

الفواعد الأساسية لفقهاء النطيف مقارنة تأسيسية لمعالم الاجتهاد التحقيقي من منظور اصولي

د. نجم الدين فادر كريم الزكي *

(*) مساعد العميد، وأستاذ مشارك بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة الشارقة- الإمارات العربية المتحدة

ملخص البحث:

تسعى هذه الدراسة إلى بيان المراد بالاجتهاد التحقيقي (فقه التطبيق) عند الأصوليين، وبيان المعالم والأسس لهذا النوع من الاجتهاد، بمنهجية وصفية استنباطية تحليلية. فهي تحاول أن تجيب عن إشكال الصلة بين التطبيق والامتثال ومقاصد الشريعة والتكليف والمكلفين، وعن تكييف النسب الاقتضائية التبعية الإضافية الكامنة في النوازل والوقائع والمستجدات، مع مراعاة الاقتضاءات الأصلية للخطاب وعموم هيمنة الشريعة على أفعال المكلفين. كما حاولت الدراسة طرح إشكال الثبات والتغير من خلال فقه معالم التطبيق واختصاصات التنفيذ، فأدلت فيها ببيان وإفادة.

مقدمة:

لقد كان الهدف من بعثة الأنبياء والرسل قُرْنَاءَ الرسائل السماوية تجسيدَ معاني الوحي وتحقيقها في أرض الواقع، لترتقي الأسرة البشرية في مراقي السعادة والفضيلة والرفاه، وتحقق بدرجة العبودية للإله الحق، فتباشر وظيفتها التي من أجلها خُلقت، وفي سبيلها كُرِّمت، ألا وهي وظيفة حمل الأمانة، وأداء الرسالة، وتحقيق الخلافة، في هذه الأرض.

فالرسائل السماوية لها وظيفة عملية حقيقية، جاءت من أجلها، وتتجه باتجاهها، ومتى أخفق الإنسان في إعمالها وممارستها وتكييف واقعها بمعطياتها ومقاصدها عاش في قطيعة مع الوحي الإلهي، وأصبح معزولاً عن الهدى السماوي، مما يوحي بأن وظيفة التحقيق والإعمال من كبرى الواجبات الإنسانية، وجُلَى المقاصد الرسالية.

وظيفة التطبيق والتحقيق ليست بعمل عشوائي يُرتجل، بل هي فقه يرتسم في خطى دقيقة. ومن بديع حكمة الله تعالى أنه أناط تحقيق شرعه - أول ما أناط - برسله المعصومين وأنبيائه الصادقين، ليخطوا هدي التطبيق وشرعة التحقيق لرسالة الله، ويتركوا وراءهم سنةً حقيقية مبيّنة؛ تكون هاديةً وشارحةً، ورابطةً بين الهدى السماوي والواقع الإنساني.

فالسنة النبوية شرعة تطبيقية هادية معصومة، تتجسّد فيها حقائق القرآن، ويتكون منها المثال العملي الذي يحتذى به ويؤتسى بروحه في كل تطبيق بشري آخر. فهي مثال التطبيق، وقبلة التحقيق، وشاهد التنزيل، على مرّ الزمان.

ولقد وصل من أهمية الاجتهاد في التحقيق عند الإمام الشافعي - المؤسس الأول لعلم أصول الفقه - ما حدا به أن يجعله نواة مشروعية الاجتهاد بجميع أنواعه، فجعل مثال طلب القبلة بالاجتهاد مبدأً احتجاجة بوجوب الاجتهاد، حيث إن الله تعالى «...فرض عليهم الاجتهاد بالتوجه شطر المسجد الحرام...فكانوا ما كانوا مجتهدين غيرَ مزايلين أمره جلّ ثناؤه. ولم يجعل لهم إذا غاب عنهم عينُ المسجد الحرام أن

يصلُّوا حيث شأوا»^(١) بل صرَّح الإمام الشاطبي بأن هذا الاجتهاد لا بدُّ منه «بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت، بل بالنسبة إلى كلِّ مكلف في نفسه... ولو فُرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تنتزَل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلَّا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات... والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة»^(٢).

إشكالية البحث:

تسعى هذه الدراسة إلى بيان ماهية الاجتهاد التحقيقي، ومن ثمة بيان الأسس والقواعد التي لا بدُّ من مراعاتها والنزول عليها عند ممارسة هذا النوع من الاجتهاد. فلكل اجتهاد دليله وهديه، ولكل دليل أصوله وضوابطه، ولكل هدي طرقه ومعاله. ومن أجل ذلك، تسعى إلى بيان أنواع هذا الاجتهاد ومراحل إنفاذه إلى واقع المكلفين، وتحاول تفهم تأصيلات الأقدمين، ومقاربات المعاصرين، وتنزيل بعضها على بعض، لتكوّن منها منهجَ درسٍ أصولياً مجدياً في هذا الباب.

ومن أجل بناء قاعدة صلبة، وترسيخ صرح علمي ثابت الأركان لهذا النوع من الاجتهاد، فقد حوَّرت الدراسة إشكالياتها صوب محاور ذات مغزى وخطورة في الميدان التشريعيِّ والفقهِيِّ، فحاولت أن تجيب عن إشكال الصلة بين التطبيق والامتثال ومقاصد الشريعة والتكليف والمكلفين، وعن تكييف النسب الاقتضائية التبعية الإضافية الكامنة في النوازل والوقائع والمستجدات مع مراعاة الاقتضاءات الأصلية للخطاب وعموم هيمنة الشريعة على أفعال المكلفين، مهما تفاوتت النسب الإضافية واختلفت أزمانها وأماكنها وأشخاص المكلفين وأعيانهم وبيئاتهم. وبعبارة أخرى، حاولت الدراسة طرح إشكال الثبات والتغير من خلال فقه معالم التطبيق وفقه التدين. ولا غرو إذن أن تأخذ معالم فقه التنفيذ والأوصاف الشرعية التي نيّطت بها مباشرة تنفيذ الأحكام حظاً من أسئلة هذا البحث، فتسعى الدراسة إلى الإدلاء فيها ببيان وإفادة.

(١) الرسالة لمحمد بن إدريس الشافعي، ص ٢٤.

(٢) الموافقات في أصول الشريعة لأبي إسحاق الشاطبي، ٤/ ٤٦٦-٤٦٧.

منهجية البحث:

المنهج الذي اتبعته في معالجة هذا الموضوع هو المنهج الوصفي التحليلي الاستنباطي، وذلك من خلال القيام بدراسة المنهج الأصولي في تناول حقيقة الاجتهاد التحقيقي تعريفاً وتأسيساً، واستنباط ما ورد في ذلك من تصورات، وتحليل ما وجد من قواعد وضوابط، في علاقة هذا الاجتهاد بالمقاصد والمآلات، وبوصف التكليف أو الوصف الزائد على أصل التكليف من قضاء وولاية وإمامة وسياسة، وبعموم رسالة الإسلام في كل زمان ومكان. وفي سبيل التوصل إلى ذلك رجعت إلى المصادر الأصلية في أصول الفقه، واستعنت بالدراسات المعاصرة^(١) والمناقشات والحوارات التي دارت بشأن هذه القضية، كما عمدت إلى تحليل بعض الأمثلة والنماذج؛ لإسداء طابع تطبيقي على الدراسة، بغية كشف ما يمكن كشفه وتفسيره، لتقديمه بين يدي الإشكالية المطروحة فيها.

خطة البحث:

وزعنا هذه الدراسة على مقدمة ومبحثين وخاتمة

بيّناً في المقدمة ما يتعلق بإشكالية الدراسة ومنهج تناولها. ووضّحنا في المبحث الأوّل المراد بالاجتهاد التحقيقي أفراداً وتركيباً (علمياً)، ثم سلطنا المبحث الثاني لبيان القواعد الأصولية التي وعدنا بدراستها، مبينين معنى القاعدة أولاً، وآتين على ذكر أربع قواعد أساسية تتعلق برعاية مقصد التشريع، وتحقيق عموم الشريعة، والتوفيق بين المشروعية والتنزيل، والنزول على الاقتضاء الأصلي للخطاب الشرعيّ ثمّ الاقتضاء التبعيّ. ثم جاءت الخاتمة لنستخلص فيها نتائج البحث.

(١) من الدراسات التي عالجت هذا الموضوع : ما كتبه الأستاذ الدكتور عبد المجيد النّجّار في: (خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص ١٥ وما بعدها) و (فقه التدبُّين فهماً وتنزيلاً، كتاب الأمة، ط ١، ١٤١٠ هـ، ٢/١٠٠ وما بعدها)، و(المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الإسلامي الراهن، نشر حركة الشباب الإسلامي في ماليزيا، ط ١، ١٩٩٢ م، ٤١٣ هـ)، والفصل الرابع الموسوم بـ«فقه التطبيق لأحكام الشريعة عند الإمام الشاطبي» من كتاب (فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، د.م: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٢ م)، ص ١٦٣-٢٣٢.

المبحث الأول: المراد بالاجتهاد التحقيقي (فقه التطبيق)

يتألف هذا المصطلح من كلمتين اثنتين، وهما: الاجتهاد والتحقيق. فالاجتهاد هو: «استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع إما في درك الأحكام الشرعية، وإما في تطبيقها»^(١). ويراد بالتحقيق تحقيق المناط، أو ما يسمى بالاجتهاد التنزيلي أيضاً. وقد عرّف بتعاريف عدة، ومنها:

(١)- تعريف الشاطبي له بأنه: «أن يثبت الحكم بمُدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله»^(٢).

(٢)- تعريف الأستاذ فتحي الدريني له بأنه: «إثبات مضمون القاعدة العامة، أو الأصل الكلي، أو العلة في الجزئيات والفروع إبان التطبيق، بشرط أن يكون كلٌّ من المضمون والعلّة متفقاً عليه. فهو ضربٌ من الاجتهاد بالرأي في التطبيق الذي لا يمكن أن ينقطع حتى فناء الدنيا»^(٣).

(٣)- وعرفه الشيخ عبدالله بن بيه بأنه: «تطابق كامل بين الأحكام الشرعية وتفصيل الواقع المراد تطبيقها عليه، بحيث لا يقع إهمال أي عنصر له تأثير من قريب أو بعيد، في جدلية بين الواقع والدليل الشرعي تدقق في الدليل بشقيه الكلي والجزئي وفي الواقع والمتوقع بتقلباته وغلباته، والأثر المحتمل للفتوى في صلاحه وفساده»^(٤).

(٤)- ويعرفه الأستاذ عبد المجيد النجار بأنه: «جعل المراد الإلهي الذي حصلت صورته في الذهن قيماً على أفعال الإنسان الواقعة، بحيث تصبح جارية على مقتضاه في الأمر والنهي»^(٥).

(٥)- ويعرفه الأستاذ بشير جحيش بقوله: «إعمال العقل من ذي ملكة راسخة

(١) تعليقات دراز على الموافقات، ٤/ ٤٦٣.

(٢) الموافقات للشاطبي، ٤/ ٤٦٤.

(٣) بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله لمحمد فتحي الدريني، ١/ ١٢٣-١٢٤.

(٤) إثارات تجديدية في حقول الأصول لعبدالله بن محفوظ بن بيه، ص ١٠٠-١٠١.

(٥) خلافة الإنسان بين الوعي والعقل لعبدالمجيد النجار، ص ١١٦.

متخصصة، في إجراء حكم الشرع الثابت بمدركه، على وقائع فردية وجماعية، وأوضاع واقعة أو متوقعة؛ تحقيقاً لمقاصد الشارع، وتبصراً بمآلات تنزيل أحكامه».^(١)

ومن يتأمل التعاريف السابقة يجدها تشترك في أن هذا الاجتهاد يتعلق بالتطبيق، وذلك بعد حصول مراد الشارع في الذهن، فيكون بمثابة توفيق بين الدليل ومحل في الواقع، ليكون مقصود الشارع محفوظاً، ومراده ممتثلاً. وبالرغم من التشابه الكبير بين التعاريف السابقة فإننا نلمس فيها اختلافاً يتعلق بوصف المرحلة الاجتهادية التي نظر إليها كل معرّف؛ فمن نظر إلى آخر المطاف من هذه العملية، كالإمام الشاطبي، اقتصر في تعريفه على أنه النظر في تعيين المحل بعد درك الحكم الشرعي من أدلته ومداركه. ومن نظر إلى نوع المناط الذي يمكن تنزيله، كالأستاذ الدريني، فقد ذكر في التعريف ما يشعر بذلك، من جواز أن يكون مناط التنزيل قاعدة عامة أو أصلاً كلياً أو علة. ومن نظر إلى الاجتهاد الحقيقي باعتبار أنه قمة العملية الاجتهادية وأنه حاصل جدلية أوسع من مجرد تعيين المحل، كالشيخ ابن بيه، نوّه في التعريف بذكر هذه العملية الشاملة من توفيق بين الكلي والجزئي والواقع والمتوقع، في جدلية التطابق بين النص والواقع، للتلميح إلى أن بعد الفهم لا يغيب بحال عن بعد التطبيق. ولعل الأستاذ النجار انطلق في تعريفه من زاوية «المكلف بالخلافة» وما يتعلق بفعله ككل، لا ما يتعلق بمحل واحد من أفعاله فحسب، فصاغ تعريفه بما يشعر بذلك، وذلك في سياق بيانه «وظيفة الخلافة الإنسانية في الأرض»، وهي مفهوم أوسع من الاجتهاد الحقيقي في أحاد الأفعال. ولعل تعريف الأستاذ جحيش ينصرف إلى تحقيق المناط الخاص الذي يمارسه أهل الاختصاص من ذوي الملكات الراسخة، وذلك باعتبار أن هذا النوع منه هو المدلول الذي يصدق عليه اسم الاجتهاد أكثر.

ولعلنا نجمع هذه المعاني ونقول: المراد بالاجتهاد الحقيقي: بذل الوسع في تطبيق المعنى المراد الذي وقف عليه المجتهد من الأدلة الشرعية، وتنزيله إلى جزئيات الواقع. أو هو النظر في المستجدات والوقائع لإدراجها ضمن الكلي أو الأصل أو الحكم

(١) فقه التنزيل: مفهومه وعلاقته بسائر المصطلحات لبشير بن مولود جحيش، ص ٤.

الشرعي الذي يشملها.

ومن مميزات هذا التعريف ما يأتي:

(أ) أنه لا يقصر عمل التحقيق على المجتهدين وأصحاب الملكات الراسخة فحسب؛ لذا لم يأت ذكر «المجتهدين» إلا في سياق فهم المراد من الشارع. وهذا يتماشى مع ما ذكره الشاطبي من أن هذا الاجتهاد يعم المكلفين على اختلاف مراتبهم في الفهم وطبقاتهم في الاجتهاد، وإن كان بعض أنواعه خاصاً بالمجتهدين والراسخين من أصحاب الشأن في معرفة الواقع.

