الفصل السادس

مقاربة منظوميّة لنظريّات التشريع الإسلاميّ

نظرة عامة

كيف يمكن لمقاصد الشريعة أن تقوم بدور فاعل في مناهج الاجتهاد الفقهي؟ كيف يمكن لسمة الغائية المنظومية أن تُوظَّف "لمَقصَدة" الفقه؟ كيف يمكننا أن نفيد من اقتراح "فلسفة المنظومات الإسلاميّة" في نظرية التشريع الإسلامي حتى يتوفّر للفقه الإسلاميّ صفة "التجدد" و"الحياة"؟ كيف يمكن لمقاربة منظوميّة لنظريات التشريع الإسلامي أن تفيد من سمات فلسفة المنظومات مثل سمة المعرفيّة والشموليّة وتعدّد الأبعاد والانفتاح؟ كيف يمكننا أن نتلافى جوانب النقص في النظريّات التقليديّة، والحداثيّة، وما بعد الحداثيّة، والتي عرضنا لها في الفصول السابقة؟

يحاول هذا الفصل أن يجيب عن هذه الأسئلة من خلال مقاربة منظوميّة لأصول الفقه الإسلامي:

- يميّز هذا الفصل المجالات المحدّدة التي يمكن لفلسفة المنظومات أن تسهم في تطوير الأصول فيها.
- نستدعي في هذا الفصل سمات المنظومات التي سبق أن عرضناها في الفصل الثاني، وهي المقاصديّة، والإدراك البشري، والشموليّة، وتعدد الأبعاد، والانفتاح.
- وسنطرح أخيراً طرقاً لتفعيل تلك السمات في المناهج الأصوليّة للفقه الإسلاميّ.

1-6 حول إعطاء الشرعيّة لكلّ "الإدراكات"

هل الاجتهاد "وحي"؟

معنى الفقه عند الفقهاء هو أنّه "الفهم"[1]، وأنّه "تصوّر"[2]، وأنّه "إدراك"[3]. ولكنّ الآراء والفتاوى الفقهيّة كثيراً ما يشار إليها على أنّها "حكم الله". وهذا الكتاب قد بيّن في سياقات وأماكن مختلفة أنّه رغم حقيقة أنّ نصوص الكتاب الإلهي والسنّة التشريعية وحي من السماء، فإنّ فهم الكتاب والسنّة يخضع لفهم الحياة ورؤية العالم عند المفسّر أو الفقيه. ولكن يلاحظ أنّ التأويلات البشرية واجتهادات الناس في القرآن والسنّة كثيراً ما تعرض على أنّها "أمر الله وحكمه"، وهذا تعسف مقصود غرضه تحقيق رغبات عدد قليل ولكنه متنفّذ من ذوي السلطان[4].

يضاف إلى هذا أن نتائج الاجتهاد كثيراً ما تعتبر جزءاً من "الوحي"، مع أنّ نفس تعريف الاجتهاد وشرعيّة طرقه تخضع لتنوّع كبير من الآراء والاختلافات البشرية، وهذا ما عرّجنا عليه من قبل. ومن أوضح الأمثلة على ذلك موضوع الإجماع: فرغم التفاوت الكبير في الآراء حتى حول تعريف الإجماع نفسه، كما أوضحنا، فإنّ كثيراً من الفقهاء من القدماء والمحدثين على حد سواء، يعتبرون الإجماع "دليلاً قطعيّاً كالنصّ"، وأنّه "دليل نصبه الشارع"، بل عدّوا ردّ الإجماع كفراً، فقالوا: "جاحد الإجماع كافر"[5]. ويعرف كل قارئ له خبرة بكتب فقهنا التقليديّة أنّ الفقهاء كثيراً ما يدّعون الإجماع في أحكام هي عرضة لخلاف واضح ومعروف، وذلك بغية الانتصار لرأي ما.

فمثلاً، قد راجع ابن تيميّة كتاب ابن حزم عن مراتب الإجماع في كتاب

---

(1) ابن تيمية. **كتب ورسائل وفتاوى**، مرجع سابق، المجلد 13، ص113.

(2) السبكي. **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، المجلد 1، ص39.

(3) الحاجّ. **التقرير**، مرجع سابق، المجلّد 1، ص26.

(4) انظر مثلاً: El-Fadl, *Speaking in GodName*.

(5) انظر مثلاً: الحاج. **التقرير**، مرجع سابق، المجلد 3 ص158؛ السيوطي، وجلال الدين. **الدرّ المنثور** (بيروت: دار الفكر، 1993) المجلد 3، ص86.

سماه: **نقد مراتب الإجماع**. وذكر ابن تيميّة أن ابن حزم نقل عدداً من الأمثلة التي لم يكن الفقهاء دقيقين في ادّعائهم وجود الإجماع حولها، وذلك في معرض خوضهم في مواضيع اجتهاديّة، دون ملاحظة منهم لتعدّد الآراء حول الموضوع الذي يبحثونه وبالتالي بطلان دعوى الإجماع. وذكر ابن تيمية أن من ذلك مثلاً: دعوى الإجماع على أن من ينكر الإجماع مرتد، ودعوى الإجماع على عدم جواز إمامة النساء للرجال في الصلاة تحت أي ظرف، بل ودعوى الإجماع على أن الجزية مقدارها أربعة دنانير ذهبيّة![6]

ولكن يبدو لي أنّ الإجماع ليس "مصدراً من مصادر التشريع" كما يقال، بل هو مجرّد آليّة لتجميع الآراء، أو لنقل بلغة اصطلاحيّة معاصرة إنّه آلية لاتّخاذ قرار جماعيّ. غير إنّ الإجماع استخدم (أو أسيء استخدامه بالأحرى) من قبل بعض الفقهاء المتأخرين حتى يحتكروا الفتوى ويقصروها على نخبة يريدون لها المركزيّة وتهمش الآخر، بحسب مصطلح ما بعد الحداثة. ولكنّني أوافق الحداثيّين الذي قالوا إنّ مبدأ الإجماع يمكن استخدامه اليوم "كآليّة للتوصّل إلى فتوى جماعيّة،"[7] وخاصّة في وجود "التقنية الحديثة والتواصل الآني بين أطراف العالم"[8]. وأوافق من جانب آخر على مقترحات أخرى تحاول تطوير الإجماع ليصبح شكلاً من أشكال الرأي العام بهدف "المشاركة المجتمعيّة في أمور الدولة"[9].

ومن ناحية أخرى اعتبر بعض الفقهاء أنّ طريقة الاستنباط الاجتهادية المسمّاة بالقياس هي طريقة تستمدّ حجيتها من الوحي. واستدّلّوا على ذلك بأنّ: "تشبيه فرع بأصلٍ هو تشبيه الشارع" (أي هو تشبيه من الله تعالى وليس قياس البشر)[10]. لذلك، فإنّه حتى في الحالات الواضحة من الاجتهاد عن

---

(6) راجع: ابن تيمية، أحمد. **نقد مراتب الإجماع**، ط1 (بيروت: دار الفكر، 1998).

(7) سلطان. **الحجّيّة**، مرجع سابق، ص100.

(8) Mawil Izzi Dien, *Islamic Law: From Historical Foundations to Contemporary Practice*, ed. Carole Hillenbrand (Edinburgh: Edinburgh University Press ltd, 2004) p.47.

(9) شحرور. **نحو أصول جديدة**، مرجع سابق، ص207.

(10) انظر مثلاً: الحاج. **التقرير**، مرجع سابق، المجلد 3، ص158.

طريق القياس، يعتبر الفقهاء أنفسهم "متحدثين باسم الله تعالى"[11]. ومثل هذا التفكير "مصيبة" كما قال جارودي، حين: "تضيع الحدود بين كلام الله تعالى وكلام البشر"[12].

التفريق بين ما هو وحي وما هو "إدراك"

تبنّى مجموعة من الفقهاء، يعرفون في الكتابات الأصولية باسم "المصوّبة"، تبنّوا الرأي القائل أنّ الأحكام الشرعية هي ما يغلب على ظن المجتهدين أنه الصواب حين يستدلون بالنصوص. ومثل هذا التحديد يفرّق تفريقاً بيّناً وضرورياً بين آراء البشر والنصّ الموحى[13]. كما أنّ المصوّبة توصّلوا فيما يخصّ الآراء الفقهيّة إلى أنّها بالرغم من تضاربها تعبر كلها عن الحقّ، وأنّها كلّها صواب[14]. بل مضت "المصوّبة" إلى أبعد من هذا حين صرّحوا أنّ "الحقّ يتعدّد"[15] وهي فكرة أثّرت فيما بعد على "الفلسفة الغربيّة" في القرون الوسطى من خلال تأثير ابن رشد[16]. إنّ الفقهاء الذين كثيراً ما تبنّوا مثل هذا الرأي كانوا من فريق الفقهاء الفلاسفة، مثل أبي الحسن الأشعري، وأبي بكر بن العربي، وأبي حامد الغزالي، وابن رشد، وعددٍ من

---

(11) El-Fadl, *Speaking in God's Name*, p.275.

(12) جارودي. **الإسلام**، مرجع سابق، ص103.

(13) الحاج. **التقرير**، مرجع سابق، المجلد 3، ص412؛ الشوكاني. **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، المجلد 1، ص140.

(14) انظر مثلاً: ابن حجر، أحمد. **فتح الباري شرح صحيح البخاري** (بدون تاريخ)، المجلد 3 عشر، ص320؛ الحاج. **التقرير**، مرجع سابق، المجلد 1، ص28؛ السبكي. **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، المجلد 3، ص259؛ الجويني، عبد الملك. **البرهان في علوم القرآن**، ط4 (المنصورة، مصر: الوفاء، 1997)، المجلد 2، ص868.

(15) البخاري. **كشف الأسرار**، مرجع سابق، المجلد 4، ص27.

(16) انظر: Nicholas Rescher, *Arabic Logic*, ed. Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan, 1967) vol.4, p.526؛ ابن رشد، الوليد. **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتّصال** (ترجم ضمن مجموعة: أعمال ابن رشد، ترجمة محمد جميل الرحمن) (إيه جي ويدجري، 1921 [جرى اقتباسه في 18 كانون الثاني/يناير، 2005]؛ من موقع www.muslimphilosophy.com .

المعتزلة، مثل أبي الهذيل، وأبي علي، وأبي هاشم. وقد عبّر الغزالي عن نظرتهم هذه بقوله: "حكم الله هو ما يغلب على ظن الفقيه أنّه صواب"[17]. غير أنّ الغزالي استثنى الأحكام التي "ثبتت بالنصّ"[18]. وكنّا قد أوضحنا من قبل كيف أنّ "النصّ" يمكن أن يحمل عدداً من التأويلات والمضامين، وهذا يجعل كلّ الأحكام راجعة -فيما يبدو لي- إلى "ما يغلب على ظن الفقيه أنّه صواب".

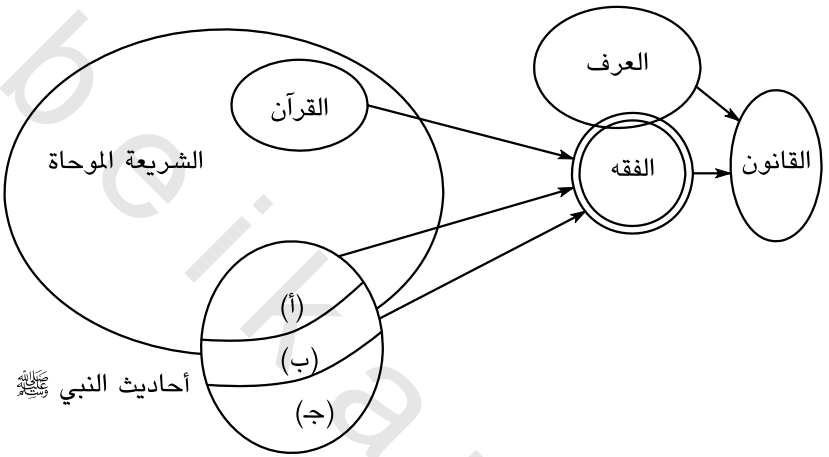
أمّا مقاربة الفقه من وجهة المنظومات فإنّها تعني النظر إلى الفقه على أنّه "منظومة" بالمعنى الأنطولوجي للتعريف، أي الذي يتعلّق بنظريّة الوجود. ومن هنا، فإنّ تطبيق سمة "الطبيعة الإدراكيّة للنّظم" ستقودنا إلى نتيجة مماثلة لما توصّلت إليه "المصوّبة"، أي أنّ الحكم هو ما يحكم الفقيه بإدراكه البشري أنّه أقرب شيء إلى الصّواب، وذلك يستوجب أنّ مختلف الآراء الفقهيّة كلّها تعبير صحيح عن الحقّ (أو وجوه مختلفة من الحقّ نفسه)، وأنّها كلّها صحيحة.

وحتّى نميّز بشكل سليم ما هو وحي ممّا هو فقه أو إدراك، فإنّ الشكل 6-1 يطرح من جديد العلاقات بين الفقه والشريعة والعرف والقانون، وهي علاقات سبق أن عرضناها في الشكل 3-1. غير أنّ الشكل الجديد يعتبر "الطبيعة الإدراكيّة" للمنظومات البشريّة، ومنها الفقه. ولذلك فإنّ الفقه نقل هنا من مجال "المعرفة الموحاة" إلى مجال "الإدراك البشريّ للمعرفة الموحاة". والقصد من هذا وضع تمييز واضح بين الشريعة والفقه، ممّا يعني أنّه ليس هناك من رأي فقهيّ يتعلق بالمسائل العملية يستحقّ أن يطلق عليه "مسألة عقيدة" بصرف النظر عن مقدار ثبوته، ودلالته، و"الإجماع" الذي بني عليه، أو القياس الذي استخدم في التوصّل إليه.

يضاف إلى هذا أنّه، بناء على التمييز بين أصناف تصرفات النبيّ ﷺ من حيث مقاصدها، فإنّ جزءاً من السنّة النبوّية نقل خارج دائرة "الوحي" وهناك

(17) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، المجلد 1، ص252.
(18) المرجع السابق.

جزء آخر يجب أن يقع في "الجزء الحدودي" على محيط الدائرة، وهذا تعبير من مصطلحات نظرية المنظومات[19]. وهذا الجزء الحدودي هو القسم من تصرفات النبيّ ﷺ الذي عالج حالات خاصة كالقضاء والإمامة، وهو ما بيّنه القرافي وابن عاشور كما مر، وهو بهذا يقع على الحدّ بين الوحي والأحكام البشرية المحض.



الشكل 6-1: الفقه وجزء من سنّة النبيّ ﷺ نُقلا هنا من تصنيف "الوحي" إلى كونهما تعبيراً عن "الإدراك البشري للوحي"

لهذا فإنّ أحاديث النبيّ ﷺ تصنّف تحت واحد من الأصناف الثلاثة التي تظهر في الشكل 6-1، أي (أ) و(ب) و(ج)، بحيث أن الصنف (ج) الذي يتعلق بالخصوصية البشرية للنبي عليه الصلاة والسلام لا يدخل في مجال الشريعة أصلاً.

(19) جاسر عودة، أطروحة الدكتوراه بجامعة ويلز: Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach Based on Maqâsid al-Sharî'ah. Ph.D. Thesis. Department of Theology, Religious and Islamic Studies, University of Wales, Lampeter, UK, 2008.

(أ) الأحاديث في هذه الفئة هي نقل النبيّ ﷺ المباشر للرسالة السماويّة، وهي ما سمّاه القرافي "التصرّف بالتبليغ".

(ب) والأحاديث في هذه الفئة اجتهادات صحيحة ولكنها ذات أغراض محدّدة مرتبطة بالحالات الراهنة، وليست نقلاً مباشراً للرسالة السماويّة. فالأحاديث من هذه الفئة يجب أن تفهم وتطبّق فقهاً في سياق مشابه للسياق الأصليّ.

(ج) أمّا الأحاديث في هذه الفئة فتقع في مجال الحياة البشريّة المعتادة وما يتّخذ النبيّ ﷺ من قرارات بشأنها، أو يتصّرف حيالها، وهي ما وصفه ابن عاشور على أنّه حال "التجرد من الإرشاد"، على حد تعبيره.

من ناحية أخرى، فإنّ الشكل 6-1 يشير إلى أنّ التقاطع بين العرف والفقه يجب أن يفهم على مستوى أعمق من اعتبار العرف في بعض الشكليات واللهجات عند تطبيق الأحكام الشرعية. وسيأتي فيما بعد مبحث يفصّل العلاقة بين الفقه والعرف على ضوء مقصد العالمية في الفقه الإسلاميّ، وهو ما طرحه ابن عاشور في كتابه **مقاصد الشريعة الإسلامية**. فالفقه ينبغي أن يستوعب، من الناحية العمليّة، العرف الذي يحقّق مقاصد الشريعة، حتى إن كان هذا العرف مختلفاً عن دلالة ظاهر النصّ. والفصل الحالي سوف يتوسّع كذلك في معنى العرف في ضوء "رؤية العالم". أخيراً فإنّ كلا العرف والفقه يجب أن يساهما في صنع مواد القانون، على أن يبقى المجال أمام المشرّعين مفتوحاً في تحويل الأعراف أو أحكام الفقه إلى قوانين مفصّلة يجري وضعها بحيث تكون أنسب للمجتمع وحاجاته، لا أن تنقل الأحكام الفقهيّة من مذهب ما، أو متطلبات الأعراف كما هي، لتكون هي القانون، إلا بعد نظر وتدقيق.

6-2 نحو تحقيق سمة الكليّة في التشريع

"ظنّية" الأدلّة الفرديّة

لاحظ عدد من الفقهاء قصور المقاربة الاختزاليّة التجزيئيّة التي تتبنّاها بعض المناهج الأصوليّة. غير أنّ انتقادهم للأدلة التجزيئيّة إنما كان مبنيّاً على

"ظنّيّتها" الأصلية، بعكس "اليقين" أو "القطع" الذي هو الطرف المقابل في هذه المزدوجة بين الأدلة التجزيئية والكلية. وكان الإمام فخر الدين الرّازي قد لخّص في كتابه حول أصول الفقه الأسباب المختلفة التي ذكرها العلماء التي تجعل "دليل الخطاب" في النصّ -أي نص- لا يزيد عن كونه "ظنّيّاً"[20]. فلنورد هنا ملخّصاً للأسباب التي أوردها الرّازي لظنية الاستدلال بنص واحد لا ثاني له على أي مسألة من المسائل:

1 - من المحتمل أنّ الحكم الذي يستخلص من نصّ واحد يكون مقيّداً بظروف معيّنة، قد تكون خفيت عنا.

2 - من المحتمل أن يكون التعبير في النصّ الواحد مجازيّاً ومعناه الحقيقي ليس مقصوداً.

3 - إنّ مرجعنا في فهم النصّ هم أهل اللغة، وهم عرضة للخطأ في بعض الكلمات والتعبيرات.

4 - إنّ النحو العربيّ نقل إلينا من خلال الشعر العربيّ القديم، وهذا الأخير نقل إلينا بطريق روايات الآحاد، وهذه الروايات ليست يقينيّة، لأنه حتّى الشعراء العرب أنفسهم قد يقعوا في أخطاء نحويّة.

5 - هناك احتمال أنّ واحدة أو أكثر من مفردات هذا النصّ الواحد تحمل أكثر من معنى.

6 - هناك احتمال أنّ واحدة أو أكثر من كلمات النصّ تعرّضت للتغير عبر الزمن والنقل، بشكل غيّر معناها الأصلي.

7 - هناك احتمال أنّ التعبير في هذا النص الوحيد له معنى خفيّ مقصود، ولكننا لم نفهمه.

8 - هناك احتمال أنّ الحكم الذي نستنبطه من نصّ الآحاد قد نسخ دون أن يكون هذا قد نمي إلى علمنا.

---

(20) الرازي، محمد بن عمر. **المحصول**، تحرير العلواني، طه جابر (الرياض: مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود، 1400هـ) المجلد 1، ص547-573.

9 - هناك احتمال أن يكون الحكم الذي نستنبطه من نصّ آحاد يعارض حكم "العقل".

ويقول الرازي في هذه الحال إنّه إما أن الرواية أو حكم العقل قد تعرضا لخطأ ما. ثم أضاف أنّ العقل هو الأداة التي نرجع إليها لنتأكد من صحّة الحديث الشريف نفسه، ممّا يعني أنّ للعقل الأولويّة. لهذا فإنّ علينا الاعتماد على العقل اليقيني في مثل هذه الحالات، وليس الأدلّة اللغوية الظنية التي نجدها في الحديث الشريف الوحيد المروي في المسألة.

ولعلي أضيف الاحتمالات التالية للاحتمالات التسعة المذكورة:

1 - هناك احتمال أنّ نصّ الآحاد قد يتضمّن معنى "يناقض" المعنى الذي تتضمّنه نصوص آحاد أخرى، وقد حدث هذا في نسبة غير قليلة من النصوص، وقد كان الانطلاق من هذه الحقيقة إلى موضوع ثريّ هو موضوع "التعارض" أو "الاختلاف".

2 - هناك طيف من احتمالات الخطأ في نقل أحاديث الآحاد بدقة، وهي الأحاديث التي تشكّل الأكثريّة العظمى من الحديث الشريف.

3 - هناك طيف من احتمالات "التأويل" لأيّ نصّ واحد، وهو ما يؤثّر على طريقة تصوّرنا لمعانيه ودلالاته.

لقد أسهمت الخلفية الفلسفيّة للرازي في تقديره لعدم واقعية الزعم بالحصول على "اليقين" من خلال دليل لفظيّ واحد. غير أنّ اهتمام الرازي بـ "ظنّيّة" دليل الآحاد منعه من الانتباه إلى المشكلة الأهمّ التي ينطوي عليها الاستدلال بموجب دليل وحيد، ألا وهي مشكلة المنطق السببيّ الذي بني عليها ذلك الاستدلال.

محدوديّة "السببيّة" في النظريّات التقليديّة والحداثيّة

كنّا قد بيّنا من قبل كيف أنّ الكلاميّين بحثوا في السببيّة في حقّ أفعال

الله تعالى، وأنّهم قسموا أفعال الله إلى "فعل خَلقي" و"فعل تشريعي"[21]. وكان موقف أكثر الفقهاء، من الأشعريّة والسلفيّة والظاهريّة، أنّ أفعال الله الخَلقيّة "فوق الأسباب" بينما أكّد بعضهم أنّ أفعال الله "التشريعيّة" لها علل، بحيث تدور الأحكام مع العلل. ومن جهة أخرى، اعتقد المعتزلة والشيعة والماتُريديّة بسببيّة كلّ أفعال الله تعالى. ولكن هذا الخلاف لم يؤثر في سيطرة التفكير "السببيّ" على كلّ المذاهب الإسلاميّة بكل تياراتها، وحتى اليوم.

وقد أكّد بعض الأصوليين على أهمّيّة ما أسموه "الدليل الكلي"، ولكنّ هذا الدليل الكلي لم يكن له أثر يذكر على المنهج الأصولي نفسه، إذ بقي ذلك المنهج مبنيّاً إلى حدّ بعيد على السببيّة سواء في مجال العقيدة أو مجال الفقه. فقد اعتبر الجويني مثلاً أنّ الرجوع إلى الكليات في الفقه الإسلاميّ، دليلاً على الأحكام، طريقة مقبولة، وسماها "القياس الكلّيّ"[22]. واعتبر الشاطبيّ أنّ أصول الفقه مبنيّة على "كليّات الشريعة"[23]. كما أعطى الشاطبي الأولويّة للقواعد الكليّة فوق آحاد الجزئيّات. وكان تعليله لهذا هو أنّ "الأحكام الجزئيّة يقصد بها أن تدعم القواعد الكليّة، والتي هي مقاصد الفقه التي يجب الحفاظ عليها"[24]. ونعود لنقول إنّ هذه الأفكار لم تؤتِ ثمارها في منهج الفقهاء والكلاميّين لأنه مبني أساساً على المنطق السببيّ.

من جهة أخرى بيّن الحداثيون الإسلاميّون الإشكالية العامة المتمثّلة في "المقاربات الجزئيّة والفرديّة للفقه الإسلاميّ"[25]. فقد حاول العلماء المعاصرون مثلاً، كما ذكرنا من قبل، أن يعالجوا "مشكلة الفرديّة" في فهم مقاصد الشريعة. من ذلك مثلاً أنّ الشيخ الطاهر ابن عاشور جعل الأولويّة

---

(21) حسن الشافعي. **الآمدي**، مرجع سابق، ص150.
(22) الجويني. **البرهان**، مرجع سابق، المجلد 2، ص590.
(23) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، المجلد 1، ص29.
(24) المرجع السابق، المجلد 2، ص61.
(25) انظر مثلاً: الترابي، حسن. **التفسير التوحيدي**، ط1، (لندن: دار الساقي، 2004)، المجلد 1، ص25.

