وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أحمد درايعية – أدرار

كلية: العلوم الإسلامية

قسم: الشريعة

الاجتهاد الذرائعي وعلاقته بالاجتهاد المقاصدي
(دراسة تأصيلية)

أطروحة مقدمة لاستكمال متطلبات نيل شهادة دكتوراه (ل م د) علوم إسلامية

تخصص: فقه وأصوله

إعداد الطالبة:

وهيبة ابن مبارك

إشراف:

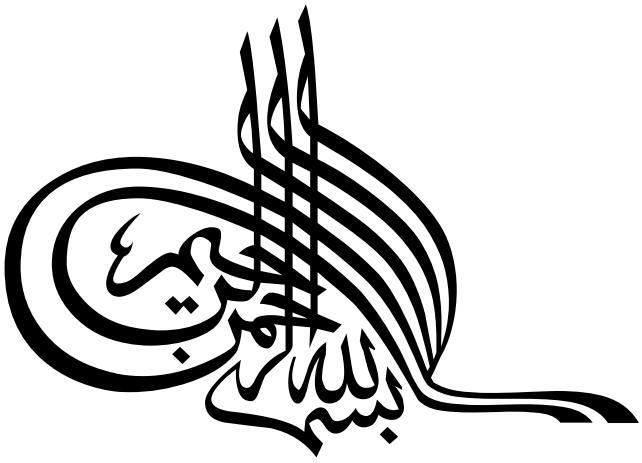
أ د. عائشة لروي

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د. محمد دباغ	أستاذ التعليم العالي	جامعة أدرار	رئيسًا
أ.د. عائشة لروي	أستاذ التعليم العالي	جامعة أدرار	مشرفًا
أ.د. محمد جرادي	أستاذ التعليم العالي	جامعة أدرار	مناقشًا
أ.د. عبد الحميد كرومي	أستاذ التعليم العالي	جامعة أدرار	مناقشًا
د. عاشور بوقلقولة	أستاذ محاضر (أ)	جامعة أدرار	مناقشًا
أ.د. ماحي قندوز	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	مناقشًا

السنة الجامعية:

1443 – 1444 هـ / 2022 – 2023 م


بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى جدتي التي كانت نورًا أضاء حياتي،

سائلة المولى تعالى أن يُكرم مثواها، وأن يُسكنها فسيح جنانه.

إلى أمي التي لم تدخر جهدًا في رعايتي، حفظها الله.

إلى أبي الذي كان سببًا في وجودي، وشمعة تنير حياتي،

انطفأت برحيله، رحمه الله وأسكنه فسيح جنانه.

إلى إخواني وأخواتي، رعاهم الله جميعًا.

إلى الزوج الكريم الذي تحمّل معي أعباء هاته الأطروحة، حفظه الله.

وإلى أولادي: لؤي، ووصال، ونور الهدى، وعبدُ الله،

أصلحهم الله.

إلى كل هؤلاء، أهدي هذا العمل المتواضع راجية من

المولى القدير التوفيق والسداد.

شكر وعرفان

الشكر لله أولًا وآخرًا ، أحمده سبحانه على ما منَّ به عليَّ في إنجاز هاته الأطروحة.

ثم إنه من تمام شكر الله، أن أتقدم بالشكر والعرفان إلى:

الأستاذة الدكتورة: عائشة لروي على إشرافها على إعداد هاته الأطروحة، وتفضلها بالنصح، وبالتصحيح، وبالتوجيه، طيلة مدة الإنجاز.

والشكر موصول أيضًا إلى الأستاذ: ابن مبارك مبروك، والأستاذة: حالة خديجة على ما قدماه من مساعدة في إعداد هاته الأطروحة.

وشكري كذلك، لأساتذتي أعضاء لجنة المناقشة على تشريفي بقبول قراءة الأطروحة، وتمحيصها، وإكمال نقصها، وتصويب خطئها.

فجزى الله الجميع خير الجزاء وأوفره.

المقدمة

الحمد لله الذي خلق لنا ما في الأرض جميعًا، ووضع الشرائع لمصالحنا في العاجل والآجل معًا، حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه، كما يحب ربنا ويرضى، وكما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه ومن اتبع هداه إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن من خصائص الشريعة الإسلامية الديمومة؛ أي الاستمرار وعدم الانقطاع، والواقعية؛ أي مسايرة الواقع والتطورات مهما بلغت، والوسطية وهي الاعتدال بلا إفراط ولا تفريط، والتيسير ورفع الحرج.

والحكمة الإلهية تقتضي أن تكون الشريعة الإسلامية متكاملة، بعيدة عن التناقض في أحكامها متناسقة ومتجانسة، يقود أولها إلى آخرها، وآخرها إلى أولها، يعود جزؤها إلى كلها، وكلها إلى جزئها؛ لأن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل، ورحمة، كما قال ابن القيم.

والاجتهاد بالنسبة للشريعة الإسلامية بمثابة الروح للجسد، يبيّن حكمتها، ويُثْبت عدالتها وقيامها على مصالح الأمة، وقدرتها وأمثليتها لضمان الصلاح العام الدنيوي والأخروي، الشامل لجميع مناحي الحياة، خاصة وأن النصوص متناهية، والأحداث والمستجدات كثيرة وغير متناهية.

فمن هذه المفاهيم؛ أي: الحكمة، والعدالة، والمصلحة، ومن تلكم الخصائص: الديمومة، والواقعية...انبثق مفهوم الاجتهاد الذرائعي والاجتهاد المقاصدي، اللذين يمثلان الركيزتين الأساسيتين لهاته الأطروحة الموسومة بـ:

" **الاجتهاد الذرائعي وعلاقته بالاجتهاد المقاصدي (دراسة تأصيلية)**".

والاجتهاد الذرائعي مصطلح معاصر، يقوم ظاهره على اعتبار الأسباب والوسائل في الاجتهاد، إلا أنه لم يأخذ حظه من البحث مقارنة بالاجتهاد المقاصدي، وإن كان مصطلح الذرائع عُرف وبُحث قبل مصطلح المقاصد.

ولم أقف على من أطلق مصطلح الاجتهاد الذرائعي قبل الدكتور مُحَمَّد التمسماني، في كتابه: "**الاجتهاد الذرائعي في المذهب المالكي وأثره في الفقه الإسلامي قديمًا وحديثًا**".

أما الاجتهاد المقاصدي فمحوره اعتبار الغايات والأسرار والحكم من الشريعة عند الاجتهاد، وقد شهدت العقود الأخيرة اتجاه البحوث والدراسات في العلوم الشرعية نحو المقاصد،

بما فيها الاجتهاد المقاصدي، رغم اختلاف العلماء والباحثين بين اعتباره اجتهادًا مستقلًا بذاته، وبين اعتباره جزءًا من العملية الاجتهادية.

وقد عُرف هذا النوع من الاجتهاد منذ عهد الرسول ﷺ، وسار عليه الصحابة رضوان الله عليه، والعلماء من بعدهم إلى يومنا هذا، لذلك عدَّ بعض الباحثين إطلاق مصطلح الاجتهاد المقاصدي تجوزًا وبدعة مستحدثة.

إن الفكرة الأولية للموضوع تبحث في العلاقة بين اجتهادين، الأول قائم على النظر في الأسباب أو البدايات، والثاني قائم على النظر في الغايات أو النهايات.

أولًا: الإشكالية:

إذا كان الاجتهاد الذرائعي هو النظر في الذرائع؛ أي مراعاة الوسيلة والذريعة عند استنباط الأحكام الشرعية، والاجتهاد المقاصدي هو اعتبار المقصد ومراعاته في عملية استنباط الأحكام الشرعية، والاجتهادان مبنيان على النظر في المآلات، وهو ما يفيد وجود علاقة بين الاجتهادين:

- فما حقيقة العلاقة التي تجمع بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي؟
- وهل تسمية كل منهما اجتهادًا يُعد من باب التجوّز، أم هو إطلاق اقتضته وفرضته التطورات البحثية، أو التطورات العصرية والنوازل المستجدة؟

وللكشف عن ذلك لابد من التعريج على بيان:

- الضوابط الحاكمة للاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.
- مدى قوة العلاقة بين الاجتهادين، ونوعها.
- أبعاد هاته العلاقة...وغيرها من المباحث الخادمة للموضوع.

ثانيًا: أهمية الموضوع: وتتمثل في:

1- أهمية الاجتهاد عمومًا؛ باعتباره أساس استمرارية الشريعة الإسلامية.

2- أهمية الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي، ودورهما في فهم النص الشرعي، وفي استنباط الأحكام الشرعية منه، وفي تنزيلها العملي.

3- أهمية ضبط المصطلحات الشرعية، خاصة ما تعلق منها بالعملية الاجتهادية؛ لما له من عائد على الحكم الشرعي.

ثالثًا: أسباب اختيار الموضوع:

1- عدم وقوفي على دراسة أكاديمية مستقلة حول الموضوع، لغاية الفراغ من تحرير هذه الأطروحة، والله أعلم.

2- الرغبة الملحة في البحث في مجال مقاصد الشريعة، والتي أسالت الكثير من الحبر، ولا تزال؛ نظرًا لكونها أحد المصادر الدالة على مرونة الشريعة، ومواكبتها لمستجدات العصر.

3- عدم تبلور صورة الاجتهاد الذرائعي وأبعادها وحدودها بعدُ، وهذا ما يستدعي مزيدًا من البحوث والدراسات حول الموضوع؛ بالرجوع إلى نشأة الذرائع، وفحص أقوال العلماء، لفك شفرة هذا النوع من الاجتهاد.

رابعًا: الأهداف المتوخاة من بحث هذا الموضوع:

1- إبراز العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.

2- بيان أن للعملية الاجتهادية الشرعية، أسساً وضوابطاً، لا يمكن إهمالها، كما أنه لا يمكن الخوض في الاجتهاد الشرعي، إلا للعلماء المؤهلين لذلك.

3- بيان قوة المنظومة التشريعية في الإسلام، من خلال إبراز العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي، وكذا بيان أن عملية الاجتهاد بأنواعها تشكل وحدة متكاملة الأهداف، تسعى لرعاية مصالح الخلق في العاجل والآجل.

4- السعي لبيان الأثر العلمي الشرعي للعلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي، من خلال النظر في أبعاد تلك العلاقة.

خامسًا: الصعوبات:

لا يخلو أي بحث من الصعوبات، إلا أن بعضها قد يأخذ من الباحث وقتًا معتبراً، يعرقل سير البحث، ومما صادفته أثناء إعداد هذه الأطروحة: عدم اتفاق الباحثين في تحديد بعض المفاهيم الأساسية لموضوع الذرائع والمقاصد، مثل:

ضبط مفهوم سد الذريعة وفتحها، ضبط مفهوم القصد الشرعي والمقصد الشرعي...ما استدعى محاولة الوصول إلى ضبط المفاهيم؛ إذ لا يمكن الاستغناء عنها في سير البحث.

سادسًا: المنهج المتبع:

طبيعة الموضوع تقتضي أن يتّبع فيه المنهج:

التحليلي: وذلك بتتبع النصوص من المصادر والمراجع، للوصول إلى المادة التي تخدم الموضوع في جميع جزئياته، وتحليل المادة المتوصل إليها؛ للوقوف على مدلولات وأبعاد النصوص المنقولة الخاصة بموضوع البحث، والخروج بنتائج تعزز الأهداف المنشود تحقيقها من خلال إشكالية الموضوع.

سابعًا: الدراسات السابقة:

الذرائع من المواضيع التي اهتم بها الأصوليون والفقهاء قديمًا، إلا أن اهتمامهم انصب في معظم الأحيان على جانب السد فقط، إلى حد أنهم اعتبروا مصطلح الذرائع مرادف لسد الذريعة. وكانت الدراسات التي تناولت الذرائع متنوعة، فبداية تناولها العلماء ضمن مسائل معينة، إلى أن أصبحت اليوم ضمن مؤلفات خاصة بها اعتنت بِبيان مفهومها، وحجيتها، وأقسامها، وعلاقتها ببعض المصطلحات القريبة منها، وضوابطها. كما اهتم الباحثون اليوم بالجانب التطبيقي للذرائع من ناحية دورها في معالجة بعض القضايا المعاصرة، ومن أهم الكتب التي استقلت بمعالجة موضوع الذرائع:

1- كتاب: "**سد الذرائع في الشريعة الإسلامية**": وأصله رسالة ماجيستير في الشريعة الإسلامية، من إعداد الدكتور: مُحَمَّد هشام البرهاني، بجامعة القاهرة كلية دار العلوم.

جاءت الدراسة في (880) صفحة، وتُعد من أجود الدراسات التي ألمت بالموضوع في جانب السد؛ فقد قسم الباحث الرسالة إلى: تمهيد، تناول فيه مظاهر الاجتهاد بالرأي، وقسمين: خصَّص القسم الأول منهما للتعريف بالذرائع وأقسامها، وأحكامها، وخصّص القسم الثاني لبيان صحة أصل سد الذرائع والاحتجاج له.

2- كتاب: "**الاجتهاد الذرائعي في المذهب المالكي وأثره في الفقه الإسلامي قديمًا وحديثًا**": وهو في أصله أطروحة دكتوراة في الفقه وأصوله، لمحمد التمسماني، بجامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء.

جاءت الدراسة في (825) صفحة، قسمها الباحث إلى: تمهيد في الكشف عن حقيقة الموضوع، وتحديد مفاهيمه، والإشارة إلى تاريخه. وأربعة أبواب: جعل الأول منها في التعريف

بالاجتهاد الذرائعي، وبيان حقيقته في المذهب المالكي، والثاني في بيان ضوابط الاجتهاد الذرائعي وأحكامه، أما الثالث فخصصه لبيان حجية الاجتهاد الذرائعي، ومذاهب العلماء فيه. وعنون الرابع: بأثر الاجتهاد الذرائعي في الفقه الإسلامي قديمًا وحديثًا.

وتُعد هذه الدراسة من أجود ما كُتب في موضوع الذرائع، بقسميه السد والفتح، ففيها الكثير من التدقيق والتمثيل للموضوع، ولا غنى للباحث في الذرائع عنها.

غير أني لم أقف على تفريق التمسماني بين موضوع الاجتهاد الذرائعي، وموضوع سد الذريعة وفتحها فيما حواه الموضوع.

أما عن الأطروحة، فقد حاولت فيها الانطلاق من أساس عملية سد الذريعة وفتحها، والنظر في مصدره؛ لأن السد والفتح نتيجة لاعتبار ما، كما حاولت الجمع بين السد والفتح كما جمعهما مصطلح الاجتهاد الذرائعي، وكذا التعرض لبيان حقيقة مفهوم الذريعة، من خلال الوقوف على ضابط التفريق بين سد الذريعة وفتحها.

أما عن أهم الدرسات التي تناولت موضوع المقاصد، فهي كثيرة جدًا ومتنوعة، بداية بالدراسات التي اهتمت بالمصالح ومتعلقاتها، إلى التي استقلت بموضوع الاجتهاد المقاصدي، ومن أهم هذه الدراسات:

1- كتاب: **"الاجتهاد المقاصدي، حجيته، ضوابطه، مجالاته"**، وهو ضمن سلسة كتاب الأمة الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- قطر، للدكتور نور الدين بن مختار الخادمي. قسمه إلى ثلاثة أبواب: الأول منها خصصه للاجتهاد المقاصدي: حقيقته، وتاريخه، وحجيته. أما الثاني: فخصصه لضوابط الاجتهاد المقاصدي، ومستلزماته، ومجالاته. والباب الثالث: خصصه للاجتهاد المقاصدي في العصر الحالي.

وأعتقد أنه أول بحث تناول موضوع الاجتهاد المقاصدي بشكل مستقل ومستفيض.

وبما أن الاجتهاد المقاصدي يمثِّل ثلث موضوع الأطروحة، فقد بحثت في حقيقة مفهومه، وحاولت الوقوف على بيان الفرق بين القصد والمقصد، والتعرض إلى ما من شأنه أن يخدم العلاقة بين الاجتهادين.

وأما ما تعلق بموضوع الأطروحة، وهو العلاقة بين الاجتهادين، فلم أقف على ذكر له في

الدراسات المذكورة.

على أن هناك بعض الإشارات الطفيفة حول الموضوع، والتي جاءت ضمن:

-كتاب **"مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية"**، للدكتور مُحَمَّد سعد الدين اليوبي؛ حيث ذكر فيه العلاقة بين مقاصد الشريعة وسد الذرائع وفتحها، ولكن باختصار شديد جدًا، حيث ذكر تلك العلاقة إجمالًا؛ لأنه لم يكن في مقام التأصيل للعلاقة بين الاجتهادين.

أما الكتاب الذي يمكن الاعتماد عليه كأساس لبحث العلاقة بين الاجتهادين، فهو كتاب الموافقات للشاطبي، فقد حمل بين ثناياه التأصيل والإجابة على غالب ما أُشكل في الموضوع، وإن كان بشكل متفرق منثور، يحتاج إلى الجمع، والتحليل والاستنتاج، وفق منهجية علمية تقتضي ذلك، وهو ما بذل فيه الجهد في هذه الأطروحة.

ثامنًا: تحديد مجال الدراسة، وطريقة العمل.

1- خصّصت البحث في مجال الاجتهاد الذرائعي عند القائلين به، وإن ذكرت مسألة خلافية، فمن باب الإشارة فقط، وليس من صلب الموضوع.

2- لم أتعرض في بحث الاجتهادين لبعض الجزئيات، مثل حجية الاجتهادين كعنوان مستقل؛ لأنها في نظري لا تخدم الموضوع الأساس للبحث.

3- ترجمت لبعض الأعلام الواردة أسماؤهم في البحث، من غير الصحابة والتابعين، ولا الأئمة الأربعة، ولا المعاصرين.

تاسعًا: خطة البحث:

وجاءت مقسّمة إلى مقدمة، ومبحث تمهيدي، وثلاثة فصول وخاتمة، وذلك كما يلي:

مقدمة: استعرضت فيها: إشكالية البحث، وأهميته، وأسباب اختيار الموضوع، وغيرها من العناصر التي تقوم عليها المقدمة من الناحية المنهجية العلمية.

مبحث تمهيدي: تطرقت فيه إلى مفهوم الاجتهاد وأقسامه.

الفصل الأول: خصّصته للتعريف بالاجتهاد الذرائعي وضوابطه، وتمت معالجته من خلال ثلاثة مباحث: الأول: مفهوم الاجتهاد الذرائعي، ويتفرع عنه: مفهوم الذريعة، وعلاقتها بالوسيلة، أما الثاني: فتعلق بمصدر الاجتهاد الذرائعي، وحقيقتة، وأسسه، والثالث: خُصّص لضوابط الاجتهاد

الذرائعي.

الفصل الثاني: خصصته للتعريف بالاجتهاد المقاصدي وضوابطه، ويضم ثلاثة مباحث: خُصّص الأول منها لمفهوم الاجتهاد المقاصدي وحقيقته، والثاني للمبادئ الأساسية للاجتهاد المقاصدي، أما الثالث فتعرضت فيه لضوابط الاجتهاد المقاصدي.

الفصل الثالث: خصصته لبيان حقيقة العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي، ويضم ثلاثة مباحث كذلك، الأول منها في دواعي النظر في العلاقة بين الاجتهادين الذرائعي والمقاصدي، أما الثاني فيتعلّق بمبادئ العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي، والثالث: خُصّ لبيان أبعاد العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.

خاتمة: وفيها أهم النتائج المتوصل إليها، مع بعض التوصيات.

مبحث تمهيدي:

مفهوم الاجتهاد وأقسامه

وفيه، ثلاثة مطالب، هي:

المطلب الأول: مفهوم الاجتهاد.

المطلب الثاني: الاجتهاد الاستنباطي وشروطه.

المطلب الثالث: الاجتهاد التنزيلي، شروطه ومراحل النظر الفقهي.

تمهيد:

إن التطور السريع الذي يشهده العالم اليوم في جميع الميادين، يضع العلماء في مواجهة دائمة للبحث عن الحلول الناجعة لمسائل معقدة ومتشابكة، وإلا لما كان للشريعة الإسلامية القدرة على مواكبة كل عصر.

وإن كانت النصوص متناهية، فهي متضمنة لحكم كل المسائل، فإن لم يُنَص على الحكم مباشرة، أُشِير إليه، مما يعني ضرورة الرجوع إلى أصل الشريعة مهما استجدت الحوادث، وهذا ما يضمن استمرارية الشريعة ومواكبتها لكل المستجدات، ويضمن استقامة المسلمين على هدي الشريعة، فإذا كان الاجتهاد في عصر فرض، فهو في عصرنا أوجب وأوكد، وضرورة ملحة لاستمرار الرسالة النبوية؛ لأن العلماء ورثة الأنبياء، وفي نفس الوقت مواجهة المتربصين الذين يتحينون الفرص لضرب الشريعة والتشكيك فيها، وغلق الباب أمام المتطفلين ومن ليست لهم أهلية الاجتهاد.

ولما كان موضوع الرسالة يبحث في العلاقة بين اجتهادين: **اجتهاد ذرائعي، وآخر مقاصدي،** خُصص هذا المبحث للتعريف بالاجتهاد ومتعلقاته؛ وهذا لتحديد موقع كل من الاجتهادين من الاجتهاد عمومًا، تمهيدًا للوصول إلى العلاقة بين الاجتهادين المذكورين، وذلك من خلال بيان مفهوم الاجتهاد وأقسامه وما يتعلق بذلك وفق المطالب الموالية.

المطلب الأول: مفهوم الاجتهاد.

الفرع الأول: تعريف الاجتهاد لغةً.

الاجتهاد من الجُهْدِ، قال ابن فارس: " الْجِيمُ وَالْهَاءُ وَالدَّالُ أَصْلُهُ الْمَشَقَّةُ، ثُمَّ يُحْمَلُ عَلَيْهِ مَا يُقَارِبُهُ. يُقَالُ جَهَدْتُ نَفْسِي وَأَجْهَدْتُ وَالْجُهْدُ الطَّاقَةُ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى:﴿**وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ**﴾التوبة:(79)[1] .

الفرع الثاني: تعريف الاجتهاد اصطلاحًا:

عرّف العلماء الاجتهاد بتعاريف متقاربة ترجع كلها إلى معنى واحد[2] أذكر منها:

- أنه"استفراغ الفقيه الوُسع لتحصيل ظن بحكم شرعي"[3].
- أو "استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع، إما في درك الأحكام الشرعية، وإما في تطبيقها"[4].

فهو يعني استعمال أقصى الطاقات الفكرية والمنهجية والعملية من أجل الوصول إلى الحكم الشرعي، أو تطبيقه[5]. فالغاية من الاجتهاد في الشريعة الإسلامية الوصول إلى الحكم الشرعي أو تنزيل الحكم المتوصل إليه؛ لذلك رجح طائفة من العلماء التعريف الثاني لجمعه بين الاجتهاد النظري والتطبيقي[6]، وهذا أهم ما يُميزه عن التعريف الأول.

ومن هنا ذهب بعض العلماء إلى أن الاجتهاد قسمان[7]: اجتهاد استنباطي"نظري"، واجتهاد تنزيلي" تطبيقي"، وبتعبير آخر: الاجتهاد في درك الأحكام، والاجتهاد في تحقيق المناط[8].

---

[1] معجم مقاييس اللغة، لابن فارس:486/1.

[2] التجديد الأصولي، إعداد جماعي بإشراف أحمد الريسوني، ص:681.

[3] بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، للأصفهاني:288/3.

[4] الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي، تعليق عبد الله دراز، هامش رقم (3)، ص: 774 .

[5] التجديد الأصولي، ص: 682.

[6] التجديد الأصولي، ص:683.

[7] ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية، لوورقية عبد الرزاق، ص: 24.

[8] التجديد الأصولي، ص:734.

وقسم الشاطبي رحمه الله[1]: الاجتهاد إلى ضربين: أحدهما: الاجتهاد الذي لا يمكن له الانقطاع حتى ينقطع أصل التكليف. والثاني: الاجتهاد الذي يمكن له الانقطاع[2].

وقد قسم الدواليبي انطلاقًا من اجتهادات الصحابة، الاجتهاد إلى ثلاثة أنواع:

1- الاجتهاد البياني والتفسيري لنصوص الكتاب والسنة.

2- الاجتهاد القياسي: القياس على الأشباه والأمثال مما في الكتاب والسنة.

3- الاجتهاد بالرأي الذي لا يعتمد على نص خاص، وإنما يعتمد على روح الشريعة التي تشهد لها النصوص الشرعية [3].

وذهب فتحي الدريني إلى أن الاجتهاد ثلاثة أنواع[4]:

1- الاجتهاد في النصوص وتعليلها، استشرافًا لمقصد الشارع.

2- اجتهاد في تطبيق النصوص، برعاية الظروف القائمة أثناء التطبيق.

3- الاجتهاد فيما لا نص فيه، بناءً على قواعد الشريعة العامة، ومقاصدها الأساسية.

ومن قول الشاطبي استنتج الباحثون بأن الاجتهاد قسمان: اجتهاد استنباطي، وينقسم إلى قسمين: اجتهاد في النصوص الظنية، واجتهاد فيما لا نص فيه. والقسم الثاني: اجتهاد تنزيلي، وسيأتي بيان كل واحد على حدة في المطلبين المواليين.

---

[1] هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي الشهير بالشاطبي: كان له القدم الراسخ في سائر الفنون والمعارف، الفقيه الأصولي المفسر المحدّث، من شيوخه: ابن الفخار لازمه وأبو عبد الله البلنسي وأبو القاسم الشريف السبتي وأبو عبد الله الشريف التلمساني والإمام المقرئ... من مؤلفاته: الموافقات، الاعتصام، توفي سنة 790هـ: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية: 1/332-333.

[2] الموافقات: 5/11.

[3] المدخل إلى علم أصول الفقه، لمحمد معروف الدواليبي، ص: 89.

[4] بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، لفتحي الدريني: 1/77.

المطلب الثاني: الاجتهاد الاستنباطي، وشروطه.

الفرع الأول: تعريف الاجتهاد الاستنباطي.

معظم التعاريف التي وردت للاجتهاد، كان المقصود منها الاجتهاد الاستنباطي، وقد عُرّف بعدة تعاريف أذكر منها: هو:

-" استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية "[1].

- "بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي، بطريق الاستنباط "[2].

- "استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم"[3].

ويستنتج من هذه التعاريف: أن الاجتهاد الاستنباطي يقوم على أساس بذل الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم الشرعي من المصادر التشريعية.

ومصادر الأحكام الشرعية كثيرة ومتنوعة، منها: ما هو محل اتفاق في الجملة، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس. ومنها: ما هو محل خلاف، كالاستصلاح، والاستصحاب، والاستحسان، وقول الصحابي وسد الذرائع... [4].

وتعد المصلحة المرسلة، والاستصحاب، والذرائع... من مناهج الاستنباط بالرأي فيما لا نص فيه، والتي تُبنى على تحقيق مقصود الشارع [5].

الفرع الثاني: شروط الاجتهاد الاستنباطي:

إن الخطأ في الوصول إلى الحكم الشرعي، يمكن أن ينتج عنه تحليل حرام أو تحريم حلال؛ أي إدخال ما ليس من الشريعة فيها، أو إخراج ما هو منها، وبالتالي يقع التناقض في أحكامها، والابتعاد عن أصولها. ليس هذا فحسب، بل يمتد الخطأ إلى الحُكم على أفعال المكلفين.

ولتوقي كل هذا، وضع العلماء شروطًا وجب توفرها في من يتصدى لعملية الاجتهاد، كما بينوا مواطن الاجتهاد.

---

[1] منهاج الوصول إلى علم الأصول، للبيضاوي، ص:247 .

[2] إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للشوكاني، ص:1025 -1026.

[3] الموافقات، لأبي إسحاق الشاطبي:51/5.

[4] أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، لمصطفى ديب البغا، ص:18.

[5] المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، لفتحي الدريني، ص:31.

وشروط الاجتهاد الاستنباطي عند العلماء: هي صدوره في محله ومن أهله؛ حيث يقول الغزالي[1]: " كل اجتهاد تام إذا صدر من أهله، وصادف محله، فثمرته حق وصواب"[2]، وهذا بيان ذلك:

أولًا: محل الاجتهاد الاستنباطي.

لا مجال للاجتهاد في القطعيات عند العلماء[3]؛ أي أن محل الاجتهاد الاستنباطي هو: الأحكام الشرعية التي دليلها ظني، وأُضيف إلى ذلك المسائل التي لا نص في حكمها[4]، ويرى عبد المجيد النجار بأن الاجتهاد في النصوص القطعية يكون عن طريق إدراك المعاني الدالة عليها واستيعابها[5]؛ والظاهر أنه يقصد بذلك الاجتهاد في الكشف عن مقصود الشارع.

ثانيًا: الشروط الواجب توفرها في أهل الاجتهاد الاستنباطي.

وضع العلماء شروطًا لمن أراد أن يُحصِّل درجة الاجتهاد؛ لأن هذا الأخير لا يكون معتبرًا إلا إذا صدر من أهله[6]، ولكن الأصوليين اختلفوا في عدِّ هذه الشروط؛ نظرًا لعدة اعتبارات موضوعية وأخرى تاريخية[7].

حيث اعتبر ابن تيمية أن شروط الاجتهاد هي: معرفة أصول الاستنباط، ومعرفة كيفية الاستنباط من تلك الأصول بالقياس[8].

أما الشاطبي فقال: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها" [9].

---

[1] مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن أحمد الطوسي الإمام الجليل أبو حامد الغزالي، حجة الإسلام، العالم المتبحر، الأصولي، المتكلم من شيوخه: أحمد بن مُحَمَّد الراذكاني، الإمام أبي نصر الإسماعيلي، له مؤلفاته كثيرة، منها: المستصفى، إحياء علوم الدين، المنخول، تهافت الفلاسفة، وغيرها، توفي سنة: 537هـ.- طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي: 191/6-389.

[2] المستصفى، للغزالي: 30/4.

[3] المستصفى:30/4؛ الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي:200/4.

[4] تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، لمحمد أديب صالح:80/1.

[5] خلافة الإنسان بين الوحي والواقع، لعبد المجيد النجار، ص: 98.

[6] الموافقات:131/5.

[7] التجديد الأصولي، ص:709.

[8] بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، للإمام ابن تيمية:82/2.

[9] الموافقات:41/5-42.

ويرى عبد الله دراز، بأن شرط "التّمكن من الاستنباط" إشارة من الشاطبي إلى شروط المجتهد التي تكلم فيها الأصوليون[1].

أما أهم شروط الاجتهاد عند الأصوليين، فهي: معرفة الكتاب والسنة، ومعرفة اللغة العربية، ومعرفة مواطن الإجماع، ومعرفة الناسخ والمنسوخ[2].

ومن العلماء من ذهب إلى أن المجتهد لا يكون مجتهدًا إلا بتوفر أربعة شروط، هي:

معرفة الأدلة الشرعية بتفاصيلها وجزئياتها، ومعرفة أقوال الفقهاء في المسألة المجتهد فيها، ومعرفة قواعد الأصول والقدرة على تطبيقها، ومعرفة اللغة العربية بالقدر الذي يمكِّنه من فهم الأدلة الشرعية[3].

بعد عرض شروط الاجتهاد الاستنباطي، يلاحظ وجود تباين كبير في تلكم الشروط عند الشاطبي وعند غيره من العلماء، مما يستدعي التساؤل عن سبب هذا التباين، ومحاولة الجواب تُترك إلى الفصل الثاني، في المطلب الخاص بحقيقة الاجتهاد المقاصدي.

---

[1] الموافقات، هامش رقم (2):41/5.

[2] البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي: 199/6؛ تشنيف المسامع بجمع الجوامع، للزركشي:4/ 568؛ المستصفى: 8/4.

[3] شرح رسالة لطيفة في أصول الفقه للشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، لسعد بن ناصر بن عبد العزيز الشتري، ص: 186، 187.

المطلب الثالث: الاجتهاد التنزيلي، شروطه، ومراحل النظر الفقهي.

الفرع الأول: تعريف الاجتهاد التنزيلي.

عُرّف الاجتهاد التنزيلي بأنه:

- " إعمال العقل من ذي ملكة راسخة متخصصة، في إجراء حكم الشرع الثابت بمدركه، على وقائع فردية وجماعية وأوضاع واقعة أو متوقعة؛ تحقيقًا لمقاصد الشارع، وتبصرًا بمآلات تنزيل أحكامه"[1].

- وعُرّف على أنه" بذل المجتهد الوسع، لتنزيل حكم شرعي على واقعة معينة، بصورة يفضي فيها هذا التنزيل إلى المقصد الشرعي من الحكم المنَزَّل"[2].

وقد أُطلق عليه: "الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، والاجتهاد الذي لا يمكن له أن ينقطع لاتصاله بخلود الشريعة"[3].

كما أُطلق عليه: "الاجتهاد في التطبيق"[4]، والاجتهاد التطبيقي أو التحقيقي أو التنزيلي[5].

وعليه، فالاجتهاد التنزيلي ليس بأقل أهمية من الاجتهاد الاستنباطي؛ لأن عدم تحقيق التنزيل للمصلحة المعتبرة في الاستنباط، والتي من أجلها شرّع الحكم، يجعل من التشريع عملاً في فراغ، وخروجًا عن مبدأ تحقيق العدل في الشريعة الإسلامية؛ لأن التنزيل ثمرة الاستنباط[6].

وعمل المجتهد في تطبيق الحكم، هو: تنزيل الحكم الشرعي على محله الجزئي، وهذا يحتاج إلى مزيد من الوعي[7]، فالأصل يقتضي تطبيق النصوص مباشرة إذا ما توفرت الشروط، أما الحالات الاستثنائية فيجب فيها مراعاة ما تقتضيه الضرورات والحاجات والمصالح العامة والأعراف...؛ لأن الهدف من الاجتهاد التنزيلي هو تحقيق مقاصد الشريعة ومبادئها العامة وقواعدها الكلية، وتحصيل المصلحة التي جاءت النصوص لتحقيقها، لكن تعطلت في الظروف الاستثنائية[8].

---

[1] فقه التنزيل مفاهيم ومقاربات، لبشير بن مولود جحيش، ص:10.

[2] ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية، ص:30.

[3] الموافقات:12/5.

[4] المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ص:5.

[5] تغير الفتوى في الفقه الإسلامي، لعبد الحكيم الرميلي، ص:80.

[6] المناهج الأصولية، ص:33.

[7] فتاوى السبكي في فروع الفقه الشافعي، لتقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي:75/2.

[8] تغير الفتوى في الفقه الإسلامي، ص:168.

الفرع الثاني: شروط الاجتهاد التنزيلي.

شرط الاجتهاد التنزيلي هو صدوره في محله ومن أهله، وهذا بيان ذلك:

أولًا: محل الاجتهاد التنزيلي.

محل الاجتهاد التنزيلي: هو جميع القضايا المنصوصة، قطعية كانت، أم ظنية، وكذلك القضايا غير المنصوص على حكمها[1]؛ لأن الهدف من الاجتهاد التنزيلي هو تطبيق الأحكام الشرعية المنصوصة والمستنبطة، فهو بمثابة تفعيل للشريعة الإسلامية، فإذا كان الاجتهاد الاستنباطي بذل الوسع في الوصول إلى الحكم الشرعي، فإن الاجتهاد التنزيلي هو بذل الوسع في معرفة المحل المناسب للحكم.

ثانيًا: الشروط الواجب توفرها في أهل الاجتهاد التنزيلي:

نظرًا لخصوصية هذا الاجتهاد، فهو يحتاج إلى:

– تحقيق المناط العام، وهو التحقيق الخاص بالأنواع، الذي يقول عنه الشاطبي: "لو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات... والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة..." [2]، وفي هذا دليل على أهمية هذا التحقيق العام في تنزيل الأحكام الشرعية؛ لاستحالة تطبيق بعض الأحكام الشرعية من دون مراعاة هذا النوع من التحقيق.

– تحقيق المناط الخاص، وهذا النوع من التحقيق ليس بأقل ضرورة وأهمية من سابقه؛ إلا أنه قد يُغفل عنه، وهذا ما قد يؤدي إلى التناقض بين الأحكام الشرعية، وصاحب هذه المرتبة يحتاج إلى درجة عالية من الاستشعار.

يقول الشاطبي: "فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رُزق نورًا يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها، أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها. فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء

[1] تغير الفتوى في الفقه الإسلامي، ص:80.

[2] الموافقات:17/5.

على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف"[1]، وأن يكون ذو معرفة بالواقع ومكوناته، والأشياء وأوصافها والأفعال وأسبابها[2].

وقد يُطلق عليه: الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقيه، والعاقل [3].

والظاهر أن العلماء لم يحددوا شروطًا خاصة بأهل الاجتهاد التنزيلي، كما فعلوا مع نظيره الاستنباطي؛ لأن التنزيل مرتبط بالواقع، وهذا الأخير غير ثابت.

ومن هنا ذهب بعض المعاصرين، إلى أنه يجب إلى جانب الشروط المطلوب توفرها في المجتهد، سواءً كان اجتهادًا استنباطيًا أو تنزيليًا، أن يخضع المجتهد لتكوين منهجي وعلمي، وفق معايير مضبوطة للمجتهد، وتزويده بمختلف المعارف المنهجية والفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية، بالإضافة إلى المعارف الفقهية والأصولية ومتطلبات الواقع[4].

فشروط الاجتهاد متغيرة[5]، تخضع لمعايير غير ثابتة، فبعد ما كان العالم موسوعيًا، أصبح العصر الحالي عصر التخصص، يضاف إلى ذلك تشابك المسائل، وصعوبتها، وتسارع وتيرة الأحداث، والتطور والتقدم التكنولوجي، فنتاج ذلك الدعوة لإقامة معاهد خاصة لتخريج المجتهدين.

الفرع الثالث: مراحل النظر الفقهي[6].

للوصول إلى الحكم الشرعي، يرى العلماء بأنه لابد للمجتهد من المرور بعدة مراحل، أهمها:

المرحلة الأولى: التشخيص.

تشخيص المسألة من حيث الواقع، فإذا كانت عقدًا يكون ذلك بالتعرف على مكوناته وعناصره، وشروطه [7]؛ لأن الخطأ في التشخيص معناه الخطأ في الحكم، فأول ما يقوم به الطبيب

---

[1] الموافقات: 25/5.

[2] الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، لأحمد الريسوني، ص:64.

[3] الموافقات: 233/5.

[4] التجديد الأصولي، ص:719.

[5] الخطاب النقدي الأصولي من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر، للحسان شهيد، ص:328.

[6] ينظر: مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات، لابن بيه، ص: 14-16 ؛ التجديد الأصولي، ص:741وما بعدها؛ منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة ، لمسفر القحطاني، ص:323 وما بعدها؛مراحل النظر في النازلة الفقهية،للجنة البحوث والنشر في مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، ص: 20 وما بعدها.

[7] مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات، ص:14.

لمعرفة الداء هو تشخيص المرض بناء على الأعراض وسؤال المريض، والاستنجاد بالمختصين في أجهزة التشخيص والتحاليل، وأحيانًا لابد من إشراك أطباء من اختصاصات أخرى إذا تشابكت نتائج التحاليل أو الأعراض، بسبب التداخل بين الداء وغيره أو لتأثيره على أعضاء أخرى، وهذا من أجل الوصول إلى التشخيص السليم وهي أهم مرحلة، وفي وقتنا المعاصر هذا ما يحتاجه التشخيص السليم للمسألة وتصورها من تظافر عدة جهود من مختلف الميادين تبعًا لمعطيات المسألة، والاستنجاد بالوسائل المتطورة الحديثة للوصول إلى تصور حقيقي للمسألة.

يقول ابن بيه: "عملية التشخيص في معظمها تستدعي من الفقيه رجوعًا إلى بيئات هذه العقود، وأصول التعامل عند أهلها، قبل أن يزنها بميزان الشرع" [1].

ويعتقد العلماء بأن الخلاف بين المجتهدين يعود إلى الاختلاف في قضية التصور والتشخيص، أكثر مما يعود إلى فهم النصوص الفقهية [2].

المرحلة الثانية: مرحلة التكييف الفقهي[3]: أو مرحلة المعالجة الفقهية لإصدار حكم شرعي[4].

التكييف الفقهي للمسألة معناه: "التصور الكامل للواقعة وتحرير الأصل الذي تنتمي إليه"[5].

يقول المقري[6] في ما يخص تكييف النازلة: "الواجب الاشتغال بحفظ الكتاب والسنة وفهمهما، والتفقه فيهما، والاعتناء بكل ما يتفق عليه المقصود منهما، فإذا عرضت نازلة عرضها على النصوص، فإن وجد فيها فقد كُفي أمرها، وإلا طلبها بالأصول المبنية هي عليها، فقد قيل: إن النازلة إذا نزلت أعين عليها المفتي"[7].

---

[1] مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات، ص:15.

[2] بمقاصد المعاملات ومراصد الواقعات، ص:15.

[3] التجديد الأصولي، ص:742.

[4] مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات، ص:15.

[5] منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، ص:354.

[6] هو: قاضي الجماعة بفاس أبو عبد الله مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن أحمد القرشي التلمساني: الشهير بالمقري، الفقيه الأصولي، من شيوخه: أبو عبد الله البلوي، وعمران المشذالي والمجاصي والقاضي الشريف السبتي، من مؤلفاته: حاشية بديعة على مختصر ابن الحاجب الفرعي والحقائق والرقائق في التصوف، توفي سنة: 756هـ. - شجرة النور الزكية في طبقات المالكية: 1/ 334.

[7] القواعد، لأبي عبد الله المقري، ص:467/1.

ويتم التكييف بناء على معطيات المرحلة السابقة؛ حيث يتم إلحاق المسألة بالقسم الخاص بها مثل الإجارة المنتهية بالتمليك[1] هل هي بيع، أم إجارة، أم تتردد بينهما؟ ففي هذه المرحلة يُبحث عن دليل المسألة، فإذا لم يرد فيها نص مع عدم إمكانية القياس لجأ المجتهد إلى الأدلة المختلف فيها من استحسان ومصالح مرسلة، وسد الذرائع...[2].

المرحلة الثالثة: مرحلة التنزيل:

ويتم خلال هذه المرحلة تحقيق مناط الحكم من أجل التنزيل السليم [3]، فأكثر عمل المجتهد الاستنباطي ينصب على الحكم الشرعي، وأكثر عمل المجتهد التنزيلي يتجه إلى محل الحكم المستنبط ومراعاة العوارض، من أجل تحقيق نفس الغاية؛ وهي إصابة مقصود الشارع.

وعليه، فالاجتهاد التنزيلي يقوم على ثلاثة أسس: تحقيق المناط، ومراعاة مقاصد الشارع، واعتبار مآل التطبيق. ويقوم هذا الأخير على عدة قواعد[4]منها: الذرائع، والحيل[5] ومراعاة الخلاف[6]، والاستحسان...

من هنا، يتبين لنا أن مراعاة المقاصد في الاجتهاد: محله استنباط الأحكام، وتنزيلها، ومراعاة الذرائع في الاجتهاد: محله استنباط الأحكام فيما لا نص فيه، وتنزيل الأحكام.

---

[1]الإجارة المنتهية بالتمليك، هي: أن يقوم المصرف بتأجير عين كسيارة إلى شخص مدة معينة بأجرة معلومة قد تزيد عن أجرة المثل، على أن يُمَلِّكه إياها بعد انتهاء المدة ودفع جميع أقساط الأجرة بعقد جديد، ينظر: المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، لشبير، ص: 322.

[2]مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات، ص:16؛ منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، ص:376 .

[3]التجديد الأصولي، ص:742.

[4]الموافقات:181/5- 185، 193.

[5]الحيل: قال الشاطبي: "التحيل بوجه سائغ مشروع في الظاهر أو غير سائغ على إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر، بحيث لا يسقط أو لا ينقلب إلا مع تلك الواسطة، فتُفعل ليُتوصلَ بها إلى ذلك الغرض المقصود، مع العلم بكونها لم تشرع له". ينظر: الموافقات: 106/3.

[6]مراعاة الخلاف: هو"إعمال دليل في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر". – شرح حدود ابن عرفة، لأبي عبد الله الرصاع، ص: 263.

الفصل الأول

تعريف الاجتهاد الذرائعي، وضوابطه.

وفيه ثلاثة مباحث، هي:

المبحث الأول: مفهوم الاجتهاد الذرائعي.

المبحث الثاني: مصدر الاجتهاد الذرائعي، وآليته، وأسسه.

المبحث الثالث: ضوابط الاجتهاد الذرائعي.

تمهيد:

إن الاجتهاد في الشريعة الإسلامية منظومة تشريعية بعيدة عن الخلل، تأخذ بعين الاعتبار الاستهلال، والحال، والمآل؛ أي الماضي، والحاضر، والمستقبل، كما تراعي الوسائل والنيات والغايات.

فمن أجل ضمان الشَّرعية لكل حكم من الأحكام، لا بد للمجتهد من اعتبار جميع هذه المستويات أثناء العملية الاجتهادية، ومن هذه البنية التكاملية انبثق مفهوم الاجتهاد الذرائعي.

فالاجتهاد الذرائعي، اجتهاد يهتم بالنظر في الوسائل، فيكون بذلك أحد الآليات التي تُؤمِّن الاستمرارية للشريعة الإسلامية، ويضمن مواكبتها لكل عصر ومصر، فهو قائم على أصول متينة، وأسس رزينة.

وبما أن الاجتهاد الذرائعي أحد ركنيّ هذه الرسالة، خُصص هذا الفصل لبيانه، ولبيان متعلقاته، وذلك من خلال ثلاثة مباحث، كما يلي:

المبحث الأول

مفهوم الاجتهاد الذرائعي.

تمهيد:

من خصائص الشريعة الإسلامية الثبات والمرونة، ما يجعلها قادرة على استيعاب النوازل، والمستجدات، وفق أصول الشريعة ومقاصدها، بالتوسعة ورفع الحرج عن الناس، وبالتقييد إن اقتضى الأمر ذلك، دون الخروج عن الثوابت الشرعية، فاعتبار الذريعة في الاجتهاد نِتاج خاصية المرونة، إلا أنها ليست مرونة مطلقة.

والذرائع من مواضيع أصول الفقه التي نالت حظها من الأخذ والرد عند الأصوليين قديمًا وحديثًا، إلا أن من النقاط التي يهدف هذا المبحث الخوض فيها، هي بيان مفهومها من ناحية اعتبارها اجتهادًا خاصًا، يقوم على أساس بذل الوسع للوصول إلى الحكم الشرعي، فقُسم المبحث وفق المطالب الآتية:

المطلب الأول: مفهوم الذريعة.

المطلب الثاني: علاقة الذريعة بالوسيلة.

المطلب الثالث: أقسام الاجتهاد الذرائعي وتعريفه.

المطلب الأول: مفهوم الذريعة .

يتناول هذا المطلب مفهوم الذريعة، باعتبارها أساس عملية الاجتهاد الذرائعي.

الفرع الأول: تعريف الذريعة لغةً واصطلاحًا.

أولًا: الذريعة لغة:

الذريعة والجمع ذرائع، وتعددت الاستعمالات اللغوية لهذا المصطلح:

"(ذَرَعَ) الذَّالُ وَالرَّاءُ وَالْعَيْنُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى امْتِدَادٍ وَتَحَرُّكٍ إِلَى قُدُم...وَالذَّرِيعَةُ: نَاقَةٌ يَتَسَتَّرُ بِهَا الرَّامِي يَرْمِي الصَّيْدَ"[1].

والذَّرِيعة: الْوَسِيلَةُ. وَقَدْ تَذَرَّع فُلَانٌ بذَريعةٍ أَي توسَّل.

والذريعةُ: السّبَبُ إِلى الشَّيْءِ وأَصله مِنْ ذَلِكَ الْجَمَلِ. يُقَالُ: فُلَانٌ ذَرِيعتي إِليك أَي سَبَبي ووُصْلَتي الَّذِي أَتسبب بِهِ إِليك.

وسُمِّيَ الْبَعِيرُ الدَّرِيئة والذَّريعة ثُمَّ جُعِلَتِ الذريعةُ مَثَلًا لِكُلِّ شَيْءٍ أَدْنى مِنْ شَيْءٍ وقَرَّب مِنْه[2].

ويلاحظ أن المفهوم اللغوي للذريعة، يشمل معنى الوسيلة، كما يشمل معنى السبب، واختصت الذريعة عنهما بما يحمل معنى التستر والدريئة[3]؛ لأن أصلها من الجَمل الذي يُتستر به. فمعنى التستر يوحي بأن ظاهر الأمور غير باطنها، ومعنى الدريئة يوحي بوجود خلل ما يحتاج إلى دفعه.

ثانيًا: الذريعة اصطلاحًا:

اتجه العلماء في تعريف الذرائع إلى ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: ذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن الذريعة هي الوسيلة، وهي معرضة للسد والفتح، وذلك كما يلي:

---

[1] معجم مقاييس اللغة:350/2.

[2] لسان العرب، لابن منظور: 96/8.

[3] الدريئة من قَوْلُهُمْ دَرَأْتُ الشَّيْءَ: دَفَعْتُهُ.والدَّرْءُ، هُوَ الِاعْوِجَاجُ؛ فَمِنْ قِيَاسِ الدَّفْعِ؛ لِأَنَّهُ إِذَا اعْوَجَّ انْدَفَعَ مِن حَد الاسْتِواءِ إِلَى الاعْوِجَاجِ، معجم مقاييس اللغة، لابن فارس:272/2- 273.

- رأي القرافي[1]، الذي يقول:

"اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها وتكره وتندب وتباح، فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة، كالسعي للجمعة والحج.

وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد وهي: المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهي: الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطة"[2].

- رأي ابن القيم، الذي يرى أنه: "لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها؛ فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل، ...والذريعة: ما كان وسيلة وطريقا إلى الشيء"[3].

- رأي أبو زهرة، الذي ذهب إلى أن: "الكلام في الذرائع، هو في الوسائل التي تؤدي إلى المفاسد فتدفع، ويسمى ذلك سد الذرائع، أو تؤدي إلى جلب المصالح فتطلب"[4].

- وعرّفها زكرياء البرديسي بقوله: "هي الموصل إلى الشيء الممنوع المشتمل على مفسدة، أو الشيء المشروع المشتمل على مصلحة، فالنظر إلى عورة الأجنبية ذريعة؛ لأن هذا النظر يوصل إلى الزنا المشتمل على المفاسد، والمنع من النظر إلى الأجنبية والحيلولة دون ذلك يسمى سد باب الذريعة، والحث على السعي إلى البيت الحرام والعمل به يسمى: فتح باب الذريعة"[5].

---

[1] شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي الصنهاجي المصري: الإمام العلامة الحافظ، ومصنفاته شاهدة له بالبراعة والفضل، من شيوخه: جمال الدين بن الحاجب والعز بن عبد السلام، من مؤلفاته: التنقيح في أصول الفقه مقدمة الذخيرة، الذخيرة، الفروق، توفي سنة: 684 هـ. - شجرة النور الزكية في طبقات المالكية: 1/ 270.

[2] أنوار الفروق في أنواء البروق، للقرافي:451/2؛ الذخيرة، للقرافي:153/1.

[3] إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم:553/4.

[4] ابن حنبل حياته وعصره -آراؤه الفقهية، لمحمد أبو زهرة، ص:370.

[5] أصول الفقه، لزكرياء البرديسي، ص:354.

الاتجاه الثاني: ذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن الذريعة يُقصد بها سد الذريعة، فقد عرّفها:

- القاضي عبد الوهاب[1] بأنها: "الأمر الذي ظاهره الجواز، إذا قويت التهمة في التطرق به إلى الممنوع "[2].

- ابن رشد[3] قال بأنها: "الأشياء التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل المحظور"[4].

- ابن العربي[5]، بأنها:"كل عقد جائز في الظاهر، يؤول أو يمكن أن يتوصل به إلى محظور"[6].

- القرطبي[7]، قال بأنها: "عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه، يخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع "[8].

---

[1] القاضي أبو محمَّد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي: الفقيه الأديب الشاعر، من شيوخه: أبي بكر الأبهري، ابن القصار وابن الجلاب والباقلاني، من أهم مؤلفاته الكثيرة: النصرة لمذهب مالك، والمعونة بمذهب عالم المدينة، والأدلة في مسائل الخلاف... توفي سنة: 421هـ أو 422هـ. – شجرة النور الزكية في طبقات المالكية: 1/ 154-155.

[2] الإشراف على نكت مسائل الخلاف، للقاضي عبد الوهاب: 2/559- 560.

[3] القاضي أبو الوليد مُحَمَّد بن أحمد بن رشد القرطبي: الإمام العالم المحقق، من شيوخه: ابن رزق، الجياني، وأبو عبد الله بن فرج، وابن أبي العافية الجوهري وغيرهم، أهم مؤلفاته: البيان والتحصيل لما في المستخرجة من التوجيه والتعليل،المقدمات الممهدات، توفي سنة 520هـ. – شجرة النور الزكية في طبقات المالكية:1/ 190.

[4] المقدمات الممهدات، لأبي الوليد ابن رشد القرطبي: 2/39.

[5] مُحَمَّد بن عبد الله بن مُحَمَّد بن عبد الله بن أحمد المعروف بابن العربي المعافري، العلامة الحافظ، المتبحر، من شيوخه: الحسين بن علي الطبري، أبو بكر الشاشي، وأبو حامد الطوسي، من مؤلفاته:كتاب الناسخ والمنسوخ، وتخليص التلخيص، وكتاب القانون في تفسير القرآن العزيز، توفي سنة: 543هـ. – الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لابن فرحون:376-378.

[6] أحكام القرآن، لابن العربي:2/265.

[7] مُحَمَّد بن أحمد بن أبي بكر بن فرْحٌ الشيخ الإمام أبو عبد الله الأنصاري الأندلسي، القرطبي، المفسر، كان من عباد الله الصالحين والعلماء العارفين الورعين الزاهدين، من شيوخه: الشيخ أبي العباس أحمد بن عمر القرطبي، وأبي علي الحسن بن مُحَمَّد بن مُحَمَّد البكري، من أهم مؤلفاته: الجامع لأحكام القرآن، توفي سنة:671هـ. – الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب:406-407.

[8] الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي:2/293- 294 .

– ابن تيمية بقوله: "الذريعة ما كان وسيلة، وطريقا إلى الشيء، لكن صارت في عرف الفقهاء عبارة عما أفضت إلى فعل محرم...ولهذا قيل الذريعة الفعل الذي ظاهره أنه مباح وهو وسيلة إلى فعل المحرم"[1].

الاتجاه الثالث:

اعتبر أصحاب هذا الاتجاه أن الذريعة هي الانتقال من المشروع إلى الممنوع، وهي التي يتصور فيها السد، والعكس: الانتقال من الممنوع إلى المشروع، والتي يتصور فيها الفتح.

ويستنتج ذلك من قول:

– الشاطبي:"...وجميع ما مر في تحقيق المناط الخاص مما فيه هذ المعنى حيث يكون العمل مشروعًا، لكن يُنهى عنه لما يؤول إليه من المفسدة، أو ممنوعًا، لكن يترك النهي عنه، لما في ذلك من المصلحة، وكذلك الأدلة الدالة على سد الذرائع كلها، فإن غالبها تذرع بفعل جائز إلى عمل غير جائز، فالأصل على المشروعية، لكن مآله غير مشروع، والأدلة الدالة على التوسعة ورفع الحرج كلها فإن غالبها سماح في عمل غير مشروع في الأصل لما يؤول إليه من الرفق المشروع"[2].

فقد عبّر الشاطبي عن الحالة الأولى للمآل، بسد الذرائع، وقصد بالحالة الثانية للمآل، فتح الذرائع[3].

– وقول الريسوني عن الذريعة: "إن الأمر ينتقل من حال إلى حال مغايرة، حيث تختلف النهاية عن البداية، ويختلف المآل عن الحال"[4].

– وكذا فتحي الدريني عند قوله: إن"الذريعة تأخذ حكم ما أفضت دفعًا لمناقضة الشارع" [5]، إشارة منه إلى أن هناك تناقض بين حكم الذريعة، وحكم ما أفضت إليه.

---

[1] الفتاوى الكبرى، لابن تيمية:172/6.

[2] الموافقات:181/5-182.

[3] فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، لعبد المجيد محمد السوسوة، ص:111.

[4] محاضرات في مقاصد الشريعة، للريسوني، ص:217.

[5] نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، للدريني، ص: 188.

الاتجاه الرابع:

ذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن للذريعة معنيين[1]:

- معنًى عام وهو الاتجاه الأول السابق بيانه.

- ومعنًى خاص وهو الاتجاه الثاني السابق بيانه، وهذا الاتجاه، هو ما ذهب إليه البرهاني والتمسماني....

الفرع الثاني: حصيلة مفاهيم وتعاريف الذريعة.

من خلال المفاهيم والتعاريف السابقة، يظهر ما يلي:

1- تبين وجود علاقة بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي للذريعة ، وذلك كما يلي:

أ- المعنى العام للذريعة يقرب أو يوافق المعنى اللغوي للذريعة بمعنى الوسيلة أو السبب[2]، وهذا ما يوافق رأي أصحاب الاتجاه الأول.

ب- الذريعة في اصطلاح أهل العلم، كانت تطلق ويراد بها سد الذرائع[3]، فلا توافق بهذا الاصطلاح المعنى اللغوي.

ج- الذريعة في المعنى اللغوي الناقة يُتستر بها للصيد أو الدريئة، فيظهر في هذا المعنى أن ظاهر الأمر غير باطنه، وأن في الأمر ما يجب دفْعه، وهذا ما يوافق رأي أصحاب الاتجاه الثالث.

2- يلاحظ أن الذرائع عند أصحاب الاتجاه الأول، تشمل كل ما كان خاصًا بالطرق والأسباب المؤدية إلى الأحكام الشرعية الخمسة، وتسمى: **وسائل الوسائل**، وما كان مؤديًا إلى الغايات والأسرار من الأحكام الشرعية؛ أي المصالح المنشودة من الأحكام الشرعية، تسمى:**الوسائل**؛

---

(1) سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، للبرهاني، ص: 69؛ الاجتهاد الذرائعي في المذهب المالكي، للتمسماني، ص: 65- 66.

(2) سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص: 69؛ الاجتهاد الذرائعي: ص:63؛ سد الذرائع في المذهب المالكي، لمحمد أحمد زروق، ص: 34 .

(3) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور، ص: 369؛ الاجتهاد الذرائعي في المذهب المالكي، ص: 66.

حيث يقول العز ابن عبد السلام[1]: "التأهب للجهاد بالسفر إليه، وإعداد الكراع والسلاح والخيل، وسيلة إلى الجهاد الذي هو وسيلة إلى إعزاز الدين، وغير ذلك من مقاصد الجهاد، فالمقصود ما شرع الجهاد لأجله،

والجهاد وسيلة إليه، وأسباب الجهاد كلها وسائل إلى الجهاد الذي هو وسيلة إلى مقاصده، فالاستعداد له من باب وسائل الوسائل"[2].

هذا النص يفيد: بأن التأهب وإعداد السلاح...هي الوسائل المؤدية إلى الجهاد، والجهاد هو وسيلة إلى إعزاز الدين، وبالتالي أن الاستعداد للجهاد يُعد من وسائل الوسائل، ويدل على هذا: عدم تقييد التعاريف السابقة عند أصحاب هذا الاتجاه؛ حيث يرى البرهاني بأن الذريعة عندهم تشمل أربع صور:

- الانتقال من الجائز إلى مثله.
- الانتقال من الممنوع إلى مثله.
- الانتقال من الجائز إلى الممنوع.
- والانتقال من الممنوع إلى الجائز ، ويتصور فيها السد والفتح [3].

ويرى وهبة الزحيلي أن أنسب تعريف للذريعة، هو تعريف ابن القيم حين عبر عن الذريعة بقوله: وسيلة إلى الشيء، وذكر بأن الشيء لا يقصد به العموم، وإنما يؤخذ من قرينة الكلام بأن المقصود به الذريعة في الأحكام الخمسة من طاعة ومعصية [4] أي المصالح والمفاسد من وراء الأحكام الخمسة.

3- تتميز الذريعة عند أصحاب الاتجاه الثاني، بكونها خاصة بجانب السد فقط، وبكونها مبنية على التوقع في إفضائها، في معظم تعاريفهم السابقة للذريعة.

---

[1]هو: عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي، شيخ الإسلام والمسلمين وأحد الأئمة الأعلام، من أهم شيوخه: الشيخ فخر الدين ابن عساكر، الشيخ سيف الدين الآمدي، من مؤلفاته: القواعد الكبرى، ومجاز القرآن وغيره.توفي سنة: 660هـ.
- طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي: 8/ 209-255.

[2]قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز ابن عبد السلام:125/1.

[3] سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص: 69.

[4]أصول الفقه الإسلامي، لوهبة الزحيلي، ص: 873.

– أُطلق على الذريعة في هذا الاتجاه سد الذريعة؛ لأن في ذلك سد الأسباب والطرق المؤدية إلى الأحكام الشرعية، لكنها لم تشمل الغايات والأسرار من الأحكام، والدليل على ذلك ما يلي:

أ– التعبيرات الواردة في تعاريف الذريعة بالمعنى الخاص، جاءت في معظمها خاصة بالأحكام الشرعية: الإباحة، المحرم، أو الممنوع، ولم يرد فيها ما يدل على التعبيرات الغائية، من مصالح ومفاسد.

ب– قول ابن رشد عن بيوع الآجال: "ومن ذلك البيوع التي ظاهرها الصحة ويتوصل بها إلى استباحة الربا"[(1)].

وقال أيضًا: "فصار البيع الذي عقداه تحليلًا للربا الذي قصداه" [(2)].

أي أن التحريم كان باعتبار الربا المحرم، من دون النظر في الغايات والمقاصد من التحريم.

ج– قول ابن عاشور: " ولولا أن لقب سدّ الذرائع قد جعل لقبًا لخصوص سدّ ذرائع الفساد...، لقلنا: إنّ الشريعة كما سدّت الذرائعَ فتحت ذرائعَ أخرى، كما قال شهاب الدين القرافي في كتاب تنقيح الفصول. فأما وقد درجنا على أن اصطلاحهم في سدّ الذرائع أنه لقب خاص بذرائع الفساد فلا يفوتنا التنبيه على أن الشريعة قد عمدت إلى ذرائع المصالح ففتحتها، بأن جعلت لها حُكْمَ الوجوب، وإن كانت صورتُها مقتضيةً المنعَ أو الإباحة. وهذه المسألة هي الملقبة في أصول الفقه بأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"[(3)].

أي أن فتح الذريعة الذي يقابل السد،كان بخصوص هذه القاعدة فقط، الذريعة إلى الواجب، دون النظر إلى الغايات.

د– والظاهر إن ابن عاشور في مبحث الوسائل والمقاصد من كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية[(4)]، عاب على المتقدمين اقتصارهم على المعنى الخاص لسد الذريعة، الذي جعلوه خاصًا بالأحكام الشرعية دون التطلع إلى ما هو أعلى: الخاص بالمصالح والمفاسد، واستثنى من هؤلاء العلماء: عز

---

(1) المقدمات الممهدات:39/2.

(2) المقدمات الممهدات:43/2.

(3) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:369.

(4) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 413.

الدين بن عبد السلام، وما ذكره في كتابه قواعد الأحكام[1]، وشهاب الدين القرافي وما ذكره في الفرق الثامن والخمسين[2]؛ حيث قال: "وهو مبحث مهم لم يف المتقدمون بما يستحقه من التفصيل والتدقيق، واقتصروا منه على ما يرادف المسألة الملقبة بسد الذرائع، فسموا الذريعة وسيلة والمتذَرَّع إليه مقصدًا"[3].

ويبدو من قول العز بن عبد السلام، وقول القرافي اللذان ذكرهما ابن عاشور، توسع مفهوم الذريعة من السد إلى الفتح، ومن اقتصارها على مباحث الأحكام فقط إلى باب المقاصد.

هـ- ومما يدل على أن الذرائع قبل العز بن عبد السلام كانت خاصة بمباحث الأحكام دون النظر في المصالح والمفاسد هو تأكيد العلماء[4] على أن مباحث الأصول لم تخدم حكمة الشريعة ومقاصدها، وإنما جل اختصاصها استنباط الأحكام الشرعية انطلاقًا من ألفاظ الشارع، والذرائع من مباحث أصول الفقه؛ أي أنها لم تعتن بحكمة الشارع من مصالح ومفاسد.

والاقتصار في الذرائع على مباحث الأحكام يبرر اشتراط ابن العربي في الذريعة التي تسد أن تكون مؤدية إلى محظور منصوص عليه، لكي لا يؤدي الأمر إلى الغلو في سد الذرائع؛ حيث يقول : "قلنا إنما نقول يكون ذريعة لما يؤدي من الأفعال المباحة إلى محظور منصوص عليه"[5]؛ واشتراط المحظور المنصوص عليه يفيد بأنه لا علاقة للنظر الذرائعي بالنظر في المصالح والمفاسد. والله أعلم.

---

(1) يقول العز بن عبد السلام: "الواجبات والمندوبات ضربان: أحدهما مقاصد، والثاني وسائل، وكذلك المكروهات والمحرمات ضربان: أحدهما مقاصد والثاني وسائل، وللوسائل أحكام المقاصد ، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل، ثم تترتب الوسائل بترتب المصالح والمفاسد"، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز بن عبد السلام: 1/53- 54.

(2) وهو ما ذكره في قوله السابق بأن الذريعة كما تسد تفتح، أي أن الذريعة التي يتصور فيها السد يتصور فيه الفتح أيضًا، أي لا حجة لقصر الذريعة على السد فقط، باعتبار أن الذريعة هي الوسيلة؛ أي أن القرافي يقول لا وجود للمفهوم الخاص للذريعة بل هو جزء من المفهوم العام.

(3) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 413.

(4) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:166- 167.

(5) أحكام القرءان، لابن العربي: 1/ 216- 217.

و- ويرى التمسماني بأن حقيقة الذرائع هي الوسائل المفضية إلى المقاصد، أما الإطلاق الخاص فهو المتعلق بالوسائل الجائزة المفضية إلى الممنوع[1].

ويمكن أن يضاف إلى الإطلاق الخاص قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، التي تمثل فتح الذريعة، كما قال ابن عاشور[2].

4- يبدو أن المعنى الخاص للذريعة لم يكن إلا مرحلة من المراحل التي مر بها مفهوم الذريعة عند العلماء؛ لأن نظرة العلماء للذريعة في هذه المرحلة كانت خاصة وجزئية، باعتبار أن معظم تعاريفها جاءت ضمن مباحث خاصة ببيوع الآجال، أو من خلال تفسير الآيات الدالة على سد الذريعة، ثم توسع مفهوم الذريعة مع بداية التأليف أو الكلام في المقاصد، مع قول العز بن عبد السلام والقرافي السابقين.

فقد ذكر الريسوني أن العز بن عبد السلام يعتبر الإمام الثاني في تاريخ المقاصد بعد الإمام الجويني[3]، وكتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" هو أول مؤلف يعبر عنوانه مباشرة عن المقاصد الشرعية، ذكر فيه قواعد الترجيح بين المصالح والمفاسد[4]، وانقسام هذه المصالح والمفاسد إلى وسائل ومقاصد، فلعل القرافي استنتج بأن الذريعة تسد وتفتح باعتبار ما تفضي إليه، من تقسيم شيخه العز بن عبد السلام: الأحكام إلى مقاصد ووسائل، والوسائل باعتبار ما تفضي إليه من مقاصد.

فهذا الامتداد والتوسع في الفكر الذرائعي، يوجه المجتهد إلى مراعاة روح الشريعة الإسلامية، وإلى اعتبار الأحكام الشرعية وسائل لغايات: وهي المقاصد.

5- الذريعة أصل من أصول الاستنباط عند من يقول بهذا؛ فهذا أبو زهرة يقول في معرض حديثه عن الذريعة سدًا وفتحًا: "وهكذا نرى الأثار الكثيرة المثبتة للذرائع، على أنها أصل للاستنباط أساسه

---

(1) الاجتهاد الذرائعي في المذهب المالكي، ص:47.

(2) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:369.

(3) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن مُحَمَّد بن عبد الله بن حيوية الجويني النيسابوري إمام الحرمين أبو المعالي، شيخ الإسلام البحر، من شيوخه: أبو القاسم الإسفريني، أبو عبد الله الخبازي، من مؤلفاته: النهاية في الفقه، البرهان في أصول الفقه، توفي سنة: 478هـ. - طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي: 5/ 165-222.

(4) محاضرات في مقاصد الشريعة، ص: 78.

النظر إلى مآلات الأفعال"[1]، هذا يعني مراعاة الذريعة في الاجتهاد عند استنباط الأحكام.

واعتبر الشاطبي الذريعة من تحقيق المناط الخاص ما يفيد مراعاتها عند تنزيل الأحكام الشرعية[2].

6- ذهب أصحاب الاتجاه الثالث إلى أن الذريعة تُتصور في الأمور التي ظاهرها غير باطنها، وعلى هذا المفهوم بُنيت هذه الرسالة، وذلك لعدة اعتبارات:

- موضوع الرسالة خاص بالاجتهاد، والاجتهاد هو بذل الوسع؛ فإن لم يبذل المجتهد وسعه لتحصيل حكم شرعي، كأن يكون الحكم الشرعي مثلًا تحصيل حاصل أو أمر بديهي، فلا يُعد اجتهادًا بناء على التعريف الاصطلاحي للاجتهاد، فالانتقال من الجائز إلى مثله أو الانتقال من الممنوع إلى مثله، إذا لم يكن مبنيًا على عملية اجتهادية بذل فيها المجتهد وسعه فلا يُعد اجتهادًا.

فمثلًا: اعتبار السفر إلى الحج ذريعة إلى الحج، والمشي إلى صلاة العيد ذريعة إلى العيد، من الاجتهاد الذرائعي في قسم فتح الذريعة[3]، فمثل هذه الأمور من البديهيات التي لا تحتاج إلى اجتهاد.

وعليه، فالذريعة سدًا أو فتحًا تكون في الأمر الذي ظاهره غير باطنه؛ ليكون الحكم بالجواز أو بالمنع باعتبار مآله.

والاجتهاد المعتبر هو ما تردد الحكم فيه بين طرفين، ولم ينصرف الحكم إلى أحدهما [4].

-كما أن الانتقال من الممنوع إلى الممنوع، إذا لم يكن مبنيًا على عملية اجتهادية رُجّح فيه المنع، فليس من الاجتهاد، ويرى العلماء بأن ما كان ممنوعًا فهو محرم باعتباره ممنوعًا في ذاته لا من ناحية سد الذرائع[5].

---

[1] أصول الفقه، لأبي زهرة، ص: 290.

[2] الموافقات: 287/1.

[3] الاجتهاد الذرائعي في المذهب المالكي، ص:126.

[4] الموافقات: 181/5.

[5] كتاب بيان الدليل على بطلان التحليل، لابن تيمية، ص: 254؛ ابن حنبل، ص: 370

يقول ابن تيمية: "لم نذكر الحيل التي يقصد بها الحرام كاحتيال اليهود، ولا ما كان وسيلة إلى مفسدة ليست هي فعلًا محرمًا وإن أفضت إليه، كما فعل من استشهد للذرائع، فإن هذا يوجب أن تدخل عامة المحرمات في الذرائع، وهذا إن كان صحيحًا من وجه فليس هو المقصود هنا"[1].

المقصود من كلام ابن تيمية أنه لم يعتبر ما كان وسيلة إلى مفسدة ليست فعلًا محرمًا وإن أفضت إليه؛ أي أنه لم يعتبر من الذارئع ما كان مفسدة ووسيلة إلى مفسدة؛ لأن هذا يدخل كل المحرمات في الذرائع؛ حيث إن القرافي اعتبر إلقاء السم في طعام المسلمين ذريعة إلى إهلاكهم، وهذا لم يعتبره ابن تيمية من الذرائع[2]. وإن اعتُبر من الذرائع، فلا يمكن اعتباره من باب الاجتهاد؛ لأن المجتهد لا يحتاج لبيان مثل هذه الأمور إلى بذل الوسع.

يقول الشاطبي عن الأمور التي يختلف الحال فيها عن المآل، بأنها: "مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة"[3].

ويبدو لي بأن في هذا دلالة على أن الأمور والمسائل التي لا يختلف فيها الحال عن المآل، بأن كان الأمر لا يحتاج من المجتهد بذل الوسع لا تُعد من باب الاجتهاد، فمن هذا المنطلق استثنيت هذا القسم من الاجتهاد الذرائعي، وإن اعتبره التمسماني كذلك.

ويمكن حمل هذا المعنى للذريعة، على المعنى اللغوي بمعنى الدريئة، التي تتضمن معنى الدفع والتستر.

---

[1] كتاب بيان الدليل على بطلان التحليل، ص: 267.

[2] الفروق: 450/2.

[3] الموافقات: 178/5.

المطلب الثاني: علاقة الذريعة بالوسيلة.

تعتبر الوسيلة أكثر المصطلحات قربًا من الذريعة، ويظهر هذا من خلال التعريف اللغوي للذريعة؛ لذا خصصت هذا المطلب لدراسة العلاقة بين الذريعة والوسيلة من الناحية اللغوية، والاصطلاحية.

الفرع الأول: تعريف الوسيلة وعلاقتها بالذريعة لغةً.

أولًا: تعريف الوسيلة لغةً:

جاء في لسان العرب: الوَسِيلَةُ: "المَنْزِلة عِنْدَ المَلِك. وتأتي بمعنى: الدَّرَجة، وبمعنى: القُرْبة. ويقال: ووَسَّلَ فلانٌ إِلى اللَّهِ وَسِيلَةً إِذا عَمِل عَمَلًا تقرَّب بِهِ إِليه. والوَاسِل: الراغِبُ إِلى اللَّهِ.