(ب) أن هذا التعريف يتراءى إلى بعدين اثنين في التطبيق، وهما: إجراء الحكم على المحل، وإدخال المحل في الحكم والدليل والقاعدة، فكلاهما تحقيق للمناط؛ فالأول تحقيق الحكم في مناطه، والثاني إدخال المناط في القاعدة أو الدليل أو الحكم الذي يشملها.

(ج) التعبير بـ “تطبيق المعنى” شامل لجميع أنواع المعاني، وأعني بها: معاني النصوص، والقواعد المستخلصة منها، والأدلة الكلية والعلل الشرعية وغيرها من أنساق الفهم، وعليه فلا حاجة إلى حصر ما يراد تحقيقه في مصطلحات بعينها.

(د) أن عبارة “بذل الوسع في تطبيق المعنى” يُعيد إلى الأذهان خارطة^(١) العمل الاجتهادي برمته، فلا يكون الاجتهاد في تحقيق المناط تعيين محل فحسب؛ بل هو بذل الوسع في التطبيق، مما يوحي بضرورة قراءة واسعة للمعنى وإطلاع واسع على الواقع وإمكاناته ومن ثم التطبيق الكامل بين المعنى والمحل، وذلك يختلف حسب خطورة التكليف وأهمية محله.

(هـ) تم نعتُ “المعنى” بعبارة “الذي وقف عليه المجتهد”، دون “استنبطه” وغيرها

(١) الخريطة: وعاء من جلد أو نحوه يُشدُّ ما فيه وهي في الإصطلاح أهل العصر ما يرسم عليه سطح الكرة الأرضية أو جزء منه وجمعها (خرائط) وهي كلمة حولتها كما في المحجم الوسيط (خرط) وكتبه مدير التحرير.

من العبارات التي تشير إلى دخالة المجتهد في تكييف الفهم، وذلك إشارة إلى أن ذلك المعنى لا يُشترط أن يكون في نفسه مجتهداً فيه باعتبار الفهم، فيجري تحقيق المناط في المجتهد فيه وغيره، ولذلك آثرنا استعمال "وقف عليه المجتهد"، حتى لا يترشح من لفظة "المجتهد" أن تحقيق المناط لا يتم إلا بالاجتهاد في الفهم.

وبالبحث اختار مصطلح "التحقيق" بدلاً من "التنزيل" للمح الصلة بين المصطلح وما استقرَّ الاصطلاح عليه قديماً في الكتب الأصولية، وهو تحقيق المناط.

المبحث الثاني: القواعد الأصولية للاجتهاد التحقيقي

القاعدة في اللغة تعني: أصل الأسس، وأساس البناء، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾ (البقرة: ١٢٧)، وقوله تعالى: ﴿فَأَنكَرَ اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ (النحل: ٢٦)، وتطلق بمعنى الضابط، وهو الأمر الكلي الذي ينطبق على جزئيات.^(١)

وقواعد الاجتهاد التحقيقي هي الأسس والضوابط التي تحكم مساره. ومن أهم القواعد التي نريد تسليط الضوء عليها في هذه الدراسة: قاعدة تحقيق المقاصد، وقاعدة تحقيق عموم الشريعة، وقاعدة التوفيق بين مشروعية الفهم ومشروعية التنزيل، وقاعدة مراعاة الاقتضاء الأصلي للأدلة. وفيما يأتي نفرد كل قاعدة من القواعد المذكورة بمطلب مستقل لبيانها وتوضيحها.

المطلب الأول: تحقيق مقاصد الشريعة

يمكن تسمية القاعدة الأولى بقاعدة المقاصد، ويُعنى بها رعاية مقصد الشارع من التشريع عند التحقيق والتنزيل. ولعلَّ أوضح تعريف للمقاصد عند الأقدمين هو تعريف الإمام الرازي لها بقوله: «نريد بمقاصد الشرع ما دلَّت الدلائل على وجوب تحصيله، والسعي في رعايته، والاعتناء بحفظه».^(٢) وجاء بعض المعاصرين

(١) القاموس المحيط لمحمد بن يعقوب الفيروزآبادي، ص ٢٨١.

(٢) الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل لفخر الدين بن عمر الرازي، ص ٥٣.

بتعريفات، جمَعَهَا الأستاذُ الرَّيسُونِيُّ في عبارةٍ فقال: «إنَّ مقاصدَ الشَّرِيعَةِ هي الغاياتُ الَّتِي وُضِعَتِ الشَّرِيعَةُ لأجلِ تحقيقِها، لمصلحة العباد».^(١)

والحديث عن المقاصد في جوهره حديثٌ عن وجوه المصالح التي أراد الشارع تحقيقها للمكلفين، فالغاية الَّتِي من أجلها رُسمت المقاصد تتجسّد في تمثّل تلك المصالح في واقع المكلفين؛ لذا فإنَّ المقاصد لا يمكن فهمها وضبطها ما لم تتمَّ المقارنة بين الحكم الشرعي والواقع الإنساني، ويتمَّ التّرادفُ بين ما يحقّقه الأوّل في الثّاني، فلئن كانت الحُكْمُ التشريعيّة لبَّ المقاصد وروحها الَّتِي تحيا بها، فإنّها - في حقيقتها - نتيجةٌ متولّدة من مقدّمتين

أولاهما: الحكم الشرعي. والثّانية: متعلّق ذلك الحكم المتمثّل في أفعال المكلفين، وبالأخصّ النّوع الإنساني. فهي النّسبة المفهومة من مقارنة طبيعة الحكم الحالّ بالفعل المحلّ، فلا يمكن فهم المقصد بمعزل من الحكم أو فعل المكلف (الإنسان)، ودون مقارنة في الذّهن مقارنة سليمة، بل فكّه عنهما فكٌّ للآزم عن ملزومه، واستقلالٌ بالنتائج عن مقدّماتها المنطقيّة.

فالتكاليف الشرعيّة إذا كانت قد انبثقت من مراعاة مصالح العباد في أصل التشريع، والأحكام الخمسة إذا كانت "تتعلّق بالأفعال والتّروك بالمقاصد. فإذا عرِيت عن المقاصد لم تتعلّق بها"،^(٢) فإنَّ على المجتهد في تطبيق الأحكام أن يراعي هذه العلاقة بين الأحكام ومقاصدها، ويحقّق النّظر في كلّ نازلة اجتهاديّة تعرّض، وكلّ مستجدّة فقهيّة تحدّث، إقامة للتّوازن والتّناسق بين الأحكام الشرعيّة ومناطقاتها في الواقع.

ومن هنا، فإنَّ العلاقة بين المقاصد والتّنزيل هي العلاقة الكامنة بين المقاصد والتّشريع، فما كان معدوداً به في التّشريع من مقاصد يجب أن يبقى معدوداً به في التّطبيق والتّنزيل، وما كان ملغى فيه يجب أن يُلغى في التّطبيق كذلك.

(١) نظريّة المقاصد عند الإمام الشّاطبي لأحمد الريسوني، ص ٦-٧.

(٢) الموافقات للشّاطبي، ١/٢٩. ويعني الشّاطبي بالمقاصد في هذا النص مقاصد المكلف.

وقد ذكر الإمام الشَّاطِبيُّ في الموافقات عبارةً أوجز فيها - عموماً - العلاقة بين المقاصد والاجتهاد التَّحْقِيقِيَّ، فقال: «قد يتعلَّق الاجتهاد بتحقيق المناط، فلا يُفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشَّرْع، كما أنَّه لا يُفتقر إلى معرفة علم العربيَّة؛ لأنَّ المقصود من هذا الاجتهاد إنَّما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه. وإنَّما يُفتقر فيه إلى العلم بما لا يُعرف ذلك الموضوع إلَّا به من حيث قُصِدَت المعرفة به. فلا بدَّ أن يكون المجتهد عارفاً ومجتهداً من تلك الجهة التي ينظر فيها؛ ليتنزَّل الحكم الشَّرْعِيُّ على وفق ذلك المقتضى، كالمحدِّث العارف بأحوال الأسانيد وطرقها... وكذلك القارئ في تأدية وجوه القراءات... والطبيب في العلم بالأدواء... والماسح في تقدير الأَرْضِين ونحوها. كلُّ هذا وما أشبهه ممَّا يُعرف به مناط الحكم الشَّرْعِيَّ غير مُضطرٍّ فيها إلى العلم بالعربيَّة، ولا العلم بمقاصد الشَّرِيعَة، وإنَّ كان اجتماع ذلك كمالاً في المجتهد»^(١). ويكمن السَّبب وراء ذلك في أنَّ تحقيق المناط وتعيينه لا يختصُّ بالمجتهدين، بل هو عامٌّ في جميع المكلفين؛ ذلك أنَّ أدلَّة الأحكام «ضربان، أحدهما: ما يدلُّ على شرعيَّتها. والثَّاني: ما يدلُّ على وقوعها مستندةً إلى أسبابها. فالأسباب مثبتةٌ، والأدلةُ مظهرَةٌ»^(٢).

ويعقد ابن القيم في كتابه (بدائع الفوائد) فائدةً مستقلةً للتمييز بين دليل المشروعية ودليل وقوع الحكم؛ فيقول: «الفرق بين دليل مشروعية الحكم وبين دليل وقوع الحكم: أنَّ الأول متوقف على الشارع. والثاني يعلم بالحس أو الخبرة أو الريادة. فالأول الكتاب والسنة ليس إلَّا. وكل دليل سواهما يستنبط منهما. والثاني مثل العلم بسبب الحكم وشروطه وموانعه. فدليل مشروعيته يرجع فيه إلى أهل العلم بالقرآن والحديث. ودليل وقوعه يرجع فيه إلى أهل الخبرة بتلك الأسباب والشروط والموانع... فلا يستدل على وقوع أسباب الحكم بالأدلة الشرعية، كما لا يستدل على شرعيته بالأدلة الحسية». ويستطرد قائلاً: «ولهذه القاعدة عبارة أخرى، وهي أنَّ دليل سببية الوصف غير دليل ثبوته. فيستدل

(١) المصدر السابق، ٥٢٧/٤-٥٢٨.

(٢) كتاب القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام لعز الدين بن عبد السلام السلمي، ٩٧/٢.

على سببيته بالشرع، وعلى ثبوته بالحس أو العقل أو العادة. فهذا شيء، وذلك شيء»^(١).

فإذا كانت أدلة الوقوع مما لا يختص النظر فيها بالمجتهدين؛ بل موكولة إلى نظر كل المكلفين، فلا غرابة - إذا - أن لا يشترط بلوغ رتبة الاجتهاد في الاجتهاد التحقيقي (التنزيلي). وقد أفصح الشاطبي عن هذا المعنى، وذكر أن النظر في المناط قد يثبت بدليل شرعي، فيتوقف عليه، «كحد الغنى الموجب للزكاة، فإنه يختلف باختلاف الأحوال، فحققه الشارع بعشرين ديناراً ومائتي درهم، وأشباه ذلك. وإنما النظر هنا فيما وكل تحقيقه إلى المكلف»^(٢). وقد يكون النظر في المناط بغير دليل شرعي أو بغير دليل أصلاً؛ فيقول: «اعلم أن كل مسألة تفتقر إلى نظرين: نظر في دليل الحكم، ونظر في مناطه. فأما النظر في دليل الحكم: فلا يمكن أن يكون إلا من الكتاب والسنة، أو ما يرجع إليهما عن إجماع أو قياس أو غيرهما... وأما النظر في مناط الحكم: فإن المناط لا يلزم منه أن يكون ثابتاً بدليل شرعي فقط، بل يثبت بدليل غير شرعي، أو بغير دليل. فلا يشترط فيه بلوغ درجة الاجتهاد، بل لا يشترط فيه العلم فضلاً عن درجة الاجتهاد»^(٣).

لكن سؤالاً يظل يلح علينا ويستوقفنا هنا، ألا وهو: كيف يمكن تحقيق مقاصد الشرع في أفعال المكلفين والتحقق منها إذا لم تشترط معرفتها في العملية التحقيقية أصلاً؛ بل ذلك مشعر بأن الجاهل بالمقاصد كالعالم بها يمكنه أن يوظف الأدلة والاعتبارات الشرعية حين التنزيل توظيفاً صحيحاً؟ ثم هل تكون معايرة القيود والتوابع الواقعة في الخارج، العالقة بمورد الحكم أو الكلي الشرعي، بغير المقاصد (أو ما يسميه الأصوليون الأوائل معرفة مدارك الأحكام)، حتى يمكن

(١) بدائع الفوائد لمحمد بن أبي بكر ابن القيم، ٤/ ٨٢٠ - ٨٢١. وانظر في هذا المعنى: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، ص ٤١٠: المجموع المذهب في قواعد المذهب لخليل بن كيكلي العلائي، ٢/ ٤٣٥ - ٤٤٠.

(٢) الاعتصام لأبي إسحاق الشاطبي، ٢/ ٣٦٣.

(٣) المصدر السابق، ٢/ ٣٦١ - ٣٦٢.

تمييز الاقتضاءات التبعية المؤثرة والمعتبرة من الطردية الملغاة؟

وكانَّ الشَّاطِبيُّ أراد أن يدفعَ هذا الإشكالَ، فاستثنى صورةً أن يَرِدَ في تحديد المناط نصٌّ شرعيٌّ في عبارته السَّابِقة ممثلاً لها بتعيين الشارع أنصبة الزكاة لتحديد مناط الغنى الموجب للزكاة، وأراد أن يستثنى - أيضاً - صورةً أخرى، وهي معرفة مقاصد ذلك المناط المراد تنزيهه في الواقع، قائلاً: «فالحاصل: أنه إنما يلزم في هذا الاجتهاد المعرفة بمقاصد المجتهد فيه، كما أنه في الأوَّلَيْن^(١) كذلك. فالاجتهاد في الاستنباط من الألفاظ الشرعية يلزم فيه المعرفة بمقاصد ذلك المناط، من الوجه الذي يتعلَّق به الحكم، لا من وجهٍ غيره، وهو ظاهرٌ». ^(٢)

وكانَّي بالشَّاطِبيُّ إذ لم يشترط معرفة المقاصد - سوى مقاصد المناط - عنى بهذا الاشتراط حالة جريان المناط على مساق الاقتضاء الأصلي في الخطاب؛ أمَّا إذا لم يستقم المناط على ذلك المساق، وعلقت بالمناط توابع وإضافات، فإنَّ المقاصد ستؤدِّي دورها في تكييف الخطاب الشرعي، لمجموع ذلك المناط وتلك التَّوابع والإضافات. ذلك أنَّ لادِّلة الأحكام اقتضاءين مختلفين، اقتضاءً تجريدياً مفصلاً عن اقتضاءات الواقع، واقتضاءً مركباً من اقتضاء الخطاب الشرعيِّ الأصليِّ واقتضاءات الواقع. فهناك من الأحكام ما له ضمامٌ وقيودٌ عند تنزيهه على الواقع، فلا يجوز إغفالها، وإنَّاطة الحكم بمجرد التَّصوُّر الذهنيِّ للموضوع. ^(٣) ويدل على ما ذكرنا أن الإمام الشَّاطِبيُّ قد أدرج

(١) قال الشَّيخ دُرَّاز: «وهما الاجتهاد من النُّصوص، ومن المعاني» (تعليقات دراز على الموافقات، ٤/ ٥٢٩).

(٢) الموافقات للشَّاطِبي، ٤/ ٥٢٩. ويقول الدكتور عبد المجيد النجار: «إنَّ كلَّ أمر ونهي في نصوص الوحي يحمل في ذاته تحقيق مقصد إلهي، فينبغي أن يعين ذلك المقصد ثم يجري على أساسه فهم الأمر والنهي، أما إذا عيِّن مقصد من خارج محتوى النصِّ ثمَّ أُجري عليه فهم ذلك النصِّ فإنَّ الفهم سيكون حتماً حائداً عن المراد الإلهي، وذلك مثل أن يقرأ قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَجْهٍ مِنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةٍ﴾ (النور: ٢)، فيقال: إنَّ حفظ كرامة الإنسان مقصد إلهي، وعلى هذا الأساس فينبغي أن يفهم هذا النصُّ على أنه لا يجب جلد الزاني والزانية لما فيه من نقض لهذا المقصد، وسبب هذا الحياد عن المراد الإلهي هو فصل النصِّ فيما أمر به عن المقصد الذي يتضمنه» (خلافة الإنسان بين الوحي والعقل للنجار، ص ٩٤).

(٣) يقول الشَّاطِبيُّ رحمه الله: «اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالِّها على وجهين. أحدهما: الاقتضاء الأصليُّ قبل طرؤ العوارض. وهو الواقع على المحلِّ مجرداً عن التَّوابع والإضافات، كالحكم بإباحة

النَّوع العامُّ في جميع المكلفين ضمن الاجتهاد الذي لا ينقطع إلى زوال الدنيا، ثمَّ ذكر نوعاً آخر من تحقيق المناط، وأدرجه ضمن الاجتهاد الذي يجوز أن ينقطع،^(١) ممَّا يشير إلى أنَّ ما ذكره من عدم اشتراط العلم أصلاً ينصرف إلى النَّوع العامِّ بين جميع المكلفين، وهو النَّوع الذي يتمُّ فيه النُّزول على أدلَّة الوقوع، ويتمُّ فيه التَّنزيل تلقائياً، من غير التفات إلى المقاصد أو التَّوابع. أمَّا النَّوع الأخير : فيُشترط فيه بلوغ درجة الاجتهاد، وإلاَّ لما جاز انقطاعه عند الشَّاطبي رحمه الله.

فالحاصل ممَّا ذكره : أنَّ للاجتهاد في تحقيق المناط الصُّورتين الآتيتين :

(أ) الاجتهاد في تحقيق النَّوع، ويُصطلح عليه بـ(تحقيق المناط العامِّ)، وهو الاجتهاد في بيان نوع المحلِّ الذي يتنزل عليه الحكم الشرعيُّ. وهذا النَّوع من الاجتهاد لا يمكن أن ينقطع في الأمَّة، ولا خلاف فيه بين العلماء إذا كان المناط قد عُرِف بنصٍّ أو إجماع. وشرط هذا الاجتهاد هو معرفة الموضوع، وإدراك المعارف والوسائل التي يُتمكَّن بها من ذلك، ولم يشترط الإمام الشاطبيُّ فيه العلم باللغة العربيَّة ومقاصد الشَّرع، لأنَّه اجتهد في معرفة شمول الحكم للمحلِّ، لا في معرفة الحكم ذاته؛ فمثلاً إذا أراد المجتهد أن يتحقَّق من تمتُّع المريض برخصة التيمُّم، نظراً لكون استعمال الماء يضرُّه في عضوٍ من أعضائه، لم يفتقر في ذلك إلى معرفة العربيَّة ولا معرفة مقاصد الشَّرعية؛ بل يكفيهِ أن يعرف ذلك عن طريق علم الطبِّ. ففي هذا النَّوع من تحقيق المناط لا يُلتفت إلى اعتباراتٍ خارجةٍ عن معرفة الموضوع، بل إذا عَرَف شمول الحكم له نَزَلَ الحكم عليه. يقول الشاطبي: «إذا نظر في الأوامر والنواهي النديَّة، والأموار الإباحيَّة، ووجد المكلفين والمخاطبين على الجملة، أوقع عليهم أحكام تلك النُّصوص،

الصَّيد والبيع والإجارة، وسنَّ النِّكاح، وندب الصَّدقات غير الزَّكاة، وما أشبه ذلك. والثاني: الاقتضاء التبعيُّ. وهو الواقع على المحلِّ مع اعتبار التَّوابع والإضافات، كالحكم بإباحة النِّكاح لمن لا أرب له في النِّساء، ووجوبه على من خشي العنت، وكراهيَّة الصَّيد لمن قصد فيه اللهو، وكراهيَّة الصَّلَاة لمن حضره الطَّعام، أو لمن يُدافعه الأخبثان، وبالجملة: كلُّ ما اختلف حكمه الأصليُّ لاقتران أمرٍ خارجيٍّ» (الموافقات للشاطبي، ٣/ ٧١).

(١) المصدر السَّابق، ٤/ ٤٦٣-٤٧٦.

كما يُوقع عليهم نصوص الواجبات والمحرمات، من غير التفاتٍ إلى شيء، غير القبول المشروط بالتهيئة الظاهرة؛ فالمكلفون كلُّهم في أحكام تلك النصوص على سواء»^(١).

(ب) الاجتهاد في تحقيق الأفعال المشخّصة، والذي يصطلح عليه بـ (الاجتهاد في تحقيق المناط الخاص)، وفي هذا النوع يعتبر المجتهد لخصوصيات الأفعال والأشخاص، «وعلى الجملة: فتحقيق المناط الخاصّ نظراً في كلّ مكلفٍ بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التّكليفية»^(٢). وهذا النوع يُمكن انقطاعه^(٣) فهو اجتهادٌ دقيقٌ يحتاج إلى حكمةٍ ومعرفةٍ بالمقاصد والواقع. وهذا القسم يتنوّع باعتبار نوع الحكم المراد تحقيق مناطه إلى:

١. تحقيق المناط الخاصّ المتوجّه إلى حكمٍ منحتمٍ شرعاً، وهو الواجب والحرام، فهنا ينظر المجتهد في كلّ مكلفٍ بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التّكليفية، بحيث يتعرّف منه مداخل الشّيطان والهوى والحظوظ الدنيوية، حتى يُلقيها عليه مقيّدة بقيود الاحتراز عن تلك المداخل^(٤).

٢. تحقيق المناط الخاصّ المتوجّه إلى حكمٍ غير منحتمٍ شرعاً، وهو المباح والمندوب والمكروه، وهنا ينظر المجتهد في كلّ مكلفٍ نظره فيه عند توجّه اجتهاد التحقيق إلى الحكم المنحتم، ويزيد على ذلك النظر فيما يصلح بكلّ مكلفٍ في نفسه، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصّة على مرتبة واحدة، كما أنّها في العلوم والصناعات كذلك، فربّ عملٍ صالحٍ يدخل بسببه على مكلفٍ ضررٌ أو فتورٌ، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر، وربّ عملٍ يكون حظُّ الهوى فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عملٍ آخر، ويكون بريئاً من ذلك في بعض الأعمال، «فصاحب هذا التّحقيق الخاصّ يحمل على كلّ نفسٍ من أحكام النصوص ما يليق بها، بناءً

(١) المصدر السابق، ٤/ ٤٧٠.

(٢) المصدر السابق، ٤/ ٤٧٠.

(٣) انظر المصدر السابق، ٤/ ٤٦٩.

(٤) انظر المصدر السابق، ٤/ ٤٧٠-٤٧١.

على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكليف، فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق، لكن مما ثبت عمومه في التحقيق الأول العام، ويقيد به ما ثبت إطلاقه في الأول، أو يضم قيداً أو قيوداً لما ثبت له في الأول بعض القيود^(١). ونستخلص ممّا ذكره الإمام الشاطبي أن تحقيق المناط إذا كان عاماً لم يلتفت فيه إلى اعتبارات خارجة عن الموضوع، بل مجرد معرفة المحل كافٍ في تنزيل الحكم عليه، فهذا النوع هو الذي اتفقت عليه الأمة^(٢)، وقال الشاطبي: لا يمكن انقطاعه. أمّا تحقيق المناط الخاص، فليس بإمكانه أن يُضيف إلى النص قيداً أو يخصص من عمومه شيئاً، باستثناء الأحكام المباحة والمندوبة والمكروهة إذا ما أدت إلى مفسدة، باعتبار «أن الشارع لم يحدّد المصلحة في المباح، بل ترك الأمر فيها للمخاطب إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل. وهو حتى لو حدّدها في المندوب والمكروه فإنّ المخالفة فيهما لا عقاب عليها»^(٣). فتحقيق المناط إنما ينظر فيه إلى مآلات الأفعال في الأسباب التي يكون الالتفات في اعتبارها إلى المسببات أمراً ضرورياً، فإن من الأسباب ما ليس لمسبباتها أثر في اقتضاءاتها، فلا يلتفت فيها إلى اعتبار خارجي^(٤). ومن هنا جاءت قاعدة (سد الذرائع) و(الاستحسان) و(إذا ضاق الأمر اتسع)^(٥) لتمنع من اقتضاء بعض الأسباب لمسبباتها إلى أن تزول المفسدة التي لم يردّها الشارع. والقاعدة المطردة: أن كل مفسدة جزئية مغتفّرة في صلاح النظام العام، وتكون المصلحة العامة مقصودة للشارع^(٦).

(١) المصدر السابق، ٤/ ٤٧٠-٤٧١، بتصرف.

(٢) يقول الإمام سيف الدين الآمدي: «لا نعرف خلافاً في صحّة الاحتجاج بتحقيق المناط إذا كانت العلّة فيه معلومة بنص أو إجماع، وإنما الخلاف فيما إذا كان مدرك معرفتها الاستنباط» (الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الآمدي، ٣/ ٣٣٦).

(٣) الخطاب الشرعي وطرق استثماره لإدريس حمادي، ص ٣٥٦.

(٤) انظر الموافقات للشاطبي، ١/ ٣٠٩ فما بعدها.

(٥) انظر بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله للدريني، ١/ ١٢١.

(٦) انظر مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر بن عاشور، ص ١٩٣.

المطلب الثاني: تحقيق عموم الشريعة

القاعدة الثانية هي قاعدة عموم الشريعة، ويعنى بها تحقيق عموم الشريعة في كل الأزمنة والأمكنة والمكلفين. وهي من القواعد التطبيقية الأساسية، وتقتضي أن تكون أحكام الشريعة سواء لسائر الأمم المتبعين لها بقدر الاستطاعة، «لأن التماثل في إجراء الأحكام والقوانين عونٌ على حصول الوحدة الاجتماعية في الأمة». (١)

فالإنسان المخاطب بالشريعة أعم وأشمل من ذلك الجيل الإنساني الذي خوطب به حال نزول الوحي، المتلبس بظروف محدّدة وأوضاع معيّنة. فتلك الظروف والأوضاع والأحداث التي لا يست مجيء الخطاب غير داخله في بنية الخطاب، وإلا لاشتملت عليه ألفاظه وتراكيبه، وأمّا إذا عُدّت عنصراً مخصّصاً للفهم تخصيصاً زمنياً فإنّ الأمر يؤوّل إلى محذورٍ عظيم كفيل بأن يعرّض منهاج الخلافة بأكمله إلى الانتقاض والانسحاق، (٢) ذلك «أنّ معطيات الزّمان والمكان لا تتعلّق بالأشياء تعلّق بيانٍ إلا من حيث هي آثارٌ وشواهدٌ على ثبوت حقيقتها، وعلامات على خصائصها وصفاتها، أمّا كنه الأشياء وماهياتها فهي أبعد من أن تنالها بالبيان معطيات الزّمان والمكان. وإذا كان هذا الأمر متحقّقاً في الأشياء العالميّة ذات الطّبيعة المادّيّة، حيث يكشف العلم يوماً بعد يوم عن غرابة كنهها، فإنّ عالم الغيب أبعد من أن تدلّ على كنهه معطيات الزّمان والمكان». (٣)

وقد قسّم الشّاطبيّ المقاصد إلى مقاصد الشّارع ومقاصد المكلف، وذكر تحت القسم الأوّل أربعة أنواع من المقاصد، ومنها: «قصد الشّارع من وضع الشّريعة للتّكليف بمقتضاها»، و«قصد الشّارع في دخول المكلف تحت أحكام الشّريعة»، (٤) فقال: «الشّريعة بحسب المكلفين كليّة عامّة؛ بمعنى أنّه لا يختصّ بالخطاب بحكم من

(١) المصدر السابق، ص ٢٢٥.

(٢) انظر خلافة الإنسان للنجار، ص ١١٠.

(٣) المصدر السابق، ص ٧٥.

(٤) انظر نظرية المقاصد للريسوني، ص ١٢٤.

أحكامها الطلبيّة بعضٌ دون بعضٍ، ولا يُحاشى من الدُّخول تحت أحكامها مكلفٌ
البتّة» (١).

وفهم من هذه العبارة أمران:

(١) أن أحكام الشريعة الطلبيّة وغير الطلبيّة لا يُحاشى من الدُّخول تحتها
مكلفٌ.

(٢) أن الأحكام الطلبيّة لا يختصُّ بالخطاب بها بعضٌ دون بعضٍ، بخلاف
غير الطلبيّة فإنّها يمكن أن يختصَّ بها بعضٌ دون بعضٍ.

وكأنّي بالإمام الشاطبيّ أراد في هذا الثاني أن يُشير إلى ما ذكره في صدد
(الاجتهاد الحقيقيّ) من مراعاة أحوال آحاد المكلفين في تنزيل الأحكام غير المنحتمة،
ممّا يبعث على اختلاف في الصّيغ التّكليفية التي يُحمل عليها المكلفون ما بين شخص
وآخر، فينشأ بذلك نوع اختصاصٍ بالأحكام متفاوتٍ بين المكلفين. أمّا الأحكام المنحتمة
فهي باقيةٌ على حالها من العموم والاحتكام، في حقّ الجميع، وعلى قدرٍ سواءٍ.