للمقاصد الاجتماعيّة فوق المقاصد الفرديّة، وأنّ الشيخ رشيد رضا أدخل إصلاح المجتمع وحقوقه في نظريّة المقاصد، وأنّ الشيخ طه العلواني أدخل في نظريّته للمقاصد مقصد العمران، وأنّ المقاصد المبنيّة على القرآن عند الشيخ يوسف القرضاوي هي مقاصد عامّة تهدف إلى بناء الأسرة الصالحة والأمة الصالحة[26].

غير أنّه بالرّغم ممّا قلنا فإنّه، نظراً إلى السقف الذي فرضته فلسفة القرن التاسع عشر على الحداثة الغربية، فإنّ الحداثة الإسلاميّة في القرن العشرين لم تستطع أن تتخلّص من الإطار التقليدي الكلامي المبني على السببيّة.

إلّا أنّ الحداثة الإسلاميّة أدخلت في اعتبارها مؤخراً تطبيقاً لمبدأ الكليّة في التفكير، وهو التفسير الموضوعي، وأبرز مثال عليه كتاب الشيخ حسن الترابي **التفسير التوحيدي**[27]. فقد أوضح الشيخ فيه أنّ الطريقة التوحيديّة أو الكليّة تستتبع عدداً من الطرق وعلى مستويات مختلفة: فعلى مستوى اللغة تستتبع التعامل مع اللغة القرآنيّة بحسب لغة المتلقّين للرسالة في وقت نزول الوحي. وعلى مستوى المعرفة البشريّة تستتبع مقاربة شموليّة لكل من عالمي الغيب والشهادة، بكلّ ما يشملان من مكوّنات وقواعد تحكمهما. وعلى مستوى المواضيع، تستتبع المنهجية التوحيدية التعامل مع المواضيع القرآنية بصرف النظر عن ترتيب الآيات، بالإضافة إلى ربط هذه المواضيع بحياة الناس اليوميّة. وعلى مستوى المدى فإنّها تشمل البشر بصرف النظر عن مكانهم وزمانهم، كما تستتبع قانوناً توحيديّاً للأخلاق والرّوحانيّات في مقاربة كليّة شموليّة كذلك[28].

أمّا فلسفة المنظومات المعاصرة، فتطرح طرق تفكير تركيبيّة وتكاملية وشموليّة مختلفة جذريّاً[29]. ويؤكّد فلاسفة المنظومات أنّ: "توسيعنا لعلاقة

---

(26) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص50؛ العلواني. **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، القرضاوي. **كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟** مرجع سابق.

(27) راجع: الترابي. **التفسير التوحيدي، المقدمة**، مرجع سابق.

(28) المرجع السابق، ص20.

(29) Smuts, *Holism and Evolution* p. v.

السبب والنتيجة، والتي هي علاقة سطحيّة تنحصر في مفردتين، هي أن نحاول أن نُدخل في هذا التعريف سلسلة معقّدة من علاقات الأسباب والنتائج هي أقرب إلى تركيب هذا العالم، بالقدر الذي نعرفه عن العالم"[30].

ولكننا نجد في كتابات الفلسفة المنظوميّة أنّ منطق السببيّة المنتقد، ينتقد تبعاً له كلّ عقيدة ارتبطت به في فلسفة الأديان، مثل: "مفهوم بيركلي عن الله" و"مادّة الألوهيّة عند سبينوزا" و"لجوء ليبنيز إلى التناسق المسبق التصميم"[31]. ونفس النقد الذي يوجّهه منظّرو المنظومات يمكن أن ينطبق على منطق السببيّة في علم الكلام الإسلامي، بما يشمل الحجج المبنيّة على السببيّة التي طرحها الكلاميون[32]. ويشمل هذا النقد الحججَ والأدلّة الإيمانية التي طرحها الأئمة، كأحمد بن حنبل، وابن سينا، والرازي، والأشعري، وعبد الجبّار، والغزالي، والماتريدي، والآمدي، والشاطبي، وابن تيميّة، وابن رشد[33]، ثم محمّد عبده[34].

ويذكر فلاسفة المنظومات عدداً من المغالطات التي يمكن أن تكون حججاً تنقض التفكير السببي بناء على التفكير الكلي التكاملي. فقد ذكر كورزيبسكي مثلاً عدداً من تلك المغالطات في هذا الصدد، منها مثلاً "مغالطة إسناد النتيجة إلى سبب واحد رغم أن وراءه عدداً من الأسباب" و"مغالطة أنّه إذا كان لعامل ما دور، فإنّ العامل الآخر لا يكون له دور" و"مغالطة استنباط نتائج سلبيّة تنفي شيئاً ما من ملاحظات إيجابيّة تؤكد شيئاً آخر" و"مغالطة أنّ

---

(30) Korzybski, *An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics* p217.

(31) Smuts, *Holism and Evolution* p270-72.

(32) Gerard Jahami, *Mafhoom Al-Sababiyah Bayn Al-Mutakalimin Wal Falasifah: Bayn Al-Ghazali Wa Ibn Rushd*, 2 ed. (Beirut: Dar al-Mashriq, 1992) p.78-79.

(33) انظر مثلاً: الآمدي. **الإحكام**، مرجع سابق، المجلد 3، ص249؛ وابن رشد، الوليد. **تهافت التهافت**، تحرير سليمان دنيا، ط1 (القاهرة: دار المعارف، 1964) ص785؛ وابن القيّم. **إعلام الموقّعين**، مرجع سابق، المجلد 3، ص3؛ والطيّب. **نظريّة المقاصد**، مرجع سابق؛ والشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، المجلد 2، ص6.

(34) عبده. **رسالة التوحيد**، مرجع سابق، ص26.

صفات الكائنات الحيّة يمكن تقسيم مصدرها إلى أحد صنفين، كلاهما مستقلّ عن الآخر، ألا وهما عامل الوراثة وعامل البيئة"[35].

غير أنّني أرى أنّه ليس ثمة ارتباط حتمي بين مفاهيم العقيدة والمنطق السببيّ إلا في عقول علماء الكلام الذين استخدموا "مبدأ السببيّة" لإثبات وجود الله -تعالى- والمسائل الأخرى في العقيدة. أي أنه إذا كان للمنطق السببيّ أن يتطور ليصبح منطقاً تكاملياً كلياً في العلم البشري والفلسفة البشريّة، فإنّ حجج العقيدة ستتطوّر مع المنطق ببساطة.

إنّ ما أطرحه هنا هو أنّ مفهوم الكليّة في فلسفة المنظومات يمكن أن يقوم بدور في تجديد الأطروحات الإسلامية المعاصرة، لا في الفقه الإسلاميّ وحده، وإنّما في علم الكلام كذلك. فنقول مبدئيّاً، وفي عناوين عريضة فقط، إن ما أطلق عليه المتكلمون "دليل الاختراع" سيعتمد في فلسفة منظومات إسلامية على استحالة وجود عمل دون قصد، بدلاً من أن يعتمد على استحالة وجود عمل دون سبب، وهو الدليل التقليدي الشائع. كما أنّ ما أطلق عليه المتكلمون "دليل الرّعاية" يجب أن يعتمد في فلسفة المنظومات الإسلامية على التوازن الدقيق المقصود به خدمة وسلامة الإنسان، سواء في المنظومات الحيّة أو غير الحيّة المسخّرة للإنسان، بدلاً من أن يعتمد على أدلّة الإمداد المباشر التقليدية. وكذلك ما أطلق عليه المتكلمون "دليل الوجود"، فإنّه يجب أن يرتكز في فلسفة المنظومات الإسلامية على التصميم المنظومي المتكامل في الكون، حسب ما صار معروفاً لدينا اليوم، بدلاً من أن يرتكز على دليل "المحرّك الأوّل"، بحسب التعبير التقليدي، والذي استخدمه مؤخراً الإمام محمّد عبده في آخر المحاولات التجديدية في علم الكلام.

3-6 نحو الانفتاح والتجدّد الذاتي

كنا قد شرحنا من قبل (في الفصل الثاني) أن أي منظومة يجب عليها،

---

(35) Korzybski, *An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics,* Book I, p.5.

من أجل البقاء حية أن تحافظ على درجة من الانفتاح وتجديد الذّات. وهذا المبحث يطرح آليّتين من أجل تحقيق هذا الانفتاح والتجديد المطلوبين في الفقه الإسلاميّ. أولى هاتين الآليّتين أنّ تتغيّر الأحكام الفقهية بتغيّر رؤية العالم أو ما يطلق عليه الثقافة المدركة، وهو آليّة للانفتاح في منظومة الفقه الإسلاميّ. والآليّة الأخرى أنّ نعتبر "الانفتاح الفلسفيّ" آليّة مهمة لتجديد الذّات في منظومة الفقه الإسلامي.

تغيّر الأحكام بتغيّر الثقافة المدركة أو رؤية العالم

مصطلح رؤية العالم أصله الكلمة الألمانيّة (Weltanschauung) بمعنى النظرة إلى العالم[36]. ورؤية العالم هو "مجموعة مفترضات مسبقة نحملها في عقولنا حول تركيب العالم الأساسيّ"[37] وهو "إطار مرجعيّ مستمدّ من الخبرة الإنسانيّة"[38] و"منظومة الاعتقادات"[39]. وهكذا فإنّ فهم العالم هو ثمرة لعدد من العوامل تصوغ الإدراك البشريّ للعالم. ونورد فيما يلي أمثلة لنظريّات مختلفة تطرح مكوّنات رؤية العالم عند الإنسان.

1 - الله، والكون، والبشر، والحياة الآخرة، والمعرفة، والأخلاق، والتاريخ[40].

2 - الأسطورة، والعقيدة، والأخلاق، والطقوس، والمجتمع[41].

3 - العقائد، والمفاهيم، وأسباب الإحساس بالانتظام، والقيم الاجتماعيّة،

---

(36) David K. Naugle, *Worldview: The History of a Concept* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002) p. 2

(37) Sire, James W. *Naming the Elephant*. DOWNERS Grove, IL: Inter Varsity Press, 2004 p.19-20.

(38) O. B. Jenkins, *What Is Worldview?* (1999 [cited Jan. 2006]); available from http:// orvillejenkins.com /worldview/worldvwhat.html.

(39) Richard DeWitt, *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science* (Malden, MA: Blackwell, 2004) p.3.

(40) Sire *Naming*, *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, 3rd ed. (Prentice Hall, 1999), p.19-20.

(41) المرجع السابق، ص4 من أرقام المقدمة.

والنماذج المتبّعة، والأوامر الأخلاقيّة[42].

4 - العالم الطبيعيّ، والأخلاق، والسياسة، والبيولوجيا، وعلم النفس، وأساليب البحث العلميّ، وعوامل أخرى كثيرة[43].

5 - الله، والإنسان نفسه، والطبيعة، والفضاء، والزمان[44].

وكل النظريّات السابقة تُظهر أنّ فهم العالم يصوغه كلّ شيء من حولنا، بدءاً من الدّين ومروراً بصورة الذات، والجغرافيا، والبيئة، ووصولاً إلى عالم السياسة، والمجتمع، والاقتصاد، واللغة. فاستناداً على مفهوم "الثقافة" بمعناها الواسع، تمثّل "رؤية العالم" ثقافة مدركة[45]. والثقافة المدركة هي إطار عقلي وإحساس بالحقيقة يرى الناس من خلالها العالم من حولهم ويتفاعلون معه.

ويعتبر العُرف أصلاً في منظومة الفقه الإسلاميّ التقليديّة، وهو يمثل أحد طرق تفاعل تلك المنظومة مع العالم المحيط بالإنسان. وقد تقرّر مبدأ من مبادئ أصول الفقه عند الحنفيّة وهو أنّ: "المعروف عُرفاً كالمشروط نصّاً"[46]، إذ يوجد اتّفاق بين مختلف المذاهب على هذا المبدأ على مستوى التطبيق في حال غياب نصّ خاص محدّد يمكن الرّجوع إليه[47]. والمقصود من اعتبار العرف هو التعامل مع ظروف وعادات بعض الناس التي قد تكون مختلفة عن العادات العربيّة، تلك العادات التي اعتبرها الفقهاء وبنوا عليها أحكاماً كثيرة[48]. غير أنّ التطبيق العمليّ للعرف في مجال الفقه التقليدي

---

(42) Jenkins, *What Is Worldview?*

(43) DeWitt, *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science* p 5.

(44) عبد الفتاح، سيف. "رؤية العالم عند محمد عبده" ورقة قدمت أثناء الذكرى المئويّة للشيخ محمّد عبده، مكتبة الاسكندريّة، مصر، كانون الأول/ديسمبر، 2005)، ص7.

(45) Sire, *Naming* p. 28, Naugle, *Worldview: The History of a Concept* p 29..

(46) انظر مثلاً: المجلّة. **مجلّة الأحكام العدليّة**، عدد 43، 45. وانظر أيضاً: ابن عابدين، **الحاشية**، مرجع سابق، المجلد 4، ص556.

(47) سلطان. **الحجيّة**، مرجع سابق، ص620.

(48) فلوسي، مسعود بن موسى. **مدرسة المتكلّمين** (الرياض: مكتبة الرشد، 2004)، ص354.

محدود جدّاً. فالأمثلة المعتادة التي تذكرها كتب الأصول حول ما يخضع من الأحكام للعرف هي: قيمة المهر، والعملة التي تستخدم في البيع والشراء، وتغطية الرّجل رأسه أو عدم تغطيتها، واستخدامات لكلمات عربيّة مختلفة في لهجات مختلفة[49]. وواضح أنّ هذه الأمثلة التقليدية لا تعتبر تغير العرف إلا في نطاق محدود كله قد مضى من قرون.

وهكذا بقي الكثير من الأحكام الإسلاميّة مرتبطاً بالعادات العربيّة للقرنين أو القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الإسلام، وضمن الحدود السياسيّة لتلك الفترة، وما كان فيها من بلدان وأطعمة ومصادر اقتصاديّة ونظام اجتماعيّ، أو بعبارة معاصرة: رؤية العالم لتلك الفترة.

من أمثلة ذلك أنّ شكل صدقة الفطر الذي يأخذ به الفقه التقليدي لا يزال يتمثل في الأطعمة المعروفة للعرب في القرن السابع الميلاديّ، كما وردت في الحديث الشريف، أي التمر، والزبيب، والشعير، والأقط[50]. ومثال آخر: لا يزال العديد من الأحكام "الشرعية" عند كثير من العلماء اليوم تنبني على أساس الحدود السياسيّة بين حدود دار الإسلام ودار الحرب التاريخية[51]. ومثال ثالث: في كلّ قوانين الأسرة المستمدّة من كتب الفقه لا تستطيع الفتاة المسلمة أن تتمّ عقد زواجها بنفسها إلا أن توكّل أباها أو أقرب أوليائها من الرّجال، وهي عادة عربيّة أيدها الإسلام ولكنه لم يحتّمها في كل الحالات – حسب بعض الآراء المعتبرة. ومثال رابع: لا يزال حكم الدية في حالات

---

(49) مثل كلمة "ولد" أو "لحم" والتي قد تعني "أولاد"، و"لحم البقر" أو "لحم البقر والطيور" بهذا الترتيب، وهذا بحسب المنطقة التي ينتمي إليها المتكّلم وبحسب لهجته.

(50) ذكر الحديث أيضاً "الأقط"، وهو نوع من الطعام لم يعد معروفاً في المطبخ العربيّ. فبحسب الزبيدي (القرن السادس عشر الميلادي): الأقط هو حليب ماعز أو حليب نوق يطبخ ثم يترك حتى يجفّ من أجل استخدامه في الطبخ؛ الزبيدي، محمد. **تاج العروس في جواهر القاموس** (بيروت: دار النشر، بدون تاريخ). يسمح كثير من العلماء "الحداثيين"، معتمدين عادة على المذهب الحنفي، بدفع قيمة مالية تعادل ثمن صدقة الفطر. غير أنّ التطبيق الظاهري لهذه الصدقة لا يزال هو السائد حالياً في بلاد مثل السعوديّة.

(51) ابن القيّم. **أحكام أهل الذمّة**، مرجع سابق، المجلد 2، ص728.

القتل الخطأ "على العاقلة" أي عشيرة المرء الذي اقترف القتل غير العمد[52]. وهو رأي معتمد حتى في البيئات التي تغير حالها واختفى تقريباً نظامها العشائريّ. ومثال خامس: ما زالت الأحكام المتعلقة بعقوبة القتل حين يكون الفاعل مجهولاً تحدّد بطريقة القسامة (وهي طريقةٌ من المسؤوليّة بحسب المنطقة، كما هو مقرّر عند الحنفيّة والزيديّة، ومسؤوليّة أقرب الناس دماً بحسب بقيّة المذاهب التاريخيّة)[53]. إنّ الدنيا ورؤية العالم من الناحية الاجتماعية قد تغيرت في كل الأمثلة السابقة.

وأوضح مثال يبيّن أثر رؤية العالم من الوجهة العربيّة القديمة على الفقه هو ما نجده في كتاب الإمام ابن تيميّة **اقتضاء الصراط المستقيم**، إذ يقرّر في الكتاب المذكور أنّ: "أهل السنّة يعتقدون أنّ جنس العرب أفضل من جنس العجم" بل يصف ابن تيميّة من يخالفون هذا المعتقد بأنهم "شعوبيّون"، لأنّهم "يفضّلون الشعوب غير العربيّة على العرب"[54]. ولا شكّ أنّ عند كلّ شعب في هذه الدنيا وكلّ مجموعة عرقيّة تحيّزات من هذا النوع، لكنّ مثل هذه التحيّزات قادت ابن تيميّة إلى إصدار أحكام "شرعية" تنطوي على ما يمكن أن يوصف في رؤيتنا المعاصرة للعالم بالتمييز العرقيّ! هذا على الرّغم من أنّ الأصل في الإسلام هو التساوي بين الأعراق، كما تدلّ على ذلك نصوص عديدة في القرآن الكريم وفي الحديث الشريف على صاحبه الصلاة والسلام. ثم أفتى ابن تيمية في الكتاب المذكور ألا يحكم غيرُ العرب العربَ، بل رفض حتى أن يكون غير العرب أئمّة للعرب في صلاة الجماعة. وكذلك أوصى بأن يلبس كلّ المسلمين لباس العرب، وحكم على الزيّ غير العربيّ بأنّه "مكروه" شرعاً، وأن يعطي العرب أكثر من غيرهم من بيت المال[55]،

---

(52) سابق، السيد. **فقه السنّة** (القاهرة: دار الفتح للعالم العربي، 1994)، المجلد 3، ص29.

(53) Peters, Rudolph. "Murder in Khaybar: Some Thoughts on the Origins of the Qasama Procedure in Islamic Law." *Islamic Law and Society* 9, no. 2 (2002), p.133.

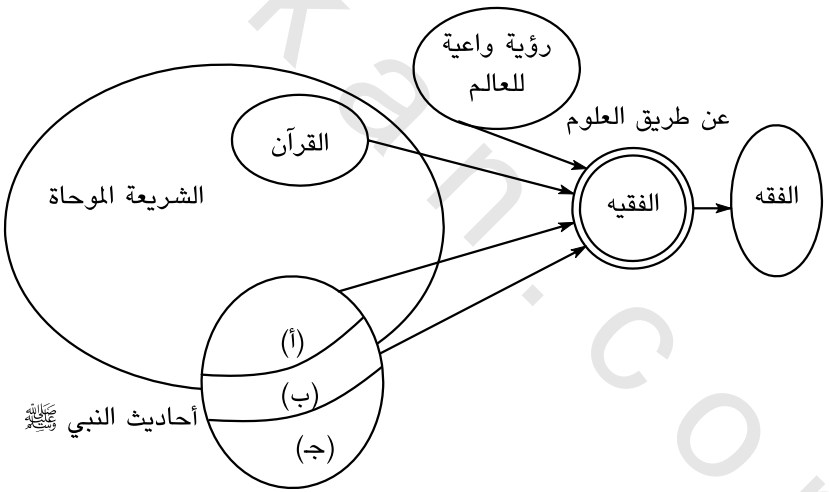
(54) ابن تيمية، أحمد. **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، تحرير محمد حامد، ط2 (القاهرة: مطبعة السنّة، 1369هـ)، ص148-150.

(55) المرجع السابق، ص37، 59-60، 158.

بل وأنّ الخاطب غير العربي أقلّ كفاءة إذا خطب امرأة مسلمة من الخاطب العربيّ[56].

ومن الواضح أنّ أمثال هذه الأحكام منافية لمقصد المساواة بين البشر الذي تدلّ عليه نصوص متواترة تعبر عن روح الإسلام وطبيعة رؤية المسلم للعالم.

وبناء على "الطبيعة الإدراكيّة للفقه الإسلاميّ" والذي شرحناه آنفاً، يعتبر العرف ما يعتبره الفقيه عرفاً، بحسب رؤية العالم لديه، على شرط ألّا يصادم المبادئ الأساسيّة لمقاصد الشريعة. وهكذا فإنّ "رؤية العالم عند الفقيه" يطرح هنا ليكون رديفاً للعرف في كونه طريقة لاستيعاب التغيّرات التي طرأت على العادات العربيّة السائدة في القرون الإسلاميّة الأولى والتي انطلق منها كثير من فقهائنا.



شكل 6-2: "رؤية العالم عند الفقيه" عامل أساسيّ في تصور الفقه

(56) هذا أيضاً رأي أكثريّة مذاهب الفقه. يمكن من أجل دراسة مقارنة، الرجوع إلى ابن رشد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، مرجع سابق، المجلد 2، ص12.

يجد القارئ في الشكل 6-2 المكانة التي تحتلها " رؤية العالم عند الفقيه" في منظومة الفقه الإسلاميّ المقترحة. ويظهر الشكل كيف يحتلّ الفقيه مكاناً مركزيّاً في تصور الفقه، وهي نتيجة لإدخال رؤية العالم في المنظومة. وفي هذا تفريق بين الفقيه نفسه وبين القرآن الكريم والسنة التشريعية التي هي مصادر معرفة الفقيه، والتي هي جزء من رؤية العالم لديه أيضاً. وهناك مكوّنات أخرى في رؤية العالم لدى الفقيه تتفاعل مع "المصادر" لإنتاج الفقه وتصور كلياته وقطعياته.

ولكنّ رؤية العالم يجب أن تكون "واعية"، أي ألا تكون ظناً أو وهماً محضاً، بل تكون مبنيّة على رؤية "علميّة"، كما سنشرحه في وقت لاحق. بينما حينما لا يمتلك الفقيه فهماً للعالم كما هو في الواقع فإنّه لا يكون "كفؤاً" ليصل إلى آراء فقهيّة صحيحة. وهذا الفهم للعالم هو تعبير آخر عن امتلاك الفقيه لشرط "فقه الواقع"، الذي وضعه ابن القيّم كشرط للقيام باجتهاد معتبر[57].

إنّ اقتراحنا هذا له أثران على الفقه، هما كما يلي: أولاً، بالنسبة للتغيّرات في "فهم العالم" عند الفقيه، فإنّها ستثمر تقليل الفهم الحرفيّ للفقه الإسلاميّ. فاتّباع الحكم بمعناه الحرفي يجعل من ذلك الحكم نوعاً من الطقوس الجامدة. ولكن ما أريد التأكيد عليه مكرراً هو أنّه من المهمّ الحفاظ على الاتّباع الحرفي في مجال العبادات، كالصلاة والصيام والحجّ. غير أنّ من الممكن دائماً المبالغة في توسيع دائرة العبادات على حساب المعاملات. لهذا فإنّ المطلوب هو الوصول إلى توازن بين هذين المجالين.

ولنورد بعض الأمثلة التي توضّح هذه النقطة: إنّ القصد من زكاة الفطر هو مساعدة الفقير، وقد ورد عن النبيّ ﷺ أنّه قال: "أغنوهم [أي الفقراء] عن السؤال في هذا اليوم"[58]. غير أنّ هذه الزكاة بحثت تحت بند العبادات،

(57) ابن القيّم. **الطرق الحكميّة**، مرجع سابق، المجلد 1، ص5.

(58) ابن حجر. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ص375.

وعلى هذا فقد طبّقت حرفيّاً في كل مكان وفي كلّ زمان، ولكن حين يتغيّر المكان ويتغيّر المجتمع إلى حدّ أنّ التمر والزبيب والشعير تصبح غير ذات فائدة للفقراء (والأقط قد اختفى في أكثر البلدان)، فإنّ تطبيق هذه الصدقة بشكل حرفيّ على أنّها من العبادات المحض سيضيّع حتماً المعنى المقصود الذي من أجله شرعت.

كذلك فإنّ أقارب الإنسان في بعض البلاد النامية ذات الأغلبيّة المسلمة يحمّلون المسؤوليّة عن دفع الدية في حال اقترافه القتل عن غير عمد، لأنّهم يُعتبرون "عاقلته"، وهو ما أشرنا إليه من قبل[59]. ولكن إذا لم يكن هناك من معنى يذكر في بعض البيئات لعشيرة المرء أو لمجموعته العرقيّة، وذلك بسبب تغير "رؤية العالم" فيما يتعلق بالبنية الاجتماعيّة التي يعيش فيها، فإنّ التطبيق الحرفيّ للعاقلة يكون مصادماً للعدل المقصود.

ومثال ثالث هو أنّ عقد الزواج العربيّ وخطبة الجمعة بالعربيّة لا تكون مفهومة عموماً في المجتمعات غير الناطقة بالعربيّة[60]. فالإصرار على اللغة العربيّة في هذين المجالين يرجع إلى أحكام مسبقة افترضت أنّ لغة العقد أو الخطبة هي "عبادة" بحدّ ذاتها. غير أنّ إجراء هذه العقود والخطب باللغة العربيّة يضيّع المعنى الإنسانيّ للعقود، والمعنى الاجتماعيّ للخطب. ومن الجدير بالذكر أنه لا يعني تحليلنا هذا أنّ العبادات والمعاملات مجالان متباينان لا يتقاطعان. فالعبادة مقصودة في حدّ ذاتها في الأحكام الشرعية الإسلاميّة. غير أنّ من المطلوب أن يحدث التوازن بين جانب التعبد والمقاصد الاجتماعيّة.

والأثر الثاني للشرط المقترح في توفّر رؤية وفهم واع للعالم، هو تحقيق انفتاح الفقه الإسلاميّ على ما حقّقته البشرية من تقدّم في العلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة، فلم يعد بالإمكان اليوم أن يدعي مدع إصدار أحكام متفقة مع "الواقع" دون إجراء بحث علمي مناسب ومبنيّ على منهجية علميّة، طبيعيّة كانت أو اجتماعيّة. وقد رأينا كيف أنّ بعض المسائل المتعلّقة بالكفاءة

(59) مثال ذلك الأردن، بحسب الخبرة الشخصيّة لبعض أصدقائي الأردنيين.

(60) هذا هو الحال في أكثر المساجد التي دخلتها في المملكة المتحدة، وأدهشني هذا الأمر.

الشرعيّة، مثل "علامة الموت" أو "فترة الحمل القصوى" أو "سنّ التمييز" أو "سنّ البلوغ" كان الفقهاء قديماً يصدرون الحكم بشأنها بناء على "سؤال النّاس" على حد تعبيرهم.

ولأن "منهجية الإجابة على الأسئلة العلمية" جزء من "رؤية العالم" كما بيّن ريتشارد دي ويت[61]، إذن "فسؤال النّاس" لا يمكن أن يدّعيه أحد اليوم، ولو كان فقيهاً، دون القيام بعملية استدلال إحصائيّة! وهذا يأخذنا إلى مجال العلوم (سواء الطبيعيّ منها أو الاجتماعيّ)، ويستلزم آليّة للتفاعل بين الفقه الإسلاميّ ومجالات المعرفة الأخرى. لهذا فإنّ على الفقيه أن يرجع إلى المتخصّصين في مجالات الطبّ مثلاً ويسألهم أن يحدّدوا له علامات الموت، ومدّة الحمل القصوى والدنيا، إلى آخره. والمعلومات الإمبريقيّة (أي المبنية على الملاحظة العلميّة) يجب أن يكون لها "الحجّية" في هذا المجال، حتّى لو كان مصدر هذه المعلومات الاستقرائي "ظنّيّاً" بحسب المنطق التقليديّ الأرسطي. وكذلك فإنّ المختصّين في مجال علم النفس هم الذين يجب أن يرجع إليهم من أجل تحديد "سنّ التمييز"، وكذلك المختصون في الاقتصاد هم الذين يقررون "نصاب الغنى" و"حد الفقر"، وهكذا.

صحيح أنّ ما نطلق عليه "العلم" يبقى في تطوّر عبر الزمن، وصحيح أنّ هذا يستدعي مراجعة وتحديثاً دائماً لقراراتنا وأجوبتنا العلميّة، ولكنّ تطوّر العلوم هو جزء من التطوّر الطبيعيّ لرؤية العالم لدى الفقيه، ودخول العلم في المنهجية الفقهية بهذا المعنى المذكور هو ما يضمن "الانفتاح" في منظومة الفقه الإسلاميّ.

التجديد عن طريق الانفتاح الفلسفيّ

يمكن للفقه الإسلاميّ أن يحقّق تجدداً ذاتياً عن طريق الانفتاح لمكوّن آخر من مكوّنات رؤية العالم الواعية لدى الفقيه، ألا وهو الفلسفة. فما دامت أصول الفقه الإسلاميّ هي فعلاً فلسفة التشريع الإسلاميّ، فإنّه من الضّروريّ

(61) DeWitt, *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science* p 5.

أن تحافظ "الأصول" على درجة من الانفتاح على البحث الفلسفيّ، والذي يتطوّر عموماً مع تطوّر المعرفة البشريّة.

غير أنّ الذي حدث على مدى التاريخ أنّ الأكثريّة الساحقة من علماء السلف من مختلف المذاهب الفقهيّة رفضوا أيّة محاولة للإفادة من الفلسفة في تطوير منهجية الفقه الإسلاميّ أو المعرفة الإسلاميّة عموماً. وكان هؤلاء العلماء يستشهدون في رفضهم هذا ببعض النظريّات اليونانيّة المتّصلة بما وراء الطبيعة المخالفة للعقائد الإسلاميّة المعروفة[62]، والتي أصدروا بناء عليها فتاوى تحرّم دراسة الفلسفة وتدريسها، لأنّها مبنيّة على مبادئ إيمانية غير إسلاميّة[63]. وبناء على تلك الفتاوى، وحينما يضطر المرء إلى الاختيار بين اختيارين لا ثالث لهما، وهما الفلسفة أو اتّباع القرآن الكريم، فإنّ الفلاسفة اتّهموا في تلك الفتاوى بالردّة، ولم يُسمح باقتناء كتبهم، ولا بيعها، ولا إظهار تقديرها. وكان ممّن أصدر تلك الفتاوى علماء كبار يرجع إليهم في مختلف المذاهب الفقهيّة، مثل ابن عقيل (ت 512هـ/ 1119م)، والنووي (ت 675هـ/ 1277م)، والسيوطي (ت 910هـ/ 1505م)، والقشيري (ت 510هـ/ 1127م)، وابن رسلان (ت 1003هـ/ 1595م)، والشربيني (ت 986هـ/ 1579م)، وابن الصّلاح (ت 643هـ/ 1246م)[64]. وفتوى ابن الصّلاح هي أكثر فتوى يجري اقتباسها حول هذا الموضوع في الفقه الإسلاميّ، حيث صرّح في فتواه أنّ الفلسفة "هي أصل الحماقة والخلط" وأنّ "السيف" هو

---

(62) مثال ذلك دعوى الفلاسفة بخلود العالم (قدم العالم حسب تعبيرهم). وفي المساجلة المشهورة حول "التهافت" بين الغزالي وابن رشد، يبرهن ابن رشد على أنّ قولنا إنّ العالم قديم بمعنى أنّه أبدي بالنسبة إلى المستقبل، كما يعتقد الغزالي، لا يختلف عن قولنا إن العالم قديم بالنسبة إلى الماضي، وهو ما كان يقول به الفلاسفة اليونان وغيرهم من الفلاسفة.

(63) ابن تيمية، أحمد. **درء تعارض العقل والنقل** (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1997)، المجلد 3، ص218.

(64) السيوطي. **الدر المنثور**، مرجع سابق، المجلد 3، ص86؛ أبو عامر بن الصلاح. **فتاوى ابن الصلاح**، مرجع سابق، 2005.

الوسيلة التي يجب استخدامها للتعامل مع معلّمي الفلسفة[65]. ولقد حدّ هذا الموقف العنيف تجاه الفلسفة من الاهتمام بها في أكثر الدوائر الإسلاميّة[66]. وكان على من يريد دراسة الفلسفة أو المنطق من طلاب العلم والعلماء على حد سواء أن يدرُسها سرّاً، ولا يدرِّسها إلا لأقرب طلابه وخلصائه، ثم لا يصرّح بما درسه مطلقاً في كتاباته[67]. وحينما خالف ابن رشد (ت 584هـ/ 1189م) وكان فقيهاً فيلسوفاً في آن واحد - حين خالف هذه الفتاوى اضطهد وأحرقت كتبه[68].

وقد أعلن قلة من العلماء رفضهم للفلسفة اليونانيّة ولمناهجها "المخالفة للإسلام"، ولكنهم اختلفوا عن سابقيهم بأنهم بذلوا جهداً من أجل انتقاد تلك الفلسفة انتقاداً علمياً مدروساً، بل حاول بعضهم طرح أفكار بديلة خاصة في المنطق، وبحسب رؤيتهم الشخصيّة. وهذا مثلاً هو الموقف الذي تبناه الإمامان ابن حزم[69] وابن تيميّة[70].

لم يرفض ابن حزم -رغم ظاهريته- المنطق كما رفضه غيره من العلماء، بل كان يرى أنّ المنطق هو المعيار الذي يستطيع المرء بموجبه أن يقوّم المعرفة، أي "معيار كلّ علم"[71]. وأوضح ابن حزم كيف أنّ نتائج المنطق الاحتمالي يمكن أن تتوازى مع نتائج المنطق الوجوبي في الفقه الإسلاميّ، وهي فكرة قد يكون مديناً بها لكتاب المستصفى للغزالي[72]. ولذلك فقد كان

---

(65) المرجع السابق.

(66) صالح، حسن بشير. **علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين** (الاسكندريّة: الوفاء، 2003)، ص86.

(67) الديب. **إمام الحرمين**، مرجع سابق، ص39.

(68) نصّار، عصام. **الخطاب الفلسفي عند ابن رشد وآثاره في كتابات محمّد عبده وزكي نجيب محمود** (القاهرة: دار الهداية، 2003)، ص16-21.

(69) مصطفى، وديع. "ابن حزم ومواقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق" (أطروحة ماجستير، جامعة الاسكندريّة، نشر المجمع الثقافي، 2000).

(70) ابن تيميّة. **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق.

(71) مصطفى. **ابن حزم**، مرجع سابق، ص203.

(72) الغزالي. **المستصفى في أصول الفقه**، مرجع سابق.

كتاب ابن حزم **تقريب المنطق** -حسب علمي- أوّل محاولة لتوضيح العلاقة المتوازية بين الإمكان والإذن، وبين التضمين والوجوب، وبين الاستحالة والحظر[73]، وذلك قبل ظهور نظريّة فون رايت المعاصرة في الأخلاق والالتزامات بثمانية قرون[74]. ولقد أعاد ابن حزم قراءة آراء أرسطو في القياس في ثوب جديد مثير للجدل، بحيث تخدم فلسفته هو ومذهبه الظاهريّ - وقد مر الحديث عنه[75]. فقد تبنّى ابن حزم مثلاً فكرة السببيّة في الظواهر الطبيعيّة، ولكن ليس في الشريعة الموحاة، ومن هنا رفض كلّ أشكال التفكير القياسيّ، وانتقد منطق كلّ من تبنّى هذا النوع من الاستنباط[76].

ومن ناحية أخرى، كان انتقاد ابن تيميّة لأرسطو مفصّلاً وحاسماً[77]. فقد رفض ابن تيميّة تفريق أرسطو بين الجوهر والعرَض بوصفه تفريقاً اعتباطيّاً، ومن هنا فقد رفض أيّة حقيقة يجري تقريرها عن طريق "التعريف" في القضايا العامّة[78]. فالفرق عند ابن تيمية بين البُسر (أي التمر غير الناضج) والرّطب (أي الناضج إلى حدّ ما) والتمر (أي الناضج) لا يعكس ثلاثة "جواهر" كما يرى أتباع أرسطو[79]. وإنّما هي "كلّيّات في الذهن"، على حد عبارة ابن تيمية[80]. لهذا فإنّ ابن تيمية ينتقد حصر التحليل المنطقي في القياس المنطقيّ، والذي يؤسّس على فرضيات كلية. فقد طرح ابن تيمية قياس الشبه

---

(73) انظر: ابن حزم، علي. **تقريب المنطق**، تحرير إحسان عبّاس، ط1 (بيروت: بدون تاريخ).

(74) انظر: G.H. von Wright, "Deontic Logic," *Mind, New Series* 60, no. 237 (1951).

(75) أنور الزعبي. **ظاهريّة ابن حزم الأندلسي: نظريّة المعرفة ومناهج البحث** (عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996)، ص49.

(76) المرجع السابق، ص100-103.

(77) John F. Sowa, *Knowledge Representation: Logical, Philosophical, and Computational Foundations* (Pacific Grove: Brooks, 2000), p. 359.

(78) W. Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

(79) المرجع السابق.

(80) اقتبسه: المرزوقي، أبو يعرب. "إصلاح العقل في الفلسفة العربيّة" (اطروحة دكتوراه، نشرها مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1994)، ص176.

مثالاً لمنهج مكافئ للقياس المنطقيّ[81]. واستخدم ابن تيمية، شأنه شأه ابن حزم، تحليله الناقد لدعم مشروعه الفلسفيّ، والذي كان في جوهره مشروعاً اسميّاً[82]. وقد انتقد ابن تيمية كذلك الغزالي وغيره من العلماء، الذين زعموا أنّهم يؤيّدون الفلسفة اليونانيّة كمجرّد أداة منطقيّة دون أن يتبنّوا أسسها الماورائيّة[83].

غير أنّ عدداً من الفقهاء قرّروا أن ينبذوا ما وراء الطبيعة عند اليونان، وأن يقبلوا المنطق اليونانيّ كآلية مجردة. فالإمام الغزالي (ت 504هـ/ 1111م) انتقد بشدّة الفلسفة اليونانيّة في "وثنيّتها" واتّهم الفلاسفة المسلمين بالرّدّة، هذا من ناحية[84]، بينما قبل الغزالي من ناحية أخرى "آلة" (أورغانون) أرسطو، أي الأداة التي استخدمها، بل قرّر أنّها "مقدّمة لازمة لكل علم" والتي بدونها لا يمكن أن يكتسب عالِمٌ الثقة في أيّ فرع من فروع المعرفة[85].

ولقد استبطن الغزاليّ المنطق اليونانيّ نفسه منهجاً في التفكير، واستطاع نتيجة لذلك أن يبتكر طريقة في مزج منطقَيْ الاستنباط اليوناني والاجتهاد الفقهي. وقد "برهن" الغزالي في كتابه **القسطاس** على عدد من استنباطات أرسطو، مثل: "قاعدة التأكيد عن طريق التأكيد، أي مثلاً: إذا كان الموقف (أ) صحيحاً يكون الموقف (ب) صحيحاً. فإذا صح (أ) فلابد منطقياً أن يصح (ب)". وقاعدة "النفي عن طريق النفي، أي: إذا كان الموقف (أ) غير صحيح يكون الموقف (ب) غير صحيح، فإذا لم يصح (أ) فلابد منطقياً أن لا يصح (ب)". وبرهن الغزالي على صحة هذه القواعد بالرجوع إلى ما أسماه

---

(81) ابن تيمية. **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، المجلد 1، ص203,.

(82) المرزوقي، "إصلاح العقل في الفلسفة العربيّة"، مرجع سابق، ص177؛ العجم. **المنطق عند الغزالي**، مرجع سابق.

(83) ابن تيميّة. **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، المجلد 3، ص218.

(84) الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**. ترجمة م. س. كمالي (الكونجرس الفلسفي الباكستاني، 1963 [جرى اقتباسه في 18 كانون الثاني/ يناير، 2005])؛ متوفر في موقع: . http://www.muslimphilosophy.com

(85) الغزالي. **المستصفى في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص3.

"الحجج المنطقيّة" في القرآن الكريم[86]. فهو مثلاً يورد آية: "لو كانَ فيهما آلهةٌ إلّا اللهُ لفسدتا"[87]، ثمّ يستخدم الغزالي قاعدة "النفي عن طريق النفي" رجوعاً إلى هذه الآية قائلاً[88]: "إنّ وجود أكثر من إله واحد يعني الفوضى. ولأنّه لا يوجد فوضى في الكون فإنّ هذا يعني عدم وجود إله آخر". ففي مثل هذا المثال وغيره يستخدم الغزالي حججاً عربيّة مستمدّة مباشرة من القرآن الكريم، أو من مصطلحات فقهيّة معروفة، بدلاً من أن يستخدم المصطلحات الفلسفيّة المعروفة. من ذلك مثلاً أنّه استخدم "الحكم" في محل "المحمول"، و"العلّة" في محل "الحدّ الوسط"، و"الأصل" في محل "المقدّمة"، و"الفرع" في محل "النتيجة"، و"المباح" في محل "الممكن"[89].

وكانت أكثر أفكار الغزالي إبداعاً تضمينه القياس المنطقي في عمليّة القياس الفقهيّ[90]. ففي سعيه إلى إضفاء مقدار من النظاميّة على تنقيح المناط (السعي إلى تحديد العلّة في الأحكام)، طبّق الغزالي مجموعة من الأقيسة الحرة على الحالة الأولى[91]. من ذلك مثلاً أنّه طرح التحليل التالي: "حينما تقارن قيمة بقيمة أخرى فلا بدّ أن تكون أعظم منها، أو مساوية لها، أو أقلّ منها. فإذا أثبتنا إحدى الحالات الثلاث فإنّ الحالتين الأخريين لا بدّ أن تكونا زائفتين"[92]. ثمّ طرح الغزالي قياساً افتراضيّاً، معتبراً "الحدّ الوسط" لكلا الموضوعين هو العلّة نفسها، حتّى ينقل نفس الحكم على الحالة الأولى إلى

---

(86) Rosalind Ward Gwynne, *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur* (London and New York: Routledge, 2004) p.156.

وانظر أيضاً: العجم. **المنطق عند الغزالي**، مرجع سابق، ص163-165.

(87) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، آية 21.

(88) الغزالي، أبو حامد. **القسطاس المستقيم** (بيروت: كاثوليك بابليشنج هاوس، 1959)، ص62.

(89) العجم. **المنطق عند الغزالي**، مرجع سابق، ص65.

(90) المرجع السابق.

(91) القياس الاستدراكي: إمّا كذا وإمّا كذا صحيح أو ربّما كلاهما، لكن لا يكونان كلاهما باطلين. فإذا عرفنا أنّ أحد الطرفين باطل، فإنّه لا بدّ أن يكون الطرف الآخر صحيحاً. نعبّر عن هذا شكليّاً بالقول: إذا كان أ مقابل ب، وكان أ باطلاً، فـ ب صحيح.

(92) الغزالي، أبو حامد. **محكّ النظر** (القاهرة: المطبعة الأدبيّة، بدون تاريخ)، ص43.

الحالة الثانية[93]. كتب مثلاً ما يلي: "كلّ خمر مسكر، وكلّ مسكر حرام. فالخمر إذن حرام"[94]. ولاحظ في هذا الكلام أنّ الغزالي اعتبر الإسكار هو "الحدّ الأوسط" (حسب مصطلحاته الإسلاميّة) أو العلّة، رغم عدم انضباطه وهو الشرط الذي اشترطه هو واشترطه الفقهاء في ما أسموه العلة.

ومن هنا نرى أنّه رغم هجوم الغزالي الشديد على الفلسفة اليونانيّة فإنّ توظيفه لمنطق أرسطو في منطق تفكيره الفقهي الإسلاميّ كان عن مبدأ صادق وبتوجّه مبدع، هذا مع أنّه سبّب لنفسه أن يُصبّ عليه نقد لاذع، من كلا الفريقين، الإسميّين والظاهريّين[95]. وكان الآمدي (ت 633هـ/ 1236م) والسبكي (ت 755هـ/ 1374م) وعدّة علماء آخرين، خاصّة من المذهب الأشعريّ والمذهب الشافعيّ اللذين ينتمي إليهما الغزالي، كانوا قد وافقوا الغزالي في التفريق بين "الآلات المجرّدة" التي يمكن للمسلمين أن ينقلوها عن غير المسلمين، وبين الأفكار والمفاهيم الأخرى، والتي لا يجوز نقلها عن غير المسلمين[96]. ويشبه هذا الرأي بعض فتاوى "الظاهريّة الجدد" في عصرنا، والتي لا تسمح باقتباس أنواع المعرفة من الغرب إلّا التقنية المادية البحتة، وليس المعرفة المتّصلة بالإنسانيّات أو العلوم الاجتماعيّة.

وبسبب شعبيّة الغزالي فإنّ هجومه العامّ على الفلسفة قد أسهم في الحد من التفكير النظري الحرّ في المنهج الأصوليّ وفي التفكير الفقهي عموماً في كلّ المذاهب. وظلّ علم الأصول يركّز على بحث الدلالات اللغويّة والاستنباطات المنطقيّة الحرفية، وبقي منطق الاستنباط الفقهيّ مجرّد نظام "آليّ" يتعامل مع الواجبات والمحظورات دون اعتبار كبير لمقاصدها.

---

(93) القياس الفرضي: إذا كان لدينا عبارتان مشمولتان، حيث يكون الطرف الأول من الأولى نفس الطرف الثاني من الثانية، فيمكننا أن نحذف هذا الجزء المشترك ونصل الطرفين الباقيين معاً بعبارة أخرى. فمثلاً إذا كان أ-ب (أ يشتمل على ب) وكان ب-ج، إذن أ-ج. استخدم الغزالي بدلاً من ب مصطلح "العلّة" في هذا المثال.

(94) العزالي. **محكّ النظر**، مرجع سابق، ص31.

(95) انظر مثلاً: ابن تيمية وابن حزم، وانظر: العجم. **المنطق عند الغزالي**، مرجع سابق.

(96) السبكي، علي. **الآراء الفقهية** (لبنان: دار المعرفة)، المجلد 2، ص644.

أما في الزمن الحاضر، فإنّ أقرب ما يشبه التفكير الفقهي التقليدي هو ما أطلق عليه منطق رايت الأخلاقيّ المعاصر، فيلاحظ المرء أنّه على الرغم من أنّ مصطلح "المنطق الأخلاقيّ" هو مصطلح ابتكره فون رايت في أواسط القرن العشرين[97]، فإنّ النظام القياسي لفون رايت وعلاقته بالمنطق الشكليّ ومسلّماته الرئيسيّة تشبه إلى حد كبير التفكير الفقهي التقليدي كما ظهر عند الغزالي وغيره. فقانون "الالتزام" عند فون رايت، والذي يقرّر أنّه: "إذا اقتضى فعل شيء ما شيئاً آخر، فإنّه يتوجّب علينا فعل الشيء الآخر أيضاً"[98] هو نفس القاعدة الفقهية الإسلامية، "ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب"[99]. ولكن فلسفة القانون المعاصرة لا تقبل منطق رايت الأخلاقي كقاعدة مقبولة لمنطق التفكير القانونيّ[100]. والأسباب الرئيسيّة لذلك هي: (1) تصنيف المنطق الأخلاقيّ الصارم للأشياء في ثنائيّات من الواجب أو الحظر، و(2) عدم اعتباره لعامل الزمن في الاستنتاجات المنطقية المجردة، و(3) الإهمال التام للحالات الاستثنائيّة[101].

من ناحية أخرى، فإنّ نظريّة الفقه الإسلامي لم تُفد من الإضافات النوعية التي أسهم بها الفلاسفة المسلمون في تطوير الفلسفة اليونانيّة والبناء عليها، خاصّة في علم المنطق. من ذلك مثلاً أن ابن سينا (ت 428هـ/ 1037م) أسهم إسهاماً نوعياً في علم المنطق حين أعاد تركيب نظريّة أرسطو في المنطق الشكلي تركيباً متقناً بعد أن ميّز الحالات المرتبطة ببعد الزمن[102]. وكان

---

(97) von Wright, "Deontic Logic".

(98) المرجع السابق.

(99) إذا شئت الوقوف على بعض الأمثلة على تطبيق هذا الحكم فراجع: السبكي. **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، المجلد 1، ص118؛ الرازي. **المحصول**، مرجع سابق، المجلد 2، ص322؛ الغزالي. **المستصفى في أصول الفقه**، مرجع سابق، المجلد 1، ص57؛ ابن تيمية، أحمد. **المسوّدة في أصول الفقه**، ط2 (القاهرة: مكتبة المدني، بدون تاريخ)، ص58؛ الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، المجلد 1، ص125.

(100) C. W. DeMarco, "Deontic Legal Logic," in *The Philosophy of Law: An Encyclopedia*, ed. Christopher Gray (New York and London: Garland Publishing, 1999).

(101) المرجع السابق.

(102) Rescher, *Arabic Logic* vol.4, p.526.

يمكن لهذا الإسهام أن يثمر في إضفاء بعد زمني للاستنباطات التقليدية المعتمدة على القياس، وكان هذا من شأنه أن يضيف اعتباراً للزمن تشتد الحاجة إليه في منطق الفقه الإسلاميّ.

كما إنّ هناك إسهامات أصيلة أخرى سطرتها أقلام الفلاسفة المسلمين ولم يُفد منها الفقهاء المسلمون، كنظرية الفارابي (ت 338هـ/ 950م) في الاحتجاج بالاستقراء[103]، والتي كان يمكن لها أيضاً أن تضيف للفقه بعداً تشتدّ الحاجة إليه، ألا وهو التفكير الاستقرائيّ. وكذلك فقد رأى باحثون أنّ انتقاد ابن حزم وابن تيميّة لمنطق أرسطو "هيأ المجال لنهوض المنطق الاستقرائيّ على يد جون ستوارت ميل"[104] بينما لم يفد منه الفقه الإسلاميّ.

ثم إنّ القاضي الوليد بن رشد -خلافاً لأكثر الفقهاء- تبنى موقفاً منفتحاً تمام الانفتاح على المعرفة البشريّة. فقد استدل ابن رشد على ما أوجبه القرآن الكريم على الناس من التفكير والتأمّل في خلق الله تعالى، ليتبنّى على هذا الأساس كلّ رأي فلسفيّ سليم، "بصرف النظر عن دين قائله"[105]. وكان الحلّ الذي طرحه ابن رشد لما رآه "تعارضاً" بين العقل والنصّ هو أن "تؤوّل" النصوص بقدر ما تسمح اللغة حتى تتوافق مع العقل[106]. كما إنّ ابن رشد لام الغزاليّ وغيره من الفقهاء على تسرّعهم في اتّهام الفلاسفة بالزندقة دون فهم لمواقفهم.

ولقد كان لطريقة ابن رشد في المزاوجة بين العقل البشري والنص الإلهي، وانفتاحه على "الآخر"، ورفضه توجيه الاتّهامات المتسرعة بالزندقة، وكذلك دعوته للإفادة من الفلسفة في الإصلاح الواقعي، كان لكلّ ذلك أثر واضح في الحركة الإسلاميّة الإصلاحيّة المعاصرة على مدى القرن

(103) المرجع السابق، المجلد 4، ص527.

(104) فخري، ماجد. **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ط2 (لندن، نيويورك: لونجمان، مطبعة جامعة كولومبيا، 1983)، ص353.

(105) ابن رشد. **فصل المقال**، مرجع سابق.

(106) المرجع السابق.

الماضي[107]. غير أنّه بحسب ما في أيدينا من مخطوطات[108] لم يكتب ابن رشد عن العلاقة بين آرائه في الفلسفة وآرائه في الفقه. لهذا فإنّي أعتقد، خلافاً لآراء بعض الباحثين[109]، أنّ هناك فجوة بين ابن رشد الفيلسوف "الشارح" أو "المعلّم الثاني"، والذي دافع عن التفكير الفلسفيّ في كتابه **فصل المقال** وفي شرحه المشهور على أعمال أرسطو[110]، من جهة، وبين ابن رشد القاضي والفقيه، الذي غالباً ما يؤيّد مذهبه المالكي في موسوعته الوافية في الفقه الإسلاميّ **بداية المجتهد**، من جهة أخرى. لهذا فإنّه لابدّ، من أجل متابعة الفقه لتجديد نفسه، أن يتبنّى انفتاح ابن رشد لكلّ البحث الفلسفيّ، بل توسيع هذا الانفتاح ليسهم في تجديد نظريّة أصول الفقه نفسها أيضاً.

4-6 نحو تعدّد الأبعاد

كنّا قد بيّنا في الفصل الثاني، وبعبارات مجرّدة، حدود التصنيف الثنائيّ التبسيطي، وأهمّيّة النظرة المتعدّدة الأبعاد لتكون المبدأ الذي يميّز سمات المنظومات حتّى تكون أكثر واقعيّة، أو بالأحرى متصلة بالحياة اليوميّة المتعدّدة الأبعاد بطبيعتها -كما بيّنا-، وبحيث تشمل طيفاً من المستويّات بين المفاهيم الثنائيّة. وكنا قد طبّقنا هذا المفهوم في الفصل الخامس على موضوع "الحجّيّة" والتي تتفاوت بين الحجّية الكاملة في طرف والبطلان المطلق في الطرف الآخر، وتتفاوت بحسب مصدر المعرفة، من العقلي إلى السماويّ. أمّا في هذا المبحث، فلعلنا ندفع بمنظومة الفقه الإسلاميّ خطوات أخرى نحو تعدّد الأبعاد عن طريق تطبيق هذه الوجهة على مفهومين من مفاهيم الأصول، ألا وهما "القطع" و"التعارض".

---

(107) نصّار. **الخطاب الفلسفي**؛ مرجع سابق؛ الترابي. **قضايا التجديد**، مرجع سابق، ص193.

(108) العراقي، عاطف. **النزعة العقليّة في فلسفة ابن رشد**، ط5 (القاهرة: دار المعارف، 1993) ص369.

(109) Gray, ed, *The Philosophy of Law Encyclopedia* p.439.

(110) العراقي. **النزعة العقليّة في فلسفة ابن رشد**، مرجع سابق، ص70.

طيف القطع

جرى العرف على أنه لابدّ في بداية كلّ موضوع من مواضيع الأصول أن يقوم الباحث بتعريف المفهوم. ويكون هذا التعريف -فيما يبدو لي أنه من تأثير أرسطو- إمّا على أساس ماهية الشيء أو "الحدّ"، أو على أساس وصف الشيء أو "الرسم". فالتعريف على أساس الحدّ يشمل تقليديّاً تحليلاً ألسنيّاً يبحث في أصول الكلمة، وذلك بغية الوصول إلى "ماهية" المفهوم المتّصل بها[111]. وكان المشّاؤون يعرّفون المفاهيم أو المصطلحات بناء على صفاتها التي "تميّزها" عن غيرها من المفاهيم أو المصطلحات[112]. غير أنّ ابن تيميّة فصّل القول في غمرة نقده للفلسفة اليونانيّة حول دور التعريفات في تمييز المفاهيم، وانتقد الأشاعرة والمعتزلة والجعفريّة، الذين نهجوا كالغزالي في تبنّيه للتعريف على أساس "حدّ" الشيء[113]. وانتقد ابن تيميّة مقدمة الغزالي المنطقية في **المستصفى**، واحتجّ بأنّ المقصود من التعريف باعتماد "الحدّ" هو على أية حال التمييز بين المفاهيم لا أكثر[114].

وهكذا فإنّ طريقة الفقهاء في التمييز بين المفاهيم، سواء على أساس اعتماد الحدّ أو الرسم، تجعل تمييزهم يؤدّي بنا دائماً إلى تعريف كلّ مفهوم من حيث علاقته بطرف مقابل له في ثنائيّة ما، أي كما نجد في المثل العربيّ الشائع "بضدّها تتميّز الأشياء".

قطعي	ظنّي

شكل 6-3: تقسم الأدلّة الفقهيّة تقليدياً إلى "قطعيّ" و"ظنّيّ"

وتقسيم القطعيّ والظنّيّ تقسيم ثنائيّ شاع في مختلف المناهج والمذاهب

(111) فلوسي. **مدرسة المتكلّمين**، مرجع سابق، ص332.
(112) علي. **المنطق والفقه**، مرجع سابق، ص150.
(113) ابن تيمية. **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، المجلد 1، ص14.
(114) المرجع السابق، المجلد 1، ص15-23.

الفقهية الإسلاميّة (الشكل 6-3)[115]. بل إنّ الغزالي عرّف المنطق نفسه على أنّه "القانون الذي يميّز التعريفات والأقيسة، ويفرق بين المعرفة اليقينيّة وغيرها"[116]. بل إن بعض الأدلة الأصولية قد قبلت لمجرّد أنّها "توسّع مجال اليقين" في الفقه الإسلاميّ، فالشيخ علي جمعة مثلاً يحتجّ لضرورة الأخذ بالإجماع بأنّ: "حصر الأدوات الأساسيّة في فهم دلائل النصوص جعل مجال اليقين أصغر ممّا تدعو إليه الحاجة، وأدى إلى مشكلة حقيقيّة جعلت من الضّروري كون الإجماع دليلاً يوسّع من دائرة اليقين وينقل الدلالات الظنّيّة إلى دائرة المطلق"[117]. ولكن ذلك "اليقين" الذي ما برح الفقهاء يسعون إليه، وكثيراً ما يدّعون الحصول عليه، أوجد جوّاً من الإطلاقيّة أدّى إلى عدد من المشكلات. فقد ادّعى المدّعون اليقين المطلق في مسائل فقهية اجتهادية بأشكال متنوّعة، منها شكل لغويّ أي "قطعيّة الدلالة"، ومنها شكل تاريخيّ أي "قطعيّة الثبوت"، ومنها شكل منطقيّ أي "القطع المنطقي". فلنستعرض هذه الأشكال ومضامينها السلبيّة:

أوّلاً، ادّعى المدّعون أنّ النصوص "الواضحة" -بالمعنى اللغوي- للقرآن والسنّة هي نصوص "قطعيّة الدّلالة". ولنأخذ أمثلة من هذه الأحاديث الشريفة الأربعة -على صاحبها الصلاة والسلام- وكلّها صحيح أو حسن.

1 - سمع النبيّ ﷺ رجلين يتخاصمان (حول إجارة أرض)، فقال: "إذا كان هذا دأبكم فلا تكروا الأرض"[118].

2 - قال النبيّ ﷺ للمرأة المطلقة: "أنتِ أحق بالولد ما لم تُنكحي"[119].

---

(115) ربيع، عبد الله. **القطع والظنّ في أصول الفقه الإسلامي** (القاهرة: دار النهار، بدون تاريخ)، ص24-27.

(116) الغزالي، أبو حامد. **مقاصد الفلاسفة** (القاهرة: دار المعارف، 1961)، ص3.

(117) جمعة، علي. **علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية** (القاهرة: المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1996)، ص29.

(118) أبو داود، سليمان. **السنن** (دمشق: دار الفكر)، المجلد 3، ص257.

(119) النيسابوري، الحاكم. **المستدرك على الصحيحين** (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1990)، المجلد 2، ص255.

3 – قال النبيّ ﷺ: "ليس على المسلم في فرسه صدقة"[120].

4 – قال النبيّ ﷺ: "وإن في النفس الدية مئة من الإبل"[121].

فالدلالة اللغويّة المجردة للأحاديث الأربعة المذكورة و"الأحكام اليقينيّة" التي تدلّ عليها هي كما يلي:

1 – إنّ تأجير المزارع حرام[122].

2 – تفقد المطلّقة حقّ حضانة طفلها إذا تزوّجت[123].

3 – لا زكاة على الخيل[124].

4 – مقدار الدية هو مئة من الإبل[125].

إنّ منهج استخراج الأحكام المذكورة من نصوص "صريحة" وهي بالتالي "قطعيّة" لا تأخذ في اعتبارها في الواقع أنّه قد يكون هناك نصوص أخرى قد تدلّ على تعديل الحكم الذي كان يظنّ أنّه حكم بالوجوب. ومع ذلك فقد أصرّ العلماء على أنّ هذا العامل الآخر يجب أن يكون على نفس "درجة قطعيّة" الحديث الأوّل؛[126] فإن لم يكن كذلك، فإنّ الوجوب المستفاد من الحديث الأوّل يبقى على حاله. ولأنّ الأمر الأوّل أتى مباشرة من الشارع (الله تعالى أو رسوله ﷺ)، فإنّ أيّة عبارة أخرى يمكن أن يكون لها أثرٌ في المسألة يجب أن تأتي من نفس المصدر، حتّى لو كان هذا المصدر الآخر إقراراً نبويّاً لا يمثّل أمراً صريحاً. ولنفترض أنّ أحد التأويلات لأوامر النبيّ ﷺ أنّه لم

---

(120) البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، المجلد 5، ص2216.

(121) النيسابوري. **المستدرك على الصحيحين**، مرجع سابق، المجلد 1، ص553.

(122) البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، المجلد 2، ص532.

(123) ابن رشد. **بداية المجتهد**، مرجع سابق، المجلد 2، ص43.

(124) السيواسي. **شرح فتح القدير**، مرجع سابق، المجلد 2، ص192؛ ابن عبد البرّ. **التمهيد**، مرجع سابق، المجلد 4، ص216.

(125) ابن حجر. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، المجلد 10، ص375.

(126) انظر مثلاً: الآمدي، علي. **الإحكام في أصول الأحكام** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1404هـ)، المجلد 6، ص124.

يكن يقصد بالكلام أن يكون قطعيّاً ومحدّداً، وإنّما كان كلامه مرتبطاً بسياق خاصّ أملى صدور مثل هذا الأمر (أي سياق اقتصاديّ أو سياسيّ أو بيئيّ محدّد). ونورد فيما يلي أمثلة على التأويلات أو "التخصيص" التي ترد على الأمثلة الأربعة السابقة الذكر:

1 - نهى النبيّ ﷺ أصحابه عن استئجار المزارع لمجرّد النزاع الذي ثار، وبهذا فإنّ أمره لا ينطبق إلّا عندما يكون هناك احتمال حدوث النزاع[127].

2 - إنّ النبيّ ﷺ كان يعلم أنّ ترتيب تلك الحضانة هي أفضل ما يتوفّر ضمن سياق حالة اجتماعيّة محدّدة يتعامل معها. فلم يكن النبيّ ﷺ وقتها يصدر أمراً عاماً. وبعبارة أخرى إنّ النبيّ كان يتصرف مع القضية التي بين يديه كقاضٍ وليس كمبلغ عن ربه[128].

3 - إذا بلغت قيمة الفرس مقداراً لا بأس به من الثروة، فإنّه يجب عليها الزكاة[129].

4 - إنّ مقادير الدية والمئة بعير أمور ترجع إلى الحياة السائدة في الجزيرة العربية وقت الرسالة[130].

ولا تعتبر المذاهب التقليديّة أيّاً من السياقات الأربعة التي ذكرناها إلّا الأوّل. ولكن السبب في قبول المذاهب لها أنّ هناك أحاديث مكافئة في درجة الصحّة تدل على أنّ الرسول ﷺ أقر بعض العقود لإيجار الأرض. أمّا السياقات الثلاثة الأخرى، والتي لا يوجد أدلّة "قطعيّة" تدعمها، فإنّها قد رفضت. فقد اعتبرت دلالات الأوامر قطعيّة، بينما اعتبرت الظروف المفترضة التي لم ترد في الحديث الشريف بنصّ صريح لا تبلغ نفس الدرجة من

(127) ذكره ولم يأتِ بما يؤيّده من نصوص: البيهقي، أبو بكر. **السنن** (المدينة: الدار، 1989)، المجلد 6، ص124.

(128) ذكره ولم يأتِ بما يؤيّده من نصوص: الصنعاني، محمد. **سبل السلام** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1379هـ)، المجلد 3، ص227.

(129) بلتاجي. **منهج عمر**، مرجع سابق، ص190.

القطعيّة، وهي بذلك من درجة "الظن". كيف لا وهناك قاعدة شرعيّة أخرى تقول: "اليقين لا يزول بالشكّ". والنتيجة أنّه مادامت الأوامر الواردة بالنصّ تأتي عادة في القرآن أو الحديث، وكثيراً ما لا يرافقها شرح للظروف والسياقات التي أدّت إلى صدور الأمر، وهو ما شرحناه سابقاً، فإنّه يطبّق بحقّها العلاقة الثنائيّة "اليقين/الظنّ" من الوجهة اللغويّة الدلالية فقط، مما يؤدّي إلى إشكالية إصدار أحكام فقهيّة ضيّقة وخارجة عن السياق المعاصر.

وأمّا اليقين المتّصل بالصحّة التاريخيّة "قطعيّ الثبوت" فإنّه يقسم إلى درجات متفاوتة متدرّجة من "المتواتر"، إلى "خبر الواحد". ويحكم على الحديث أنّه متواتر حينما يكون قد نقل عن طريق "جمع عن جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب"[131]. والقرآن الكريم كله وعدد قليل من الأحاديث الشريفة تقع ضمن هذه الفئة[132]. ولكن أضيف لما هو قطعي الثبوت عند أكثر العلماء "خبر الآحاد الذي تلقّته الأمّة بالقبول" إذ قالوا إنه يقينيّ أيضاً. ولذلك ادّعى الإمام ابن الصّلاح في كتابه المرجعيّ المهم في علم مصطلح الحديث أنّ ما يتّفق كلا الإمامين البخاريّ ومسلم عليه "مقطوع بصحّته"، لأنّ توافق هذين الإمامين على حديث ما يعني أنّه "لازم من ذلك" موافقة جميع الأمّة. وبناء على أنّ الأمّة "معصومة" فإنّ ابن الصّلاح يمضي إلى القول إنّ تلك الأحاديث تستتبع "العلم اليقينيّ النظريّ"[133].

ويوافق ابن الصّلاح على قوله هذا كثير من العلماء. فابن تيميّة مثلاً يستخدم نفس الحجّة في الأخذ بأحاديث الآحاد التي "تلقّتها الأمّة بالقبول" لتكون دليلاً على "إثبات أصول الديانة"[134]، ذلك أنّ ابن تيميّة يجعل مسائل

---

(130) المرجع السابق، ص190.

(131) السيوطي، جلال الدين. **تدريب الراوي** (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، بدون تاريخ)، المجلد 2، ص180.

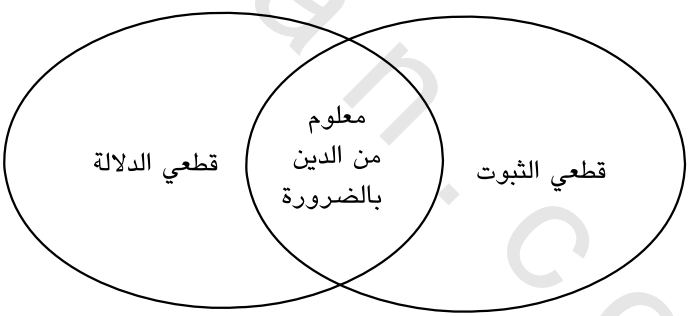
(132) انظر مثلاً، ابن الجزري (توفي عام 832هـ/ 1429م) في كتابه حول روايات القرآن الكريم، حيث عدّ 80 إسناداً متوازياً للقرآن وتوسّع في ذكر تفاصيلها - فليراجع. انظر: ابن الجزري. **النشر في القراءات العشر**، مرجع سابق، ص117-280.

(133) ابن الصلاح. **المقدّمة في علوم الحديث**، مرجع سابق، ص28.

(134) ابن تيمية. **المسودة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص223.

العقيدة تشمل أموراً مثل: "الاعتقاد بصفات الله"، "الصبر على الأئمّة من قريش"، "المسح على الخفّين في الوضوء"، واعتبار الإنشاد الصّوفيّ "بدعة في الدين"[135]. ويظهر الخطر في مثل تلك الادّعاءات، كالتي تبنّاها ابن تيميّة مثلاً، حينما نعلم أن معايير الثقة في كثير من الرواة من مختلف الأجيال عرضة لخلافات معتبرة حتى ضمن كلّ واحد من المذاهب المعروفة. ومثل هذا الخلاف، إذن، يؤدّي إلى فروق لا يمكن تلافيها فيما أُطلق عليه "العقيدة"، بحيث ينجم عنها نزاعات خطيرة قد تصل إلى الحرب، وهو ما حدث فعلاً في التاريخ الإسلاميّ جراء مسائل أدخلها بعض العلماء في "العقيدة".

لهذا فإنّ من المهمّ كي ننمّي ثقافة السماحة والتعايش أن نفرّق على الأقلّ بين ظنية أحاديث الآحاد ويقينية مسائل العقيدة، ويبقى الحكم في المسائل الظنية -كما كتب خالد أبو الفضل- "هو الحكم المبنيّ على الملاحظة والتجربة - أي أن ما سيبقى هو ما يقرّره علم الاجتماع"[136].



الشكل 6-4: حينما يكون الدليل قطعيّ الثبوت قطعيّ الدلالة فإنّه يكون "معلوماً من الدين بالضّرورة"

ثم أوجد الفقهاء فئة جديدة تكون أرضاً للتقاطع بين فئتي اليقين المذكورتين (كما في الشكل 6-4)، أي فئة ما هو قطعيّ الثبوت وقطعيّ الدلالة، وهي الفئة

(135) ابن تيمية. **كتب ورسائل وفتاوى**، مرجع سابق، ص78-83.
(136) أبو الفضل. **التحدث باسم الله**، مرجع سابق، ص238.

الأعلى يقيناً، والتي قالوا إنها تدل على "ما هو معلوم من الدّين بالضّرورة"، أي "قطعيّات الاعتقاد". وعلى هذا يتّفق معظم العلماء أنّه يدخل في تعريف "المرتدّ" الذي ينكر أيّاً من هذه الأمور قطعيّة الثبوت والدلالة[137].

بل إنّ "إجماع العلماء" بدأ يخضع عبر القرون لعمليّة "تحقّق" و"تيقن" من وقوعه. وبالرغم من استحالة هذا التحقق والاختلافات الكثيرة جدّاً حول نفس تعريف الإجماع -كما مرّ- فإنّ هذا أدّى إلى دخول مسائل كثيرة فيما يفترض أنّها فئة "القطعيات"، مع أنّها مسائل خلافية أصلاً. وكان من نتيجة ذلك وقوع عدد من النزاعات التاريخيّة بناء على الاتهامات والاتهامات المضادّة بالابتداع والردّة بين أتباع مختلف المذاهب الفقهية والسياسية، وهو ما بيّناه سابقاً. وكانت تلك النزاعات تثور حول ما يعتبره أولئك الأتباع "من المعلوم بالدين بالضّرورة".

وهناك أخيراً ثنائيّة ثالثة من ثنائيّات "اليقين" وهي في مجال "القطع" المنطقيّ، أو اللزوم المنطقيّ، أو اليقين المنطقيّ. ففي البحث الفقهيّ تستخدم الدلالة المنطقيّة فيما يتّصل بالقياس، والذي يقوم على تشابه العلة بين حكمين، كما مر من قبل. غير أنّه بالإضافة إلى الشيعة والزيديّة والظاهريّة وبعض المعتزلة -وكلّهم يردّون حجية القياس أصلاً -[138] فإنّ بعض علماء المذاهب السنّية عبّروا عن شكهم في ذلك "اليقين المنطقي" الذي ادعي في القياس بالعلة، ومن هؤلاء العلماء الإمام الغزالي، الذي كتب أنّ هناك ستّة أسباب تجعل إسناد العلّة إلى حكم معين "احتمالاً"[139]، قائلاً:

1 - قد نفترض وجود سبب معّين للحكم، مع أنّه لا يكون له سبب عند الله تعالى[140].

(137) انظر مثلاً: السيوطي. **الدرّ المنثور**، مرجع سابق، المجلد 3، ص86.
(138) السبب عندهم هو "الظنّيّة" في تلك المناهج. انظر: سلطان. **حجّيّة**، الفصل الثالث.
(139) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ص304.
(140) هذا بحسب مذهب الغزالي الأشعري، والذي يعتقدون بحسبه أنّ الله "منزه عن أن يكون لأفعاله أغراض أو مقاصد"، كما أوضحناه في مبحث 3-1.

2 - قد يكون للحكم سبب عند الله تعالى، ولكنّنا نخطئ في فهمه.

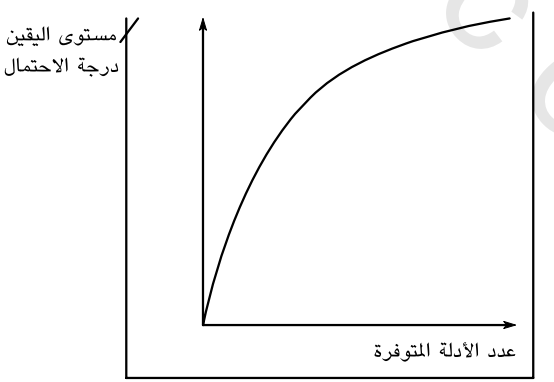
3 - قد يكون للحكم أكثر من سبب عند الله تعالى، ولكننا نخطئ بقصره على سبب واحد.

4 - قد يكون للحكم سبب واحد عند الله تعالى، ولكننا نخطئ بإضافة أسباب غير صحيحة.

5 - قد ننجح في تحديد سبب الحكم تماماً، غير أنّنا قد نخطئ في اعتبار ذلك الحكم مشابهاً لحكم آخر، بينما هو ليس كذلك عند الله تعالى.

6 - قد نخطئ في الزّعم بإسناد سبب ما للحكم بتصوّرنا المجرّد، بدون أن نكون قد بذلنا ما يكفي من اجتهاد.

ثمّ أضاف الإمام الغزالي في الواقع رأي المصوّبة كسبب يضاف إلى ما ذكرناه من أسباب، وهو احتمال أنّ الله تعالى لم يعطِ سبباً صحيحاً واحداً لكلّ حكم، وأنّ السبب الصحيح هو ما يرى عقل كلّ مجتهد أنّه الصواب. إنّ تفريق الغزالي بين الصواب "عند الله تعالى" والصواب "عند المجتهد"، في سياق تحليله للعلّة كما أوردناه، يدعم الطبيعة الإدراكيّة للتفكير الفقهيّ عموماً، وهو ما طرحناه أصلاً للتحليل في المبحث 6-1. إنّ مثل هذا التوجّه يجعل القياس بين الأدلّة "الاحتماليّة" بدل أن يكون ضمن الأدلّة "اليقينيّة"، وهو الأقرب للدقة العلمية.