والوَسِيلَةُ: الوُصْلة والقُرْبى، وَجَمْعُهَا الوَسَائِل، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿**أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ**﴾ الإسراء: (57)" [(1)].

ثانيًا: علاقة الذريعة بالوسيلة لغةً.

من الباحثين من ذهب إلى أن الوسيلة والذريعة في اللغة مترادفتان[(2)]، انطلاقًا من أن الذريعة عُرِّفت بالوسيلة.

وذهب صاحب الفروق اللغوية إلى أن الفرق بينهما بَيِّن؛ حيث قال: "تقول توسلت إليه بكذا، فتجعل كذا طريقًا إلى بغيتك عنده، والذريعة إلى الشيء: هي الطريقة إليه، ولهذا يقال جعلت كذا ذريعة إلى كذا، فتجعل الذريعة هي الطريقة نفسها وليست الوسيلة هي الطريقة، فالفرق بينهما بيّن"[(3)].

وهذا يعني أن الذريعة أخص من الوسيلة، في حين أن الوسيلة تشمل عدة طرق في آن واحد للمتوسل إليه، على عكس الذريعة تكون مخصصة بطريق واحد معين، كما يمكن أن تكون الذريعة طريق من الطرق التي يتوسل بها؛ أي أن كل ذريعة وسيلة، وليست كل وسيلة ذريعة.

[(1)] لسان العرب: 724/11.

[(2)] ينظر: سد الذريعة عند شيخ الإسلام ابن تيمية، لإبراهيم ابن عبد الله المهنا، ص: 49؛ فقه الوسائل في الشريعة الإسلامية، لأم نائل البركاني ص: 35؛ الاجتهاد الذرائعي في المذهب المالكي، ص: 448.

[(3)] الفروق اللغوية، للعسكري، ص: 301.

ولم أقف على من عرّف الوسيلة لغويًا بالذريعة، ولكن الذريعة لغويًا عُرّفت عند معظم علماء اللغة بأنها هي الوسيلة، وهذا يفيد أن الذريعة جزء من الوسيلة، أو أخص منها.

الفرع الثاني: تعريف الوسيلة وعلاقتها بالذريعة اصطلاحًا.

أولًا: تعريف الوسيلة اصطلاحًا.

عُرّفت بأنها: "الطرق المفضية إلى المقاصد" [1].

وعرفت كذلك بأنها: "الأحكام التي شرعت لأنَّ بها تحصيل أحكام أخرى. فهي غير مقصودة لذاتها بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل؛ إذ بدونها قد لا يحصل المقصد، أو يحصل معرضًا للاختلال والانحلال"[2].

ثانيًا: علاقة الذريعة بالوسيلة اصطلاحًا.

يمكن تمييز قولين للعلماء في هذه المسألة:

– القول الأول: الذريعة والوسيلة مترادفتان.

الذريعة والوسيلة مترادفتان هو اصطلاح المالكية، يقول القرافي:" وربما عبّر عن الوسائل بالذرائع، وهو اصطلاح مذهبنا، وهذا اللفظ المشهور في مذهبنا"[3].

ومن المعاصرين من اتجه إلى هذا القول[4]، ومنهم من اعتبر الذريعة والوسيلة لفظتان بمعنى واحد[5].

ومن الباحثين من جعل للوسيلة تعريفًا خاصًا وتعريفًا عامًا ينطبقان مع تعاريف الذريعة الخاص والعام [6].

---

[1] الفروق:451/2.

[2] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 417.

[3] الفروق:450/2.

[4] ينظر:سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص: 95؛ فقه الوسائل في الشريعة الإسلامية، ص: 34.

[5] سد الذرائع عند شيخ الإسلام ابن تيمية، ص: 49.

[6] ينظر:سد الذرائع عند شيخ الإسلام ابن تيمية، ص: 47-48؛ قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، لمصطفى بن كرامة الله آل مخدوم، ص: 47، 57.

القول الثاني: الذريعة والوسيلة متباينتان.

الباحث في علاقة الذريعة بالوسيلة يُميز في ذلك ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: الذريعة لا تستلزم المتذرع إليه، بينما الوسيلة تستلزم المتوسل إليه.

وإلى هذا الرأي اتجه الشافعية[1]؛ باعتبار الذرائع مبنية على الظن والتوهم والتخمين[2]، والظاهر أنه رأي التمسماني؛ حيث يقول: " الوسائل تستلزم المتوسل إليه، بينما القول بسد الذرائع قائم في أغلب صوره على الظن والتوهم، بل لا يطلق إلا عليه"[3]، وذكر بأن الوسائل يظهر فيها معنى الرغبة في المتوسل إليه على عكس الذرائع [4].

الاتجاه الثاني: الذريعة هي الوسيلة إلى الأحكام الشرعية، والوسيلة هي ما يتوسل به إلى المقاصد، واستُنتج هذا الرأي من قول ابن عاشور الذي ذُكر في حصيلة مفاهيم وتعاريف الذريعة السابقة[5]، ومن قوله أيضًا:"ونحن قد قضينا حق البحث في سد الذريعة، وجعلنا مبحث المقاصد والوسائل متطلعًا إلى ما هو أعلى من ذلك"[6].

الاتجاه الثالث: الذريعة تشمل الانتقال من المصلحة إلى المفسدة، والعكس الانتقال من المفسدة إلى المصلحة، والوسيلة هي الطرق المفضية إلى المقاصد، باعتبار الذريعة جزءًا من الوسيلة، وهذا يمكن أن يوافق الفرق بينهما لغويًا، من هذا الوجه، ويمثل هذا أصحاب الاتجاه الثالث في تعاريف الذريعة السابقة الذكر؛ أي يستثنى من الذرائع، الانتقال من الجائز إلى مثله، والانتقال من الممنوع إلى مثله. والله أعلم.

ومن الشواهد الدالة على ذلك:

---

[1] ينظر:حاشية العطار على جمع الجومع، للشيخ حسن العطار:399/2.

[2] أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ص:579.

[3] الاجتهاد الذرائعي في المذهب المالكي، ص:25.

[4] ربما كان يقصد بذلك المعنى الخاص للذريعة، إلا أنه لم يشر إلى ذلك؛ لأنه ذكر في موضع آخر من كتابه بأن الذريعة بالمعنى العام والوسيلة مترادفتان اصطلاحًا. الاجتهاد الذرائعي في المذهب المالكي، ص:25، 65،.

[5] الذي يقول فيه:"ولولا أن لقب سدَّ الذرائع قد جعل لقبًا لخصوص سدّ ذرائع الفساد...

[6] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:413.

1- اعتبار الوسيلة تشمل الأحكام الشرعية التكليفية والوضعية: الأسباب والشروط والموانع والرخص، والذرائع المختلفة وصيغ العقود والمعاملات، والأسماء والألفاظ الدالة على معانيها ومسمياتها، وغير ذلك[1]؛ أي أن الذرائع جزء من الوسائل.

2- ما كان مقتضيًا لا يطلق عليه مصطلح ذريعة[2]؛ أي أن ما كان جزءًا من الشيء بحيث لا يقوم الشيء بدونه، فلا يمكن أن يكون ذريعة، والعكس: أن الشيء الذي يمكن أن يتخلف ويقوم الشيء بدونه، يصح أن يكون ذريعة[3]، وهذا لا ينطبق على الوسيلة، إذًا الذريعة أخص من الوسيلة.

3- الذرائع اختلاف البداية عن النهاية، والحال عن المآل[4]، و"الوسيلة شيء أو فعل يتوسل به إلى بلوغ المقصود" [5].

---

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 418 ؛ القواعد والأصول الجامعة، لابن السعدي، ص: 10، 11؛ الاجتهاد المقاصدي، لنور الدين الخادمي:65/1، أبحاث في مقاصد الشريعة، نور الدين الخادمي، ص:280.

[2] الفتاوى الكبرى:173/6.

[3] ابن حنبل، ص:369؛ سد الذريعة في الشريعة الإسلامية، ص: 72.

[4] محاضرات في مقاصد الشريعة، ص:217.

[5] الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده، للريسوني، ص:77.

المطلب الثالث: أقسام الاجتهاد الذرائعي وتعريفه.

الاجتهاد الذرائعي من وجهة النظر الزمني والتأليف فيه انطلق من السد إلى الفتح، ومن مجال اعتباره في الأحكام إلى مجال اعتباره في الغايات؛ ليكتمل بعد ذلك بناء النظر في الذرائع؛ وحتى يتضح تعريف الاجتهاد الذرائعي، انطلقت من بيان أقسامه، وثنيت بتعريفه. وهذا بيان ذلك.

الفرع الأول: أقسام الاجتهاد الذرائعي:

قسَّم العلماء الاجتهاد المستند إلى الذريعة إلى قسمين: سد الذريعة، وفتحها.

أولًا: مفهوم سد الذرائع.

1- تعريف السَّدُّ لغةً:

يرِد السد في اللغة ويقصد به عدة معانٍ منها: إغلاق الخَلَلِ ورَدْمُ الثَّلْمِ، ويأتي أيضًا بمعنى الإصلاح والتوثيق، وقد يأتي بمعنى: استقامة الشيء [(1)].

2- تعريف سد الذريعة اصطلاحًا.

عُرّف سد الذريعة في بادئ الأمر بأنه: ما ظاهره الإباحة، ويمكن التوصل به إلى الممنوع. وأُطلق عليه المعنى الخاص للذريعة، وتميز بخصوصيته بالظاهر، وباحتمالية الإفضاء فيه إلى الممنوع، مع غياب التعبيرات المقاصدية: "المصلحة والمفسدة"، ليُعرّف بعد ذلك بعدة تعاريف، أذكر منها:

- تعريف القرافي، بأنه: " حسم مادة وسائل الفساد؛ دفعًا لها، فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة للمفسدة منع مالك من ذلك الفعل في كثير من الصور" [(2)].

- تعريف الشاطبي، عرّفه في قسم مقاصد المكلفين، بقوله: " منع الجائز لئلا يتوسل به إلى الممنوع"[(3)]، وعرّفه في كتاب الاجتهاد بقوله: "حقيقتها التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة"[(4)].

- تعريف الريسوني، قال: "سد الذريعة: هذا الاصطلاح يراد به منع ما هو مباح إذا استعمل وأصبح ذريعة إلى غير المباح، فتسد الذرائع المباحة إذا أصبحت مستعملة ومفضية إلى مآلات غير مباحة"[(5)].

---

(1) لسان العرب:3/207- 208.

(2) الفروق: 2/450.

(3) الموافقات:3/564.

(4) الموافقات:5/183.

(5) محاضرات في مقاصد الشريعة، ص:217.

يلاحظ من التعاريف السابقة: أن المصطلحات الواردة في تعريف سد الذريعة، تختلف بين العلماء والباحثين من ناحية النظر في الأحكام، أو النظر في الغايات، بينما عند الشاطبي كان الاختلاف في استعمال هذه المصطلحات، متعلقًا بالمبحث الذي ورد فيه التعريف، وهذا ما يُبين بأن نظر المجتهد يختلف عن نظر المكلف.

استثنى بعض العلماء من مفهوم سد الذريعة: ما هو متفق على سده، أو المنصوص على حكمه[1]، ومنهم من عدّ القسم الذي أجمعت الأمة على سدّه من أقسام سد الذريعة[2].

ثانيًا: مفهوم فتح الذرائع.

1 -تعريف الفتح لغةً.

الفَتْحُ لغةً: "نَقِيضُ الإِغلاقِ"[3].

2 -تعريف فتح الذريعة اصطلاحًا.

لم يأخذ فتح الذريعة حظه من الدراسة، واشتهر في الذرائع السد، فهو الذي شاع ويُحتاج إليه أكثر[4]؛ "لأن اعتناء الشرع بدفع المفاسد آكد من اعتنائه بجلب المصالح"[5].

ومن استعرض مفاهيم العلماء والباحثين وتعاريفهم حول فتح الذرائع، وجدها تختلف من ناحية مفهومها وتسمياتها، حتى وإن اتحدت التسمية اختلف المفهوم؛ ذلك أن العلماء القدامى لم يضعوا تعريفًا محددًا لمصطلح فتح الذريعة.

فمن العلماء من اتجه في تعريفها باعتبار المعنى العام للذريعة، وذلك من خلال عدم تقييدها؛ وإنما الحكم بالجواز باعتبار ما تؤول إليه من مصلحة[6].

---

[1] الاجتهاد الذرائعي في المذهب المالكي، ص: 51.

[2] الموافقات:131/3 ؛ الفروق: 450/2.

[3] لسان العرب: 536/2.

[4] محاضرات في مقاصد الشريعة، ص:217.

[5] سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص: 233.

[6] ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 369-370؛ ابن حنبل، ص: 370؛ سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص:69، 82، 99؛ أصول الفقه الإسلامي، لوهبة الزحيلي:873-874؛ قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، ص: 368؛ اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، لوليد بن علي الحسين، ص:371؛ الاجتهاد الذرائعي في المذهب المالكي، ص:119.

ومن العلماء من عرّف فتح الذريعة باعتبار نقيضه؛ أي: السد، –وبضدها تتميز الأشياء–. فإذا كان السد خاصًا بالذريعة المشروعة، فإن الفتح قُيِّد بالذريعة الممنوعة ومآلها المصلحة الراجحة، وهو المعتمد في هذه الدراسة، باعتبار أن محل الاجتهاد الذرائعي: هو الأمور التي ظاهرها غير باطنها، كما ذُكر سابقًا.

ومن تعاريف، ومفاهيم فتح الذريعة بهذا المفهوم ما يلي:

1– اعتبارها قاعدة، وهي قولهم: "ما حرم للذريعة يباح للمصلحة الراجحة "[1].

2– اعتبارها من باب التوسعة، ورفع الحرج[2].

3– أنها: " الأمر المحظور لما فيه من مضرة صار مطلوبًا؛ لأنه دفع لمضرة أكبر، أو جلب لمصلحة أكثر، وإنه في هذا الحال يلغى جانب المضرة فيه...فيصير المعتبر جانب المنفعة..."[3].

يستفاد من هذا: أن الفعل المحظور إذا رجح جانب المصلحة فيه وهي دفع الضرر، طلب؛ أي أن فتح الذرائع من هذا الجانب ما هو إلا دفع ضرر أعظم بضرر أخف.

4– وهي: "إباحة ارتكاب المحرم إن كان تركه يؤدي إلى ضرر أعظم"[4]، وهذا التعريف قريب من سابقه.

5–" فتح الذريعة على عكس سد الذريعة، فقد تكون هناك أفعال ووسائل محظورة في الشرع، لكنها محظورة باعتبارها وسيلة فقط، فليست محرمة لذاتها، وإنما لكونها في المعتاد وسيلة للمحرم، فإذا احتيج إليها في مصلحة أكيدة، يمكن أن تفتح ويؤذن بها شرعا"[5].

وعليه، فالوسائل لا يُنظر إليها، وإنما اعتبارها بما تؤول إليه من مفسدة ومصلحة، فما أفضى إلى المطلوب كان مطلوبًا، ولو كان في الأصل ممنوعًا، وهذا هو مفهوم فتح الذريعة[6].

---

[1] الذخيرة:153/1– 154؛ الفروق:452/2؛ مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، لعبد الرحمن ابن قاسم:32 /125؛ الفتاوى الكبرى:136/2–137؛ إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان، لابن القيم، ص:632؛ زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن القيم، ص:505.

[2] الموافقات:181/5–182.

[3] مالك حياته وعصره–آراؤه وفقهه، لأبي زهرة، ص: 443.

[4] الواضح في أصول الفقه، لمحمد سليمان الأشقر، ص: 162.

[5] محاضرات في مقاصد الشريعة، ص: 218.

[6] نظرية التعسف في استعمال الحق، ص: 188.

ولذلك اختلف الباحثون من ناحية اعتبار فتح الذريعة:

- فمنهم من اعتبره من باب الحيل، والاستحسان، واعتبار المصالح[1].

واعتُبر من باب الضرورة والحاجة المنزلة منزلة الضرورة[2]، والشارع أباح الممنوع للضرورة والحاجة[3]. ومنهم من يعتبر الضرورة خارج إطار فتح الذرائع، ومنهم من يعده أعم من الضرورة[4]، ومنهم من يحصره في قاعدة:"ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"[5]، ومنهم من يقول إن:" الوسائل التي يتوقف تأدية الواجبات عليها فلها قاعدة أخرى ومبحث آخر غير مبحث الذرائع، وكذلك الوسائل التي تبيح المحرمات فإنهم يبحثون عنها في أبواب الضرورات والمصالح المرسلة"[6].

والريسوني يقول: "الذرائع تفتح أمام المكلفين على سبيل الإباحة أو الندب أو الوجوب، أو تسد عليهم على سبيل الكراهة أو التحريم، تبعًا لما تفضي إليه من مقاصد ونتائج"[7].

وعليه، يمكن حمل فتح الذريعة على الضرورة والحاجة وغيرها، وذلك باعتبار هذه الأخيرة تندرج تحت مفهوم المصالح، وبالنظر إلى أن معظم التعاريف الخاصة بالفتح - إن لم أقل كلها- لم تظهر فيها هذه الاستثناءات، أو القيود.

يقول ابن العربي: "اعتبار الحاجة في تجويز الممنوع، كاعتبار الضرورة في تحليل المحرم"[8].

الفرع الثاني: تعريف الاجتهاد الذرائعي.

1- عرّف التمسماني الاجتهاد الذرائعي بأنه:

"النظر في الذرائع، ومراقبتها مع العوارض، فما كان مباحًا وجائزًا وتجاذبه العارض وقوعًا أو توقعًا لابد من مراعاته في المسلك الذرائعي وفق الشروط والضوابط المقررة، فتباح الذريعة إذا خلت من

---

(1) ينظر: المصطلح الأصولي عند الشاطبي، لفريد الأنصاري، ص: 448.

(2) أصول الفقه الإسلامي، لمحمد مصطفي شلبي، ص: 323.

(3) نظرية التعسف في استعمال الحق، ص:194.

(4) اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، ص: 378.

(5) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:369-370.

(6) القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه، لمحمد بكر إسماعيل، ص:118.

(7) نظرية التقريب والتغليب، للريسوني، ص:375.

(8) كتاب القبس في شرح موطأ الإمام مالك بن أنس، لابن العربي:790/2 .

المفسدة، وتسد إذا أفضت إلى مفسدة، وتفتح إذا كان المآل مصلحة معتبرة شرعًا"[1].

– عرَّف التمسماني الاجتهاد الذرائعي بأنه "النظر في الذرائع ومراقبتها مع العوارض"، لكن حقيقة النظر الذرائعي هي النظر في المآلات باعتبار العوارض، ليكون السد والفتح عبارة عن نتيجة لهذا النظر، وهذا ما سيؤكده المبحث الثاني من الفصل الثالث.

– حصر التمسماني الذرائع في المباح، ولعله بنى تعريفه للاجتهاد الذرائعي من التساؤل الذي طرحه الشاطبي عندما قال: "ما أصله الإباحة للحاجة أو الضرورة؛ إلا أنه يتجاذبه العوارض المضادة لأصل الإباحة وقوعًا أو توقعًا، هل يكرُّ على أصل الإباحة بالنقض، أم هذا محل نظر وإشكال؟" [2].

فالتمسماني حصره في المباح، إلا أن الشاطبي كان في مقام توضيح المباح وأقسامه، وليس في باب الذرائع.

والذريعة بمعناها العام: "كل ما يتخذ وسيلة لشيء آخر، بصرف النظر عن كون الوسيلة أو المتوسل إليه، مقيدًا بوصف الجواز أو المنع" [3]. وهي بهذا تشمل المباح ،كما تشمل غيره

وربما هذا يعود لكون التمسماني يعتبر العلماء متفقون في كون متعلق الذريعة سدًا وفتحًا هو الأفعال الجائزة، أما المنع فهو في الظاهر فقط[4].

لكن التمسماني ذكر بأن الذريعة بمعناها العام يتصور فيها السد والفتح، ولم يقيدها بالمباح، وذكر بأن التقييد بالإباحة خاص بالذريعة بمعناها الخاص؛ أي التي يتصور فيها السد فقط[5].

2– عرّفه إبراهيم رحماني، قال:" أن يبذل الفقيه منتهى الجهد؛ لأجل الوصول إلى ما لم يتضح من حكم الوسائل المتوقع إفضاؤها إلى مصالح أو مفاسد" [6].

---

[1] الاجتهاد الذرائعي في المذهب المالكي، ص:24.

[2] الموافقات:287/1.

[3] سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص: 43.

[4] ينظر: الاجتهاد الذرائعي في المذهب المالكي، ص: 132– 133؛ قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، ص: 367

[5] الاجتهاد الذرائعي في المذهب المالكي، ص: 65– 66.

[6] ضوابط الاجتهاد الذرائعي في القضايا المعاصرة، لإبراهيم رحماني، ص: 20.

_اقتصر التعريف على ما هو متوقع، في حين اعتبر التمسماني في الذرائع ما هو واقع وما هو متوقع، فإذا سدت الذريعة أو فتحت اعتبارًا للمتوقع، فتسد أو تفتح اعتبارًا للواقع من باب أولى، والذريعة من اعتبار المآل، ويرى الدريني بأن النظر في المآلات يشمل الواقعة والمتوقعة[1].

-كما أن التعريف ليس فيه ما يُقيده بالاجتهاد الذرائعي، باعتبار أن كل الأحكام الشرعية شُرعت لدفع المفاسد، أو شُرعت لجلب المصالح.

وبعد بيان أقسام الاجتهاد الذرائعي، تبين أن مفهوم الاجتهاد الذرائعي انطلاقًا من بيان أقسامه، لا يمكن أن يعطي الصورة الكاملة لحقيقة هذا الاجتهاد؛ وعليه وإن تمَّ إدارج تعريفه في هذا الموضع، فيُعد هذا الأمرُ سابقٌ لأوانه؛ لأنه لا يُمكن الوقوف على مفهومه إلا بعد المبحث الموالي؛ لأن التساؤل يبقى قائمًا حول مصدره، وآليته، وأسسه، ولهذا يمكن عَدُّ المبحث الموالي شرحًا للتعريف[2].

إذن، يمكن أن يُعرف الاجتهاد الذرائعي أنه: "بذل الوسع من أجل الوصول إلى الحكم الشرعي عن طريق النظر في المآلات، باعتبار العوارض، وبالتالي منع الفعل الخالي من المفسدة، إذا ما أصبح وسيلة إليها، وفتح ما كان مفسدة إذا أصبح وسيلة إلى مصلحة راجحة، وفق ما يقتضيه فقه الموازنات".

---

[1] بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله:75/1.

[2] أدرج التمسماني تعريف الاجتهاد الذرائعي في تمهيده لكتابه، وربما هذا يعود إلى أن الصورة الكاملة لهذا الاجتهاد لا يمكن أن تتضح إلا بعد دراسة جزئيات الموضوع كاملًا، رغم أنه عقد بابًا كاملًا في التعريف بالاجتهاد الذرائعي، وبيان حقيقته في المذهب المالكي، ينظر: الاجتهاد الذرائعي في المذهب المالكي، ص:24، 43.

المبحث الثاني

مصدر الاجتهاد الذرائعي، وآليته، وأسسه.

تمهيد:

يهدف الفكر الذرائعي إلى الوصول إلى الأحكام الشرعية انطلاقًا من النظر في النتائج والغايات؛ لمعرفة حكم الوسائل. فقد يؤدي النظر في الغايات إلى عكس الأمور المشروعة ابتداء، فيعدل المجتهد عن المشروع الابتدائي إلى غيره، كما أنه قد يأخذ بالممنوع، فهذا العدول يعني أن هناك إعادة النظر في المسألة، وأن هناك أمرًا ما أثر في الفعل، ما نتج عنه مبررًا شرعيًا يستوجب ترك المشروع.

فما هو مصدر هذا الاجتهاد، وما هي آليته وأسسه؟

إن الغرض من الوقوف على إجابة الأسئلة الثلاثة، هو بيان أن التفكير الذرائعي ليس مجرد اعتبار مطلق النتائج والمآلات التي قد تؤدي في نهايتها إلى التحلل من الأحكام الشرعية، والتستر وراء اعتبار النظر الذرائعي مسوغًا شرعيًا لهذا التحلل، وإنما هو منهج شرعي مؤسس مستمد من قواعد الشريعة الإسلامية. ولتحديد ماهية هذا الاجتهاد من خلال بيان خصوصياته ومعالمه، من أجل الوقوف على ما يميزه عن باقي المفاهيم القريبة منه، جاءت معالجة هذا المبحث من خلال ثلاثة مطالب، كما يلي:

المطلب الأول: مصدر الاجتهاد الذرائعي.

المطلب الثاني: آلية الاجتهاد الذرائعي.

المطلب الثالث أسس الاجتهاد الذرائعي.

المطلب الأول: مصدر الاجتهاد الذرائعي.

المراد بمصدر الاجتهاد الذرائعي: منشأ هذا الاجتهاد الذي تراعيه الشريعة الإسلامية، رغم أنه يُمكّن المجتهد من الوصول إلى أحكام شرعية على غير التكييف الشرعي للمسألة؛ أي الداعي الذي يستدعي اعتباره في التشريع الإسلامي.

وهذا ما يمكن استخلاصه من أقوال العلماء والباحثين، ومن خلال أدلة الاجتهاد الذرائعي، بناء على ما سيأتي:

الفرع الأول: مصدر الاجتهاد الذرائعي من خلال أقوال العلماء والباحثين.

يقول الشاطبي عن سد الذريعة: "إنه راجع إلى طلبِ تركِ ما ثبتَ طلبُ فعله، لعارض يعرض"[(1)]

ويقول عن بيوع الآجال: " فمن اعتبر العارض سد في بيوع الآجال وأشباهها من الحيل، ومن اعتبر الأصلَ لم يسُدَّ، ما لم يبدُ الممنوعُ صُراحًا"[(2)].

ويضيف في فتح الذريعة الذي يعتبره من التوسعة ورفع الحرج:

"وقد أبيح الممنوع رفعًا للحرج؛ كالقرض الذي فيه بيع الفضة بالفضة ليس يدًا بيد، وإباحة العرايا[(3)]، وجميع ما ذكره الناس في عوارض النكاح، وعوارض مخالطة الناس... هذا وإن ظهر ببادئ الرأي الخلاف ههنا؛ فإن قومًا شددوا فيه على أنفسهم، وهم أهل علم يقتدى بهم، ومنهم من صرح في الفتيا بمقتضى الانكفاف واعتبار العوارض"[(4)].

ويقول ابن عاشور: "وإذ قد جعلنا سد الذرائع من أصول التشريع، وكان سدها في أحوال معينة، لزم أن يكون موكولًا لنظر المجتهدين سدًا وفتحًا، بأن يراقبوا مدة اشتمال الفعل على عارض فساد فيمنعوه، فإذا ارتفع عارض الفساد، أرجعوا الفعل إلى حكمه الذاتي له"[(5)].

---

(1) الموافقات: 509/3.

(2) الموافقات:528/3.

(3) العَرِيَّةُ: "بيع المُعْرِي ما مُنحَ من ثمر يَيْبَسُ للمُعْرَى بخرصه ثمرًا". – شرح حدود ابن عرفة، لأبي عبد الله الرصاع، ص: 390.

(4) الموافقات:289/1.

(5) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:404.

ويقول عبد الرحمن بن معمر السنوسي: "مبدأ الذرائع أداة لتكييف التصرفات والحوادث...أي راعى الملابسات الطارئة والعوارض المقارنة للنوازل، مما لم يكن موجودًا في وقت تشريع الأحكام التشريعية، ولم تتضمنه أدلتها الخاصة" [1].

وعليه، كل النصوص السابقة اتفقت على أن اعتبار العوارض المؤثرة في الأفعال، هو مصدر الاجتهاد الذرائعي، باعتبار أن لكل حكم شرعي اقتضاءان:

- الاقتضاء الأصلي: وهو الحكم الشرعي مجرد عن العوارض.
- والاقتضاء التبعي: وهو الحكم الشرعي بعد ورود العوارض والطوارئ[2].

يقول الشاطبي: "إن الشارع لما تقرر أنه جاء بالشريعة لمصالح العباد، وكانت الأمور المشروعة ابتداءً قد يعوق عنها عوائق من الأمراض والمشاق الخارجة عن المعتاد؛ شرَع له أيضًا توابع وتكميلات ومخارج، بها ينزاح عن المكلف تلك المشقات، حتى يصير التكليف بالنسبة إليه عاديًا ومتيسرًا" [3].

أي أن الاجتهاد الذرائعي شُرع، لأن ما شرّعه الله ابتداءً قد يعْرُضُ له ما يُعيق تطبيقه، فالشارع الحكيم شرّع لهذه الحالات ما يوافقها، فالمجتهد الذرائعي إذن أمام تعارض الأصل[4] والمآل، بفعل العارض.

- فمفهوم الأصل في النظر الذرائعي، نظر في الأمور المشروعة بالأصل[5].

وعبّر عنه الشاطبي: بالقواعد المشروعة بالأصل، وقد يطلق عليه في بعض إطلاقاته: العزيمة، كما يطلق عليه: المشروعات الابتدائية، أو المشروعات الأصلية[6].

وهي التي: "يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية على العباد من أول الأمر؛ فلا يسبقها حكم شرعي قبل ذلك، فإن سبقها وكان منسوخا بهذا الأخير؛ كان هذا الأخير كالحكم

---

[1] اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، لعبد الرحمن بن معمر السنوسي، ص: 261.

[2] الموافقات:292/3.

[3] الموافقات:1/ 532.

[4] الأصل يأتي بعدة معان: القاعدة المستمرة أو الاستصحاب، الدليل، الرجحان، المقيس عليه، ينظر: المنثور في القواعد فقه شافعي، بدر الدين الزركشي:184/1،تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول، لعلاء الدين بن سليمان المرداوي:1/ 56

[5] الموافقات: 528/3؛ المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص: 517- 518.

[6] الموافقات: 526/3؛ المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص: 518- 519.

الابتدائي، تمهيدًا للمصالح الكلية العامة" [1].

ومن الباحثين من يعتبر الأصل هو: التكييف الشرعي للمسألة[2].

وهذا الاختلاف في النظر إلى مفهوم الأصل المعتمد في الذرائع، أدى إلى اختلاف الباحثين في التفريق بين السد والفتح ،كما سيأتي في ضابط التفريق بينهما.

– أما مفهوم العارض، فهو الذي يمنع إمضاء الحكم الشرعي؛ بحيث تكون له القدرة على فرضِ إعادة النظر في المسألة[3].

وهو الذي بإمكانه أن يبطل أصلًا نظر فيه الشارع نظرًا أول، وقد يكون هذا العارض دائم أو غالب الحصول، وليس بالضرورة أن يكون مؤقتًا[4].

والعوارض المؤثرة، هي: تغير المكان والزمان، والعرف، والمصلحة، وظروف المكلف...[5].

فاعتبار العوارض في الاجتهاد من الأمور المطلوبة فيه، يقول الشاطبي:

"العوارض الطارئة وأشباهها مما يقع للمكلفين من أنواع المشاق؛ هي مما يقصدها الشارع في أصل التشريع"[6].

ومن هنا كان "المطلوب الفعل بالكل هو المطلوب بالقصد الأول، وقد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني، كما أن المطلوب الترك بالكل هو المطلوب الترك بالقصد الأول، وقد يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني، وكل واحد منهما لا يخرج عن أصله من القصد الأول"[7].

---

[1] الموافقات:1/ 464- 465.

[2] نظرية التعسف في استعمال الحق، ص: 288.

[3] وهو مستوحى من التعريف اللغوي للعارض؛حيث، "تَقُولُ: عَارَضْتُ فُلَانًا فِي السَّيْرِ، إِذَا سِرْتَ حِيَالَهُ. وَعَارَضْتُهُ مِثْلَ مَا صَنَعَ، إِذَا أَتَيْتَ إِلَيْهِ مِثْلَ مَا أَتَى إِلَيْكَ. وَمِنْهُ اشْتُقَّتِ الْمُعَارَضَةُ. وَهَذَا هُوَ الْقِيَاسُ، كَأَنَّ عَرْضَ الشَّيْءِ الَّذِي يَفْعَلُهُ مِثْلُ عَرْضِ الشَّيْءِالَّذِي أَتَاهُ".– معجم مقاييس اللغة:272/4.

[4] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:331.

[5] البحر المحيط، للزركشي، ص: 241/2؛ صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة، لقطب الريسوني، ص: 101.

[6] الموافقات:1/ 505.

[7] الموافقات:1/ 503.

أي أن النظر في الذرائع مطلوب في أصل التشريع، ومقصود بالقصد الثاني، وفي هذا دلالة على أهمية القصد الأول في التشريع وأولويته في الاعتبار، وضرورة الحفاظ عليه.

ومن هنا يقرر العلماء بأنه: لا بد من ضرورة بذل الوسع في النظر في العوارض المؤثرة، عند استنباط الحكم الشرعي، وعند تنزيله[1].

الفرع الثاني: مصدر الاجتهاد الذرائعي من خلال أدلة الاجتهاد الذرائعي.

1- من الأدلة التي استدل بها العلماء على الذرائع سدًا[2]:

ما روي عن عائشة ﵂، قالت: قال لي رسول الله ﷺ: "**لَوْلاَ حَدَاثَةُ قَوْمِكِ بِالكُفْرِ لَنَقَضْتُ البَيْتَ، ثُمَّ لَبَنَيْتُهُ عَلَى أَسَاسِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلاَمُ، فَإِنَّ قُرَيْشًا اسْتَقْصَرَتْ بِنَاءَهُ وَجَعَلْتُ لَهُ خَلْفًا**"[3].

وفي رواية أخرى: "**وَلَوْلاَ أَنَّ قَوْمَكِ حَدِيثٌ عَهْدُهُمْ بِالْجَاهِلِيَّةِ، فَأَخَافُ أَنْ تُنْكِرَ قُلُوبُهُمْ أَنْ أُدْخِلَ الجَدْرَ فِي البَيْتِ، وَأَنْ أُلْصِقَ بَابَهُ بِالأَرْضِ**"[4].

الأصل يقتضي إعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم، لكن هذا الأمر تعارضه مفسدة أعظم منه، وهي خوف فتنة المسلمين الجدد؛ لتعظيمهم الكعبة المشرفة[5].

2- ومن الأدلة كذلك: ما روي في نكاح نساء أهل الكتاب:

"تَزَوَّجَ حُذَيفَةُ ﵁ يَهوديَّةً، فكَتَبَ إلَيه عُمَرُ ﵁ أن يُفارِقَها، قال: إنِّي أخشَى أن تَدَعُوا المسلِماتِ وتَنكِحوا المُومِساتِ"[6].

فقد سدَّ عمر ﵁ المفاسد التي يمكن أن تنجر من الزواج من نساء أهل الكتاب، من خلال أمره حذيفة ﵁ أن يفارق اليهودية [7]، رغم إباحة الزواج بها بالنص القرآني، لقوله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أُحِلَّ**

---

[1] صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة، ص: 101.

[2] الموافقات:5/ 181.

[3] صحيح البخاري، كتاب الحج، باب فضل مكة وبنيانها، رقم 1585: ص:385.

[4] صحيح البخاري، كتاب الحج باب فضل مكة وبنيانها، رقم 1584: ص:385.

[5] صحيح مسلم بشرح النووي، لأبي زكرياء محي الدين النووي: 89/9.

[6] السنن الكبير، للبيهقي، كتاب النكاح، باب ما جاء في تحريم حرائر أهل الشرك، رقم: 14100: 294/14؛ المصنف، لعبد الرزاق الصنعاني، كتاب الطلاق، باب ما جاء في نكاح نساء أهل الكتاب، رقم: 12670: 177/7.

[7] القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه، لمحمد بكر إسماعيل، ص: 120.

لَكُمُ الطَّيِّباتُ وَطَعامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَناتُ مِنَ الْمُؤْمِناتِ وَالْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسافِحِينَ وَلا مُتَّخِذِي أَخْدانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخاسِرِينَ﴾ المائدة: (5).

فرأى ﷺ أنه إذا صار الزواج بالكتابيات ظاهرة اجتماعية، يكثر إذن عدد المسلمات غير المتزوجات، خصوصًا أنه لا يحل لهن الزواج بغير المسلمين، فينجر عن هذا مفاسد عظيمة من الانحراف، وغير ذلك[1]، فهذه المفاسد تُعتبر العارض الذي أدى إلى منع الزواج بالكتابيات.

وبذلك سد الطريق أمام المفاسد العظيمة، التي يمكن أن تشمل قطاعات كثيرة في المجتمع، خصوصًا وأن حذيفة ﷺ كان واليًا من ولاة المسلمين، فالمصلحة العامة إذن، وسد الذرائع، هي المصلحة التي تراعيها الدول اليوم، حين تمنع أصحاب المناصب الحساسة من الزواج بغير المواطنات[2].

3- ومن الأدلة على أن الاجتهاد الذرائعي من هذا القبيل، ما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا**﴾ النساء: (3).

جاء في تفسير ابن عاشور: أنه يستفاد من الآية مشروعية تعدد النساء، للعادل القادر؛ لأن في ذلك مصالح كثيرة[3].

إلا أن الرسول ﷺ لم يأذن لعلي ﷺ في التعدد؛ حيث قال:"**إِنَّ بَنِي هِشَامِ بْنِ الْمُغِيرَةِ اسْتَأْذَنُوا فِي أَنْ يُنْكِحُوا ابْنَتَهُمْ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ، فَلاَ آذَنُ، ثُمَّ لاَ آذَنُ، ثُمَّ لاَ آذَنُ، إِلَّا أَنْ يُرِيدَ ابْنُ أَبِي طَالِبٍ أَنْ يُطَلِّقَ ابْنَتِي وَيَنْكِحَ ابْنَتَهُمْ، فَإِنَّمَا هِيَ بَضْعَةٌ مِنِّي، يُرِيبُنِي مَا أَرَابَهَا، وَيُؤْذِينِي مَا آذَاهَا**"[4].

---

[1] ينظر: فتاوى معاصرة، ليوسف القرضاوي: 1/462-472.

[2] ينظر: منهج عمر بن الخطاب في التشريع، لمحمد البلتاجي، ص: 301-306.

[3] تفسير التحرير والتنوير:4/226.

[4] صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب ذب الرجل عن ابنته في الغيرة والإنصاف، تحت رقم 5230، ص: 1332.

الآية ليست دليلًا على مشروعية النكاح؛ لأن هذا الأخير ثبت بالإباحة الأصلية لما كان عليه الناس قبل الإسلام [1]، فالزواج مشروع ابتداء، وذهاب الرسول الأب إلى منع هذا التعدد دليلًا على سد الذريعة، بمراعاة الحال، "وفيه حجة لمن يقول بسد الذريعة؛ لأن تزويج ما زاد عن الواحدة حلال للرجال ما لم يجاوز الأربع، ومع ذلك فقد منع ذلك في الحال لما يترتب عليه من الضرر في المآل"[2].

فقد راعى ﷺ الأذى الذي سيلحق ابنته جرّاء هذا التعدد، فكان تصرف النبي في هذا الموقف تصرف من باب الأبوة، ولا يمكن أن يُقال إن الرسول ﷺ منع من التعدد، وهو من الأمور المشروعة.

[1] تفسير التحرير والتنوير:224/4.

[2] فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني: 654/15

المطلب الثاني: آلية الاجتهاد الذرائعي.

تبيّن بأن مصدر الاجتهاد الذرائعي هو اعتبار العارض في الاجتهاد؛ لأنه قد يؤدي إلى ظهور مفسدة أو يؤدي إلى تفويت مصلحة راجحة، وتبيّن من الأدلة السابقة، بأن آلية هذا الاجتهاد هي الموازنة، فالمجتهد بين اعتبار الأصل أو اعتبار العارض، فإذا ما ثبت تقديم العارض قُدم، وإذا ثبت تقديم الأصل، فالحكم له.

وعليه، فآلية الاجتهاد الذرائعي هي: فقه الموازنات، كما سيأتي.

الفرع الأول: مفهوم فقه الموازنات.

أ -**الفقه لغة:**" (فَقَهَ) الفاء والقاف والهاء أَصْلٌ وَاحِد صَحِيح، يدُل عَلَى إدْراكِ الشَّيء والعلْمُ بهِ. تقُول: فقهتُ الحَدِيثَ أفقَهُه. وَكُل عِلْمٍ بِشَيء فَهُوَ فِقْه. يقُولُون: لاَ يفْقَه ولاَ ينْقَه. ثم اختُص بذلك علم الشريعة، فقيل لكل عالم بالحلال والحرام: فقيه. وأفقهْتُكَ الشَّيءَ، إذَا بَيَّنْتُهُ لَكَ"[1].

ب -**الموازنة لغة:** من الفعل "(وازن) الواو والزاي والنون: بناء يَدُل عَلى تعْدِيل واسْتقَامة: ووَزنتُ الشَّيء وزنا"[2].

"ووازَنْتُ بين الشيئين مُوَازَنَةً ووِزانًا، وَهَذَا يُوازِنُ إذا كان على زِنَتِه أو كان محاذيه، ...والميزان: العدل. وَوَازَنَهُ: عادله وقابله".[3]

ج- فقه الموازنات اصطلاحًا.

يقول العز بن عبد السلام: "تقديم المصالح الراجحة على المفاسد المرجوحة محمود حسن، وأن درء المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن، واتفق الحكماء على ذلك"[4].

---

[1] معجم مقاييس اللغة: 442/4.

[2] معجم مقاييس اللغة:107/6.

[3] لسان العرب:447/13- 448.

[4] قواعد الأحكام:5/1.

وفي نفس الموضوع يقرر الشاطبي الضابط الذي تُعرف به المصلحة والمفسدة، فيقول: "المصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفًا، وإذا غلبت الجهة الأخرى، فهي المفسدة المفهومة عرفًا، ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوبًا إلى الجهة الراجحة، فإن رجحت المصلحة، فمطلوب، ويقال فيه: إنه مصلحة، وإذا غلبت جهة المفسدة، فمهروب عنه، ويقال: إنه مفسدة، وإذا اجتمع فيه الأمران على تساوٍ، فلا يقال فيه أنه مصلحة أو مفسدة على ما جرت به العادات"[1].

ويستنتج من ذلك: أن الحكم على الأمور المتعارضة، يُفهم بناءً على الجهة الراجحة، ومن هذا المنطلق انبثق مفهوم فقه الموازنة، الذي عرفه:

- عبد المجيد السوسوة بقوله: "فقه الموازنات هو مجموعة الأسس والمعايير التي تضبط عملية الموازنة بين المصالح المتعارضة، أو المفاسد المتعارضة، أو المفاسد المتعارضة مع المصالح؛ ليتبين بذلك أي المصلحتين أرجح فتقدم على غيرها، وأي المفسدتين أعظم خطرًا فيقدم دَرْءُها"[2].

- القرضاوي: "أما فقه الموازنة فنعني به جملة أمور:

1 -الموازنة بين المصالح بعضها وبعض، من حيث حجمها وسعتها، ومن حيث عمقها وتأثيرها، ومن حيث بقاؤها ودوامها... وأيهما ينبغي أن يقدم ويعتبر، وأيهما ينبغي أن يُسقط ويُلغى.

2 -الموازنة بين المفاسد بعضها وبعض، من تلك الحيثيات التي ذكرناها في شأن المصالح، وأيهما يجب تقديمه، وأيهما يجب تأخيره أو إسقاطه.

3 -الموازنة بين المصالح والمفاسد، إذا تعارضتا، بحيث نعرف متى نُقدم درء المفسدة على جلب المصلحة، ومتى تغتفر المفسدة من أجل المصلحة"[3].

يلاحظ أن التعريف الأول خصّ فقه الموازنات بحالة التعارض فقط، أما التعريف الثاني فأضاف ما يتعلق بالأولويات.

---

[1] الموافقات: 45/2.

[2] فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، ص:13 .

[3] أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، ليوسف القرضاوي، ص:29 .

الفرع الثاني: علاقة الاجتهاد الذرائعي بفقه الموازنات.

إن أهم ما يستدعي عملية الموازنة هو التعارض بين المصالح والمفاسد، أو بين المصالح فيما بينها، أو بين المفاسد فيما بينها. وعلى المجتهد بيان الجهة الراجحة وفق ضوابط ومعايير فقه الموازانات.

ومصدر الاجتهاد الذرائعي مراعاة العارض في الاجتهاد، ومراعاة هذا الأخير قد ينتج عنه التعارض بين الفعل ومآله، فالمجتهد أمام ترجيح أحدهما على الآخر، أو بعبارة أخرى الترجيح بين الأصل والعارض، ومن هذه النقطة يلتقي فقه الموازنات بالاجتهاد الذرائعي من حيث:

أولًا: سد الذرائع:

- إذا رجّح جانب المفسدة في الفعل الخالي من المفسدة، سد ذلك الفعل، وهذا ما جعل العلماء يقولون بأن سد الذريعة لا يكون إلا بعد موازنة شرعية[1]، وهو عبارة عن موازنة بين مصلحة الفعل وبين ما في مآله من مفسدة، وهذا يرجع إلى قاعدة التعارض بين المصالح والمفاسد[2].

- يقول عارف أحمد ملهي:"إن الذرائع تصب في صميم عملية الموازنة بين المصالح والمفاسد، وما الخلاف القائم إلا نتيجة للاختلاف في ترجيح المصالح والمفاسد"[3].

- الأدلة التي استدل بها العلماء والباحثون على الذرائع سدًا، تندرج ضمن الأدلة المستدل بها على مشروعية فقه الموازنات، ومن أمثلة ذلك:

1- عمدة ما استُدِلَّ به على سد الذريعة:

قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾الأنعام: (108)

---

[1] المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص: 520.

[2] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 367.

[3] فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية وتطبيقاته المعاصرة، لعارف أحمد مُحَمَّد ملهي الحجري، ص: 177.

وجه الدلالة من الآية: أن الله تعالى نهى عن سب آلهة المشركين رغم أن فيه مصلحة، لما يؤدي إليه من مفسدة أعظم من مصلحة سب آلهة المشركين[1].

يقول ابن القيم: "فحرم الله تعالى سب آلهة المشركين مع كون السب غيظًا وحميةً لله وإهانة لآلهتهم، لكونه ذريعة إلى سبهم الله تعالى، وكانت مصلحة ترك مسبته تعالى أرجح من مصلحة سبنا لآلهتهم، وهذا كالتنبيه بل كالتصريح على المنع من الجائز لئلا يكون سببًا في فعل ما لا يجوز"[2].

أي أن المجتهد وازن بين المفسدة والمصلحة الناتجتين عن سب آلهة المشركين، فكانت المفسدة أرجح من المصلحة، فرجح جانب المنع.

ومن هذا المنطلق كانت هذه الآية من الأدلة على مشروعية فقه الموازنات عند الباحثين[3].

2- ومن الأدلة المشتركة بين مشروعية فقه الموازنات[4]، ومشروعية سد الذرائع[5]:

ما روي عن عائشة ﵂، قالت: قال لي رسول الله ﷺ: " **لَوْلاَ حَدَاثَةُ قَوْمِكِ بِالكُفْرِ لَنَقَضْتُ البَيْتَ، ثُمَّ لَبَنَيْتُهُ عَلَى أَسَاسِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلاَمُ، فَإِنَّ قُرَيْشًا اسْتَقْصَرَتْ بِنَاءَهُ وَجَعَلْتُ لَهُ خَلْفًا**"[6].

فالأصل يقتضي إعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم، لكن هذا يجر وراءه مفاسد عظيمة، فالمصلحة تقتضي ترك الأمر على حاله، وهذا من باب "الترك للمطلوب خوفًا من حدوث مفسدة

---

[1] أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للبيضاوي:177/2؛ كتاب بيان الدليل على بطلان التحليل، لابن تيمية، ص:256؛ إعلام الموقعين:5/5، أصول الفقه،لأبي زهرة، ص: 289؛ الاجتهاد الذرائعي في المذهب المالكي، ص: 473.

[2] إعلام الموقعين:5/5.

[3] ينظر: فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، ص:18؛ فقه الموزانات في الشريعة الإسلامية وتطبيقاته المعاصرة ص: 47؛ المؤتمر الثامن فقه الموازنات في نوازل العصر بين معضلات الفهم ومزالق التنزيل، تأصيل فقه الموازنات، لمحمد عاشوري، ص: 1146.

[4] ينظر: فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، ص: 20؛ فقه الموزانات في الشريعة الإسلامية وتطبيقاته المعاصرة، ص: 51؛ تأصيل فقه الموازنات، لمحمد عاشوري، ص: 1150.

[5] ينظر: أصول الفقه، لأبي زهرة، ص: 289.

[6] سبق تخريجه، ص: 49.

أعظم من مصلحة ذلك المطلوب...وهو راجع إلى أصل الذرائع"[1].

فالضرر الناجم عن إعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم، أعظم من الضرر من تركها على ما هي عليه، سدًا للذريعة.

فكان بذلك إعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم مصلحة، لكن عارضتها مفسدة أعظم وهي فتنة المسلمين حديثًا، فقُدمت المفسدة لعظمها[2]، فعمل المجتهد الموازنة بين المصالح والمفاسد ليصل إلى أيهما يُعتبر وأيهما يُلغى.

3- تحت عنوان أمثلة الأفعال المشتملة على المصالح والمفاسد مع رجحان المصالح على المفاسد، جعل العز بن عبد السلام إقامة الحدود[3] ضمن إطار الموازنة بين المصالح والمفاسد، وإقامة الحدود عند ابن تيمية من الأدلة الدالة على سد الذرائع[4]، فسدت الذريعة لرجحان المفسدة الناتجة عن عدم إقامة الحدود.

ثانيًا: فتح الذرائع.

- فتح الذريعة يتم عن طريق الموازنة، بالأخذ بالفعل الممنوع إذا نتج عنه مصلحة راجحة فيلغى جانب المفسدة، ويعتبر جانب المصلحة الغالبة [5].

والدليل على هذا اندراج أدلة فتح الذريعة والأمثلة الدالة عليها، ضمن أدلة وأمثلة فقه الموازنات، وهذه نماذج دالة على ذلك:

1- جواز التلفظ بكلمة الكفر في حالة الإكراه والقلب مطمئن بالإيمان، وجواز الصلاة لغير القبلة إذا تعذر ذلك، ونبش قبر الأموات في حالة إذا ما دفنوا بغير غسل أو وجهوا لغير القبلة، وجوب الحجر على السفيه، وكذلك أكل الميتة للمضطر ونحوها، تحت عنوان أمثلة الأفعال المشتملة على

---

[1] الموافقات:4/428- 429.

[2] صحيح مسلم بشرح النووي: 9/89.

[3] قواعد الأحكام: 1/117.

[4] كتاب بيان الدليل على بطلان التحليل، ص: 265.

[5] مالك حياته وعصره- آراؤه وفقهه: ص343؛ اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، ص: 368؛ فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية وتطبيقاته المعاصرة، ص: 185.

المصالح والمفاسد مع رجحان المصالح على المفاسد عند العز بن عبد السلام[1]؛ أي موازنة بين مصلحة الفعل ومفسدته، وهذه الأمثلة عند بعض الباحثين من باب فتح الذرائع[2]، ومنها ما هو دليل على فقه الموازنات[3].

2- تحت عنوان: " فيما لا يمكن تحصيل مصلحته إلا بإفساده، أو بإفساد بعضه، أو بإفساد صفة من صفاته"[4]، مثّل العز بن عبد السلام بجواز قطع اليد إذا كان في ذلك حفظ الروح، ومثّل بفعل الخضر عليه السلام في خرق سفينة اليتامى، وبإتلاف أموال الكفار بالتحريق للمصلحة؛ أي من الأمثلة الدالة على الموازنة بين مصلحة الفعل ومفسدته المتعارضتين.

وهذه نفس الشواهد على فتح الذرائع عند الباحثين[5].

حيث إن: فعل الخضر بخرق السفينة من الأدلة الدالة على مشروعية فقه الموازنات[6].

فقول الله تعالى في قضية خرق السفينة: ﴿**أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا**﴾ الكهف: (79).

تصرف الخضر في أمر السفينة بناء على مراعاة المصلحة الخاصة، بإتلاف بعض المال للمحافظة على الباقي، وهذا من باب ارتكاب أخف الضررين[7].

وعليه، ففتح الذريعة موازنة بين مفسدتين، أو بين مصلحة الفعل المفسدة ومفسدته، باعتبار المصلحة في المفسدة؛ لأن بها يتم دفع مفسدة أعظم.

ففي بقاء السفينة سليمة، مفسدةُ أخذِها من الملك الظالم، وفي خرقها مفسدة الإتلاف الجزئي، فترجح مفسدة الإتلاف الجزئي على مفسدة ضياعها الكلي، وهذا من باب ارتكاب أخف الضررين،

---

[1] ينظر: قواعد الأحكام: 98/1، 101، 102، 105

[2] ينظر: أصول الفقه في نسيجه الجديد، للزلمي، ص: 219.

[3] ينظر: تأصيل فقه الموازنات، ص:1145.

[4] قواعد الأحكام: 92/1.

[5] ينظر:أصول الفقه،لأبي زهرة: ص293- 294 ؛ الاجتهاد الذرائعي في المذهب المالكي، ص: 499 وما بعدها.

[6] ينظر: فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، ص: 18؛ فقه الموزانات في الشريعة الإسلامية وتطبيقاته المعاصرة ص: 47؛ تأصيل فقه الموازنات، ص: 1146.

[7] تفسير التحرير والتنوير: 16/ 12- 13.

وبعبارة أخرى: اعتبار خرق السفينة مصلحة؛ لأن في ذلك الحفاظ على ملكيتها، وفيه كذلك مفسدة إتلافها جزئيًا، فقُدم جانب المصلحة في الفعل، رغم أن أصله مفسدة، فكان هذا من باب تعارض مصلحة الفعل المفسدة ومفسدته.

فالذرائع سدًا وفتحًا أساسها الموازنة بين مصلحة الفعل، ومفسدته، وهذا ما يؤكده قول أبي زهرة في حديثه عن الذرائع فتحًا وسدًا، قال: " هذا أصل من الأصول التي ذكرتها الكتب المالكية، والكتب الحنبلية، أما كتب المذاهب الأخرى فإنها لم تذكرها بهذا العنوان ولكن ما يشتمل عليه هذا الباب مقرر في الفقه الحنفي والشافعي على اختلاف في بعض أقسامه، واتفاق في أقسام أخرى، والذريعة معناها الوسيلة، والذرائع في لغة الشرعيين ما يكون طريقًا لمحرم أو لمحلل، فإنه يأخذ حكمه"[1].

أي أن الاجتهاد الذرائعي قد يرد عند بعض المذاهب تحت مسميات أخرى.

والاجتهاد الذرائعي عبارة عن عملية موازنة بين مصلحة الفعل ومفسدته. فإن كان أصل الفعل مشروعًا، ورُجِّح جانب المفسدة فيه، فالمفهوم هو سد الذرائع، وإن كان أصله المنع ورُجِّح جانب المصلحة فيه، فهو فتح الذرائع.

فالعدول عن المشروعات الابتدائية يكون تبعًا لمعطيات الموازنة، وفق ما تقتضيه القواعد والضوابط الشرعية، وإن حكم المجتهد للأصل بعد عملية الموازنة، فهذا من باب الاجتهاد الذرائعي أيضًا، وبالتالي الموازنة هي جوهر عملية الاجتهاد الذرائعي.

[1] أصول الفقه،لأبي زهرة، ص:287.

المطلب الثالث: أسس الاجتهاد الذرائعي.

بعد بيان أن اعتبار العوارض هو مصدر الاجتهاد الذرائعي، وبيان أن آليته هي الموازنة، يتبين أن أول أساس يُبنى عليه الاجتهاد الذرائعي هو المصلحة، بالإضافة إلى اعتبار المآل، والباعث، وتحقيق المناط. وهذا بيان هذه الأسس، على أن أرجئ أساس المصلحة إلى الفصل الموالي لتعلقه به.

الفرع الأول: اعتبار المآل.

أولًا: تعريف اعتبار المآل.

1- تعريف الاعتبار لغةً واصطلاحًا.

أ- تعريف الاعتبار لغةً.

الاعتبار من عَبَرَ، ويأتي بعدة معانٍ:

الِاعْتِبَارُ: يَكُونُ بِمَعْنَى الِاخْتِبَارِ وَالِامْتِحَانِ، مِثْل: اعْتَبَرْتُ الدَّرَاهِمَ فَوَجَدْتُهَا أَلْفًا.

وَيَكُونُ بِمَعْنَى الِاتِّعَاظِ، نَحْوُ قَوْله تَعَالَى: ﴿**فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ**﴾ الحشر: (2).

وَالِاعْتِبَارُ بِمَعْنَى الِاعْتِدَادِ بِالشَّيْءِ فِي تَرَتُّبِ الْحُكْمِ[(1)].

وجاء في لسان العرب أن: "المُعْتَبِرُ: الْمُسْتَدِلُّ بِالشَّيْءِ عَلَى الشَّيْءِ"[(2)].

وعليه، فمن المفاهيم اللغوية للاعتبار: الانطلاق من الشيء للوصول أو للدلالة على آخر، وهو المفهوم الذي يناسب المفهوم الاصطلاحي كما سيأتي.

ب- تعريف الاعتبار اصطلاحًا.

عرّفه ابن قدامة[(3)] فقال: "حقيقة الاعتبار: مقايسة الشيء بغيره"[(4)].

وعرفه الطاهر بن عاشور في تفسيره، قال: "الِاعْتِبَارُ: النَّظَرُ فِي دَلَالَةِ الْأَشْيَاءِ عَلَى لَوَازِمِهَا وَعَوَاقِبِهَا

---

(1) المصباح المنير: 390/2.

(2) لسان العرب: 530/4.

(3) عبد الله بن أحمد بن مُحَمَّد بن قدامة بْن مقدام بْن نصر بْن عَبْد اللَّهِ المقدسي، ثُمَّ الدمشقي، الصالحي الفقيه، الزاهد الإمام، شيخ الإسْلام، من شيوخه: هبة اللَّه الدقاق، وابن البطي، وسعد اللَّه الدجاجي، من مؤلفاته: المغني، الكافي، البرهان في مسألة القرآن، توفي سنة 620هـ. - ذيل طبقات الحنابلة: 281/3-299.

(4) روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة: 168/2.

وَأَسْبَابِهَا"[1].

فهذا التعريف يحمل في طياته، بعض معاني المآل: "والمقصود بذلك المصطلحات التي استعملها- ابن عاشور-، أي اللوازم والعواقب والأسباب، التي هي ذات صلة باعتبار المآل، بل هي من ضمائمه"[2].

2- تعريف المآل لغةً واصطلاحًا.

أ- تعريف المآل لغةً.

المآل: من آلَ الشَّيء يؤُولُ أولًا وَمآلًا: رجعَ وصار إليه. وفي حديث ابن عباس: "**اللهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ، وَعَلِّمْهُ التَّأْوِيل**"[3].

ب- تعريف المآل اصطلاحًا:

عُرِّف بأنه: "الأثار المترتبة على الشيء"[4]، ويأتي بمعنى المسبَّب، والنتيجة[5].

3- تعريف مآلات الأفعال وأقسامه.

أ -تعريف مآلات الأفعال.

قال الشاطبي: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعًا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك،... فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها..." [6].

---

[1] تفسير التحرير والتنوير: 72/28.

[2] أصل اعتبار المآل في البحث الفقهي، دراسة في فتاوى المعملات المالكية، ليوسف حميتو:43.

[3] مسند الإمام أحمد ابن حنبل، رقم 65/2879:5، وصححه الحاكم في المستدرك: 426/6.

[4] اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، ص: 30 .

[5] المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص: 434.

[6] الموافقات:177/5.

ومن هذا القول للشاطبي اجتهد العلماء في تصوير، وفي صياغة تعاريف لاعتبار المآل، فقال الدريني: "وأصل النظر في المآل، إنما يعني أن يعمل المجتهد، وهو بسبيل تطبيق القواعد والأقيسة النظرية في مواجهة الواقع بظروفه، أو أن يعمل المكلف فيما هو بسبيله من ممارسة حق أو إباحة، على تحقيق المواءمة بين ما يقتضيه الواقع ومقتضيات مقاصد التشريع، بحيث لا تقع المناقضة بينهما من حيث القصد أو المآل"[1].

ويلاحظ من قول الدريني: أن اعتبار المآلات محله تطبيق الأحكام الشرعية، وأن المكلف عليه مراعاة المآل كذلك لتحقيق مقصود الشارع.

– وعرفه فريد الأنصاري، بقوله: "يعني اعتبار ما يؤول إليه الفعل بعد تنزيل الحكم عليه، أي أثر الحكم في الفعل مستقبلًا"[2].

– وعرّفه وليد بن علي الحسين بقوله: هو"الاعتداد بما تفضي إليه الأحكام عند تطبيقها، بما يوافق مقصود الشارع"[3].

ويقصِد بقوله: "تطبيقها": اعتبار المآل عند استنباط الأحكام التي لا نص فيها، وعند تنزيل الأحكام[4].

ب –أقسام مآلات الأفعال.

قسَّم نعمان جغيم اعتبار المآل إلى قسمين:

1– اعتبار المآلات في تقرير الأحكام الشرعية: أي النظر في المصالح والمفاسد التي تنتج عن التصرف في ذاته، ومثاله البيوع التي تؤول إلى أكل أموال الناس بالباطل، أو تؤدي إلى التنازع.

2– اعتبار المآلات في تطبيق الأحكام الشرعية: ومعناه النظر في نتائج الحكم عند تنزيله [5].

---

[1] نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، ص: 12.

[2] المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص:436.

[3] اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، ص: 37.

[4] اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي: 37.

[5] المحرر في مقاصد الشريعة الإسلامية، لنعمان جغيم، ص: 291.

فاعتبار المآل قسمان: اعتبار المآل عند استنباط الأحكام الشرعية، واعتبار المآل عند التطبيق أو التنزيل.

وهذا التقسيم لاعتبار المآل ينتج عنه: الاجتهاد الذرائعي الاستنباطي، والاجتهاد الذرائعي التنزيلي، باعتبار مراعاة الذريعة عند استنباط الأحكام، وعند تنزيلها.

والمآل من جهة أخرى، قد يكون أصلًا كليًا باعتبار المصلحة والمفسدة، كما قد يكون دليلًا جزئيًا، باعتبار عاقبة الفعل استقبالًا[1].

وقسم الدريني المآل عند الشاطبي إلى قسمين[2]: المآلات الواقعة، والمآلات المتوقعة[3].

ثانيًا: علاقة الاجتهاد الذرائعي باعتبار المآل.

من العلماء[4]من اعتبر الذرائع أصلًا من أصول الاستنباط، متفرعة عن أصل اعتبار المآل؛ يقول أبو زهرة عن الذرائع سدًا وفتحًا: " أنها أصل للاستنباط، أساسه النظر إلى مآلات الأفعال"[5].

فالنظر الذرائعي، أصله النظر إلى المآل؛ حيث إذا أفضى الفعل الشرعي إلى ما يناقض مقصود الشارع، النتيجة سد هذا الفعل المشروع، في هذه الحالة اعتبارا للمآل المناقض لمقصود الشارع؛ لأن الأفعال المشروعة وسيلة لتحقيق مراد الشارع.

---

[1] المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص: 424.

[2] بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله:75/1.

[3] ذهب أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان إلى أن: مسألة تضمين الصناع من اعتبار المآل رغم أن المآل واقع، واعتبار المآل الواقع ذهب إليه كذلك التمسماني من خلال تعريفه للاجتهاد الذرائعي الذي مر في المبحث السابق، واعترض على هذا فريد الأنصاري واعتبر حمل المآل على المصلحة الواقعة أمر يناقض مفهوم المآل، لكن المجتهد إذا لم يتوقع المآل فسوف يصير ذلك المآل واقعًا وعليه أن يجتهد وفق هذا المآل الواقع، وليس فيه ما يناقض مفهوم المآل، وسيكون في هذه الحالة دور المجتهد الذرائعي الإصلاح، وسيأتي بيان هذه النقطة في الفصل الأخير.

- ينظر: الموافقات، هامش رقم (3): 3/565-566؛ المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص:421- 422.

[4] ينظر: الموافقات:182/5؛ أبحاث في مقاصد الشريعة، ص: 67؛ المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص:5- 6؛ اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، ص: 338-369.

[5] أصول الفقه، لأبي زهرة، ص: 290.

وبهذا تظهر قوة العلاقة بين الاجتهاد الذرائعي واعتبار المآلات، حتى أن من الباحثين من اعتبر سد الذريعة مرادفًا لاعتبار المآل[1].

وبما أن الشارع احتاط للمصالح التي يتوقع فواتها على المكلفين، وللمفاسد المتوقع جلبها بإباحة الذرائع التي يتم بها المحافظة على مقصود الشارع، مراعاة للمآل، ذهب الباحثون إلى اعتبار فتح الذرائع أصلًا يتفرع عن اعتبار المآل، فإذا كان المآل تحقيق مصلحة شرعية، كان تحصيلها مطلوبًا، من غير النظر إلى أصل الفعل[2].

فقاعدة الذرائع سدًا وفتحًا انبثقت "عن أصل النظر في المآلات من جهة ما يقتضيه الواقع الفعلي من معالجة شرعية لما يجري في ساحته؛ حيث تتكفل بضمان المصالح المعتبرة شرعًا إذا كان الإجراء الإطرادي للمبادئ التجريدية في الشرع يؤدي إلى تفويت المقاصد المعتبرة، أو يفضي إلى رجحان المفاسد والأضرار على المصالح المرادة من الأحكام الأصلية للحوادث المعروضة في مستجدات الأحوال"[3]

إذن الاجتهاد الذرائعي هو: إجراء وقائي، ومسلك تطبيقي نشأ من النظر في المآلات[4].

فالنظر الذرائعي، ينظر للذريعة عند الاستنباط والتنزيل، باعتبار المآلات المتوقعة والواقعة، فالحكمة الشرعية، والنظر المآلي المتبصر يقتضي أن دفع المفاسد قبل حصولها، وجلب المصالح قبل فواتها، فإن حدث وحصلت المفاسد قبل درئها، وفاتت المصلحة، فالواجب استدراك ما أمكن من المصلحة، ومن الأمثلة التي توضح علاقة الاجتهاد الذرائعي باعتبار المآل:

- قتال مانعي الزكاة:

قال أبو هريرة ﵁:"**لَمَّا تُوُفِّيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ العَرَبِ، فَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: كَيْفَ تُقَاتِلُ النَّاسَ؟ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: " أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَمَنْ قَالَهَا فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ، وَحِسَابُهُ عَلَى**

---

[1] فقه الموازنات بين النظرية والتطبيق، لناجي إبراهيم السويد، ص:207.

[2] اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص:260؛ اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، ص:369.

[3] اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص:261.

[4] الاجتهاد التنزيلي(مفهومه، عناصره ، أصوله)، فرحان أحمد علي، ص:34.

اللَّهِ "، فَقَالَ: وَاللَّهِ لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلاَةِ وَالزَّكَاةِ، فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ المَالِ، وَاللَّهِ لَوْ مَنَعُونِي عَنَاقًا كَانُوا يُؤَدُّونَهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنْعِهَا " قَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "فَوَ اللَّهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ قَدْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الحَقُّ"[1].

رأى أبو بكر ﷺ أن منع الزكاة بعد وفاة الرسول ﷺ، أمر ينجر عنه مفاسد عظيمة، فأمر بقتال مانعي الزكاة رغم أن الشريعة نهت عن قتال من يشهد بأن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله.

وعن مَالِكٌ؛ **"أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ عَامِلًا لِعُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ كَتَبَ إِلَيْهِ يَذْكُرُ: أَنَّ رَجُلًا مَنَعَ زَكَاةَ مَالِهِ. فَكَتَبَ إِلَيْهِ عُمَرُ: أَنْ دَعْهُ، وَلاَ تَأْخُذْ مِنْهُ زَكَاةً مَعَ الْمُسْلِمِينَ. قَالَ: فَبَلَغَ ذلِكَ الرَّجُلَ. فَاشْتَدَّ عَلَيْهِ. فَأَدَّى بَعْدَ ذلِكَ زَكَاةَ مَالِهِ. فَكَتَبَ عَامِلُ عُمَرَ إِلَيْهِ يَذْكُرُ لَهُ ذلِكَ. فَكَتَبَ إِلَيْهِ عُمَرُ: أَنْ خُذْهَا مِنْه"** [2].

الملاحظ أن عمر بن عبد العزيز لم يقم بقتل مانع الزكاة في هذه الحالة، وجاء في كتاب الاستذكار: "إن صح هذا عن عمر بن عبد العزيز فيحتمل – والله أعلم– أنه لم يعلم من الرجل إلا أنه أبى من دفعها إلى عامله دون منعها من أهلها، وأنه لم يكن عنده ممن يمنع الزكاة... ولو صح عنده منعه للزكاة، ما جاز له أن يتركها حتى يأخذها منه"[3].

عدد مانعي الزكاة في عهد أبي بكر ﷺ كبير مقارنة بواحد في عهد عمر بن عبد العزيز ﷺ، وبالتالي الفساد الذي كان سيلحق بالإسلام في عهد أبي بكر ﷺ من جراء عدم قتال مانعي الزكاة أعظم وأشد، خاصة وأن الإسلام لم يستقر عند بعض المسلمين لحداثتهم به، فرأى في قتالهم السبيل الأمثل لردهم وإصلاحهم والحفاظ على وحدة الأمة الإسلامية، وإلا كان منع الزكاة بابًا للخروج عن الإسلام وزرع الفتنة في قلوب المسلمين.

أما في عهد عمر ﷺ فلا توجد مصلحة راجحة في قتل مانع الزكاة، فكان الراجح البقاء على الأصل، وعدم قتل من يشهد بأنه لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله.

---

[1] صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، رقم1399-1400، ص:339.

[2] الموطأ، كتاب الزكاة باب ما جاء في أخذ الصدقات والتشديد فيها، رقم 32: 270/1.

[3] الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأنصار، لابن عبد البر: 232/9.

يقول ابن بيه: إن "الصِدِّيق رأى أن امتناع الجماعة تمردًا على الدولة، وفكًا للارتباط بالأمة يوجب قتالهم"[1].

فكل من أبي بكر الصديق وعمر بن عبد العزيز رضي الله عنهما اعتبر المآل في الاجتهاد فقتل أبو بكر الصديق رضي الله عنه مانعي الزكاة، رغم أن المشروع هو عدم قتل من يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله؛ سدًا لذرائع الفساد، وحكَّم عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه الأصل.

الفرع الثاني: الباعث.

أولًا: تعريف الباعث وأهميته في الاجتهاد.

1- تعريف الباعث لغةً واصطلاحًا.

أ – الباعث لغةً:

من (ب ع ث): بَعَثَهُ وَابْتَعَثَهُ؛ أَيْ أَرْسَلَهُ فَانْبَعَثَ وَبعَثَهُ مِنْ مَنَامِهِ أَهَبَّهُ وَأَيْقَظَهُ، وَبعَثَ الْمَوْتَى أي: نَشَرَهُمْ، وبَعَثَه عَلَى الشَّيْءِ: حَمَلَهُ عَلَى فِعْله[2].

ب- الباعث اصطلاحًا:

عرّفه الدريني أنه: " الدافع الذي ينشئ إرادة المنشئ للتصرف إلى تحقيق غرض غير مباشر. والمقصود هنا، الدافع إلى تحقيق غرض غير مشروع"[3].

حمل هذا التعريف الباعث من الناحية الاصطلاحية على أن المقصود به الباعث غير المشروع، وهو ما لا يوافق المعنى اللغوي.

وعرّفه عبد الرحمان السنوسي بقوله: "هو النية الحاملة لصاحبها على إنشاء التصرف، والقيام بالفعل"[4].

وهذا التعريف يوافق المعنى اللغوي بمفهوم: الحامل على فعل الشيء عمومًا.

---

[1] تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، لعبد الله بن بيه، ص:47.

[2] مختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر الرازي، ص:23؛ لسان العرب: 2/116- 117.

[3] نظرية التعسف في استعمال الحق، ص: 207- 208.

[4] اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص: 216 .

إذن، الباعث المقصود هو الذي له تأثير في تحقيق مقصود الشارع، وبالتالي الباعث الموافق لقصد الشارع، لا يُنظر إليه؛ لأن قصد الشارع أصلًا بُني عليه فلا تأثير لاعتباره.

ويرى الباحثون بأن لفظ "الباعث" بهذا المفهوم؛ أي "الدافع" مصطلح حديث عبّر عنه الفقهاء والأصوليون القدامى: بـ: "القصد، أو النية، أو الابتغاء"[1].

أما مصطلح" الباعث" فيبدو أنه إطلاق أكثر المعاصرين[2].

2- أهمية الباعث في الاجتهاد.

الباعث من الأسس التي يُبنى عليها الاجتهاد في الشريعة الإسلامية؛ لأنه قد يؤدي إلى مخالفة مقصود الشارع، وبالتالي هدم الأحكام الشرعية، والذي قد تكون عاقبته وخيمة على أسس الشريعة الإسلامية.

يقول ابن تيمية: "إن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعادات، كما هي معتبرة في التقربات والعبادات، فيجعل الشيء حلالًا، أو حرامًا، أو صحيحًا، أو فاسدًا أو صحيحًا من وجه، فاسدًا من وجه، كما أن القصد في العبادة يجعلها واجبة، أو مستحبة أو محرمة، أو صحيحة، أو فاسدة"[3].

ويقول ابن القيم: "إنه ليس للعبد من ظاهر قوله وعمله إلا ما نواه وأبطنه لا ما أعلنه وأظهره، وهذا نص في أن من نوى التحليل كان محللًا، ومن نوى الربا بعقد التبايع كان مُرابيًا، ومن نوى المكر والخداع كان ماكرًا مخادعًا"[4].

---

[1] أصل اعتبار في البحث الفقهي المآل، ص: 149؛ نظرية الباعث، ص:28- 29.