وقد بحث كل من الإمام الشاطبيّ والشيخ ابن عاشور معنى عموميّة
الشريعة، هل يعني ذلك عموم العوائد الموجودة في العصر النبويّ في سائر الأمم
والأعصار؟

فالإمام الشاطبي قسم العوائد باعتبار ثباتها وتغيرها إلى قسمين:

١. العوائد الثابتة، وهي قسمان:

أ. العوائد الشرعية التي أقرّها الدليل الشرعي أو نفاها، و«معنى ذلك أن يكون
الشرع أمر بها إيجاباً أو ندباً، أو نهى عنها كراهةً أو تحريماً، أو أذن فيها فعلاً وتركاً»،
ومثال ذلك: أمر الشارع بإزالة النجاسة وستر العورات، والنهي عن الطواف عريان،
فهذه الأمور من جملة الأمور الداخلة في الشريعة، فلا تبديل لها، إذ لو جاز التبديل

(١) الموافقات للشاطبي، ٢/٥٣٦.

لكان نسخاً للأحكام المستقرّة المستمرّة.

ب. العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي، لكنّها من أمور الفطرة التي لم يؤكدّها الشارع بالطلب، وذلك كوجود شهوة الطعام والشراب والنظر والمشى وما إليها، فهذه العوائد إذا كانت مناطاتٍ لأحكام ثبتت أحكامها، لأنها أمور لا تختلف، فيجب الحكم على وفقها دوماً.

٢. **العوائد المتغيرة**، وهي العوائد الجارية بين الخلق التي ليس في نفيها ولا إثباتها دليل شرعي، لكنها مما يتبدّل بحسب البقاع والأزمنة، ولا تستوي فيها العادات البشرية، وذلك مثل كشف الرأس الخارم للمروءة في البلاد المشرقية، فإنه أمر مسترسل في بلاد المغرب الإسلامي، فكان عند المشرقيين قادحاً فيها، وعند أهل المغرب غير قادح.^(١)

ومنه نفهم : أنه إذا كانت هناك عوائد لم يأمر بها الشرع ولم ينه عنها، ثمّ رتب عليها أحكاماً، ولم تكن من العوائد الثابتة التي لا تتغير بين البشر جميعاً كالأكل والمشى وما إليه، جاز أن يتغير ذلك الحكم المبني عليها بتغير ذلك المناط.

فالعوائد التي هي مناطات الأحكام على أقسام:

أ- عادة هي مناط حكم شرعي، والعادة نفسها مما أمر بها الشرع أو نهى عنها، وهذه العادة لا يمكن تغييرها، ولا تغيير حكمها، لأنها من الشرع، ويمكن تسميتها بالعادة الشرعية الثابتة.

ب- عادة هي مناط حكم شرعي، وسكت عنها الشارع، فلم يأمر بها أو ينه عنها، ولم يؤكد طلبها، وكانت هذه العادة من العوائد التي لا تتغير في أنفسها، ككل العادات الإنسانية الدائمة، فحينئذ لا يمكن تغيير الحكم، لأن العادة ثابتة بالطبيعة، ويمكن تسميتها بالعادة الطبيعية الثابتة.

(١) انظر الموافقات للشاطبي، ٢/ ٥٧٠-٥٧٢.

ج- عادة كانت منطاً لحكم شرعي، لكن هذه العادة لم يطلبها الشارع في نفسها ولا نهى عنها، وليست من العادات البشرية الثابتة، فهذه العادة يمكن تغييرها، وتغيير الحكم الشرعي إلى بديلها، ويكون تغيير الحكم حينئذ لتغيير المنط، والاجتهاد الذي يكشف ذلك هو الاجتهاد في تحقيق المنط. وهذه العادة يمكن تسميتها بالعادات البيئية المتغيرة.

وأخيراً يقرر الشاطبي أن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد «ليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب، لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي؛ لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك، لم يحتج في الشرع إلى مزيد. وإنما معنى الاختلاف: أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها»^(١).

ومن هنا: فإن عموم الشريعة يقتضي شمولها للأحكام المبنية على العوائد الثابتة والمتغيرة، ضرورة أن الحكم لا يتغير إلا إلى حكم مندرج تحت عموم الخطاب، فالمتغير لا يتغير حكمه إلا ضمن القواعد الشرعية؛ لذا فإن عموم الشريعة يقتضي عموم المصالح التي جاءت لتحقيقها. وقد وضعت المصالح بحيث لا يختل نظامها في الشريعة، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء.^(٢)

يقول الأستاذ أحمد الريسوني تعليقاً على تسمية الأصوليين بعض المصالح بـ(الملغاة) بعد تسميتها بمصالح: «إن إلغاء بعض المصالح إنما هو عين الحفظ للمصلحة. وقل مثل هذا في سائر المصالح الملغاة، أي: إنها إنما ألغيت في حالات معينة. بينما هي معتبرة ومحفوظة في أضعاف أضعاف حالات المنع والإلغاء... مع أن ما فات

(١) الموافقات للشاطبي، ٥٧٣/٢.

(٢) يقول الشاطبي: «ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية. وذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء. وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات. فإنها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يختل نظامها أو تخل أحكامها، لم يكن التشريع موضوعاً لها، إذ ليس كونها مصالح إذ ذاك بأولى من كونها مفاسد. لكن الشارع قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق؛ فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أدياً وكنياً وعمماً في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال» (الموافقات، ٣٥٠/٢).

من المصلحة الملقاة لم يفت مطلقاً، بل لتحصيله أبواب مشروعة واسعة كثيرة»^(١). ومؤدًى هذا أن جنس المصلحة محفوظ بالشرع، لكن الإلغاء يعود إلى عين تلك المسألة الجزئية، فالمصالح الشرعية عامّة في جميع المصالح بالجنس وإن عادت إلى إبطال بعضها بالجزء، ومن هنا لم يمنعهم الإلغاء الشرعي للمصلحة من إطلاق «المصلحة» على أصل ذلك المناسب الملغى، لأنه ملغى بالجزء لا بالكل.

ويرى الشيخ ابن عاشور أنّ طريقة الأصوليين في تعليل الأحكام بالوصف الظاهر المنضبط المطرد الذي لا يختلف باختلاف الأعصار والأمصا والأحوال، تصلح أن تكون معياراً لتمييز العوائد الثابتة من المتغيرة، «ولهذه الحكمة والخصوصية جعل الله هذه الشريعة مبنية على اعتبار الحكم والعلل التي هي مدركات العقول، لا تختلف باختلاف الأمم والعوائد»^(٢)، فإنّ ذلك تكون الأحكام الشرعية منوطة بمعانٍ مستقرة تعمّ سائر الظروف والأحوال الجارية عليها. فمتى تأكد للمجتهد أنّ حكماً من الأحكام المعللة لا يمكن إناطته إلا بعلّة زمنية مؤقتة (غير مطردة)، أو أنّه جارٍ على عادة متغيرة بحيث لا يبقى له معنى إذا انفك عنها، علّم أنّ ذلك الحكم لا يعمّ، وأنّه تشريع خاصّ بظرف خاصّ.

ويقرر الشيخ أنّ التأسيس الفطري لمقاصد الشريعة يساعد أيضاً في معرفة الأحكام الخاصة من العامة، ذلك أنّ استواء البشر في أصل الخلقة يقتضي أن يستووا في الدعوة والتشريع الفطري. ولكن إذا دخل على الفطرة شيء من الاختلاف، ظهر لذلك الاختلاف أثر في التشريع. فالشارع في خطابه لا يقصد فريقاً معيناً، غاية ما في الأمر أنّ تعلقه بالحاضرين تعلق أصلي إلزامي، وتعلقه بالذين يأتون من بعد تعلق معنوي إعلامي^(٣). ولعلّ مقصوده من التعلق المعنوي الإعلامي أنّ معنى الحادثة التي ارتبط بها الحكم يكون علامة على وجود الحكم كلّما وجد ذلك المعنى، وتوافر

(١) نظرية المقاصد للريسوني، ص ٢٣٩. وسيأتي النص المقتبس عن الإمام ابن العربي بصدده ما أباحه الشرع للخلق في القاعدة اللاحقة.

(٢) مقاصد الشريعة لابن عاشور، ص ٢٢٥، وانظر أيضاً: ص ٢٣٠، ١٧٢.

(٣) انظر نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور لإسماعيل الحسني، ص ٢٧٣.

في الجزئيات الحادثة على شاكلتها. وهو ما عناه بعض الأصوليين بقولهم: «التكاليف تتكرر بأسبابها، لا بالأوامر»^(١).

وما ذكره الشيخ ابن عاشور ليس بدعاً من الأمر، فقد سبق أن لفت الإمام العز ابن عبد السلام الأنظار إلى أنَّ العقل يمكنه إدراك المصالح الدنيوية. فهذا الأمر إذا روعي أمكن المجتهد معرفة العلل والمصالح الشرعية الدنيوية الثابتة والمتغيرة، وتمييز بعضها من بعض. يقول الإمام العز ابن عبد السلام: «أما مصالح الآخرة وأسبابها، ومفاسدها وأسبابها، فلا تُعرف إلا بالشرع... وأما مصالح الدنيا وأسبابها، ومفاسدها وأسبابها، فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات. فإن خفي شيء من ذلك طُلب من أدلته. ومن أراد أن يعرف المناسبات والمصالح والمفاسد، راجحهما ومرجوحهما، فليعرض ذلك على عقله بتقدير أنَّ الشرع لم يرد به، ثم يبنى عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده، ولم يفهمهم على مصلحته أو مفسدته»^(٢). ويقصد بالعقل هنا العقل الذي اختبر الأحكام، وتتبع مقاصدها، فتراه يقول: «ومن تتبّع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها نص ولا إجماع ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك»^(٣). أو هو عقل الشرع كما يعبر عنه الغزالي حيث قال: «عرفنا من أدلة الشرع أن الله ببعثه الرسل وتمهيد بساط الشرع أراد إصلاح أمر الخلق في دينهم ودنياهم، والله سبحانه وتعالى منزّه عن التأثر بالأغراض والتغير بالدواعي والصوارف، ولكنها شرعت لمصالح الخلق. نعقل ذلك من الشرع، لا من العقل»^(٤).

هذا وقد أنكر الشاطبي ما قاله العز من معرفة المصالح بالعقل والتجربة، إذا

(١) انظر جامع الأسرار في شرح المنار للنسفي لمحمد بن أحمد الكاكي، ١/ ١٧١.

(٢) القواعد الكبرى للسلمي، ١/ ١٣-١٤.

(٣) المصدر السابق، ٢/ ٣١٤.

(٤) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل لأبي حامد الغزالي، ص ٩٩.

كان المراد معرفتها استقلالاً ودون الاستعانة بالشَّرع، لأنَّه «لو كان الأمر على ما قال بإطلاق، لم يحتج في الشَّرع إلَّا إلى بَثِّ مصالح الدَّار الآخرة خاصَّة. وذلك لم يكن... اللّهم إلَّا أن يريد هذا القائل أنَّ المعرفة بها تحصل بالتَّجارب وغيرها، بعد وضع الشَّرع أصولها. فذلك لا نزاع فيه»^(١). وهذا يعني أنَّ العقل يمكنه معرفة المصالح والمفاسد بعد معرفة أصول الشَّرع في ذلك، ويقتضي هذا أنَّ العقل المتبصر بالشَّرع يمكنه تمييز المصالح المتغيرة والخاصَّة من المصالح الثابتة والعامة.

وإضافةً إلى ذلك، فإنَّ الشيخ ابن عاشور يرى أنَّ ممَّا يناسب عموم الشَّريعة أنَّها أكلت أموراً كثيرةً لاجتهاد علمائها ممَّا لم يقدِّم دليلٌ على تعيين حكمه.^(٢) هذا وقد لخصَّ الشيخ ابن عاشور المراد بعموم الشَّريعة وصلاحها في كلِّ زمانٍ ومكانٍ في الكيفيتين الآتيتين:

أ. أن تكون هذه الشَّريعة قابلةً بأصولها وكليَّاتها للانطباق على مختلف الأحوال، بحيث تسايرها دون حرج أو مشقَّة أو عسر. «وشواهد هذا ما نجده من محامل علماء الأُمَّة أدلَّة كثيرةً من أدلَّة الأحكام على مختلف الأحوال».^(٣)

ب. أن تكون أحوال العصور والأمم المختلفة قابلةً للتشكيل وفق أحكام الإسلام، دون حرج ولا مشقَّة ولا عسر.

ثمَّ ضعَّف الاحتمال الثاني قائلاً: «فلا يجدر بحالٍ أن يكون معنى صلوحية التشريع أنَّ النَّاس يُحملون على اتِّباع أحوال أُمَّة خاصَّة... ولا على اتِّباع تفرُّعات الأحكام وجزئيات الأقضية المراعى فيها صلاح خاصٍّ لمن كان التشريع بين ظهرانيهم... فتعيَّن أن يكون معنى صلوحية شريعة الإسلام لكلِّ زمان أن تكون أحكامها كليَّاتٍ ومعاني مشتملةً على حكم ومصالح، صالحة لأن تتفرَّع منها أحكام

(١) الموافقات للشاطبي، ٣٦٠/٢.

(٢) مقاصد الشَّريعة لابن عاشور، ص ٢٢٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٣٠.

مختلفة الصور متحدة المقاصد». (١) «وما كان من التشريعات جزئياً - وهي قضايا الأعيان - يحتمل أن يراد تعميمه، ويحتمل أن يراد تخصيصه». (٢)

هذا، ومن أمثلة الآراء التي جنفت كثيراً عن سوية مقاصد التشريع، وعموم الشريعة، عند التطبيق، ما أبداه الأستاذ مراد هوفمان فلغريد من وجهة نظر حول تطبيق آية الحجاب على المسلمات في الغرب؛ حيث صور أن قوله تعالى: ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ (النور: ٣١)، ينفتح شكل تطبيقها على مختلف الأشكال الثقافية، وأن الآية تسمح بحدوث تغيير لباس المرأة بحيث يلائم التغير العصري في الدور الوظيفي للمرأة. "فقدماً كانت النساء - خاصة في المناطق الحارة الرملية حيث يثور الغبار والتراب - يغطين رؤوسهن وصدورهن... وقد يتحقق مغزى الآيات بعدم تغطية شعر المرأة عندما لا يكون مصدراً للإثارة الجنسية، كما هي الحال في شمال أوروبا وشمال أمريكا بوجه عام". فالحجاب عنده "ضروري في المجتمعات التي يكون فيها الشعر مصدر إثارة جنسية للرجل بشكل حاد". فهذا التأويل يجافي مقصد الشارع من النص، لأن الحجاب مقصود للشارع وأن النص قد جاء مغيراً لأوضاع السفور والتبرج القائمة لدى العرب وقت نزوله، لا مقررأ لها ومؤيداً لمثيلاتها ومبيحاً لنظائرها من الحالات. على أن الأوصاف التي بنى عليها اختلاف صور التطبيق بين الشرق والغرب معانٍ طردية لا أثر لها في الحكم، بميزان المقاصد التشريعية. فكون المرأة صحراوية أو جبلية، شمالية أو جنوبية لا تأثير له في اختلاف الحكم حتى يفترض الأستاذ هوفمان بموجبه أن المرأة الغربية حجابها طرحة أو منديل تغطي مفتنهما من الصدر وما كان بمثابة في إثارة الغريزة الجنسية، في حين يفترض أن حجاب المرأة التي تعيش في المناطق الصحراوية الرملية يشمل جميع مفاتنها وجسمها، حتى شعرها؛ بحجة أن الشعر مصدر للإثارة الجنسية بشكل حاد لدى الشرقي دون الغربي. كما أن رأيه جنف كثيراً عن قاعدة عموم الرسالة الإسلامية، ويخالف مبدأ

(١) المصدر السابق، ص ٢٣٠-٢٣١.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٢٦-٢٢٧.

وحدة الأمة ووحدة التكليف، في عصر يكاد يصبح العالم فيه قريةً واحدةً.^(١)

المطلب الثالث: التوفيق بين مشروعية الفهم ومشروعية التنزيل

هذا المطلب يختص ببيان قاعدة المشروعية، ويعنى بها أن يوافق إيقاع الحكم وتنزيله ما استقرَّ في مرحلة المشروعية (الفهم).^(٢)

إنَّ عمليةَ الفهم إذا أُدرج فيها التعليل وما يستتبعه من الاستدلال بالقياس والمصلحة والاستحسان وسدِّ الذرائع وفتحها والاعتبار بالمآل وغيرها من الأصول الشرعية، فإنَّ التَّنْزِيلَ لا ينبغي أن يكون مخالفاً لما استقرَّ فيها، ذلك أنَّ أيَّ تغيير أو اختلافٍ عن الاقتضاء الأصلي حدث، فلا بدَّ وأن يكون نابعاً من توظيف هذه الأدلة والأصول، فالأمر - كما صوّره الشاطبي - في اختلاف الحكم لاختلاف العوائد، حيث قال: «إنَّما معنى الاختلاف أنَّ العوائد، إذا اختلفت، رجعت كلُّ عادةٍ إلى أصلٍ شرعيٍّ يُحكم به عليها».^(٣)

وقد درج العلماء السابقون على إدراج الأدلة السابقة تحت أدلة الفهم والاستنباط، وأسموها - كما أسموا دليل النص والإجماع - بـ (أدلة المشروعية)، فيقول القرافي: «أدلة مشروعية الأحكام: الكتاب والسنة والقياس والإجماع والبراءة الأصلية... والاستحسان، والاستصحاب»^(٤)... ونحو ذلك ممَّا قرَّر في أصول الفقه^(٥).

(١) (٥٥) انظر الإسلام كيديل لمراد هوفمان فلوريد، ص ٢١٧-٢١٩، وانظر أيضاً: ص ٢٢٧.
(٢) كأنَّ مصطلح (مرحلة المشروعية) في كتابات القدامى رديف مصطلح (مرحلة الفهم) في كتابات المحدثين، كالأستاذ عبد المجيد النجار. والمصطلح الأول أدقُّ وأجمع، لأنَّ الفهم أشبه بالاجتهاد البياني، والفهم المراد هنا أعمُّ منه. قارن بين المجموع المذهب للعلائي، ٢/٤٣٥-٤٤٠، وخلافة الإنسان للنجار، ص ٨٧-٩٠.

(٣) الموافقات للشاطبي، ٢/٥٧٣.
(٤) من الجدير بالملاحظة أنَّ دليل الاستصحاب يتراوح بين مرحلة المشروعية والإيقاع بحسب أنواعه، فليس كلُّ أنواعه من أدلة المشروعية، بل المدرج تحتها هو استصحاب البراءة الأصلية والإباحة والمنافع والمضارِّ واستصحاب العموم والإجماع. أمَّا استصحاب الحال والاستصحاب المقلوب «القهقري»، فيندرج كلُّ منهما تحت أدلة الإيقاع والتنزيل. راجع الخطاب الشرعي وطرق استثماره لحماي، ص ٤٣٥-٤٤٦.

(٥) الفروق لأحمد بن إدريس القرافي، ١/١٢٨-١٢٩.

فكلُّ اعتبارٍ يلحظه المجتهد في التَّحقيق على الحادثة قيد الاجتهاد، يعود أخذه في الاعتبار أو رده إلى عمليَّة الفهم، فتتراكم الاعتبارات الخارجيّة إلى جانب الاقتضاء الأصليّ الذي هو الخطاب المجرّد لعموم مثل تلك الحادثة، فمتى تغلّبت الاعتبارات الخارجيّة اندرج الحكم تحت أصلها وأصبح الاقتضاء الأصليّ ثانويّاً، بل لا يمكن حينئذٍ تسميته بالاقتضاء الأصليّ، لأن المسألة قد تبدل وجهها وصارت مسألةً أخرى مستقلة؛ فمن سرق دون النّصاب، لا يكون مشمولاً بحكم القطع بمقتضى النّصوص الشرعيّة القاضيّة بذلك، فيعود عدم قطعه إلى اجتهاد الفهم، وإن عادت سبيل المعرفة بأنّه سرق ما دون النّصاب إلى تحقيق المناط. فتحقيق المناط يكون أداةً إلى إيقاع الحكم المفهوم لذلك المناط نفسه. وبتعبير آخر: لا ينفكّ الفهم عن التّنزيل قبل الإيقاع وبعده، ويكون الفهم معياراً مستمرّاً شاهداً للإيقاع بالقبول أو النّقض؛ فإذا خالف إيقاع المجتهد نصّاً ظاهراً نقض الإيقاع وبطل الحكم،^(١) وإذا تغيّر اجتهاده في الفهم، فإنّ عليه أن يعمل باجتهاده الجديد فيما يستقبل من تطبيقات.^(٢)

فالاجتهاد التحقيقيّ، إذا أخذنا بمعناه الضيق الذي استقر عليه كلام المتقدمين من علماء الأصول، يُطلق على بذل الفقيه جهداً في تعيين المناط، الذي لا يصاحبه استفراغ وسع في معرفة الحكم ذاته، كأن يكون معروفاً بالإجماع أو النصّ. أمّا إذا عادت معرفته إلى اجتهاد المجتهد فإنّ نتيجة الإيقاع تكون مزيجاً من الاجتهاد التحقيقيّ وأنواع الاجتهاد الأخرى، كالاجتهاد البيانيّ والتعليليّ؛ فاجتهاد الحنفية - مثلاً - في قولهم بجواز إخراج القيمة في الزكاة، لا يكون اجتهاداً محضاً في تحقيق المناط، إذ أناطوا المقصود منها بسدّ الخلّة، وهو معنى لم يوقف عليه بنصّ أو إجماع، وإنما وُقِف عليه بالاستنباط. فالحكم الذي قالوا به ناتجٌ من تعليل النصّ الوارد في ذلك، وتأويله في ضوء العلة، فيكون هذا الاجتهاد متركّباً من الاستنباط والتحقيق

(١) اختلف الأصوليون في النصّ الناقض للاجتهاد، فقالت طائفة بنقضه بكلّ نصّ ظاهر في المعنى، وقال الآخرون بنقضه بالنصّ القطعيّ وحده. انظر المستصفي من علم الأصول لمحمد أبي حامد الغزالي، ١٩٨/٢؛ إعلام الموقعين عن ربّ العالمين لمحمد بن أبي بكر ابن القيم، ٢٦٥-٢٦٧.

(٢) انظر الفروق للقرافي، ١٠٩/٢؛ موسوعة القواعد الفقهيّة لمحمد صدقي الغزي، ٤٣٠/١.

للمنط، ولا يكون اجتهداً تحقيقياً محضاً.

وتفريعاً على ما ذكرنا من اشتراط الموافقة بين مرحلة المشروعية ومرحلة الإيقاع، تجدر الإشارة إلى جملةٍ من الملاحظات المتعلقة بهذه القاعدة، وهي كما يأتي:

(أ) إنَّ الاعتبار للمصالح والمفاسد يكون بمعيار المشروعية. فالمصلحة المعتبرة في مرحلة فهم المشروعية تكون معتبرة في مرحلة الإيقاع والتَّنزِيل كذلك. والمصلحة المهذرة في الفهم لا بدَّ أن تُهدر - كذلك - في التحقيق والتَّنزِيل. وكذلك المفسدة. فلا يُلتفت إلى المفسدة المعتادة التي ترافق مصلحة امتثال الأوامر واجتناب النَّواهي الشرعية، ولا عبرة بالمشقة المعتادة النَّاتجة عن التَّكاليف^(١).

(ب) إذا كان الحكم قطعياً في الفهم، فينبغي أن يبقى مقطوعاً به في مرحلة التحقيق والتَّنزِيل، فكما لا يجوز صرف الدَّليل عن مدلوله في مرحلة الفهم، فكذلك لا يجوز صرفه عنه في مرحلة التَّنزِيل. وكما لا يجوز تعطيل الفهم لا يجوز تعطيل التَّنزِيل. وهذا بخلاف ما يذكره بعض المعاصرين من منع بعض الاجتهادات عن الحكم القطعي في مرحلة الفهم، مع إمكان الإذن بها في مرحلة التَّنزِيل. فمثلاً يقول الأستاذ عبد المجيد النَّجَّار: «إنَّ اعتبارات الواقع ليس لها من دورٍ في تغيير الأفهام القطعية، ولكن يُمكن أن يكون لها دورٌ في تطبيق تلك الأفهام»^(٢). فمتى كان للواقع دورٌ في تكييف الأحكام القطعية، انقلبت تلك الأحكام إلى أحكام مجتهدٍ فيها. فالنص القطعي

(١) يقول الشاطبي: «إن المصالح الدنيوية لا يتخلص كونها مصالح محضة، كما أن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة من حيث مواقع الوجود، إذ ما من مفسدة تُفرض في العادة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللفظ ونيل اللذات كثير. فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد. فإن تبعها مفسدة أو مشقة فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه. وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد فرفعها هو المقصود شرعاً، ولأجله وقع النهي. فالحاصل من ذلك أنَّ المصالح المعتبرة شرعاً أو المفاسد المعتبرة شرعاً هي خالصة غير مشوبة بشيء من المفاسد، لا قليلاً ولا كثيراً. وإنَّ توهم أنَّها مشوبة، فليست في الحقيقة الشرعية كذلك» (الموافقات للشاطبي، ٢/ ٣٣٩-٣٤١، نقل بتصرف).

(٢) خلافة الإنسان للنَّجار، ص ١١٢.

إذا كان ينطبق على الواقعة انطباقاً كلياً فإنه يكون متجاوزاً لكل اعتبار آخر، فلا يمكن للواقع أن يؤثر فيه شيئاً. أما إذا كانت الواقعة مستجدةً أو تحتوي على مشمولات في مناطها تزيد أو تنقص على عناصر النص، فإن النص لا يكون قطعياً فيها، إذ توفر الدلالة اللفظية لا يعني توفر الدلالة القطعية، فقطعية كل نص إنما هي بالنسبة إلى مدلوله المعين الذي تتوافر على الدلالة عليه دلالة اللفظ وعرف الخطاب ومقصد الشرع ومناسبات السياق أو اتفاق العلماء. ومن هنا فإن النص الواحد تتعدد دلالاته على حكم وقائع مختلفة قطعاً وظناً، بل قد يكون النص القطعي خفياً في حكم بعض الوقائع مع توافر الدلالة اللفظية، ويكفي في توضيح ذلك ما ذكره الأحناف من تفاوت مراتب دلالة حكم قطع اليد (القطعي) بالنسبة إلى كل من السارق والنباش والنشال، فحكم الأول مدلول عليه دلالة واضحة، وحكم الآخر مدلول عليه دلالة خفية^(١). ولعل الأستاذ النجار أراد بتأثير الواقع في تكييف الأفهام القطعية ما ذكرناه، إلا أنها لا تسمى فهماً قطعياً وقتئذٍ، بل هو فهم ظني بالنسبة إلى ذلك المحل.

ولا بدّ هنا من التمييز بين القطعية في أصل الامتثال للحكم وفي طريقة الامتثال به، فإن ورود النص قطعياً في ثبوته ودلالته لا يعني - بالضرورة - أن وسائل إجرائه وتحقيقه في الواقع وسبل تنزيله إليه لا بدّ أن تثبت بالقطع. يقول القرافي: أدلة وقوع الأحكام بعد مشروعيّتها إما معلومة بالضرورة كدلالة الظل على الزوال أو كمال العدة على الهلال، وإما مظنونة كالأقارير والبيّنات والأيمان والنكولات والأيدي على الأملاك^(٢). فمثلاً حكم الجلد ثابت قطعاً للزاني والزانية، ومثلها آية ثبوت الزنى بأربعة شهود، فإنها قطعية الدلالة، كما أنها قطعية الثبوت، وقد أجمعت الأمة على ذلك الحكم، لكن عند تحقيق النص وتنزيله في الواقع نجد أن شهادة أربعة أشخاص على جريمة لا تُفيد القطع، ولهذا لم يُفد هذا العدد التواتر على الأصح^(٣)، وإنما يُفيد الظنّ الراجح المعتمد شرعاً. وأوضح من هذا المثال: ما قرره العلماء من وجوب الاجتهاد في

(١) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي لمحمد فتحي الدريني، ص ٧١ فما بعدها.

(٢) انظر شرح تنقيح الفصول للقرافي، ص ٤١٠، نقل بتصريف بسيط.

(٣) المستصطفى للغزالي، ١/١٣٥.

معرفة القبلة لمن لا يعاين الكعبة المشرفة، مع ثبوت فرضية التوجه إليها بنص قطعي الثبوت والدلالة معاً. ولا يخفى أنَّ الاجتهاد في القبلة أمر ظني،^(١) ممَّا يدلُّ على أنَّ قطعية الدليل الشرعي لا تستوجب أن يكون دليل إيقاعه ووقوعه قطعياً أيضاً.

(ج) كل حكم منحتم من واجب أو حرام لا يجوز أن يزاد إليه قيد أو قيود أو يصرف عن مقتضى الامتثال به بدعوى أنه اجتهد تحقيق وتنزيل؛ لأن هذا الاجتهاد ليس من ميزاته أن يتصرف في مدلول الحكم المنحتم، لكن يجوز ذلك في الأحكام غير المنحتمة، كإفادة الإباحة أو الندب أو الكراهية، انطلاقاً من مراعاة المصالح ودرء المفاسد، بناءً على ما ذكره الإمام الشاطبي.^(٢)

(١) يقول الإمام الشافعي رحمه الله: «فوجههم بالقبلة إلى المسجد الحرام، ثم قال لنبيه: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ (البقرة: ١٥٠) فدلَّهم جلَّ ثناؤه إذا غابوا عن عين المسجد الحرام على صواب الاجتهاد مما فرض الله عليهم منه بالعقول التي ركب فيهم المميّزة بين الأشياء وأضدادها، والعلامات التي نصب لهم دون عين المسجد الحرام الذي أمرهم بالتوجه شطره» (الرسالة، ص ٢٣-٢٤).

(٢) قد يقال: إذا جاز أن يجتهد المجتهد ويضيف عند التنزيل قيداً أو قيوداً على مناط الأحكام غير المنحتمة، وهذه الأحكام قد تكون منصوفاً عليها بنصوص قطعية، أفلا يدل ذلك على جواز التصرف في تحقيق الأحكام غير المنحتمة، ولو كانت قطعية، فيناقض ما تقدّم من أنَّ الحكم إذا كان قطعياً في الفهم فينبغي أن يبقى امتثاله كذلك عند التنزيل؟ فأقول في جواب ذلك: يدل الاستقراء على أنَّ حكمي الكراهة والندب لا يثبتان بالنصوص القطعية، لأنَّ أغلب المكروهات والمندوبات أخذت من الأوامر والنواهي التي صُرفت عن ظواهرها من التحريم أو الإيجاب، فلا يمكن أن يأتي طلب غير جازم في نصّ قطعي، لأنَّ الأصل في الطلب هو الجزم، وغيره يعرف بالقرائن. على أن معنى الندبية والكراهية مرّن لا يتلاءم مع طبيعة القطع. يبقى حكم الإباحة، وهذا لا ينكر جواز أن يرد بحكمه نصّ قطعي، وذلك إذا جاء في حين

الإخبار الشرعيّ كقوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةٌ اللَّيْلِ أَلْصَبَّاءُ أَلْفَتْهُ إِلَىٰ ذِكْرِكُمْ﴾ (البقرة: ١٨٧)، لكننا نعلم أنَّ الإباحة تخيير بين الفعل وعدمه، ولا إلزام فيه؛ لتساوي طرفيه، لذا فإنَّ حكم الإباحة لم يندرج في ضمن الأحكام التكليفية - فيما يظهر - إلا لاعتبارين، ذكر أحدهما الشاطبي بقوله: "إنَّ كلَّ مباح بإطلاق إنما هو مباح بالجزء خاصة. وأمَّا بالكلِّ فهو إمَّا مطلوب الفعل أو مطلوب الترك. فإن قيل: أفلا يكون هذا التقرير نقضاً لما تقدّم من أنَّ المباح هو المتساوي الطرفين؟ فالجواب أنَّ لا، لأن ذلك الذي تقدم هو من حيث النظر إليه في نفسه، من غير اعتبار أمر خارجي. وهذا النظر من حيث اعتباره بالأمر الخارجة عنه. فإذا نظرنا إليه في نفسه فهو الذي سمي هنا بالمباح بالجزء. وإذا نظرت إليه بحسب الأمور الخارجة، فهو المسمى بالمطلوب بالكلِّ" (الموافقات، ١/ ١٢٤). والاعتبار الثاني هو أنَّ كلَّ مباح حق للمكلف، وكل حق ينشئ التزاماً على الغير، بمعنى أن لا يتعرّض له الآخرون، ولا يمنعه من مباشرة

وتجدر الإشارة إلى أنَّ الشَّاطِبيَّ رحمه الله وإن منع التَّصَرُّفَ في مناط الأحكام المنحتمة في الشَّرْع، إلَّا أنَّه طَرَّقَ إلى عمليَّة تحقيقها في الواقع شرط القبول من المكلف والتهيئة الظَّاهرة الَّتِي تجعله ممثلاً لها، وتُجَنَّبُ مداخل الأهواء، وتقيه وساوس الشَّيْطَان. ^(١)

وما سبق تفصيله متفرِّع عن الوقوف على مصطلح «تحقيق المناط» بمعناه الضيق وعلى اعتبار أنَّ القياس والاستحسان وسدِّ الذَّرَائِعِ وفتحها والاستصلاح من أدلَّة المشروعيَّة (الفهم)، فإذا أُدخِلت في مرحلة الإيقاع والتَّنْزِيل، وعدَّت في عداد أدواتها، كان يجوز أن يدخل الاجتهاد التَّحْقِيقِيَّ ما يجوز لهذه الأدلَّة أن تعمل في مجاله من أمور. والذي يبدو أنَّ هذه الأدلَّة تعمل في مجال الواقع، لكن بضوابط تتعلَّق بالمشروعيَّة؛ وذلك لأنَّ كلَّ واحد منها «يتوقَّف على مدرك شرعيٍّ، يدلُّ على أنَّ الدَّلِيلَ نصبه صاحب الشَّرْع لاستنباط الأحكام». ^(٢) وهذا يشير إلى أنَّ لهذه الأدلَّة طبيعةً زوجيَّةً تأخذ بحظٍّ من طرفي المشروعية والإيقاع (التنزيل).

وهذا الرأْي يتفق مع رؤية الشيخ عبدالله بن بيه في الموضوع، حيث خلص إلى أنَّ مَدْرَجَ تنزيل الأحكام هو في حقيقته نوع من الرقي في التعليل، فالتعليل بالمصلحة

حقَّه المباح شرعاً، فكان تكليفاً باعتبار التزام الغير به. وظاهر على كلا الاعتبارين أنَّ الأمور الخارجة لها دخل في تكييف حكم الإباحة، أمَّا الاعتبار الأوَّل : فلأنَّ المباح بالجزء يتحوَّل أمره أحياناً، بحسب الأمور الخارجة، إلى مطلوب الفعل بالكلِّ أو مطلوب التَّرك. وأمَّا الاعتبار الثَّاني : فلأنَّ مباشرة الحقوق مقيدة بانتفاء التَّعَسُّف والإضرار بالآخرين، فمتى أدَّت مباشرة حقٍّ إلى التَّعَسُّف في حقِّ المجتمع أو الدولة أو النَّاسِ مُنَعِ الشَّخْصِ من مباشرته، منعاً للتَّعَسُّف، ودفعاً لاتِّخَاذِ المباحات ذرائع إلى الشرِّ والفساد، فإنَّ الشَّيْءَ إنمَّا يكون حقّاً ومباحاً إذا تساوى طرفاه، أمَّا إذا غلب أحد جانبيه : فإنَّه يتحوَّل إلى حرام أو واجب، أو كراهة أو ندب. فقد تبَيَّنَ بذلك أنَّ المباح المقطوع بحكمه يكون في الإباحة بالجزء، وأنه متى ثبت ما هو كذلك لم يجز لأحد أن يجتهد فيه ويحكم بخلافه. أمَّا في غير الصُّورة الجزئية المجردة عن التوابع الخارجة المؤثرة : فإنَّ الحكم تتجاوزه تلك الاعتبارات الخارجة، ويكون للمجتهد دخل في تكييف الوقائع والأحداث بحسب ما يبدو له من مصالح، وما يريد درأه من مفسد. ومن هنا فإنَّ الاجتهاد التَّحْقِيقِيَّ لا يمكن أن يتدخَّلَ في تغيير دلالة الحكم القطعيِّ بحال؛ لأنه منصبٌّ على ما هو خارج الدلالة والمعنى. انظر نظرية التَّعَسُّف في استعمال الحقِّ في الفقه الإسلاميِّ لمحمد فتحي الدريني، ص ٣٣ وما بعدها.

(١) انظر الموافقات للشَّاطِبي، ٤/ ٤٧٠ - ٤٧١.

(٢) الفروق للقرافي، ١/ ١٢٨ - ١٢٩.

وما في معناها من حاجة أو غلبة أو عموم بلوى لإيجاب أمر أو إباحة حظر هو في حقيقته قنطرة بين منظومة التعليل ومنظومة التنزيل ، أو بين تنقيح المناط وتخريج المناط من جهة وتحقيق المناط من جهة، فهو العلاقة بين الثبوت والإثبات أو بين التحقق والتحقيق، أي: بين لزوم الوصف وتعديته، وبين الوجود الكامن والوجود الواقع.^(١) وإذا أخذنا بهذا الاعتبار فإنه لا يمكن الفصل بين مرحلتي المشروعية والتنزيل إطلاقاً.

المطلب الرابع: مراعاة الاقتضاء الأصلي للأدلة

يمكن التعبير عن القاعدة الرابعة - أيضاً - بقاعدة حاكمة الشريعة وثبات هيمنتها، ويعنى بها أن الأصل في التحقيق والتنزيل موافقة الاقتضاء الأصلي لأدلة الأحكام؛ ذلك أن اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محال تلك الأحكام قسمان: اقتضاء أصلي: وهو الواقع على المحل مجرداً عن التوابع والإضافات،

واقضاء تبعي: وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والإضافات الموجودة في أحاد الوقائع والجزئيات.^(٢) وتتمّ معاييرة تلك التوابع والإضافات عند مقارنتها بمقاصد الشرع ووضعها في مواضعها منها، فكما يقول الأستاذ النجار: «مؤهلات التنزيل بالنسبة للوقائع والأفعال هي تلك الموصفات التي يتوقّف على توفرها في الأفعال تحقيق مقاصد الشرع إذا ما نزلت عليها تكاليف الأحكام، وهي في الحقيقة تلك الاعتبارات والإضافات التي تفرّق بين الأفعال المتطابقة في الصورة والمندرجة تحت نفس النوع، والمشمولة في الأصل بنفس الحكم، ولكنها بحسب تلك الاعتبارات لا يتنزل عليها الحكم، لأنّ تنزيله عليها يُفضي إلى الضرر».^(٣)

ومن هنا لا يكون كل اعتبار خارجي ملحوظاً للشارع، وملتفتاً إليه بنظر الاجتهاد التحقيقي، ذلك أنّ من هذه الاعتبارات: ما يكون مقصوداً، فيؤثر في مناط الحكم وتكييفه الشرعي، ومنها: ما يكون طردياً لا تأثير له في التكييف الشرعي، ولا التفات

(١) انظر إشارات تجديدية في حقول الأصول لابن بيه، ص ٩٩-١٠٠.

(٢) الموافقات للشاطبي، ٣ / ٧١.

(٣) خلافة الإنسان للنجار، ص ١٢٩.

إليه، ومنها : ما يأخذ بحظٍّ من طرفي الاعتبار والطردية، فيختلف فيه نظر المجتهدين. يقول الشاطبي: «إن الشريعة لم تنصَّ على حكم كلِّ جزئية على حدتها. وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر. ومع ذلك فلكلِّ معيَّن خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين. وليس ما به الامتياز معتبراً في الحكم بإطلاق، ولا هو طردِيٌّ بإطلاق؛ بل ذلك منقسم إلى الضربين. وبينهما قسم ثالث يأخذ بجهة من الطرفين. فلا تبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلاً للعالم فيها نظراً سهلاً أو صعباً، حتَّى يُحقَّق تحت أي دليل تدخل. فإن أخذت بشبه من الطرفين، فالأمر أصعب»^(١).

ويمكن التمثيل للتوابع المعتمدة بما مثل به الشاطبي بقوله: «كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب له في النساء، ووجوبه على من خشي العنت»^(٢)، وللتوابع الطردية بالشرف والسلطنة أو الذكورة والأنوثة والمشرقية والمغربية في واقعة سرقة، وللتوابع المترددة بين الطرفين باختلاف أبي حنيفة والجمهور في حلية قليل المسكر المقيس على الخمر، فأبو حنيفة يرى أنَّ قليل ذلك المسكر ليس ككثيره، فهو حلالٌ، ويرى الجمهور أنَّهما سواءٌ، ومنشأ الاختلاف أنَّ الثابت بالقياس لا يسمَّى خمرًا لغةً، ثمَّ إنَّ حرمة الخمر ثابتة بالنصِّ، وحرمة المقيس ثابتة بعلة القياس التي هي الإسكار، فإذا انتفى الإسكار انتفت الحرمة. فهذا الخلاف يعود إلى معرفة مقصد الشريعة من تحريم المسكرات، وإلى مدى تأثير الاسم في ذلك الحكم بعينه^(٣). وك ممارسة الحق الشرعي العام أو الخاص بالنسبة إلى ميراث القاتل لمورثته، فإنَّها تابع متردد بين التأثير في إبطال الحرمان وعدمه، الأمر الذي أدَّى إلى اختلاف الفقهاء في تكييف حكم المسألة. ومثله اتخاذ الكلب للحراسة بالنسبة إلى حلية بيعه، فإنَّه وجه من وجوه الانتفاع، ومقصد شريف، استقر كتابع في مناط الحكم؛ مما بعث على اختلاف الفقهاء في شأنه^(٤).

(١) الموافقات للشاطبي، ٤/ ٤٦٦.

(٢) المصدر السابق، ٣/ ٧١.

(٣) انظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين أبي بكر الكاساني، ٥/ ٤٩٦-٤٩٧.

(٤) انظر شفاء الغليل للغزالي، ص ٨٥، ص ١٠٠.

وقد تكون الأوصاف المستثيرة للأحكام في القضية المستجدة حادثة، أو أوصافاً ثبتت لها أحكام ولكن يستجد واقع ويراد التعرف على أثر ذلك الوصف الشرعي في الواقع المستجد، وكيفية تأثر فقه الواقع بذلك الوصف، فلربما ثار الخلاف بين أهل العلم والرأي فيما ينبغي أن يكون لهذا الوصف من أثر فقهي في الواقع الجديد، وإن كانوا يتفقون على أثره وجهة تأثيره في الواقع القديم، ولهذا يكون لكثير من الأوصاف المستثيرة للأحكام في الوقائع الجديدة حكم الأمارات الظنية^(١)، وكما قال الغزالي: «الأمارات الظنية ليست أدلة بأعيانها؛ بل يختلف ذلك بالإضافات، فرب دليل يفيد الظن لزيد، وهو بعينه لا يفيد الظن لعمره مع إحاطته به»^(٢).

ثم التّوابع والإضافات إذا أُعتبرت في الحكم، فإنّها تبعث على أمرين، هما: التّيسير، والتّشديد. فقد تكون تلك التّوابع موجبةً للتّيسير، فيُعدل عن موجب الاقتضاء الأصليّ للحكم إلى حكم الرّخصة، كقصر الصّلاة وفطر رمضان بالنسبة إلى المسافر، وكلّ من الحكمين (العزيمة والرّخصة) حكم شرعيّ، فالرّخصة لا تقضي على معنى العزيمة، لأنّ اقتضاءها قائم، لكن تكثرُ عليها بالتّيسير والتّخفيف.

(١) انظر الاجتهاد المقاصدي: حقيقته، تاريخه، حجيته، ضوابطه، مستلزماته، مجالاته، معالجه وتطبيقاته المعاصرة لنورالدين مختار الخادمي، ص ١٨٤؛ أثر الاختلاف في تحقيق المناط في اختلاف المجتهدين لعبد الرحمن الكيلاني، ص ١٢.

(٢) المستصفى للغزالي، ١٨٣/٢؛ ويمثل الغزالي لذلك باختلاف الشيخين في الموقف من العطاءات، «وبيانه أنّ أبا بكر (رضي الله عنه) رأى التسوية في العطاء إذ قال: الدنيا بلاغ، كيف! وإنما عملوا لله عز وجل وأجورهم على الله، حيث قال عمر (رضي الله عنه): كيف تساوي بين الفاضل والمفضول، ورأى عمر التفاوت؛ ليكون ذلك ترغيباً في طلب الفضائل، ولأن أصل الإسلام وإن كان الله فيوجب الاستحقاق. والمعنى الذي ذكره أبو بكر فهمه عمر رضي الله عنهما، ولم يفده غلبة الظن، وما رآه عمر فهمه أبو بكر ولم يفده غلبة الظن ولا مال قلبه إليه، وذلك لاختلاف أحوالهما، فمن خلُق خلقه أبي بكر في غلبة التآله وتجريد النظر في الآخرة غلب على ظنه - لا محالة - ما ظنه أبو بكر ولم ينقدح في نفسه إلا ذلك، ومن خلقه الله خلقه عمر وعلى حالته وسجيته في الالتفات إلى السياسة ورعاية مصالح الخلق وضبطهم وتحريك دواعيهم للخير فلا بد أن تميل نفسه إلى ما مال إليه عمر، مع إحاطة كل واحد منهما بدليل صاحبه، ولكن اختلاف الأخلاق والأحوال والممارسات يوجب اختلاف الظنون... فالأمارات كحجر المغناطيس تحرك طبعاً يناسبها» (المصدر السابق، ١٨٣/٢). وقد رجح العز بن عبد السلام موقف أبي بكر وعزاه إلى الشافعي، وبنى عليه قاعدة فقهية تقول: يقسم مال المصالح على الحاجات دون الفضائل (انظر القواعد الكبرى، ١/١٠٠).

يقول الشاطبي تعريفاً بالعزيمة والرخصة: "العزيمة ما شرع من الأحكام الكلية ابتداءً، ومعنى كونها كليةً أنها لا تختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض... وأما الرخصة فما شرع لعذر شاق استثناءً من أصل كلي يقتضي المنع مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه، فكونه مشروعاً لعذر هو الخاصة التي ذكرها علماء الأصول".^(١) وعرفها بعض الأصوليين بأنها: ما شرع لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي.^(٢) وإذا اعتبرنا العزائم مع الرخص، وجدنا العزائم مطردة مع العادات الجارية، والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد.^(٣)

وقد توجب تلكم الاعتبار الخارجية والإضافات الموجودة في الواقع تشديد الحكم، فكما يقول ابن عاشور: معظم الوصايا الشرعية ينافي تنفيذها بالوازع الديني. وهو وازع الإيمان المتفرع إلى الرجاء والخوف. فلذلك وكل تنفيذ الأوامر والنواهي إلى دين المخاطبين بها. فمتى ضعف الوازع الديني في زمن أو قوم أو في أحوال يُظن أن الدافع إلى مخالفة الشرع في مثلها أقوى على أكثر النفوس من الوازع الديني، هنالك يُصار إلى الوازع السلطاني، فينطبق التنفيذ به، فيزع الله بالسلطان ما لا يزع بالقرآن. و«لذلك قال ابن عطية: إن أوصياء زمانهم لا يقبل قولهم في رشد اليتامى حتى يرفعوا إثبات ذلك إلى القاضي، ولم يرههم مصداق أمانة الشريعة في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَسْنَمُوا مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ (النساء: ٦). واستحسن قوله فقهاء المالكية بعده... وعلى هذا الاعتبار يصح كلما حصل التردد في أمانة من وكلت الشريعة حقاً إلى أمانته أن نكل تنفيذ ذلك الحق إلى السلطان».^(٤)

إذا علمنا هذا فإن الأصل في التحقيق والتنزيل موافقة الاقتضاء الأصلي، وإن الالتفات إلى الاقتضاء التبعية أمر تبعية، وذلك لجملة أمور واعتبارات:

(١) الموافقات للشاطبي، ١/٢٦٦، ٢٦٨.

(٢) انظر المستصفي للغزالي، ١/٩٧.

(٣) الموافقات للشاطبي، ١/٣١٣.

(٤) مقاصد الشريعة لابن عاشور، ص ٢٧٧-٢٧٨.

أ. إنَّ الأصل في الاقتضاء الأصلي أن يكون مؤثراً بخلاف الاقتضاءات التبعية، فإنَّها تتنوع إلى مؤثرة وطرديّة ومترددة بينهما.

ب. إنَّ كثيراً من التّوابع والإضافات الموجودة في قيد الواقع ليست بمؤثرة في تكيف الحكم الشرعيّ، بل الأصل فيها أن تكون أوصافاً طردية لا أثر لها في تغيير الحكم وتكييفه، فلو كانت مؤثرة بهذا التعميم لكانت منصوصاً عليها أو معلومة من قواعد الشرع، والفرض أنها توابع وإضافات في قيد الواقع لم يتناولها الخطاب الشرعيّ المراد تحقيقه لا بالعموم ولا بالخصوص، ثمَّ إنّها لو كانت أكثرها معتبرة للزم أن تربو أحكام الرخص أحكام العزيمة، إذ أحكام العزيمة هي الجارية على أصل الخطاب والاقتضاء الأصليّ، والرخصة هي الجارية على الاقتضاء التبعية، ذلك أنّ الرخصة هي العدول عن حكم لعذر مع قيام السبب للحكم الأصليّ كما عرّفها الأصوليون، وحيث علمنا أنّ أحكام الرخص ليست على العموم والأصل، علمنا أنّ أحكام العزيمة هي الأصل العام الذي تنزّل عليه أحكام أفعال العباد^(١) على أنّه متى علّق بالمنطوق قيد معتبر مؤثر في تكيف الحكم فإنَّ ذلك التأثير يعود إلى اعتبار شرعي ملحوظ من قواعد الشرع العامة أو الخاصة، فلا ينبغي أن يكون ذلك القيد مرسلاً مطلقاً من كلّ اعتبار شرعيّ معروف. وبناءً على ذلك ينبغي أن لا يُظنَّ أنّ مجرد التنزيل على الواقع يكيّف الحكم تكييفاً خاصاً يتميِّز به عن صورته الأصليّة في الخطاب.

ج. إنَّ تطبيق أكثر النصوص يأتي موافقاً لمقصد الشريعة ولو لم يُنظر إلى الواقع، نظراً لصلاحيّة أصل الشريعة للتطبيق في كلّ زمان ومكان وفي كلّ مكلف. لا سيّما إذا قلنا بوجود قيمة ذاتيّة في الأفعال، وأنّ الوحي هو المصدر الأوّل للكشف عنها^(٢)؛ لذا نجد أنّ الأوامر والنّواهي في حدّ ذاتهما مسلكان من مسالك الكشف عن

(١) انظر الموافقات للشاطبي، ٢٨٧/١ وما بعدها.

(٢) اختلفت المذاهب الإسلامية في قيمة الأفعال: هل هي ذاتيّة فتوجد أحكامها قبل الشّرع؟ أو هي تابعة للشّرع؟ فذهبت المعتزلة إلى القول الأوّل، وقالوا بالتكليف قبل الشّرع، وسمّوا بأرباب التحسين والتّقبيح

المقاصد، يقول الشاطبي: «يُعرف - مقصد الشرع - من جهات. إحداها: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي. فإن الأمر معلوم أنه إنما كان أمراً لاقتضائه الفعل. فوقع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع. وكذلك النهي معلوم أنه مقتض لنفي الفعل أو الكف عنه. فعدم وقوعه مقصود له. وإيقاعه مخالف لمقصوده. كما أن عدم إيقاع المأمور به مخالف لمقصوده»^(١).

ثم إن أكثر النصوص قاضية بالخير والنفع المطلق في أساسها وفي كل الحالات، سوى نصوص الحدود والأحكام المغيرة لحكم البراءة الأصلية، فإنها إذا تم إيقاعها على غير مستحقيها يلحق بهم الضرر. فالضرر إذا لا ينتج دائماً من التطبيق الآلي، بل هو خاصٌ بحالات هي في حد ذاتها احتاط الشرع فيها بالنصوص الواضحة، فقصد إلى درئها بكل شبهة قوية، بحيث لا يلحق ضرر بالخلق بمقتضى هذه النصوص لذاتها.^(٢) ومن هنا جاءت الرسالة الخاتمة عامة وصالحة للتطبيق في كل زمان ومكان. وما هذه الصلاحية إلا لكون نصوصها كذلك، فهي شريعة ترفع الحرج، وتقتضي من المكلفين غاية السماحة والاعتدال. وقد أفصح الإمام ابن العربي عن سعة أبواب الشريعة، فذكر كلمة بالغة، إذ قال: «...إن الباري سبحانه - ببيد حكمته - لما خلق لنا ما في الأرض جميعاً - كما أخبرنا - قسم الحال فيه: فمنه ما أباحه على الإطلاق. ومنه: ما أباحه في حال دون حال. ومنه: ما أباحه على وجه دون وجه. فأما أن يكون في الأرض ممنوع لا تتطرق إليه إباحة في حال ولا وجه، فلا أعلمه الآن»^(٣). فالصلاح،

العقلين. ويرى المتكلمون من الأصوليين أن لا مدخل للتكليف بشيء سوى الشرع، وأن العقل لا يدرك قيمة الأفعال. وذهب الفقهاء (الحنفية) إلى أن العقل يدرك قيمة الأفعال، لكن الإلزام لا يكون إلا بالشرع، وهو أعدل الأقوال (انظر المدخل إلى علم أصول الفقه لمحمد معروف الدواليبي، ص ٥٣ - ١٠٤؛ خلافة الإنسان للنجار، ص ٨٤ - ٨٦).

(١) الموافقات للشاطبي، ٦٦٧/٢.

(٢) لسنا نريد بذلك متابعة الظاهرية في مقارباتهم الأصولية بصدد الالتزام بظواهر النصوص واعتقاد أن كل واقعة جزئية مبنية بالنص، وإنما المراد أن كل قاعدة معمول بها وكل دليل معبود به يعود اعتبارها وشرعيتها إلى عمومات النصوص الشرعية عموماً لفظياً أو معنوياً مأخوذاً من تتبع تصرفات الشارع في الأحكام. وهذا وجه مما قصده الأصوليون بقولهم: «النصوص محصورة باللفظ، متعدية بالمعنى».

(٣) عارضة الأحوذني في شرح صحيح الترمذي لأبي بكر بن العربي، ١٩٩/٥.

إضافةً إلى دور جانب الاجتهاد في تحقيق النصوص وتنزيلها في تكوينه، كامنٌ في طبيعة نصوص هذه الشريعة نفسها، وإطلاقية أحكامها وقيمها في ذاتها، وإحاطتها وعمومها لقواعد المصالح وإن لم تنصَّ على كلِّ مصلحة جزئية بعينها. وفي ذلك يقول الغزالي: «في موضوعات الشرع فيما تعرضت له النصوص غنية ومندوحة عن كل وجه مخترع بالمصالح، وإنما يظنُّ الحاجة إلى غير المشروع من لم يطلع على وجوه لطف الشرع ومحاسنه... فما دمنا نجد في المشروعات غنية نكتفي بها وندور عليها، فلا نتعدها بالمصالح المتخيَّلة إلى ما عداها؛ بل نعلم أن مراسم الشرع، فيما أحاطت به، حاويةٌ لجميع المصالح ومغزاها».^(١)

د. إنَّ الأصل أن يكون تطبيق أحكام الشريعة عامًّا في جميع المكلفين، ولا يختص تحقيقها بالنظر الاجتهادي للمجتهدين، وبناءً على هذا الأصل لم يشترط الشاطبي أن يكون المكلف في مرحلة التحقيق العامِّ متوافراً على درجة الاجتهاد الشرعي، وذلك إنَّما يتأتَّى إذا كان الأصل هو الاقتضاء الأصلي، ولذا تراه في تحقيق المناط الخاصَّ يشترط درجة الاجتهاد من خلال تجويزه انقطاعه في الأمة كسائر الاجتهادات التي تُشترط فيها درجة الاجتهاد، وذلك لما فيه من الالتفات إلى الاعتبارات الخارجية والإضافات الواقعية، المفتقر إلى شرط الاجتهاد الأساسي، وهو العلم بمقاصد الشرع عند الشاطبي رحمه الله.^(٢)

إن ما سبق بيانه، لا يعني أن لا يلتفت إلى الاقتضاء التبعي إلاَّ عرضاً؛ بل القصد من ذلك تغليب جانب الاقتضاء الأصلي عليه، رنواً إلى جعل الأحكام الأصلية قيمةً وحاكمةً على الواقع بجملته، بما في ذلك التوابع والإضافات. وبهذا يكون الشرع بأصوله ودلائله مغيراً ومقرراً، على حدِّ قول الإمام ابن عاشور رحمه الله: «مقصد الشريعة من التشريع تغيير وتقرير».^(٣) وقد جعل الإمام الشاطبي المقاصد الأصلية

(١) شفاء الغليل للغزالي، ص ١٠٩-١١٠.

(٢) الموافقات للشاطبي، ٤/ ٤٧٧.

(٣) مقاصد الشريعة لابن عاشور، ص ٢٤١.

طريقاً للكشف عن المقاصد التبعية، حتى تتم معايرة مشروعيّتها بمدى التزامها بالمقاصد الأصلية وتوكيدها لمغزاها وعدم نقضها لها، لذا أكد على ضرورة أن تكون «هذه التوابع مؤكدةً للمقصود الأول وباعثةً عليه، ومقتضيةً للدوام فيه... بخلاف ما إذا كان القصد إلى التابع لا يقتضي دوام المتبوع ولا تأكيده... فمثل هذا المقصد مضادٌ لقصد الشارع»^(١).