شكل 6-5: يزداد اليقين/الاحتمال (بتزايد غير خطّي) بحسب عدد الأدلّة المتوفّرة

ولكن تقسيم الأمور إلى يقين وظن فقط قد أصبح جزء من التاريخ! فبدهيات المنطق الحديث تقتضي أنّ نقوّي احتمال أيّ نتيجة بناء على عدد الأدلّة الداعمة لها. ولهذا فإنّ هناك "طيفاً" من درجات اليقين والظن، وليس درجتين بسيطتين جامدتين. فدرجة اليقين، أو سمّها درجة الاحتمال إن شئت، تزداد بطريقة متعاظمة (أو غير خطّيّة) حسب عدد الأدلّة المتوفّرة (انظر الشكل 6-5). بل إن منطق القرآن الكريم في إثبات وجود الله يبدو لي كالطيف لا كتقسيم ثنائيّ: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [يونس: 101] و﴿فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٖ﴾ [الملك: 3]؛ فكلّما وجد البشر أدلة عليه تعالى ازداد يقينهم، والأدلة عليه تعالى لا حصر لها. وتأكيد مقدار "الظنّ" المتأصّل في عملية الاجتهاد الفقهيّ يؤدّي إلى مرونة في الأحكام الناجمة عن تلك العمليّة.

حلّ "التعارض" بتعدد الأبعاد

هناك فرق أصولي بين ما يسمى بتعارض أو اختلاف الأدلّة (أي الآيات أو الأحاديث) وبين تناقضها[141]، إذ يعرّف التناقض على أنّه نتيجة منطقيّة لتقاسم الصّدق والكذب، أو وجود الصواب أو البطلان في نفس القضية دون احتمال ثالث[142].

أمّا التعارض أو الاختلاف بين الأدلّة فإنّه يعرَّف على أنّه "تعارض في ذهن المجتهد لا في ذات الأمر"[143]. وهذا يعني أنّه حينما يرد على المجتهد دليلان (من الكتاب أو السنّة) متعارضان في ظاهرهما، فإنّ هذا لا يعني أنّهما متناقضان بشكل حقيقيّ غير قابل للحلّ. فقد يكون التعارض حاصلاً في فهم الفقيه، بحيث يظهر الدليلان وكأنّهما غير قابلين للتوفيق نظراً لقصور في فهم

---

(141) الغزالي. **المستصفى في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص279؛ الشّاطبيّ. **الموافقات**، مرجع سابق، المجلّد 4، ص129؛ ابن تيميّة. **كتب ورسائل وفتوى**، تحرير عبد الرّحمن النّجدي، الطّبعة الثّانية (الرّياض: مكتبة ابن تيميّة، بدون تاريخ)، المجلّد 19، ص131.

(142) الغزالي. **مقاصد الفلاسفة** (القاهرة: دار المعارف، 1961)، ص62.

(143) ابن تيميّة. **كتب ورسائل وفتوى**، المجلّد 19، ص131.

الحديث، رغم أن هناك احتمالاً أكثر وروداً، وهو وجود نقص في المعلومات الواردة في الرواية عن التوقيت أو الظّروف أو المكان الذي ورد فيه النصّ، وهذه العوامل لها أثر كبير في الفهم والتطبيق[144].

من جهة أخرى فإنّ التعارض الحقيقي يحدث على شكل حادثة فريدة ما ترد بأشكال متعارضة على لسان نفس الرواي أو على ألسنة رواة مختلفين[145]، فهذا النّوع من التناقض يعود بلا ريب لأخطاء في الرواية بسبب ضعف الذاكرة، أو سوء النيّة إن كان من الرواة غير الثقات[146]. والذي يخلص إليه المرء "منطقيّاً" في حالات التناقض أنّ واحداً من الأحاديث لم يصلنا بشكل دقيق وينبغي أن يردّ (وقد يردّ الحديثان معاً).

مثال ذلك أنّ أبا هريرة روى، كما أخرج أحمد عن أبي حسان، أن رجلين دخلا على عائشة فقالا: "إن أبا هريرة يحدّث أن نبي الله ﷺ كان يقول: إنما الطِيَرة في المرأة والدابة والدار"[147]. غير أنّ عائشة رضي الله عنها قالت: "والذي أنزل القرآن على أبي القاسم ما هكذا كان يقول، ولكن كان نبي الله ﷺ يقول: كان أهل الجاهلية يقولون: إنما الطيرة في المرأة والدار والدابة"[148]. فهذان الحديثان الصّحيحان يبدوان متعارضين، ولكن الملفت للنّظر أنّ أكثر الشرّاح ردّوا حديث عائشة، هذا مع أنّ هناك أحاديث أخرى صحيحة تدعمه، كالذي رواه معاوية بن حكيم عن عمه مِخْمَر بن معاوية أنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا شؤم وقد يكون اليُمْن في المرأة والفرس والدابة، ورغم استشهادها للمعنى بالآية من سورة الحديد: (مَا أَصَابَ مِن مصِيبَةٍ فِي الأَرْضِ وَلا فِي أَنفُسِكُمْ إِلّا فِي كِتَابٍ من قَبْلِ أَن

---

(144) البخاري، عبد العزيز. **كشف الأسرار** (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1997)، المجلّد 3، ص77.

(145) انظر مثلاً: عودة. **فقه المقاصد**، مرجع سابق، ص65-68.

(146) السبكي. **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، المجلد 3، ص218.,

(147) البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، ص69.

(148) المرجع السابق.

(149) عودة. **فقه المقاصد**، ص106.

نبْرَأَهَا)[149]. ولكننا نجد ابن الجوزي يعلق: "هذا رد لصريح خبرٍ رواته ثقات"، رغم أن خبَرها نفسه حديث صريح رواته ثقات، أليس كذلك؟ ويُؤخذ على أبي بكر بن العربي وصفه لقولها -رضي الله عنها- بأنه "قول ساقط"، فلا ينبغي هذا القول لإمام مثله في حق أم المؤمنين عائشة![150].

ولكن التعارض بالمعنى الذي أوردناه هو أمرٌ نادرٌ بحسب مختلف الدراسات التراثيّة والمعاصرة حول موضوع تعارض أو اختلاف الحديث[151]. وأكثر حالات التعارض إنما هي تعارض بين حديثين بسبب عدم توفّر مناسبة الحديث لنا فيما يبدو، وليس بمعنى التصادم والتناقض حول نفس الحادثة[152].

وهناك ستّة آليات حدّدها الأصوليون للتعامل مع التعارض في المذاهب الفقهيّة التاريخيّة:

1 - الجمع: هذه الطريقة تقوم على مبدأ أساسيّ يقرّر أنّ "إعمال النصّ أولى من إهماله"[153]. لهذا فإنّ الفقيه الذي يواجه حديثين متعارضين عليه أن يبحث في المناسبة أو السياق الغائب، وأن يحاول تأويل كلا الحديثين بناء على ذلك السياق أو المناسبة[154].

2 - النسخ: تشير هذه الطريقة إلى أنّ النصّ المتأخر تاريخياً عن الأوّل يجب أن ينسخ الأقدم. يعني هذا أنّه حينما لا تتوافق آية مع آيات أخرى، فالآية التي ورد أنّها نزلت بعد الآيات الأخرى تعتبر نصّاً ناسخاً، وتعتبر الآيات الأخرى منسوخة. كذلك فحينما ترِد أحاديث متعارضة، فإنّ الحديث

---

(150) ابن العربي، أبو بكر المالكي. **عارضة الأحوذي** (القاهرة: دار الوحي المحمّدي، بدون تاريخ)، المجلّد 10، ص264.

(151) انظر مثلاً: بدران، بدران. **أدلّة الترجيح المتعارضة ووجوب الترجيح بينها** (الاسكندريّة: مؤسّسة شباب الجامعة، 1974).

(152) عودة. **فقه المقاصد**، مرجع سابق، ص64.

(153) السيوطي. **الأشباه والنظائر**، المجلد 1، ص192.

(154) الصدر، آية الله محمد باقر. **دروس في علم الأصول**، ط2 (بيروت: دار الكتب اللبناني، 1986)، المجلد 2، ص222.

الذي يُعرف أنّ الرّسول ﷺ قاله متأخّراً عن الأحاديث الأخرى (هذا في حالة معرفة تواريخ الأحاديث أو أمكن استنتاجها) فإنّ هذا الحديث المتأخر زمناً يجب أن يَنسخ كلّ الأحاديث المعارضة له. هذا ولا يوافق أكثر العلماء على أن ينسخ الحديثُ آيةً من كتاب الله تعالى، حتّى حينما نتأكّد من أنّ الحديث ورد متأخّراً عن الآية القرآنيّة. والسبب في هذا هو "درجة اليقين" وهو أثر منطقي سليم لاختلاف درجات اليقين بين الآيات الكريمة وأحاديث الآحاد.

ولكنّ مفهوم النسخ بأيّ معنى من المعاني التي أوردناها لا يملك ما يدعمه من كلام النبيّ ﷺ في كتب الحديث المعتمدة. فقد قمت بدراسة مسحيّة لجذر الكلمة (نَ سَ خَ) وكلّ مشتقاته المحتملة في عدد كبير من كتب الحديث المعروفة اليوم، بما في ذلك البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وأبي داوود وابن ماجة وأحمد ومالك والدارمي والمستدرك وابن حبّان وابن خزيمة والبيهقي والدارقطني وابن أبي شيبة وعبد الرزاق، فلم أجد حديثاً واحداً صحيحاً أو حسناً مرفوعاً إلى النبيّ ﷺ يحتوي على أيّ من هذه المشتقّات. وإنّما وجدت حوالى أربعين حالة من "النّسخ" وردت في هذه الكتب، كلّها ترجع إلى رأي أحد الرّواة أو الشرّاح في تفسير "التعارض"، وليس إلى نفس نصّ الحديث الشّريف. ونجد موضوع النّسخ بارزاً في تعليقات الصّحابة وغيرهم على الحديث الشّريف، ولكنه في الغالب بمعنى "التخصيص" أي أنهم يفسّرون حالات التعارض على أن أحد الحديثيين "حالة خاصة" من المبدأ الذي ينص عليه الحديث الآخر، وليس النسخ بمعنى الإلغاء. ونرى كذلك أنّ كتب التفسير التقليديّة لا تثبت من القرآن نظرية النّسخ أي الإلغاء للأحكام السابقة بأحكام لاحقة، ذلك أنّ الآيات المحددة التي ادعي فيها النسخ غالباً ما خضعت لآراء متباينة[155].

3 - الترجيح: تعني هذه الطريقة الأخذ بالحديث الذي هو "أكثر

(155) يمكن للقارئ أن يرجع كذلك إلى: الرّازي. **التفسير الكبير** (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2000)، المجلّد 3، ص204؛ وإلى: الطبرسي، فضل بن الحسين. **مجمع البيان في تفسير القرآن** (بيروت: دار العلوم، 2005)، المجلّد 1، ص406؛ وإلى: ندا، محمّد. **النّسخ في القرآن** (القاهرة: الدار العربيّة للكتب، 1996)، ص25.

صحّة"، وإسقاط أو إهمال الأحاديث الأخرى. فالرواية المختارة تسمّى الرواية الرّاجحة، وهي تتميّز على الرواية المرجوحة بواحدة أو أكثر من الميزات التالية: وجود عدد أكبر من الأحاديث الداعمة لمعناها، أو كون سندها أقصر، أو كون رّواتها أفقه أو أحفظ أو أوثق، أو أن تكون الرواية مباشرة لا نقلاً عن راو آخر كالروايات الأخرى، أو أن يكون الوقت بين الرواية والحادث الذي تنقله أقصر من الروايات الأخرى، أو أن يكون الرواة قادرين على تذكّر أو إيراد تاريخ الحادثة مقارنة مع من لا يستطيع ذلك، أو أن تكون الرواية أقلّ إبهاماً أو أقلّ مجازاً، ضمن عوامل أخرى[156].

4 - التوقّف: يوصى بهذه الطريقة حينما لا يستطيع المجتهد أن يقرّر ماذا يختار ريثما يتّضح له واحدة من الطرق الثلاث الماضية.

5 - التساقط: يوصى المجتهد بموجب هذه الطريقة أن يهمل أو يسقط كلا الروايتين، وذلك بسبب الشكّ فيهما معاً.

6 - التخيير: تسمح هذه الطريقة للمجتهد أن يختار من الروايات ما هو أنسب للمسألة التي يتعامل معها.

يطبّق الأحناف النسخ قبل أيّة طريقة أخرى، ثم الترجيح[157]. بينما تعطي كلّ المذاهب الأخرى الأولويّة -نظريّاً- لطريقة الجمع. ونلاحظ أنّه مع أنّ أكثر مذاهب الفقه متّفقة على أنّ إعمال النص أولى من إهماله، فإنّ أكثر العلماء لا يبدو أنّهم يعطون الأولويّة -تطبيقيّاً- لطريقة الجمع، والطريقتان اللتان استخدمتا أكثر من غيرهما في حالة التعارض هما النسخ والترجيح[158]. ونتيجة لهذا وجدنا أنّ عدداً كبيراً من الأدلّة تهمل تحت مسمى أو آخر، لا لسبب إلا لأنّ الفقيه لم ينجح في فهم الأدلة كلها معاً ضمن إطار يجمع بينها.

وإبطال الكثير من النصوص بدا لي اعتباطيّاً إلى حدّ يقلّ أو يكثر، إذ

---

(156) بدران. **أدلّة الترجيح**، مرجع سابق، الفصل الرابع.
(157) الحاج. **التقرير**، مرجع سابق، المجلد 3، ص4.
(158) عودة. **فقه المقاصد**، ص105-110.

كيف تهمل رواية وتعتبر "مرجوحة" إذا حدث أن أسقط أحد الرواة "تاريخ الحادثة"، أو أنّ الكلمات المنسوبة إلى النبيّ ﷺ ظهر للفقيه أنّ فيها مجازاً أكثر من غيرها، أو أنّ الراوي صادف أن كان امرأة، إذ اعتبر بعضهم رواية الذكر راجحة على رواية الأنثى "المعارضة" لروايته![159] إنّ النسخ والترجيح يعكسان التوجّه العام للتفكير "الثنائي" في أصل المنطق، بينما من المهمّ أن تفيد طريقة الجمع بين النصوص من مفهوم تعدد الأبعاد في التغلّب على هذا القصور.

إنّ أحد النتائج العمليّة لإهمال عدد كبير من الآيات والأحاديث الشريفة باسم النسخ والترجيح هو مقدار كبير من عدم المرونة في الفقه الإسلاميّ، ومن ثمّ عدم قدرة النصوص غير المنسوخة أو المرجوحة على استيعاب تغير الحال. وإعادة النظر في الكثير من الأحاديث الشريفة التي اعتبرت "متعارضة" تظهر أنّ تعارضها قد يعود إلى اختلاف في الظروف والسياقات المحيطة، مثل سياق الحرب أو السلم، أو الفقر أو الغنى، أو التعامل مع حياة الحضر أو حياة البدو، أو الصيف أو الشتاء، أو المرض أو العافية، أو الشباب أو الكِبر، وهكذا. وتوجيهات القرآن الكريم المرتبطة بأسباب نزولها وأفعال النبيّ ﷺ وأوامره كما رواها من شاهدها قد تختلف فعلاً حسب اختلاف هذه الظروف والسياقات. وعدم معرفة الظروف التي ورد فيها النص تحدّ من فهم مرونة النصّ. فنفي الأدلّة التي وردت في ظروف السلم مثلاً، لصالح الأدلة التي وردت في ظروف الحرب، إضافة إلى الطرق التي هي أقرب ما تكون إلى الظاهريّة في التعامل مع أدلة الحرب نفسها، كل هذا يحدّ من قدرة الفقيه على التعامل مع الظروف السياسية المختلفة. وإذا أضفنا إلى هذا منطقاً ثنائيّاً صارماً، فالنتيجة هي أنّ نصوصاً محدّدة جاءت لمعالجة ظروف محدّدة سوف تستخدم وكأنّها عامّة وأبديّة.

وهذا مثال يكشف مدى تفشي القول بالنسخ دون دليل، وهو الآية

(159) السوسرة، عبد المجيد. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلاميّ**، ط1 (عمّان: دار النفائس، 1997)، ص395.

الخامسة من سورة التّوبة، والتي صار يطلق عليها اسم "آية السّيف". تقول الآيــة: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ [التّوبَة: 5]. وحينما نعود إلى مناسبة نزول الآية نجدها أنزلت في السّنة التّاسعة من الهجرة، حينما حدثت حرب بين المسلمين وكفّار مكّة، والآيات المحيطة بالآية تقع في سياق تلك الحرب أيضاً، فالسّورة تناقش موضوع المعركة. لكنّ تفسير الآية نزعها من سياقها ضمن الآيات وضمن ظروف الحرب التي نزلت بشأنها، وادعي أنها ترسم العلاقة بين المسلمين والكفّار في كل زمان ومكان وتحت أيّ ظرف. ومن هنا فقد حكم القائلون بذلك أنّ هذه الآية قد نسخت أكثر من مائتي آية من آيات القرآن الكريم، كلّها تدعو إلى الحوار وحرّيّة المعتقد، والتسامح، والسّلام، وحتّى الآيات التي تدعو إلى الصّبر! وكان الخيار الوحيد الذي لجأ إليه كثير من المفسّرين من أجل إزالة "التعارض" أن ادّعوا أن هذه الآية التي نزلت في أواخر حياة النّبيّ ﷺ، قد نسخت كلّ آية "معارضة" لها كانت قد نزلت قبلها.

لهذا السّبب ادعي أن الآيات التالية مثلاً هي آيات منسوخة: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ [البَقَرَة: 256]، ﴿فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱصْفَحْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [المَائدة: 13]، ﴿ٱدْفَعْ بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [المؤمنون: 96]، ﴿فَٱصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ﴾ [الرُّوم: 60]، ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العَنكبوت: 46]، ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافِرون: 6]، وغيرها كثير.

كذلك فقد نسخوا، بنفس الدعاوى دون دليل، عدداً كبيراً من الأحاديث الشّريفة التي تسمح بعقد معاهدات للسّلام والتعايش بين مختلف الطوائف والثقافات، بحسب تعابير هذا العصر. من هذه الأحاديث صحيفة المدينة، أو معاهدة المدينة، والتي كتب الرسول ﷺ فيها مع اليهود معاهدة تحدّد العلاقة بين المسلمين واليهود الذين يقطنون يثرب، تنصّ على أنّ المسلمين واليهود "أمّة واحدة، للمسلمين دينهم ولليهود دينهم"[160]. ولكن الكثير من الشّارحين

(160) زريق، برهان. **الصّحيفة: ميثاق الرّسول**، ط1 (دمشق: دار النمير ودار معد، 1996)، ص353.

يقرّرون أنّ الصّحيفة منسوخة، بناء على آية السّيف وأمثالها من الآيات التي تتحدث عن الحرب[161]. وحينما ينظر المرء إلى كلّ الآيات والأحاديث الشريفة التي يقرّر بعضها الحرب وبعضها السّلام فربّما يجد تعارضاً، لكنني لا أفهم لماذا يضطرّ المرء إلى أن يختار بين السّلام الدّائم أو الحرب الدّائمة، في كلّ الأحوال والأزمان والظّروف؟

وممّا زاد من إشكال النسخ أنّ عدد حالات النّسخ التي اعتبرها التّابعون وتابِعوهم هو أكثر من عدد حالات النّسخ التي قرّرها الصّحابة أنفسهم[162]. ثمّ إنّه بعد مرور القرون الأولى يلاحظ المرء أنّ الفقهاء من مختلف المذاهب بدؤوا يضيفون عدداً كبيراً من حالات النّسخ، حالات لم يذكرها التّابعون أنفسهم، وكأنّ النّسخ صار وسيلة يردّ بها الفقيه على المناظرين له من غير مذهبه. يكتب أبو الحسن الكرخيّ مثلاً (ت 951م): "والقاعدة عندنا أن كلّ آية تخالف رأي أصحابنا فهي مؤوّلة أو منسوخة"[163]. وعلى هذا فإنّه ليس من المستغرب في كتب الفقه أن تجد حكماً ناسخاً بحسب مذهب ما ومنسوخاً بحسب مذهبٍ آخر، فقد غدا النّسخ أمراً كأنه لا ضوابط له عند عدد من المتأخرين من الفقهاء .وهذا الاستخدام الاعتباطيّ لمنهج النسخ قد فاقم من مشكلة عدم القدرة على فهم الأدلّة فهماً متعدد الأبعاد.

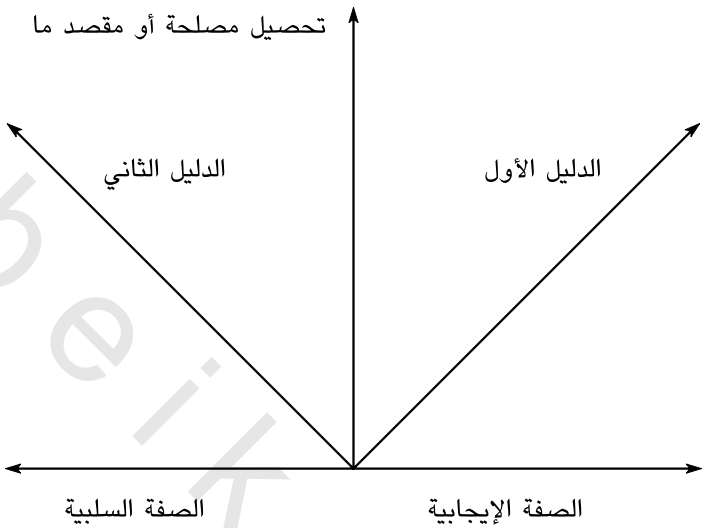
فالفهم المتعدّد الأبعاد، بالإضافة إلى المقاربة المقاصديّة، يمكن أن يوفّر حلّاً لمشكلة الأدلّة المتعارضة. لاحظ مثلاً صفة يكون لها بُعد سلبيّ وبعد إيجابيّ (كما في الشكل 6-6). فالدليلان هنا قد يكونان "متعارضين" فيما يتّصل بهذه الصفة تحديداً، مثل الحرب والسلم، أو الأمر والنهي، أو الوقوف والجلوس، أو الرجال والنساء، وهكذا. وإذا قصرنا نظرنا على بعد واحد فإنّنا لن نجد طريقاً إلى التوفيق بين هذه الأدلّة "المتعارضة". أما حين نوسّع من

(161) المرجع السابق، ص216.

(162) بناء على نفس الدّراسة المسحية لكتب الحديث التي قمت بها، كما ذكر قبل قليل.

(163) العلواني، طه جابر، "مقاصد الشّريعة"، في كتاب: **مقاصد الشّريعة**، تحرير عبد الجبار الرّفاعي (دمشق: دار الفكر، 2001)، ص89.

أفق البعد الواحد ليصبح بعدين، فإنّنا سنتمكن من "حلّ" عقدة التعارض بجمع الدليلين في سياق مشترك، ونفهم ونؤوّل الأدلّة ضمن سياق موحّد.



شكل 6- 6: إنّ ما يبدو من تعارض في الصفات بحسب بُعدٍ ما قد لا يتعارض أبداً في بُعدٍ آخر ذي علاقة بالمقاصد.

نورد فيما يلي أمثلة مشهورة من كتب الفقه حول اختلاف أو تعارض الأدلّة، وهي تمثّل في نفس الوقت آراء تقليديّة وحداثيّة معاصرة. غير أنّ ممّا يجدر بالملاحظة أنّ "التعارض" الموهوم عند بعض الفقهاء أمكن حلّه عند بعضهم الآخر بالطريقة المتعدّدة الأبعاد والمقاصد.

1 - هناك عدد كبير من الأدلّة المتعارضة المتعلّقة بمختلف شعائر العبادات، وكلّها مرفوعة إلى النبيّ ﷺ بروايات صحيحة. وهذه الروايات المتعارضة كثيراً ما أدّت إلى شقاقات بين أفراد ومجموعات داخل المساجد والتجمعات الإسلامية. غير أنّ فهم تلك الأحاديث المتعارضة كلها في إطار مقصد التيسير يعني أنّ النبيّ ﷺ قد أدّى أعمال العبادة هذه كلها في أوقات مختلفة وبطرق مختلفة، كي ينبّه الأمّة إلى السماحة والمرونة في هذا

الباب[164]. من أمثلة شعائر هذه العبادات اختلاف هيئات الوقوف والحركات المختلفة أثناء الصلاة[165]، وصيغ التشهّد[166]، وتفاصيل سجود السهو[167]، وعدد تكبيرات صلاة العيد[168]، وكيفية قضاء المسلم ما فاته من صيام رمضان[169]، وتفاصيل شعائر الحجّ، وما إلى ذلك - والأصل في هذا كله السماحة والتنوع والمرونة.