[2] ينظر: الموافقات، هامش رقم واحد: 23/3؛ نظرية التعسف في استعمال الحق، ص: 207- 208؛ أصل اعتبار المآل في البحث الفقهي، دراسة في فتاوى المعاملات المالكية، ليوسف حميتو، ص: 149؛ اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص: 217؛ نظرية الباعث، ص:28.

[3] كتاب بيان الدليل على بطلان التحليل: 85.

[4] إعلام الموقعين:74/5.

وهذا يدل على أنه إن كان ظاهر الفعل صحيحًا، فإن تمام صحة الفعل من سلامة الباعث وموافقته قصد الشارع، وإلا كان الفعل باطلًا؛ لأن"قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع"[1].

فتحديد الحكم الشرعي الصحيح يتوقف على الباعث؛ لأن الباعث المخالف لمقصود الشارع يؤدي إلى استغلال الأفعال المشروعة في أمور غير مشروعة، ومن هنا يقول الشاطبي:

"كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له؛ فقد ناقض الشريعة، وكل ما ناقضها؛ فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له؛ فعمله باطل"[2]؛ لأن القيام بأمر جائز والقصد منه مخالف لقصد الشارع، كأنه قيام بأمر ممنوع حقيقة[3].

من هنا كانت لنظرية الباعث اعتبار كبير في التشريع، فقد أدخلتها الشريعة في مبدأ سد الذرائع، وفي مبادئ السياسة الشرعية، وفي نظرية التعسف في استعمال الحق[4].

ثانيًا: علاقة الاجتهاد الذرائعي بالباعث.

يظهر في بادئ الأمر اختلاف بين العلماء من ناحية اعتبار الباعث في النظر الذرائعي؛ حيث نجد تباين فريقين، أحدهما يقول بأهمية الباعث في الاجتهاد الذرائعي، والثاني يقول بعدم اعتباره.

وهذا بيان ذلك:

الفريق الأول:

ذهب أصحاب هذا الفريق إلى أن للباعث دورًا مهمًا، في النظر الذرائعي. وقد مرّ في تعريف سد الذريعة، بأن الشاطبي أدرج لها تعريفًا في قسم مقاصد المكلفين، وتعريفًا آخر في قسم الاجتهاد، فتعريف سد الذريعة في قسم مقاصد المكلفين، يفيد بأن الباعث له دور في حكم الذرائع؛ لأنه خص هذا القسم للباعث. وذهب الباحثون إلى أن مبدأ النظر في الذرائع يتجه اتجاهين:

---

[1] الموافقات:23/3.

[2] الموافقات:27/3- 28.

[3] الموافقات:30/3.

[4] تقديم الدريني لنظرية الباعث، ص:17.

- الأول: اتجاه إلى الباعث.
- الثاني: اتجاه إلى المآل[1].

ويعتبر الدريني أن النظر إلى النية والبواعث مطلوب بالقصد الثانوي في سد الذرائع[2]. والنظر إلى الذرائع سدًا وفتحًا، عند أبي زهرة ينظر فيه إلى النتيجة وحدها أو النتيجة مع الباعث، باعتبار أن الباعث ليس الأمر الجوهري في الإذن والمنع، وإنما المعتبر هو المآل[3]. والريسوني على أن الذرائع سدًا وفتحًا تراعى فيها مقاصد المكلفين وأغراضهم ومسؤلياتهم[4]، فكان بذلك لنظرية الباعث"الهيمنة المنبسطة الظل على سائر أحكام الشريعة، قواعداً، وأصولًا، وفروعًا، من حيث العمل والأثر" [5].

الفريق الثاني:

اتجه أصحابه إلى أن القصد أو الباعث غير معتبر في الذرائع.

يقول أبو زهرة: "الأصل في اعتبار الذرائع هو النظر إلى مآلات الأفعال، فيأخذ الفعل حكمًا يتفق مع ما يؤول إليه سواء أكان يقصد ذلك الذي آل إليه الفعل أم لا يقصده...وإن النظر إلى هذه المآلات كما ترى لا يلتفت فيه إلى نية الفاعل، بل إلى نتيجة العمل وثمرته، وبحسب النتيجة يذم الفعل أو يحمد"[6]؛ أي أن الذرائع تسد وتفتح دون اعتبار الباعث، وأبو زهرة كما مرّ يعتبر مبدأ الذرائع يتجه إلى الباعث.

يقول التمسماني: "اتفق أهل العلم على أن القصد غير معتبر في الذريعة اصطلاحًا" [7]، واستدل على ذلك بقول علال الفاسي أثناء تقديمه لسد الذريعة، الذي يقول: "ومن أعمال الإنسان ما لا تحدث عنها مفسدة في أول الأمر ولكنها تفضي إلى الفساد وذلك إما بقصد أو بغير قصد...

---

(1) الموافقات، هامش رقم واحد: 3/ 23؛ نظرية التعسف في استعمال الحق، ص: 223؛ مالك، ص: 434؛ ابن حنبل، ص:366؛ فقه الموازنات بين النظرية والتطبيق، ص: 210.

(2) نظرية التعسف في استعمال الحق، ص: 198.

(3) مالك، ص: 434- 435؛ ابن حنبل، ص:366، 368.

(4) محاضرات في مقاصد الشريعة، ص: 218.

(5) تقديم الدريني لنظرية الباعث، ص:14.

(6) أصول الفقه،لأبي زهرة، ص: 288 .

(7) الاجتهاد الذرائعي في المذهب المالكي، ص: 64.

والقصد إلى المفسدة في المآل يحُمل القاصد مسؤولية العمل وإن تخلف ما قصد إليه في النهاية" [1]؛ أي أن المعوّل عليه المآل دون اعتبار الباعث.

مناقشة القولين:

يلاحظ من القول الأول بأن الباعث أحد الأسس التي تبنى عليها الذرائع، ويؤخذ من الآخر أنه لا اعتبار للباعث في الذرائع. وتوضيح سبب هذا الخلاف من خلال الأدلة المستدل بها على شرعية الذرائع، ومنها:

1- توريث المطلقة ثلاثًا في مرض الموت[2].

ما روي عن أبي سلمة ابن عبد الرحمان بن عوف: " **أَنَّ عَبْدَ الرّحمَانِ ابْن عَوْف طَلَّقَ امرَأَتهُ البتَّة وهُوَ مَرِيض، فَورثَّها عُثمَانُ ابْن عَفَّان مِنهُ، بعْدَ انقِضَاءِ عِدَّتهَا**"[3].

ذهب العلماء إلى أن من طلق زوجته في مرض الموت، ترث وإن مات بعد إن انتهت عدتها، ولو تزوجت غيره، إن كان مرضه متصلًا إلى أن توفي[4].

يقول ابن تيمية :"إن السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار ورثوا المطلقة المبتوتة في مرض الموت حيث يتهم بقصد حرمانها الميراث بلا تردد، وإن لم يقصد الحرمان؛ لأن الطلاق ذريعة..."[5].

فالأصل هو عدم توريث المطلقة المبتوتة؛ لأن الرابطة الزوجية انتهت، لكنها تورث عند العلماء؛ حتى لا يتخذ الطلاق ذريعة لحرمان المطلقة من الميراث[6]، ومن هذا الباب تورّث المطلقة ثلاثًا في مرض الموت سواء كان باعث الزوج على الطلاق حرمان الزوجة من الميراث، أم لم يكن ذلك هو باعثه.

---

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص: 158.

[2] بيان الدليل على بطلان التحليل، ص: 263؛ إعلام الموقعين: 21/5؛ سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص: 608؛ سد الذرائع في المذهب المالكي، ص:147.

[3] الموطأ، كتاب الطلاق باب طلاق المريض ، رقم40، ص: 571.

[4] المسالك في شرح موطأ الإمام مالك، للقاضي أبي بكر المعافري،:608/5.

[5] بيان الدليل على بطلان التحليل، ص: 263.

[6] إعلام الموقعين: 21/5.

فالذريعة هنا سدت باعتبار القصد أو الباعث بالدرجة الأولى، فورثت الزوجة في هذه الحالة، مراعاة أن يكون الباعث على الطلاق هو حرمان الزوجة من الميراث، وبالتالي يُعد الباعث المخالف لقصد الشارع أساس الاجتهاد الذرائعي استنباطًا، باعتباره المؤثر في المآل، ولا يُراعى القصد عند تنزيل هذا الحكم، فتُورث المطلقة في هذه الحالة وإن لم يَقصد المطلِّق حرمانها.

2- بيوع الآجال:

عرفها الحطاب[1]، قال: "منع كل بيع جائز في الظاهر يؤدي إلى ممنوع في الباطن للتهمة أن يكون المتبايعان قصدا بالجائز في الظاهر التوصل إلى الممنوع في الباطن، وليس ذلك في كل ما أدى إلى ممنوع، بل إنما يمنع ما أدى إلى ما كثر قصده للناس"[2].

أي أن تحريم بيوع الآجال روعي فيها الباعث المخالف لمقصود الشارع بالدرجة الأولى، في الأمور التي يكثر القصد إليها من الناس، فلو أُسقط هذا الباعث لكان الأمر شيئًا آخر.

وقال عنها ابن تيمية: "الغرض هنا أن الذرائع حرمها الشارع وإن لم يقصد بها المحرم، خشية إفضائها إلى المحرم، فإذا قصد بالشيء نفس المحرم كان أولى بالتحريم من الذرائع، وبهذا التحرير يظهر علة التحريم في مسائل العينة[3] وأمثالها وإن لم يقصد البائع الربا؛ لأن هذه المعاملة يغلب فيها قصد الربا فيصير ذريعة فيسد هذا الباب لئلا يتخذه الناس ذريعة إلى الربا"[4].

فيفهم من قول ابن تيمية: أن الباعث لا أهمية له، فتحرم هذه البيوع وإن لم يقصد المتبايعان الربا.

وتفسير هذا الخلاف الظاهري كما بينه ابن عاشور؛ حيث قال: "مثاله بيوع الآجال التي لها صور كثيرة، قال مالك بمنعها لتذرع الناس بها كثيرا إلى إحلال معاملات الربا التي هي مفسدة، فرأى

---

[1] هو: أبو عبد الله محمَّد بن محمَّد بن عبد الرحمن المغربي المعروف بالحطاب: المكي المولد والقرار الفقيه العلامة الحافظ، من شيوخه: والده ومُحَمَّد بن عبد الغفار والعارف بالله محمَّد بن عراق، من مؤلفاته:شرح قرة العين في الأصول لإمام الحرمين وتحرير الكلام في مسائل الالتزام، توفي 954هـ. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية: 1/ 389-390.

[2] مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل، لأبي عبد الله الحطاب: 271/6.

[3] العينة كما جاء في الشرح الكبير:"بيع من طلبت منه سلعة قبل ملكه إياها لطالبها بعد شرائها". ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، لشمس الدين مُحَمَّد عرفة الدسوقي، على الشرح الكبير، لأحمد الدردير، ص: 88/3.

[4] كتاب بيان الدليل على بطلان التحليل، ص: 255.

مالك أن قصد الناس إلى ذلك أفضى إلى شيوعها وانتشارها، فحصلت بها المفسدة التي لأجلها حرم الربا، فذلك هو وجه اعتداد مالك بالتهمة فيها، إذ ليس لقصد الناس تأثير في التشريع، لولا أن ذلك إذا فشا صار القصد مآل الفعل هو مقصودا للناس فاستحلوا به ما منع عليهم"[1].

وعلى هذا، فالذريعة يراعى فيها الباعث عند استنباط الحكم، بتوقع مآلها عند تطبيق الحكم مراعاة للأحوال العامة للناس، فإذا ثبت أن الحكم قد يكون وسيلة تبعث الناس على مخالفة مقصود الشارع بالنسبة للعموم منع الحكم مراعاة لهذ الباعث، حتى لا يصير الحكم الشرعي وسيلة إلى غير مقصده الذي شرع لأجله؛ لأن هذه "الحيل لا يظهر صاحبها أن مقصوده بها شر، وقد لا يمكن الاطلاع على ذلك غالبًا، ففي مثل هذا قد تسد الذرائع إلى تلك المقاصد الخبيثة" [2].

أما عند تنزيل الحكم الشرعي، فلا يراعى الباعث في الذرائع، فإن ثبت أن الحكم المستنبط ذرائعيًا باعتبار الباعث، فعند تنزيله، لا عبرة للباعث الذي يبعث الشخص على الفعل وإن كان حسنًا[3].

---

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:368.

[2] كتاب بيان الدليل على بطلان التحليل، ص: 162.

[3] وهذا يؤكده كلام ابن عاشور عن الذرائع سدًا؛ حيث يقول: "ولهذا المبحث تعلق قوي بمبحث التحيل، إلا أن التحيل يراد به إعمال بعض الناس في خاصة أحواله للتخلص من حق شرعي عليه، بصورة هي أيضا معتبرة شرعًا حتى يظن أنه جار على حكم الشرع. وأما الذرائع فهي ما يفضي إلى فساد سواء قصد الناس به إفضاءه إلى فساد أم لم يقصدوه، وذلك في الأحوال العامة. فحصل الفرق بين الذرائع والحيل من جهتين: جهة العموم والخصوص، وجهة القصد وعدمه".وهذا يعني عنده أن مراعاة الباعث المخالف لمقصود الشارع عند تنزيل الأحكام، أقرب إلى باب الحيل منه إلى الذرائع.

- مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:365- 366.

ومن العلماء من يعتبر الحيل من باب الذرائع من ناحية مراعاة الباعث المخالف لمقصود الشارع؛ حيث قسم ابن تيمية الذرائع إلى قسمين: قسم يفضي إلى المكروه بدون قصد فاعله، وقسم يكون إفضاؤه بقصد فاعله، وهذا الأخير يتفق مع الحيل.

- الدليل على بطلان التحليل، ص: 254.

ويعتبر ابن القيم بأن الأدلة الدالة على سد الذرائع تدل على إبطال الحيل. ينظر: إعلام الموقعين: 66/5.

وذهب البرهاني إلى أنه يحرم التذرع مع وجود الباعث المخالف لمقصود الشارع، ويكره في حالة عدم وجوده.

- سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص:321.

وعليه، من قال باعتبار الباعث في الاجتهاد الذرائعي، يكون المقصود به: الباعث المخالف لمقصود الشارع، عند استنباط الأحكام بمراعاة الذريعة؛ نظرًا لما سيؤول إليه الحكم بالنسبة للجماعة من الناس، والذي يكون مؤثرًا في المآل.

ومن قال بعدم اعتبار الباعث، فالمقصود به: الباعث الدافع عند تنزيل الحكم الناتج عن الاجتهاد الذرائعي، وعبر عنه أغلب الباحثين بالقصد أو النية.

والظاهر والله أعلم، أن من الباحثين من يفرق بين الباعث والقصد أو النية، كما فعل أبو زهرة حيث عبّر بالباعث عند استنباط الحكم باعتماد النظر الذرائعي، وعند تنزيل الحكم عبّر بالقصد.

ومن الأمثلة التطبيقية على هذا الأساس: حكم الزواج بنية الطلاق، والتي تعد مسألة من المسائل الخلافية قديمًا وحديثًا.

يقول العثيمين في اعتبار جواز الزواج بنية الطلاق: " إن هذا القول يستغله ضعفاء الإيمان لأغراضٍ سيئة، كما سمعنا أن بعض الناس صاروا يذهبون في العطلة؛ أي: في الإجازة من الدروس إلى بلاد أخرى ليتزوجوا فقط بنية الطلاق، وحُكي لي أن بعضهم يتزوج عدة زواجات في هذه الإجازة فقط، فكأنهم ذهبوا ليقضوا وطرهم الذي يشبه أن يكون زنًا والعياذ بالله. ومن أجل هذا نرى أنه حتى لو قيل بالجواز فإنه لا ينبغي أن يفتح الباب؛ لأنه صار ذريعة لما ذكرت"[1].

أي أن الأصل مشروعية الزواج بنية الطلاق، لتوفر شروط الزواج الصحيح وانتفاء الموانع، لكنه لما استُغل هذا الحكم من طرف البعض للزنا والمتعة تحت غطاء الشرع، وجب مراعاة سد الذريعة. فالقول بسد الذريعة في هذه المسألة باعتبار أن هذا الفعل المشروع صار باعثًا لبعض الناس على تحليل الزنا على رأي العثيمين.

[1] ينظر: الموقع الرسمي لفضيلة الشيخ مُحَمَّد بن صالح العثيمين، على هذا الرابط:
https://binothaimeen.net/content/Menu/ftawa?tid=228 لقاء الباب المفتوح دروس صوتية، لمحمد بن صالح بن عثيمين، السلسلة: 60، مسموع.تاريخ التصفح: يوم 2 نوفمبر 2021.

الفرع الثالث: تحقيق المناط.

أولًا: تعريف تحقيق المناط.

1 –تعريف التحقيق والمناط: لغةً واصطلاحًا.

أ– التحقيق لغةً واصطلاحًا.

– التحقيق لغةً:

التحقيق من حق: "وحَقَّ الأَمرُ يَحِقُّ ويَحُقُّ حَقًّا وحُقوقًا: صَارَ حَقًّا وثَبت"[1].

– التحقيق اصطلاحًا:

هو: "إثبات المسألة بدليلها"[2].

ب– المناط لغةً واصطلاحًا:

– المناط لغةً:

"نوط: ناطَ الشيءَ يَنُوطُه نَوْطًا: عَلَّقه. والنَّوْطُ: مَا عُلِّق، سَمِّي بِالْمَصْدَرِ... وَانْتَاطَ بِهِ: تعَلَّق. والنَّوْطُ: مَا بَيْنَ العَجُز والمِتْن. وكلُّ مَا عُلِّقَ مِنْ شَيْءٍ، فَهُوَ نَوْط. والأَنواطُ: المِعالِيق"[3].

– المناط اصطلاحًا:

عرّفه الغزالي قال: "اعلم أنا نعني: بالعلة في الشرعيات مناط الحكم؛ أي: ما أضاف الشرع الحكم إليه، وناطه به، ونصبه علامة عليه" [4].

لقد اعتبر العلماء المناط هو العلة، ثم توسعوا في مفهومه ليشمل مضمون القاعدة التشريعية، أو الفقهية أو الأصل الكلي الذي ربط به حكم كل منها، كما سيأتي.

2– تعريف تحقيق المناط.

– قال ابن قدامة: تحقيق المناط نوعان:

الأول: "أن تكون القاعدة الكلية متفقًا عليها، أو منصوصًا عليها، ويجتهد في تحقيقها في الفرع"[5].

---

[1] لسان العرب:49/10.

[2] كتاب التعريفات، للجرجاني، ص48:.

[3] لسان العرب: 418/7.

[4] المستصفى من علم الأصول:485/3.

[5] روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لموفق الدين ابن قدامة: 145/2.

الثاني: "ما عُرف علة الحكم فيه بنص أو إجماع، فيبين المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده"[1].

وبناء على ما سبق، يكون إطلاق المناط واردًا على مضمون القاعدة التشريعية أو الفقهية، أو على معنى الأصل الكلي الذي ربط به حكم كل منهما، كما يطلق على علة حكم النص التشريعي الجزئي أو المتعلق بمسألة خاصة معينة، سواء أكانت ثابتة بالنص أو الإجماع أو الاستنباط، والتي هي أساس القياس الأصولي الخاص، والجامعة بين الأصل والفرع، أو المقيس عليه والمقيس، كما يطلق على تطبيق الأصل الكلي أو القاعدة العامة على الجزئيات[2].

- وعرّفه الشاطبي، قال: "معناه أن يثبت الحكم بمُدْركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله"[3].

وقسّمه إلى قسمين:

القسم الأول[4]: وهو العام الذي يرجع للأنواع لا إلى الأشخاص.

وهو: "نظر في تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما، فإذا نظر المجتهد في العدالة مثلًا، ووجد هذا الشخص متصفًا بها على حسب ما ظهر له، أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول،... من غير التفات إلى شيء غير القبول المشروط بالتهيئة الظاهرة، فالمكلفون كلهم في أحكام تلك النصوص على سواء في هذا النظر"[5]؛ لأن الحكم التكليفي يتسم بالتجريد والعموم والجزاء غالبًا، فأما كونه متسمًا بالتجريد، فلأنه يقع في الذهن متعلقًا بمدركه وأما كونه عامًا، فلأنه لا يختص بزمن معين، أو بيئة خاصة، أو شخص معين بالذات، بل يشمل المخاطبين على الإطلاق والعموم...فالحكم التكليفي؛ إذن قبل مرحلة تطبيقه وتحقيق مناطه في الجزئيات عام ومجرد [6].

القسم الثاني: تحقيق المناط الخاص: "نَظَرَ في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية "[7]؛ أي: "النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون

---

(1) روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه: 146/2.

(2) بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله: 119/1.

(3) الموافقات: 12/5.

(4) الموافقات: 23/5.

(5) الموافقات: 23/5.

(6) بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله: 127/1_128.

(7) الموافقات: 24/5.

حال، وشخص دون شخص؛ إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد"[1].

فتحقيق المناط هو الوسيلة التي يتم بها تنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع[2].

ثانيًا: علاقة الاجتهاد الذرائعي بتحقيق المناط الخاص.

يرى العلماء أن أغلب فروع الذرائع تعود إلى تحقيق المناط الخاص[3]، والمجتهد في تحقيق المناط الخاص يجب أن يكون ذو معرفة بالنفوس البشرية وما يتعلق بها[4]، وأن يكون ذو معرفة بالواقع ومكوناته، والأشياء وأوصافها والأفعال وأسبابها[5].

أي أن المجتهد في تحقيق المناط الخاص يجب أن يكون على قدر من الاطلاع، على علم النفس، وعلم الاجتماع.

واعتبار الذرائع من تحقيق المناط الخاص يُمثّل القسم التنزيلي من الاجتهاد؛ لأن "سد الذرائع قد يكون عامًا في قطع الوسائل التي تؤدي إلى محرم، وقد يكون خاصًا لفرد دون فرد، أو لمجتمع دون مجتمع، أو في زمان دون زمان، رعاية لمصلحة راجحة عامة أو خاصة يعرفها أرباب التأمل والنظر"[6].

ومن هنا، تم اعتبار الذرائع في الاجتهاد من قواعد التنزيل، متفرعة عن تحقيق المناط.

وكان اعتبار الذرائع في الاجتهاد أقوى الأدلة صلة بالاجتهاد في تحقيق المناط[7]، ومن العلماء من اعتبره ضابطًا من ضوابط الاجتهاد بتحقيق المناط[8].

---

[1] الموافقات: 25/5.

[2] الاجتهاد بتحقيق المناط: فقه الواقع والتوقع، لعبد الله بن بيه، على هذا الرابط:
http://binbayyah.net/arabic/archives/1148 . شوهد: يوم 2021/10/21، على الساعة: 12:00.

[3] الموافقات:181/5-182؛ تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، ص: 41.

[4] الموافقات:25/5.

[5] الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، لأحمد الريسوني، ص:64.

[6] القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه، ص: 117 .

[7] الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي دراسة تأصيلية تطبيقية، لبلقاسم بن ذاكر الزبيدي، ص: 464.

[8] الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي ، ص:464.

والطريق إلى تحقيق المناط، هو الموازنة بين المصالح والمفاسد مع مراعاة أن لكل حكم مقصوده الشرعي مما يوجب اعتماد الاجتهاد الذرائعي بفتح الذرائع أو سدها، تبعًا لمعطيات الموازنة؛ حفاظًا على مقصود الشارع عند تطبيق الأحكام[1].

ومن مظاهر علاقة الاجتهاد الذرائعي بتحقيق المناط:

نهي الرسول ﷺ أبا ذر عن تولي الإمارة وولاية مال اليتيم فقال: **"يَا أَبَا ذَرٍّ، إِنِّي أَرَاكَ ضَعِيفًا، وَإِنِّي أُحِبُّ لَكَ مَا أُحِبُّ لِنَفْسِي، لَا تَأَمَّرَنَّ عَلَى اثْنَيْنِ، وَلَا تَوَلَّيَنَّ مَالَ يَتِيم"**[2].

فقد نصح الرسول ﷺ أبا ذر بعدم تولي الإمارة؛ لأنه ضعيف، وهذه الصفة تؤدي إلى تجرؤ الناس عليه، وبالتالي يتجاوز حدود الله عز وجل، ويقصر عن السلطة التي جعلها الله له[3].

ونصحه كذلك بعدم تولي مال اليتيم، رغم أنه يحث على كفالة اليتيم في قوله:**"أَنَا وَكَافِلُ اليَتِيمِ فِي الجَنَّةِ هَكَذَا" وَقَالَ بِإِصْبَعَيْهِ السَّبَّابَةِ وَالوُسْطَى"**[4].

لأن مال اليتيم يحتاج إلى العناية والرعاية، وضعف أبي ذر لا يمكّنه من القيام بهذه الأمور[5].

تولي الإمارة وتولي مال اليتيم من الأمور التي يحتاج الناس إليها، إلا أن نُصْح الرسول ﷺ أبا ذر بعدم توليهما من باب تحقيق المناط سدًا للذرائع

---

[1] تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، ص: 41؛ أصل اعتبار المآل في البحث الفقهي، ص: 126، 127.

[2] صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، رقم 16 (1825): ص885 ، 886.

[3] شرح رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، لمحمد بن صالح العثيمين: 12/4.

[4] صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب فضل من يعول يتيما، رقم6005، ص: 1507.

[5] شرح رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين: 12/4.

المبحث الثالث:

ضوابط الاجتهاد الذرائعي.

تمهيد:

الاجتهاد في الشريعة الإسلامية من الأمور الضرورية التي تُحدد الطريق المستقيم للإنسان المسلم، خصوصًا في هذا العصر الذي كثُرت فيه المستجدات، وكثُر فيه الدخلاء على الاجتهاد، مما لم يعد مستغربًا أن تسمع فتاوى خارج الإطار الشرعي، والتي يمكن أن تصدر أحيانًا من مختصين في مجال الشريعة الإسلامية، فالضوابط في الشريعة الإسلامية تحدد من لهم أهلية الاجتهاد، وتضمن المسلك السوي للمجتهد.

فكلما زادت إمكانية الانزلاق، وزادت إمكانية الخروج عن الضوابط الشرعية، فلابد من زيادة إحكام الضوابط الشرعية، وبالتالي سد النوافذ التي تُفتح من حين لآخر، والتي يمكن أن تنجر عنها عواقب وخيمة؛ لذلك تُعد الضوابط من أهم العلوم، فما هي ضوابط الاجتهاد الذرائعي؟

وهذا ما يدرسه هذا المبحث في المطالب الموالية:

المطلب الأول: ضوابط الاجتهاد الذرائعي كما ذكرها الباحثون.

المطلب الثاني: ضوابط الذريعة المعتبرة في الاجتهاد الذرائعي.

المطلب الثالث: ضوابط النظر في الذرائع.

المطلب الرابع: ضوابط التفريق بين سد الذريعة وفتحها.

المطلب الأول: ضوابط الاجتهاد الذرائعي كما ذكرها الباحثون.

يقول ابن القيم: "من أشرف العلوم وأنفعها علم الحدود، ولا سيما حدود المشروع المأمور والمنهي، فأعلم الناس أعلمهم بتلك الحدود، حتى لا يدخل فيها ما ليس منها ولا يخرج منها ما هو داخل فيها"[1].

والاجتهاد الذرائعي يعني اعتبار العوراض في العملية الاجتهادية؛ أي أن المجتهد قد يصل إلى حكم شرعي على غير الأصل للمسألة؛ إذن غياب الضوابط عن هذا الاجتهاد يعني التحلل من الأحكام الشرعية، أو التشدد والتضييق في الأحكام مما قد يؤدي إلى الانحراف، وعدم الاستقامة. فالضوابط من شأنها حمل المجتهد على منهج الاعتدال والتوسط، وغلق النوافذ أمام المتربصين بالشريعة لتحريف أحكامها.

إن تعيين هذه الضوابط وفق الأسس الشرعية، مما اجتهد فيه الباحثون، وهذه أهمها:

1- **ضوابط الاجتهاد الذرائعي عند أختر زيتي بنت عبد العزيز** في كتابها "المعاملات المالية المعاصرة وأثر نظرية الذرائع في تطبيقها"، تحت عنوان: " ضوابط منهجية للاحتجاج بالذرائع سدًا وفتحًا "، وهي:

أ- عدم معارضة الذرائع لنصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة.

ب- عدم معارضة الذرائع الأصول الكلية والمبادئ العامة المستقرأة من مجموع نصوص القرآن والسنة.

ج- عدم معارضة الذرائع لمقاصد الشريعة.

د- اعتبار أحوال الإفضاء إلى المصلحة في فتح الذرائع، وأحوال الإفضاء إلى المفسدة في سدها.

هـ- مراعاة الذرائع لواقع الناس.

و- اعتماد الاجتهاد الجماعي لتقرير الذرائع[2].

يرى إبراهيم رحماني أن هذه الضوابط تحتاج إلى دقة أكثر وتوجيه؛ حيث إن اعتبار ضابط عدم معارضة النصوص، وعدم معارضة القواعد العامة والمقاصد الشرعية فيه واسع النظر، واعتبار ما تفضي

---

[1] الفوائد، لابن القيم، ص:205.

[2] المعاملات المالية وأثر نظرية الذرائع في تطبيقها، لأختر زيتي بنت عبد العزيز، ص:168-189.

إليه الذريعة، ومراعاة واقع الناس لا يصلحان أن يكونا ضابطين في الموضوع، واعتماد الاجتهاد الجماعي ضابط من الضوابط يُعتبر تضييقًا لعملية الاجتهاد[1].

ويُعد الضابط (ج) مكرر في الضابط (ب)؛ لأن الأصول الكلية والمبادئ المستقرأة من مجموع نصوص الشريعة من المقاصد العامة للشريعة.

2- ضوابط الاجتهاد الذرائعي عند التمسماني: قسمها هذا الأخير إلى مجموعات: ضوابط الذريعة، ضوابط التذرع والإفضاء، ضوابط المتوسل إليه...[2]، وقد تجاوزت ثلاثين ضابطًا، فهي بذلك تُعد متوسعة جدًا تحتاج إلى مزيد من الضبط والتحليل والتمثيل، على رأي إبراهيم رحماني [3].

3- ضوابط الاجتهاد الذرائعي عند إبراهيم رحماني[4]:

أ- المشروعية: وتعني أنه لا اجتهاد في مورد النص.

ب- قوة الإفضاء.

ج- رجحان الوجه المصلحي.

د- مراعاة التوسط.

وبعد عرض ضوابط الاجتهاد الذرائعي عند الباحثين، يُلاحظ عدم الاتفاق على ضوابط معينة، وإن كانت توجد بينهم بعض الضوابط المشتركة، ولكن بالانطلاق من مصدر الاجتهاد الذرائعي، والأسس التي بُني عليها، يمكن الوصول إلى ضوابط أخرى لم يذكرها الباحثون، ونص عليها العلماء في ما يندرج تحت الذرائع، ذلك أنه:

1- إذا اعتبرت الذريعة عند استنباط الأحكام، فلا بد أن تحكمها شروط الاجتهاد الاستنباطي، وإذا ما اعتبرت عند تنزيل الأحكام، فلا بد أن تخضع لشروط الاجتهاد التنزيلي، بالإضافة إلى الضوابط الخاصة بالاجتهاد الذرائعي.

2- وباعتبارها عملية الأصل فيها مراعاة المآل، فحكمها إلى ضوابط اعتبار المآل.

---

[1] ضوابط الاجتهاد الذرائعي في القضايا المعاصرة، ص: 3.

[2] الاجتهاد الذرائعي في المذهب المالكي، ص: 191-214 .

[3] ضوابط الاجتهاد الذرائعي في القضايا المعاصرة، ص: 4.

[4] ضوابط الاجتهاد الذرائعي في القضايا المعاصرة، ص: 15-23.

3- وباعتبار الذريعة محور العملية الاجتهادية، فما هي ضوابط الذريعة المعتبرة في الاجتهاد الذرائعي؟

4- وكونها عبارة عن موازنة بين مصلحة الفعل أو مفسدته، ومآله الواقع أو المتوقع، فتحكمها من هذا الباب ضوابط اعتبار الوصف مصلحة أو مفسدة.

5- ولأنها تعود إلى اعتبار العارض، فتحكمها ضوابط اعتبار العارض.

وهذه الضوابط يمكن جمعها وتقسيمها إلى ثلاثة أنواع من الضوابط: ضوابط الذريعة المعتبرة في الاجتهاد الذرائعي، وضوابط النظر الذرائعي، وضابط التفريق بين سد الذريعة وفتحها، وهو ما تُفصله المطالب الموالية.

المطلب الثاني: ضوابط الذريعة المعتبرة في الاجتهاد الذرائعي:

يرى العلماء أنه ليس كل ذريعة يمكن اعتبارها في الاجتهاد الذرائعي، وإنما الذريعة التي وافقت الضوابط المعتبرة شرعًا، وهذه الضوابط هي:

1- الذريعة محل الاجتهاد الذرائعي هي التي يتردد حكمها بين طرفين.

الذريعة التي يمكن اعتبارها محلًا للاجتهاد الذرائعي، هي التي يتردد حكمها بين أمرين: الحكم لأصلها أو الحكم لمآلها، أما التي انصرف حكمها لأحدهما، فليست محلًا للاجتهاد؛ لأن الاجتهاد بذل الوسع للوصول إلى الحكم، فإذا لم يبذل المجتهد وسعه وطاقته للوصول إلى حكمه فلا يُعَد اجتهادًا أصلًا [1].

2- الذريعة ما كان مستقلًا عن ماهية الشيء.

يقول البرهاني: " إن ما كان جزء من ماهية الشيء، بحيث لا يتصور وجود الشيء إلا به، فهو متضمن له، ولا يكون ذريعة له. وما كان مستقلًا عن الماهية، بحيث تقوم حقيقة الشيء بدونه، ويصح تخلفها عنه، فهو مقصد، ويصح أن يكون الشيء ذريعة إليه"[2].

أي أنه ما كان جزءًا من الشيء ولا يمكن أن ينفصل عنه، لا يمكن أن يكون ذريعة إليه، والعكس صحيح فالشيء الذي يمكن أن يتخلف ويقوم الشيء بدونه، يصح أن يكون ذريعة.

وذهب ابن تيمية إلى أبعد من ذلك؛ حيث إنه اشترط أن يكون المتذرع إليه فعلًا، فعرّف الذريعة، على أنها " الفعل الذي ظاهره أنه مباح، وهو وسيلة إلى فعل المحرم ، أما إذا أفضت إلى فساد ليس هو فعلًا، كإفضاء شرب الخمر إلى السكر، وإفضاء الزنا إلى اختلاط المياه، أو كان الشيء نفسه فسادًا كالقتل والظلم، فهذا ليس من هذا الباب، فإنا نعلم إنما حُرمت الأشياء لكونها في نفسها فسادًا بحيث تكون ضررًا لا منفعة فيه. أو لكونها مفضية إلى فساد بحيث تكون هي في نفسها فيها منفعة وهي مفضية إلى ضرر أكثر منها فتحرم، فإن كان ذلك الفساد فعل محظور سميت ذريعة وإلا سميت سببًا ومقتضيًا، ونحو ذلك من الأسماء المشهورة"[3].

---

[1] وهو المفهوم الذي تمّ تحديده من تعاريف الذريعة السابقة الذكر، في المبحث الأول، باعتبار أن من الباحثين من يعتبر الانتقال من الجائز إلى الجائز، ومن الممنوع إلى الممنوع، من باب الاجتهاد الذرائعي، ولو كان الأمر لا يحتاج إلى بذل الوسع.

[2] سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص: 72-73.

[3] كتاب بيان الدليل على بطلان التحليل، ص: 254.

والمقصود بالمتذرع إليه "فعلًا" الفعل الذي يدخل تحت إرادة المكلف؛ أي أن للمكلف القدرة على التحكم في إمضاء المتذرع إليه، وفي عدم إمضائه[1].

وبهذا المفهوم يظهر بأن الذريعة عند ابن تيمية لا تشمل الغايات والمقاصد.

فلا يَعُد ابن تيمية شرب الخمر ذريعة إلى السكر؛ لأن السكر ليس فعلًا بل نتيجة، وشرب الخمر ذريعة إلى السكر عند البرهاني، والزنا كذلك ذريعة إلى اختلاط المياه؛ لأن الخمر حقيقة مستقلة بذاتها عن السكر، والزنا كذلك بالنسبة إلى اختلاط المياه [2].

3- الذريعة ما كانت من فعل المكلف.

ويظهر هذا الضابط من خلال أقوال العلماء، كتعريف ابن تيمية، الذي عرّفها على أنها "الفعل" فالكلمة تدل على دخول الذريعة تحت إرادة المكلف؛ أي أنها من فعله.

ويظهر كذلك من خلال إعطاء حكم للذريعة على أنها مباحة أو مندوبة، أو واجبة، أو مكروهة، أو محرمة....هذا يدل على أنها مقيدة بما يدخل تحت إرادة المكلف من أقوال، وأفعال، وأحوال، فلا يمكن وصف ما لا يدخل تحت قدرة المكلف بأنه ذريعة: كزوال الشمس وغروبها، من حيث كونهما سببين لوجوب الصلاة [3].

ويتبين كذلك من خلال اعتبار أن الباعث أحد الأسس التي يُبنى عليها الاجتهاد الذرائعي، فاعتباره يفيد بأن الذريعة من إرادة المكلف، ومن شأنه إمضائها كما من شأنه عدم ذلك.

---

[1] سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص: 78.

[2] سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص:72.

[3] سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص: 73.

المطلب الثالث: ضوابط النظر في الذرائع.

يقول ابن القيم: الشريعة "مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل"[(1)]، فمبدأ الذرائع سدًا وفتحًا يقوم على أساس المصلحة، وهي: "المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده، من حفظ دينهم، ونفوسهم، وعقولهم، ونسلهم، وأموالهم، طبق ترتيب معين فيما بينها"[(2)].

فالأحكام الشرعية أصلها جلب المصالح ودرء المفاسد، إلا أن العلماء أكّدوا على أن وجود المفسدة الخالصة أو المصلحة الخالصة عزيز، وأن كل منهما مشوبة بالأخرى؛ فهذا العز بن عبد السلام يقول: "واعلم أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود، فإن المآكل والمشارب والملابس والمناكح والمراكب والمساكن لا تحصل إلا بنصب مقترن بها، أو سابق، أو لاحق..."[(3)]، ولقيام الاجتهاد الذرائعي على أساس الموازنة بين المصالح والمفاسد، فالظاهر أنه من الضروري إدراج ضوابط اعتبار الوصف مصلحة أم مفسدة، ضمن ضوابط النظر الذرائعي.

يقول ابن عاشور: " تحقيق الحد الذي نعتبر به الوصف مصلحة أو مفسدة أمر دقيق في العبارة، ولكنه ليس عسيرًا في الاعتبار والملاحظة" [(4)].

وعليه، فضوابط النظر الذرائعي هي: مجموع ضوابط اعتبار الوصف مصلحة أم مفسدة، وضوابط اعتبار المآل، وضوابط تحقيق المناط، وضوابط اعتبار العارض، فالظاهر اعتبار هذه الضوابط كلها، والجمع بينها واختزالها.

---

(1) إعلام الموقعين: 337/4.

(2) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، للبوطي، ص: 23.

(3) قواعد الأحكام في مصالح الأنام: 7/1.

(4) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:281.

وعلى هذا، تكون ضوابط النظر الذرائعي كما يلي:

أولًا: أن يكون العارض قويًا.

بما أن الاجتهاد الذرائعي يستند إلى اعتبار العارض في الاجتهاد، ولأن الذريعة لا تفضي بنفسها إلى مآل مخالف للأصل، فإنها لا تعتبر إلا إذا كان العارض قويًا. يقول الشاطبي:" البقاء على الأصل من العزيمة هو المعتمد الأول للمجتهد، والخروج عنه لا يكون إلا بسبب قوي"[1].

وبما أن البقاء على الأصل هو المقدم، فإن العارض لا يُعتبر إلا إذا كان قويًا.

وقوة العارض تُقاس بمقدار تحققه وبمقدار دوامه أو غلبة حصوله، كما أن اعتباره يكون في الحدود المؤثر فيها لا مطلقًا [2].

والذريعة من جهة أخرى "تسد وتفتح بناء على درجة الاحتمال، ونسبة الإفضاء إلى ما تفضي إليه"[3] .

وبما أن مصدر اعتبار الذريعة هو اعتبار العوارض؛ فإن قوة العارض تكمن في قوة إفضائه وقوة تأثيره، كما يلي:

1- **قوة الإفضاء:**

الذريعة أصل متفرع عن اعتبار المآل الواقع والمآل المتوقع، فبالنسبة للمآل الواقع، فلا غبار على قوة إفضائه؛ لأنه واقع حقيقة، والعلماء[4] متفقون على اعتبار المآل المتحقق الوقوع، والإشكال في المآل المتوقع، وفق ما يلي:

إن الكلام في المآل المتوقع بالنسبة للذرائع يقود إلى الحديث عن الاحتياط، والاحتياط هو: "الاحتراز من الوقوع في منهي، أو ترك مأمور عند الاشتباه"[5].

أ- بالنسبة لسد الذريعة.

---

[1] الموافقات: 505/1.

[2] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:232.

[3] نظرية التقريب والتغليب، ص:375.

[4] ينظر: الفروق: 450/2.

[5] العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي، لمنيب بن محمود شاكر، ص:48.

راعا الرسول ﷺ مبدأ الاحتياط، وفهمه الصحابة وأخذوا به، واعتبره أئمة المسلمين جملة، وإن اختلفوا في تفاصيله، وهو يعتبر أصلًا لسد الذرائع[1]، وهذا الأخير في بعض معانيه يأتي مرادفًا للاحتياط[2].

ومن الباحثين من اعتبر الأدلة الدالة على الاحتياط، هي نفسها الدالة على سد الذرائع[3].

ومنه نلاحظ: أن علاقة الاحتياط بسد الذريعة وثيقة، وذلك من جانبين:

الجانب الأول: اعتبار المتوقع واقعًا حقيقة. يقول العز بن عبد السلام:

"فإن قيل: كيف يحرم تحصيل مصلحة ناجزة محققة لتوقع مفسدة مُمْهَلَةٍ ؟ قلنا: لما غلب وقوع هذه المفسدة جعل الشرع المتوقع كالواقع،...، والشرع قد يحتاط لما يكثر وقوعه احتياطه لما تحقق وقوعه"[4].

الجانب الثاني: اعتبار الكثرة في مرتبة غلبة الظن؛ حيث إن الشارع منع ما "هو ذريعة، وفي القصد إلى الإضرار والمفسدة فيه كثرة، وليس بغالب ولا أكثري، والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقًا إلى مفسدة...هو أصل من أصولها، راجع إلى ما هو مكمل؛ إما لضروري، أو حاجي، أو تحسيني"[5].

فالأعمال بالنسبة إلى مآلها أربعة أقسام:

1- ما يكون أداؤه إلى الفساد قطعيًا، فهو ممنوع وإن كان أصل الفعل مأذونًا.

2- ما يكون أداؤه إلى الفساد نادرًا، فهذا باق على أصله .

3- ما يكون ترتب المفسدة فيه مبني على غلبة الظن، فهذا يلحق بالقطعي.

4- ما يكون أداؤه إلى الفساد كثيرًا، فهذا محل خلاف بين العلماء [6].

---

[1] الموافقات:4/97، 102، 105، 107.

[2] المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص: 451.

[3] العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي، ص: 328.

[4] قواعد الأحكام في مصالح الأنام:1/107.

[5] الموافقات: 3/85.

[6] أصول الفقه، لأبي زهرة، ص: 290-292.

يقول ابن تيمية: "كل فعل أفضى إلى المحرم كثيرًا كان سببًا للشر والفساد، فإذا لم يكن فيه مصلحة راجحة شرعية، وكانت مفسدته راجحة، نهي عنه، بل كل سبب يفضي إلى الفساد نهي عنه إذا لم يكن فيه مصلحة راجحة، فكيف بما كثر إفضاؤه إلى الفساد، ولهذا نهي عن الخلوة بالأجنبية، وأما النظر لها كانت الحاجة تدعو إلى بعضه، وخص منه فيما تدعو له الحاجة؛ لأن الحاجة سبب الإباحة"[1].

وهذا دليل على أن الخلاف بين العلماء في سد الذريعة وعدم سدها، خاص بالقسم الذي يكون أداؤه إلى الفساد كثيرًا ولم يبلغ درجة غلبة الظن.

ويرى الريسوني بأنه لا بد من النظر في هذه المسألة إلى أمرين:

- خطورة المفسدة المتذرع إليها: فكلما عظمت المفسدة مرتبةً ونوعًا ومقدارًا وزمنًا، كأن تكون في الدين مثلًا، وجب الاحتياط لها بأقل الأسباب، ولو كان احتمال الإفضاء لم يبلغ درجة غلبة الظن.

- المصلحة التي يمكن أن تفوت: فكلما عظمت هذه المصلحة بأن اشتد الحرج بفواتها، لا تسد الذريعة لا بكثرة الإفضاء ولا بغلبته[2]. ومن هنا أُضِيفَ إلى قوة الإفضاء قوة التأثير.

ويستثنى من الاحتياط في الذرائع الأحكام الموكولة إلى أمانة المكلف[3]، يقول ابن العربي: " وكل أمر مخوف له وكل الله سبحانه المكلف إلى أمانته، لا يقال فيه أنه يتذرع إلى محظور فيمنع منه"[4].

مثاله: لو ترك الشخص المؤهل الولاية على اليتيم سدًا لذريعة الوقوع في الحرام، لضاعت حقوق اليتيم. وإن من الناس من يترك بعض الأمور الكثيرة سدًا لذرائع الفساد[5]؛ أي أن المقصود عدم المبالغة في سد الذرائع.

---

[1] الفتاوى الكبرى: 465/4.

[2] نظرية التقريب والتغليب، ص:389، 390.

[3] الاجتهاد الذرائعي، ص:192 .

[4] أحكام القرآن، لابن العربي:217/1.

[5] أصول الفقه،لأبي زهرة، ص: 294.

ب- بالنسبة لفتح الذريعة.

من العلماء من يدرج فتح الذرائع ضمن قواعد الاحتياط[1].

ويرى التمسماني أن الفتح يخالف الاحتياط وإن شاركه في بعض الصور؛ أي أنهما يتفقان جملة؛ لأن الاحتياط ألصق بالسد من الفتح[2].

ويقول ابن عاشور: " الشريعة قد عمدت إلى ذرائع المصالح ففتحتها بأن جعلت لها حكم الوجوب، وإن كانت صورتها مقتضية المنع أو الإباحة، وهذه المسألة هي الملقبة في أصول الفقه بأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وهي الملقبة في الفقه بالاحتياط"[3].

ويقول عبد الرحمان السنوسي: إن الشارع احتاط في فتح الذريعة "للمفاسد المتوقعة وللمصالح التي قد تفوت على المكلفين، بإباحة الوسائل التي تعمل في نطاق المحافظة على قصد الشارع فيها"[4].

إلا أن الحاجة إلى التغليب تظهر أكثر في سد الذرائع، وقوة الإفضاء في الذريعة لها دور حاسم في تحديد حكم الذريعة: سدًا وفتحًا[5].

فالمحرم لذاته لا يباح إلا عند الضرورة، فمثلًا: القول بجواز شهادة الزور لإثبات حق أنكره المدعى عليه[6]، وهذا العمل؛ أي القول "بجواز شهادة الزور" عند الله محرم عظيم، قبيح[7].

والنتيجة: أن بناء الاجتهاد الذرائعي على اليقين أو الظن الغالب توقعًا أو وقوعًا، يمثل قوة الإفضاء في الذريعة، أما كثرة الإفضاء في الذريعة فيمكن تصوره في سد الذريعة، ولا يمكن ذلك في الفتح؛ لأن الشرع يحتاط" في الخروج من الحرمة إلى الإباحة أكثر من الخروج من الإباحة إلى الحرمة؛ لأن التحريم يعتمد المفاسد فيتعين الاحتياط له، فلا يقدم على محل فيه المفسدة إلا بسبب قوي يدل على زوال تلك المفسدة أو يعارضها؛ ويمنع الإباحة وما فيه مفسدة بأيسر الأسباب دفعًا للمفسدة بحسب

---

[1] ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 369؛ العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي، ص:319 .

[2] الاجتهاد الذرائعي في المذهب المالكي، ص: 115.

[3] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 369- 370.

[4] اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات:260.

[5] نظرية التقريب والتغليب، ص:375- 376.

[6] ابن حنبل، ص: 371.

[7] الفتاوى الكبرى: 109/6.

الإمكان"[1].

أي أن الاحتياط في جانب فتح الذريعة هو عدم إمضاء فتح الذريعة إلا لأسباب قوية، عكس الاحتياط في سد الذريعة الذي يمكن أن يُؤخذ بأيسر الأسباب.

2- قوة التأثير.

قوة العارض لا تظهر في قوة إفضائه فقط، بل لا بد من أن يضاف إليها قوة التأثير.

وتظهر قوة التأثير في تمكنه من قطع الرابطة أو العلاقة بين الفعل ومآله، بأن يؤدي الحكم إلى غير مقصوده الذي وضع له فيظهر في هذه الحالة تأثير العارض. يقول ابن عاشور "إذا تعطل حصول الأثر بوجود مانع من تأثير المؤثر، لم يبق عبرة بوجود المؤثر"[2].

ومن هنا تكون قوة تأثير العارض هي التي تحدد إفضاء الذريعة، ولمعرفة مدى تأثيره لا بد من النظر إلى المفسدة والمصلحة في آن واحد، فكلما عظمت المفسدة مرتبةً، أو نوعًا، أو مقدارًا، أو أثرًا كان المنع أرجح ولو لم يبلغ درجة الغلبة، والموازنة بين المصلحة والمفسدة للوصول إلى تأثير العارض، هي التي تحدد الذريعة سدًا وفتحًا، ولا يُحدد هذا باحتمال الإفضاء وحده[3].

فالفعل إذا كان يؤول إلى مصلحة راجحة أو خالصة، كان مطلوبًا حتى لو كان أصله ممنوعًا كالكذب من أجل الإصلاح بين الناس[4]، كما في قوله ﷺ: **"لَيْسَ الكَذَّابُ الَّذِي يُصْلِحُ بَيْنَ النَّاسِ، فَيَنْمِي خَيْرًا، أَوْ يَقُولُ خَيْرًا"**[5].

ثانيًا : أن يكون المتذرع إليه منضبطًا[6].

يقصد بهذا الضابط: أن لا يكون المآل المعتبر الذي بُني على إثره الاجتهاد من مصلحة أو مفسدة مضطربًا، وإنما يكون "وصفًا مناسبًا متميزًا ليس فيه خلط أو التباس، ومعتبرًا شرعًا، فإن مجرد

---

[1] الفروق: 932/3.

[2] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 289.

[3] نظرية التقريب والتغليب، ص:389- 390.

[4] اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، ص: 222.

[5] صحيح البخاري ،كتاب الصلح، باب ليس الكاذب الذي يصلح بين الناس، رقم 2692 ، ص: 658.

[6] ينظر: اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي226؛ اعتبار مآلات الأفعال ومراعاة نتائج التصرفات، ص:356؛ مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 286.

حكم العقل على وصف بأنه مصلحة أو مفسدة لا يعتبر ضابطًا شرعيًا"[1]؛ أي أن من شروط الانضباط أن يكون الوصف مميزًا ومعتبرًا شرعًا، ولا يرجع إلى مجرد حكم العقل.

ثالثًا: لا يُلجأ إلى الاجتهاد الذرائعي إلا في الحالة التي لا يمكن درء الفساد أو تحصيل الصلاح إلا به.

فالاجتهاد الذرائعي مبني على استنباط أو تنزيل أحكام شرعية على غير الأصل، فكان من الأنسب أن يكون إجراءً استثنائيًا وقائيًا أو علاجيًا في حالة عدم وجود سبل توافق الأصل الشرعي للمسائل؛ أي أنه لا يمكن فتح الذريعة أو سدها إلا إذا لم يمكن منع الضرر، أو تحصيل المصلحة بطريق آخر مأذون فيه شرعًا.

والدليل على ذلك قول القرافي في فتح الذريعة: "كدفع مال لرجل يأكله حرامًا حتى لا يزني بامرأة، إذا عجز عن دفعه عنها إلا بذلك..." [2].

وما روي عن علي ﷺ أنه كان يضمن الصناع والصائغ، وقال: **"لَا يَصْلُحُ للنَّاسِ إلَّا ذَاك"**[3].

ووجه الدلالة من قول القرافي، في قوله: "إذا عجز عن دفعه عنها إلا بذلك"؛ أي أنه السبيل الوحيد لدفع الضرر، ونفس الشيء بالنسبة لقول علي ﷺ: لا يصلح للناس إلا ذاك.

رابعًا: أن لا يؤدي الاجتهاد الذرائعي إلى تفويت مصلحة راجحة، أو ضرر أشد[4]:

الهدف من الاجتهاد الذرائعي هو تحصيل المصالح ودفع المفاسد، فإن أدى إلى تفويت مصالح أرجح، أو جلب مفاسد أعظم، فهذا يناقض الاجتهاد الذرائعي. ويؤكد هذا الضابط ما يلي:

---

[1] اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، ص:226.

[2] الفروق:452/2.

[3] السنن الكبير، للبيهقي، كتاب الإجارة باب ما جاء في تضمين الصناع، رقم 11776، 11777: 130/12- 131، قال البيهقي: " قال الشافعي: وقد روي من وجه لا يُثبت أهل الحديث مثله أن عليًّا بن أبي طالب ضمن الغسال والصباغ، وقال: لا يُصلِح الناس إلا ذلك"، رقم11775: 129/12.

[4] وهذا الضابط من ضوابط اعتبار المآل، والاجتهاد الذرائعي فرع عن اعتبار المآل، ينظر: اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، ص: 231، 234 ؛ اعتبار مآلات الأفعال ومراعاة نتائج التصرفات، ص: 359.

قول ابن تيمية: " إن الأمر والنهي وإن كان متضمنًا لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة، فينظر في المعارض له فإن كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن مأمورا به؛ بل يكون محرمًا إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته"[1].

أي أن الهدف من الاجتهاد الذرائعي، فتحًا وسدًا، هو دفع الضرر الأكثر أو جلب المصلحة الأعظم أو الراجحة.

وقول ابن تيمية كذلك: "الشارع قد سد الذرائع في مواضع كما بسطت ذلك في كتاب بيان الدليل على بطلان التحليل، لكن يشترط ألا يفوت مصلحة راجحة فيكون النهي عما فيه مفسدة وليس فيه مصلحة راجحة، فأما إذا كان فيه مصلحة راجحة كان ذلك مباحًا فإن هذه المصلحة راجحة على ما قد يخاف من المفسدة، ولهذا يجوز النظر إلى الأجنبية للخطبة لرجحان المصلحة وإن كان النظر لغير حاجة لم يجز"[2].

وقول الشاطبي: " ولا مصلحة تتوقع مطلقًا، مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد "[3].

وقول أبي زهرة: "المحظور إذا أدى إلى مصلحة مؤكدة، وكانت المصلحة أكبر من الضرر الناشئ من المحظور، أو بتعبير أدق كان الضرر الذي يدفع بتحقيق هذه المصلحة أكبر من الذي ينشأ عن ارتكاب المحظور، كان ذلك المحظور في أصله في مرتبة المأذون به؛ لتتحقق تلك المصلحة، أو ليتحقق دفع الضرر الأكبر " [4].

وهذا ما يؤكده الزلمي في ما يخص فتح الذريعة على "أن يكون الضرر المخوف أعظم وأخطر من المحرم المرتكب "[5].

وهذه الأقوال صريحة في أهمية هذا الضابط.

---

[1] مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، لعبد الرحمن مُحَمَّد بن قاسم: 129/28.

[2] تفسير آيات أشكلت، لابن تيمية، ص: 682.

[3] الموافقات: 179/5.

[4] مالك: ص443.

[5] الواضح في أصول الفقه، ص: 163.

خامسًا: أن لا يعود اعتبار العارض على الأصل بالرفع، أو الإبطال.

سبق أن مصدر الاجتهاد الذرائعي هو اعتبار العوارض في الاجتهاد؛ فالأصل مطلوب بالقصد الأول والعارض مطلوب بالقصد الثاني، والعارض في هذه الحالة يُعتبر مستثنى من الأصل، للمحافظة عليه، فإن كان كذلك؛ فالظاهر أن يكون هذا الضابط أحد أهم الضوابط؛ لأن" القصد الثاني إنما يثبت إذا لم يناقض القصد الأول، فإذا ناقضه لم يكن مقصودًا بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني"[1]؛ أي من شروط اعتبار الذريعة في الاجتهاد أن لا يناقض الأصل، أو يرفعه، يؤكد فريد الأنصاري ذلك من خلال التعبير عنه بقاعدة: "القواعد المشروعة بالأصل لا ترفعها العوارض الخارجية"[2].

إن النظر إلى المآلات الهدف منه حفظ المشروعات الابتدائية أو الأصلية، أما إذا سدت الذريعة من دون ضوابط، فإن هذا يؤدي إلى نقض أصل التشريع[3].

والقصد الأول أقوى في الاعتبار من القصد الثاني شرعًا وعقلًا[4]، وهذا الضابط مهم في تقييد النظر في الذرائع، ويحدُّ من غُلوه؛ لأنه بدلًا من أن يكون الاجتهاد الذرائعي اجتهادًا وقائيًا، يصبح وسيلة هدم لأحكام الشريعة، و"للدلالة على خصوصية المصالح المقصودة بالثبات وعدم الانخرام، رغم الطوارئ والعوارض الطارئة.. "[5].

---

[1] الموافقات:53/2.

[2] المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص:518.

[3] المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص:521.

[4] ينظر: الموافقات:3/ 491.

[5] المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص:518 .

المطلب الرابع: ضوابط التفريق بين سد الذريعة وفتحها.

إن اعتبار الذرائع في الاجتهاد غير مقصود بالقصد الأول، وإنما هو اقتضاء تبعي، اقتضته العوارض لحماية القصد الأول، ولكن عند ملاحظة الأمثلة التي خصها العلماء والباحثون بهذا المجال نجد:

– أن سد الذريعة هو منع الفعل، إلا أن بعض الأدلة على سد الذريعة لا يظهر فيها معنى المنع، وإنما معنى طلب الأمر لسد ذرائع الفساد[1].

– أن المثال نفسه يُدرج عند بعض العلماء عند التمثيل لسد الذريعة، وعند البعض الآخر عند التمثيل لفتحها.

– أن المثال أو الدليل ظاهره السد، وهو دليل على الفتح، مما يستدعي التساؤل عن ضوابط التفريق بين سد الذريعة وفتحها، وهي الآتي بيانها:

الضابط الأول: تحديد مفهوم الأصل.

تَبَيَّن أن الاجتهاد الذرائعي عبارة عن اعتبار العارض في الاجتهاد، والمجتهد أمام تعارض الأصل والعارض، إلا أن الظاهر أنه يوجد اختلاف بين العلماء والباحثين حول مفهوم الأصل المقصود، ومما يمكن أن نلتمس فيه أهمية هذا الضابط ما يلي:

– العقوبة:

العقوبة أصلها ممنوع لما فيها من الضرر النفسي والبدني والمعنوي للمعَاقب وعائلته، ولكنها مطلوبة لما فيها من تحقيق المصلحة العامة، وحماية الأمن العام، والمحافظة على الاستقرار.

فذهب الباحثون كالزلمي إلى اعتبارها من تطبيقات فتح الذريعة: الذرائع غير المشروعة في ذاتها والمشروعة في غاياتها[2]، ومن هذا الباب نظر إلى الأصل بأنه ممنوع لكن أجيز للمصلحة.

لكن ابن تيمية يقول: "إن الله سبحانه أوجب إقامة الحدود سدًا للتذرع إلى المعاصي، إذا لم يكن عليها زاجر وإن كانت العقوبات من جنس الشر..."[3].

---

[1] ينظر: كتاب بيان الدليل على بطلان التحليل، ص: 263، 265؛ إعلام الموقعين: 5/ 21، 25، 27، 32.

[2] أصول الفقه في نسيجه الجديد، ص:218-219.

[3] كتاب بيان الدليل على بطلان التحليل، ص: 265.

فإقامة الحدود عند ابن تيمية من العقوبات والأصل فيها المنع، إلا أنها دليل على سد الذريعة للمآل إلى المعاصي، فابن تيمية نظر إلى الفعل؛ أي: عدم إقامة الحدود على أنه فعل خالٍ من المفسدة، ولم ينظر إلى أصل حكم العقوبة، وبالنظر إلى الفعل يكون المنع والسد.

أما الزلمي فنظر إلى الحكم الأصلي للعقوبة وهو المنع، فاعتبر العقوبة فتحًا للذريعة.

وما يؤكد هذا التحليل حكم القصاص الذي هو من جنس العقوبة كالحدود:

فحكم القصاص إذا نظرنا إليه من وجهة نظر بعض الباحثين اليوم نجد أن أصله المنع؛ أي أنه من جنس الشر وطُلِب للمصلحة، فيكون دليلًا على فتح الذريعة.

ومن وجهة نظر ابن تيمية وابن القيم: فإن عدم القصاص فعل خالٍ من المفسدة ومشروع ابتداءً، فكان بذلك جائز ووسيلة إلى مفسدة فمُنع سدًا للذريعة.

وهذا يظهر واضحًا في قول ابن تيمية: "إن الصحابة وعامة الفقهاء اتفقوا على قتل الجميع بالواحد وإن كان قياس القصاص يمنع ذلك؛ لئلا يكون عدم القصاص ذريعة إلى التعاون على سفك الدماء"[(1)].

وفي لفظ ابن القيم، يقول: "وإن كان أصل القصاص يمنع ذلك"[(2)].

فقد صرّح ابن القيم بأن أصل القصاص المنع؛ أي الحكم، لكنه لم يبن عليه أصل الذريعة، بل بناه على الفعل المشروع ابتداءً وهو عدم القصاص، وقال أنه وسيلة إلى سفك الدماء، ومثل هذا الكلام ينطبق على العقوبة، فيمكن اعتباره دليلًا على سد الذريعة.

وهذا ما يُفسر وجود بعض الأدلة عند ابن تيمية وابن القيم، التي تحمل معنى الطلب والأمر وهي أدلة على سد الذريعة.

فإن قيل مثلًا بأن أصل التضمين المنع؛ فهو دليل على فتح الذريعة باعتباره أصلًا ممنوعًا أُجيز للمصلحة، وإن قيل بأن عدم التضمين مشروع، لقوله ﷺ: "**لَا ضَمَانَ عَلَى مُؤْتَمَنٍ**"[(3)]، نتج عنه أن

[(1)] كتاب بيان الدليل على بطلان التحليل، ص: 263.

[(2)] إعلام الموقعين:21/5.

[(3)] سنن الدر قطني، كتاب البيوع، رقم 2961: 455/3؛ سنن البيهقي، باب لا ضمان على مؤتمن، رقم 12826:13/ 93 حسنه الألباني في إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل: 5/ 386.

التضمين من باب منع الفعل المصلحة؛ لكيلا يكون مآله المفسدة سدًا للذريعة. ومسألة التضمين دليل على سد الذريعة كما سيأتي.

ومن هذا المنطلق كان تعريف سد الذريعة عند ابن تيمية: "الفعل الذي ظاهره أنه مباح، وهو وسيلة إلى فعل المحرم"[1]، وعند القرافي: "معناه حسم مادة وسائل الفساد دفعًا لها، فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة للمفسدة، مَنع مالك من ذلك الفعل في كثير من الصور"[2].

وعبر الشاطبي عن السد بقوله: "العمل"، وابن عاشور عن السد والفتح بتعبير:" الفعل"[3].

ومن هنا كان اعتبار الذرائع متفرعًا عن اعتبار مآلات الأفعال، بينما بعض الباحثين ينظر إليه على أنه متفرع عن مآلات الأحكام، فإذا كانت الأحكام ثابتة فإن مآلها ثابت، وبما أن الأفعال تطرأ عليها العوارض، فإن هذه العوارض يظهر أثرها في مآل الأفعال.

فالسد عند القدامى وبعض المعاصرين سد الفعل، بينما يبقى الحكم على أصله؛ لأنه جاء من باب حماية الأحكام الأصلية، وكذلك بالنسبة للفتح. أما عند البعض الآخر فالسد والفتح يتجه إلى الأحكام، وهذا أحد الأسباب التي أدت إلى الخلط بين السد والفتح، والله أعلم.

الضابط الثاني: التفريق بين مفهومي الذريعة: العام والخاص، أو النظر إلى الأصل.

النظر إلى الأصل؛ لأن المفهوم العام للذريعة لا يُنظر فيه إلى الأصل، وإنما اعتبار المآل فقط، ومن المسائل التي ظهر فيها الاختلاف ما يلي:

1- النهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة. من قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ الجمعة:(09).

يقول ابن العربي: "وعندي أنه معلوم من نفس اللفظ بنكتة وهي قوله: ﴿**من يوم الجمعة**﴾ وذلك يفيده؛ لأن النداء الذي يختص بذلك اليوم هو نداء تلك الصلاة، فأما غيرها فهو عام في سائر

---

[1] كتاب بيان الدليل على بطلان التحليل، ص: 254.

[2] الفروق: 2/ 450.

[3] ينظر: الموافقات:5/181-182؛ مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:404.

الأيام"[1].

الآية صريحة في النهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة، فهذا النهي عند ابن القيم دليل على سد الذريعة؛ لكيلا ينشغل الناس عن صلاة الجمعة بالتجارة، باعتبار أن البيع جائز، ولكنه منع بخصوص صلاة الجمعة، فهي من باب منع الجائز لكونه وسيلة إلى الممنوع[2].

وعند الشاطبي كذلك دليل على سد الذريعة؛ حيث يقول: "منع البيع وقت النداء سدًا لذريعة التشاغل عن الجمعة"[3].

والمسألة عند البرهاني والتمسماني دليل على فتح الذريعة؛ لأن النهى عن البيع في هذه الحالة لتحصيل فريضة السعي، وهذا الأخير وسيلة إلى تحقيق مطلوب في الشرع، وهو صلاة الجمعة[4].

فكل من البرهاني والتمسماني لم يبنيا حكمهما على النظر في أصل الفعل ومآله، وإنما النظر في المآل فقط، والذي هو المصلحة، وهذا يوافق المفهوم العام للذريعة.

2- قوله تعالى: ﴿**اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى**﴾ طه: (43، 44).

أمر الله تعالى سيدنا موسى وهارون بتليين القول لفرعون، لكي لا يؤدي ذلك إلى تنفيره.

يقول ابن القيم: "لئلا يكون إغلاظ القول له مع أنه حقيق به ذريعة إلى تنفيره وعدم صبره لقيام الحجة، فنهاهما عن الجائز لئلا يترتب عليه ما هو أكره إليه سبحانه"[5].

المسألة عند ابن القيم دليل على سد الذريعة، فالأصل الغلظة مع فرعون، إلا أنها في هذا المقام تؤدي إلى التنفير؛ وذلك لطغيان فرعون.

والمسألة عند البرهاني والتمسماني من الشواهد على فتح الذريعة؛ لأن تليين القول وسيلة إلى

---

[1] أحكام القرآن: 4/ 247- 248.

[2] إعلام الموقعين: 6/5.

[3] مشاهد من المقاصد، ص:135.

[4] سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص: 350-349؛ الاجتهاد الذرائعي في المذهب المالكي، ص:498- 499.

[5] إعلام الموقعين: 6/5.

تبليغ الرسالة [1].

وفي موضع آخر بناء على المفهوم الخاص للذريعة، اعتبر البرهاني المقام مقام غلظة مع فرعون فهي من باب النهي عن المباح أو المطلوب عملًا بسد الذريعة[2].

المقام مقام غلظة مع العدو، والعارض: وهو طغيان فرعون، فالغلظة في هذا المقام تؤدي إلى التنفير عن الإسلام، فكان القول بتليين الكلام، فالمسألة من سد الذريعة بالنظر إلى المفهوم الخاص للذريعة، واعتبارها فتحًا للذريعة من دون اعتبار الأصل في المسألة، وإنما بناء على المآل فقط بالنظر إلى المفهوم العام للذريعة؛ ويؤكد هذا أن البرهاني اعتبر المسألة من الشواهد على السد، كما اعتبرها من الشواهد على الفتح.

الضابط الثالث: النظر إلى العارض.

والمقصود به: تعيين العارض في المسألة إن كان مفسدة أو مصلحة، ويبدو أن الوقوف على هذا الأمر من شأنه التفريق في المسألة بين السد والفتح؛ حيث إن تحديد المعنى العام والخاص للذريعة، أحد الضوابط التي يمكن بها التفريق بين السد والفتح، إلا أنه يبقى المشكل قائمًا بالنسبة لبعض المسائل، فمسألة التسعير مثلًا:

في قول الرسول ﷺ عندما طلب منه الصحابة أن يسعر لهم: **"إِنَّ اللهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ الْقَابِضُ، الْبَاسِطُ الرَّزَّاقُ، وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَلْقَى اللهَ، وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يُطَالِبُنِي بِمَظْلَمَةٍ فِي دَمٍ، وَلَا مَالٍ"**[3].

الحديث صريح في أن الأصل عدم جواز التسعير، إلا أن العلماء ذهبوا إلى القول بأن هناك ظروف استثنائية تستدعيه.

يقول ابن القيم: "وأما التسعير فمنه ما هو ظلم محرم، ومنه ما هو عدل جائز. فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه، أو منعهم مما أباح الله لهم، فهو حرام، وإذا

---

[1] سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص: 351؛ الاجتهاد الذرائعي في المذهب المالكي، ص: 498.

[2] سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص: 389.

[3] سنن أبي داوود، كتاب الإجارة، باب في التسعير، رقم: 3451، ص: 621، قال الألباني: صحيح ؛ الجامع الكبير، للترمذي، كتاب البيوع، باب ما جاء في التسعير، رقم: 1314، وقال عنه:" هذا حديث حسن صحيح": 582/2.

تضمن العدل بين الناس، مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ الزيادة على عوض المثل، فهو جائز، بل واجب"[1].

فعند "علال الفاسي"يعد القول بالتسعير فتح للذريعة للمصلحة العامة، حماية للعامة من الغبن[2]، باعتبار المفهوم العام للذريعة، بفتح وسائل الصلاح.

وعند البرهاني هو من باب سد الذرائع لفساد التجار وجشعهم، وجعلها تحت عنوان: "سد ذرائع الفساد في المعاملات"[3]؛ أي اعتبار المآل تحت المفهوم العام للذريعة.

وهو عند وليد بن علي الحسين من سد الذرائع، من باب منع الفعل لما يؤول إليه من الوقوع في المحظور[4].

فالكل نظر إلى المسألة باعتبار المفهوم العام للذريعة، بالنظر إلى المآل، من غير اعتداد بأصل المسألة، إلا أنه يوجد اختلاف في تحديد السد والفتح، فمن قام بتحديد العارض، اعتبر المسألة من باب سد الذريعة، وهو البرهاني، أما من لم ينظر إلى العارض اعتبر المسألة من باب فتح الذريعة، وهو علال الفاسي.

فالظاهر في هذه المسألة في هذه الحالة أنها تخضع لوجهات النظر: فمن نظر إلى المآل على أنه مفسدة، قال بالسد، وهو وليد بن على الحسين، ومن نظر إلى المآل على أنه مصلحة، قال بالفتح، وهو علال الفاسي.

وهذه المسألة شبيهة بمسألة تضمين الصناع التي يتجاذبها طرفان: المصلحة العامة، ومصلحة الصناع، إلا أنها من الأدلة على سد الذريعة عند أغلب العلماء والباحثين[5]، فالعارض ظهور الفساد

---

[1] الطرق الحكمية، لابن القيم، ص:223.

[2] مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، لعلال الفاسي، ص: 162.

[3] سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص: 465.

[4] اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، ص: 124.

[5] ينظر: الفروق: 451/2؛ مالك، ص: 444؛ سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص: 539؛ سد الذرائع في المذهب المالكي: ص: 145.

الناتج عن تغير الأخلاق الذي يؤدي إلى ضياع حقوق الناس، فكان الحكم بالتضمين سدًا للذريعة[1].

وبالنظر للأمثلة التي جاءت في الضابط الأول يمكن القول: إن عارض الفساد هو ما أدى إلى القول بالقصاص، والحدود، والعقوبة لسد وسائله، فمثل هذه المسائل تُعد من سد الذرائع.

فيكون بذلك النظر إلى العوارض أحد أهم الضوابط التي يمكن بواسطتها تحديد السد والفتح، خصوصًا أن الاعتماد على المآل وحده لا يمكن له ذلك في بعض المسائل، والله أعلم.

الضابط الرابع: فتح الذريعة للتوسعة، ولرفع الحرج، وللضرورة.

يقول الشاطبي: "...وكذلك الأدلة الدالة على سد الذرائع كلها، فإن غالبها تذرع بفعل جائز، إلى عمل غير جائز، فالأصل على المشروعية، لكن مآله غير مشروع، والأدلة الدالة على التوسعة ورفع الحرج كلها، فإن غالبها سماح في عمل غير مشروع في الأصل لما يؤول إليه من الرفق المشروع "[2].

وقد عبّر عن الحالة الأولى للمآل بسد الذرائع، وقصد بالحالة الثانية للمآل فتح الذرائع[3].

إن اعتماد الضوابط السابقة: الأول، والثاني، والثالث، ينتج عنه: أن مفهوم فتح الذريعة يحمل معنى التوسعة ورفع الحرج، والضرورة عند من يعتبرها من فتح الذريعة، إلا أن الباحث في موضوع الذرائع، يجد بأن بعض الأمثلة ينطبق عليها مفهوم السد والتقييد، ومُثل بها في الفتح، كاعتبار الزلمي للعقوبة مثلًا من تطبيقات فتح الذريعة.

ومن الأمثلة المستدل بها على فتح الذريعة، ويبدو أنها تحمل المفهوم الحقيقي لها، هي:

- دفع المال لفداء الأسرى، دفع الرشوة لدفع الظلم إذا لم يُقدر على دفعه إلا بها، الكذب للمصلحة الراجحة،كإنقاذ ضعيف أو حماية عرض، أكل الميتة للمضطر، شق بطن المتوفاة لاستخراج الجنين...[4].

فهي كلها أفعال ممنوعة ابتداء، وطلبت للتوسعة، أو رفع الحرج، أو للضرورة.

---

[1] سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص: 539؛ سد الذرائع في المذهب المالكي، ص: 146.

[2] الموافقات:5/181-182.

[3] فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، ص:111.

[4] ينظر: أصول الفقه، لأبي زهرة، ص:293- 294؛ أصول الفقه في نسيجه الجديد، ص:218- 219.

الفصل الثاني

تعريف الاجتهاد المقاصدي، وضوابطه

وفيه ثلاثة مباحث، هي:

المبحث الأول: مفهوم الاجتهاد المقاصدي وحقيقته.

المبحث الثاني: المبادئ الأساسية للاجتهاد المقاصدي.

المبحث الثالث: ضوابط الاجتهاد المقاصدي.

تمهيد:

قال الله تعالى: ﴿**وَعِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُها إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُها وَلا حَبَّةٍ فِي ظُلُماتِ الْأَرْضِ وَلا رَطْبٍ وَلا يابِسٍ إِلاَّ فِي كِتابٍ مُبِينٍ** ﴾ الأنعام: (59).

فقوله تعالى: "وما تسقط من ورقة" أي من ورق الشجر إلا يعلم متى تسقط وأين تسقط وكم تدور في الهواء، "ولا حبة" إلا يعلم متى تنبت وكم تنبت ومن يأكلها..."[1]، وهذه الدقة المتناهية تفيد شدة العناية، بأفعاله عز وجل وبأقواله وبالتالي بأحكامه؛ لأن هذه الأخيرة القوانين التي تضبط الحياة البشرية، وتحافظ على كل ما أوجده الله في هذا الكون، وتضمن استمرارية الوجود، والخلافة.

ومن لوازم اسم الله "الحكيم " "ثبوت الغايات المحمودة المقصودة له بأفعاله، ووضعه الأشياء في موضعها، وإيقاعها على أحسن الوجوه، فإنكار ذلك إنكار لهذا الاسم ولوازمه" [2]

ومن لوازم الحكمة الإلهية كذلك، ثبوت الغايات المحمودة المقصودة له بأقواله، وبأحكامه، ووضعه الأقوال والأحكام...أي أن الله تعالى قد وضع أسس وقواعد ومعالم، لكل ما يتعلق بالاجتهاد، بالدقة المتناهية وسوف يوفق الله عباده إليها وفق ما يقتضيه كل عصر.

يقول ابن القيم: "لله سبحانه في كل صنع من صنائعه وأمر من شرائعه حكمةٌ باهرة، وآية ظاهرة، تدل على وحدانيته وحكمته وعلمه، وغناه وقيُّوميته وملكه، لا تنكرها إلا العقول السخيفة، ولا تنبُو عنها إلا الفِطرُ المنكوسة"[3].

فالأحكام الشرعية إذن، شُرعت لغايات وأسرار، أُطلق عليها المقاصد الشرعية، التي من واجب المجتهد تعيينها، وضبطها وبيان أسسها؛ لاستثمارها في ميدان الاجتهاد استنباطًا وتنزيلًا.

فانعقد هذا الفصل للتعريف بالاجتهاد المقاصدي وضوابطه باعتباره أحد الأسس التي بُنيت عليها الأطروحة، وفق المباحث الموالية:

---

[1] تفسير القرطبي: 406/8.

[2] مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لابن القيم: 235/1.

[3] مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، لابن القيم: 1026/2.

المبحث الأول

مفهوم الاجتهاد المقاصدي وحقيقته.

تمهيد:

يُعد اعتبار المقاصد الشرعية في الاجتهاد من المناهج المعتمدة منذ عصر الرسالة النبوية، إلا أن اتضاح هذا الفكر وبيان هيكله المنهجي والوظيفي، لم يبرز إلا في هذه العقود المتأخرة، باعتباره منهجًا تجديديًا قائمًا على النظر في الغايات، يروم للوصول إلى أحكام المستجدات والنوازل، ضمن الأطر الشرعية المعتمدة منذ العصر الأول للإسلام.

فالمقاصد الشرعية الأساس الأول للاجتهاد المقاصدي. لذا، خُصّص هذا المبحث لبيان مفهوم الاجتهاد المقاصدي والوقوف على حقيقته، انطلاقًا من تحديد مفهوم المقاصد الشرعية عند العلماء والباحثين، وذلك وفق المطالب الموالية:

المطلب الأول: مفهوم المقاصد الشرعية.

المطلب الثاني: تعريف الاجتهاد المقاصدي.

المطلب الثالث: حقيقة الاجتهاد المقاصدي.

المطلب الأول: مفهوم المقاصد الشرعية.

الفرع الأول: تعريف المقاصد الشرعية.

أولًا : تعريف المقاصد لغة.

المقاصد في اللغة من الفعل: (قَصَدَ) الْقَافُ وَالصَّادُ وَالدَّالُ أُصُولٌ ثَلَاثَةٌ، يَدُلُّ أَحَدُهَا عَلَى إِتْيَانِ شَيْءٍ وَأَمِّهِ، وَالْآخَرُ عَلَى اكْتِنَازٍ فِي الشَّيْءِ... وَالْأَصْلُ الْآخَرُ: قَصَدْتُ الشَّيْءَ كَسَرْتُهُ." [1].

ويأتي في اللغة على معان أخرى منها :

– قصد: الْقَصْدُ: اسْتِقَامَةُ الطَّرِيقِ. قَصَد يَقْصِدُ قَصْدًا، فَهُوَ قاصِد. وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ**﴾النحل: (9)

–القَصْد فِي الشَّيْءِ: خلافُ الإفراطِ وَهُوَ مَا بَيْنَ الإسراف وَالتَّقْتِيرِ. وَالْقَصْدُ فِي الْمَعِيشَةِ: أَن لَا يُسْرِفَ وَلَا يُقَتِّر. وَقَوْلُهُ تعالى: ﴿**وَمِنْهُمْ مُقْتَصِد**﴾ فاطر: (32)

– القصد العدل. والقصد في الشيء الوسط بين طرفين[2].

ثانيًا: تعريف المقاصد اصطلاحًا.

1– تعريف المقاصد عند العلماء الأقدمين:

أ– أكثر الباحثين اليوم على أن القدامى لم يعطوا تعريفًا واضحًا ومحددًا ودقيقًا للمقاصد، وإنما وردت عنهم عبارات تفيد أنهم استحضروها ورعوها عند اجتهاداتهم. ومن بين هذه العبارات: الحكمة، والمصلحة، والأسرار، والعلة، والغاية...[3]، وعلى رأي الباحثين المعاصرين أن العلماء القدامى لم يكونوا يتكلفون ذكر الحدود ولا الإطالة؛ لأنها كانت واضحة في أذهانهم، فلذلك لم يهتموا بوضع حد للمقاصد[4].

ومن هذه العبارات الدالة على رعاية العلماء القدامى للمقاصد، ما يلي:

---

[1] معجم مقاييس اللغة:95/5.

[2] معجم مقاييس اللغة:95/5 ؛ المعجم الوسيط، لإبراهيم أنيس، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد: 737/2 ؛ لسان العرب: 353/3– 354 .

[3] علم المقاصد الشرعية، للخادمي، ص: 14– 15 ؛ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، لأحمد الريسوني، ص: 17 ؛ مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص: 33 .

[4] مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ليوسف البدوي، ص: 45.

قول ابن تيمية: "الغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة تدل على حكمته البالغة في مفعولاته البالغة "[1].

ومنها استنتج يوسف البدوي تعريف المقاصد عند ابن تيمية: "هي الحكم التي أرادها الله من أوامره ونواهيه لتحقيق عبوديته وإصلاح العباد في المعاش والمعاد"[2].

وفي قول الشاطبي: "تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية. والثاني: أن تكون حاجية. والثالث: أن تكون تحسينية." [3].

ومن هذه العبارة يتبين أن الأحكام الشرعية يجب أن تكون مبنية على تحقيق مقصود الشارع.

ب- ومن الباحثين من ذهب إلى أن القدامى وضعوا تعاريف للمقاصد، وكانت تعاريفهم أكثر وضوحًا ودقة وشمولًا من المحدثين[4]، ومن هذه التعاريف:

- تعريف القرافي من قوله: "وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد، وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها"[5].

- تعريف ابن القيم حيث جمع تعريف المقاصد في هذه المعاني: "إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها"[6].

- تعريف الشاطبي عرّف المقاصد من كل جوانبها، ولم يخل كتابه من الإشارة إلى تعريفها، ومن ذلك قوله: " أن الأحكام الشرعية إنما شرعت لجلب المصالح أو درء المفاسد، وهي مسبباتها قطعا، فإذا كنا نعلم أن الأسباب إنما شرعت لأجل المسببات، لزم من القصد إلى الأسباب القصد إلى المسببات"[7].

---

[1] مجموع الفتاوى:19/3.

[2] مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ص:54.

[3] الموافقات:17/2.

[4] فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي، لعبد السلام الرفعي، ص: 24.

[5] الذخيرة:153/1.

[6] إعلام الموقعين: 337/4.

[7] الموافقات:311/1- 312.

الظاهر أن القدامى لم يضعوا تعريفًا للمقاصد الشرعية، والمأخوذ من تعبيراتهم السابقة، هو: أن الشريعة مبنية على الحكم والمصالح، وليس في هذا ما يدل على أنهم أرادوا وضع تعريف خاص للمقاصد الشرعية.

2- تعريف مقاصد الشريعة عند المعاصرين.

تنوعت عبارات العلماء في التعريف الحدي للمقاصد، وإن اتحد المضمون، مما أمكن تقسيم اتجاهاتهم فيها إلى ثلاثة اتجاهات[1]:

أ -تعريف مقاصد الشريعة بالتعبير عنها بالمصالح.

ومن هذه التعريفات:

- تعريف يوسف العالم حيث عرّف مقاصد الشارع، بأنها: "المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم، سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أو عن طريق دفع المضار"[2].

- تعريف عبد العزيز ابن ربيعة حيث عرّف مقاصد الشارع، على أنها: "هي ما راعاه الشارع في التشريع عمومًا وخصوصًا من مصالح للعباد، ومما يفضي إليها مما يجلب لهم نفعًا أو يدفع عنهم ضررًا"[3].

ب- تعريف المقاصد باعتبارها الغايات والحكم والأسرار من الشريعة:

ومن هذه التعريفات:

- تعريف مُحَمَّد الطاهر بن عاشور؛ حيث يُعد أول من عرّفها، وأول من ألف فيها كتابًا مستقلًا باسمها[4]، الذي عرّف المقاصد العامة للتشريع، بقوله: "مقاصد التشريع العامة هي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو

---

[1] فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي، ص: 20.

[2] المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ليوسف حامد العالم، ص: 79.

[3] علم مقاصد الشارع، لعبد العزيز ابن ربيعة، ص: 21.

[4] محاضرات في مقاصد الشريعة، ص: 99.

التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضًا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"[1].

ورأى ابن بيه بأن هذا التعريف موسعًا وليس حدًا منضبطًا؛ لأنه خاص بالمقاصد العامة للتشريع[2].

– تعريف علال الفاسي الذي عرّفها بقوله: "المراد بمقاصد الشريعة، الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[3].

وهذا التعريف جمع فيه الفاسي بين المقاصد العامة للشريعة بقوله: "الغاية منها" والمقاصد الخاصة والجزئية من خلال قوله: " والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها "[4].

– تعريف عبد الرحمان الكيلاني الذي يقول، عن مقاصد الشريعة، بأنها:"المعاني الغائية التي اتجهت إرادة الشارع إلى تحقيقها عن طريق أحكامه" [5].

3– تعريفات جمعت بين الاتجاهين السابقين.

ومن هذه التعاريف:

– تعريف الريسوني حيث عرفها بقوله: " إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد"[6]. ويرى اليوبي بأن هذا التعريف مأخوذ من تعريف الفاسي إلا أنه حذف منه الجزء الدال على المقاصد الخاصة[7].

– تعريف اليوبي حيث عرّف مقاصد الشريعة، بأنها: "المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عمومًا وخصوصًا، من أجل تحقيق مصالح العباد" [8].

---

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:251.

[2] مشاهد من المقاصد، لعبد الله ابن بية، ص:43.

[3] مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص:7.

[4] نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص:18؛ قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، لعبد الرحمن الكيلاني، ص: 46.

[5] قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص:47 .

[6] نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص:19.

[7] مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص: 36.

[8] مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص:37.

ويلاحظ من هذه التعريفات اتفاق المضمون، وإن اختلفت التعبيرات، إلا أنها في النهاية تعود إلى أن الأحكام الشرعية لم توضع عبثًا، وإنما لغايات هي مصلحة العباد.

والمعنى اللغوي للمقاصد، بمعنى: الأَمُّ، والاعتماد، وإتيان الشيء، والتوجه، المعنى الذي يوافق المفهوم الاصطلاحي للمقاصد، ومعنى: العدل، والتوسط، وعدم الإفراط، فيمثل صفات المقاصد، أما المعنى الذي يتضمن مفهوم الكسر، فهو المعنى الذي لا يتناسب مع المقاصد، من أي وجه من الوجوه[1].

الفرع الثاني: المراد بمقاصد الشريعة.

اتفق العلماء والباحثون على أن مقاصد الشريعة تعني: الغايات والحِكم التي جاءت الشريعة بها من أجل تحقيق مصالح العباد.

واختلفوا في ما يمكن أن يُطلق عليه حقيقةً مقاصد الشريعة، وهذا بيان ذلك:

– فقد ذهب طه عبد الرحمان:إلى أن الشاطبي تناول المقصد بمعنى المقصود في النوع الثاني من القسم الأول من مقاصده "قصد الشارع من وضع الشريعة للإفهام" وهذا يشمل المضمون الدلالي.

وذكر أن المقصد بمعنى القصد هو المضمون الشعوري أو الإرادي، وقد عالجه الشاطبي في النوع الثالث "قصد الشارع من وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها"، والنوع الرابع " قصد الشارع من وضع الشريعة دخول المكلف تحت أحكامها".

وأن المقصد بمعنى الحكمة ويشمل المضمون القيمي، وهذا عالجه الشاطبي في النوع الأول من القسم الأول للمقاصد، وهو بيان قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداء.

وبهذا فإن طه عبد الرحمن يرى أن علم المقاصد يشمل ثلاث نظريات: نظرية المقصودات، ونظرية المقاصد، ونظرية القصود[2].

أي أنه يدخل تحت مفهوم مقاصد الشريعة مقاصد الخطاب، وإرادة الشارع، والحِكم من التشريع.

---

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، لليوبي، ص: 28- 29.

[2] تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمان، ص:98- 99.

– واتجه ابن بيه إلى أن لفظ مقاصد الشريعة في اصطلاح الفقهاء والأصوليين يطلق ويراد به عدة معان:"تارة لمقاصد الشريعة؛ أي ما يقصد الشارع بشرع الحكم، وبعبارة أخرى: مراد الحق سبحانه وتعالى من الخلق...وتارة يعبر عن نفس الحكم المنصب على المصلحة جلبًا والمفسدة درءا فتقابل الوسائل... واستعملت المقاصد في مضمون آخر يتعلق بنوايا المكلفين وإرادتهم...وبما تقدم ندرك أن المقاصد تارة تكون حِكمًا وغايات، وتارة تكون أحكامًا تحقق تلك الحكم، وتارة تكون نوايا المكلفين وغاياتهم"[(1)].

ومفهوم مقاصد الشريعة عند ابن بيه، يندرج تحته: الحِكم والغايات، والأحكام الشرعية، وقد يعبر عن المقاصد بنوايا المكلفين وغاياتهم.

– ورأت سعاد كوريم وجود خلط مفاهيمي عند الباحثين بين مفهوم القصد والمقصد حيث إن القصد يتعلق بمقاصد الخطاب؛ أي القصد القرآني، والمقصد يخص الأسرار والحكم وهذا الخلط نتج عن الخلط بينهما في المفهوم اللغوي، بينما الزيادة في المبنى هي زيادة في المعنى [(2)].

– وذهب نعمان جغيم إلى أنه لا يوجد داع يستوجب التفريق بين القصد والمقصد من الناحية اللغوية، وأن كل من طه عبد الرحمن، وسعاد كوريم تهيأ لهما وجود فرق بينهما لوجود خلط عند الكتّاب بين مقاصد الخطاب ومقاصد الأحكام[(3)].

وعليه، فإن الباحث في مقاصد الشريعة يجد نفسه أمام ثلاثة مصطلحات متقاربة، وهي: قصد الشارع، ومقصود الشارع، ومقصد الشارع.

ويبدو أن الشاطبي أولى عناية كبيرة للمصطلحات المقاصدية، فقد تكررت هذه المصطلحات في موافقاته، ما استدعى تتبعها ومحاولة الوصول إلى بيان مفهومها.

وقبل ذلك نعرّج على بيان الفرق بينها من الناحية اللغوية، كما يلي:

[(1)] علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، لعبد الله ابن بيه، ص:14-21.

[(2)] جدل العلاقة بين القصد القرآني والمقصد الشرعي، لسعاد كوريم، ص:81- 82.

[(3)] المحرر في مقاصد الشريعة الإسلامية، لنعمان جغيم، ص: 13- 14.

أولًا: الفرق بين المصطلحات الثلاثة من الناحية اللغوية.

1 -القصد.

القصد من الناحية اللغوية يشمل عدة معاني منها الكسر، والعدل والتوسط، والأنسب للمفهوم الاصطلاحي للمقاصد هو الأَمُّ، والاعتماد، وإتيان الشيء، والتوجه، كما مرّ سابقًا في التعريف اللغوي للمقاصد الشرعية.

وجاء في الفروق اللغوية في الفرق بين القصد والإرادة: أن قصد القاصد يتعلق بفعله وليس فعل غيره[1].

2- المقصد.

جاء في المصباح المنير: "(ق ص د): قَصَدْتُ الشَّيْءَ وَلَهُ وَإِلَيْهِ قَصْدًا مِنْ بَابِ ضَرَبَ طَلَبْتُهُ بِعَيْنِهِ وَإِلَيْهِ قَصْدِي وَمَقْصَدِي بِفَتْحِ الصَّادِ وَاسْمُ الْمَكَانِ بِكَسْرِهَا نَحْوُ مَقْصِدٍ مُعَين"[2].

وفي المعجم الوسيط: "الْمَقْصد مَوضِع الْقَصْد... يُقَال: إِلَيْهِ مقصَدي: وجهتي"[3].

وهذه التعاريف تفيد: أن المقصد من الناحية اللغوية يزيد على معنى القصد بموضع القصد.

3- المقصود.

يقال محل مقصود، ورجل مقصود، وهو الذي يقصده كل أحد ويذهب إليه، من هذا يقال: المصر المقصود، والمدينة المقصودة، كما يقال أيضًا: تجارة مقصودة: بمعنى بضاعة يرغب كل أحد في شرائها [4].

يمكن القول: إن مفهوم القصد يحمل معنى التوجه نحو الشيء، ويشمل معنى الإرادة، أي أول خطوة نحو الأمر المقصود، فالقصد أكثر تعلقًا بالشخص صاحب القصد وإرادته ونواياه.

أما المقصد والمقصود: فمتقاربان في المعنى من حيث عنايتهما بموضع القصد وغايته، بالإضافة إلى معنى القصد، أي الجمع بين الإرادة والمكان الموجهة إليه هذه الإرادة، والله أعلم.

---

[1] الفروق اللغوية، للعسكري: 126/1.

[2] المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للفيومي:504/2.

[3] المعجم الوسيط: 738/2.

[4] تكملة المعاجم العربية، لرينهارت دوزي:290/8.

ثانيًا: الفرق بين المصطلحات الثلاثة من الناحية الاصطلاحية .

بعد تتبع المصطلحات الثلاثة الواردة في الموافقات يتبين الآتي:

أولًا: قصد الشارع:

أكثر المصطلحات ورودًا في الموافقات مقارنة بالمصطلحين الآخرين، ويقصد به الشاطبي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في التكاليف المشروعة؛ أي قصد الشارع من وضع التكاليف المشروعة ابتداء، بالنظر إليها على أنها عمل أو فعل وليس حكمًا، وهو المعنى المقابل لقصد المكلف في العمل؛ أي الظاهر أن قصد الشارع يراد به المعاني والأسرار التي أرادها الشارع من العمل.

ومما يدل على هذا المعنى من أقوال الشاطبي:

1 **-أقواله في كتاب المقاصد، منها:**

- "المقاصد التي ينظر فيها قسمان: أحدهما يرجع إلى قصد الشارع. والآخر يرجع إلى قصد المكلف"[(1)].

فإذا كان المراد بقصد الشارع قصده من الحكم، يلزم من ذلك أن يكون قصد المكلف كذلك القصد من الحكم، وإلا لزم البيان بأنهما مختلفان، وبما أن قصد المكلف يراد به قصده في العمل؛ لأنه ليس للمكلف قصد في الحكم؛ هذا يفيد أن قصد الشارع المراد به قصده من العمل.

- يضيف الشاطبي إلى قوله السابق: "الأول يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً، ومن جهة قصده في وضعها للأفهام، ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها؛ فهذه أربعة أنواع"[(2)].

وهذا بيان كل نوع على حدة:

أ- النوع الأول: قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً.

يقول عبد الله دراز: إن المقصود بابتداء: "أي: بالقصد الذي يعتبر في المرتبة الأولى، ويكون ما عداه كأنه تفصيل له، وهذا القصد الأول هو أنها وضعت لمصالح العباد في الدارين"[(3)].

[(1)] الموافقات:2/7- 8.

[(2)] الموافقات:2/7- 8.

[(3)] الموافقات في أصول الشريعة، هامش رقم(1)، ص: 219؛ الموافقات:2/ 8.

ويمكن أن يؤخذ من قوله: "وضع الشريعة ابتداءً": المقصود بها المشروعات الابتدائية، يقول الشاطبي: "ومعنى "شرعيتها ابتداءً" أن يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية على العباد من أول الأمر؛ فلا يسبقها حكم شرعي قبل ذلك، فإن سبقها وكان منسوخًا بهذا الأخير؛ كان هذا الأخير كالحكم الابتدائي، تمهيدًا للمصالح الكلية العامة"[1].

أي التكاليف التي منها أُنشأت الأحكام، وما قصده الشارع في أول الأمر مقصود بالقصد الأول؛ أي المرتبة الأولى.

ويقول الشاطبي في أول مسألة من مسائل هذا النوع: "تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق"[2].

والتكليف كما عرّفه العلماء: "الأمر بما فيه كلفة، والنهي عما في الامتناع عنه كلفة"[3].

والحكم التكليفي: في اصطلاح جمهور الأصوليين: "خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع. وعند الفقهاء: هو مقتضى خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين...، أو مدلول خطاب الله"[4].

وعليه، فالمقصود بالتكاليف: الأفعال أو الأعمال التي أمرنا الله تعالى بها.

أي أنه يمكن أن يستخلص أن المقصود بهذا النوع: قصد الشارع من وضعه التكاليف المشروعة ابتداء؛ لأن منها تؤخذ الأحكام الشرعية.

ب- النوع الثاني: قصد الشارع في وضع الشريعة للأفهام.

وهذا النوع بيانٌ للمكلف بضرورة فهم معاني الخطاب، بغرض الامتثال والعمل؛ حيث:

1- ذهب العلماء إلى أن الشاطبي جعل تحت هذا النوع خمس مسائل، وهي مبادئ لفهم القرآن والسنة وتحصيل المقاصد، وهي عبارة عن ضوابط لفهم المقاصد، وأنها ليست مقاصد في نفسها؛ لذلك من الباحثين من اعتبر الشاطبي قد أقحم هذا النوع في المقاصد [5].

---

[1] الموافقات: 1/464-465.

[2] الموافقات: 2/17.

[3] البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني: 1/14

[4] الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول، لمحمد بن صالح العثيمين، ص: 90.

[5] الموافقات، هامش رقم(1): 2/101؛ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص: 149، 295.

فيمكن أن يقال: إنها من قصد الشارع؛ لأن معرفة قصد الشارع في العمل من المبادئ الأولى لفهم مقصود الشارع في الحكم.

2- يقول الشاطبي عن هذا النوع: "...فالحاصل أن الواجب في هذا المقام إجراء الفهم في الشريعة على وزان الاشتراك الجمهوري الذي يسع الأميين كما يسع غيرهم. ومنها أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم، بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها، وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية، فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود، ولا أيضًا كل المعاني، فإن المعنى الإفرادي قد لا يعبأ به، إذا كان المعنى التركيبي مفهومًا دونه"[1].

فقوله" الاشتراك الجمهوري": يبين أن فهم الشريعة يخص العامة، ليتمكن الناس من تحقيق العمل؛ لأن العمل بأحكام الشريعة يخص العامة، وهذا ما يؤكده قوله: "إنما يصح في مسلك الأفهام والفهم ما يكون عامًا لجميع العرب، فلا يتكلف فيه فوق ما يقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعاني، فإن الناس في الفهم وتَأَتِّي التكليف فيه ليسوا على وزان واحد ولا متقارب، إلا أنهم يتقاربون في الأمور الجمهورية وما والاها، وعلى ذلك جرت مصالحهم في الدنيا"[2].

ومسلك الأفهام لعامة العرب؛ حتى" تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأمي تعقلها، ليسعه الدخول تحت حكمها"[3]؛ أي العمل بالشريعة.

فمراعاة الأمية اقتضت التكليف باستعمال التقريبات من أمارات وعلامات التي يسع الجمهور فهمها، ومن ذلك تعريف أوقات الصلاة بالظل والشروق والغروب وطلوع الفجر... [4]؛ أي أن قصد الشارع من وضع الشريعة للأفهام الجزء الخاص بالعمل؛ لأنه لا يمكن للعامة العرب الوصول إلى مقصد الشارع؛ لأن هذه المرتبة خاصة بالمجتهد، وإنما المراد بقصد الشارع الخاص بالعمل. والله أعلم.

---

[1] الموافقات:2/138- 139.

[2] الموافقات:2/136.

[3] الموافقات:2/141.

[4] الموافقات:2/143.

3- بيّن الشاطبي أن المعاني تُؤخذ من كلام العرب من جهتين: من جهة دلالته على المعنى الأصلي، ومن جهة دلالته على المعنى التبعي الذي هو خادم للأصلي[1].

وبيّن عن طريق الأمثلة، كيف كان العلماء يأخذون الأحكام الشرعية من جهة الدلالة التبعية في اللسان العربي، ومن هذه الأمثلة:

أن العلماء أخذوا من قوله تعالى: ﴿**فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَ**﴾ إلى قوله تعالى: ﴿**حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ** ﴾ البقرة: (187)، "أنه يدل على جواز الإصباح جنبًا وصحة الصيام؛ لأن إباحة المباشرة إلى طلوع الفجر تقتضي ذلك، وإن لم يكن مقصود البيان؛ لأنه لازم من القصد إلى بيان إباحة المباشرة والأكل والشرب"[2].

واستدلوا على أن الولد لا يملك بقوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ**﴾ الأنبياء:(26).

ومن هذا خَلُص إلى أنه يمكن للمكلف أن يقصد فهم الأحكام من دلالة الجهة التبعية؛ لأن نسبتها من فهم الشريعة نسبة العمل بها، ومثّل لذلك بقصد المكلف من النكاح قضاء الوطر، من خلال قوله: "هذا...من أدل الدليل على ما تقدم، لأنه إذا كان النكاح بقصد قضاء الوطر مثلًا صحيحًا، من حيث كان مؤكدًا للمقصود الأصلي من النكاح وهو النسل، فغفلة المكلف عن كونه مؤكدًا لا يقدح في كونه مؤكدًا في قصد الشارع، فكذلك نقول في مسألتنا: إن الجهة الثانية من حيث القصد في اللسان العربي إنما هي مؤكدة للأولى، في نفس ما دلت عليه الأولى، وما دلت عليه هو المعنى الأصلي، فالمعنى التبعي راجع إلى المعنى الأصلي، ويلزم من هذا أن لا يكون في المعنى التبعي زيادة على المعنى الأصلي، وهو المطلوب"[3].

أي أن الدلالة الأصلية في اللسان العربي تدل على القصد الأصلي، والدلالة التبعية تدل على القصد التبعي، وإن واجب المكلف العمل وفق الشريعة حتى وإن وافق قصده في العمل المقصد التبعي للشريعة.

---

[1] الموافقات:2/151، 154.

[2] الموافقات:2/154.

[3] الموافقات:2/160.

ج- النوع الثالث: قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها.

وهذا النوع صريح بأن المقصود بهذا النوع العمل بالتكاليف الشرعية.

فمن جملة ما جاء للدلالة على هذا النوع: الكلام على شرط التكليف أو سببه، والنظر إلى ما يدخل تحت قدرة العبد وما لا يمكن له أن يدخل، والكلام في التكليف بالشاق وما لا يطاق.

وهذا دليل على أن قصد الشارع في هذا النوع يخص الأفعال؛ حيث إن الشاطبي ربط قصد الشارع بالتكليف أو العمل في جل أقواله.

ومن جملة هذه الأقوال تحت هذا النوع، والتي ربط بها قصد الشارع بالعمل أو التكليف، ما يلي:

- قوله عند بيانه أنه يمكن للشارع أن يقصد المشقة في التكليف: "فدل هذا كله على قصد الشارع لطلب المشقة بالتكليف؛ وهو المطلوب"[(1)].

- وبين أنه يمكن للمكلف أن يقصد المشقة من جهة أنها مصلحة، وخيرٌ للمكلف عاجلًا وآجلًا، بقوله: "فلا شك في أنه مقصود الشارع بالعمل"[(2)]؛ أي أن للشارع مقصود في العمل،كما له مقصود في الحكم.

- وقوله: "قصد الشارع إلى مصالح الخلق بالتكليف، في العاجلة والآجلة، والإجماع على أن الشارع يقصد بالتكليف المصالح على الجملة"[(3)].

- وقوله: "وذلك هو قصد الشارع بوضع التكليف به، وما جاء على موافقة قصد الشارع هو المطلوب"[(4)].

- وقوله: "فإذا كان قصد المكلف إيقاع المشقة، فقد خالف قصد الشارع من حيث إن الشارع لا يقصد بالتكليف نفس المشقة، وكل قصد يخالف قصد الشارع باطل، فالقصد إلى المشقة باطل" [(5)].

تحدّث هنا عن قصد المكلف وقصد الشارع في التكليف، ولا علاقة للقصد بالحكم، من هذه الجهة.

---

(1) الموافقات:2/217.

(2) الموافقات:2/218.

(3) الموافقات:2/218.

(4) الموافقات:2/222.

(5) الموافقات:2/222.

ومن هذه الأمثلة يتبين أن قصد الشارع يتعلق بالتكاليف.

د- النوع الرابع: قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة.

هذا النوع خاص بقصد المكلف في العمل المشروع، وضرورة موافقته لقصد الشارع. ومن جملة أقوال الشاطبي في ذلك:

- قوله: "المقصد الأول إذا تحراه المكلف يتضمن القصد إلى كل ما قصده الشارع في العمل من حصول مصلحة أو درء مفسدة...، وإذا ثبت أن قصد الشارع أعم المقاصد وأولها وأولاها، وأنه نور صرف لا يشوبه غرض ولا حظ؛ كان المتلقي له على هذا الوجه آخذًا له زاكيًا وافيًا...

وأما القصد التابع، فلا يترتب عليه ذلك كله؛ لأن أخذ الأمر والنهي بالحظ أو أخذ العمل بالحظ قد قصره قصد الحظ عن إطلاقه، وخص عمومه، فلا ينهض نهوض الأول"[1].

وهو صريح بأن قصد الشارع يدل على الأعمال والأفعال بدليل قوله: "ما قصده الشارع في العمل"، والدليل كذلك على أن القصد لا يرادف المقصد، وإنما هو جزء منه، من خلال قوله: "قصد الشارع أعم المقاصد ...".

فقصد الشارع في قول الشاطبي أعم وأولى المقاصد؛ لأنه خاص بالقصد الأصلي في هذه العبارة، وهو أول المقاصد؛ لأنه تعلق بالأعمال؛ لأن القصود هي البدايات للمقاصد، والقصود تعلّقت بالمشروعات الابتدائية.

ومنه يتبين بأن الأنواع الأربعة غير متعلقة بمقاصد الأحكام؛ وإنما بقصد الشارع من التكاليف التي شرّعها الله تعالى.

وربما هذا ما يشير إليه عبد الله دراز في تعليقه على الموافقات؛ حيث قال: "وليلاحظ أنه ليس المراد من كتاب المقاصد مقاصد الفن كما يتبادر؛ لأنك إذا قِستَ هذه المقاصد بما ذكروه في الأصول؛ تجد أنها تعد في مبادئ الفن... ولا يخفى عليك أن النوع الثالث بجميع المسائل التي ذكرها فيه من قبيل الكلام في المكلف به، وأنه لا بد أن يكون مقدورًا للعبد داخلًا تحت كسبه، وهكذا الباقي من الأنواع الأربعة إذا تأملتها تجدها من المبادئ، لا مقاصد الفن التي هي الأدلة"[2].

---

[1] الموافقات: 340/2.

[2] الموافقات في أصول الشريعة، هامش رقم(1): 219.

2 -أقواله في غير الكتاب المخصص للمقاصد.

ومن أقوال الشاطبي في غير كتاب المقاصد، والتي تدل على أن قصد الشارع يقصد به المعاني والأسرار من الأعمال التي شرّعها ابتداءً[1]، ما يلي:

– قوله: "إن الشارع لا قصد له في فعل المباح دون تركه، ولا في تركه دون فعله، بل قصده جعله لِخِيَرَة المكلف، فما كان من المكلف من فعل أو ترك، فذلك قصد الشارع بالنسبة إليه"[2].

– وقوله: "إن لفظ التخيير مفهوم منه قصد الشارع إلى تقرير الإذن في طرفي الفعل والترك، وأنهما على سواء في قصده، ورفع الحرج مسكوت عنه، وأما لفظ رفع الجناح؛ فمفهومه قصد الشارع إلى رفع الحرج في الفعل إن وقع من المكلف، وبقي الإذن في ذلك الفعل مسكوتا عنه، فيمكن أن يكون مقصودًا له، لكن بالقصد الثاني"[3].

– وقوله: "قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقًا لقصده في التشريع، والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة؛ إذ...أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يقصد خلاف ما قصد الشارع؛ ولأن المكلف خلق لعبادة الله، وذلك راجع إلى العمل على وفق القصد في وضع الشريعة – هذا محصول العبادة–؛ فينال بذلك الجزاء في الدنيا والآخرة.

وأيضًا... أن قصد الشارع المحافظة على الضروريات وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينات، وهو عين ما كلف به العبد؛ فلا بد أن يكون مطلوبًا بالقصد إلى ذلك"[4].

– وقوله: "إن المكلف إنما كلف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها"[5].

– وقوله: "إن قصد الشارع بالأمر والنهي الامتثال، فإذا لم يمتثل؛ فقد خولف قصده، ولا يعارِض المخالفة موافقة القصد الباعث على العمل؛ لأنه لم يحصل قصد الشارع في ذلك العمل على وجهه،

---

[1] يقول الشاطبي: "وأعني بالعمل: عمل القلب وعمل الجوارح، من حيث هو مطلوب شرعا". الموافقات:43/1.

[2] الموافقات:197/1.

[3] الموافقات:231/1.

[4] الموافقات:23/3-24.

[5] الموافقات:30/3.

ولا طابق القصد العمل؛ فصار المجموع مخالفا كما لو خولف فيهما معًا؛ فلا يحصل الامتثال"[1].

وعليه، فالأقوال السابقة تُبين أن قصد الشارع المراد منه الأعمال؛ فالقولين الأولين يعودان إلى الأحكام الشرعية، وما يرجع منها إلى خطاب التكليف، وذلك بخصوص المباح وما يتعلق به من جهة قصد الشارع من فعله.

أما الأقوال الثلاثة الأخرى، فتعلقت بقصد الشارع من وضع الشريعة: الامتثال بها؛ ليتحقق قصد الشارع منها وهو مصلحة العباد. والله أعلم.

ثانيًا: مقصد الشارع ومقصود الشارع:

مقصود الشارع: تبَين أن هذا المصطلح أقل دورانًا مقارنة بالمصطلحين الآخرين، والظاهر أنه مرادف لمقصد الشارع، والمقصود به الغايات والحكم والأسرار والنهايات من الأحكام الشرعية، وهو ما يوافق المعنى اللغوي من ناحية تعلقهما بموضع القصد.

كما في قول الشاطبي عند شرحه للطرق التي يُعرف بها مقصد الشارع، فأحيانًا يعبر بمقصد الشارع وأحيانًا أخرى يعبر بمقصود الشارع لنفس المفهوم؛ فها هو يقول فيما يتعلق بالاحتمالات التي يؤخذ منها مقصود الشارع بعد أن تكلم على احتمالية أن يقال: بأن مقصد الشارع يؤخذ من ظواهر النصوص، أدرج الاحتمال الثاني الذي هو ضربان:

"الأول: دعوى أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر، ولا ما يفهم منها؛ وإنما المقصود أمر آخر وراءه....الضرب الثاني: بأن يقال: إن مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق..."[2].

وتحصيل ذلك: أن أكثر ما جاء في كتاب المقاصد من موافقات الشاطبي، هو الكلام عن قصد الشارع؛ لأن هدف الشاطبي التأسيس للمقاصد انطلاقًا من معرفة قصد الشارع من الأفعال المشروعة ابتداءً، ليتمكن المكلف من الامتثال، والمجتهد من الاستنباط، والغايات تحقيق مقصود الشارع، وربما

---

[1] الموافقات: 42/3.

[2] الموافقات: 133/3.

هذا ما يفسر أنه جعل آخر مبحث في كتاب المقاصد يتعلق بالطرق التي يُعرف بها مقصود الشارع، وبالتالي فقصد الشارع جزء من مقاصد الشريعة، والله أعلم.

كما أن الكلام عن قصد الشارع هي المرتبة التي يتساوى فيها الأمي والعالم، والتي يجب على كل مكلف أن يدركها، كما يتبَّن بأن القصد جزء من المقصد.

وقد يقول قائل: إن مقصد الشارع من الحكم هو قصده من العمل فما الفرق بينهما؟

وجوابه: أن ذلك صحيح، لكن تظهر ثمرة التفريق بين المصطلحين عند طروء العوارض التي من شأنها أن تفصل القصد عن المقصد، مما يستدعي إرجاع الأمور إلى ميزان الحق والصواب؛ لأن العوارض تؤثر على الأفعال، والنظر إلى الأحكام بمعزل عن الأفعال، لن يجعلها صالحة لكل زمان ومكان، لثبات الأحكام وتغير الأفعال.

فهل يُعقل أن يُقال بأن التسعير حرام، ويُقال بأن التسعير واجب ؟ فبالنظر إلى الأحكام لا يمكن، والنظر إلى الأفعال وقصد الشارع منها يُعقل، فلا يمكن أن يحكم المجتهد بهذه الأحكام من دون النظر إلى الفعل، فتغيُّر الفعل الذي تعلق به حكم حرمة التسعير بفعل العارض، وهو فساد التجار أدى إلى القول بوجوب التسعير، فالفعل الذي تعلق به حكم الحرمة، غير الذي تعلق به حكم الوجوب.

كما أنه إذا كانت المقاصد الشرعية تعتني بالحكم والأسرار من الأحكام، فلا علاقة لها بالبواعث، ولا علاقة لها بمآلات الأفعال، ولكن إذا ما اعتبر أن قصد الشارع من مقاصد الشريعة وهو الذي اهتم بالأفعال، فتعتبر البواعث والمآلات كذلك، ومن هذا الباب النظر إلى الذرائع نظر إلى الأفعال، والله أعلم.

وفي هذا توجيه للمجتهد بعدم العناية بالأحكام بمعزل عن الأفعال، والنظر في الأفعال جزء من النظر في المقاصد.

وها هنا تساؤل آخر، مفاده: لماذا قصد الشارع تعلّق بالأفعال المشروعة ابتداء، ومقصد الشارع تعلّق بالأحكام؟

جوابه: لأن هذه الأفعال الهدف منها إنشاء الأحكام، وكأنها البدايات للأحكام الشرعية وللمقاصد الشرعية، فتضمنت معنى التوجه والأم، أما المقاصد فتضمنت معنى الغايات، وبالتالي معنى المكان المقصود، وهو يوافق المعنى اللغوي، والله أعلم.

ومن هنا يتَبَيَّن بأن مفهوم المقاصد الشرعية لا ينحصر في الغايات والحِكم والأسرار من الأحكام الشرعية، وإنما هي الغايات والحِكم والأسرار من وضع الشريعة عمومًا حُكمًا، وفعلًا، وعملًا.

المطلب الثاني: تعريف الاجتهاد المقاصدي.

إن مراعاة المقاصد عند الاجتهاد، من الأمور المعمول بها منذ عصر الرسول ﷺ مرورًا بعصر الصحابة والتابعين، وصولًا إلى العصر الحالي، الذي تميز فيه هذا النوع من الاجتهاد، وازدهر بكثرة البحوث والمؤلفات فيه، مما لا يدع مجالًا للشك ضرورة اعتبار المقاصد في الاستنباط، ما أدى إلى ميلاد مصطلح الاجتهاد المقاصدي، والذي اجتهد العديد من الباحثين للوصول إلى تحديد مفهومه.

وغير خافٍ أن الإمام الشاطبي رحمه الله يُعد من مؤسسي علم المقاصد الشرعية، إلا أنه لم يضع حدًا خاصًا لتعريفها، وضبطها بإبعاد ما لا يدخل تحت مفهومها بشكل واضح، ما أدى إلى اختلاف الباحثين في تحديد مفهوم القصد، والمقصد، والمقصود بالنسبة للمقاصد.

أما عن مصطلح الاجتهاد المقاصدي، فالظاهر أن أول من أطلقه هو الدكتور أحمد الريسوني، من خلال كتابه "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي"، ولكنه لم يضع حدًا لهذا المصطلح، وإنما قال: "رغم أنه قد تقدم الشيء الكثير من أوجه الاجتهاد المراعي لمقاصد الشريعة والمنبني عليها، مع أمثلة توضح ذلك، وتشير إلى أن هذا النهج الاجتهادي عريق في تراثنا الفقهي، وأنه نابع من طبيعة الشريعة نفسها، ومشهود له في نصوصها وقواعدها. أقول: رغم ما تقدم من ذلك، فإن هذه هي المناسبة الخاصة لجمع ما تفرق من هذا الموضوع، وإضافة ما يمكنني – الآن– إضافته، عسى أن أقترب – مجرد اقتراب– من تحصيل المقصود، أعني: تحديد أهم مسالك الاجتهاد المقاصدي" [(1)].

ونص بعد ذلك على أن أهم مسالك الاجتهاد المقاصدي، هي:

- النصوص والأحكام بمقاصدها.
- الجمع بين الكليات العامة والجزئيات الخاصة.
- جلب المصالح ودرء المفاسد مطلقًا.
- اعتبار المآلات [(2)].

وبعد تتبع هذه المسالك يتضح: أن على المجتهد أن يسلكها خلال إعمال المقاصد في العملية الاجتهادية.

من هنا، انطلق العلماء والباحثون في تحديد مفهوم الاجتهاد المقاصدي. وقد عُرّف بأنه:

[(1)] نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص: 362-363.

[(2)] ينظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص: 362-384.

1- "العمل بمقاصد الشريعة، والالتفات إليها، والاعتداد بها في عملية الاجتهاد الفقهي"[1].

ويظهر بأن هذا التعريف مختصر وعام، وغير دقيق في تحديد مفهوم الاجتهاد المقاصدي، من ناحية بيان خصوصياته، التي تميزه عن غيره.

2- "منظومة من القواعد توجه المجتهد إلى التوسعة تيسيرًا لرفع الحرج عند الاقتضاء، وإلى التضييق احتياطًا لإبقاء التكليف عند الاقتضاء، وأنه لم يعتن بالأخذ بالرخص فقط، وإنما اعتنى بالعزائم أيضًا"[2].

اعتبار الاجتهاد المقاصدي "منظومة من القواعد توجه المجتهد": هذه العبارة أخرجت الاجتهاد المقاصدي عن كونه اجتهادًا، إلى كونه موجهًا فقط في العملية الاجتهادية.

وكونه يوجه المجتهد إلى التضييق احتياطًا، يتعارض مع كون الشريعة الإسلامية كلها لا توجه إلى التضييق، وإنما إلى التيسير والتوسعة، أو التقييد عند الحاجة أو الضرورة.

ويبدو أن حصر الاجتهاد المقاصدي في قاعدتي: التيسير والاحتياط، يُعد تضييقًا لعملية الاجتهاد المقاصدي، وإبعاده عن الاجتهاد في مسائل المستجدات والنوازل.

3- "إعمال العقل في تَبَيُّن مقاصد الشارع في كل النصوص والأحكام، وسبر أغوار معانيها، والكشف عن غاية الشارع من تشريعاته، رعاية لمقاصد الشريعة في فقه النص وتنزيله، التي تشكل الضابط المنهجي والعمق الثقافي والرؤية المستقبلية للأمة في المجال التشريعي والحضاري"[3].

إن عملية الاجتهاد المقاصدي من منظور هذا التعريف هي عبارة عن:

- الكشف عن مقاصد الشريعة أولًا، ثم توظيفها في عملية الاجتهاد ثانيًا.

- تراعى عند الاستنباط وعند التنزيل.

---

[1] الاجتهاد المقاصدي حجيته، ضوابطه، مجالاته:39/1.

[2] الاجتهاد المقاصدي منزلته، ماهيته، لمحمد سالم بن عبد الحي بن دودو، ص: 7.

[3] الاجتهاد المقاصدي: مفهومه، ومجالاته، وضوابطه، لعبد السلام آيت السعيد، رسالة دكتوراه نوقشت كلية الأداب والعلوم الإنسانية،جامعة مُحَمَّد الخامس، الرباط 2003م.

http://www.attajdid.info/def.asp?codelangue=6&infoun=9288 تاريخ التصفح يوم: 2 أفريل 2019م، الساعة: 10:09.

ويشير التعريف إلى ضرورة وأهمية الكشف عن مقاصد الشريعة في العملية الاجتهادية.

4- "مراعاة المقاصد الشرعية في استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية"[1].

وهذا التعريف مستوحى من التعريف الأول، إلا أنه قصر الاجتهاد المقاصدي على الاستنباط فقط.

5-" استفراغ الفقيه لوسعه، لامتلاك القدرة على استنباط الأحكام الشرعية العملية، عن طريق اعتبار ومراعاة المعاني والعلل والمصالح والحِكم والأهداف والغايات الشرعية الواضحة"[2].

هذا التعريف يدل على امتلاك القدرة على الاجتهاد المقاصدي، وتخلف فيه الجانب العملي في توظيف هذه القدرة في العملية الاجتهادية.

6- "بذل الوسع في نيل حكم شرعي، وفقًا لغايات ومرامي الشريعة، مراعاة لمصالح الخلق في الدارين"[3].

يبدو أن كل التعاريف السابقة لم تحدد ماهية الاجتهاد المقاصدي، كما حددها التعريف الثالث، لعبد السلام آيت السعيد، فالتعريف جمع بين الكشف عن مقاصد الشريعة، وبين توظيف هذه المقاصد في الاجتهاد، وبيَّن أن المجتهد المقاصدي يحتاج إلى ملكة أو خبرة مقاصدية من خلال قوله: "سبر أغوار معانيها"، كما أشار إلى ضرورة الاجتهاد المقاصدي في الاستنباط والتنزيل؛ لأن:

أ- الكشف أو تعيين المقاصد الشرعية هو أساس الاجتهاد المقاصدي، ويمثل الجانب النظري، وأي خلل في هذا الجانب قد ينتج عنه انزلاق خطير في الجانب التطبيقي للاجتهاد المقاصدي، والذي هو تفعيل المقاصد في العملية الاجتهادية.

يقول عبد المجيد النجار: "تعيين المقاصد عملًا اجتهاديًا لا يقل في ثقله عن الاجتهاد من أجل استخلاص الأحكام"[4].

---

[1] ضوابط الاجتهاد المقاصدي، لمحمد علي بلاعو، ص:108.

[2] الاجتهاد المقاصدي عند الإمام أبي الوليد الباجي وتطبيقاته الفقهية من خلال كتابه المنتقى، لفؤاد بن عبيد، ص: 148.

[3] الاجتهاد المقاصدي في عصر الخلفاء الراشدين ، لمها سعد إسماعيل الصيفي، ص:28.

[4] مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، لعبد المجيد النجار، ص:26.

وحصر مُحَمَّد سالم بن عبد الحي بن دودو الاجتهاد المقاصدي في توظيف المقاصد في الاجتهاد، أما جانب الكشف عن مقاصد الشارع، فقد اعتبره من مهمة الاجتهاد الاستنباطي[1]، ولكن محور تعاريف الاجتهاد الاستنباطي كلها تدور حول استنباط الأحكام، وليس استنباط المقصد الشرعي، ومباحث أصول الفقه كلها لم يُدرج فيها جانب الكشف عن مقصود الشارع بالتحديد.

وكذلك فتحي الدريني جعل من أقسام الاجتهاد: "الاجتهاد في النصوص وتعليلها استشرافًا لمقصد الشارع"[2].

فربما المقصود عندهما أن أصل محل الكشف عن مقاصد الشريعة، هو الاجتهاد الاستنباطي.

وبما أن المقاصد أصبح لها مؤلفاتها الخاصة، ومباحثها، وعلماؤها... فالأولى أن يضم جانب الكشف عن المقاصد إلى المقاصد.

ب- لما كانت"الشريعة أحكام تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام"[3]، كانت المقاصد همزة وصل بين النص والمسائل التي لا نص فيها، فالمقاصد إذن تجعل النص يستوعب جميع المستجدات، وإلا لما كانت الشريعة صالحة لكل زمان ومكان.

لما تكلم ابن عاشور عن نواحي احتياج الفقيه إلى المقاصد كما سيأتي، لم يدرج الجانب التنزيلي ضمن هذه النواحي، إلا أن القسم الثالث من كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية لا يخلو من نواحي احتياج الفقيه للمقاصد عند تنزيل الأحكام.

أما ابن بيه فقد تجاوز في كتابه مشاهد من المقاصد ثلاثين منحى[4]، والتي كانت في معظمها عبارة عن قواعد أصولية، لغوية واستدلالية، استُحضِر فيها الجانب المقاصدي[5]؛ لأن هدف ابن بيه بالدرجة الأولى من بيان هذه المناحي هو توضيح العلاقة بين أصول الفقه والمقاصد [6]، إلا أنه يلاحظ حضور دور المقاصد في الجانب التنزيلي للأحكام في عدّة مناحي منها: المنحى العاشر وهو:

---

[1] الاجتهاد المقاصدي، لمحمد سالم بن عبد الحي بن دودو، ص:5.

[2] بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله:77/1.

[3] مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص:47.

[4] مشاهد من المقاصد، لابن بية، ص:249-253.

[5] الذريعة إلى مقاصد الشريعة، للريسوني، ص:103.

[6] ينظر:مشاهد من المقاصد، ص:287.

اعتبار المآلات. والمنحى السادس والعشرين، وهو: اختصاص بعض الناس دون بعض بحكم[1].

وعليه، فلا بد من الاستنجاد بالمقاصد عند كل تنزيل للأحكام؛ لأن "علاقة المقاصد بالفقه، هي تمامًا كعلاقة الروح بالجسد"[2]، ويظهر ذلك في:

– تحديد الوسائل التي لم يحددها الشرع: استبعاد أو إبقاء أو تحديد الوسائل التي حددها الشرع، وفق موافقتها لمقصود الشارع[3].

– اعتبار المآلات[4].

– التطبيق المصلحي للنصوص، وأصل هذا يرجع إلى عمل الرسول ﷺ، وعمل الصحابة رضوان الله عليهم[5]. فكل أمر ونهي ما جاء إلا لتحقيق مقصد شرعي، لذا وجب تعيين ذلك المقصد، وعلى أساسه يتم فهم ذلك الأمر والنهي[6].

– تحقيق المناط العام والخاص، مراعاة لمقصود الشارع[7].

لذلك جعل عبد المجيد النجار من أسس التنزيل، العلم بمقاصد الأحكام، فمن الضروري أن يكون المجتهد بصيرًا بالمقصد الذي من أجله يتم التنزيل[8].

فالأمر لا ينتهي عند العلم بالمقاصد التي من أجلها شرّعت الأحكام، وإنما لا بد من النظر في تحقق تلك المقاصد في الواقع، أو عدم تحققها، فيقع إذن تنزيل الحكم على الواقع أو عدم إجرائه بالتأجيل أو بالاستثناء أو بالتغيير؛ لأن الأحكام شرعت من أجل نهايتها وهي أن تستوفى مقاصدها في الواقع[9].

---

[1] ينظر مشاهد من المقاصد، ص:250- 252.

[2] مقاصد المقاصد، للريسوني، ص:85.

[3] الذريعة إلى مقاصد الشريعة، للريسوني، ص:122.

[4] مشاهد من المقاصد، ص:251.

[5] الاجتهاد، الواقع، النص، المصلحة، ص:55.

[6] خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص: 94.

[7] الذريعة إلى مقاصد الشريعة، ص:121.

[8] خلافة الانسان بين الوحي والعقل، ص:117.

[9] مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص: 25.

المطلب الثالث: حقيقة الاجتهاد المقاصدي.

يتناول هذا المطلب محاولة الإجابة على التساؤل التالي: هل الاجتهاد المقاصدي اجتهاد مستقل بذاته، أم هو جزء من الاجتهاد عمومًا؟

يظهر اتفاق العلماء والباحثين إلى حد بعيد، على أنه لا يوجد اجتهاد بعيد عن المقاصد:

أولًا: ذهب الشاطبي إلى أن:

1- من شروط الاجتهاد: معرفة مقاصد الشريعة، والقدرة على الاستنباط بناء على ذلك الفهم[1].

2- وعند استنباط الأحكام من النصوص، يلزم المجتهد معرفة مقاصد المجتهد فيه[2].

3- وعند استنباط الأحكام باعتبار المعاني، يلزم معرفة المقاصد الشرعية جملة وتفصيلًا؛ أي عامة وخاصة[3].

4- وأن المجتهد أثناء الاجتهاد في تحقيق المناط: بحاجة إلى معرفة مقاصد المجتهد فيه، ومعرفة مقاصد ذلك المناط[4].

ثانيًا: ذهب ابن عاشور إلى أنه:

لا يمكن الاستغناء عن المقاصد في أي وجه من وجوه الاجتهاد، ونواحي احتياج الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة، خمسة أنحاء[5]:

1- فهم أقوال الشريعة، ومراميها.

2- البحث عن معارض للدليل، لوجود الشك في أن ذلك الدليل غير مناسب لأن يكون مقصودًا للشارع.

3- القياس؛ لأنه يعتمد على إثبات العلل، وإثبات العلل قد يحتاج إلى مقاصد الشريعة.

4- المصالح المرسلة.

5- الأحكام التعبدية: فكلما توسع مفهوم الفقيه في المقاصد، قلّ بين يديه الجانب التعبدي.

---

[1] الموافقات: 5/41-42.

[2] الموافقات: 5/130.

[3] الموافقات: 5/124.

[4] الموافقات: 5/130.

[5] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 183-184.

ثالثًا: ذهب الريسوني إلى أن:

" المقاصد دليل دائم في كل مسألة، أو هي دليل مع كل دليل"[1].

رابعًا: ذهب عبد القادر بن حرز الله إلى أنه:

لا يوجد اجتهاد بعيدًا عن مقاصد الشريعة منذ عصر الرسالة[2].

واختلف الباحثون في اعتبار الاجتهاد المقاصدي اجتهادًا خاصًا، أم أنه جزء من الاجتهاد، إلى فريقين، أحدهما: لا يعتبر مراعاة المقاصد في الاجتهاد اجتهادًا خاصًا، والثاني: يعتبره اجتهادًا مستقلًا بذاته، وفق ما يلي:

الفريق الأول: اعتبر هذا الفريق أن إطلاق مصطلح الاجتهاد المقاصدي، هو من باب التجوز؛ لأن كل اجتهاد يُعتبَر اجتهاد مقاصدي، وممن ذهب إلى ذلك:

1- عبد القادر بن حرز الله عند قوله: "... لذلك فإن اتجاه الدراسات المعاصرة في مقاصد الشريعة للإيحاء بأن هناك اجتهاد مقاصدي، وآخر غير مقاصدي، تستدعي بعض التوقفات؛ إذ توحي هذه الجهود أن الاجتهاد المقاصدي قسيم للاجتهاد غير المقاصدي، في حين أن حقيقة الاجتهاد شيء واحد"[3].

2- نعمان جغيم، الذي اعتبر الاجتهاد المقاصدي بدعة[4].

3- مُحَمَّد سالم بن دودو، الذي قال عن الاجتهاد المقاصدي بأنه صياغة جديدة لقاعدة النظر في المآلات، ونسب هذا القول إلى الشاطبي في موافقاته في كتاب المقاصد، المسألة العاشرة[5].

وقال مُحَمَّد سالم بن دودو عن الاجتهاد المقاصدي: "ما هو إلا جمع لأشتات من الأدلة المعتمدة عند جمهور الأصوليين، ونُظم لها بخيط منهجي يتبين من خلاله تكاملها في الوصول إلى مقصد شرعي معين...وأنه ليس منهجًا جديدًا ولا آلية محدثة..."[6].

---

[1] مقاصد المقاصد، ص:91.

[2] ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي، لعبد القادر بن حرز الله، ص:44.

[3] ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي، ص:44.

[4] المحرر في مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:5.

[5] لم يدرج الشاطبي قاعدة النظر في مآلات الأفعال في كتاب المقاصد، وإنما أدرجها في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد، ينظر: الموافقات:177/5؛ الاجتهاد المقاصدي، لمحمد سالم بن عبد الحي بن دودو، ص:5- 6.

[6] الاجتهاد المقاصدي، لمحمد سالم بن عبد الحي بن دودو، ص:7.

الفريق الثاني: ذهب أصحاب هذا الفريق إلى أن الاجتهاد المقاصدي اجتهاد مستقل بذاته، ويمكن أن يُنسب هذا القول إلى:

- الريسوني في كتابه نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي[1].
- الخادمي في كتابه الاجتهاد المقاصدي.
- الباحثون الذين قاموا بتعريف الاجتهاد المقاصدي على أنه اجتهاد خاص قائم بذاته.

وربما يعود هذا الخلاف إلى وجود التفاوت في درجة احتياج المجتهد إلى إعمال المقاصد؛ لأن بعض العبارات السابقة الذكر في اتفاق العلماء على عدم وجود اجتهاد بعيد عن المقاصد، توحي بوجود هذا التفاوت، ذلك أن:

الشاطبي يرى أن المجتهد بحاجة إلى المقاصد أحيانًا جملة وتفصيلًا، وأحيانًا بحاجة إلى مقاصد المجتهد فيه.

ويرى ابن عاشور أن احتياج الفقيه إلى المقاصد في النحو الأول احتياجًا ما ليجزم بكون اللفظ منقولًا شرعًا مثلًا، واحتياجه لها في النحو الثاني أشد؛ لأن باعث الفقيه على البحث عن المعارض هو البحث عن مقصود الشارع، وقد يحتاج إلى معرفة المقاصد في النحو الثالث، واحتياجه لها في الرابع ظاهر؛ لأنه استنباط للأحكام التي لا نص فيها بناء على المصلحة، أما الخامس فهذا يرجع إلى الفقيه ومقدار معرفته بمقاصد الشريعة، فكلما زادت معرفته بالمقاصد قلّ عنه هذا النحو[2].

فالظاهر، أنه من رأى أن كل اجتهاد اجتهاد مقاصدي: باعتبار أن كل اجتهاد يحتاج إلى المقاصد، من دون النظر إلى درجة الاحتياج إلى المقاصد. ومن رأى أن الاجتهاد المقاصدي هو الذي يقوم على الكشف عن المقاصد والتوصل إلى الأحكام الشرعية: باعتبار تلك المقاصد، اعتبره اجتهادًا خاصًا.

إذن؛ اتجاه العلماء إلى البحث في مجال المقاصد، وكثرة التأليف فيها، أدى إلى ظهور الاجتهاد المقاصدي واعتباره اجتهادًا مستقلًا بذاته، ضرورة اقتضتها كثرة المستجدات وتسارعها وتشابكها، وإن كان أصله عمل الرسول ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم والعلماء، ويؤكد ذلك:

---

[1] نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص: 387.

[2] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:184-188.

1- الشاطبي عند حصره لشروط الاجتهاد في فهم المقاصد الشرعية على كمالها، والاستنباط بناء على ذلك الفهم [1].

فهل كان يقصد: أن كل اجتهاد هو اجتهاد مقاصدي، باعتبار حصر شروط الاجتهاد في فهم المقاصد، وتوظيف ذلك الفهم في الاستنباط؟ أم قصد به شروط اجتهاد آخر؟

فلا يمكن القول إنه قصد الأول؛ لأن الاجتهاد بهذين الشرطين لم يعهده العلماء من قبل.

فهذين الشرطين، إشارة منه إلى ضرورة اعتماد الاجتهاد المقاصدي في النوازل والمستجدات؛ لأن النصوص متناهية في مقابل عدم تناهي الحوادث، وهو غير الاجتهاد المعهود، خصوصًا وأن الشاطبي في أول مسألة في كتاب الاجتهاد، قسم الاجتهاد إلى قسمين: اجتهاد لا يمكن له أن ينقطع، واجتهاد يمكن له الانقطاع [2]، والمسألة الثانية بعدها مباشرة تكلم فيها عن هذين الشرطين، واعتبر الشرط الأول الكشف عن مقصود الشارع والشرط الثاني الوصول إلى الأحكام بناء على المقصد الشرعي؛ أي أن الطريق السليم هو استنباط المقاصد الشرعية من النصوص، ورد المستجدات إلى هذه المقاصد؛ لأن هذا الاجتهاد هو المناسب لإمكانية انقطاع أحد نوعي الاجتهاد، والله أعلم.

وذهب عبد الله دراز إلى أن هذا الحصر ليس حقيقيًا، وإنما هو خاص ببعض أنواع الاجتهاد؛ لأن البعض الآخر قد يحتاج إلى أكثر من هذين الشرطين[3]؛ أي أن الاجتهاد المقاصدي نوع من أنواع الاجتهاد.

وقول ابن عاشور في مقدمة كتابه: "هذا كتاب قصدت منه إلى إملاء مباحث جليلة من مقاصد الشريعة الإسلامية، والتمثيل لها، والاحتجاج لإثباتها، لتكون نبراسًا للمتفقهين في الدين، ومرجعًا بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسلًا إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودربة لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف..."[4].

---

[1] الموافقات: 41/5- 42.

[2] الموافقات: 11/5.

[3] الموافقات في أصول الشريعة، هامش رقم (2): 784.

[4] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 165.

أي أن الاجتهاد المقاصدي ضرورة استدعتها الظروف الراهنة، وهي: اختلاف الأنظار، وتبدل الأعصار، ويكون ذلك برد الأحكام الشرعية المراد الوصول إلى حكمها إلى المقاصد الشرعية المناسبة، وذلك بعد تعيينها، وهذا ما يؤكده قوله كذلك:

"فنحن إذا أردنا أن ندون أصولًا قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين ونعيرها بمعيار النظر والنقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة..." [1].

وفي ذلك إشارة منه إلى تعيين مقاصد الشريعة الإسلامية، انطلاقًا من مبادئ وقواعد علم أصول الفقه؛ ليعود إليها المجتهد عند الاستنباط والتنزيل؛ أي أن الاجتهاد المقاصدي يرقى لأن يكون اجتهادًا خاصًا مستقلًا بذاته.

ويقول كذلك:" فتكفي الفقيه مؤونة الانتشار في البحث عن المعنى من أجناسه العالية. ثم بما فيها من التمثيل والضبط تنتقل بالمجتهد إلى المعنى الذي اشتمل عليه النظير غير المعروف حكمه، فيلحقه في الحكم بحكم كلياته القريبة، ثم بحكم كلياته العالية؛ إذ لا يعسر عليه حينئذ ذلك الانتقال، فتتجلى له المراتب الثلاث انجلاءً بينًا "[2]؛ أي استنباط أحكام المستجدات والنوازل بناء على معرفة مقصود الشارع.

والملاحظ أن ابن عاشور يتكلم على نوع من الاجتهاد لم يألفه المجتهدون، وإن عمل بأصله الرسول ﷺ والصحابة والعلماء، وكان حاضرًا في أذهانهم عند الاجتهاد، وهو يعني الكشف عن المقاصد الشرعية أولًا ، واستنباط الأحكام بناء على تلك المقاصد ثانيًا، والذي يتم عن طريق الإلحاق بـ:"الكليات القريبة"[3]، ثم الإلحاق بـ:" الكليات العالية"[4].

---

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 172.

[2] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:351.

[3] الكليات القريبة: مثل حفظ العقل، ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:350.

[4] الكليات العالية: هي المصلحة والمفسدة، ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:350.

فمحور كتاب ابن عاشور هو طرق الكشف عن مقاصد الشريعة، وإبراز المقاصد العامة والخاصة لتوضيح أساس استثمار المقاصد في مجال الاجتهاد، لذلك خصص القسم الأخير من كتابه للمقاصد الخاصة بأنواع المعاملات بين الناس، ليكون منهج الاجتهاد المقاصدي هو استنباط الأسس والقواعد الكبرى من النصوص، وهي المقاصد ثم استنباط الأحكام بردها إلى تلك المقاصد، فتكون المقاصد هي همزة الوصل بين النص والمستجدات.

وهذا ما دعا له حسن الترابي[1] بقوله: " ولربما يجدينا أيضًا أن نتسع في القياس على الجزئيات، لنعتبر الطائفة من النصوص ونستنبط من جملتها مقصدًا معينًا من مقاصد الدين أو مصلحة معينة من مصالحه، ثم نتوخى ذلك المقصد حيثما كان في الظروف والحادثات الجديدة وهذا فقه يقربنا جدًا من فقه عمر بن الخطاب ﷺ..." [2].

من هذا المنطلق تكون المقاصد إما دليلًا أساسيًا في المسألة، أو هي دليل مع كل دليل[3].

والنتيجة أنه: إذا تم الاجتهاد أصلًا باعتبار المقصد الشرعي، فهذه حقيقة الاجتهاد المقاصدي؛ أي أن الاجتهاد المقاصدي، هو: بذل الوسع في الكشف عن مقاصد الشريعة، وبذل الوسع في إلحاق أفعال المكلفين بهذه المقاصد.

مما سبق، يظهر لي بأن الشاطبي و ابن عاشور وهما من مؤسسي هذا العلم، يعتبران الاجتهاد المقاصدي اجتهادًا خاصًا يناسب العصر وتسارع الأحداث، وكثرة المستجدات، وكثرة الاختلاف، وتناهي النصوص من جهة ثانية، وهو ما دعا إليه اليوم حسن الترابي.

وبالتالي فاعتبار المقاصد في العملية الاجتهادية، يُعتبر عملية تجديدية للاجتهاد تفرض نفسها، حتى وإن عُرف منذ عصر الرسول ﷺ، فليس بالقدر الذي يُحتاج إليه اليوم، فدرجة احتياج الفقيه إلى استثمار المقاصد في الاجتهاد تختلف تبعًا للزمن، ولعل هذا ما جعل الشاطبي يقسم الاجتهاد تقسيمًا زمنيًا، وزيادة اهتمام العلماء بالمقاصد في هذا العصر دليل على ذلك.

---

[1] ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية،ص:105.

[2] قضايا التجديد نحو منهج أصولي، لحسن الترابي، ص: 206.

[3] مقاصد المقاصد، ص:91.

فالاجتهاد المقاصدي يعد تجديدًا في الشريعة الإسلامية، بإحياء المقاصد وتفعيلها، ولذلك اعْتُبر الشاطبي مجددًا في الأصول بتركيزه على المقاصد الشرعية[1].

إن الاجتهاد المقاصدي باعتباره بذل الوسع للوصول إلى الحكم الشرعي، هو من هذا الباب لا يخرج عن مضمون الاجتهاد عمومًا، وباعتباره عملًا مركبًا قائمًا على بذل الجهد في الكشف عن مقصود الشارع أولًا، وبذل الجهد في توظيف هذه المقاصد في الاستنباط والتنزيل ثانيًا، فيعد من هذا الباب أكثر تعقيدًا من الاجتهاد عمومًا.

أما اعتبار مُحَمَّد سالم بن ددو، بأن الاجتهاد المقاصدي عبارة عن صياغة جديدة لقاعدة النظر في المآلات، فهذه القاعدة خاصة بجانب النظر في الأفعال، الخاص بربط أحكام الشريعة بالأفعال، بينما الاجتهاد المقاصدي أوسع من ذلك؛ حيث يتوسع إلى النظر في الأحكام الشرعية والكشف عن مقاصد الشريعة، والنظر في المصالح...

[1] قضايا التجديد نحو منهج أصولي، ص:19.

المبحث الثاني

المبادئ الأساسية للاجتهاد المقاصدي

تمهيد:

الاجتهاد المقاصدي ضرورة اجتهادية فرضت نفسها من عدة جوانب ككثرة المستجدات وتسارعها مع محدودية النص الشرعي، واحتمالية انقطاع أحد أنواع الاجتهاد.

فالمجتهد أمام تحديات رد غير المحدود إلى المحدود، ورد غير المنقطع إلى المنقطع، وذلك بتعيين همزة الوصل بينهما، فإذا كان الاجتهاد الشرعي بذل الوسع في الوصول إلى الأحكام الشرعية من الأدلة الشرعية، فالمجتهد المقاصدي أمام تعيين المقصد الشرعي، واستنباط الأحكام الشرعية بالرد إلى المقصد الشرعي، فكلما ابتعد المجتهد عن النص الشرعي استنباطًا مباشرًا، احتاج إلى همزات وصل أكثر تشده إلى النص، وإلى وضع قواعد وأسس وضوابط أكثر تحمي الاجتهاد من الانزلاق، ومن الخروج عن الشريعة، فكل ابتعاد عن النص يزيد من خطورة الانزلاق؛ لأن هذا يعني المزيد من فسح المجال للعقل البشري، وبالتالي يصبح الكل يعتبر أن له الحق في الخوض في الشريعة باعتبارها تعطي للعقل مساحات واسعة، من غير إدراك بأن هذا العقل يحكمه النص الشرعي.

وعليه، فإن أسس الاجتهاد المقاصدي هي الأسس التي يُبنى عليها هذا الاجتهاد، والتي تَشُد وثاقه بالنص الشرعي.

وقد قُسم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب، تحمل في طياتها المبادئ الأساسية للاجتهاد المقاصدي، وهي كما يلي:

المطلب الأول: المصلحة الشرعية.

المطلب الثاني: المقصد الشرعي.

المطلب الثالث: اعتبار المآل ومقاصد المكلفين.

المطلب الأول: المصلحة الشرعية.

قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداءً: مصلحة العباد في العاجل والآجل معًا[1]، فالمصلحة أحد الأسس التي بُنيت عليها التكاليف الشرعية. فما هي المصلحة الشرعية المقصودة؟ وما هي أهميتها في الاجتهاد المقاصدي؟ وما خصائصها؟

الفرع الأول: مفهوم المصلحة الشرعية.

أولًا: المصلحة لغةً:

من الصلاح، نقيض المفسدة، وهي اسم للواحدة من المصالح[2].

ثانيًا: المصلحة اصطلاحًا:

- عرفها الغزالي، قال:" أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة"[3].

- وعرفها ابن عاشور، قال: "بأنها وصف للفعل يحصل به الصلاح؛ أي النفع منه دائمًا أو غالبًا، للجمهور أو للآحاد"[4].

- وعرفها البوطي بقوله: "والمصلحة فيما اصطلح عليه علماء الشريعة الإسلامية يمكن أن تعرف بما يلي: المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده، من حفظ دينهم، ونفوسهم، وعقولهم، ونسلهم، وأموالهم، طبق ترتيب معين فيما بينها"[5].

- وعرفها الخادمي بقوله: "المصلحة في التشريع الإسلامي هي جلب المنفعة ودرء المفسدة، وفق

---

[1] الموافقات: 9/2.

[2] لسان العرب، ص:517/2.

[3] المستصفى:481/2- 482.

[4] مقاصد الشريعة الإسلامية: 278.

[5] ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص: 23.

قواعد الدين ومقاصده وضوابطه، وهي تشمل أنواعًا ثلاثة: المصلحة المعتبرة، والمرسلة، والملغاة" [1].

فقد اتفقت هذه التعاريف على أن المصلحة الشرعية هي التي توافق موازين الشريعة الإسلامية؛ أي أن العقل لا يمكن له أن يستقل في تحديد المصلحة.

الفرع الثاني: المصلحة أساس الاجتهاد المقاصدي.

الشريعة مصالح كلها[2]، وهذا من الأمور التي لم تعد اليوم بحاجة إلى الاستدلال؛ فتعريف المقاصد يدور حول الغايات والحكم التي جاءت الشريعة لتحقيقها مصلحة للعباد، وهذا يعني أن المقاصد الشرعية تقوم على أساس جلب المصالح ودرء المفاسد، سواء كان ذلك بالحال أو اعتبارًا للمآل.

والاجتهاد المقاصدي هو مراعاة المقاصد؛ أي مراعاة المصالح، فتكون المصلحة هي الأساس الذي يُبنى عليه الاجتهاد المقاصدي، سواء كان في جانبه النظري الذي يهتم بتعيين المقصد الشرعي، أو في جانبه التطبيقي الذي يعتني بتفعيل المقاصد في الاجتهاد. هذا إجمالًا، ونخلص إلى التفصيل:

أولًا: المصلحة أساس الاجتهاد المقاصدي النظري .

إن الأحكام الشرعية معللة بمصالح العباد، وهذا يدل على الصلة الوثيقة بين التعليل والمصلحة. يقول الرازي[3]: "من تتبع أحوال مباحثات الصحابة عَلِم قطعًا: أن هذه الشرائط التي يعتبرها فقهاء الزمان في تحرير الأقيسة والشرائط المعتبرة في العلة والأصل والفرع ما كانوا يلتفتون إليها، بل كانوا يراعون المصالح لعلمهم بأن المقصد من الشرائع رعاية المصالح[4].

وهذا يفيد: أن الصحابة كانوا يتطلعون للكشف عن المصالح المراعاة في التشريع؛ لأنها مقصود الشارع.

---

[1] أبحاث في مقاصد الشريعة، ص:285.

[2] قواعد الأحكام:11/1.

[3] مُحَمَّد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري الإمام فخر الدين الرازي، إمام المتكلمين، الأصولي، الفقيه، المفسر، من شيوخه: أبو مُحَمَّد البغوي، الكمال السِّمناني، من مؤلفاته: التفسير، المطالب العالي، المحصول، توفي سنة 606هـ.
- طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين السبكي:8/81-96

[4] المحصول في علم أصول الفقه، للرازي: 167/6.

من هذا المنطلق اعتُبِر التعليل بالمصلحة الانطلاقة الأولى للمقاصد الشرعية، والأساس الأول الذي تُبنى عليه المقاصد، والأساس الأول لأي بحث في مجال الفكر المقاصدي[1].

ولهذا كانت المصلحة هي الطريق أو السبب المؤدي إلى مقصود الشارع[2]؛ وذلك عن طريق فهم أحكام الشريعة وتحديد مناطاتها، وتوجيه مساراتها، والقياس عليها انطلاقًا من التعليل المصلحي[3].

فالمصلحة إذن: "قوام نظرية المقاصد"[4]؛ ذلك لأن " الأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساو في دلالة الاقتضاء، والتفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب، وما هو نهي تحريم أو كراهة لا تُعلم من النصوص، وإن عُلم منها بعض؛ فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني، والنظر إلى المصالح"[5].

والأوامر والنواهي من الأمور التي يستعين بها المجتهد على كشف مقصود الشارع.

ولأهمية المصلحة في تحديد مقصود الشارع خَصص ابن عاشور فصلًا لبيان أنواع المصالح المقصودة من التشريع، فقال: "...فحقيق عَلَيَّ أن أبين أمثالاً ونظائر لأنواع المصالح المعتبرة شرعاً والمفاسد المحذورة شرعاً، لتحصل للعالِمِ بعلم مقاصد الشريعة ملَكَة يعرف بها مقصود الشارع، فينحو نحوه عند عُروض المصالح والمفاسد لأحوال الأمة جلبًا ودرءًا"[6].

والخلاصة أن تحديد أو تعيين مقصود الشارع من الأمور التي تحتاج إلى المَلَكة انطلاقًا من معرفة المصالح وما يتعلق بها.

ثانيًا: المصلحة أساس الاجتهاد المقاصدي التطبيقي.

الأحكام الشرعية وضعت لمصالح العباد، و"إذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيدًا للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة، ومن هذه الجملة ثَبت

---

[1] القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة، ص:13، 15، 16.

[2] المصلحة في التشريع الإسلامي، لمصطفى زيد، ص:126.

[3] القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة، ص: 33.

[4] المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص:524.

[5] الموافقات:419/3.

[6] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:299.

القياس والاجتهاد"[1]؛ أي ضرورة مراعاة المصلحة في كل اجتهاد شرعي.

يقول ابن القيم: "كل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل"[2].

فأي اجتهاد نتج عنه الخروج عن المصلحة الشرعية فليس من الشريعة وإن ظهر أنه منها؛ فالمصلحة دليل على صحة أو فساد الاجتهاد المقاصدي؛ لأنها:

- تستدعي المحافظة على مقصود الشارع[3].
- الدالة على الحكم، وأحيانًا الحكم دال عليها [4].
- العلة الباعثة على تشريع الأحكام[5].
- " هي أساس التشريع وغايته"[6].

إذن، تغييب المصلحة عن الاجتهاد يؤدي إلى تعطيل الحدود، وتضييع الحقوق، وقلب الموازين، وجعل الشريعة قاصرة على استيعاب مصالح العباد[7].

ويؤكد هذا قول الريسوني: "لما غاب أو ضعف النظر المصلحي والميزان المصلحي والتقدير المصلحي، عند كثير من الفقهاء، تحول ذلك مع مرور الزمان إلى طامة كبرى على الإسلام والمسلمين؛ فلقد أغفلوا المصالح العظيمة، وسكتوا عن المفاسد الجسيمة"[8].

وفي هذا تأكيد على أهمية المصلحة الشرعية في الاجتهاد، وفي توجيه المجتهد إلى الحكم الشرعي؛ لأن الأحكام الشريعة تُبنى على المصالح الشرعية، وتغييب أساس الاجتهاد، قد يؤدي إلى إدخال ما ليس من الشريعة فيها، أو إخراج ما هو منها منها.

---

[1] الموافقات، :13/2.

[2] إعلام الموقعين:337/4.

[3] المستصفى، :503/2.

[4] المنخول، للغزالي، ص:355.

[5] أصول الفقه في نسيجه الجديد، ص:193.

[6] المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص:28.

[7] الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لابن القيم، ص:13.

[8] القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة، ص:68.

ويؤكد ابن عاشور على أهمية اعتبار المصلحة الشرعية في الاجتهاد بقوله: "...في ذلك فائدة عظيمة ليتعلم مُزاول هذا العلم أن طريق المصالح هو أوسع طريق يسلكه الفقيه في تدبير أمور الأمة عند نوازلها ونوائبها إذا التبست عليه المسالك، وأنه إن لم يتبع هذا المسلك الواضح والحجة البيضاء فقد عطل الإسلام عن أن يكون دينًا عامًا وباقيًا"[1].

ففي هذا القول دلالة واضحة على أن المصلحة من المبادئ الأساسية للاجتهاد المقاصدي.

الفرع الثالث: خصائص المصلحة الشرعية.

إن مراعاة المصلحة في الاجتهاد المقاصدي من الأمور الضرورية، لكن ليس كل مصلحة معتبرة في تعيين مقصود الشارع، وفي الاجتهاد.

يقول ابن عاشور: "نعم مقصد الشارع لا يجوز أن يكون غير مصلحة، ولكنه ليس يلزم أن يكون مقصودًا منه كل مصلحة. فمن حق العالم بالتشريع أن يخْبُرَ أفانين هذه المصالح في ذاتها وفي عوارضها، وأن يَسْبُرَ الحدود والغايات التي لاحظتها الشريعة في أمثالها وأحوالها، إثباتًا ورفعًا، واعتدادًا ورفضًا، لتكون له دستورًا يُقتدى به وإمامًا يُحتذى" [2].

فبناء الاجتهاد المقاصدي على المصلحة ليس بالأمر البسيط، بل من الأمور التي تحتاج إلى تكوين المَلَكَة بدراسة دقيقة للمصالح في ذاتها وفي عوارضها...ونظرًا لأهمية المصلحة في معرفة مقصود الشارع، وفي استنباط أحكام المستجدات والنوازل اجتهد العلماء في بيان مفهومها وتوضيح أنواعها وضوابطها، لقطع السبل على أصحاب الأهواء والأغراض في الخوض في أحكام الله، وتوجيه المجتهدين لسبل الوصول إلى حكم الله، ودفع التناقض، وتضييق الخلاف، فمن خصائص المصلحة التي توصل إليها العلماء، ما يلي[3]:

1 -المصلحة المعتبرة في الشريعة الإسلامية هي التي تجلب النفع الدنيوي الذي به قيام النفع الأخروي، لذلك يقول الشاطبي: "المصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 315- 316.

[2] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:299.

[3] ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص: 45-68.

العادية"[1].

2- المصلحة الشرعية تراعي الجانب المادي والروحي في الإنسان، ولا تقتصر على الجانب المادي.

3- مصلحة الدين أساس المصالح الأخرى ومقدمة عليها، وترتب على هذه الخاصية:

- المصالح الشرعية لا تخالف النصوص والإجماع؛ لأنه لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل "لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وهذا محال باطل"[2].

- الصلاح والفساد في الأفعال يؤثر في الحكم الشرعي للأشياء.

- لا يصح للخبرات العادية، والموازين العقلية أو التجريبية أن تستقل بفهم المصالح، فلا يعتمد على خبراء الاقتصاد مثلًا في القول إن في الربا مصلحة إنعاش الاقتصاد.

---

[1] الموافقات: 63/2.

[2] الموافقات: 131/1.

المطلب الثاني: المقصد الشرعي.

الاجتهاد مقاصدي؛ أي أن أحد أهم مبادئه الأساسية التي يُبنى عليها هو مقصد الشارع. وأول مرحلة في الاجتهاد المقاصدي هي تعيين مقصود الشارع؛ لأن أي خطأ في تحديده، ينتج عنه الخطأ عند استعماله، وبالتالي ضرب للشريعة في الأساس، وفي هذا يقول ابن عاشور:

"على الباحث في مقاصد الشريعة أن يطيل التأمل، ويجيد التثبت في إثبات مقصد شرعي. وإياه والتساهل والتسرع في ذلك؛ لأن تعيين مقصد شرعي كلي أو جزئي أمر تتفرع عنه أدلة وأحكام كثيرة في الاستنباط، ففي الخطأ فيه خطر عظيم"[(1)].

وهذا ما أكده اليوبي، فهو يرى أن الحكم على أمر ما بأنه مقصد شرعي، أمر صعب جدًا، يفتقر إلى التأني والدقة في الفهم والاستنباط[(2)]؛ لأن الخطأ في تعيين مقصود الشارع يترتب عليه الخطأ في الوصول إلى الأحكام الشرعية، وفي تنزيلها على الواقع؛ وبالتالي انحراف بالشريعة عن حقيقتها. لذلك يعد التعرف على مقصود الشارع من أخطر المباحث في هذا الباب[(3)].

فالمقصد الشرعي هو بمثابة المحرك الذي يتمكن به المجتهد من استنباط الحكم الشرعي، ويعتبر الجانب النظري وهو الكشف عن مقصود الشارع، أهم مرحلة في الاجتهاد المقاصدي؛ لذلك يجب"أن لا يُعِين مقصدًا شرعيًا إلا بعد استقراء تصرفات الشريعة في النوع الذي يريد انتزاع المقصد التشريعي منه، وبعد اقتفاء آثار أئمة الفقه ليستضيء بأفهامهم، وما حصل لهم من ممارسة قواعد الشرع، فإن هو فعل ذلك اكتسب قوة استنباط يفهم بها مقصود الشارع"[(4)].

فإن تعيين المقصد الشرعي هو أهم مرحلة في العملية الاجتهادية؛ لذلك كان الهدف من هذا المطلب بيان الطرق التي يُعرف بها مقصود الشارع، وبيان أقسام مقاصد الشريعة، كما يلي:

الفرع الأول: مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة.

الشريعة الإسلامية مصدرها الوحي، وهذا يعني أن كل ما ينتج عنها لا بد أن يكون نابعًا من القرآن والسنة، وبالرجوع إلى مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة التي توصل إليها العلماء

---

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية ، ص:231.

(2) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص:124.

(3) مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص:24- 25.

(4) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 231.

والباحثون، نجد أن أساسها النص الشرعي، وهذا ما نصَّ عليه الريسوني بقوله: "ليس لمقاصد الشريعة أي مصدر سوى نصوص الشريعة"[1]؛ لذلك كان أساس البحث عن مقاصد الشريعة من النصوص هو معرفة مقاصد الخطاب، لأن عدم ذلك يجعل المجتهد يصل إلى مقاصد ومعان غير مقصودة من خطاب الشارع[2].

والعلماء في بحث مستمر عن مسالك الكشف عن مقاصد الشارع، فقد خصص لها نعمان جغيم بحثًا خاصًا تناولها فيه بشكل مفصل في كتابه: "طرق الكشف عن مقاصد الشارع"، وتناولها بعد ذلك بطريقة أخرى في كتابه: "طرق معرفة مقاصد الشريعة بين الشاطبي والكتاب المعاصرين"، أين قسمها في هذا الأخير إلى قسمين: طرق معرفة مقاصد الخطاب، وطرق معرفة مقاصد الأحكام. كما سيأتي.

1- مسالك الكشف عن مقاصد الشارع عند الشاطبي.

يُعرف مقصود الشارع عند الشاطبي من جهات أربع، هي:

أ- الأولى: "مجرد الأمر والنهي الإبتدائي التصريحي"[3]: ومثّل لهذا المسلك بقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ الجمعة: (9).

فالآية لا تدل على النهي عن البيع، بل تأكيد الأمر بالسعي؛ لأن النهي في هذه الآية ليس ابتدائي، كالنهي عن الزنا أو الربا، فالغرض من الآية ليس بيان حكم البيع، وإنما المقصود هو النهي عن البيع باعتباره معطلًا للسعي الواجب للجمعة.

ب-"اعتبار علل الأمر والنهي"[4]: ومثّل له بالنكاح لمصلحة التناسل، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه، والحدود لمصلحة الازدجار.

---

[1] الذريعة إلى مقاصد الشريعة، ص: 85.

[2] محاضرات في مقاصد الشريعة، ص:22.

[3] الموافقات:134/3.

[4] ينظر: الموافقات:135/3.

ج–" للشارع في أحكامه مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة"[1]،كالنكاح مقصده التناسل، ويليه طلب السكن والازدواج...

د–الجهة الرابعة: سكوت الشارع مع وجود المعنى المقتضي له، فهذا السكوت يُعتبر بمثابة النص وقصد الشارع منه أن لا يزاد فيه ولا ينقص[2].

2– مسالك الكشف عن مقاصد الشارع عند ابن عاشور.

يعرف مقصود الشارع عند ابن عاشور، بـ:

أ– الاستقراء.

ب – أدلة القرآن الواضحة الدلالة.

ج– السنة المتواترة[3].

3– مسالك الكشف عن مقاصد الشارع عند نعمان جغيم.

أ– طرق معرفة مقاصد الخطاب: وهي منطوق النص، مفهوم النص، معقول النص، سكوت الشارع، مكملات المقاصد الشرعية[4].

ب– طرق معرفة مقاصد الأحكام: النص الصريح، الإيماء والتنبيه[5]، المناسبة[6]، الاستقراء [7].

ويرى نعمان جغيم أن طرق معرفة مقاصد الشريعة عند الشاطبي، هي طرق معرفة مقاصد

---

[1] ينظر: الموافقات:3/139.

[2] ينظر: الموافقات:3/156- 157.

[3] ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 190- 196.

[4] طرق معرفة مقاصد الشريعة بين الشاطبي والكتاب المعاصرين، لنعمان جغيم، ص:327-329؛ المحرر في مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 84-86.

[5] الإيماء والتنبيه: "الاقتران بوصف، لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل، لكان بعيدًا، فيحمل على التعليل دفعًا للاستبعاد"، إرشاد الفحول: 2/ 886.

[6] المناسبة: "تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة، مع السلامة عن القوادح، لا بنص ولا غيره"، إرشاد الفحول: 2/ 896.

[7] طرق معرفة مقاصد الشريعة بين الشاطبي والكتاب المعاصرين، ص:329-334؛ المحرر في مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 86-90.

الخطاب؛ حيث يقول:" وظاهر من كلام الشاطبي أنه في الجهات الأربع التي ذكرها أنه يتحدث عن مقاصد الخطاب الشرعي، وليس عن مقاصد الأحكام الشرعية"[1].

لكن من خلال الأمثلة التي ساقها الشاطبي في الجهات التي يعرف بها مقصود الشارع عنده، يبدو أنه قصد مقاصد الأحكام وليس مقاصد الخطاب، وذلك باعتبار النهي عن البيع لتحقيق السعي للجمعة، ومشروعية النكاح لتحقيق التناسل...

أما مقاصد الخطاب فالعلماء على أنها تعرف بالسياق والقرائن[2].

أما وصفي عاشور، فيرى أن الشاطبي وابن عاشور ونعمان جغيم من خلال المسالك التي أوردوها، قد جمعوا بين المقاصد بكل مراتبها الجزئية، والخاصة والعامة، وإن كان تركيزهم على المقاصد العامة[3].

وربما هذا ما يؤكده تفاوت المسالك من ناحية قوتها، فنجد أن مسلك الاستقراء أقواها اعتبارًا، وهذا أكثر ما يؤخذ منه المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، عكس ما يمكن أن يُقال عن بعض المسالك الأخرى التي لا يمكن أن يستفاد منها إلا المقاصد الجزئية، كمجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي.

خلاصة القول إن مسالك الكشف عن مقاصد الشارع، ليست محددة[4]، ولا يزال العلماء في البحث فيها ومحاولة ضبطها، فالثابت منها هو أن مصدرها النص الشرعي؛ إذ المقاصد يحكمها النص الشرعي، ويَحتَكِم إليها.

---

(1) ينظر: طرق معرفة مقاصد الشريعة بين الشاطبي والكتاب المعاصرين، ص:306؛ المحرر في مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 32، 91.

(2) ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 203 وما بعدها.

(3) المقاصد الجزئية، لوصفي عاشور، ص: 303.

(4) ينظر: الموافقات: 3/134-163؛ مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 190-196؛ الفكر المقاصدي، ص:61-67؛ مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص: 124؛ مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص:27-35؛ المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ليوسف حامد العالم، ص: 109-122؛ أبحاث في مقاصد الشريعة، ص: 27؛ طرق الكشف عن مقاصد الشارع، لنعمان جغيم، ص: 60-242؛ طرق معرفة مقاصد الشريعة بين الشاطبي والكتاب المعاصرين، ص: 329-343 .

فمسالك الكشف عن مقاصد الشارع غير محددة ولا محصورة، ولا موحدة، والأصل فيها مراعاة الضوابط العلمية والمنهجية[1].

الفرع الثاني: أقسام المقاصد.

إن أول تقسيم وضعه الشاطبي للمقاصد هو: تقسيمها إلى قسمين: مقاصد الشارع، ومقاصد المكلف[2]. ومقاصد الشارع على مستويين: مقاصد الخطاب، ومقاصد الأحكام[3]، وعادة ما تطلق مقاصد الشارع ويراد بها مقاصد الأحكام[4]، وقسمت هذه الأخيرة تبعًا لعدة اعتبارات منها:

أولًا: باعتبار المصالح التي جاءت بحفظها، تنقسم إلى [5]:

– **ضرورية:** هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، فإذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاش"[6].وهي المتمثلة في: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والمال والنسل[7].

– **حاجية:** " فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة"[8].

– **تحسينية:** "ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم"[9].

وليس الغرض من عرض هذا التقسيم هو معرفة أن الشارع راعاها عند تشريعه لأحكامه، أو مراعاتها في الاجتهاد بالقياس، وإنما الغرض هو معرفة أنواع المصالح المختلفة التي راعاها الشارع،

---

[1] الفكر المقاصدي، ص:60.

[2] الموافقات:2/7، 8.

[3] مدخل إلى مقاصد الشريعة، للريسوني، ص:8.

[4] مدخل إلى مقاصد الشريعة، ص:12.

[5] الموافقات:2/17؛ مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:300.

[6] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:300.

[7] المستصفى: 2/482.

[8] الموافقات:2/21.

[9] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:307.

ليحصل لدينا يقين بصورة عامة لهاته المصالح، لتوظيفها في استنباط الأحكام التي لا نص فيها، اعتبارًا لهذه المصالح[1]. ولهذا التقسيم الدور الكبير في إعداد علم المقاصد لاستثماره في الاجتهاد[2].

ثانيًا: باعتبار العموم والخصوص.

اهتم الأصوليون المقاصديون بتقسيم المقاصد إلى ثلاثة أقسام[3]:

1– **المقاصد العامة:** " هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحواله التشريعية أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة"[4].

2 -**المقاصد الخاصة:** "هي المقاصد التي تهدف الشريعة إلى تحقيقها في باب معين، أو في أبواب قليلة متجانسة، من أبوب التشريع"[5].

3– المقاصد الجزئية: "هي مقاصد كل حكم على حِدَتِه، من أحكام الشريعة، من إيجاب، أو ندب، أو تحريم، أو كراهة، أو شرط"[6].

وهذا ما انتهى إليه الفكر المقاصدي من تقسيم المقاصد إلى عامة، وخاصة، وجزئية[7].

واعتبار هذه الدوائر الثلاثة في الاجتهاد ضرورية[8]، فيجب على المجتهد مراعاة هذه المستويات عند الاجتهاد والاستنباط؛ لإبعاد التناقض بين الأحكام؛ ولضمان عدم خروج الأحكام عن إطارها الشرعي.

---

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:308.

[2] مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص:47.

[3] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 313؛ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص: 19، 20؛ مشاهد من المقاصد، ص:127.

[4] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:251.

[5] نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص:20 .

[6] مدخل إلى مقاصد الشريعة، ص: 15.

[7] الفكر المقاصدي، ص:35.

[8] ينظر الموافقات: 124/5، 130؛ مقاصد المقاصد، ص: 95.

ثالثًا: باعتبار مرتبتها في القصد.

قسمت المقاصد الشرعية بهذا الاعتبار إلى: أصلية وتابعة [1]:

1- المقاصد الأصلية، وهي: "التي لا حظَّ فيها للمكلف، وهى الضروريات المعتبرة في كل ملة، وإنما قلنا: إنها لا حظ فيها للعبد من حيث هي ضرورية؛ لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة، لا تختص بحال دون حال، ولا بصورة دون صورة، ولا بوقت دون وقت، لكنها تنقسم إلى ضرورية عينية، وإلى ضرورية كفائية"[2].

وعليه، فالمقاصد الأصلية هي المقاصد المشروعة ابتداءً، لتحقيق المصالح الضرورية، أو التي تعود عليها بالحفظ من المصالح العامة[3].

2- المقاصد التابعة أو التبعية:

"هي التي روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات، والاستمتاع بالمباحات، وسد الخلات"[4].

ويلاحظ أن "التابعة في الغالب قد تكون وسائل، وقد تكون حماية للأصلية وسياجًا، كمنع البيع وقت النداء سدًا لذريعة التشاغل عن الجمعة. وقد تكون تابعة باعتبار أهمية المقصد الأول واهتمام الشارع به، كالتناسل الذي هو المقصد الأول بالنسبة للنكاح مع ما يلحق به من المودة والسكن...، فهذه تابعة"[5].

فاعتبار هذا التقسيم في الاجتهاد مهم جدًا، من شأنه ضبط العملية الاجتهادية المقاصدية، وتظهر أهميته عند ظهور الخلل بقلب الموازين باعتبار الأصلية تابعة والعكس، وعند التناقض؛ لأن مهمة التابعة حماية الأصلية، والأحكام تُبنى على المقاصد الأصلية، فكل ما هو غير منصوص على حكمه، ومن شأنه حماية المقصد الأصلي طُلب، وما من شأنه هدم المقصود الأصلي منع.

---

[1] الموافقات، ص:2/300.

[2] الموافقات، ص:2/300.

[3] مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص:356.

[4] الموافقات:2/302- 303.

[5] مشاهد من المقاصد، ص:135.

المطلب الثالث: اعتبار المآلات ومراعاة مقاصد المكلفين.

قصد الشارع من وضع الشريعة التكليف بمقتضاها، ومما يضمن ذلك: اعتبار مآل الأفعال، الذي من غيره قد تَضيع الأحكام الشرعية، وبالتالي لا يمكن تحقيق تطبيق الشريعة. فاعتبار المآلات أصل بُنيت عليه الذرائع، وقد مرّ في الفصل الأول ما يتعلق به، لذا يختص هذا المطلب بمقاصد المكلفين، كما يلي:

الفرع الأول: مفهوم مقاصد المكلفين عند العلماء والباحثين.

اختلف بعض الباحثين حول بيان مفهوم قصد الشارع، ومقصود الشارع، ومقصد الشارع، فمنهم من يرى بأنه لا فرق بين المصطلحات الثلاثة؛ لأنه لا فرق بينهم من الجانب اللغوي، ومنهم من قال بوجود الفرق بينهما، كما مر في بيان تعريف المقاصد الشرعية.

وقد مر الفرق بين القصد والمقصد من الناحية اللغوية، عند تعريف مقاصد الشريعة، أما بالنسبة للفرق بين قصد المكلف ومقصد المكلف، فيظهر من خلال تعبيرات العلماء والباحثين الموالية، أنه لا فرق بين المصطلحين، وهذا بيانها:

1- قول عمر سليمان الأشقر في كتابه: "مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين أو النيات في العبادات"، قال:" إن هذه الرسالة تبحث في جزء من إرادات المكلفين، هو تلك الإرادة الجازمة التي تتجه نحو أفعال شرعية معينة هي العبادات دون غيرها لتحقيقها وإيجادها" [(1)].

فعنوان كتاب الأشقر يشير إلى أن مقاصد المكلفين عنده هي بمعنى القصود والنيات من الأفعال.

2- ويقول الريسوني: "...وأعود إلى مراعاة مقاصد المكلفين في المذهب المالكي، وريادته في ذلك... أن المالكية يبطلون البيوع والأنكحة التي يظهر فيها القصد الفاسد. وليس هذا إلا جانبًا من الأصل العام، وهو اعتبار العقود بمقاصد أهلها ونياتهم" [(2)].

وقال في موضع آخر، في معرض حديثه عن قصد المكلف بمعنى الباعث، وكيفية تناوله من قِبل الشاطبي: "...إنه ما لم تتم العناية بمقاصد المكلف، فستظل مقاصد الشارع حبرًا على ورق، أو فكرة في أذهان العلماء"[(3)].

[(1)] مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين أو النيات في العبادات، لعمر سليمان الأشقر، ص: 57.

[(2)] نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص:97.

[(3)] نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص:163.

3- ويقول عبد الرحمان الكيلاني: "مآلات الأفعال إذا انضمت إلى مقاصد المكلفين شَكَّلا بمجموعهما، معياري الحكم على التصرفات" [1]، ثم يضيف؛ لشرح هذا القول: "أما قصد المكلف فيمثل المعيار الذاتي أو النفسي الذي يقوم على استكناه مقاصد المكلفين، والنظر إلى بواعثهم التي حفزتهم على تعاطي ذلك التصرف من خلال النظر إلى القرائن المحتفة بأفعالهم"[2].

وظاهر هذه الأقوال اعتبار قصود المكلفين هي مقاصد المكلفين، بمعنى النيات.

4- ويقول العز بن عبد السلام: "القصود والنيات والعزوم على الطاعات فيما يستقبل من الأوقات، فيجب على المكلف أن يعزم على الطاعات قبل وجوبها ووجوب أسبابها، فإذا حضرت العبادات وجبت فيها القصود إلى اكتسابها والنية بالتقرب بها إلى رب السموات"[3].

5- ويقول الشاطبي : "أما الأعمال العادية وإن لم تفتقر في الخروج عن عهدتها إلى نية؛ فلا تكون عبادات ولا معتبرات في الثواب إلا مع قصد الامتثال"[4].

وبعد تتبع كتاب الموافقات، ظهر أن الشاطبي يعني بقصد الشارع، المعاني الملحوظة للشارع من التكاليف أو الأعمال المشروعة ابتداء، وهي التي تقابل قصد المكلف منها كذلك عند مباشرته هذه التكاليف، فبذلك قصد المكلف يعني الباعث الدافع للعمل.

حيث يقول: "قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع، والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة"[5]، مراعيًا في ذلك قصد المكلف من ناحية كونه مخالفًا أو موافقًا لقصد الشارع، ومن ناحية اعتبار مصالح ومفاسد المكلف الفرد، ومن ناحية اعتبار مصالح ومفاسد الغير[6].

---

[1] قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص:360.

[2] قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص:360.

[3] قواعد الأحكام: 207/1.

[4] الموافقات:19/3.

[5] الموافقات:23/3.

[6] ينظر: الموافقات:34/3- 53 وما بعدها.

أما عن مقاصد المكلفين، فيقول: "من أصول الشرع إجراء الأحكام على العوائد، ومن أصوله مراعاة المصالح ومقاصد المكلفين فيها، أعنى: في غير العبادات المحضة، وإذا تقرر أن مصالح الأصول هي المنافع، وأن المنافع مقصودة عادة وعرفا للعقلاء؛ ثبت أن حكم الشرع بحسب ذلك"[1].

ويقصد بمصالح الأصول: "المصالح المقصودة عادة للعقلاء من هذه الأصول" [2]؛ أي أن مقاصد المكلفين بمعنى مصالح المكلفين.

أي أن قصد الشارع يقابله قصد المكلف، ومقصد الشارع يقابله مقصد المكلف.

ويرى جمال الدين عطية أن اهتمام الشاطبي بمقاصد المكلفين، جاء من قول الغزالي:" أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم..."[3]، إلا أن فكرة الشاطبي تعلقت بقصد المكلف وموافقته قصد الشارع، وما يتعلق بالنوايا[4]، وهذا يفيد أن مقصد المكلف ليس مرادفًا لقصد المكلف.

فكان أكثر ما جاء في موافقات الشاطبي قصد المكلف بمعنى الباعث. فكما أسس لمقاصد الشارع من خلال قصد المكلف، أسس لمقاصد المكلفين من خلال قصد المكلف.

وقد استعمل لفظ المقاصد وأراد به القصود بمعنى البواعث كذلك، كما في قوله: "إن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات، والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر"[5]. وفي قوله: "المقاصد أرواح الأعمال"[6].

ففي كلتا الحالتين، يتبين من قرائن الكلام بأن المقاصد المراد منها مقاصد المكلف، وليس مقاصد الشارع، وهي تعني البواعث، وليس المصالح.

---

[1] الموافقات:3/439-440 .

[2] الموافقات في أصول الشريعة، هامش رقم(7)، ص:568.

[3] المستصفى:2/481- 482.

[4] نحو تفعيل مقاصد الشريعة، لجمال الدين عطية، ص:138.

[5] الموافقات:3/7- 8.

[6] الموافقات:3/44.

وعرّف ابن عاشور المقاصد بأنها: " الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها، والتي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساع شتى، أو تحمل على السعي إليها امتثالا. وتلك تنقسم إلى قسمين: مقاصد للشرع، ومقاصد للناس في تصرفاتهم"[1].

أما مقاصد المكلفين أو مقاصد الناس في تصرفاتهم كما عرفها ابن عاشور: "فهي المعاني التي لأجلها تعاقدوا أو تعاطوا أو تغارموا أو تقاضوا أو تصالحوا. وهي قسمان:

قسم: هو أعلاها، وهو أنواع التصرفات التي اتفق عليها العقلاء أو جمهورهم لما وجدوها ملائمة لانتظام حياتهم الاجتماعية، مثل البيع والإجارة والعارية، وما كان من أحكام تلك الأنواع مقصودا بها لذاته لكونه قوام ماهيتها، كالتوزيع في الإجارة، والتأجيل في السلم، والمنع من التفويت في التحبيس. ويعلم هذا النوع باستقراء أحوال البشر.

وقسم: هو دون ذلك، وهو الذي يقصده فريق من الناس أو آحاد منهم في تصرفاتهم، لملائَمَةٍ خاصة بأحوالهم"[2].

فالقصود تختص بنية الشخص عند قيامه بعمل ما، أما مقاصد المكلفين، فهي أعم من القصود، وتتعلق بمصالح المكلفين، زيادة على النوايا والإرادات.

والمقصود الأهم من مراعاة القصود هو: "تمييز العبادات من العادات، وتمييز رتب العبادات بعضها من بعض، كالوضوء والغسل، يتردد بين التنظف والتبرد، والعبادة، والإمساك عن المفطرات قد يكون للحمية والتداوي..."[3].

وعليه، القصود جزء من المقاصد، ولذلك عبر العلماء والباحثون بالمقاصد بدلاً عن القصود.

الفرع الثاني: مقاصد المكلفين أساس الاجتهاد المقاصدي.

يقول الشاطبي: "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا"[4]، وهذا يفيد، أنه لا بد من مراعاة هذه المصالح في الاجتهاد.

---

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:415.

[2] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:415- 416.

[3] الأشباه والنظائر، للسيوطي، ص: 12.

[4] الموافقات:9/2.

ومن أصول الشرع مراعاة مقاصد المكلفين[1]، وهي أساس الاجتهاد المقاصدي؛ لأن:

1- مقاصد المكلفين تعني: المعاني والحكم والمصالح التي يراعيها المكلفون من أعمالهم ومعاملاتهم.

فمقاصد المكلفين تقوم على أساس المصلحة، والمصلحة كما قسمها العز بن عبد السلام ثلاثة أنواع:

- مصالح دنيوية.
- مصالح أخروية.
- مصالح دنيوية وأخروية[2].

وعرّف الشاطبي المصالح الدنيوية بأنها: "ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية"[3].

ومعرفة المصالح الدنيوية وأسبابها تتم بالعقل، عن طريق الضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات[4].

ويلاحظ أن معرفة المصالح الدنيوية على رأي العز بن عبد السلام، لا دخل للشرع في معرفتها، ومن هنا كان لا بد من وجود ضابط شرعي يضبطها وفق ميزان الشرع، وهو الذي عبّر عنه الشاطبي بقوله:

"المصالح المجتلبة شرعًا والمفاسد المستدفعة، إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية"[5].

أي أن مراعاة مقاصد المكلفين ضمن مراعاة مقاصد الشارع، يقود إلى الوصول إلى الأحكام الشرعية للمستجدات والنوازل؛ لأن أي عمل يقوم به المكلف لا بد أن يكون وراءه مصلحة ما، ولا بد للمجتهد أن يصل إلى حكم كل عمل، وباعتبار هذه المصلحة التي تمثل مقاصد المكلفين، ضمن تحقيق مقصود الشرع من تحقيق مصلحة العباد.

---

[1] الموافقات: 3/439-440 .

[2] قواعد الأحكام: 1/11.

[3] الموافقات: 2/44.

[4] قواعد الأحكام: 1/5، 10.

[5] الموافقات: 2/63.

2- المقصد العام من التشريع هو"حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان. ويشمل صلاحُه صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه " [1].

أي أن الشريعة تراعي مصالح المكلفين ومقاصدهم، ويجب أن تُراعى من طرف المجتهدين.

3- عرّف ابن عاشور مقاصد المكلفين أو كما سماها: مقاصد الناس، في باب المقاصد الخاصة للشريعة الإسلامية، والخاصة بأبواب المعاملات.

وهذا يفيد: أن مراعاتها مقصودة بالقصد الثانوي؛ لأن مراعاة المقاصد العامة للشريعة في المرتبة الأولى، ومن هنا كان ضابط اعتبارها موافقتها لمقاصد الشرع؛ أي أن مقاصد المكلفين المعتبرة هي التي توافق مقصود الشارع.

4- يمكن أن تتجلى أهمية مراعاة مقاصد المكلفين من خلال المستجدات والتطورات التكنولوجية التي لا نص فيها؛ فالوصول إلى أحكامها بناء على مصالح للناس؛ لأن "الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع"[2].

وعليه، عدم مراعاة مقاصد المكلفين؛ يعني أن الشريعة قاصرة على مسايرة الواقع ولا مجال فيها لقبول المستجدات والتطورات.

وخلاصة القول في هذه المبادئ الأساسية للاجتهاد المقاصدي أنها تؤكد على اعتبار النص الأصل الذي تتفرع عنه هذه المبادئ.

---

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 273.

[2] البحر المحيط في أصول الفقه: 6/12-15.

المبحث الثالث

ضوابط الاجتهاد المقاصدي.

تمهيد:

إن أهم مبحث في الاجتهاد المقاصدي هو مسألة الضوابط؛ لأنها تضمن عدم خروج الأحكام عن الأطر الشرعية، وعدم تمييعها. فالاجتهاد المقاصدي يحتاج إلى الضبط في كل خطوة من خطواته؛ لكونه اجتهادًا أُسس على المصلحة، ومقصد الشارع، واعتبار المآل، ومقاصد المكلفين، من أجل ذلك يسعى العلماء والباحثون إلى الوصول إلى هذه الضوابط، خصوصًا في الوقت المعاصر الذي كثرت وتشابكت فيه المستجدات، مع عدم استيعاب النصوص الشرعية لحكم خاص في كل مسألة، بالإضافة إلى اقتحام من لا أهلية له للاجتهاد في الاجتهاد، فبيان الضوابط من باب بيان قوة أسس الشريعة الإسلامية.

ويقصد بهذه الضوابط:" جملة المعايير الإسلامية والروابط الشرعية التي يدور في مساحتها الاجتهاد المقاصدي المعاصر. ومجموع القول في هذا، أن لا يؤدي الاجتهاد هذا إلى الإخلال أو التشويش على الثوابت والقواطع والأصول الشرعية المعتبرة والمقررة..."[1].

فيعد مبحث الضوابط من المباحث التي تحتاج إلى عظيم العناية والاهتمام، والتي لا تكفي السطور القادمة لبيانها والوقوف عليها، والضوابط بمثابة وضع لبنة أساس في بنية النظام التشريعي.

ويبدو أنه من الأحسن لو اجتمع العلماء والباحثون، لتحديدها وضبطها وفق ما تقتضيه التطورات، ليجد الطالب المبتدئ ركيزة أساسية ينطلق منها، وإلا اتسعت رقعة الضوابط، باتساع التأليف، وازدياد عدد البحوث.

ومن الأمور التي تعين على معرفة ضوابط الاجتهاد المقاصدي هي: معرفة مرتبة الاجتهاد المقاصدي ضمن المصادر الأخرى؛ باعتبار تعدد مصادر التشريع، وتعدد أنواع الاجتهاد، ومعرفة مراحل النظر المقاصدي. فجاء تقسيم هذا المبحث كما يلي:

المطلب الأول: مرتبة الاجتهاد المقاصدي، ومراحله.

المطلب الثاني: ضوابط الاجتهاد المقاصدي عند الباحثين.

المطلب الثالث: خلاصة ضوابط الاجتهاد المقاصدي.

---

[1] أبحاث في مقاصد الشريعة، ص:178.

المطلب الأول: مرتبة الاجتهاد المقاصدي، ومراحله.

الفرع الأول: مرتبة الاجتهاد المقاصدي.

تعتبر المقاصد الشرعية مصدرًا من مصادر التشريع [1]، ويعتبر الاجتهاد المقاصدي قسمًا من أقسام الاجتهاد، فمتى تُستدعى المقاصد من بين المصادر الأخرى لمراعاتها في الاجتهاد؟ ومتى يدعى الاجتهاد المقاصدي للوصول إلى الحكم الشرعي من بين الأقسام الأخرى؟

يظهر عدم اتفاق الباحثين على مكانة الاجتهاد المقاصدي العملية، فنجد أن:

– الشاطبي: جعل شروط الاجتهاد تصب في اعتماد المقاصد في الاجتهاد، وهذا يشير إلى المكانة العالية للمقاصد، على المصادر الأخرى، وذكر هذه الشروط بعد تقسيمه الزمني للاجتهاد: الاجتهاد الذي يمكن له أن ينقطع، والاجتهاد الذي لا يمكن له الانقطاع، والظاهر أن هذا يعني أن اعتماد الاجتهاد المقاصدي في حالة عدم وجود النص الشرعي القطعي.

– أما ابن عاشور فيرى بأن المجتهد بحاجة إلى المقاصد عند اختلاف الأنظار، وتغير الأعصار؛ بهدف التقليل من الاختلاف، والترجيح بين الأقوال [2].

فاعتماد الاجتهاد المقاصدي في الوصول إلى الأحكام الشرعية، عند ابن عاشور، ليس متعلقًا بالمصادر الأخرى، وإنما هو ضرورة تستدعيها التطورات الزمنية التي تجعل المجتهد أمام صعوبة الوصول إلى الأحكام الشرعية، لتشابك المسائل وتعقُّدها؛ مما يؤدي إلى كثرة الاختلاف، وصعوبة الترجيح، فالحل الأمثل والصواب اعتماد الاجتهاد المقاصدي.

– ابن بيه: جعل الرد إلى المقاصد يأتي عند عدم وجود النص في الكتاب أو السنة، ولا قول لإمام من الأئمة المقتدى بهم، ثم بعد ذلك تأتي المقاصد، وبعدها الأدلة المختلف فيها[3].

– مسفر بن علي القحطاني: جعل الرد إلى المقاصد يأتي في آخر المطاف[4].

---

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص:55–56.

[2] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 165.

[3] مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات، ص:16.

[4] منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، ص:376 .

– قطب الريسوني: ذهب إلى أن الرد إلى المقاصد يأتي بعد الرد إلى النص الشرعي، والرد إلى الأدلة المختلف فيها والرد إلى القواعد الفقهية، وقد يختلف الأمر بحسب طبيعة المسألة[1].

يلاحظ أن الشاطبي وابن عاشور لم يجعلا للرد إلى المقاصد الشرعية علاقة بالمصادر الأخرى، عدا النص الشرعي، فيما يتعلق بهذه النقطة الخاصة بترتيب المقاصد الشرعية في الاجتهاد، عكس الباحثين الذين جعلوا لها ترتيبًا مع المصادر الأخرى، واختلفوا في تحديد مرتبتها.

فعندهما يلجأ للاجتهاد المقاصدي في الوصول إلى الأحكام، عند انعدام النص الشرعي مباشرة.

فحقيقة الاستنباط كما قال عبد الله دراز يرتكز على ركنين: " أحدهما علم لسان العرب، وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها"[2]، فاعتماد المقاصد الشرعية في الاجتهاد يّعد أحد ركني الاجتهاد، فلا يمكن، والله أعلم، أن تُرتب مع الأدلة الأخرى، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى تعود المصادر التشريعية الأخرى كلها إلى مراعاة المقاصد الشرعية: وذلك من خلال العلاقة الوثيقة للمقاصد بالأدلة، فاعتماد الاجتهاد المقاصدي يعني مراعاة الأدلة الأخرى، فاعتبار المآل الذي جزء من اعتبار المقاصد في الاجتهاد، يعني مراعاة الخلاف والاستحسان والذرائع. والمصلحة المرسلة تُبنى على مقاصد الشريعة.

وقول صحابي: فالصحابة "هم القدوة في فهم الشريعة والجري على مقاصدها" [3]، وهذا يعني أن اجتهادهم يصب في مقصد الشريعة.

ولقد بيَّن اليوبي في كتابه: "مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية" كل دليل وعلاقته بمقاصد الشريعة [4].

فالاجتهاد المقاصدي يأتي في المرتبة الثانية بعد النص الشرعي، فمن النص تؤخذ المقاصد ومن المقاصد تؤخذ الأحكام، والله أعلم.

---

[1] صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة،ص:88.

[2] الموافقات في أصول الشريعة:6.

[3] الموافقات:67/5.

[4] ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص:469-619.

الفرع الثاني: مراحل الاجتهاد المقاصدي:

تعيين مراحل النظر المقاصدي، من الأمور الضروريات، خصوصًا أنه نظر يعتني بالمسائل المتشابكة والمعقدة، في زمن يشهد تطورات سريعة.

وقد جمع الريسوني أهم هذه الوجوه والمراحل في عشر نقاط، عنونها: "اعتبار المقاصد في الاجتهاد الفقهي: وجوهه ومراحله"، وهي باختصار:

1 -التحقق من مقصود النص الشرعي.

2 -تحري معرفة الحكمة والمصلحة المقصودة من وراء الحكم المنصوص، لمراعاتها في الاستنباط والقياس والتنزيل.

3 -النظر في ما يظن مقصدًا وليس بمقصد، لنفيه وإسقاط اعتباره وتأثيره.

4 -التمييز بين ما هو مقصود لنفسه وما هو مقصود لذاته، لوضع كل منهما في موضعه.

5 -مراعاة المقاصد العامة للشريعة عند كل تطبيق جزئي، حتى يكن موافقًا لها.

6 -مراعاة المقاصد الخاصة بالمجال التشريعي الذي تنتمي إليه مسألة البحث.

7 -مراعاة مطلق المصالح المرسلة، التي جاء بها الشرع بحفظ أجناسها وأصولها.

8 -ترتيب الحكم ودرجته، على قدر المصلحة أو المفسدة.

9 -مراعاة المقاصد عند إجراء الأقيسة.

10 -اعتبار المآلات والعواقب [1].

ويمكن إجمال هذه المراحل قياسًا على مراحل النظر الفقهي، وبناء على ما جاء به الريسوني، في ما يلي:

1- مرحلة التشخيص: ويتم ذلك عن طريق تصور المسألة وتصويرها، فالمجتهد في هذه المرحلة، وبناء على تشابك المسائل وتعقدها، يحتاج إلى بذل جهد في تشخيص المسألة، فإذا ما وقع التشخيص السليم على الحكم الصحيح، كان الاجتهاد صحيحًا.

2- مرحلة التكييف المقاصدي: ويتم عن طريق رد المسألة إلى المقاصد الجزئية والخاصة والعامة، على حسب معطيات كل مسألة.

[1] مقاصد المقاصد، ص:97- 98.

يقول الريسوني:" وأنها جميعًا يجب استحضارها واعتبارها عند الاستنباط والترجيح والتنزيل"[1].

3 - **مرحلة التنزيل المقاصدي:** عن طريق الرد إلى المقاصد الجزئية، والخاصة، والعامة، واعتبار المآلات، وتحقيق المناط.

.1

[1] مقاصد المقاصد، ص: 111.

المطلب الثاني: ضوابط الاجتهاد المقاصدي عند الباحثين.

من المعاصرين الذين اهتموا بضوابط الاجتهاد المقاصدي، كما يلي :

1- ذهب نور الدين الخادمي إلى أن ضوابط الاجتهاد المقاصدي هي: مجموع ضوابط المصلحة المرسلة، وضوابط العرف، وضوابط العلة، وشروط التأويل الصحيح[1].

2- وذهب مُحَمَّد بلاعو إلى أنها [2]:

- انسجام الاجتهاد المقاصدي مع المقررات الشرعية واليقينيات الدينية.

- مراعاة الاجتهاد المقاصدي لقواعد اللغة العربية.

- عدم معارضة الاجتهاد المقاصدي للنصوص القطعية.

- عدم معارضة الاجتهاد المقاصدي للإجماع القطعي.

- عدم معارضة الاجتهاد المقاصدي للقياس الذي نص الشارع علته تصريحيا.

- عدم معارضة الاجتهاد المقاصدي المبني على مصلحة لمصلحة أهم منها أو مساوية لها.

3- وذهب عمر حسين الغزاي إلى أنها[3]:

- عدم اللجوء إلى الاجتهاد المقاصدي إلا في النوازل التي ليس فيها حكم شرعي مستنبط من دليل متفق على إعماله بين الجمهور لا اجتهاد في مورد النص.

- مراعاة الجزئيات عند مراعاة الكليات .

- أن لا تتعارض مراعاة المقاصد مع نص صريح من الكتاب أو السنة فإن وقع التعارض تركنا المقاصد التي هي مفهوم النص وأخذنا بمنطوق الكتاب والسنة.

- أن لا يتعارض المقصد المستنبط مع مقصد آخر مساو له أو أعلى منه.

---

[1] الاجتهاد المقاصدي حجيته، ضوابطه، مجالاته: 34/2.

[2] ضوابط الاجتهاد المقاصدي، لمحمد بلاعو، ص:110 وما بعدها.

[3] أسباب الخطأ في فتاوى المعاصرين، لعمر حسين غزاي، ص:185.

4- وذهب عبد القادر بن حرز الله إلى أنها قسمان [1]:

الأول: خصه بمسالك الكشف عن مقاصد الشارع، باعتبارها من ضوابط الاجتهاد المقاصدي.

ولا يمكن اعتبار مسالك الكشف عن مقاصد الشارع ضابطًا من ضوابط اعتبار المقاصد في الاجتهاد عند وصفي عاشور[2]، واعتبرها بوقلقولة عاشور من صميم الضوابط في الفكر المقاصدي عند ابن عاشور[3].

والظاهر أن الاجتهاد المقاصدي لخصوصيته، يحتاج إلى الضبط في كل خطوة من خطواته، خاصة أن الكل أصبح يفتي ويَسنِد فتواه إلى المصالح، فقد لا يكون مجتهدًا شرعيًا، ولكنه ممن تُسمع فتواه لتمكُّنه، وقدرته على الحجة والبيان والبرهان والإقناع.

الثاني: ضوابط الأداء التشريعي للمقصد، وهي:

- أن لا تصادم دلالة المقصد دلالة نص قاطع في ثبوته ودلالته.
- أن لا تصادم دلالة المقصد دلالة نص ظني الثبوت قاطع في دلالته.
- تحقق المشابهة في النوازل الجديدة لمعلوم الحكم بآحاد النصوص أو باجتماعها.

5- وذهب عمر بن صالح بن عمر إلى أنها:

- مشروعية المقصد.
- ألا يعود على أصله بالإبطال.
- ثبوت المقصد، معقوليته، انضباطه، كليته، اطراده، ألا يفوت مقصدًا أهم منه[4].

6- وذهب ابن بيه إلى أنها:

- التحقق من المقصد الأصلي الذي من أجله شرع الحكم.

---

[1] ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي، ص:55 وما بعدها .

[2] المقاصد الجزئية، ص: 397.

[3] مظاهر الضبط والتحديد في الفكر المقاصدي عند العلامة مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور رحمه الله، لبوقلقولة عاشور، ص: 117.

[4] ضوابط تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية، لعمر بن صالح بن عمر، ص:271-294.

- أن يكون ذلك المقصد وصفا ظاهرا منضبطا.
- تحديد درجة المقصد في سلم المقاصد.
- هل المقصد المعلل به منصوص أو مستنبط، إن كان الأول يرتفع الحكم بزواله، وإن كان الثاني لا يرتفع ولكن يمكن أن يخصص.
- أن لا يكون المقصد المعلل فيه مردودًا.
- أن لا يكون معارضا بمقصد آخر أرجح منه.
- أن لا يكون محل إلغاء بالنص أو الإجماع أو القياس السالم من المعارض[1].

7- وذهب قطب الريسوني إلى أنها:

- ضابط التحقق من المقصدية
- ضابط الموازنة بين الكليات والجزئيات
- ضابط مراعاة رتب المقاصد[2].

[1] مشاهد من المقاصد، ص:289-291.

[2] صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة، ص:158-159.

المطلب الثالث: خلاصة ضوابط الاجتهاد المقاصدي:

انطلاقًا من الضوابط السابقة، جمعًا واختزالًا، واستنتاجًا مما قاله العلماء، وباعتبار الاجتهاد المقاصدي اجتهاد استنباطي نظري، وآخر تطبيقي، يُستنتج: أن ضوابط الاجتهاد المقاصدي إجمالًا، هي:

- الرجوع إلى النص الشرعي.
- الجمع بين ظواهر النصوص ومعاني الألفاظ.
- تحقق الصفات الضابطة للمقاصد.
- مراعاة فقه الموازنات.
- مراعاة فقه الأولويات.
- الاجتهاد الجماعي.

يقول عبد المجيد النجار: "إذا كانت مقاصد الشريعة أمرًا ثابتًا...فإن المشكلة التي تعترض الباحث فيها للاستفادة منها في الاجتهاد الفقهي هي: كيف يمكن أن تعرف تلك المقاصد، سواء ما كان منها عامًا أو ما كان خاصًا أو جزئيًا؟ وكيف يمكن تحصيل يقين أو ظن بأن هذا النوع من الأحكام...إنما وضعه الشارع لهذا المقصد أو ذاك؟و كيف يمكن الفصل بين ما هو مقصد حقيقي للشارع... وبين ما قد يكون مقصدًا موهومًا...؟" [1].

الضابط الأول: خاص بما قبل النظر المقاصدي، الثاني والثالث: لضبط تعيين مقصود الشارع، والضوابط المتبقية خاصة بإعمال المقاصد في الاجتهاد، أو الجانب العملي للاجتهاد المقاصدي.

وبعد تتبع الاجتهاد المقاصدي عند العلماء والباحثين، يظهر بأن عملية الكشف عن مقصود الشارع قد تتم بمعزل عن النظر المقاصدي؛ أي أن المجتهد المقاصدي لا يحتاج إلى الكشف عن مقصود الشارع عند اجتهاده، وإنما يحتاج إلى ترجيح المقصد المناسب للمسألة المراد البحث عن حكمها.

[1] مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص:24.

وفيما يلي تفصيل تلك الضوابط:

الضابط الأول: الرجوع إلى الكتاب والسنة.

ويعد هذا الضابط أول ضابط قبل اللجوء إلى الاجتهاد المقاصدي؛ يعني أنه لا يلجأ إلى الاجتهاد المقاصدي إلا في حالة عدم وجود الحكم الشرعي في النص الشرعي.

قال الله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ المائدة: (3).

فالآية تفيد: أن " مجموع التشريع الحاصل بالقرآن والسنة، كافيًا في هدي الأمة في عبادتها، ومعاملتها، وسياستها، في سائر عصورها بحسب ما تدعو إليه حاجاتها"[(1)]؛ أي أن الكتاب والسنة يحويان كل الأحكام الشرعية، بما في ذلك أحكام النوازل والمستجدات، فإن لم ينص فيهما على الحكم مباشرة، دخل تحت النص الشرعي بطريقة غير مباشرة.

وقال ﷺ لمعاذ لما بعثه إلى اليمن: "**كَيْفَ تَقْضِي إِنْ عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ ؟ " قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللهِ. قَالَ: " فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللهِ ". قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللهِ. قَالَ: " فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللهِ ". قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلَا آلُو. قَالَ: فَضَرَبَ صَدْرِي فَقَالَ: " الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللهِ ﷺ لِمَا يُرْضِي رَسُولَهُ "** [(2)].

المقصود بالاجتهاد بالرأي "رد القضية من طريق القياس إلى معنى الكتاب والسنة، ولم يرد الرأي الذي يسمح له من قبل نفسه أو يخطر بباله من غير أصل أو كتاب أو سنة"[(3)].

وهذا يفيد أن أي مسألة لا بد فيها من الرجوع إلى الكتاب والسنة للبحث عن حكمها، فإن لم يوجد فيهما الحكم الشرعي، على المجتهد أن يجتهد عن طريق الرد إليهما، والاجتهاد المقاصدي أحد

[(1)] تفسير التحرير والتنوير:103/6.

[(2)] مسند الإمام أحمد، رقم (22100): 36/ 416، 417، وقال عنه الإمام أحمد: "إسناده ضعيف"؛ سنن أبي داود، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، رقم (3592): 303/3.

قال عنه الخطيب في الفقيه والمتفقه:" أن أهل العلم قد تقبلوه واحتجوا به": 472/1.

وقال عنه الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة، رقم:881: " منكر": 273/2.

[(3)] عون المعبود على سنن أبي داوود، لشرف الحق العظيم آبادي، ص: 1532.

وسائل الرد إلى القرآن والسنة، فأي اجتهاد شرعي لا يخرج عن النص الشرعي، وبهذا الضابط يضمن المجتهد عدم معارضة الحكم الشرعي للنص الشرعي.

الضابط الثاني: الجمع بين ظواهر النصوص ومعاني الألفاظ.

الجمع بين ظواهر النصوص ومعاني الألفاظ أحد أهم الضوابط وأولها في الكشف عن مقصود الشارع؛ لأن مصدر المقاصد الشرعية هو النص الشرعي؛ أي أنه لابد من ضبط تعيين مقصد الشارع من النص.

وبقدر أهمية معرفة المقصد الشرعي، بقدر خطورته؛ لأن أي تعيين للمقصد الشرعي، أو توسع في مباحث المقاصد الشرعية، أو اكتشاف جديد في كلياتها، يتوقف على إيجاد وضبط المنهاج الصحيح لمعرفة مقاصد الشارع[1].

ومما يؤكد اعتبار هذا الضابط من ضوابط الاجتهاد المقاصدي، اعتبار العلماء[2] طرق الكشف عن مقاصد الشريعة غير مقيدة بطريقة محددة، فالأصل فيها مراعاة القواعد العلمية والمناهج المعتبرة.

والشاطبي قبل حديثه عن طرق الكشف عن مقاصد الشارع، قال: "بماذا يُعرف ما هو مقصود له مما ليس بمقصود له؟"[3]، وكأنه يريد أن يقول: ما هو ضابط التفريق بين مقصود الشارع، وما ليس بمقصود له؟

والسؤال عنده يحتمل من الناحية العقلية والواقعية ثلاث إجابات:

الأولى: مقصود الشارع مأخوذ من ظواهر النصوص.

الثانية: مقصود الشارع مأخوذ من معاني الألفاظ.

الثالثة: الجمع بين ظواهر اللفظ ومعانيه، حيث يقول: "... أن يقال باعتبار الأمرين جميعًا، على وجه لا يُخِلُّ فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمّه أكثر العلماء الراسخين؛ فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع"[4].

---

[1] نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص:343.

[2] ينظر: الفكر المقاصدي، ص:60.

[3] الموافقات: 132/3.

[4] الموافقات:134/3.

أي أن أول ضابط يُعرف به مقصود الشارع، المنهجية التي تمّ التوصل بها إليه، هل كان عن طريق اعتماد معاني النصوص، أو عن طريق التوقف عند ظواهر الألفاظ، أو الجمع بين اعتبار الظواهر والمعاني؟ وهو الصواب.

وهذا ما يؤكده ابن عاشور في قوله: " ومن هنا يقصر بعض العلماء ويتوغّل في خضخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ ويوجه رأيه إلى اللفظ مقتنعًا به فلا يزال يُقلبه ويحلله ويأمل أن يستخرج لبه، ويهمل ما قدمناه من الاستعانة بما يحُف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق.وإن أدقّ مقام في الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة عليها مقام التشريع"[1].

ولذا،كان العلماء أحوج إلى معرفة تصرفات الرسول ﷺ، واستنباط العلل[2].

ومن هنا، تظهر أهمية الجمع بين الأمرين: ظواهر الألفاظ ومعانيها، في الوصول إلى مقصد الشارع؛ أي أن المقاصد من النص وإلى النص، فيُعد هذا الضابط من السبل التي تضمن أن الحكم الناتج عن إعمال المقاصد في ميدان الاجتهاد، غير مناقض للنص الشرعي القطعي، إذا تمّ تعيينه بالطريقة السليمة، ويؤكد كذلك سلامة النظر المقاصدي، وأن الفكر المقاصدي ذو منهج شرعي.

ومن التطبيقات الدالة على أهمية هذا الضابط، مايلي:

– مسألة "تعدد الزوجات"، من قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ خِفْتُمُ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي اليَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمُ أَلَّا تعْدِلُوا فَوَاحِدَةً اَوْ مَا مَلَكَتَ اَيْمَانُكُم ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا**﴾النساء: (3)

يرى محمود شلتوت أن تعدد الزوجات هو الأصل، والاكتفاء بواحدة في حالة الخوف من عدم العدل، فقد بدأت الآية بالتعدد ثم ذكرت الزواج بواحدة، والأصل مقدم على الاستثناء[3].

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:204.

[2] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:204.

[3] الإسلام عقيدة وشريعة، لمحمود شلتوت، ص:185-186.

والآية ليس المقصود منها إثبات شرعية النكاح؛ لأن هذا الأخير ثابت بالإباحة الأصلية، لما عليه الناس قبل الإسلام مع إبطال ما لا يرضاه الدين، كالزيادة على الأربع... والأمر في الآية جاء معلَّق على حالة الخوف من الجور في اليتامى، فالظاهر أن الأمر فيها للإرشاد [1].

والوقوف عند ظاهر النص، وهو اعتبار أن النص بدأ بالتعدد، ثم الاقتصار على واحدة في حالة عدم القدرة على العدل، فكان التعدد هو الأصل، دون الوقوف على معاني النص واعتبار سبب نزول الآية، الذي هو الخوف من الجور في اليتامى، أدى إلى قلب الموازين، باعتبار ما هو أصل رخصة، وبالتالي الخطأ في فهم مقصود النص.

فاعتماد الوسطية في الأحكام الشرعية تدل على أهمية هذا الضابط، ويؤكده الاعتدال في استثمار المقاصد في الاجتهاد؛ أي لا إفراط ولا تفريط.

ومن المفتين[2]من ذهب إلى القول بجواز فوائد البنوك؛ لأن الربا المحرم المقصود من الآية: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ** ﴾آل عمران:(130)، هو الربا بين الأشخاص، والذي يكون مقداره أضعافًا مضاعفة.

فقوله "أضعافًا مضاعفة"؛ لأن الناس كانوا يدينون بزيادة، وكل تأخير يتبعه تضعيف الزيادة، وكل زيادة في التأخير يتبعه تضعيف تضعيف الزيادة، فالحالة إذن خاصة بحكاية الواقع، وهذه الأخيرة لا تفيد مفهومًا، أو يكون القصد منه التشنيع[3].

فالفهم الصحيح للآية يقتضي أن الربا كثيره وقليله حرام، وهو الراجح الذي رجحه أكثر العلماء[4].

فالفهم الصحيح للنصوص، ينتج عنه الحكم السليم، وبالتالي استنباط المقصد الشرعي الصحيح.

---

[1] تفسير التحرير والتنوير:224/4.

[2] ينظر: الفتاوى دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية والعامة، لمحمود شلتوت، ص:306- 307.

[3] تفسير التحرير والتنوير: 84/4.

[4] ينظر: مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة،سنة 1385هـ: فقه النوازل، للجيزاني: 136/3.

الضابط الثالث: اتصاف المقصد الشرعي بالثبوث والظهور والانضباط.

إذا كان الجمع بين ظواهر اللفظ ومعانيه ضابطًا للكشف عن مقصد الشارع، فإن هذه الصفات هي التي يُضبط بها مقصد الشارع بعد الكشف عنه.

فمقصود الشارع يجب أن يتصف بأوصاف ومعان تحدده وتميزه عن غيره، ويرى ابن عاشور أن الشريعة جعلت للعلماء أوصافًا ومعاني لمعرفة مقصود الشارع، وفي حالة خفاء المعاني جعلت لهم المحددات والضوابط، كذلك لمن كان دون مرتبة العلماء[1].

فهذه الصفات بمثابة المنخول للمقاصد، ويُعد ابن عاشور أول من أفردها بالبحث الدقيق[2]معتبرًا الفطرة الوصف الأعظم الذي تُبنى عليه المقاصد الشرعية؛ حيث يقول: "ونحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع... نجده لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها. ولعل ما أفضى إلى خرق عظيم فيها يُعد في الشرع محذورا وممنوعًا، وما أفضى إلى حفظ كيانها يعد واجبا، وما كان دون ذلك في الأمرين فهو منهي أو مطلوب في الجملة، وما لا يمسها مباح"[3].

أي أن كل مقصد يخالف الفطرة لا يُعد مقصدًا شرعيًا، أما الصفات الضابطة للمقاصد، فهي:

1- الثبوت: "أن تكون تلك المعاني مجزومًا بتَحَققها أو مظنونًا ظنًا قريبًا من الجزم"[4].

2- الظهور: والمراد به "الاتضاح بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى، ولا يلتبس على معظمهم بمشابهة"[5].

3- الانضباط: " أن يكون للمعنى حد معتبر لا يتجاوزه ولا يقصر عنه، بحيث يكون القدر الصالح منه لأن يعتبر مقصدًا شرعيًا غير مشكك"[6].

4- الاطراد: "والمراد بالاطراد أن لايكون المعنى مختلفًا باختلاف أحوال الأقطار والقبائل

---

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:371.

[2] المقاصد العامة للشريعة الإسلامية،لابن زغيبة، ص:87.

[3] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:266.

[4] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:252.

[5] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:252.

[6] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:253.

والأعصار"[1].

فاعتماد هذه الأوصاف يحمي الشريعة من بنائها على مقاصد أساسها الأوهام والتخيلات[2].

واتصاف المقاصد بهذه الصفات: أساس لتحقيق القياس عليها عند استنباط الأحكام الشرعية، باعتبار المقاصد الشرعية؛ إذ بدونها لا يمكن استثمار المقاصد في الاجتهاد.

الضابط الرابع: مراعاة فقه الموازنات:

وتظهر أهمية فقه الموازنات في الاجتهاد المقاصدي في:

1- أن معرفة المصالح أساس إعمال مقصود الشارع، يقول ابن عاشور: "نعم مقصد الشارع لا يجوز أن يكون غير مصلحة، ولكنه ليس يلزم أن يكون مقصودًا منه كل مصلحة. فمن حق العالم بالتشريع أن يخْبُرَ أفانين هذه المصالح في ذاتها وفي عوارضها، وأن يَسْبُرَ الحدود والغايات التي لاحظتها الشريعة في أمثالها وأحوالها، إثباتًا ورفعًا، واعتدادًا ورفضًا، لتكون له دستورًا يُقتدى، وإمامًا يُحتذى"[3].

وهذا يعني أن المصلحة قد تتأثر بالعوارض، وعلى المجتهد أن يدرس كل أحوال المصلحة وما يتعلق بها، ليتمكن من استنباط الأحكام الشرعية؛ لأن المقصد العام للشريعة هو جلب المصلحة ودرء المفسدة، فضرورة فقه الموازنات تظهر في كون:

- المصالح سواء تعلقت بجهة المكلف، أو تعلقت بالجانب الشرعي مشوبة بالمفاسد[4].
- بعض المصالح والمفاسد تتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال والأشخاص[5].

والنتيجة أن مراعاة فقه الموازنات ضروري في ضبط إعمال المقاصد الشرعية في الاجتهاد.

2- غياب فقه الموازنات يمكن أن يدخل في الشريعة ما ليس منها، أو إخراج ما هو منها.

يقول القرضاوي: "إذا غاب عنا فقه الموازنة...سيكون أسهل شيء علينا أن نقول: "لا" أو "حرام" في كل أمر يحتاج إلى إعمال فكر واجتهاد"[6]، فإذا كان الاجتهاد المقاصدي المعتمد في استنباط

---

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:253.

[2] المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، لابن زغيبة، ص:92.

[3] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:299.

[4] الموافقات: 2/44-46.

[5] الموافقات:2/65.

[6] أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، ص: 36.

أحكام المستجدات، فإن المقصود من قول القرضاوي هو غياب فقه الموازنات عن الاجتهاد المقاصدي، يؤدي إلى تمييع الشريعة الإسلامية بذهاب كيانها ومعالمها.

ويؤكد الريسوني ذلك بقوله، في باب تقدير المصالح المتعارضة والمتغيرة:" ولا شك أن هذا مرتقى صعب، ولكن لا مفر منه للعلماء، وإلا ضاعت مقاصد الشريعة، وربما حتى رسومها وأحسب أن كلًا قد وقع..."[1].

وبما أن الشريعة جاءت " بمقاصد تنفي كثيرًا من الأحوال التي اعتبرها العقلاء في بعض الأزمان مصالح، وتُثْبِتُ عوضًا عنها مصالح أرجح منها"[2]، فإن سبب ذلك غياب فقه الموازنات أو اختلاله.

فإعمال مقاصد الشريعة بدون مراعاة فقه الموازنات، قد يؤدي إلى خلل عظيم في الشريعة الإسلامية.

الضابط الخامس: مراعاة فقه الأولويات.

يقول القرضاوي:" وأما فقه الأولويات، فنعني به وضع كل شيء في مرتبته، فلا يؤخر ما حقُّه التقديم، أو يقدم ما حقُّه التأخير، ولا يصغِّر الأمر الكبير، ولا يكبِّر الأمر الصغير، وهذا ما تقتضي به قوانين الكون، وما تأمر به أحكام الشرع"[3].

ومن الأمور التي يرتكز عليها فقه الأولويات:

أولًا: التمييز بين الوسيلة والمقصد، وبين الوسائل الثابتة والمتغيرة.

ومراعاة التمييز بين الوسيلة المتغيرة، والمقصد الثابت: من فقه الأولويات[4].

فموارد الأحكام الشرعية ضربان كما ذكر القرافي: مقاصد ووسائل[5]، والمقاصد ضربان مقاصد أصلية، وتابعة، وهذه الأخيرة قد تكون بمثابة الوسائل للأصلية، أو تمثل الحماية لها[6]، لذلك ذكر العلماء أن الوسائل قسمان: **أحدهما:** ما هو وسيلة إلى المقصود لذاته، **والثاني:** ما هو وسيلة إلى

---

[1] نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ، ص:286.

[2] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:299.

[3] أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة،ص: 39.

[4] في فقه الأولويات دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، للقرضاوي، ص: 36.

[5] الذخيرة:153/1.

[6] مشاهد من المقاصد، ص:135.

الوسيلة[1]، فمثلًا الاستعداد إلى الجهاد بالسفر إليه، وسيلة إلى الجهاد الذي هو وسيلة إلى إعزاز النفس، وبالتالي يكون الجهاد وسيلة الوسيلة[2].

والوسائل نوعان:

ثابتة :"جملة الأحكام التكليفية والوضعية، وتفاصيل العبادات وبعض المعاملات الأسرية والاجتماعية والسياسية وأصول الفضائل والتعامل، وقواعد ومسائل الاعتقاد، وغير ذلك" [3].

ومتغيرة: "وهي تشمل سائر المجالات التشريعية الظنية التي تعددت صورها وكيفيات تحقيقها: طرق تحقيق الشورى، وإجراء التقاضي والمرافعات، وتنظيم الإدارة والمؤسسات....وغير ذلك من المجالات التي بين الشرع مبادءها وأصولها، وترك تحديد تفاصيلها للمجتهدين والعلماء، وفقا تلك المبادئ والأصول"[4].

وعليه، فالأحكام الشرعية وسائل الوسائل، ووسائل، ومقاصد، و"الأمور كلما نزلت عن درجة المقاصد أو نزلت عن درجة الوسيلة فصارت وسيلة الوسيلة، تكون عرضة للتغيير أو الاستبدال أو الإلغاء أو التقليص، وتكون قيمتها بمدى الحاجة إليها، أو الاستغناء عنها، أو تعويضها بغيرها" [5].

ووجود وسائل ثابتة لا تقبل التغيير، وقلب الموازين يؤدي إلى الخلل والتناقض في الأحكام الشرعية. فالتمييز بين الوسيلة والمقصد "من أهم القواعد التي يرتكز عليها الفكر المقاصدي، ويهتدي بها في نظره وفقهه"[6]؛ لأن:

– مقصود الشارع يتوقف على الوسيلة، فلا يتحقق أو يتعرض للانحلال أو الاختلال بدونها[7]، فالوسيلة تمثل العنصر الوقائي للمقصد الشارع، وبالتالي قلب الأمور بجعل الوسيلة مقصدًا والعكس،

---

[1] قواعد الأحكام في مصالح الأنام:124/1.

[2] قواعد الأحكام في مصالح الأنام:125/1.

[3] أبحاث في مقاصد الشريعة، ص:281.

[4] أبحاث في مقاصد الشريعة، ص:281.

[5] محاضرات في مقاصد الشريعة، ص:146.

[6] الفكر المقاصدي، ص:77.

[7] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:417.

يُعد ضربًا للشريعة في أسسها.

– إن عدم التمييز بين الوسائل والمقاصد يؤدي إلى الخطأ في الوصول إلى الحكم الشرعي للمسألة وينتج عنه كذلك الخطأ في تعيين مقصد الشارع؛ حيث نص القرضاوي على أنه من أسباب الخطأ والزلل في فهم السنة هو عدم التمييز بين الوسائل المتغيرة والمقاصد والهدف الثابت للحديث[1]، والخطأ في فهم النص ينتج عنه الخطأ في تعيين المقصد الشرعي، وهذا الأخير ينتج عنه الخطأ في إعمال هذا المقصد.

– يعتبر التمييز بين الوسيلة والمقصد أصلًا، يجب أن يهتم به المجتهدون في " الاجتهاد والتشريع، وتعليل الشريعة، وما يهتم به القضاة والولاة في تنفيذ الشريعة، فإنه متشعب متفنن"[2]؛ لأن إهمال هذا الأصل أو عدم مراعاته، يؤدي إلى الخروج عن الشريعة الإسلامية[3].

فالتمييز بين الوسيلة والمقصد الشرعي يعد من أهم الضوابط التي يجب مرعاتها عند تعيين المقصد، وعند النظر المقاصدي.

ثانيًا: مراعاة الأولويات بين المقاصد.

مراعاة رتب المقاصد كما عبر عن ذلك قطب الريسوني، أو تحديد درجة المقصد في سلم المقاصد بتعبير ابن بيه.

فقد قسم العلماء المقاصد تبعًا لعدة اعتبارات، وبينوا مرتبة كل مقصد وأهميته بالنسبة لباقي الأقسام، ففقه الأولويات يقتضي تقديم الضروريات على الحاجيات والتحسينات، والحاجيات على التحسينات والمكملات، كما أن الضروريات متفاوتة فيما بينها، فالدين والنفس والنسل والعقل والمال والدين أهمها وأولها[4].

ويوضح الشاطبي ذلك بقوله: "الفعل يعتبر شرعًا بما يكون عنه من المصالح أو المفاسد، وقد بين الشرع ذلك، وميز بين ما يعظم من الأفعال مصلحته؛ فجعله ركنًا، أو مفسدته؛ فجعله كبيرة وبين ما

---

[1] كيف نتعامل مع السنة النبوية، للقرضاوي، ص:139.

[2] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:419.

[3] قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، ص:105.

[4] في فقه الأولويات دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، ص:28.

ليس كذلك؛ فسماه في المصالح إحسانًا وفي المفاسد صغيرة، وبهذه الطريقة يتميز ما هو من أركان الدين وأصوله، وما هو من فروعه وفصوله"[1].

أي أن مصالح الأفعال أو مفاسدها ليست على وازن واحد، وبالتالي المجتهد المقاصدي يجب عليه مراعاة هذا التفاوت؛ لأن إغفال مثل هذه الأمور قد تؤدي إلى الميل عن الصواب. لذلك اعتبر العلماء بأن من أهم قواعد الفكر المقاصدي هو ترتيب المصالح والمفاسد[2].

وما يدل على أهمية فقه الأولويات في ضبط عملية الاجتهاد المقاصدي، ما يلي:

قول العز بن عبد السلام: "المصالح والمفاسد في رتب متفاوتة، وعلى رتب المصالح تترتب الفضائل في الدنيا، والأجور في العقبى، وعلى رتب المفاسد تترتب الصغائر والكبائر وعقوبات الدنيا والآخرة"[3].

فما هو مثلًا في مرتبة الضروريات مقدم على الحاجيات والتحسينات؛ لأن انخرام الضروريات معناه فساد الأمة، أما الحاجيات فافتقارها يعني حصول المشقة. والمصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة بالأفراد؛ إذن تقديم ما حقه التأخير، وتأخير ما حقه التقديم، يؤدي إلى زوال الأسس والقواعد التي تبنى عليها الشريعة؛ لأن ما هو دون المرتبة الأولى، قد يستغنى عنه عند التعارض، أثناء النظر المقاصدي.

لذلك يقول الريسوني: "الفكر المقاصدي بصفة خاصة مفروض عليه ومفروض فيه أن يكون فكرًا ترتيبيًا بدرجة أعلى وبشكل أجلى؛ ذلك أن القضايا الأساسية والخطوات الأولية في علم المقاصد تقوم على أساس التراتب والتفاضل"[4].

فمراعاة رتب المقاصد من الضوابط المهمة في إعمال هذه المقاصد عند الاجتهاد، وخير مثال على أهمية ضابط فقه الأولويات هو:

---

[1] الموافقات: 338/1.

[2] ينظر: الفكر المقاصدي، ص:68.

[3] قواعد الأحكام في مصالح الأنام: 29/1.

[4] الفكر المقاصدي، ص: 68.

ذهاب بعض المتطرفين إلى ضرورة الجهاد المسلح، بدعوى إعلاء كلمة الله ونشر الإسلام. ودليلهم على ذلك الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تدعوا إلى الجهاد، باعتباره مقصدًا شرعيًا. والأصل أن الجهاد ليس مقصودًا لذاته، فمتى توفر أو أمكن نشر الإسلام بدونه فليكن، فالوسيلة عرضة للتغيير أو الاستبدال أو التقليص... [1]؛ لأن الجهاد وسيلة لنشر الإسلام وإعزاز الدين[2].

لذلك تعتبر مراعاة فقه الأولويات في عملية الاجتهاد المستند إلى المقاصد ضرورة؛ لأنه بإمكانه ضمان عدم خروج عملية الاجتهاد عن الأطر الشرعية، "وقد كان الخلط بينهما – أي الوسيلة والمقصد– مثار الغلط في اجتهادات المفتين تأصيلًا وتنزيلًا؛ إذ ضيقوا واسعًا في الدين، وأهدروا المقصود الشرعي في التكليف، وأخلوا بشروط التنزيل الصحيح على الواقعات"[3].

الضابط السادس: اعتماد الاجتهاد الجماعي في المسائل الدقيقة.

إن الاجتهاد المستند إلى المقاصد يحتاج إلى مزيد من الضبط؛ نظرًا لتشابك المسائل وتعقدها وتقاربها في واقعنا المعاصر، فالضوابط يجب أن تكون وفق تشابك المسائل: ضوابط تمييزية، للتمييز بين ماهية الأمور والعناصر المتشابكة والمتشابهة، وضوابط موازنات وأولويات عند التعارض، خصوصًا ما يخضع للعقل منها...، وهذا الأخير يمكن أن يختلف باختلاف أذهان العلماء، مما قد يؤدي إلى اتساع الخلاف بين العلماء خصوصًا في عدم اعتماد الاجتهاد الجماعي شرطًا من شروط الاجتهاد في المسائل الدقيقة، وبهذا يمكن سد السبل على كل المتطفلين على الاجتهاد، ويكسب الحكم الشرعي وزنًا أكثر من الاجتهاد الفردي.

يقول أبو حصين عثمان بن عاصم: **"إِنَّ أَحَدَهُمْ لَيُفْتِي فِي الْمَسْأَلَةِ، وَلَوْ وَرَدَتْ عَلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لَجَمَعَ لَهَا أَهْلَ بَدْرٍ"**[4]، وعمر ﷺ هو من هو في المقاصد، وقد يجمع للمسألة أهل بدر؛ أي أن بعض المسائل لما لها من خصوصية لا يكفي فيها الاجتهاد الفردي، بل تحتاج إلى اجتهاد جماعي، هذا في عصر عمر ﷺ، فما بالك اليوم والمسائل أشد تعقيدًا من زمن عمر.

---

[1] محاضرات في مقاصد الشريعة، ص:146.

[2] قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ص:125/1.

[3] صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة، ص:249.

[4] المدخل إلى السنن الكبرى، للبيهقي، رقم: 806، ص:434.

الفصل الثالث:

حقيقة العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.

وفيه ثلاثة مباحث، هي:

المبحث الأول: دواعي النظر في العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.

المبحث الثاني: مبادئ العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.

المبحث الثالث: أبعاد العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.

تمهيد:

لمعرفة العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي، كان لا بد من الوقوف على حقيقتيهما؛ لتتضح في الذهن الصورة الأولية لهذه العلاقة.

فإذا كان الفكر الذرائعي متفرعًا عن أصل اعتبار مآلات الأفعال، قائمًا على اعتبار العوارض في الاجتهاد، جلبًا للمصلحة ودرءًا للمفسدة، وكان النظر المقاصدي قائمًا على النظر في أفعال المكلفين، وفق ما يقتضيه مقصود الشارع، جلبًا للمصلحة ودرءًا للمفسدة كذلك، فإن كل من الاجتهادين يهدف إلى الوصول إلى الحكم الشرعي، وفق آلية معينة، وضرورة خاصة، إلا أنه لا بد من وجود تداخل منهجي ومعرفي بينهما، يوحي بوجوده تعريف كل واحد منهما.

فجاء هذا الفصل من أجل إبراز حقيقة هذه العلاقة القائمة بين الاجتهادين، وذلك من خلال المباحث الآتية.

المبحث الأول

دواعي النظر في العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.

تمهيد:

إن دواعي النظر في العلاقة بين الاجتهادين، وأعني بها الجذور الأولية التي يمكن أن تنحدر منها هذه العلاقة، والأسس الأولية التي تجمع بينهما، والتي تقود إلى طرح التساؤل حول الداعي الذي أدى إلى استقلال كل واحد منهما تحت لواء اجتهاد خاص، فكانت معالجة هذا المبحث، وفق المطالب الآتية:

المطلب الأول: أصل العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.
المطلب الثاني: امتداد النظر الذرائعي في الفكر المقاصدي.
المطلب الثالث: أساس العلاقة بين الاجتهادين الذرائعي والمقاصدي.

المطلب الأول: أصل العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.

المراد بأصل العلاقة بين الاجتهادين: الجذور الأولى التي نشأت منها العلاقة بين الذرائع والمقاصد. وبعد تتبع هذه الجذور، ظهر لي أنها تُستمد من ثلاث علاقات، هي: علاقة الأصول بالمقاصد، وعلاقة الكلي بالجزئي، وعلاقة الثابت بالمتغير، وهذا بيان ذلك:

الفرع الأول: علاقة الأصول بالمقاصد.

أصول الفقه من العلوم الشرعية التي تحدد للمجتهد الإطار المعرفي والمنهجي للاستدلال، من أجل الوصول إلى الحكم الشرعي، فهي تُعد قاعدة أساس لا يستغني عنها المجتهد والباحث في أحكام الشريعة. وإن كان الاجتهاد المقاصدي يعنى بالوصول إلى الأحكام الشرعية، فلا غنى له عن أصول الفقه، فهي بذلك تُعَد الركيزة الأساسية لكل اجتهاد.

ومن المسائل التي بحثها العلماء حديثًا في موضوع علاقة الأصول بالمقاصد هي: هل يمكن أن تستقل المقاصد عن أصول الفقه؟

فمن العلماء والباحثين اليوم من نادى بوجوب استقلال المقاصد عن أصول الفقه[1]، وفريق آخر يرى أنه لا يمكن استقلال المقاصد عن أصول الفقه؛ لأن المقاصد جزء من أصول الفقه، أو هي أصول الفقه بعينها[2]، وبينهما فريق ثالث وسطي، يرى إن كان ولا بدّ من الاستقلال؛ فليكن الاستقلال النسبي الذي تقتضيه الضرورة المنهجية، لعدم إمكانية الاستقلال الفعلي، وهذا ما هو واقع الآن[3].

فعلاقة المقاصد بأصول الفقه تكمن فيما يلي:

ارتكاز الاجتهاد على علم لسان العرب، وعلى علم أسرار الشريعة ومقاصدها[4]، فعلم لسان العرب اهتمت به أصول الفقه، وعلم أسرار التشريع ومقاصدها اهتمت به المقاصد، فإن استقلت المقاصد عن أصول الفقه فالاجتهاد يجمعهما.

---

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:172 .

[2] علم مقاصد الشارع، لعبد العزيز ابن ربيعة، ص: 41؛ علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص: 131. .

[3] نظرية المقاصد عند الإمام مُحَمَّد الطاهر بن عاشور، ص: 433؛ نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص:238؛ محاضرات في مقاصد الشريعة، ص: 272.

[4] ينظر: الموافقات في أصول الشريعة: 6.

وإن كان موضوع أصول الفقه هو الأدلة الشرعية وكيفية استنباط الأحكام منها، فإن اختصاص المقاصد هو الغايات والأسرار من وراء تشريع تلك الأحكام، لاستنباط الأحكام كذلك، وهذا ما يشير إلى أن ما بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة، علاقة تكاملية في باب الاجتهاد.

كما أنه لا يمكن الاستغناء عن أصول الفقه عند الكشف عن المقاصد الشرعية، وهذا ما دلت عليه مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة عند العلماء والباحثين، وبالتالي لا يمكن للمقاصد أن تستغني عن أصول الفقه.

وهذا ما دلّ عليه كذلك قول ابن عاشور بأن الفقيه يحتاج إلى مقاصد الشريعة: فهم أقوال الشريعة وكيفية الاستفادة من هذه الأقوال، وهذا ما تكفل بمعظمه أصول الفقه[1].

إذن، المقاصد وأصول الفقه تمثلان القدمين اللتين يمشي بهما الاجتهاد، وأي إبعاد لأحد القدمين عن الأخرى، يعني سقوط الاجتهاد.

وإن قال ابن عاشور بأن مباحث أصول الفقه في معظمها لا علاقة لها بالأسرار والحِكم؛ أي لا علاقة لها بمقاصد الشريعة[2]، فهو من هذا الاتجاه يتكلم على ما هو واقع في مؤلفات أصول الفقه؛ حيث يقول: "وربما يجد المطَّلع على كتب الفقه العالية من ذكر مقاصد الشريعة كثيرًا من مهمَّات القواعد لا يجد منه شيئًا في علم الأصول، وذلك يخص مقاصد أنواع المشروعات في طوالع الأبواب دون مقاصد التشريع العامة. ومن وراء ذلك خبايا في بعض مسائل أصول الفقه أو في مغمور أبوابها المهجورة- عند الدراسة- أو المملولة، ترسب في آواخر كتب الأصول، لا يصل إليها المؤلفون إلا عن سآمة..." [3].

وربما هذا الإغفال للمقاصد في كتب الأصول، هو أحد الأسباب التي دعت ابن عاشور إلى القول بوجوب استقلالية المقاصد عن أصول الفقه؛ لأنه يرى أنه لا يمكن أن يكون للمقاصد كيان خاص مستقل بذاته، قائم بدوره في رحم الأصول.

والملاحظ، أن كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، خاص بالمقاصد إلا أن الباحث فيه لا يجد أن ابن عاشور تمكَّن فيه من الفصل التام للمقاصد عن أصول الفقه، خاصة فيما يتعلق بنواحي احتياج

---

[1] ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:183 .

[2] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 166- 167.

[3] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 167_ 168 .

الفقيه إلى المقاصد، وما تعلق بطرق إثبات المقاصد الشرعية، وما تعلق بعدم إمكانية أدلة الشريعة اللفظية الاستغناء عن المقاصد، وما تعلق بموضوع سد الذرائع.... [1]. فالفصل الذي قام به ابن عاشور هو أن جعل للمقاصد كتابًا خاصًا بها.

وفي هذا المقام لا يمكن إغفال الدور الذي قام به الشاطبي، في كتابه الموافقات، فيظهر بأنه قام فيه بعملية الجمع والفصل في آن واحد، وذلك من خلال:

– تقسيمه لموافقاته، فقام بأبراز المقاصد وجعل لها كتابًا خاصًا بها؛ حيث خصص لها الجزء الثاني، بعد كتاب الأحكام، وقبل كتاب الأدلة الشرعية، والاجتهاد في الجزء الخامس وهذا ما يوحي أنه ما بين المقاصد والأصول علاقة وثيقة، لا يمكن الفصل بينهما بشكل نهائي.

– يتكلم عن الموضوع في مباحث أصول الفقه، ويشير إلى أنه سَيُفَّصله في كتاب المقاصد، والعكس، كما فعل في مسألة الأسباب كما سيأتي.

وتظهر عملية فصله بين المقاصد والأصول في جعله للمقاصد كتابًا خاصًا بها.

وعليه، فالعلاقة التي تجمع بين الأصول والمقاصد هي: الوصول إلى الأحكام الشرعية عن طريق الاجتهاد، وهذه العلاقة تُوحي بوجود علاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي؛ باعتبار أن الذرائع مبحث من مباحث أصول الفقه.

الفرع الثاني: علاقة الكلي بالجزئي.

أولًا: تعريف الكليات والجزئيات.

– الكليات الشرعية من ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات، هي أصول تندرج تحتها كل أبواب الشريعة، ولا تختص بباب معين، ولا محل معين، ولا قاعدة معينة، والنظر فيها عام لا يختص بجزئية معينة[2]، وهي:

"الكليات النصية، والكليات الاستقرائية: فالكليات النصية هي التي جاءت في نصوص القرآن،

[1] ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 183، 189، 203.

[2] الموافقات: 171/3- 172 .

والسنة الصحيحة... أما الكليات الاستقرائية: فهي التي يتوصل إليها عن طريق استقراء عدد من النصوص و الأحكام الجزئية"[1].

– والأدلة الجزئية، هي: " الأدلة الخاصة، أو الأدلة الجزئية، الأدلة الخاصة بمسائل معينة، كآية كذا، الدالة على كذا، أو الحديث الفلاني الدال على حكم المسألة الفلانية، أو الأقيسة الجزئية..." [2].

ثانيًا: علاقة الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي بالكليات والجزئيات.

الجمع بين الكليات والجزئيات عند الاستنباط والتنزيل، وفق المنهج الشرعي المعتبر في الاجتهاد، من الأمور التي يجب عدم إغفالها.

يقول الشاطبي : " إن من أخذ بالجزئي معرضا عن كليه؛ فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضًا عن جزئيه"[3].

كما أن اعتبار الجزئي وإن خرج عن حكم الكلي، من باب المحافظة على الكلي، ويكون ذلك بأن يكون الجزئي استثناء من الكلي، أو تخصيصًا للكلي بالجزئي... [4].

فتتبين بذلك أهمية النظر في الكليات والجزئيات معًا، ولا بد من اعتبارها جميعًا؛ لأن "فيها جملة الفقه، ومن عُدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ، وحقيقته نظر مطلق في مقاصد الشارع"[5].

ويقول الريسوني: "لا بد للمجتهد، وهو ينظر في هذه الجزئيات، من استحضار كليات الشريعة ومقاصدها العامة، وقواعدها الجامعة. ولا بد من مراعاة هذه وتلك في آن واحد، ولا بد أن يكون الحكم مبنيا على هذه وتلك معًا: أعني الأدلة الكلية والأدلة الجزئية. فهذا ضرب من ضروب الاجتهاد المقاصدي ومسلك من مسالكه"[6].

---

[1] نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: ص369-370.

[2] نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص:370 .

[3] الموافقات:174/3 .

[4] الموافقات: 182/3- 183.

[5] الموافقات: 183/3.

[6] نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص: 370.

فالجمع بين الكليات والجزئيات، نظر في المقاصد، وقد يظهر للمجتهد في الجزئي ما يستدعي إخراجه عن العموم، والحكم له على خلاف حكم الكلي، كما في دليل الاستحسان الذي حقيقته استثناء جزئي من كلي، ودليل سد الذرائع وأساسه حكم للجزئي مراعاة للمآل [1].

يقول الشاطبي: "فعلى هذا تخلف آحاد الجزئيات عن مقتضى الكلي إن كان لغير عارض، فلا يصح شرعًا، وإن كان لعارض، فذلك راجع إلى المحافظة على ذلك الكلي من جهة أخرى، أو على كلي آخر"[2].

فإذا كان أصل النظر في الذرائع سدًا وفتحًا هو اعتبار العوارض في الاجتهاد، وترجيح العارض من باب ترجيح الجزئي على الكلي؛ لأن فيه المحافظة على الكلي أو استثناء منه، أو تخصيص للكلي بالجزئي، وهذا يعني بعبارة أخرى، إن الاجتهاد الذرائعي من أصل الجمع بين الكلي والجزئي في الاجتهاد.

وإن كانت مراعاة العلاقة بين الكليات والجزئيات مسلك من مسالك الاجتهاد المقاصدي[3]، والموازنة بين الكليات والجزئيات ضابط من ضوابط الاجتهاد المقاصدي في القضايا المعاصرة[4]، فإن النظر الذرائعي يمثل دور الحارس في الفكر المقاصدي، نتج عن اعتبار الجزئيات والكليات معًا، ومسلك من مسالكه.

الفرع الثالث: علاقة الثابت بالمتغير.

أولًا: مفهوم الثابت والمتغير.

بعض الأحكام الشرعية تقبل التغيير عند بعض العلماء، وثابتة لا تقبل التغيير عند البعض الآخر.

يقول: ابن تيمية: " أَنْ نَقول: إنَّ الله سبحانه حرم أشياء، إما تحريمًا مطلقًا، كتحريم الربا، أو تحريمًا مقيدًا إلى أن يتغير حال من الأحوال، كتحريم نكاح المطلقة ثلاثًا، وكتحريم المحلوف بطلاقها عند

---

[1] مشاهد من المقاصد، ص:121 .

[2] الموافقات: 99/2.

[3] نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص:369.

[4] صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة، ص: 159.

الحنث، وأوجب أشياء إيجابًا معلقًا بأسباب: إما حقًا لله سبحانه، كالزكاة، ونحوها، أو حقًا للعباد كالشفعة، ثم إنه شرع أسبابًا تفعل لتحصيل مقاصد، كما شرع العبادات من الأقوال والأفعال لابتغاء فضله ورضوانه" [1].

فقُسِّمت الأحكام الشرعية إلى نوعين: نوع ثابت لا يتغير، وآخر يتغير باقتضاء المصلحة له، زمانًا ومكانًا وحالًا[2].

لذا، ذهب بعض العلماء إلى أن الأحكام يمكن أن تتبدل بتبدل المصالح، وهذه القضية تؤيدها دلائل كثيرة من السنة القولية، والفعلية، والتقريرية، والآثار، والإجماع[3].

ويمكن أن يؤخذ من كلام ابن تيمية – السابق الذكر– أن تغير الأحوال يقتضي أحكامًا أخرى، فمن الأحكام ما يتبع جميع الأحوال، ومنها ما هو خاص بأحوال خاصة، فإذا ما تبدلت الأحوال، فالحكم حكمًا آخر، ويبقى الحكم الأول خاص بالحال الذي ثبت لأجله، وهذا ما يفيد بأن الأحكام الشرعية لا تتغير.

ومن هذا المنطلق ذهب بعض العلماء إلى أن الأحكام الشرعية لا تتغير؛ لأن أصل النظر في الأحكام الشرعية هو تحقيق العدل، وجلب المصلحة ودرء المفسدة، وما يُطلق عليه تغير الأحكام، ما هو في الحقيقية إلا تغير الوسائل الموصلة إلى مقصد الشارع، وهو في الغالب وسائل وأساليب جديدة لم يحدد الشرع لها حكمًا، بل تركها مطلقة لما يوافق معطيات كل عصر من تحقيق الصلاح ودفع الفساد، أما الأحكام التي يمكن لها أن تتغير فهي الاجتهادية: من قياسية ومصلحية [4].

فالحكم الشرعي لا يمكن أن يتبدل أو يتغير إلا عن طريق النسخ، وهذا لا يمكن بعد وفاة النبي ﷺ، والحقيقة ترجع إلى كون الحكم الشرعي عبارة عن عرف، أكّده الشرع ودعا إليه، أو أن يكون العرف مناطًا للحكم الشرعي، وإما أن لا يكون الحكم عرفًا، ولا مناطًا للحكم[5].

---

[1] الفتاوى الكبرى: 17/6.

[2] إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان: 570/1- 571.

[3] تعليل الأحكام، لمحمد مصطفى شلبي، ص:307.

[4] المدخل الفقهي العام، لمصطفى أحمد الزرقا، ص:2/ 942.

[5] ضوابط المصلحة، ص: 281.

ثانيًا: علاقة الاجتهادين الذرائعي: والمقاصدي بالثابت والمتغير.

اعتبار العوارض مقصود للشارع بالقصد الثاني، وهذا باب الذرائع[1]، فإذا كان هذا، فإن الأحكام الشرعية لا تتغير؛ لأن حقيقة الأمر المتغير هو من الأحوال والأشخاص والأزمنة والأمكنة ... وفي هذه الحالة تُعد المسألة مسألة جديدة ناتجة عن المسألة الأصلية، بحاجة إلى نظر جديد في ضوء معطيات المسألة الأصلية، مقصودة للشارع في أصل التشريع بالقصد الثاني.

فالثابت من الشريعة إذن، الأحكام الشرعية، والمتغير منها هو الأفعال التي تعلّقت بها الأحكام الشرعية.

ومن ضوابط الاجتهاد الذرائعي: أن لا يعود اعتبار الذرائع على الأصل بالإبطال؛ أي أن الأصل يبقى قائمًا، ومن هذا الباب كان السد والفتح عند القدامى يتوجه إلى الفعل لا إلى الحكم؛ لأن الأفعال قد يطرأ عليها التغيير، ما يستدعي أحكامًا جديدة تناسب التغيير.

فمثلًا: مسألة تضمين الصناع يبقى الأصل فيها عدم التضمين، لكن عارض الفساد أدى إلى القول بالتضمين، فهذا العارض أدى إلى ظهور مسألة أخرى غير الأولى ناتجة عنها لتغير المعطيات، فلم يتغير الحكم، وإنما المسألة تغيرت فاحتاجت إلى حكم جديد.

والقول بالتسعير، رغم أن الرسول ﷺ عندما طُلب منه أن يُسعِّر، قال: **"إِنَّ اللهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ الْقَابِضُ، الْبَاسِطُ الرَّزَّاقُ، وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَلْقَى اللهَ، وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يُطَالِبُنِي بِمَظْلَمَةٍ فِي دَمٍ، وَلَا مَالٍ"**[2].

فقد استُدِل بالحديث على أن التسعير حرام، ووجه الدلالة أنه جعل التسعير مظلمة والظلم حرام، ولقوله: " **إِنَّ اللهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ** "؛ لأن القول بالتسعير فيه حجر على البائع، وليس للإمام رعاية مصلحة المشتري على حساب مصلحة البائع، بل لا بد من رعاية مصلحة الكافة[3].

---

[1] ينظر: الموافقات:509/3.

[2] سبق تخريجه، ص:95.

[3] شرح سنن أبي داود، لشهاب الدين أبي العباس ابن رسلان: 352/14.

والعلماء يقولون بأن التسعير واجب إذا كان سببه احتكار الأغنياء، ويحرم التسعير إذا كان سببه كثرة النماء أو قلة المحصول[1].

فالتسعير الواجب غير التسعير الحرام؛ لطرو التغيير على الفعل الذي أُخذ منه التحريم؛ لأنه إذا كان التسعير مظلمة فكيف يقال بوجوبه؟

فالمتغير هو الأفعال، فعدم التسعير من المشروعات الابتدائية، والشريعة تهدف إلى حماية هذه المشروعات؛ لأن منها نشأت الأحكام الشرعية، وبها يتم التعرف والكشف عن مقاصد الشريعة، وذلك بسن أحكام مقصودة للشارع بالقصد الثاني، وباعتبار العوارض في الاجتهاد؛ لأنه بدون اعتبار هذه الأخيرة يمكن أن تهدم الرابطة الأولى التي منها أخذت المقاصد الشرعية.

يقول الشاطبي:"إن الشارع لما تقرر أنه جاء بالشريعة لمصالح العباد، وكانت الأمور المشروعة ابتداءً قد يعوق عنها عوائق من الأمراض والمشاق الخارجة عن المعتاد؛ شرع له أيضًا توابع وتكميلات ومخارج، بها ينزاح عن المكلف تلك المشقات، حتى يصير التكليف بالنسبة إليه عاديًا ومتيسرًا، ولولا أنها كذلك؛ لم يكن في شرعها زيادة على الأمور الابتدائية"[2].

والشاهد من هذا النص هو في قوله: "ولولا أنها كذلك لم يكن في شرعها زيادة على الأمور الابتدائية"، وهذا دليل على أهمية حفظ المشروعات الابتدائية، ومن هنا كان قصد الشارع أساسًا معرفة مقصود الشارع، فبالنظر إلى قصد الشارع من الفعل يتضح تغير الأفعال بالنظر إلى مآلها، لكن الوقوف على الحكم الشرعي ومقصده لا يتضح منه أن هناك ما يستدعي إعادة النظر؛ لأن العوارض تطرأ على الأفعال.

وعليه، فالاعتبار الذرائعي في الاجتهاد يؤمن العلاقة الصحيحة بين الثابت والمتغير، بالنظر إلى أن الأفعال تتغير وأحكام الشريعة ومقاصدها ثابتة، وبالتالي يسمح للأفعال التي تحفظ مقصود الشارع، ويسد التي تؤدي إلى انخرامه.

---

[1] فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام، لابن صالح العثيمين: 595/3.

[2] الموافقات: 532/1.

المطلب الثاني: امتداد النظر الذرائعي في الفكر المقاصدي.

المقاصد كما قسمها ابن عاشور: مقاصد الشرع، ومقاصد الناس أو مقاصد المكلفين[1]، ويلاحظ أن النظر الذرائعي له امتداد واسع في الفكر المقاصدي، سواء فيما يتعلق بمقاصد الشارع أو فيما يتعلق بمقاصد المكلفين، وكذلك في أصل اعتبار المآل، وذلك وفق ما يلي:

أولًا: مقاصد الشرع:

بعد تتبع الذرائع، يصل الباحث إلى أن النظر الذرائعي، يحيط بكل قسم من أقسام المقاصد كما يلي:

1- من تقسيمات المقاصد باعتبار المصالح التي جاءت للمحافظة عليها إلى: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات.

وشرع الله لكل مرتبة من هذه المراتب الثلاث أحكامًا تحفظها لتحقيق مقصود الشارع، تسمى المكملات، أو التتمات، أو التوابع؛ حيث لا تتم أي مرتبة على أكملها إلا بها، كالتماثل في القصاص، أو أجرة المثل، أو نفقة المثل[2].

والمكمل هو: "ما يتم به المقصود أو الحكمة من الضروري، أو الحاجي، أو التحسيني على أحسن الوجوه وأكملها، سواء كان ذلك بسد ذريعة تؤدي إلى الإخلال بالحكمة بوجه ما، أو بتكميله بحكم يظهر به المقصد ويتقوى"[3].

ويلاحظ بأن النظر الذرائعي يضبط العلاقة بين المكملات والمراتب الثلاث للمقاصد، فثبات المقاصد الشرعية يحتاج إلى مرونة الذرائع، التي تُبعد الخلل عنها بالنظر في المكملات والوسائل، فاعتبار الذرائع في الاجتهاد يؤدي دور الحارس للمقاصد الشرعية، فيسمح بالمرور للوسائل التي يتم بها حفظ مقصود الشارع، ويغلق ويسد المنافذ التي بها يتم هدم مقصود الشارع.

يقول الشاطبي: " فالأمور الحاجية إنما هي حائمة حول هذا الحمى؛ إذ هي تتردد على الضروريات، تكملها؛ بحيث ترتفع في القيام بها واكتسابها المشتقات، وتميل بهم فيها إلى التوسط

---

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 415.

[2] ينظر: الموافقات: 24/2؛ مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص: 338- 339.

[3] مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص:339 .

والاعتدال في الأمور، حتى تكون جارية على وجه لا يميل إلى إفراط ولا تفريط"[1].

فما هو في مرتبة الحاجيات إنما شرع سدًا لذريعة الإخلال بالضروريات، وما هو في مرتبة التحسينيات إنما وضع كذلك سدًا لذريعة النيل من الحاجيات، وسدًا يحمي ما فوقه من الضروريات والحاجيات[2]؛ أي أن النظر الذرائعي يضبط العلاقة بين المراتب الثلاث للمقاصد فيما بينها كذلك.

2- قُسمت المقاصد باعتبار مرتبتها في القصد إلى: المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية.

والمقاصد الأصلية هي الأصل، والتابعة خادمة ومكملة لها، وتابعة لها ومقوية لها، وكل ما من شأنه تثبيت الأصل ومقوي لحكمته، وداعي لطلبه وإدامته، فهو مطلوب، وإن لم ينص عليه الشارع، فتكون التابعة مقصودة تبعًا، ومطلوبة طلب الوسائل، أو أنها جزء من المطلوب[3].

وعليه، إذا كانت المقاصد التابعة مكملة للأصل، فهي بمثابة المكمل للمقصد الشرعي، ويصدق عليها ما قد قيل في الضروريات والحاجيات والتحسينيات، فيما يتعلق بجانب المكملات.

إذن، علاقة المقاصد الأصلية بالتابعة: علاقة الأصل بالمكمل يقودها النظر في الذرائع، وفق ما يؤمن الحماية أو التقوية لمقصود الشارع؛ لأن "التابعة في الغالب قد تكون وسائل، وقد تكون حماية للأصلية وسياجًا، كمنع البيع وقت النداء سدًا لذريعة التشاغل عن الجمعة. وقد تكون تابعة باعتبار أهمية المقصد الأول واهتمام الشارع به، كالتناسل الذي هو المقصد الأول بالنسبة للنكاح مع ما يلحق به من المودة والسكن...، فهذه تابعة "[4].

3- قُسمت المقاصد من حيث الشمول إلى: مقاصد عامة، ومقاصد خاصة، ومقاصد جزئية.

أ- المقاصد العامة: هي "الأهداف والغايات، التي جاءت الشريعة بحفظها في جميع أبواب التشريع ومجالاته، أو في أغلبها"[5]. ومن أهم وأعم هذه المقاصد العامة:

- جلب المصلحة ودرء المفسدة.

---

[1] الموافقات: 32/2 .

[2] اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص:264 .

[3] الموافقات: 303/2، 139/3؛ مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص:358.

[4] مشاهد من المقاصد، ص: 135.

[5] مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص:288.

- التيسير ورفع الحرج[1].

أي أن الشريعة الإسلامية تراعي في أصل التشريع، جلب المصلحة ودرء المفسدة، والتيسير ورفع الحرج، والاجتهاد الذرائعي في مضمونه توثيق لهذين المقصدين، ومن هذا المنطلق جعل ابن عاشور المبحثين المتعلقين بسد الذريعة والمتعلق بالتيسير ورفع الحرج، الذي عنونه بـ: "الرخصة عامة وخاصة"، والذي يمثّل فتح الذريعة، جعلهما من مقاصد التشريع العامة[2].

وبالتالي فالفكر الذرائعي مطلوب في أصل التشريع، لذلك كان سد الذرائع ورفع الحرج مطلوبين بالقصد الثاني[3].

ب- المقاصد الخاصة:

افتتح ابن عاشور القسم الثالث من مقاصد الشريعة الإسلامية، والمتعلق بالمقاصد الخاصة بعنوان: "المعاملات في توجه الأحكام التشريعية إليها مرتبتان: مقاصد ووسائل"، واعتبر تمييز الأحكام بين ما هو منها في رتبة المقصد وما هو في رتبة الوسيلة، من الأمور المهمة في الاجتهاد[4].

ويقول القرافي في "الفرق بين قاعدة الوسائل وقاعدة المقاصد" : "موارد الأحكام على قسمين: مقاصد وهي: المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهي: الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطة "[5].

وتحت هذا الفرق أدرج كل ما يتعلق بأمور سد الذرائع وفتحها، ومنه يُستنتج بأن العلاقة بين الوسائل والمقاصد ينظمها النظر الذرائعي.

فكل ما نزل عن درجة المقاصد، يُعتبر عرضة للتغيير أو الاستبدال أو الإلغاء أو التقليص، ومقدار الحاجة إليه تُعبر عن قيمته، وعن مدى إمكانية الاستغناء عنه، أو استبداله...[6].

---

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص: 389.

[2] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:365، 380.

[3] ينظر: الموافقات:231/1، 309/3-310.

[4] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 413.

[5] الفروق: 451/2؛ الذخيرة:153/1.

[6] محاضرات في مقاصد الشريعة، ص:146 .

فالمجتهد الذرائعي هو من يقوم بالتغيير والاستبدال ...وفق ما تقتضيه الضوابط والقواعد الشرعية.

فاعتبار الذرائع من قواعد التعديل والاستبدال[1]؛ هذا يعني أن الاجتهاد الذرائعي أحد الوسائل التي تتم بها المواكبة والتطور والتجديد، فإن كان يسد أفعالًا ويفتح أخرى، فهو كذلك ينظر في البدائل أو الوسائل التي تُعوّض الوسائل الملغاة أو المستبعدة.

ثانيًا: مقاصد المكلف:

من المواضع التي عرّف فيها الشاطبي سد الذريعة: قسم مقاصد المكلفين، وذلك من خلال بحثه لقصد المكلف، وهذا لأهمية النظر الذارئعي في توجيه القصود نحو مقصود الشارع، باعتبار أن النظر الذرائعي يمثل دور الحارس لمقصود الشارع؛ بمعنى أن أي عمل يقوم به المكلف يجب أن لا يكون مخالفًا لقصد الشارع.

فإذا قصد المكلف ما لم تقصده الشريعة، فقد خالف الشريعة[2].

من هنا، جاء الشرع بتحريم الفعل إذا قصد منه المكلف غير ما قصدته الشريعة، وإن كان مشروعًا، سدًا للذريعة.

فالنظر الذرائعي يضبط العلاقة القائمة بين مقاصد المكلفين ومقاصد الشريعة.

ثالثًا: اعتبار المآل:

اعتبار المآل مقصود شرعًا؛ لأن الشارع لا يمكن أن يطلب أمرًا أو ينهى عن أمر ومآله مضاد لمقصود الشارع. فاعتبار المآل مقصود أو مطلوب بما يوافق مقاصد الشريعة.

يقول الشاطبي: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا "[3].

وعدّ الريسوني اعتبار المآل من القواعد الأساس التي تبنى عليها مقاصد الشريعة، والشطر الثاني الأعظم لها، باعتبار الأول هو مراعاة الحال؛ حيث يقول: "اعتبار المآلات إنما هو في حقيقته اعتبار لمقاصد الشرع الراعية للمصالح حالًا واستقبالًا، فهو وجه من وجوه الاستصلاح وفرع عنه"[4].

---

[1] صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة، ص: 281، 284.

[2] ينظر: الموافقات:3/ 564، 23، 28.

[3] الموافقات: 177/5.

[4] القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة، ص: 85.

وهذا الكلام يفيد: أن اعتبار المآلات أحد الأسس التي يُبنى عليها الاجتهاد المقاصدي؛ واعتبار الذرائع أحد القواعد التي ينبني عليها أصل اعتبار المآل؛ إذن فالاجتهاد الذرائعي أحد أسس الاجتهاد المقاصدي، لربط أفعال المكلفين بمقاصد الشريعة.

خلاصة القول، أن كل ما يتعلق بالمقاصد الشرعية إلا وجعلت له الشريعة جهازًا وقائيًا في المرتبة التي دونه، آليته الاجتهاد الذرائعي.

المطلب الثالث: أساس العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.

يهدف هذا المطلب إلى بيان الأساس الذي يجمع بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.

وبتتبع الذرائع نجد أن العلماء حين يتحدثون عن الذرائع لا يقفون على وصف موحد لها[1]:

أ- فمن العلماء من جعل سد الذرائع أصلًا من أصول الاستنباط[2]، ومنهم من جعل الذرائع سدًا وفتحًا أصلًا من أصول الاستنباط[3]، باعتبار الذرائع أصل من أصول الفقه، بمعنى الدليل؛ لأن الحكم في الذرائع يُبنى على النظر في المصلحة [4].

ب- ومنهم من أطلق لفظ القاعدة[5] على سد الذريعة [6]، باعتبارها قاعدة أصولية؛ نظرًا لاعتنائها بأسرار التشريع، من جلب المصالح ودرء المفاسد [7].

ويرى فريد الأنصاري أن سد الذريعة قاعدة كلية ارتقت إلى مرتبة الأصل القطعي، باعتبار آخر من دون اعتبارها فرع عن النظر في المآل، أما عن اعتبارها "قاعدة" فذلك بالنظر إليها من الجانب التنزيلي؛ لذلك كانت أصلًا متفقًا عليه في الجملة. ويرى بأن الشاطبي لم يحرص على التمييز بين التعبيرين الأصل والقاعدة، فقد يذكر أحدهما وهو يريد الآخر[8].

وبالنظر إلى أن اعتبار الذرائع سدًا وفتحًا في الاجتهاد من قواعد الاستثناء[9]، فإن: "المستثنيات من العمومات وسائر المخصوصات كليات ابتدائية" [10].

---

[1] سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص: 125.

[2] ينظر: الموافقات: 263/3؛ كتاب بيان الدليل على بطلان التحليل،ص: 267؛ المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص:5؛ أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ص: 18؛ أبحاث في مقاصد الشريعة، للخادمي، ص:67.

[3] أصول الفقه، لأبي زهرة، ص: 290؛ ؛ اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي:ص338، 367.

[4] سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص: 133.

[5] القاعدة: حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته لتعرف أحكامها منه، ينظر: غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، للحموي: 51/1.

[6] ينظر: الموافقات: 182/5؛ كتاب بيان الدليل على بطلان التحليل،ص: 256.

[7] سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص: 167.

[8] المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص:441- 444.

[9] صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة، ص: 282.

[10] الموافقات:1/ 466.

ج– ومنهم من أطلق على الذرائع "مبدأ الذرائع": باعتباره ضربًا من ضروب الاجتهاد بالرأي في النص، من ناحية أنه يوثق أصل المصلحة، خشية أن يؤدي المشروع إلى غير المشروع عند التطبيق[1].

ومنهم من أطلق "مبدأ الذرائع" على الذرائع سدًا وفتحًا؛ باعتبارهما متفرعان عن أصل مراعاة المآل [2].

د– ومن العلماء والباحثين من اعتبر سد الذرائع مقصدًا شرعيًا[3]، ومنهم من اعتبر فتح الذريعة مقصدًا شرعيًا[4].

وعليه:

أ– سد الذرائع:

سد الذرائع من الأصول المتفق عليها في الجملة، راجع إلى طلب ترك ما طُلب فعله لعارض يعرض؛ لأن مطلوب الفعل بالقصد الأول، قد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني، وهو أصل من الأصول القطعية في الشرع [5].

القصد الثاني مستثنى من القصد الأول لسبب؛ لأن من جملة ما استدل به الشاطبي واعتبره دليلًا على الكليات الابتدائية المستثنات من العمومات لسبب، هو ما اسْتُدِلَّ بها كذلك على سد الذرائع[6]، وقال بأنه: "لا يخرج عن هذا ما كان من الكليات واردًا على سبب؛ فإن الأسباب قد تكون مفقودة قبل ذلك"[7]؛ أي لا يخرج عن الكليات.

---

[1] ينظر:الموافقات، هامش رقم واحد: 23/3؛ نظرية التعسف في استعمال الحق، ص: 223؛ المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص: 11.

[2] مالك، ص: 434؛ ابن حنبل، ص:366؛ اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص: 261.

[3] مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص: 577؛ علم المقاصد الشرعية ، للخادمي، ص: 24، علم مقاصد الشارع، لعبد العزيز بن ربيعة، ص: 331 .

[4] علم مقاصد الشارع، لعبد العزيز بن ربيعة، ص:339.

[5] الموافقات:3/509-510، 263.

[6] ينظر: الموافقات: 465/1، 180/5.

[7] الموافقات:465/1.

ومن هنا كانت قاعدة سد الذرائع قاعدة كلية[1]؛ أي استثناء كلي من كلي.

ومن جهة أخرى سد الذرائع من تحقيق المناط الخاص[2]، وهذا يفيد بأنها استثناء جزئي من كلي؛ لأن تحقيق المناط تراعى فيه الأحوال والأشخاص...

ب- فتح الذرائع:

مفهوم فتح الذرائع من باب التوسعة ورفع الحرج، وهذا الأخير مقصود للشارع بالقصد الثاني، فهو يقتضي التوسعة والتيسير فيما يكمن فيه التضييق، ورفع الحرج أصل كلي ورد على أصل التكليف، يُمكن أن يُعبر عنه بالمصالح المرسلة[3].

يقول الشاطبي عن الاستدلال المرسل في معرض حديثه عن الاستحسان إن كل الترخصات: " حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص؛ حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك؛ لأنا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه، ومثله الاطلاع على العورات في التداوي، والقراض، والمساقاة، وإن كان الدليل العام يقتضي المنع، وأشياء من هذا القبيل كثيرة"[4].

أما كون المشقة تختص ببعض الناس دون البعض الآخر، أو في بعض الأحوال؛ فهذا يعد من باب استثناء الجزئي من الكلي؛ فالرخصة أمر جزئي مقصودة بالقصد الثاني؛ لأنها شُرعت لعذر شاق مع الاقتصار مع مواضع الحاجة[5].

وعليه، فالظاهر أن الذرائع من اعتبار المآل، سواء كان في الجانب الاستنباطي أو الجانب التنزيلي، وهذا يتبين كذلك من خلال اعتبار الباعث من أسس الاجتهاد الذرائعي، إلا أنه في الجانب الاستنباطي استثناء كلي من كلي، بينما مراعاة الذريعة عند التنزيل استثناء جزئي من كلي؛ حيث إن الأحكام المشروعة ابتداءً كلية: "ومعنى كونها "كلية" أنها لا تختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض؛ كالصلاة مثلًا فإنها مشروعة على الإطلاق

---

[1] المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص: 440.

[2] الموافقات:181/5.

[3] ينظر: 231/1، 264/1، 480/1، 198/3، 487/3.

[4] الموافقات:195/5.

[5] ينظر: الموافقات:466/1، 505، 541.

والعموم في كل شخص وفي كل حال، وكذلك الصوم، والزكاة، والحج، والجهاد، وسائر شعائر الإسلام الكلية، ويدخل تحت هذا ما شرع لسبب مصلحي في الأصل؛ كالمشروعات المتوصل بها إلى إقامة مصالح الدارين، من البيع، والإجارة، وسائر عقود المعاوضات، وكذلك أحكام الجنايات، والقصاص، والضمان، وبالجملة جميع كليات الشريعة" [1].

أما الجانب التنزيلي فتُراعى فيه الأحوال والأشخاص...

ج- اعتبار سد الذريعة وفتحها مقصدان شرعيان: باعتبارهما من جملة الوسائل والمقاصد.

والمقاصد تعني الغايات والحكم والمصالح من وراء تشريع الأحكام الشرعية، جلبًا للمصلحة ودرءًا للمفسدة.

والوسائل: " الأحكام التي شُرِعت لأن بها تحصيل أحكام أخرى. فهي غير مقصودة لذاتها بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل، إذ بدونها قد لا يحصل المقصد، أو يحصل معرضا للاختلال والانحلال"[2].

والذرائع من جملة الوسائل، تتفرع عن اعتبار المآل، الذي يُبنى عليه الاجتهاد المقاصدي، وأدرجه الشاطبي في كتاب الاجتهاد، وقال عنه بأنه معتبر مقصود شرعًا.

وسد الذريعة راجع إلى طلب ترك ما طُلب فعله لعارض يعرض، وفتح الذريعة على عكسه، فهما مقصودان للشارع بالقصد الثاني.

فالوسيلة دورها تقوية المقصد، والحفاظ على وجوده. وباعتبار أن الذريعة جزء من الوسيلة فهي إذن تلعب نفس دور الوسيلة، إلا أن الذريعة اختصت بحالة العوارض التي بموجبها تصير الأمور التي ظاهرها المصلحة مآلها المفسدة، والعكس الأمور التي ظاهرها المفسدة ومآلها المصلحة. والمجتهد الذرائعي بين اعتبار الأصل أو اعتبار المآل.

فالسد والفتح آلية شرعية، أما كونهما مقصدين شرعيين، فظاهر هذا ليس بالمفهوم المصطلح عليه للمقاصد الشرعية.

---

[1] الموافقات: 464/1.

[2] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 417.

إلا إذا كان المقصود بذلك أنهما من الاجتهاد المقاصدي فيمكن من هذا الباب، وهذا ربما يؤكده ابن عاشور حين اعتبر سد الذريعة مقصد تشريعي[1]، والله أعلم.

وعليه، فالكلام في الذرائع إنما هو كلام في المصالح التي تُجلب، وفي المفاسد التي تُدفع[2]، باعتبارها تتفرع عن أصل اعتبار المآل[3].

وقاعدة اعتبار المآل عند وليد بن علي الحسين تتفرع عنها المصلحة؛ لأن اعتبار المصلحة يعتمد على النظر في المآلات، والتي من شروطها ملاءمتها مقاصد الشريعة، وعدم اعتبار المآل قد يفضي إلى مناقضة مقاصد الشريعة، فالحكم على الفعل بأنه مصلحة أو مفسدة يكون باعتبار ما يؤول إليه[4].

أما حسين بن سالم بن عبد الله الذهب، فيرى أن اعتبار المصالح يتفرع عنه مراعاة قصد المكلف، واعتبار المآل [5].

والظاهر أن المصلحة يتفرع عنها اعتبار المآل؛ باعتبار أن المقصد العام من التشريع هو جلب المصلحة ودرء المفسدة، واعتبار المآل من مراعاة مقاصد الشريعة.

وباعتبار أن الذرائع متفرعة عن مآلات الأفعال، فهي متفرعة عن اعتبار المصالح في الاجتهاد، وبالتالي فهي متفرعة عن اعتبار المقاصد في الاجتهاد، وعدم مراعاتها قد يؤدي إلى مناقضة مقصود الشارع.

فإن كان المقصد العام من التشريع جلب المصلحة ودرء المفسدة، فإن علاقة الاجتهاد المقاصدي بالذرائعي، هي توثيق للمصلحة، وهو ما صرّح به الدريني؛ حيث يقول: "إن مبدأ الذرائع سدًا وفتحًا إنما هو توثيق للمقصد الأصلي من الشريعة، وهو جلب المصالح ودرء المفاسد، فأعطيت الوسيلة حكم ما أفضت إليه"[6].

---

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 367.

[2] ابن حنبل حياته وعصره –آراؤه الفقهية، ص:370.

[3] الموافقات: 183/5.

[4] اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، ص: 293- 294.

[5] مآلات الأفعال وأثرها في تغيير الأحكام، ص: 57.

[6] نظرية التعسف في استعمال الحق، ص: 189.

فاعتبار الذرائع يؤكد أصل المصلحة، وهو مكمل ومتمم له؛ لأنه يعمل على المحافظة على المصالح الشرعية[1].

فمهما تعددت الإطلاقات المضافة إلى الذرائع، إلا أنها تقوم على أساس المصلحة، فعلاقة الاجتهاد الذرائعي بالاجتهاد المقاصدي تُبنى على المصلحة توثيقًا وجلبًا، حماية لمقصد الشارع ودفعًا لمناقضته.

ويتفرع عن هذا الأساس: مراعاة قصد المكلف أو الباعث، واعتبار المآل؛ لأن علاقة الذريعة بالمقاصد الشرعية علاقة حماية، ومراعاة الباعث واعتبار المآل في الاجتهاد، يعني غلق النوافذ التي يمكن أن تمثل تهديدًا لمقاصد الشريعة؛ لأن القصد المخالف لقصد الشارع يؤدي إلى مقاصد غير مشروعة، والمآل غير المشروع يؤدي إلى مقاصد غير مشروعة وإن كان الفعل مشروعًا. ولذلك يعتبر الباعث والمآل قيدان على الأفعال المشروعة[2].

وعلى هذا، الاجتهاد الذرائعي يمثل النظام الوقائي، عن طريق معالجة مختلف مشاكل العصر وفق الشريعة الإسلامية ومقاصدها، بسد ما من شأنه هدم هذه المقاصد، وفتح ما من شأنه تقويتها وحمايتها.

واعتماد الشريعة للجهاز الذرائعي في المنظومة التشريعية، حفظًا لمقاصد الشارع؛ للتميُّزه بالمرونة التي تفقدها المقاصد.

يقول الشاطبي "المطلوب الفعل بالكل هو المطلوب بالقصد الأول، وقد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني، كما أن المطلوب الترك بالكل هو المطلوب الترك بالقصد الأول، وقد يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني، وكل واحد منهما لا يخرج عن أصله من القصد الأول"[3]؛ لأن:

أ– المصلحة والمفسدة الحاصلة للمكلف غير خالصة، فكل واحدة منهما مشوبة بضدها؛ إذ أن الفعل المصلحة أو الفعل المفسدة يؤخذ بناء على الجهة الراجحة[4].

---

[1] اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، ص:331.

[2] مآلات الأفعال وأثرها في تغيير الأحكام، ص: 171.

[3] الموافقات:503/3.

[4] ينظر: قواعد الأحكام: 7/1؛ الموافقات:45/2، 64.

ب– المفاسد والمصالح تتغيران بتغير الأحوال، والأماكن، والأزمنة...فما هو مفسدة في هذا الزمن قد لا يكون كذلك في زمن آخر، وما هو مفسدة أو مصلحة لشخص، قد لا يكون كذلك لشخص آخر،...[1].

ج– الفعل المصلحة أو المفسدة بالنسبة للشخص، قد يكونان عكس ذلك بالنسبة لآخر[2].

د– " المصالح المجتلبة شرعًا، والمفاسد المستدفعة، إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية" [3].

هـ– "أن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها وأنها ترجح خير الخيرين وشر الشرين وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما "[4].

و– "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا"[5].

وهذا يعني ضرورة اعتماد ميزان تُضبط به المصلحة والمفسدة المقصودة للشارع؛ لأن "المصالح كثيرة متفاوتة الآثار قوة وضعفًا في صلاح أحوال الأمة أو الجماعة، وأنها أيضًا متفاوتة بحسب العوارض العارضة والحافة بها من معضدات لآثارها أو مبطلات لتلك الآثار كلًا أو بعضًا. وإنما يعتبر منها ما نتحقق أنه مقصود للشريعة؛ لأن المصالح كثيرة منبثة"[6].

وهذا ما دفع ابن عاشور إلى البحث في معرفة الضابط الذي يُعرف به الوصف الذي هو مصلحة أو مفسدة [7].

---

[1] الموافقات:65/2.

[2] الموافقات:65/5- 66.

[3] الموافقات: 63/2.

[4] مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية: 48/20.

[5] الموافقات: 9/2.

[6] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:299.

[7] ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:283-286.

المبحث الثاني:

مبادئ العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.

تمهيد:

سبق أن الاجتهاد في الشريعة الإسلامية هو استفراغ الجهد أو الوسع للوصول إلى الحكم الشرعي، والمقصود بذلك الجهد العقلي؛ ومنه لا يمكن إنكار دور العقل في الاجتهاد مهما كان نوع ذلك الاجتهاد.

وللوقوف على مبادئ العلاقة بين الاجتهادين، مررت بمبادئ العقل للنظر في الصلة التي تربطها بالاجتهاد الذرائعي والمقاصدي، للتوصل بها إلى المبادئ التي تجمع بين الاجتهادين، فكانت معالجة هذا المبحث من خلال المطالب الموالي:

المطلب الأول: علاقة الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي، بمبادئ العقل.

المطلب الثاني: مبدأ السببية ودوره في العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.

المطلب الثالث: مبدأ الغائية ودوره في العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.

المطلب الرابع: مبدأ عدم التناقض ودوره في العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.

المطلب الأول: علاقة الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي بمبادئ العقل.

يقول الغزالي: "أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد، الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد"[(1)].

وعلى هذا، فعملية الاجتهاد لا يمكن للعقل أن يستقل فيها بتقرير الأحكام الشرعية بمعزل عن الشرع، لكن له دور مهم في الوصول إليها، وهذا ما دلَّ عليه قول الشاطبي عند حديثه عن علم أصول الفقه، قال: "الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم؛ فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع، وهذا مبين في علم الكلام، فإذا كان كذلك؛ فالمعتمد بالقصد الأول الأدلة الشرعية، ووجود القطع فيها"[(2)].

ويظهر دور العقل في العملية الاجتهادية بشكل واضح في الاجتهاد بالرأي، والذي عرّفه الدريني بقوله:"الاجتهاد بالرأي يعني: بذل الجهد العقلي من ملكة راسخة متخصصة لاستنباط الحكم الشرعي العملي من الشريعة نصًا وروحًا، والتبصر بما يمكن أن يسفر تطبيقه من نتائج على ضوء من مناهج أصولية مشتقة من خصائص اللغة وقواعد الشرع، أو روحه العامة في التشريع"[(3)].

ويُبيِّن الشوكاني[(4)] أهمية العقل في الاجتهاد بتحديده مجال الاجتهاد بالرأي[(5)] بقوله:

[(1)] المستصفى: 4/1.

[(2)] الموافقات: 27/1.

[(3)] المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص: 17.

[(4)] مُحَمَّد بن علي بن مُحَمَّد الشوكاني، أصولي مجتهد، وفقيه ومفسر ومحدث، من كبار علماء اليمن، توفي سنة:1250هـ، له 114مؤلفا منها: نيل الأوطان من أسرار منتقى الأخبار، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الأعلام، للزركلي: 298/6.

[(5)] المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص: 8.

"واجتهاد الرأي كما يكون باستخراج الدليل من الكتاب والسنة يكون بالتمسك بالبراءة الأصلية، أو بأصالة الإباحة في الأشياء، أو الحظر، على اختلاف الأقوال في ذلك، أو التمسك بالمصالح، أو التمسك بالاحتياط"[1].

فللعقل دور كبير في الاجتهاد بالرأي، ولكن هذا لا يعني أنه يمكنه تجاوز الشرع.

والاجتهاد المقاصدي فرع عن الاجتهاد بالرأي، ويتبين ذلك من خلال:

1- تعريف الدريني، من خلال قوله: "... لاستنباط الحكم الشرعي العملي من الشريعة نصًا وروحًا"، ومن خلال قوله كذلك: " والتبصر بما يمكن أن يسفر تطبيقه من نتائج... مشتقة من خصائص اللغة وقواعد الشرع أو روحه العامة في التشريع "، والمقصود بهذا اعتبار المآل، والذي يتفرع عنه النظر في الذرائع.

2- تحديد مجال الاجتهاد بالرأي فيما يتعلق بالتمسك بالمصالح، من خلال قول الشوكاني السابق الذكر، فالمجتهد بحاجة إلى بذل الجهد العقلي في تحديد مقصود الشارع من الحكم الشرعي، وعند تطبيق الحكم الشرعي بما يوافق مقصود الشارع[2].

والعلماء والباحثون أيضًا، يعدون الاجتهاد الذرائعي من مناهج الاستنباط بالرأي فيما لا نص فيه[3]. فإذا كان للعقل دور كبير في كل من الاجتهادين، فالعلاقة بين الاجتهادين تُبنى على مبادئ الفكر العقلي الثلاثة، وهي: مبدأ السببية، ومبدأ الغائية، ومبدأ عدم التناقض[4].

يقول ابن القيم – والذي يبدو لي أنه جمع بين المبادئ الثلاثة– : "لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها؛ فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل؛ فإذا حرم الرب تعالى شيئًا وله

---

[1] إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص: 856.

[2] المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص:16، 17.

[3] ينظر: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص:31.

[4] وقد ذكر محمد راتب النابلسي هذه المبادئ الثلاثة للفكر العقلي، إلا أنها فيما يتعلق بالوجود ، ينظر: https://nabulsi.com/web/article/13579

طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها، تحقيقًا لتحريمه، وتثبيتًا له، ومنعًا أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضًا للتحريم،... وكذلك الأطباء إذا أرادوا حسم الداء منعوا صاحبه من الطرق والذرائع الموصلة إليه ... "[1].

فقول ابن القيم: "لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها": هذا تأكيد منه على مبدأ السببية بين المقاصد ووسائلها؛ أي أن الأسباب وسيلة للمقاصد.

وقوله: "كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها...وهي مقصودة قصد الوسائل": المقصود منه مبدأ الغائية الناتج عن مبدأ السببية، فالغائية تعني بأن الوسيلة تابعة للمقصد، وأن الغاية منها تحقيق هذا المقصد؛ وبالتالي من المقصد يتوصل إلى حكم الوسيلة؛ فإذا كان المقصد محرمًا كانت الوسيلة كذلك...

وقوله:"فإذا حرم الرب تعالى شيئًا... فما الظن بهذه الشريعة الكاملة التي هي في أعلى درجات الحكمة والمصلحة والكمال": فهذا يفيد بأنه بما أن المعتمد في الاجتهاد هو مبدأ الغائية؛ لأن الوسائل غايتها المقاصد؛ فإذا حرم الرب تعالى شيئًا وله وسائل موصلة إليه، فيجب أن تتبعه في التحريم، وإلا كان التناقض؛ أي أن مراعاة الغائية المتفرع عن السببية يؤمن مبدأ عدم التناقض.

لهذا، تمَّ اعتبار المبادئ الثلاثة: المبادئ التي بُنيت عليها العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي، وهو ما ستعالجه المطالب الموالية.

---

[1] إعلام الموقعين: 553/4.

المطلب الثاني: مبدأ السببية ودوره في العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.

مبدأ السببية من المباحث التي أخذت حيزًا كبيرًا من البحث عند الفلاسفة، أما عند الأصوليين فقد ذكر الريسوني أن مبحث السبب عند الشاطبي هو أكثر مباحث الأحكام طولًا؛ وذلك لعلاقته بالمقاصد، خاصة علاقة الأسباب والمسبّبات [1]؛ الشيء الذي يدل على أهمية هذا المبدأ.

وسيتعرض هذا المطلب لمفهوم مبدأ السببيه عند الفلاسفة، وعند الأصوليين، ودوره في العلاقة بين الاجتهادين الذرائعي والمقاصدي.

الفرع الأول: تعريف السببية لغة واصطلاحًا.

أولًا: تعريف السبب لغةً:

السَّبَبُ كما جاء في لسان العرب، هو: "كلُّ شيءٍ يُتَوَصَّلُ بِهِ إِلى غَيْرِهِ؛ والسَّبَبُ: كلُّ شيءٍ يُتَوَسَّل بِهِ إِلى شيءٍ غيرِه، وَقَدْ تَسَبَّبَ إِليه، والجمعُ أَسْبابٌ؛ وكلُّ شيءٍ يُتَوصّلُ بِهِ إِلى الشيءِ، فَهُوَ سَبَبٌ. وجَعَلْتُ فُلانًا لِي سَبَبًا إِلى فُلانٍ فِي حاجَتي وَوَدَجًا أَي وُصْلة وذَريعَة"[2].

فمفهوم السبب من الناحية اللغوية مرادف لمفهوم الذريعة؛ حيث إن أحد تعاريف الذريعة لغة: السبب.

ثانيًا: تعريف السبب والسببية اصطلاحًا:

1- تعريف السبب والسببية عند الفلاسفة:

أ- تعريف السبب عند الفلاسفة:

جاء في المعجم الفلسفي: أن تعريف السبب في اصطلاح الفلاسفة يراد به ثلاثة معان:

المعنى الأول: هو العامل في وجود الشيء.

المعنى الثاني: المبدأ الذي يفسر الشيء تفسيرًا نظريًا، وهو ما يتوصل به إلى غيره.

المعنى الثالث: ما يفضي إلى الفعل ويبرره، وهو مرادف للحق[3].

ب- مفهوم السببية عند الفلاسفة:

عرِّفت بأنها: "العلاقة بين السبب والمسبَّب، ومبدأ السببية أحد مبادئ العقل، ويعبرون عنه بقولهم:

---

[1] نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: 191- 192.

[2] لسان العرب: 458/1 .

[3] المعجم الفلسفي، لجمال صليبا: 648/1.

"لكل ظاهرة سبب أو علة، فما من شيء إلا كان لوجوده سبب، أي مبدأ "[1].

وقانون السببية عند الفلاسفة يقوم على مبدأين:

الأول: لكل حادث سبب يتوقف وجوده عليه.

الثاني: كل التغيرات يجب أن تخضع لقانون ارتباط السبب والنتيجة[2].

غير أن هناك من العلماء من ينفي الارتباط الحتمي بين السبب والمسبب.

يقول الغزالي: "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببًا، وما يعتقد مسببًا، ليس ضروريًا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما، وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما، عدم الآخر"[3].

ورد ابن رشد على الغزالي واعتبر إهمال الأسباب من تعطيل دور العقل، فقال:"صناعة المنطق تضع أن ههنا أسبابًا ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم، ورفع له" [4].

وللوقوف على هذه المسألة، فأرى أن ذلك يحتاج إلى الرجوع مفهوم السببية عند الغزالي، وعند ابن رشد، إلا أن هذا الأمر ليس من ضروريات موضوع الأطروحة.

2- مفهوم السبب والسببية عند الأصوليين:

أ- مفهوم السبب:

بعد تتبع التعريفات التي أوردها الأصوليون بخصوص السبب، تبين اختلافهم في تحديد مفهومه بناء على تحديد مفهوم العلة، وقد ذهبوا في ذلك إلى ثلاث فرق، وهذا بيان ذلك[5]:

الفريق الأول: يعتبر أن كل علة سبب، وليس كل سبب علة، باعتبار أن السبب يشمل كل ما بينه وبين الحكم مناسبة، وما ليس بينه وبين الحكم مناسبة، بينما العلة تختص بما بينه وبين الحكم مناسبة

---

[1] المعجم الفلسفي:649/1 .

[2] المعجم الفلسفي:649/1 .

[3] تهافت الفلاسفة، للغزالي، ص: 239.

[4] تهافت التهافت، لأبي الوليد ابن رشد، ص:989 .

[5] ينظر: السبب عند الأصوليين، لعبد الرحمن بن عبد العزيز ابن الربيعة، ص:165 وما بعدها.

فقط. ومن هذه التعاريف:

1- تعريف الآمدي[1]، قال: "هو كل وصف ظاهر منضبط، دل الدليل السمعي على كونه معرفًا لحكم شرعي" [2].

2- تعريف الغزالي، الذي عرّفه، بقوله: "ونعني بالأسباب هي التي أضاف الأحكام إليها"[3].

3- وعرّفه القاضي أبو يعلى الفراء[4] بأنه: "ما يتوصل به إلى الحكم ويكون طريقًا لثبوته، سواء كان دليلا أو علة أو شرطًا أو سؤالا مثيرًا للحكم"[5].

4- ويقول القرافي: السبب هو" الذي يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم "[6].

الفريق الثاني: ذهب أصحاب هذا الفريق إلى أن كل علة سبب، وكل سبب علة.

فقد عرّفه تاج الدين السبكي[7]: بأنه "ما يضاف الحكم إليه لتَعَلُّقِه به من حيث إنه مُعرف، أو غيره"[8]، فالسبب هنا هو المعبر عنه بالعلة في القياس [9].

---

[1] علي بن أبي علي بن مُحَمَّد التغلبي الآمدي، ولد بمدينة آمد، الأصولي المتكلم، كان حنبليًا ثم أصبح شافعيًا، من شيوخه: أبو القاسم بن فضلان، أبو الفتح ابن المنِّي، ومن مؤلفاته: الأكار في أصول الدين، الإحكام، في أصول الأحكام، للآمدي، طبقات الشافعية الكبرى: 306/8، 307.

[2] الإحكام، في أصول الأحكام، للآمدي: 170/1.

[3] المستصفى:312/1 .

[4] مُحَمَّد بن الحسين بن مُحَمَّد بن خلف بن أحمد الفَرَّاء، أبو يعلى الحنبلي: الفقيه، المتعفف، عالم زمانه، وفريد عصره، من شيوخه: أبو الحسن السُكَّري، وأبو الطيب، توفي سنة: 458هـ، من مؤلفاته: الأحكام السلطانية، العدة في أصول الفقه، أحكام القرآن، ينظر: تسهيل السابلة لمريد معرفة الحنابلة: 471/1، 472.

[5] العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الفراء: 182/1.

[6] الفروق:151/1.

[7] عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، السبكي، تاج الدين، قاضي القضاة، الأصولي، الفقيه الشافعي، من شيوخه: والده تقي الدين، الحافظ المزي، الذهبي، توفي سنة: 771هـ، من مؤلفاته: شرح مختصر ابن الحاجب، شرح المنهاج. طبقات الشافعية الكبرى، طبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة: 104/3-106.

[8] البدر الطالع في حل جمع الجوامع، لجلال الدين المحلي:102/1 .

[9] البدر الطالع في حل جمع الجوامع:102/1 .

الفريق الثالث: وذهب أصحابه إلى أن السبب هو ما لم يكن بينه وبين الحكم مناسبة، أما ما كان بينه وبين الحكم مناسبة فيسمى العلة.

فقد عرّفه البزدوي[1] بقوله: "وهو ما يكون طريقًا إلى الشيء، وهو في الشريعة عبارة عما هو طريق إلى الشيء من سلكه وصل إليه فناله في طريقه ذلك، لا بالطريق الذي سلك، كمن سلك طريقًا إلى مصر بلغه من ذلك الطريق لا به، لكن بمشيه"[2].

وعلى التفسير المذكور، لا يتناول السبب العلل، بل يكون اسمًا لنوع من المعاني المفضية إلى الحكم، فتكون تسمية تلك الأشياء أسبابًا بطريق المجاز[3].

وقال الشاطبي: "المراد به: ما وضع شرعًا لحكم لحكمة يقتضيها ذلك الحكم، كما كان حصول النصاب سببًا في وجوب الزكاة، والزوال سببًا في وجوب الصلاة، والسرقة سببًا في وجوب القطع، والعقود أسبابًا في إباحة الانتفاع أو انتقال الأملاك، وما أشبه ذلك"[4].

وأضاف بأن المراد بالعلة: "الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي؛ فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سببًا للإباحة؛ فعلى الجملة؛ العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنتها، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة[5].

فالشاطبي يرى أن السبب والعلة متباينان، إلا أنه قد يطلق لفظ السبب على نفس العلة[6] كما في قوله: "أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما، ولا مشاحة في الاصطلاح"[7].

---

(1) علي بن مُحَمَّد بن الحسين بن عبد الكريم بن موسى بن عيسى بن مجاهد أبو الحسن المعروف بفخر الإسلام البزدوي الفقيه الإمام الكبير ، صاحب الطريقة على مذهب أبي حنيفة، توفي سنة: 482هـ، من مؤلفاته المبسوط، شرح الجامع الكبير، الجامع الصغير.- الجواهر المضية في طبقات الحنفية: 2/594- 595.

(2) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، لعبد العزيز علاء الدين البخاري:4/242.

(3) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي:4/ 242.

(4) الموافقات: 1/410.

(5) الموافقات: 1/410- 411.

(6) ينظر: السبب عند الأصوليين، ص:180- 181.

(7) الموافقات: 1/ 411.

ب- مفهوم السببية عند الأصوليين:

الكلام عن مبدأ السببية عند الأصوليين، يعني الكلام في العلاقة القائمة بين السبب ومسبَّبه؛ بحيث تكون الأسباب تدور مع مسبّباتها وجودًا وعدمًا. وقد اختلف العلماء فيما بينهم حول المقصود بالسببية: "هل السببية المراد بها التأثير، أو الإعلام؟" [1]، وذلك كما يلي:

فجمهور العلماء على أن الأحكام الشرعية قد تعلل بأسباب، لكنهم اختلفوا في هذه الأسباب على ثلاثة مذاهب[2]:

المذهب الأول: يرى أن هذه الأسباب علامات وأمارات على الأحكام، وبالتالي تكون تسمية الحكم بالسببية بحث لفظي، فدلوك الشمس معرف لإيجاب الصلاة، والزنا معرف لإيجاب الحد، وهذا رأي جمهور الأشاعرة.

المذهب الثاني: إن هذه الأسباب مؤثرة بذاتها بسبب قوة أودعها الله فيها يكون التأثير بها، فتكون بذلك الأحكام الشرعية تابعة لمدركات العقل، وهو رأي المعتزلة.

المذهب الثالث: إن هذه الأسباب مؤثرة، ولكن ليست مؤثرة بذاتها، فالله هو المؤثر في الأحكام بواسطة تلك الأسباب، وهذا رأي الغزالي،كما سيأتي بيانه.

فالمذهب الأول:

وباعتبار أن الأسباب معرفة للأحكام الشرعية وليست مؤثرة فيها؛ لأن الموجب الحقيقي هو الله، ذهب أصحاب هذا الفريق إلى نفي مبدأ السببية[3].

"قيل: الحكم إما سبب، وإما مسبب، كجعل الزنا سببًا لإيجاب الجلد على الزاني، فإن أريد بالسببية الإعلام فحق وتسميتها حكمًا بحث لفظي"[4]؛ أي أن المقصود بالسببية: أن يجعل الشرع الشيء إعلامًا ومعرفًا للحكم ،كجعل الزنا سببًا لإيجاب الحد[5].

وعليه، فإن أصحاب هذا المذهب نفوا مبدأ السببية العقلي من هذا المعنى.

---

[1] أصول الفقه، لمحمد أبو النور زهير: 1/ 58.

[2] أصول الفقه، لمحمد أبو النور زهير: 1/ 58- 59.

[3] ينظر: أصول السرخسي: 100/1.

[4] منهاج الوصول في علم الأصول، ص: 56.

[5] نهاية السول شرح منهاج الأصول، للأسنوي، ص: 27.

المذهب الثاني:

الذي ذهب أصحابه إلى أن الأسباب مؤثرة بذاتها، وهو ما دلت عليه أقوال العلماء الموالية:

- قال القرافي: "الأسباب من جملة الوسائل "[1].

فكما أن الله ربط بين الأسباب والمسبَّبات في خلقه، كان كذلك في أحكامه، ليعرف العباد بالأسباب وما يترتب عنها؛ ليأخذوا خيرها ويجتنبوا شرها[2].

يقول ابن تيمية: "إن الأسباب تضمنت صفات مناسبة للحكم شرع الحكم لأجلها، وشرع لإفضائه إلى الحكمة"[3].

وقال ابن القيم: "إن الله تعالى لم يجر أحكام الدنيا على علمه في عباده، وإنما أجراها على الأسباب التي نصبها أدلة عليها"[4].

وقال كذلك: "إن الحكم يدور مع علته وسببه وجودًا وعدمًا؛ ولهذا إذا علق الشارع حكمًا بسبب أو علة زال ذلك الحكم بزوالهما"[5].

ومن هنا تتبين أهمية مبدأ السببية في كونها دالة على الحكم الشرعي، لوجود علاقة بين السبب والمسبّب منها يؤخذ الحكم الشرعي، وبذلك اعْتُبِرَ نفي العلاقة بين السبب والمسبّب تعطيل للشريعة وللعقل. يقول ابن القيم: "ومعلوم: أن طي بساط الأسباب والعلل: تعطيل للأمر والنهي والشرائع والحكم"[6].

ويضيف قائلًا: "قال شيخنا: وهذا الأصل الفاسد مخالف للكتاب والسنة وإجماع السلف وأئمة الدين، بل ومخالف لصريح العقل والحس والمشاهدة"[7].

---

[1] الفروق: 452/2.

[2] قواعد الأحكام: 17/1، 18.

[3] مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية:487/8.

[4] إعلام الموقعين: 4/ 544.

[5] أعلام الموقعين: 528/5.

[6] مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين:419/3.

[7] مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين: 519/3.

المذهب الثالث: الذي اعتبر فيه الغزالي أن الله هو المؤثر الحقيقي في الأحكام بواسطة تلك الأسباب.

يقول: "اعلم أنه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال لا سيما بعد انقطاع الوحي، أظهر الله سبحانه خطابه لخلقه بأمور محسوسة نصبها أسبابًا لأحكامه وجعلها موجبة ومقتضية للأحكام...ونعني بالأسباب هنا أنها هي التي أضاف الأحكام إليها"[1].

وقد علَّق أبو يعرب المرزوقي على قول الغزالي، قائلًا :" هي سببية إجرائية عملية...هي التي ستمكن من تعميم الأحكام على هذه النصوص التي لا تتعلق النصوص الموجودة بها"[2].

والظاهر أن سبب اختلاف العلماء حول مفهوم السببية، هو اختلافهم في مفهوم السبب، فمن اعتبر السبب هو الذي لا توجد بينه وبين الحكم مناسبة، فبديهي أن لا يقول بأن السببية المراد بها التأثير، ومن اعتبر بأنه يدخل في مفهوم السببية – السبب الذي بينه وبين الحكم مناسبة– لم ينف التأثير عن السببية، إذا تضمنت الأسباب صفات مناسبة لأجلها شرع الحكم.

الفرع الثاني: دور مبدأ السببية في العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.

نفي مبدأ السببية إقصاء لدور العقل في التشريع الإسلامي، ودليل على أن الشريعة عاجزة على مواكبة التطورات والمستجدات؛ لأن النصوص الشرعية متناهية، والمستجدات والتطورات غير متناهية، فلا يمكن إثبات استمرارية الشريعة الإسلامية إلا بإثبات مبدأ السببية، الذي يؤكد على دور العقل في الاجتهاد.

استفتح الشاطبي كتاب المقاصد بمسألة التعليل وقال: إن "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا"[3].

وقال كذلك: إن " ألأحكام الشرعية إنما شرعت لجلب المصالح أو درء المفاسد، وهي مسبباتها قطعًا" [4].

---

[1] المستصفى:312/1 .

[2] مفهوم السببية عند الغزالي، لأبي يعرب المرزوقي، ص: 108.

[3] الموافقات: 2/ 9.

[4] الموافقات: 3/ 311.

أي أن الأحكام الشرعية أسباب للمصالح، وأن مبدأ السببية متعلق بمسألة تعليل الأحكام بالمصالح الشرعية، ويقوم على أساس ربط الأحكام الشرعية بمصالح العباد؛ حيث عُرّف التعليل على أنه: " انتقال الذهن من المؤثر إلى الأثر، كانتقال الذهن من النار إلى الدخان "[1].

و"الاهتمام بالتعليل، ليس أكثر من البحث عن منطق للخطاب الشرعي القائم على إثبات العلاقة الضرورية بين منطوق الحكم وتحقيق المقصد المراد منه، هي العلاقة التي ترغم الفقيه على الخروج من اللفظ إلى معناه أو مضمونه الشرعي، ثم من هذا الأخير إلى مستوى تحقيق مقصوده في الواقع المعيش"[2].

فالتعليل يُعد همزة الوصل بين النص الشرعي، والمقصد الشرعي، وأهم نقطة فيه هي اعتباره أساس الوصول إلى مقصود الشارع، والكشف عن مقاصد الشريعة أساس عملية الاجتهاد المقاصدي، فإذن "من لم يتفقه في مقاصد الشريعة فهمها على غير وجهها"[3]، والمقصود هنا بالتفقه في مقاصد الشريعة، هو: التعليل[4].

ف"التعليل أخطر موضوع في أصول الفقه"[5]، ولن يقل خطرًا في علم المقاصد؛ لأن"هذا التعليل ليس مجرد تقدير أو تخمين أو حدس، يلوح لعالم أو مفكر أو منَظِّر، وإنما هو عمل علمي مضبوط بمسالكه وقواعده المنهجية"[6].

وبما أن مبدأ السببية أول وأهم مبدأ في العلاقة بين الاجتهادين؛ لأنه يربط كل الأحكام الشرعية بالنص، كان اعتبار الأسباب هي الأحكام، وإن كانت الأسباب في حقيقتها هي أفعال المكلفين. يقول ابن القيم: "ترتُّب أحكام الدنيا والآخرة ومصالحهما ومفاسدهما على الأسباب والأعمال"[7]؛ أي أن المصالح في حقيقتها تترتب على الأعمال والأفعال.

---

[1] كتاب التعريفات، للجرجاني، ص:63.

[2] الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، لعبد المجيد الصغير، ص:184.

[3] الاعتصام:683/2.

[4] القواعد الأساس لعلم مقاصد الشارع، ص: 34.

[5] تعليل الأحكام ، ص:2.

[6] القواعد الأساس لعلم مقاصد الشارع، ص:35.

[7] الداء والدواء، لابن القيم، ص: 16.

ويقول الشاطبي "إن المسببات مرتبة على فعل الأسباب شرعًا، وأن الشارع يعتبر المسبَّبات في الخطاب بالأسباب " [1].

وهذا يعني أن علاقة السببية الحقيقية بين فعل الأسباب والمسبَّبات، والشارع يعتبر العلاقة بين الخطاب بالأسباب والمسبَّبات.

ويضيف الشاطبي بأن "الأسباب هي التي تعلقت بها مكاسب العباد دون المسببات، فإذًا لا يتعلق التكليف وخطابه إلا بمكتسب..." [2].

أي أنه لا يمكن أن يتعلق التكليف والخطاب بما لا يدخل تحت قدرة المكلف، فكان بذلك مبدأ السببية بين فعل السبب ومسبّبه، بينما الشارع أقامه بين الأحكام ومسبّباتها.

وعلى هذا، كان أكثر كلام الشاطبي في مبحث السبب، خاصا بالمكلف من جهة إتيانه بالعمل على كماله، ومن جهة قصده.

ومراعاة لمبدأ السببية، القائم على أن التكاليف الشرعية أسباب لمسبّبات أولى الشارع العناية بأفعال المكلفين؛ لأن هذه التكاليف تعلّقت بها أحكام الشريعة، فقد مضى أن المشروعات الابتدائية منها نشأت الأحكام الشرعية، فكانت العناية بهذه الأفعال لأنها معرضة للعوارض ويمكن أن يطرأ عليها التغيير، وفي نفس الوقت هذه الأفعال تعلّقت بها أحكام الشريعة، ومنها يستطيع المجتهد الكشف عن مقصود الشارع، فكان من الضروري ضبط كل متعلقاتها، ولهذا كان مبحث الأسباب أطول مبحث في الأحكام، ونظر فيه الشاطبي من ناحية أفعال المكلف وضبْطِها بميزان الشرع، باعتبار الأحكام الشرعية تتعلق بأفعال المكلفين، ومن أهم ما جاء به في هذا المبحث:

1- على المكلف تعاطي الأسباب، أما المسبّبات فهي من فعل الله ولا تدخل تحت قدرة المكلف[3].

2- "إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب قصد ذلك المسبب، أو لا"[4].

أي أن مباشرة أي السبب من الأسباب التي وضعها الشارع، ينتج عنه مسبّبه، من دون النظر في قصد المكلف، كمن يزرع زرعًا وتأكل الطير منه، كانت للزارع صدقة، رغم أنه لم يقصد[5].

---

[1] الموافقات: 359/1.

[2] الموافقات: 306/1 .

[3] الموافقات: 301/1.

[4] الموافقات: 335/1.

[5] الموافقات: 337/1.

3- القصد المخالف لقصد الشارع، نقض للمبدأ السببية، ينتج عنه ربط الأسباب الموضوعة شرعًا بمسبّبات أخرى غير مقصودة شرعًا[1].

ومن هنا جاءت مراعاة قصد المكلف في الاجتهاد؛ حيث يقول الشاطبي: "إن القصد المناقض لقصد الشارع مبطل للعمل"[2].

5- الأسباب التي تعتبر مسبَّباتها هي التي توفرت شروطها وانتفت عنها الموانع[3].

6- تمام السبب وكماله يعني تمام وكمال المسبّب، والعكس عدم كمال السبب يعني عدم كمال المسبب[4].

7- السبب شرع لشيء معين معلوم وليس مطلقًا، كمشروعية النكاح للتناسل وتوابعه، وليس للتحليل [5].

اعتبار علاقة الاجتهاد الذرائعي بالمقاصدي قائمة على مراعاة هذا المبدأ، من الأمور الجد مهمة؛ حيث إنها تقود إلى أن الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي أساسهما النص الشرعي.

فالملاحظ أن معالجة مبحث السبب من طرف الشاطبي باعتبار التكاليف التي شُرِّعت ابتداء وما يمكن أن يعترضها، مما يحول بين السبب ومسبّبه.

فمبدأ السببية وإن كان مبدأً عقليًا، إلا أنه مستمدًا من الشرع، ومن الواجب أن يكون محكومًا بميزان الشرع.

يقول الآمدي: " معرفة السببية مستندة إلى الخطاب أو إلى الحكمة الملازمة للوصف، مع اقتران الحكم بها في صورة، فكان بذلك الحكم الشرعي هو السبب، وجلب المصلحة ودرء المفسدة هو المسبّب... إن الحكمة المعرفة للسببية ليس مطلق حكمة، بل الحكمة المضبوطة بالوصف المقترن بالحكم، فلا تكون بمجردها معرفة للحكم" [6].

---

[1] ينظر: الموافقات:340/1 .

[2] الموافقات:341/1 .

[3] الموافقات:345/1 .

[4] الموافقات:366/1 .

[5] الموافقات: 385/1، 400.

[6] الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي:172/1- 173.

المطلب الثالث: مبدأ الغائية ودوره في العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.

الغاية من وضع الشريعة هي مصلحة العباد، وهو ما دل عليه المقصد العام من التشريع[1]، فأي حكم شرعي خرج عن هذه المصلحة فليس من الشريعة.

يقول ابن القيم عن الأحكام الشرعية: إن"مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل"[2].

وبالتالي فالأحكام في الشريعة الإسلامية غائية، وهذا ما سيوضحه هذا المطلب فيما يلي:

الفرع الأول: تعريف الغائية لغةً واصطلاحًا.

أولًا: الغائية لغةً: مشتقة من الغاية.

والغَايَةُ: مَدَى الشَّيْءِ. والغَايَةُ أَقْصى الشَّيْءِ. اللَيْثُ: الغَايَةُ مَدى كلِّ شيءٍ وأَلِفُه ياءٌ، وَهُوَ مِنْ تأْليف غَيْنٍ وياءَينِ، وتَصْغيرُها غُيَيَّة، تَقُولُ: غَيَّيْت غَايةً[3].

الغاية: ما لأجله وجود الشيء[4].

ثانيًا: مبدأ الغائية اصطلاحًا.

أ– عند الفلاسفة:

أما الغائية عند الفلاسفة، فهي اسم لكون الشيء ذا غاية، وهي نوع من السببية. والغاية: ما لأجله وجود الشيء، ويقابلها الوسيلة، وقد تطلق على كل مصلحة أو حكمة تترتب على الفاعل من حيث إنها على طرف الفعل ونهايته[5].

---

(1) وهو: "حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحها بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان. ويشمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه". – مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 273.

(2) إعلام الموقعين:337/4.

(3) لسان العرب: 143/15.

(4) كتاب التعريفات، ص: 135.

(5) المعجم الفلسفي:2/ 120- 123.

فمبدأ الغائية "هو القول إن: كل موجود فهو يفعل لغاية، أن الغايات الجزئية في هذا العالم مرتبطة بغاية كلية، وهذا المبدأ هو المبدأ الذي بني عليه إثبات وجود الله بالدليل الغائي"[1].

ب- مبدأ الغائية عند علماء الأصول: الغائية من المصطلحات التي عرفت عند الفلاسفة، كمبدأ من مبادئ الفكر العقلي، متفرع عن السببية ويقابل الوسيلة، ويراد به المصلحة والحكمة، ويعني أن كل موجود إنما وجد لأجل هدف معين، أما عند الأصوليين فهي من المبادئ الأساسية للأحكام الشرعية، وإن عبروا عنها بتعابير مختلفة، يجمعها معنى واحد. ومن بين التعاريف:

- الدريني يقول: "الأحكام غائية، أي تستهدف غايات معينة قصدها الشارع"[2].

- عبد الرحمان بن معمر السنوسي، يقول: "المقصود بغائية التشريع المآلي هو رعاية الأطر الموضوعية التي وجدت الأحكام لأجله"[3].

- وليد بن علي الحسين، يقول: "منهج الغائية في استنباط الأحكام، بأن ينظر إلى ما يترتب على الحكم على الفعل في المآل"[4].

وجمهور الأصوليين على أن الأحكام الشرعية، مغياة بغايات معينة، وهي المصلحة[5].

ويؤكد هذا قول مصطفى شلبي: "وأما مجيء الأحكام عند المناسبات، وتجدد الحوادث، فيرشدنا إلى أن التشريع يسير مع المصالح، وليس كل ما فيه لازمًا لا يتغير"[6].

وعليه، فمبدأ الغائية عند الأصوليين يندرج تحت مفهوم: اعتبار مآل الفعل، واعتبار المصلحة. وكل من اعتبار المآل، واعتبار المصلحة يدلان على الاجتهاد المقاصدي.

---

[1] المعجم الفلسفي:2/ 124.

[2] المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص: 28.

[3] اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص: 44.

[4] اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، ص:488 .

[5] الموافقات: 9/2؛ المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص: 28، 31.

[6] تعليل الأحكام، ص:307.

وهذا يعني أن مبدأ الغائية يقوم على اعتبار مقاصد الشريعة في الاجتهاد، يقول الشاطبي: "الأسباب- من حيث هي أسباب شرعية لمسببات- إنما شرعت لتحصيل مسبباتها، وهي المصالح المجتلبة، أو المفاسد المستدفعة"[1].

أي أن الغاية من الأحكام الشرعية، هي جلب المصالح ودرء المفاسد.

فهذا المبدأ "يؤكد على حتمية التلازم المطلق بين الأحكام وغاياتها فهمًا وتنزيلًا، وبيانًا وتطبيقًا"[2].

أي أن مبدأ الغائية يقوم على ربط الأحكام الشرعية بمسبّباتها، وهي المصالح أو المقاصد.

وقد مرّ في مبدأ السببية أنه يقوم على أن الأحكام الشرعية أسبابًا للمصالح الشرعية، أما مبدأ الغائية فيقوم على أن المصالح غايات للأحكام الشرعية. فمبدأ السببية الحكم الشرعي يدل على المصالح والمقاصد أو مُعرف لهما، بينما مبدأ الغائية من المقاصد أو المصالح، نصل بواسطته إلى الحكم الشرعي في المسائل التي لا نص فيها، وبالتالي فإن مبدأ الغائية متفرع عن مبدأ السببية كما عند الفلاسفة.

الفرع الثاني: دور مبدأ الغائية في العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.

1- ما تعلق بالأسباب ومبدأ السببية من الأمور التي عالجها الشاطبي في الجزء الأول من موافقاته، في قِسم كتاب الأحكام، وما تعلق بالغايات؛ أي المقاصد في كتاب المقاصد الجزء الثاني من موافقاته، أما ما يخص مبدأ الغائية من ناحية ربط الأسباب بالمسبَّبات، فعالجه في كتاب الاجتهاد الجزء الخامس، تحت أصل اعتبار المآل، وهذا الأخير اعتبره الشاطبي من مسألة اعتبار المسبَّبات في الأسباب[3]؛ أي أن مبدأ الغائية متفرع عن مبدأ السببية، الذي هو أساس معرفة المصالح والمقاصد الشرعية انطلاقًا من أن الأحكام الشرعية أسباب للمصالح، أما مبدأ الغائية فرعاية هذه المصالح والمقاصد في الاجتهاد انطلاقًا من أن المصالح والمقاصد غايات للأحكام الشرعية.

---

[1] الموافقات: 382/1.

[2] اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص: 43.

[3] الموافقات: 178/5- 179.

فعلاقة الاجتهاد الذرائعي بالمقاصدي من الدلائل على قوة العلاقة بين الأصول والمقاصد الشرعية؛ وأن الاجتهاد يجمعهما باعتماد مبدأ الغائية، بتأكيد العلاقة بين الأسباب ومسبّباتها الحقيقية.

2- يقول الدريني عن منهج التشريع في الشريعة الإسلامية: "فالمنهج غائي، يقوم على خطة علمية، وقواعد تُسَدِّد خطى المجتهد في البحث عن إرادة الشارع من النص، وتحديد هدفه، والمعنى أو السبب الذي اقتضى الحكم، وهو ما نسميه بالتعليل"[1].

أي أن مبدأ الغائية يقوم على أساس معرفة مقصد الشارع من النصوص، وهذا هو أساس مبدأ السببية، وأن الأحكام الشرعية أسباب وضعت للمسبّبات الشرعية.

3- يُراعي المجتهدون مبدأ الغائية في استنباط الأحكام الشرعية، فيما فيه نص، وفيما لا نص فيه، على أساس المصلحة شرعًا[2]، وتوثيق المصلحة الشرعية الأساس الذي تُبنى عليه العلاقة بين الاجتهادين

فالنظر الذرائعي منهج غائي؛ لأنه يُبنى على اعتبار المصلحة، واعتبار المآلات في العملية الاجتهادية وفق ما تقتضيه مقاصد الشريعة[3].

والمصلحة واعتبار المآل يجسدان النظر الغائي في الاجتهاد.

ومفهوم المقاصد الشرعية عند العلماء يدور حول الغايات والحِكم والمصالح والأسرار التي جاءت الشريعة من أجلها، فالنظر المقاصدي منهج غائي مستمد من التعليل، واعتبار المصالح، والمآلات.

4- هذا المبدأ يؤكد اعتبار العوارض في الأحكام الشرعية ضمن الأطر الشرعية، وهو ما قامت عليه خطة الذرائع [4]؛ أي أن العلاقة بين الاجتهادين المبنية على النظر الغائي تمكّن من اعتبار العوارض؛ لأن العوارض تؤثر في الأفعال، وبالتالي يظهر هذا التأثير في مآلاتها.

---

[1] المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص: 28.

[2] المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص: 31.

[3] اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص:42، 264.

[4] اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص: 42.

5- اعتماد هذا المبدأ يعني استيعاب الشريعة الإسلامية لكل المستجدات، فـ" كل الأوضاع المستأنفة والقضايا المستجدة بمعطياتها وقيمها لا بد أن تستمد مشروعيتها من الخصائص الموضوعية للغاية الكبرى التي تمثلها المقاصد القطعية في التشريع" [1]، وبالتالي يُعد من الشريعة كل ما يوافق غاياتها.

6- اعتماد الغائية في الاجتهاد تُمكِّن من وقاية المقصد الشرعي من ظهور الخلل الذي يؤدي إلى خروج الأحكام الشرعية عن شرعيتها، أو التدخل العلاجي في الحالة التي يصبح فيها الفعل الذي تعلّق به الحكم الشرعي وسيلة إلى هدم مقصود الشارع.

7- اعتماد مبدأ الغائية في الاجتهاد: يعني مراعاة جميع المعطيات المقارنة للحكم الشرعي، ومدى أدائها للغايات أو المقاصد الشرعية، واعتبار الذرائع ضمن مراعاة المقاصد في الاجتهاد، لاعتبار جميع المعطيات المؤثرة في الأفعال المشروعة.

8- مبدأ الغائية فرع عن مبدأ السببية: يعني أن الأحكام الشرعية تعود كلها إلى النص الشرعي، كما أن العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي تضمن عدم خروج الأحكام الشرعية عن إطارها الشرعي.

ويمكن القول: إن مراعاة الذريعة في الاجتهاد أصل مُتفرع عن مبدأ الغائية، وما يؤكد ذلك تفرعه عن اعتبار المآل، ومن جهة أخرى أن المجتهد لا بد له من مراعاة الأسباب من جهة أنها شُرعت لأجل مسبّباتها؛ أي أنه لا يمكن للمجتهد مراعاة الأسباب بمعزل عن مسبّباتها، وهذا يعني بأن إضافة الاجتهاد إلى الأسباب يعني خروج عن مبدأ الغائية، أي أن إضافة الذرائع إلى الاجتهاد يوحي بأن الاجتهاد يُبنى على الأسباب فقط، بينما هو في حقيقته اجتهاد مبني على مبدأ الغائية وإن كان نظر في الأسباب، فإن اعتباره بناء على ما يؤدي إليه من مسبَّبات.

وعليه، فالظاهر أن إطلاق مصطلح الاجتهاد الذرائعي يُعتبر من باب التجوز؛ لأنه عبارة عن اجتهاد غائي أي مقاصدي. والنظر في الأسباب إنما هو عمل المكلف وليس المجتهد.

يقول الشاطبي: "لا يلزم في تعاطي الأسباب من جهة المكلف الالتفات إلى المسبّبات ولا القصد إليها"[2]، وعمل المجتهد ربط الأسباب بالمسبّبات، ما يعني مبدأ الغائية في الاجتهاد.

---

[1] اعتبار المآلات و مراعاة نتائج التصرفات، ص: 43.

[2] الموافقات: 308/1 .

ويؤكد هذا، أن الشاطبي خصص كتاب الأحكام وعالج فيه موضوع الأسباب، بالنظر إلى فعل المكلف ووجه الصواب في تعاطيه الأسباب المشروعة، وخصص كتابًا آخر للمقاصد وافتتحه بمسألة التعليل باعتبارها الأساس الأول للقول بالمقاصد، وجمع بين الاثنين في كتاب الاجتهاد، في المسألة العاشرة: "اعتبار مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة"[1].

والشاطبي كذلك عرف سد الذرائع في الجزء الخاص بمقاصد المكلفين، بقوله: "منع الجائز لئلا يتوسل به إلى الممنوع"[2].

وعرّفه في كتاب الاجتهاد، بقوله: "حقيقتها التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة"[3].

فتعريفه للسد في مقاصد المكلفين نظر فيه إلى الأحكام الشرعية؛ أي الأسباب، وذلك؛ لأن نظر المكلف في الأسباب دون الغايات، بينما في كتاب الاجتهاد عبّر فيه بالمصلحة والمفسدة؛ لأن نظر المجتهد إلى الغايات ليصل بها إلى الأحكام الشرعية؛ أي أن الاجتهاد لا يكون في معزل عن الغايات والنتائج، والله أعلم.

ولأن"النظر إلى الذرائع والحكم عليها بحسب المقاصد والنتائج التي تفضي إليها، فتفتح أو تسد، ويكون الفتح واجبًا أو مندوبًا أو مباحًا، وكذلك يكون السد بالكراهة أو التحريم، تبعًا لحكم تلك المقاصد والنتائج" [4].

فالذريعة لغة السبب، لكن إن أُضيف لها كلمة الاجتهاد، فاعتبار المآل أصلها، الذي يُعبر به عن مبدأ الغائية.

فإضافة الاجتهاد إلى الذرائع يعتبر تجوزًا، واعتبار الاجتهاد الذرائعي اجتهادًا مستقلًا بذاته تجوزًا أيضًا؛ لأنه متفرع عن الاجتهاد المقاصدي؛ الجزء الخاص بالعوارض، والله أعلم.

---

[1] الموافقات:177/5.

[2] الموافقات:564/3.

[3] الموافقات:183/5.

[4] الفكر المقاصدي، ص:109.

المطلب الرابع: مبدأ عدم التناقض ودوره في العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.

تأسست العلاقة بين الاجتهادين على مبدأ السببية، ومبدأ الغائية، فمراعاة هذين المبدأين في الاجتهاد ينتج عنه تحقيق مبدأ عدم التناقض بين الأحكام الشرعية؛ لأن رعايتهما تحقق جمع البدايات مع النهايات في نسق واحد دون اختلال، وبالتالي تكون ثمرة مراعاة السببية والغائية عدم التناقض، وهذا ما سيعالجه هذا المطلب، وفق ما يلي.

الفرع الأول: تعريف التناقض لغةً واصطلاحًا.

أولًا: التناقض لغةً:

من الفعل نَقَضَ: "النُّونُ وَالْقَافُ وَالضَّادُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى نَكْثِ شَيْءٍ"[1].

و"النَّقْضُ: إِفْسادُ مَا أَبْرَمْتَ مِنْ عَقْدٍ أَو بِناء، وناقضَه فِي الشَّيْءِ مُناقَضةً ونِقاضًا: خالَفَه"[2].

ثانيًا: التناقض اصطلاحًا:

1 -التناقض في اصطلاح الفلاسفة:

التناقض في اصطلاحهم، هو : "اختلاف تصورين أو قضيتين بالايجاب والسلب، بحيث يلزم عنه لذاته أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة"[3].

و"مبدأ التناقض هو القول بأن الشيء نفسه لا يمكن أن يكون حقًا وباطلًا معًا" [4].

2- التناقض في اصطلاح الأصوليين:

يقول الغزالي: "اعلم: أن التعارض هو التناقض"[5].

بينما يرى ابن تيمية:

أن التعارض والتناقض في أصل اللغة ألفاظ متقاربة، ولكنها مختلفة في الاصطلاح[6]، قال: "إن المتعارضين هما المتنافيان اللذان يلزم من ثبوت أحدهما انتفاء الآخر، كالضدين والمتناقضين...

---

[1] معجم مقاييس اللغة: 470/5.

[2] لسان العرب: 7/ 242.

[3] المعجم الفلسفي، 349/1.

[4] المعجم الفلسفي، 1/ 350.

[5] المستصفى: 4/ 166.

[6] درء تعارض العقل والنقل: 5/ 271.

والنقيضان، في اصطلاح كثير من أهل النظر، هما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان، والضدان لا يجتمعان لكن قد يرتفعان. وفي اصطلاح آخرين منه هما: النفي والإثبات فقط، كقولك إما أن يكون، وإما أن لا يكون. ولهذا يقولون: التناقض اختلاف قضيتين بالسلب والإيجاب" [1].

فقد اختلف الأصوليين حول مفهوم التناقض في الاصطلاح، إلى فريقين؛ حيث يرى أحدهما بأن التناقض هو التعارض باعتبار أنه يمكن الجمع بين المتعارضين كما ذهب إلى ذلك الغزالي، ويرى الفريق الثاني أن التناقض هو الذي لا يتأتى فيه الجمع بين المتناقضين ،كما عبر عن ذلك ابن تيمية.

واعتبار مبدأ عدم التناقض، من المبادئ العقلية ومن المبادئ التي تراعى في العلاقة بين الاجتهادين، فالمقصود بالتناقض هو الذي لا يمكن الجمع فيه بين المتناقضين؛ لأنه ينتج عن ربط الأسباب بغير مسبّباتها الموضوعة لها شرعًا، وهو ما قد يؤدي إلى الجمع بين الجواز والتحريم، وهذا تناقض، كالقول بجواز بيوع الآجال رغم أنها تؤدي إلى الربا المحرم، عند من يقول بعدم جوازها.

الفرع الثاني: دور مبدأ عدم التناقض في العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.

مبدأ عدم التناقض نتيجة حتمية لاعتبار مبدأ السببية ومبدأ الغائية في الاجتهاد القائم على اعتبار الذرائع والمقاصد.

والأصل يقتضي أن الأسباب المشروعة تؤدي إلى المسبَّبات المشروعة، والأسباب غير المشروعة تؤدي إلى مسبَّبات غير مشروعة، أما إذا حدث العكس، بأن أدت الأسباب المشروعة إلى مسبَّبات غير مشروعة، وأدت الأسباب غير المشروعة إلى مسبَّبات مشروعة فهذا تناقض، وتكون هذه المسبَّبات غير ناتجة عن هذه الأسباب في حقيقة الأمر، وإنما وجود عوارض أدت إلى هذه المسبّبات المخالفة.

يقول الشاطبي: " الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لا للمصالح، كما أن الأسباب المشروعة أسباب للمصالح لا للمفاسد...فالذي يجب أن يعلم أن هذه المفاسد الناشئة عن الأسباب المشروعة، والمصالح الناشئة عن الأسباب الممنوعة ليست بناشئة عنها في الحقيقة، وإنما هي ناشئة عن أسباب أخرى مناسبة لها.

والدليل على ذلك ظاهر؛ فإنها إذا كانت مشروعة؛ فإما أن تشرع للمصالح، أو للمفاسد، أو لهما

[1] درء تعارض العقل والنقل: 5/ 271.

معًا، أو لغير شيء من ذلك؛ فلا يصح أن تشرع للمفاسد لأن السمع يأبى ذلك"[1].

أما الريسوني، وتطبيقًا لمبدأ الغاية تبرر الوسيلة عنده، فيقول: " الوسائل المشروعة في الأصل تصبح محرمة أو ممنوعة، عندما تفضي بشكل محقق أو غالب إلى المفسدة...الوسائل المحرمة في الأصل قد تصبح جائزة مأذونة، بالنظر إلى الغاية المطلوبة من ورائها"[2].

فظاهر الأمر يفيد: أن الوسائل المشروعة تصبح محرمة، والعكس، ولكن حقيقة الأمر أن الوسائل المشروعة في الأصل لا تصبح محرمة والعكس، الوسائل الممنوعة لا تصبح جائزة، وإنما ظهور أمر ما أدى إلى وجود هذا الخلل.

فالأسباب إذا لم تكن كاملة ومستكملة شروطها مع انتفاء موانعها، لا تترتب عنها مسبّباتها، فإذا أتى المكلف بالأسباب على تمامها وقصد أن لا تقع المسببات المشروعة لها، فقد قصد محالًا [3].

لذلك إذا وقع خلل في المسببات نظر الفقهاء إلى التسبب "فإن كان على تمامه؛ لم يقع على المتسبِّب لوم، وإن لم يكن على تمامه رجع اللوم والمؤاخذة عليه، ألا ترى أنهم يضمنون الطبيب والحجام والطباخ وغيره من الصناع إذا ثبت التفريط من أحدهم؛... لأن الغلط في المسببات أو وقوعها على غير وزان التسبب قليل" [4].

أي أن الخلل ليس في السبب الموضوع شرعًا، ولا في المسبّب الموضوع له، وإنما في التسبب؛ أي وجود طرف ثالث بين السبب والمسبَّب وهو التسبب، وهو فعل المكلف، وطريقة أخذه بالأسباب، وقصده منها، والظروف المحيطة به.

يقول الشاطبي: " فإذا كان السبب تامًا، والتسبب على ما ينبغي؛ كان المسبب كذلك، وبالضد"[5].

والنظر الغائي يُمكِّن المجتهد من كشف التناقض، وبه يستطيع الوصول إلى الخلل الذي أدى

---

[1] الموافقات: 1/374- 375 .

[2] نظرية التقريب والتغليب، ص: 402.

[3] الموافقات: 1/344-345، 339.

[4] الموافقات: 1/367.

[5] الموافقات: 1/366.

بالمشروع إلى الوصول لغير المشروع، والعكس أن يؤدي الممنوع إلى المشروع، وبالتالي يصل المجتهد إلى أن هناك معطيات جديدة، تستدعي النظر فيها، وهناك مسبّبات أخرى تستدعي النظر في أسبابها، وذلك باعتماد النظر الذرائعي الذي يعتمد النظر فيه إلى الأفعال؛ لأن دخول الأفعال على الأحكام هو منشأ الخلل في الأحكام الشرعية.

وفي هذا يقول الشاطبي:" فمن التفت إلى المسببات من حيث كانت علامة على الأسباب في الصحة أو الفساد، لا من جهة أخرى؛ فقد حصل على قانون عظيم يضبط به جريان الأسباب على وزان ما شرع، أو على خلاف ذلك، ومن هنا جعلت الأعمال الظاهرة في الشرع دليلًا على ما في الباطن، فإن كان الظاهر منخرمًا؛ حكم على الباطن بذلك، أو مستقيمًا؛ حكم على الباطن بذلك أيضًا، وهو أصل عام في الفقه وسائر الأحكام العاديات والتجريبيات، بل الالتفات إليها من هذا الوجه نافع في جملة الشريعة جدا"[(1)].

فالعوارض قد تؤدي إلى ظهور الخلل المؤثر في العلاقة بين الأسباب ومسبّباتها، بأن يكون ظاهر الحكم غير باطنه. من هنا، فالمجتهد ورعاية للمقاصد وللمصالح الشرعية ودفعًا للتناقض، يراعي المآل وقصد المكلف.

فالنظر في الغايات يحصل به المجتهد دليلًا على صحة أو بطلان البدايات؛ ليصل إلى تطابق الظاهر والباطن؛ لأنه "ربما كانت أسباب المصالح مفاسد، فيؤمر بها أو تباح لا لكونها مفاسد، بل لكونها مؤدية إلى المصالح، وذلك كقطع الأيدي المتآكلة حفاظًا للأرواح...وربما كانت أسباب المفاسد مصالح فنهى الشرع عنها لا لكونها مصالح، بل لأدائها إلى المفاسد" [(2)].

لذلك قيل: إن النهايات في الذرائع تختلف عن البدايات، والحال عن المآل[(3)]، وبالتالي يكون الاجتهاد بمراعاة الذريعة لضبط النهايات مع البدايات، والحال مع المآل، باعتماد مبدأ الغائية؛ حماية للسببية، ودفعًا للتناقض.

ومراعاة لمبدأ عدم التناقض، يقول الشاطبي:"إن وارث النبي يلزمه إجراء الأحكام على موضوعاتها في أنفسها، وفي لواحقها، وسوابقها، وقرائنها، وسائر ما يتعلق بها شرعًا؛ حتى يكون دين

---

(1) الموافقات: 367/1.

(2) قواعد الأحكام: 14/1.

(3) محاضرات في مقاصد الشريعة، ص: 217.

الله بينًا عند الخاص والعام[1].

فالنظر الغائي باعتماد الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي: يؤمن رجوع كل الأمور إلى نصابها، بعد خروجها، أو توقع خروجها عن الإطار الشرعي، وهذه العلاقة بين الاجتهادين تؤمن الرجوع إلى الحق والصواب والعدل.

والمناقضة تكون لأمرين: إما مخالفة قصد المكلف قصد الشارع عند التطبيق، وإما أن تكون المناقضة بين الأصل العام الذي بُني عليه التشريع والمآل[2].

ولدفع التناقض وللحفاظ على مبدأ السببية، راعى الشارع قصد المكلف؛ لأن في القصد المخالف إخلال بهذا المبدأ؛ وفي هذا يقول الشاطبي: "إن متعاطي السبب إذا أتى به بكامل شروطه وانتفاء موانعه، ثم قصد أن لا يقع مسبِّبه، فقد قصد محالًا، وتكلف رفع ما ليس له رفعه، ومنع ما لم يجعل له منعه"[3].

ويقول الدريني، عن نظرية الباعث أنها جاءت: " لتزيل كل مناقضة من جانب المكلف، بين قصده في العمل وامتثال التكليف، وبين قصد المشرع من التشريع، حتى يكون عمل المكلف في ظاهره وباطنه ومآله، صورة صادقة عن كليات وجزئيات التكليف، لفظًا، ومعنى، وروحًا، ومقصدًا"[4].

ولدفع التناقض جاء الشرع، بقواعد التيسير الطارئ للأعذار ومنها: قاعدة المشقة تجلب التيسير، وقاعدة الضرورات تبيح المحظورات[5].

وأيضًا جاء الشرع بقاعدة سد الذريعة وفتحها؛ دفعًا لمآلات تناقض مقصود الشارع. فمبدأ سد الذرائع شُرع لدفع التناقض؛ لأن فعل أمر ما أصبح وسيلة لمقصد غير شرعي، والعبرة بالمقاصد، لا بالوسائل التي لا تحقق مقاصدها[6].

---

[1] الموافقات:125/4 .

[2] نظرية التعسف في استعمال الحق، ص:16- 17.

[3] الموافقات: 339/1.

[4] تقديم الدريني لكتاب نظرية الباعث، ص: 10.

[5] رفع الحرج في الشريعة الإسلامية دراسة أصولية تأصيلية، ليعقوب الباحسين، ص: 409.

[6] المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص: 6.

فإذا كانت الأمور المشروعة ابتداءً مقصودة بالقصد الأول، والتوابع والتكميلات، وغيرها مقصودة بالقصد الثاني، فالاجتهاد الذرائعي إعادة النظر في الوسائل التي نظر فيها الشارع ابتداءً، لظهور العوارض المؤثرة.

ومبدأ دفع التناقض في الاجتهاد مبدأ يعطي للعقل مساحة معينة للتحرك بضوابط معينة؛ لأن حقيقة الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، هي ربط الحكم الشرعي بمقصده المناسب؛ لأن أي حكم شرعي عنده اقتضاءان: الأصلي والتبعي، والمجتهد يوازن بين اعتبار الأصلي أو التبعي، بناءً على ما يوافق مقصود الشارع، فإن كان اعتماد الأصلي يؤدي إلى التناقض يصار إلى التبعي.

يقول الدريني: "إن طبيعة الاجتهاد، عقل متفهم، ذو ملكة مقتدرة متخصصة، ونص تشريعي مقدس يتضمن حكمًا ومعنى يستوجبه، أو مقصد يستشرف إليه، وتطبيق على موضوع النص، أو متعلق الحكم، ونتيجة متوخاة من هذا التطبيق، فإن كل أولئك يكون نظريًا، ما لم تكن الواقعة أو الحالة النظرية قد درست درسًا وافيًا...إذًا التفهم للنص التشريعي يبقى في حيز النظر، ولا تتم سلامة تطبيقه إلا إذا كان ثمة تفهم واعٍ لوقائع... وتبصر بما عسى أن يسفر عنه التطبيق من نتائج..." [1].

فالاقتضاء الأصلي هو ما يستوجبه النص الشرعي، فإن كان هذا الاقتضاء عند تطبيقه على الواقعة، يؤدي إلى مناقضة مقصود الشارع، فالأنسب أن يُصار إلى التّبَعي إذا كان فيه تحقيق مقصود الشارع، بناء على معطيات الموازنة.

إذن، آلية دفع التناقض هي الموازنة، والتي يؤدي فيها العقل دورًا مهمًا؛ فالمجتهد إذا بدا له ما يناقض مقصود الشارع، فعليه النظر في كل الحيثيات، وفي كل المعطيات حتى يصل إلى الخلل الذي أدى إلى التناقض، ليضبطها بآلية الموازنة على ميزان الشرع الذي يحقق مقصوده.

[1] المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص: 5.

المبحث الثالث:

أبعاد العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.

تمهيد:

يُعد هذا المبحث ثمرة للعلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي، والتي أساسها توثيق المصلحة، فتثمر حفظ مقاصد الشريعة الإسلامية، وحفظ المشروعات الابتدائية، فالعلماء على أن كل تكاليف الشرع غايتها حفظ مقاصد الشريعة، والتي تتمثل في الضروريات، والحاجيات، والتحسنات[1].

ويتمثل حفظ الضروريات من جانبين: **الأول**: من جانب الوجود، بما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، **والثاني**: من جانب العدم، بما يدرء عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها[2].

وهذا الكلام وإن كان يتعلق بالضروريات، إلا أنه يصدق على جميع المصالح[3]، وحفظ المصالح من جانب الوجود يكون بفعل ما به قيامها وثباتها، ومراعاتها من جانب العدم يكون بترك ما يؤدي إلى انعدامها[4].

فحفظ مقاصد الشريعة من جانب الوجود: يحمل في ثناياه مفهوم التجديد، وحفظها من جانب العدم بدرء الاختلال الواقع والمتوقع، يحمل في ثناياه مفهومي: الوقاية والعلاج؛ تحقيقًا للعدل. وهذه هي الأبعاد الثلاثة التي تهدف العلاقة بين الاجتهادين إلى تجسيدها، وستتم معالجتها من خلال هذا المبحث، وفق ما يلي من مطالب:

المطلب الأول: البعد الوقائي والعلاجي.

المطلب الثاني: البعد التجديدي.

المطلب الثالث: بعد تحقيق مبدأ العدل.

---

(1) الموافقات: 2/17- 18.

(2) الموافقات: 2/18.

(3) محاضرات في مقاصد الشريعة، ص:196.

(4) ينظر:الموافقات في أصول الشريعة، هامش رقم(2)، ص:221.

المطلب الأول: البعد الوقائي والعلاجي.

كل تكاليف الشريعة تصب في حفظ مقصود الشارع، وهذا يعني أن ما بين الاجتهادين الذرائعي والمقاصدي يجب أن تكون غايته حفظ مقصود الشارع، ومما اختصت به هذه العلاقة من أصل الحفظ والصيانة، هما عنصرا الوقاية والعلاج.

والظاهر أن مصطلحي الوقاية والعلاج، هما من المصطلحات الجديدة في المجال التشريعي الإسلامي، وهو ما تؤكد عمق ونضج الفكر التشريعي الإسلامي، بصبغة تجديدية توافق معطيات ومفاهيم هذا العصر، وتُقرب المفاهيم التشريعية الإسلامية للأذهان. وقد عبر الأصوليون عن مصطلح الوقاية بمفهوم الدفع، والعلاج بمفهوم الرفع، كما في قولهم: "الدفع أهون من الرفع" [(1)]، وهذا بيان البعدين الوقائي والعلاجي:

الفرع الأول: البعد الوقائي.

أولًا: تعريف الوقاية، وبيان مفهوم البعد الوقائي:

1- تعريف الوقاية لغةً:

الوقاية من الفعل وقى، ووَقَى: "الْوَاوُ وَالْقَافُ وَالْيَاءُ: كَلِمَةٌ وَاحِدَةٌ تَدُلُّ عَلَى دَفْعِ شَيْءٍ عَنْ شَيْءٍ بِغَيْرِهِ"[(2)].

وِقائيّ مفرد: اسم منسوب إلى وِقاية. ويعني ما يؤمّن الوقاية، مؤسَّس ومرسَّخ لمنع موقف أو حدث غير سارّ[(3)].

2- مفهوم البعد الوقائي:

المسلك الوقائي عند عبد الرحمان السنوسي، يعني: "العمل على منع التسبب في إحداث المفاسد ابتداء قبل أن تقع فعلًا، ومنع التوسل إلى إيقاعها بسد ذرائع الفساد في وجه من يتخذ المشروعات مطية إلى إبطال مقاصد الشريعة، وخرم قواعدها، والحكم ببطلان ما ينشأ عن إرادة التحيل والتلاعب بالأحكام"[(4)].

[(1)] غياث الأمم في التيات الظلم، للجويني، ص: 192.

[(2)] معجم مقاييس اللغة: 131/6.

[(3)] معجم اللغة العربية المعاصرة:3/ 2487 .

[(4)] اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص: 362.

وعند يوسف حميتو: "تعني منع المكلف من أي فعل تترتب عليه آثار تخالف المقاصد الكلية، أو الجزئية أو الخاصة، التي تغياها الشارع"[1].

وعند حسن بن سالم بن عبد الله الذهب، يتمثل البعد الوقائي" في منع أو دفع المآلات المتوقعة من تصرفات المكلفين وأفعالهم المختلفة"[2].

إذن، البعد الوقائي يتمثل في حماية مقاصد الشريعة الإسلامية، بإبعاد الخلل المتوقع قبل وقوعه، عند وجود ما يدل على قيام هذا الخلل المهدِّد، إلا أن:

– **التعريف الأول**: حصر الخلل الذي قد يهدد مقصود الشارع في الفساد فقط، ولكن المصلحة كذلك قد تهدد مقصود الشارع، إن وردت على فعلٍ الأصل فيه المنع.

– **التعريف الثاني**: لم يظهر فيه ما يدل على معنى التوقع.

– **التعريف الثالث**: لم يحدد نوع المآلات المتوقعة من ناحية مخالفتها، أو موافقتها لمقصود الشارع.

– **التعريفان الأول والثاني**: تعلقا بمنع أفعال المكلف التي يمكن أن تؤدي إلى الخلل، بينما **التعريف الثالث** اعتبر المنع منع المآلات، ولكن إذا وقع الفعل وقع المآل، لذلك الظاهر أن مفهوم الوقاية يتعلق بمنع الأفعال.

وبالتالي يمكن تعريف البعد الوقائي في الاجتهاد، بأنه: "**منع الأفعال المتوقع منها مآلات مخالفة لمقصود الشارع**".

ثانيًا: البعد الوقائي والعلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.

الاجتهاد في الشريعة الإسلامية يتميز بكونه ذا طابع وقائي قبل أن يكون علاجي[3]؛ لأن "الدفع أهون من الرفع".

إن قيام الاجتهاد الذرائعي على اعتبار العوارض المؤثرة في الاجتهاد، بسد الذريعة وفتحها، يفيد أن هذا الاجتهاد محور دورانه الوقاية.

---

[1] أصل اعتبار المآل في البحث الفقهي، ص: 31.

[2] مآلات الأفعال وأثرها في تغيير الأحكام، ص: 146.

[3] ينظر: اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص: 361.

وقيام الاجتهاد المقاصدي على اعتبار الذرائع في الاجتهاد، يعني أن وجود أي خطر مهدد لمقاصد الشريعة في عملية الاجتهاد المقاصدي، يُستدعى نظيره الذرائعي للقيام بدور الحماية، ومن هذا الباب، يتمثل الدور الوقائي الذي يُبنى عليه الاجتهادان هو حماية مقاصد الشريعة من الانخرام والاندثار، وذلك بإبعاد التناقض عن الأحكام الشرعية، قبل وقوعه، وبإبعاد كل ما من شأنه هدم مقصود الشارع.

فالباحثون يعتبرون أن المنهج الوقائي في الشريعة الإسلامية، يقوم به الاجتهاد الذرائعي، لتأسسه على مراعاة المآل المتوقع[1].

فالذرائع سدًا وفتحًا من أهم مظاهر السياسة الوقائية، فالشارع احتاط في الذرائع في المفاسد المتوقعة، وللمصالح التي يمكن أن تفوت على الإنسان، فحسم وسائل الشر وأباح الوسائل التي من شأنها حماية مقصود الشارع[2]؛ فأصل الذرائع مبني على توقع ما يحدث في المستقبل[3].

وهذا مردُّه إلى الاحتياط؛ لأن "مقتضيات السياسة الوقائية...تنهض بها قواعد الاحتياط، والاستصلاح الشرعي"[4]، ومن الاحتياط اعتبر العلماء تحريم القطرة من الخمر حتى لا تكون ذريعة إلى الجرعة[5]، واعتبار المآل المناقض لمقصود الشارع، وإن لم يَقصِد الفاعل هذه المناقضة، من باب الاحتياط في الذرائع[6].

ومنهج السياسة الوقائية يكمن في الموازنة بين النفع والضرر عند توقع اختلال الموازين؛ دفعًا للخلل[7]، فتسد الذريعة وتفتح نتيجة ما يضمن حماية مقصود الشارع.

---

[1] النظريات الفقهية، للدريني، ص: 186؛ نظرية التعسف في استعمال الحق، ص: 202؛ أصل اعتبار المآل في البحث الفقهي، ص: 31؛ اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص:364.

[2] اعتبار المآلات و مراعاة نتائج التصرفات، ص:260، 362.

[3] تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع: 30.

[4] اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص: 362.

[5] كتاب بيان الدليل على بطلان التحليل، ص257 ؛ إعلام الموقعين: 8/5.

[6] اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص:362 .

[7] نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، ص: 202 ؛ اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص: 263.

إلا أن ربط البعد الوقائي بالاحتياط يمكن أن يؤدي إلى عكس مقصود الشارع. فـ"سد الذرائع يمكن أن يساء استخدامه من قبل المتشددين، وأصحاب الأغراض السياسية بالتسلط"[1]، وفتح الذرائع يمكن أن يساء استخدامه من طرف المتساهلين في الأحكام الشرعية وأصحاب الأغراض الخاصة.

ومن هذا الباب اجنهد العلماء والباحثون في ضبط الاجتهاد المستند إلى الذرائع، حتى لا يكون وسيلة لهدم مقصود الشارع.

ويُلحظ الدور الوقائي الذي يلعبه الاجتهاد الذرائعي مع علاقته بالاجتهاد المقاصدي في حماية مقصود الشارع، ومن البحوث التي ألفت في ذلك خصوصًا سد الذرائع:

- رسالة " **سد الذرائع ودوره في الوقاية من الجريمة**"[2]؛ أي حماية لمقصد حفظ النفس.
- وبحث "**قاعدة سد الذرائع وأثرها في منع وقوع في الزنا وتطبيقاتها المعاصرة**"[3]؛ أي حماية لمقصد حفظ النسل.

وهو ما يؤكده قول اليوبي: "أن في سد الذريعة حماية لمقاصد الشريعة، وتوثيقًا للأصل العام الذي قامت عليه الشريعة من جلب المصالح ودرء المفاسد"[4].

ومن الأمثلة التي تدل على البعد الوقائي: ضمان الحاجات الضرورية للعمال، والتوسعة عليهم بناء على ما يُؤمن الحماية للمال العام في سياسة عمر: حيث إنه لما تولى أبو بكر الصديق الخلافة، لقيه عمر ﷺ فقال له: **"أينَ تُريدُ؟ قال: السّوقَ. قال: وقَد جاءَكَ ما يَشغَلُكَ عن السُّوقِ. قال: سُبحانَ اللَّهِ! يَشغَلُنِي عن عيالِي؟ قال: تَفْرِضُ بالمعروف**[5].

---

[1] مقاصد الشريعة دليل للمبتدئين، لجاسر عودة: 96.

[2] رسالة ماجيستير غير مطبوعة، لإبراهيم بن عبد الله السعدان، مقدمة لجامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، قسم العدالة الجنائية كلية التشريع الجنائي، الرياض، 2010م .

[3] بحث مقدم لمجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد:25، العدد:2، 2009م،للد:خالد علي سليمان بني أحمد.

[4] مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص: 579 .

[5] السنن الكبير، للبيهقي،كتاب قسم الفيء والغنيمة، باب ما يكون للوالي الأعظم ووالي الإقليم من مال الله وما جاء في رزق القضاة وأجر سائر الولاة، رقم: 13:13140/302.

ولما سُئل عمر عما يحل للخليفة من مال الله قال: " **أستَحِلُّ مِنه حُلَّتَينِ حُلَّةً لِلشِّتاءِ وحُلَّة لِلصَّيفِ، وما يَسَعُنِي لِحَجِّي وعُمرَتِي وقُوتِي وقُوتِ أهلِ بَيتِي، وسَهمِي مَعَ المُسلِمينَ كَسَهمِ رَجُلٍ لَستُ بأرفَعِهِم ولا أوضَعِهِم** "[1].

وكان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يقول لعماله: " **إِنِّي أَنْزَلْتُ نَفْسِي مِنْ مَالِ اللهِ بِمَنْزِلَةِ وَالِي الْيَتِيمِ، إِنِ احْتَجْتُ أَخَذْتُ مِنْهُ، فَإِذَا أَيْسَرْتُ رَدَدْتُهُ، وَإِنِ اسْتَغْنَيْتُ اسْتَعْفَفْتُ**"[2].

وعن لاحق بن حميد قال: "**لَمّا بَعَثَ عُمَرُ بنُ الخَطّابِ – ﷺ –عَمّارَ بنَ ياسِرٍ وعَبدَ اللَّهِ بنَ مَسعودٍ وعُثمانَ بنَ حُنَيفٍ إلَى الكوفَةِ؛ بَعَثَ عَمّارَ ابنَ ياسِرٍ على الصَّلاةِ وعَلَى الجُيوشِ، وبَعَثَ ابنَ مَسعودٍ على القَضاءِ وعَلَى بَيتِ المالِ، وبَعَثَ عثمانَ بنَ حُنَيفٍ على مِساحَةِ الأرضِ، جَعَلَ بَينَهُم كُلَّ يَومٍ شاةً؛ شَطرُها وسَواقِطُها لِعَمّارِ بنِ ياسِرٍ، والنِّصفُ بَينَ هَذَينِ**"[3].

وروي عنه أنه كان سخيًا في تقديره أرزاق الولاة والعمال: فقد قال لهم لما طلبوا منه تقدير أرزاقهم من بيت المال: "**فَإِنِّي قَدْ فَرَضْتُ لَكُمْ كُلَّ يَوْمٍ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ شَاتَيْنِ وَجَرِيبَيْنِ**"[4].

واختلاف الرويات مرده إلى تغير الأحوال وتطورها في عهد عمر[5]، فتحسُّن المعيشة وكثرة الأموال، جعل عمر بن الخطاب ﷺ يبسط يده في العطاء لعماله بعد ما كان يرى بأن القائم على شؤون المسلمين أجره من بيت المال مما هو متعارف عليه، وفق ما يضمن الحاجات الضرورية فقط.

وحرصه على نزاهة العمال وعفتهم عن أموال الرعية، وإغنائهم عن الحاجة إلى أموال الناس[6]، وقاية لمقصد حفظ المال، بإغناء عماله حتى لا تمتد أيديهم إلى مال الرعية.

---

[1] السنن الكبير، للبيهقي،كتاب قسم الفيء والغنيمة، باب ما يكون للوالي الأعظم ووالي الإقليم من مال الله وما جاء في رزق القضاة وأجر سائر الولاة، رقم: 302/13141:13؛ الطبقات الكبرى، لابن سعد: 3/ 276.

[2] السنن الكبير، للبيهقي، كتاب البيوع باب من قال يقضيه إذا أيسر11106، رقم:331/11-332؛ الطبقات الكبرى: 276/3؛ تاريخ المدينة المنورة، لابن الشبه النميري: 694/2.

[3] السنن الكبير، للبيهقي، كتاب قسم الفيء والغنيمة، باب ما يكون للوالي الأعظم ووالي الإقليم من مال الله وما جاء في رزق القضاة وأجر سائر الولاة، رقم: 303/13143:13.

[4] الطبقات الكبرى: 3/ 280.

[5] سيرة أمير المؤمنين عمر ابن الخطاب- شخصيته وعصره، لعلي مُحَمَّد الصلابي، ص: 321.

[6] الولاية على البلدان في عصر الخلفاء الراشدين، عبد العزيز بن براهيم العمري، ص: 201.

وهذا دليل على أن الخلفاء كانوا يجتهدون ذرائعيًا، بناء على ما يضمن الوقاية لمقصود الشارع، وفق ما تقتضيه المعطيات والظروف الراهنة، إما عن طريق سد الذريعة، أو عن طريق فتحها.

الفرع الثاني: البعد العلاجي.

أولًا: مفهوم البعد العلاجي:

1 -تعريف "العلاج" لغةً.

يقال: عالَجَ المريضَ مُعالجة وعِلاجًا: عَانَاهُ. والمُعالِجُ: المُداوي سَوَاءٌ عالَجَ جَرِيحًا أَو عَلِيلًا أَو دابَّة[1].

ويقال: عالج المريضَ: داواه "عالج العطلَ: بحث عنه وأصلحه- عالج المشكلة: بحث عن أخطائها وصحَّحها. عالج الأمر: زاوله "عالج الأمر بموضوعية"[2].

2- مفهوم البعد العلاجي:

والمراد به:" التدخل لحسم مادة الفساد، بمجرد تحسس آثارها، سواء كانت ناتجة عن قصد مبيت من المكلف، أو كانت ناتجة عن فعل مارسه المكلف في إطار مشروع لكن آلت هذه الممارسة إلى مآل ضرري"[3]، ويُطلق عليه "المسلك العلاجي"[4].

وعُرّف على أنه: "إيجاد أو وضع الحلول المناسبة للمشكلات الواقعة فعلًا. ويتمثل ذلك في رفع الأضرار الناتجة عن الأفعال والتصرفات، بطريق تحقق العدل والإنصاف" [5].

وهذا التعريف أكثر استيعابًا للموضوع من التعريف الأول؛ حيث إنه لم يحصر البعد العلاجي في جانب الفساد فقط، ولم يحصر الأسباب في القصد الفاسد، والفعل الجائز المؤدي للمآل الفاسد.

ويظهر هذا في قوله تحقيق العدل.

---

[1] لسان العرب:327/2.

[2] معجم اللغة العربية المعاصرة:1537/2.

[3] أصل اعتبار المآل في البحث الفقهي، ص: 31.

[4] اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص:372 .

[5] مآلات الأفعال وأثرها في تغيير الأحكام الشرعية، ص:146 .

فالأصل يقتضي التدخل الوقائي ولكن إن وقعت المآلات المخالفة لمقصود الشارع، من غير انتباه القائمين على شؤون الأمة شرعًا، أو حدثت بصورة مفاجئة، فهنا يأتي الدور العلاجي، بقطع الفعل وبتصحيح ما يمكن إصلاحه[1]، حفظًا لمقصود الشارع.

ثانيًا: البعد العلاجي والعلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.

إن العلاقة بين الاجتهادين ذات بعد علاجي، يعني أن الاجتهاد الذرائعي أُسس على المآلات الواقعة،كما أُسس على المآلات المتوقعة.

فقد اعتبر حميتو أن الذرائع تُعد أحد المسالك العلاجية في الاجتهاد[2].

ومن الشواهد المستدل بها على أن الاجتهاد الذرائعي يحمل في طياته البعد العلاجي، هو تضمين الصناع[3]:

روي عن علي ﷺ أنه كان يضمن الصناع والصائغ، وقال: **"لَا يَصْلحُ للنَّاسِ إلاَّ ذَاك"**[4].

يؤخذ منه: أن الأصل هو عدم تضمين الصناع، لكن لما صار هذا الفعل وسيلة إلى مفسدة واقعة، ذهب علي ﷺ إلى تضمينهم، إصلاحًا وعلاجًا للناس.

ومن الشواهد كذلك على الذرائع، منع الله تعالى رسوله الكريم من الجهر بالقرآن عندما كان في مكة؛ لأن المشركين كانوا يسبون القرآن[5]؛ أي أن الله تعالى منع الجهر بالقرآن الكريم؛ لأنه صار ذلك وسيلة إلى سب القرآن الكريم.

---

[1] اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص: 372.

[2] أصل اعتبار المآل في البحث الفقهي، ص: 31، 32.

[3] ينظر: الفروق: 451/2؛ مالك حياته وعصره-أراؤه الفقهية ، ص: 444؛ سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص: 539؛ سد الذرائع في المذهب المالكي: ص: 145.

[4] سبق تخريجه، ص: 88.

[5] بيان الدليل على بطلان التحليل:ص265؛ إعلام الموقعين:27/5.

ومن الأمثلة كذلك: ذهاب بعض المعاصرين إلى القول بتحريم الزواج بنية الطلاق سدًا لذريعة الفساد؛ وذلك جراء ما نتج عنه من: هدم للأسرة، وتشريد للأطفال، والإساءة إلى الإسلام[1]، وهذا حفظًا لمقصد النسل.

فهذه أدلة على البعد الإصلاحي أو العلاجي الذي يمثله الاجتهاد الذرائعي في علاقته بنظيره المقاصدي، حفظًا لمقصد الشارع.

[1] الزواج بنية الطلاق، لصالح ابن عبد العزيز آل منصور: ص75-76.

المطلب الثاني: البعد التجديدي.

التجديد يضمن للشريعة الإسلامية الاستمرارية، خصوصًا في باب الاجتهاد، ويعطيها القدرة على مواكبة المستجدات في كل عصر بما يوفق القواعد والأسس الشرعية؛ لأن "أي علم يتوقف وينقطع عنه عنصر التجديد والتطوير، فليس أمامه إلا الدخول في حالة احتضار، تطول أو تقصر، ثم يعقبها – إن استمرت– موت محقق"[1].

والتجديد أحد الأبعاد التي تحقِّقها العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي، وفي ما يلي بيان ذلك.

الفرع الأول: مفهوم التجديد وبيان دواعيه.

أولًا: تعريف التجديد.

أ –التجديد لغةً:

تجدَّد الشيءُ: صَارَ جَدِيدًا. وأَجَدَّه وجَدَّده واسْتَجَدَّه أَي صَيَّرَهُ جَدِيدًا[2].

وجاء في معجم اللغة العربية المعاصرة: "جدَّد الشَّيءَ: صيَّره جديدًا حديثًا... والتجديد: مصدر جدد، إتيان بما ليس مألوفًا أو شائعًا كابتكار موضوعاتِ أو أساليبَ تخرج عن النَّمط المعروف والمتَّفق عليه جماعيًّا، أو إعادة النَّظر في الموضوعات الرَّائجة، وإدخال تعديل عليها، بحيث تبدو مُبْتَكَرَةً لدى المتلقِّي "[3].

يؤخذ من أن أحد معاني التجديد لغويًا، بأنه لا يعني الإتيان بالجديد، وإنما يعني الرجوع إلى الأصل الذي كان عليه في بدايته، وهو الذي يوافق معنى التحديث.

حدَّث الشَّيءَ: جعله حديثًا، جدَّده، بعث فيه الحداثة والتطوير "تمَّ تحديث المصنع لزيادة الإنتاج– تحديث وسائل التَّعليم[4].

أي أن التحديث يعني المحافظة على الأصل، والتجديد في الوسائل والأساليب.

وقد يأتي التجديد لغةً بمعنى الإتيان بشيء غير مألوف، والخروج عن النمط المعروف، والمتفق عليه.

---

[1] التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، ص:13.

[2] لسان العرب: 111/3.

[3] معجم اللغة العربية المعاصرة:348/1- 349.

[4] معجم اللغة العربية المعاصرة:348/1- 349.

ب- **التجديد اصطلاحًا.**

التجديد اصطلاحًا، يعني "إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة، والأمر بمقتضاها"[1].
وعليه، فـ"التجديد إنما يكون بعد الدروس، وذاك هو غربة الإسلام"[2].

وجاء في الموسوعة الميسرة بأن التجديد في الاصطلاح الإسلامي مستمد من مفهوم حديث رسول الله ﷺ " **إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا**"[3]، فهو بذلك، يعني: "إحياء وبعث معالم الدين العلمية بحفظ النصوص الصحيحة نقية، وتميز ما هو من الدين مما هو ملتبس به، وتنقيته من الانحرافات والبدع النظرية والعلمية والسلوكية، وبعث مناهج النظر والاستدلال لفهم النصوص على ما كان عليه السلف الصالح، وبعث معالمه العلمية بالسعي لتقريب واقع المجتمع المسلم في كل عصر إلى المجتمع النموذجي الأول من خلال: وضع الحلول الإسلامية لكل طارئ، وجعل أحكام الدين نافذة مهيمنة على أوجه الحياة، ووضع ضوابط لاقتباس النافع الصالح من كل حضارة، على ما أبانته نصوص الكتاب والسنة بفهم السلف الصالح"[4].

و"تنقية الدين من الانحرافات والبدع النظرية والعلمية...": يعني أن الجانب الإصلاحي بإبعاد كل ما ليس من الدين وأدخل فيه، يعتبر تجديدًا في الدين.

و"تقريب واقع المجتمع المسلم المعاصر... من خلال وضع حلول إسلامية لكل طارئ": وهذا يعني أن التجديد هو الوصول إلى الأحكام الشرعية بمراعاة القواعد والأسس الشرعية، وبهذا يتم إقامة الشريعة وتثبيت دعائمها.

يُستنتج، أن التجديد في الشريعة الإسلامية، بمفهوم الشاطبي يُمثل معنى الحفظ[5]، في ما يتعلق بالمقاصد، حفظها من جانب الوجود وذلك من خلال الأخذ بكل ما يضمن استمراريتها، وهذا يكون بوضع الحلول للمستجدات لمواكبة التطور، وفق قواعد الشرع ومقاصدها. وحفظها من جانب العدم بإبعاد كل ما بإمكانها الإخلال بها ويتسبب بزوالها.

---

[1] عون المعبود على شرح سنن أبي داوود، ص:1959 .

[2] مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية: 297/18 .

[3] سنن أبي داود،كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، رقم (4291)، ص: 768. .قال الألباني: " صحيح".

[4] الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، لمانع بن حماد الجهني: 1012/2.

[5] ينظر: الموافقات: 18/2.

ومنه فحفظ مقاصد الشريعة يمثل بعدًا تجديديًا في الشريعة الإسلامية، سواء كان من جانب العدم، أو كان من جانب الوجود.

وعليه فالبعدين: الوقائي والعلاجي في العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي، يمثلان مظهرًا من مظاهر التجديد في الشريعة الإسلامية.

يقول وهبة الزحيلي: إن الطريق الأمثل للتجديد الفقهي هو التوفيق بين "اعتبار التزام النص، واعتبار مراعاة المصلحة أو الحاجة، بالتعمق في فهم النص، وبيان علته، وإدراك مراميه، والعمل على التوسع في تفسيره، ليشمل القديم والجديد معًا. وحينئذ لا جمود ولا وقوف عن مواكبة حركة التطور والتقدم والتجديد؛ لأن أحكام الشريعة أو أحكام الفقه مستمدة من نصوصها ومصادرها، يراد لها البقاء والاستمرار، وتمكين الناس من العمل بها"[1].

وعليه، فالعملية التجديدية الفقهية تتم عن طريق التعمق والتوسع في مفهوم النص الشرعي، وبيان علته والوصول إلى مقاصده ليستوعب الماضي والحاضر، لتتم مواكبة التطور، فالتجديد الفقهي يتحقق بأساسين، هما: النص الشرعي، ومقاصد الشريعة.

ثانيًا: بيان دواعي التجديد:

إن أهم ما يوجب على المجتهد النظر في المسائل المعاصرة، هو إما الفساد الناتج عن فساد الأخلاق، وفقدان الورع، وضعف الوازع. وإما التطور الناتج عن حدوث أساليب تنظيمية حديثة أو وسائل جديدة تناسب العصر، وما إلى ذلك[2]. وهذا بيان كل داعٍ على حدة:

1 –فساد الأخلاق وفقدان الورع وضعف الوازع.

روي عن الرسول ﷺ أنه سُئل عن لقطة الإبل، فغضب حتى احمرت وجنتاه، أو قال احمر وجهه، فقال: **"وَمَا لَكَ وَلَهَا، مَعَهَا سِقَاؤُهَا وَحِذَاؤُهَا، تَرِدُ المَاءَ وَتَرْعَى الشَّجَرَ، فَذَرْهَا حَتَّى يَلْقَاهَا رَبُّهَا"قَالَ: فَضَالَّةُ الغَنَمِ؟ قَالَ: "لَكَ، أَوْ لِأَخِيكَ، أَوْ لِلذِّئْبِ"**[3].

---

[1] تجديد الفقه الإسلامي، لجمال الدين عطية، وهبه الزحيلي، ص: 214

[2] ينظر: المدخل الفقهي العام، ص: 942، 943.

[3] صحيح البخاري، كتاب العلم، باب الغضب في الموعظة والتعليم إذا رأى ما يكره، رقم 91، ص:36.

وروي عن مالك، أنه: **"كَانَتْ ضَوَالُّ الْإِبِلِ فِي زَمَانِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ إِبِلًا مُؤَبَّلَةً تَنَاتَجُ. لَا يَمَسُّهَا أَحَدٌ. حَتَّى إِذَا كَانَ زَمَانُ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ، أَمَرَ بِتَعْرِيفِهَا. ثُمَّ تُبَاعُ. فَإِذَا جَاءَ صَاحِبُهَا. أُعْطِيَ ثَمَنَهَا"** [1].

لقد ذهب عثمان بن عفان ﷺ إلى هذا الإجراء، وهو تعريف ضوال الإبل ثم بيعها...، بعدما ما كان الأصل تركها، لفساد الأخلاق، وإمكانية تعرض الإبل الضالة للسرقة[2].

إذن، فالتجديد يكون بالإصلاح وإبعاد الفساد، وهذا يمثّل البعد العلاجي عن طريق التجديد في الوسائل وفق ما يحقق مقصود الشارع.

2- التطور:

حفظ مقاصد الشريعة من جانب الوجود بما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، لا يكون إلا بالتجديد؛ لأنه لا يمكن المحافظة على وجود المقاصد الشرعية إلا باعتبار العوارض والطوارئ والمستجدات في العملية الاجتهادية. فاستنباط أحكام الوسائل والأساليب الحديثة في جميع الميادين سياسية، واقتصادية، واجتماعية، وقبول ما يُمكّن لمقاصد الشريعة الحفظ، يُعد من باب التجديد.

ومن النماذج على ذلك: جواز إقامة طابق لرمي الجمرات:

فنظرًا لتزايد أعداد الحجاج مما يسبب الضغط والتزاحم بينهم، والذي قد يؤدي إلى الوفاة، فالقول بجواز بناء طابق ثان فوق شارع رمي الجمرات للرمي منه، يؤمن الحفاظ على أرواح الحجاج بتخفيف الضغط[3]؛ لأن في ذلك حفظ المقاصد العامة للشريعة من حفظ الدين وحفظ النفس، ومن باب التجديد بمواكبة التطور ومراعاة الواقع.

الفرع الثاني: آلية التجديد والعلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.

يكمن البعد التجديدي في العلاقة بين الاجتهادين، في اعتبار الماضي أو البدايات، والحاضر، ومراعاة مقاصد الشريعة، فعملية ربط الاجتهاد الذرائعي بالمقاصدي تثمر تجديدًا في الشريعة هدفه حفظ مقصود الشارع، بإبعاد الفساد، ومواكبة التطور. ويتم ذلك باعتبار مبدأ الغائية المتفرع عن مبدأ

---

[1] الموطأ، كتاب الأقضية باب القضاء في الضوال، رقم51: 759/2.

[2] ينظر: المدخل الفقهي العام، ص: 951.

[3] من أبحاث اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، ينظر فقه النوازل، للجيزاني: 355/2.

السببية؛ لتحقيق عدم التناقض.

ومن ملامح التجديد الفقهي عند جمال الدين عطية: ربط الأحكام بعضها ببعض والمقاصد الجزئية بالكلية العامة للشريعة، ومنه كذلك إيجاد الحلول للمسائل المستحدثة [1].

وهذا يجسد المعنى التجديدي؛ ذلك أن الذرائع قابلة للتغيير وفق مقصود الشارع الذي هو من الأسس الثوابت التي لا تتغير، فمَنطقة الوسائل والذرائع هي المنطقة الخصبة للإصلاح، وقبول المستجدات، وفق مقصود الشارع.

يقول ابن بيه: " إن تحقيق المناط بفقه الواقع والتوقع هو عبارة عن تجديد أو تحديث للفقه أو تحيين، والتحيين يعني مراجعة العديد من الأحكام على مر التاريخ لتلائم الزمان" [2].

ويقول: "إن تحقيق المناط بالواقع والتوقع يرنو إلى الماضي استصحابًا، وينظر إلى الحاضر استصلاحًا، ويرقب المستقبل والمآلات سدًا للذرائع حماية"[3].

وبالتالي يكون مبدأ الذرائع وسيلة للنظر في التصرفات والحوادث، ومراعاة الملابسات الطارئة والعوارض المقارنة للنوازل، التي لم تكن موجودة في وقت تشريع الأحكام التشريعية [4]؛ أي أنه مما يؤمن التجديد: النظر الذرائعي، والموازنة بين جميع المعطيات الماضي، والحاضر، وفق ما تقبله القواعد والأسس الشرعية.

ففقه الموازنات وسيلة للتخفيف والتيسير ورفع الحرج...بناء على ما تَتَحقق به المصلحة وتدرأ به المفسدة[5]، وهو كذلك وسيلة للإصلاح دفعًا للفساد وجلبًا للمصلحة؛ حيث إنه على المجتهد التحري والتدقيق والتأني في عملية الموزانة بين المصالح والمفاسد؛ لأنه قد يعسر عليه ذلك في بعض الأمور.

---

[1] تجديد الفقه الإسلامي، ص: 21، 23.

[2] تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، ص: 34.

[3] تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، ص: 37.

[4] اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص: 261.

[5] ثمار العمل بفقه الموازنات في الحياة المعاصرة، للحسن بن سعيد أشفري، مداخلة مقدمة لمؤتمر فقه الموزانات ودوره في الحياة المعاصرة: 628/2 .

يقول العز بن عبد السلام: "وكذلك الأطباء يدفعون أعظم المرضين بالتزام بقاء أدناهما، ويجلبون أعلى السلامتين والصحتين ولا يبالون بفوات أدناهما، ويتوقفون عند الحيرة في التساوي والتفاوت؛ فإن الطب كالشرع وضع لجلب مصالح السلامة والعافية، ولدرء مفاسد المعاطب والأسقام، ولدرء ما أمكن درؤه من ذلك، ولجلب ما أمكن جلبه من ذلك. فإن تعذر درء الجميع أو جلب الجميع فإن تساوت الرتب تخير، وإن تفاوتت استعمل الترجيح عند عرفانه والتوقف عند الجهل به"[1].

فالطبيب يتدخل للعلاج عند وجود فساد دخل على صحة الإنسان، فهدف الطبيب إرجاع صحة المريض قدر الإمكان إلى ماكانت عليه، بإبعاد الفساد الطارئ، ودور المجتهد كذلك دفع أي فساد يمكن أن يهدد مقصود الشارع الناتج عن فعل المكلف، وهدفه كذلك السماح لكل الأفعال التي من شأنها تقوية مقصود الشارع، من غير وجود الفساد للحفاظ عليه كما كان، فالطبيب يتدخل بعد وقوع الفساد، أما المجتهد فيتدخل للنظر في ما يقوي ويؤكد مقصود الشارع، بالإضافة إلى إبعاد الخلل.

ففي ضوء إعمال فقه الموازنات يستطيع الفقيه أن يجد الحلول المناسبة لما استجد من الأحداث من النوازل[2].

فالاجتهاد في الوقت المعاصر يُبنى على اعتبار الذرائع والوسائل، والمقاصد، وفقه الموازنات، وبالتالي يتم رد كل أفعال المكلفين إلى الشريعة الإسلامية.

وقد حررت البحوث، وانعقدت الملتقيات والمؤتمرات حول فقه الموازناة، من ذلك:

– مؤتمر فقه الموازنات ودوره في الحياة المعاصر جامعة أم القرى بمكة المكرمة كلية الشريعة الدراسات الإسلامية، المنعقد 27-29 شوال1434هـ.

– والملتقى الدولي الثامن: فقه الموازنات في نوازل العصر بين معضلات الفهم ومزالق التنزيل جامعة الحاج لخضر باتنة كلية العلوم الإسلامية، المنعقد يومي 15-16 نوفمبر 2017.

ومن الأمثلة التطبيقية التي جاءت في مؤتمر فقه الموازنات ودوره في الحياة المعاصرة: "دور فقه الموزانات في التخدير الطبي"[3].

---

[1] قواعد الأحكام:6/1 .

[2] ثمار العمل بفقه الموازنات في الحياة المعاصرة: 629/2 .

[3] دور فقه الموزنات في النوازل المالية والطبية، لمحمد علي طاهر: 317/1 .

فتناول المخدرات في الشريعة الإسلامية حرام؛ لأنها من باب المسكرات، لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: **"كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَام"**[1].

واعتبر العلماء تناول المخدرات كبيرة من الكبائر، لما ينجر عنها من الضرر الجسدي والنفسي والعقلي على الفرد والمجتمع، فتناول المخدرات محرم دل عليه الدليل العقلي والقياس كالخمر[2].

فالمخدرات ممنوعات شرعًا، لكن تناولها من باب التداوي تقتضيه الضرورة أو الحاجة، فيعد من هذا الباب، جائزًا[3].

فالمجتهد في هذه المسألة استصحب أصل المسألة، والمعطيات الراهنة: الضرورة أو الحاجة المنزلة منزلة الضرورة، لحفظ النفس من باب التيسير ورفع الحرج، فالمجتهد أمام اعتبار أصل الفعل، واعتبار المآل، النتيجة: القول بالجواز فتحًا للذريعة.

