

# المصطلح الاصوي

عند الشاطبي

تأليف  
فريد الأنصاري

دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

# المصطلح الاصوي

عند الشاطبي

تأليف  
فريد الأنصاري

دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

كَافَةُ حُقُوقِ الطَّبْعِ وَالنَّشْرِ وَالتَّرْجُمَةِ مَحْفُوظَةٌ

لِلنَّاشِرِ

دَارُ السَّلَامِ لِلطَّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ وَالتَّوْزِيْعِ وَالتَّرْجُمَةِ

لصاحبها

عَبْدُ السَّلَامِ مُحَمَّدُ الْبَكَارُ

الطَّبَعَةُ الثَّانِيَةُ

لدار السلام

١٤٣٥ هـ / ٢٠١٤ م

بطاقة فهرسة

فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة المصرية العامة لدار  
الكتب والوثائق القومية - إدارة الشؤون الفنية

الأنصاري ، فريد .

المصطلح الأصولي عند الشاطبي / تأليف فريد  
الأنصاري - ط ١ - القاهرة ؛ دار السلام  
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة / ٢٠١٠ م .

٥٦٨ ص ؛ ٢٤ سم .

تدمك ٤ ٨٤٦ ٣٤٢ ٩٧٧ ٩٧٨

١ - النطق .

أ - العنوان .

١٦٠

جمهورية مصر العربية - القاهرة - الإسكندرية

الإدارة : القاهرة : ٤٠ شارع أحمد أبو العلا - المتفرع من شارع نور الدين بهجت -  
الموازي لامتداد شارع مكرم عبيد - مدينة نصر

هاتف : ٢٢٨٧٣٢٤٦ - ٢٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٢٧٤١٥٧٨ ( ٢٠٢ ) +

فاكس : ٢٢٧٤١٧٥٠ ( ٢٠٢ ) +

المكبة : فرع الأزهر : ١٢٠ شارع الأزهر الرئيسي - هاتف : ٢٥٩٣٢٨٢٠ ( ٢٠٢ ) +

المكبة : فرع مدينة نصر : ١ شارع الحسن بن علي مفرغ من شارع علي أمين امتداد شارع

مصطفى النحاس - مدينة نصر - هاتف : ٢٤٠٥٤٦٤٢ ( ٢٠٢ ) +

فاكس : ٢٢٦٣٩٨٦١ ( ٢٠٢ ) +

المكبة : فرع الإسكندرية : ١٢٧ شارع الإسكندر الأكبر - الشاطبي بجوار جمعية الشبان المسلمين

هاتف : ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس : ٥٩٣٢٢٠٤ ( ٢٠٣ ) +

بريدياً : القاهرة : ص.ب ١٦١ الغورية - الرمز البريدي ١١٦٣٩

البريد الإلكتروني : info@dar-alsalam.com

موقعنا على الإنترنت : www.dar-alsalam.com

دَارُ السَّلَامِ

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

ش.م.م

تأسست الدار عام ١٩٧٣م وحصلت

على جائزة أفضل ناشر للتراث لثلاثة

أعوام متتالية ١٩٩٩م ، ٢٠٠٠م ،

٢٠٠١م هي عثر الجائزة تنويها لعقد

ثالث مضي في صناعة النشر

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## فَهْرِسُ الْمَحْتَوِيَاتِ

١٩	الإهداء.....
٢١	من نور الصراط المستقيم.....
٢٢	كلمة حق
٢٣	تقديم
٢٧	مقدمة
٢٧	١ - موضوع البحث ودوافعه
٣٨	٢ - منهج البحث
٤٣	٣ - محتوى البحث
٥٠	٤ - صعوبات البحث
٥٥	بيان الرموز والاختصارات
٥٦	طباعات مصنفات الشاطبي المعتمدة في الفهرسة والتوثيق.....
٥٧	تمهيد ( منهجية الدراسة المصطلحية وخصوصيات المصطلح الشرعي )
٥٩	* الْمَجْحَتُ الْأَوَّلُ: لماذا دراسة المصطلح التراثي؟
٦٩	* الْمَجْحَتُ الثَّانِي: ما هي الدراسة المصطلحية؟
٧٧	* الْمَجْحَتُ الثَّالِي: مناهج الدراسة المصطلحية
٧٧	أ - المنهج التاريخي
٧٩	ب - المنهج الوصفي
٨٤	ج - المنهج الوصفي التاريخي

- ٩٢ \* أَلْبَحَثُ الرَّابِعُ: الدراسة المصطلحية بين العلوم الشرعية وعلوم اللغة والأدب
- ٩٩ ١ - المرحلة الأولى: الإحصاء
- ١٠٣ ٢ - المرحلة الثانية: استخراج النصوص
- ١٠٤ ٣ - المرحلة الثالثة: تصنيف النصوص
- ١٠٥ ٤ - المرحلة الرابعة ( منهج مقترح للدراسة )
- ١٠٦ أولاً: تعريف المصطلح
- ١١١ ثانياً: خصائص المصطلح
- ١١٢ ثالثاً: ضمائمه ومشتقاته
- ١١٣ رابعاً: فروعه
- ١١٤ خامساً: خلاصه
- ١١٥ القِيمُ الْأَوَّلُ: طبيعة المصطلح الأصولي عند الشاطبي
- ١١٧ الفِصْلُ الْأَوَّلُ: إصلاحية التجديد المصطلحي عند الشاطبي
- ١١٩ \* أَلْبَحَثُ الْأَوَّلُ: الوجه الإصلاحي للتجديد الاصطلاحي عند الشاطبي .....
- \* أَلْبَحَثُ الثَّانِي: بواعث التجديد الإصلاحي في المصطلح الأصولي
- ١٣٩ عند الشاطبي
- ١٤٠ الطور الأول: في مرحلة التأسيس ( المرحلة الفهمية )
- ١٥١ الطور الثاني: المرحلة المنطقية
- ١٥٥ الطور الثالث: المرحلة المقاصدية
- ١٧١ الفِصْلُ الثَّانِي: مركزية المصطلح في الفكر الأصولي عند الشاطبي
- ١٧٣ \* أَلْبَحَثُ الْأَوَّلُ: الحس المصطلحي عند الشاطبي
- ١٧٣ أولاً: التعريف
- ١٧٧ ثانياً: التجديد المصطلحي
- ١٧٨ ثالثاً: الكثافة في النسيج الاصطلاحي

- ١٨٠ \* الْمَبْحَثُ الثَّانِي: التنوع المصدرى للمصطلح الأصولى عند الشاطبى
- ١٨٠ أ - المصطلحات العارىة
- ١٨١ ب - المصطلحات الصُّلبية
- ١٨٢ ١ - مصطلحات ذات مصدر كلامى
- ١٨٥ ٢ - مصطلحات ذات مصدر منطقى
- ١٨٦ ٣ - مصطلحات ذات مصدر فقهى
- ١٨٨ ٤ - مصطلحات ذات مصدر لغوى
- ١٨٩ ٥ - مصطلحات ذات مصدر صوفى
- ١٩٠ ٦ - مصطلحات ذات مصدر قرآنى
- ١٩٢ ٧ - مصطلحات ذات مصدر حدىثى
- ١٩٢ ٨ - مصطلحات أصولية أصيلة
- ١٩٥ الفَصْلُ الثَّالِثُ: نظرية التعريف الأصولى ونقد الحد المنطقى عند الشاطبى
- \* الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ: أصول التصور النظرى للتعريف الأصولى، ونقد الحد المنطقى عند الشاطبى
- ١٩٩ المسألة الأولى: فى تعريف التعريف الأصولى
- ١٩٩ المسألة الثانية: الأسس النظرية لنقد الحد المنطقى عند الشاطبى
- ٢٠٠ المسألة الثالثة: خصائص وضع التعريف الأصولى عند الشاطبى
- ٢٠٣ أولاً: إجراء الصيغة على عادة العرب فى التعبير
- ٢٠٥ ثانياً: التعريف بالأمر المحسوس أو الظاهر
- ٢٠٦ ثالثاً: ضبط المعنى قبل المبنى
- ٢٠٧ رابعاً: ضبط المعنى التركيبى قبل المعنى الإفرادى
- ٢١٠ \* الْمَبْحَثُ الثَّانِي: أنواع التعريف الأصولى ومقاصده عند الشاطبى
- ٢١٠ المسألة الأولى: أنواع التعريف الأصولى عند الشاطبى

٢١٣	أ - التعريف بالرسم
٢٢٢	ب - التعريفات الأخرى
٢٢٢	ب ١ - التعريف اللفظي
٢٢٤	ب ٢ - التعريف بالتقسيم
٢٢٥	ب ٣ - التعريف بالمثل
٢٢٦	ب ٤ - التعريف بالسياق
٢٢٦	المسألة الثانية: مقاصد التعريف الأصولي عند الشاطبي
٢٢٧	أ - قصد البيان
٢٣٠	ب - قصد تأسيس البرهان والحجة
٢٣٣	ج - قصد الحكم والاستنتاج
٢٣٤	د - قصد النقد
٢٣٥	المسألة الثالثة: أثر القصد في صياغة التعريف الأصولي عند الشاطبي
٢٣٩	القِسْمُ الثَّانِي: المعجم
٢٤١	الفَصْلُ الْأَوَّلُ: مصطلح الأصول
٢٤١	أولاً: التعريف
٢٤١	١ - في اللغة
٢٤٢	٢ - في اصطلاح الشاطبي
٢٧٦	ثانياً: خصائصه
٢٧٦	١ - وظيفته العلمية
٢٧٧	٢ - رتبته الأسرية
٢٧٨	٣ - قوته الاستيعابية
٢٧٨	٤ - نضجه الاصطلاحي
٢٧٩	٥ - علاقاته

٢٧٩	( أ - مرادفاته )
٢٧٩	أ - ١ - القواعد
٢٧٩	أ - ٢ - القوانين
٢٨٠	أ - ٣ - الكليات
٢٨١	أ - ٤ - الضوابط
٢٨١	( ب - أصداده )
٢٨١	ب - ١ - الفروع
٢٨٢	ب - ٢ - الجزئيات
٢٨٢	ب - ٣ - قضايا الأعيان
٢٨٢	ب - ٤ - النوادير
٢٨٣	ثالثاً: ضمائمه
٢٨٣	١ - الأصول الاستقرائية القطعية
٢٨٤	٢ - أصول أصول الشريعة
٢٨٥	٣ - الأصول الأول أو الأصول الأولى
٢٨٦	٤ - أصول الدين
٢٨٧	٥ - الأصول العامة
٢٨٩	٦ - الأصول العربية
٢٨٩	٧ - الأصول العقلية
٢٩٠	٨ - الأصول العلمية
٢٩١	٩ - الأصول الكلية
٢٩٢	١٠ - أصول المصالح هي الضروريات
٢٩٢	١١ - أصل كلي ابتدائي
٢٩٢	١٢ - الأصل المذهبي أو أصل المذهب



٢٩٣	١٣ - الأصل المعين
٢٩٣	رابعًا: خلاصة
٢٩٥	الفصل الثاني: مصطلح الاجتهاد
٢٩٧	أولاً: التعريف
٢٩٧	أ - في اللغة
٢٩٨	ب - في اصطلاح الشاطبي
٣١٣	ثانيًا: خصائصه
٣١٣	١ - وظيفته العلمية
٣١٥	٢ - رتبته الأسرية
٣١٥	٣ - قوته الاستيعابية
٣١٦	٤ - نضجه الاصطلاحي
٣١٧	٥ - علاقاته
٣١٧	(أ - مرادفاته)
٣١٧	أ - ١ - الاستنباط
٣١٧	أ - ٢ - النظر
٣١٨	(ب - أصداده)
٣١٨	التقليد
٣١٨	ثالثًا: ضمائه ومشتقاته
٣١٨	أ - ضمائه
٣١٨	أ - ١ - اجتهاد الرأي
٣١٩	أ - ٢ - اجتهاد الفقهاء
٣٢٠	أ - ٣ - الاجتهاد القياسي
٣٢١	أ - ٤ - الاجتهاد المعتمر

٣٢١	أ - ٥ - اجتهاد المكلف أو المكلفين
٣٢٣	أ - ٦ - الاجتهادات النبوية
٣٢٤	أ - ٧ - درجة الاجتهاد أو رتبة الاجتهاد
٣٢٥	أ - ٨ - مسند الاجتهاد
٣٢٦	ب - مشتقاته
٣٢٦	ب - ١ - الاجتهادي
٣٢٦	ب - ٢ - المجتهد
٣٢٦	ب - ٣ - المجتهدات
٣٢٧	ب - ٤ - المجتهد فيه
٣٢٧	رابعاً: فروع
٣٢٨	الفرع الأول: الاستنباط
٣٢٨	أولاً: التعريف
٣٢٨	أ - في اللغة
٣٢٩	ب - في اصطلاح الشاطبي
٣٣٩	ثانياً: خصائصه
٣٣٩	١ - وظيفته العلمية
٣٤٠	٢ - رتبته الأسرية
٣٤٠	٣ - قوته الاستيعابية
٣٤١	٤ - نضجه الاصطلاحي
٣٤١	٥ - علاقاته
٣٤١	( مرادفاته )
٣٤١	الاجتهاد
٣٤٢	ثالثاً: ضمائمه

٣٤٢	استنباط الأحكام الشرعية
٣٤٣	طرق الاستنباط
٣٤٤	غرائب الاستنباط
٣٤٤	الفرع الثاني: الفتوى
٣٤٤	أولاً: التعريف
٣٤٤	أ - في اللغة
٣٤٥	ب - في اصطلاح الشاطبي
٣٦٢	ثانياً: خصائصه
٣٦٢	١ - وظيفته العلمية
٣٦٣	٢ - رتبته الأسرية
٣٦٣	٣ - قوته الاستيعابية
٣٦٤	٤ - نضجه الاصطلاحي
٣٦٤	٥ - علاقاته
٣٦٤	( مرادفاته )
٣٦٤	الاجتهاد
٣٦٥	ثالثاً: ضمائمه ومشتقاته
٣٦٥	أ - ضمائمه
٣٦٥	أ - ١ - الفتوى بالإقرار
٣٦٥	أ - ٢ - الفتوى بالفعل أو الفتوى الفعلية
٣٦٥	أ - ٣ - الفتوى بالقول
٣٦٦	أ - ٤ - الفتوى بالمشهور
٣٦٧	أ - ٥ - فتوى القلب أو فتاوى القلوب
٣٦٧	أ - ٦ - فتوى النفوس

٣٦٨	أ - ٧ - فتيا أهل الورع
٣٦٨	ب - مشتقاته
٣٦٨	ب - ١ - الاستفتاء
٣٦٨	ب - ٢ - استفتاء القلب
٣٦٩	ب - ٣ - الإفتاء
٣٦٩	ب - ٤ - المستفتي
٣٦٩	ب - ٥ - المفتي
٣٧١	الفرع الثالث: تحقيق المناط
٣٧١	أولاً: التعريف
٣٧١	أ - في اللغة
٣٧٣	ب - في اصطلاح الشاطبي
٣٨١	ب - ١ - تحقيق المناط العام
٣٨٦	ب - ٢ - تحقيق المناط الخاص
٣٩١	ثانياً: خصائصه
٣٩١	١ - وظيفته العلمية
٣٩١	٢ - رتبته الأسرية
٣٩٢	٣ - قوته الاستيعابية
٣٩٢	٤ - نضجه الاصطلاحي
٣٩٣	٥ - علاقاته
٣٩٣	( مرادفاته )
٣٩٣	اجتهاد المكلف أو اجتهاد المكلفين
٣٩٣	المقدمة الأولى
٣٩٤	المقدمة الثانية

٣٩٤	المقدمة النظرية
٣٩٤	الفرع الرابع: الترجيح
٣٩٤	أولاً: التعريف
٣٩٤	أ - في اللغة
٣٩٥	ب - في اصطلاح الشاطبي
٤١٥	ثانياً: خصائصه
٤١٥	١ - وظيفته العلمية
٤١٥	٢ - رتبته الأسرية
٤١٥	٣ - قوته الاستيعابية
٤١٦	٤ - نضجه الاصطلاحي
٤١٦	٥ - علاقاته
٤١٦	(أ - مرادفاته)
٤١٦	أ - ١ - الاجتهاد
٤١٦	أ - ٢ - التغليب
٤١٧	(ب - أضداده)
٤١٧	ب - ١ - التحكم
٤١٧	ب - ٢ - التخيير
٤١٧	ب - ٣ - التوقف
٤١٧	ثالثاً: ضمائمه ومشتقاته
٤١٧	أ - ضمائمه
٤١٧	أ - ١ - ترجيح الأقاويل
٤١٨	أ - ٢ - الترجيح الخاص
٤١٨	أ - ٣ - وجوه الترجيح

٤١٩	ب - مشتقاته
٤١٩	ب - ١ - الأرجح
٤٢٠	ب - ٢ - الأرجحية
٤٢٠	ب - ٣ - الترجح
٤٢٠	ب - ٤ - الراجع
٤٢١	ب - ٥ - الرجحان
٤٢١	ب - ٦ - أوجه الرجحان
٤٢٢	ب - ٧ - المرئحات
٤٢٢	ب - ٨ - المرئج
٤٢٢	ب - ٩ - المرئحون
٤٢٢	ب - ١٠ - المرجوح
٤٢٣	ب - ١١ - المرجوحية
٤٢٣	خامساً: خلاصة
٤٢٥	الفصل الثالث: مصطلح المال
٤٢٧	أولاً: التعريف
٤٢٧	أ - في اللغة
٤٢٨	ب - في اصطلاح الشاطبي
٤٣٩	ثانياً: خصائصه
٤٣٩	١ - وظيفته العلمية
٤٤١	٢ - رتبته الأسرية
٤٤١	٣ - قوته الاستيعابية
٤٤٣	٤ - نضجه الاصطلاحي
٤٤٦	٥ - علاقاته

٤٤٦	..... ( أ - مرادفاته )
٤٤٦	..... أ - ١ - المسبب
٤٤٦	..... أ - ٢ - اللازم
٤٤٦	..... أ - ٣ - النتيجة
٤٤٧	..... ( ب - أصداده )
٤٤٧	..... الحال
٤٤٧	..... ثالثاً: ضمائمه
٤٤٧	..... أ - مآل العمل أو مآلات الأعمال
٤٤٨	..... ب - مآل السبب أو مآلات الأسباب
٤٤٨	..... ج - مآلات الأفعال
٤٤٨	..... د - مآلات الأحكام
٤٤٨	..... هـ - مآلات الأدلة
٤٤٩	..... و - المآل المنوع
٤٤٩	..... ز - مآل المكلف أو مآل العبد
٤٤٩	..... رابعاً: فروع
٤٥٠	..... الفرع الأول: سد الذرائع
٤٥٠	..... أولاً: التعريف
٤٥٠	..... أ - في اللغة
٤٥٢	..... ب - في اصطلاح الشاطبي
٤٦٠	..... ثانياً: خصائصه
٤٦٠	..... ١ - وظيفته العلمية
٤٦١	..... ٢ - رتبته الأسرية
٤٦٢	..... ٣ - قوته الاستيعابية

- ٤٦٣ ..... ٤ - نضجه الاصطلاحي
- ٤٦٤ ..... ٥ - علاقاته
- ٤٦٤ ..... ( أ - مرادفاته )
- ٤٦٤ ..... أ - ١ - سد الذرائع والاحتياط
- ٤٦٥ ..... أ - ٢ - سد الذرائع والحيل
- ٤٦٥ ..... ( ب - أضداده )
- ٤٦٥ ..... ب - ١ - سد الذرائع والإذن
- ٤٦٦ ..... ب - ٢ - سد الذرائع والحيل
- ٤٦٧ ..... ثالثاً: مشتقاته
- ٤٦٧ ..... أ - التذرع
- ٤٦٧ ..... ب - الذريعة
- ٤٦٨ ..... ج - المتذرع إليه
- ٤٦٨ ..... د - المتذرع به
- ٤٦٩ ..... الفرع الثاني: الحيل
- ٤٦٩ ..... أولاً: التعريف
- ٤٦٩ ..... أ - في اللغة
- ٤٧٠ ..... ب - في اصطلاح الشاطبي
- ٤٧٨ ..... ( مصطلح الحيل بين مفهومين )
- ٤٨٢ ..... ثانيًا: خصائصه
- ٤٨٢ ..... ١ - وظيفته العلمية
- ٤٨٣ ..... ٢ - رتبته الأسرية
- ٤٨٣ ..... ٣ - قوته الاستيعابية
- ٤٨٤ ..... ٤ - نضجه الاصطلاحي



٤٨٤	٥ - علاقته
٤٨٤	( أ - مرادفاته )
٤٨٤	سد الذرائع
٤٨٥	( ب - أصداده )
٤٨٥	ب - ١ - الحيل
٤٨٥	ب - ٢ - سد الذرائع
٤٨٥	ثالثًا: مشتقاته وضمائمها
٤٨٥	أ - الحيلة
٤٨٥	ب - الاحتيال
٤٨٦	ج - التحيل
٤٨٦	د - التحيل الجائر
٤٨٧	هـ - التحيل المنوع
٤٨٧	و - المحتال
٤٨٧	الفرع الثالث: الاستحسان
٤٨٧	أولًا: التعريف
٤٨٧	أ - في اللغة
٤٨٨	ب - في اصطلاح الشاطبي
٥٠٣	ثانيًا: خصائصه
٥٠٣	١ - وظيفته العلمية
٥٠٣	٢ - رتبته الأسرية
٥٠٤	٣ - قوته الاستيعابية
٥٠٥	٤ - نضجه الاصطلاحي
٥٠٥	٥ - علاقته

٥٠٥	( أزداده )
٥٠٥	الاستقباح
٥٠٥	ثالثاً: مشتقاته وضمائمه
٥٠٥	أ - مشتقاته
٥٠٥	المستحسين
٥٠٦	ب - ضمائه
٥٠٦	ب - ١ - استحسان أهل الاجتهاد
٥٠٦	ب - ٢ - استحسان العقول
٥٠٧	ب - ٣ - استحسان العوام
٥٠٧	الفرع الرابع: مراعاة الخلاف
٥٠٧	أولاً: التعريف
٥٠٧	أ - في اللغة
٥٠٩	ب - في اصطلاح الشاطبي
٥٢٧	ثانياً: خصائصه
٥٢٧	١ - وظيفته العلمية
٥٢٨	٢ - رتبته الأسرية
٥٢٨	٣ - قوته الاستيعابية
٥٢٨	٤ - نضجه الاصطلاحي
٥٢٨	٥ - علاقاته
٥٢٨	( أ - مرادفاته )
٥٢٨	مراعاة القول الضعيف أو مراعاة الرواية الضعيفة
٥٢٩	( ب - أزداده )
٥٢٩	اتباع الخلاف أو اعتبار الخلاف

	الفرع الخامس: مفهوم قاعدة أن « القواعد المشروعة بالأصل لا ترفعها
٥٣٠	العوارض الطارئة »
٥٣٥	خامسًا: خلاصة
٥٤٣	خاتمة
٥٤٩	لائحة المصادر والمراجع
٥٦٥	السيرة الذاتية للمؤلف

\*\*\*

## الوفاء

إلى الذي ترقب هذا الغرس فرحل قبل إيمانه ..  
 وقد عاش معلماً يفرس ( القراءة ) جيلاً بعد جيل ..  
 والذي حسن بن محمد الأنصاري رحمه الله وغفر له .

### من نور الصراط المستقيم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ أَتَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٢٢﴾ قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ

وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٢٣﴾ قُلْ هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي

الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٢٤﴾ [ الملك: ٢٢ - ٢٤ ] .

### كلمة حق

قال أبو إسحاق الشاطبي رحمته الله:

« كل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى، لا من جهة أخرى؛ فإن ظهر فيه اعتبار جهة أخرى، فبالتبع والقصد الثاني، لا القصد الأول » [ الموافقات: ٦٠/١ ].

## تَقْدِيم

لصاحب الفضيلة الدكتور الشهيد البوشيخي

( لأطروحة: المصطلح الأصولي عند الشاطبي ) (١)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، الحمد لله رب العالمين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، ﴿ رَبَّنَا إِنَّا مِن لَّدُنكَ رَحِمَةٌ وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ﴾ [الكهف: ١٠]. اللهم افتح لنا أبواب الرحمة، وأنطقنا بالحكمة، واجعلنا من الراشدين فضلاً منك ونعمة. ﴿ لِحَمْدِ اللَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنَّ هَدَانَا اللَّهُ ﴾ [الأعراف: ٤٣].

أيها الحضور الكريم:

إن اللحظة التاريخية التي تجتازها الأمة توجب الاستئناف - استئناف السير العلمي الراشد، الناضج، الذي يسر لها ويمنحها بجدارة العودة الحضارية الراشدة الشاهدة، القائدة، وذلك لا بد له من منطلق، وإنما المنطلق هذا التراث، بدءاً من خير إرث فيه - الإرث الذي أشار إليه الله ﷻ بقوله: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ﴾ [فاطر: ٣٢] إرث الوحي، وإرث ما استنبط من هذا الوحي.

هذا النص المعصوم، أو النص الذي استنبط منه، لا بد من العودة إليه؛ لفهمه حق الفهم؛ إذ لا يمكن أي استئناف، ولا أي تجديد، دون المرور من هذه المرحلة الضرورية. لا بد من الفهم الصحيح لهذه النصوص، ثم التقويم الصحيح للقسم البشري منها، ثم التوظيف الصحيح بعد في حركة الاستئناف التاريخي.

وإن منهج الدراسة المصطلحية لهو من أكفأ المناهج وأقدرها على تذليل صعوبة الفهم لهذه النصوص، بعيداً عن أي نظارة بأي لون؛ لانطلاقه أساساً من الإحصاء،

(١) يوم مناقشتها بتاريخ (٤/١/١٤٢٠هـ - ٤/٢٠/١٩٩٩م).

فلا يدرس أي مفهوم دون أن يسيطر تمام السيطرة على كل ما يتعلق به؛ لفظًا ومفهومًا؛ ثم بعد ذلك تكون الدراسة النصية لكل نص نص، ورد به مصطلح ما، فالدراسة المفهومية التي ترتب وتصنف كل ما أسفرت عنه الدراسة النصية، لتعرضه بعد عرضًا مصطلحيًا. يتدنى من التعريف بكل ما يتعلق به ويستلزمه، ثم يثني بالصفات التي تحدّد وتجمع كل الخصائص المتعلقة بمفهوم هذا المصطلح الذي عُرف، ثم بعد ذلك تأتي العلاقات التي لهذا المفهوم بسواه؛ اثتلافًا واختلافًا، وعمومًا وخصوصًا، أي الأصول التي له بها علاقة، وهو في موضع معين من النسق المصطلحي العام لأي علم، أو لأي مذهب أو منظومة بصفة عامة؛ علاقة بالأصول، أو علاقة بالفروع، وعلاقة الائتلاف أو علاقة الاختلاف. ومن بعد ذلك تأتي الضمانات التي تحدد توجهات النمو المصطلحي الداخلية، فالمشتقات المتصلة به، التي تحدد توجهات النمو الخارجية، فالقضايا المرتبطة به التي تجلي الأبعاد بجميع أشكالها وتوجهاتها، وأعماقها وما يتصل بها، مما يتعلق بهذا المفهوم.

لذلك نحسب أنه لا بد من تجاوز ما تراكم من قراءات - قراءات ضيّبت الرؤية، بدل أن توضح الرؤية؛ في زمن هو كما قال أحد الشعراء رحمته الله:

( هذا زمان الغيم والرؤية عسيرة ! )

والرسالة التي بين أيدينا اليوم هي من هذا، وهي تطبيق لهذا. لقد خاف صاحبها فأدلىج! ومن أدلىج بلغ المنزلة! وإني من البدء أقول: في هذا المجال - ولكل مقام مقال - ما قال عمر رضي الله عنه لابن عباس رضي الله عنه: ( غُضَّ غَوَاصٌ ! ) حينما كان يلقي أمرًا في مجلسه بين مستشاريه، ويعلم أن هذا الرجل قد أوتي أمرًا، وقد أوتي فهمًا؛ فهذا الغوص نتج عنه ما نتج، ومن ثم كانت هذه الرسالة في تقديري ليست رسالة عادية: فهي من ناحية: أول دكتوراه - فيما أعلم - في الدراسات الإسلامية بالمغرب، تدرس المصطلح بمنهج الدراسة المصطلحية. وقد تكون أول رسالة بهذا المعنى في العالم الإسلامي؛ لأننا - في حدود التحري والتقصي - لا نعلم أن هذا المنهج له رجال في غير هذا البلد، ومن ثم كانت هذه الرسالة مؤسسة؛ لأنها وإن كانت قد انطلقت من محاولات سابقة، إلا أنها برزت في مجالها لخصوصية المجال، فكانت مؤسسة



للبحوث القادمة في هذا المجال؛ فهي رسالة لها رسالة في مجال البحث العلمي العام، وفي مجالها الخاص، الذي هو قراءة النصوص المستنبطة من الوحي، بمنهج يقوم على التحري، والتقصي، والتتبع الدقيق للجزئيات، لتنظيم ذلك وترتيبه، والوصول به إلى كليات، تصلح قواعد للسير ومنهجًا للسير.

هذا فضلًا عن أنها رسالة هي في حقيقتها عبارة عن رسائل:

القسم الأول منها، وهو القسم النظري الخاص بدراسة المصطلح الأصولي عند الشاطبي، والذي تصدى لطبيعة هذا المصطلح كيف هو عنده؟ هذا القسم في حد ذاته كافٍ - بحسب الكشف العلمي الموجود فيه - لأن يقدم رسالةً للدكتوراة من وجهة نظري.

وكذلك أيضًا القسم التطبيقي الذي يحتوي على ثلاث دراسات، كل منها لها قيمتها الخاصة وشخصيتها المتميزة، التي تستحق بها أن تكون كذلك رسالة.

فهذا العمل جديد موضوعًا؛ جديد منهجًا، جديد في النتائج التي وصل إليها. وهو جيد كذلك في موضوعه، وجيد في منهجه، وجيد في النتائج التي وصل إليها؛ فضلًا عن البيان العربي الذي قلما نجده في ما يكتب اليوم. فالرسالة جيدة وجديدة، ومن ثم فهي إضافة علمية حقيقية، في الموضوع والمنهج معًا.

أما ابني البار فريد فهو كاسمه فريد، وقد قلت له هذا غير مجامل في أول عمل علمي قدمه، وأقول له اليوم بتوكيد أكثر؛ لأن هذا العمل الثاني أعمق وأدق، وأكثر عطاءً، وأبعد أثرًا إن شاء الله تعالى.

ومن أسباب ذلك الواضحة: قدم الصحبة للموضوع ولصاحب الموضوع:

فعايته بالشاطبي طالت، مذ كان طالبًا في التكوين<sup>(١)</sup> إلى أن صار باحثًا لنيل دبلوم الدراسات العليا، إلى أن أنجز هذا العمل العلمي النفيس؛ كل ذلك مع الشاطبي ومع المصطلح عند الشاطبي. ولا شك أن غلغلة النظر والتوغل في أي موضوع يفضي - بمن كانت لديه العدة والاستعداد - إلى اختراق المجال، ليصل إلى آفاق جديدة.

(١) (تكوين المكوّنين): نظام للدراسات العليا بالمغرب؛ لتخريج الأساتذة المساعدين بالجامعات.

وإنه لمن العيب العلمي أن ينتقل الباحث متجولاً من موضوع إلى موضوع! فذلك له آثار سيئة على البحث العلمي، وعلى السير العام للأمة، في اتجاه الاستئناف الذي تحدثت عنه!

ثم إن فريداً الفريد لم يكده يُخلَق إلا للعلم والبحث العلمي، في حدود عشرتي له. ولذلك فإنني أهنته من سويداء القلب، وأدعو له بمزيد من التوفيق، وأحثه على السير في هذا المجال بنفس الجهد، وبنفس العناية، وبالحرص الشديد الذي كان له قبل إنجاز هذه الرسالة.

عليه أن يحول حياته إلى رسالة؛ ليتمكن الوصول إلى المقصود، وليتمكن تذليل عقبة البحث العلمي، والسير الجاد، وتعبيد الطريق للاستئناف العلمي. فإتماً هذه محطة فقط. والآن وقد بلغ أشده وبلغ أربعين سنة، بدأ إرساله في مجال العلم. وأخيراً الحمد لله الذي أخرج من صليبي العلمي - وسيخرج إن شاء الله ﷻ - من هو خير مني، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

\* \* \*

## مُقدِّمة

### ١ - موضوع البحث ودوافعه

#### المصطلح هو العلم:

وهل بقي شك في أن من أهم الطرق الموصلة إلى العلم « معرفة اصطلاحات أهله »<sup>(١)</sup>؟ وهل بقي شك في أن المصطلح هو اللبنة الأولى من كل علم؟ بل هو مدار كل علم، به يبدأ وإليه ينتهي. وإنما « المصطلح - كائنًا ما كان - إما واصف لعلم كان، أو ناقل لعلم كائن، أو مؤسس لعلم سيكون »<sup>(٢)</sup>. وما القواعد والمناهج، ولا القضايا والإشكالات؛ إلا آبار العلم، وإنما المصطلحات دلائلها! وهل من سبيل إلى الماء الغور بغير دلاء؟ بل لك أن تقول: إن العلوم ماهيات، وجواهر مجردات، والمصطلحات مادتها وصورها. فكأن تلك نفوس، وهذه جسام، ومن ذا تقدير على إدراك النفوس وأحوالها دون الاحتكاك بجسومها؟

إنه إذا كان « من العلم ما هو من صلب العلم، ومنه ما هو مُلح العلم لا من صلبه، ومنه ما ليس من صلبه ولا مُلحه »<sup>(٣)</sup> فإن المصطلحات هي فقرات ذلك الصلب. وإن شئت فجرد علماً - أي علم - من مصطلحاته! فماذا يبقى بعد ذلك من (العلم)؟  
**إن المصطلح هو العلم:**

ذلك قول يجري مجرى القاعدة في جميع العلوم، وللشرعي منها خصوص يتفرد فيه المصطلح بميزات، تجعله أكثر اكتنازًا من حيث هو تصورات وقضايا وإشكالات!

(١) الموافقات: ( ٩٧/١ ).

(٢) مصطلحات النقد العربي: ( ٧ ) ثم ن. ذلك مفصلاً بأدلته في التمهيد بهذا البحث.

(٣) الموافقات: ( ٧٧/١ ).

وذلك أن العلوم الشرعية هي علوم واصفة للدين من جهة، وموجهة للتدين من جهة أخرى؛ فدارت بذلك بين ( مقولات ) الدين، فهما وتنزيلاً؛ إذ الغاية هي إخراج ( أفعال ) المكلفين من مدارات الهوى إلى مدار التعبد. فالنص الشرعي في ذاته مفاهيم وتصورات، وهي وإن كانت ذهنيات؛ فإن الغرض منها هو أن تكون أفعالاً وحركات. ومن هنا « كان خُلِقَ القرآن »<sup>(١)</sup>؛ فقامت العلوم الشرعية - لذلك - على أساس استيعاب المفاهيم الشرعية في مصطلحات خاصيتها الأولى: القابلية للامثال. فكانت المصطلحات الشرعية في عمومها إجرائية نسقية؛ لأن غايتها تمكين المكلفين من ( التخلق ) بها في ذاتها، كما هو الشأن بالنسبة للمصطلح الفقهي؛ أو أن تكون خادمة لذلك وعوداً عليه، أي إنها ليست هي المقصودة بالامثال، ولكنها خادمة لما هو كذلك، كما هو الشأن بالنسبة للمصطلح الأصولي، وما سوى هذين النوعين دائر بينهما على سبيل الاشتراك، يرجح إلى هذه الجهة تارة، ويرجح إلى الثانية تارة أخرى، وهو حال مصطلحات علم التفسير وعلوم الحديث.

وبناء على ذلك صح أن نقول: إن المصطلح الشرعي ( مصطلح امثالي ) إما لذاته، أو لغيره، ومن هنا إجرائيته، ودقته، واكتنازه أيضاً.

إن ارتباط الخطاب الشرعي بفعل الإنسان يعني - فيما يعني - صيرورة الكلمات قنوات لنقل العلم إلى الإنسان. ولأن العلم علم الله أولاً، والكلمات - بغض النظر عن أصلها - كلمات الإنسان من حيث هي عرف واستعمال قبل نزول القرآن - فقد ضاقت عن مضمون قصد الشارع - من حيث هي كذلك - فما كان عليها إلا أن ترجع إلى ربها طوعاً أو كرهاً فترقى دلالتها من مقام كلمات الإنسان النافذة، إلى مقام ( كلمات الله ) التي لا تنفذ أبداً! ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ آبَحْرُ مِدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ آبَحْرٌ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِثْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴾ [ الكهف: ١٠٩ ] وارتقاء الدلالة أو تحولها؛ لمناسبة الكلمات لمقتضى العلم، هو أول بداية الاصطلاح. ومن ثم كان الخطاب الشرعي - الكتاب والسنة - هو المؤسس حقيقة للمصطلح الشرعي، فكان

(١) من حديث عائشة رضي الله عنها في وصف خلق النبي ﷺ، إذ سئلت عن ذلك، فقالت: « كان خلقه القرآن » رواه مسلم.

أن توالد هذا وتداعي، عبر تداعي العلوم الشرعية وتوالدها.

ولأن مصطلحات العلوم الشرعية - ثانيًا - بقيت بعد ذلك حاملة لبعض خصائص الخطاب الشرعي، من حيث كونها ( امثالية ) كما قدمت - وهو في جوهره تكليف - فإنها صارت أكثر مصطلحات علوم التراث وفنونه امتلاءً بالعلم، وأشدّها اختزالاً له؛ إذ لا علم شرعي إلا وهو مبني على العمل. ( وكل علم ليس تحته عمل فهو باطل )<sup>(١)</sup>، حتى صارت العلوم الشرعية أو كادت تصير علوم اصطلاح؛ إذ لا تكاد تخاطب أو تجادل وتعلم أو تجدد؛ إلا من خلال الاصطلاح؛ فالمصطلحات الشرعية لم تعد أسماء لمفاهيم فحسب، توظف في دراسة القضايا والمشكلات، بل صارت أسماء لهذه القضايا نفسها والمشكلات، فمن ذا يزعم أن ( الاستحسان ) - مثلاً - إنما هو دال بمحض ( اصطلاحيته ) على مفهوم أصولي ( بسيط )؟ - أعني الصورة الذهنية المقصودة من خطاب العالم بهذا اللفظ - دون أن يقتضي ( مفهوم ) الاستحسان شيئاً من قضية الاستحسان، أو قضاياها؟ وذلك نحو ما دار بين قول من قال: ( الاستحسان تسعة أعشار العلم ). وقول من قال: ( من استحسّن فقد شرع )؛ ومن ذا قد ير على فصل مصطلح ( الأصول ) - من حيث هو مفهوم - عن مشكلة القطع والظن، والجدل الدائر فيها حوله؟

نعم، الإشكالات قضايا، والمصطلحات تصورات، ولكن لشدة ارتباط هذه بتلك صارت كأنها هي؛ إذ لا يمكن في مجال العلم الشرعي خاصة لثم أجزاء المفهوم؛ لتركيب تعريف المصطلح جمعاً ومنعاً، إلا باستقراء جميع مكونات الإشكال أو الإشكالات المبنية عليه<sup>(٢)</sup>. ومن هنا كان مآل المصطلح الشرعي تسمية مشكلات العلم، من خلال تسمية مفاهيمه.

فالمصطلحات الشرعية إذن؛ بقدر ما هي قنوات لخطاب التكليف، هي - كذلك - صورة لخاصية الاجتهاد التي هي التعدد والاختلاف!

(١) تلك قاعدة مستخلصة من المقدمتين السابعة والثامنة من المقدمات العلمية الثلاث عشرة لكتاب الموافقات وقد تردد هذا المعنى عند الشاطبي كثيراً. ن. الموافقات ( ٦٠/١ - ٧٧ ).  
 (٢) وهو أمر سوف نراه - بحول الله - جلياً عند الدراسة التطبيقية للمصطلحات في القسم الثاني من هذا البحث. وقد مهدنا له - نظرياً في التمهيد.

وهذا لا ينقض ما قدمناه من القول بامتثالية المصطلح الشرعي وإجرائيته؛ لأن الخلاف الدائر فيه والقضايا المبنية عليه، إنما هي قائمة عليه من حيث هو قناة للتكليف، أي من حيث امتثاليته؛ إذ طبيعته هي تلك، أعمله من أعمله، وأهمله من أهمله، والإشكالات الكامنة فيه إنما هي في غالبها دائرة حول مبدأ إعماله، أو كيفية إعماله، سواء في محيطه العلمي، أو في محيط الفعل البشري مطلقاً.

ولا يتصور وقوع مثل ذلك إلا فيما كان ( امتثاليًا ) ابتداءً؛ إذ هو إما مصطلح نقدي منهجي، على العموم أو على الخصوص، أي إنه متعلق إما بنقد العلم نفسه، أو نهجه نهجًا، وذلك غالب مصطلحات علوم القرآن، والتفسير، وعلوم الحديث، وأصول الفقه، وإنما تلك وظيفة خاصة بالعلم في نفسه بالقصد الأول، وإما على العموم، أي إنه متعلق بنقد الفعل البشري عامة، ونهجه، وذلك هو المصطلح الفقهي، والصوفي، وما دار بينهما، أو حولهما.

والمصطلح الشرعي بسبب ذلك كله لم يجز إلا أن يكون مصطلحًا ( قاعديًا )، أي ( نسقيًا ) على حد تعبير الدكتور رشدي فكار، في وصف طبيعة العلوم الشرعية (١). بمعنى أنها وضعت لتكون ( قواعد ) ابتداءً؛ إذ القصد الأول منها الضبط والتقعيد، ولا يتصور ذلك منها إن لم تكن هي في ذاتها منضبطة ومقعدة، ومن هنا كون المصطلح الشرعي ( امتثاليًا ) .

فالمصطلح الشرعي أشبه في إجرائيته ودقته بمصطلحات علم النحو، من حيث إن كليهما مسطري تقعيدي يؤول إلى ضبط الفعل، أو ضبط اللسان، ويتميز الشرعي عن صاحبه بخصوبة زائدة ترجع إلى طبيعته ( الإشكالية ) الكامنة فيه، بصورة تجعل المقارنة بينهما في هذا الوجه عبثًا (٢).

من أجل ذلك كله كان البحث في المصطلح الشرعي فهمًا أو تجديدًا؛ بحثًا في صلب الدين نفسه فهمًا أو تجديدًا، وإنما تجديد الدين يكون بتجديد العلم أولاً؛ لأن العلم أساس العمل، كل اجتهاد في الأول ينتج حركة في الثاني. ولعل المصطلح الأصولي من ذلك يشكل مركز البؤرة، ومدار المحور؛ كل تغيير فيه يمتد بالتأثير إلى

(٢) ن. بيان ذلك مفصلاً في ( التمهيد ) بعد.

(١) في المنهجية والحوار ( ص ٤٥ ).

سائر العلوم الشرعية الأخرى؛ لارتباطها العضوي به عبر وشائج شتى ، ثم هو فوق ذلك متحكم في جانبي الدين، اللذين بهما يكون التدين أو لا يكون ، وهما الفهم والتنزيل . ومعلوم أن الأول شرط في صحة الثاني.

وماذا غير الدراسة المصطلحية أنهض بالفهم وأقعد؟ أليس بها تحرر محلات النزاع؟ وحظ غير قليل من ( الخلاف ) نزاع في المفاهيم. ولذلك كان الفهم شرط التكليف في الإسلام؛ ألم تر أن أول ( مقاصد الشارع ) بعد ( قصد الابتداء ) هو ( الإيفاء )؟ فلا تكليف إلا بعد وروده! وإنما بتكامل ذلك وتطابقه يمكن ( التعبد )، أو ( الامتثال )، الذي هو الغاية العليا من أصل التشريع<sup>(١)</sup>.

فكل دعوى لتجديد أصول الفقه دون التفات إلى هذا الأصل العظيم، إنما هي مهلكة من المهالك، وحرقت لمرحلة ضرورية من المراحل، لمن رام البناء والتجديد حقاً<sup>(٢)</sup>.

- (١) جعل الشاطبي مقاصد الشارع من وضع الشريعة أربعة نختصر اصطلاحاتها كما يلي: القصد الابتدائي، فالإنهائي، فالتكليفي، ثم التعبدي، أو الامتثالي. الموافقات ( ٥/٢ ).
- (٢) وإني إذ أنوّه بدعوة فضيلة الدكتور حسن الترابي لتجديد علم أصول الفقه. مطمحاً إلى مقاصدها ودواعيها؛ أرى أنه قد بالغ في نقد مصطلحاته بعض المبالغة. على نحو ما جاء في كلامه عن القياس مثلاً قال تحت عنوان ( القياس المحدود ): « فالقياس كما أوردنا تعريفاته وضوابطه الضيقة في أدبنا الأصولي، لا بد فيه من نظر حتى نكيفه، ونجعله من أدوات نهضتنا. ( ... ) وهذا النمط المتحفظ من القياس يقتصر على قياس حادثة محددة على سابقة محددة معينة، ثبت فيها حكم بنص شرعي، فيضيفون الحكم إلى الحادثة المستجدة. ومثل هذا القياس المحدود ربما يصلح استكمالاً للأصول التفسيرية في تبيين أحكام النكاح والآداب والشعائر، لكن المجالات الواسعة من الدين لا يكاد يجدي فيها إلا القياس الفطري الحر من تلك الشرائط المعقدة، التي وضعها له منطقة الإغريق، واقتبسها الفقهاء الذين عاشوا مرحلة ولع الفقه بالتعقيد الفني، وولع الفقهاء بالضبط في الأحكام » تجديد أصول الفقه الإسلامي ( ص ٢٣ ). والبدليل المقترح عنده هو ما سماه ( بالقياس الواسع ). قال شارحاً تحت هذا العنوان وهو: « أن نتسع في القياس على الجزئيات لنعتبر الطائفة من النصوص، ونستنبط من جملة مقاصد معيناً من مقاصد الدين، أو مصلحة معينة من مصالحه، ثم نتوخى ذلك المقصد حيثما كان في الظروف والحداثات الجديدة » السابق ( ص ٢٤ )، والزعم بأن شرائط القياس الدقيقة المعروفة عند الأصوليين منقولة عن الفكر الأرسطي مطلقاً حكم غليظ؛ إذ يحتاج هذا إلى استدلال تاريخي موثق لإثباته، ثم قد علم أن جمهوراً من الأصوليين قد انتقد قواعد المنطق في القياس والحد، كما فصل ذلك الدكتور علي سامي النشار رحمته الله، الذي أثبت - بتفصيل - تفرد القياس الأصولي وتميزه عن القياس الأرسطي في كل جزئياته؛ ولذلك كانا « يختلفان أشد الاختلاف في جوهرهما » مناهج البحث ( ١١٢ ). وقد كان بحثه رحمته الله في أغلبه إنما يقوم على إثبات هذه الفكرة =

إن الذي أخشاه هو أن نحكم ( بالضيق ) على المصطلحات الشرعية كلما ( ضاقت ) عنها أفهامنا. وإن كثيراً من علوم التراث جملة ليست في حاجة إلى تجديد ذاتها، بقدر ما هي في حاجة إلى تجديد الفهم لها. إما لجدها في نفسها أبداً، أو لأن عملنا لم يستعمل من مساحة مفاهيمها إلا قليلاً. فلم تستنفد بعد أغراضها وطاقاتها. وماذا يعني ( تجديد الدين ) غير تجديد الفهم له، والعمل به؟ فموضوع التجديد بهذا المعنى هو ذواتنا، لا ذات الدين، ولذلك كانت سنة الله في خلقه ألا يغير ما بهم ﴿ حَتَّىٰ يَتَّبِعُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ [ الأنفال: ٥٣، الرعد: ١١ ].

فانظر أي حكمة إلهية تلك التي جعلت من ( الفهم ) أساس الدين كله؟ فكان ( الإفهام ) هو حجة الله على خلقه عقيدة وشريعة؛ إذ ربط الأولى بالجواب عن ( لماذا؟ )، وربط الثانية بالجواب عن ( كيف؟ )، وبهما تم ( بيان ) الرسل، واكتملت حجتهم. ومن هنا قال ﷺ: ﴿ إِنَّمَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾ [ النساء: ١٦٥ ]. وبناءً على هذه ( المقدمات ) جملة؛ يكون فهم المصطلح الأصولي هو جماع مسالك الفهم عن الله ورسوله؛ لأن الأحكام الشرعية - وهي ثمرة الأصول - هي غاية الخطاب الشرعي من حيث هو خطاب، وإنما مداره على الأمر والنهي، وما يرجع إليهما، وما وظيفة أصول الفقه غير بيان ذلك، والتععيد له. ومن هنا أيضاً كانت كل العلوم الشرعية - من حيث هي قائمة على أساس الفهم عن الله أصالة، أو تبعاً<sup>(١)</sup> - روافد تصب في يم الأصول، أو بحيرات تستقي من فيضه؛ وذلك إما باعتبارها ( مقدمات مسلمة )، يجري كثيراً من مصطلحاتها في متنه وصلبه<sup>(٢)</sup>؛ وإما باعتبارها

= أساساً. ( ن. مناهج البحث من ٧٩ - ٢٩٣ ). أما منع الدكتور الترابي أن يستجيب القياس بضوابطه العلمية الدقيقة لاستيعاب الظروف الجديدة، وقصره إياه على المناكحات والعبادات فقط؛ فأمر مبالغ فيه، بل لن تزال العلل ( المؤثرة ) وهي ما نص عليه اعتباراً، والعلل ( الملائمة ) وهي ما نص على أجناسها، أو أجناس أحكامها؛ مادة للقياس في أمور الاقتصاد والمعاملات جملة، فلا يعقل إطلاق القول بأن الحوادث الجديدة كلها هي من قبيل ما لا يرجع إلا إلى العلل المرسله؛ بالرغم من أنه لا يجادل أحد في أن هذه لها حظ وافر فيما هو واقع أو متوقع.

(١) فعلوم القرآن والتفسير، وبعض علوم الحديث - قائمة على الفهم بالأصالة، وعلم الجرح والتعديل مثلاً، ومصطلح الحديث، قائمان عليه بالتبع؛ لأنهما توثيق ما سيقع عليه الفهم بعد.

(٢) ن. الفصل الثاني من القسم الأول.



تتلقى آثاره وتخضع لمداه وجزره. فأى مفاتيح تكون للنظر الشرعي وفهم الشريعة؛ إن لم تكن هي مقولاته، ومصطلحاته؟ فانظر أي خطورة يكتسبها (أصول الفقه)، وأي علم يكون؟!

لهذا وذاك كان الشطر الأول من عنوان هذا البحث هو: (المصطلح الأصولي). ولأن الغاية عندي هي الفهم السليم للعلم أولاً؛ فقد كان النظر أن يؤخذ عن أهله المتحقيقين به<sup>(١)</sup>. وأن يدرس من خلال أنضج صورته، وأتم مراحلها<sup>(٢)</sup>. وهما صفتان قد نطقتا في شخص أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المتوفى سنة (٧٩٠ هـ) رحمته الله. فقد أجمع السابقون واللاحقون على أنه كان أحد المجددين، والعلماء المجاهدين<sup>(٣)</sup>. ولتجديده رحمته الله ميزة خاصة، وأسرار عجيبة، من حيث إنه عمد إلى تجديد الدين من خلال تجديد العلم به أساساً. فكان يصوغ المفاهيم الأصولية، والمصطلحات العلمية - بوعي تام - وعينه ناظرة إلى حال الأمة وأدائها في عصره، فيضع المصطلح وضماً، أو يشحنه بما جد له من اجتهاد في المفهوم، ليصبح أداة علمية، تكون صالحة لضبط العلم، أو معياراً لوزن العمل؛ بقدر ما تكون - إذا حقق مناطها - وسيلة تربوية ناجعة؛ لتغيير أحوال الناس، عامتهم وخاصتهم؛ من فساد إلى صلاح. فمصطلحاته رحمته الله إنما تبني مفاهيمها على أساس «إخراج المكلف عن داعية هواه؛ حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً»<sup>(٤)</sup> وهو في ذلك إنما يضع دواء لداء، أي أنه إنما كان يشخص أدواء بأعيانها، ويصف أدوية مناسبة لها. يقتضيها «حال الزمان وأهله»<sup>(٥)</sup>. ولم يكن كحال الطبيب - غير المكين - الذي يصف مطلق الدواء، لمطلق الداء! لضعف في الوصف والتشخيص لديه مقاً! فيعالج مجهولاً

(١) قال أبو إسحاق: «من أنفع طرق العلم الموصلة إلى غاية التحقق به؛ أخذه عن أهله المتحقيقين به على الكمال والتمام» الموافقات: (١/٩١).

(٢) كانت المرحلة المقاصدية من تاريخ أصول الفقه؛ هي تمام الصورة الشمولية لموضوع هذا العلم، بعد مرحلتين الفهمية، والمنطقية. (ن. الفصل الأول من القسم الأول).

(٣) ن. ترجمته، ومصادرها، وأقوال العلماء فيه، كل ذلك مفصلاً في: فتاوى الإمام الشاطبي (٢١ - ٦٤). والقواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي: (١٠ - ٣٨).

(٤) الموافقات: (١٦٨/٢). (٥) الموافقات: (١٩١/٤).

بمجهول! وإنما كان ﷺ لا يقدم على التجديد في هذا الاتجاه إلا بعد سبر واختبار، واستقراء تجارب وأحوال، فينزل عليها من العلم ما يليق بها في ذاتها على الخصوص ومن هنا ربانيتها، وحكمته، وتمكنه، وعلمه. ولقد تحدث عن أعلى رتب الاجتهاد فقال عن صاحبها: إنه: « يتحقق بالمعاني الشرعية منزلة على الخصوصيات الفرعية، بحيث لا يصده التبخر في الاستبصار بطرف؛ عن التبخر في الاستبصار بالطرف الآخر؛ فلا هو يجري على عموم واحد منهما دون أن يعرضه على الآخر ( ... ) وهذه المرتبة لا خلاف في صحة الاجتهاد من صاحبها. وحاصله أنه متمكن فيها، حاكم لها، غير مقهور فيها بخلاف ما قبلها؛ فإن صاحبها محكوم عليه فيها، ولذلك قد تستفزه معانيها الكلية عن الالتفات إلى الخصوصيات، وكل رتبة حكمت على صاحبها دلت على عدم رسوخه فيها! ( ... ) وكثيراً ما يختلط أهل الرتبة الوسطى بأهل هذه المرتبة، فيقع النزاع في الاستحقاق. واللّه أعلم.

ويسمى صاحب هذه المرتبة: الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقهاء، والعاقل؛ لأنه يربي بصغار العلم قبل كبارها، ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به، وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه، وفهم عن اللّه مراده. ومن خاصته أمران: أحدهما أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص، إن كان له في المسألة حكم خاص. ( ... ) والثاني أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات «<sup>(١)</sup>. ولعمري فإن أبا إسحاق لنموذج لهذه! فكأنه كان ينطق بمقاله عن حاله ﷺ!

ولا أعني بتجديده - هنا - مطلق التجديد، بل التجديد المبني على المقاصد التربوية بصفة خاصة! ولا من هذا كل التجليات والمظاهر، وإنما التجليات المصطلحية بصفة أخص. وهذا هو السر العجيب، والنكته الفريدة في تجديد الشاطبي ﷺ. ولقد تحقق لدينا في هذا البحث - بفضل اللّه - إدراك صورته، ووصف جواهره، من خلال القسمين الأول والثاني<sup>(٢)</sup>؛ حتى أمكن أن نقول: إن (أطروحة) هذا البحث -

(١) الموافقات: (٤/٢٣٢).

(٢) ن. الفصل الأول من القسم الأول، ثم الدراسة التفصيلية للتعريفات بالقسم الثاني.

من غير قصد منا ابتداء - قائمة على إثبات ( إصلاحية التجديد المصطلحي لدى الشاطبي ). بالمعنى التربوي الدعوي للكلمة! وذلك من خلال الدراسة المصطلحية ذاتها! رغم أن ابتداء القصد باختيار ( الشاطبي ) صاحبًا إنما كان راجعًا إلى حجته العلمية ﷺ - كما أسلفنا - وإلى تشجيع أستاذنا الدكتور الشاهد البوشيخي - حفظه الله - بعبارته التي طالما سمعته يرددتها، وهي أن « صحبة الفحول تفحل! » بيد أن تواتر العمل بنصوص أبي إسحاق، والاشتغال بمصطلحه الأصولي، بحثًا، ودراسة، وتدريسًا؛ قدح في خاطري هذا القصد الطارئ، وذلك بعدما أثمرته الدراسة التطبيقية، بصورة تلقائية، من معان تربوية للمصطلحات الأصولية. فكان أن عقدت لذلك فصلًا خاصًا؛ لرسم ملامح هذه الظاهرة - في القسم الأول - كما سنرى بحول الله.

ولعلها فريدة من فرائد أبي إسحاق، فما رأيت - وليس مثلي من يرى - أصوليًا نحا بالمصطلح الأصولي هذا المنحى، حتى جاء بعلم لم تزل مادته ( شاهدة ) على عصرنا هذا، شهودًا جديدًا كل الجدة، وقد عاش من قبلنا بنحو سبعة قرون! فله دره، أي رجل كان!؟

ولذلك كله أيضًا - ما قصد منه ابتداء، أو تبعًا - كان تمام عنوان هذا البحث ( المصطلح الأصولي عند الشاطبي ). وحقًا! ليس ما هو عنده مثل ما هو عند الناس! والموضوع من حيث هو موضوع قديم عندي؛ إذ يرجع الاشتغال به إلى مرحلة ( الدراسات الجامعية العليا )، في سلك ( تكوين المكونين ). ( السنة الأولى: ٨٥ - ١٩٨٦ م )؛ حيث بدأت بواكير التوجه إليه يبحث بيليوغرافي، أنجزته تحت إشراف فضيلة الأستاذ المربي الدكتور الشاهد البوشيخي، كان موضوعه ( الأصول والأصوليون المغاربة: بحث بيليوغرافي ) وإنما يعيننا منه ههنا، أن الأستاذ حفظه الله، أيقظ في ذهني الحاسة المصطلحية من خلاله، وذلك بإشارة لطيفة من ( إشارات ) - وما أخطرها لمن يفقهها - فكان أن ختمت وصف كل مصنف، بما وصفت من مصنفات، بنظرة مصطلحية كانت - كما اقترحها الأستاذ - معنونة بـ ( قيمته المصطلحية ) وصفت خلالها حضور المصطلح الأصولي في المادة العلمية للكتاب، وطبيعة هذا الحضور على الإجمال، من كثرة أو قلة، ومن حيث طريقة المؤلف في التعامل معه، من ميل إلى

التعريف أو إحجام، وإن كان الأول فكيف على العموم؟ وهكذا.

فكان من فضل ذلك عليّ أن تنبّهت إلى شيء مهم جدًّا، بالنسبة إليّ ساعتها، وهو وجود شيء اسمه. ( المصطلح )! وإنه أمر - رغم بداهته - لعزيز! فكم من نكتة لا ينتبه المرء إليها في وقتها، وإبانها - ربما لبداهتها - وهي مفتاح خير وأي خير! ﴿ وَكَأَيِّن مِّنْ آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ﴾ [ يوسف: ١٠٥ ]؛ حتى إذا مر من العمر جلُّه - وهو قليل كله! - ربما انتبه من غفلته، وتيقظ إلى نكته، فيكون قد فاتته منها ما يفوت الشيخ المسن - رغم حكمته وخبرته - من الجهد، إذا شمر الشبان عن ساق، في بطحاء السباق.

فكان ذلك إذن أول المنطلق، قُدِّفْتُ بعده مباشرة في الحجج ( الموافقات )، من خلال بحث أولي ( للسنة الثانية من التكوين: ٨٦ - ١٩٨٧ م ): تحت عنوان ( مصطلحات أصولية في كتاب الموافقات للشاطبي: مادة « قصد » نموذجًا )، فكان أن اقتربت من الدراسة المصطلحية - عمليًّا - من خلال التطبيقات، قبل أن أعرفها - نظريًّا - من خلال القراءات. فأثمر ذلك ( نظرًا ) ولجت به باب القراءة في علم المصطلح، أو ( المصطلحية )، فكان ذاك آتبي الأولى، لالتقاط الدرر، والشوارد، من هنا وهناك!

وقد كان شأني في هذا البحث الأولي؛ شأن من طلب من المعلم السَّبَّاح تعليمه السباحة، فكان جوابه أن ألقاه في النهر - وعينه عليه - وقال له: اسبح! فأنتى له إذن أن يجيب. ما أنا بسابح! وقد وقع في عين اللجة؟ وإنما أمره أن يطفو حينًا، ويرسب أحيانًا، ويشرب الماء ويتلع الهواء! فإما يكون منتبهًا إلى إشارات شيخه، مستجيبًا لأمره ونهيه، إلى أن يجود الله بهديه، ويلهم الذراع سفح الماء برخاء؛ فيخرج إلى الشاطئ فرحًا بفضل ربه عليه، شاكرًا لمعلمه بياض يديه، وإما تشنج جسمه في الماء، وأظلمت عليه السماء، فلم ينقذح له من الإشارات طارق! ولم يَشِم منها هدي بارق، فقضى عليه ربه بالغرق، وكان من الهالكين! وإنما الفضل ﴿ فَضَّلُ اللَّهُ يَوْمَئِذٍ مَن يَسَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴾ [ الحديد: ٢١ ] .

ثم كانت التجربة الثانية - بعدما قبض الله النجاة - فسجلت بحث ( دبلوم

الدراسات العليا) في الموضوع ذاته، مع شيء من التوسع في النماذج، فكان عنوانه ( مصطلحات أصولية في كتاب الموافقات )، تحت إشراف المشرف السابق فضله وإحسانه، ونوقش في أواخر السنة الجامعية: ( ١٩٨٩ - ١٩٩٠ م ).

فكانت تلك خطوة أجراً، وأرسخ، طبقت فيها ( المنهج الوصفي ) في الدراسة. كما وضع أصوله فضيلة المشرف في ( مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ )<sup>(١)</sup>. اتبعت فيها معاملة ورسومه، فلم يكن لي فيه من حيث المنهج جديد، إلا استخلاص نظرات في منهج التطبيق، ضممتها مقدمته، التي وصفها الأستاذ - خلال تقرير المناقشة - بأنها ( إضافة )، وما أحسب إلا أنها نوع من الفهم للمنهج أثمرته تلك التجربة المتواضعة.

وأما من حيث المضمون، فالذي يمكن قوله: هو أنني وضعت فيه ( مقدمات ) مفيدة - بالنسبة إليّ على الأقل - أعني في إنجاز هذا البحث، الذي أقدمه اليوم، فما تيسر لي ساعتها من تعريفات لبعض مصطلحات الشاطبي، مبنية على الدراسة بما وصفت؛ أتاح لي معجمًا، اعتمده حججًا ومرجحات؛ لتوجيه ما أشكل عليّ في هذه الأطروحة من نصوصه، وما تعارض عليّ من أقواله. وقد كان للدراسة ( التمثيلية ) التي أنتقدها اليوم حسنة مفيدة؛ هي تعديد مواطن الفائدة؛ إذ كانت المصطلحات المدروسة جامعة لأمّهات مفاهيم ( الأحكام ) بشقيها: الوضعي والتكليفي، وما يدور في فلكها مما به بعض مفاتيحها؛ كمصطلحي ( الإذن ) و ( الانحتام ) مثلاً. ثم بعض مصطلحات الدلالة؛ كالعموم والخصوص والتخصيص، ومصطلحات المقاصد مما يتفرع عن مادة ( قصد ) مطلقًا، أو عن غيرها، كالمصلحة، والمفسدة، والعلة، والحكمة، ونحوها<sup>(٢)</sup>.

والمنهج الوصفي - بصورته المبنية على الوجازة غالبًا؛ إذ كانت تنتهي دراسة المصطلح عند حدود التعريف، وما يتعلق به من نصوص شاهدة، ثم يتم إتباعه بما يلزم عنه من ضمائهم إن كانت، أو أضداد، أو مرادفات - قلت: فالمنهج الوصفي -

(١) لم يكن الدكتور الشاهد البوشيخي قد ناقش بحثه الأخير بعد، أعني ( مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين قضايا ونماذج ).

(٢) ن. مصطلحات أصولية. وقد رتب المصطلحات به حسب موادها اللفظية.

بهذه الصورة المختصرة - كان سببًا في إتاحة الفرصة؛ لدراسة عدد غير قليل من المصطلحات، بينما لن تعدو الدراسة في هذا البحث - لما تغير في المنهج - ثلاثة مصطلحات من الأمهات.

وبعد قطع تلك الأشواط كان بدء المعاناة، مع مرحلة جديدة من البحث، بعنوانه الجديد: ( المصطلح الأصولي عند الشاطبي ) وهو موضوع هذه الأطروحة؛ فقد كان تسجيلها - عقيب الانتهاء من مناقشة البحث السابق - في أوائل ( ١٩٩١ م ). تحت نظر أستاذي المشرف دائمًا وعينه.

## ٢ - منهج البحث.

فكان لا بد إذن من إخضاع مجمل التراث الأصولي عند الشاطبي للبحث المصطلحي، كما يقتضيه العنوان. فتم - لذلك - إحصاء المصطلحات الأصولية الواردة بكل من كتاب الاعتصام، ومجموع فتاواه التي جمعها الدكتور محمد أبو الأجبان، ثم كتاب الإفادات والإنشادات. أما كتاب الموافقات، فقد كانت مادته المحصاة من مجمل ما قدم بحثًا لنيل دبلوم الدراسات العليا، في الموضوع السابق ذكره؛ فلم تزل المدد الأول، والرصيد الأساس لهذا البحث أيضًا، وتليها من حيث الأهمية المصطلحات الواردة بكتاب الاعتصام، ليس من حيث الوفرة والكثرة فحسب. ولكن أيضًا من حيث الأهمية الاصطلاحية. والحق أن هذا الكتاب يعتبر المفتاح الرئيس لكثير من مغلفات الموافقات ومبهمات؛ إذ كانت نصوصه - كما سترى إن شاء الله - إما مقيدة لمطلقات الأول، أو مفصلة لمجملاته. ثم تليها بعد ذلك المصطلحات الواردة بمجموع فتاواه. وقد كانت هذه - من حيث إنها وردت في سياق فقهي محض - محققة المناط، تكشف بالإعمال والتفعيل عما قصده في الموافقات بالتنظير والتأصيل؛ إلا أنها كانت أقرب إلى القلة منها إلى الوفرة، من حيث إن النصوص هي نصوص فقهية بالقصد الأول. أما المصطلح الوارد بالإفادات والإنشادات، فهو بالإضافة إلى أنه قليل عددًا شحيح - من حيث الإفادة الاصطلاحية - مددًا! لما يطبع الكتاب جملة من ( ملحية ) في العلم، لا تلامس ( الصلب ) إلا قليلًا.

فكان إنجاز البحث بعد ذلك على خطوات هي كالتالي:

### الخطوة الأولى: في المنهج:

خلفت الدراسة السابقة مشكلات منهجية، بعضها عرض لي أثناء البحث والدروس، وبعضها عرض لي بعيدها؛ عند إعادة النظر في العمل من حين لآخر، والتفكير في طريقة ما؛ لتلافي ما اعترى تلك الدراسة من ثغرات، ولعل أبرز ما كان من ذلك كله أمران:

الأول: الدراسة التمثيلية للمصطلحات. والمقصود بذلك الرغبة في التنوع على ذوق قولهم ( من كل فن طرف )! وقد كان من آثار ذلك على البحث أن عانيت في إقامة الصورة الحقيقية لمفاهيم بعض المصطلحات! ما كنت في غنى عنه لو اعتمدت الدراسة للمصطلح من خلال (أسرته الاصطلاحية) كما سنوضح بحول الله. فكان أن هدمت ما بنيته من دراسة لبعض المصطلحات مرات، بعد تمام الصياغة والتحرير؛ كما حصل مثلاً في دراسة (الرخصة والعزيمة)، و(العموم والخصوص)، ونحوها من الثنائيات الأصولية، والسبب في ذلك أنني كنت أدرس (العام) - مثلاً - بمعزل عن (الخاص)، حتى إذا وقفت على نصوص هذا، انتقض لي ما نظمته من (حقائق) ذلك، وهكذا. وهو أمر أشرت إليه عند ذكر صعوبات البحث في مقدمة الرسالة السابقة.

فتبين لي بعد أن المشكل كان راجعاً إلى المنهج (التمثيلي)، المعتمد في انتقاء المصطلحات للدراسة؛ وإنما المصطلح مفهوم يمتد مثل الشجرة إلى عدة مصطلحات فيكون منها ما هو بمنزلة الجذع، أو الأصل، ويكون منها ما هو بمنزلة الفروع والأغصان والثمار. والدراسة الحقيقية للمصطلح التراثي عامة هي استقرار مفهومه المبتوث في كل ذلك، رغم اختلاف الصيغ المصطلحية وتعددتها؛ للوصول إلى الصورة الشاملة له، التي بناءً عليها يكون التعريف الجامع المانع حقاً.

ولقد نتج أيضًا عن غياب هذا الوعي أن كان عرض المعجم مبنياً على حسب الموارد اللغوية، على طريقة المعاجم. وفي ذلك من الخلل بالنسبة لخصوص المصطلح الأصولي ما فيه، فكيف يعرض (الواجب) بعيداً عن (المندوب)؟ ويعرض (المكروه) بعيداً عن (الحرام)؟ و(المطلق) بعيداً عن (المقيد)؟ و(العام) بعيداً عن (الخاص)؟ ويكون سبب ذلك - فقط - هو اختلاف موادها اللغوية، وتباعدها في الترتيب الألفبائي!

مع أن مصطلحات الأحكام التكليفية كلها شجرة واحدة! والعام والخاص والمطلق والمقيد شجرة واحدة. وهلم جزًا!

الثاني: الاكتفاء في الدراسة بصياغة التعريف أساسًا، مع حشر نصوصه الشاهدة له دون تحليل، أو تعليل، إلا ما كان لمسات لا تصل إلى الكشف الحقيقي عن جوهر المفهوم، من حيث هو قائم على إشكال. فقد كان الاكتفاء بالوجه البسيط للمصطلحات، دون الغوص إلى أغوارها. ورغم أن صياغة التعريف في حد ذاتها هي أهم شيء يصل إليه المرء في الدراسة المصطلحية، إلا أنها عادة لا تكون إلا بعد قطع أشواط وأشواط، وربما انطوى ذلك العمل على خوض غمار إشكال علمي ما، فكان يتم التنازلي عنه، رغم استيفائه على التمام والكمال، من حيث الجهد الخاص، فلا يظهر له أثر حقيقي في الدراسة، فيرجع ذلك بالنقض على وضوح العرض، ودقة البيان؛ نظرًا لما يتميز به المصطلح الشرعي من إشكالية في المفهوم كما سبق ذكره<sup>(١)</sup>.

وقد اقتضى حل هذه المشكلات المنهجية وأشباهاها - نظرًا طويلاً في قضية (المنهج) عمومًا، و (منهج الدراسة المصطلحية) خصوصًا؛ وأذكر أنني قضيت في ذلك ما يقرب من سنتين، منذ تسجيل هذا البحث، أقرأ في كتب (المناهج العلمية) ما شاء الله، عريبها وفرنسيها، مما تيسر الوصول إليه. وقد قادني ذلك إلى قراءة كتب - ما كنت أفكر في قراءتها من قبل - في علوم حديثة، لها صلة ما بمناهج الدراسة المصطلحية، كالدراسات اللسانية، والمعجمية، والسميائية، ونحوها<sup>(٢)</sup>.

ثم كان - قبل ذلك وبعده - لظهور أطروحة الدكتور الشاهد البوشيخي (مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين: قضايا ونماذج) أثر بالغ في توجيه النظر في قضية المنهج، إذ تميز عمله ذلك برؤية عميقة للإشكال<sup>(٣)</sup>.

(١) وسيأتي كذلك مفصلاً بأدلته في (التمهيد).

(٢) سيأتي ذلك أيضًا مفصلاً في (التمهيد) إن شاء الله.

(٣) ن. ما ذكره في تمهيد أطروحته من أولويات منهجية في الدراسة المصطلحية، وكذا ما أورده في (القسم الأول) منها، المعنون ب (قضايا المصطلح النقدي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين). (ص ٣٧ - ٩٤). فهو - رغم خصوص موضوعه - مشير إلى قضايا منهجية دقيقة، وطرائق في التعامل مع المصطلح التراثي جملة؛ مما كان له أثر بارز على هذا العمل.



فكان أن تجمع لدي من ذلك حقائق بعضها مستقل عن خصوص هذا البحث، وبعضها داخل في صلبه، فوضع كل منهما حيث وجب أن يوضع<sup>(١)</sup>.

وهكذا أثمرت رحلتي مع القضية المنهجية صورة - أحسب أن فيها نوعاً من الجدة - للمنهج الوصفي، راجعة في غالبها إلى ما يكتسبه هذا من خصوصيات - عند تطبيقه في مجال المصطلح الشرعي - يمكن إجمالها في خاصيتين:

الأولى: قيام ( الوصف ) فيه على التحليل والتعليل؛ بدل العرض والتقرير، كما سوف نبين بحول الله.

الثانية: اعتماد الدراسة الشمولية؛ أولاً: من خلال دراسة المصطلح، في مجمل تراث الشاطبي، مما يتيح بيان الفرق بين السابق واللاحق، ورد المطلق إلى المقيد، ووضع الإشارة على العبارة، وثانياً: من خلال اعتماد وحدة ( الأسرة الاصطلاحية )، بدل ( التمثيلية ) الانتقائية، المبنية على مجرد الرغبة في التمثيل. وكل ذلك تمكن وراءه ( رؤية ) خاصة لطبيعة العلوم الشرعية عموماً، والمصطلح منها خصوصاً. أحسب أنني فصلتها بما فيه الكفاية في ( التمهيد ) المصدر لهذا البحث.

(١) أما الأول فهو إشارة إلى بحثنا ( أبجديات البحث في العلوم الشرعية محاولة في التأصيل المنهجي ) الصادر عن منشورات الفرقان الدار البيضاء: ط. الأولى ( ١٩٩٧ م ). وهو في أصله ناشئ عن الاهتمام بهذا الإشكال، وقد كان ابتداءه قراءة في كتاب الدكتور أحمد بدر: ( أصول البحث العلمي ومناهجه )؛ لشدة ما كان يوصي أستاذاً بقرائه. وهو كتاب في الحقيقة رائد في باب، مستوف في مادته، فيه تفصيل عدة مناهج البحث والإشكالات المتعلقة بها، منها ( المنهج الوصفي ) المعتمد الأول في الدراسة المصطلحية. إلا أنه مع ذلك مطبوع بطابع علماني؛ لاستخفافه بمصادر ( الثقة ) الدينية، باعتبارها لا يصح اعتمادها قنوات للبحث العلمي ن. ( أصول البحث ) ( ص ٣٢ ). وقد فصلنا في الرد على ذلك في كتاب ( أبجديات البحث ) ( ٤٢ - ٥٧ ) ثم كانت بعده قراءات في غيره من الكتب في هذا الميدان فإذا بي أكتشف أن هذه الظاهرة هي صورة متواترة في أغلب كتب هذا التخصص! زيادة على أن غالب ما أُلّف في ( الإسلاميات ) بخصوص هذا الشأن هزيل! لا يفي بالغرض من المفهوم الحقيقي لمصطلح ( النهج )! فكان أن أخرجت تلك المادة المتجمعة لدي، مع الملاحظات، والاقتراحات، في صورة الكتاب المذكور. ( ن. ذلك مفصلاً في مقدمة الكتاب ).

وأما الثاني فهو الحقائق المتعلقة بخصوص ( مناهج الدراسة المصطلحية )، كان منها ما هو قديم، وكان منها ما أجزته بعد. وكل ذلك مضمن في ( التمهيد ) بهذا البحث.

فكان كل ذلك مركزًا في دراسة المصطلح، من خلال ( شجرة مفهومية )، مبنية على نموذج ( الأسرة الاصطلاحية ) للمصطلح المدروس، يكون هو فيها أصلًا لعدة مصطلحات تنطلق في مفهومها - كليًا أو جزئيًا - من مفهومه، أو ترجع إليه. فتم بذلك قيام الصورة المتكاملة للمصطلح - أصلًا كان أم فرعًا - بسبب النظر إليه من خلال ذلك<sup>(١)</sup>.

### الخطوة الثانية: في المعجم:

وهو القسم الثاني من البحث - بيد أن به ابتدئ في الإنجاز؛ لتطبيق المنهج - كما تم تصوره - عليه، حيث أخضع للتهذيب والتشذيب، بعدما تمثل في صورة حية، ونموذج قائم. ومن خلال هذا القسم حاولت سبر أغوار المصطلح الأصولي عند الشاطبي، وتقديم التعريفات الشاملة لكل مكوناته، المشكلة لمفهومه الكلي، عبر نماذج معينة. لكنها متكاملة ومتداخلة، مما سيأتي بيانه معلاً في عرض التصميم بحول الله. وعند السير بين هذه المسالك، من سبر للنصوص، أو تحليل للعبارات، أو إنجاز للتعريفات؛ كانت تعن إشارات، ألتقط تنبيهاتها، فأقيدها معزولة، هكذا كما سنحت، بغير ترتيب إلى حين.

حتى إذا فرغت من دراسة ما قصد بالدرس من مصطلحات - عدت إليها، فكانت - بعد تصنيفها وترتيبها - غالب مادة القسم الأول. وتلك هي:

### الخطوة الثالثة:

وهي عبارة عن استثمار للخصائص العامة للمصطلح الأصولي عند الشاطبي، أو لبعض قضاياها الرئيسية. فهو - بالنسبة لما ذكر قبل - أشبه ما يكون بالأصول النظرية، التي تفسر، أو تهيء الفهم، لما وقع - في القسم الثاني - من تطبيقات ودراسات. وإن كانت تلك إنما من هذه استخلصت، ومن خلالها انبثقت؛ فإنها رغم ذلك أولى بالتقديم في العرض؛ لما ذكرنا من ( نظريتها ) بالنسبة إلى ما بعدها. فإنما الأحسن فيها أن تكون صدرًا لا عجزًا.

(١) نكتفي هنا بهذا ( الإجمال ) لما سيأتي من تفصيل لهذه القضية في ( التمهيد ).

### ٣ - محتوى البحث،

فصار محتوى البحث بعد ذلك مشكلاً من مقدمة، وتمهيد، وقسمين: أول وثان، وبيان ذلك كما يلي:

أما المقدمة: فقد خصصت لما نحن فيه.

وأما التمهيد: فكان تحت عنوان ( منهجية الدراسة المصطلحية وخصوصيات المصطلح الشرعي ). وقد كانت ضرورته ملحة باعتبار أن البحث هو دراسة مصطلحية من ناحية؛ ف ( المصطلح ) هو أول ما ابتدئ به عنوانه. وهي - رغم ما قطع فيها من خطوات قليلة - لم تزل غريبة. ثم إن الدراسة المصطلحية - بمفهومها الحديث - انطلقت أول ما انطلقت من المجالين: اللساني والأدبي من ناحية أخرى. سواء من حيث النظر أو التطبيق. فكان لا بد من ( النظر ) في تنزيل ذلك على المجال الشرعي عامة، ومجال أصول الفقه منه خاصة. وإنما هذا البحث هو في ( المصطلح الأصولي )، فكان هذا التمهيد عبارة عن ( تأصيل ) منهجي للبحث كله. ولذلك فإني بثت فيه حصيلة تجربتي المتواضعة في مجال الدراسة المصطلحية؛ محاولاً تحديد موقعها في الدراسات اللغوية الحديثة، وبيان علاقاتها بمختلف التخصصات المرتبطة بها بصلة ما، ثم بيان مناهجها المطبقة على التراث لحد الساعة، وخصائص كل منهج منها، ثم بعد ذلك فصلت خصوصيات ( المنهج الوصفي )، عند تطبيقه في مجال المصطلح الشرعي. وكيف أنه ينبغي أن يتخذ له من صفات العلوم الشرعية، وطبيعتها خصائص وأحوال! وأحسب أن هذا مما لم يطرق قبل. وقد كان - بعد التجربة المتواضعة - نتيجة رغبة ذاتية ملحة في التمهيد لتأصيل ( الدراسة المصطلحية )، باعتبارها طريقة في البحث؛ كي تؤتي ثمارها كاملة، إذا طبقت على المصطلح الشرعي خاصة؛ نظراً لما يتميز به هذا من خصائص لا تتيح لمن لم يكشف عنها أن يتعرف على جواهره، كما هي في صورها الدقيقة الشاملة.

وأحسب أن هذا ابتداءً متواضع لما يعرف في ( علم المصطلح ) ب ( النظرية الخاصة )<sup>(١)</sup> في هذا المجال - أعني خصوص أصول الفقه - فلحد الساعة ما زال

(١) ن. بيان هذين المصطلحين مفصلاً في ( التمهيد ).

الكلام عن المصطلح التراثي، والدراسات المصطلحية؛ عامًا من حيث النظر. ولما تدرس مناهجها في علاقاتها بخصوص مجالات علمية محددة بعينها. وذلك هو البدء العملي حقيقة لتدليل البحث أمام الدارسين المصطلحيين، المتخصصين في هذا المجال أو ذلك. وإلا لزم كل من يبدأ مشروعًا مصطلحيًا في دراسة علم ما؛ أن يعيد الأخطاء نفسها، ويقع في العراقيل ذاتها، التي وقع فيها سابقون. وإنما الفقه ما بني على قواعد، ورجع إلى أصول.

وفي هذا أيضًا بيان منهجي مفسر، لما أقدمت عليه من دراسة تطبيقية للمصطلح الأصولي عند الشاطبي. فهو إذن أشبه ما يكون ( بالمقدمات ) المنهجية - بتعبير المناطقة - المبني عليها كل الأحكام اللاحقة والنتائج اللازمة.

ثم إن استمرار البحث النظري في المصطلح التراثي عمومًا، والشرعي منه خصوصًا؛ لضبط طبيعته، وبيان إحياءاته الحضارية، من حيث كونه قنوات التواصل الحضاري مع الذات؛ لمعرفة الأصول في الماضي، وتصحيح الوجود في الحاضر، وضمان الاستمرار في المستقبل؛ كل ذلك هو من الأهمية بمكان في معترك التدافع الثقافي؛ إذ به يمكن إعادة (إعمال) ما تم (إهماله) من مصطلحات، أو توسيع دائرة استعماله. بل يمكن (تصدير) بعضها! بل كثير منها؛ من المجال الشرعي المحض مثلاً، إلى المجال السياسي العام، أو مجال لغة الإعلام، وكل ما تعلق بخطاب (الرأي العام). وفي ذلك ما فيه من الحفاظ على الذات الحضارية للأمة، وضمان - ليس استمرارها فحسب، ولكن - غلبتها وإشعاعها إن شاء الله؛ حتى تكون (شاهدة) على الناس حقًا.

وها نحن أولاء نرى مصطلحات مثل (الجهاد) تحل - شيئًا فشيئًا - محل (النضال)، وأقوامًا كانوا إلى عهد قريب جدًا يلقبون أنفسهم في صحفهم (بالرفيق فلان) يلقبون اليوم في هذه الصحف ذاتها (بالمجاهد فلان)! وها نحن نسمع أحاديث عن (الاجتهاد)، و(الإجماع)، و(القياس)، و(المصلحة)، ونحوها، في مجالات السياسة، وما يعرف عند أهله (بالفكر العربي المعاصر)، وإلى عهد قريب كانت مصطلحات أخرى - من الضفة الأخرى - هي المعتمدة للتعبير في ذلك المجال! وما ذلك إلا بسبب تحولات اجتماعية، واكبتها جهود علمية في إحياء

التراث والعلوم الشرعية على الخصوص! ولقد ضمنت هذا ( التمهيد ) شيئاً من ذلك، فيه بعض التفصيل.

قلت: فمن شأن قيام ( نظرية خاصة ) للمصطلح الشرعي، أن يسهم بحظ وافر في نهضة حضارية عميقة، ويكفي هذا مسوغاً لوجوب التوجه إليه.

ونظراً لاستقلال مثل هذا - نسبياً - عن خصوص البحث في مصطلحات الشاطبي جعلته ( تمهيداً ) ولم أحقه بالقسم الأول، ولا الثاني، المشكلين لصلب هذا الموضوع وقد جعلته لطوله في مباحث.

أما القسم الأول: فهو في ( طبيعة المصطلح الأصولي عند الشاطبي ) وهو قسمه نظري - كما ذكرت - لأنه عبارة عن صورة كلية لأهم خصائص المصطلح الأصولي، كما هو مستعمل عند أبي إسحاق. فلا يتعلق شيء من ذلك بمصطلح بعينه، ولا مصطلحات دون أخرى، وإنما حاولت أن أعقد ( كليات ) نظرية؛ لما هو عليه حال عموم المصطلح الأصولي عنده، قد يشذ أحادها عن ذلك، فلا يعتبر؛ لأن « تخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجها عن كونه كلياً »<sup>(١)</sup> كما قال أبو إسحاق في مثل هذا السياق. وقد صنفت ذلك إلى ثلاث وحدات كبرى، تبلورت في ثلاثة فصول:

**الفصل الأول:** في ( إصلاحية التجديد المصطلحي عند الشاطبي ) وقد سبق الكلام عن شيء من هذا. وهو الكلية الأولى لخصائص المصطلح عنده؛ لأنه الأصل في التجديد - بل - والتصنيف والتأليف لديه؛ فهو أساس المشروع العلمي عنده.

**الفصل الثاني:** في ( مركزية المصطلح في الفكر الأصولي عند الشاطبي ). والمقصود منه بيان الحس المصطلحي لديه عامة، وموقع المصطلح الأصولي في فكره خاصة، أي المكانة التي يحتلها في ( وعيه )، وحجم التعامل معه، وكيف؟

**الفصل الثالث:** في ( نظرية التعريف الأصولي ونقد الحد المنطقي عند الشاطبي ) وهو مولد من الفصل السابق؛ إذ يقوم على محاولة لتلمس أسس ( نظرية )، في ( التعريف الأصولي ) خاصة، وربما ( التعريف الشرعي ) عامة؛ إذ قد اشتهر نقد

العلماء لحدود المناطقة، من حيث هي ( طرائق ) في تعريف ( الماهيات ). فكان التساؤل عندي إذن؛ وما البديل؟ فنشأ البحث في هذا الاتجاه، وكان أن توصلت - بحمد الله - فعلاً؛ إلى أن هناك أسساً لنظرية في التعريف، تختلف عما أرساه المناطقة اختلافاً جوهرياً، بل فلسفياً، كما سترى إن شاء الله.

فكان هذا تمام القسم الأول. وأنت ترى أننا انتقلنا فيه - بتدرج - من العام إلى الخاص. إذ ابتدئ أوله من طبيعة المصطلح عنده وهي عامة؛ لأنها أساس المشروع كله. فهي حاکمة على ما بعدها عموماً. ثم أتبع ذلك ( بمرکزية المصطلح ) وهي خاصة؛ لأنها أقرب إلى المجال التطبيقي، وأقل شمولاً من الأولى، إذ وقف على قضايا معينة ومصادر للمصطلح معينة. ثم ختم القسم بقضية التعريف، وهي أخص؛ لأنها جزء معين من قضايا الدراسة المصطلحية. وهي جميعها كليات في نفسها. إلا أن كل واحدة منها جزئية بالنسبة لما قبلها، وكلية بالنسبة لما بعدها.

أما القسم الثاني: فهو ( المعجم ) وهو عبارة عن ( نماذج من المصطلح الأصولي عند الشاطبي ) وقولنا ( نماذج ) لا يعني ما قصدناه قبل ( بالتمثيلية ) بل هي نماذج ( كلية )؛ لأنها مبنية على الدراسة الشاملة - بما وصفت قبل - في ( الأسرة الاصطلاحية ). فهي كليات جامعة لما تحتها من مصطلحات تنتمي إلى شجرة واحدة. وهي ثلاث كليات في ثلاثة فصول:

الفصل الأول: في « مصطلح الأصول ».

الفصل الثاني: في « مصطلح الاجتهاد ».

الفصل الثالث: في « مصطلح المال ».

أما الأول: فقد كانت ضرورته نتيجة حتمية، من نتائج البحث السابق<sup>(١)</sup> ذلك أن دراسة مصطلحات علم ما، عند عالم ما؛ لا يمكن أن تستقيم حق الاستقامة؛ إلا بدراسة ما يعرف عند اللغويين المحدثين ( باللغة الواصفة )، أي المصطلحات العلمية التي بها يصف العالم علمه؛ وهو أمر منطقي؛ ذلك أن معضلات عدة كانت تواجهني في فهم نصوص أبي إسحاق، دراسة، وتدريسا أيضاً، كانت ترجع أساساً

(١) أعني ( مصطلحات أصولية في كتاب الموافقات ).

إلى تحديد معنى ( الأصول ) عنده، أو ما يدخل ضمن ( أسرته الاصطلاحية ) ( كالتقواعد )، و ( الكليات )، و ( القوانين )، ونحوها، فهذه المصطلحات وأمثالها، كان يتحدث عن المصطلحات الأصولية الأخرى؛ تعميلاً لمفاهيمها، ووصفاً لأحوالها! فتراه يذكر الخلاف حول إعمال ( الاستحسان ) أو ( سد الذرائع ) مثلاً، ثم يصفه بأنه ( أصل قطعي )! وأنى يقع الخلاف في المقطوع به؟! خاصة إذا كان هذا الخلاف مشتهراً، أو حداً؛ كما في ( الاستحسان ) مثلاً؟ ومن هنا بالضبط كان انتقاد بعض الدارسين له <sup>(١)</sup> إلا أن الإشكال في ذلك كله راجع إلى مفهوم ( الأصول ) عنده بصريحه؛ أي متى يكون ( الاستحسان ) أو ( سد الذرائع ) أصلاً ومتى لا يكون <sup>(٢)</sup>!

ومن هنا أيضاً كانت أول مناقشة لهذا الإشكال عنده ظاهرة في المقدمة الأولى من مقدماته المنهجية الثلاث عشرة <sup>(٣)</sup>. إلا أن أخذ المقصود - على تمامه وكماله - من هنالك متعذر، فكان لا بد من الإحصاء، والاستقراء، وكان لا بد من الدراسة المصطلحية ( للأصول ). ولذا جعلناه أول ( القسم الثاني )؛ باعتباره حاكماً في ( المفهوم ). والإفهام لما بعده.

وأما الفصل الثاني: المخصص لمصطلح ( الاجتهاد ) فهو بؤرة الدراسة التطبيقية بإطلاق. وليس الفصل الثالث: المخصص لمصطلح ( المال ) إلا فرعاً منه! وإنما فصل عنه في فصل مستقل لكبر حجمه أولاً؛ حيث لا يليق ( هندسيًا ) أن يجعل مع ( الفروع ) ضمن ( الاجتهاد ). وإن كان في الواقع أحدها، ثم لكونه - ثانيًا - يشكل بذاته ( أسرة اصطلاحية ) كاملة، يمكن أن تستقل منهجيًا - لا موضوعيًا - عن أسرة الاجتهاد فكان الفصل.

وأما تخصيص هذا البحث بدراسة مصطلح ( الاجتهاد )؛ فهو لقيمة هذا المصطلح في نفسه، وخطورته في ذاته. وإنما هو كذلك؛ لكونه يشكل عبقرية الفكر الأصولي عند الشاطبي، حتى إن نظريته في ( المقاصد )، إنما تجلّت - على صورتها التطبيقية الواضحة - ضمنه! وحديثاً قيل في الغرب: « إن رؤية المفاهيم وهي مطبقة

(١) ن. بيان ذلك في مصطلح ( الأصول ) بالفصل الأول من القسم الثاني.

(٢) الموافقات: ( ٢٩/١ - ٣٤ ).

(٣) السابق.

بطريقة عمليّة؛ هي التي تكسبنا فهمًا صحيحًا لها»<sup>(١)</sup>. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإن البحث السابق قد تطرق - بمنهجه التمثيلي - إلى نماذج من كل باب تقريبًا إلا باب الاجتهاد، كما هو مرسوم عند أبي إسحاق؛ حيث سبقت دراسة كل مصطلحات (الأحكام) - كما هي عنده - بشقيها: التكليفي والوضعي، ثم أغلب - إن لم يكن كل - مصطلحات (المقاصد)، سواء ما تفرع منها عن مادة (قصد)، أو غيرها، من مثل (صلح، وفسد، وعلل، وحكم) إلخ. ثم نماذج من أمهات مصطلحات الدلالة. وقد بقي مصطلح (الاجتهاد) غفلاً من أي نموذج، أو مثال؛ فبقي الدرس المصطلحي في هذا بكرًا لم يطرقه قلم.

هذا وقد جاء القسم التطبيقي - بعد ذلك - شجرة مصطلحية واحدة، انطلقت من مصطلح (الأصول)، لتأسيس رؤية واضحة، وشاملة، للفكر الأصولي عند الشاطبي، من خلال هذا المصطلح الجامع، ثم بنينا عليه دراسة مصطلح (الاجتهاد)؛ لأنه (كلي) من كلياته، فكان أن استقصينا أهم الامتدادات المصطلحية لهذا المفهوم، عبر ضمائمهم، ومشتقاته، ومرادقاته، ومضاداته، ثم فروعهم. ولهذه خاصة تحقيق بارز لمفهوم الاجتهاد. فكانها بيت، وهي له أركان، بيد أن منها ما توفرت مادته بغزارة من نصوص أبي إسحاق، فكان له امتداد (المصطلح الأم)، أو (الرئيس)، فأفردناه بأسرة اصطلاحية مستقلة، وذلك كان شأن مصطلح (المال) كما ذكر، الذي هو خاتمة هذا القسم.

ومنها ما توفرت مادته؛ بما يكفي لبيانها (فرعًا) من (الفروع) وكفى. فأثبتناه مشجرًا في محله ضمن فروع (الاجتهاد). وذلك حال مصطلحات (تحقيق المناط)، و (الاستنباط)، و (الفتوى)، و (الترجيح)، ومنها ما لم يرد عنه فيها إلا النزر اليسير جدًا من النصوص؛ فلم نشجره بالدراسة تشجيرًا، وإنما أشرنا إليه بإشارته، وذلك حال (تنقيح المناط) و (تخريج المناط).

هذا وقد كان مجمل ما درس من مصطلحات - بالإضافة إلى الأمهات - اثني عشر ومائة مصطلح « ١١٢ ». يدخل في ذلك ما ورد (فرعًا)، أو (ضميمة)،

(١) كلام للفيلسوف الإنجليزي برتراند رسل في كتابه. حكمة الغرب: (٩٨/٢).



أو ( مشتقًا )، أو نحو ذلك مما جاء مشجرًا ضمن المصطلحات الأمهات.

أما ترتيب ما ورد من ذلك داخل كل ( أسرة اصطلاحية )؛ فقد فرقنا بين الفروع وغيرها. فأما الفروع فنظرًا لكونها ذات استقلال جوهري عن المصطلح الرئيس من حيث الاصطلاح . وإن رجعت إليه في المفهوم باعتبارها فروغًا - فقد اعتمدنا في ترتيبها الأهمية الاصطلاحية، من حيث القوة والضعف، في علاقتها بالمصطلح الرئيس أو المصطلح الأم، ( أي أم الأسرة الاصطلاحية، على سبيل المجاز ). فهي بمثابة الأبناء من الآباء؛ إذ يقدم منهم في المهمات والوظائف - عادة - الأكبر فالذي يليه، وهو أمر طبيعي؛ إذ غالبًا ما يبنى فهم أحدها على الآخر، ويتحتم حينئذ هذا الضرب من الترتيب؛ فلا عبرة إذ ذاك بترتيب ألفبائي، بل لا قيمة له! وأما ما عدا ذلك من ضمائهم، ومشتقات، أو أضداد، ومرادفات، فقد اعتمدنا فيها الألفبائية، لا نخرمها إلا لحكمة اصطلاحية؛ وذلك حيث يكون السابق ألفبائيًا مبنيًا - في المفهوم - على اللاحق؛ فيقدم هذا لتقدم رتبته. وذلك نحو تقديم مصطلح ( الرجحان ) - ضمن مصطلح ( الترجيح ) - على ( أوجه الرجحان )<sup>(١)</sup>؛ إذ لا يمكن فهم هذه إلا بناء على ذلك! وأما ما عدا ذلك - من أمثالها - فالمعتمد هو الألفبائية مطلقًا؛ لأنها - في غالبها - لا تشكل مصطلحات ذات استقلال جوهري، بل هي إلى اللوازم والأعراض أقرب؛ منها إلى ( المفاهيم ) الجوهرية. وهذه إنما هي سمة ( الفروع )، كما سترى إن شاء الله. واعتماد الألفبائية في تلك أسلم؛ خاصة وأنها في كثير من الحالات تتقارب قيمتها الاصطلاحية، أو تتساوى ولا يبرز التفاوت بينها إلا نادراً، فحكمتنا بالغالب. والله الموفق للصواب.

فجاء هذا القسم بحمد الله، مستوفياً - بعد مفهوم الأصول - لمفهوم الاجتهاد عند الشاطبي، وتجلياته المصطلحية على اختلاف صورها، فاكتملت النظرة الكلية إلى هذا المصطلح، وذلك أساس المراد بالبحث من خلال نموذج ( الأسرة الاصطلاحية ).

إلا أن ذلك قد يعود على عنوان هذه الأطروحة بالنقض، والإبطال، من حيث إنه مطلق في ( المصطلح الأصولي عند الشاطبي ). وقد ساورني خاطر تقييده رسميًا؛ بـ ( نموذج كذا )، أو نحو ذلك؛ حتى يكون العنوان بعد الجمع مانعًا. إلا أن تضخم

(١) ن. ( الترجيح ) ضمن فروع ( الاجتهاد ) بالقسم الثاني.

القسم النظري - بعد - عدل بي عن ذلك؛ إذ هو شامل في النظر إلى ( المصطلح الأصولي ) عند الشاطبي.

ثم أنهيت الدراسة بخاتمة كرت على البحث بمجملات من النتائج، عُيِّنَ منها بعض، وترك آخر على إجماله، حسب أهمية ذلك الاستنتاج، بالنسبة لخصوص الموضوع. ثم كانت نهاية العمل مذيلة بفهرسين: الأول للمصادر والمراجع، والثاني للمحتويات.

٤ - صعوبات البحث.

أما الصعوبات، فإن كان لا بد من ذكر بعضها، فإني مشير ههنا إلى أربع منها، أحسب أنها أصول المصاعب، وكلياتها، التي عليها تتفرع المسائل الجزئيات من المشكلات، وهي:

الأولى: مشكلة المنهج مما أشرت إليه قبل؛ إذ اقتضى النظر فيها زمناً غير يسير، من عمر هذه الأطروحة. ولطالما ترددت إقبالاً وإدباراً، في رسم معالم الصورة المنهجية، التي سلكتها في العمل، وقد كانت هذه من المعضلات التي وقفت إزاءها حائراً، حتى فتح الله لي - بفضل - مغاليقها؛ فكان ما كان من مقترحات منهجية، مبنية على نظرات في طبيعة المصطلح الشرعي.

الثانية: طبيعة الموضوع، أعني خصوص ( المصطلح الأصولي )، الذي هو - ربما - أكثر المصطلحات الشرعية ( إشكالية )، من حيث إن مفهومه مبني على تصور قضايا، أكثر مما هو مبني على تصوير معنى مفهومي ( بسيط )، غير مركب ولا متعدد. إذ هو خلاصة الفكر الإسلامي، وزبدة العلم الشرعي. أليس هو القناة الرابطة بين علوم النص وعلوم الواقع؟ وإنما الأصولي المجتهد في رحلة دائمة بينهما، بدءاً من ( تنقيح المناط )، أو ( تخرجه )؛ حتى ( تحقيقه ). وبين تلك الضفة وهذه، تمتد علوم اللغة، والكلام، وعلوم القرآن، والحديث، والفقه، حتى علوم التصوف! بل حتى علوم الصناعات، وأعراف الجماعات! كل ذلك بأقسط مختلفة، ومراتب متفاوتة، منها ما يشترط الاجتهاد فيه، ومنها ما يشترط المعرفة به، ومنها ما يشترط مجرد الاطلاع على مجمل مقاصده<sup>(١)</sup>.

(١) ن. نحو هذا الكلام في المواقف: ( ١٠٧/٤ - ١١٨ ).

ومن هنا كان الدارس للمصطلح الأصولي عامة، وكما هو عند الشاطبي خاصة، دارسًا لعلوم العقل والنقل جميعًا؛ فلمسة واحدة لأشهر مصطلح أصولي، وأكثرها تداولًا - تجمله ينفجر بإشكالات من القضايا الممتدة إلى هذه العلوم أو تلك. وقد بينا أن بغير استقراء كل ذلك؛ لا يستقيم بناء المفهوم في التصور، بله صياغة التعريف المطابق؛ فقدّر ما يحتاجه الدارس من استشارات، أو قراءات؛ لتفسير رمز، أو فك لغز، مرده إلى علم الكلام حينًا، أو علم الفقه حينًا آخر، أو علوم اللغة أحيانًا أخرى، وهلم جرا!

الثالثة: ارتباط الموضوع من حيث ( التصنيف المنهجي ) - أعني الدراسة المصطلحية - بعلوم أخرى، لم أتلق فيها تكوينًا سابقًا! كعلوم اللسانيات، والسميائيات، والمعجمية، وما تتفرع إليه هذه وتلك من فروع - وما أكثرها في الدراسات المعاصرة - ذات تخصصات دقيقة، ومذاهب متباينة. فكان لارتباط الدراسة المصطلحية بأغلبها كليًا، أو جزئيًا، ما أرهقني من أمري عسرًا، خاصة وقد توطد العزم على دراسة مشكلة المنهج؛ عسى أن أجد لما يناسب المصطلح الأصولي منه خبرًا! فأرغمني ذلك على قراءة كتب لم تخطر لي قراءتها قبل على بال! ثم أكثرت السؤالات لأهل الذكر في تلك المجالات، فشقت الرحلة، وبعدت الشقة حتى منّ الله ببارق الإبلاج؛ فحمدت الله على مشقة الإدلاج.

الرابعة: أن الدراسة المصطلحية جملة وتفصيلاً، مبنية على ( التقصيد )، على حد تعبير الشاطبي رحمته الله<sup>(١)</sup>. وإنه لأخطر ضروب البحث مغامرة؛ لأن غايته أن يقول الباحث: ( هذا مراد المؤلف ). وإنما ( المراد ) في اللغة - لا الاصطلاح - ما انعقد في النفس من المقاصد، عند التلفظ بالكلام، فهو إذن ( نية ). وأنى لكائن من كان أن يجزم جزمًا؛ بأن هذا الخطاب ( ما صدّق ) ذلك المقصود؟ ولو كان أصل الوضع فيه إنما هو لمثل ذلك؛ ألا يجوز أن يطرأ على الذهن ما يطرأ على كل ذهن من غفلة، أو نسيان، أو وهم، ( فيعبر ) بعكس ( ما يريد )؟ وإن عبر بما يريد، فهل له أن يقيد

(١) ن. المصطلح مدروسًا في: ( مصطلحات أصولية: قصد ). ثم ن. أيضًا مناقشة حول مفهومه بهامش مصطلح ( الترجيح ) ضمن فروع ( الاجتهاد ). الفصل الثاني من القسم الثاني بهذا البحث.

اللغة ذلك التقييد حتى لا تنصرف إلى غير ما يريد؟ وكيف يمكن ذلك وهي مراتب من الدلالات، لا تكاد تنحصر، من مختلف الأوضاع إلى مختلف الاستعمالات؟! وإنما وضع الدارس المصطلحي في ذلك كوضع (المفسر) حال التفسير، يُقصد المتكلم (تقصيداً)! وقد علم أن شرطه الثقيل « أن يكون على بال من الناظر والمفسر، والمتكلم عليه، أن ما يقوله تقصيد منه للمتكلم (...) فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد! (...) وإلا كان باطلاً »<sup>(١)</sup>.

وإن أمّ المشكلات ورأس العضلات، التي تبهت الباحث بهتاً، فيتوقف إزاءها أياماً، يردد النظر، ويمحص الفكر؛ لعله يهتدي إلى تأويل جميل، أو محمل غالب، فيجد لنفسه مخرجاً، ولضيقة فرجاً - لهي مشكلة التعارض، وإن قيامها في خطاب الشاطبي غير قليل! وإن المرء لا يدري - إذا تعسر حلها - أهى تعارض بمعنى التناقض - وليس أبو إسحاق من طينة غير البشر، ولا هو ممن ثبتت له عصمة - أم أنه بمعنى اختلاف اللفظ، أو قصور الفهم من الدارس، وهو أولى وأجدر؛ لاعتبارات، أبرزها: نسبة مقام الدارس إلى مقام المدرس! ولقد تعلمنا من شيخنا - حفظه الله - قاعدة ذهبية في مثل هذا، مفادها وجوب « اتهام النفس قبل اتهام النص » وإنها لحكمة تشد إليها الرحال أليس في مثل هذا قال الأصوليون: (الجمع أولى من الترجيح إن أمكن).

ويشتد الحرج على الباحث، فيشدد الفحص لنفسه؛ أن يكون مرجع الإشكال قصور فهمه، وضعف إدراكه، حتى إذا فتح الله باب التجلي، وانكشف له مسلك الحمل، ووجه الدلالة، تقريباً أو تليفاً، هرول إليه هارباً من معضلته، هرول الناجي من شركه.

ولقد كان أهون على النفس، وأيسر في العلم، أن يلقى المرء نصاً من هنا، وآخر من هناك؛ لبناء فكرة ما في موضوع ما! على أن ينحصر العقل في كلام إنسان محللاً، ومعللاً؛ ليقول في النهاية: (هذا مراد فلان)!

ومن هنا كانت الدراسة المصطلحية عنثاً كلها، وثقيلاً حملها، إلا أنها بعد إجراء

مائها، وشق نهرها، عذبة المورد، حلوة المذاق! وأجمل بها - بعد عرض فيها، ومد ظلها للعالم والمتعلم - من منتزه رائق رقراق!

ولقد افتريت إذن إن قلت: إني قطعت المسافة فردًا، وأما أوتيته - بعد ذلك - إنما أوتيته على علم عندي، ومن خالص جهدي؛ كلاً والله! فقد كان لفضيلة الأستاذ المشرف علي - بعد الله - فضل لا يحصى، فبعينه أبصرت، أول ما أبصرت هذا المجال، وقد مر من ذكر ذلك مقال. أليس بإشاراته اقتديت؟ وبعباراته اهتديت؟ ولعمري لقد هذب وربي، وعلم فأربي. نهلت من علمه، وتشبهت بخلقه، ونشأت على فكرته، وتخرجت من ( معهده )<sup>(١)</sup>.

وتالله، لقد كان في كل ذلك قوتًا أمينًا، وبكل ذلك مشرفًا قيمًا.

أولئك آبائي فجثني بمثلهم إذا جمعتنا يا جريير المجامع!

واني لم أزل أحمد الله تعالى، كلما ذكرت كيف تحولت بي الأقدار - بعد الإجازة - من قصد الرحلة خارج الوطن، طلبًا لعلم بعيد، إلى ما صرت إليه بعد من استقرار. ولو كانت الأولى - وقد كان عزمها من القوة والحماس بمكان - لحرمت إذن من هذا الإشراف المبارك السديد. وأذكر حزني ساعتها؛ إذ تعذرت أسباب الخروج، ومن أدراني حيثئذ أن ما كرهت هو الرشد عينه، والخير كله؟ ﴿ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [ البقرة: ٢١٦ ] .

فأستغفر الله على ما كان، والحمد لله على ما صار.

والله الحليم الكريم أسأل؛ أن يبارك في عمر الأستاذ - ولقد كان ولا يزال هو ( الأستاذ ) - ويحفظه ذخيرًا للأجيال، فإن له في صناعة ( الإنسان ) عمومًا، وصناعة ( الباحث ) خصوصًا؛ لمهارة وأي مهارة؟! فانظر أي خرم يصيب الأمة بفقد مثله - حفظه الله - وأي خسارة؟! فاكلأه اللهم بعينك، واذكره في ملكك، واشف بدنه من

(١) أعني ( معهد الدراسات المصطلحية ) بكلية الآداب - ظهر المهرز فاس. الذي أسسه فضيلة الدكتور الشاهد البوشيخي مع ثلة من تلامذته سنة: ( ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م ). فكان له مديرا، وقد كانت له أنشطة حافلة، ومنشورات، من يوم تأسيسه إلى يومنا هذا، وما زال كذلك، والحمد لله.

العلل والأسقام! شفاء من لدنك لا يغادر سقمًا! وارزق اللهم هذه الأمة من أمثاله رجالًا، وعدد عليها منه أبدالًا! واجعلنا على دربهم سائرين؛ وللأثر تابعين، مقبلين غير مدبرين، ثابتين بإذن الله، غير مغيرين ولا مبدلين، حتى نلقاك على ما تحب وترضى. وإنني إذ ( أكمل ) بتقديم هذا البحث أمرًا؛ إنما أسلخ من العمر - هذا المتفلت - دهرًا؛ فإتما هي فصول تنسخها فصول، في كل بداية لها إعلان نهاية؛ أوليس لا يكاد يخضر لها ورق، حتى يدب فيه الرهق؟ بلى! ولكن أكثر الناس لا يبصرون! ولقد بكى الربانيون إذ نزل قول الله تعالى: ﴿ إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ۖ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا ۖ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ ۗ ﴾ [النصر: ١-٣]! فسبحانك اللهم وبحمدك، نستغفرك وتوب إليك! نستغفرك وتوب إليك! والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليمًا.

وكتبه المقصر في حق ربه، الساعي إلى مغفرته وعفوه:

فريد بن الحسن الأنصاري عفا الله عنه.

ووافق الفراغ من تسويده - بمكناسة الزيتون - يوم الجمعة ١١ رمضان

المبارك لسنة: ١٤١٨ هـ الموافق ل: ٩ يناير ١٩٩٨ م.

والحمد لله الذي ينعمته تتم الصالحات.

\* \* \*

## بيان الرموز والاختصارات

- م = الموافقات.
- ع = الاعتصام.
- فت = فتاوى الإمام الشاطبي.
- نش = الإفادات والإنشادات.
- ن. = انظر.
- ه.م = هامش الموافقات.
- ( ص.ج.ص ) = صحيح الجامع الصغير.
- ( كذا ): عبارة قد ترد داخل النصوص من ( الشواهد )، أو بعدها؛ للتنبيه على خطأ ما في الأصل، أو للدلالة على غرابة ما تتضمنه من رأي، ولا ترد غالبًا إلا في المناقشات الواردة بالهامش.
- قد يرد كلام بين معقوفتين: [ ... ] داخل نص، أو شاهد من الشواهد؛ للدلالة على أن ما وضع بين المعقوفتين كلام للباحث، أمله الحاجة لشرح المعنى بذلك الشكل خصوصًا، وهو نادر.
- رقمان يفصل بينهما خط مائل، في الإحالات بالهامش، يعني أن الرقم الأول مشير إلى الجزء من الكتاب المحال عليه، والثاني إلى الصفحة. مثل: ( ٢٥/١ ).

## طبقات مصنفات الشاطبي المعتمدة في الفهرسة والتوثيق مرتبة حسب أهميتها الإطلاعية

- الموافقات في أصول الشريعة: لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المتوفى سنة ( ٧٩٠هـ ) بشرح الشيخ عبد الله دراز، وضبط محمد عبد الله دراز. دار المعرفة بيروت. ط. الثانية: ( ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م ). وقد كان لظهور طبعة دار ابن عفان السعودية بتحقيق الشيخ أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان - رغم تأخرها في الصدور ( ط. الأولى: ١٩٩٧م ) - أثر مهم في تيسير العمل، خاصة ما يرجع إلى تخريج الأحاديث ، والآثار؛ إذ جاءت بهذه الطبعة مستوفاة مفصلة<sup>(١)</sup>. فكل ما أحيل فيه على قول للشيخ مشهور فهو بهذه الطبعة. إلا أن المعتمد في توثيق النصوص مطلقاً هو الطبعة السابقة الأقدم، والأشهر. وهي - قبل ذلك - التي حصلت فهرستها.
- الاعتصام لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي. ضبطه وصححه الأستاذ أحمد عبد الشافي. دار الكتب العلمية بيروت. ط. الثانية: ( ١٤١١هـ - ١٩٩١م ).
- فتاوى الإمام الشاطبي أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الأندلسي ( صاحب الموافقات والاعتصام ). حققها وقدم لها محمد أبو الأجنان. [ وإنما هي من جمعه لا من تصنيف الشاطبي ] ط. الثانية: ( ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م ). مطبعة الكواكب تونس.
- الإفادات والإنشادات لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي. دراسة وتحقيق الدكتور محمد أبي الأجنان. ط. الثالثة: ( ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م ). مؤسسة الرسالة بيروت.

\*\*\*

(١) بيد أن أغلب الأحاديث الواردة بتمن هذا البحث اعتمدت فيها - قبل صدور طبعة الشيخ مشهور - تخريجات العلامة محمد ناصر الدين الألباني من خلال موسوعته الحديثية الجامعة لسلسلتيه: الصحيحة والضعيفة، وصحيح الجامع الصغير، ومشكاة مصابيح السنة، ونحوها مما هو محال عليه بالهوامش.



المصطلح الاصطلاحي  
عند الشاطبي

تمهيد

منهجية الدراسة المصطلحية  
وخصوصيات المصطلح الشرعي



## الْمَجْلَدُ الْأَوَّلُ

## لماذا دراسة المصطلح التراثي؟

ربما يظن أن الحديث عن فائدة دراسة المصطلح التراثي هو من باب تحصيل الحاصل؛ نظراً لما قيل عن أهمية المصطلح في العلوم عموماً، وأهميته في فهم النص التراثي بشكل خاص، وقد درج بين الدارسين المصطلحيين للتراث نصوص في ذلك واستشهادات، وأشهرها عنوان كتاب الخوارزمي « مفاتيح العلوم »<sup>(١)</sup> كما تواتر استشهاد الباحثين الشباب - في المغرب - بقول الدكتور الشاهد البوشيخي عن الدراسة المصطلحية: إنها « من أوجب الواجبات وأسبقها، وأكدها على كل باحث، في أي فن من فنون التراث، لا يقدم - ولا ينبغي أن يقدم - عليها تاريخ ولا مقارنة، ولا حكم عام، ولا موازنة؛ لأنها الخطوة الأولى للفهم السليم، الذي عليه ينبنى التقييم السليم والتاريخ السليم »<sup>(٢)</sup> وهذا حكم عام وخطير؛ لأنه جعل الدراسة المصطلحية هي المفتاح الذي به يفتح الفهم لكل النصوص « في أي فن من فنون التراث » نعم، نحن نؤمن بذلك، ولكن هل يكفي للقول به أن نسرده نصوصاً لبعض القدامى، أو المحدثين، عن قيمة المصطلحات وأهميتها في العلوم؟ لا شك أن الإقناع التام لا يكون بذلك وحده فقط. وإنما فائدة تلك النصوص وما شابهها، الاستئناس والاطمئنان على سلامة الاتجاه ظاهراً فحسب! ولقد كنت واحداً من أولئك الذين درسوا المصطلح التراثي؛ لنيل ( دبلوم الدراسات العليا ) فكنت أسأل نفسي مرات عن فائدة ما أصنع، وأهميته بالنسبة للبحث العلمي، خاصة وأن الانتقادات من غير الممارسين، تحاصر المبتدئ، بالتثبيط والتشكيك؛ حتى يصاب في عمله بما يشبه

(١) عنوان كتابه في المصطلحات. ن. تحقيق إبراهيم الأياري، طبع دار الكتاب العربي. ط. الثانية:

(١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م).

(٢) مصطلحات نقدية وبلاغية: ( ص ١٣ ).

الوسواس! ولم أبلغ في عملي ذلك ( مقام اليقين ) إلا بعد قطع عدة مراحل منه؛ فتوالت أحوال الأنس بعد أحوال الوحشة، وواردات البسط بعد واردات القبض. ولكن السؤال يبقى مفتوحاً؛ لإثبات قيمة البحث المصطلحي والإقناع به؛ خاصة بالنسبة للذين لم يمارسوه، أو لم يتذوقوه، وإنما يكون الإقناع بالتحليل والتعليل، وتفكيك البنية العلمية للنص التراثي؛ حتى نتبين موقع المصطلح منها، وما يمثله في نسقها المعرفي، والمنهجي على السواء.

وأحب ههنا أن أنطلق من مقولة للدكتور رشدي فكار، تصور طبيعة العلوم التراثية تصويرًا منهجيًا دقيقًا، وذلك أنه فرق في « العلوم الإسلامية بين علوم تاريخية، وعلوم قاعدية نسقية ودراسات سوسولوجية ( ) أما العلوم الإسلامية القاعدية أو النسقية ( ... ) [ فهي ] العلوم الفقهية والحديثية والتفسيرية، وما حول ذلك؛ لأنها علوم تحتكم إلى قاعدة قرآنية أو سنة، أو نسق في الاجتهاد للأئمة الأربعة. وكذلك تدخل في هذا ( ) الدراسات الخاصة بعلوم اللغة العربية، كالنحو، والصرف، والبلاغة، والعروض، والتشريع الإسلامي بدوره يدخل في هذا «<sup>(١)</sup>. فإذا أخرجنا التاريخ، والدراسات الاجتماعية - حسب الدكتور رشدي فكار - تصبح باقي العلوم الإسلامية ( علومًا نسقية ) على حد تعبيره، أي أنها مبنية على التحليل القاعدي. وهذا شيء مهم جدًا لما نحن فيه، ذلك أن أصل القاعدة، وكذلك المنهج المبني عليها إنما هو المصطلح.

فالتأمل في طبيعة العلم، من حيث كونه ( علمًا )، يجد أنه يبني على ثلاثة أركان هي: المصطلح، والقاعدة، والمنهج، والركنان الأخيران ينطلقان من المصطلح ويعودان إليه، وهو أمر واضح للتأمل في النشأة الطبيعية للعلوم النسقية، إذ أول ما يولد - عادة - من العلم هو ( المفهوم ) أي ( المعنى العلمي البسيط )، الذي يشكل مضمون المصطلح في مرحلته الجنينية، فمثلًا عندما أزم عمر بن الخطاب أبا موسى الأشعري رضي الله عنه، أن يأتيه بشاهد على حديث الاستئذان الذي حدثه به <sup>(٢)</sup>

(١) في المنهجية والحوار: ( ص ٤٥ ).

(٢) وردت القصة في سياق حديث: « إذا استأذن أحدكم ثلاثًا فلم يؤذن له فليرجع » متفق عليه. فقال عمر لأبي موسى الأشعري رضي الله عنه - إذ حدثه به - : ( والله لتقيمن عليه البينة ) فشهد له أبو سعيد الخدري رضي الله عنه.

إنما كان يمارس مفهومًا علميًا من مفاهيم علم الحديث، وكذلك كان علي عليه السلام يفعل، حينما كان يستحلف من يحدثه من الصحابة - عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم <sup>(١)</sup>! ذلك المفهوم هو الذي تَبَلَّوْرَ بعد في إطار علوم الحديث، عبر أشكال مصطلحية منها مصطلح ( الثبت )، الذي أطلق على هذه العملية، و ( الثبت ) الذي سمي به الرجل الضابط ( لروايته تحملاً وأداءً )، وانبت على ذلك أحكام، هي في حد ذاتها مصطلحات من علم النقد الحديثي، باستنباط أصداد ( الثبت ) ومقابلاته، فقالوا: ( ضعيف )، و ( هالك )، و ( ساقط )، و ( له أوهام )، ونحو ذلك كثير... وظهرت - بناء على ذلك - أسماء أنواع الحديث، من صحيح وضعيف وحسن <sup>(٢)</sup>.

وكذلك سائر العلوم الأخرى عرفت هذا التطور ف ( القياس ) مثلاً كمفهوم، عرف مع بعض الصحابة؛ كعمر، وعلي عليه السلام، وقد تواتر الاستشهاد لدى الأصوليين برسالة عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري في القضاء، خاصة قوله: « الفهم الفهم، فيما تلجلج في صدرك، مما ليس في كتاب ولا سنة، ثم اعرف الأشباه والأمثال؛ وقس الأمور عند ذلك، واعمد إلى أشبهها بالحق!... » <sup>(٣)</sup> وكذلك تفكير علي عليه السلام في حد شارب الخمر بقوله المشهور: « من شرب هذي، ومن هذي افتري، فأرى عليه حد المفترى » <sup>(٤)</sup>، يعني القاذف. فكان أن حكم عليه بمثل حد القذف، أي ثمانين جلدة! إن هذه المعاني إنما هي إرهاصات لما سيولد بعد، مع الأئمة المجتهدين، ويتبلور من مفهوم علمي دقيق، يجمعه مصطلح القياس في دلالاته الجديدة. إن الحاجة العلمية تدعو إلى وجود المفهوم، ثم يتردد، ويتداول بلفظ، أو عدة ألفاظ، إلى أن يستقر في مصطلح ما؛ فيسجل بذلك أول بداية العلم.

ثم يتراكم استعمال المصطلحات - وإنما المصطلحات أوصاف لمفاهيم بسيطة - حتى إذا انتقلت الحاجة العلمية من مستوى البساطة، إلى مستوى التركيب والتعقيد، حدث تطور في توظيف المصطلحات، وذلك بسببها في نسق مركب، هو المسمى بالقاعدة.

(١) تاريخ فنون الحديث: ( ص ٣٥، ٣٦ ).  
 (٢) السابق: ( ص ٣٥٨ ).  
 (٣) الفكر السامي: ( ٢٣٨/١ ).  
 (٤) المستصفي: ( ص ٢٨٧ ).

( فالقاعدة )، إذا تأملتها، وجدتها تركيباً نسقياً من المصطلحات، وظيفتها حل إشكال من الإشكالات، لا وصف مفهوم معين، ولا يكون هذا إلا في مرحلة متقدمة من عمر العلم، جاوزت مرحلة المصطلحات التي هي أوصاف لمفاهيم تصورية، بينما القواعد هي مفاتيح ( القضايا ) على حد تعبير المناطقة! فمثلاً حينما تراكم استعمال مصطلحات الجرح والتعديل كان من الطبيعي أن يؤدي ذلك إلى مجموعة من الإشكالات المركبة، كحالة التعارض بين الجرح والتعديل على سبيل المثال، فكان لا بد من صياغة القاعدة لحل الإشكال، فتولدت قاعدتهم المشهورة: ( إذا تعارض الجرح والتعديل ولم يكن الجرح مفسراً، فالعمل بالتعديل )<sup>(١)</sup>. وكذلك أوصاف الإباحة، والحظر، وما يدور بينهما، لما تركب إشكال التعارض بين أحوالها، لم يكن ممكناً إلا تركيب أسمائها في نسق؛ لحل الإشكال، فكانت القاعدة الأصولية: ( الضرورات تبيح المحظورات )؛ فأنت إذا تأملت هاتين القاعدتين وغيرهما في هذا المجال العلمي أو ذاك - لم تجدها سوى تركيب مصطلحي، في نسق علمي خاص، هو الذي أعطاها صفة القاعدة! وذلك لمنع أي تركيب اعتباطي عشوائي للمصطلحات، أن يكون كذلك؛ بناء على المعادلة التالية:

مصطلحات + نسق = قاعدة.

فالقاعدة الأخيرة تضمنين لازدحام مصطلحي منطوق ومفهوم، فمفتاحيتها التعارضية تكمن في توارد خطابين شرعيين على المكلف في حالة واحدة، فإذا أخذنا مثال أكل الميتة للمضطر، وجدنا أنه مخاطب بخطاب لإحياء النفس، وخطاب تحريم الميتة، ولما كان الجمع بينهما متعذراً في حالته التي هي الضرورة - تولد عنها جل الإباحة! هذا هو النسق - أي النظام - والقانون الذي انبث عليه مصطلحات: الضرورة، والإباحة، والمحظور - نطقاً - وما تضمن المفهوم الكلي لها من مصطلحات أخرى، كالأمر، والنهي والمخالفة، والموافقة، ونحوها - التزاماً - فهذه كلها كامنة في مفهوم القاعدة. ولذلك قلت: القاعدة تضمنين لازدحام مصطلحي منطوق ومفهوم.

ولذلك أيضاً، كانت دراسة القواعد الفقهية والأصولية، ونحوها، من غير باب

(١) النهج الإسلامي: ( ص ٣٣٤ ).

المصطلح ابتداءً حرقاً لمرحلة مهمة جداً، ولأساس ضروري من أسس البحث العلمي، في مجال علوم التراث؟ ومن هنا كان السبق إلى دراسة القواعد دون دراسة مصطلحاتها ضرباً من المغامرة، التي ربما إن نجح في خوضها من خبير التراث؛ فإنه يهلك دونها كثير من الباحثين المبتدئين! ذلك أن البنية الأساسية للقاعدة هي المصطلح كما تبين، وقبل تفسير النسق الكلي المركب منه، لا بد من تفسير المصطلح الذي هو جزئيه، هذا شيء طبيعي! لأنه النواة والمحور في آن واحد، ولو أنك أخذت القواعد وجردها من مصطلحاتها، لما بقي فيها شيء من العلم، ولما بقي إلا أدوات الربط اللغوية، وما في معناها!

إذن القواعد هي مرحلة متقدمة من العلم، وإن كان المصطلح يمثل مرحلة طفولة العلم، فالقواعد تمثل شبابه؛ ولذلك يعمل التقدم العلمي فيها، فيتراكم استعمالها بالتعقيد وغيره؛ حتى يحصل نوع من التركيب على التركيب السابق؛ نظراً لبروز إشكالات أخرى، أكثر إشكالية من الأولى، أي أنه يولد نسق مركب من الإشكالات الصغرى، التي وجدت القواعد لحلها، فتقصر - لذلك - القاعدة عن حل ما هو أشمل منها وأوسع، وأعقد من إشكالاتها، وأدق تركيباً! إنها إذا كانت نسيجاً مركباً، بالنظر إلى بساطة المصطلح، من حيث المفهوم، فإنها بالنظر إلى ما تركب من إشكالات كبيرة، مبني على نسق من الإشكالات الصغرى، تظل بسيطة على سبيل المجاز، لا يمكنها التطاول إلى حله، أو معالجته منفردة، ولذلك تتضافر القواعد ذات النسق الواحد، أو المنتمية إلى الأسرة الواحدة، فتشكل نسقاً مركباً من ذاتها، هو المسمى (بالمنهج)؛ فالمنهج إذن ليس سوى تركيب نسقي أعلى لمجموعة من القواعد ذات الطبيعة المشتركة، أو المجتمعة على قاسم مشترك معين.

فإذا نظرت إلى (القياس) كمنهج، لا كمصطلح، أي تلك العملية الاجتهادية، أو الحركة العقلية القائمة على الحكم للفرع بحكم الأصل؛ لعللة جامعة بينهما؛ وجدت المجتهد هنا يحرك آلة أشبه ما تكون بمحرك السيارة، القائم على مجموعة من القوانين الميكانيكية، هي القواعد التي يقوم عليها الإشكالات الأكبر، فالقياس - بهذا المعنى - ليس سوى أعمال نسقي منظم لقواعد شتى، منها مثلاً قاعدة: (الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً، فإذا وجدت العلة وجد الحكم، وإذا انعدمت العلة

انعدم الحكم) وقاعدة: ( لا قياس مع وجود الفارق ) وقاعدة: ( لا اجتهاد مع النص ) وقاعدة: ( كل حكم شرعي أمكن تعليقه فالقياس جار فيه ) وقاعدة: ( إذا كان الجامع موجبًا للاجتماع على الحكم، كان قياسًا صحيحًا، وإلا كان فاسدًا ) وكذلك قاعدة: ( الخارج عن القياس لا يقاس عليه غيره )، أضف إلى ذلك القواعد المتعلقة بتخريج المناط وتنقيحه، وكذا قواعد السبر والتقسيم... إلخ. فالقياس إذن؛ هو أعمال منظم لهذه القواعد وأمثالها، أو قل: هذه القواعد في نسقها الوظيفي، تشكل عملية مركبة، هي منهج القياس.

ومثله منهج ( الاستقراء ) - كما هو مستعمل عند الأصوليين - فهو توظيف نسقي لقواعد الإحصاء الشامل، وقواعد الكلليات والجزئيات، كقولهم: « الكلية في الاستقرائيات صحيحة، وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات » على حد تعبير أبي إسحاق الشاطبي<sup>(١)</sup> وكذا « الغالب الأكثرى معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي »<sup>(٢)</sup>.

وكذلك الأمر بالنسبة لما سمي بـ ( نظرية المقاصد )<sup>(٣)</sup>. و ( المقاصد ): منهج اجتهادي لدى الشاطبي، فإتما هو نسق من قواعد شتى منها قوله: « المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية »<sup>(٤)</sup>. وقوله: « المصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتیاد، فهي المقصودة شرعًا »<sup>(٥)</sup> وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتیاد، فرفعها هو المقصود شرعًا »<sup>(٦)</sup> وقوله: « المصالح المجتلبة شرعًا، والمفاسد المستدفةة، إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية »<sup>(٧)</sup> وقوله أيضًا: « الجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلبي »<sup>(٨)</sup> وقوله: « لا يستمر إطلاق القول بأن الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع »<sup>(٩)</sup> ونحو ذلك

(٢٠١) م: ( ٥٣/٢ ) .

(٣) عنوان كتاب الدكتور أحمد الريسوني: ( نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ).

(٥) م: ( ٢٦/٢ ) .

(٤) م: ( ١٦/٢ ) .

(٧) م: ( ٣٧/٢ ) .

(٦) م: ( ٢٧/٢ ) .

(٩) م: ( ٤٠/٢ ) .

(٨) م: ( ٦١/٢ ) .



كثير<sup>(١)</sup> فهذه القواعد وأمثالها، هي التي تشكل المنهج المقاصدي في الاجتهاد، لدى الإمام الشاطبي.

إذن؛ ما نعبر عنه بالمنهج الفلاني، أو منهج كذا في علوم التراث؛ من فقه، وأصول، وحديث وتفسير، ونحوها... إلخ - متى أمكن الحديث عن منهج - إنما هو نسق من قواعد، مركبة تركيبًا منظمًا، لأداء وظيفة معقدة، هي وظيفة المنهج، من تحليل، أو استنباط، أو تفسير، أو جرح وتعديل، أو نقد حديثي عامة... إلخ، وتلك هي مرحلة كهولة العلم، واكتماله، لا من حيث موضوعه وقضاياها، ولكن من حيث أنه سمي علمًا.

ولدراسة المنهج - بهذا المعنى - لا بد من إحصاء قواعده، ودراستها آحادًا، قبل دراستها في نسقها المنهجي، وسبق أن قلنا: إن دراسة القاعدة مشروطة بإرجاعها إلى مكوناتها المصطلحية؛ قصد دراسة تلك المصطلحات في صورها الفردية، قبل دراستها في نسقها التركيبي المنهجي. وهكذا يصح قولنا السابق عن أركان العلم الثلاثة: (إنها تنطلق من المصطلح وتعود إليه).

وبناء عليه، يمكن أن نحكم على (علمية) العلم - أي علم - بناء على القيمة الاصطلاحية التي يتضمنها خطابها. فإذا خلا من المصطلحات على التمام، فهو بالضرورة خال من القواعد والمناهج. وإذن؛ يمكن أن يكون هذا الخطاب شعريًا، أو خاطرة، أو ما شئت من العبارات، إلا أن يكون علمًا! وبقدر نضج المصطلح في الخطاب العلمي، تكون (علمية) ذلك العلم. والعكس صحيح.

ولا يعني قولنا السابق: (إن المصطلح يشكل مرحلة الطفولة من العلم) - أي ما قبل ظهور مرحلة التقعيد - ضعف أهمية البحث المصطلحي، بل إن المصطلح يتطور مع تطور العلم، ذلك أن المصطلحات عندما تولد، لا تتركب في النسق القاعدي، إلا بعد نضج اصطلاحي متين، وصلابة استعمالية شديدة! وكلما ازداد العلم تركيبًا، ازدادت المصطلحات دقة وتعقيدًا، بحيث تتعدد وظائفها الاستعمالية، في مجالات العلم الواحد، سواء في أشكالها الفردية البسيطة أو في أشكالها التركيبية، عبر القواعد والمناهج.

(١) ن. القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي من خلال كتابه (الموافقات).

ويمكنك - بناء على هذا التصور - أن تقارن بين علوم التراث، من حيث النضج والاكتمال، أو عدمهما، فعلم أصول الفقه مثلاً، أو علم النقد الحديثي، يفوقان علم أصول التفسير بكثير؛ لانضباط الاصطلاح في الأولين، ووجود التعقيد والنهج بمعناه الحقيقي. أما علم أصول التفسير فهو ضعيف النسيج المصطلحي، مضطرب التعقيد، والحديث فيه عن المنهج إنما هو حديث مجازي، والدليل على ذلك أن ما صنف في هذا المجال قليل، بل نادر! وحسبك أن أصول الفقه استطاع ضبط العملية الفقهية فعلاً، عبر التاريخ، وشكلت قواعده مساطر يحتكم إليها، في كتب الفقه المقارن والخلاف العالي وكذلك علم النقد الحديثي، أو علم أصول الحديث عامة استطاع ضبط السنة، وبيان الزائف منها والصحيح، أما التفسير التطبيقي فقد بقي - مع الأسف - مجال فوضي، يدخله كل من هب ودب! فقد يثابرت به تأويلات الباطنية ومن شابههم، وحديثاً تعبت به ما سمي بالقراءات الجديدة! لماذا لم يحصل ذلك بالنسبة للفقه والسنة النبوية؟ وكيف أن المحاولات التي أرادت العبث بهما باءت كلها بالفشل؟ السبب في ذلك راجع إلى السياج العلمي الذي يحيط الأولين، ويضعف إلى درجة اللين بالنسبة للأخير. فعلم أصول التفسير الموزع بين كتب علوم القرآن، ومقدمات التفاسير، وبعض المصنفات في قواعده، وكذا بعض كتب اللغة والبلاغة، كغريب القرآن وإعجازه، كل ذلك لا يكاد يخرج عن المضمون العام لما يعرف بعلوم القرآن، وكل ذلك أيضاً لم يصغ - بعد - الصياغة العلمية، التي تقيم صلبه، وتشكل أركانه، بتمتين مصطلحاته، وضبط أنساقه القاعدية والمنهجية. فالتضارب والاختلاف والاضطراب أحوال ما زالت تسيطر على استعمالات كل ذلك، في هذا المجال العلمي المهم؛ ولذلك سهل دخوله على الدخلاء قديماً وحديثاً.

فعلمية العلم إذن؛ إنما تكمن في رص بنائه الداخلي القائم على الأركان المذكورة، التي ترجع في نهايتها، إلى تمثين النسيج المصطلحي، وتقويمه. يقول الدكتور عبد السلام المسدي: « فلا شذوذ إذا اعتبرنا الجهاز المصطلحي لكل علم، صورة مطابقة لبنية قياساته. متى فسدت فسدت صورته، واختلت بنيته، فيتداعى مضمونه بارتكاس مقولاته ( ) في هذا النسق يتسنى الاستدلال على هوية اللحم الرابط بين

المصطلح والعلم ( ... ) حتى لتكاد المعرفة الاصطلاحية أن تغدو هي المعرفة العلمية، إلى المرتبة التي يتعذر معها تصور هويتين متميزتين، تتدافعان أو تتجادبان، وإنما هو توحد على نمط اتحاد الدال والمدلول في عملية الأداء اللغوي بإطلاق.

( ... ) ومن كل ما سلف يتجلى أن الوزن المعرفي في كل علم رهين مصطلحاته؛ لذلك نسميها أدواته الفعالة؛ لأنها تولده عضوياً، وتنشئ صرحه، ثم تصبح خلاياه الجنينية التي تكفل التكاثر والنماء»<sup>(١)</sup>.

إلى أن يقول: « ومن خيل له أن يتقنى أثر العلم، بغض الطرف عن متصوراته الفعالة، ومفاهيمه الإنشائية؛ فإنما شأنه شأن من يرى من الأجزاء أشباحها »<sup>(٢)</sup>.

وهكذا يتضح جيداً القول السابق، للدكتور الشاهد البوشيخي، عن الدراسة المصطلحية؛ إنها « من أوجب الواجبات وأسبقها، وأكدها، على كل باحث في أي فن من فنون التراث، لا يقدم - ولا ينبغي أن يقدم - عليها تاريخ ولا مقارنة، ولا حكم عام ولا موازنة؛ لأنها الخطوة الأولى للفهم السليم، الذي يبني التقييم السليم، والتاريخ السليم »<sup>(٣)</sup>. وهذا القول المهم إنما يصبح أكثر خطورة، وتجاوزه يصبح أكثر مفسدة في العلم والمنهج على السواء - حينما نكون بصدد دراسة علم تراثي، بلغت علميته أوج نضجها، بالمفهوم المذكور قبل. فإذا فرقنا في الشرعيات، بين دقة علم الأصول، والفقه، وعلم الكلام، وبين لين التفسير، والتصوف؛ فإنه يمكن التفريق في اللغويات والأدبيات بين دقة علم النحو والبلاغة والعروض من جهة، وبين النقد الأدبي والدراسات الأدبية عامة من جهة ثانية، وإن وجدت بها مصطلحات، أو قواعد، أو حتى مناهج، فهي أضعف من حيث دقتها الاصطلاحية والقاعدية، وصرامتها المنهجية من الأولى. وهكذا يصير المصطلح لدينا في نهاية المطاف ميزاناً لقياس العلوم، ومعرفة حجم ( العلمية ) الكامنة داخلها، وليس فقط مفتاحاً لها.

كما يمكنك القول عن العلوم الإسلامية عامة، والعلوم الشرعية بصفة خاصة: إنها

(٢) السابق: ( ص ١٥ ).

(١) قاموس اللسانيات: ( ص ١١، ١٢ ).

(٣) مصطلحات نقدية وبلاغية: ( ص ١٣ ).

ذات ( بنية مصطلحية )! أي أن صفة العلمية فيها تقوم على نواة واحدة - هي المصطلح - عنها ومنها، تتفرق وتتركب سائر الأركان، والخصائص المشكلة لعلمية العلم.

ولذلك نادينا - مع المنادين - بضرورة الدراسة المصطلحية للتراث، مقتنعين، ومجتهدين، إن شاء الله، غير مسافرين جَنَفًا، ولا مقلدين وكفى.

\* \* \*

## الْبَحْثُ الثَّانِي

### ما هي الدراسة المصطلحية؟

ما زال الغموض يكتنف مفهوم الدراسة المصطلحية، بحيث يتم الخلط بينها وبين ( المعجمية ) حيثًا، وبينها وبين الدراسات الإشكالية الموضوعية المتعلقة بما ينبني على مصطلح ما من قضايا أحيانًا أخرى، وهناك من يرى أنها مجرد أبحاث منطقية في الحدود والرسوم... إلخ. والواقع أن الدراسة المصطلحية - وإن كانت تدخل فيما يسمى بـ ( النظرية الخاصة ) لعلم المصطلح أو المصطلحية<sup>(١)</sup> فإنها تستفيد من ذلك كله، ثم تتميز بمفهومها الخاص الذي يفصلها عن غيرها من المجالات العلمية.

فالدراسة المصطلحية: هي بحث في المصطلح لمعرفة واقعه الدلالي، من حيث مفهومه، وخصائصه المكونة له، وفروعه المتولدة عنه، ضمن مجاله العلمي المدروس به. فهي إذن؛ منهج للبحث في المفهوم العلمي وما يتعلق به من أعراض، يمكن تطبيقه على المصطلح في أي مجال من المجالات العلمية، إلا أنها ليست بحثًا ( معجميًا )، ولا ( قاموسيًا )، ولا ( تأيليًا )، ولا ( دلاليًا )، وإن كان بينها وبين ذلك كله روابط جدلية، أخذًا وعطاء، « فقد أصبح من المعروف بين اللسانيين المحدثين - والمعجميين منهم خاصة - أن القاموسية: هي علم صناعة القواميس أي الكتب المحتوية على رصيد لغوي مرتب ومشروح، وأما المعجمية فهي علم دراسة الألفاظ من جميع نواحيها، والبحث في صيغها واشتقاقاتها ومعانيها »<sup>(٢)</sup>، كما أن « البحوث التأيلية » ( ... )

(١) اللسان العربي ع. ( ص ١٨ ) ( المصطلحية: ٩ ).

(٢) من تعليق د. عبد العلي الودغيري على ( منهج المعجمية ) ه: ( ١٦٠ ) ن: أيضًا: (Lexicologie)

تعنى بالأصول الاشتقاقية وتاريخ تفرعها»<sup>(١)</sup> وكل هذا عام في مفردات اللغة من حيث هي لغة، وإنما قصدنا بالمصطلح اللفظ الدال على المفهوم العلمي الخاص، وليس بمعناه اللغوي العام، ولذلك قلنا في تعريف الدراسة المصطلحية: إنها « بحث في المصطلح (...) ) ضمن مجاله العلمي المدروس به » بيد أنه ينبغي ألا نسقط في تعريفات بعض المعاجم اللسانية، التي تعرف علم المصطلح بأنه ( مجموع المصطلحات المعروفة للمفاهيم في حقل معرفي معين )<sup>(٢)</sup>، أي أنها نوع من الكشافات المصطلحية التقريرية ليس إلا، يقول الأستاذ عثمان بن طالب: « إن الكلمة الفرنسية: (Terminologie) التي نخصها الآن بمفهوم « علم المصطلح » كانت إلى حد غير بعيد، تدل على « قوائم المصطلحات »، أو في مرحلة ثانية، على مفهوم: « أساليب حصر ووضع المصطلحات » الذي يعبر عنه اللفظ الفرنسي: (Terminographie) »<sup>(٣)</sup>، بل تختص المصطلحية - عند أهلها - بدراسة أنظمة المفردات داخل مجالات العلوم والتقنيات، بينما تختص المعجمية بدراسة عامة المفردات في اللغة الجارية<sup>(٤)</sup>.

ويفرق الدكتور عبد السلام المسدي بين مصطلحي: « علم المصطلح » الذي يناظره باللفظ الفرنسي (Neologie)، و « المصطلحية » الذي يناظره باللفظ الفرنسي (Terminologie). يقول عن الأول: « إن رديفًا يلامس هذا الحقل الاختصاصي، قد يبدو ملامسًا إياه، وليس الأمر كما قد يبدو، ونعني: المصطلحية؛ فهي علم يعنى بحصر كشوف الاصطلاحات، بحسب كل فرع معرفي، فهو لذلك علم تصنيفي تقريري، يعتمد الوصف والإحصاء، مع سعي إلى التحليل التاريخي. أما علم المصطلح فهو نظيري في الأساس، تطبيقي في الاستثمار (...)؛ فعلم المصطلح - على ما نقره - ينتسب سلاليًا إلى علوم التائيل، فالقاموسية، فالمعجمية، ولكنه فرع

(١) قاموس اللسانيات: ( ص ٢١ ).

(٢) جاء تعريف ( المصطلحية: Terminologie ) في ( Dictionnaire de L. ) كما يلي: « Toute discipline, et a plus forte raison, toute science, a besoin d'un ensemble de termes, deficit en - nis rigoureusement, par lesquels elle designe les notions qui lui sont utiles: 486 semble de termes constitue sa terminologie ».

(٣) تأسيس القضية الاصطلاحية ( علم المصطلح بين المعجمية وعلم الدلالة ): ( ص ٧٠ ).

(٤) La terminologie noms et notions: 24.

جنيني عن علم الدلالة، وتوأم لاحق للمصطلحية، بحيث يقوم منها مقام المنظر الأصولي، الضابط لقواعد النشأة والسيرورة، فبين علم المصطلح ومصطلحية العلم فرق ما بين المعجمية والقاموسية»<sup>(١)</sup>.

ومن المصطلحيين من يجعل علم المصطلح مرادفًا للمصطلحية، ويفصل بين الميدانين المذكورين عند المسدي بصورة أخرى، يقول الدكتور علي القاسمي معرفًا علم المصطلح: إنه «العلم الذي يبحث في العلاقة بين المفاهيم العلمية، والمصطلحات اللغوية، التي تعبر عنها ( ... ) وهو علم مشترك، بين عين علوم اللغة، والمنطق، والإعلامية، وحقول التخصص العلمي ( ... ) وفي حقيقة الأمر، تتناول المصطلحية جوانب ثلاثة متصلة من البحث العلمي، والدراسة الموضوعية. وهي:

أولاً: تبحث المصطلحية في العلاقات بين المفاهيم المتداخلة ( الجنس - النوع، والكل - الجزء ) والتي تمثل في صورة أنظمة المفاهيم، التي تشكل الأساس في وضع المصطلحات المصنفة، التي تعبر عنها في علم من العلوم.

ثانياً: تبحث المصطلحية في المصطلحات اللغوية، والعلاقات القائمة بينها، ووسائل وضعها، وأنظمة تمثيلها في بنية علم من العلوم، وبهذا المعنى يكون علم المصطلحات فرعاً خاصاً من فروع علم الألفاظ، أو المفردات (Lexicology)، وعلم تطور دلالات الألفاظ (Semasiology).

ثالثاً: تبحث المصطلحية في الطرق العامة، المؤدية إلى خلق اللغة العلمية، والتقنية، بصرف النظر عن التطبيقات العملية، في لغة طبيعية بذاتها، وتصبح المصطلحية بذلك علماً مشتركاً بين علم اللغة، والمنطق، والوجود، والإعلاميات، والموضوعات المتخصصة، وكذلك علم المعرفة (Epistemology)، والتصنيف. فكل هذه العلوم تتناول في جانب من جوانبها؛ التنظيم الشكلي للعلاقة المعقدة بين المفهوم والمصطلح»<sup>(٢)</sup>. فأنت ترى أن هذا التعريف المفصل؛ قد جمع بين المعنى النظري والمعنى التطبيقي لعلم المصطلح أو المصطلحية، كما لم يفرق في الاستعمال بين هذين المصطلحين،

(١) قاموس اللسانيات: ( ص ٢٢ ).

(٢) مقدمة في علم المصطلح: ( ص ١٧ - ١٩ ).

وإنما التمييز عنده جاء بصورة أخرى، لما فرق بين ما سماه بالنظرية العامة، والنظريات الخاصة لعلم المصطلح، فجعل الأولى للبحوث النظرية المتعلقة بأصول المصطلح على العموم، بينما جعل الثانية للبحوث المتعلقة بدراسة المصطلح في مجال علمي خاص. وذلك في قوله: « النظرية العامة لعلم المصطلحات تتناول المبادئ العامة، التي تحكم وضع المصطلحات، طبقاً للعلاقات القائمة بين المفاهيم العلمية، وتعالج المشكلات المشتركة بين جميع اللغات تقريباً، وفي حقول المعرفة كافة، في حين تقتصر النظريات الخاصة في علم المصطلحات؛ على دراسة المشكلات المتعلقة بمصطلحات حقل واحد من حقول المعرفة »<sup>(١)</sup>.

وخلاصة الأمر أن ( الدراسة المصطلحية ) التي نحن بصدد الحديث عنها، تدخل فيما سماه القاسمي بالنظرية الخاصة لعلم المصطلح، أو ما سماه عبد السلام المسدي بالمصطلحية؛ لأنها كما ذكرنا: ( بحث في المصطلح لمعرفة واقعه الدلالي، من حيث مفهومه، وخصائصه المكونة له وفروعه المتولدة عنه، ضمن مجاله العلمي المدروس به ) فهي إذن؛ دراسة للقضايا الاصطلاحية؛ خاصة المتعلقة بالمصطلح، وليس كل القضايا المتعلقة به، وإن لم تكن ذات صبغة اصطلاحية، ثم هي دراسة له؛ باعتباره بنية في مجال علمي معين، وليس باعتباره مصطلحاً وكفى، أي أنه لا يدرس إلا باعتباره دالاً على مفهوم علمي كما قال ( ألان راي )<sup>(٢)</sup>.

إن المصطلحية تنطلق من ( المصطلح ) باعتباره موضوع الدراسة، إلى المفهوم باعتباره غاية الدراسة. فهي إذن غوص في المسافة بين الدال والمدلول! لتحديد أبعادها، ولذلك كانت « المصطلحية كاللسانيات، والسميائيات، تدرس العلامات؛ هذه العلامات التي تتشكل من خلال أشكال اللغات الطبيعية ( من كلمات ونحوها.. ). فإذاً يجب تحديد علاقتها بهذه الأشكال »<sup>(٣)</sup>.

ومن هنا كانت بالفعل أقرب ما تكون إلى علم الدلالة - بمفهومه اللساني - أي ما يسمى بالسميائيات التي لا تعني شيئاً - حسب تعريف جورج مونان - إلا دراسة

(١) اللسان العربي ع: ( ص ١٨ )، المصطلحية: ( ص ٩ ) .

(٢) La terminologie noms et notions: (24).

(٣) La terminologie noms et notions: (18, 19).



الدلالات، أو المدلولات، أو المفاهيم انطلاقاً من الكلمات<sup>(١)</sup>.

إلا أن هذا التعريف في الحقيقة ( مجمل ) لأنه يجعل السميائيات هي عين المعجمية، بيد أنه يجب الإشارة إلى أن السميائيات أعم من ذلك وأشمل ، وكلاهما قريب بوجه من المصطلحية. يقول الدكتور كمال بشر: « فالمعجم يدرس المعنى على مستوى الكلمة المفردة، وقليلًا ما يعنى بغير المعنى العام لهذه الكلمة، بخلاف علم المعنى - بالمفهوم الدقيق المأخوذ من المصطلح « السيماتيك » - فموضوعه البحث في المعنى على مستوى الكلمة والعبارة والجملة جميعًا. ولا يكتفي بتسجيل المعنى العام، بل لا بد له من التعرض للألوان أو الظلال المعنوية الأخرى التي تستفاد من السياق والمقام. أضف إلى ذلك أن السيماتيك يراعي في بحوثه دائمًا ظروف الموقف الكلامي وملابساته. تلك الظروف والملابسات التي لا يتسنى للمعجم مراعاتها، بل التي كثيرًا ما يهملها ولا يعيرها التفاتًا »<sup>(٢)</sup>.

فالمصطلحية قريبة من المعجمية؛ لاشتراكهما في دراسة ( المفردات ) بالدرجة الأولى، وقريبة من السميائيات؛ لاشتراكهما في المنهج أساسًا، وهذا أهم؛ ذلك أن اهتمام السيميائي ( بالألوان والظلال المعنوية الأخرى التي تستفاد من السياق والمقام )، و ( ظروف الموقف الكلامي وملابساته ) - كما سبق في كلام كمال بشر - أشبه ما يكون بعمل المصطلحي من حيث المنهج، في دراسته للمصطلحات، كما سنرى بحول الله. وقد يقرب ما بيان المجالين إذا اعتبرنا تقسيم أحدهم - وهو ( أولمان ) - للمنهج السيميائي إلى صورتين ( علم المعنى النحوي ) و ( علم المعنى المعجمي ) حسب ترجمة الدكتور كمال بشر؛ فيقرب إذ ذاك هذا الأخير من المصطلحية جدًا. ذلك أن « علم المعنى المعجمي هو في الحقيقة ما تعنيه بعض المدارس الأخرى بالمصطلح المشهور؛ علم المعنى، أو السيماتيك ( ... ). فهذه المدارس حين تستعمل هذا المصطلح لا تعني به إلا ذلك العلم الذي يعنى بدراسة معاني الكلمات على مستوى المعجم ( ) أما ذلك الفرع الآخر الذي سماه ( أولمان ) « علم المعنى

(١) ن. مصطلح: La semantique في: Clefs pour la linguistique: 133.

(٢) دراسات في علم المعنى: ( ص ٤١، ٤٢ ).

النحوي»: - والذي قرر أن وظيفته هي بيان العلاقات بين عناصر الجملة وبيان المعاني النحوية لهذه العناصر - (... ) فلا يدخل في مفهوم المصطلح « سيمانتيك » عند أصحاب هذه المدارس « (١).

وباختصار تكون المصطلحية مستفيدة من ذلك كله إلا أنها أقرب بالفعل من ما يمكن تسميته - بناء على تقسيم أولمان المذكور - ( بالسيمياثيات المعجمية )، لكن في خصوص المفردات ذات الدلالة العلمية الخاصة، أعني المصطلحات.

ومن هنا كانت الدراسة المصطلحية عملاً متخصصاً، إنما يقوم به أهل التخصص في علمهم المدروس، فلا يعقل أن يقوم غير البلاغي بدراسة مصطلحات البلاغة، ولا غير المحدث بدراسة مصطلحات علم الحديث، ولا غير الجغرافي بدراسة مصطلحات الجغرافيا، وهلم جزءاً، أما المصطلحي العام - إن صح التعبير - أي الباحث في علم المصطلح بمعناه العام، فحسبه الجانب المنهجي والنظري للأصول المشتركة في العلم.

ذلك أن الدراسة المصطلحية الخاصة هي خوض في إشكالات العلم الخاص؛ قصد إقامة الصورة الحقيقية لمفاهيم المصطلحات المدروسة به، فالدارس مثلاً لمصطلحات ( كلامية )، خائض بالضرورة في كل ما ينفجر به المصطلح المدروس من قضايا وإشكالات، ليس بقصد تحرير الحل لتلك القضايا والإشكالات، وإنما بقصد جمع ما تتضمنه من معان وإشارات؛ لتركيب الصورة المفهومية للمصطلح، من تعريف وما يتعلق به؛ من فصول، وخواص، وطبائع، ووظائف، وعلاقات.. إلخ، وما أدق قول الدكتور الشاهد البوشيخي: « إن دراسة المصطلحات ينبغي أن تكون أولاً وقبل كل شيء دراسة مصطلحية، تهدف أول ما تهدف إلى تكوين « بطاقة هوية » مفصلة للمصطلح، وما لم يدرك الفرق بين دراسة مصطلحي: اللفظ والمعنى مثلاً، وقضية اللفظ والمعنى، فإن المنهج لن يستقيم » (٢).

وهذا منزلتق خطير، ومسلك صعب، خاصة بالنسبة لدارس مصطلحات علم، بلغ من النضج أوجه، ومن الكمال أتمه، حتى صار النسيج المصطلحي داخله متماسكاً،

(١) السابق: ( ص ٥٣ ).

(٢) مصطلحات النقد العربي: ( ص ٣١ ).

متداخلاً، يحيل بعضه على بعض، ويتوقف فهم جزئيه على كلييه، وفهم كلييه على جزئيه، فيختلط على الباحث أمر دراسة المصطلح كمفهوم، بأمر دراسة الإشكالات العلمي الذي يبني عليه، بل الإشكالات! وهذا لا يتم الإفلات منه، ولا النجاة من شَرِّه؛ إلا بتحديد منهج الدراسة المصطلحية، وضبط مقاصدها، فلا يضل الباحث، ولا يخرج عن بحث الغايات إلى بحث الوسائل من حيث لا يدري؛ ومثال ذلك أن دارس مصطلح ( القياس ) عند الأصوليين، أو عند أحد علمائهم، لا ينبغي أن ينجر إلى دراسة موضوع القياس، وما يثيره من إشكالات، كقضية الحجية وعدمها، والنزاع الدائر بين النفاة والمثبتين، ومناقشة أدلة هؤلاء وأولئك، وقضية الشروط المتعلقة بأركانه الثلاثة، وما في ذلك من خلاف، وكذا أنواع علله ومسالكها، والغوص في الاستدلال على صحة هذا المذهب، أو إبطال ذاك، وهلم جراً. إن ذلك كله يعني أنك انتقلت من دراسة مصطلح القياس، إلى دراسة موضوع القياس! نعم كل ذلك - أو بعضه - قد يكون ضروريًا تناوله وبحثه في ( مصطلح ) القياس، ولكن بشرطين: الأول: أن يكون التناول وسلياً، لا قصداً مقصوداً بذاته؛ فيوظف كل ما يتوصل إليه من نتائج ليس لحل إشكالات علمي ما من إشكالات الموضوع، ولكن لبناء مفهوم المصطلح أساساً، وتركيب تعريفه الأدق، والأكثر مطابقة لمضمونه الموزع بين تلك القضايا والإشكالات، وصياغة كل ما يتعلق بالمفهوم من خصائص ووظائف، مما سبقت الإشارة إليه.

الثاني: أن يتناول من تلك الإشكالات؛ ما هو ضروري فقط، لبناء المفهوم وما يتعلق به، فلا يدرس منه ما هو زائد عن الحاجة، ثم يدرس ما درس بالعمق الكافي لالتقاط الصورة المطلوبة، لا بالتبع الشامل لجميع الجزئيات، والاستقراء التام لكل الحثيات؛ لأننا ههنا إنما نحن بصدد دراسة إشكالات المصطلح الموضوعية، فهو عمل تبعي وليس بأصيل، وظيفته الخدمة للدراسة المصطلحية، ولا يعتبر جزءاً جوهرياً منها. فالدارس لمصطلح القياس إذن؛ يهمله جداً أن يطلع على كل قضايا موضوع القياس، وأن يبصر من أحشائها ما استطاع من جزئيات، بدءاً بالأصول النظرية، وانتهاء بالتطبيقات الفقهية، إن كان هناك تطبيقات - أعني في الحيز المدرس، من حقبة معينة، أو تراث عالم معين - ولكن لا يهمله أبداً أن يجيب عن الأسئلة التي تطرحها تلك الإشكالات، ولا أن

يخرج بحلول لرفع الخلافات، إلا في حدود ما يسمح به الهدف المصطلحي، الذي هو - كما قلنا - تركيب الصورة المفهومية للمصطلح. وإن سنح شيء من ذلك، أو جاء عفواً، فمحلّه في هامش الدراسة، وليس في متنها. وإلا كنا نخلط شيئاً بشيء، فندخل في فوضى منهجية لا حد لها؛ نظراً لما تثيره الشهية العلمية من استطرادات لا تنتهي، فتضيع منا - في غمرة ذلك - ثمرة الدراسة المصطلحية، التي هي - كما قال الدكتور البوشيخي: « منهج قائم بذاته في الدرس، يعتمد « العلمية » بشروطها في الوسائل، من الاستيعاب إلى التحليل، فالتعليل فالتركيب. ويعتمد « التكاملية » حسب أولوياتها في المراحل من الوصفية إلى التاريخية، فالموازنة بالمقارنة »<sup>(١)</sup>.

ولعل مزيداً من الإيضاح لهذا النص، ولمفهوم الدراسة المصطلحية، سيحصل مع بيان مناهجها.

\* \* \*

## الْمَجْهَدُ الثَّالِثُ

## مناهج الدراسة المصطلحية

تعتبر قضية ( المنهج ) في الدراسة المصطلحية هي أم القضايا؛ لأن بها يمكن للباحث أن يكون دارساً مصطلحياً، أو لا يكون! وإذا كان؛ فيها يمكنه أن يسير في الاتجاه السليم أو لا يسير! ولعل أول من أثار مشكلة المنهج في الدراسة المصطلحية بإلحاح، هو أستاذنا الدكتور الشاهد البوشيخي<sup>(١)</sup> وعلى العموم فقد اشتهر في هذا الميدان منهجان رئيسان، يضاف إليهما ثالث مركب منهما:

## أ - المنهج التاريخي.

وهو معتمد ما سماه البوشيخي ( بالمدرسة العراقية )<sup>(٢)</sup> التي يمثلها الدكتور أحمد مطلوب من خلال كتبه الثلاثة: ( مصطلحات بلاغية )، و ( معجم المصطلحات البلاغية وتطورها )، و ( معجم النقد العربي القديم )، والأستاذ خير الله علي السعداني في كتابه: ( مصطلحات نقدية، أصولها وتطورها إلى نهاية القرن السابع للهجرة )<sup>(٣)</sup>. والمقصود بالمنهج التاريخي هنا: هو ما يعرف لدى علماء المنهج ( بالمنهج التاريخي كطريقة بحث ) والذي يلخصه الدكتور رشدي فكار بقوله: « المنهج التاريخي يمكن أن نصنّفه، أو نقسّمه إلى قسمين من حيث الاستعمال:

أولاً: المنهج التاريخي كطريقة بحث.

ثانياً: المنهج التاريخي كقدرة شرح.

أما كطريقة بحث، فهو يستعمل في كل العلوم دون استثناء ( ... ) وحينما نقول

(١) السابق: ( ص ١٤ )، ومصطلحات النقد العربي: ( ص ٢١ - ٣٣ ).

(٢) مصطلحات النقد العربي: ( ص ٢٧ ). (٣) مصطلحات النقد العربي: ( ص ٢٧ ).

طريقة بحث، نعني بذلك تبنيًا مبسطًا<sup>(١)</sup> لحركة التاريخ، في كل الظواهر الإنسانية والطبيعية، التي يمكن أن نبسطها - من باب التقريب - في تساؤلات ثلاثة مرحلية:

١ - كيف نشأ؟ ٢ - كيف تطور؟ ٣ - كيف آل؟

بمعنى أي ظاهرة تخضع في بحثها للمراحل الثلاثة: كيف نشأت الظاهرة؟ ثم كيف تطورت؟ ثم كيف آلت؟ أي ما هي النتائج والآثار التي ترتبت عليها؟ بعبارة مبسطة: ولد، ثم شب، ثم شاخ وتفرع<sup>(٢)</sup>. فالمنهج التاريخي في الدراسة المصطلحية إذن، يحاول دراسة المصطلح في سيرورته التطورية (الدياكرونية) فهو يصفه في حركته التاريخية، ولا يقطعها من حركته؛ فيبدو في نسق ثابت ساكن، بل المقصود هو دراسة نموه الدلالي، عبر مسيرته التاريخية، وهذا شيء مهم جدًا، ومقصد جليل، نحسب أن الدراسة المصطلحية، إنما نشأت لأجله - بالقصد الأول - وهو المشروع الذي اشتهرت تسميته لدى جهات علمية مختلفة بـ (المعجم التاريخي للغة العربية)<sup>(٣)</sup> بيد أن البحوث التي أنجزت بناء عليه، ووجهت بنقد شديد يكاد أن ينسفها من الأساس، وذلك لعدم استجابتها - منهجيًا - لما يمكن تسميته (بفقه المراحل) يقول الدكتور الشاهد البوشيخي: « والحاجة العلمية التي جاءت كتب هذا الصنف لتسدها هي: معرفة التطورات التي عرفتها دلالة المصطلحات ( ) ولا شك أن هذا الهدف في غاية الصحة والسمو؛ إذ من منا لا يحب أن يكون أمامه تاريخ تطور المصطلحات في البلاغة والنقد، وفي غير البلاغة والنقد؟ ( ... ) لكن سؤال الأسئلة هو: من منا يقدر وحده، علميًا، على إنجاز ذلك؟ ثم هل يجوز منهجيًا، وعلميًا، البدء بذلك؟.

أقول: (منهجيًا)؛ لأن رصد التطورات يقتضي - عقلاً - العلم بالمتطور في كل خطوة من خطوات سيره، ولتحصيل ذلك العلم، لا بد من دراسة خاصة لكل خطوة من تلك الخطى، بل لكل مكون من مكوناتها، مؤلفًا أو مؤلفًا؛ فهل فعل ذلك قبل التاريخ؟ وأقول: (علميًا): لأن تلك الدراسات، وذلك الرصد للتطورات، لن تكون

(١) في الأصل: تبني مبسط. وهو خطأ كما ترى! (٢) في المنهجية والحوار: (ص ٢٣، ٢٤).

(٣) مصطلحات النقد العربي: (ص ٣٣)، وتقديم د. أمجد الطرابلسي لمصطلحات نقدية وبلاغية:

نتائجه علمية، بالمعنى الصحيح للكلمة، إلا إذا استوفى شروط الدراسة العلمية. وأولها - ولا شك - الاستيعاب التام للمادة، ولا سبيل إليه هنا بغير الإحصاء، فهل فُهرست فعلاً جميع أماكن ذكر المصطلح في جميع المصادر، ولدى جمع المؤلفين، وعبر جميع القرون؟ ثم إن فُهرست بإحصاء أمين، فهل خضع كل نص فيها للتحليل والتعليل اللازمين؟ وهل تم تركيب الصور الجزئية للدلالة المستنبطة من النصوص في كل مؤلف مؤلف، قبل تركيب الصورة الكلية لتاريخ كل مصطلح؟

إن المنهج التاريخي في دراسة المصطلحات مهم جداً، إذا جاء في إبانته، وبشروطه، وإلا فلا سبيل منهجياً، وعلمياً، إلى اعتماد نتائجه <sup>(١)</sup>.

وعليه، فإن بحوثاً مثل هذه، مما اعتمد المنهج التاريخي دون التزام بشروطه المذكورة آنفاً، لا يمكن أن تكون ثمراتها إلا عبارة عن ( انطباعات )، تختلف فائدتها باختلاف أصحابها، من حيث تباين تجاربهم، من قوة احتكاك بالمجال العلمي المدروس مصطلحاته، وأقدمية في التعامل معه، دراسة أو تدريسا، أو هما معاً. ولكنها مع ذلك تبقى ( انطباعات ) كما عبرنا، ولن ترقى إلى مستوى النتائج العملية، التي ترتبط بصرامة المنهج العلمي، أكثر من ارتباطها بالأشخاص، وهي وحدها التي تغني عن العودة إلى الموضوع للقصد نفسه مرة أخرى.

### ب - المنهج الوصفي.

والمنهج الوصفي - عند أرباب المناهج - يهدف إلى الحكم على واقع معين بالكشف عن طبيعته، بناء على دراسة التقارير المستقراة عنه. يقول الدكتور أحمد بدر: « هذا المنهج، يعتمد على تجميع الحقائق والمعلومات، ثم مقارنتها، وتحليلها، وتفسيرها: للوصول إلى تعميمات مقبولة » <sup>(٢)</sup> هذا على العموم، لكن يمكن تصور هذا المنهج حتى في دراسة التطور التاريخي لظاهرة معينة، أي وصفها في صيرورتها التاريخية. وقد جعل هويتني المنهج الوصفي منقسماً إلى عدة أنواع، منها: « الوصف المستمر على مدى فترة طويلة، ( وهي دراسة تتبعية، لمراحل معينة من النمو أو التطور ) » <sup>(٣)</sup>.

(١) مصطلحات النقد العربي: ( ص ٢٧، ٢٨ ). (٢) أصول البحث: ( ص ١٨٢ ).

(٣) السابق: ( ص ١٨٢ ).

يبد أن الغالب على أرباب المناهج هو اعتبار ( الوصفية ) إنما هي الدراسة المبنية على الإحصاء أو المسح، أو على حد القول السابق للدكتور أحمد بدر: « على تجميع الحقائق والمعلومات ». فإذا كان هذا التجميع ( مسحًا ) فهو نوع من الاستقراء الناقص؛ لأنه لا يعتمد كل الجزئيات، وإنما أغلبها، أو الكثير منها، إذ: « يعتبر المسح واحدًا من المناهج الأساسية في البحوث الوصفية ( ) وتعتمد الطريقة المسحية على تجميع البيانات والحقائق الجارية عن موقف معين، وذلك من عدد كبير نسبيًا، من الحالات، في وقت معين أيضًا »<sup>(١)</sup>، بينما يدق المنهج الوصفي أكثر، عندما يعتمد ( الإحصاء ) الذي اعتبره الدكتور بدر لغة في حد ذاته؛ يقول: « يجب على كل باحث أن يتعلم شيئًا عن لغة الإحصاء، فالإحصاء يمدنا بوسيلة فعالة لوصف البيانات، والمعلومات التي تجمعت ( ... ) وعلى ذلك فنحن لا نجاوز الصواب إذا تحدثنا عن الإحصاء كلغة وصفية ( ... ) فإن الطرق الإحصائية المستخدمة بالنسبة لبيانات البحوث تساعد على:

١ - تحليل البيانات ووصفها أكثر دقة.

٢ - حساب الدقة النسبية للقياسات المستخدمة »<sup>(٢)</sup>.

والمقصود بالمنهج الوصفي في الدراسات المصطلحية قريب من هذا؛ لأنه يعتمد الإحصاء التام لجميع الجزئيات، ثم توظيف نتائجه بالمعنى الاستقرائي، لا بالمعنى الرياضي الصرف - وإن كان كل ذلك ممكنًا - لبناء التصورات الكلية، التي تمكن من معرفة الواقع الدلالي للمصطلح وما يتعلق به؛ فالبحث بالمنهج الوصفي في المصطلح إذن: هو بحث سكوني أي ( سانكروني )، بمعنى أنه عملية تشرح للمصطلح! قصد التعرف على جوهره، كما هو مستعمل في كتاب معين، أو تراث عالم معين، أو مدرسة معينة؛ على أساس ألا يكون المجال يوجب مراعاة التطور الدلالي للمصطلح بسبب الامتداد الزمني.

واعتماد المنهج الوصفي في الدراسات اللغوية في الغرب أمر ليس بالقديم، ذلك أنه « قد ظلت دراسة المعنى تسير على هذا المنهج التاريخي حتى جاء « دي سوسير » ( ... )

(٢) السابق: ( ص ٢٩٦ ، ٢٩٧ ).

(١) السابق: ( ص ٢٢٧ ).



في أوائل هذا القرن وفرق تفريقاً فنياً بين نوعين من الدراسة في البحوث اللغوية: دراسة « دياكرونية » ( ... ) أو تاريخية ( ... )؛ ودراسة « سنكرونية » ( ) أو وصفية. وكان من الطبيعي أن يطبق هذا التقسيم الثنائي على البحوث الخاصة بالمعنى، فظهر في الحقل اللغوي ما يعرف بالمنهج التاريخي ( ... ) والمنهج الوصفي ( ... ) واختص المنهج الأول بدراسة تغييرات المعنى والعلاقات بين هذه التغييرات من عصر إلى عصر، ومن فترة زمنية إلى أخرى ( ... ) أما المنهج الوصفي: فوظيفته البحث في المعنى في حالة معينة من حالات اللغة، وفي فترة زمنية محددة <sup>(١)</sup>.

ولدقة المنهج الوصفي في الكشف عن المعاني والمفاهيم عموماً بصورة ( تشريرية ) ( مجهرية )؛ لمعرفة واقع دلالات الألفاظ، ولكون التاريخ نفسه لا قيمة له إلا بعد الانطلاق من ( مقدماته ) المسئلة؛ فإنه صار « أكثر حظاً من صاحبه، حيث إنه اليوم أكثر شيوعاً بين اللغويين المعاصرين » <sup>(٢)</sup>.

وتتميز خصوصيته بكونه يبنى على خطوات معينة، تشكل أركانها التي يقوم عليها، والتي يفقدها يفقد المنهج خصوصيته؛ وهي ملخصة فيما سماه الدكتور البوشيخي بالشروط، من:

« ١ - إحصاء لكل النصوص التي وردت بها المصطلحات في الكتاب، أو الكتب المدروسة إحصاءً لا يهمل مستعملاً من مستعملات المادة الاصطلاحية، اسمًا كان أم فعلاً، ومفردًا أم مركبًا ( ... ) ».

٢ - دراسة المواد الاصطلاحية بالمعاجم اللغوية، فالاصطلاحية ( ) وذلك ليتمهد الطريق إلى فقه المصطلح، وتدوقه بعد، وليسهل تصحيح الأخطاء التي قد يكون جلبها الإحصاء قبل.

٣ - دراسة مصطلحات تلك المواد بالنصوص المحصاة، دراسة تصنف نصوص كل مادة حسب المستعمل منها اصطلاحياً، وتفهم نصوص كل مصطلح نصّاً نصّاً، تفهماً لا يدرس نصّاً ما، أو استعمالاً اصطلاحياً ما، بمعزل عن نظائره، ولا يتبين مصطلحاً من المصطلحات بمنأى عن أسرته، وعمّا يأتلف معه ويختلف ( ... ) كل

أولئك ضروري المراعاة عند التفهم. وكل ذلك مما به يتكون المفهوم ويتحدد ( ... ).

٤ - عرض لنتائج ذلك في صورة دراسة مصطلحية، تراعي - فيما ينبغي أن تراعي - :  
أ - ذكر صفات المصطلح التي تستفاد من مجموع، أو بعض نصوصه، كالمصطلح التي يتميز بها من سواه، والنوع، أو العيوب التي ينعت بها أو يعاب، والأحوال التي يرد عليها، من إضافة أو إطلاق، واسمية أو وصفية، وتعريف أو تنكير.

ب - ذكر العلاقات التي تربط المصطلح بسواه، والفروق التي تفصله عن سواه، ولا سيما التضاد والترادف، والتقابل والتناظر، والعموم والخصوص.

ج - عرض الضمائم التي قد تكون لها هي كذلك صفات وعلاقات « (١) ».

والمنهج الوصفي بهذا المعنى، في الدراسات المصطلحية إنما هو نتاج ما يمكن تسميته بـ ( المدرسة الفاسية )، التي يمثلها الدكتور الشاهد البوشيخي باعتباره رائدًا ومؤسسًا؛ وذلك من خلال كتابه ( مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ ) وهو رسالة تقدم بها لنيل دبلوم الدراسات العليا سنة ( ١٩٧٧ م )، ثم طبعت مرتين، الأولى سنة ( ١٩٨٢ م )، والثانية سنة ( ١٩٩٥ م ). ثم البحوث العديدة التي أنجرت بعد، أو التي هي قيد الإنجاز، امتدادًا للمنهج نفسه، عبر علوم وفنون تراثية مختلفة، منها النقد الأدبي، والبلاغة، والنحو، وعلوم الحديث، وعلوم أصول الفقه. إلخ. مما ورد ذكر بعضه في ( دليل الباحث الناشئ في المصطلح ) الذي أصدره معهد الدراسات المصطلحية بفاس سنة ( ١٩٩٤ م ).

ومعلوم أن بحثين آخرين قد أنجزا بالمنهج الوصفي، قبل رسالة ( مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين )، لكن « مع تفاوت » (٢) على حد تعبير الدكتور البوشيخي وهما: ( مفردات البلاغة والنقد الأدبي عند قدامة بن جعفر « نقد الشعر » ) للدكتور أحمد النيفر، المقدم في باريس لنيل دكتوراه السلك الثالث. رقت سنة ( ١٩٧٠ م ). و ( مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ ) للدكتور ميشال عاصي المطبوع سنة ( ١٩٧٤ م ). ولكنهما مع ذلك لا يرقيان إلى منع إطلاق لقب ( المدرسة الفاسية ) على هذا التوجه، إما لسوء استعمال المنهج، كما هو الحال بالنسبة لصاحب

(١) مصطلحات النقد العربي: ( ص ٢٩، ٣٠ ). (٢) السابق: ( ص ٢٩ ).

( مفاهيم الجمالية )؛ إذ مما انتقده عليه الدكتور البوشيخي، عدم اعتماده الإحصاء التام للمصطلحات ودراسته ما عثر عليه منها فقط. و ( العثور ) إنما يوحي بالوجادة المبنية على المصادفة لدى القراءة، لا التتبع الاستقرائي الدقيق. ثم إلغاؤه الدراسة اللغوية التي تساعد في تمييز الدلالة الاصطلاحية، وكذا عدم دراسته المصطلحات دراسة مصطلحية، من تحديد المعاني والخصائص والعلاقات والضمائم... إلخ<sup>(١)</sup>؛ ولذلك علق عليه الدكتور البوشيخي - بعد ذكر كتابه - قائلاً: إن « صاحبه وإن تهادى إلى شيء من الوصف، بحصره الموضوع في مؤلف، فإنه لم يهتد - للأسف - إلى منهج يمكنه أن يطمئن به إلى نتيجة »<sup>(٢)</sup>.

أما رسالة النيفر: ( مفردات البلاغة والنقد الأدبي عند قدامة بن جعفر: نقد الشعر ) فقد وصفها الدكتور الناقوري بقول: « إنها عبارة عن دراسة معجمية ليس إلا، تقوم على إحصاء عام لكل الاصطلاحات الأدبية في كتاب قدامة، مع وضع مقابل لها في اللغة الفرنسية، لهذا فهي دراسة تشوبها معظم العيوب التي تخللت بعض المؤلفات (... )، إن لم أقل؛ إنها تجمع كل عيوبها! »<sup>(٣)</sup>؛ أضف إلى ذلك قصورها بعدم التأثير والامتداد، بينما امتد كتاب ( مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين ) بكل خصائصه المنهجية، ليشكل مدرسة حقيقية في مجال الدراسات المصطلحية، عبر مجموعة من الرسائل والأطروحات التي أشرف، ويشرف عليها الدكتور الشاهد البوشيخي من ناحية، وعبر تضافر جهود الباحثين الشباب مع أستاذهم المشرف لتأسيس ( معهد الدراسات المصطلحية ) التابع لكلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس ( ظهر المهرز ) سنة ( ١٩٩٣ م ).

أما الأبحاث الجامعية، فقد سجل منها في المصطلح، تحت إشراف الدكتور الشاهد البوشيخي، أزيد من ثلاثين بحثاً في البلاغة والنقد الأدبي، ما بين رسالة دبلوم وأطروحة دكتوراه، منها ما نوقش ومنها ما ينتظر، وما لا يقل عن عشرة بحوث في الإسلاميات ما بين دبلوم ودكتوراه، منها أيضاً ما نوقش ومنها ما لم يزل<sup>(٤)</sup>،

(١) السابق: ( ص ٣١ ).

(٢) السابق: ( ص ٣٠ ).

(٣) المصطلح النقدي في نقد الشعر: ( ص ١٤ ).

(٤) ن ذلك مفصلاً في ( دليل الباحث الناشئ في المصطلح ): ( ص ١٤٥ - ١٦٤ ).

بالإضافة إلى بحوث أخرى أنجزت بالتصور نفسه، تحت إشراف بعض زملائه، أمثال الدكتور حسن الأمrani، وعلي الغزيوي، وعبد الرحيم الرحموني والعياشي السنوني<sup>(١)</sup> وكل هؤلاء تلامذة للمنهج المذكور، بشكل مباشر أو غير مباشر.

ولعل من الأسباب التي جعلت تصور الدكتور البوشيخي للدراسة المصطلحية، يمتد كل هذا الامتداد، هو أنه - بالإضافة إلى جودة الإنجاز، وتميز النتائج المتوصل إليها في بحثه الأول؛ ( مصطلحات نقدية وبلاغية )، ثم بحثه الثاني ( مصطلحات النقد العربي ) الذي سوف نتحدث عنه في محله، قلت: هو أنه أول من أثار قضية المنهج بهذه الصورة، وبهذه القوة في هذا المجال بالذات، أعني مجال دراسة مصطلحات التراث، ابتداء بكتابه الأول، وما أثاره في مقدمته للطبعة الأولى، وكذا تجربة البحث التطبيقية في الكتاب نفسه، الذي قال عنه أستاذه الكبير الدكتور أمجد الطرابلسي: « والبحث في بابه تجربة رائدة. أقول هذا وأنا لا أجهل الدراسات القليلة، التي ظهرت قبله في الباب نفسه »<sup>(٢)</sup>، ومرورًا بأنشطة معهد الدراسات المصطلحية الذي لا تخلو ندواته الدولية والمحلية، وأيامه الدراسية من طرح المسألة المنهجية<sup>(٣)</sup>، ثم قبل ذلك وبعده، إيمان مديره العميق بخطورة المسألة المنهجية عامة، وفي مجال البحث العلمي خاصة، والدراسة المصطلحية بصفة أخص، إيمانًا صار جزءًا من شخصية صاحبه، ولذلك كان انطلاقه في ( تمهيد ) كتابه ( مصطلحات النقد العربي ) بالجملة الاسمية التالية: « مشكلة المنهج هي مشكلة أمتنا الأولى »<sup>(٤)</sup>، فكان لذلك كله أثر بليغ، في نقل هذا الحس المنهجي إلى أغلب تلامذته.

### ج - المنهج الوصفي التاريخي.

وهو عبارة عن إعمال تزامني لأصول وقواعد المنهجين: الوصفي والتاريخي، في

(١) السابق: ( ص ١٤٥ - ١٦٤ ).

(٢) مصطلحات نقدية وبلاغية ( مقدمة د. الطرابلسي ): ( ص ١٠ ).

(٣) وذلك نحو ( ندوة المصطلح النقدي وعلاقته بمختلف العلوم ) المنشورة بمجلة كلية الآداب، فاس / ع خاص ( ٤ ).

(٤) ( ص ٢١ ) السنة: ( ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م ).

دراسة المصطلح، إعمالاً بيني قواعد هذا، على أصول ذلك، ويستثمر نتائج أحدهما لفائدة الآخر، وأكثر ما يستفيد التاريخ من الوصف لتأخر الأول عن الثاني، في إطار العملية العقلية، والترتيب المنطقي للدراسة العلمية، لكنهما مع ذلك، قد يتآلفان بصورة تكاملية تعطي للدارس انطباعاً بأنه إزاء منهج واحد لا منهجين، وإنما ينطبق هذا أحسن الانطباق على أطروحة الدكتور البوشيخي ( مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين: قضايا ونماذج )، وبدرجة ثانية على رسالة الأستاذ الفاضل الدكتور إدريس الناقوري المطبوعة بعنوان: ( المصطلح النقدي في « نقد الشعر » دراسة لغوية، تاريخية، نقدية ) التي قال عنها صاحبها: « وحاولت ( ... ) من خلال تفاعلي مع التراث النقدي العربي القديم، ودراستي المتخصصة لكتاب قدامة « نقد الشعر » أن أصطنع في بحث المصطلح النقدي في هذا الكتاب منهجاً ( طبيعة هذا المنهج؛ وصفه تاريخي ) »<sup>(١)</sup>. إلا أن لنا في تحقيق مناط المنهج ههنا نظراً إذ كيف يمكن تصور قيام منهج فيه شيء من التاريخ، على دراسة مصطلحات كتاب معين، هو ( نقد الشعر ) لقدامة بن جعفر؟ أي أن الموضوع ليس له امتداد في الزمان، حسب ما يقتضيه الجزء الأول من عبارة العنوان؛ ( المصطلح النقدي في « نقد الشعر » ... ) فكيف يمكن تصور الجملة التفسيرية المكتملة للعنوان؛ ( دراسة لغوية تاريخية نقدية )؟ أعني من الناحية التاريخية خاصة، والتاريخ مقصد أصيل لدى المؤلف غير تابع. يقول: « وفي الناحية التاريخية سعيت إلى استقصاء أهم المصطلحات الواردة في كتب النقد والبلاغة السابقة والمعاصرة « لنقد الشعر » للوقوف على دلالتها، واستعمالاتها الاصطلاحية، عند معاصري قدامة وسابقه، مشيراً إلى ما اعترها أحياناً من تبدل، وتحوّر في المفهوم والاستعمال »<sup>(٢)</sup>، وهذا عمل جعل البحث يقع في حرج شديد، ليس من الناحية المنهجية فحسب، بل من حيث ما يقدمه من ( نتائج ) أيضاً. ولنضرب لذلك مثالين:

المثال الأول: في دراسة مصطلح ( الأدب ): فبعد الدراسة اللغوية، ذكر تعريف

(٢) السابق: ( ص ١٧ ).

(١) المصطلح النقدي: ( ص ١٥ ).

الأدب في الاصطلاح العام، ثم قال: « وهذا المدلول العام للأدب هو ما نجده عند ابن سلام »<sup>(١)</sup> وأحال على ( طبقات فحول الشعراء ) وأردف عليه في المتن تعريف ابن قتيبة في ( الشعر والشعراء )، ثم الجاحظ في ( البيان والتبيين )، ثم ابن وهب في ( البرهان )، ثم الصولي في ( أخبار البحري )، ثم ابن المعتز في رسالته عن أبي تمام ضمن ( الموشح )<sup>(٢)</sup>، ثم قال بعد ذلك: « أما قدامة فلم يذكر كلمة أدب إلا مرة واحدة »<sup>(٣)</sup>، وذكر النص المقصود، وعلق عليه في بضعة أسطر، مع الإشارة إلى أنه أورد نصوصاً لبعض من ذكر من السابقين على قدامة كالجاحظ الذي أورد له نصين<sup>(٤)</sup>. فالسؤال المنهجي الأول الذي يطرح ههنا بإلحاح هو: إلى أي حد يمكن اعتبار هذه الدراسة هي حقاً في ( المصطلح النقدي في « نقد الشعر » لقدامة؟ ) ومجموع ما ورد فيها عن غيره؛ أكثر بكثير مما ورد عنه!

وأما الثاني: فهو إذا افترضنا أن إحصاءً تائماً قد وقع لمصطلحات كتاب « نقد الشعر »، فقدم الباحث تلك المصطلحات بناءً على ذلك الإحصاء، كما هو معمول به في المنهج الوصفي، فهل تم فعلاً مثل ذلك، بالنسبة لمجموع المؤلفات والمؤلفين، السابقين والمعاصرين لقدامة، ممن أرخ الباحث لتعريفاتهم، أو قارن بها معنى مصطلحات « نقد الشعر »؟ ذلك طبعاً ما لا يمكن تصور وقوعه، بالنسبة لفرد واحد في بحث واحد. إن هذا الخلل المنهجي في تطبيق المنهج التاريخي الذي يرجع إلى عدم اعتبار ما سميناه قبل ب ( فقه المراحل )، هو الذي جعل الأستاذ الفاضل الدكتور إدريس الناقوري، يقع في أحكام جزاف، يستحيل الخروج بها - لو لم تكن جزافاً - من بضعة نصوص عن عدة قرون!

المثال الثاني: ما قاله عن مصطلح « الرداءة » - بعد سرد معانيها لدى عديد من النقاد القدامى خاتمتهم قدامة -: « وإذا كانت الجودة والرداءة من المقاييس النقدية التي تغلب عليها الطابع الذوقي في النقد القديم، قبل « نقد الشعر »، [ ثم علق في الهامش بقوله: « ليس من شك في أن هذا الاصطلاح عرف في النقد القديم قبل

(٢) المصطلح النقدي: ( ص ٥٥ - ٥٧ ).

(٤) السابق: ( ص ٥٥ ).

(١) السابق: ( ص ٥٥ ).

(٣) السابق: ( ص ٥٦ ).

قدامة، ولكنه كان يستعمل استعمالاً فضفاضاً وعائماً، لا يخضع لأي تحديد علمي دقيق»<sup>(١)</sup>، فإن من الملاحظ أن قدامة هو الذي حاول أن يخضعها للقواعد العلمية الموضوعية ( ... ) على أن تحديد مظاهر الجودة، ومن ثم مظاهر الرداءة؛ من مكاسب التراث النقدي واللغوي القديم، ويرجع الفضل فيه إلى الخليل بن أحمد، وإلى تلامذته من نحويين ولغويين. فهؤلاء هم الذين وضعوا المقاييس الأولى، الخاصة ببناء الكلمة العربية، وميزوا فصيحها، وفرقوا بين جيدها ورديتها، وأصيلها ودخيلها، وقد تبع هذا الرعيّل الأول من اللغويين والنحويين - نقاد آخرون سبقوا قدامة أو عاصروه، أخذوا بمفهوم الجودة والرداءة، المتوارث عن اللغويين والرواة الأولين ( ! )<sup>(٢)</sup>.

وقال على الطريقة نفسها في دراسة مصطلح ( الروي ): « وعليه قدامة لا يخرج عن المدلول الاصطلاحي الذي بسطناه قبل قليل، وهو المدلول المتعارف عليه لدى الناقد قبل وبعد قدامة ( ! ) »<sup>(٣)</sup>.

إن التعليق على مثل هذه النصوص أتركه للدكتور الشاهد البوشيخي في قوله المختصر: « قد كان ممكناً تصور هذا المنهج المزدوج، في مساحة زمنية تسمح بتطبيق شقيه معاً على الوجه الذي يضمن لنا أن تكون نتائجهما معاً علمية. أما والمسافة بضعة قرون، والنصوص النقدية في معظم تلك المسافة غير مجموعة ولا موثقة، وما طبع من مصادر القرن الثاني والثالث كثير متسع - وحسبك بكتب الجاحظ وحدها اتساعاً - وكله لما يدرس الدراسة الوصفية تقريباً.. فكيف يتصور - والحالة هاته - أن تكون النتائج علمية؟ أو أن يكون تطبيق المنهج الوصفي التاريخي ممكناً؟ إن الاقتصار على المنهج الوصفي هو ما كان أولى بهذا الكتاب! »<sup>(٤)</sup>. ولقد آلت هذه المزاحمة التاريخية للمنهج الوصفي، إلى ضمور نتائج حتى هذا الأخير، الذي كان أولى بسيادة هذه الدراسة، كما ذكر الدكتور الشاهد البوشيخي آنفاً.

المنهج الأول إذن - المنهج الوصفي التاريخي المتكامل - إنما هو كتاب ( مصطلحات النقد العربي ). وحتى لا يكون حكمنا هذا خرساً، ولا تخميناً، ولا يميل مع عاطفة

(٢) المصطلح النقدي: ( ص ١٥٢ ).

(١) السابق: ( ص ١٥٣ ).

(٤) مصطلحات النقد العربي: ( ص ٣٢ ).

(٣) السابق: ( ص ١٦٤ ).

الإعجاب، أو المجاملات - وكل ذلك هو في البحث العلمي من المهلكات - نبادر فنتساءل مع المسائلين - ما الشروط المنهجية التي توفرت في هذا البحث فميزته ذلك التمييز؟ خاصة وأنه ينطلق في دراسة المصطلح من مرحلة هي من أصعب المراحل على الإطلاق بالنسبة للنقد الأدبي؛ لأنها مرحلة النشأة، والولادات الأولى للمفاهيم الجينية للعلم، والمصطلحات التي ما زالت في بداية تلمس طريقها للحياة، ونصوصها المتضمنة لها غير قائمة الذات مادة وتوثيقاً. يقول الدكتور الشاهد البوشيخي في معرض حديثه عن دوافع بحثه: « لأن الدراسة المصطلحية حديثة السن، والتجارب المطبقة منها على النقد العربي القديم تكاد تعد على رؤوس الأصابع، وليس من بينها - فيما أعلم - ما طبق على نص غير قائم الذات فأقامه، ولا على نصّ الشعريّ فيه أكثر من الثري، ولا على مرحلة تسمح علميًا ومنهجيًا بتجريب المنهجين: الوصفي والتاريخي ( ... ) فكان لزاماً - والحالة هذه - أن تضاف تجربة جديدة، وأن يمتحن فيها منهج فيه - مقارنة بالتجربة الأولى الماثلة في كتاب « مصطلحات نقدية وبلاغية » - بعض الجدة »<sup>(١)</sup>.

من هنا إذن؛ كانت المرحلة في غاية الدقة، وكذلك واقع أغلب مراحل النشأة في أي علم من علوم التراث، يكتنفها الغموض من حيث نصوصها، واستعمالات مصطلحاتها، ما عاش منها وما انقرض، ويعسر تبين كل ذلك كيف كان؟ وكيف ولد؟ ومتى؟ وعلى يد من؟ ثم ما تطور منه كيف تطور؟ ومتى أيضًا؟ وعلى يد من؟ إلى غير ذلك من الأسئلة المشكّلة، التي تبقى بلا جواب، حتى تكشف عنها بحوث مغامرة، تدرس تلك المرحلة من علم الحديث مثلاً، أو علم الكلام أو علم أصول الفقه... إلخ. وفي كل ذلك تبقى الشروط المنهجية التي أرساها الدكتور البوشيخي ( متناً تشريعيًا ) - على حد تعبير الدكتور أمجد الطرابلسي<sup>(٢)</sup> - لكل دارس في المجال المصطلحي، ويمكن تلخيصها كما يلي:

١ - جمع النصوص: بناء على المنهج التاريخي، أي من حيث الترتيب والتحقيق.

(١) السابق: ( ص ١٠ ).

(٢) قال ذلك بتقريره الذي قدمه عند مناقشة أطروحة الدكتور البوشيخي بكلية الآداب بالرباط، سنة ( ١٩٨٩ - ١٩٩٠ م ). وقد نقلته عنه ( سماغا ).



جمعًا يستقرئ كل المظان؛ حتى تكون المادة المنطلق منها ممثلةً أصدق تمثيل، لأرضية البحث، التي سوف تخضع لإحصاء المصطلحات الواردة فيها. وعمل مثل هذا يمكن أن يأتي بحقائق تقلب التصورات، وتفاجئ المختصين أنفسهم! يقول الدكتور أمجد الطرابلسي عن النصوص النقدية التي جمعها الشاهد البوشيخي: « .. وإن القارئ المتفحص لهذه النصوص النادرة، والشمينة ليقف مشدوهاً أمام ثلاثة أمور:

أولها: وفرة هذه النصوص المتضمنة للمصطلحات النقدية القديمة، التي استطاع الباحث أن يكشف عنها القناع، وأن يجمعها في هذا القسم الأخير من دراسته، فهناك تسعمائة وأربعة نصوص شعرية ( ٩٠٤ ) وهناك ثلاثمائة وثلاثة عشر نصًا نثريًا ( ٣١٣ ) وهي أرقام تنطق بنفسها عن نفسها.

والأمر الثاني: الذي يقف القارئ أمامه مشدوهاً، هو: الجهل الذي كنا فيه غارقين، نحن أساتذة النقد، الجهل الذي كنا غارقين فيه حين كنا - ونحن نتحدث عن تاريخ النقد العربي - نمر بهذه الحقب الزمنية البعيدة - حقبة الجاهلية وصدر الإسلام - مر الكرام، مع أن هذه النصوص التي جمعها البوشيخي، تبين لنا بوضوح إلى أي حد كان هؤلاء الشعراء القدماء يتمتعون بحس نقدي مرهف، وإلى أي حد من الصدق، والدقة استطاعوا التعبير عن هذا الحس، وإلى أي حد كان هؤلاء الشعراء - بتعبيرهم عن هذا الحس النقدي - منطلقًا لمراحل النقد الموالية.

والأمر الثالث: الذي يقف أمامه القارئ أيضًا متعجبًا مشدوهاً هو: الجهد الكبير الذي بذله البوشيخي لجمع هذه النصوص، فقد اقتضى منه هذا الجمع أن ينفذ المكتبة الأدبية والشعرية واللغوية نفضًا! «<sup>(١)</sup>.

٢ - تصنيف النصوص: وقد كان بالنسبة للبحث المذكور مقسمًا إياها؛ إلى جاهلية، ومخضرمة وإسلامية. مع التوثيق، بتخريج نسبة كل نص، إن لم يكن مخرجا في مصدره.

٣ - « إحصاء المصطلحات الواردة: بالنصوص بنفس الترتيب، إحصاء يسير على الطريقة المعروفة في المنهج الوصفي »<sup>(٢)</sup>.

(١) من تقرير د. الطرابلسي، والنص بصفحة الغلاف الخارجية الأخيرة من ( نصوص المصطلح النقدي ).

(٢) مصطلحات النقد العربي: ( ص ١٢ ).

٤ - « دراسة النماذج: التي وقع عليها الاختيار بالمعجم، والنصوص، على الطريقة المبينة في المنهج الوصفي أيضًا »<sup>(١)</sup>.

٥ - « مراعاة الترتيب التاريخي: - بقدر الإمكان - في كل مراحل تلك الدراسة »<sup>(٢)</sup>.

٦ - « تلمس التطور الذي طرأ على المصطلح: أو المادة - ما أمكن - دلاليًا كان أم استعماليًا »<sup>(٣)</sup>.

فأنت ترى إذن كيف انبنى ما هو تاريخي على معطيات ما هو وصفي، كما وقع بالنسبة لدراسة التطور الدلالي والاستعمالي للمصطلح، بناء على ما تم من دراسة وصفية له. وكذا انبناء ما هو وصفي على ما هو تاريخي، كما تم في دراسة المصطلح ( وصفياً ) بناء على جمع النصوص ( تاريخياً ) كما ذكرنا، وتصنيفها بالمنهج نفسه.

وقد يحصل التزامن بين المنهجين في الدراسة كما وقع في « مراعاة الترتيب التاريخي ( ... ) في كل مراحل تلك الدراسة ».

ولذلك قال الدكتور الشاهد معلقاً: « هذه هي أهم المراحل الأساسية في منهج الدراسة، وهي كما لا يخفى مُتَبِنٌ بعضها على بعض ومُهمَّدٌ بعضها لبعض، ومكمل أو متكامل بعضها مع بعض »<sup>(٤)</sup>.

وهذا تفسير ما قلناه من قبل، عن هذا المنهج المركب من الوصف والتاريخ، إنه ( عبارة عن إعمال تزامني لأصول وقواعد المنهجين ( ) في دراسة المصطلح، إعمالٍ يَبْنِي قواعدها هذا على أصول ذلك، ويستثمر نتائج أحدهما لفائدة الآخر ( ... ) بصورة تكاملية، تعطي للدارس انطباعات؛ أنه بإزاء منهج واحد لا منهجين! ) .

إن حسم مسألة المنهج في دراسة المصطلح التراثي، وسلوك الطريق الأقوم في ذلك؛ لن يؤدي فقط إلى حسن الفهم للتراث، ولكن أيضًا سيؤدي إلى إحياء روحه في الأمة، وبعثه من جديد! ثم ضمان الاستمرار لمقوماته الحضارية في كل ( تجديد ) .

وهناك سينقش ذلك العماء الذي ينزل بكلِّه على بعض ( المفكرين )، وهم

يشترطون ( لإعمال ) المصطلح التراثي شروطًا تقتضي - إن هي أُخذ بها - نفضه من كل لبه الحضاري، الذي هو أساس الاستمرار، وقوام البقاء<sup>(١)</sup>.

\*\*\*

(١) ذلك أننا نشاهد - والدراسة المصطلحية بشتى أشكالها وأنواعها، ما زالت في بداية طريقها - إعرافًا عن استعمال المصطلح التراثي ليس في مجالات العلم الطبيعي والتقني فحسب، فهذا له شأن آخر، وإنما في مجال العلوم الإنسانية، والسياسية، وما يسمى بالفكر العربي المعاصر على العموم، وهذا هو بيت القصيد، هذا الفكر الذي استجاب لأجهزة مصطلحية، مصنعة في مصطلح الغرب ومختبراته، فاستعملها وروج لها، وهي تحمل من الدلالة العدوانية والتحريرية ما الله به عليم.

هذا، وقد أغرب الدكتور محمد عابد الجابري حينما ربط تجديد المصطلح التراثي، وإعماله، بإلغاء مرجعيته! ذلك أن كل مصطلح تراثي عنده تحكمه مرجعية، هي التي انطلق منها، ولذلك فإنه - يقول - « لا يمكن تجديده إلا بالتحرر من هذه المرجعية » ( المناظرة حفريات في المصطلح: مقاربات أولية ( ٢٠ ) ) وهو يفرق بين مصطلحي ( الاستعمال ) و ( الإعمال )، فالأول عنده يعني: بقاء المصطلح حيًا لكن فقط داخل منظومته العلمية التراثية؛ فحياته لا تمتد خارج أسوارها أبدًا، ما دام محكومًا بمرجعيته فلا يمكن بذلك أن يتكيف مع العصر ولا أن يتجدد. أما ( الإعمال ) فهو تخليص المصطلح من مرجعيته التراثية؛ ليكون صالحًا للتطور، قابلاً للتجديد، وهو ما يسميه أيضًا بـ ( الرقع ) إلى درجة اصطلاحية ثانية يقول معلقًا: « لأن الفكرة، أو الإشكالية التي تسكننا نحن اليوم، لا يتسع لها المصطلح التراثي؛ لأنها لم تكن من مجال المفكر فيه يوم ولد، وإذا أردنا أن يتسع لها وجب علينا إعادة تأصيله، وذلك بتبنيته مع همومنا ومشاكلنا، وبعبارة أخرى « إعماله » وليس مجرد « استعماله »، وبذلك نكون قد رفعناه من معناه الاصطلاحي الأول إلى معنى آخر متصل به ولكنه من الدرجة الثانية » ( المناظرة حفريات في المصطلح ( ١١ ) ) .

ومعنى ذلك في نهاية المطاف إنما هو تجريد المصطلح التراثي من مرجعيته الدينية، فقد ولد ونشأ في حضن الإسلام، وتجريده من ذلك يعني القضاء على هويته.

## الْبَحْثُ الرَّابِعُ

### الدراسة المصطلحية بين العلوم الشرعية وعلوم اللغة والأدب

إن هذا العنوان الإشكالي ينطلق أساسًا من التصور الذي قدمناه عن طبيعة المصطلح في علوم التراث، حيث يشكل بنية جوهرية في النسق العلمي؛ ولذلك فهو موجود في جميع المستويات العلمية، القاعدية منها والمنهجية؛ ولذلك أيضًا، كان هو النسيج الذي تتركب منه إشكالات العلوم، عبر الأنساق القاعدية المنتظمة في صورتها المنهجية المركبة.

من هنا إذن يمكن الحديث عن الفرق بين طبيعة المصطلحات المكونة لعلم بسيط، أو ناشئ، أو لم يكمل مراحل نموه لسبب ما، وطبيعة المصطلحات المكونة لعلم ناضج مكتمل، عرفت مصطلحاته وقواعده ومناهجه وظائف شتى، وإشكالات متعددة، لا يكاد الإشكالات الواحد منها ينتهي - إن انتهى - حتى يحيل على الآخر.

إن المقصود ههنا بالعلم البسيط هو العلم الذي بقي عبارة عن نسيج مصطلحي ولم يتطور أكثر من ذلك، وإن تطور فإلى مستوى التعقيد فحسب، ولم يرق إلى رتبة تأسيس الإشكالات حيث يتخذ لنفسه مناهج ذاتية أو داخلية. بينما العلم الإشكالي هو الذي اكتملت جميع مراحلها، فحاز على جميع ما فات الأول، ويمكن أن نمثل هذا في العلوم الشرعية بعلم أصول التفسير - كما ذكرنا - وأيضًا بعلم التصوف، فقد مر أن التفسير - كعلم نظري - لم يبلغ من الدقة والنضج ما بلغه علم الكلام، وعلوم الحديث، وأصول الفقه، ثم الفقه، كما أن التصوف كصناعة علمية، لا يكون شيئًا سوى نسيج مصطلحي في نسق بسيط، أي لم يتطور إلى مستوى التعقيد أو النهج، بل إنك إذا تصفحت كتب التصوف النظري - لا العملي المتضمن لأصناف العبادات وأعمال اليوم والليلة - لوجدتها عبارة عن تعريفات لمصطلحات،

وشرحاً لمفاهيم، حتى لتكاد تكون عبارة عن معاجم مصطلحية، كما هو الحال مثلاً في كتاب ( التعرف لمذهب أهل التصوف ) للكلاباذي ( ت: ٣٨٠ هـ )، وكتاب ( منازل السائرين ) للهروي ( ت: ٤٨١ هـ )، وكتاب ( كشف المحجوب ) للهجويري ( ت: ٤٩٢ هـ )، ونحوها كثير، فإنما هي حدود، وتعريفات وفروق، بين المقامات، والأحوال، والواردات، وما شابه ذلك من اصطلاحات القوم.

وأما بالنسبة لعلوم العربية، فلعل أصدق مثال لذلك هو علم العروض، وكذا القافية؛ فهما أيضاً نسيج مصطلحي، قطع المرحلة الأولى والثانية، أي أنه برزت به القواعد المعيارية، التي تضبط القول الشعري، لكننا لا نحسب أنه لامس المجال الإشكالي إلا قليلاً.

بينما تعتبر علوم النحو، والصرف، والبلاغة، من العلوم التي واصلت مراحل تطورها المذكورة فعرفت إلى جانب البناء المصطلحي، والتركيب التعقيدي، القضايا الإشكالية ذات البعد المنهجي ولذلك ظهرت فيها المذاهب، من بصريين وكوفيين وظاهرية كما في النحو، وكذا أشعرية، ومعتزلية كما في البلاغة، ولعل هذا التصور مبدأ عام في علوم التراث جملة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى؛ تعتبر العلوم الشرعية على الخصوص، أكثر نضجاً من العلوم العربية، وأتمن ( علمية )، بناء على المقاييس المذكورة؛ والسبب في ذلك راجع إلى طبيعة الموضوعات التي تدرسها هذه وتلك، حيث تتسم بالليونة، أو البساطة البنيوية في اللغة والأدب، بينما تدق في العلوم الشرعية إلى درجة من التعقيد في كثير من الأحوال والدليل على ذلك، أن المصطلح الشرعي عند دراسته، ينفجر مباشرة بعد اللمسات الأولى لتحليله، وإشكالات شتى، يرجع بعضها إلى نفس المجال العلمي الذي ينتمي إليه المصطلح، ويرجع بعضها الآخر إلى علوم شرعية أخرى. فقد تكون بصدد دراسة مصطلح ما، من مصطلحت علم أصول الفقه مثلاً، وقبل أن تصل إلى التعريف الجامع المانع لمفهومه، فإنه يحيلك على قضايا متعددة من نفس العلم المذكور، ثم يخرج بك أحياناً؛ لتدرس قضايا في علم الكلام، أو الحديث، أو الفقه، أو التصوف، أو النحو، أو البلاغة. وذلك نحو مصطلحات: المصلحة، والمفسدة، والأمْر، والنهي، والعلل، والأسباب، وغيرها كثير، فاستخراج تعريفاتها العلمية دونه

خطر القتاد كما يقال، خاصة إذا كانت النصوص لا تقدم إلا إشارات، أو شروحا إجرائية، القصد منها سياقي، وليس حد المفهوم بالأصالة، فيكون التعويل كل التعويل؛ على دراسة المصطلح، ليس في سياقه الاستعمالي فحسب، ولكن في سياقاته الإشكالية على اختلاف أنواعها، مما وردت به النصوص المعتمدة.

وليس هذا خاصًا بمصطلحات العلوم الشرعية التي بلغت من النضج درجة الاحتراق؛ كعلوم الكلام، والحديث، والفقه، وأصوله فحسب، بل هو شامل لمصطلحات العلوم الشرعية البسيطة أيضًا - وإن كان ذلك بدرجة أقل - كعلوم القرآن والتفسير والتصوف؛ وذلك للتداخل الموضوعي - وليس المنهجي فحسب - الحاصل بين هذه وتلك، فكثير من مصطلحات علوم القرآن والتفسير، وحتى التصوف، تشكل قضايا داخل علم الكلام وعلم أصول الفقه، والناظر في كتاب الموافقات للشاطبي مثلاً، يجد أنه يضم قاموساً مهتمًا من المصطلح الصوفي، لكن في سياق أصولي مقاصدي. إلا أنه لا بد من الإشارة هنا إلى ضابط منهجي - نؤكد له للمرة الثانية - في الدراسة المصطلحية؛ حتى لا تتحول إلى دراسة للإشكالات المجردة، وهو ما فصلنا فيه عند تعريف الدراسة المصطلحية والذي تلخصه في قولنا: ( لا يدرس الإشكال إلا بقصد بناء المفهوم )، فهذه قاعدة تضبط المنهج حتى لا يزيغ عن هدفه المصطلحي، في متاهات المجالات العلمية التي لا تنتهي.

وإنما خوض ذلك نوع ( ضرورة )، من باب ما لا يتم الواجب إلا به؛ ولذلك فهي حرية بإجرائها مجرى ضابط الضرورة، المعبر عنه بالقاعدة الأصولية التالية: ( الضرورة تقدر بقدرها )؛ حتى لا يتجاوز الدارس مدار المفهوم من هذا الإشكال أو ذاك، إلى استطرادات مخلة تزيغ عن المقاصد المصطلحية.

ولعل السبب الذي جعل مصطلحات العلوم الشرعية بهذه القوة الاستيعابية، والسعة الاكتنازية للإشكالات العلمية - بالإضافة إلى ما ذكرنا - يرجع إلى عدة أمور منها: أ - أن العلوم الشرعية أكثر ارتباطًا بمصادر الدين، أي القرآن الكريم والسنة النبوية، ومن ثم تشابكها وتكاملها.

ب - أنها أكثر ارتباطًا بحرك التدين في المجتمع؛ لأنها هي التي تنظم، وتؤطر

اعتقاد المسلمين، وتعبدهم، وسلوكهم، ومن ثم تعدد إشكالاتها وتداخلها؛ لارتباطها بمشاكل الحياة الاجتماعية عامة، وهذه متجددة أبدًا، ولا تزاد أسئلتها مع الأيام إلا تعقدًا.

ج - أنها أكثر ( علمية ) كما ذكرنا؛ لأنها أقل ارتباطًا بالأذواق الخاصة، والخيالات الجامحة، بل هي معيارية مسطرية بالدرجة الأولى، الأصل فيها التجرد للمقاصد الشرعية، وهذا ما يضعف في الدراسات الأدبية وما يتعلق بها، بالمقارنة معها؛ فالتقد الأدبي مثلًا مهما قيل عن علميته، فإن موضوعه الذي هو الأدب - وما هذا إلا فيض الذوق والشعور بالجمال، عبر الكلمات المجنحة - يؤثر فيه فيصاب بشيء من صفاته وطبيعته. حتى إن بعض العلوم العربية التي بلغت من النضج إلى درجة الاحتراق كالبلاغة التي صار فيها المصطلح معقدًا بعض التعقيد، وتضمن من الإشكالات ما لم يتضمنه غيرها من علوم اللغة والأدب - بقي قاصرًا من هذه الناحية عن العلوم الشرعية؛ لأنه إنما منها استمد إشكالاته، أو بعضها على الأقل، كقضية اللفظ والمعنى وما شابهها. يقول الدكتور أحمد أبو زيد في هذه المسألة بالذات: « لقد زج بهذا العلم منذ ولادته في غمار الخلافات الكلامية، فتنازعه أنصار اللفظ، وأنصار المعنى ( ... ) هذا يقول: البلاغة في اللفظ، وذلك يقول: البلاغة في المعنى، والخلاف في جوهره كلامي، يضرب بجذوره في أصول العقيدة، وعلم الكلام ( ) كان لهذه المؤثرات تأثير في مصطلحات هذا العلم فوق النزاع في مفاهيمها، وتعيين المراد بها كذلك »<sup>(١)</sup>.

فمن البدهة أن يتأثر المنهج بالموضوع المدروس من حيث طبيعة التنزيل ودقة النتائج، ألا ترى إلى حديثهم عن المنهج التجريبي في علم النفس مثلًا؟ وهو منهج نشأ أصلًا في مجال علوم الطبيعة، أيكون التجريب في عالم المادة هو التجريب عينه في عالم النفس؟ طبقًا لا. وإنما الفرق بينهما هو اختلاف طبيعة الموضوع، لتأثر المنهج بمجاله المطبق فيه، سواء من حيث طبيعته، أو من حيث نتائجه.

هذا وإن كان الفرق ظاهرًا بين ما مثلت به وبين مجال المصطلح عمومًا؛ لأن

(١) المناظرة ( التضخم والتضارب في المصطلح البلاغي ): ( ص ٤٢ ).

المصطلح مهما حصل التشكي من ليونته - كما هو الحال بالنسبة لأغلب مصطلحات العلوم الإنسانية؛ حتى صار هذا ( قضية ) من اهتمام علماء المناهج<sup>(١)</sup> - قلت رغم ذلك كله فإن الدراسات المصطلحية عموماً أقرب إلى الانضباط لارتباطها بدراسة المفهوم من حيث هو ( صيغة لغوية ) أي مصطلح. لكن التفاوت حاصل بين مصطلح ومصطلح من حيث القابلية للدرس المصطلحي وشبيه بهذا ملاحظ في الدراسات اللسانية الحديثة، فقد فرق ( بلومفيلد ) - عالم اللسانيات الأمريكي الشهير - بين دراسة المصطلح العلمي والمصطلح اللغوي العام، خاصة منه المرتبط بالشعور، كالحب والكرهية واليأس والأمل ونحوها، على أساس إمكان الدقة في الأول واستحالتها في الثاني<sup>(٢)</sup>. إلا أن قسماً مهتماً من مصطلحات العلوم الإنسانية نفسها راجع إلى الشعور، بينما تتميز مصطلحات العلوم الشرعية بكونها أقل ارتباطاً به لمعياريتها، وارتباطها في غالب الأمر بالأفعال الإلهية أو البشرية! و ( الفعل ) من حيث هو إنجاز أو صورة موجودة في الخارج هو على كل حال أكثر انضباطاً من الشعور، ومن كل ما هو موجود في الباطن. ومن هنا علل الأصوليون الأحكام بالأفعال والصفات المادية لانضباطها، ولم يعللوا - في الغالب - بالحكم والمعاني؛ لأنها معنويات باطنة لا يمكن ضبطها بقياس. فاعتمدوا المظنات التي هي العلل المادية، ولم يعتمدوا - في هذا السياق خاصة - ( المعاني )؛ لمعنويتها.

و ( انضباط ) المصطلح الشرعي يؤثر في منهج الدراسة المصطلحية، ويجعله أكثر صعوبة - من وجه آخر - لا أكثر يسراً، كما قد يظن بناءً على ما قدمت؛ لأن المصطلح وإن كان أكثر قابلية للتحديد و ( التجريب )، من حيث ظهوره المادي؛ إلا أنه - في الوقت نفسه - يفرض على العمل ( الانضباط ) التام لمقاييس البحث العلمي الدقيقة، فلا يلقي كلام على غير مناط، أو على مناط غير قابل للتحقيق إلا خرصاً، أو وهمًا، وهنا محل الحزونة؛ لأنه مجال مجاهدة ومجادلة. ( فالتجريب ) ههنا يصير حقيقة لا مجازًا.

إن المفهوم ( المتردد ) في مصطلحات العلوم الإنسانية، يقابله في المجال الشرعي

(١) أصول البحث: ( ص ٢٤٩، ٢٥٠ ). (٢) دراسات في علم المعنى: ( ص ١٤ ).



مفهوم أقرب إلى ( الثبات ) منه إلى التردد. فحيث يمكن التأويل هنالك بناء على الخرص، أو الحدس، أو التخمين، لا يقوم هنا حمل بغير دليل أو برهان، ولا تأويل بغير بيان. إن المصطلح الشرعي ( باطن ) ظاهر، ليس ليسر معناه، ولكن لشدة ظهور قضاياه وتدققها عليه ذلك أنه ( ظهر ) حتى اختفى من شدة ظهوره، إذ ارتبط مفهومه بشتى فروع الإشكالات العلمية الممتدة هنا وهناك، إلى هذا العلم أو ذاك من علوم الشريعة، أصولها وفروعها، فصار القبض على مفاهيم المصطلحات الشرعية أعقد مما هي عليه في المصطلح الإنساني؛ إذ أصبح الغوص إلى باطن المفهوم أمراً مفروضاً بطبيعة المجال، وذلك يؤدي إلى دراسة الإشكالات العلمية الكامنة فيه - كما سنبين - بصورة غير مباشرة، وهو ما يندر مثله في دراسة مصطلحات علوم الإنسان المرتبطة بالنفس خاصة، إما لبعده إشكالاتها عن المفهوم، وإما لانعدامها أصلاً كما هو الحال بالنسبة لغالب مصطلحات الأدب.

فالنموذج المنهجي الذي طبقه الدكتور الشاهد البوشيخي في ( مصطلحات نقدية وبلاغية )، وفي ( مصطلحات النقد العربي ) غير كافٍ تماماً؛ إذا نقل بحرفيته إلى مجال العلوم الشرعية، ذلك أنك في دراسة مصطلحات هذه تكون مجبراً على وصف الباطن، قبل وصف الظاهر، أي دراسة الإشكال الختبي في بطن المصطلح، أو الإشكالات، للوصول إلى تركيب صورة مفهومية له، تصاغ في تعريفه الدقيق، ثم تشرع في دراسة، أو بالأحرى، شرح وتعليل ذلك التعريف، وهو ما قصدناه بوصف الظاهر، وكم من إشكال تضطر لدراسته، لانبناء مفهوم المصطلح عليه، لكن لا تستمر الحاجة إليه عند صياغة الدراسة ظاهراً، فيكون الباحث هو الخبير وحده، بهذه الزبدة - بعد عرضها - من أين استخلصت، وكيف مخضت.

وهذا كله لا يخرج في هيكله العام عن خطوات المنهج الوصفي، لكنه يزيد عليه بصورة غير ظاهرة كل الظهور<sup>(١)</sup> بدراسة هذه الإشكالات، دراسة أصدق عبارة نصفها بها هي:

(١) يمكن أن يجتمع في الدراسة الواحدة منهجان فأكثر - بصورة مترامنة - على أساس أنها جميعها خادمة ( لمنهج أم ) أو ( منهج رئيس )، هو الذي يقود البحث، ويتحكم فيه، منه ينطلق، وإليه يرجع. ن. في المنهجية والحوار: ( ص ٤٦، ٤٧ ).

أ - أنها دراسة تحليلية؛ لأن الإشكال لا يمكن التعامل معه إلا كذلك، فهو وصف يسبقه أو يقرنه تحليل.

ب - أنها دراسة شمولية؛ لأنها تدرس المصطلح في إطار (أسرته الاصطلاحية) ونعني بالأسرة الاصطلاحية شجرة المصطلحات الراجعة إلى مفهوم واحد هو أصلها. أو (مفتاحها الأول). ترتبط به كلياً أو جزئياً. وهي شاملة للمرادفات، والأضداد، والضمائم، والمشتقات ( ذات الصلة بالمفهوم خاصة )، ثم الفروع<sup>(١)</sup>.

ولذلك قد يدرس ضمن الأسرة الاصطلاحية الواحدة عدة مصطلحات ، قد لا توجد علاقة بينها من حيث الصيغة الاصطلاحية، ولكنها شجرة واحدة؛ باعتبار أن بعضها ( فرع ) لبعض، كما وقع من دراسة - مثلاً - ( لتحقيق المناط )، و ( الاستنباط )، و ( الفتوى )، و ( الترجيح ) ضمن مصطلح ( الاجتهاد ). وكذا دراسة ( سد الذرائع )، و ( الاستحسان )، و ( الحيل )، و ( مراعاة الخلاف )، ضمن مصطلح ( المآل )<sup>(٢)</sup> باعتبار أن تلك فروع لهذا. أضف إلى ذلك ما قد يدرس من مرادفات، وأضداد، وضمائم، ومشتقات، كلها تشكل أسرة المصطلح المدروس؛ لأنها به هي تفهم، وبها هو يكتمل، فتكون دراسة المصطلح حينئذ شمولية لامتدادها إلى كافة المصطلحات التي يمتد إليها ( مفهوم ) المصطلح الأم أو الرئيس.

(١) سيأتي بيان هذه المصطلحات مفصلاً، ومطبّقاً. بيد أنه تجب الإشارة إلى أن الأستاذ خير الله علي السعداني قد سبق - في رسالته « مصطلحات نقدية، أصولها وتطورها إلى نهاية القرن السابع الهجري » إلى استعمال عبارة ( عائلة ) المصطلح، لكن بغير ما قصدناه ( بالأسرة الاصطلاحية ) يقول الدكتور إدريس ناقوري يصف ذلك: « وقد أطلق البحث اسم « العائلة » على كل مجموعة من المصطلحات، وسمى العائلة باسم أحد مصطلحاتها، هو الأهم والأشهر في عصره » ومثل لذلك بـ ( عائلة الشيطان ) وما تفرع عنها من مصطلحات مثل الجن، الشيطان، الوحي، الإلهام « ونذا « عائلة الطبع، القريحة، الهجس، الخاطر، الغريزة، السجية، البديهة، الارتجال » ن. كل ذلك في: مدخل إلى علم الاصطلاح للدكتور إدريس ناقوري: ( ص ٩٦، ٩٧ ). ورسالة الأستاذ خير الله السعداني - كما وصف ناقوري - رسالة ماجستير ( مرقونة ) نوقشت بكلية الآداب في بغداد. ن. مدخل إلى علم الاصطلاح: ( ص ٩٥ ). وواضح أن استعمال السعداني للفظ ( عائلة ) ههنا يكاد يكون مقصوراً على ضم ( المرادفات )، أو ما شابهها ليس إلا، بينما مصطلح ( الأسرة ) عندنا أشمل بكثير، كما هو مبين في المتن.

(٢) ن. مصطلحي ( الاجتهاد ) و ( المآل ) بهذا البحث ( القسم الثاني ).

ودراسة المصطلح في إطار ( الأسرة الاصطلاحية ) أمر ينبغي اعتباره في كل مراحل الدراسة المصطلحية، ابتداء من الإحصاء حتى بناء الدراسة، وذلك باعتماد هذه النظرة الشمولية في إحصاء كل ما يتعلق بالموضوع ما دام يظن أنه سيخدم تحرير ( المفهوم ) في جانب من جوانبه الجوهرية أو العرضية؛ لأن الدراسة النهائية ما هي إلا نتيجة لما تجمع لدى الدارس من معطيات مرحلة الإحصاء، ومن هنا تأثر كل مرحلة من المراحل بالتي قبلها، فكل خلل في السابقة يسري إلى اللاحقة. ويبان ذلك مفصلاً هو كما يلي:

### ١ - المرحلة الأولى، الإحصاء،

لعل عملية إحصاء المصطلح في العلوم الشرعية هي أصعب منها في غيرها من فنون التراث الأخرى؛ وذلك لما بيناه من ( إشكالية ) العلم الشرعي، فالدارس المصطلحي ينبغي أن يكون على بال - أثناء الإحصاء - من أن دراسته ليست كسائر الدراسات السائرة في مجال اللغة والأدب، من حيث إن دراسته للمصطلح ههنا هي دراسة للإشكال العلمي الكامن فيه بالضرورة؛ ولذلك يجب أن يراعي في الإحصاء كل ما من شأنه أن يخدم هذا الهدف، وذلك باستقراء الأمور الآتية:

#### أولاً: المصطلح:

والمصطلح « هو اللفظ الذي يُسَمَّى مفهومًا معيَّنًا داخل تخصص ما »<sup>(١)</sup>. وذلك بتتبع كل الصيغ الاصطلاحية الواردة في النص المدروس، تتبعًا تفصيليًا لا إجمالياً؛ إذ ربما كان هناك من يختزل الإحصاء باعتماد المادة اللغوية لا الصيغ الاشتقاقية، فيضمن كل ما كان من مادة واحدة في جذادة واحدة، فيجمع في ( أول ) مثلاً ( المآل )، و ( التأويل )، و في ( حكم ) ( الحكم )، و ( الحكمة ) وهكذا. ورغم أن التصنيف الاصطلاحى ينبغي بالفعل أن يعتمد نظام المادة اللغوية، إلا أنه يجب التنصيص على المصطلحات بصيغها كما وردت؛ كل صيغة تخصص لها جذادة ورقية، أو إلكترونية مستقلة، حتى وإن كانت الصيغ تنتمي إلى ( أسرة اصطلاحية ) واحدة، كالمشتقات التي تتميز عن ( المصطلح المفتاح ) بزيادات فرعية فقط؛ لأن

(١) مصطلحات النقد العربي: ( ص ٥٤ ).

التنبه إلى الصيغ الاصطلاحية منذ بداية الإحصاء هو جزء ضروري من العمل، حيث يتيح في النهاية للدارس أن يرسم خريطة للمعنى الاصطلاحي الواحد، وكيف يتصرف انطلاقاً من أصله، - أعني المصطلح المفتاح - ثم عبر ( مشتقاته وضمائمه )، وكذا ( فروع ) إن كانت له فروع. فجرد كل هذا قبل الانطلاق في الدراسة، عمل أساس لمعرفة حجم المصطلح موضوع الدراسة وقوته، وترك ذلك حتى وقت الدراسة يفوت الكثير من المعاني المساعدة في فهمه ابتداءً، بالإضافة إلى أنه يحكم على الدارس بإعادة إحصاء الصيغ بخصوصها، وهذا فيه من ضياع الجهد والوقت ما فيه.

هذا، وينبغي أن يكون الإحصاء تأمناً؛ إذ ربما يتسرب إلى الذهن، أن استقراء ( الأكثرى ) يعني عن ( الكل )؛ لأن ( الكلية ) تنعقد ( كلية ) ولو شذ عنها بعض الجزئيات كما قرره أبو إسحاق الشاطبي<sup>(١)</sup>، إلا أن ذلك إنما يصح أساساً في سياق تمييز ( الأصول ) - بالمعنى العام - عن الفروع، أي تمييز ما هو كلي ثابت عما هو جزئي طارئ أو متغير، ولا يصلح لتركيب المعنى في الدراسة المصطلحية، وإن كان ممكناً ومقارباً، إلا أنه قد يؤدي إلى خلل خطير في بعض الأحيان، ومن هنا عدم صلاحيته، وذلك كان يحصي الدارس المصطلح من كتاب معين، أو تراث عالم معين، حتى إذا لم يبق له لإتمام الإحصاء إلا ورقات، توقف، واستغنى عما فيها بحجة أن الأكثرى يعني عن الأقل، في تركيب المعنى الكلي، وهذا صحيح كما ذكرت على العموم، لكن ليس دائماً؛ إذ ربما كان المصطلح المدروس من المصطلحات المشكلة، وأغلب مصطلحات العلوم الشرعية كذلك، فتكون تلك الصفحات القليلة المهملة، فيها من التعريف أو التقييد أو التفصيل ما قد يعز وجوده في غيرها، وربما كانت النصوص الأخرى بها من التشابه، ما قد يحكم بسببه على المؤلف بالتناقض، أو نقص في البيان، أو نحو ذلك. فيركب الدارس حينئذ مراكب التعسف في التحليل والتأويل، وقد كان في غنى عن ذلك لو أتم إحصاءه.

ثانياً: المفهوم:

والمفهوم هو معنى المصطلح مجرداً عن صيغته الاصطلاحية. إنه ( ما صدق )

العبرة كما يقول المناطقة، أي الصورة الذهنية التي تنقح في الفكر عند سماع المصطلح. ذلك أنه لا يجوز أن تقتصر في الإحصاء على استقراء مشتقات المصطلح من حيث هو ( لفظ )؛ لأن ذلك يفوت علينا كثيرًا من القضايا المساعدة في بناء المفهوم، وقد دأبت بعض الاتجاهات اللسانية على الفصل بين علم الأصوات وعلم المعنى - بناء على تقسيم بلومفيلد<sup>(١)</sup> - وهو ما يعني ههنا الفصل في دراسة المصطلح بين اللغة والمفهوم، وهما في الواقع لا ينفكان وإنما نشأت الدراسة المصطلحية لدراسة المفهوم بالقصد الأول، وإن كانت تدخل إلى ذلك من باب المصطلح، فكيف يغفل المفهوم إذا عرض مجردًا عن لفظه الاصطلاحي؟ إذن يؤدي إلى انقسام الدراسة وعدم اكتمالها، ولذلك قال الدكتور كمال بشر: « ونحن وإن كنا لا ننكر وجود هذين الجانبين في الكلام الإنساني لا نرى إمكانية الفصل بينهما، أو جواز عزل أحدهما عن الآخر في الدراسات اللغوية بوجه خاص »<sup>(٢)</sup>، ومجال المصطلح من ذلك أولى بداهة.

ويمكن أن نميز في المفهوم بين نوعين:

أ - المفهوم الكلي: وهو الصورة الذهنية العامة للمصطلح، التي تكون عادة في عبارات التعريف وما شابهها، حيث يكون القصد ذكر المعنى العام للمصطلح لغرض علمي ما، سواء ورد ذلك في سياق قصد التعريف أو قصد غيره. كقول الشاطبي - وهو يريد مصطلح ( القياس ) دون ذكره لفظًا -: « دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه معتبر »<sup>(٣)</sup>. أو قوله: « الخطاب الخاص ببعض الناس كان واقعًا في زمن رسول الله ﷺ كثيرًا، ولم يؤت بدليل عام يعم أمثالها من الوقائع، فلا يصح - مع العلم بأن الشريعة موضوعة على العموم والإطلاق - إلا أن يكون الخصوص الواقع غير مراد، وليس في القضية لفظ يستند إليه في إلحاق غير المذكور بالمذكور؛ فأرشدنا ذلك إلى أنه لا بد في كل واقعة وقعت إذ ذاك أن يلحق بها ما في معناها »<sup>(٤)</sup>.

فإذا ذكر مثل هذا أو نحوه مما في معناه، وإن اختلفت العبارة، دون أن يذكر مصطلح القياس، فينبغي إحصاؤه، وتقييده باعتباره منه. إما في الجذاذة المخصصة له،

(٢،١) دراسات في علم المعنى: ( ص ٤٤ ). (٣) م: ( ١٩/١ ).

(٤) م: ( ٢٤٧/٢، ٢٤٨ ).

أو في جذاذة أخرى تخصص لمفهومه؛ لأنه معنى ضروري لدراسة المصطلح. ربما كانت منه أشياء لا تظهر بصورة جلية في التعريف الذي وضعه المؤلف بقصد التعريف ذاته؛ كالعلاقة بين المصطلحات في بابها، والأبواب العلمية الأخرى - داخل التخصص الواحد - التي قد يبدو أنه لا تربطها بها أي صلة؛ فيفتح ذلك مسالك أعمق وأدق في فهم المصطلح المدروس من كل جهاته على التمام والكمال.

ب - المفهوم الجزئي: وهو في الواقع لاحق بالأول إلا أنه يتميز عنه بنوع من الخفاء ولذلك قد يقع إغفاله. ومعناه: أنه صورة ذهنية جزئية للمصطلح، أي أن العبارة الواردة فيه لا تعبر عن عموم المعنى، ولكنها تشير إلى جزء منه، على نحو ما يستفاد من التطبيقات الفقهية، والفتاوى، والنوازل، المتعلقة بأمثلة المصطلح المدروس، أو بتطبيقاته لدى صاحبه. ذلك أن مثل هذه الأمور وإن لم تأت بالمعنى النظري الكلي للمصطلح، إلا أنها غالبًا ما تفيد في رفع اللبس الحاصل في بعض عبارات التعريف الذي وضعه المصنف إن كان قد وضع تعريفًا، وإلا فإنها حينئذ تكون عونًا مفيدًا جدًا، لتركيب التعريف الأقرب إلى ما قصده صاحبه، ومن هنا وجب التنبيه إلى مثل هذه القضايا - تقيدها - خاصة إذا كان فيها ما يشير إلى خصوصية ما، أو إضافة ما.

ج - القضايا الإشكالية: وأعني بالقضايا الإشكالية كل مسألة، أو قضية علمية تعلق بالمصطلح المدروس؛ أي مواقع النزاع والخلاف فيه من حيث مفهومه، أو حجيته، أو وظائفه العلمية المختلفة، سواء كانت نظرية أو تنزيلية. والغالب أن المصطلح يذكر فعلاً في مثل هذه المواطن، إلا أنه مع ذلك ينبغي الإشارة - في جذاذة خاصة - إلى أمهات تلك المواطن، لفوائد منهجية منها أنه يحسن الانطلاق منها؛ أعني من نصوصها أولاً لدراسة المصطلح المعني خاصة إذا كان هذا مما لم يرد فيه تعريف عن المصنف. وذلك لما يكون من تكثيف - في مثل هذه المواطن عادة - من معان اصطلاحية جامعة عند استعمال المصطلحات. كما أنها هي المتضمنة للمعاني الأصلية الأساس في فكر صاحبها، إذا كانت للمصطلح معانٍ ثانوية، أو تابعة.

ثم إن نصوص الإشكالات تعين في النهاية على تلمس التعريف الدقيق للمصطلح، لما قررناه من (إشكالية) المصطلحات في العلوم الشرعية، فإما أن يشار إليها في جذاذات مستقلة إذا لم يرد بها ذكر للمصطلح - وهذا نادر كما ذكرت - وإما

أن تكتب أرقام صفحاتها بلون مغاير عند إحصاء المصطلح الوارد بها.  
وبهذا المنهج يكون الدارس المصطلحي قد أحاط بكل جهات المعاني الاصطلاحية  
الممكنة، من حيث الإحصاء والاستقراء.

## ٢ - المرحلة الثانية، استخراج النصوص

تعتبر عملية استخراج النصوص خطوة مهمة في الدراسة المصطلحية؛ لأنها جزء  
لا يتجزأ من الدراسة؛ إذ يرجع الدارس إلى محالها لقراءتها أولاً في مساقاتها قبل  
اقتطاعها، حتى يتمكن من ضبط السياق الكلي للنص؛ لأنه عنصر أساس في فهم  
الدلالة الدقيقة للمصطلح الواقع ضمنه.

ومعلوم أن المصطلحات تشكل البنية الأولى للعلوم الشرعية كما قررنا. ومن هنا  
كثرتها ووفرتها في المتن العلمي، وإذن لا يمكن - في دراسة مصطلح ما - استعمال  
كل النصوص المتعلقة به من قريب أو من بعيد! بل لا مفر من الانتخاب والانتقاء،  
لكن على أساس علمي دقيق، لا يجعل دقة الإحصاء الذي أكدنا ضرورة إتمامه على  
الاستقراء التام، تذهب هباءً منثورًا، بل لا بد من الاستفادة من جميع النصوص.  
وهذا لا يعني توظيفها جميعها في الدراسة، وإنما يكون ذلك بقراءتها في مساقاتها  
كما ذكرت، حتى إذا بدئ بنصوص البؤرة المصطلحية أعني حيث خصص  
فصل أو مبحث للمصطلح المقصود، اقتطعت تلك النصوص الأولى، وصنفت حسب  
ما تتضمنه من معان، ثم استؤنف الاستقراء من جديد بتتبع أرقام الصفحات الأخرى،  
بناء على ما تعطيه جذاذات الإحصاء، فيوقف على كل نص على حدة ويدرس في  
محله، فإذا تبين أن فيه جديدًا يختلف على ما سبق اقتطاعه من نصوص وجب تقييده  
هو أيضًا، وتصنيفه حسب ما فيه من معنى جديد. أما إن كان يكرر السوابق فيكفي  
من كل معنى ثلاثة نصوص على الأكثر، ويحال بهامش البحث على أرقام الصفحات  
الأخرى التي يتكرر بها المعنى، إن اقتضى الحال ذلك.

هذا ولا ينبغي إهمال ما جدد من المعاني في المصطلح المدروس عند عملية استخراج  
النصوص، سواء كان ذلك الجديد كليًا، بحيث يقلب (المفهوم) ويغير من حقيقته  
وجوهره، أم كان جزئيًا، لا يغير من حقيقته وجوهره، إلا على سبيل التقييد، والتخصيص

له في بعض السياقات والاستعمالات، فكل ذلك هدف رئيس للدراسة المصطلحية يجب رصده، وأخذه بعين الاعتبار، ومن ثم لا يمكن إهمال نصوص كهذه بدعوى أنها تكرر - بصورة ما - ما قيل على الإجمال.

وتستخرج نتيجة الدراسة لكل نص تم استخراجها، فترسم بجذائذه المخصصة له من خلال (عنوان) - يقيد أعلاه - فيميزه عن باقي النصوص، ليعلم أن المصطلح الوارد فيه هو بهذا المعنى دون ذلك، أو بهذه الصفة دون تلك، أو بهذه الخاصية دون الأخرى، وهلم جرا.

لم يعلق عليه - أسفله - بما يمكن أن يستفاد من معانٍ ثانوية، أو ملاحظات خفية، أو توجيهات افتراضية لم يتيقن منها بعد، أو لا يمكن الحسم فيها إلا بعد إجراء المقارنات بين النصوص كلها. إلى غير ذلك من الأشياء التي تتيح للدارس أن يستفيد من النص الواحد ويوظفه في أكثر من قضية؛ إذ رب استعمال اصطلاح ما؛ أفاد في فهم المعنى الكلي للمصطلح المدروس، فيعتمد في تركيب التعريف، وأفاد - في الوقت نفسه - في بيان بعض علاقاته، من ترادف وتضاد، أو نحوهما، إذن ينبغي أن ينتبه الدارس إلى كل ذلك، فيثبت ملاحظاته عند كل نص على حدة، وإلا فاته علم كثير.

هذا، وإذا كانت معرفة السياق العام للنص ضرورية في فهم المعنى الذي يحمله المصطلح، وكان ذكر ذلك السياق حجة في بيان ذلك المعنى، أو شرطاً لا غنى عنه للإقناع؛ وجب ذكره ملخصاً قبل بداية النص، أو الإشارة إليه بأقل عبارة خادمة للمقصود، كأن يقال: (قال في سياق كذا، أو كذا: «...» ) ثم يشرع في تقييد النص، حتى إذا تم جمع كل نصوص المصطلح، المتحركة في المعاني الاصطلاحية جميعها؛ تم عندئذ الشروع في الخطوة التالية وهي:

### ٣ - المرحلة الثالثة، تصنيف النصوص.

تصنف النصوص بعد ذلك قصد إعدادها لدراسة المصطلح، وذلك بفصل كل مجموعة عن غيرها مرتبة حسب النهج المعتمد في البحث، والتصميم المتبع في بناء الدراسة المصطلحية، فنفرّد النصوص المعدة للتوظيف في تركيب (التعريف) أولاً، ثم النصوص المتعلقة (بالخصائص) ثانياً، بدءاً (بالوظيفة العلمية)، (فالرتبة الأسرية)،



( فالقوة الاستيعابية )، ( فالنضج الاصطلاحي )، ثم ( العلاقات )، من ( مرادفات وأضداد )، فالنصوص المتعلقة ( بالضمائم، والمشتقات ) ثالثاً، والضمائم: هي المصطلحات المركبة منه ومن غيره على سبيل الإضافة أو الوصف، أو نحوهما، ثم يكتمل الإعداد بتصنيف النصوص المتعلقة ( بفروعه ) وهي المصطلحات التي ( تفرعت ) عنه، أي أن جوهرها المعنوي إنما يرجع إليه، وينبني عليه، كما كانت مصطلحات ( سد الذرائع، والحيل، والاستحسان ) مثلاً؛ متفرعة عن مصطلح ( المآل ) .

مع العلم أن ثمة نصوصاً متعلقة ( بدراسة ) التعريف - من حيث هو وصف لإشكال علمي ما - فضلاً عن النصوص المعدة لتركيبه وصياغته، يحسن تصنيفها معزولة عنها، حتى يتمكن الدارس من تأملها مفردة؛ لتوظيفها عند الحاجة إليها، أعني أثناء ( دراسة التعريف )؛ لأن هذه في العمق إن هي إلا دراسة للإشكال الذي يكمن في المصطلح المدروس.

ومعلوم أن تصنيف النصوص لا يتم إلا بعد دراسة متأنية لها؛ لاستنباط كل ما يمكن أن تدل عليه أو تفيد فيه، وبالرغم من أن شيئاً من ذلك قد تم لدى عملية ( استخراجها )، إلا أنه لا بد من ( قراءة جديدة ) لها، تأخذ بعين الاعتبار الصورة التحريرية الشاملة للمصطلح، فتؤخذ الآن على أنها كل لا يتجزأ، يُقَسَّرُ بعضها بعضاً، ويقيد بعضها البعض الآخر، فيحصل التنبه إلى ما تعارض منها حقيقة، أو حكماً، أو أفاد ظاهره عكس ما أفاده غيره، أو نحو ذلك؛ ليراجع من جديد في مصادره التي أخذ منها، حتى تستقيم الرؤية للموضوع، بما يتوصل إليه الدارس بعد ذلك من حلول مناسبة. حتى إذا استقام ذلك كله؛ شرع حينئذ في دراسة المصطلح، وهي:

#### ٤ - المرحلة الرابعة،

وقد اقترحنا منهجاً للدراسة أصله مستفاد من المنهجية التي وضعها الدكتور الشهيد البوشيخي في بحثه الرائد ( مصطلحات النقد العربي ) السالف الذكر، مع بعض التحوير والتطوير لمناسبة الخصوصيات الشرعية المتحدث عنها، وهو ملخص في رسم « شجرة مفهومية » للمصطلح قائمة على خمس قضايا هي أصول الدراسة، قد تفرع إلى عناصر جزئية. وهي كالتالي:

أولاً: التعريف:

أ - في اللغة.      ب - في اصطلاح الشاطبي.

ثانياً: خصائص المصطلح، ويدرس فيها:

١ - وظيفته العلمية.      ٢ - رتبته الأسرية.

٣ - قوته الاستيعابية.      ٤ - نضجه الاصطلاحي.

٥ - علاقاته، ويدرس فيها:

أ - مرادفاته.      ب - أصداده.

ثالثاً: ضمائمه ومشتقاته.

رابعاً: فروعها.

خامساً: خلاصة.

ولإبراز خصوصيات هذا النظر نسوق البيان التالي:

أولاً: التعريف:

وهو يقوم على شقين: التعريف اللغوي، والتعريف الاصطلاحي.

فاللغوي: هو في الواقع دراسة مركزة للمادة اللغوية، التي يرجع إليها اللفظ، دراسة تهدف - فيما تهدف - إلى حصر أصول المعاني الواردة فيها؛ للكشف عن المسلك الذي انتقلت عبره الكلمة، من دلالتها اللغوية الأولى إلى الدلالة الاصطلاحية؛ مما يفيد جدًّا في وضوح هذه، من حيث العثور على ( سر ) التسمية. كل ذلك يساعد الدارس بعد في بناء صورة المفهوم، وصياغة التعريف.

وأما التعريف الاصطلاحي: فهو بيان ( المفهوم ) بعبارات تعادل في مقتضاها دلالة ( المصطلح ) عليه.

و ( معادلة ) دلالة المصطلح لا تكون بالضرورة عن طريق ( الحد ) بمعناه المنطقي بل يمكن حصولها بأي عبارة من ( رسم ) أو نحوه ( يقتضي ) بيان المعنى المراد، أي المفهوم كما دل عليه المصطلح، ولو عن طريق اللزوم مثلاً. لكن على أساس أن يكون ذلك ( جامعاً مانعاً ) لكن - دائماً - ليس بالمعنى المنطق؛ لأن المناطقة إنما يتحدثون

في ( جمعهم ومنعهم ) عن ( الماهية ) وهي مفهوم فلسفي، قائم على الجواهر الغيبية للذوات. وقد علم - في نقد الشاطبي لحدودهم - أن ذلك مما يستحيل الإلمام به جمعًا ومنقًا، كما سئى بحول الله<sup>(١)</sup>.

وإنما المقصود إحكام العبارات المعرفة بما يضمن تقديم الصورة الكاملة للمفهوم العلمي بلا زيادة. وهذا ممكن عن طريق توظيف الأركان، والصفات اللازمة، والأعراض الخاصة، ونحو ذلك من الأدوات التعريفية التي ذكرها المناطقة في الرسوم أساسًا<sup>(٢)</sup>.

وعلى كل حال فإن التعريف هو أخطر مراحل الدراسة المصطلحية عمومًا، فإذا سلم للدارس؛ سلم له غالبًا كل ما انبنى عليه بعد ذلك من قضايا، وإذا لم يسلم - بالقدر الكافي لضمان الإحاطة بالمفهوم - لم يسلم له كل ما بعده حتمًا، ومن هنا صعوبة قضية التعريف ومركزيتها في الدراسات المصطلحية، كما قرره المصطلحي الفرنسي (الآن راي) في قوله: « الحد أو التعريف ربما هو مركز الإشكال المصطلحي »<sup>(٣)</sup>.

وينطلق فيه أولاً من الدراسة اللغوية للمادة - كما هي مبينة في المنهج الوصفي - لخصر المعاني التي تدور عليها، وتبين المسلك اللغوي الذي عبرت منه الدلالة الاصطلاحية.

ثم بعد ذلك مباشرة، تتم العودة إلى تفحص النصوص المتضمنة للمصطلح، للمرة الثانية - بعد ما تم تجميع كل العناصر، التي يمكن أن تشكل جزءًا ما، من أجزاء المفهوم - فيتم النظر في هذه الأجزاء المحصاة على سبيل الاختبار، في ضوء الدراسة اللغوية، ومقارنة نتائج هذه، بما أفادته السياقات الاصطلاحية، فإذا تم ذلك، كان الانتقال إلى صياغة تعريفات ( تجريبية )، انطلاقًا من تلك الأجزاء، ثم اختبارها هي

(١) ن. الفصل الثالث من هذا القسم الأول.

(٢) معيار العلم: ( ص ٢٦٧ )، وضوابط المعرفة: ( ص ٦٢ - ٦٧ ) .

(٣) La terminologie noms et nontiond: 39.

وهو لذلك كان محط دراسة كل المهتمين بالمصطلحية ( ن. الفصل التاسع ( كيف نعرف كلمة ) من كتاب الكلمات ومعانيها ( بالإنجليزية ) لمؤلفه: هوارد جاكسن (Words and their meanin: 126).

ن. أيضًا: ( المصطلح الأعجمي: ١٠/٢ ). هذا وقد أنجز معهد الدراسات المصطلحية يومين دراسيين الأول بكلية آداب محمدية في موضوع ( قضية التعريف عند القدماء )، سنة ( ١٩٩٤ م ). والثاني بكلية آداب وجدة في موضوع ( قضية التعريف عند المحدثين ) سنة ( ١٩٩٥ م ).

الأخرى، بما فيها تعريف المؤلف - إن كان له تعريف - وإنما يتم اختبار التعريفات، ليس بناء على المقتضيات السياقية فحسب، ولكن أيضًا بالنظر إلى تطابقها مع الدلالة الإشكالية التي يتضمنها المصطلح، أو عدم تطابقها! وهذا ما يحتم الإحاطة بمضمون الإشكال أو الإشكالات الكامنة فيه؛ مما يفرض على الباحث تتبع فروع المفهوم، حتى في غير النصوص المذكور بها مصطلحه.

وقضية التعريف في العلوم الشرعية، أو العلوم ذات الطبيعة الإشكالية على العموم، لها من الخصوصية ما يجعل التعريف أصعب المراحل في دراسة المصطلح وأدقها، وهو إن كان كذلك بالنسبة لجميع العلوم بدون استثناء، فإنه في العلوم الشرعية أشد! والسبب في ذلك راجع إلى ما ذكرناه من إشكالية هذه الأخيرة. وعليه؛ فإنك تجد المصطلح قد صيغ في لفظة واحدة، لكنه يحيلك على منهج كامل، أي نسيج من القواعد والأدوات العلمية، أو على قضية كبرى من قضايا العلم التي احتدم فيها الخلاف احتدامًا، فتضطر حينئذ إلى معرفة كل الآراء، وأسباب كل تلك الخلافات؛ لسبب بسيط هو ضرورة فهم رأي المؤلف في القضية، أو الإشكال، فهما دقيقًا شاملًا؛ لأن بدونه لن يستقيم لك تعريف للمصطلح المتضمن لتلك القضية، أو ذلك الإشكال.

نعم، قد يكون المصطلح من الأدوات الإجرائية البسيطة، التي يستعملها المؤلف للتعبير عن مقاصده العلمية، فلا يُحتاج - في دراسته - إلى كل هذا العناء؛ لأنه من اللغة العلمية الأدائية الخاصة بالمؤلف، فلا يكون المصطلح عندئذ إلا في حجم عبارته، وقد يكون تعبيرًا عن قاعدة مطردة، ذات أذيال وأحوال، وصور وتطبيقات، فيدخل البحث عن المفهوم في مرحلة التعقيد؛ لأن الباحث سيكون مضطرًا إلى استقراء جميع تلك الأذيال والأحوال، ودراسة كل تلك الصور والتطبيقات؛ للوصول إلى حقيقة المصطلح، الكفيلة بوضع تعريف محيط بأبعاد المفهوم.

كما قد يكون تعبيرًا عن منهج كلي، يتضمن إشكالاتًا كبيرة، أو ربما أكثر، أو بمعنى آخر، قد يكون المصطلح المدروس في حجم ( نظرية علمية ) بالتعبير المعاصر، تمامًا كما هو الأمر بالنسبة لمصطلح الأصول مثلًا، أو الاجتهاد، أو المآل عند الشاطبي، فيحتاج حينئذ إلى تفكيك جميع عناصرها، وردها إلى كل أجزائها، واستقراء كل معانيها الجزئية، وتحرير محال النزاع في قضاياها، وإشكالاتها الخلافية

لالتقاط المكونات الجوهرية، للمفهوم الجامع المانع للمصطلح، وليس معنى هذا أنا نراعي مقتضى الصيغة المنطقية ( للحد )، كما هو بشروطه لدى علماء المنطق، فذلك خلاف مذهبي بين الأصوليين والمناطقية، وللشاطبي فيه مذهب خاص فصلناه بمحله<sup>(١)</sup>، وإنما المقصود بالجمع والمنع، استقصاء الخواص الفاصلة والمميزة، وليس البحث عن حقيقة ( الماهية )، كما يعبر المناطقية، ولا بد في هذا - على كل تقدير - من شدة الانتباه، وإلى استحضار قدر غير يسير من الحذر؛ حتى لا يكون الدارس كحاطب ليل، يترك ما ينبغي أن يجمع، ويجمع ما ينبغي أن يترك، إذ لا قيمة - بعد التحليل - للإشكالات والقضايا - في إطار الدراسة المصطلحية - إلا لما له علاقة بالمفهوم، كما بينا من قبل.

ثم بعد ذلك تبدأ دراسة تحليلية من نوع آخر، وهي شرح التعريف، وتعليل كل عبارة فيه، وبيان مبرر وجودها به، انطلاقاً من نصوص أبي إسحاق الشاطبي، التي منها استفيدت عناصره ومكوناته. وهنا تبدأ الإحالة على الإشكالات؛ فمثلاً في دراسة مصطلح ( المآل ) - وقد كان تعريفه أنه: ( أصل كلي يقتضي اعتباره تنزيل الحكم على الفعل بما يناسب عاقبته المتوقعة استقبالاً )<sup>(٢)</sup> - كان الانطلاق في شرح عناصره مما يلي:

١ - كونه ( أصلاً كلياً ): وذلك أن ( الأصل ) لدى الشاطبي يتضمن معنى ( القطع ) كما هو مبين بهذا البحث<sup>(٣)</sup>، وقوله: « أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية »<sup>(٤)</sup> آثار ردوداً، منها رد الشيخ الطاهر ابن عاشور<sup>(٥)</sup>، والدكتور يوسف القرضاوي<sup>(٦)</sup> والدكتور عبد المجيد النجار<sup>(٧)</sup>. والقول ( بالقطعية ) قديم، منذ زمان الجويني على الأقل<sup>(٨)</sup>. وبعد الدراسة، تبين أن الخلاف المتأخر إنما هو في مفهوم

(١) ن. الفصل الثالث من القسم الأول.

(٢) ن. الفصل الأول من القسم الثاني.

(٣) م: ( ٢٩/١ ) .

(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية ( ص ٤٠ - ٤٣ ) .

(٥) في محاضرة له عن ( الخلاف ) مسجلة بشرط مصور في فرنسا.

(٦) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب: ( ص ١٤٧ ) .

(٧) البرهان: ( ٧٨/١ ، ٧٩ ) .

( الأصول )، أي لو تم الاطلاع والتعرف الحقيقي على ما يعتبره الشاطبي ( أصلاً ) من ( الأصول )؛ لما حصل خلاف المعلقين عليه في قطعيتها. وهكذا نضطر إلى بيان معنى كون المآل أصلاً؛ من خلال تحليل الإشكال برمته.

ومن ( أصلية ) المآل نستمد كونه ( كلياً )؛ إذ عنه تتفرع مجموعة من الجزئيات الإضافية؛ لأنها كلييات بالنسبة إلى ما دونها، وهي القواعد، قال: « وهذا الأصل ينبنى عليه قواعد »<sup>(١)</sup>. والقواعد المقصودة هنا: هي ( قاعدة سد الذرائع ) كما سماها، و ( قاعدة الحيل ) و ( قاعدة مراعاة الخلاف )، و ( قاعدة الاستحسان )، ثم ( قاعدة [ اطراد المصالح ] ).

٢ - المآل في ( الاعتبار ): إشارة إلى قولنا في التعريف: ( يقتضي اعتباره )؛ لخصوصية طبيعة ( اعتبار المآل ) لدى أبي إسحاق، من مثل قوله بعد ذكر أمثله الفقهية: « وهذا مما فيه اعتبار المآل على الجملة »<sup>(٢)</sup>. وجاء في الدراسة: « وهنا نكتة لا بد من التنبيه عليها، وهي أن ( المآل ) في الاعتبار الاجتهادي، يقتضي نظراً تطورياً غير سكوني ( ... ) وهو نظر إلى الواقع في صيرورته الحركية ( ... ) وفرق بين هذا، وبين نظر الفقيه إلى الفتوى إلى الواقع باعتبار حاله دون مآله »<sup>(٣)</sup>.

٣ - المآل أصل لتزليل الحكم على الفعل: وذلك إشارة إلى أن ( المآل ) عند أبي إسحاق، يأتي في سياق التنزيل خاصة، أي تطبيق الأحكام الشرعية على وقائع معينة، فلا كلام عن المآل مع الأحكام الشرعية المطلقة عن الزمان والمكان المحددين، كتحرим الخمر أو إيجاب الصلاة.

٤ - المآل أصل لمناسبة العاقبة المتوقعة استقبالاً: وفيه بيناً وظيفة المآل كنظر اجتهادي مستقبلي، أي الحكم على المتوقع، لا على الواقع كما أسلفنا، لكن بشرط معرفة الشروط العلمية، التي ترجح كون هذه الحال أو تلك؛ هي الصورة المتوقعة فعلاً لتزليل الحكم عليها، في واقعها الحالي، حتى تتكيف مع واقعها المآلي.

هذه خلاصة مركزة شديدة التركيز، لخصنا فيها خطوات دراسة التعريف، وما تقتضيه

(١) م: ( ١٩٨/٤ ).

(٢) م: ( ١٩٧/٤ ).

(٣) ن. مصطلح ( المآل ) في الفصل الثالث من القسم الثاني، بهذا البحث.

من جولات لتحليل الإشكالات.

فكل عبارة من عبارات التعريف، إنما هي مستوحاة أو منقولة من النصوص المدروسة في تراث الشاطبي، ثم كل تعليل أو تحليل لهذه العبارات عند دراسة التعريف، إنما هو منطلق من تلك النصوص ذاتها.

ودراسة التعريف - بعد صياغته - أمر في غاية الأهمية؛ لأن بها يتم بيان حقيقة المفهوم المفصلة، من ناحية، ومن ناحية أخرى، فهي تقوم بدور إقناع القارئ بصحة ما ذهب إليه الدارس المعرف من صياغة لتعريف المصطلح المدروس، أو تركيب له من جملة تعريفات المؤلف، أو احتفاظ بأحدها، حسب ما تقتضيه المكونات المستقرة لأجزاء المفهوم.

ثانياً: خصائص المصطلح:

وهي المرحلة الثانية بعد ( التعريف )، وهذا عنوان جامع لكل ما يمكن أن يشكل خاصية من خواص المصطلح، التي تسهم في إيضاح مفهومه، من خلال سياقات أخرى، ومجالات أخرى، وأحوال أخرى. وتتم بها دراسة ما يلي:

أ - وظيفته أو وظائفه العلمية: أي الدور العلمي الذي يؤديه باعتباره مصطلحاً، في مجال معين، هل هو دور اجتهادي؟ أم نقدي حجاجي؟ أم مقاصدي؟ أم حكمي؟ أم كل ذلك جميعاً؟ أو بعضه فقط؟ باختصار، إننا في هذه الخاصية نبين الأحوال العلمية التي يضطلع فيها المصطلح المدروس بدور معين؛ إذ قد تتعدد وظائفه داخل العلم الواحد وقد تنفرد.

ب - رتبته الأسرية: وهنا تتم الإشارة إلى القيمة المصطلحية التي يحتلها المصطلح المدروس بالمقارنة مع المصطلحات التي من جنسه، أو المتفرعة عنه، والتي تدور في فلكه، أو التي هو يدور في فلكها، باعتباره متفرعاً عنها. هل هو مفتاح هذه الأسرة الاصطلاحية، التي لا يمكن فهم بعض أفرادها إلا بفهمه هو أولاً؛ لكون معناه كامناً فيها جميعاً، تماماً كعلاقة ( العام ) مع أفرادها؟ أم أنه في الدرجة الثانية، حيث لا يمثل إلا ( شاهداً ) من شواهداها؟ وإذا كان كذلك، فما رتبة شهادته؟ وما قيمتها بالنسبة للباقي؟

ج - قوته الاستيعابية: وهنا نتطرق إلى ما يكتنزه المصطلح من إشكالات، وقضايا علمية، تشكل جزءًا لا يتجزأ من شخصيته، كلما ذكر المصطلح ذكرت معه، وكما أثبتت في أي بحث كان هو الإطار الذي يجمعها، والأداة التي بها يتم تحليلها ودراستها، فبتعدد هذه القضايا والإشكالات، وانتشارها في مجالات العلم، بقدر ما تكون قوة المصطلح الاستيعابية؛ لأن المصطلح إنما هو خزان للعلم، وذلك ما نعنيه بالاستيعاب، أضف إلى ذلك ما قد يكون من تعدد المفاهيم، ثم التعاريف للمصطلح ذاته، في المجال العلمي الواحد، كل ذلك ومثله نكشف عنه إجمالاً - لا تفصيلاً - لبيان القوة الاستيعابية للمصطلح، بقصد بيان وزنه العلمي عامة.

د - نضجه الاصطلاحي: وهنا يتم الحديث عن ( اصطلاحية ) المصطلح، من حيث النضج أو عدمه، أو قل: من حيث تمامه أو قصوره، وذلك أن المصطلح قد يكون متعدد الوظائف، مفتاحًا لأسرته المصطلحية، قوي الاستيعاب للقضايا والمفاهيم، ولكنه، مع ذلك كله - ضعيف الاصطلاحية من حيث الاستعمال، أي أنه لا يستعمل إلا متبوعًا بشروحه، وقرائنه، أو سوابقه، أو لواحقه؛ لبيان المراد منه على الدوام، وكأن المستعمل منه هو المفهوم لا المصطلح؛ لأن هذا لم يصر بعد إلى مرحلة الاستقلال والاستقرار، حيث يصير ناضجًا، قابلاً للرواج والتداول في السوق العلمية، وقد يكون بلغ درجة من النضج، لكنه لم يصل بعد فيها إلى رتبة الكمال، والتمام، وربما وصل من النضج إلى درجة الاحتراق، فكان راسخ الدلالة الاصطلاحية. وذلك دائمًا حسب ما تعطيه نصوص أبي إسحاق من أخبار عن المصطلح المدروس.

هـ - علاقاته: ومن خصائص المصطلح أيضًا ( علاقاته ) مع سائر المصطلحات، التي يرتبط بها بالترادف أو التضاد، فيتم بيان أوجه التضاد، أو الترادف، بينه وبين هذا المصطلح أو ذاك، انطلاقًا طبعًا من النصوص الدالة على ذلك.

ثالثًا: ضمائمه ومشتقاته:

أما الضمائم؛ فهي المصطلحات المركبة تركيبًا إضافيًا أو وصفيًا، مثل ( الأصول الكلية )، و ( اجتهاد المكلف )، و ( تحقيق المناط الخاص )، و ( مآل السبب )، و ( المآل المنوع )، ونحوها مما تتركب على المصطلح الأصلي بوصف، أو إضافة،



فتدرس في تركيباتها الجديدة؛ لمعرفة الإضافة الجديدة، التي أضفهاها ( المضاف إليه )، أو ( الوصف ) على ( المصطلح ) قصد استخراج الدلالة الاصطلاحية الجديدة، التي قد تنبثق عن هذا التركيب. وقد يقتضي ذلك دراسة معمقة، خاصة إذا كان ( المضاف إليه ) أو ( الوصف ) مصطلحاً قوياً، يرد مستقلاً بذاته في سياقات أخرى، ويتفجر هو الآخر - عند نبشه - بقضايا وإشكالات، فلا تتم معرفة دلالاته في صيغته المركبة؛ إلا بعد معرفة دلالاته في صيغته المفردة أولاً.

وأما المشتقات: فهي الصيغ الصرفية المختلفة - عدا صيغة المصطلح الرئيس مما اشتق من المادة اللغوية نفسها. وإنما يدرس منها ما هو على صلة بالمصطلح، من حيث المفهوم خاصة؛ فيتخذ لذلك دلالة اصطلاحية معينة، وإن اختلفت عن الدلالة الأساس للمصطلح الرئيس؛ فإنها مع ذلك لا تخرج عن محيط (أسرته الاصطلاحية)، فيخرج بهذا ( المانع ) مصطلح ( التأويل ) مثلاً، أن يكون من أسرة ( المأل )، وإن رجعا إلى مادة لغوية واحدة. كما خرج مثلاً مصطلح ( الجهاد ) أن يكون من أسرة ( الاجتهاد )، وإنما درس في هذا مشتقات أخرى هي من صميم أسرته، نحو ( المجتهدات )، و ( الاجتهادي )، و ( المجتهد ).

وتقدم الضمائم في الدراسة على المشتقات، باعتبار أن الأولى تحمل الدلالة الأم للمصطلح الرئيس، وإنما تتميز عنه بقيد إضافي أو وصفي هو الذي يشكل خصوصية الضميمة، أما المشتقات فقد تبعد أكثر، تبعاً لبعدها الصيغة الصرفية، وما تحمله من دلالة (اشتقاقية) خاصة. وذلك نحو ما ذكر من بعد ( المجتهدات )، و ( الاجتهادي )، و ( المجتهد )، في علاقتها بالاجتهاد، من حيث المفهوم الرئيس، بالنسبة إلى ضمائمه، مثل ( اجتهاد الفقهاء )، و ( الاجتهاد القياسي )، و ( الاجتهاد المعتمد ).

رابعاً: فروعها:

وهنا تنتقل إلى دراسة كل مصطلح مستقل، هو فرع عن المصطلح الأم المدروس، كما هو الحال مثلاً بالنسبة لمصطلحات ( الاستنباط، والفتوى، وتحقيق المناط )، وغيرها، باعتبارها فروعاً ( للاجتهاد )، أو مصطلحات ( سد الذرائع، والحيل، والاستحسان )، وغيرها، باعتبارها فروعاً ( للمأل ).

وهنا أيضًا نبدأ دراسة المصطلح من أول الخطوات المنهجية المذكورة، أي الدراسة اللغوية، فالتعريف الاصطلاحي، فالخصائص بكل عناصرها المفصلة قبل، ثم الضمائم إن كان لها ضمائم، ومعلوم ما في ذلك من طول الطريق، وعناء البحث، ولكنها الصورة الأفضل والأتم؛ لتكون دراسة المصطلح الأم أشمل وأجمع، وتكون الأحكام الصادرة في حقه أصدق وأدق، وكذلك أيضًا؛ لتتم دراسة المصطلحات الفرعية في نسقها الحقيقي كما وردت عند المؤلف؛ أي باعتبارها جزئيات داخل كلي.

#### خامسًا: خلاصة:

وتخصص للأحكام الخاصة، التي يمكن إصدارها على المصطلح المدروس، في خصوصه، أو خصوص بعض فروع، أو العلاقات الجامعة بينه وبينها جميعًا، وما قد يكون من تميز بعضها على بعض، وباختصار ( الخلاصة ) هي مجال لكل حكم علمي خاص، قادت إليه الدراسة المصطلحية، بخصوص هذا المصطلح دون سواه، ثم هي كذلك تركيز لما سلف عنه من أحكام كلية خلال الدراسة، تعرض ههنا مصفاة من كثافة الاستدلال الذي قد يؤدي تواتره - أحيانًا - إلى فوات بعضها على القارئ، واضطراب فكره بين السابق واللاحق.

# المصطلح الأصولي عند الشاطبي

القسم الأول

طبيعة المصطلح الأصولي عند الشاطبي

الفصل الأول

إصلاحية التجديد المصطلحي عند الشاطبي



## الفصل الأول

### إصلاحية التجديد المصطلحي عند الشاطبي

لم يكن في النية عند الشروع في هذا البحث دراسة الجانب الإصلاحي - بمعناه الدعوي التربوي - عند أبي إسحاق؛ لبعده عن الدراسة المصطلحية من ناحية، ولسبق الدارسين إليه - بصورة من الصور - من ناحية أخرى<sup>(١)</sup>، إلا أن الأمر صار يفرض علي نوعًا من الاهتمام، ويقتحم عليّ الفكر اقتحامًا من خلال الدراسة المصطلحية ذاتها؛ وذلك لتواتر الوجه (الإصلاحي) التربوي للمصطلحات الأصولية عنده. ذلك الوجه الذي كان يطل علي سافراً عند كل محاولة للتعريف، صياغة، أو دراسة؛ مما جعلني أفكر جديدًا في كتابة هذا الفصل خاصة وأن ما تراكم لدي من قضاياها - من خلال المصطلح الأصولي خاصة - لم يكن مما تناولته الأقلام قبل، عند الحديث عن إصلاحية الشاطبي كما سنبين بحول الله سواء في ذلك ما تراكم عن البحث السابق<sup>(٢)</sup>، أو عن هذا البحث.

إلا أن دراستنا هذه لن تنصب علي بيان الرؤية الإصلاحية للشاطبي من حيث هي قواعد ومناهج وقضايا، أعني من حيث هي (نظرية) مودعة - في الظاهر - في كتاب (الاعتصام) أساسًا<sup>(٣)</sup>. وإنما عملنا ههنا أشبه ما يكون بعمل (تشريحي) للمصطلح

(١) كان ذلك بعض اهتمام الدكتور حمادي العبيدي في بحثه: (الشاطبي ومقاصد الشريعة) إلا أن تناوله له كان أقرب إلى السطحية منه إلى الدراسة والتحليل كما سنبينه بحول الله، مفصلاً بأدلته في هذا الفصل.  
(٢) في (مصطلحات أصولية في كتاب الموافقات للشاطبي) المقدم لتليل دبلوم الدراسات العليا، قدمنا تعريفات أصولية لأبي إسحاق الشاطبي ذات وجه إصلاحي ظاهر سنورد بعضها في متن هذه الدراسة، إلا أن ما درسناه في هذا البحث من مصطلحات الاجتهاد وما إليها، كان أكثر إحالة من غيره على المقاصد التربوية الإصلاحية للشاطبي.  
(٣) كان أساس بحث الدكتور العبيدي في النظرية الإصلاحية للشاطبي مبنياً - بالدرجة الأولى - على ما في كتاب الاعتصام.

الأصولي، خاصة المجدد من لدنه كليًا أو جزئيًا؛ لبيان المقاصد الإصلاحية الكامنة فيه، أي التي كانت أساس هذا التجديد، وذلك لنثبت أن (إصلاحية) الشاطبي لم تكن قاصرة على نقد البدع فحسب، وإنما هي تجديد للدين أساسًا من خلال تجديد منهج التفكير الأصولي؛ ولأن المصطلحات هي البنية الأولى في العلم؛ فقد كانت أول ما لحقه ذلك التجديد عنده، وبالوجه الذي قام عليه، أعني الوجه الإصلاحية خاصة، ومن هنا كان ما نقوم به الساعة بحثًا في صلب المادة الأصولية، وعملاً في عمق الدراسة المصطلحية. أما تناولنا لهذه القضية فسيكون من وجهين:

**الأول:** في بيان الدعوى. وهي إثبات الوجه الإصلاحية للتجديد المصطلحي في مشروع الشاطبي، **الثاني:** تفسير ذلك ببيان الأسباب التاريخية المتعلقة بعلم أصول الفقه والأسباب الاجتماعية المتعلقة بعصر الشاطبي؛ مما كان له أثر في هذا التجديد بهذه الصورة.

\* \* \*

## الْمَجْثُ الْأَوَّلُ

الوجه الإصلاحي للتجديد  
الإصطلاحي عند الشاطبي

وهذا أمر يفرض نفسه لتواتره في أغلب الشروح والتعريفات المتعلقة بالمصطلحات الأصولية، التي عرض الشاطبي من خلالها فكره الأصولي؛ فلا يزال الدارس يتبع المعنى (الإصلاحي) في ذلك حتى يتم له - يقيتًا - أنه كَمَا لَمْ يَقْتَصِرْ عَلَى وَضْعِ كِتَابِ الْاِعْتِصَامِ لِدَلَالَتِهِ فَحَسَبَ، وَإِنَّمَا أُسِّسَ كِتَابَ الْمَوَاقِفَاتِ قَبْلَ ذَلِكَ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ نَفْسِهِ، بَلْ إِنْ كِتَابِ الْاِعْتِصَامِ لَيْسَ إِلَّا امْتِدَادًا تَطْبِيقِيًّا لِمَا أَصْلَهُ فِي الْمَوَاقِفَاتِ. وَيُمْكِنُ أَنْ نَلَاظِحَ ذَلِكَ مِنْ خِلَالِ عَرْضِ مَرْكَزِ الْأَمْهَاتِ الْمِصْطَلِحَاتِ الْأَوْصُولِيَّةِ، الَّتِي تَدْخُلُ فِيهَا بِنُوعٍ مِنَ التَّجْدِيدِ الْكَلْبِيِّ، أَوْ الْجَزْئِيِّ، بِنَاءً عَلَى مِلَاظِحَةِ هَذَا الْقِصْدِ بِالْأَسَاسِ. وَذَلِكَ أَنَّهُ ابْتَدَأَ تَأْسِيسَ كِتَابِ الْأَحْكَامِ عَلَى مِصْطَلِحِ (الْمِبَاحِ) خَاصَّةً، وَمِنْهُ انْطَلَقَ إِلَى بَاقِي الْأَحْكَامِ الْخَمْسَةِ، وَلَكِنْ بَغْيَرِ الطَّرِيقَةِ التَّقْلِيدِيَّةِ الْمَعْرُوفَةِ فِي الْمِصْنَفَاتِ الْأَوْصُولِيَّةِ، بَلْ بِطَرِيقَةٍ جَدِيدَةٍ تَمَامًا؛ قَوْمَاهَا النَّظْرَ إِلَى فِعْلِ الْمَكْلَفِ بِقِصْدِ ضَبْطِهِ إِلَى قِصْدِ الشَّارِعِ؛ وَمِنْ هُنَا عَرْضُ فِي (الْمِبَاحِ) مَفْهُومِيْنِ هُمَا:

أ - « المباح: عند الشارع هو الخير فيه بين الفعل والترك، من غير مدح ولا ذم، لا على الفعل ولا على الترك »<sup>(١)</sup>.

ب - المباح: « مفهومه قصد الشارع إلى رفع الحرج في الفعل إن وقع من المكلف، وبقي الإذن في ذلك الفعل مسكوتًا عنه »<sup>(٢)</sup> فيكون المباح بهذا المعنى: هو - كما عرفناه في البحث السابق - ( ما لم يأذن فيه الشارع تصريحًا، فأخذ عن طريق

(١) م: (١٠٩/١) ثم ن. مصطلح (المباح) مدروسًا بصورة مفصلة في (مصطلحات أصولية) مادة

(بوح). وإن ما نعرضه ههنا خلاصة لذلك. وإنما الجديد فيه بيان الوجه الإصلاحي للمصطلح.

(٢) م: (١٤٦/١).

العفو، أو طريق الترخيص) (١)؛ لأنه إما يكون « مما عفي عنه » (٢) كما قال أو من « الرخص فإنها راجعة إلى رفع الحرج » (٣) فيطلق المباح بهذا المعنى « من حيث يقال: لا حرج فيه » (٤). ومن هنا خالف هذا المفهوم المعنى السابق للمباح الذي هو (تخيير). قال رحمته الله: « إذا قيل في المباح: إنه لا حرج فيه - وذلك في أحد الإطلاقين المذكورين - فليس بداخل تحت التخيير بين الفعل والترك » (٥).

وأصل النظر في هذا التمييز هو بيان سبيل التعبد، والترقية في مدارج الصلاح، وفي ذلك نقد لواقع زمانه مما فصله بطريقة أخرى في كتاب الاعتصام، حيث زهدت الصوفية المتدعة فيما لا ينبغي الزهد فيه، ورغبت فيما ينبغي الزهد فيه. وذلك أن المباح (المخير فيه) هو مما لا يحسن الزهد فيه بحال، بل لو وقع ذلك بصورة شاملة أو اعتيادية؛ لأدى إلى مناقضة قصد الشارع، مما يترتب عنه حكم بالكراهة الكلية أو التحريم الكلي، كما سنبين بحول الله.

بينما المباح الذي لا حرج فيه هو مجال الزهد؛ لأنه مطلوب الترك، لكن بصورة (كلية)؛ فإنما أتيح رفعاً للحرج، وليس أصيلاً في مفهوم الإباحة. قال: « وأما قسم ما لا حرج فيه فيكاد يكون شبيهاً باتباع الهوى المذموم ( ) لكنه لقلته وعدم دوامه، ومشاركته للخادم المطلوب الفعل بالعرض ( ... ) لم يحفل به، فدخل تحت المرفوع الحرج؛ إذ الجزئي منه لا يخرم أصلاً مطلوباً، وإن كان فتحاً لبابه في الجملة » (٦). إن (التصريح) بالتخيير هو ضرب من الإغراء بالدخول في الفعل، دل على ذلك (السكوت) عن الثاني، ولكن كل ذلك بالمعنى الكلي لا الجزئي، وإلا خالط المطلوب الحقيقي ندباً أو وجوباً، والمنهي الحقيقي كراهة أو تحريماً.

واعتماداً على (ضابطين) استنبطناهما من أمثله لهذا وذاك وهما: (الشمول) و (الاعتیاد) (٧) فرع عن (المخیر) مفهومين للمباح، وعن (المرفوع انتقال) (المباح) من المعنى الأصلي المطلق إلى المعنى الثاني المقيد بناء على مقياس مصلحي هو (الخدمة

(٢) م: (١٤٤/١).

(٤) م: (١٤٠/١).

(٦) م: (١٤٧/١).

(١) مصطلحات أصولية: (بوح).

(٣) م: (١٤٦/١).

(٥) م: (١٤٣/١).

(٧) ن. مصطلحات أصولية: (بوح).



لقصد الشارع ) أو ضد ذلك وبيان ذلك بأمثالته كما يلي:

فأما المخير فيه فهو؛ إما:

١ - مباح بالجزء المطلوب الفعل بالكل على جهة الوجوب<sup>(١)</sup>: وهو الفعل المباح من حيث هو تصرف ما، لفرد ما، في لحظة ما، ولكنه من حيث هو جنس مطلوب في حقه، أو حق المجتمع وجوبًا، فالزواج مثلاً مباح<sup>(٢)</sup> لفلان أو فلانة، مصرح بإباحته في الشرع، لكن لو تواطأ الناس جميعًا، أو في بلد ما، على تركه؛ لأدى بشمول الترك إلى هدم قصد الشارع الضروري من النسل فكان بذلك واجب الفعل بالكل وإن كان أصله الإباحة الجزئية<sup>(٣)</sup>.

وإما:

٢ - مباح بالجزء المطلوب الفعل بالكل على جهة الندب: وهو الفعل المباح كذلك، من حيث هو تصرف جزئي، لكنه من حيث هو (عادة) مندوب كلي؛ أعني أنه لا يجوز أن (يتعود) على تركه (أبدًا) بل لابد من الدخول فيه من حين لآخر حسب الاستطاعة. وذلك نحو تناول (الطيبات) من الرزق، أي ما زاد على ضرورة الأكل والشرب واللبس ونحوها مما فيه توسعة أو زينة، فهو أيضًا من المصرح بإباحته الشرعية<sup>(٤)</sup>. ومن هنا كان (الاعتیاد) على ترك أكل (اللحم) مثلاً، لغير فقر أو نفور جبلي؛ مناقضًا لقصد الشارع. فهو وإن لم يهدم ضروريًا من الضروريات الخمس، فإنه موقع في الحرج والتضييق على النفس والأهل. وقصد الشارع خلاف ذلك فكان مندوبًا إليه بالكل.

وأما المباح الذي (لا حرج فيه) فهو: إما:

١ - مباح بالجزء المطلوب الترك بالكل على جهة المنع أي التحريم: وهو الفعل المباح من حيث هو تصرف جزئي، أي - كما سبق - لفرد ما في لحظة ما، لكنه من حيث اتخاذه (عادة) مؤدِّ إلى هدم قصد الشارع. وذلك مثل الغناء واستعمال آلات

(١) ن. مصطلحات أصولية: (بوح).

(٢) دون مراعاة تقلبه على الأحكام الخمسة؛ لأنها فيه طوارئ ما عدا أصل الإباحة.

(٣) ن. كل هذا وما سيأتي من تفريمات (المباح) مفصلة في (مصطلحات أصولية): (بوح).

(٤) ن. شواهد ذلك مفصلة في مصطلحات أصولية: (بوح).

الطرب؛ فما خرج منه عن حكم التحريم والكراهة الجزئيين؛ لسلامة مضمونه وصورته؛ فهو مباح جزئي قال: « فإذا ورد في الشرع بعض هذه الأمور مقدره أو كان فيها بعض الفسحة، في بعض الأوقات، أو بعض الأحوال، فمعنى نفي الحرج: ( ... ) أي مما عفي عنه »<sup>(١)</sup> وفي هذا قال: « فلا نعلم في الشريعة ما يدل على حقيقة التخيير فيه نصًا، بل هو مسكوت عنه »<sup>(٢)</sup> فللداومة على هذا ذريعة إلى الحرام؛ لأن ( الاعتیاد ) على مثله من شأنه - بحكم العادة - أن يلقي بصاحبه في مهاوي الفسق، « ولولا أن للداومة تأثيرًا لم يصح لهم [ يعني العلماء ] التفرقة بين المداوم عليه، وما لم يداوم عليه من الأفعال »<sup>(٣)</sup>، ذلك أن مثل هذه المباحات تؤثر في النفس سلبًا، من حيث إن المداومة عليها تقوي شهواتها، وغرائزها الحيوانية، إلى درجة تجعلها غير قادرة على رد الحرام؛ فتدخل فيه؛ وذلك خادم لما يهدم ضروري ( الدين )؛ هذه خلاصته. وأما قسمه الآخر فهو:

٢ - المباح بالجزء المطلوب الترك بالكل على جهة الكراهة: وهو الفعل المباح من حيث هو تصرف جزئي لكن المداومة عليه تخرج الفعل عن الإباحة إلى نوع من الكراهة الكلية، لمناقضته قصدًا من مقاصد الشارع الضرورية، بل هو يخدم المنهيات مما يخالف محاسن العادات؛ كسائر أنواع اللهو، من اللعب بالحيوانات الأليفة والطيور، كالقطط، والحمام، ونحو ذلك « لأنه ليس فيه إلا قطع الزمان في غير فائدة، وليس له قصد ينتظر حصوله منه على الخصوص »<sup>(٤)</sup>. فهو « إذا فعل يومًا ما، أو في حالة ما، فلا حرج فيه، فإن فعل دائمًا كان مكروهًا، ونسب فاعله إلى قلة العقل، وإلى خلاف محاسن العادات، وإلى الإسراف في فعل ذلك المباح »<sup>(٥)</sup>.

وهكذا كان من بين ما استخلصنا من دراسة هذا المصطلح أن ليس كل المباح ينقلب فعله ( طاعة ) بنية التعبد، ولا كل المباح ينقلب تركه كذلك بالنية ذاتها، وإنما في الأمر تفصيل؛ هو أن ( المباح المخير فيه ) هو وحده الذي يجوز للإنسان التعبد بفعله؛ لأنه خادم لقصد الشارع الضروري؛ ولذلك حرّم تركه على سبيل الشمول،

(٢) م: ( ١٤٤/١ ).  
(٤) م: ( ٢٢٤/٣ ، ٢٢٥ ).

(١) م: ( ١٤٤/١ ).  
(٣) م: ( ١٣٩/١ ).  
(٥) م: ( ١٣٢/١ ).

كما مثلنا في الزواج، أو على سبيل الاعتياد كما في ضروري الطعام والشراب؛ لأنه هادم للنفس، وما هدم بعض الضروريات أدى إلى هدم جميعها بالتبع.

وأما المباح الذي ( لا حرج فيه ) وإنما يصح التعبد فيه بالترك. فذلك هو مجال الزهد لمن يرغب في الورع؛ لأن فعله خادماً لما يناقض قصد الشارع على الجملة كما تبين. قال: « الفرق بين ما ينقلب بالنية من المباحات طاعة، وما لا ينقلب: وذلك أن ما كان منها خادماً لمأمور به؛ تصور فيه أن ينقلب إليه، فإن الأكل والشرب والوقاع وغيرها، تسبب في إقامة ما هو ضروري، لا فرق في ذلك بين كون المتناول في الرتبة العليا من اللذة والطيب، وبين ما ليس كذلك ( ... ) فإذا أخذ من جهة الحظ فهو المباح، وإذا أخذ من جهة الإذن الشرعي فهو المطلوب بالكل ( ... ) وأما ما كان خادماً لمطلوب الترك فلما كان مطلوب الترك بالكل لما يصح انصرافه إلى جهة المطلوب بالفعل ( .. ) فلم يصح فيه أن ينقلب طاعة »<sup>(١)</sup> فثبت أن الطاعة إنما في تركه كما هو الشأن في ترك المنوعات والمكروهات الجزئية.

ثم ركب بعد ذلك كل الأحكام التكليفية الباقية على هذا التعديد، الدائر بين مفهومي الجزئية والكلية، أي أن ما كان مندوباً بالجزء فهو واجب بالكل. وكذلك ما كان واجباً بالجزء فهو كذلك بالكل من باب أولى، والقياس جار في المكروه والحرام<sup>(٢)</sup>. إن أبا إسحاق إنما كان يؤصل مصطلحات الحكم التكليفي بهذه النظرة المخالفة لما جرت عليه عادة المصنفين في هذا الفن؛ بناء على حاجة عصره التدينية، كما سيتضح خلال المبحث الثاني من هذا الفصل؛ فهو إذ يفعل ذلك إنما كان ينظر إلى حال الزمان وأهله؛ بحثاً عن مقاييس، وضوابط؛ لترشيد التدين العام والسلوك الاجتماعي، عبر مدارج الإيمان، وقمع البدع بالمنهج العلمي الأصولي؛ حتى يصفو التعبد لصاحبه من كل المفاسد الطارئة، بسبب المناقضة لقصد الشارع، مما يخفى على كثير من المتعبدين، ومما لم تتناوله كتب الأصوليين قبل، بهذا التفصيل وهذا التوضيح، ومن هنا كان القسم الثاني من الحكم الشرعي - وهو الحكم الوضعي - مستجيباً لهذه النظرة ومكملاً لها، وخادماً لمقاصدها، وذلك أنه ضبط سائر الأحكام الوضعية،

(١) م: ( ٢٣٥/٣، ٢٣٦ ).

(٢) ن. هذه المصطلحات كلها مدروسة في مصطلحات أصولية من خلال موادها اللغوية.

من أسباب، وشروط، وموانع، ورخص، وعزائم، إلى حكم الصحة والبطلان خاصة. وذلك لما شحن به هذين المصطلحين من دلالة تربوية، قوامها مراعاة (الدار الآخرة). فكانت كل صور الحكم التكليفي محكومة بانضباطها للحكم الوضعي سببًا، وشرطًا، ومانعًا، وكان كل ذلك (مصححًا)، أو (مبطلًا)، بمفهوم جديد، غريب على المجال الأصولي؛ لرجوعه أساسًا، لا إلى الجانب المادي من الفعل، أي من حيث هو أثر خارجي، كما هو معروف عند الأصوليين والفقهاء، ولكن إلى الجانب الروحي التعبدية. ومن هنا كان مفهوم (الصحة) و (البطلان) عنده بمعنيين: الأول هو المشهور عند الأصوليين. والثاني - وهو المعنى الرئيس عنده - يقوم على أساس تربوي إصلاحي، وتفصيل ذلك كما يلي:

أ - الصحة: هي الحكم الوضعي الذي يفيد «ترتب آثار العمل عليه في الدنيا»<sup>(١)</sup>، أي الحكم بكون السبب محققًا للمسببات شرعًا، فتصحيح الأفعال - بهذا المعنى إنما يتعلق أساسًا (بصحة) وقوعها في الوجود شرعًا، فيكون (السبب) صحيحًا «لوقوعه كامل الأركان حاصل الشروط، منتفي الموانع»<sup>(٢)</sup>، هذا هو المعنى المشهور عند الأصوليين. ومثاله نحو من «أراد التمتع بفلانة كيف اتفق بحل أو بغيره، فلم يمكنه ذلك إلا بالنكاح المشروع (... ) فإن كان عنده عزم على المعصية - لو قدر عليها - أثم عند المحققين (... ) وهو موافق لقصد الشارع بوضع السبب، فصح التسبب»<sup>(٣)</sup> إلا أن أبا إسحاق اعتمد في (الصحة) معنى غير هذا، منسجمًا مع مشروعه التربوي وهو:

ب - الصحة: هي الحكم الوضعي الذي يفيد «ترتب آثار العمل عليه في الآخرة كترتب الثواب فيقال: هذا عمل صحيح بمعنى أنه يرجى به الثواب في الآخرة»<sup>(٤)</sup> وذلك نحو من «يدخل في السبب (... ) على أن وضع الأسباب إنما هي للابتلاء، فالأخذ لها من هذه الجهة، أخذ لها من حيث وضعت، مع التحقيق بذلك فيها. وهذا صحيح. وصاحب هذا القصد متعبد لله بما تسبب به منها؛ لأنه إذا تسبب بالإذن فيما أذن فيه؛ لتظهر عبوديته لله فيه، لا ملتفتًا إلى مسبباتها، وإن انجرت معها،

(٢) م: (٢٤٥/١).

(١) م: (٢٩١/١).

(٤) م: (٢٩٢/١).

(٣) م: (٢٤٥/١).

فهو كالمسبب بسائر العبادات المحضة»<sup>(١)</sup>، فالصحة والبطلان إذن متعلقان بكون الفعل كذلك في ميزان الآخرة، فالصحيح ما ترتب عنه ثواب أخروي، والباطل ضده. والشاطبي رحمته الله يرمي بذلك إلى ضبط ( النيات ) أي مقاصد المكلفين، حتى تكون موافقة لقصد الشارع؛ لأن شأن المصطلح بالمفهوم المذكور عند الأصوليين أن يضبط أشكال التعبد دون بواطنه، وهذا ما يجعل التدين قشورًا بلا قلب، فتبطل الفائدة المرجوة منه، وكذلك كان الحال في عصره رحمته الله كما سنبين؛ ولذلك قال وهو مستشعر لجدة ما يأتي به من ( مفاهيم )، معترضًا عن ( غرابها ) على المجال الأصولي، بكونها محققة لهذه الفائدة ( التخلقية ) : « وأما إذا اعتبرنا ما هو مذكور في هذا الكتاب في نوع الصحة والبطلان من كتاب الأحكام، فكل ما خالف قصد الشارع، فهو باطل على الإطلاق »<sup>(٢)</sup>، « وهو وإن كان إطلاقًا غريبًا لا يتعرض له علماء الفقه، فقد تعرض له علماء التخلق كالغزالي، وغيره، وهو مما يحافظ عليه السلف المتقدمون »<sup>(٣)</sup>.

وقد آل أمر الصحة عنده إلى الجمع بين المعنى الأصولي والمعنى التخلقي، فلا يكون العمل ( صحيحًا ) حتى يكون متوفر الأسباب والشروط، منتفي الموانع، مع موافقة القصد<sup>(٤)</sup>، وكل ذلك مبني على مراعاة المآل الأخروي.

وهكذا يكون الشاطبي رحمته الله بما أصله في الأحكام التكليفية والوضعية، قد رسم طريقًا للتعبد، مقعدًا مسالكه، لا بطريقة الذوق الصوفي، والإشارات المتقدحة عن المقامات والأحوال، لكن بطريقة العلم، صحيح أنه استفاد من ( المفاهيم ) الصوفية، ووظف بعضها في المصطلح الأصولي وشحنه بها، ولكنه بصنيعه ذاك كان يحول ما لا ينضبط إلى ما ينضبط؛ فالمفهوم الذي يجرد من لباس الذوق ثم يلبس بلباس العلم، فإنه يكتسي صبغة العلم وخصائصه. وهذا شأن المصطلح أو المفهوم، الذي ينقل من مجال الليونة الاصطلاحية إلى مجال الإحكام، أو الصلابة الاصطلاحية<sup>(٥)</sup>.

(١) م: ( ١ / ٢٠٢ - ٢٠٤ ).

(٢) م: ( ٢ / ٢٢٧ ).

(٣) م: ( ١ / ٢٩٢ ).

(٤) ن. ذلك مفصلًا في مصطلحات أصولية: ( صحح ).

(٥) ن. في هذه المسألة مقال: ( La propagation des concepts ) في كتاب: ( D'une science a

والعكس صحيح أيضًا، أعني أن المصطلح الناشئ في مجال علمي محكم، كالفقه والأصول، بل حتى في مجال غير الشرعيات، كالمنطق والرياضيات، فإنها إذا (رُحِلَتْ) <sup>(١)</sup> إلى مجال الفنون، والعلوم اللينة، كالنصوف والأدب، وما شابههما، مما تعلق بدراسة الشعور الإنساني - وهو ( ما لا ينضبط ) - فإنها تتأثر بالمجال الذي رحلت إليه، فتفقد من (إحكامها) الكثير، وتصطبغ بالطبيعة اللينة للمجال الجديد <sup>(٢)</sup>، إلا أنها مع ذلك تبقى محتفظة ببعض أصولها الدلالية، من الإحكام أو الليونة، التي من أجلها استعيرت، واقرضت.

من هنا إذن كان الشاطبي مستفيدًا من ( المفهوم ) الصوفي للصحة والبطلان؛ لما له من أصل تربوي، لكن نظمه إياه بالمنظومة الأصولية، طبعه بدقة المجال وصلابته. ولذلك جمع في المصطلح بين المعنى الأصولي القديم، والمعنى الصوفي المستجلب. وكل ذلك إنما هو لضبط أفعال المكلفين ظاهرًا وباطنًا.

وبناء على هذين المفهومين: (الديني) و (الأخروي)؛ وازن - في كتاب المقاصد من الموافقات - في ( قصد المكلف )؛ بين مصطلحين، هما ( قصد الحظ ) و ( قصد التعبد ) <sup>(٣)</sup>، خرج منهما بقواعد تربوية في غاية من الأهمية، ضبط بها مسيرة العبد في مسالك التدين، مفصلاً فيما لا يجوز أن يبنى على غير قصد التعبد، وما يجوز فيه الاشتراك بين القصدين، أو يجوز فيه الأفراد بقصد الحظ! ثم في حال جواز الاشتراك، بين ما يجوز فيه تغليب قصد الحظ على التعبد، وما لا يجوز، ونحو ذلك من المراتب التربوية، التي هي قواعد قعدت بالمنطق الأصولي، وإن كانت قضاياها إنما تدرس في كتب التصوف <sup>(٤)</sup>، فأثمر البحث في ذلك مصطلحين آخرين

(١) السابق.

(٢) يستشكل علماء المنهج قضية ( الليونة الاصطلاحية ) في مجال العلوم الإنسانية؛ حتى وإن تحدثنا خلالها عن مصطلحات الأصل فيها الدقة، كمصطلح ( التجربة ) مثلاً. ذلك: « أن المصطلحات المستخدمة في العلوم الاجتماعية لينة مطاطة مرنة ( ... )، أما في العلوم والتكنولوجيا، فيطلق على مصطلحاتها أنها: صلبة ( ... ) كما أن استخدام مصطلحات معينة [ يعني: علمية مادية ] في علم من العلوم الاجتماعية، لا يعني بالضرورة أنها تدل على نفس المفاهيم في علم آخر » أصول البحث العلمي: ( ص ٢٤٩، ٢٥٠ ).

(٣) ن. المصطلحين مدروسين في: مصطلحات أصولية: ( قصد ).

(٤) وهي قضية أطال فيها وأفاض، إذ عقد لها عدة مسائل من كتاب الموافقات، خلال بحثه ( القصد =

هما ( قصد الموافقة )، و ( قصد المخالفة ) يعني الموافقة أو المخالفة لقصد الشارع، وهو ضرب من ( التصحيح ) و ( الإبطال )، لكن في المجال المقاصدي خاصة<sup>(١)</sup>. وإنما كان البحث في ( قصد الشارع ) وما يتفرع عنه من مصطلحات، وقضايا، مبنياً على استشعار الحاجة إلى ضبط ( مقاصد المكلفين ) كما سنوضح بحول الله، فمصطلح ( قصد المكلف ) هو الذي استدعى مصطلح ( قصد الشارع ) من حيث الحاجة العلمية؛ مما يدل على ( تربوية ) كل ذلك كما أسلفنا.

فكانت المعاني التربوية الصرفة، تدخل إلى علم الأصول، إما من خلال المصطلحات الأصولية وهو الغالب، بعد شحنها بها وتضمينها مفاهيم التخلق. وإما من خلال نقلها كلياً، أي باصطلاحاتها ذاتها، من هناك إلى علم الأصول - وهو قليل - كما هو الحال بالنسبة ( لقصد الحظ ) و ( قصد التعبد ) كما بيناه بمحله<sup>(٢)</sup>.

إن القصد التربوي الإصلاحية كان حاضراً في كل لمسة تجديدية للشاطبي، في المصطلح الأصولي، بل لقد كان كتاب المقاصد كله، نظرية في الإصلاح التربوي، امتدت فروعها إلى سائر الأبواب الأصولية الأخرى؛ لأن فكر أبي إسحاق الأصولي إنما بني على ذلك الأساس، كما سنبين ذلك تاريخياً في المبحث التالي بحول الله.

ومن هنا كان بحثه في الدليل مبنياً على تفرد نسبي، في مفهوم ( العلة )، التي هي أساس الاجتهاد والاستنباط؛ إذ جعلها هي عين المصلحة، أو المفسدة، التي بني عليها الأمر أو النهي، لا مظنتها كما هو جارٍ عند الأصوليين، وذلك لربط أفعال المكلفين بالمصالح مباشرة، ومحاكمتها بناء على ما سترتب عليها من صلاح أو فساد بالدرجة الأولى، كما صنع مثلاً في ( أصل المآل )<sup>(٣)</sup>، وهو ضرب من سد الذريعة أمام المستترين وراء ظواهر النصوص، وإنما قصدهم المخالفة، ومن هنا كان ( التعليل ) هو « بيان وجه الحكمة في الحكم من مصلحة، أو مفسدة »<sup>(٤)</sup> وذلك حتى يتحراه

= (الامتالي، أو التعدي) من مقاصد الشارع الأربعة. ن. م: ( ١٧٦/٢ - ٢٤٢ ).

(١) ن. المصطلحين مدروسين في: مصطلحات أصولية: ( قصد ).

(٢) ن. الفصل الثاني من هذا القسم.

(٣) ن. المصطلح مدروساً بالفصل الثالث من القسم الثاني.

(٤) ن. مصطلحات أصولية: ( علل ). والتعريف هنالك مدروس بشواهد.

المكلف بالفعل أو يبيني عليه المجتهد في تقويم الأفعال، والحكم عليها ( بالصحة ) أو ( البطلان )، و ( الموافقة ) أو ( المخالفة ) . فكانت ( العلة ) عنده - بتعريفه - بناء على ذلك هي « الحكم والمصالح التي تعلق بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلق 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 »<sup>(١)</sup>. وقد سبق في البحث السابق أن « العلة بهذا المعنى - كما فصله أبو إسحاق - هو الاصطلاح المعتمد لديه في الموافقات؛ إذ لم يرد بغير ذلك إلا نادرًا »<sup>(٢)</sup>.

وكان هذا المعنى المصطلحي (للعلة)، هو المعتمد - بعد ذلك - في صياغة مصطلحات كتاب الاجتهاد؛ لأنه أقعد في بناء المغزى التربوي، والمضمون الإصلاحية لمفاهيمها. مما يثبه فيما ساقه من شروح وتعريفات. وهو ما تبين بوضوح كبير، فيما درس من ذلك في هذا البحث . فكان ( الاجتهاد ) عنده هو: « استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد في تحصيل العلم أو الظن بالحكم طلبًا لمقصد الشارع المتحد »، كما ركبناه من عباراته<sup>(٣)</sup>. وقد بينا أن ( طلب مقصد الشارع المتحد ) إنما يتحقق بوحدته المقصود الشرعي من

(١) م: ( ٢٦٥/١ ) .

(٢) ن. مصطلحات أصولية: مصطلح ( العلة ) في ( علل ) . والبحث حيثئذ كان مقتصرًا على كتاب ( الموافقات )، ولم يتحقق ورود ( العلة ) - به - بمعنى المظنة كما هو المشهور عند الأصوليين، إلا مرة واحدة، هي التي في قوله: « المجتهد إذا نظر في علة الحكم عدى الحكم بها إلى محل هي فيه؛ لتقع المصلحة المشروعة لها الحكم ( ... ) فإذا سمع قوله عليه الصلاة والسلام: « لا يقض القاضي وهو غضبان » نظر إلى علة منع القضاء فرآه الغضب، وحكمته تشويش الذهن عن استيفاء الحجج بين الخصوم، فألحق بالغضب الجور والشيع المفرطين » م: ( ٢٠٠/١ ) . والحديث متفق عليه. وذلك على أساس قراره أنه « قد يطلق هنا لفظ ( السبب ) على نفس ( العلة ) لارتباط ما بينهما » م: ( ٢٦٥/١ ) . لكنه مع ذلك لم يفعل إلا في هذا النص نفسه، علاوة على أنه اعتمد أساسًا في تعدية الحكم على الحكمة؛ لأنه ولو بنى على العلة هنا - بمعنى المظنة - فإنه لم يفعل إلا بعد بيان حكمتها، ولذلك فإن هذا الحديث المعتمد هو عينه قد اعتبر فيه الغضب ( سببًا )، والتشويش ( علة ) في مكان آخر، هو قوله: « فالغضب سبب، وتشويش خاطر عن استيفاء الحجج هو العلة » م: ( ٢٦٥/١ ) أي أنه اعتمد قاعدته المطردة في جعل العلة هي: « الحكم والمصالح » عينها كما عبر في التعريف الوارد ههنا بالمتن.

(٣) ن. مصطلح ( الاجتهاد ) بهذا البحث ( التعريف ) .



الحكم، ولا يكون ذلك إلا بعد تنزيهه، وتحقيق مناطه، حتى يصير تدينًا وحركة في الواقع، لا حكمًا نظريًا صوريًا، حاصلًا في الذهن فحسب. وكانت كل الأسرة الاصطلاحية للاجتهاد، من ضمائهم، ومشتقات، وفروع؛ ذات مغزى تربوي، قائم على تقريب التدين للجمهور، وتيسيره له. بل وترقيته في مدارجه تحقيقًا لقصد الشارع.

فكان من ضمائهم مثلًا:

- اجتهاد الفقهاء: الذي هو اجتهاد مبني على القصد التربوي العام، كما بيناه مفصلاً في محله<sup>(١)</sup>، وذلك لأن الفقهاء - كما قال - : « واقفون للناس في اجتهادهم على خط الفصل بين ما أحل الله وما حرم، حتى لا يتجاوزوا ما أحل الله إلى ما حرم. فهم يحققون للناس مناط هذه الأحكام، بحسب الوقائع الخاصة. ( ) فهم يزعونهم عن مداخله الحمى. وإذا زل أحدهم، يبين له الطريق الموصل إلى الخروج عن ذلك في كل جزئية؛ آخذين بحجزهم، تارة بالشدة وتارة باللين، فهذا النمط كان هو اجتهاد الفقهاء وإياه تحروا<sup>(٢)</sup>، وهذا يتميز عما يمكن تسميته ( باجتهاد الصوفية )، الذي تبلور في مصطلحين آخرين عنده، هما: ( الفتوى ) ببعض معانيها - كما سيأتي - و ( فتيا أهل الورع ) وهي ضميمة أخص في دلالتها من الأولى<sup>(٣)</sup>. فكان اجتهاد الفقهاء: هو المعنى بالتربية العامة، أي المتعلقة بعموم الجمهور: بينما ( فتيا أهل الورع )، خاصة ( بالخاصة )، بل ( خاصة الخاصة )؛ لأن من ( الفتوى ) مطلقاً ما هو متعلق بالخاصة، كما سنبين بعد قليل، وكما هو مفصل بشواهد في محله<sup>(٤)</sup>.

فلاجتهاد إذن صناعة تربوية في الجوهر؛ لأن ذلك هو غايتها ومآلها الشرعي. ولذلك جعل أعلى رتبة من رتبه فيما اصطلح عليه ( بدرجة الاجتهاد ) رتبة ( الربانية ) من بين تسميات كثيرة مترادفة. وهذا معنى مستفاد من مفهوم ( المجتهد ) و ( درجة الاجتهاد )، كما فصلناهما بهذا البحث قال: « ويسمى صاحب هذه المرتبة: الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقير، والعامل؛ لأنه يربي بصغار العلم قبل

(١) ن. ضمائهم الاجتهاد بهذا البحث. (٢) م: ( ٢٣٧/٤ ).

(٣) م: ( ٢٤٣/٤ ).

(٤) ن. ( الفتوى ) بهذا البحث، وضمائمها ومشتقاتها.

كباره، ويوفي كل أحد حقه حسب ما يليق به»<sup>(١)</sup>.

وهو المقصود عنده - في مجال تحقيق المناط - بما سماه ( بتحقيق المناط الخاص ). وهو مصطلح ذو مدلول تربوي صرف، رغم أنه أداة إجرائية لتنزيل الحكم الشرعي على محاله في الواقع، كما هو الأمر بالنسبة ( لتحقيق المناط العام )، الذي لا يخرج بدوره عن القصد التربوي بإطلاق، وإنما هذا أوضح فيه وأظهر. ولذلك كان تعريفه كما استنبطناه من شواهد.

- تحقيق المناط الخاص: ( هو تخصيص التحقيق العام بتحقيق منزل على نفس معينة لثريتها ) وإنما قيد بالهدف التربوي خاصة؛ لأنه إنما وضع بالأصالة والقصد الأول لذلك. فهو - كما قال - « ناشئ عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى: ﴿ إِنْ تَقْوُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا ﴾ [ الأنفال: ٢٩ ] وقد يعبر عنه بالحكمة ( ... ) وعلى الجملة فتحقيق المناط الخاص: نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان، ومداخل الهوى، والحظوظ العاجلة، حتى يلقبها هذا المجتهد على ذلك المكلف، مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل. هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره. ويختص غير المنحتم بوجه آخر؛ وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص؛ إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد ( ... ) فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر، ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئاً من ذلك في بعض الأعمال دون بعض، فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نوراً يعرف به النفوس ومراميتها، 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 على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف، فكأنه يخص عموم المكلفين، والتكاليف بهذا التحقيق»<sup>(٢)</sup>. وقد علقنا على هذا النص في دراسة المصطلح

بكلام تؤكد به المضمون التربوي لهذا المعنى بما مختصره أن « القصد التربوي ظاهر بصورة جلية من مفهوم تحقيق المناط الخاص، من جهة استثناء هذه النفس المعينة من عموم التحقيق، ولذلك فقد استثنى الشاطبي في كتاب الاعتصام أن يكون مثل هذا من البدع، وقد أصله كما رأيت في الموافقات »، قال رحمته الله بأسلوب المربي: ما « يرجع إلى العوارض الطارئة على السالكين، إذا دخل عليهم نور التوحيد الوجداني، فيتكلم فيها بحسب الوقت والحال، وما يحتاج إليه في النازلة الخاصة، رجوعاً إلى الشيخ المربي، وما بين له في تحقيق مناطها بفراسته الصادقة في السالك بحسبه وبحسب العارض، فيداويه بما يليق به من الوظائف الشرعية، والأذكار الشرعية، أو بإصلاح مقصده إن عرض فيه العارض؛ فقلما يطرأ العامل، بل العارض إلا عند الإخلال ببعض الأصول الشرعية التي بني عليها في بدايته ( ... ) فمثل هذا لا بدعة فيه لرجوعه إلى أصل شرعي »<sup>(١)</sup>.

وأما الفرع الاصطلاحي الثالث للاجتهاد الذي هو ( الفتوى ) فيكاد لا يخرج في شيء من معانيه الأصلية والفرعية عن الهم التربوي الإصلاحية الذي حمله أبو إسحاق، فكان له فيه مشروع علمي أصولي، وآخر دعوي تطبيقي، متعلق بمقتضيات عصره رحمته الله.

ومن هنا كانت الفتوى عنده - كما صغناها بناء على نصوصه - هي:

- الفتوى: هي إعلام المستفتي بالحكم الشرعي في خصوص نازلته، نقلاً أو استنباطاً، على وجه الإلزام الشرعي<sup>(٢)</sup>، فارتبط المصطلح - بهذا التعريف - بالثرية من خلال عبارتي ( الإعلام ) و ( الإلزام الشرعي ). فكان أن بينا في دراسة ذلك أن « إعلام المستفتي بالحكم الشرعي، مبني على قصد التوجيه والإرشاد، الرامين إلى تربيته، والإمساك بيده في مسالك التدين ( ... ) ومن هنا كان ( الإعلام ) متضمناً لكل الصور التربوية الممكنة؛ لحمل المستفتي على الالتزام بمضمون الفتوى، أي حصول الاقتداء والتأسي »، هذا ما قلناه<sup>(٣)</sup>، وقد بنيناه على عدة نصوص نورد منها - على

(١) ع: ( ١٥١/١ ) .

(٢) ن. التعريف مدروساً بشواهدة بمصطلح الفتوى بهذا البحث.

(٣) ن. مصطلح ( الفتوى ) بهذا البحث من خلال دراسة التعريف.

سبيل التمثيل - قوله: « إن الفتوى من المفتي تحصل من جهة القول، والفعل والإقرار »<sup>(١)</sup>. وقد فصل في هذا تفصيلاً، وساق له من الحجج، والافتراضات الناقضة لها، والرد على ما تثيره من شبه على دعواه؛ ما يؤكد أنه يحاول إقرار معنى جديد على المجال الأصولي، من خلال مصطلح أصولي، فكأنه أراد أن يؤصل لوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التي هي القاعدة الأولى للإصلاح الاجتماعي، والدعوة إلى الله، بل لقد صرح بذلك تصريحاً في شرحه ( للفتوى بالإقرار )؛ إذ قال: « وكف المفتي عن الإنكار إذا رأى فعلاً من الأفعال؛ كتصريحه بجوازه؛ ( ) ومن هنا ثابر السلف على القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يبالوا في ذلك بما ينشأ عنه من عود المضرات عليهم بالقتل فما دونه »<sup>(٢)</sup>.

ولذلك كان ( المفتي ) عنده هو ( العالم المنتصب للفتوى )<sup>(٣)</sup>. وعبارة ( المنتصب ) وصف له دلالة دعوية بالدرجة الأولى، فقد بين معنى ( الانتصاب ) على أنه القيام للناس في سياق الاقتداء والتأسي، من حيث كونه مفتياً<sup>(٤)</sup>. فكانت الفتوى بكل ذلك ( مراقبة ) لتدين الناس من حيث نوازلهم، وأحوالهم، وتوجيهها دعويًا لهم ، وهذا جوهر معنى المفتي عنده، ومن لم يكن كذلك فليس كذلك. ومن هنا امتنع عنده أن تخالف أقوال المجتهد أفعاله، أو أحواله<sup>(٥)</sup>؛ إذ وجب عليه أن يراقب - في فتواه القولية والفعلية والإقرارية - ما يصلح تدين الجمهور، ويحملهم على الاستمرار، ولا يصوغ أي شيء من ذلك إلا على أساس تحييب الدين إليهم. قال رحمته: « المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور فلا يذهب به مذهب الشدة ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال »<sup>(٦)</sup>؛ لأن « الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل، ولا تقوم به مصلحة الخلق. أما في طرف التشديد فإنه مهلكة؛ وأما في طرف الانحلال فكذلك أيضًا؛ لأن المستفتي إذا ذهب به مذهب العنت والحرج بغض إليه الدين، وأدى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة،

(١) م: (٤ / ٢٤٦).

(٢) م: (٤ / ٢٥١).

(٣) ن. ( المستفتي ) ضمن مشتقات الفتوى بهذا البحث.

(٤) ن. ذلك مفصلاً بشواهدة بمحلته المذكور آنفاً.

(٦) م: (٤ / ٢٥٨).

(٥) السابق.

وهو مشاهد، وأما إذا ذهب به مذهب الانحلال كان مظنة للمشي مع الهوى والشهوة. والشرع إنما جاء بالنهي عن الهوى»<sup>(١)</sup>. فكان على المجتهد أن يراقب الناس في مراقبة نفسه بمعنى أنه مثلاً: «قد يسوغ للمجتهد أن يحتمل نفسه من التكليف ما هو فوق الوسط (... ) ولما كان مفتياً بقوله وفعله؛ كان له أن يخفي ما لعله يقتدي به فيه، فربما اقتدى به فيه من لا طاقة له بذلك العمل فينقطع»<sup>(٢)</sup>.

ثم كان بعد ذلك تقييد تعريف الفتوى بأنها تكون « من جهة الإلزام الشرعي »<sup>(٣)</sup> على حد تعبيره؛ لأن المفتي - بالمعنى المذكور عنده - « واجب اتباعه والعمل على وفق ما قاله (... ) ونافذ أمره في الأمة بمنشور الخلافة كالنبي »<sup>(٤)</sup> رغم أن بعضهم قيد الفتوى بأنها « إنما تكون على غير وجه الإلزام »<sup>(٥)</sup>، وإنما القصد لدى أبي إسحاق هو إلزام الناس شرعاً؛ لأن المشكلة في زمانه كانت مشكلة التزام، بسبب سيطرة الأهواء واللعب بالدين من خلال تتبع رخص المذاهب، وتحري الأقوال الموافقة لغرض المستفتي، داخل المذهب وخارجه، كما سنفصل بحول الله<sup>(٦)</sup>.

ثم فرع بعد ذلك - عن مصطلح الفتوى - معاني أوغل في المجال التربوي من غير ما ذكر. منها:

- الفتوى: ( هي إعلام المستفتي بالحكم الشرعي في خصوص ( حاله ) نقلاً، أو استنباطاً، على وجه الترقية في مدارج الإحسان )، وهذا المعنى مستنبط من عدة نصوص تقع على حمل الخاصة من المتعبدين على ( عزائم الأعمال )، أو بمقتضى ( الأصول الأول ) باصطلاحه<sup>(٧)</sup>. وهذا الضرب من الفتوى خاص بعلماء الصوفية ومجتهداتهم. قال: « غير أن الفتيا بمثل هذا اختصت بشيوخ الصوفية؛ لأنهم المباشرون

(١) م: ( ٢٥٩/٤ ).

(٢) م: ( ٢٦٠/٤ ).

(٣) م: ( ٢٥٨/٤ ). ن. مثله في: م: ( ٢٤١/٤ ، ٢٤٢ ).

(٤) م: ( ٢٤٥/٤ ، ٢٤٦ ).

(٥) قال الإمام القرافي المتوفى سنة ( ٩٨٤ هـ ): « الحكم إلزام، والفتيا إخبار » الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام: ( ص ٣١ ).

(٦) ن. أيضاً مصطلحي ( الفتوى ) و ( الترجيح ) بمعناه الثانوي الأول حيث أوجب ( الاجتهاد ) في الترجيح بين الأقاويل المذهبية المختلفة، دون التخير بالتشهي والهوى.

(٧) ن. المصطلح مدروساً ضمن ضمائم ( الأصول ) بهذا البحث.

لأرباب هذه الأحوال «<sup>(١)</sup>، وقوله: ( شيوخ الصوفية ) يعني علماءهم المجتهدين خاصة، كما بيناه في محله بأدلته<sup>(٢)</sup>، وخص من ذلك معنى أدق وأعلى، صاغه من ضميمه اصطلاحية هي:

- فتيا أهل الورع: وهي مقام أعلى مما ذكر فكأنها مما يعبر عنه عند القوم بخاصة الخاصة قال في هذا السياق: « وأخص من هذا فتيا أهل الورع إذا علمت درجة الورع في مراتبه، فإنه يفتي بما تقتضيه مرتبته »<sup>(٣)</sup>.

وبناءً على ذلك كله كان مفهوم ( المفتي ) عنده قائماً أساساً على شرط صحة كونه كذلك، وهو مطابقة قوله لفعله، كما ذكرنا. فكان فيه مراتب كما هو الحال بالنسبة إلى ( المجتهد ). وإنما المفتي مجتهد، لكن يعتبر فيه كونه يجتهد للناس بالجواب عن نوازلهم خاصة، استنباطاً، وتحقيقاً للمناطات<sup>(٤)</sup>، فكانت أعلى رتب الإفتاء رتبة من « إذا أحببت الاقتداء به من غير سؤال أغناك عن السؤال في كثير من الأعمال ( ... ) فوعظه أبلغ، وقوله أنفع، وفتواه أوقع في القلوب ممن ليس كذلك »<sup>(٥)</sup>، بل إن الترجيح بين الأقوال والفتاوى، عند تعارضها على المستفتي، فإنه كما يتم بمرجح ( الأعلمية )، يتم أيضاً بمرجح ( الأصلحية )، وهو « الترجيح بذكر الفضائل »<sup>(٦)</sup>، وذلك في المعنى الفرعي من معاني مصطلح الترجيح، الذي هو: ( رفع التعارض الحاصل للمقلد في التكليف خاصة )<sup>(٧)</sup>.

فتكتمل المنظومة المصطلحية الأصولية عند الشاطبي، من خلال هذا العرض المركز لمهاتها، بدءاً بالأحكام، فاللماص، فالأدلة، فالاجتهاد بفروعه. ولا يكاد يخرج مصطلح منها عن المغزى التربوي، قصدًا أو جوهرًا؛ بل إن بعض الأبواب وأنت تقرؤها، أو تدرس مصطلحاتها، لا تكاد تدري، أو تميز أنت بصدد بحث في علم أصول الفقه، أم في علوم التربية، وأصول الدعوة، والإصلاح الاجتماعي؟ وذلك بسبب هذا

(١) م: ( ٢٤١/٤ ، ٢٤٢ ) .

(٢) ن. المعاني الفرعية لمصطلح ( الفتوى ) بهذا البحث.

(٣) م: ( ٢٤٣/٤ ) . (٤) ن. تعريف ( الفتوى ) بالمعنى الرئيس .

(٥) م: ( ٢٧٠/٤ ، ٢٧١ ) . (٦) م: ( ٢٦٦/٤ ) .

(٧) ن. تعريف المصطلح بهذا البحث.

التجديد المفهومي لكثير من المصطلحات الأصولية الرئيسية لديه، التي عليها مدار فكره الأصولي جملة، هذا فضلاً عن المصطلحات الصوفية، أو التربوية، ذات المعنى الإجرائي التعليمي (البيداغوجي) التي لم نهتم بها في هذا البحث، والتي يكاد لا يخلو منها فصل، ولا باب، إما بتصريح أو بتلميح، مما يغري ببحث مستقل في هذا الاتجاه<sup>(١)</sup>، وهذا كله يؤكد هذا التداخل بين ما هو أصولي عنده، وما هو تربوي. وقد بينا ذلك بأدلته من خلال دراسة المصطلحات خاصة.

ولذلك فلو أن الدكتور حمادي العبيدي كلف نفسه مؤونة بحث ( النظرية الإصلاحية ) عند الشاطبي من خلال تحليل المصطلحات الأصولية أساساً، لجاء فعلاً في كتابه ( الشاطبي ومقاصد الشريعة ) ( بنظرية ) إصلاحية، و ( بمذهب ) إصلاحية. ولكن اقتصره فيما سماه بـ ( المذهب الإصلاحية عند الشاطبي ) في ( القسم الثالث ) من الكتاب المذكور<sup>(٢)</sup> على عرض القضايا الإصلاحية، والآراء التي قال بها، مركزاً على كتاب الاعتصام خاصة؛ لا يمكن أن يرقى إلى عرض ما سماه بـ ( خصائص المذهب الإصلاحية عنده )<sup>(٣)</sup>، التي جعلها هي ملخصة في العناصر الآتية:

- ١ - اتباع الحق ونبذ التقليد. ٢ - اجتناب الغلو في الدين.
  - ٣ - السلفية حقيقتها العمل. ٤ - الشريعة كل واحد.
  - ٥ - التشريع لله وحده. ٦ - ثم التقييد بالنص وتقديمه على العقل<sup>(٤)</sup>.
- ومثل هذا غير كافٍ للحديث عن ( مذهب )، و ( خصائص ) مذهب، وكذا ( نظرية )، كما فعل فيما سماه بـ ( نظرية الشاطبي في الإصلاح السياسي )<sup>(٥)</sup> فهذه مصطلحات تقتضي - فيما تقتضي - بيان ( القواعد العلمية ) المبني عليها مذهب، أو ( نظريته ) الإصلاحية، في هذا الميدان أو ذاك. بيد أن أغلب ما أورده الدكتور العبيدي ليس سوى أعراض، ومظاهر لمذهبه الإصلاحية، لا ( خواص ) أو ( فصول ) بالمعنى المنطقي، وإنما هذه كامنة في القواعد الأصولية نفسها، المنبثقة عنده في كتاب

(١) للدكتور يوسف القرضاوي مقال في هذا تحت عنوان: ( الجوانب التربوية عند الإمام الشاطبي )، لكنه اعتمد فيه بعض نصوصه التربوية لا كلها. وهو منشور بمجلة الموافقات الجزائرية: ( ص ١٢٧ - ١٤٨ ).

(٢) ( ص ١٩٧ - ٢٨٤ ).

(٣) ( ص ٢٠٩ ).

(٤) من ص ( ٢٠٩ - ٢٢٦ ).

(٥) ( ص ٢٤١ ).

الإحكام، والمقاصد، والأدلة، والاجتهاد، من الموافقات. وما ذكر في الاعتصام ليس سوى تطبيقات لهذه القواعد.

وقد تبين بتحليل التعريفات الاصطلاحية - مما رأينا قبل قليل، ومما فصلنا في القسم الثاني من هذا البحث - أن المصطلحات الأصولية بالفعل، مكنتزة (بقواعد) دقيقة. هي (الخواص الإصلاحية)، وهي قوام (النظرية الإصلاحية)، و (أصول المذهب الإصلاحية عنده). وقد رأيت كيف رتب عن مفهوم (المباح) مدارج للتعبد، وكيف بنى على مفهوم (الصحة والبطلان) مقياس للنقد التربوي. وهكذا يمكن أن نقول بالنسبة لكل المصطلحات الأصولية التي عرضنا تعريفاتها ومفهوماتها الإصلاحية والتربوية.

هنالك كان ينبغي أن يدرس (مذهبه) الإصلاحية، ومن ثم وجب أن تؤخذ (نظريته) التربوية. وما قضايا البدع وأنواعها، والتعليم ومسائله - إلا مظاهر، ونتائج تطبيقية لآرائه الإصلاحية والدعوية. تؤخذ بغير استنباط، ولا تحليل، وإنما بمجرد قراءة عابرة لكتاب الاعتصام، وبعض المظان من كتاب الموافقات (١).

(١) ترجح لنا من خلال بعض الأحكام التي أطلقها الدكتور العبيدي في حق الشاطبي، أنه لم يستقرئ الموافقات كله، وإنما ركز على الاعتصام مع الانتقاء من الموافقات، من خلال قراءة بعض الفصول، التي يظن أنها محققة للغرض؛ ولذلك فقد زعم أن الشاطبي انتهى به الأمر إلى رفض القول بقاعدة مراعاة الخلاف بعد مراسلته لعلماء تونس والمغرب، كابن عرفة الورغمي، فقال: «إنه لم يجد بداً من أن يرأسل في هذه القضية علماء تونس والمغرب (...)» والنتيجة التي خرج بها من حيرته هي يقينه بصحة رأيه، وأنه لا مناص من التمسك بمشهور المذهب في المسائل الأخلاقية [كذا ولعله خطأ طباعي فالأصوب: الخلافية] حتى لا يقع العامة في الفتنة. (...) إن هذا الموقف ربما يوحى بتصلب الشاطبي، ولكنه أراد في الواقع حفظ الشريعة من التلاعب، فنأدى بأن يتمسك علماء كل مذهب بمشهور مذهبهم»، الشاطبي ومقاصد الشريعة: (ص ٥٤). وهذا الكلام يدل على أمرين:

الأول: أن الدكتور العبيدي لا يدرك حقيقة الفتوى (بمشهور المذهب) - كما هي عند الشاطبي - إذ جعلها هي عين رفض القول بمراعاة الخلاف، فلم يتبين له إمكان الجمع بين القول بهذه القاعدة والفتوى بمشهور المذهب، وهو حقيقة رأي الشاطبي كما سترى؛ ذلك أن القول بمراعاة الخلاف لا ينافي الفتوى بالمشهور من المذهب، كما هو يبيّن من خلال دراسة ضميمية (الفتوى بمشهور المذهب) ضمن مصطلح (الفتوى) بهذا البحث.

الأمر الثاني: أن الشاطبي لم ينته به الأمر إلى رفض قاعدة مراعاة الخلاف، كما زعم الدكتور العبيدي، =



= بل العجيب أن يغفل فضيلته نصوص الموافقات الصريحة القاطعة، الدالة - في أكثر من موطن - على قوله بالقاعدة المذكورة، واقتناعه بها، مما فصلناه بما فيه الكفاية عند دراستها ضمن مصطلح ( المأل ) بهذا البحث. وإن كان الشاطبي في الاعتصام إنما أشار إلى قبوله لها إشارة، بعد إيراد نص الرسالة الجوابية التي أرسلها إليه شيخه ابن القباب في شأنها - وقد اعتبرها فرغاً من فروع الاستحسان - قال أبو إسحاق: « انتهى ما كتب لي به وهو بسط أدلة شاهدة لأصل الاستحسان، فلا يمكن مع هذا التقرير كله أن يتمسك به من أراد أن يستحسن بغير دليل أصلاً » ع: ( ٣٧٨/٢ ). لكنه صرح في الموافقات باعتماده هذه القاعدة في أكثر من موطن، من ذلك قوله: « قاعدة مراعاة الخلاف: وذلك أن المنوعات في الشرع إذا وقعت، فلا يكون إيقاعها من المكلف سبباً في الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواج أو غيرها (... ) وإذا ثبت هذا؛ فمن واقع منهياً عنه، فقد يكون فيما يترتب عليه من الأحكام زائد على ما ينبغي (... ) فيترك وما فعل من ذلك، أو نجيز ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل؛ نظرًا إلى أن النهي كان أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع. لما اقترن من الفرائض المرجحة » ( م ٢٠٢/٤ - ٢٠٤ ). ثم شرع يحتج لها بالنصوص الحديثية، استنباطاً لمعناها، وتأكيداً لجدواها: ( م ٢٠٤/٤، ٢٠٥ ). وتكررت عنده هذه القاعدة على سبيل التنبه والاستدلال بها أو لها في عدة مواطن من الموافقات [ ن. إحصاء الصفحات الوارد بها المصطلح، في القسم الثاني من مصطلحات أصولية ] وإنما ورد هذا النص في سياق التفريع على ( أصل المأل )، الذي يعتبر من أهم أصوله الاجتهادية. كما هو مبين في الدراسة الخاصة به في هذا البحث. فكانت قاعدة مراعاة الخلاف من أبرز ( فروع ) المعتمدة لدى الشاطبي، فكيف يقال بعد ذلك: إن « النتيجة التي خرج بها من حيرته هي يقينه بصحة رأيه » يعني الرأي الأول في رفض القول بها؟! أليس هذا يدل على أن الباحث لم يستقرئ كتاب الموافقات على التمام؟

إن هذا يتأكد بسبب تكرار هذه الظاهرة لدى الدكتور العبيدي حين رأى بأن الشاطبي تفرد ( وحده ) بعدم إلزام المجتهد العلم بقواعد اللغة. ووجوب ذلك - على حد قوله - « هو ما أجمع عليه علماء الأصول قبل الشاطبي وصاحبنا وحده هو الذي رأى أن ذلك غير لازم إلا بالنسبة لمن يريد الاجتهاد من النصوص في لغتها العربية، أما من ترجمت له تلك النصوص في لغته، فإنه يمكنه الاجتهاد، ولو لم يعرف اللغة العربية وقواعدها؛ لأن الاجتهاد مبني في الواقع على المقاصد « الشاطبي ومقاصد الشريعة: ( ص ١٨٢، ١٨٣ ). مع أن الشاطبي يرى ( الاجتهاد ) في العربية من جوهر الاجتهاد الفقهي، كما بيناه في دراسة هذا المصطلح - أعني ( الاجتهاد ) - بهذا البحث، مفصلاً بشواهد الواضحة، وإنما زلل الدكتور العبيدي هو اعتماده في ذلك على نص وحيد، متعلق بمرحلة واحدة من مراحل الاجتهاد، وهو تقسيم منهجي لدى الشاطبي لا جوهر، فأطلق الحكم عامًا على مفهوم الاجتهاد، حتى إن « من ترجمت له تلك النصوص في لغته، فإنه يمكنه الاجتهاد؛ ولو لم يعرف اللغة العربية وقواعدها؛ لأن الاجتهاد مبني في الواقع على المقاصد » كما قال آنفًا، فكيف يفسر إذن قول الشاطبي: « فالحاصل أنه لا غنى بالمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب » م: ( ١١٨/٤ ). وقوله: « فإن كان ثم علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة =

\*\*\*

= إلا بالاجتهاد فيه، فهو ( ... ) علم اللغة العربية « م: ( ١١٤/٤ ، ١١٥ ) .

أما قوله: « الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص. فلا بد من اشتراط العلم بالعربية وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلاً خاصة » م: ( ١٦٢/٤ ) ،

فإنما هو حديث عن ( بعض ) الاجتهاد، وليس كل الاجتهاد وهو تقسيم منهجي لمراحله كما قلنا، وكما فصلناه في دراسة هذا المصطلح بهذا البحث، ولذلك فهذا الكلام إنما يفهم في ضوء نص آخر، كما ينبغي ألا يغيب عن الدكتور العبيدي إعماله - في هذا السياق - للجمع بين أقوال الشاطبي وذلك قوله بِحَقِّهِ:

« إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها ». م: ( ١٠٥/٤ ، ١٠٦ ) . ثم قال مفسراً: « فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً » م: ( ١٠٧ ) . فلم يشترط الاجتهاد في شيء من تلك المعارف الوسولية ما عدا علم العربية، حيث قال في تمة هذه المسألة: « فإن كان ثم علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه فهو ( ... ) علم اللغة العربية » م: ( ١٤٥/٤ ) إلى أن قال عن المجتهد: إنه « لا بد من أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها، كالخليل، وسيبويه، والأخفش، والجرمي، والمازني ومن سواهم » م: ( ١١٥ ) .

هكذا يكون الأمر عند الشاطبي عندما يتعلق الأمر بمصطلح الاجتهاد في مفهومه الكلي؛ ولا ينبغي أن تقتصر على حكم بعض صورته؛ لتعمم على مجمله؛ وهو الأمر الذي أربك أيضاً فضيلة الدكتور عبد الحميد العلمي إذ قرر أن الشاطبي « لم يشترط في المجتهد أن يبلغ درجة الأئمة فيها » ( ! ) منهج الدرس الدلالي: ( ص ٤٢ ) .

كل ذلك إنما كان بسبب عدم الاستقرار التام لنصوص أبي إسحاق، ولو فعل الدكتور العبيدي ذلك ما وقع فيه، لا في قضية ( مراعاة الخلاف ) ولا في قضية اشتراط العلم بالعربية في الاجتهاد، ولا العرض السطحي للمذهب الإصلاحية عند الشاطبي كما رأيت.

## المبحث الثاني

### بواعث التجديد الإصلاحي في المصطلح الأصولي عند الشاطبي

أما بحثنا في بواعث هذا النوع من التجديد، فإنه سيكون مبنياً على بيان حركتين تاريخيتين:

**الأولى:** حركة علم أصول الفقه نفسه، والثانية: الحركة الاجتماعية في عصر الشاطبي رحمته الله. أعني القرن الثامن الهجري جملة، مما كان له أثر في الأولى، أي حركة علم أصول الفقه وتطوره. وسنميل بحول الله إلى الإيجاز والتركيز قدر الإمكان؛ لأن العبرة المبتغاة لدينا في كل ذلك هي بيان أثر الحركتين المذكورتين في تطور المصطلح الأصولي إلى الوجه الإصلاحي، الذي عرف عليه عند الشاطبي.

ولتداخل الأمرين من حيث إن الحركة التاريخية في القرن الثاني الهجري مثلاً، إنما هي صورة خلفية لمرحلة من تطور علم الأصول، أي أن هذا إنما هو أثر مستجيب لذلك، وراجع إليه. قلت: لذلك سنعرض المسألة من خلال بيان المراحل التاريخية، التي مر منها علم أصول الفقه إلى زمان الشاطبي، مع ربط ذلك كله بحركة المجتمع وتحولاته، مما كان له - على الخصوص - أثر في تحول العلم وتطوره؛ حتى نستشف من خلال هذا الكل المجمل؛ خصوص التطور الإصلاحي للمصطلح الأصولي عند الشاطبي.

فالمتبع لكتب تاريخ التشريع، ومصنفات أصول الفقه عبر التاريخ، يجد أن هذا العلم قد عرف أطواراً أساسية ثلاثة، هي المشكّلة لبنيته الكلية، وهيكله العام، الذي نعرفه عليه اليوم. فهي حلقات بعضها يؤدي إلى بعض، وتاليها يكمل سابقها. ومن هنا كانت (إصلاحية)، أو (تربوية) المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ليست إلا لبنة مكملة لبناء اكتمل هيكله معه، على أساس تصور تقدمه بين يدي المسألة، وهو أن كل تطور في العلم، إنما هو ترجمة لتطور في المجتمع، وأن كل تحول في الأول،

إنما هو صدى لتحول في الثاني، ومواكبة له. فكأن الأول سؤال والثاني جواب عنه. هذا من حيث الهيكل الكلي للعلم، والخطوط العريضة المتحركة في مساره على العموم، لا على خصوص الجزئيات والفرعيات. وهذا ما سيتضح - بحول الله - بأدلته من خلال ما سنعرضه من أطوار:

**الطور الأول: في مرحلة التأسيس.**

وهي ما يمكن أن نصلح عليه ( بالمرحلة الفهمية ). وذلك أن الأساس الذي بني عليه علم أصول الفقه - أول ما بني، من حيث التدوين والتصنيف - إنما هو حل لمشكلة الفهم اللغوي الخاص، للدليل الشرعي، سواء من حيث مقاصده الدلالية، أو متعارضاته الإشكالية. ولا أعني بمشكلة ( الفهم ) ههنا الفهم البسيط للغة الطبيعية، باعتبار الاستعمال التداولي في المجتمع، وإنما فهم خصوص الدلالة الشرعية، التي هي معنى زائد على الدلالة اللغوية الصرفة، وإن كانت هي منها، أي أن تلك إنما تبنى على هذه، كما قرره أبو إسحاق رحمته الله (١).

فمعلوم أنه قد حصل ما يشبه الإجماع على أن الإمام محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة ( ٢٠٤ هـ )، هو أول من دون هذا الفن على الإجمال، وذلك بتصنيف كتابه المشهور، الموسوم بـ ( الرسالة )، التي كانت جواباً لرسالة من المحدث عبد الرحمن ابن مهدي المتوفى سنة: ( ١٩٨ هـ ). حيث طلب منه « أن يضع له كتاباً فيه معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار فيه، وحجة الإجماع، وبيان الناسخ من المنسوخ من القرآن والسنة، فوضع له كتاب الرسالة » (٢). فواضح من هذا النص إذن، أن المشكلة التي اعترضت ابن مهدي هي مشكلة ( فهم ) بالدرجة الأولى - فهم معاني الشريعة مما تعلق بدلالة القرآن، ومشكلة النسخ الراجعة إلى تعارض النصوص في مقتضياتها الدلالية، ثم بالدرجة الثانية قضية الاستدلال، وحجية بعض الأدلة كالإجماع، وخبر الواحد.

تلك كانت الأصول الأولى لأصول الفقه. ومن هنا جاء كتاب الرسالة للشافعي مستوفياً لكل ذلك. لكن الناظر فيه يجد أن توزيع هذه المادة خلال مباحثه لم يكن متساوياً؛ ذلك أن ما يقارب الثلثين منه اختص بقضايا الدلالة، وما يتعلق بها، والباقي

(٢) الرسالة ( مقدمة المحقق ): ( ص ١١ ).

(١) م: ( ٦٤/٢ ).

هو الذي جعل في الاستدلال، وقضايا الحجية، والاجتهاد، ونحو ذلك.

فبعد خطبة الشافعي المستفيضة للكتاب، كان الباب الأول هو (باب كيف البيان؟) (١) ثم (باب البيان الأول)، ثم الثاني، والثالث، والرابع، والخامس، فهي خمسة أنواع (٢). وفي كل ذلك ذكر البيان الشرعي من حيث هو بلسان العرب، حتى ولو قصد بالبيان العلامة المادية كما في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [النحل: ١٦] فإنه يحاكم ذلك إلى اللغة، قال ﷺ: «فخلق لهم العلامات، ونصب لهم المسجد الحرام، وأمرهم أن يتوجهوا إليه، وإنما توجههم إليه بالعلامات التي خلق لهم، والعقول التي ركبها فيهم، التي استدلووا بها على معرفة العلامات، وكل هذا بيان ونعمة منه جل ثناؤه» (٣). وإنما قال ذلك بعد بيان لغوي مفصل، ابتدأ به البيان الخامس؛ ليبنى عليه، حيث قال: «فقرض عليهم حيثما كانوا أن يولوا وجوههم شطره، و (شطره): جهته في كلام العرب. إذا قلت: (أقصد شطر كذا) معروف أنك تقول: أقصد قصد عين كذا. يعني قصد نفس كذا. وكذلك (تلقاه): جهته. أي أستقبل تلقاه وجهته. وإن كلها معنى واحد، وإن كانت بألفاظ مختلفة. وقال خُفَّافُ ابن نُذْبَةَ:

أَلَا مَنْ مَبْلَغَ عُمُرًا رَسُولًا      وما تغني الرسالة شَطْرَ عمرو، (٤)

إلى أن قال بعد عرض بضعة أبيات: «وهذا كله مع غيره من أشعارهم يبين أن شطر الشيء: قصد عين الشيء، إذا كان معانيًا فبالصواب، وإذا كان مغنيًا فبالاجتهاد بالتوجه إليه، وذلك أكثر ما يمكنه فيه» (٥).

وختم البيانات الخمسة بقوله المشهور: «فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف به من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عامًا ظاهرًا، يراد به العام الظاهر، ويستغنى بأول هذا منه عن آخره، و عامًا ظاهرًا يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب

(٢) الرسالة: من (ص ٢٦ - ٥٣).

(٤) الرسالة: (ص ٣٤، ٣٥).

(١) الرسالة: (ص ٢١).

(٣) الرسالة: (ص ٣٨).

(٥) الرسالة: (ص ٣٨).

به فيه. وعامًا ظاهرًا يراد به الخاص، وظاهرًا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره. فكل هذا موجود علمه في أول الكلام، أو وسطه، أو آخره. وتبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره. وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله. وتكلم بالشيء تُعَرِّفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تُعرِّف الإشارة. ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به، دون أهل جهالتها. وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة «<sup>(١)</sup>». ثم يقول بعد ذلك مباشرة، وكأنه ينتقد ظاهرة الجهل باللسان في عصره: « وكانت هذه الوجوه التي وصفت اجتماعها، في معرفة أهل العلم منها به - وإن اختلفت أسباب معرفتها - معرفة واضحة عندها، ومستنكرة عند غيرها ممن جهل لسانها، وبلسانها نزل الكتاب وجاءت السنة، فتكلف القول في علمها تكلف ما يجهل بعضه، ومن تكلف ما جهل، وما لم تُثبِّتْ معرفته؛ كانت موافقته للصواب - إن وافقه من حيث لا يعرفه - غير محمودة، والله أعلم. وكان بخطئه غير معذور، إذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه »<sup>(٢)</sup>. ثم استرسل بعد ذلك في بيان قضايا العموم والخصوص، في خمسة أبواب<sup>(٣)</sup>. وبعد ثلاثة أبواب من اتباع السنة، بحث ( ابتداء الناسخ والمنسوخ ) ثم شرع في تفصيل ( باب الفرائض التي أنزل الله نصًّا ) وهو في كل ذلك لا يفتأ يحتكم إلى اللغة، حيث رجع في هذا الباب الأخير إلى مسألة العموم والخصوص، فعقد بابًا مطولًا ذكر فيه: « الفرض المنصوص الذي دلت السنة على أنه إنما أراد الخاص »<sup>(٤)</sup>. ثم رجع بعد ذلك إلى قضية النسخ، و ( ما يعد مختلفًا وليس عندنا بمختلف ) ثم قضايا النهي وما يتعلق بها، وفصل فيها كثيرًا<sup>(٥)</sup>. ثم عقد بابًا سماه ( باب العلم ) أوجزه جدًّا. ثم عقد ( باب خير الواحد ) أطال فيه واستفاض. ثم عقد ( باب الإجماع ) مختصرًا جدًّا ثم ( القياس ) مختصرًا، ف ( باب الاجتهاد ) و ( باب الاستحسان ) و ( باب الاختلاف )، ثم ( أقاويل الصحابة )، و ( منزلة الإجماع والقياس )، وبه ختم كتاب الرسالة.

(٢) الرسالة: ( ص ٥٢، ٥٣ ) .

(١) الرسالة: ( ص ٥١، ٥٢ ) .

(٤) الرسالة: ( ص ١٦٧ ) .

(٣) الرسالة: ( ص ٥٣ - ٧٩ ) .

(٥) الرسالة: من ( ص ٣١٣ - ٣٥٥ ) .

وهو حتى في هذه الأبواب الأخيرة دائم الاحتكام إلى اللغة، وذلك نحو ما صنع في منع قياس المسح على العمامة، والبرقع، والقفازين، على مسح الرسول ﷺ على الخفين. قال على لسان محاوره: «فتعد هذا خلافاً للقرآن؟ [يعني المسح على الخفين] قلت: لا تخالف سنةً لرسول الله كتاب الله بحال. قال فما معنى هذا عندك؟ قلت: معناه أن يكون قصد بفرض إمساس القدمين الماء؛ من لا خفي عليه لبسهما كامل الطهارة. قال: أَوْيَجُوزُ هذا في اللسان؟ قلت: نعم! كما جاز أن يقوم إلى الصلاة من هو على وضوء، فلا يكون المراد بالوضوء»<sup>(١)</sup>. وكما في قوله عند استدلاله بعدة نصوص من الكتاب والسنة؛ على جواز الاختلاف بين أهل العلم. قال بعدما عرض المعاني المحتملة للاختلاف: «واللسان واضح على هذه المعاني والله أعلم»<sup>(٢)</sup>.

وهكذا فإن كتاب (الرسالة) مليء بالقضايا اللغوية والدلالية الأصولية، سواء منها ما عقد له باب خاص به، وهو أغلب ما بث فيه كما ترى، أو ما عرض في سياق قضايا القياس والاجتهاد ونحوها، بل إن القضايا اللغوية الصرفة، مما تناوله الإمام الشافعي قد أغرت - لوفرتها - محقق الكتاب الشيخ أحمد شاكر بإفرادها بفهرسين: أحدهما: (فهرس المفردات المفسرة في الكتاب)<sup>(٣)</sup>، والثاني: (فهرس الفوائد اللغوية المستنبطة منه)<sup>(٤)</sup>.

وإنما كان حرصنا على هذا العرض المركز لمضمون كتاب الرسالة للإمام الشافعي، تأكيداً لما قرناه من أن بداية علم أصول الفقه، كانت - أساساً - تعالج مشكلة (الفهم) عن الله ورسوله ﷺ. سواء من حيث الدلالة اللغوية الطبيعية، أو الدلالة (الدلالية) الأصولية التعقيدية، بل إن هذه إنما هي تطور عن تلك، فيما يتعلق بفهم النص الشرعي خاصة. كما يتبين من نص الشافعي المذكور سلفاً، والمتعلق بكون خطاب الله إنما هو بلسان العرب على ما تعرف من معانيها.

ومن هنا وجدنا كثيرًا من النصوص التي تؤرخ لهذا العلم تؤكد هذا، معللة إياه بالتحول الاجتماعي، الذي طرأ على العرب بإسلام العجم، وخاصة الفرس؛ مما أدى

(١) الرسالة: (ص ٥٤٦، ٥٤٧).

(٢) الرسالة: (ص ٥٦٩).

(٣) الرسالة: (ص ٦٥٥).

(٤) الرسالة: (ص ٦٥٩).

إلى نشأة جيل فشا فيه اللحن، وضاعت منه الفصاحة نطقاً واستيعاباً، فأثر ذلك على فهم النص الشرعي. ولذلك كانت رسالة ابن مهدي للشافعي تطلب أول ما تطلب بيان (معاني القرآن) كما سبق في نضه، وكان ابن مهدي - وهو عالم بالحديث - ينوب عن جمهور المحدثين الذين تجمعت لديهم الروايات المتعارضة ظواهرها، فلا يستطيع غير العربي الفصيح منهم تبين المراد؛ خاصة وأن أغلبهم كان من غير أصل عربي، والفصاحة تراجعت بسبب ما ذكر من اختلاط الأجناس، واختلاط اللغات، في المجتمع الإسلامي، وهو قول ذكره ابن خلدون مؤرخ العلوم في الفصل المخصص لعلم الأصول، قال: «اعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة، وكان السلف في غنية عنه؛ بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى مزيد مما عندهم من الملكة اللسانية»<sup>(١)</sup>. ثم قال: «فلما فسدت الملكة في لسان العرب قيدها الجهابذة المتجردون لذلك، بنقل صحيح، ومقاييس مستنبطة صحيحة وصارت علوماً يحتاج إليها الفقيه في معرفة أحكام الله تعالى»<sup>(٢)</sup>. ومن هنا كانت أغلب القضايا المدروسة في علم أصول الفقه، في هذه المرحلة على الخصوص؛ لأنها كانت هي الحاجة الدافعة إلى نشأة هذا العلم بالقصد الأول. وأغلب القضايا الأخرى كانت راجعة إليها، كمسألة النسخ، والقياس والاجتهاد عموماً، أعني من حيث أن تلك مقدمات ضرورية لهذه، فلا يمكن القول بالتعارض أصلاً إلا بعد بيان ذلك دلالاتاً، وإلا كان من (المختلف) الراجع إلى (المؤتلف) كما قرره الشافعي<sup>(٣)</sup>. فإذا تم بيانه نظر في النسخ، أو الترجيح، مما يرفع ذلك التعارض والاختلاف. وكذا قضايا الاجتهاد وما شابهها، راجعة إلى ضبط الدلالة أولاً، وتحديد العلل تخريجاً، أو تنقيحاً. وكل ذلك مبني على البحث اللغوي؛ فلهذا كانت الأصول اللغوية هي الأصول الأولى لهذا العلم، بل هي الغالبة عليه في الصدر الأول لتاريخه، كما قرره الإمام أبو إسحاق الشاطبي؛ إذ انطلق من ذلك لإيجاب الاجتهاد في اللغة على المجتهد في الفقه. قال: «وغالب ما صنّف في أصول الفقه من الفنون، إنما هو من المطالب العريية، التي تكفل المجتهد فيها بالجواب عنها. وما سواها من المقدمات فقد يكفي فيه التقليد،

(٢) السابق.

(١) المقدمة: (ص ٤٥٤).

(٣) قال: «وجه آخر مما يعد مختلفاً وليس عندنا بمختلف» الرسالة: (ص ٢٨٢).



كالكلام في الأحكام تصوّرًا وتصديقًا، كأحكام النسخ، وأحكام الحديث، وما أشبه ذلك. فالحاصل أنه لا غنى بالمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب، بحيث يصير فهم خطابها له وصفًا غير متكلف، ولا متوقف فيه في الغالب إلا بمقدار توقف الفطن لكلام اللبيب»<sup>(١)</sup>.

ولم يكن علم أصول الفقه من حيث النشأة والظهور، ظاهرة متفردة في تلك المرحلة، باعتباره حركة تدوين مبتدأة، بل إن الفترة الممتدة ما بين أواسط القرن الأول الهجري، وأواخر القرن الثالث الهجري، كانت مرحلة (تدوين) شامل لشتى أنواع العلوم، سواء منها اللغوية، والأدبية، والشرعية بمختلف أصنافها. فكان الأمة حينئذ كانت تدون ذاكرتها وتوثقها، فقد جرى جمع اللغة وتدوينها، كما قال الدكتور أمجد الطرابلسي: «منذ أواخر القرن الهجري الأول، وخلاف القرن الثاني، أي في العصر الذي كان يجري فيه جمع الحديث والأدب»<sup>(٢)</sup>. وقال أيضًا: «يكاد يتفق المؤرخون على أن أول من جمع اللغة أو حاول جمعها في معجم هو الخليل بن أحمد الفراهيدي، واسم المعجم الذي قيل إن الخليل وضعه هو كتاب العين»<sup>(٣)</sup>. وقد توفي الخليل سنة: (١٧٥ هـ). ومعلوم أنه هو أيضًا من ابتدأ التصنيف في علم العروض<sup>(٤)</sup>.

والنظر في طبقات اللغويين الأوائل الذين كان على عاتقهم النهوض بالجمع، والتصنيف الابتدائيين، يجد أنهم عاشوا في هذه المرحلة أيضًا، أعني حتى نهاية القرن الثالث الهجري. من أمثال يحيى بن زياد المعروف بالفراء المتوفى: (٢٠٧ هـ)، وأبي الحسن علي بن حازم اللحياني المتوفى: (٢١٥ هـ)، وأبي سعيد عبد الملك بن قريب المعروف بالأصمعي المتوفى: (٢١٦ هـ)، وأبي عبد الله محمد بن زياد، المعروف بابن الأعرابي، المتوفى: (٢٣١ هـ)، وأبي يوسف يعقوب بن إسحاق المعروف بابن السكيت المتوفى: (٢٤٤ هـ). وهو صاحب أول معجم للمعاني<sup>(٥)</sup>، وأبي حاتم سهل بن محمد السجستاني المتوفى: (٢٤٨ هـ)، وأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة المتوفى: (٢٧٦ هـ)، وأبي حنيفة أحمد بن داود الدينوري المتوفى: (٢٨٢ هـ)،

(١) م: (١١٧/٤، ١١٨).

(٢) نظرة تاريخية: (ص ٢٢).

(٣) نظرة تاريخية: (ص ٢٢، ٢٣).

(٤) نظرة تاريخية: (ص ٥٤).

وأبي العباس محمد بن يزيد المبرد المتوفى سنة: ( ٢٨٦هـ )، ثم أحمد بن يحيى الشيباني، الملقب بثعلب، المتوفى: ( ٢٩١هـ ). قال الدكتور أمجد الطرابلسي: « كلهم من مشهوري علماء اللغة عاشوا في القرنين الثاني والثالث للهجرة. ولهم جميعاً مصنفات لغوية »<sup>(١)</sup>.

وقد جعل العلامة الحجوي سبب جمع اللغة هو سبب تدوين علم أصول الفقه نفسه، باعتبار أن المرحلة واحدة، وأن الدواعي واحدة، حيث إن أثر التحول الاجتماعي على اللسان نطقاً، وفهماً، كان شاملاً لكل ذلك. قال: « اعلم أن اختلاط العربية بلغات الأعاجم الداخلين في حظيرة الدين الإسلامي، كان في هذه الأعصر من أقوى الأسباب الداعية إلى تغير حال الفقه وصعوبته »<sup>(٢)</sup>، ثم قال في السياق ذاته: « ففي أواسط القرن الأول بدأ علم النحو، واللغة، في الظهور؛ لما وقع في العربية من التأخر، ثم زاد ذلك وشاع في أول القرن الثاني »<sup>(٣)</sup>؛ ذلك أن القرن الثاني كما قال الدكتور أمجد: « هو عصر توقف الفتوح، وعصر الاستقرار، والإنشاء الحضاري، فانصرفت القوة المبدعة المنظمة إلى الجهاد في ميدان جديد، هو ميدان الفكر، وأخذت تستفرغ مجهودها كي تجمع الآثار المتفرقة، وتبحث عن التراث الضائع، وتنظم، وتبويب، وتدوّن في كل فن وعلم، فلم يبلغ القرن الثاني غايته حتى كان التدوين قد بلغ أشده »<sup>(٤)</sup>.

وكذلك الأمر بالنسبة للحديث النبوي الذي تقدم جمعه قليلاً، فرغم أن أوائل المدونات فيه بدأت منذ العهد النبوي<sup>(٥)</sup>، إلا أن انطلاق التدوين الرسمي كان في مرحلة التدوين الشامل للذاكرة الأمة؛ إذ انطلق رسمياً مع رأس القرن الأول. بأمر من عمر بن عبد العزيز الخليفة الأموي، فكان « أول من دونه بأمره - وذلك على رأس المائة الأولى - أبو بكر محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب الزهري المدني [ المتوفى ١٢٤هـ ] ثم كثر بعد ذلك التدوين ثم التصنيف »<sup>(٦)</sup>. وقد « كانت هذه هي المحاولة الأولى لجمع الحديث وتدوينه بشمول واستقصاء »<sup>(٧)</sup>.

(١) نظرة تاريخية: ( ص ٧٦ ).

(٢) الفكر السامي: ( ٣٢٢/١ ).

(٣) الفكر السامي: ( ٣٢٢/١ ).

(٤) نظرة تاريخية: ( ص ٩٤ ).

(٥) بحوث في تاريخ السنة المشرفة: ( ص ٢٩١ ). (٦) الرسالة المستطرفة: ( ص ٤ ).

(٧) بحوث في تاريخ السنة المشرفة: ( ص ٢٩٩ ).

كما نشط التأليف في النقد الحديثي خلال القرن الثالث الهجري، مع يحيى ابن معين المتوفى سنة (٢٣٣ هـ). وعلي بن المديني المتوفى سنة (٢٣٤ هـ)، وأحمد ابن حنبل المتوفى (٢٤١ هـ)، وغيرهم كثير<sup>(١)</sup>.

وقد كان الشأن كذلك في الفقه، حيث كان مالك حائزًا قصب السبق في تأليف الفقه (... ) وقد أُلّف في عصر مالك، الإمام عبد الملك بن جريج بمكة، والأوزاعي بالشام وسفيان الثوري بالكوفة، وحماد بن سلمة بالبصرة، وهشيم بواسط<sup>(٢)</sup>، ومعر باليمن<sup>(٣)</sup> وابن المبارك بخراسان، وجريز بن عبد الحميد بالري، وكل هؤلاء في عصر واحد، فلا يدرى أيهم أسبق. ثم تلاهم كثير من أهل عصرهم، في النسخ على منوالهم<sup>(٤)</sup>. وكلهم توفوا خلال أواخر القرن الثاني الهجري<sup>(٥)</sup>.

فحركة التأليف الشاملة هذه، التي طبعت هذه الفترة، والتي ترجع بعض أسبابها إلى ضياع الملكة اللغوية، وبعضها إلى الرغبة في حفظ الدين بحفظ نصوصه، كما هو الشأن في الحديث والفقه. قلت: هذه الحركة أدت - هي نفسها - إلى الشعور بالحاجة إلى تدوين الأصول؛ لأن جمع النصوص الحديثية، والأقوال الفقهية أدى إلى وفرة في مادتها لدى طلاب العلم؛ مما نتج عنه تعارض النصوص، والأقوال، والفهوم، فكان سؤال المحدثين - خاصة - عن حل مشكلة البيان كما قال العلامة الحجوي<sup>(٦)</sup>. ومن هنا تأثر تدوين بتدوين، أي إن تدوين النصوص الشرعية وجمعها، أدى إلى الحاجة إلى تدوين الأصول. ولكن لم يكن ذلك ليقع - في نهاية المطاف - في تلك المرحلة، لولا ضعف الملكة اللغوية، بنزوله من الكسب الفطري الأصيل، إلى الكسب الصناعي التعليمي.

(١) المنهج الإسلامي: (ص ٣٧ - ٤٧).

(٢) يعني هشيم بن بشير بن القاسم السلمي الواسطي أبا معاوية، المتوفى: (١٨٣ هـ).

(٣) يعني معمر بن راشد الأزدي المتوفى: (١٥٣ هـ).

(٤) الفكر السامي: (١/٣٣٦، ٣٣٧).

(٥) فقد توفي ابن جريج سنة: (١٥٠ هـ). ومعر سنة: (١٥٣ هـ)، والأوزاعي سنة: (١٥٧ هـ)،

والثوري سنة: (١٦١ هـ). وحماد بن سلمة: (١٦٧ هـ)، ومالك سنة: (١٧٩ هـ)، وابن المبارك سنة:

(١٨١ هـ)، وهشيم سنة: (١٨٣ هـ)، ن. تراجمهم في الفكر السامي: (١/٣٦٦ - ٤٤٦).

(٦) الفكر السامي: (١/٤٠٣).

فبادر الشافعي إذن إلى حل المشكلة. وإنما « أوجب عليه القيام بهذا العمل دخول الدخيل في لسان العرب، وامتزاج اللغة بلغة الأعاجم، وضعف المدارك عن فهم مقاصد الشريعة بسبب ذلك! ( ... ) فبذلك تمكن من وضع قواعد تجمع بين الأحاديث التي ظاهرها التعارض »<sup>(١)</sup>.

بناء على ذلك كله، كانت مرحلة النشأة من علم أصول الفقه مرحلة ( الفهم )، أو مرحلة ( بيان ) راجعة إلى بناء الأصول الدلالية بالدرجة الأولى.

وقد توفي الشافعي رحمته الله سنة ( ٢٠٤ هـ ) أي في بداية القرن الثالث الهجري. فلم يعرف في هذا القرن غالباً من صنّف شيئاً جديداً في علم الأصول من حيث هو علم متكامل، أو شبه متكامل - على غرار رسالة الشافعي - على الأقل - اللهم إلا موضوعات في قضايا هي في الغالب مثار خلاف بين العلماء؛ كالقياس، والاستحسان، والنسخ، ونحوها... هذا أغلب طبيعة التأليف الأصولي، في هذا القرن، كما قرره الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان في بحثه الإحصائي<sup>(٢)</sup> حتى كان القرن الرابع الهجري حيث نشأت حركة الشرع لكتاب الرسالة، التي امتدت إلى بداية القرن الخامس. وقد أحصى العلامة أحمد شاكر من شراح الرسالة خمسة نفر في ذلك العصر، هم:

- ١ - أبو بكر الصيرفي محمد بن عبد الله المتوفى سنة: ( ٣٣٠ هـ ).
- ٢ - أبو الوليد النيسابوري الإمام الكبير حسان بن محمد بن أحمد بن هارون القرشي الأموي المتوفى سنة: ( ٣٤٩ هـ ).
- ٣ - القفال الكبير الشاشي محمد بن علي بن إسماعيل مات سنة: ( ٣٦٥ هـ ).

(١) الفكر السامي: ( ٤٠٣/١ ).

(٢) الفكر الأصولي: ( ص ١٠٢ ) لكن في أواخر القرن ألف محمد بن داود بن علي الظاهري (ت: ٢٩٧ هـ) كتاب (الوصول إلى معرفة الأصول) والظاهر أنه كتاب شامل في أصول الفقه؛ لأنه على الأقل يكون قد جمع فيه ما كتبه أبوه داود الظاهري (ت: ٢٧٠ هـ) من أجزاء في الأصول منها: كتاب الإجماع، وكتاب إبطال التقليد، وكتاب إبطال القياس، وكتاب خبر الواحد، وكتاب الخبر الموجب للعلم، وكتاب الحجة، وكتاب الخصوص والعموم، وكتاب المفسر والمجمل، كلها لداود بن علي. ن. الفكر الأصولي: ( ص ٩٩، ١٠٠ ).

٤ - أبو بكر الجوزقي النيسابوري الإمام الحافظ محمد بن عبد الله الشيباني المتوفى سنة: ( ٣٨٨ هـ ).

٥ - أبو محمد الجويني الإمام عبد الله بن يوسف، والد إمام الحرمين توفي سنة: ( ٤٣٨ هـ ).

كلهم شرح الرسالة للشافعي<sup>(١)</sup> مما يجعلنا نرجح أن ( المرحلة الفهمية ) امتدت في تاريخ علم الأصول، من القرن الثالث إلى القرن الرابع الهجري، حيث كانت قضية ( الدلالات ) هي المحور المركزي، الذي تدور عليه مباحثه انطلاقاً من الرسالة، وشروحها، على امتداد هذه الفترة. إلا أن حدثاً علمياً في القرن الثالث سيكون له نوع من التأثير، غير كبير على تحول طبيعة الفكر الأصولي خلال القرن الرابع الهجري؛ ذلك هو دخول علم المنطق إلى مجال التداول الإسلامي، على مستوى علم الكلام. بيد أن تأثيره الحقيقي لن يعرف أوجه إلا في القرن الخامس، وبداية السادس كما سنبين بحول الله.

قال صاحب الفكر السامي: « إن في أول المائة الثالثة كانت دولة بني العباس في عنفوانها، وعلى رأسها الخليفة المأمون بن الرشيد فتى العلم ( ... ) هو الذي نشط العلماء للإكثار من ترجمة كتب فلاسفة اليونان، والروم، والهند ( ... ) وظهرت في زمنه الفلسفة العقلية من الإلهيات والنبوءات »<sup>(٢)</sup>. مما أدى إلى أن « انسلخ الفقه عن حلة البداوة التي كان متحلياً بها إلى غيرها »<sup>(٣)</sup>. إلا أن تأثير المنطق على أصول الفقه لم يقع إلا بعد استيعابه من لدن العلماء واختماره، إذ بقي علم الكلام وما يتعلق به من آليات عقلية، محصوراً في مجموعات كلامية قليلة، محاربتاً من لدن الفقهاء<sup>(٤)</sup>، فلم يظهر تأثير المنطق على الأصول إلا في القرن الرابع الهجري. قال الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان واصفاً الحركة العلمية في القرن الثالث: « أوسع المأمون خطاه في ترجمة العلوم الرياضية والفلسفية ( ) وكان لهذه الحركة العلمية النشطة، نتائجها

(١) قال أحمد شاكر: « ولكن هذه الشروح التي عرفنا أخبارها لم أسمع عن وجود شرح منها في أي مكتبة من مكاتب العالم، في هذا العصر » الرسالة: ( مقدمة المحقق: ص ١٥ ).

(٢) الفكر السامي: ( ١١/٢ ). (٣) الفكر السامي: ( ١/٣٣٠ ).

(٤) مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ( ص ٧٩ - ٨٩ ).

المباشرة، عن تجديد حالة علمية، ظهرت آثارها في القرن الذي يليه: ( القرن الرابع الهجري ) «<sup>(١)</sup>. ولذلك قال في وصف الحركة الأصولية في القرن الرابع: « تأثر الأصوليون تأثراً واضحاً بطريقة علماء المنطق، والفلسفة، في إيجاد معان مضبوطة، محدودة للمصطلحات العلمية، الخاصة بعلم الأصول، بما يسمى بالتعريفات ( الحدود )، ووضعها في قوالب، واختصاصها بمقاييس المنطق؛ الأمر الذي لم يكن معهوداً في مؤلفات الأصوليين قبل هذا القرن »<sup>(٢)</sup>. إلا أن الطابع الدلالي لم يزل - رغم ذلك - هو السائد على التصنيف الأصولي في هذا القرن؛ فهو رغم ظهور الحدود المنطقية فيه، بقي انفتاحه على المنطق الأرسطي محدوداً. وإنما كان معتمد الدكتور عبد الوهاب أبي سليمان في القول بتأثير المنطق في مصنفات هذا القرن هو ( كتاب بيان كشف الألفاظ )، لأبي المحامد بدر الدين محمود بن زيد اللامشي الحنفي، الذي عاش في القرن الرابع<sup>(٣)</sup> بينما كان ( كتاب الفصول في الأصول ) للإمام أحمد بن علي أبي بكر الرازي الحنفي المعروف بالجصاص المتوفى سنة: ( ٣٧٠ هـ )، أهم ما عرضه الباحث نموذجاً لمؤلفات القرن الرابع الهجري. والناظر في فهرس هذا الكتاب يجده لا يكاد يخرج عما درسه الشافعي في الرسالة من قضايا، وإنما الفرق بينهما يكمن في التفصيل أو عدمه، ثم الترتيب ليس إلا، فمن خلال الفهرس المعروض يظهر أن الجصاص قد أحكم منهجية العرض مع شيء من الإسهاب والتفريع لما أجمله الإمام الشافعي في الرسالة<sup>(٤)</sup>. وقد صرح الدكتور أبو سليمان بغلبة قضايا الدلالة على الكتاب<sup>(٥)</sup>.

إلا أن ما يمكن قوله: هو إن هذا القرن شهد بداية تأثر الأصول بعلم المنطق، ولن يتميز بالطابع المنطقي، من حيث الحجاج، والاستدلال، والتعريف، حتى يكون ذلك سمة ظاهرة فيه؛ إلا ابتداء من القرن الخامس الهجري. وهو المرحلة الثانية من تاريخ علم أصول الفقه. حيث عرفت الأمة منعطفاً حضارياً آخر.

(١) الفكر الأصولي: ( ص ٩٦، ٩٧ ).

(٢) الفكر الأصولي: ( ص ١٦٤ ) ن: عرض الكتاب عنده في: ( ص ١٥٩ - ١٦١ ).

(٣) ن. فهرس الكتاب معروضاً في الفكر الأصولي: ( ص ١٢٨ - ١٣٣ ). وكان معتمد الدكتور عبد الوهاب

أبي سليمان مخطوطة دار الكتب المصرية تحت رقم: ( ٢٩٩ ). كما صرح بذلك في الصفحة: ( ١٢٧ ).

(٥) الفكر الأصولي: ( ص ١٢٨ ).

## الطور الثاني: المرحلة المنطقية.

لقد كان أصول الفقه في طوره الأول استجابة لمقتضيات المرحلة، من الناحية الحضارية عامة، حيث نشأ أساسًا لضبط (الفهم) في خضم مشكلة الامتزاج اللغوي، وضياح الفصحى. لكن انكباب المسلمين على الترجمة للفلسفة، والمنطق، وظهور فرق كلامية متسلحة به، أدى إلى انتشار العدوى داخل العلوم الشرعية، خاصة علم الأصول، الذي بدا فيه هذا الأثر قويًا مع إمام الحرمين المتوفى سنة: (٤٧٨ هـ) حيث كان كتابه البرهان متأثرًا بمنهج المناطقة وطرائقهم في الاستدلال والحجاج. فأشار إلى أهمية (الحد) في أي فن. ذلك أنه «حق على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلوم أن يحيط بالمقصود منه، وبالمواد التي منها يستمد ذلك الفن، وبحقيقته، وفنه وحده، إن أمكنت عبارة سديدة على صناعة الحد»<sup>(١)</sup>، وقال: «الغرض من الحد الإشعار بالحقيقة التي به قيام المسؤول عن حده، وبه تميزه الذاتي عما عداه»<sup>(٢)</sup>. وفي البرهان نقل صريح عن (الأوائل) بمعنى فلاسفة اليونان - كما جرى به الاصطلاح عند الفلاسفة والمتكلمين - قال مثلًا: «حكى أصحاب المقالات عن بعض الأوائل حصرهم مدارك العلوم في الحواس، ومصيرهم إلى أن لا معلوم إلا المحسوسات»<sup>(٣)</sup>. وقال: «وحكي عن بعض الأوائل أنهم قالوا: لا معلوم إلا ما دل عليه النظر العقلي»<sup>(٤)</sup>.

وأما في الاستدلال فقد بنى في ذلك على مناهج المنطق أيضًا، كما في قوله مثلًا: «أما بناء النتائج على المقدمات فهو كقولنا: الجوهر لا تخلو عن حوادث مستندة إلى أولية، فهذه هي المقدمة، والنتيجة أن ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها»<sup>(٥)</sup>، ثم قوله أيضًا: «ثم قالوا: قد تكون المقدمة ضرورية، والنتيجة نظرية، وهذا هو الأكثر كقولنا: (تحرك الجوهر، ولم يكن متحركًا) فهذه مقدمة ضرورية نتيجتها أنه لا بد - والحالة هذه - من فرض زائد على الذات»<sup>(٦)</sup>. ونحو هذا عنده كثير<sup>(٧)</sup> مما يدل على أن المنطق دخل إلى علم الأصول قبل الغزالي، بل لا نرى هذا إلا متأثرًا في كتاب

(١) البرهان: (١/٧٧).

(٢) البرهان: (١/١٠٢).

(٣) البرهان: (١/١٠٢).

(٤) البرهان: (١/١٠٥).

(٥) البرهان: (١/١٠٥).

(٦) كل ما سماه المحقق بـ (المقدمات) إنما هو مداخل منطقية صرفة من (١/٧٧ - ١٢٣).

المستصفي، ومقدمته على الخصوص، بشيخه الجويني في البرهان. ولا غرو فإن إمام الحرمين قد نشأ - كما ذكر محقق البرهان الدكتور عبد العظيم الذيب - في منطقة خراسان، التي كانت « من أخصب المناطق إنجابًا للعلماء، والأئمة، وكانت نيسابور التي نشأ بها إمام الحرمين، من أزهى مدن خراسان. وكانت المجتمعات تموج ببقايا من عقائد بائدة: فارسية، وهندية، ويونانية، وسريانية... إلخ. وكانت هذه العقائد تتخفى وراء فلسفات ومذاهب وطوائف وفرق، ولا يهدأ للصراع والجدل بينها أوار ( ... ) مما كان حرثًا أن يؤثر في شخصية إمام الحرمين عليه السلام » (١).

إلا أن ما قام به أبو حامد الغزالي المتوفى سنة: ( ٥٥٠ هـ ) في المستصفي من تصديره إياه بالمقدمة المنطقية الشهيرة التي جزم بأنه « مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً ( ... ) وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة لحاجة أصول الفقه » (٢)، قلت: إن هذا فتح الباب واسعًا على مصراعيه أمام حشو المباحث الأصولية - فيما بعد - بقضايا المنطق، إلى درجة ذوبان المادة الأصولية، في قوالب المنطق الصوري (٣).

ومن هنا أمكن أن نسمي هذه المرحلة إلى حدود نهاية القرن السابع الهجري وبداية الثامن، ( بالمرحلة المنطقية ) لعلم أصول الفقه (٤). فإذا كان سبب مرحلة الفهم

(١) البرهان: ( توطئة المحقق ): ( ٢٣/١ ) والحقيقة أن الأثر المنطقي كان قد دخل إلى علم الأصول منذ البدايات الأولى للقرن الخامس الهجري، إلا أنه لم يظهر قويًا - حسب ما اطلعت عليه من مؤلفات - إلا مع الإمام الجويني إمام الحرمين. وقد كانت الصياغة المنطقية بصورة عامة بادية على كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري المعتزلي ( ت : ٤٣٦ هـ ) في بعض قضايا الحد المشار إليها إشارة، وتلميحًا عنده، لدى وقوفه على بعض المصطلحات كحد الكلام: ( ١٥/١ )، وحد الحقيقة والحجاز: ( ١٦/١، ١٧ )، لكن كل ذلك كان لمسات خفيفة، لم تبرز فيها الاصطلاحات المنطقية بقوة كما هو الشأن بالنسبة لبرهان الجويني. وتبقى موضوعات كتاب الرسالة وقضاياها هي المسيطرة - بالدرجة الأولى - على ( المعتمد ) مع شيء من التفصيل والتدقيق، وحضور الروح الكلامية الجدلية للمؤلف، دون شكلها المنطقي الظاهر.

(٢) المستصفي: ( ص ١٠ ) .

(٣) كما هو الشأن مثلاً بالنسبة لكتاب جمع الجوامع لابن السبكي ( ت : ٧٧٢ هـ ). وقد أفرد الشاطبي ( المقدمة السادسة ) من الموافقات لنقد هذا الاتجاه: م : ( ٥٦/١ - ٦٠ ) .

(٤) قال الدكتور أبو سليمان: « إن بعض المؤرخين للعلوم والآداب يعدون الفترة الواقعة ابتداء من القرن الرابع الهجري حتى القرن السابع؛ دورًا تاريخيًا واحدًا، وصورة متطابقة من النشاط والتنافس العلمي =



هو مشكل الامتزاج اللغوي، فإنه يمكن القول: إن سبب المرحلة المنطقية هو الامتزاج المذهبي، أو ما يعبر عنه اليوم ( بالأيدولوجي )؛ لأن القرن الخامس الهجري، في الحقيقة كان عصر فرقة وفرق، ومذاهب، وطوائف، ليس من الناحية السياسية فحسب، بل من الناحية ( الأيدولوجية ) على الخصوص<sup>(١)</sup>. والنظر في عناوين مؤلفات الإمام أبي حامد الغزالي، يدل على المد الذي عرفته طائفة الباطنية خاصة، وأهل الملل والنحل الفاسدة، على العموم. وذلك نحو ما يستشف من كتابه الشهير ( فضائح الباطنية ) هؤلاء الذين انتشروا في زمانه أيما انتشار<sup>(٢)</sup>.

إلا أن إسراف الأصوليين في حشو مصنفاتهم بالمقولات، والاستدلالات المنطقية، أدى إلى إبهام علم الأصول، وانطوائه على ذاته؛ بسبب الإغراق في البحث عن الحدود وتكلف تعريف الجواهر والماهيات، ودوران الجدل، والبحث، والنقد، والمناظرة، على ذلك حتى كادت الفروق بين العلمين: المنطق والأصول تتلاشى؛ بسبب ذوبان هذا في ذاك<sup>(٣)</sup>. والناظر مثلاً في كتاب جمع الجوامع لابن السبكي المتوفى سنة: ( ٧٧٢هـ ) يدرك حقيقة هذا الرأي<sup>(٤)</sup>

وعلى كل حال فقد ظل التأليف الأصولي دائراً على أربعة كتب، شكلت مصادر العلم لأغلب ما صنف بعد. وهي: كتابا المعتزليين القاضي عبد الجبار الهمداني، المتوفى سنة: ( ٤١٥هـ )، وأبي الحسين البصري المتوفى سنة: ( ٤٣٦هـ ). الأول له كتاب العمدة. والثاني له كتاب المعتمد، وهو غير شرح العمدة الذي ألفه قبل تأليف ( المعتمد )<sup>(٥)</sup>. ثم كتابا البرهان للجويني، والمستصفي للغزالي. وهذا رأي تداولته

= الفكر الأصولي: ( ص ١٦٥ ).

(١) الغزالي حياته، آثاره، فلسفته: ( ص ٧ - ١٢ ). ن. أيضاً: البرهان ( توطئة لمحقق ): ( ص ٢٣ ).  
(٢) قال الدكتور عبد الرحمن بدوي معلقاً على قول الغزالي في المنقذ من الضلال: ( ص ٤٩ ) « وكانت حوادث الزمان ( ... ) تغير في وجه المراد، وتشوش صفوة الخلوة »: « حوادث الزمان التي يشير إليها الغزالي هنا هي الأحداث السياسية، والفتنة التي أحدثتها الباطنية، وفضائمتها، وانشغال فخر الملك بأخرب ضدهم » مؤلفات الغزالي: ( ص ٢٤ ).

(٣) الفكر الأصولي: ( ص ١٦٤ ).

(٤) ن. جمع الجوامع مطبوعاً ضمن مجموع مهمات المتون: من ( ص ٨٦ - ١٣٠ ).

(٥) وقد صرح المؤلف بأنه ألف كتاب المعتمد تأليفاً مبتدأ، وأنه غير شرحه لكتاب العمدة ن. المعتمد: ( ٧/١ ).

كثير من المصنفات الأصولية المتأخرة، كما ورد في مقدمات المحققين لكتب هذا العلم. وأصلهم جميعًا الذين يرجعون إليه في ذلك: نص للمؤرخ عبد الرحمن ابن خلدون جاء فيه: « وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب البرهان لإمام الحرمين، والمستصفي للغزالي، وهما من الأشعرية، وكتاب العهد لعبد الجبار، وشرحه المعتمد<sup>(١)</sup> لأبي الحسين البصري، وهما من المعتزلة، وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه<sup>(٢)</sup> ». ثم كان كل ما كان بعدهما إلى زمان ابن خلدون المتوفى: ( ٨٠٨ هـ ) - إنما هو شروح وتلخيصات، كما فصله في المقدمة<sup>(٣)</sup>.

ثم كان تحول تاريخي ثالث، على مستوى المجتمع الإسلامي جملة، تمثل في الانهيار الحضاري، والعسكري، للدولة الإسلامية، ابتداءً من القرن السابع الهجري، صحبه انهيار خلقي، واجتماعي، ونفسي، أدى إلى حركة جديدة في المجال العلمي: محاولة إصلاح الوضع، وإعادة الاعتبار للأمة الإسلامية، وتجديد حيويتها، وتماسكها، قال العلامة الحجوي: « إن الداهية الدهيئة التي لم ينزل بالإسلام مثلها منذ نشأ إلى الآن، وهو تسلط التتر على دار الخلافة، وقتل الخليفة المعتصم العباسي سنة ( ٦٥٦ هـ )، واستولى أميرهم هولاءكو على بغداد، وما وراءها إلى الهند، وما أمامها إلى دمشق الشام، وقتل الملايين من المسلمين، وفعل أفاعيل المتوحشين مما لا يقدر أي قلم على وصفه، ولا أي ذهن على تحمل تصوره، إلا أن تغلبه العبرة ( ) ولذلك يعتبر دخولهم بغداد فاصلاً بين تاريخ الإسلام القديم والجديد! ( ) ».

(١) تبين أنه ليس شرحاً له، بل شرحه في كتاب آخر قبله كما أشرنا إليه قبل.

(٢) المقدمة: ( ص ٤٥٥ ).

(٣) المقدمة: ( ص ٤٥٥، ٤٥٦ ). وقد نقل كلام ابن خلدون هذا كل من الدكتور عبد الوهاب أبي سليمان في الفكر الأصولي: ( ص ١٦٩ )، والدكتور عبد العظيم الذيب في مقدمة تحقيقه لبرهان الجويني: ( ٤٤/١ ). كما علق على كلام ابن خلدون بقوله: « يلاحظ أن ابن خلدون يسمي كتاب القاضي عبد الجبار ( العهد )، والصواب أنه ( العمد ) وقد يكون هذا وهماً من ابن خلدون، فإن للقاضي عبد الجبار كتاباً يسمى ( العهد ) أيضاً، وقد يكون تحريفاً؛ لما بين اللفظين من قرب: ( العهد ) و ( العمد )، ثم فشا هذا التحريف، وتداولته الأقسام. كذلك نلاحظ أيضاً أن ابن خلدون يجعل ( المعتمد ) شرحاً ( للعهد )، والصواب غير ذلك ( فالمعتمد ) كتاب قائم برأسه « البرهان: ( توطئة المحقق ): ( ٤٥، ٤٤/١ ).

فإذا أضفت ذلك إلى سقوط صقلية، ومدنها بيد النورمان، وخراب القيروان بيد البدو، وكل منهما في أواسط القرن الخامس ( ... ) ودخول البربر لقرطبة في آخر القرن الرابع، وفيه ابتداء سقوطها الذي انتهى سنة ( ٦٢٣ هـ ) ( ... ) بدخول إسبانيا لها، ثم بعدها إشبيلية، تعلم مقدار ما رزى به والإسلام والفقهاء في هذه القرون: الخامس، والسادس، والسابع، ثم في آخر القرن الثامن ظهر تيمورلنك من بقايا التتر المسلمين ( ... ) وملك نصف الدنيا، لكن خرب من معالم الإسلام ما بقي، وفعل بدمشق الشام ما فعله سلفه بيغداد<sup>(١)</sup>. ثم كان « ذهاب دولة بني الأحمر التي كانت بقيت بسيف البحر في الأندلس، واستيلاء العدو على غرناطة، وجميع الأندلس، وخروج الإسلام من جنوب أوروبا الغربي، وذلك في القرن العاشر الهجري! »<sup>(٢)</sup>.

### الطور الثالث: المرحلة المقاصدية

تبين لحد الساعة أن التحولات الأصولية الحاصلة في الطورين الأولين، إنما هي ناتجة عن تحولات اجتماعية، وحضارية، كانت قائمة في الأول على الامتزاج اللغوي، وفي الثاني على الامتزاج المذهبي، أما هذا الطور فقد انبنى على معالجة ما يمكن أن نسميه ( بالامتزاج الخلقي ). ذلك أن ما وصفنا من وضع الأمة في هذا الطور، حيث تداعت أركانها بتداعي الأمم عليها، وحوصرت بالهزائم العسكرية، والسياسية، من حولها، ومن تحتها، ومن فوقها! فالأمرها إلى تفكك البنية الاجتماعية الدينية؛ ولعًا بتقليد الغالب؛ بناءً على قاعدة ابن خلدون المشهورة<sup>(٣)</sup> وانتشار الفساد، وشرب الخمر، والتكالب على ملذات الدنيا، رغم قيام التهديد الأجنبي على الرؤوس، وكذا ما كان حاصلًا في الأندلس على الخصوص، في زمان الشاطبي كما سنرى، وكذا انتشار الخرافة، وسيطرة الطريقة البدعية بوثيتها، وإباحيتها، فكانت هي المؤطرة لتدين الناس عمومًا، سواء في المشرق أو المغرب. كل ذلك استدعى عملية ( إنقاذ ) إصلاحية للأمة، فهياً الله للناس الإمام تقي الدين أحمد بن تيمية المتوفى: ( ٧٢٨ هـ ) في شرق الأمة، وتلامذته خاصة منهم الإمام ابن القيم المتوفى: ( ٧٥١ هـ )، كما هيأ

(١) الفكر السامي: ( ١٦٦/٢، ١٦٧ ).

(٢) الفكر السامي: ( ١٦٧/٢ ).

(٣) وهي قوله: « إن المغلوب مولع أبداً بالافتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته، وسائر أحواله وعوائده. »

في مغرب الأمة الإمام أبا إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي الغرناطي المتوفى سنة ( ٧٩٠ هـ ). فهؤلاء جميعًا عاشوا في القرن الثامن الهجري؛ بعضهم في أوله، وبعضهم الآخر في آخره. لكنهم جميعًا قاموا بإصلاح اجتماعي شامل، مبني على تجديد العلم مقاصديًا، وإنَّ تشابهًا عجيبًا كان حاصلًا بين فكر ابن تيمية وتلامذته، وبين الإمام الشاطبي، لا من حيث الهم الإصلاحية الدعوي، ولا القضايا التي تصدى لها كل منهما فحسب، كالبدع مثلاً، بل أيضًا من حيث الإصلاح الفكري العلمي. وهو المقصود الأول عندنا ههنا، أعني التشابه الحاصل بينهما في الجانب ( المقاصدي ). ذلك أن كثيرًا من القضايا المقاصدية ومصطلحاتها، كانت متطابقة بينهما كثيرًا، رغم أنهما لم يثبت تاريخيًا أنهما التقيا، أو تعرف أحدهما على الآخر، ولو مراسلة! ولكن تشابه الأوضاع بين المشرق والمغرب أدى إلى تشابه الاهتمام بين المصلحين، ثم تشابه الإنتاج العلمي. وإنما تميز الشاطبي بالتصنيف من خصوص هذا المجال، أعني بناء نظرية المقاصد، وعرضها منظمة في نسقها النظري البديع، من خلال فكره الأصولي بكتاب الموافقات، بينما بقيت لدى ابن تيمية منثورة في ثنايا فتاواه ومؤلفاته الكثيرة<sup>(١)</sup>.

من هنا إذن يكون التجديد الأصولي الحاصل لدى الإمام الشاطبي إنما هو ( رؤية )

(١) نوقشت رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا بكلية الآداب بالرباط، في موضوع: ( الفكر المقاصدي عند الإمام ابن تيمية ) أعدها الباحث بوشعيب المدي. في السنة الجامعية: ( ١٩٩٧/٩٦ م ). وقد قام الباحث باستقراء مجموعة من القواعد الأصولية، هي أشبه ما تكون في صيغها، وماداتها، ومصطلحاتها، بقواعد الإمام الشاطبي. وذلك نحو قول ابن تيمية: ( إذا قصد المكلف ما لم يقصده الشارع ( ... ) فيجب إبطال قصده )، و ( إذا كان المقصود حسنًا كان الفعل حسنًا )، و ( الأمر مداره على العلم بالمصلحة واردة )، و ( المفسدة إذا عارضتها المصلحة الراجحة قدمت عليها )، و ( المقاصد معتبرة في التصرفات من العقود وغيرها )، و ( المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعبادات كما في التقربات والعبادات )، و ( المقاصد في الأقوال والأفعال هي عللها، التي هي غاياتها ونهاياتها )، و ( المقاصد مقدمة في القصد والقول على الوسائل )... إلخ. ن. إحصاءها في البحث المذكور، من: ( ص ١٥٥ - ١٦٥ ). ولذلك فقد أفرد الباحث فصلًا لبحث « خصائص الفكر المقاصدي عند ابن تيمية »: ( ص ١٦٨ ). قارن ذلك كله بقواعد الإمام الشاطبي في الموافقات، أو من خلال بحث الدكتور الجيلالي المريني: ( القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي من خلال كتابه الموافقات ).

في ( تجديد الدين )، وليست نوعاً من الترف الفكري، أو البحث في العلم من أجل العلم ذاته فقط؛ وإنما هو عند التأمل عبارة عن تجديد منهج التدين، الذي هو أصول الفقه نفسه، وإنما يضبط الفقه بمناهج الأصول.

ولقد شجع العامة على الاستهتار بالدين، والتلاعب برخص المذاهب، والتخير بين أقوال المذهب الواحد، أو المذاهب المتعددة - فساد الأقوال الفقهية نفسها، مما انتقده أبو إسحاق بشدة<sup>(١)</sup>. ومما تجلّى في تسبب الفتاوى والأقضية، وسقوط هيئة العلماء، عند العامة، ثم انفتاح باب التلاعب بحدود الله على مصراعيه، أمام الخاص والعام. والناظر في كتب التاريخ الواصف للأندلس وأحوالها في القرن الثامن الهجري، يدرك الوضع المتردي الذي سقطت فيه أحوالها الخلقية، والاجتماعية، والنفسية، والعسكرية، والسياسية.

فعلى المستوى العسكري مثلاً، كانت الهزائم متواترة، كما نشط - طيلة القرن السابع الهجري - ما سمي في تاريخ الأندلس ( بحركة الاسترداد النصراني ) فكان مدًا قويًا كاسحًا، زاحفًا نحو محو أثر الوجود الإسلامي في الأندلس؛ إذ تساقطت ولاياتها في يد الإسبان في مدة قياسية، لخصها المؤرخ محمد عبد الله عنان بصورة مأساوية في قوله: « لما توطن سلطان الموحدين بالأندلس في أواخر القرن السادس الهجري، توقفت حركة الاسترداد النصراني مدى حين، ثم عادت تضطرم قوية بعد إحراز إسبانيا النصرانية لفرزها الحاسم على الموحدين في موقعة العقاب: ( ٦٠٩ هـ ). ومنذ أوائل القرن السابع الهجري تجتاح إسبانيا المسلمة موجة عاتية من الغزو النصراني، وتسقط قواعد الأندلس التالدة، شرقًا وغربًا، في يد النصارى. وهكذا سقطت جزيرة ميورقة: ( ٦٢٧ هـ - ١٢٢٩ م )، وبياسة: ( ٦٢٣ هـ - ١٢٢٦ م )، وأبدة: ( ٦٣٠ هـ - ١٢٣٣ م )، ودانية، ولقنت: ( ٦٤١ هـ - ١٢٤٤ م )، وأوريولة، وقرطاجنة: ( ٦٤٣ هـ - ١٢٤٥ م )، وشاطبة: ( ٦٤٤ هـ - ١٢٤٦ م )، ومرسية: ( ٦٤٠ هـ - ١٢٤٣ م )، وجيان: ( ٦٤٣ هـ - ١٢٤٦ م )، ثم إشبيلية: ( ٦٤٦ هـ - ١٢٤٨ م ).

(١) قال الشاطبي: « صار كثير من مقلدة الفقهاء يفتي قريه، أو صديقه، بما لا يفتي به غيره من الأقوال؛ اتباعًا لغرضه وشهوته، أو لغرض ذلك القريب، وذلك الصديق. ولقد وجد هذا في الأزمنة السالفة، فضلًا عن زماننا، كما وجد فيه تتبع رخص المذاهب؛ اتباعًا للغرض والشهوة » م: ( ١٣٥/٤ ).

واجتاحت غرب الأندلس في الوقت نفسه موجة مماثلة من الغزو النصراني، فسقطت بطليوس: (٦٢٧هـ - ١٢٣٠م)، وماردة: (٦٢٨هـ - ١٢٣١م)، وشلب: (٦٤٠هـ - ١٢٤٢م)، وشتمرية الغرب: (٦٤٧هـ - ١٢٤٩م)، ولبلة وولبة: (٦٥٥هـ - ١٢٥٧م)، ثم سقطت قادس في سنة: (١٢٦١م)، وتلتها شريش في سنة (١٢٦٤م).

وهكذا لم يأت منتصف القرن السابع الهجري (القرن الثالث عشر الميلادي) حتى كانت ولايات الأندلس الشرقية، والوسطى، وكلها قد سقطت في يد إسبانيا النصرانية، ولم يبق من تراث الدولة الإسلامية بالأندلس سوى بضع ولايات صغيرة في طرف إسبانيا الجنوبي، وأخذت الأندلس عندئذ تواجه شبح الفناء! <sup>(١)</sup>.

أما في القرن الثامن الهجري الذي عاش فيه الإمام الشاطبي، فقد كان الإسبان حينئذ ينفذون بغزواتهم إلى التراب الغرناطي نفسه، ويهددون آخر أمل في البقاء الإسلامي ببلد الأندلس. ولم تنفع حينئذ الإمدادات المغربية للأندلسيين، بل إن السلطان النصري أبا الحجاج يوسف بن إسماعيل الذي كان ممن عاصرهم الإمام الشاطبي، والذي قتل سنة: (٧٥٥هـ)، استنجد بالسلطان المغربي أبي الحسن المريني؛ فأمدّه بجيش لكنه هزم، ثم عبر السلطان أبو الحسن بنفسه ليثأر للهزيمة، فكانت المعركة الثانية سنة: (٧٤١هـ)، آلت إلى هزيمة نكراء للمسلمين، قتل فيها حریم السلطان أبي الحسن وولده، وذبحوا بصورة وحشية، وسالت دماء غزيرة <sup>(٢)</sup>. فاستولى ملك قشتالة على قلاع جديدة، منها قلعة بني سعيد من أحواز غرناطة! بعد حصار قصير سنة: (٧٤٢هـ). ثم عاد سلطان المغرب ثانية للثأر في معركة بحرية، هزم فيها المسلمون، ومزق أسطولهم سنة: (٧٤٣هـ) <sup>(٣)</sup>.

وأما على المستوى السياسي، فقد كانت الفتن والاعتقالات بين أبناء الأسرة الواحدة من الأمراء والسلاطين، واستعانة بعضهم على بعض بالعدو النصراني؛ بل إن منهم من تنصر!! وشارك في حصار قلاع المسلمين! <sup>(٤)</sup>، ومنهم من قبل الدخول في لواء

(١) نهاية الأندلس: (ص ٢٠، ٢١). (٢، ٣) نهاية الأندلس: (ص ١٢٨).

(٤) مثل ما صنع أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن يوسف بن عبد المؤمن حاكم بنسبة الذي التجأ بعد هزيمته أمام ابن هود إلى (خايمي الأول) ملك أراجون: (٦٢٦هـ)، واعتنق النصرانية وشارك في حصار القلاع الإسلامية: نهاية الأندلس: (ص ٣٥، ٣٦).

الملك النصراني وإن لم يتنصر! <sup>(١)</sup>.

أما بالنسبة لخصوص الدولة النصرية التي عاش في عهدها الإمام الشاطبي، فقد توالى على الحكم منهم سبعة سلاطين في مدة نصف قرن، أو تزيد قليلاً؛ بسبب المنازعات والانقلابات، والاغتيالات. فقد ذكر مؤرخهم، ووزيرهم الشهير، لسان الدين بن الخطيب أن غرناطة: « تملكها أمير المسلمين الغالب بالله محمد بن يوسف ابن نصر الخزرجي، جد هؤلاء الأمراء الكرام موالينا، رحم الله من درج منهم، وأعان من خلفه، إلى أن توفي عام أحد وسبعين وستمائة، ثم ولي الأمر بعده، ولده وسميه محمد بن محمد، فقام بها أحمد قيام، وتوفي عام إحدى وسبعمائة. ثم ولي بعده سميّه محمد إلى أن خلع يوم عيد الفطر من عام ثمانية وسبعمائة ( .. ) ثم ولي بعد أخوه نصر ابن مولانا أمير المسلمين أبي عبد الله، فأزّتْ أمره، وطلب الملك اللاحق به مولانا أمير المسلمين أبو الوليد إسماعيل بن فرج، فغلب على الإمارة ثاني عشر ذي القعدة من عام ثلاثة عشر وسبعمائة. وانتقل نصر إلى وادي آش مخلوعاً موادعاً بها ( ... ) وتمادى ملك السلطان أمير المسلمين أبي الوليد إلى السادس والعشرين من رجب، عام خمسة وعشرين وسبعمائة، ووثب عليه بعض قرابته فقتله، وعوجل بالقتل مع من حضر منهم، وتولى الملك بعده ولده محمد، واستمر سلطانه إلى ذي الحجة من عام أربعة وثلاثين وسبعمائة، وقتل بظاهر جبل الفتح، وولي بعده أخوه مولانا السلطان أبو الحجاج لباب هذا البيت، وواسطة هذا العقد، وطراز هذه الحلية، ثم اغتاله تمرور من أخايث السوقة ( ... ) وولي بعده محمد ولده أكبر بنيه وأفضل ذويه ( ... ) وهو أمير المؤمنين لهذا العهد » <sup>(٢)</sup>.

(١) قال محمد عبد الله عنان: « وكان أصاغر الزعماء والحكام يؤثرون الانضواء تحت لواء ملك النصارى، والاحتفاظ في ظله بمدنهم وقواعدهم، على مظاهرة ابن الأحمر، والانضواء تحت لوائه ». نهاية الأندلس: ( ص ٤١ ). بل إن ابن الأحمر نفسه مؤسس مملكة غرناطة دخل تحت لواء ملك قشتالة، بعد محاصرة هذا لغرناطة سنة: ( ٦٤٢ هـ )، وصار يحضر مجلس قشتالة النياي ( الكورتيس ) باعتباره من الأمراء التابعين للعرش. واستولى ملك قشتالة على قرمونة - وهي حصن تابع لإشبيلية - بمساعدة ابن الأحمر. وشارك هذا أيضاً بكثيرة في إسقاط إشبيلية نفسها لما حاصرها ملك قشتالة، في حصار صليبي شارك فيه الرهبان سنة: ( ٦٤٥ هـ ) ن. نهاية الأندلس: ( ص ٤٢ - ٤٤ ).

(٢) الإحاطة: ( ١٤٢/١، ١٤٣ ).

ومعلوم أن ابن الخطيب كان معاصرًا للإمام الشاطبي، إذ توفي سنة: ( ٧٧٦هـ )، فعاصر كل أو بعض من عاصر الشاطبي من هؤلاء السلاطين، وهم الأربعة الأواخر ممن ذكر، على أساس أن الدكتور محمد أبا الأجدان - وقد قدر أن ولادة الشاطبي كانت قبل سنة: ( ٧٢٠هـ )<sup>(١)</sup> - قال: « ونقدر أن الإمام الشاطبي عاصر من هؤلاء الملوك أربعة: إسماعيل الأول بن فرج الذي تولى سنة: ( ٧١٣هـ ) [ قلت: وهو المكنى بأبي الوليد في نص ابن الخطيب ]، ثم ابنه محمد الذي تولى سنة: ( ٧٢٥هـ )، ثم ابنه الثاني أبو الحجاج يوسف بن إسماعيل ( أخو محمد المذكور ) الذي تولى سنة: ( ٧٣٤هـ ) ثم محمد الغني بالله بن أبي الحجاج يوسف، الذي تولى سنة: ( ٧٥٥هـ )<sup>(٢)</sup>. وهذا الأخير هو من قال عنه ابن الخطيب - فيما سبق - : « وهو أمير المؤمنين لهذا العهد ».

وإنما كان الأمراء، طلاب دنيا ولو على حساب الدين كما رأيت. وقد تجرأ ابن الخطيب فتحدث عن أحدهم وهو إسماعيل بن يوسف أبي الحجاج أخ محمد ابن يوسف، الذي تولى - بعد مقتل أبيه - سنة: ( ٧٥٥هـ ) كما ذكر قبل. قال ابن الخطيب واصفًا مجونه، وضعفه عن الإمارة: « كان فتى وسيماً بدينًا على حداثة سنه ( ) حسن الصورة والقد، خنثًا مضعوفًا لمكان الاعتقال، ومجاورة النساء، منحطًا في درك اللذة، قاصر الهمة »<sup>(٣)</sup>.

وعلى العموم فقد كان غالب الأمراء ميالين إلى تقليد العدو في زيه وخلقته، قال محمد عبد الله عنان: « كان الأمراء والأكابر، وفريق كبير من أبناء الطبقات المسورة، يؤثرون ارتداء الثياب الإفريقية؛ اقتداءً بجيرانهم النصراني، ولا سيما في عصور الأندلس الأخيرة »<sup>(٤)</sup>.

وتلك أخلاق وأحوال تفتشت في الشعب، كما تفتشت في أمرائه، فقد « كان الشعب الغرناطي يعشق مباحج الحياة والحفلات العامة، وكانت الحياة لديه كأنها سلسلة من الأعياد المتواصلة، وكان الغناء ذاتعًا، ويكثر في المنتديات، والمقاهي العامة،

(١) فت: ( ترجمة المحقق للشاطبي ): ( ص ٣٢ ).

(٢) فت: ( ترجمة المحقق للشاطبي ): ( ص ٢٦ ).

(٣) للمحة البدرية: ( ص ١٢٦، ١٢٧ ). (٤) نهاية الأندلس: ( ص ١٩٩ ).



حيث يجتمع الشباب بكثرة، ولم تنس غرناطة مرحها حتى في أيام محنتها»<sup>(١)</sup>؛ وإن قرار السلطان أبي الوليد النصري، الذي قتله بعض قرابته سنة: ( ٧٢٥ هـ ) بمنع ضروب الفساد والإباحية، ليدل على حجم الفجور الذي كان في زمانه؛ قال محمد عبد الله عنان: « في عهده حرمت المسكرات، وطورد الفساد الأخلاقي، وحرم جلوس الفتيات في ولائم الرجال! »<sup>(٢)</sup> كذا.

ولعل الطبيعة الخلابة للأندلس، ووفرة الخيرات، والبساتين، والأنهار، كل ذلك ساعد على ميل أهلها إلى الانغماس في الملهيات الدنيا، إلى درجة السكر عن الخطر الداهم، فقد وصف ابن الخطيب جمال الأندلس بنثر يشبه الشعر، مشيراً إلى حال أهلها، وركونهم إلى طيب عيشها؛ قال عن غرناطة: « لا نظير لها في الحسن والدمانة، والرييح، وطيب التربة، وغرقد السقيا، والتفاف الأشجار، واستجادة الأجناس، إلى ما يجاورها ويتخللها، مما يختص بالأحباس الموقفة، والجنات المملوكة، وما يتصل بها بوادي سنّجيل ما يقيد الطرف، ويعجز الوصف، قد مثلت منها الأنهار المتدافعة العباب، المنارة والقباب، واختصت من أشجار العاريات ذات العصير الثاني بهذا الصقع، ما قصرت عنه الأقطار. وهذا الوادي من محاسن الحضرة، مأوه رقرق من ذوب الثلج، ومجاجة الجليد، وممره على حصى جوهريّة، بالنبات والظلال محفوفة، يأتي من قبلة علام البلد إلى غربه، فيمر بين القصور النجدية، ذوات المناصب الرفيعة، والأعلام المائلة. ولأهل الحضرة بهذه الجنات كلف، ولذوي البطالة فوق نهره أريك من دمث الرمل، وحجالّ من ملتف الدوح »<sup>(٣)</sup>.

إلى أن يقول: « ولباسهم الغالب على طرقاتهم، الفاشي بينهم، الملف المصبوغ شتاء، وتتفاضل أجناس البرز بتفاضل الجدة والمقدار، والكتان والحريز، والقطن، والمرعزي، والأردية الإفريقية، والمقاطع التونسية، والمآزر المشفوعة صيفاً »<sup>(٤)</sup>. « وقوتهم الغالب البر الطيب عامة العام، وربما اقتات في فصل الشتاء الضعفة، والبوادي، والفعلّة في الفلاحة؛ الذرة العربية. ( ... ) وفواكههم اليابسة عامة العام متعددة يدخرون العنب سليماً من

(١) نهاية الأندلس: ( ص ٤٥١ ).

(٢) نهاية الأندلس: ( ص ١٢١ ).

(٣) الإحاطة: ( ١١٦/١، ١١٧ ).

(٤) الإحاطة: ( ١٣٤/١، ١٣٥ )، واللحمة البدرية: ( ص ٣٨، ٣٩ ).

الفساد إلى شطر العام، إلى غير ذلك من التين، والزبيب، والتفاح والرمان، والقسطل والبلوط، والجوز واللوز، إلى غير ذلك مما لا ينفد، ولا ينقطع مدده؛ إلا في الفصل الذي يزهد في استعماله، وصرّهم فضة خالصة، وذهب إبريز، طيب محفوظ»<sup>(١)</sup>. إلى أن يقول: «وحرّيمهم حرّيم جميل موصوف بالسحر، وتنعمّ الجسوم، واسترسال الشعور، ونقاء الثغور، وطيب النشر، وخفة الحركات، ونبل الكلام، وحسن المحاوره، إلا أن الطول يندر فيهن، وقد بلغن من التفنن في الزينة لهذا العهد، والمظاهرة بين المصبغات، والتنافس في الذهبيات، والدياجيات، والتماجن في أشكال الحلبي، إلى غاية نسأل الله أن يفض عنهن فيها عين الدهر، ويكفكف الخطب، ولا يجعلها من قبيل الابتلاء والفتنة»<sup>(٢)</sup>. بيد أن ذلك المحذور هو الذي كان؛ فإنما كان ابن الخطيب يصف واقعا، ويحذر متوقعا، كان وشيك الوقوع، ألم تكن هذه الأوصاف هي مقدماته؟

هذا الامتزاج الخلقي بالكفار، والتشبه بهم في فجورهم، وتكالبهم على الدنيا، هو الذي أغرق الأندلس في فتن سياسية، وهزائم عسكرية، أودت بالحياة الإسلامية فيها؛ إذ «لم يكن ثمة ريب في خطورة الآثار الاجتماعية، التي يحدثها مثل هذا الامتزاج الوثيق! وقد كانت فيما بعد من أهم العوامل التي أدت إلى انحلال المجتمع الإسلامي، وانحلال عصبية الدولة الإسلامية. كذلك لم يكن ثمة ريب في أن هذه الآثار الهدامة كانت أعمق وقعا، وأشد خطرا وقت الانحلال العام»<sup>(٣)</sup>. ألم يبادر كثير منهم إلى الالتحاق بالنصرانية إلى الأبد؟

في هذا الوضع المتردي إذن نشأ الإمام أبو إسحاق الشاطبي وترعرع، وعاش حتى مات رحمته الله سنة: ( ٧٩٠ هـ ). والأندلس حينئذ تتدحرج بقوة نحو الزوال النهائي؛ ولذلك فإنك تجده لا يفتأ يشير إليه في كتبه، وفتاواه معتبرا له في اجتهاداته، واستنباطاته، قال مثلاً في إحدى فتاواه وقد سئل عن تأجير الرجل للذبح: «الأجرة في مثله جائزة؛ لأن العامة لا بد لهم مما يصلحهم. ولو سرح لجميع الجزارين؛ لذبح

(١) الإحاطة: ( ١٣٧/١ )، واللحمة البدرية: ( ص ٤٠ ).

(٢) الإحاطة: ( ١٣٩/١ )، والنص مكرر في اللحمة البدرية: ( ص ٤١ ).

(٣) نهاية الأندلس: ( ص ١٩٩ ).

تارك الصلاة، والسكران، والمتعمد لترك التسمية، وأشباه ذلك، وقد وقع مثل هذا لكثرة الفساد الواقع في هذا الزمان « كذا!!<sup>(١)</sup>.

ومما يستشف من فتاواه - في ذلك - أن الرجل المسلم قد يصبح كافراً، ثم يمسي مسلماً، ثم يصبح كافراً، وربما أسلم إن ضمن بذلك إرثاً أو مالاً، قال مثلاً في إحدى الفتاوى: « مسألة المرتد الذي أخبر أنه إن صح له إرثه في أبيه، المتوفى بعد ارتداده؛ فإنه يراجع الإسلام، وأن أهل موضعه راغبون في إسلامه خوفاً من عاديته على بلده، إن بقي على ارتداده، فرغبتم من محبكم الجواب بما يقتضيه الحكم الشرعي في المسألة، وهل يصح ميراثه إن رجع إلى الإسلام أم لا؟<sup>(٢)</sup>. والنص معبر عن الحال بأبلغ ما يكون الكلام! ولذلك وصف الشاطبي زمانه رحمته بأنه هو: « زمان وقوع ما أخبر عنه الصادق المصدوق عليه السلام: « وأن المتمسك فيه بدينه كالقابض على الجمر »<sup>(٣)</sup> ولذلك فقد أنكر الشاطبي عصره، ورغب عن الدنيا وملذاتها، فكان رحمته ورعاً، زاهداً؛ مما جعله ينزوي بعيداً عن علماء السلطان، ويلتحق بصف الشعب، مرشداً ومصلحاً، وقد فسر الدكتور حمادي العبيدي بأن ذلك كان هو سبب الجفوة، التي كانت بينه وبين معاصريه: لسان الدين بن الخطيب، وعبد الرحمن بن خلدون؛ إذ أهملاه، فلم يذكره أحدهما في كتاب، ولا مصنف، وقد ذكرا بعض أشياخه كابن القباب مثلاً. قال الدكتور العبيدي: « يلوح أن هذه الجفوة كان الشاطبي هو مصدرها، فالرجل اشتهر بميل إلى الزهد، وصدوف شديد عن متع الحياة، ورأى في ابن خلدون وابن الخطيب إقبالاً على الدنيا وانصرافاً إلى لذاتها، وكانا نديمين للسلطان فرغبت نفسه عنهما، والرجل كان حريصاً على التمسك بخلق العفة والزهد، في حين أن ابن خلدون يرى جارية إسبانية جميلة في قصر السلطان فتعجبه، فيهديه إياها، ويهنئه ابن الخطيب بذلك، مرسلًا إليه شعراً، يعد مما يسمى اليوم بالأدب المكشوف »<sup>(٤)</sup> على هذا الواقع المنهار عسكرياً، وسياسياً، وخلقياً، انبنى مشروع الشاطبي العلمي،

(١) فت: ( ص ١٣٧ ).

(٢) فت: ( ص ١٧٥ ) وقد منع الشاطبي ذلك في تمام الفتوى.

(٣) فت: ( ص ١٨٥ ) ونحوها، مما يشير إليه الشاطبي كثيراً في الموافقات والاعتصام والفتاوى.

(٤) الشاطبي ومقاصد الشريعة: ( ص ٨٨ ) محيلاً في ذلك على نفع الطيب ( ٢٨٠/٨ ) وما بعدها.

والدعوي، ولم تكن دعوته بعيدة عن علمه، ولا كان علمه خاليًا من دعوته، بل هما مشروع واحد وتجديد متكامل منسجم. ولذلك رأينا ما رأينا من (إصلاحية) التجديد المصطلحي الأصولي عنده، ومدى ما اختزن من مفاهيم تربوية، ودعوية.

ذلك أن عمله قام أساسًا من أجل إصلاح (فساد النيات)، أي (مقاصد المكلفين)، التي بلغت حدًا من الفساد وأي حد! فأبو إسحاق إنما كان يؤدي دوره الذي اقتضاه حال زمانه بخصوصياته، فشهد أصول الفقه على يديه طورًا جديدًا، كما شهد على يد الشافعي طورًا، وعلى يد الجويني والغزالي طورًا آخر. فكان المصطلح الأصولي مرآة طبيعية لذلك الطور، وصورة دالة على ذلك التجديد.

إن الناظر في مشروع الشاطبي التربوي من حيث هو تجديد أصولي، يلحظ أنه قام على نقد ثغرات المراحل السابقة التي أسهمت - ولو بصورة غير مباشرة - في المآل المتردي لعصره. ومن هنا كان إصلاحه جامعًا بين التجديد العقلي، والتجديد القلبي، أو بعبارة أخرى: بين التجديد العلمي، والتجديد الصوفي، أو السلوكي، فكان أنسب قالب لصياغة هذا المضمون الجامع بين الأمرين، هو المصطلح الأصولي. ولذلك كانت عنده نظرية المقاصد روحًا ساريًا في كل المصطلحات الأصولية، على اختلاف مجالاتها من أحكام، وأدلة، واجتهاد، وما يتفرع عن كل منها، كما رأينا في المبحث السابق من هذا الفصل.

أما ما أشرنا إليه من تضمن نقدي للمراحل السابقة، فالقصد به نقد مشروع الغزالي خاصة. صحيح أنه لم يذكره إلا على سبيل الاستفادة منه والمدح له. ولكن طبيعة عمل أبي إسحاق فيها نوع من النقد، بل النقض أحيانًا لما بنى عليه الغزالي مشروعه العلمي كما سنين بحول الله.

إن الإمام أبا حامد الغزالي قد نهض بمشروع إصلاحية شامل - وهو واع بذلك كما سيتبين - لكنه مع ذلك، مشروع منقسم، فرق فيه بين الإصلاح العقلي والإصلاح القلبي؛ بقصد إحداث ما يعبر عنه اليوم (بقطيعة أبستمولوجية) حقيقية! لفائدة المنهج الصوفي، كما رأى. وهذا ما سيتداركه الشاطبي من بعد فيدمج بين الصورتين كما تبين قبل. قال أبو حامد في سبب خروجه من الخلوة الصوفية: « فلما رأيت أصناف الخلق قد ضعف إيمانهم إلى هذا الحد بهذه الأسباب، ورأيت نفسي

لازمة مجتهدة، ملبة كشف هذه الشبهة ( ... ) انقذح في نفسي أن ذلك متعين في هذا الوقت محتوم؛ فماذا تغنيك الخلوة والعزلة، وقد عم الداء ومرض الأطباء، وأشرف الخلق على الهلاك؟»<sup>(١)</sup>. وكان يستشعر بعد اقتناعه بالخروج من العزلة إلى « دعوة الخلق عن طردهم إلى الحق »<sup>(٢)</sup> وقد صادف ذلك القرار رأس المائة من ذلك القرن. أي أواخر المائة الهجرية الخامسة، وبداية السادسة - بأنه هو مجدد القرن قال: « فشاورت في ذلك جماعة من أرباب القلوب والمشاهدات، فاتفقوا على الإشارة بترك العزلة والخروج من الزاوية، وانضاف إلى ذلك منامات من الصالحين كثيرة، متواترة، تشهد بأن هذه الحركة مبدأ خير ورشد، قدر الله سبحانه على رأس هذه المائة، وقد وعد الله سبحانه بإحياء دينه على رأس كل مائة. فاستحکم الرجاء وغلب حسن الظن بسبب هذه الشهادات، ويسر الله الحركة إلى نيسابور للقيام بهذا المهم، في ذي القعدة سنة تسع وتسعين وأربعمائة »<sup>(٣)</sup>.

وبعد أن أقر بأن المنهج الصوفي أولى بالاتباع؛ لأن « الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق! »<sup>(٤)</sup>، ميز في إدراك الحقيقة بين الإدراك القلبي، والإدراك العقلي، باعتبار أن القلب لا يبصر إلا في غياب العقل والعلم؛ ولذلك قال عن المريد: « فإذا جلس في مكان خالي، وعطل الحواس وفتح عين الباطن وسمعها، وجعل القلب في مناسبة عالم الملكوت، وقال دائماً: ( الله! الله! الله! ) بقلبه دون لسانه، إلى أن يصير لا خبر معه من نفسه، ولا من العالم، ويبقى لا يرى شيئاً إلا الله ﷻ؛ انفتحت تلك الطاقة، وأبصر في اليقظة الذي يبصره في النوم، فتظهر له أرواح الملائكة والأنبياء، والصور الحسنة الجميلة الجليلة، وانكشف له ملكوت السماوات والأرض، ورأى ما لا يمكن شرحه، ولا وصفه ( ... ) وهو طريق الصوفية في هذا الزمان، وأما طريق التعليم، فهو طريق العلماء »<sup>(٥)</sup>، وتعطيل طريق الحواس المذكور عنده ههنا هو تعطيل العقل؛ لأنه سبق قوله في هذا السياق: « والحواس شبكة العقل وجواسيسه »<sup>(٦)</sup>. ومعلوم أن الغزالي نهض في

(٢) المنقذ من الضلال: ( ص ٦٢، ٦٣ ).

(٤) المنقذ من الضلال: ( ص ٤٩ ).

(٦) كيمياء السعادة: ( ص ٨١ ).

(١) المنقذ من الضلال: ( ص ٦٢ ).

(٣) المنقذ من الضلال: ( ص ٦٣، ٦٤ ).

(٥) كيمياء السعادة: ( ص ٨٨، ٨٩ ).

مشروعه بإصلاح القلب في اتجاهه، وإصلاح العقل في اتجاه آخر. فكان في الأول مؤلفاً لـ ( إحياء علوم الدين )، و ( المنقذ من الضلال )، و ( الرسالة الولدية ) و ( كيمياء السعادة )، و ( مكاشفة القلوب )، ونحوها. وكان في الثاني مؤلفاً ( للمستصفي )، و ( المنحول )، و ( شفاء العليل )، و ( مقاصد الفلاسفة )، ثم ( تهافت الفلاسفة )، و ( الاقتصاد في الاعتقاد )، و ( إجماع العوام )، و ( محك النظر )، و ( معيار العلم ) ونحوها كثير<sup>(١)</sup>.

فاشتهر بدقته المنطقية، وحجته الدامغة، في مجال العلوم العقلية، بسبب اعتماده على الآلة المنطقية، التي نقلها إلى المجال الأصولي نفسه، كما سبق بيانه، لكنه عرف في الوقت نفسه بروايته للخرافات، واعتقاده صحة ما تتضمنه من بدع منكرات في مجال العلوم القلبية؛ بسبب غياب العقل النقدي، والمنهج العلمي، كما في كثير من نصوص ( إحياء علوم الدين ) الذي خالطته نقول غريبة، ونصوص باطلة لا أصل لها، واعتقادات خرافية لا حقيقة لها؛ فانظر مثلاً إلى ما ينقله من شيوخ الصوفية من الخرافات، من مثل قوله فيه عن شخصية أبي يزيد البسطامي: « حكي أن أبا تراب النخشيبي كان معجباً ببعض المريدين، فكان يذنيه ويقوم بمصالحه، والمريد مشغول بعبادته، ومواجدهته. فقال له أبو تراب يوماً: لو رأيت أبا يزيد؟ فقال: إني عنه مشغول. (...) قال أبو تراب: (...) لو رأيت أبا يزيد مرة واحدة كان أنفع لك من أن ترى الله سبعين مرة. ( كذا!! ) ( ) فقال الفتى: احملني إليه! فوقفنا على تل نتظره ليخرج إلينا من الغيضة. وكان يأوي إلى غيضة فيها سباع. قال: فمر بنا وقد قلب فروة على ظهره. فقلت للفتى: هذا أبو يزيد، فناظر إليه، فنظر إليه الفتى، فصعق، فحركناه فإذا هو ميت، فتعاوننا على دفنه، فقلت لأبي يزيد: يا سيدي، نظره إليك قتله، قال: لا، ولكن كان صاحبكم صادقاً، واستكن في قلبه سر لم ينكشف له بوصفه، فلما رأنا انكشف له سر قلبه فضاق عن حمله؛ لأنه في مقام الضعفاء المريدين، فقتله ذلك! »<sup>(٢)</sup>. ونحو هذا من الخرافات التي تهدم أساس العقيدة الإسلامية عنده كثير<sup>(٣)</sup>؛

(١) ن. كتاب ( مؤلفات الغزالي ).

(٢) الإحياء: ( ٢٥٦/٥ ).

(٣) من ذلك مثلاً إيراده في الأوراد عبادة غريبة حكاهما عن الأشياخ والأبدال، قال: « قال كرز بن وبرة وهو من الأبدال: قلت للخضر ~~عليه السلام~~: علمني شيئاً أعمله في كل ليلة، فقال: إذا صليت المغرب فقم إلى =

وإنما هو بسبب أنه عند معالجته قضايا القلب كان يعطل وظائفه العقل، كما تم بيانه بنصوصه. فصار القلب عنده إلى الخرافة، وصار العقل عنده إلى الجفاف، ثم صار ذلك كله بالأمة إلى انفصام خطير بين العقل والقلب، فنتج عنه فريقان من العلماء: الأول: ( علماء الدين )، وهم الصوفية الناهلون من ( إحياء علوم الدين )؛ إذ صار هذا الكتاب - بعد - أشبه ما يكون بالدليل الرسمي للطرق الصوفية جملة. والثاني: ( علماء الدنيا )، وهم الفقهاء الناهلون من ( المستصفى ) وما في معناه من مصنفاته، أو ما جرى ذلك المجرى، فكان المنطق الأرسطي بعد ذلك قيماً أمانت حيوية التفكير الفقهي والأصولي، فصيروه جافاً لا روح فيه، فإذا به جدل وحدود وحجاج، كما هو الحال في مصنفات المتأخرين، الفقهية والأصولية.

ومن هنالك كان مشروع الشاطبي ناقدًا لهذا الانفصام؛ إذ هاجم خرافات الصوفية، وبدعهم من جهة، وعقلانية الفقهاء الأرسطية، وإفراطهم في استعمال قوالب المنطق الصوري من جهة ثانية، بل لقد رفض علم المنطق كله، سواء من حيث هو نظريات في الحد، أو من حيث هو نظريات في الاستدلال، كما سيأتي بعد مفصلاً

= وقت صلاة العشاء مصليًا من غير أن تكلم أحدًا ( ... ) وقرأ فاتحة الكتاب، و ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ سبع مرات في كل ركعة، ثم اسجد بعد تسليمك، واستغفر الله تعالى سبع مرات، وقل: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، سبع مرات، ثم ارفع رأسك من السجود، واستو جالسًا، وارف يديك، وقل: يا حي يا قيوم، يا ذا الجلال والإكرام، يا إله الأولين والآخرين، يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما، يا رب يا رب، يا الله، يا الله، يا الله، ثم قم وأنت رافع يديك وادع بهذا الدعاء ثم تم حيث شئت مستقبل القبلة على يمينك، وصل على النبي ﷺ. وأدم الصلاة عليه حتى يذهب بك النوم. فقلت له: أحب أن تعلمني ممن سمعت هذا؟ فقال: إني حضرت محمدًا ﷺ حيث غلّم هذا الدعاء، وأوحى إليه به، فكنت عنده « كذا!! الإحياء: ( ٣٣/٢، ٣٤ ). فقال العراقي مخرج أحاديث الإحياء في هامشه: « وهذا باطل لا أصل له! » وحكاياته عن لقاءات الأبدال بالخضر كثيرة، روا عنه - زعموا - طرقًا في العبادة واكتساب الكرامات، كالاحتجاب عن الخليفة، نحو ما حكى عن بعضهم أنه علمه دعاء قاله، فلم يعد له قدر عند الناس، بسبب ذلك حتى « إنه صار بحيث كان يستدل ويمتنع، حتى كان أهل الذمة يسخرون به، ويستسخرونه في الطرق، ويحمل الأشياء لهم لسقوطه عندهم، وكان الصبيان يلعبون به، فكانت راحته ركود قلبه، واستقامة حاله في ذله وخموله » كذا!! الإحياء: ( ٢٥٧/٥ ). ثم قال الغزالي معلقًا على هذا: « فهكذا حال أولياء الله تعالى، ففي أمثال هؤلاء ينبغي أن يطلبوا » كذا!! الإحياء: ( ٢٥٧/٥ ).

بحول الله<sup>(١)</sup>.

وبناء على أن سبب البلاء هو فساد النيات، بطغيان العقل على العلماء، وفساد الأعمال بطغيان الجهل على الصوفية، فقد قام مشروعه على مفهوم ( الموافقات )! صحيح أن هذه التسمية للكتاب بنيت على رغبة في ( التوفيق ) بين مذهبي مالك وأبي حنيفة، كما أشار إلى ذلك في حكاية رؤياه، بخطبة الكتاب<sup>(٢)</sup>، ولكنه غير بعيد عما نحن فيه، بل هو - من حيث المنهج - عين ما نحن فيه؛ لأن الأحناف اشتهروا بإعمال العقل حتى قيل في حقهم: إنهم ممثلوا ( مدرسة الرأي ) في مجال التشريع، بينما اشتهر المالكية بالأثر حتى قيل فيهم: إنهم ممثلوا ( مدرسة الحديث أو الأثر ). هذا على وجه التقريب والتغليب، وإلا فإنه لم يخل المذهب المالكي من إعمال العقل، ولا المذهب الحنفي من إعمال الأثر.

وبما أن الأصول قبل أبي إسحاق كانت قائمة على أساس ضبط الظواهر دون البواطن؛ لأن عين الفقيه إنما كانت ناظرة إلى الأفعال من حيث هي أسباب، وأركان، وشروط، وموانع؛ إن صح ذلك منها صحت، وإن بطل بطلت، وقوام ذلك كله راجع إلى صحة الفهم، وصحة الدليل. وهما أساس المرحتين السابقتين من أطوار علم الأصول كما بينا، وبما أن الاهتمام بالبواطن إنما كان - في الغالب - من اختصاص أرباب الأحوال من الصوفية، ثم بما أن فساد زمان الشاطبي كان فساد نيات وأعمال، أو فساد عقول وقلوب؛ لانقسام ما كان بينهما من روابط عند السلف؛ فإن الشاطبي - وقد رأى أن ذلك هو مكن الداء كما سيتضح - عمل على دمج العقل بالقلب؛ حتى تنقاد النيات إلى قوانين العلم، فلا تضل في متاهات البدع والخرافات، وينقاد العقل، أو العلم إلى صلاح النيات، فلا يزل عن قصد التعبد، إلى قصد الحظ! وهكذا كان الوفاق في ( الموافقات )، وكان أثره التطبيقي هو ( الاعتصام )

(١) انتقد الشاطبي ( نظرية الحد ) عند المناطقة باعتبارها تقوم على طلب المستحيل وهو ما فضلناه في الفصل الثالث من هذا القسم، كما أنه انتقد طريقة الاستدلال المنطقية، ومفهوم ( المقدمات ) بالشروط المنطقية، باعتبارها غير لائقة بمنهج الشريعة المبني على ما يناسب هذه الأمة من ( الأمية ). م: ( ٣٣٧/٤ ).

(٢) م: ( ٢٤/١ ).



بالكتاب والسنة؛ لإحداث التوازن بين أعمال ( الدين )، وأعمال ( الدنيا )، وبين ضوابط العقل، ومواجد القلب. فكانت نظرية المقاصد هي خلاصة ذلك كله ونتيجته.

ومن هنا كانت ضرورة التجديد؛ إذ الأصول بصورتها ( الشكلانية ) القديمة، إنما كانت مناسبة لمراحل، أو فترات سابقة. أما ضبط النية - وهي أمر معنوي غير مادي ولا ظاهر - فلا يمكن تحصيله بقوانين الأصول، التي تأسست أول ما تأسست، على ضبط ( علل ) من شأنها أن تكون ( ظاهرة )، أي لها أثر مادي محسوس، كما هو معروف من شروط العلة عند الأصوليين. فوجب البحث عن مقاييس أخرى، ومفاهيم أخرى، فكان إذن استقراء ( مقاصد الشارع )، وهي أمور ( معنوية )؛ لأنها الحكيم لا مظناتها، وهي قد تظهر وقد تخفى لمعنويتها. فنحت الشاطبي منها مقاييس - كانت مصدرًا لقواعد شتى - هي المبادئ، أو الأصول الأربعة المفصلة في كتاب المقاصد من ( الموافقات ) أعني ما أسميه اختصارًا ب ( القصد الابتدائي )، و ( القصد الإلهامي ) و ( القصد التكليفي )، ثم ( القصد التعبدي )، أو ( الامتالي )<sup>(١)</sup>. فكانت هذه هي الأدوات الإجرائية التي سيضبط بها أبو إسحاق النيات البشرية، يحكم عليها بالصحة والبطلان، بالمفهوم المقاصدي الخاص به، مما فصلناه قبل، فيكون منها ( قصد موافق )، و ( قصد مخالف ) ويكون منها ( قصد الحظ )، و ( قصد التعبد ).

وهذه الرؤية سرت إلى جميع المصطلحات الأصولية، سريان الدهن في اللبن! فكانت تعريفاتها غالبًا متأثرة عنده بالمغزى التربوي الإصلاحية، كما رأيت. فجاز لك أن تقول: إن الشاطبي رحمته قصد الإصلاح والتجديد لدين الأمة من باب العلم، ولكن بسراج القلب، فجعلهما أمرًا واحدًا، أو كالأمر الواحد. وهذا نقد غير صريح لمشروع الإمام الغزالي ومنهجه العام. الذي ( أحى الدين ) ( إحياء )، بمعزل عن ( معيار العلم )، و ( مستصفي ) العقل؛ فكان الانقسام الذي هدم شخصية الأمة، ومزق توازنها؛ إذ تطرقت تارة إلى هذا الاتجاه، وتارة أخرى إلى نقيضه، فكان انحطاطها في كل ذلك.

إن أبا إسحاق رحمته إذ عرض لنا فكرًا أصوليًا متميزًا، إنما عرض علينا نظرية في

التربية، والإصلاح الاجتماعي، أو بتعبير أدق، نظرية في منهج ( تجديد الدين )، وهو أيضًا إذ عرض مفاهيم جديدة للمصطلح الأصولي، إنما عرض مفاهيم علمية للقواعد التربوية. وهكذا أفلح ﷺ - بناء على هذا المنهج وهذا التصور - في صياغة مواجيد القلب في مصطلحات العلم! فكانت هذه قوانين وضوابط. وكانت تلك لهذه جواهر وحقائق. وكان من ذلك كله مغزى ( الموافقات )، وهو حقيقة الدين الصافية من كل شوب.

ومن هنا أمكن أن نقول: إن القرن الثامن الهجري كان طورًا جديدًا بالفعل، من أطوار تاريخ علم أصول الفقه، والمصطلح الأصولي. ولذلك قال الأستاذ رشيد رضا ﷺ في مقدمة الاعتصام: « لولا أن هذا الكتاب ألف في عصر ضعف العلم والدين في المسلمين لكان مبدأ نهضة جديدة لإحياء السنة، وإصلاح شؤون الأخلاق والاجتماع؛ ولكن المصنف بهذا الكتاب، وبصنوه كتاب الموافقات - الذي لم يسبق إلى مثله سابق أيضًا - من أعظم المجددين في الإسلام! ( ) ولم تنتفع الأمة كما يجب بعلمه » (١).

وهذا كلام صحيح، فقد رأينا في العرض التاريخي المرکز أن الأمة عامة، والأندلس خاصة، قد بلغت من الانحدار درجة لا يمكن أن تتوقف معها للإصلاح، ولا حتى لمجرد التأمل؛ أليس بعد وفاة الشاطبي ﷺ بحوالي قرن فقط زالت الأندلس نهائيًا من عالم المسلمين؟! إذ كان سقوط غرناطة، وإخراج المسلمين من شبه الجزيرة الإسبانية سنة: ( ٨٩٨ هـ ). وبذلك لم يكن مشروع أبي إسحاق مفيدًا لعصره، بقدر ما أفاد حقيقة في عصر النهضة الحديثة. فلله دره من رجل! فكأنه خلق لغير زمانه. أو كأنه نظر بعين الاستبصار، فتكلم بغرائب الأخبار، فرحمه الله رحمة تتجدد عليه ما جدد علمه في الدين، وما استنار بزيتته سراة المسلمين! آمين..

\*\*\*

# المصطلح الأصولي عند الشاطبي

القسم الأول

طبيعة المصطلح الأصولي عند الشاطبي

الفضل الثاني

مركزية المصطلح في الفكر الأصولي  
عند الشاطبي



## الْبَحْثُ الْأَوَّلُ

## الحس المصطلحي عند الشاطبي

إن الناظر في تراث الإمام الشاطبي - على قلته - يدرك من بادئ النظر أنه رجل ذو حس مصطلحي دقيق، إنه يفكر من خلال نسيج اصطلاحي متناسق وعميق، بحثًا، وتحريزًا، ونقدًا، وتجديدًا. ويمكن أن نرصد اهتماماته بالمصطلح الأصولي من خلال ظواهر ثلاث هي:

## أولاً، التعريف.

والتعريف كما هو معلوم في الدراسات المصطلحية من أهم المحطات العلمية في مجال دراسة المصطلح، إن لم يكن أهمها على الإطلاق، وقد وجدنا الشاطبي رحمته واعيًا بخطورة التعريفات، ما يمكن أن تجره من فساد، أو صواب على النظر العلمي ولذلك فقد وقف عند هذا الأمر طويلًا من خلال قضايا متعددة منها:

## أ - نقد حدود المنطقة:

لقد هاجم الشاطبي المنطق الأرسطي جملة، وهاجم فيما هاجم فيه، (نظرية الحد) - كم سنفصل بحول الله بعد<sup>(١)</sup> - فكان نقده لها من جهتين:

الأولى: فلسفية، من حيث إن المنطقة يرومون في الحد معرفة الماهية، وهو محال؛ لأن الماهية في الجوهر غيب، وإنما نعرف الأشياء بأعراضها ولوازمها. ذلك « أن ماهيات الأشياء لا يعرفها على الحقيقة إلا باريها؛ فتسور الإنسان على معرفتها رمي في عمية! »<sup>(٢)</sup>، وهذا قصد مناقض لقصد الشارع الاعتقادي، أي إنه طلب لما نهي شرعًا عن طلبه، أو بمعنى آخر، طلب لحد أمر توقيفي بالعقل. وهو الماهيات من حيث هي

جواهر، إذ محاولة ذلك إنما هو من قبيل: ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَلُهَا ﴾؟  
[ الأعراف: ١٨٧، والنازعات: ٤٢ ].

وأما الثانية: فلكون الحد المنطقي خارجاً عن مقتضى النظر الأصولي، الذي يبنني على قصد الامتثال، والبحث في الماهيات بحث فيما ليس تحته عمل. وهو ما نفى الشاطبي دخوله في الفكر الأصولي؛ لأن صياغة الحد في ذاتها أشبه ما تكون بالمستحيلات، من حيث « أن الحدود على ما شرطه أرباب الحدود يتعذر الإتيان بها »<sup>(١)</sup>. ففي ذلك ما فيه من تكليف ما لا يطاق، ثم فيه بعد الصياغة إن تمت - ما فيه من إغراب مخل بقصد الإفهام، فالامتثال، وهذا أمر فصلناه بأدلته ونصوصه<sup>(٢)</sup>. فلا حاجة لإعادة الكلام فيه. وإنما القصد عندنا في هذا السياق، بيان أن أبا إسحاق رحمته الله، كان على تمام الوعي بمشكلة التعريف وخطورتها؛ مما حداه إلى وضع تصور كلي (للتعريف الأصولي). منطلقاً في ذلك من الأصول والكليات الشرعية، فكانت له شروط خصائص ومقاصد كلها تنسجم في تصور شرعي بديل لنظرية الحد المنطقية<sup>(٣)</sup>. وأحسب أن نظراً مثل هذا، يمثل قمة في الوعي، بالأهمية التي يحظى بها المصطلح، في الفكر الأصولي خاصة، والإسلامي بصفة عامة؛ لأن البحث في التعريف هو بحث في عمق المسألة الاصطلاحية؛ إذ هي مرحلة الربط العلمي الدقيق بين المصطلح والمفهوم، ولو تحرر هذا في كل العلوم، لما بقي للدراسة المصطلحية بعد ذلك شأن يذكر. ومن هنا كان الشاطبي حريصاً على ضبط التصورات النظرية لمسألة التعريف، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد عمل أيضاً على ضبط التعريفات التطبيقية، للمصطلح الأصولي عامة. وكذا ضبط ما هو مثار خلاف واشتباه منها على وجه الخصوص. وبيان ذلك كما يلي:

ب - نقد تعريفات الأصوليين:

إذا كان أبو إسحاق يرفض الحد المنطقي باعتباره تعريفاً (جامعاً مانعاً) للمصطلح، من حيث هو ( ماهية )؛ فإن هذا لا يعني أنه يطلق التعريفات كيفما اتفق، دونما

(٢) ن. الفصل التالي.

(١) م: ( ٥٨/١ ).

(٣) ن. ذلك مفصلاً في الفصل التالي.

إعطاء أي اعتبار للدقة، بل ( للجمع والمنع )؛ ذلك أنه كان حريصًا في كثير من الأحيان على ضبط التعريفات، ومراجعتها، وبحثها، ونقدها؛ رغبة في الوصول إلى تعريف جامع مانع، وإن لم يكن على طريقة الحد بمعناه المنطقي. ولكن من حيث هو تعريف أصولي، يقوم على ( قصد الإفهام ). فيدقق في اختيار اللوازم، والأغراض الكفيلة بإخراج التعريف الأصولي مخرج الحد المنطقي من حيث ( الجمع والمنع )، لا من حيث الكشف على حقيقة الماهية. فكأنه يقارب بذلك ما يسميه المناطقة ( بالرسوم التامة )<sup>(١)</sup>.

ومن هنا كان نقده لتعريفات أصولية سابقة، كلما تبين له أنها لا تؤدي إلى الغرض المطلوب، أو أنها تؤدي إلى خلل تصوري للمفهوم، وذلك نحو ما صنع في دراسة مصطلحي ( التخصيص ) و ( الاستحسان ) مثلاً، حيث كانت التعريفات المذكورة عن الأصوليين، مؤدية إما إلى خلل في الاعتقاد، وإما إلى خلل في التطبيق، أو كلاهما.

ففيما يخص الخلل العقدي، فقد انتقد على الأصوليين تعريفهم التخصيص بأنه: ( إخراج لمجموعة من أفراد العام من دلالته، أو أنه قصر لصيغة العموم على أفراد مخصوصين ). قال: « ليس في الحقيقة بإخراج لشيء، بل هو بيان لقصد المتكلم في عموم اللفظ: أن لا يتوهم السامع منه غير ما قصد »<sup>(٢)</sup>. « لا أنه على حقيقة التخصيص الذي يذكره الأصوليون »<sup>(٣)</sup>، ذلك أن « ما ذكره الأصوليون يرجع إلى بيان خروج الصيغة عن وضعها، من العموم إلى الخصوص، فنحن بينا أنه يبان لوضع اللفظ، وهم قالوا: إنه يبان لخروج اللفظ عن وضعه. وبينهما فرق »<sup>(٤)</sup>. وهذا بحث فصّلناه في محله<sup>(٥)</sup>. وإنما القصد أن نبين أن أبا إسحاق كان هنا حريصًا على ضبط الاعتقاد من خلال ضبط التعريف، أعني الاعتقاد في الدليل القرآني من حيث ( الحجية )، ذلك « أنهم اختلفوا في العام إذا خص هل يبقى حجة أم لا؟ وهي من المسائل الخطيرة في الدين ( ... ) فإذا عدت من المسائل المختلف فيها: بناء على ما قالوا أيضًا

(١) ضوابط المعرفة: ( ص ٦٢، ٦٣ ).

(٢) م: ( ٢٨٧/٣ ) .

(٣) م: ( ٢٨٨/٣ ) .

(٤) م: ( ٢٨٨/٣ ) .

(٥) ن. مصطلح ( التخصيص ) في: مصطلحات أصولية: ( خصص ).

من أن جميع العمومات، أو غالبها مخصص؛ صار معظم الشريعة مختلفًا فيها هل هو حجة أم لا؟<sup>(١)</sup> ثم إن قضايا عقدية أخرى تتفرع عن هذه، نحو «إبطال الكليات القرآنية، وإسقاط الاستدلال به جملة»<sup>(٢)</sup>. ولذا حاول تدارك ذلك بضبط التعريف، ونقد ما أورده السابقون فيه.

وأما ما يخص الخلل التطبيقي، أو التكليفي، فإنه ﷺ أبطل بعض تعريفات (الاستحسان)، من حيث إنها مؤدية إلى الابتداع في الدين، والعمل بما ليس عليه دليل شرعي وأحكام بعد ذلك المصطلح، بأن عرض مجموعة من التعريفات العلمية المقبولة لديه، محاولاً استقراء العناصر الأساسية، التي عليها ينبنى التعريف العلمي التام للمصطلح، بما يكفل الالتزام بالدليل على شرطه المبني عليه<sup>(٣)</sup>. فقد انتقد «قول من قال في الاستحسان؛ إنه ما يستحسنه المجتهد بعقله، ويميل إليه برأيه (... ) وأيضاً فقد يجري على التأويل الثاني للأصوليين في الاستحسان؛ وهو أن المراد به: دليل ينقذ في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه ولا يقدر على إظهاره»<sup>(٤)</sup>. فهذان تعريفان رفضهما أبو إسحاق؛ لما يؤديان إليه من فساد في التعبد، وابتداع في الدين، وبطلان في الاستدلال، مما وصفه بأنه «يجر فساداً لا خفاء له»<sup>(٥)</sup>، وقد أوغل في البحث في مفهوم هذا المصطلح سواء في كتاب الموافقات، أو في كتاب الاعتصام، معرجاً على عدة تعريفات، منها تعريف الكرخي من الحنفية، وابن العربي، وابن رشد، من المالكية وغيرهم<sup>(٦)</sup>. وكل ذلك إنما هو لتحديد المفهوم الدقيق للمصطلح، وحصر العناصر المكونة للتعريف العلمي.

وهذا الحرص الذي بدا منه في تدقيق التعريف للمصطلحين المذكورين، هو نفسه الذي نجده بيديه كلما تعلق الأمر بمصطلح مشابه لهما، باعتباره محط اختلاف، ومثار اشتباه، كما صنع في مصطلح (مراعاة الخلاف)، الذي اضطر فيه إلى مراسلات

(١) م: (٢٨٩/٣، ٢٩٠). (٢) م: (٢٩١/٣).

(٣) ن. (الاستحسان) ضمن مصطلح المآل بالفصل الثالث من القسم الثاني بهذا البحث.

(٤) ع: (٣٦٩/٢). (٥) ع: (٣٨٠/٢).

(٦) م: (٤٠/١)، م: (٢٠٥/٤ - ٢٠٨)، ع: (٣٦٩/٢ - ٣٨٠).



ومناظرات كتابية، بينه وبين بعض علماء عصره<sup>(١)</sup>، وكذا مصطلح ( القصد )، و ( العموم )<sup>(٢)</sup> ونحوها كثير.

### ثانياً، التجديد المصطلحي.

يعتبر المصطلح لدى أبي إسحاق أداة من أدوات التفكير، وبما أنه من مجددي الفكر الأصولي، فسيكون من الطبيعي أن نلاحظ بعض المصطلحات الجديدة في فكره سواء منها ما كانت جدته كلية، أو جزئية.

ففي مجال الأحكام مثلاً، دقق النظر في الحكم التكليفي، ومراتبه الخمسة؛ إذ حاول من خلال ما قدمه من تعريفات ( للمباح )، أن يفرز مرتبة لا تنطبق عليها المراتب الخمسة، على التمام والكمال. وهي مرتبة ( العفو )<sup>(٣)</sup>. ورغم أنه لم يجعلها حكماً سادساً؛ لأنه ألحقها ( بالمباح الذي لا حرج فيه )، إلا أن المصطلح في سياق بحثه في الأحكام، اقتضته ضرورة التدقيق، الذي عرف به أبو إسحاق؛ لفرز المعاني، وتمييز التشابهات. وكذلك كانت ( فروع ) مصطلحات الأحكام التكليفية، مما تفرع عن ( المباح )، نحو ( المباح بالجزء المطلوب الفعل بالكل )<sup>(٤)</sup>، و ( المباح بالجزء المطلوب الترك بالكل )<sup>(٥)</sup>، أو ( المباح بالجزء المنهي عنه بالكل )<sup>(٦)</sup>.

وكذا ما تفرع عن المكروه، مثل ( المكروه بالجزء )، و ( المنوع بالكل )<sup>(٧)</sup>، ثم ( الفرض بالكل )<sup>(٨)</sup> المتفرع عن ( الواجب )، بمعناه على مذهب الحنفية - وهلم جرّاً. فهي مفاهيم اجتهادية جديدة، وضع لها الشاطبي تسميات، بلغت من النضج الاصطلاحي عنده؛ ما يكفي لتكون مصطلحات حقاً، رغم صيغها التركيبية الطويلة<sup>(٩)</sup>. وكذلك أيضاً كانت مصطلحات أخرى في المجال المقاصدي، مثل ( القصد الأصلي )،

(١) ن. المصطلح مدروساً ضمن المآل بهذا البحث.

(٢) ن. مادة ( قصد )، و ( عمم )، في مصطلحات أصولية.

(٣) ن. المصطلح مدروساً في مصطلحات أصولية ( عفو ).

(٤) م: ( ١٤١/١ ).

(٥) م: ( ١٣٠/١ ).

(٦) م: ( ١٣٥/١ ).

(٧) ن. جميعها مدروسة في مصطلحات أصولية ( حسب المواد اللغوية للمفردات الأولى ).

و ( القصد التبعي )، أو ( التابع )، و ( قصد الحظ )، و ( قصد التعبد )، و ( قصد الموافقة )، و ( قصد المخالفة )<sup>(١)</sup> وغيرها. وكذلك في المجال الاجتهادي مصطلح ( المآل )<sup>(٢)</sup>، ومصطلح ( تحقيق المناط الخاص )<sup>(٣)</sup>، فهذه أيضًا مصطلحات رغم ثبوت استعمال بعضها لدى سابقين، فإن في استعمال أبي إسحاق لها تجديدًا، من حيث تركيبها في النسق الأصولي؛ بدلالة علمية دقيقة، تؤدي دورًا داخل تصور كلي شامل، هو تصور الشاطبي للفكر الأصولي كما أنه رحمته الله قد نحا منحى آخر في التجديد المصطلحي، وذلك من حيث رفض المحتوى المفهومي للمصطلح القديم، وشحنه بمعنى جديد، كما صنع في نقد تعريفات السابقين، مما سبق الإشارة إليه. فهذا في الواقع ضرب من التجديد للمفهوم، وإن لم يمس ذات المصطلح من حيث الشكل. فالخلاصة من كل هذا أن أبا إسحاق، وهو يجدد الفكر الأصولي، كان يخلخل بنيته المصطلحية بالفعل، وهذا يدل أولاً على عمق تجديده وإبداعه؛ لأن التجديد من خلال المصطلح، يدل أولاً على قدرة على تجديد المفاهيم، ثم إلباسها صيغ الاصطلاح. وهذا ضرب من ( التأسيس ) في العلم؛ لأن المصطلح كما ذكرنا هو البنية الأولى للنسيج العلمي، الذي إليه ترد كل مكوناته الأخرى، من قواعد ومناهج. فكل تجديد لم يلامس البنية المصطلحية إنما يكون تجديدًا على الهامش، أي مما يتعلق بالمواقف والآراء ونحو ذلك، أما التجديد الذي يتأسس على التغيير في المصطلحات، أو مفاهيمها، فهو تجديد في الجوهر؛ لأنه إضافة حقيقية للعلم؛ إذ بناء على ذلك تقوم رؤى وتصورات، ذات طابع كلي وشمولي، فتكون خطوات أخرى، ومراتب أعلى في درجات المعرفة والبحث العلمي.

### ثالثًا. الكثافة في النسيج الاصطلاحي.

ومما يبرز قيمة المصطلح الأصولي لدى أبي إسحاق، أنه رحمته الله كان صاحب تعبير علمي، يتميز بنسيج اصطلاحى ( كثيف )؛ فلو استقرأت نصوصه، سواء في الموافقات، أو الاعتصام، أو في مجموع فتاواه؛ لوجدتها عبارة عن بناء متراس من المصطلحات

(١) ن. جميعها مدروسة في مصطلحات أصولية. ( قصد ).

(٢) م: ( ٩٨/٤ ).

(٣) مدروس بهذا البحث.

العلمية، رصته - بدقة - يد رجل قوي أمين! وإنك لتقرأ - أحياناً الصفحات تلو الصفحات - فلا تجد فيها غير مصطلح يسنده مصطلح مباشرة، أو بأداة من أدوات الربط اللغوية، وهذا يعني أن الرجل قد دق علمه، ورسخ منهجه، في دراسة القضايا العلمية وقد بينا أنه بقدر نضج المصطلح، بقدر ما يكون نضج العلم المؤسس عليه<sup>(١)</sup>.  
ثم إن هذا الأمر - أعني الكثافة الاصطلاحية - ينبني عليه أمر آخر، يؤكد قيمة المصطلح الأصولي لديه ويرفع منها وهو:

## المبحث الثاني

### التنوع المصدري للمصطلح الأصولي عند الشاطبي

أعني أن المصطلح لديه هو ملتقى العلوم، أي أن كثيراً من المصطلحات حتى وإن اتمت - في سياقها عنده - إلى بنية علم أصول الفقه، فهي تحيل - عند دراستها - على علم آخر، أو علوم؛ باعتبارها تنتمي ( سلاطياً ) إلى ذلك العلم، أو تلتقي مع تلك العلوم، وتتداول بصورة أو بأخرى خلالها. وهذا إن كان مشتهراً في الدراسات المنهجية اليوم. بما يسمى ( بتداخل علوم التراث )؛ فإن له خاصية متفردة لدى أبي إسحاق. وذلك أنه قد يوظف المصطلح باعتباره مصطلحاً أصولياً، وهو عليم بمصدره المستفاد منه، أو أصله المنقول عنه. وقد يوظفه باعتباره ( مستعاراً )، حيث لا يقصد إلى نظمه في النسيج الأصولي ابتداءً. ومن هنا ميزنا بين منهجين في الاستعمال للمصطلحات المنقولة عنده؛ بناء على تقسيمات دقيقة للمسائل المكونة لمادة العلم، أي علم، وبيان ذلك كما يلي:

#### أ - المصطلحات العارية،

وهو تعبير استفدناه من قوله: « كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبنى عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية ( ... ) ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه.

( ) وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل، التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها، كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة؛ هل هي تكليف، أم لا؟ ( ... ) كما أنه لا ينبغي أن يعد منها ما ليس منها ( ... ) وإن انبنى عليه الفقه،

كفصول كثيرة من النحو، نحو معاني الحروف، وتقاسيم الاسم والفعل والحرف، والكلام على الحقيقة والمجاز، وعلى المشترك، والترادف، والمشتق، وشبه ذلك»<sup>(١)</sup>.

فثم إذن مصطلحات تستعمل في علم أصول الفقه باعتبارها (مقدمات) لبعض قضايها، أو أمثلة تنزيلية لبعض قواعده النظرية أو نحو ذلك، لكنها مع ذلك لا تعتبر من (صلب العلم)، بل هي (عارية)، تنتمي أصالة إلى علوم أخرى، «كعلم النحو، واللغة، والاشتقاق، والتصريف، والمعاني، والبيان، والعدد، والمساحة، والحديث، وغير ذلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيق الفقه، وينبني عليها مسائله ( ... ) فليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعد من أصوله»<sup>(٢)</sup>. وكذلك المصطلحات التي تنزل عليها تصوراتها الكلية، (كالماصدقات) الخارجية الفقهية، من حيث اتصافها بالصفات الحكمية التكليفية، أي من حيث هي أفراد جزئية لكليات الأحكام الخمسة. قال: «فأما كون الشيء ( ) فرضاً، أو مندوباً، أو مباحاً، أو مكروهاً، أو حراماً، فلا مدخل له في مسائل الأصول من حيث هي أصول. فمن أدخلها فيها فمن باب خلط بعض العلوم ببعض»<sup>(٣)</sup>، فيخرج بذلك المصطلح الفقهي كله، وإن استعمل بعضه في النسق الأصولي، على سبيل التمثيل والتدليل؛ إذ لا يخرج أن يكون في ذلك مستعاراً من المجال الفقهي فقط، فهو إذن من (المصطلحات العارية) لا الأصلية، أو (الصلبية).

فحديثنا الآتي عن (التنوع المصدرى للمصطلح الأصولي) عند الشاطبي يخرج منه كل مصطلح عارية. وإنما المقصود المصطلح باعتباره أصولياً، من (صلب العلم). لا من (مُلجِه)، وهوامشه. ولو كان في أصله منقولاً عن علم آخر. وهذا المعنى هو المنهج الثاني في الاستعمال الاصطلاحي لدى أبي إسحاق. وهو:

#### ب - المصطلحات الطَّيْبَةُ

نسبة إلى (الصُّلب)، أي (صلب العلم) باصطلاح الشاطبي، وهو مأخوذ من قوله: «من العلم ما هو من صلب العلم، ومنها ما هو مُلج العلم، لا من صلبه. ومنه

(٢) م: (٤٢/١، ٤٣).

(١) م: (٤٢/١ - ٤٤).

(٣) م: (٣٥، ٣٤/١).

ما ليس من صلبه ولا مُلحه»<sup>(١)</sup> ثم قال: «القسم الأول: هو الأصل والمعتمد، والذي عليه مدار الطلب، وإليه تنتهي مقاصد الراسخين»<sup>(٢)</sup>. فالمصطلحات الأصولية الصرفة، أي التي تمثل صلب علم أصول الفقه، ليست دائمًا أصولية النشأة بل منها كثير مما هو من المصطلحات (الرُّحْل)، على حد تعبير بعضهم<sup>(٣)</sup>. هاجرت إلى علم الأصول من علم آخر. حتى كان علم أصول الفقه - بسبب ذلك - ملتقى العلوم الشرعية واللغوية على العموم. ولعل أبا إسحاق الشاطبي رحمته الله، باعتباره مجددًا في العلم، ومؤسسًا في الاصطلاح؛ قد اغتنى مصطلحه الأصولي بتعدد مصادره العلمية. هذا فضلًا عما هو معروف من (تداخل) منهجي بين العلوم الشرعية جملة، وظهوره بصورة أوضح في علم أصول الفقه خاصة، كما سبقت الإشارة إليه؛ فإن الشاطبي وهو العالم الموسوعي، الجامع لعلوم الشريعة: أصولها، وفروعها، وعلوم اللغة، وبيانها؛ قد وظف مصطلحاته في النسق الأصولي، معتمدًا على هذه القدرات العلمية المذكورة، فجاء المصطلح الأصولي عنده جامعًا لكل تلك العلوم، ولكل تلك المصادر، دون أن يخرم ذلك في (أصوليته) الراسخة على الأصالة<sup>(٤)</sup>.

هذا ويمكن حصر التنوع المصدرى للمصطلح الأصولي عنده فيما يلي:

#### ١ - مصطلحات ذات مصدر كلامي:

لعل علم الكلام هو المصدر الأول للمصطلحات الأصولية المنقولة عند أبي إسحاق. وهو أمر طبيعي لاعتبارات شتى، أهمها أن البناء الأصولي لديه رحمته الله، يقوم كما هو مفضّل في محله على التصور الكلي<sup>(٥)</sup> النظري، وكذلك هو بناء علم الكلام. فلا غرو أن يشتركا في كثير من القضايا، ويتداولوا كثيرًا من المصطلحات المشتركة،

(١) م: (٢٧/١).

(٢) كما هو عنوان كتاب: D'une science a fautre des concepts nomades الذي ألفه مجموعة من الباحثين الغربيين بإشراف إزابيل ستانجر.

(٤) القصد عندنا في هذه المسألة هو النظر في (المصدرية العلمية) للمصطلح، لا المصدرية مطلقًا، بمعنى أننا لن نعني بمصادر المصطلح العامة من حِرْف، أو مهن، أو أعراف، أو ما شابه ذلك. وإنما القصد ما جاء منها من (علم) آخر خاصة.

(٥) ن. مصطلح (الأصول) في الفصل الأول من القسم الثاني، بهذا البحث.

استفادة وإفادة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن أبا إسحاق قد اعتبر علم الكلام، أو أصول الدين صنوًا لأصول الفقه، من حيث إنهما يعتبران معًا قاعدة الدين، وأساسه، أي قواعده الكلية المبني عليها. قال: « إن المراد بالأصول: القواعد الكلية، كانت في أصول الدين، أو في أصول الفقه »<sup>(١)</sup>. ومن هنا اشتركا في ( القطعية )؛ إذ قرأ أنه « لو جاز جعل الظني أصلًا في أصول الفقه؛ لجاز جعله أصلًا في أصول الدين، وليس كذلك باتفاق »<sup>(٢)</sup>. ولذلك فإنه كثيرًا ما ينطلق من مقدمات كلامية، لتقرير قضايا أصولية، أو من مقدمتين: إحداهما كلامية، والأخرى أصولية، لإثبات حكم كلي، كما في قوله على سبيل المثال: « قد تبين في أصول الدين امتناع التخلف في خبر الله تعالى، وخبر رسوله ﷺ، وثبت في الأصول الفقهية امتناع التكليف بما لا يطاق ( ) فإذا كل أصل شرعي تخلف عن جريانه على هذه المجاري فلم يطرد ( ... ) فليس بأصل يعتمد عليه »<sup>(٣)</sup>. فالأصلان لديه إذن، علمان متكاملان، بل متداخلان أشد ما يكون التداخل. لولا أن لكل منهما وظيفة جوهرية، مستقلة عن الأخرى<sup>(٤)</sup>. ومن هنا كان من الطبيعي أن تدخل كثير من المصطلحات الكلامية، مجال التداول الأصولي على سبيل ( الاشتراك )؛ كي تصبح من ( صلب ) العلمين معًا، لا على سبيل ( الإعارة )، أو ( الاستعارة ) .

ومن أبرز المصطلحات الأصولية ذات الأصل الكلامي، عند أبي إسحاق، مصطلح المصلحة، والمفسدة، والعلة، والحكمة، والأسباب، والقصد، والإرادة، ونحوها. وقد قامت على هذه المصطلحات قضايا نظرية، ذات أصل كلامي، كمسألة التحسين والتقييح، التي ارتبطت عنده بمصطلحي المصلحة والمفسدة. كما ارتبط هذان بمصطلحات العلل، والحكم، والأسباب<sup>(٥)</sup> ارتباطًا عضويًا. وقد انطلق في دراسته للعلة - في كتاب المقاصد - من منطلق ما سماه بـ ( مقدمة كلامية )؛ لإثبات

(١) م: ( ٩٧/٣ ) . (٢) م: ( ٣١/١ ) .

(٣) م: ( ٩٩/١ ) .

(٤) ن. تعريف المصطلحين ضمن ( الأصول ) بهذا البحث.

(٥) ن. هذه المصطلحات بموادها اللغوية في: مصطلحات أصولية.

أن أحكام الله معللة<sup>(١)</sup> باعتبار أن على ذلك كله تقوم فكرة المقاصد. ومصطلح ( القصد ) عنده ظاهر الأصل الكلامي، إذ إن أساس الاستعمال له هو التقدير الإضافي للشارع، أي بمعنى ضميمة ( قصد الشارع )، قبل استعماله بالإضافة إلى ( المكلف )، أي ( قصد المكلف ). فعلى الأساس الأول قامت نظرية المقاصد<sup>(٢)</sup>. هذا وإن قصد الشارع عنده مؤصل تأصيلًا كلاميًا. قال رحمته في المسألة الأولى من مسائل ( الأوامر والنواهي ): « الأمر والنهي يستلزم طلبًا وإرادة من الأمر ( ) وبيان ذلك أن الإرادة جاءت في الشريعة على معنيين: أحدهما: الإرادة الخلقية القدرية المتعلقة بكل مراد، فما أراد الله كونه كان، وما أراد ألا يكون فلا سبيل إلى كونه ( ... ). والثاني: الإرادة الأمرية المتعلقة بطلب إيقاع لمأمور به، وعدم إيقاع المنهي عنه »<sup>(٣)</sup>. ثم قال بعد ذلك: « وحاصل الإرادة الأمرية: أنها إرادة التشريع، ولا بد من إثباتها بإطلاق. والإرادة القدرية: هي إرادة التكوين. فإذا رأيت في هذا التقييد إطلاق لفظ ( القصد )، وإضافته إلى الشارع فالإرادة التشريعية أشير. وهي أيضًا إرادة التكليف »<sup>(٤)</sup>. فالشاطبي عمل على رفع إشكال الاشتراك الحاصل في مصطلح ( الإرادة )؛ لأن الأصل فيه هو الاستعمال الكلامي، أي بالمعنى ( القدرية التكوينية ). إلا أنه رحمته درج بعد ذلك على استعمال مصطلح ( القصد ) بدله في شتى المجالات الأصولية، سواء منها الدلالية، أو الاجتهادية، أو المقاصدية، وغيرها<sup>(٥)</sup>. فالأصل في معنى القصد: هو ( الإرادة ). ولا ينصرف عن هذا المعنى إلا بإضافته إلى المكلف، حيث يرادف حينذاك مصطلح ( النية ). وهو مصطلح فقهي كما هو معروف. لكن الأصل كما تبين هو المعنى الأول. ولقد أغرب الدكتور طه عبد الرحمن، حينما أرجع مصطلح ( الإرادة ) إلى المجال الصوفي - متأثرًا في ذلك بمفهوم ( المرید ) بلغة القوم - على أساس أن علم المقاصد متداخل مع علم الاخلاق. قال: « وليس يخفى أن الإرادة معنى أخلاقي »<sup>(٦)</sup> ولقد تعسف في شرح

(١) م: ( ٦/٢ ). (٢) سبق بيانه في الفصل السابق: ( الطور الثالث ).

(٣) م: ( ١١٩/٣ ، ١٢٠ ). (٤) م: ( ١٢١/٣ ، ١٢٢ ).

(٥) ن. المصطلح في مصطلحات أصولية: ( قصد ».

(٦) تجديد المنهج: ( ص ١٠٠ ).



المصطلحات المقاصدية لدى الشاطبي؛ لإثبات دعوى تأثر المقاصد بالتصوف<sup>(١)</sup>.

## ٢ - مصطلحات ذات مصدر منطقي:

كان علم المنطق - تبعاً لعلم الكلام - مصدرًا رئيسًا من مصادر المصطلح الأصولي المنقول عند الشاطبي، فرغم هجومه بكتفه على المنطقة<sup>(٢)</sup> فإنه قد استفاد من الجهاز المصطلحي لديهم كثيرًا، بل إن استفادته منه تزامم استفادته من علم الكلام، وهما على كل حال علمان صنوان. ذلك أن المصطلحات الأصولية، ذات الأصل المنطقي عنده، هي من أمهات المصطلح في فكره الأصولي، وذلك نحو مصطلحات (الاستقراء)، و (الكلي)، و (الجزئي)، و (القطعي)، و (العلمي)، و (الظني)، و (المقدمات)، ونحوها كثير...

فمثلاً على مفهومات (الاستقراء)، و (الكليات)، و (الجزئيات)، بنى تصوره

(١) تجديد المنهج: (ص ٩٣). وتحت عنوان: «التداخل الداخلي في أصول الفقه: الشاطبي نموذجًا» حاول الدكتور طه عبد الرحمن، أن يصل إلى نتيجة «أن الأصل في القول بالمقاصد لا يرجع إلى الأصوليين، ولا إلى المتكلمين، ولا إلى الفلاسفة، كما قد يتوهم القارئ من كلام الجابري: ألم يصير إصرارًا على أن ابن رشد أسوته في العقلانية (... ) بل ليس القائلون بالمقاصد إلا الذين قرر الجابري مخصصتهم، وهم رجال التصوف، وأرباب القلوب» السابق: (ص ١٢١). والدكتور طه عبد الرحمن مسبق في نقد الجابري، في هذه المسألة، ورد قوله بتأثر الشاطبي بابن رشد؛ إذ فصله الدكتور أحمد الريسوني قبل، بما يكفي ويشفي. ن. (نظرية المقاصد: ص ٢٩٩ إلى ٣٠٤). إلا أن إرجاع مصطلح (القصود) عند الشاطبي إلى المعنى الصوفي فيه شيء من التعسف، فقد ذكرنا أن انطلاق أبي إسحاق من إثبات تحليل الأحكام الذي هو أساس القول بالمقاصد، إنما كان من (مقدمة كلامية)، على حد تعبيره الواضح الصريح؛ إذ قال: «ولنتقدم قبل الشروع في المطلوب مقدمة كلامية مسلمة في هذا الموضوع، وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا. (... ) وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام» م: (٦/٢). ولسنا بهذا نساير الجابري في القول بأن الشاطبي تأثر بابن رشد، ولكننا فقط نبين بأن المنطقات السياقية، التي بنى عليها أبو إسحاق استعماله لمصطلح (القصود)، هي منطقات كلامية، كما نص عليه هو نفسه، في قوله السابق الذكر، في تفصيل معاني (الإرادة)، وتقسيمها إلى (إرادة قدرية)، و (إرادة تشريعية)، إذ قال بناء على ذلك: «فإذا رأيت في هذا التقييد إطلاق لفظ (القصود)، وإضافته إلى الشارع؛ فإلى معنى الإرادة التشريعية أشير» (م ١٢١/٣). وغير ذلك من النصوص المذكورة قبل مما يوحى بالأصل الكلامي لمصطلح (القصود). وهذا لا يعني أنه بقي حاملًا لكل دلالاته الكلامية، بل لقد انزوع في (الصلب) الأصولي، فصار خلقًا آخر.

(٢) ن. الفصل الآتي.

لأصول الفقه جملة، وعلى أساسها كان منهجه في تأصيل القضايا العلمية، خلال كل كتاب الموافقات<sup>(١)</sup>.

فهذه المصطلحات وأشباهها، وإن هي أوحى بأصلها المنطقي، فإنها مع ذلك قد اتخذت لها موقعا ( صلبيا )، بالبنية المصطلحية لعلم أصول الفقه، لدى أبي إسحاق، على أنه رحمته قد يشير إلى ذلك، إذا كان بصدد استعمال مصطلح لم يشتهر استعماله، في المجال الأصولي بما يكفي لصرف النظر عن أصله المنطقي، كما صنع بالنسبة لمصطلح ( المقدمة ) مثلاً، قال رحمته: « واعلم أن المراد بالمقدمتين ههنا ليس ما رسمه أهل المنطق، على وفق الأشكال المعروفة، ولا على اعتبار التناقض والعكس، وغير ذلك. وإن جرى الأمر على وفقها في الحقيقة، فلا يستتب جريانه على ذلك الاصطلاح؛ لأن المراد تقريب الطريق الموصل إلى المطلوب على أقرب ما يكون، وعلى وفق ما جاء في الشريعة »<sup>(٢)</sup>. وذلك بعدما استعمل المصطلح المذكور في سياق أصولي صرف قال: « لما انبنى الدليل على مقدمتين: إحداهما تحقق المناط، والأخرى تحكم عليه، ومر أن محل النظر هو تحقق المناط؛ ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك، بدليل الاستقراء، وأما المقدمة الحاكمة فلا بد من فرضها مسلمة »<sup>(٣)</sup>.

### ٣ - مصطلحات ذات مصدر فقهي:

وهذه أيضاً كثيرة، إلا أنها قل أن ترتقي إلى درجة السابقة، من حيث التوطن في البنية الأصولية على الشمول، فالمصطلحات الأصولية ذات الأصل الفقهي، وإن صارت ( صلبية ) في أصول الفقه لديه؛ إلا أنها - مع ذلك - بقيت بمواطن معينة منه، لا تتعداها إلا قليلاً، كمصطلحات الأحكام الخمسة، أي الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والحرام. فمبنيت هذه إنما هو المجال الفقهي، حيث سمي بها الفعل الجزئي في ( الفروع ). وقد أشار الشاطبي إلى ذلك في نص سبق ذكره، وهو قوله: « فأما كون الشيء ( ) فرضاً، أو مندوباً، أو مباحاً، أو مكروهاً، أو حراماً، فلا مدخل له في مسائل الأصول من حيث هي أصول، فمن أدخلها فيها فمن باب

(١) ن. مصطلحي ( الأصول ) و ( المال )، في الفصلين: الأول، والثالث، من القسم الثاني.

(٢) م: (٤/٣٣٤).

(٣) م: (٤/٣٣٧).

خلط بعض العلوم ببعض «<sup>(١)</sup> فهذه مصطلحات فقهية، لكن بهذا المعنى الجزئي الصرف المشار إليه هنا. وهذا لا ينقض كلامنا السابق الذي صنف هذه المصطلحات ضمن (المصطلحات العارية) إذ فعلنا ذلك باعتبار معانيها الفقهية، أي متى استعملت استعمالاً جزئياً للتمثيل، أو للاستدلال على قضايا أصولية، من باب الاستقراء لفروعها أو نحو ذلك.

ولكنها قد تستعمل أيضاً استعمالاً (أصولياً) لا علاقة له بالفروع، أي ليس بمعنى «كون الشيء فرضاً أو حراماً أو مندوباً»، ولكن باعتبارها (كليات) لمعاني (نظرية). وهذا حاصل لدى دراسته لها في كتاب الأحكام، انطلاقاً من مصطلح (المباح)<sup>(٢)</sup>. ولا تناقض عنده في ذلك ﷺ، فهناك تكلم عن كلي الواجب مثلاً، ولا أقصد (الواجب بالكل)<sup>(٣)</sup>، ولكن الواجب باعتباره تصوراً نظرياً كلياً حاصلًا في الشريعة، بغض النظر عن تحققاته المناطية. فهو إذن بهذه الصورة معنى نظري كلي، فيدخل بذلك في (صلب) أصول الفقه. وقد صرح هو نفسه بذلك، باستعماله لضمائم مثل: (أصل المباح)<sup>(٤)</sup>، و (أصل الإباحة)<sup>(٥)</sup> بمعنى كليتهما المعنوية، وذلك كتعبيره عن مصطلحي (الرخصة) و (العزيمة) - وهما أيضاً من المصطلحات الأصولية ذات الأصل الفقهي - إذ عبر عنهما أحياناً ب (أصل الرخصة)<sup>(٦)</sup> و (أصل العزيمة)<sup>(٧)</sup>؛ للدلالة على المعنى الكلي، الذي هو المقصود بالدراسة في النسق الأصولي<sup>(٨)</sup>.

ومن المصطلحات الفقهية أيضاً، التي استوطنت صلب التعبير الاصطلاحي الأصولي مصطلح (النية) الذي ورد بمعنى (قصد المكلف) لدى الشاطبي، فالقسم الثاني

- 
- (١) م: (٣٥، ٣٤/١).  
 (٢) ن. جميعها بموادها اللغوية، في مصطلحات أصولية.  
 (٣) م: (١٨٥/١) ثم (٢١٨/٣).  
 (٤) م: (١٨١/١، ١٨٢ - ١٨٦ - ٣١٨ - ٣٢١). ثم م: (٢٣٨/٣).  
 (٥) م: (٣٤٠/١).  
 (٦) م: (١٦٨/١ - ٣٠٨ - ٣٢١، ٣٢٢ - ٣٣٠ - ٣٣٢، ٣٣٣ - ٣٣٦ - ٣٣٧، ٣٣٩ - ٣٥١).  
 (٧) ن. المصطلحات المذكورة، بموادها في مصطلحات أصولية.  
 (٨) م: (٣٢٣/٢).

من ( نظرية المقاصد )، أو الركن الثاني بعد ( قصد الشارع )، هو كله مؤسس على هذا المفهوم المعبر عنه بقصد المكلف غالبًا، و ( بالنية ) في بعض الأحيان، والنية هنا ليست طبعًا بمعناها الفقهي الجزئي، الدال على ( حال ) دخول المكلف في الأعمال التكليفية الجزئية، بل هي ذلك المفهوم الكلي، الجامع لكل تلك المعاني الجزئية، فهي إذن مفهوم مجرد، لا ينزع عنه صفته التجريدية، إلا تنزله على عمل معين، حيث يصطبغ به، ويرجع إلى مدلوله الفقهي حينئذ، فينسب بعد ذلك إليه، كنية الصلاة، أو الصوم، أو نحوهما. ويكفيك من الأدلة على ( كلية ) مصطلح النية - بالمعنى ( المقاصدي ) - أنه بدأ القسم الثاني من كتاب المقاصد - وهو الراجع إلى قصد المكلف - بقاعدة « أن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات »<sup>(١)</sup>. وهو معنى تبلور بصورة مركزة، في قاعدة المقاصدية المشهورة « المقاصد أرواح الأعمال »<sup>(٢)</sup>.

#### ٤ - مصطلحات ذات مصدر لغوي:

لا شك أن اللغة من حيث هي ( لغة )، تعتبر مصدرًا رئيسًا لعلم أصول الفقه وقضاياها على الإجمال، إلا أن هذا لا يعني أن كل المصطلحات الأصولية ذات المفاهيم المتعلقة بالخطاب القرآني - باعتباره نصًا لغويًا - هي مصطلحات منقولة عن علوم اللغة بل إن أغلبها مصطلحات أصولية ابتداءً كالأمر، والنهي، والعموم، والخصوص، والإطلاق، والتقيد، والبيان، والإجمال ونحوها. وإن كان لبعضها وجود في علم آخر، كالبلاغة مثلاً، فالراجع أنها مستوردة من علم أصول الفقه؛ لأننا نعلم أن الأصوليين مذ تكلّموا في هذا الفن، إنما تكلّموا بها<sup>(٣)</sup>. بل إن قضاياها هي المكونة للإشكال العلمي، الذي دفع بعلم الأصول إلى الظهور، فالشافعي في رسالته - كما بيناه قبل - إنما كان يستجيب لعلاج مشكلة الفهم عن الله ورسوله، ولذلك غلب على كتابه معالجة قضايا البيان بالمعنى الأصولي<sup>(٤)</sup>. فلا فرق بين هذه المصطلحات - من حيث الأصالة الأصولية - وبين ( الاجتهاد ) مثلاً، أو ( التقليد )، أو ( الإجماع )، أو ( القياس )،

(١) م: ( ٢ / ٣٤٤ ). ن. ذلك أكثر تفصيلاً في مصطلحات أصولية مادة ( قصد ).

(٢) ن. مضمون ( الرسالة ) الدلالي معروضاً في الفصل السابق: ( الطور الأول ).

(٣) سبق بيانه مفصلاً في الفصل السابق: ( الطور الأول ).

(٤) م: ( ٣ / ٥٤، ٢٨٨ ).

أو ( سد الذرائع )، ونحوها من المصطلحات الأصلية في العلم، غير المنقولة إليه. إلا أن هناك مصطلحات أخرى، في تراث الشاطبي، لها وظائف أصولية ظاهرة، نرجح أنها جاءت من فقه اللغة والبلاغة، وذلك نحو مصطلحي (الوضع)، و (اللفظ)، أو (الألفاظ)، وما تولد عنهما من ضمام، كاللفظ المشترك<sup>(١)</sup>، والوضع الاستعمالي<sup>(٢)</sup>، والوضع العربي<sup>(٣)</sup>، والوضع الأصلي<sup>(٤)</sup>، والوضع الإفرادي<sup>(٥)</sup>، والوضع الخطابي<sup>(٦)</sup>، والوضع الشرعي<sup>(٧)</sup>، والوضع اللغوي<sup>(٨)</sup>، والألفاظ الشرعية<sup>(٩)</sup>، ونحوها كثير. فهذه رغم دخولها في قضايا البحث الأصولي عنده ضمن الكليات الدلالية؛ إلا أنها مع ذلك توحى بأصلها اللغوي، أعني علوم اللغة، وليس اللغة من حيث هي لغة.

٥ - مصطلحات ذات مصدر صوفي:

بالرغم من أن أبا إسحاق قد وظف المادة الصوفية كثيراً، ونقل عن كتب صوفية، مثل إحياء علوم الدين للغزالي في أكثر من موضع، إلا أن ذلك كله لم يرق به إلى درجة (الاستيراد) المصطلحي على سبيل التبني، بل إن أغلب المصطلحات الصوفية الواردة في تراثه رحمته الله بقيت في وضعيتها (العارية)، ولم تدخل إلى (صلب) الاصطلاح الأصولي؛ وذلك كحديثه عن (الكرامات)، و (الأحوال)، و (الأوراد)، و (المكاشفات)، وما شابهها<sup>(١٠)</sup>. ثم إن علاقة الشاطبي بالتصوف ليست على

(١) م: (٢٧٤/٣، ٢٧٥ ثم ٢٨٩). (٢) م: (٢٧٥/٣). (٣) م: (١٥٠/٣). (٤) م: (٢٦٩/٣ - ٢٨٩). (٥) م: (٣٢٧/٤). (٦) م: (٢٤٦/١ - ٢٤٤)، م: (٢٧٥/٣ - ٣٠٩)، م: (١٢٦/٤). (٧) م: (١٢٦/٢ - ٣٩١). (٨) م: (٣٩٣/٢)، م: (١٦٣/٤، ١٦٧، ٢٤٥). (٩) ن. مثلاً فصل: «حكم ما ألزمه الصوفية أنفسهم من الأوراد، في الأوقات» م: (٢٤٣/٢)، و «أن جميع ما أعطيته هذه الأمة من المزاي، والكرامات، والمكاشفات، والتأييدات ( ... ) إنما هي مقتبسة من مشكاة نبينا صلوات الله عليه» م: (٢٥٩/٢). (١٠) ورد (قصد التعبد) في الموافقات ب: (٢٢١/١، ٢٩٧، ٢٩٩)، و (٣٢٨/٢ - ٣٣١ - ٣٧٣، ٣٧٤ - ٣٩٨)، أما (قصد الحظ) فهو ب: (٢٩٩/١)، و (١٨٥/٢ - ٢٠٥ - ٢٠٨ - ٢١٠ - ٢١١ - ٢١٦).

ما يرام، على التمام والكمال فبقدر ما (أصَّل) لبعض حقائق التصوف، في كتاب الموافقات<sup>(١)</sup>؛ نخلاً لها من البدع والخرافات؛ فإنه هاجم شطحات المتصوفة، وبدعهم، في كتاب الاعتصام، الذي ألف خصيصاً لهذا الغرض.

وتبقى قلة قليلة من الألفاظ الصوفية، التي دخلت الصلب الاصطلاحي الأصولي، على سبيل (الإضافة)، في شكل ضمائم لمصطلحات أخرى، نحو مصطلح (قصد الحظ)، و (وقصد التعبد)، الواردين في سياق مقاصد المكلف<sup>(٢)</sup>، وكذا (حق الله)، و (حق العبد) الواردين في سياق قصد الشارع الامثالي<sup>(٣)</sup>.

### ٦ - مصطلحات ذات مصدر قرآني:

ونقصد المصطلحات المنقولة من علوم القرآن، مثل (النسخ)، ومشتقاته الاصطلاحية، و (المحكم)، و (المتشابه)، و (المكيات)، و (المدنيات)، فهذه وأشباهاها اتخذت لها معاني أصولية لدى الشاطبي، مختلفة عن أصلها الدلالي، الذي كانت عليه في علوم القرآن، قال مثلاً في تعريف (المحكم): «المحكم يطلق بإطلاقين: عام وخاص. فأما الخاص فالذي يراد به خلاف المنسوخ، وهي عبارة علماء الناسخ والمنسوخ»<sup>(٤)</sup>. وتعريفات علماء القرآن أسبق؛ لأن هذه المصطلحات إنما عندهم نشأت، وبمحيطهم تكونت. قال في سياق تعريف النسخ: «الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق، أعم منه في كلام الأصوليين ( ) وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر، اقتضى أن الأمر المتقدم غير وارد في التكليف»<sup>(٥)</sup>. فهذا يفيد أن مصطلحات علوم القرآن انزعت في بنية الاصطلاح الأصولي، بدلالة أصولية، فصارت بذلك من صلب أصول الفقه، وليست مجرد مصطلحات (عارية).

كما استعمل الشاطبي مصطلحي (الأحكام المكية)<sup>(٦)</sup>، أو (المشروعات المكية)<sup>(٧)</sup>،

(١) تردد (حق الله)، و (حق العبد) عند الشاطبي كثيراً، ومعهما مصطلحات أخرى كثيرة مرادفة لهما، فصارادف الأول: (حق الخالق)، و (حق الرب)، و (حق الربوبية). وما رادف الثاني: (حق آدمي)، و (حق العباد)، و (حق المخلوقين)، و (حق المكلف). ن. إحصاءها مفصلاً في القسم الثاني عن (مصطلحات أصولية).

(٢) م: (٥٨/٣). (٣) م: (٣١٧/٢ - ٣٢٠).

(٤) م: (١٠٨/٣). (٥) م: (١٠٥/٣، ١٠٦). م: (٢٣٦/٤).

(٦) م: (٢٣٣/٤). (٧) م: (٢٣٦/٤).

و ( الأحكام المدنية )<sup>(١)</sup>، ليس بمعنى التقسيم التنزيلي المكاني، كما هو معروف - بالضبط - في ( علم المكّي والمدني ) من علوم القرآن، وإنما شحن الاستعمال هنا بدلالة أصولية جديدة، حيث صارت ( الأحكام المكّية ) : هي الأصول الكلية، والقواعد الأصولية الكبرى، أو ما سماه أيضًا ( بالأصول الأولى )، أو ( الأصول الأول )<sup>(٢)</sup>، ثم صارت ( الأحكام المدنية ) هي فروعها، أو الجزئيات المفرعة عنها، قال: « الأصول الأول باقية لم تتبدل ولم تنسخ؛ لأنها في عامة الأمر كليات ضروريات، وما لحق بها. وإنما وقع النسخ، أو البيان على وجوهه، عند الأمور المتنازع فيها من الجزئيات لا الكليات. وهذا كله ظاهر لمن نظر في الأحكام المكّية مع الأحكام المدنية، فإن « الأحكام المكّية » مبنية على الإنصاف من النفس، وبذل الجهود في الامتثال ( ... ) وأما « الأحكام المدنية » فمنزلة في الغالب على وقائع لم تكن فيما تقدم، من بعض المنازعات والمشاحنات ( ... ) في الجزئيات لا الكليات »<sup>(٣)</sup>، وقال بعد ذكر « شيم الصحابة واتصافهم بمقتضى تلك الأصول، وعلى هذا القسم عول من شهر من أهل التصوف. ( ... ) وأما غيرهم ممن حاز من الدنيا نصيبًا فافتقر إلى النظر في هذه الجزئيات، والوقائع الدائرة بين الناس، في المعاملات، والمناكحات، فأجورها بالأصول الأولى على حسب ما استطاعوا، وأجورها بالفروع الثواني حين اضطروا إلى ذلك »<sup>(٤)</sup>. وهو أيضًا معنى قوله: « اعلم أن القواعد الكلية: هي الموضوعة أولاً، والتي نزل بها القرآن على النبي ﷺ بمكة، ثم تبعها أشياء بالمدينة كملت بها تلك القواعد التي وضع أصلها بمكة »<sup>(٥)</sup>. وهذا كله إنا هو لبيان الدلالة الأصولية الجديدة، التي صارت للمكّي والمدني، في صورة الضميتين: ( الأحكام المكّية )، و ( الأحكام المدنية )، كما هما مستعملتان عند الشاطبي؛ وأنهما بالفعل صارتا من صلب الاصطلاح الأصولي، رغم ارتباطهما - بحكم النشأة - بعلوم القرآن.

(١) ن. المصطلح مدروسًا ضمن ( المآل ) بهذا البحث.

(٢) م: ( ٢٣٦/٤، ٢٣٧ ). (٣) م: ( ٢٣٨/٤ ).

(٤) م: ( ١٠٢/٣ ).

(٥) ن. إحصاء هذه المصطلحات في مصطلحات أصولية ( الجزء الثاني ).

### ٧ - مطلحات ذات مصدر حديثي:

ونقصد المصطلحات التي نشأت في ( بيئة ) علوم الحديث، ثم انتقلت إلى المجال الأصولي. وهي غير كثيرة في فكر الإمام الشاطبي الأصولي. وذلك مثل مصطلحات ( السنة )، و ( الصحابي )، و ( سنة الصحابة )، و ( قول الصحابي )، و ( مذهب الصحابي )، و ( النقل )، و ( الخبر )<sup>(١)</sup>، ونحوها، مما هو معلوم النشأة الحديثية، لكنه صار قضية أصولية، تدرس في كتب الأصوليين، إلا أن أغلب المصطلحات الحديثية الأخرى، التي جرت عادة الأصوليين على دراستها في كتبهم، وأعني تلك المتعلقة بالسند من حيث ( الاتصال ) و ( الانقطاع )، كل ذلك لم ينظر فيه أبو إسحاق نظرًا أصوليًا، ولا خصص له فصلًا، أو بابًا. ولا هو استعمله استعمالاً ( صليبيًا )، كما صنع بالنسبة للمصطلحات المذكورة قبل، والسبب في ذلك أن دراسته ( للسنة ) خضعت لنظر آخر، متعلق بمفهوم ( أصول الفقه ) من حيث هو مجال علمي خاص، مما سبق بيانه<sup>(٢)</sup>.

### ٨ - مصطلحات أصولية أصيلة:

ونعني بها المصطلحات الأصولية المستنبطة في صلب النظر الأصولي، أي إنها لم تنقل من أي مجال علمي آخر، بل هي أصولية ابتداءً، وتلك هي جمهور المصطلحات الواردة في التراث الأصولي للشاطبي.

وذلك نحو: الاجتهاد، والإجماع، والقياس، وسد الذرائع، والاستحسان،

(١) ن. مثلاً ( الأصل الثاني من أصول الأدلة ) في المستصفى: ( ص ١٠٣ - ١٣٦ ).  
 (٢) وذلك بناء على قاعدته: « كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا يبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عونًا في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية » م: ( ٤٢/١ ). ثم قال شارحًا بعد ذلك مباشرة: « والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه؛ إلا لكونه مفيدًا له، ومحققًا للاجتهاد فيه، فإذا لم يندف فليس بأصل له. ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه. وإلا أدى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه، كعلم النحو ( ... ) والحديث ». ( م/٤٢ ). ومن هنا كانت دراسة الشاطبي للسنة مبعدة لما يعرف ( بمصطلح الحديث )، وموغلة في صلب الاصطلاح الأصولي الصرف، حيث درسها في علاقتها بالقرآن، رتبة، وبيئات، واستنباطًا، وتقعيديًا، وتزييلًا، ونحو ذلك، مما هو من صلب العملية الاجتهادية الصرف. ن. م: ( ٣/٤ - ٨٦ ).



والاستصلاح، والتعادل، والترجيح، وتخريج المناط، وتنقيحه، وتحقيقه، والضروريات، والحاجيات، والتحسينيات وغير ذلك كثير. بل هو أكثر الاصطلاح الأصولي ومعظمه<sup>(١)</sup>.

\* \* \*

---

(١) ن مثلاً: المصطلحات الأصولية المحصاة في كتاب الموافقات في: ( مصطلحات أصولية ) القسم الثاني.



# المصطلح الأصولي عند الشاطبي

## القسم الأول

طبيعة المصطلح الأصولي عند الشاطبي

## الفصل الثالث

نظرية التعريف الأصولي  
ونقد الحد المنطقي عند الشاطبي



## الفصل الثالث

### نظرية التعريف الأصولي ونقد الحد المنطقي عند الشاطبي

رغم أن آثار المنطق الأرسطي قد ظهرت في بعض الكتابات الأصولية، التي سبقت الإمام الغزالي<sup>(١)</sup>، إلا أن الراجح أن هذا كان أول أصولي شرع - بشكل رسمي - لمزج مباحث المنطق بمباحث علم أصول الفقه<sup>(٢)</sup> وذلك من خلال مقدمته المشهورة لكتابه المستصفى، التي قرر فيها ضرورة الإحاطة بعلم المنطق، حيث قال: « هذه مقدمة العلوم، ومن لا يحيط بها فلا ثقة في علومه أصلاً »<sup>(٣)</sup>، ولذلك فقد تغلغل المنطق الأرسطي، كما يقول الدكتور علي سامي النشار: « في صميم المسائل الكلامية والأصولية نفسها، ونشأت عن هذا حركة فكرية، كانت شديدة الأثر في الفكر الإسلامي. فبدأ علماء الأصول يخرجون حدودهم على طريقة المنطق الأرسططاليسي، ويحاولون تحديد مصطلحاتهم على هذا الأساس (... ) وأدى هذا إلى رفض كثير من تعاريف المتكلمين والأصوليين الأولى »<sup>(٤)</sup> وكان من نتيجة ذلك « أن ذهب كثير من مفكري الأصوليين إلى أن تعلم المنطق فرض كفاية على المسلمين »<sup>(٥)</sup>، بيد أن هذا الاتجاه سرعان ما قوبل برد فعل قوي، من خلال بروز اتجاه آخر معاكس تمامًا، هاجم المنطق الأرسطي ودعائه هجومًا عنيفًا، فبرزت شخصيات مهمة تمثله في الشرق الإسلامي، كابن الصلاح (ت: ٦٤٣هـ)، وابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، وابن القيم (ت: ٧٥١هـ)، وابن السبكي (٧٧٢هـ)، والصنعاني (٨٤٠هـ)، والسيوطي (٩١١هـ).

(١) ن. البرهان للجويني مثلاً.

(٢) مناهج البحث: (ص ٩٠) ن. أيضًا ما قررناه في الفصل الأول من هذا القسم (الطور الثاني).

(٣) المستصفى: (ص ٤).

(٤) مناهج البحث: (ص ١٧٩).

(٥) مناهج البحث: (ص ١٨٠).

وعلى غرار المشرق، اشتهر في الغرب الإسلامي أيضًا، علماء رفضوا المنطق الأرسطي وحاربوه بشدة، حتى إن علماء في الأندلس حرّموا تعلم المنطق وتعليمه<sup>(١)</sup>. وقد كان لهذا الرفض آثار على مجدد الفكر الأصولي بالأندلس، أعني أبا إسحاق الشاطبي، الذي هاجم فكرة الحد المنطقي، وهو يؤصل في كتابه (الموافقات) لمناهج التعريفات الأصولية، محاولاً من ناحية، أن يضع مقاييس نظرية للتعريف، تخالف مقاييس المناطق، وعارضاً من ناحية أخرى نماذج تطبيقية كثيرة، لشتى صور التعريف للمصطلحات الأصولية.

وإننا من خلال هذا الفصل سنحاول - بحول الله - تقديم صورة متكاملة، لتصوير الإمام الشاطبي لمسألة الحد المنطقي، وكذا التصور البديل الذي يقترحه، كما سنحاول تبين مدى استجابته لتصوره النظري لقضية التعريف، من خلال دراسة تطبيقية لجملة من تعريفاته الأصولية.

\* \* \*

## المبحث الأول

### أصول التصور النظري للتعريف الأصولي، ونقد الحد المنطقي عند الشاطبي

وفيه ثلاث مسائل هي:

#### المسألة الأولى، في تعريف التعريف الأصولي.

لم تكن مسألة التعريف باعتبارها إشكالاً علمياً، يتوقف عليه تحديد كثير من المصطلحات الأصولية، غائبة عن ذهن أبي إسحاق، بل لقد كان حضورها قوياً في ذهنه، وهو يشرع في وضع كتابه الرائد في علم الأصول والمقاصد، ولذلك فقد أفرد لهذه القضية (المقدمة السادسة) من مقدمات الثلاث عشرة، التي مهد بها لمباحث (الموافقات).

لقد كانت نظرية التعريف لدى أبي إسحاق، محكومة بما قرره قبل ذلك في المقدمة الخامسة، التي ترجم لها بقوله: «كل مسألة لا يبنى عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي»<sup>(١)</sup>. إن هذه القاعدة كانت سارية المفعول في كل أجزاء الكتاب، ولقد كررها مرات بصيغ متعددة، في مساقات مختلفة، محتجاً بها حيناً، وناقداً بها حيناً، ومقرراً بها أحياناً أخرى... إلخ. ومن هنا لم يدخل في علم الأصول - حسب تصوره، كما تبين قبل - من المفاهيم والمصطلحات، إلا ما كان مفيداً للعمل، أو خادماً لما هو مفيد له، ذلك أن «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا يبنى عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك - فوضعها في أصول الفقه عارية»<sup>(٢)</sup>. وبما أن التكليف هو لعموم المكلفين، فقد وجب أن تكون المصطلحات الأصولية كذلك، سواء من حيث مقاصدها التصورية، فيما

(١) الموافقات: (١/٤٦).

(٢) م: (١/٤٢).

يتعلق بتعريفاتها؛ أو مقاصدها العملية، فيما يتعلق بتنزيلاتها، يقول: « إن ما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجمهور، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور ( ... ) فأما الأول فهو المطلوب المنبه عليه، كما إذا طلب معنى الملك، فقيل: إنه خلق من خلق الله يتصرف في أمره؛ أو معنى الإنسان، فقيل: إنه هذا الذي أنت من جنسه، أو معنى التخوف فقيل: التنقص؛ أو معنى الكوكب فقيل: هذا الذي نشاهده بالليل، ونحو ذلك فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبي حتى يمكن الامتثال »<sup>(١)</sup>.

إن الامتثال إذن، هو الغاية النهائية في التكليف، وهو وجهة المقاصد الشرعية الأربعة، التي قررها أبو إسحاق في ( كتاب المقاصد ) من الموافقات<sup>(٢)</sup>.

ولن يتأتى امتثال بدون فهم وإفهام؛ ولذلك كان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام؛ هو الأصل الذي يبنى عليها التكليف، في ترتيب المقاصد الشرعية<sup>(٣)</sup>. وعليه يمكن أن نقول: إن التعريف الأصولي لدى أبي إسحاق هو:

بيان المصطلح بشرح المفهوم؛ لتحصيل فهم تقريبي لمعناه بقدر ما يمكن من الامتثال.

( بيان المصطلح ) يقوم على عنصرين أساسيين: الأول هو الإفهام التقريبي، ووصفه ( بالتقريبي ) تقييد له من السقوط في الإفهامات المنطقية، التي تتعمق في فهم الجواهر والماهيات، وهو ما يرفضه الشاطبي كما سنوضح.

وقولنا: ( بقدر ما يمكن من الامتثال ) يتضمن العنصر الثاني، أي الامتثال ، وذلك احترازًا من أي إفهام لا يمكن من الامتثال والتنفيذ؛ إذ هذا هو مدار علم أصول الفقه ونهايته. فكل علم ليس تحته عمل فهو باطل كما تقرر.

### المسألة الثانية: الأسس النظرية لنقد الحد المنطقي عند الشاطبي.

وهكذا وجب أن يكون التعريف الأصولي مناسبًا للجمهور، وذلك هو الطريق الأول الذي تبناه أبو إسحاق من طريقي التعريف. « وأما الثاني وهو ما لا يليق بالجمهور، فعدم مناسبه للجمهور أخرجه عن اعتبار الشرع له؛ لأن مسالكة صعبة

(٢) م: ( ٥/٢ ، ١٦٨ ) .

(١) م: ( ٥٦/١ ) .

(٣) م: ( ٥/٢ ) .



المرام، ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكَ فِي الَّذِينَ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج: ٧٨]، كما إذا طلب معنى الملك، فأحيل به على معنى أغمض منه، وهو: « ماهية مجردة عن المادة أصلاً »، أو يقال: « جوهر بسيط ذو نهاية ونطق عقلي ». أو طلب معنى الإنسان، فقيل: « هو الحيوان الناطق المائت »، أو يقال: ما الكوكب؟ فيجاب بأنه « جسم بسيط كروي مكانه الطبيعي نفس الفلك، من شأنه أن ينير، متحرك على الوسط غير مشتمل عليه »؛ أو سئل عن المكان، فيقال: « هو السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي »، وما أشبه تلك من الأمور التي لا تعرفها العرب، ولا يوصل إليها إلا بعد قطع أزمنة في طلب تلك المعاني، ومعلوم أن الشارع لم يقصد إلى هذا ولا كلف به! «<sup>(١)</sup>».

إن التعريف الأصولي إذن، كما يتصوره أبو إسحاق مفارق للحد المنطقي، من حيث إن المعروف في الأول لا يقصد إلا إلى (الإفهام)، بمعناه الأصولي؛ حتى يتأتى الامتثال للعموم. أما الحد المنطقي كما حده المناطقة أنفسهم، فهو: « قول دال على ماهية الشيء »<sup>(٢)</sup>؛ ولذلك وجب أن يتركب الحد من « جميع الذاتيات التي بها قوام الشيء، متميزاً عن غيره في الذهن تميزاً تاماً، ينعكس على الاسم، وينعكس عليه الاسم »<sup>(٣)</sup>، ذلك أنهم « يطلبون من الحد تصور كنه الشيء، وتمثل حقيقته في نفوسهم، لا لمجرد التمييز »<sup>(٤)</sup>.

وهذا فرق جوهرية؛ فالأصوليون لا يطعمون في الماهيات، وإنما القصد عندهم من التعريفات التمييز فحسب! يقول الشاطبي معلقاً على الحدود التطبيقية، التي ساقها نقلاً عن المناطقة: « هذا تصور على طلب معرفة ماهيات الأشياء، وقد اعترف أصحابه بصعوبته، بل لقد نقل بعضهم أنه عندهم متعذر، وأنهم أوجبوا أن لا يعرف شيء من الأشياء على حقيقته؛ إذ الجواهر لها فصول مجهولة »<sup>(٥)</sup>، وكأن الشاطبي يشير بذلك إلى قول الغزالي في المعيار، وقد وضع ترجمة للفصل السابع من الفن الأول في كتاب الحدود نصها: استعصاء الحد على القوة البشرية إلا عند نهاية التشمير والجهد »<sup>(٦)</sup>.

(٢) المعيار: (ص ٢٦٧).

(١) م: (٥٧/١).

(٤) المعيار: (ص ٢٦٧).

(٣) المعيار: (ص ٢٦٦).

(٦) المعيار: (ص ٢٨١).

(٥) م: (٥٧/١).

ثم قال: « فمن عرف ما ذكرناه من مشاركات الاشتباه في الحد، عرف أن القوة البشرية لا تقوى على التحفظ عن ذلك كله، إلا على الندور »<sup>(١)</sup>. وذهب بعضهم إلى « أنه لا تحد إلا الماهيات المركبة من عنصريين فأكثر، أما البسائط فلا تعرف إلا بالرسم »<sup>(٢)</sup>، وهذا ما جعل الغزالي يفرد مبحثاً كاملاً في المعيار؛ لسرد مجموعة من الحدود الجاهزة، لعدد من المصطلحات والمفاهيم<sup>(٣)</sup>. قال: « ولأجل عسر التحديد رأينا أن نورد جملة من الحدود المعلومة المحررة »<sup>(٤)</sup>.

أما أبو إسحاق فقد أنكر أن يصل أحد إلى معرفة الماهية حقيقة؛ لأنها لا تقوم إلا على الذاتيات من الفصول، بعد إيراد الجنس « والذاتي الخاص إن علم في غير هذه الماهية لم يكن خاصاً، وإن لم يعلم فكان غير ظاهر للحس؛ فهو مجهول فإن عُرِف ذلك الخاص بغير ما يخصه، فليس بتعريف، والخاص به كالخاص المذكور أولاً، فلا بد من الرجوع إلى أمور محسوسة، أو ظاهرة، من طريق أخرى، وذلك لا يفي بتعريف الماهيات.

هذا في الجوهر، وأما العَرَضُ فإنما يعرف باللوازم؛ إذ لم يقدر أصحاب هذا العلم على تعريفه بغير ذلك. وأيضاً ما ذكر في الجواهر، أو غيرها من الذاتيات لا يقوم البرهان على أن ليس ذاتي سواها، وللمنازع أن يطالب بذلك، وليس للحاد أن يقول: لو كان ثم ذاتي آخر ما عرفت الماهية دونه؛ لأننا نقول: إنما تعرف الحقيقة إذا عرف جميع ذاتياتها، فإذا جاز أن يكون ثم ذاتي لم يعرف، حصل الشك في معرفة الماهية، فظهر أن الحدود على ما شرطه أرباب الحدود يتعذر الإتيان بها<sup>(٥)</sup>. وهكذا يعود أبو إسحاق إلى ما قرره في المقدمة الخامسة مما سبق ذكره، من إبطال ما لا ينبنى عليه عمل، وإخراجه من الدائرة الأصولية، فيحكم بعدم شرعية علم المنطق من خلال عرضه النقدي لقضية الحد، ثم يقول: « ومثل هذا لا يجعل من العلوم الشرعية التي يستعان بها فيها. وهذا المعنى تقرر؛ وهو أن ماهيات الأشياء لا يعرفها على الحقيقة

(١) المعيار: (ص ٢٨١).

(٢) ن. فصل ( الفن الثاني في الحدود المفصلة )، المعيار: (ص ٢٨٤) وما بعدها.

(٣) م: (٥٨/١).

(٤) المعيار: (ص ٢٨٣).

إلا باريها! فتصور الإنسان على معرفتها رمي في عماية»<sup>(١)</sup>، وإذن «فليس الطريق بشرعي ولا تجده في القرآن، ولا في السنة، ولا في كلام السلف الصالح، فإن ذلك متلفة للعقل، ومحارة له قبل بلوغ المقصود، وهو بخلاف وضع التعليم، ولأن المطالب الشرعية إنما هي في عامة الأمر وقتية، فاللائق بها ما كان في الفهم وقتياً»<sup>(٢)</sup>.

**المسألة الثالثة، خصائص وضع التعريف الأصولي عند الشاطبي:**

تبين من خلال تعريف ( التعريف ) لدى أبي إسحاق أنه يتكون من عنصرين اثنين هما ( الصيغة الإفهامية )، و ( القصد الامتثالي )، ومنهما يمكن أن نستنبط مجموعة من الخصائص، التي تلازم منهج وضع التعريف الأصولي، مستعينين في ذلك ببعض النصوص التي استخرجناها من كتاب الموافقات، والتي رغم اختلاف مساقاتها ومواضعها، فإنها تنطلق من رؤية واحدة؛ لتأصيل قضايا مختلفة في النوع، لكنها متحدة في الجنس، الذي لا يخرج عن أغراض ( التعريف )، و ( التفسير )، و ( البيان )، و ( الإفهام )، ونحوها، ويمكن إجمال هذه الخصائص فيما يلي:

**أولاً: إجراء الصيغة على عادة العرب في التعبير:**

وذلك بصياغة التعريف في قالب لغوي عفوي غير متكلف، سهل العبارة، واضح المقاصد. يقول أبو إسحاق في معرض حديثه عن الاستدلال: « واعلم أن المراد بالمقدمتين ههنا: ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الأشكال المعروفة ( ... ) إلا أن المتحرى فيه، إجراؤه على عادة العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها