

(٤) المرجع السابق، ج٨، ص٦.

(٥) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **معيار العلم في المنطق**، بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٣م، ص١١٥.

والاستقراء المعنوي هو أساس الاستدلال في الشريعة، ويعني: استقراء جزئيات النصوص الشرعية أو الفروع الفقهية للوصول للقاعدة العامة الكلية وسُمّي استقراء معنوياً؛ لأن إحصاء الجزئيات يتوقف إذا ما وصلت الجزئيات إلى حد يظهر فيه المبدأ الكلي. وهو ما سماه المناطقة المعاصرون الاستقراء الناقص، وهو أساس الاستقراء العلمي الغربي الحديث،[1] غير أنه استقراء لمعان لا إحصاء لأنواع أو أشياء، من خلاله يقوم الفقيه باستنباط الحكم الكلي أو القاعدة العامة من الحوادث والوقائع المتشابهة والمتناظرة، فتصلح القاعدة للتعميم على سائر الأشباه والنظائر التي ليست بمسطورة، والحوادث والوقائع التي لا تنقضي على مر الزمان.

ويتضح هذا الأساس الاستدلالي في الشريعة من خلال النصوص الآتية:

١- "إن ضبط الأمور المنتشرة المتعددة في القوانين المتحدة هو أوعى لحفظها وأدعى لضبطها."[٢]

٢- "من جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية، دون القواعد الكلية، تناقضت عليه الفروع واختلفت. . . . واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تتناهى، وانتهى العمر ولم تقض نفسه من طلب مناها. ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات. واتحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب."[٣]

٣- "لقد نوعوا هذا الفقه فنوناً وأنواعاً، وتطاولوا في استنباطه يداً وباعاً، وكان من أجل أنواعه معرفة نظائر الفروع وأشباهها، وضم المفردات إلى أخواتها وأشكالها."[٤]

---

(١) حنفي، حسن. مقاصد الشريعة وأهداف الأمة، **مجلة المسلم المعاصر**، ع١٠٣، س٢٦، ١٤٢٢، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢، ٢٠٠٣م، ص٧٥.

(٢) الزركشي. بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، **المنثور في القواعد الفقهية**. تحقيق: تيسير فائق، الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط٢، ١٤٠٥هـ، ج١، ص٦٥.

(٣) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج١، ص٨ .

(٤) السيوطي، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص٣٨.

٤- "لما بدا من مكنون السر ما بدا، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى لم أزل أقيد من أوابده، وأضم من شوارده تفاصيل وجملاً، وأسوق من شواهده في مصادر الحكم وموارده مبيناً لا مجملاً، معتمداً على الاستقراءات الكلية، غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبيناً أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية."[١]

٥- "الكلي لا يثبت كلياً إلا من استقراء الجزئيات كلها أو أكثرها، وإذا كان كذلك لم يمكن أن يفرض جزئي إلا وهو داخل تحت الكلي لأن الاستقراء قطعي إذا تم.[٢] فالنظر إلى الجزئي بعد ذلك عناء، وفرض مخالفته غير صحيح، كما أنا إذا حصلنا من حقيقة الإنسان مثلاً بالاستقراء معنى الحيوانية، لم يصح أن يوجد إنسان إلا وهو حيوان، فالحكم عليه بالكلي حكم قطعي لا يتخلف، وجد أو لم يوجد، فلا اعتبار به في الحكم بهذا الكلي، من حيث أنه لا يوجد إلا كذلك. فإذا فرضت المخالفة في بعض الجزئيات فليس بجزئي له، كالتماثيل وأشباهها. فكذلك هنا إذا وجدنا أن الحفاظ على الدين أو النفس أو النسل أو المال أو العقل في الضروريات معتبر شرعاً، ووجدنا ذلك عند استقراء جزئيات الأدلة، حصل لنا القطع بحفظ ذلك وأنه المعتبر حيثما وجدناه، فنحكم به على كل جزئي فرض عدم الاطلاع عليه، فإنه لا يكون إلا على ذلك الوزان، لا يخالفه على حال؛ إذ لا يوجد بخلاف ما وضع."[٣]

٦- "العمومات إذا اتحد معناها، وانتشرت في أبواب الشريعة أو تكررت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص، فهي مجراة على عمومها على كل حال.

---

(١) الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، **الموافقات في أصول الشريعة**، شرح وتعليق: الشيخ عبد الله دراز، القاهرة: المكتبة التوفيقية، (د.ت)، ج١، ص١٨.

(٢) تمام الاستقراء هنا ليس بحصر أو تتبع جميع جزئيات القاعدة كما هو الحال في الاستقراء المنطقي التام أو التلخيصي، وإنما تمامه يكون بالنظر في الأدلة الجزئية، وما انطوت عليه من الوجوه العامة على حد التواتر المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص بل بأدلة ينضاف بعضها إلى بعض بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجمع عليه تلك الأدلة، وسيأتي أن الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار القطعي العام، وأن تخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كلياً؛ لأنه إذا خرج عن أصل ضروري مثلاً فإنما يخرج لأصل حاجي أو كمالي لعارض لا لذاته.

(٣) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٧، ٨.

والدليل على ذلك الاستقراء. فإن الشريعة قرَّرت أن لا حرج علينا في الدين في مواضع كثيرة. ولم تستثن منه موضعاً، ولا حالاً. فعدّه علماء الملة أصلاً مطرداً وعموماً مرجوعاً إليه من غير استثناء ولا طلب مخصص، ولا احتشام من إلزام الحكم به، ولا توقف في مقتضاه. وليس ذلك إلا لما فهموا بالتكرار والتأكيد من القصد إلى التعميم التام. وأيضاً قررت أن ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ فأعملت العلماء المعنى في مجاري عمومه، وردوا ما خالفه من أفراد الأدلة بالتأويل وغيره، وبين بالتكرار أن "لا ضرر ولا ضرار"، فأبى أهل العلم من تخصيصه، وحملوه على عمومه، وأنّ "من سنّ سنةً حسنةً أو سيئة كان له ممن اقتدى به حظ إن حسناً وإن سيئاً"، وأنّ "من مات مسلماً دخل الجنة، ومن مات كافراً دخل النار." وعلى الجملة، فكل أصل تكرر تقريره وتأكد أمره وفهم ذلك من مجاري الكلام فهو مأخوذ على حسب عمومه. . . . ، فأما إن لم يكن العموم مكرراً ولا مؤكداً ولا منتشراً في أبواب الفقه فالتمسك بمجرده فيه نظر، فلا بد من البحث عما يعارضه أو يخصصه. وإنما حصلت التفرقة بين الصنفين لأن ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهره باحتفاف القرائن به إلى منزلة النص القاطع الذي لا احتمال فيه، بخلاف ما لم يكن كذلك، فإنه معرض لاحتمالات، فيجب التوقف في القطع بمقتضاه حتى يعرض على غيره ويبحث عن وجود معارض فيه".[1]

إن من يتأمل النصوص السابقة ليقطع بأن القواعد الفقهية قواعد استقرائية مستقرأة: إما من فروع ومسائل الفقه الجزئية، أو من النصوص الشرعية، كالقواعد الخمس الأساسية. أو من استقراء الواقع كاستقراء الشافعي عادات الناس، وبناء الأحكام الشرعية على ما ثبتت العوائد المرعية عنده وذلك مثل استقراء أقل سن الحيض، ووقت إمكان البلوغ، وقدر أقل النفاس وأكثره وغالبه، وقدر مدة أكثر الحمل.[2]

---

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٢٥٥، ٢٥٦.

(٢) العلائي، أبو سعيد خليل بن كيكلدي. **المجموع المذهب في قواعد المذهب**، تحقيق ودراسة: محمد عبد الغفار عبد الرحمن الشريف، الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط١، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ج٢، ص٤٠٥.

وما دام الاستقراء منهجاً علمياً معتبراً في علم القواعد فهل يؤدي إلى علم يقيني قطعي؟ أم إلى علم ظني احتمالي؟ لقد قال الأصوليون: إن الاستقراء الناقص يفيد الظن والاحتمال، ولا يفيد القطع لاحتمال تخلف بعض الجزئيات عن الحكم.[1]

والحقيقة أن النقص في الاستقراء لا يقلل من قطعيته؛ لأن الأمر الكلي إذا ثبت كلياً لا يخرجه عن كونه كلياً تخلف بعض الجزئيات؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت، وهذا هو شأن الكليات الاستقرائية. وإنما يُتصوّر أن يكون تخلُّف بعض الجزئيات قادحاً في الكليات العقلية كأن نقول: إن ما ثبت للشيء ثبت لمثله عقلاً، فهذا لا يمكن التخلُّف فيه البتة؛ إذ لو تخلف لم يصح الحكم بالقضية القائلة ما ثبت للشيء ثبت لمثله، بخلاف الكلية في الاستقرائيات فإنها صحيحة، وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات. ومن ثم فإن الأكثر معتبر في الشريعة اعتبار القطعي العام.

كما أن الاستقراء المعنوي في علم القواعد يقوم على مبدأ الاطراد. والمتأمل للنص السابق الأخير يجد أن التأكيد والانتشار والتكرار يُنزل القاعدة منزلة القطع. ويؤكد القرافي مبدأ الاطراد بقوله: "إنا إذا لاحظنا الشرائع وجدناها مصالح في الأغلب، أدركنا ذلك وخفي علينا في الأقل، فقلنا ذلك الأقل من جنس ذلك الأكثر كما لو جرت عادة ملك بأن لا يخلع الأخضر إلا على الفقهاء، فإذا رأينا من خلع عليه الأخضر، ولا نعلم حاله قلنا هو فقيه طرد قاعدة ذلك الملك، وكذلك نعتقد فيما لم نطلع فيه على مفسدة ولا مصلحة أنه مصلحة إن كان في جانب الأوامر، وفيه مفسدة إن كان من جانب النواهي، طرداً لقاعدة الشرع في رعاية المصالح والمفاسد."[2]

ومن ثم فإن استقراء الكثير أو الأكثر لجزئيات الشريعة أو لفروع الفقه يكفي للوصول إلى الحكم الكلي أو القاعدة العامة الاستقرائية طبقاً لمبدأ الاطراد، وأي

---

(١) الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٣٧.

(٢) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق ج٢، ص١٠٩.

إضافة جديدة لا تطعن في المبدأ سلباً ولا تقويه إيجاباً. وبهذه الطريقة أمكن وضع علم القواعد الفقهية كقواعد عامة للاستدلال أو كبديهيات علمية.[1]

وهذه القواعد الفقهية العامة تفيد القطع من جهة استقراء مجموع الأدلة لا من جهة استنباطها من آحاد النصوص. فإن إفادة اليقين تأتي من استقراء جملة أدلة تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع؛ لأن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأجل هذا أفاد التواتر المعنوي القطع، كالعلم بشجاعة علي، وجود حاتم، وعدل عمر. كذلك الأدلة إذا اجتمعت وتضافرت مع بعضها على معنى واحد أفادت فيه القطع.[2]

وهذه القواعد لا تفيد القطع من جهة استنباطها من آحاد النصوص؛ لأن وجود القطع في آحاد النصوص معدوم. والدليل أن آحاد النصوص إن كانت أخبار آحاد فعدم إفادتها القطع ظاهر، وإن كانت متواترة فإفادتها القطع يتوقف على مقدمات جميعها أو أغلبها ظني، والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنياً.[3][4]

من هنا، لا يجب أن نستدل على القواعد العامة بالنصوص الجزئية على حدة. فالمستدل بنص واحد منفصل عن بقية النصوص يعطي فرصة للمعترض عليه أن يكر عليها نصاً نصاً، ويستضعف الاستدلال بها على القواعد القطعية. فوضع الشريعة للمحافظة على الضروريات الخمس مثلاً معلوم عند الأمة كالضروري. ولم يثبت ذلك بدليل معين ولا بشهادة أصل معين يمتاز برجوعها إليه، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد، ولو استندت إلى شيء معين لوجب عادة تعيينه أو يرجع أهل الإجماع إليه، وليس كذلك؛ لأن كل واحد منها بانفراده ظني ولأنه ـ كما لا يتعين في التواتر المعنوي أو غيره أن يكون المفيد

---

(١) حنفي، **مقاصد الشريعة وأهداف الأمة**، مرجع سابق، ص٧٣.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق ج١، ص٢٦.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) هذه المقدمات هي: ١- نقل اللغات وآراء النحو ٢- عدم الاشتراك ٣- عدم المجاز ٤- النقل الشرعي أو العادي ٥- الإضمار.

للعلم خبراً واحداً دون سائر الأخبار ـ كذلك لا يتعين هنا لاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فرض الانفراد. كذلك الصلاة، فإن هناك نصوصاً قد جاءت تمدح المتصفين بإقامتها، وذم التاركين لها، وإجبار المكلفين على فعلها وإقامتها قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم، وقتال من تركها، إلى غير ذلك مما في هذا المعنى. والنفس أيضاً، نهى عن قتلها وجعل قتلها موجباً للقصاص، متوعداً عليه، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك، كما كانت الصلاة مقرونة بالإيمان، ووجب سد رمق المضطر، ووجبت الزكاة والمواساة والقيام على من لا يقدر على إصلاح نفسه، وأقيمت الحكام والملوك والقضاة لذلك، ورتبت الأجناد لقتال من رام قتل النفس، ووجب على الخائف من الموت سد رمقه بكل حرام وحلال من الميتة والدم ولحم الخنزير، إلى سائر ما ينضاف إلى هذا المعنى. ومن مجموع هذه الأدلة حصل لنا علم يقيني بوجوب الصلاة، وتحريم القتل، وعلى هذا النمط يحصل القطع في جميع قواعد الشريعة. وبهذا امتازت الأصول من الفروع. فإذا كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة وإلى مآخذ معينة، فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظن، فإن الأصول أو القواعد الكلية مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق لا من آحادها على الخصوص.[1]

وهنا يختلف الاستقراء المعنوي المستعمل في الشريعة عن الاستقراء المنطقي؛ لأن إفادة اليقين في الاستقراء المنطقي متعذر في الاستقراء الناقص؛ لاحتمال تخلف بعض جزئيات الظاهرة المراد بحثها. أما في الاستقراء المعنوي فإن تضافر مجموع أدلة مع بعضها على معنى واحد يفيد القطع. ومن ثم لا يشترط الاستقراء التام للوصول إلى المبدأ الكلي أو القاعدة العامة، وإنما يكفي الاستقراء المعنوي لإفادة القطع، فإذا حصل في استقراء أدلة المسألة أو القاعدة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب.

والقواعد الكلية الخمس، موضوع هذا البحث التي ترجع إليها جميع المسائل الفقهية، نموذج لهذه القواعد القطعية؛ فقاعدة "الأمور بمقاصدها" مستقرأة من

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٢٨ - ٢٩.

مجموعة أدلة مثل: "إنما الأعمال بالنيات..."، و"لا عمل لمن لا نية له"،[1] و"نية المؤمن خير من عمله"،[2] و"يبعث الناس على نياتهم"،[3] و"إن الله يدخل بالسهم الواحد ثلاثة الجنة... وفيه صانعه يحتسب في صنعته الأجر"،[4] و"من أتى فراشه وهو ينوي أن يقوم يصلي من الليل فغلبته عيناه حتى يصبح كتب له ما نوى"،[5] و"أيما رجل تزوج امرأة فنوى أن لا يعطيها من صداقها شيئاً مات يوم يموت وهو زان، وأيما رجل اشترى من رجل بيعاً فنوى أن لا يعطيه من ثمنه شيئاً مات يوم يموت وهو خائن"،[6] و"من ادّان ديناً وهو ينوي أن يؤديه أداه الله عنه يوم القيامة".

وقاعدة "اليقين لا يزول بالشك" مستقرأة من عدة نصوص منها: "الرجل يخيل إليه أنه يجد الشيء في الصلاة قال: لا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً"، و"إذا وجد أحدكم في بطنه شيئاً فأشكل عليه ـ أخرج منه شيء أم لا ـ فلا يخرجن من المسجد حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً"، و"إذا سها أحدكم في صلاته، فلم يدر واحدة صلى أم اثنتين؟ فليبن على واحدة فإن لم يتيقن أصلى اثنتين أم ثلاثاً؟ فليبن على اثنتين، فإن لم يدر أثلاثاً صلى أم أربعاً؟ فليبن على ثلاث، وليسجد سجدتين قبل أن يسلم"، "إذا شك أحدكم في صلاته، فلم يدر كم صلى؟ أثلاثاً أم أربعاً؟ فليطرح الشك، وليبن على ما استيقن".[7]

وقاعدة "المشقة تجلب التيسير" مستقرأة من نصوص منها. ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴿١٨٥﴾﴾ [البقرة: ١٨٥]، و﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ﴿٢٨﴾﴾ [النساء: ٢٨]، و﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ

(١) السنن للبيهقي، ج١، ص٤١.

(٢) مسند الشهاب، ج١، ص١٤٧، والبيهقي في الشعب، ج٥، ص٦٨٥٩.

(٣) أخرجه أحمد، ج٣، ص٣١٤، ٣٣١، ٣٣٦، وابن ماجة من حديث أبي هريرة، الزهد باب النية، ج٢، ص١٤١٤.

(٤) أخرجه أحمد، ج٤، ص١٤٤، ١٤٦، ١٤٨، ١٥٤، والنسائي، ج٦، ص٢٨.

(٥) أخرجه النسائي، ج٣، ص٢٥٨، وابن ماجة، ص١٣٤٤.

(٦) أخرجه أحمد، ج٤، ص٣٣٢، والطبراني في الكبير، ج٨، ص٧٣٠١، ٧٣٠٢.

(٧) أخرجه أحمد، ج٣، ص٧٢، ٨٣، ٨٤، ٨٧، ومسلم في الصلاة، ج٥، ص٦٠، وأبو داود ص١٠٢٤، النسائي، ج٣، ص٢٧، وابن ماجة ص١٢١٠.

أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ...﴿٢٨٦﴾﴾ [البقرة: ٢٨٦]، و﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ ﴿٦﴾﴾ [المائدة: ٦]، و﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴿٧٨﴾﴾ [الحج: ٧٨].

وقاعدة "الضرر يزال"، وإن كان أصلها وهو حديث "لا ضرر ولا ضرار" من الأدلة الظنية إلا أنه داخل تحت أصل قطعي، فالضرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلها في وقائع جزئيات مثل: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا ﴿٢٣١﴾﴾ [البقرة: ٢٣١]، و﴿وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ ﴿٦﴾﴾ [الطلاق: ٦]، و﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا ...﴿٢٣٣﴾﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وقواعد كليات مثل: النهي عن التعدي على النفوس والأموال والأعراض، وعن الغصب والظلم وكل ما هو في المعنى إضرار أو ضرار[١].

وقاعدة "العادة محكمة" مستقرأة من مجموعة نصوص مثل: "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن"، و"الوزن وزن أهل مكة، والمكيال مكيال أهل المدينة"،[٢] و﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً ﴿٣٨﴾﴾ [الرعد: ٣٨]، و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ...﴿٥٨﴾﴾ [النور: ٥٨]، و"على أهل الحوائط حفظها بالنهار، وعلى أهل المواشي حفظها بالليل"،[٣] و"تحيضي في علم الله ستاً أو سبعاً كما تحيض النساء وكما يطهرن ميقات حيضهن وطهرن"،[٤] و"من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد".[٥] يقول العلائي هذه الأدلة بمجموعها تفيد القطع باعتبار العادة وترتب الأحكام الشرعية عليها.[٦]،[٧]

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص١٢، ١٣.

(٢) رواه أبو داود ٣٣٤٠، النسائي، ج٧، ص٢٨٤.

(٣) رواه أبو داود ٣٥٦٩، ٣٥٧٠.

(٤) رواه أبو داود ٢٨٧ في الطهارة، الحاكم في المستدرك، ج١، ص١٧٢.

(٥) رواه مسلم في صحيحه.

(٦) العلائي، **المجموع المذهب في قواعد المذهب**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٠٥.

(٧) وجه الدلالة في حديث "مكيال أهل المدينة. . . ." هو أن أهل المدينة لما كانوا أهل نخيل وزرع اعتبرت عادتهم في مقدار الكيل، وأهل مكة كانوا أهل متاجر فاعتبرت عادتهم في الوزن. ووجه الدلالة في آية ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً﴾ أنها جاءت رداً على من قال ﴿مَالِ هَٰذَا الرَّسُولِ=

= يَأْكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشِى فِى ٱلْأَسْوَاقِ. . . .﴾ فأخبرت الآية أن هذه عادة الرسل المتقدمين قبل الرسول فهذا يقتضي اعتبار العادة. ووجه الدلالة في آية "يأيها الذين آمنوا ليستأذنكم. . . . "أن الأمر بالاستئذان جاء في هذه الأوقات التي جرت العادة فيها بالابتذال ووضع الثياب، فانبنى الحكم الشرعي على ما كانوا يعتادونه. ويعتبر حديث "على أهل الحوائط. . . .."، كما يقول العلائي أدل شيء على اعتبار العادة في الأحكام الشرعية وبنائها عليها؛ لأن عادة الناس إرسال مواشيهم بالنهار للرعي وحبسها بالليل للمبيت، وعادة أهل البساتين والمزارع الكون في أموالهم بالنهار غالباً دون الليل، فبنى الرسول التضمين على ما جرت به العادة. ووجه الدلالة في حديث "من عمل عملاً. . . . "هو أنه دليل على اعتبار ما المسلمون عليه إما من جهة الأمر الشرعي أو من جهة العادة المستقرة فإن عموم قوله ـ ﷺ ـ ليس عليه أمرنا يشمله. المرجع السابق، ج٢، ص٤٠٠-٤٠٥.