"وبهذا يصبح أصلًا مقررًا في الدين ثابتًا بالاستقراء، أن الضابط في المشروعات أو الممنوعات هو الموازنة "[4]، والمجتهد الذرائعي في هذه الحالة، يقوم بالموازنة مراعيًا في ذلك حفظ مقصد الشارع.

---

[1] صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن قبل حجة الوداع، رقم: 4343، ص: 1062.

[2] أحكام الجراحة الطبية والأثار المترتبة عليها، لمحمد بن مُحَمَّد الشنقيطي، ص: 278- 279.

[3] أحكام الجرحة الطبية والأثار المترتبة عليها، ص: 282، 288.

[4] الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، لفتحي الدريني، ص: 126.

المطلب الثالث: بعد تحقيق مبدأ العدل

الفرع الأول: تعريف العدل لغةً واصطلاحًا.

أولًا: العدل لغةً:

العدل مَا قَامَ فِي النُّفُوسِ أَنه مُسْتقيم، وَهُوَ ضِدُّ الجَوْر، ويأتي كذلك بمعنى الموازنة والتسوية والتقويم، ويأتي أيضًا بمعنى الْقَصْدُ فِي الْأُمُورِ[1].

يلاحظ تقارب كبير بين التعريف اللغوي للعدل والتعريف اللغوي للمقاصد.

فالمقاصد قد تأتي بمعنى العدل، كما قد تأتي بمعنى الاستقامة[2].

ثانيًا: العدل اصطلاحًا .

يندرج مفهوم العدل في الشريعة الإسلامية تحت مفهوم الحق الذي قامت عليه أحكام الشريعة[3]. وقد عرّف بعدة تعاريف منها:

العدل من العدالة، والعدالة في الشريعة: "عبارة عن الاستقامة على طريق الحق بالاجتناب عما هو محظور دينًا"[4].

وهو: "القسط اللازم للاستواء، وهو استعمال الأمور في مواضعها وأوقاتها ووجوهها ومقاديرها، من غير سرف ولا تقصير ولا تقديم ولا تأخير"[5].

الفرع الثاني: تحقيق العدل والعلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.

أولًا: يُعَد العدل مقصدًا من مقاصد الشريعة الإسلامية، يقول الريسوني: بأنه "مقصد من المقاصد الكبرى لبعث الرسل وإنزال الشرائع "[6].

---

(1) ينظر: لسان العرب: 430/11، 432؛ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ص: 396.

(2) ينظر: معجم مقاييس اللغة:95/5 ؛ المعجم الوسيط، لإبراهيم أنيس، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، مُحَمَّد خلف الله أحمد: 737/2 ؛ لسان العرب: 353/3- 354.

(3) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي ، ص: 20.

(4) كتاب التعريفات، لعلي الجرجاني: 124.

(5) تهذيب الأخلاق، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، ص: 28.

(6) محاضرات في مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 146.

ثانيًا: تقارب المعنى اللغوي للعدل وللمقاصد، يعني أن اعتماد المقاصد في العملية الاجتهادية يُعد من باب تحقيق العدل في الأحكام الشرعية، يقول الدريني: "وهكذا نرى أن العدل في الإسلام لم يعتبره الأصوليون مفهومًا نظريًا فلسفيًا مجردًا، بل تمثلوه في مقصود الشرع من الحكم، وهو المصلحة الواقعية الحقيقية فردية كانت أم عامة"[(1)].

ويقول عبد السلام الرفعي: "العدل أساس المقاصد الشرعية"[(2)].

وبالتالي تمثل المقاصد في الشريعة الإسلامية الجانب التطبيقي لمفهوم العدل، فنفي العبث عن الأحكام الشرعية واعتماد مبدأ الغائية من تمام العدل في الشريعة الإسلامية، والمقاصد الشرعية مستمدة من مبدأ العدل، وغايتها تحقيق العدل.

فمفهوم العدل في الشريعة الإسلامية منطلقه ليس مجرد العقل الفلسفي، وإنما ما تحدده النصوص الشرعية مع نتاج العقل البشري[(3)]، فربط مفهوم العدل بالنصوص الشرعية، يكسب العدل في الشريعة الإسلامية وزنًا، ويتضح بهذا أن أحد أهم الضوابط للمقاصد الشرعية هو أن مصدريتها النص الشرعي.

ويمثل هذا المفهوم في الفكر المقاصدي: استنباط الأحكام الشرعية وتنزيله بما يوافق مقصود الشارع، وخروج الحكم الشرعي عن مقصود الشارع، يعني التَّقول على أحكام الشرعية الإسلامية، والخروج عن مبدأ العدل؛ لأن الشريعة "مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل"[(4)].

ثالثًا: تناهي النصوص الشرعية، وعدم تناهي النوازل والمستجدات، وبناء الأحكام الشرعية على غايات بهدف تحقيقها، يستلزم عقلًا بشريًا مستبصرًا، للنظر في الأحكام الشرعية، وفق ما يحقق

---

(1) المناهج الأصولية، في الاجتهاد بالرأي، ص: 22.

(2) فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي، ص: 49.

(3) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص: 23.

(4) إعلام الموقعين:337/4.

مقصود الشارع تحقيقًا للعدل، إذا ما لاح للمجتهد الخروج عن العدل، وذلك بمراعاة الذرائع.

يقول الدريني: "إذا عجزت القاعدة النظرية العامة عن تحقيق العدل والمصلحة، إبان تطبيقها على بعض جزئياتها، لظروف ملابسة، بحيث أضحى حكمها يفضي إلى النقيض من مقصودها أو الغرض المرجو في أصل تشريعها، أو إلى نتائج ضرورية، تستثني تلك الجزئية ليطبق عليها أصل آخر هو أجدر بتحقيق العدل والمصلحة"[1].

فالمصلحة المشروعة بالأصل إذا أفضت إلى ضرر بالمصلحة العامة، فيمنع هذا الحكم تحت هذا الظرف، وهذا يمثل العدل في أقوى صوره[2].

من هنا، كانت العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي، مبنية على تحقيق العدل، وذلك بُغية تحقيق الموازنة والتسوية والتقويم في البنية الاجتهادية؛ لأن مبدأ العدل يقتضي النظر في مآلات الأفعال[3]. وكان سد الذرائع توثيقًا للعدل ما دام يوثق المصلحة.

ومن مظاهر العدل دفع الضرر الأشد بالضرر الأخف، وهي صورة من صور فتح الذرائع[4].

فتحقيق مبدأ العدل بمراعاة الذرائع يكون عند:

1- توقع مفسدة من فعل مشروع، أو توقع فوات مصلحة راجحة من فعل ممنوع، فمن العدل أن لا يقع ذلك الفعل الذي سيؤدي إلى مناقضة مقصود الشارع، ويكون كذلك عند وقوع المفسدة من الفعل المشروع، وفوات المصلحة الراجحة من الفعل الممنوع، فمن العدل الرجوع إلى ميزان الحق[5].

2- اعتبار القصد أو الباعث، حتى لا تُتخذ أحكام الشريعة للإضرار بالغير، أو لجلب المفسدة، يوجب مراعاة قصد المكلف لتحقيق العدل، ومن هنا يقول: الشاطبي: " قد يكون الفعل مشروعًا في أصله لكن يلابسه القصد السيئ والنية الفاسدة، فينتقل من دائرة المشروعات، إلى دائرة الممنوعات، وقد لا يقترن به أي قصد سيء، لكن بساط الحال ينبئ عن نتائج ضررية تنجم عن القيام به: فيأخذ

---

(1) نظرية التعسف في استعمال الحق، ص: 17- 18.

(2) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص: 21- 22.

(3) الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ص:120.

(4) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص:23.

(5) اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، ص: 205، 208 .

طابع التعسف وخرق العدل"[1].

ويقول عبد الله الكيلاني:" الباعث ذو أثر بالغ على مقاصد الشريعة توثيقًا، أو إبطالًا حسب الأحوال، فإعمال الباعث إذن، حماية لهذه المقاصد جملة بما تمثل مقصد الشارع من التشريع كله، أو قُل: تمثل المصلحة والعدل"[2].

فمراعاة كل ما يحيط بالمسألة من قرائن ولواحق وسوابق، هو من تحقيق مبدأ العدل. فالعدل مبدأ وغاية، فالشريعة الإسلامية تنطلق من هذا المبدأ، وتُجسده في الاجتهاد غاية.

"فقيم العدل إذن: ليست مصدرًا ثانويًا أو تبعيًا في الشريعة الإسلامية؛ وإنما هي مفهوم أصيل يدخل في التكوين العضوي لكل أحكامها، وتتحدد في ضوئه سائر الاجتهادات البيانية والتطبيقية"[3].

فالهدف من مراعاة الذريعة في الاجتهاد، هو تحقيق مبدأ العدل، وهذا الأخير يعني مراعاة المقاصد الشرعية، ومن هنا يمكن استنتاج: أن مراعاة الذريعة في الاجتهاد مسلك من مسالك الاجتهاد المقاصدي.

الفرع الثالث: مظاهر تحقيق مبدأ العدل في العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.

1- طلاق الثلاث بلفظ واحد:

روي عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما، أنه قَالَ: " **كَانَ الطَّلَاقُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ ﷺ، وَأَبِي بَكْرٍ وَسَنَتَيْنِ مِنْ خِلَافَةِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، طَلَاقُ الثَّلَاثِ: وَاحِدَةً " فَقَالَ عُمَرُ:" إِنَّ النَّاسَ قَدِ اسْتَعْجَلُوا فِي أَمْرٍ كَانَتْ لَهُمْ فِيهِ أَنَاةٌ، فَلَوْ أَمْضَيْنَاهُ عَلَيْهِمْ. فَأَمْضَاهُ عَلَيْهِمْ**"[4].

ذهب الجمهور إلى أن طلاق الثلاث بلفظ واحد، يقع ثلاثًا[5].

---

[1] اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص:183.

[2] نظرية الباعث، ص: 30.

[3] اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص:181.

[4] رواه مسلم في صحيحه،كتاب الطلاق باب طلاق الثلاث ، رقم 15(1472) ، ص: 677 .

[5] بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لأبي بكر بن مسعود الكساني: 241/4، 244؛ المقدمات الممهدات: 501/1؛ الأم، لمحمد بن إدريس الشافعي: 359/6؛ المغني، لابن قدامة:7/ 515 .

ورأى ابن رشد أن الجمهور أخذ بحكم التغليظ في الطلاق من باب سد الذريعة [1].

واستدل ابن القيم وابن تيمية بفعل عمر ﷺ، الذي ذهب إلى اعتبار طلاق الثلاث بلفظ واحد طلقة واحدة؛ نظرًا لتلاعب الناس واستهانتهم بأحكام الله، وذلك كان سببًا لعمر ﷺ في معاقبتهم بإمضائه عليهم ثلاثًا، مراعاة لأحوال الناس[2].

واعتبار طلاق الثلاث بلفظ واحد طلقة واحدة، لتحقيق مبدأ العدل أيضًا؛ لأن في هذا حماية لمقصود الشارع بحماية أحكامه، خاصة في الوقت المعاصر الذي استهان فيه الناس بالميثاق الغليظ، الذي يربط بين الزوجين، وهذا حفاظًا على الأسرة وتماسكها.

2- القول بوجوب التسعير الذي يعتبر من سد الذريعة، عند قيام ما يقتضيه تحقيقًا للمصلحة والعدل[3].

3- توريث المطلقة ثلاثًا في مرض الموت، من الأدلة على الاجتهاد الذرائعي سدًا[4].

فالطلاق البائن يقطع العلاقة الزوجية، فلم يعد هناك سببٌ قائم لتوريث المطلقة، لكن يمكن أن يكون سبب التطليق في مرض الموت هو حرمانها من الميراث، خصوصًا وأن الظروف في هذه الحالة تقتضي قيام الزوجة على شؤون زوجها وخدمته، فيكون بذلك التطليق في هذا الظرف أمر ينافي العدل، فكان من باب العدل إرجاع الأمور إلى نصابها وإلى العدل، وهو أن تورّث المطلقة في مرض الموت[5].

---

[1] بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد: 120/3.

[2] الفتاوى الكبرى: 224/3؛ إعلام الموقعين: 4/ 389، 390.

[3] الطرق الحكمية، ص:223؛ خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، لفتحي الدريني:377.

[4] ينظر، ص: 69.

[5] المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص:14.

الخاتمة

الحمد لله الذي أنعم بإتمام إنجاز هذه الأطروحة، وهذه أهم النتائج المتوصل إليها:

1- مراعاة المقاصد في الاجتهاد محله استنباط الأحكام وتنزيلها، ومراعاة الذرائع في الاجتهاد محله استنباط الأحكام فيما لا نص فيه، وتنزيل الأحكام.

2- البحث في الذرائع تقدم على البحث في المقاصد، إلا أن البحث في المقاصد ساهم في نضج الفكر الذرائعي من جهتين: من جهة انضمام فتح الذريعة إلى السد، ومن جهة مراعاة الغايات في النظر الذرائعي إلى جانب اعتبار وسائل الوسائل.

3- الاجتهاد الذرائعي، هو "بذل الوسع من أجل الوصول إلى الحكم الشرعي، عن طريق النظر في المآلات، باعتبار العوارض، وبالتالي منع الفعل الخالي من المفسدة، إذا ما أصبح وسيلة إليها، وفتح ما كان مفسدة إذا أصبح وسيلة إلى مصلحة راجحة، وفق ما يقتضيه فقه الموازنات".

4- **مصدر الاجتهاد الذرائعي**: اعتبار العوارض المؤثرة.

-آليته الموازنة بين المصالح والمفاسد.

-أسسه: المصلحة، ومراعاة المآل، الباعث، وتحقيق المناط.

5- **ضوابط الاجتهاد الذرائعي**، وهي:

أ- ضوابط الذريعة المعتبرة في الاجتهاد الذرائعي:

- الذريعة محل الاجتهاد الذرائعي هي ما تردّد حكمها بين طرفين.
- الذريعة ما كان مستقلًا عن ماهية الشيء.
- الذريعة ما كانت من فعل المكلف.

ب- ضوابط النظر في الذرائع:

- أن يكون العارض قويًا بقوة إفضائه، وقوة تأثيره.
- أن يكون المُتذرع إليه منضبطًا.
- أن لا يلجأ إلى الاجتهاد الذرائعي إلا في الحالة التي لا يمكن تحصيل الصلاح أو درء الفساد إلا به.
- أن لا يؤدي الاجتهاد الذرائعي إلى تفويت مصلحة راجحة، أو إلى ضرر أشد.
- أن لا يعود اعتبار العارض على الأصل بالرفع، أو الإبطال.

ج- ضوابط التفريق بين سد الذريعة وفتحها.

- تحديد مفهوم الأصل، بالنظر إلى الذريعة على أنها فعل وليست حكمًا.
- التفريق بين مفهومي الذريعة العام والخاص.
- النظر إلى العارض.
- فتح الذريعة للتوسعة ولرفع الحرج وللضرورة.

6- المقاصد الشرعية: هي الغايات والحِكم والأسرار من وضع الشريعة عمومًا، سواء كانت حكمًا أو فعلاً، وقصد الشارع هو القسم الذي اعتنى بالأفعال.

7- الاجتهاد المقاصدي ضرورة اقتضتها كثرة المستجدات وتشابكها، ومحدودية النصوص. وهو قائم على أن النص الشرعي أصل له، وتفرّع عن هذا الأصل اعتبار المصلحة، مقصد الشارع، اعتبار المآل ومقاصد المكلفين، وهي مبادئ أساسية له.

8- الاجتهاد المقاصدي باعتباره بذل الوسع للوصول إلى الحكم الشرعي، فهو من هذا الباب لا يخرج عن مضمون الاجتهاد عمومًا، وباعتباره عملًا مركبًا قائمًا على بذل الجهد في الكشف عن مقصود الشارع أولًا، وبذل الجهد في توظيف هذه المقاصد في الاستنباط والتنزيل ثانيًا، فيعد من هذا الباب أكثر تعقيدًا من الاجتهاد عمومًا.

9- **ضوابط الاجتهاد المقاصدي:**

- الرجوع إلى النص الشرعي.
- الجمع بين ظواهر النصوص ومعاني الألفاظ.
- تحقق الصفات الضابطة للمقاصد.
- مراعاة فقه الموازنات.
- مراعاة فقه الأولويات.
- اعتماد الاجتهاد الجماعي في المسائل الدقيقة.

10- الاجتهاد الذرائعي مسلك من مسالك الاجتهاد المقاصدي؛ نتج عن اعتبار العوارض، ومراعاة الجزئيات والكليات، وفق ما يؤمن الحماية لمقصد الشارع.

11- سد الذرائع وفتحها، مقصود للشارع بالقصد الثاني في أصل التشريع، بهدف حماية المشروعات الابتدائية؛ لأن منها نشأت الأحكام الشرعية، وبها يتم التعرف والكشف على مقاصد الشريعة، وذلك باعتبار العوارض في الاجتهاد؛ لأنه بدون اعتبار هذه الأخيرة يمكن أن تُهدم الرابطة الأولى التي منها أُخذت المقاصد الشرعية.

12- **للنظر الذرائعي امتداد في الفكر المقاصدي:**

- بين مراتب المقاصدي فيما بينها، وبين هذه المراتب ومكملاتها؛ لتقوية مقصد الشارع وإبعاد الخلل عنه.
- بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلفين؛ لضبط العلاقة بينهما.
- بين الأفعال والأحكام باعتبار مآلات الأفعال؛ لضمان تطبيق أحكام الشريعة، وربط أفعال المكلفين بأحكام الشريعة.

13- **العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي، قائمة على:**

- تقوية مقصود الشارع وتأكيده، وإبعاد الخلل عنه.
- تجسيد أحكام الشريعة على أرض الواقع، بربط أفعال المكلفين بمقاصد الشريعة.

-أساس هذه العلاقة : توثيق المصلحة، ومبادئها: مبدأ السببية، الذي هو أساس معرفة المصالح والمقاصد الشرعية انطلاقًا من أن الأحكام الشرعية أسباب للمصالح، والمتفرع عنه مبدأ الغائية رعاية لتلك المصالح والمقاصد في الاجتهاد انطلاقًا من أن المصالح والمقاصد غايات للأحكام الشرعية، وهذا لتحقيق مبدأ عدم التناقض.

14- إضافة الاجتهاد إلى الذرائع يعتبر تجوزًا؛ لأنه بمثابة إضافة الاجتهاد إلى الأسباب. واعتبار الاجتهاد الذرائعي اجتهادًا مستقلًا بذاته تجوزًا أيضًا، لأنه مسلك من مسالك الاجتهاد المقاصدي.

15- أبعاد العلاقة بين الاجتهادين تتمثل في: حفظ مقصود الشارع، بإبعاد الفساد توقعًا ووقوعًا؛ أي البعد العلاجي والوقائي، وبتأكيد وتوثيق مقصود الشارع؛ أي البعد التجديدي، تحقيقًا لبعد العدل.

*** التوصيات:**

- تعرضت الأطروحة إلى بعض المصطلحات التي يظهر التداخل بينها، والتي تحتاج إلى مزيد من التدقيق والبحث الموسع، منها:

-الفرق بين قصد الشارع، ومقصد الشارع، ومقصود الشارع.

- الفرق بين الباعث والقصد.

-الفرق بين مقاصد الشريعة ومقاصد التشريع.

-الشريعة الإسلامية قائمة على اعتبار الأفعال، استنباطًا وتنزيلًا، لضمان تطبيقها، كما أشير له في أكثر من موضع من هاته الأطروحة، وأقترح أن يُبحث هذا الموضوع تحت العنوان: نظرية الأفعال في الشريعة الإسلامية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الفهارس

* فهرس الآيات.
* فهرس الأحاديث والآثار.
* فهرس الأعلام المترجم لهم.
*فهرس المصطلحات المعرفة
* ثبت المصادر والمراجع.
* فهرس الموضوعات.

فهرس الآيــات القرآنية

الآيــة	السورة	رقمها	الصفحة
﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُن وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾	البقرة	187	116
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾	آل عمران	130	167
﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾	النساء	3	166-54
﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾	المائدة	3	164
﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسافِحِينَ وَلا مُتَّخِذِي أَخْدانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخاسِرِينَ﴾	المائدة	5	54
﴿وَعِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُها إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُها وَلا حَبَّةٍ فِي ظُلُماتِ الْأَرْضِ وَلا رَطْبٍ وَلا يابِسٍ إِلاَّ فِي كِتابٍ مُبِينٍ﴾	الأنعام	59	104
﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾	الأنعام	108	58
﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾	التوبة	79	15
﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾	النحل	9	106
﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ﴾	الإسراء	57	39
﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾	الكهف	79	61
﴿اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾	طه	43، 44	99
﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ﴾	الأنبياء	26	116
﴿وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ﴾	فاطر	32	106
﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾	الحشر	2	63

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾	الجمعة	9	143-98

فهرس الأحاديث والآثار

الحديث	رقم الصفحة
أستَحِلُّ مِنه حُلَّتَينِ حُلَّةً لِلشِّتاءِ وحُلَّة لِلصَّيفِ،...	229
إنَّ أَحَدَهُمْ لَيُفْتِي فِي الْمَسْأَلَةِ، وَلَوْ وَرَدَتْ عَلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ...	174
إنَّ اللهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ الْقَابِضُ، الْبَاسِطُ الرَّزَّاقُ،...	184-100
إنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا.	234
إنَّ النَّاسَ قَدِ اسْتَعْجَلُوا فِي أَمْرٍ كَانَتْ لَهُمْ فِيهِ أَنَاةٌ،...	243
إنَّ بَنِي هِشَامِ بْنِ المغِيرَةِ اسْتَأْذَنُوا فِي أَنْ يُنْكِحُوا ابْنَتَهُمْ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ	54
أَنْ دَعْهُ، وَلاَ تَأْخُذْ مِنْهُ زَكَاةً مَعَ الْمُسْلِمِينَ.	68
أَنَّ عَبْدَ الرّحمَانِ ابْن عَوْف طَلَّقَ امرَأَتهُ البتَّة وهُوَ مَرِيض...	73
أَنَا وَكَافِلُ اليَتِيمِ فِي الجَنَّةِ هَكَذَا.	80
إنِّي أخشَى أن تَدَعُوا المسلِماتِ وتَنكِحوا المومِساتِ	53
إنِّي أَنْزَلْتُ نَفْسِي مِنْ مَالِ اللهِ بِمَنْزِلَةِ وَالِي الْيَتِيمِ،...	229
أينَ تُريدُ؟ قال: السّوقَ. قال: قَد جاءَكَ ما يَشغَلُكَ عن السُّوقِ.	228
فَإِنِّي قَدْ فَرَضْتُ لَكُمْ كُلَّ يَوْمٍ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ شَاتَيْنِ وَجَرِيبَيْنِ.	229
كَانَتْ ضَوَالُّ الْإِبِلِ فِي زَمَانِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ إِبِلًا مُؤَبَّلَةً تَنَاتَجُ	236
كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَام.	239
كَيْفَ تَقْضِي إِنْ عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟	164
لَا ضَمَانَ عَلَى مُؤْتَمَنٍ.	97
لَا يَصْلُحُ للنَّاسَ إِلَّا ذَاك	231 -93
لَمّا بَعَثَ عُمَرُ بنُ الخَطّابِ ﷺ عَمّارَ بنَ ياسِرٍ وعَبدَ اللَّهِ بنَ مَسعودٍ	229
لَمَّا تُوُفِّيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ،...	67
اللهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ، وَعَلِّمْهُ التَّأْوِيل.	64
لَوْلاَ حَدَاثَةُ قَوْمِكِ بِالكُفْرِ لَنَقَضْتُ البَيْتَ،...	59-53
لَيْسَ الكَذَّابُ الَّذِي يُصْلِحُ بَيْنَ النَّاسِ،...	92
وَلَوْلاَ أَنَّ قَوْمَكِ حَدِيثٌ عَهْدُهُمْ بِالْجَاهِلِيَّةِ	53
وَمَا لَكَ وَلَهَا، مَعَهَا سِقَاؤُهَا وَحِذَاؤُهَا، تَرِدُ الماءَ وَتَرْعَى الشَّجَرَ،	235
يَا أَبَا ذَرٍّ، إِنِّي أَرَاكَ ضَعِيفًا، وَإِنِّي أُحِبُّ لَكَ مَا أُحِبُّ لِنَفْسِي،...	80

فهرس المصطلحات المعرّفة

الإجارة المنتهية بالتمليك.....24
الأصل.....51
الإيماء والتنبيه.....144
الحيل.....24
الدريئة.....28
العارض.....52
العرايا.....50
العمل.....119
العينة.....74
قاعدة.....191
الكليات العالية.....132
الكليات القريبة.....132
مراعاة الخلاف.....24
المناسبة.....144

فهرس الأعلام المترجم لهم

إبراهيم الشاطبي: 16، 18، 19، 21، 31، 36، 38، 43، 44، 47،50، 51، 52، 56، 64، 65، 66، 71، 78، 88، 94، 98، 99، 102، 107، 110، 111، 114، 115، 116، 117، 118، 119، 120، 123، 128، 129، 130، 131، 133، 134، 143، 144، 145 ،146، 149، 150، 151، 152، 153، 156، 157، 165، 172، 180، 181، 182، 185، 186، 189، 192,191، 193، 194، 196، 199، 202، 205، 208، 210، 211، 214، 216، 217، 219، 220، 121، 222.

تاج الدين السبكي.....204

تقي الدين أحمد ابن تيمية ..... 18، 30، 37، 60، 70، 73، 74، 85، 86، 90، 94، 97، 98، 108، 184، 185، 209.

شهاب الدين القرافي:.....،29، 34، 35، 36، 37، 40، 43، 93، 98، 107، 170، 189، 205، 208

عبد العزيز ابن عبد السلام..... 32، 34، 35، 36، 56، 60، 61، ، 87، 189، 151، 154، 174، 241.

عبد الملك الجويني 36

عبد الوهاب بن علي أبو مُحَمَّد القاضي.....30

علي بن أبي علي التغلبي الآمدي.....204، 211

علي بن مُحَمَّدالبزدوي.....205

فخر الدين الرازي.....137

القاضي أبو يعلى الفراء.....204

مُحَمَّد ابن العربي..... 30، 35، 46، 90، 98

مُحَمَّد ابن القيم الجوزية.....29,6، 33، 69، 70، 82، 87، 97، 99 ،100، 105، 108، 140، 200، 203، 209، 210، 212، 214.

مُحَمَّد ابن رشد أبو الوليد.....30، 33، 203 244.

مُحَمَّد أبو عبد الله الحطاب.....74.

مُحَمَّد أبو عبد الله المقري.....23.

مُحَمَّد الغزالي..... 18، 77، 136، 199، 202، 203، 204، 206، 208، 218، 219

مُحَمَّد بن أحمد أبو عبد الله القرطبي.....30

مُحَمَّد بن علي الشوكاني 199

موفق الدين ابن قدامة .....63، 77

ثبت المصادر والمراجع

* القرآن الكريم برواية حفص عن نافع.

أولًا: كتب علوم القرآن.

1. أحكام القرآن، لأبي بكر مُحَمَّد ابن العربي، تعليق: د، مُحَمَّد عبد القادر عطا، ط3، م2003، دار الكتب العلمية، بيروت
2. . أنوار التنزيل وأسرار التأويل، لناصر الدين البيضاوي، تحقيق: د. مُحَمَّد عبد الرحمن المرعشلي، ط2، 1418هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
3. تفسير التحرير والتنوير، لمحمد الطاهر ابن عاشور ، الدار التونسية، تونس.
4. تفسير آيات أشكلت، للشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: د. عبد العزيز بن مُحَمَّد الخليفة، ط1، 1996م، مكتبة الرشد، الرياض.
5. الجامع لأحكام القرآن، للإمام أبي عبد الله القرطبي، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي ط1، 2006م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

ثانيًا: كتب الحديث وعلومه.

6. إرواء الغليل قي تخريج أحاديث منار السبيل، للشيخ مُحَمَّد ناصر الدين الألباني، ط1، 1979م، المكتب الإسلامي، بيروت.
7. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الانصار، للإمام ابن عبد البر، تحقيق: د.عبد المعطي أمين قلعجي، ط1، 1993م، دار قشيبة- دار الوعي، دمشق، بيروت- حلب ، القاهرة.
8. الجامع الكبير، للإمام مُحَمَّد بن عيسى الترمذي، تحقيق د. بشار عواد معروف، ط1، 1996م، دار الغرب الإسلامي، لبنان.
9. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، لمحمد ناصر الدين الألباني، ط1 للطبعة الجديدة، 1992م، مكتبة المعارف الرياض.
10. سنن أبي داوود، للإمام الحافظ أبي داوود سليمان السجستاني الأزدي، تحقيق: مُحَمَّد ناصر الدين الألباني- مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، مكتبة المعارف، الرياض.
11. سنن الدار قطني، للحافظ الكبير على بن عمر الدار قطني، تحقيق: د.شعيب الأرنؤوط، د.حسن عبد المنعم شلبي، د.عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، ط1، 2004م، مؤسسة الرسالة، بيروت
12. السنن الكبير، للحافظ أبي بكر البيهقي، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، 1432هـ- 2011م، مركز البحوث والدراسات العربية الإسلامية، القاهرة.
13. شرح رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، للشيخ مُحَمَّد بن صالح العثيمين، 1426هـ، دار الوطن، الرياض
14. شرح سنن أبي داوود، للأمام شهاب الدين أبو العباس بن رسلان المقدسي، تحقيق: د. خالد الرباط، محمود عبد الحكيم رحمة- د.أحمد سليمان- د.وئام الحوشي، ط1، 2016. دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث ، مصر.
15. صحيح البخاري، للإمام أبي عبد الله مُحَمَّد بن إسماعيل البخاري، ط1، 2002م، دار ابن كثير، دمشق-بيروت.
16. صحيح مسلم بشرح النووي، للإمام أبي زكرياء محيي الدين النووي، ط1، 1929م، المطبعة المصرية بالأزهر، مصر .

17. صحيح مسلم، للإمام مسلم بن الحجاج بن مسلم، تحقيق: د. نظر بن مُحَمَّد أبو قتيبة،ط1 ، 2006م، دار طيبة، الرياض.
18. عون المعبود على شرح سنن أبي داوود، ، للشيخ شرف الحق العظيم أبادي أبو عبد الرحمان، اعتنى به د. رائد بن صبري بن أبي علفة، بيت الأفكار الدولية، الرياض.
19. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، للإمام ابن حجر العسقلاني، تحقيق: د. شعيب الأرنؤوط- د. عادل مرشد، ط1، 2013م، دار الرسالة العلمية.
20. فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام، للشيخ ابن صالح العثيمين، ط1، 2006م، المكتبة الإسلامية، مصر.
21. كتاب القبس في شرح موطأ الإمام مالك بن أنس، للإمام أبي بكر ابن العربي المعافري، تحقيق د. مُحَمَّد عبد الله ولد كريم، ط1، 1992م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
22. المدخل إلى السنن الكبرى، للحافظ أبي بكر البيهقي، تحقيق: د. مُحَمَّد ضياء الرحمن الأعظمي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت.
23. المسالك في شرح موطأ الإمام مالك، للقاضي أبي بكر المعافري، تحقيق: د. مُحَمَّد بن الحسين السليماني-د. عائشة بنت الحسين السليماني، ط1، 2007م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
24. المستدرك على لصحيحين، للإمام أبي عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق مركز البحوث وتقنية المعلومات دار التأصيل، ط1، 2014م، مركز البحوث وتقنية المعلومات دار التأصيل، مصر.
25. مسند الإمام أحمد بن حنبل، للإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: د. شعيب الأرنؤوط- د.عادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بيروت.
26. المصنف، لعبد الرزاق ابن همام الصنعاني، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، ط1، 1390هـ-1970م، المجلس العلمي ، الهند.
27. موطأ مالك، للإمام مالك، 1985م، دار إحياء التراث العربي ، بيروت- لبنان.

ثالثًا: كتب الأصول والقواعد الفقهية.

28. ابن حنبل حياته وعصره -آراؤه الفقهية، للدكتور مُحَمَّد أبي زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة.
29. أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، للدكتور مصطفى ديب البغا، دار الإمام البخاري، دمشق.
30. الاجتهاد الذرائعي في المذهب المالكي وأثره في الفقه الإسلامي قديما وحديثا، للدكتور مُحَمَّد التمسماني، ط1، 2010م، دار الأمان، الرباط.
31. الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي دراسة تأصيلية تطبيقية، للدكتور بلقاسم بن ذاكر الزبيدي، ط1، 2014م، تكوين للدراسات والأبحاث، السعودية.
32. الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، للدكتور أحمد الريسوني، دار الفكر- دار الفكر المعاصر، سوريا-لبنان.
33. الإحكام في أصول الأحكام، الإمام علي بن مُحَمَّد الآمدي، تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي، ط1، 2003م، دار الصميعي.
34. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للإمام مُحَمَّد ابن عبد الله الشوكاني، تحقيق: د. سامي بن العربي الأثري، ط1، 2000م، دار الفضيلة، الرياض.

35.الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، للإمام جلال الدين السيوطي، ط1، 1983م، دار الكتب العلمية، بيروت.
36.أصول السرخسي، للإمام أبي بكر مُحَمَّد بن أحمد السرخسي، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، ط1، 1993م، لجنة إحياء المعارف العثمانية،حيدر آباد.
37.أصول الفقه الإسلامي، للدكتور مُحَمَّد مصطفى شلبي، الدار الجامعية، بيروت.
38.أصول الفقه الإسلامي، للدكتور وهبة الزحيلي، ط1، 1986م، دار الفكر، دمشق .
39.أصول الفقه في نسيجه الجديد، للدكتور مصطفى ابراهيم الزلمي، ط1، 2014م، نشر احسان.
40.أصول الفقه، للدكتور زكرياء البرديسي ، دار الثقافة للنشر التوزيع، القاهرة.
41.أصول الفقه، للدكتور مُحَمَّد أبو النور زهير، المكتبة الأزهرية للتراث.
42.أصول الفقه، للدكتور مُحَمَّد أبو زهرة، دار الفكر العربي.
43.إعلام الموقعين عن رب العالمين، للإمام ابن القيم الجوزية، تحقيق: د.أبو عبيدة مشهور، ط1، 1423هـ، دار ابن الجوزي ، المملكة العربية السعودية.
44.أنوار الفروق في أنواء البروق، للإمام شهاب الدين القرافي، تحقيق: د.مُحَمَّد أحمد سراج-د، علي جمعة مُحَمَّد، ط1، 2001م، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.
45.البحر المحيط في أصول الفقه، لأبي عبد الله بدر الدين الزركشي، تحقيق: الشيخ عبد القادر عبد الله العاني، ط2، 1992م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.
46.بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، للدكتور فتحي الدريني، ط2، 2008م، مؤسسة الرسالة، دمشق.
47.البدر الطالع في حل جمع الجوامع للإمام جلال الدين أبي عبد الله مُحَمَّد بن أحمد المحلي، تحقيق: د. أبو الفداء مرتضى علي بن مُحَمَّد المحمدي الداغستاني، ط1، 2005م مؤسسة الرسالة ناشرون دمشق سوريا .
48.البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني، تحقيق: د. صلاح بن مُحَمَّد بن عويضة، ط1، 1997م، دار الكتب العلمية بيروت.
49.بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، للإمام شمس الدين الأصفهاني، تحقيق: د. مُحَمَّد مظهر بقا، ط1، 1986م، جامعة أم القرى، مكة.
50.التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، إعداد جماعي بإشراف الدكتور أحمد الريسوني، ط1، 2014م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية.
51.تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول، للإمام علاء الدين بن سليمان المرداوي، تحقيق: د، عبد الله هاشم، د. هشام العربي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر ط1، 2013م
52.تشنيف المسامع بجمع الجوامع، لأبي عبد الله بدر الدين الزركشي، تحقيق د. سيد عبد العزيز- د.عبدالله ربيع، ط1، 1998م، مكتب قرطبة- المكتبة المكية.
53.تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، للدكتور مُحَمَّد أديب صالح، ط4، 1993م، المكتب الإسلامي، دمشق-بيروت-عمان.
54.تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، للشيخ عبد الله بن الشيخ المحفوظ ابن بيه، ط1، 2014م، مركز نماء للبحوث والدراسات، لبنان.

55. حاشية العطار على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع وبهامشه تقرير الشربيني وتقريرات المالكي، للشيخ حسن العطار، الشيخ عبد الرحمن الشربيني، الشيخ مُحَمَّد علي بن حسين المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت.
56. الخطاب النقدي الأصولي من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر، للدكتور حسان شهيد، ط1، 2012م، المعهد العالمي للفك الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية.
57. درء تعارض العقل والنقل، للشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: د. مُحَمَّد رشاد سالم، ط2، 1991م، جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود الإسلامية ، السعودية.
58. رفع الحرج في الشريعة الإسلامية دراسة أصولية تأصيلية، للدكتور يعقوب عبد الوهاب الباحسين، ط4، 2001م، مكتبة الرشد، الرياض،
59. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، للإمام موفق الدين ابن قدامة، تحقيق: شعبان مُحَمَّد إسماعيل، ط 1، 1998م، المكتبة المكية- المكتبة التدمرية- مؤسسة الريان، مكة- الرياض- بيروت
60. السبب عند الأصوليين، للدكتور عبد العزيز بن عبد الرحمان بن علي الربيعة، ط1، 1980م، جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية.
61. سد الذرائع عند شيخ الإسلام ابن تيمية، للدكتور إبراهيم ابن عبد الله المهنا، ط1، 2004م، دار الفضيلة، الرياض.
62. سد الذرائع في المذهب المالكي، للدكتور مُحَمَّد زروق، ط1، 2012م، دار ابن حزم، بيروت.
63. سد الذريعة في الشريعة الإسلامية، للدكتور مُحَمَّد هشام البرهاني، ط1، 1985م، دار الفكر، دمشق.
64. الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول، للشيخ مُحَمَّد بن صالح العثيمين، ط1، 2011م، المكتبة الشاملة، مصر.
65. شرح رسالة لطيفة في أصول الفقه للشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، للدكتور سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشتري، ط1، 2013م، دار كنوز اشبيليا، المملكة العربية السعودية.
66. ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية، للدكتور وورقية عبد الرزاق، دار لبنان، لبنان
67. ضوابط الاجتهاد الذرائعي في القضايا المعاصرة، للدكتور إبراهيم رحماني، ط1 2019م، دار سامي الوادي الجزائر.
68. العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى الفراء، تحقيق: د. أحمد بن علي سير المباركي، ط1، 1993م، الرياض.
69. غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، لأحمد الحموي، ط1، 1985م، دار الكتب العلمية- بيروت
70. الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، لعبد المجيد الصغير، ط1، 1994م، دار المنتخب العربي، بيرروت.
71. قضايا التجديد نحو منهج أصولي، للدكتور حسن الترابي، معهد البحوث والدراسات الإسلامية.
72. قواعد الإحكام في مصالح الأنام، للإمام العز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام، تعليق: د. طه عبد الرؤف سعد، طبعة جديدة مضبوطة منقحة،1991م، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
73. القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه، للدكتور مُحَمَّد بكر إسماعيل، ط1، 1997م، دار المنار.
74. القواعد والأصول الجامعة والفروق والتقاسيم البديعة النافعة، لعبد الرحمن بن ناصر السعدي، 1956م، مطبعة المدني العربية السعودية، القاهرة.
75. القواعد، للإمام أبي عبد الله المقري، تحقيق: د. أحمد بن عبد الله بن حميد، ط1، مركز البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مكة.

76. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي ،الإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، تحقيق: د. عبد الله محمود محمد عمر،ط1، 1997م دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
77. كيف نتعامل مع السنة معالم وضوابط، للدكتور يوسف القرضاوي، ط5، 1992م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية.
78. مالك حياته و عصره- آراءه وفقهه، للدكتور محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة.
79. المحصول في علم أصول الفقه، للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق: د.طه جابر العلواني، ط2، 1996م، بيروت.
80. المدخل إلى علم أصول الفقه، للدكتور محمد معروف الدواليبي، ط6، 1995، دار الشواف، مصر.
81. المستصفى من علم الأصول، للإمام أبي حامد الغزالي، تحقيق: د. حمزة بن زهير، شركة المدينة المنورة، المدينة المنورة.
82. المصطلح الأصولي، للدكتور فريد الأنصاري، ط1، 2004م، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء.
83. المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، للدكتور فتحي الدريني، ط2، 1985م، الشركة المتحدة للتوزيع سوريا.
84. المنثور في القواعد فقه شافعي، للإمام أبي عبد الله بدر الدين الزركشي، تحقيق: د. محمد حسن محمد حسن إسماعيل، ط1، 2000م، دار الكتب العلمية، بيروت.
85. المنخول من تعليقات الأصول، للإمام أبي حامد الغزالي، تحقيق: د.محمد حسن هيتو، ط1، دار الفكر ، دمشق.
86. منهاج الوصول إلى علم الأصول، للقاضي ناصر الدين عبد الله البيضاوي، تحقيق: د. شعبان محمد إسماعيل، ط1،2008 م، دار ابن حزم، بيروت- لبنان.
87. الموافقات في أصول الشريعة، للإمام أبي إسحاق الشاطبي، تعليق عبد الله دراز، ط1، 2004، دار الكتب العلمية، بيروت.
88. الموافقات، للإمام أبي إسحاق الشاطبي، ط1، 1997م، تحقيق: د. مشهور بن حسن آل سلمان دار ابن عفان ، المملكة العربية السعودية.
89. نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم السياسية، للدكتور أحمد الريسوني، ط1، 2010م، دار الكلمة، مصر.
90. نهاية السول شرح منهاج الوصول، للشيخ جمال الدين الأسنوي، ط1، 1999م، دار الكتب العلمية، لبنان.
91. الواضح في أصول الفقه، للدكتور محمد سليمان الأشقر، ط2، 2004م، دار السلام، مصر.

رابعًا: كتب المقاصد.

92. أبحاث في مقاصد الشريعة، للدكتور نور الدين مختار الخادمي، ط1، 2008، مؤسسة المعارف، بيروت .
93. الاجتهاد المقاصدي عند الإمام أبي الوليد الباجي وتطبيقاته الفقهية من خلال كتابه المنتقى، للدكتور فؤاد بن عبيد، رسالة دكتوراه في الفقه وأصوله غير مطبوعة، جامعة الحاج لخضر باتنة، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية قسم الشريعة.2008م- 2009م
94. الاجتهاد المقاصدي في عصر الخلفاء الراشدين ، للدكتورة مها سعد إسماعيل الصيفي، بحث غير مطبوع مقدم لنيل درجة الماجيستير في أصول الفقه من كلية الشريعة والقانون، بالجامعة الإسلامية بغزة 2010م.
95. الاجتهاد المقاصدي، للدكتور نور الدين بن المختار الخادمي، ط1، 1419هـ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر.

96.أصل اعتبار المآل في البحث الفقهي، دراسة في فتاوى المعاملات المالكية، للدكتور يوسف حميتو، ط2، 2018م، مسار، دبي.
97.اعتبار المالات ومراعاة نتائج التصرفات، للدكتور عبد الرحمان بن معمر السنوسي، ط1، 1424هـ، دار ابن الجوزي.
98.اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، للدكتور وليد بن علي الحسين، ط2، 2009م، دار التدمرية، المملكة العربية السعودية.
99.تعليل الأحكام، للدكتور مُحَمَّد مصطفى شلبي، ط2، 1981م، دار النهضة العربية، بيروت.
100. الذريعة إلى مقاصد الشريعة، للدكتور أحمد الريسوني، ط1، 2016م، دار الكلمة ، مصر.
101. ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي، للدكتور عبد القادر بن حرز الله، ط1، 2007م، مكتبة الرشد، الرياض.
102. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، للدكتور مُحَمَّد سعيد رمضان البوطي،ط2، 1973م، مؤسسة الرسالة، لبنان.
103. طرق الكشف عن مقاصد الشارع، للدكتور نعمان جغيم، ط1، 2014م، دار النفائس، الأردن.
104. علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، للشيخ عبد الله ابن بيه، 2006م، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، لندن
105. علم المقاصد الشرعية، للدكتور نور الدين بن المختار الخادمي، ط1، 2001م، مكتبة العبيكان، الرياض.
106. علم مقاصد الشارع، للدكتور عبد العزيز ابن ربيعة،ط1، 2002م، مكتبة الملك فهد، السعودية.
107. فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي، للدكتور عبد السلام الرفعي، 2004م، أفريقيا الشرق، المغرب.
108. فقه الموازنات بين النظرية والتطبيق، للدكتور ناجي إبراهيم السويد، ط1، 2002م، دار الكتب العلمية، بيروت.
109. فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية وتطبيقاته المعاصرة دراسة أصولية مقاصدية، لعارف أحمد مُحَمَّد ملهي الحجري، ط2، 2018م، مطابع دمشق، اليمن.
110. فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، للدكتور عبد المجيد مُحَمَّد السوسوة، ط1، 2004م، دار القلم، الإمارات العربية المتحدة.
111. فقه الوسائل في الشريعة الإسلامية، للدكتورة أم نائل البركاني، سلسلة كتاب الأمة، العدد 120، رجب1428هـ، السنة السابعة والعشرون.
112. الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده، للدكتور أحمد الريسوني، 1999م، مطبعة النجاح، المغرب.
113. في فقه الأولويات دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، للدكتور يوسف القرضاوي، ط2، 1996م، مكتبة وهبة، القاهرة.
114. القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة، للدكتور أحمد الريسوني، ط1، 2015م، دار الكلمة، المنصورة.
115. قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضًا ودراسة وتحليلا، للدكتور عبد الرحمان الكيلاني، ط1، 2000م، دار الفكر، دمشق.
116. قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، للدكتور مصطفى بن كرامة الله آل مخدوم، ط1، 1999م، دار اشبيليا، الرياض.
117. مآلات الأفعال وأثرها في تغيير الأحكام، للدكتور حسين بن سالم الذهب، بحث غير مطبوع مقدم لنيل درجة الماجيستير في الفقه وأصول ، كلية الدراسات العليا بالجامعة الأردنية، نوقشت 13جوان 1994.

118. محاضرات في مقاصد الشريعة، للدكتور أحمد الريسوني، ط3، 2014م، دار الكلمة للنشر والتوزيع، المنصورة.
119. المحرر في مقاصد الشريعة، للدكتور نعمان جغيم، ط1، 2019م، دار النفائس، الأردن.
120. مشاهد من المقاصد، للشيخ عبد الله بن بيه، ط5، 2018م، مسار، دبي.
121. المصلحة في التشريع الإسلامي، للدكتور مصطفى زيد، ط1، دار اليسر ، مصر.
122. المقاصد الجزئية: ضوابطها. حجيتها. وظائفها. أثرها في الاستدلال الفقهي، للدكتور وصفي عاشور أبو زيد، ط1، 2015م، دار المقاصد، القاهرة.
123. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية. للدكتور مُحَمَّد سعد اليوبي، ط1، 1998م، دا الهجرة، السعودية.
124. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، للشيخ علال الفاسي، ط5، 1993م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
125. مقاصد الشريعة الإسلامية، للعلامة مُحَمَّد الطاهر بن عاشور، تحقيق: د. مُحَمَّد الطاهر الميساوي، ط3، 2011م، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن.
126. مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، للدكتور عبد المجيد النجار، ط2، 2008م، دار الغرب الإسلامي.
127. مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، للدكتور يوسف أحمد مُحَمَّد البدوي، دار النفائس، الأردن.
128. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، للدكتور ابن زغيبة عز الدين، ط1، 1996م، دار الصفوة، القاهرة.
129. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، للدكتور يوسف حامد العالم، ط2، 1994م، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض.
130. مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات، للشيخ عبد الله ابن بية، ط5، 2018م، مسار للطباعة والنشر، دبي.
131. مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين أو النيات في العبادات، للدكتور عمر سليمان الأشقر، ط1، 1981م مكتبة الفلاح، الكويت.
132. نحو تفعيل مقاصد الشريعة، للدكتور جمال الدين عطية، ط1، 2001م، دار الفكر، دمشق.
133. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، للدكتور أحمد الريسوني، ط4، 1995م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية.
134. نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور، لإسماعيل الحسني، ط1، 1995م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الإمريكية.

خامسًا: كتب الفقه والنوازل.

135. أحكام الجراحة الطبية والأثار المترتبة عليها، لمحمد بن مُحَمَّد المختار الشنقيطي، ط2، 1994م، مكتبة الصحابة، جدة.
136. أسباب الخطأ في فتاوى المعاصرين، للدكتور عمر حسين غزاي، ط1، 1439هـ-2018م، دار النفائس، عمان.
137. الإشراف على نكت مسائل الخلاف، للقاضي عبد الوهاب بن علي، تحقيق:د. الحبيب بن طاهر، ط1، 1999 م، دار ابن حزم .
138. الأم، للإمام مُحَمَّد بن إدريس الشافعي، تحقيق: د. رفعت فوزي عبد المطلب، ط1، 2001م،دار الوفاء، المنصورة.
139. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للإمام أبي الوليد مُحَمَّد ابن رشد الحفيد، تحقيق د. مُحَمَّد صبحي حسن حلاق، ط1، 1994م، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

140. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكساني، تحقيق: د.الشيخ علي مُحَّد معوض- د. عادل أحمد عبد الموجود، ط2، 2002م، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.
141. تجديد الفقه الإسلامي، للدكتور جمال الدين عطية ، للدكتور وهبه الزحيلي، ط1، 2000م، دار الفكر، دمشق .
142. تغير الفتوى في الفقه الإسلامي، للدكتور عبد الحكيم للرميلي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.
143. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للإمام شمس الدين مُحَّد عرفة الدسوقي، تقرير المحقق الشيخ مُحَّد عليش، دار إحياء الكتب العربية.
144. الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، للدكتور فتحي الدريني، ط3، 1984م، دار الرسالة، بيروت.
145. خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، للدكتور فتحي الدريني، ط2، 1013م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
146. الذخيرة، للإمام شهاب الدين القرافي، تحقيق د.مُحَّد حجي، ط1، 1994م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
147. -الزواج بنية الطلاق من خلال أدلة الكتاب والسنة ومقاصد الشريعة الإسلامية، للدكتور صالح ابن عبد العزيز آل منصور، ط1، 1428هـ، دار ابن الجوزي، السعودية.
148. صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة معالم وضوابط وتصحيحات، للدكتور قطب الريسوني، ط1، 2014م، دار ابن حزم، لبنان.
149. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، للإمام ابن القيم الجوزية، 1317هـ، مطبعة الأداب والمؤيد، مصر.
150. العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي، للدكتور منيب بن محمود شاكر، ط1، 1998م، دار النفائس، الرياض.
151. غياث الأمم في التيات الظلم، للجويني أبي المعالي، تحقيق: د. مصطفى حلمي- د.فؤاد عبد المنعم، ط1، دار الدعوة للطباعة والنشر، مصر.
152. -فتاوى السبكي في فروع الفقه الشافعي، للعلامة تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: د. مُحَّد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.
153. الفتاوى الكبرى، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: د. مُحَّد عبد القادر عطا- د.مصطفى عبد القادر عطا،ط1، 1987م، دار الكتب العلمية، بيروت.
154. الفتاوى دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية والعامة، للدكتور مُحَّد شلتوت، ط8، 2004م، دار الشروق، القاهرة.
155. فتاوى معاصرة، للدكتور يوسف القرضاوي، ط5، 1990م، دار القلم ، الكويت.
156. فقه النوازل دراسة تأصيلية تطبيقية، للدكتورمُحَّد بن حسين الجيزاني، ط2، 2006م، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية.
157. الفقيه والمتفقه للحافظ أبي بكر الخطيب البغدادي، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، ط1، 1996م، دار ابن الجوزي، السعودية.
158. كتاب بيان الدليل على بطلان التحليل، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: د. حمدي عبد المجيد السلفي،ط1، 1998م، المكتب الإسلامي.
159. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق: د.عبد الرحمن مُحَّد بن قاسم وابنه مُحَّد، سنة النشر 1995م، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية.

160. المدخل الفقهي العام، للدكتور مصطفى أحمد الزرقا، ط2، 1425هـ-2004م، دار القلم، دمشق.
161. مراحل النظر في النازلة الفقهية، للجنة البحوث والنشر، ملخص البحوث المقدمة لحلقة البحث التي عقدها مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، في19 -11-1430هـ، جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية.
162. المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، للدكتور مُحَمَّد عثمان شبير، ط6، 2007م، دار النفائس، الأردن.
163. المعاملات المالية وأثر نظرية الذرائع في تطبيقها، للدكتورة أختر زيتي بنت عبد العزيز،ط1، 2008م، دار الفكر، دمشق.
164. المغني، للإمام موفق الدين ابن قدامة، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي- د.عبد الفتاح مُحَمَّد الحلو، 1969م، مكتبة القاهرة، القاهرة.
165. المقدمات الممهدات، للإمام أبي الوليد ابن رشد القرطبي، تحقيق: د. مُحَمَّد حجي، ط1، 1988م، دار الغرب الإسلامي بيروت -لبنان.
166. منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة دراسة تأصيلية تطبيقية، للدكتور مسفر القحطاني، ط3، 2003م، دار الأندلس الخضراء، جدة.
167. مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل، للإمام أبي عبد الله مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن عبد الرحمن المغربي الحطاب، تحقيق: د. الشيخ زكرياء عميرات، ط1، 1995م، دار الكتب العلمية- بيروت.
168. النظريات الفقهية، للدكتور فتحي الدريني،ط4، 1997م، جامعة دمشق.
169. نظرية الباعث وأثرها في العقود والتصرفات في الفقه الإسلامي، للدكتور عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني. وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، المشيرفة.
170. نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، للدكتور فتحي الدريني، ط4 1988م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

سادسًا: كتب المصطلحات ومعاجم اللغة.

171. تكملة المعاجم العربية، رينهارت دوزي، ط1، 1997م، دار الشؤون الثقافية العامة، أفاق عربية، العراق.
172. الفروق اللغوية، للإمام أبي هلال العسكري، تحقيق: د. مُحَمَّد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة.
173. كتاب التعريفات، للعلامة علي الجرجاني، تحقيق: د. مُحَمَّد الصديق المنشاوي، دار الفضيلة مصر.
174. لسان العرب ، للأديب جمال الدين بن منظور، ط3، 1414هـ، دار صادر، بيروت.
175. مختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر الرازي، 1986م، مكتبة لبنان، لبنان.
176. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للشيخ أحمد بن مُحَمَّد الفيومي،1987م، مكتبة لبنان.
177. المعجم الفلسفي، لجمال صليبا، 1982م، دار كتاب اللبناني، بيروت.
178. المعجم الوسيط، لإبراهيم أنيس، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، مُحَمَّد خلف الله أحمد،ط4، 2004م، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، مصر.
179. معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد ابن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، 1997م، دار الفكر، سوريا .
180. مفهوم السببية عند الغزالي، لأبي يعرب المرزوقي، ط1، 1978م، دار بوسلامة، تونس.

181. الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية. "شرح حدود ابن عرفة"، للإمام مُحَمَّد بن قاسم الأنصاري، أبو عبد الله، الرصاع، تحقيق: د. مُحَمَّد أبو الأجفان – د.الطاهر المعموري، ط1، 1993م، دار الغرب الإسلامي، بيروت–لبنان.

سابعًا: كتب التراجم والتاريخ.

182. الأعلام، لخير الدين الزركلي، ط15، 2002م، دار العلم للملايين، بيروت.

183. تاريخ الرسل والملوك، لأبي جعفر الطبري، تحقيق مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، ط2، 1967م، دار المعارف، مصر.

184. تاريخ المدينة النورة ، لابن شبه النميري، تحقيق: د، بكري شيخ أمين، منشورات دار الأصفهاني، جدة.

185. تسهيل السابلة لمريد معرفة الحنابلة، لصالح ابن عبد العزيز البروي، تحقيق: بكر بن عبد الله أبو زيد، ط1، 2000م، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان.

186. الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لأبي مُحَمَّد محي الدين الحنفي، تحقيق: د. عبد الفتاح مُحَمَّد الحلو، ط2، 1993م، دار هجر.

187. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، للقاضي إبراهيم بن نور الدين بن فرحون، تحقيق: د. مأمون بن محيي الدين الجنان، ط1، 1996م، دار الكتب العلمية، بيروت.

188. الذيل على طبقات الحنابلة، للحافظ زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَلامي، تحقيق د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين،ط1، 2005م، مكتبة العبيكان – الرياض

189. سيرة أمير المؤمنين عمر ابن الخطاب شخصيته وعصره، للدكتور علي مُحَمَّد مُحَمَّد الصلابي، ط1، 2005م، مؤسسة اقرأ ، القاهرة.

190. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، للشيخ مُحَمَّد ابن قاسم مخلوف، تعليق: د.عبد المجيد خيالي، ط1، 2003م، دار الكتب العلمية، بيروت.

191. طبقات الشافعية الكبرى، للإمام تاج الدين السبكي، تحقيق: د. مُحَمَّد محمود الطناحي، د. عبد الفتاح مُحَمَّد الحلو، ط2، 1992م، دار هجر.

192. طبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة الدمشقي، تقي الدين، اعتناء: د. الحافظ عبد العليم خان– عبد الله أنيس الطباع، ط1، 1987م، عالم الكتب، بيروت.

193. الطبقات الكبرى، لأبي عبد الله مُحَمَّد بن السعد، تحقيق: د. إحسان عباس، ط1، 1968م، دار صادر، بيروت.

194. منهج عمر ابن الخطاب في التشريع دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيماته، للدكتور مُحَمَّد البلتاجي، دار الفكر العربي.

195. الولاية على البلدان في عصر الخلفاء الراشدين، للدكتور عبد العزيز بن ابراهيم العمري، ط1، 2001م، دار اشبيليا، الرياض.

ثامنًا: كتب أخرى

196. . الإسلام عقيدة وشريعة، لمحمد شلتوت، ط18، 2001م، دار الشروق، القاهرة.

197. إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان، للإمام ابن القيم الجوزية، تحقيق: د. مُحَمَّد عزير شمس، ط1، 1461هـ، دار عالم الفوائد، جدة.

198. أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، للدكتور يوسف القرضاوي، ط1، 2000م، مؤسسة الرسالة.

199. بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق د.يحي بن مُحَمَّد الهنيدي، ط1، 1426هـ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية.
200. تجديد المنهج في تقويم التراث، للدكتور طه عبد الرحمان،.ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء
201. تهافت التهافت، للقاضي أبي الوليد مُحَمَّد بن رشد، تحقيق: د. سليمان دنيا، ط3، دار المعارف، القاهرة.
202. تهافت الفلاسفة، لأبي حامد لغزالي، تحقيق: د. سليمان دنيا، ط4، دار المعارف، القاهرة.
203. تهذيب الأخلاق، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، ط1، 1989م، دار الصحابة للتراث، طنطا.
204. جدل العلاقة بين القصد القرآني والمقصد الشرعي، لسعاد كويرم، بحث في كتاب مقاصد الشريعة والاجتهاد: بحوث منهجية ونماذج تطبيقية، ط1، 2008م، مؤسسة الفرقان للتراث/ مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، لندن
205. خلافة الإنسان بين الوحي والواقع، للدكتور عبد المجيد النجار، ط2، 1993م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية.
206. الداء والدواء، للإمام ابن القيم الجوزية، ط2، 2017م الدار العالمية، مصر.
207. زاد المعاد في هدي خير العباد، للإمام ابن القيم الجوزية، تحقيق: د. شعيب الأرنؤوط – د.عبد القادر الأرنؤوط، ط1، 2009م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
208. الفوائد، للإمام ابن القيم الجوزية، تحقيق: د.مُحَمَّد عزيز شمس، ط1، 1429هـ، دار علم الفوائد.
209. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، للإمام ابن القيم الجوزية، تحقيق: ناصر بن سلميان السعوي، د. علي بن عبد الرحمن القرعاوي، د. صالح بن عبد العزيز التويجري، د. خالد بن عبد العزيز الغنيم، د. مُحَمَّد بن عبد الله الخضيري، ط1، 2011م، دار الصميعي، الرياض.
210. مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، للإمام ابن القيم الجوزية، تحقيق: د. عبد الرحمن بن حسن بن قائد، دار عالم الفوائد، مكة.
211. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، لمانع بن حماد الجِهني، ط3، 1418هـ، دار الندوة العلمية، الرياض.

تاسعًا:المقالات والمداخلات.

212. الاجتهاد التنزيلي(مفهومه، عناصره، أصوله)، فرحان أحمد علي، بحث مقدم لمجلة كلية القانون للعلوم القانونية والسياسية، 2018 المجلد 7 العدد2/24 الصفحات من 1-50 جامعة كركوك العراق. يوم 22 جويلية 2019م.
213. تأصيل فقه الموازنات، لمحمد عاشوري، أعمال المؤتمر الدولي الثامن فقه الموازنات في نوازل العصر بين معضلات الفهم ومزالق التنزيل جامعة الحاج الأخضر باتنة كلية العلوم الإسلامية 15-16 نوفمبر 2017.
214. ثمار العمل بفقه الموازنات في الحياة المعاصرة، للحسن بن سعيد أشفري، مداخلة مقدمة لمؤتمر فقه الموزانات ودوره في الحياة المعاصرة جامعة أم القرى بمكة المكرمة، كلية الشريعة الدراسات الإسلامية، المنعقد 27-29 شوال1434هـ.
215. دور فقه الموزنات في النوازل المالية والطبية، لمحمد علي طاهر، مداخلة مقدمة لمؤتمر فقه الموازنات ودوره في الحياة المعاصرة، جامعة أم القرى بمكة المكرمة، كلية الشريعة الدراسات الإسلامية، المنعقد 27-29 شوال1434هـ.
216. ضوابط الاجتهاد المقاصدي، لمحمد علي بلاعو، بحث مقدم للمجلة الجامعة الأسمرية، ليبيا، العدد17، السنة 9، الصفحات.103-126

217. ضوابط تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية، للدكتور عمر بن صالح بن عمر، بحث مقدم لمجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة، قطر، العدد 27 ، سنة2009م، الصفحات 260- 310.

218. طرق معرفة مقاصد الشريعة بين الشاطبي والكتاب المعاصرين، للدكتور نعمان جغيم، جامعة الكويت، مجلس النشر، العد 104، السنة31، جمادى الأولى 1437هـ، مارس 2016م، الصفحات 302- 337.

219. فقه التنزيل مفاهيم ومقاربات، للدكتور بشير بن مولود جحيش، بحث مقدم لمجلة المعيار، العدد 42، 2017م، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 7- 26.

220. مظاهر الضبط والتحديد في الفكر المقاصدي عند العلامة مُحَمَّد الطاهر بن عاشور رحمه الله، للدكتور بوقلقولة عاشور، مجلة الحقيقة جامعة أحمد دراية أدرار العدد 37 من 113-131.

عاشرًا: مواقع إلكترونية

221. الاجتهاد بتحقيق المناط: فقه الواقع والتوقع، لعبد الله بن بيه، https://binbayyah.net/arabic/archives/1148 شوهد يوم: 2023/01/21 على الساعة: 13:13.

222. الاجتهاد المقاصدي: مفهومه، ومجالاته، وضوابطه، لعبد السلام آيت السعيد، رسالة دكتوراه نوقشت كلية الأداب والعلوم الإنسانية،جامعة مُحَمَّد الخامس، الرباط 2003م.
http://www.attajdid.info/def.asp?codelangue=6&infoun=928
شوهد يوم:2أفريل 2019م على الساعة: 10:09.

223. الاجتهاد المقاصدي منزلته، ماهيته، مُحَمَّد سالم بن عبد الحي بن دودو، أبحاث ووقائع المؤتمر الثاني والعشرين، منظم من طرف المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بمصر تحت عنوان مقاصد الشريعة وقضايا العصر فبراير 2010. https://ebook.univeyes.com/40662شوهد يوم: 26 أكتوبر 2018م على الساعة: 16:56.

224. موقع راتب النابلسي.
https://nabulsi.com/web/article/13579 : شوهد يوم: 30جويلية 2021.

الموضوع	الصفحة
إهداء	03
شكر وعرفان	04
مقدمة	06
مبحث تمهيدي: مفهوم الاجتهاد وأقسامه	
تمهيد	14
المطلب الأول: تعريف الاجتهاد.	15
الفرع الأول: تعريف الاجتهاد لغةً.	15
الفرع الثاني: تعريف الاجتهاد اصطلاحًا.	15
المطلب الثاني: الاجتهاد الاستنباطي وشروطه.	17
الفرع الأول: تعريف الاجتهاد الاستنباطي.	17
الفرع الثاني: شروط الاجتهاد الاستنباطي.	17
المطلب الثالث: الاجتهاد التنزيلي: شروطه، ومراحل النظر الفقهي.	20
الفرع الأول: تعريف الاجتهاد التنزيلي.	20
الفرع الثاني: شروط الاجتهاد التنزيلي.	21
الفرع الثالث: مراحل النظر الفقهي.	22
الفصل الأول: تعريف الاجتهاد الذرائعي، وضوابطه	
تمهيد	26
المبحث الأول: مفهوم الاجتهاد الذرائعي.	27
تمهيد	27
المطلب الأول: مفهوم الذريعة .	28
الفرع الأول: تعريف الذريعة لغة واصطلاحًا.	28
الفرع الثاني: حصيلة مفاهيم وتعاريف الذريعة .	32
المطلب الثاني: علاقة الذريعة بالوسيلة.	39
الفرع الأول: تعريف الوسيلة وعلاقتها بالذريعة لغة.	39
الفرع الثاني: تعريف الوسيلة وعلاقتها بالذريعة اصطلاحًا.	40
المطلب الثالث: أقسام الاجتهاد الذرائعي وتعريفه.	43

الفرع الأول: أقسام الاجتهاد الذرائعي.	43
الفرع الثاني: تعريف الاجتهاد الذرائعي.	46
المبحث الثاني: مصدر الاجتهاد الذرائعي، وآليته، وأسسه.	49
تمهيد	49
المطلب الأول: مصدر الاجتهاد الذرائعي .	50
الفرع الأول: مصدر الاجتهاد الذرائعي من خلال أقوال العلماء والباحثين.	50
الفرع الثاني: مصدر الاجتهاد الذرائعي من خلال أدلة الاجتهاد الذرائعي.	53
المطلب الثاني: آلية الاجتهاد الذرائعي.	56
الفرع الأول: مفهوم فقه الموازنات.	56
الفرع الثاني: علاقة الاجتهاد الذرائعي بفقه الموازنات.	57
المطلب الثالث: أسس الاجتهاد الذرائعي.	63
الفرع الأول: اعتبار المآل.	63
الفرع الثاني: الباعث.	69
الفرع الثالث: تحقيق المناط.	77
المبحث الثالث: ضوابط الاجتهاد الذرائعي.	81
تمهيد	81
المطلب الأول: ضوابط الاجتهاد الذرائعي كما ذكرها الباحثون.	82
المطلب الثاني:. ضوابط الذريعة المعتبرة في الاجتهاد الذرائعي.	85
المطلب الثالث: ضوابط النظر في الذرائع	87
المطلب الرابع: ضوابط التفريق بين سد الذريعة.	96
الفصل الثاني: تعريف الاجتهاد المقاصدي وضوابطه.	
تمهيد	104
المبحث الأول: مفهوم الاجتهاد المقاصدي وحقيقته.	105
تمهيد	105
المطلب الأول:مفهوم المقاصد الشرعية.	106
الفرع الأول: تعريف المقاصد الشرعية.	106
الفرع الثاني: المراد بمقاصد الشريعة.	110

المطلب الثاني: تعريف الاجتهاد المقاصدي.	123
المطلب الثالث: حقيقة الاجتهاد المقاصدي.	128
المبحث الثاني: المبادئ الأساسية للاجتهاد المقاصدي:	135
تمهيد	135
المطلب الأول: المصلحة الشرعية	136
الفرع الأول: مفهوم المصلحة الشرعية.	136
الفرع الثاني: المصلحة أساس الاجتهاد المقاصدي.	137
الفرع الثالث: خصائص المصلحة الشرعية.	140
المطلب الثاني: المقصد الشرعي.	142
الفرع الأول: مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة.	142
الفرع الثاني: أقسام المقاصد.	146
المطلب الثالث: اعتبار المآلات ومقاصد المكلفين.	149
الفرع الأول: مفهوم مقاصد المكلفين عند العلماء والباحثين.	149
الفرع الثاني: مقاصد المكلفين أساس الاجتهاد المقاصدي.	152
المبحث الثالث: ضوابط الاجتهاد المقاصدي.	155
تمهيد	155
المطلب الأول: مرتبة الاجتهاد المقاصدي ومراحله.	156
الفرع الاول:مرتبة الاجتهاد المقاصدي	156
الفرع الثاني:مراحل الاجتهاد المقاصدي	158
المطلب الثاني: ضوابط الاجتهاد المقاصدي عند الباحثين.	160
المطلب الثالث: خلاصة ضوابط الاجتهاد المقاصدي.	163
الفصل الثالث: حقيقة العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي	
تمهيد	176
المبحث الأول: دواعي النظر في العلاقة بين الاجتهادين الذرائعي والمقاصدي.	177
تمهيد	177
المطلب الأول: أصل العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي	178
الفرع الأول: علاقة الأصول بالمقاصد	178

الفرع الثاني: علاقة الكلي بالجزئي.	180
الفرع الثالث: علاقة الثابت بالمتغير.	182
المطلب الثاني: امتداد النظر الذرائعي في الفكر المقاصدي.	186
المطلب الثالث: أساس العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.	191
المبحث الثاني: مبادئ العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.	198
تمهيد	198
المطلب الأول:علاقة الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي بمبادئ العقل.	199
المطلب الثاني: مبدأ السببية ودوره في العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.	202
الفرع الأول : تعريف السببية لغة واصطلاحًا.	208
الفرع الثاني:دور مبدأ السببية في العلاقة بين الاجتهادين:الذرائعي والمقاصدي	212
المطلب الثالث: مبدأ الغائية ودوره في العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.	212
الفرع الأول: تعريف الغائية لغة واصطلاحًا.	214
الفرع الثاني: دور مبدأ الغائية في العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي.	218
المطلب الرابع: مبدأ عدم التناقض ودوره في العلاقة بين الاجتهادين الذرائعي والمقاصدي.	218
الفرع الأول: تعريف التناقض لغة واصطلاحًا.	219
الفرع الثاني:دوره مبدأ عدم التناقض في العلاقة بين الاجتهادين الذرائعي والمقاصدي.	
المبحث الثالث: أبعاد العلاقة بين الاجتهادين الذرائعي والمقاصدي.	224
تمهيد	224
المطلب الأول: البعد الوقائي والعلاجي.	225
الفرع الأول: البعد الوقائي.	225
الفرع الثاني: البعد العلاجي.	230
المطلب الثاني: البعد التجديدي.	233
الفرع الأول: مفهوم التجديد وبيان دواعيه.	233
الفرع الثاني: آلية التجديد والعلاقة بين الاجتهادين الذرائعي والمقاصدي.	236
المطلب الثالث: بعد تحقيق مبدأ العدل .	240
الفرع الأول: تعريف العدل لغة واصطلاحًا.	240
الفرع الثاني: تحقيق العدل والعلاقة بين الاجتهاد الذرائعي والمقاصدي.	240

الفرع الثالث: مظاهر تحقيق مبدأ العدل في العلاقة بين الاجتهادين الذرائعي والمقاصدي.	243
الخاتمة والتوصيات	245
فهرس الآيات	251
فهرس الأحاديث	253
فهرس المصطلحات المعرّفة	254
فهرس الأعلام المترجم لهم	255
ثبت المصادر والمراجع	256
فهرس الموضوعات	268
الملخص	273

الملخص:

تناولت الأطروحة الاجتهاد الذرائعي وعلاقته بالاجتهاد المقاصدي، دراسة تأصيلية، وقد خلص البحث إلى أن الاجتهاد الذرائعي مسلك من مسالك الاجتهاد المقاصدي، ولا يرقى لأن يكون اجتهادًا خاصًا قائمًا بذاته. كما تبيَّن أن العلاقة بين الاجتهادين: الذرائعي والمقاصدي، قائمة على: تقوية مقصود الشارع وتأكيده، وإبعاد الخلل عنه. وتجسيد أحكام الشريعة على أرض الواقع، بربط أفعال المكلفين بمقاصد الشريعة. أساس هذه العلاقة: توثيق المصلحة، ومبادئها: مبدأ السببية، الذي هو أساس معرفة المصالح والمقاصد الشرعية انطلاقًا من أن الأحكام الشرعية أسباب للمصالح، والمتفرع عنه مبدأ الغائية رعاية لتلك المصالح والمقاصد في الاجتهاد انطلاقًا من أن المصالح والمقاصد غايات للأحكام الشرعية، وهذا لتحقيق مبدأ عدم التناقض. أما أبعاد العلاقة بين الاجتهادين فتتمثل في: حفظ مقصود الشارع، بإبعاد الفساد توقعًا ووقوعًا؛ أي البعد العلاجي والوقائي، وبتأكيد وتوثيق مقصود الشارع؛ أي البعد التجديدي، تحقيقًا لبعد العدل.

Abstract

This thesis deals with pretextual thinking and its relationship with higher aim thinking in an authenticating study. The research concluded that the former is part of the latter، and it cannot be promoted to a special thinking standing on itself. The thesis also shows that adding thinking to the pretexts is considered from seeking permission because thinking in *Shari'a* is a goal oriented thinking، and considering means brought what leads to the ends. The thinker does not look at the means and pretexts isolated from their ends، especially، that the pretexts are considered as thinking by opinion without a text. The study shows that considering pretexts within a higher aim view ensure the link of the responsible' deeds to higher aims of *Shari'a* preserving the intentions of the legislator، and achieving the principle of justice.