2 - هناك عدد من الرّوايات التي تتعلّق بالعُرف، والتي كانت تصنّف على أنّها "متعارضة". رغم أنّها كلّها يمكن تأويلها من خلال مقصد "عالمية الشريعة"، كما طرح ذلك ابن عاشور[170]. أي بعبارة أخرى، نرى أنّ الاختلاف بين تلك الرّوايات يجب أن يفهم على أنّه فروق في الأعراف التي قُصد الإقرار بها أو التعامل معها، ولا حاجة إذن لاعتبارها "متعارضة". مثال ذلك أنّ هناك حديثين، كلاهما عن طريق عائشة رضي الله عنها، يتضمّن أحدهما نهي أيّ امرأة عن عقد نكاحها دون إذن وليّ أمرها (أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل)، بينما يبيح الآخر للمرأة الثيّب (أي التي سبق لها الزواج) أن يكون لها القول الأخير في أمر زواجها (الحديث: الثيب تُستأذن)[171]. كما إنّه روي أنّ عائشة رضي الله عنها، وهي من روى

---

(164) وهو ما اقترحه عدد من الفقهاء. منهم مثلاً: الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص272-275، الزرقاني، محمد. **شرح الزرقاني على موطّأ الإمام مالك**، ط1 (بيروت: دار الكتب العلميّة، بدون تاريخ)، المجلد 1، ص229.

(165) السيواسي. **شرح فتح القدير**، مرجع سابق، المجلد 1، ص311؛ السرخسي. **أصول السرخسي**، مرجع سابق، المجلد 1، ص12؛ الكاساني. **بدائع الصنائع**، مرجع سابق، المجلد 1، ص207.

(166) الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص272-275.

(167) الترمذي، محمد بن عيسى. **الجامع الصحيح سنن الترمذي**، تحرير أحمد م. شاكر (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، المجلد 2، ص275.

(168) النووي. **المجموع**، مرجع سابق، المجلد 4، ص145.

(169) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، المجلد 1، ص172-174.

(170) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص236.

(171) ابن نجيم. **البحر الرائق**، مرجع سابق، المجلد 3، ص117؛ المرغيناني. **الهداية شرح بداية المبتدئ**، مرجع سابق، المجلد 1، ص197.

كلا الحديثين السابقين، لم تطبّق شرط "إذن الوليّ" في بعض الحالات (في الحديث أنها زوجت بنت أخيها عبد الرحمن وعبد الرحمن غائب، وعلق العلماء أن هذا يدل على أن مذهبها جواز النكاح بغير ولي)[172]. وكان فهم الأحناف لذلك أنّ العرف العربيّ يقضي أن المرأة تتزوّج عن طريق وليّها "لكيلا تُنسب إلى الوقاحة"[173]. ففهمُ كلا الرّوايتين ضمن سياق الإقرار بالأعراف السائدة، لتحقيق مقصد "عالمية الشريعة"، ينهي إشكالية التعارض، ويوفّر مقداراً من المرونة فيما يخصّ إجراء عقود الزواج بحسب اختلاف الأعراف في مختلف الأزمنة والأمكنة.

3 - اعتُبر عدد من الأحاديث "منسوخة"، هذا مع أنّها، كما قال عدد من الفقهاء، مجرّد حالات من التدرّج في تطبيق الأحكام. والمقصد من التدرّج في تطبيق الأحكام هو بوجه عام التيسير، أي تيسير الانتقال إلى تطبيق الأحكام من خلال تغيّر العادات العميقة الجذور في المجتمع[174]. وهكذا فإنّ "الأحاديث المتعارضة" حول تحريم الخمر والرّبا وفرض الصلاة والصّيام، إلى آخره، كلّ تلك الأحاديث يجب أن تفهم على أنها "سنة نبويّة" تقضي بالتدرّج في تطبيق المثل العليا والأحكام الجديدة في أيّ مجتمع.

4 - وكذلك اعتُبر عدد من الأحاديث المتعارضة "متناقضة" لأنّ عباراتها تدلّ على أحكام مختلفة لحالات متشابهة. غير أنّنا حينما نلاحظ أنّ تلك الأحاديث النبويّة خاطبت أفراداً (أي صحابة) مختلفي الظروف، فإنّها يمكن أن تحلّ التعارض. فالمقصد الشرعي المتمثل في "تحقيق المصلحة" سيكون المفتاح لتأويل هذه الأحاديث، بناء على الفروق بين الصحابة. فبعض الأحاديث -مثلاً- تنقل أنّ النبيّ ﷺ أبلغ امرأة مطلّقة أنّها تفقد حقّها في حضانة طفلها إذا تزوّجت رجلاً آخر (الحديث: أنتِ أحقُّ بالولد ما لم تُنكحي)[175]. غير أنّ هناك عدداً من الأحاديث الأخرى "المعارضة" التي

---

(172) السيواسي. **شرح فتح القدير**، مرجع سابق، المجلد 3، ص258.

(173) ابن عابدين. **حاشية ردّ المحتار**، مرجع سابق، المجلد 3، ص55.

(174) الغزالي، محمد. **نظريات في القرآن** (القاهرة: نهضة مصر، 2002)، ص194.

(175) النيسابوري. **المستدرك على الصحيحين**، مرجع سابق، المجلد 2، ص255.

تبيّن أنّ المطلّقات يمكن لهنّ أن يحتفظن بأطفالهنّ تحت رعايتهنّ بعد أن يتزوجن. من هذه الأحاديث مثلاً ما يتعلّق بحالة أم سلمة، وقد حظيت بحضانة أولادها بعد أن تزوّجت النبيّ ﷺ[176]. وهكذا، فإنّ أكثر المذاهب في هذه المسألة قامت اعتماداً على الحديث الأول بنقل حضانة الأطفال من الأم بشكل آليّ حينما تتزوج المرأة. وكانت حجّتهم في ترجيح هذا الحديث على الفئة الثانية من الأحاديث أنّ الحديث الأول "أصحّ" فقد رواه البخاري، وهو حديث قد رواه أحمد في مسنده أيضاً[177]. بينما رجح ابن حزم المجموعة الثانية من الأحاديث، وردّ الحديث الأول بناء على شكّه في حفظ أحد رواته[178]. بينما أرجع الصّنعاني مثلاً الحكم إلى: "مصلحة الولد، فلو كانت الأم أصون من الأب وأغير منه قُدمت عليه... وكان عند من هو أنفع له"، ثم قال: "ولا تحتمل الشريعة غير هذا"[179]. وفي هذا الكلام نجد العدل والمصلحة هما المعيار، وهو أصح وأليق بالشريعة.

وتعني المقاربة متعدّدة الأبعاد أيضاً اعتبار أكثر من مقصد في المسألة الواحدة، إذا سمح السياق بذلك. وفي هذه الحال يجب أن تعطى الأولويّة لطريقة في حلّ التعارض تجمع بين تحقيق تلك المقاصد جميعاً على أفضل وجه.

تعدد الأبعاد وما بعد الحداثة

وتعدّد الأبعاد هو كذلك سمة مهمّة في حلّ واحدة من أهمّ معضلات فلسفة ما بعد الحداثة المنطقية، وهي أنّها على الرّغم من سعي كلّ تيارات ما بعد الحداثة إلى تفكيك ما أسموه بالمنطق الثنائي، فإنّ هذه التيارات كلها

---

(176) ابن رشد. **بداية المجتهد**، مرجع سابق، المجلد 2، ص43.

(177) الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام**، تحرير محمد عبد العزيز الخولي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1379هـ)، المجلد 3، ص227.

(178) المرجع السابق.

(179) المرجع السابق.

تنطوي على ثنائيّة اختزاليّة وأحاديّة في أبعاد التفكير. صحيح أنّ مقاربة ما بعد الحداثة إلى الفكر والفقه الإسلاميّ قد أثارت أسئلة مهمّة حول "مركزيّة" غير مبررة في بعض المفاهيم والمذاهب الفقهيّة، ولبعض الشخصيّات والمجموعات. وصحيح أنّ أصحاب ما بعد الحداثة قد بذلوا جهدهم في الكشف عن الأبعاد الثقافيّة والتاريخيّة في صياغة النظريات الفقهيّة والأحكام الفقهيّة و"مناهج التأويل" التي تطوّرت عبر تاريخ الفقه الإسلاميّ. غير أنّ أصحاب ما بعد الحداثة يميلون إلى التركيز على بعد واحد ومقاربة واحدة إلى نظرية الفقه الإسلاميّ عموماً، فإمّا أن تكون مقاربتهم ألسنيّة، أو تاريخيّة، أو ثقافيّة، ويهملون الأبعاد الأخرى.

فالدراسات "النسويّة الإسلاميّة" مثلاً هي مقاربة تثير أسئلة مهمة وجذريّة، غير أنّ "الصراع" الذكوري- الأنثويّ ليس هو البعد الوحيد أو القوّة الوحيدة التي صاغت التاريخ بما فيه الفقه الإسلاميّ عبر تاريخه الطويل، فهناك عدد آخر من الأبعاد والقوى، كالأبعاد السياسيّة والاقتصاديّة وغيرها، كلها قد صاغت الفقه، بينما يُلاحظ أن أصحاب ما بعد الحداثة كثيراً ما يغفلون هذه الأبعاد المتعددة.

وبنفس الطريقة نلاحظ أنّ أصحاب اتجاه ما بعد الاستعمار النقدي يميلون إلى قصر تقويمهم للجهد العلمي الغربيّ في الدراسات الإسلاميّة على الاستشراق التقليديّ المنحاز للاستعمار، وكثيراً ما يغفلون العدد الكبير من مشاريع البحث الجادّة والمساهمات المثمرة في مجالات الدراسات الإسلاميّة لكثير من الباحثين الغربيّين في مرحلة ما بعد الاستعمار وإلى الآن.

والذي يدعو إليه هذا الكتاب هو مقاربة ناقدة ولكنها متعدّدة الأبعاد إلى الفقه الإسلاميّ، وذلك بهدف تجنّب الآراء الاختزاليّة والتفكير في نطاق الاختيارات الثنائية الكاذبة. ومن هذا المنطلق حاولت أن أسبر غور عدد من الأبعاد في نظرية التشريع الإسلاميّ، كمصادره، واستدلالاته اللغويّة، وطرق استنباط الأحكام، ومذاهب التفكير والتوجّهات الفلسفية التي تعمل ضمن نطاقه، بالإضافة إلى اعتبار أبعاد أخرى مهمة، مثل الأبعاد الثقافيّة والتاريخيّة،

وبعد الزمان والمكان. وهذا من خلال قناعة بأن الأجزاء المبعثرة والمفكّكة لا يمكن أن تنقل الصورة الكاملة ما لم ننتبه إلى العلاقات البينيّة المنظوميّة والبنيويّة التي تربط تلك الأجزاء.

وهكذا فإنّه على الرّغم من حرب ما بعد الحداثة على "النظريات الشمولية"، فإنّني أعتقد أنّ مقاربة منظومية مقاصدية ناقدة متعدّدة الأبعاد توفّر لنا إطاراً "شمولياً" كافياً لتحليل وتطوير نظريّة التشريع الإسلاميّ.

6-5: نحو "المقاصديّة"

كان الفصل الثاني قد بيّن أنّ هذا البحث يعتبر "المقاصديّة" سمة رئيسيّة في مقاربته المنظوميّة، كما بيّنا وقتها أيضاً كيف أنّ "المقاصديّة" توفّر حلقة وصل بين كلّ سمات المنظومة الأساسيّة الأخرى، مثل الطبيعة الإدراكيّة للمنظومة، وشموليّتها، وانفتاحها، وتراتبيّتها الهرميّة، وعلاقاتها البينيّة، وتعددية أبعادها. ومن جهة أخرى فقد قدّم الفصل الأوّل نظريّة مقاصد الشريعة الإسلاميّة مشروعاً معاصراً لتجديد وإصلاح الفقه الإسلاميّ. وبيّن الفصل الأوّل أيضاً كيف أنّ نظريّة المقاصد تلبّي المعايير المنهجيّة الرئيسيّة لنظريات التشريع، من عقلانيّة، وتحقيق للمصلحة، ودعم للعدالة والأخلاق.

أمّا في هذا المبحث، فبناء على إعادة النظر في أصول الفقه الإسلاميّ، التاريخيّة منها والمعاصرة، والتي عرضناها في ثنايا البحث إلى الآن، سوف نقوم ببيان كيف أنّ تحقيق سمة المقاصديّة، أو فلنسمّها المقاربة المقاصديّة، يمكن أن تسهم في تجديد أصول الفقه الإسلاميّ، وتطوير المحاولات المعاصرة للتعامل مع بعض جوانب النقص فيه. والمباحث الفرعيّة التالية يقارب كلّ منها باباً محدّداً من أبواب أصول الفقه بتقسيمها التقليدي.

دلالة المقصد

اعتبر علماء الفقه من السلف -بتأثير من مبدأ السببيّة في الفلسفة اليونانيّة كما يبدو- أنّ الدلالات اللفظية لعبارات ومصطلحات الكتاب والسنّة ليس فيها ما ينبي عن دلالة لغوية مقصدية. فالعبارة "الواضحة" التي هي قراءة مباشرة

للنصّ (والتي يسمّيها الأحناف "العبارة"، ويسمّيها الشافعيّة "الصريح") تعطَى الأولويّة فوق كلّ العبارات. وهذه القراءة تنطبق على المعنى الحرفيّ الذي أُطلق عليه "المحكم" أو "النصّ" او "الظاهر" - على خلاف طفيف بين تلك الأنواع. أمّا "مقصود" العبارة فربّما يقع تحت واحدة من فئات "غير الواضح" أو "غير الصريح"، واللفظ إذن هو "مفسّر"، أو "إشارة"، أو "اقتضاء"، أو "إيماء". وهذه الأنواع من الألفاظ، كما أوضحنا سابقاً، لا تتمتّع بالحجّيّة لاتّصافها بالظنّيّة في مقابل قطعية دلالة اللفظ المحكم أو النص.

يُضاف إلى هذا أنّ دليل المخالفة، والذي أخذ به كل المذاهب فيما عدا الحنفيّة، كان يقتصر على فئات "اللقب" و"الوصف" و"الشرط" و"الغاية" (بمعنى المدى) و"العدد" - كما مر سابقاً. ويعني هذا أنّه إذا أقرّت واحدة من هذه الفئات في نصّ؛ فإنّ دلالة العبارة "المخالفة" تكون ملغاة، بصرف النظر عن أي اعتبار للمقصود من أي من العبارتين. وهكذا فإنّ أي لقب أو وصف أو شرط أو غاية أو عدد يختلف عمّا هو مذكور في النصّ لا يكون مقبولاً، ولو كان يحقّق "المقصود" من نفس النصّ بطريقة مشابهة أو حتى أفضل. ذلك لأنه هنا أيضاً يُنظر إلى المعنى المقصود غير المنصوص عليه على أنّه "ظنّيّ" إلى حدّ لا يسمح له أن "يعارض" دليل المخالفة "المنطقيّ". كلّ ذلك أضاف إلى الطبيعة العامّة للاستدلالات الفقهيّة والتي اتسمت بالحرفية، والأصول النظرية التي بنيت عليها والتي ثبتت هذه الحرفية وأصلت لها.

ويؤيد هذا الرأي الذي أذهب إليه هنا -على ما فيه من شدة- ما كتبه الشيخ ابن عاشور رحمه الله حين قال:

. . . معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع. . . وقصارى ذلك كله أنها تؤول إلى محامل ألفاظ الشريعة في انفرادها واجتماعها وافتراقها، حتى تقرب فهم المتضلع فيها من أفهام أصحاب اللسان العربي القح، كمسائل مقتضيات الألفاظ وفروقها: من عموم وإطلاق ونص وظهور وحقيقة وأضداد ذلك، وكمسائل تعارض الأدلة الشرعية: من تخصيص

وتأييد وتأويل وجمع وترجيح ونحو ذلك. وتلك كلها في تصاريف مباحثها بمعزل عن بيان حكمة الشريعة العامة ومقاصدها العامة والخاصة في أحكامها. فهم [أي الفقهاء] قصروا مباحثهم على ألفاظ الشريعة . . .[180].

ولعل من المفيد أن نذكر هنا أن مشكلة الحرفية وعدم الاحتفاء الكافي بدلالة المقصد أو "روح النص" ظاهرة عامة في مناهج التعامل مع النصوص القانونيّة والدستورية عموماً، حتّى في مدارس فلسفة القانون الحديثة[181]. وذلك إلى أن قامت مدرستان في فلسفة القانون الحديثة إحداهما ألمانيّة خاصّة في كتابات يرينغ[182]، والأخرى فرنسيّة خاصّة في كتابات جيني[183]، دعتا إلى مزيد من "المقاصديّة"، بل وإلى "إعادة صياغة" القانون بناء على مقاصد تحقيق المصلحة والعدالة[184]. ودعا يرينغ إلى تبديل "منهج السببيّة الآليّ" بمنهج مقاصدي أو غائي. وبيّن رأيه في هذه الكلمات التي أراها مفيدة في سياقنا هذا:

الفعل الذي يبنى على "السبب" يكون غالباً سلبيّاً، وتبدو المسألة كلها وكأنها نقطة واحدة في الكون ينحصر قانون السببية فيها بالسبب والنتيجة. أمّا في حالة "المقصد"، فإنّ الفعل الذي يتغيا مقصداً هو فعل إيجابي ذاتيّ. والسبب يتعلّق بالماضي، ولكن المقصد يتعلّق بالمستقبل. فحينما نبحث في الطبيعة عن الأسباب، فإنّها تحيلنا إلى الماضي؛ بينما الإرادة القاصدة تحيلنا إلى المستقبل. . . ومهما كانت طبيعة المقصد، فإنّه لا يمكن تصوّر فعل دون مقصد. فـ "الفعل" و"الفعل من أجل مقصد" هما بمعنى واحد. واستحالة الفعل دون مقصد كاستحالة الفعل دون سبب، سواء بسواء[185].

---

(180) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلاميّة**، مرجع سابق، ص234.

(181) von Jhering, *Law as a Means to an End (Der Zwick Im Recht)* p.xxii.

(182) المرجع السابق، ص52 من ترقيم المقدمة.

(183) Geny, *Methode D'interpretation Et Sources En Droit Prive Positif* vol.2, p.142.

(184) von Jhering, *Law as a Means to an End* plix, Geny, *Methode D'interpretation* vol.2, p.142..

(185) von Jhering, *Law as a Means to an End* p.7-9.

وإلى جانب ذلك نادى جيني بإيجاد طريقة تعطي مغزى أكبر لـ "غاية التشريع" التي "تستنبط من النصّ" وهي بهذا "توجّه تفسيرَ مفسّري القانون"[186]، إلى آخره. إلا أنّ هذه النداءات المقاصدية لم يتبلور عنها تغيرات رئيسيّة في المنهج العام لفلسفة القانون الوضعي[187]. وهكذا فإنّ تعزيز "المقاصديّة" هو جزء تشتدّ الحاجة إليه في فلسفة القانون والتشريع عموماً.

أمّا في الفقه الإسلاميّ، فقد ظهرت مؤخراً عبارة "دلالة المقصد" عند الحداثيّين الإسلاميّين ضمن مصطلحات أصول الفقه عندهم[188]. غير أنّ هذا التعبير لا يعتبر "قطعيّاً" بما يكفي حتى الآن ليعطي "حجّيّة" فقهيّة. وكنا قد عرضنا في الفصل الخامس كيف أنّ الحداثيّين ينتقدون "الظاهريّة" المعاصرة في الفقه الإسلاميّ، بل ويطرحون أنفسهم على أنّهم وسط بين "غلو الظاهريّة وتسيب العلمانيّة" أيضاً. غير أنّ الجنوح للظاهريّة تبقى سمة عامّة، حتى لدى الفرع الإصلاحيّ من الوسطيين، ماداموا يعطون الحجّيّة العليا لفئة الدليل "الصريح" اللغويّ، ويجعلونه فوق التعابير غير الصريحة أو "الظنّيّة" المستخدمة في استنباط المقاصد والقيم العليا.

يضاف إلى هذا أنّ الحداثيّين الإسلاميّين لم يحدّدوا لأنفسهم موقفاً واضحاً حول موضوع "ظنّيّة" المقاصد نفسه. هذا رغم أن موقف الشاطبيّ كان أكثر إثباتاً للمقاصد حينما وصف المقاصد في موافقاته بأنّها: "أصول الدين وقواعد الشريعة وكليّات الملّة"[189]. أمّا ابن عاشور، وهو يحتلّ المكان الأوّل بين المقاصديّين المعاصرين، فقد وصف المقاصد بأنها: "دليل قطعيّ، أو ظنّي قريب من القطع"[190]. غير أنّ المقاصد ظلّ ينظر إليها على أنّها لا تنهض من الناحية النظريّة إلى أن تقوم بدور رئيس في استنباط الأحكام من النصوص

---

(186) Geny, *Methode D'interpretation* vol.2, p.190.

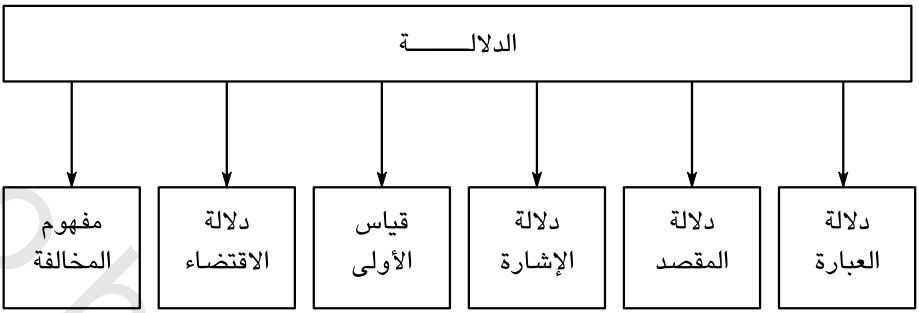
(187) von Jhering, *Law as a Means to an End,* Introduction, p.xxii.

(188) انظر مثلاً: ابن بيّه، عبد الله. **أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات**، ط1 (جدة: دار المنهاج، 2007)، ص361,، والترابي. **قضايا التجديد**، ص157.

(189) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، المجلد 2، ص25.

(190) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلاميّة**، مرجع سابق، ص225.

الدالة عليها، فضلاً عن أن تدور معها تلك الأحكام وجوداً وعدماً.



شكل 6-7: يحتوي هذا الشكل على إضافة "دلالة المقصد" إلى الدلالات والمعاني المعتبرة. أمّا مدى أولويّته فيعتمد على أهمّية المقصد الذي يدلّ عليه النصّ نفسه

من ناحية أخرى فإنّ ما بعد الحداثة الإسلاميّة "فككت" المقاصد عن النصوص، بنفس الطريقة التي كانت قد فكّكت بها النصوص نفسها. وكنا قد بيّنا في الفصل الخامس كيف أنّ ما بعد الحداثيّين الإسلاميّين يسمّون التأويل الحداثي المبني على المصلحة أو المقصد "ليّاً للنصوص وإخراجاً لها عن سياقها"[191] ويسمّونها "حركة علمانيّة تتخفّى في لبوس الحديث الدينيّ"[192]. ويتّهم ما بعد الحداثيّين الحداثيّين بأنّهم "حركة تبرير للحكّام المستبدّين"[193]. كما يتّهمونهم بأنّهم يشجّعون "الأصوليّين" من خلال تأويلات كتلك التي تقدمها المقاصد[194]. غير أنّ نظام الدلالات اللغويّة في أصول الفقه الإسلاميّ يمكن أن يحقّق "مقاصديّة" أنجع من خلال هذه المقترحات المحدّدة:

1 - يجب إضافة "دلالة المقصد" إلى أنواع الدلالات اللغويّة للنصوص

(191) Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* p140.

(192) Arkoun, "Rethinking Islam Today," p221.

(193) المرزوقي. **إصلاح العقل في الفلسفة العربيّة**، مرجع سابق، ص12.

(194) Moosa, "Poetics'.

(انظر الشكل 6-7). غير أنّ أولويته -نسبة إلى الدلالات الأخرى- لا يجوز تثبيتها على نحو جامد. بل يجب أن تكون خاضعة للحالة التي هي قيد البحث وأهمّيّة المقصد نفسه.

2 - كانت إمكانيّة التخصيص والتأويل والنسخ هي المعايير الثلاثة التي تميّز أنواع العبارة، أي "المُحكم" و"النصّ" و"الظاهر" و"المفسَّر". غير أن هذه المعايير المذكورة -إضافة إلى كونها تحكّميّة، وهو ما بيّنته في الفصل الرابع- فإنّ المقاصد نفسها يمكن أن تكون أساساً للتخصيص والتأويل. أي أنه يمكن للعبارة أن تكون مخصّصة أو مؤوّلة بمقصدها نفسه، أو أن تكون مخصّصة أو مؤوّلة حسب مقصد عبارة أخرى معارضة لها. ثم إنّ النسخ نفسه هو شكل من أشكال التطبيق المتدرّج للأحكام -كما مر- وينبغي أن يفهم ضمن سياق مقصد التيسير في الفقه الإسلاميّ.

3 - إنّ مقصد العبارة يجب أن يقرّر أيضاً صحّة الأخذ بمفهوم المخالفة لتلك العبارة، على عكس الرأي الذي ربط حجية مفهوم المخالفة بما إذا كانت "العلّة الواحدة يمكن أن تشمل حكمين متقابلين في نفس الوقت"[(195)]. وإذا كانت المعاني "المخالفة" تدلّ عليها نصوص أخرى فيجب أن تعتبر كلّ الدلالات "المتعارضة" في إطار من فهم المقاصد العامة والخاصة.

4 - حينما يرد تعبير من الكتاب أو السنّة يتّصل بمقاصد الشريعة، والذي يكون في العادة تعبيراً "عامّاً" و"مطلقاً"، فيجب عموماً ألّا "يخصص" أو "يقيد" بنصوص خاصّة. ولا يجوز بالمقابل أن تهمل النصوص الخاصّة بسبب النصوص "العامّة" و"المطلقة". فكلّ العبارات يجب أن تعطى دورها في الدلالة على الحكم ضمن إطار عامّ من المقاصد العامة والخاصة.

5 - إنّ العلاقة بين التعبيرات "المطلقة" و"المقيدة" والتي تتعلق بنفس الحكم عبر مسائل مختلفة -وهو موضوع اختلفت فيه الآراء، كما مر- يجب أن تعرّف بناء على موافقتها للمقاصد، وليس بناء على قاعدة لغويّة أو منطقيّة عامّة.

---

(195) أبو زهرة. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص139.

التفسير المقاصديّ للنصوص الشرعيّة

يبدو لي أن مدرسة التفسير الموضوعي هي خطوة نحو تفسير أكثر مقاصديّة للقرآن الكريم. وقراءة القرآن موضوعياً لاستخراج مواضيعه ومبادئه ومقاصده؛ تقوم على فهم القرآن على أنّه كلية أو وحدة[196]. وبناء على هذه النظرة الشموليّة الكلية؛ فإنّ العدد الصغير من الآيات المتعلّقة بالأحكام، والتي يطلق عليها تقليديّاً "آيات الأحكام"، سيتوسّع من بضع مئات من الآيات إلى نصّ القرآن الكريم كلّه. فالسور والآيات التي تبحث في العقيدة وقصص الأنبياء والحياة الآخرة والكون سوف تشكل كلّها أجزاء من الصورة الكلّيّة، وهي بهذا تقوم بدور في صياغة الأحكام الفقهيّة وليس العقيدة والقصص فحسب. إنّ مثل هذا التوجّه سيتيح للمبادئ والقيم الأخلاقيّة، والتي هي مقصودة من وراء القصص القرآنيّ والمقاطع التي تصوّر اليوم الآخر، أن تصبح عللاً للأحكام، إضافة إلى العلل اللفظيّة التي تستخرج من خلال الطرق التقليديّة في عملية "تخريج المناط" - كما مر. ومثل هذا الاعتبار للمقاصد يسهم أيضاً في تنقيح المناط وتحقيقه.

ومنهج التعامل مع الأحاديث الشريفة من زاوية المقاصد والمبادئ كموضوعات للسنة؛ يوجب إدراكاً شموليّاً كلياً لحياة النبيّ ﷺ وأقواله. وهذه الطريقة سوف تفيد في نقد متون روايات الأحاديث غير المتوائمة مع القيم الإسلاميّة الصريحة والمجمع عليها. ومثل هذا النقد للمتن من باب عدم التواؤم مع الكليات يتقدم خطوة عن النقد "بشذوذ المتن"، وهو المعيار الذي استخدم في علوم الحديث التقليديّة في عمليّة تضعيف المتن. فشذوذ المتن لحديث ما يقوم -فيما يقوم عليه في علم الحديث- إذا تعارض الحديث مع حديث آخر (سواء على لسان نفس الراوي أو غيره)، وكان المجتهد غير قادر على توفيق الدلالة (أي الدلالة اللغويّة) للحديثين أو توفيق العلتين في الحديثين، وعندها فإنّ الحديث الأقلّ قطعية يعتبر شاذّ المتن.

---

(196) الترابي. **التفسير التوحيدي**، مرجع سابق، ص20؛ جابر. **المقاصد الكلّية**، مرجع سابق، ص35.

ولكن ما نطرحه هنا في معيار "الشذوذ المنهجيّ" يعني أن الحديث الشاذ هو الذي لا يتوافق مع المبادئ والأصول والمقاصد العامّة للإسلام، كما يتبيّن من خلال الفهم الكليّ للنصوص، وليس من باب "التعارض" الجزئي فقط. وهكذا فإنّ "الشذوذ المنهجيّ" يمكن أن يكون المصطلح الذي يطلق على الطريقة التي انتهجها كثير من المعاصرين في نقد مرويات أحاديث لا تتوافق مع مبادئ القرآن وكلياته[197]، وليس من باب "التعارض" الجزئي فقط. ونقترح إذن أن يضاف "عدم الشذوذ المنهجيّ" إلى شروط تصحيح المتن لأحاديث النبيّ ﷺ (والتي كنّا قد عرضناها في الشكل 4-6).

وأخيراً وليس آخراً، فإنّ طريقة التعامل مع الحديث من خلال المقاصد يمكن أن تسهم في سدّ فراغ حيوي في رواية الحديث الشريف عموماً، ألا وهو الفراغ الناشئ عن وجود نقص في ذكر سياق النصّ وظروفه المحيطة. فالأكثرية الساحقة من الأحاديث المروية عن النبيّ ﷺ هي عبارة عن جملة أو جملتين، أو هي جواب عن سؤال أو سؤالين، دون شرح للسياق التاريخيّ أو السياسيّ أو الاجتماعيّ أو الاقتصاديّ أو البيئي الذي يتعلق بذلك الحديث وقد يؤثر في فهم مدلولاته. ولكن أحياناً يرِد في نهاية بعض الأحاديث كلمات يختم بها الراوي روايته، مثل: لا أدري إن كان الرسول ﷺ قد قال كذا من أجل الظرف كذا ...، أو نحو ذلك. غير أنّ السياق وأثر السياق على فهم الحديث يبقى في العادة مفتوحاً لتكهّن الراوي أو الفقيه. والصورة الكليّة والسياق الكلي المقترح هنا يسهم في التغلّب على هذا النقص في المعلومات من خلال فهم المقاصد العامّة للشريعة ككل.

---

(197) انظر مثلاً: العلواني. **مدخل إلى فقه الأقليات**، ص36؛ الغزالي. **السنّة النبويّة**، مرجع سابق، ص19، 61، 125؛ الغزالي. **نظرات في القرآن**، مرجع سابق، ص36؛ النمر. **الاجتهاد**، مرجع سابق، ص147؛ الترابي. **قضايا التجديد**، مرجع سابق، ص157؛ Yassin Dutton, *The Origins of Islamic Law: The Qurthe Muwattaand Madinan* (Surrey: Curzon, 1999) p.1, John Makdisi, "A Reality Check on Istihsan as a Method of Islamic Legal Reasoning," *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 99 (fall/winter) (2003), A. Omotosho, "The Problem of Al-Amr in Usul Al-Fiqh" (Ph.D. diss, University of Edinburgh, 1984)؛ صافي. **إعمال العقل**، مرجع سابق، ص130؛ شمس الدين. **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص21.

مقاصد الرسول ﷺ

ويمكن لمقاصد الشريعة، وهي هنا بمعنى مقاصد أو نيات الرسول ﷺ في كلامه أو تصرفاته الشريفة، أن تفيد في استنباط سياق الأحاديث المنشود. وكنا قد بيّنا في الفصل الرابع كيف أنّ القرافي ميّز بين أفعال الرسول ﷺ على سبيل التبليغ، أو القضاء، أو الإمامة والقيادة. وبيّن القرافي أنّ كل واحد من هذه المقاصد له "أثره في الشريعة". وتحدّثنا كيف أنّ ابن عاشور أضاف أصنافاً أخرى من مقاصد الرسول ﷺ، وكان هذا توسيعاً مهمّاً لمبحث الدلالات من خلال المقاصد. وشرح ابن عاشور أنواع التصرفات النبويّة التي طرحها من خلال عدد من الأمثلة من الحديث الشريف[198]. ونورد هنا بعض الأمثلة التي أوردها ابن عاشور[199]:

1 - قصد التّشريع: أحد الأمثلة على قصد التشريع عند الرّسول ﷺ هي خطبته أثناء حجّة الوداع، فقد روي عنه أنّه قال وقتها: "خذوا عنّي مناسككم فإنّي لا أدري لعلّي لا ألقاكم بعد عامي هذا". كما قال بعد أن أنهى خطبته تلك: "ليُعلم الحاضر منكم الغائب".، فمثل هذه الأفعال يجب اتّباعها كما هي.

2 - قصد الفتوى: والمثال على هذا القصد هو فتاوى الرّسول ﷺ أثناء حجّة الوداع، فقد جاءه مثلاً رجل وقال: "ذبحت قبل أن أرمي". فقال له النبيّ: "ارمِ ولا حرج". ثمّ جاء رجل آخر فقال: "حلقت قبل أن أذبح". فقال النبيّ: "اذبح ولا حرج". وتابع الرّاوي أن الرسول ﷺ ما سئل يومئذ عن شيء قُدّم أو أُخّر إلّا قال: "افعل ولا حرج". ففي المثال الذي سقناه يتعلّم المفتي أن ترتيب أعمال الحجّ غير ملزم عموماً، إلا ما ورد به نص صريح.

---

(198) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، الفصل السادس.

(199) كنت قد رجعت في النسخة الإنجليزية هنا إلى ترجمة الأستاذ محمد الطاهر الميساوي لكتاب ابن عاشور في المقاصد: ابن عاشور، محمد الطاهر. **بحث ابن عاشور في المقاصد الشرعية**، ترجمة محمد الطاهر الميساوي (لندن-واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2006).

3 - قصد القضاء: من أمثلته: (1) قضاء الرسول ﷺ بين رجلين، أحدهما من حضرموت والآخر من كندة، حول قطعة أرض؛ (2) قضاء النبيّ ﷺ بين البدوي وخصمه، حين قال البدويّ: "يانبيّ الله اقضِ بيننا"؛ (3) قضاء النبيّ ﷺ بين حبيبة وثابت، فقد شكت حبيبة بنت سهل إلى رسول الله ﷺ أنّها لا تحبّ زوجها وأنّها تريد أن تفارقه. فقال النبيّ ﷺ: أتردّين عليه حديقته؟ قالت: كل ما أعطاني هو عندي. فقضى النبيّ ﷺ لثابت أن يأخذ الحديقة ويطلّقها. مثل هذه الأحاديث ليست تشريعاً عامّاً، كما بيّن القَرافي أيضاً، وإنّما يكون الحكم فيها بأمر القاضي، يقضي بما يوصله إليه اجتهاده حسب القضية.

4 - قصد القيادة: أمثلة ذلك إذنه ﷺ للمسلم بامتلاك الأرض المشاع لمن أحياها، ونهيه عن أكل لحم الحمر في غزوة خيبر، وقول النبيّ ﷺ في أثناء غزوة حنين: "من قتل قتيلاً له في قتله شاهد فله سلبه". والقاعدة العامّة أن الأحاديث التي تتناول الأمور الاجتماعيّة-السّياسيّة يجب أن تفهم في ضوء مقاصدها العليا بما يفيد المصالح العامّة وليس بحرفيتها وألفاظها.

5 - قصد الإرشاد (وهو أوسع من مفهوم التشريع): مثال ذلك يظهر في حديث ابن سويد الذي رواه البخاري وقال فيه: "لقيت أبا ذرّ وغلاماً له وعلى غلامه حلة، فقلت لأبي ذر: ما هذا؟ فقال: "تعال أحدثك: إني سابيت عبداً لي فعيّرته بأمّه، فشكاني إلى رسول الله، فقال رسول الله: أعيّرته بأمّه يا أبا ذرّ؟ قلت: نعم، قال: إنّك امرؤ فيك جاهليّة. عبيدكم خولكم". ففي هذه الأحاديث نرى الإرشاد النّبويّ في معاملة خاصة من الصحابة للعبيد في ذلك الزمان.

6 - قصد المصالحة: مثاله أنّ النبيّ طلب من بَريرَة أن تعود إلى زوجها بعد أن فارقته، فقالت بريرة: " أتأمرني يا رسول الله؟" قال: "لا، إنما أنا شافع". فقالت: "لا حاجة لي به". ويروي البخاريّ حديثاً يعطي مثالاً آخر فيه أنّه لمّا مات والد جابر، سأل جابر النبيّ ﷺ أن يكلّم دائنيه لينزلوا عن شيء من دينهم. فكلّمهم رسول الله ﷺ فرفضوا، وقبل ذلك

الرّسول ﷺ. وهناك حديث آخر عن المصالحة فيه أنّ كعب بن مالك طالب عبد الله بن حدرد بدين له عليه، فطلب النبيّ ﷺ من كعب أن يضع عنه نصف دينه، فوافق كعب. ففي كلّ هذه الأحاديث فهم الصّحابة أنّ النبيّ ﷺ لم يعنِ أن يلزم أحداً منهم وإنما قصد المصالحة.

7 - قصد الإشارة على المستشير: مثال هذا حديث عمر بن الخطّاب حين حمل رجلاً على فرس له في سبيل الله، ثمّ رغب عمر في شرائه من الرّجل، لأنّه شعر أنّ الرّجل سيبيعه بيعاً رخيصاً، ولمّا سأل عمر الرّسول ﷺ عن ذلك قال له: "لا تشتره ولو أعطاكه بدرهم، فإنّ الراجع في صدقته كالكلب يعود في قيئه". ولم يعلم أحد أن رسول الله ﷺ قد نهى عن ذلك نهياً عاماً. ومثال آخر في حديث رواه زيد، وفيه أنّ النبيّ ﷺ قال: "لا تتبايعوا قبل أن يبدو صلاح الثمر"، ولكنّ زيداً علّق على قول الرّسول ﷺ: "كالمشورة يشير بها عليهم لكثرة خصومتهم". ففي هاتين الحادثتين، فهم الصّحابة، كما في البند السابق، أنّ النّبيّ ﷺ لم يقصد أن يلزمهم بشيء.

8 - قصد النصيحة: فقد أخبر النعمان بن بشير مثلاً أن أباه أخبر النّبيّ ﷺ أنّه منح أحد أبنائه شيئاً. فسأله النبيّ ﷺ: "أكلَّ ولدك نحَلتَ (أي أهديت) مثله؟" فقال: "لا!" فقال النّبيّ ﷺ: "لا تُشهدني على جَور (أي ظلم)". فهنا أيضاً حديث صريح لم يفهم منه مالك ولا أبو حنيفة ولا الشافعي أنّ النّبيّ ﷺ قصد أن يحرم هذه الهدية ولا يبطل المنحة نفسها، ويؤيد ذلك ما ورد في بعض روايات الحديث: "لا، أَشهِد غيري".

9 - قصد حمل النفوس على الأكمل من الأحوال: وذلك كثير في أوامر الرسول ﷺ للصحابة لتكميل نفوسهم، مما لم يقصد أن يحمل عليه جميع الأمة. ففي صحيح البخاري عن البراء بن عازب: "أمرنا رسول الله بسبع ونهانا عن سبع: أمرنا بعيادة المريض، واتباع الجنائز، وتشميت العاطس (أي قول يرحمك الله)، وإبرار المُقْسم (أي الوفاء بما أقسم هو عليه)، ونصر المظلوم، وإفشاء السّلام، وإجابة الدّاعي، ونهانا عن خواتيم الذّهب، وعن آنية الفضّة، وعن المياثر الحمر والقسية (أي

القطن الموشّى، والثياب المصريّة المزيّنة بحواشي الحرير)، والإستبرق والديباج (وهما نوعان فاخران من الحرير). فبعض هذه المأمورات مما علم وجوبه قطعاً، وبعضها مما هو من أجل تنزيه الصحابة عن مظاهر البذخ، دون تحريم.

10 -قصد تعليم الحقائق العالية: من ذلك أنّ النبيّ ﷺ سأل أبا ذرّ: "أتبصر أُحُداً (أي جبل أُحُد)؟" فقال أبو ذر: نعم. فقال النّبيّ ﷺ: "ما أحب أن لي مثل أحد ذهباً، أنفقه كله إلا ثلاثة دنانير". ولم يقصد أن ينطبق ذلك على كل مسلم. وكذلك روى البراء بن عازب: "أمرنا رسول الله ﷺ أن نحافظ على سبعة أمور، ونهانا عن سبع: أمرنا أن نعود المريض، وأن نمشي خلف الجنازة، وأن نشمّت العاطس، وأن نبرّ قسم من أقسم، وأن نعين المظلوم، وأن ننشر السلام، وأن نجيب الدّاعي. ونهانا عن لبس خواتم الذهب، وعن الأكل في آنية الفضّة، وأن نستخدم سرجاً من الديباج، وأن نلبس الثياب المصريّة الدمقس أو الديباج، أو الحرير". كذلك يروي عليّ بن أبي طالب: "نهاني رسول الله ﷺ عن استعمال خواتم الذهب، وعن لبس الحرير وعن لبس المصبوغ بالزعفران، وأن أقرأ القرآن راكعاً وساجداً. لا أقول نهاكم ولكن أقول نهاني". كذلك فإنّ النبي ﷺ قال لرافع بن خديج معلّماً كذلك: "لا تؤجّر أرضك، ولكن احرثها بنفسك".

11 -قصد التأديب: وفيه قد تحدث بعض المبالغة لقصد التهديد، كما قال ابن عاشور. مثال هذا قوله ﷺ: "والله لا يؤمن، والله لا يؤمن". قالوا: ومَنْ هو يا رسول الله؟ قال: "مَنْ لا يأمنُ جاره بوائقه (أي دواهيه)"، والمراد نفي الإيمان الكامل لا أصل الإيمان.

12 -قصد التجرد من الإرشاد (أي عدم قصد التعليم): وهذا ما لا يتعلق بالتشريع أو التدين أو التهذيب أو نظام الأمة، ومن هذا عادات الرّسول ﷺ في طعامه، ولباسه، ونومه، ومشيه، وركوبه دابّته، ومن أمثلة ذلك ما ورد أنّ النبيّ ﷺ وقف في أثناء حجّة الوداع على تلّ محصَّب يشرف على ماء بني كنانة، فعلّقت عائشة رضي الله عنها على ذلك: "ليس

التحصب بشيء" (أي لم يكن نزوله في ذلك المكان من شعائر الحجّ، وإنّما كان مكاناً نزله النبيّ ﷺ ليبيت فيه حتّى يكون أسهل لينطلق متوجهاً إلى المدينة).

إنّ توسيع ابن عاشور لدلالة الأحاديث الشريفة، كما عرضناه في الأمثلة السابقة، يزيد من مستوى "المقاصديّة" عمّا كانت عليه في مناهج وطرق استنباط الأحكام فيما سبق، ويزيد قدراً من المرونة في تأويل الأحاديث وتطبيقها.

القياس عن طريق المقاصد

أكثر المذاهب والفقهاء يسمحون بالقياس بناء على العلّة التي يقوم عليها الحُكم، وليس بناء على الحكمة من وراء الحُكم، وهو أمر أشرنا إليه سابقاً. وكان دافع الفقهاء في ذلك هو المحافظة على "الانضباط" من خلال علّة الحكم. ويقصدون بانضباط العلة ثباتها مع تغيّر المكان والزّمان. وبعبارة أخرى، فإنّه من أجل الحفاظ على وحدة الشكل على المستوى الإجرائيّ؛ فإنّ الفقهاء يقرّرون أنّ العلة من وراء الأحكام يجب أن تكون علامة لا تتغيّر أبداً مع الظروف. وحتّى أولئك الفقهاء الذين يسمحون بأن تصبح "الحكمة" علّة للحكم، فإنّهم يضعون شرطاً لذلك هو أنّ تلك الحكمة يجب أن تكون "منضبطة"[200].

غير أنّ التحليل المتأنّي لـ "الانضباط" الذي يشترط أن تتصف به العلّة يظهر لنا أنّه خاضع في العادة للتغيرات، ولا يمكن تعريفه بشكل دقيق، وهو ما بيّنه ابن قدامة، وهو فقيه حنبليّ كبير[201]. وقد استند ابن قدامة إلى المثل المشهور في هذا الباب من كتب الأصول وهو أن الصائم المريض يفطر بناء على "انضباط" العلّة وهي المرض، وعلّق ابن قدامة على ذلك بقوله: "ولكنّ المرض لا ينضبط، لأنّ المرض يتفاوت. فبعض الأمراض تضرّ بالصائم وبعضها لا علاقة لها بالصّيام، مثل آلام الأسنان، والجروح الصغيرة،

(200) الآمدي. **الإحكام**، مرجع سابق، المجلد 5، ص42.
(201) ابن قدامة. **المغني**، مرجع سابق، المجلد 3، ص42.

والانتباجات، والقروح الصغيرة، إلخ. وهكذا فإنّ المرض لا يمكن أن يكون المقياس الصحيح بحدّ ذاته، وإنّما الحكمة، وهي تجنّب الضّرر، يجب أن يجري تبنّيها كمعيار"[202]. والواقع أنّ حجّة ابن قدامة تنطبق على كلّ أنواع العلل. يضاف إلى هذا أنّ "الحكمة" التي أشار إليها في المثال الذي أوردناه هي ما يسمّيه الفقهاء حسب مذاهبهم "مناسبة"، أو "أصلاً"، أو "مصلحة". وكنا قد أوضحنا في الفصل الأوّل أن الفقهاء بدأوا يعرّفون "المصالح" بمعنى "المقاصد" منذ القرن الخامس الهجريّ، وهم بنقلتهم هذه أصبحوا يتعاملون مع "مناسبة العلة" بمعنى المقصد من الحكم.

غير أنّنا نعود فنقول إنّ "الظنّيّة" التي تنطوي عليها المقاصد منعت الفقهاء من قبولها كعلة قطعية، بحيث يكون لها حجيتها المستقلة. ولعلّ أكثر الفقهاء كانوا تحت تأثير المنطق اليونانيّ، وخاصّة منطق أرسطو (والذي وصلهم عن طريق ابن سينا) حينما وافقوا على إعطاء الاستنباط مكاناً فوق الاستقراء ليكون أداتهم في الوصول إلى ما ادعوا أنه "يقين منطقيّ". وكان أرسطو قد بيّن أنّ الاستقراء يجب أن يكون إمّا تامّاً (أي حين يشمل كلّ الحالات ذات العلاقة) وإمّا ناقصاً (حين لا يشمل كلّ الحالات ذات العلاقة)، وهكذا فقد اقترح أنّه بناء على "قطعية الاستقراء التامّ" و"ظنّيّة الاستقراء الناقص"، فإنّ الاستقراء ليس هو الأداة التي تفيد اليقين المنطقيّ[203]. وهذه الحجّة هي نفس الحجّة التي استخدمها الفقهاء بحرفيّتها في مختلف المذاهب، بدءاً من الرازي والغزالي وانتهاء بالسيوطي والآمدي[204].

---

(202) المرجع السابق.

(203) أرسطو. **أعمال أرسطو**، مرجع سابق.

(204) انظر مثلاً: الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق؛ الرازي. **التفسير الكبير**، المجلد 3، ص133؛ السيوطي، جلال الدين. **تدريب الراوي في شرح تقريب النووي**، تحرير عبد الوهاب عبد اللطيف (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، بدون تاريخ)، المجلد 1، ص277؛ الحاج. **التقرير**، مرجع سابق، المجلد 1، ص86؛ الشافعي، الآمدي، ص149.

وهكذا فإنّ القياس الجزئي الشكليّ، والذي بني على دليل واحد، قد أعطي مكانة فوق المفاهيم الكليّة المبنيّة على المقاصد، والتي تقوم أيضاً على المعرفة المسحيّة الاستقرائيّة، وهو استقراء غير تامّ بطبيعة الحال. ولقد قصدنا، في عرضنا في مبحث سابق لرؤية متعّددة الأبعاد لدرجات متعددة من الشك واليقين، أن ندعم مبدأ المقاصديّة في أدوات أصول الفقه التي تتعلق بالقياس.

المصالح المتوافقة مع المقاصد

كثير من الفقهاء يشعرون بالقلق من أنّ إعطاء مكانة مصدر التشريع المستقلّ لما يسمى "المصالح" قد يتصادم مع نصوص الكتاب والسنّة الصريحة[205]. ونفس القلق يعبّر عنه الباحثون في فلسفة القانون حول العلاقة بين دعاوى المقاصد والمعاني؛ وبين ظواهر نصوص التشريعات. من هنا فإنّ المحكمة العليا في الولايات المتّحدة والعديد من رجال القانون البريطانيّين – على سبيل المثال– وضعوا شرطاً لقبول أيّ "قصد" يجري ادّعاؤه، مما يمكن أن يستفاد منه في بحثنا هنا. فهؤلاء يصرّون على أنّ "المصدر الوحيد المقبول كدليل على قصد المشرّع هو نصّ التشريع نفسه"[206]. وأرى أنّ هذا الشرط يمكن أيضاً أن يحلّ مسألة الجدل عندنا حول قضية صلاحية المصالح لتكون مصدراً من مصادر التشريع في الفقه الإسلاميّ. ذلك أنه مادامت المقاصد الشرعية المتفق عليها قد جرى استقراؤها من نصوص الوحي، فإنّ المصلحة يكون لها حجية شرعيّة نظراً لأنها مرادفة للمقاصد كما هي عند كثير من الفقهاء[207]. من هنا فإنّ المصالح "المعتبرة" و"المرسلة" (حسب تقسيم الغزالي مثلاً) سوف تمتزجان في فئة واحدة من المصالح المستدل عليها إمّا

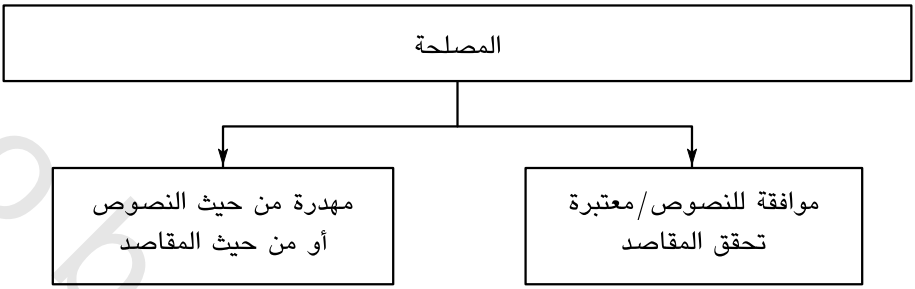
---

(205) حسان. **نظريّة المصلحة في الفقه الإسلامي**، مرجع سابق.

(206) Gray, ed, *The Philosophy of Law Encyclopedia* p 428.

(207) الجويني. **الغياثي**، مرجع سابق، ص253؛ الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، المجلد 1، ص172؛ الرازي. **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، المجلد 5، ص222؛ الآمدي. **الإحكام**، مرجع سابق، المجلد 4، ص286؛ الطوفي. **التعيين**، مرجع سابق، ص239.

بالتصريح وإمّا بالاستقراء من نصوص الوحي. ويمكن للقارئ أن يجد في الشكل 6-8 تصنيفاً جديداً للمصالح بناء على تحقيق المقاصد.



شكل 6-8: تصنيف المصالح من حيث موافقتها أو معارضتها لمقاصد النصوص

الاستحسان من وجهة مقاصديّة

كانت المذاهب التي تبنّت الاستحسان قد حاولت أن تحل إشكالية ما في القياس الشكلي الصارم - كما مر[208]. غير أنّني أعتقد أنّ أصل الإشكالية ليس في شكلية القياس، بل في تعريف العلّة الحرفي "المنضبط"، وهو التعريف الذي كثيراً ما يضيّع "المقصود" من وراء الحكم نفسه. وهكذا فقد كان الاستحسان بالنسبة لتلك المذاهب يعني ببساطة التغاضي عن شكليّة الدلالات اللفظية في حالات معينة وتطبيق المقصد مباشرة.

وإليك أمثلة من حالات اقتبسناها من كتاب السرخسي **المبسوط**. وواضح تاريخيّة بعض هذه الأمثلة، ولكنّنا نوردها هنا لمجرّد توضيح فكرة ارتباط الاستحسان بالمقاصد.

1 - طبّق أبو حنيفة الاستحسان في الصفح عن بعض المجرمين، مثل من يقترفون الغلول، لو أنّهم بعد فترة من الزمن قد ابتعدوا عن سلوكهم الشائن وأثبتوا أنّهم تابوا. وقد حكم أبو حنيفة في هذه الحالة ألّا توقع العقوبة عليهم، بالرّغم من وجود علّتها، لأنّ القصد من العقوبة ردع

(208) ابن قدامة. **المغني**، مرجع سابق، المجلد 5، ص148.

النّاس عن الجريمة، وهذا لم يعد مقصوداً في هذه الحالة[209].

2 - العقود التي يؤجّل فيها الدفع بشرط حدوث أمور معيّنة (في أوقات غير محدّدة) هي عقود "باطلة" عند الحنفيّة. ولكنّ مصلحة الناس جعلت محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله يطبّق الاستحسان لتصحيح تلك العقود على شرط أن يدفع المشتري المبلغ المستحقّ فوراً[210].

3 - سمح أبو حنيفة ببعض "الجهالة" أو عدم التحديد في العقود حين لا تؤدّي إلى نزاعات بحسب الأعراف المحلّيّة، وذلك من مثل عدم التحديد الدقيق لعرض أو طول البناء. فتطبيق الأحاديث تطبيقاً لا يفسح مجالاً لأي نوع من الجهالة في العقود يخالف رأي أبي حنيفة الذي طبّق الاستحسان بملاحظة أنّ مقصود الحديث هو "منع التنازع"[211].

4 - وبطريقة مشابهة يسمح أبو حنيفة بعقود الإيجار التي كانت توقّت بتوقيت غير دقيق، ومنها مثلاً وقت خروج قافلة الحجّاج من الكوفة نحو مكّة. فشرط التوقيت غير المحدد في العقد يجعله باطلاً حسب القياس المباشر المعتمد على ألفاظ الحديث الشريف الوارد في المسألة، ولكنّ الاستحسان يسمح بذلك بقصد التيسير[212].

5 - وطبّق أبو حنيفة الاستحسان حين سمح باستخدام الكلمات العربيّة الخاصّة بالخِطبة في عقد الزواج إذا كانت هذه الكلمات يستخدمها الناس في لهجة معينة بقصد عقد الزواج[213]. وهنا أيضاً أعطي الاعتبار "للمقصد" أو "النية" وليس لشكلية الكلمات والألفاظ ولو وردت في الحديث.

6 - إذا ركب من يفاوض على شراء دابة تلك الدابة، فإنّه يكون بذلك قد

---

(209) السرخسي. **المبسوط**، دار المعرفة - مصورة عن طبعة مطبعة السعادة 1331هـ، المجلد 9، ص205.

(210) المرجع السابق، المجلد 5، ص117.

(211) المرجع السابق.

(212) المرجع السابق، المجلد 16، ص25.

(213) المرجع السابق، المجلد 5، ص62.

أعلن عن قبوله للصفقة، وهذا هو الحكم عند الأحناف. غير أنّهم قالوا أنه إذا كان ركوبه للدابة بقصد أخذها إلى حيث الطعام أو الشراب، فإنّ هذا لا يعدّ تصريحاً بقبول الشراء، وهذا اعتماداً على الاستحسان الذي يُدخل في الاعتبار النية المقصودة من العمل لا شكليته فقط[214] .

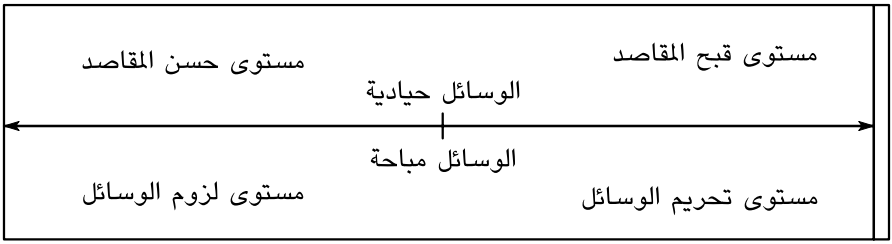
7 - إذا شربت القطّة من إناء، فإنّ سؤرها يجعل الإناء نجساً عند الحنفيّة بناء على قياس عندهم يربط بين سؤر الحيوان ولحمه، ولحم الهرّ عندهم محرّم. غير أنّه نظراً إلى مشقة تطبيق هذا الحكم على القطط الأهليّة، حكم أبو حنيفة أنّ هذا الإناء "طاهر لكنّه مكروه". وهكذا فإنّ مقصد التيسير كان المعيار في الحكم في هذه المسألة[215].

8 - وطبّق أبو حنيفة الاستحسان حين سمح بدفع الزكاة على الإبل بالمقابل من الغنم كما يبيّن الحديث الشريف، أو بما يقابلها من الإبل، بعكس كلمات الحديث الحرفيّة، لأنّ هذا "أنفع" لمالك القطيع. وهكذا فإنّ قصد النفع هو المعيار في الحكم في هذه المسألة كذلك لا الاعتبارات الشكلية التي أخذت بها فقط المذاهب الأخرى[216].

الغايات الأقبح: الوسائل محرمة	الغايات الحيادية: الوسائل مباحة	الغايات الأحسن: الوسائل ملزمة

شكل 6-9: مستويات الغايات وما يقابلها من تنوّع في الوسائل، كما هي عند القرافي

(214) المرجع السابق، المجلد 5، ص181.
(215) المرجع السابق، المجلد 1، ص50.
(216) المرجع السابق، المجلد 3، ص53.



شكل 6-10: طيف من المستويات بين المقاصد الحسنة والوسائل المطلوبة لها من جانب، وبين المقاصد القبيحة والوسائل المحرّمة لها من جانب آخر

وهكذا، كما تُظهر الأمثلة السابقة بوضوح، فإنّ الاستحسان هو بالأساس شكل من أشكال تطبيق "المقاصديّة" في منهج التفكير الفقهيّ، مع ملاحظة أنّ المذاهب الفقهيّة التي لم تقبل بحجية الاستحسان حاولت أيضاً أن تحقّق نفس المقاصديّة بطرق منهجية أخرى.

"فتح الذرائع" من أجل تحقيق المصالح والمقاصد

طرح بعض المالكيّة "فتح الذّرائع" بالإضافة إلى "سدّ الذّرائع"[217]. فقد قسم القرافي الأحكام إلى "وسائل" و"مقاصد"، ورأى أن الوسائل التي تؤدّي إلى مقاصد محرّمةٍ يجب سدّها، بينما الوسائل التي تؤدّي إلى مقاصد حسنة يجب فتحها[218]. وهكذا فإنّ القرافي ربط الحكم على الوسائل بالحكم على ما تؤدّي إليه من مقاصد، واقترح ثلاثة مستويات من المقاصد، وهي أقبح، وأحسن، ووسط أو مستوى حيادي من القبح والحسن، كما يبيّنه الشكل 6-9. وأمّا ابن فرحون (ت 769هـ/ 1367م) وهو مالكيّ أيضاً، فقد

(217) القرافي. **الذخيرة**، مرجع سابق، المجلد 1، ص153؛ القرافي. **الفروق (مع حواشيه)**، مرجع سابق، المجلد 2، ص60؛ ابن فرحون، برهان الدين. **تبشيرات الحكّام في أصول القضيّة ومناهج الأحكام**، تحرير جمال مرعشلي (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1995)، المجلد 2، ص270.

(218) القرافي. **الذخيرة**، مرجع سابق، المجلد 1، ص153؛ القرافي. **الفروق (مع حواشيه)**، مرجع سابق، المجلد 2، ص60.

طبّق فكرة القرافي حول "فتح الذرائع" على عدد من الأحكام[219].

وعلى هذا فإنّ المالكيّة لا يحصرون أنفسهم في الجانب السلبي من إصدار الأحكام حسب "مآلاتها السلبية"، وهو تعبير نستعيره من الفلسفة الأخلاقيّة، وإنّما يوسّعون من طريقتهم في التفكير لتشمل الجانب الإيجابيّ من المآلات، وهو ما عبّروا عنه بفتح الذرائع لتحقيق المصالح والمقاصد، وإن لم تكن تلك المقاصد قد ذكرت في نصوص الوحي بشكل صريح.

ويجد القارئ في الشكل 6-10 محاولة لإضفاء مرونة أكبر على سعي القرافي إلى توسيع سدّ الذرائع بناء على التوجّه المقاصديّ؛ فقد طرحنا في الشكل المذكور طيفاً مستمرّاً من "أحسن المقاصد" من طرف إلى "أقبح المقاصد" من الطرف الآخر حسب مصطلحات القرافي، وليس مستويات ثلاثة أو أربعة فحسب. وفي هذا المنحنى تستلزم المستويات "الحياديّة" وسائل "مباحة"، والتعامل هنا مع كل أنواع المآلات يكون نسبياً.

الأعراف ومقصد "العالميّة"

اقترح الطاهر بن عاشور طريقة جديدة في فهم العرف بناء على مقاصد الشريعة. وطرح ابن عاشور نظرة جديدة لأصل العرف بناء على مقاصد الشريعة الإسلاميّة. فقد كتب فصلاً خصّصه للعرف في كتابه "مقاصد الشّريعة"، سمّاه "عموم شريعة الإسلام"[220]. لم يعرض ابن عاشور في الفصل المذكور لأثر العرف على تطبيق الحديث الشّريف كما جرت العادة من قبل، وإنّما اهتمّ بأثر العادات العربيّة على فهمنا للأحاديث الشّريفة نفسها.

يبدأ ابن عاشور ببيان أنّه لابدّ للباحث أن ينطلق من مفهوم عالميّة الإسلام، لأنّ علماء الإسلام يؤكّدون على صلاحيّة الإسلام لكلّ البشر ولكلّ زمان ومكان، وهذا ما تبيّنه آيات القرآن الكريم والأحاديث الشّريفة، وقد

(219) ابن فرحون. **تبصرة الحكّام**، مرجع سابق، المجلد 2، ص270 وما يليها.
(220) ابن عاشور. **مقاصد الشّريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص234.

أورد ابن عاشور عدداً من تلك النّصوص[221]. ثمّ توسّع ابن عاشور في الحِكَم الكامنة خلف اختياره ﷺ من بين العرب. فمن الحِكَم انعزال العرب عن الحضارة، ممّا هيّأهم للاختلاط والتمازج السلس مع الشّعوب الأخرى ممّن لا توجد عداوة بينهم وبين العرب، بخلاف الفرس والرّوم البيزنطيّين والأقباط. وكتب يقول[222]:

ومن أعظم ما يقتضيه عموم الشريعة أن تكون أحكامها سواء لسائر الأمم المتبعين لها بقدر الاستطاعة... ولهذه الحكمة والخصوصية جعل الله هذه الشريعة مبنية على اعتبار الحِكَم والعلل التي هي من مدركات العقول، لا تختلف باختلاف الأمم والعوائد... فنحن نوقن أن عادات قوم ليست يحق لها -بما هي عادات- أن يُحمل عليها قوم آخرون في التشريع، ولا أن يُحمل عليها أصحابها كذلك... ويتضح لنا دفع حيرةٍ وإشكالٍ عظيم يعرضان للعلماء في فهم كثير من نهي الشريعة عن أشياء لا تجد فيها وجه مفسدة بحال، مثل تحريم وصل الشعر للمرأة وتفليج الأسنان والوشم... ووجهه عندي الذي لم أر من أفصح عنه أن تلك الأحوال كانت في العرب أمارات على ضعف حصانة المرأة، فالنهي عنها نهي عن الباعث عليها وعن التعرض لهتك العرض بسببها. وفي القرآن: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا﴾ [الأحزاب: 59]، فهذا شرع روعيت فيه عادة العرب، فالأقوام الذين لا يتخذون الجلابيب لا ينالهم من هذا التشريع نصيب... فتعين أن يكون معنى صلوحية شريعة الإسلام لكل زمان أن تكون أحكامها كليات ومعاني مشتملة على حكم ومصالح، صالحة لأن تتفرع منها أحكام مختلفة الصور متحدة المقاصد.

---

(221) ذكر ابن عاشور مثلاً الآيتين: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ﴾ [سبإ: 28]، ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: 158]، والحديث الشّريف: «كان النبيّ يُرسَل إلى أمّته خاصّة وأُرسلتُ أنا للنّاس عامّة» (رواه مسلم).

(222) ابن عاشور. **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، مرجع سابق، ص236.

لهذا فبناء على مقصد "العالميّة" في التّشريع الإسلاميّ اقترح ابن عاشور طريقة لفهم الأحاديث الشّريفة بناء على فهم سياقها العربيّ الذي تأخذه الأحاديث في الحسبان، وليس بفهم الأحاديث كقواعد للسلوك مطلقة وبلا شروط. من هنا فهم ابن عاشور النصوص التي ذكرناها قبل قليل ضمن مقاصدها الأخلاقيّة التي ترجع إليها، وليس على أنّها كلمات ناجزة بحدّ ذاتها. مثل هذه الطريقة تتيح مرونة عظيمة للشريعة ولتطبيقها ضمن بيئات محلّيّة مختلفة، وخاصة في البيئات غير العربيّة.

الاستصحاب

مبدأ الاستصحاب "دليل عقليّ" كما ينظر إليه الفقهاء، غير أنّ تطبيق هذا الدليل يمكن أن ينظر إليه على أنّه تطبيق لمقاصد الشريعة نفسها. من ذلك مثلاً أنّ استصحاب "البراءة الأصلية" حتى تثبت الإدانة يقصد به أولاً الحفاظ على مبدأ العدل[223]، واستصحاب حكم الحلال حتّى يثبت التحريم في أي مسألة جديدة يقصد بها الحفاظ على مبدأ حرّيّة الاختيار[224]، واستصحاب صفات معيّنة مثل عدم القدرة الماليّة[225]، واستصحاب نيّة العبادة[226]، يقصد بهما الحفاظ على مقصد التيسير.

يضاف إلى هذا أنّ الدكتور الترابي اقترح توسيعاً للاستصحاب التقليدي ليشمل استصحاباً سماه "واسعاً" نراعي فيه تحقيق العدالة ومصلحة الأسرة، ومقصد التعبد أيضاً، ونترك الأعراف على حالها كما يعرفها ويمارسها الناس، ثم: "أن نتوسعَ في القياس على الجزئياتِ، لنعتبر الطائفة من النصوص، ونستنبط من جُمْلَتِها مقصداً معيناً من مقاصد الدين أو مصلحة معينة من

(223) القرافي. **الفروق (مع حواشيه)**، مرجع سابق، المجلد 4، ص49؛ أبو زهرة. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص278.

(224) القرافي. **الذخيرة**، مرجع سابق، المجلد 1، ص151؛ ابن عبد السلام. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مرجع سابق، المجلد 1، ص23.

(225) ابن تيمية. **كتب ورسائل وفتاوى**، مرجع سابق، المجلد 2، ص214.

(226) المرجع السابق، المجلد 1، ص56.

مصالحه، ثم نتوخى ذلك المقصد حيثما كانت الظروف والحادثات الجديدة، وهذا فِقْهٌ يقربنا من فقه عمر" - على حد تعبيره[227]. وهكذا فإنّ مبدأ الاستصحاب، في شكله التاريخه وفي شكله الحداثي، هو نوع من تحقيق مقاصد الشريعة.

المقاصد أرضية مشتركة للمذاهب

نرى في أيامنا هذه في أوائل القرن الحادي والعشرين انقسامات حادّة بين أهل السنّة والشّيعة يُدّعى أنها مبدئيّة، ويحبّ كثيرون، انطلاقاً من دوافع مختلفة، أن يروا فيها انقسامات "طائفيّة". والحقيقة هي أنّ الخلافات الفقهيّة والحديثيّة بين مختلف الفرق والدول السنّيّة والشيعيّة تعود في نهاية المطاف إلى مواقف سياسيّة ظالمة، وليس إلى مواقف عقدية. ولكن مهما يكن الأمر فإنّ انقساماً عميقاً بين السنّة والشيعة نشهده اليوم في المحاكم والمساجد والتعايش الاجتماعيّ في كل مكان، ممّا يفاقم تلك الانقسامات لتتحوّل أحياناً إلى نزاع دامٍ بل وتصفية عرقية -للأسف الشديد- في عدد متزايد من البلاد. ولقد أسهمت هذه الانقسامات في ثقافة واسعة الانتشار من عدم السماحة مع الشركاء في الحياة المدنيّة والفشل في التعايش مع "الآخر" ولو كان إسلامياً.

ولقد قمت بدراسة مسحيّة حول أحدث الدراسات في المقاصد لأقارن ما كتبه علماء السنة والشيعة البارزون، وظهر لي من خلالها التطابق الملفت للنظر في مقاربات الفريقين إلى علم المقاصد[228]. فكلا المقاربتين تتناول نفس المواضيع (كالاجتهاد، والقياس، والحقوق، ومنظومة القيم، والأخلاق، إلى آخره)، وتستشهد بنفس الفقهاء ونفس الكتب (ككتاب **البرهان** للجويني، وكتاب **علل الشريعة** لابن بابويه، وكتاب **المستصفى** للغزالي، وكتاب

(227) الترابي. **قضايا التجديد**، مرجع سابق، ص167.

(228) انظر مثلاً: شمس الدين. **مقاصد الشريعة**؛ مرجع سابق؛ فضل الله. **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق؛ العلواني. **مقاصد الشريعة**؛ الفضلي، عبد الهادي. "مقاصد الشريعة"، ضمن كتاب **مقاصد الشريعة**، تحرير عبد الجبار الرفاعي (دمشق: دار الفكر، 2001). وانظر أيضاً القرضاوي. **المدخل**.

الموافقات للشاطبي، وكتاب **المقاصد** لابن عاشور)، بل تستخدم نفس التصنيفات النظريّة (كالمصالح، والضرورات، والحاجيّات، والتحسينات، والمقاصد العامّة، والمقاصد الخاصّة، وهكذا).

وأكثر الفروق الفقهيّة بين المذاهب السنيّة والشيعيّة ترجع إلى اختلافات حول بعض أحاديث الآحاد وتفصيلات الأحكام الفرعية، بينما المقاربة المقاصديّة إلى الفقه هي مقاربة كليّة لا تقيّد نفسها بحديث واحد أو بفتوى جزئيّة معينة، وإنّما ترجع أولاً إلى المبادئ العامّة والقواسم المشتركة بين كل المذاهب. ولذلك، فتطبيق المقاصد العليا، مثل مقاصد الوحدة والتوفيق بين المسلمين، يجب أن يكون لها أولويّة أعلى من تطبيق الدقائق الفقهيّة. ولهذا فقد منع آية الله مهدي شمس الدّين العدوان عبر الخطّ السنّي الشيعي، بناء على "المقاصد العليا المتمثّلة في التوفيق، والوحدة، والعدالة"[229]. فالمقاربة المقاصديّة تركّز على قضايا المساحات الفلسفيّة العليا، وهي بهذا تتغلّب على الخلافات حول التاريخ السياسيّ الطويل للمسلمين، وتشجّع على ثقافة تشتدّ الحاجة إليها - ثقافة التوافق والتعايش السلميّ.

مراعاة المقاصد معياراً أساسيّاً لسلامة للاجتهاد

والخلاصة أنه بناء على التحليل الذي أوردناه لما أسميناه "المقاصديّة" بلغة المنظومات، والتي حاولنا تفعيلها في الأدلّة الأصولية المختلفة، اللغويّة منها والعقليّة، فلعله من الواضح الآن أنّ تفعيل المقاصد في الاجتهاد ليس مقتصراً على أداة أو أداتين أصوليّتين كالقياس أو المصلحة، وهذه الأخيرة يركَّز عليها كثيراً في النظريات المقاصدية التقليديّة والمعاصرة. وإنّما أريد أن أقول إنّ تحقيق مقاصد الشريعة الإسلاميّة هو الهدف الأصيل لكلّ مناهج الاجتهاد اللغويّة منها والعقليّة، بصرف النظر عن اختلاف مسمياتها ومقارباتها. ولنضف إلى هذا أنّ تحقيق المقاصد في منظومة التشريع الإسلامي ضروري للحفاظ على انفتاحها، والتجديد فيها، وواقعيّتها، ومرونتها مع تغير الزمان والمكان.

---

(229) شمس الدين. **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص26.

ولهذا فإنّ درجة صواب أيّ اجتهاد أصولي يجب أن يحدّدها مستوى "مقاصديّته"، أي مستوى تحقيقه لمقاصد الشريعة نظرياً وفلسفياً. وكذلك فإنّ صواب أيّ فتوى يجب أن يحدّده مستوى تحقيقها للمقاصد في أرض الواقع ودنيا الناس. والاختيار بين الآراء الاجتهادية، والذي كان يجري في السابق بناء على ترتيب مسبق للحجّيات والمصادر (كأنواع الدلالات، والإجماع، والقياس، ورأي الصحابيّ، وعمل أهل المدينة، إلى آخره، على خلاف بين المذاهب في حجية وترتيب هذه الأدلة) يجب الآن أن يجري بناء على تحقيق المقاصد، بصرف النظر عن مذهب الفقيه التاريخي أو ميوله النفسية.

وإذا كانت دلالة أحد المقاصد تعارض دلالة مقصد آخر، فالمقصد الذي يظهر أنّه الأعلى والأهم -بناء على الترتيبات الهرميّة التي أوضحناها في الفصل الأوّل- هو الذي يجب أن يعطى الأولويّة. والخلاصة أنّ عملية الاجتهاد برمتها تصبح في واقعها تحقيقاً للمقاصديّة في الفقه الإسلاميّ وبالتالي في أرض الواقع.

obeikan.com