ويرتبط بهذه القاعدة - أيضاً - إيقاع الحكم بالوصف التنفيذي الذي يناسبه، فقد يستقرّ في الواقع من التوابع ما يقتضي ضرورة تعديل في ذلك الوصف. وبمعنى آخر: يقتضي الحكم أو لا يقتضي اختصاصاً تنفيذياً معيناً بحسب الاقتضاء الأصلي له، من وصف القضاء أو الإمامة والسياسة العامة، لكن يستقرّ في المناط الحادث من التوابع ما يقتضي تعديلاً مناسباً في قاعدة الاختصاص التنفيذي، فينبغي ارتكاب ذلك ليتم الإيقاع في الظرف المناسب وبالإجراء الذي يحقق تطبيقه بما يستثمر المصلحة الشرعية ويمنع أسباب الإفضاء إلى ما لا يرتجى من المفسد والمآلات المستنكرة. فالأمر كما ذكر ابن عاشور من أنّ الوازع الشرعيّ للامتثال على درجات: فطريّ جبليّ، ودينيّ، وسلطانيّ؛ فإذا لم يتأكد الحكم بالوازع الفطريّ لزم تأكيده بالوازع الدينيّ، وإذا لم يكف ذلك وجب توثيقه بالوازع السلطانيّ، كما فعل الخليفة الصديق رضي الله عنه بمانعي الزكاة، حيث انتقل في التنفيذ من الوازع الدينيّ إلى الوازع السلطانيّ، نظراً لكون المقصد (أداء الزكاة) لم يكن ليتحقّق إلّا بذلك الانتقال. وكما أفتى ابن عطية باشتراط الرّفْع إلى السلطان في دعاوى أوصياء زمانه رشد اليتامى، لفساد الأوضاع، وقلة الاكتراث بالأمانات.^(٢) ويمكن التمثيل لذلك - أيضاً - بأحكام التأمينات والأراضي، وبعض المعاملات الماليّة والبنكية المعاصرة،^(٣) إذ كانت أحكامها

(١) الموافقات للشاطبي، ٢/ ٦٧١-٦٧٢.

(٢) انظر مقاصد الشريعة لابن عاشور، ص ٢٧٧-٢٧٨.

(٣) الأحكام المتعلقة بالأرض كالمساقاة والمزاعة والإكراء والمهاياة وما إليها. فالأفضل فيها إصدار أحكام ملزمة، وتوحيد الحكم الفقهي فيها وفقاً للسياسة الاقتصادية المثلى والمصالح العامة؛ لأن الأرض من جانب تمثل العامل الأهم من عوامل الإنتاج في أي نظام اقتصادي؛ ولأن الأمن الغذائي للأمة لا يمكن حياطته بسياج الكفاية والكفاءة دون تدخل الدولة في تنظيم الأرض والأحكام المتعلقة بها وتوحيد

أو أحكام أشباهها في الفترات الزمنية الخالية مندرجة تحت دائرة الإفتاء (مجرد الإعلام)، ولم تكن السلطات والدولة تتحكم فيها. أمّا في العصر الحاضر. فإنّ هذه المعاملات لم يبقَ نظامها طليقاً عن الدولة وسياساتها، فينبغي إناطة الإيقاع والتنفيد في الأمور التي انتقلت وسيلة حراستها ومسؤولية إيقاعها إلى دائرة الدولة؛ لما يلزم في تدبيرها من السياسة العامة، بمن يتوافر على وصف الإلزام، دون أن يكفي بالفتوى المعلمة التي لا تعود عليها بالحتم والإلزام في مجال التنفيذ؛ لأنّ الوازع قد انتقل في هذا الزمان من الوازع الدينيّ إلى الوازع السلطانيّ.^(١) ومن هذا القبيل أيضاً: ما أبداه الأستاذ الدريني من اقتراح في السياسة العامة، إذ دعا إلى جعل الشورى تنظيمياً أمراً؛ وذلك بتشكيل مجلس الشورى، وتكوين الهيئات المتخصصة فيه، مع ضرورة التقيد بما يصدر عنه من تدبير سياسيّ، ابتداءً وانتهاءً؛ فقد كان الخلفاء الراشدون

الفتوى في المسائل الخلافية الواردة بصدها، وذلك كالخلاف الفقهي في إكراء الأرض الزراعية وحق امتلاك الأرض الموت بالإحياء وحدودها وغير ذلك. ولعل قانون الأراضي كان من أوائل القوانين التي تم تدوينها في الدولة العثمانية ثم الدول العربية والإسلامية بعد إسقاطها، غير أن تلك القوانين صدرت مشوهة لبعض الأحكام الشرعية الثابتة وقائمة على أنقاضها، لا سيما ما يتعلق منها بالملكية والإرث والضرائب وغيرها؛ لذا ينبغي صوغ قوانين شرعية ملزمة في هذا المجال؛ تحديداً للسياسة العامة ومنعاً من الاضطراب الذي ينبعث عن اختلاف الفتاوى وتضارب الآراء في مسائل الاقتصاد والمال التي يفتقر فيها بالدرجة الأولى إلى خلق حالة مطردة من التوازن والاستقرار (راجع: النظرية الاقتصادية في الإسلام لفكري أحمد نعمان، ص ٤٥٥ وما بعدها؛ السياسات المالية: دورها وضوابطها في الاقتصاد الإسلامي لمندرقحف، ص ٤٤-٥٠).

(١) نقصد بذلك أن لا توكل هذه المسائل إلى مجرد الفتوى والديانة، وأن يتخذ فيها سبيل الإلزام؛ لأن الفتاوى يمكن أن تختلف، واختلاف الفتاوى فيها قد يؤدي إلى وقوع الناس في حيرة، فكان لا بدّ من اتخاذ طريقة ملزمة. وهذا لا يعني أن هذه المسائل خارجة عن دائرة اجتهاد المجتهدين وبداخلة في سياسة السلطان وحدها، بل الأمر لا يخلو من اجتهاد المجتهدين ومن تنفيذ أصحاب الإلزام معاً، منعاً من التلاعب بأحكام الشريعة الباهرة. وعليه فلا يلزم من ذلك توقيف الحكم في المسألة إلى أن يصدر حكم الحاكم، بل نقول: إذا وجد الحاكم فإن هذه الأمور تسند إليه للبت فيها والإلزام، لأن الوازع قد انتقل فيها إلى وازع سلطاني في مثل زماننا، ولا سيما مع فساد الذمم، أما إذا لم يوجد حاكم بالشرعية: فإن الفتوى لا بدّ منها، توكيلاً للناس إلى دينانهم. وبذلك لا يلزم على ما قلناه المحذور الذي نبّه عليه الإمام ابن القيم حيث يقول: «لا يجوز للمفتي الترويح وتخيير السائل وإلقاؤه في الإشكال والحيرة، بل عليه أن يبين بياناً مزيلاً للإشكال، متضمناً لفصل الخطاب، كافياً في حصول المقصود، لا يحتاج معه إلى غيره... ومن ذلك قول بعضهم في فتاويه: يرجع في ذلك إلى رأي الحاكم، فيا سبحان الله! والله لو كان الحاكم شريحاً وأشباهه لما كان مردّ أحكام الله ورسوله إلى رأيه» (إعلام الموقعين، ٤ / ١٧٧-١٧٨).

يلتزمون بمقتضاه، ابتداءً وانتهاءً، بوازع الدين، ولم يكن منهم اجتهاد فردي في الشؤون العامة؛ لخطورتها، وبالغ آثارها. لذا كانوا يتحرّون آراء أهل الاختصاص من الصحابة؛ ليحيطوا بالمسألة المعروضة من جميع جوانبها. كل ذلك بوازع الدين، حتى إذا ضُغف هذا الوازع، وظهر الاستبداد بالرأي، وجب أن يقام هذا المبدأ عن طريق التنظيم الأمر.^(١)

(١) انظر خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم لمحمد فتحي الدريني، ص ٣٩٣-٣٩٤.

الخاتمة

لم يحظ البحث عن قواعد الاجتهاد التحقيقي بالعناية اللازمة في الدراسات الأصولية المعاصرة؛ بل كل ما كتب عنها لا يعدو أن يكون بحثاً في الإطار المقصدي العام لهذا الاجتهاد، دون تحديد ضوابط أخرى أصولية، ومناقشة الاحتمالات الواردة فيها، مصحوبةً بالفحص والتدقيق. كما أنه لم يكن يُعنى بتوضيح الصلة بين ما يستقرُّ للأحكام في مرحلة الفهم وإدراك المشروعية، ومرحلة التحقيق والتنزيل، الأمر الذي جعل مفهوم (الاجتهاد التحقيقي) غير واضح الأبعاد والمعالم.

وقد توصَّل الباحث إلى أنَّ هذا النوع من أنواع الاجتهاد هو من أهمِّها وأخطرها؛ حيث يعمُّ التكليف به المجتهد والعامي؛ الأمر الذي يدعو الباحثين إلى تأصيل القول فيه حتى يغدو دور كل مكلف متميزاً حسب قدرته المعرفية ورتبته الاجتهادية، ويتبين الإيقاع السليم من غيره. وقد أبدى هذا البحث أربع قواعد لضبط مسار هذا الاجتهاد، هي: مراعاة مقاصد التشريع، وتحقيق عمومية الرسالة في كل زمان ومكان ومكلف، وموافقة التحقيق والتنزيل لما استقر في مرحلة الفهم والمشروعية، والنزول على الاقتضاء الأصلي للخطاب، ثم الاقتضاء التبعية وما يقتضيه ذلك من النزول على الوصف الذي يتمُّ عليه الإيقاع والتنزيل من فتوى وقضاء وإمامة وسياسة. فهذه القواعد ارتأى الباحث أن يؤخذ بها لرسم الإطار العام الذي تتأسس عليه النظرة الأصولية المقصدية الشاملة لفقه التطبيق.

المصادر والمراجع

١. ابن بيه، عبدالله محفوظ، إثارات تجديدية في حقول الأصول (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، ٢٠١٢م).
٢. ابن العربي، أبو بكر، عارضة الأحوزي في شرح صحيح الترمذي (بيروت: دار الفكر، د.ط.ت).
٣. ابن القيم، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، د.م: د.ط.ت).
٤. بدائع الفوائد، تحقيق هشام عطار وعادل العدوي وأشرف ألج (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، د.ط، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م).
٥. ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الطاهر الميساوي (د.م: البصائر، ط ١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م).
٦. الأمدي، سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيّد الجميلي (بيروت: دار الكتاب العربي، ط ٢، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م).
٧. جحيش، بشير بن مولود، فقه التنزيل: مفهومه وعلاقته بسائر المصطلحات (أوراق ندوة مستجدات الفكر الإسلامي الحادية عشر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، ١٨-٢٠ فبراير ٢٠١٣).
٨. حمادي، إدريس، الخطاب الشرعي وطرق استثماره (بيروت: الدار البيضاء، ط ١، ١٩٩٤م).
٩. الخادمي، نور الدين مختار، الاجتهاد المقاصدي: حقيقته، تاريخه، حجيته، ضوابطه، مستلزماته، مجالاته، معالمه وتطبيقاته المعاصرة (بيروت: دار ابن حزم، ط ١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م).
١٠. الدريني، محمد فتحي، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٩٤م/١٤١٤هـ).
١١. خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م).
١٢. نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٤، ١٩٨٨م).
١٣. الدواليبي، محمد معروف، المدخل إلى علم أصول الفقه (القاهرة: دار الشواف، ط ١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م).
١٤. الرازي، فخر الدين بن عمر، الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، تحقيق أحمد حجازي السقا (بيروت: دار الجيل، ط ١، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م).

١٥. الريسوني، أحمد، نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط ١٤٢١، ١، ٢هـ، ١٩٩٢م).
١٦. السلمي، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، القواعد الكبرى الموسوم قواعد الأحكام في إصلاح الأنعام، تحقيق نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية (دمشق: دار القلم، ط ٢، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م).
١٧. الشاطبي، أبو إسحاق، الاعتصام (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤١٧-١٩٩٧م).
١٨. الموافقات في أصول الشريعة، تعليق الشيخ عبد الله درّاز، وتحقيق الشيخ إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة، ط ٣، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م).
١٩. الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق وشرح الشيخ أحمد محمد شاكر (د.م. د. ط. ت.).
٢٠. العلائي، خليل بن كيكلي، المجموع المذهب في قواعد المذهب، تحقيق محمد عبد الغفار (الكويت: وزارة الأوقاف، ط ١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م).
٢١. الغزالي، محمد أبو حامد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٩م).
٢٢. المستصفي من علم الأصول، تصحيح نجوى ضوّ (د.م: دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧).
٢٣. الغزي، محمد صدقي، موسوعة القواعد الفقهية (الرياض: مكتبة التوبة، ط ١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م).
٢٤. فلغريد، مراد هوفمان، الإسلام كبديل، ترجمة غريب محمد غريب (د.م: مؤسسة بفاريا للنشر والإعلام والخدمات مع مجلة النور الكويتية، ط ١، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م).
٢٥. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ضبط يوسف البقاعي (بيروت: دار الفكر، د.ط، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م).
٢٦. الكيلاني، عبد الرحمن، أثر الاختلاف في تحقيق المناط في اختلاف المجتهدين (أوراق ندوة مستجدات الفكر الإسلامي الحادية عشر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، ١٨-٢٠ فبراير ٢٠١٣).
٢٧. قحف، منذر، السياسات المالية دورها وضوابطها في الاقتصاد الإسلامي (بيروت: دار الفكر المعاصر، ط ١، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م).
٢٨. القرافي، أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول (بيروت: المكتبة العصرية، ط ١، ٢٠١١م/١٤٣٢هـ).

٢٩. الفروق (بيروت: عالم الكتب، د. ط. ت.).
٣٠. الكاساني، أبو بكر، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، تحقيق محمد درويش (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ٢، ١٤١٩ هـ، ١٩٩٨ م).
٣١. الكاكي، محمد، **جامع الأسرار في شرح المنار للنسفي**، تحقيق فضل الرحمن الأفغاني (مكة المكرمة: مكتبة نزار الباز، ط ١، ١٤١٨ هـ، ١٩٩٨ م).
٣٢. النجار، عبد المجيد، **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل** (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٢، ١٤١٣ هـ، ١٩٩٣ م).
٣٣. **فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب** (د. م: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٢ م).
٣٤. **فقه التدين فهماً وتنزيلاً** (قطر: كتاب الأمة، ط ١، ١٤١٠ هـ).
٣٥. **المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الإسلامي الراهن** (ماليزيا: حركة الشباب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٢ م، ١٤١٣ هـ).
٣٦. نعمان، فكري أحمد، **النظرية الاقتصادية في الإسلام** (بيروت: المكتب الإسلامي، ط ١، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥ م).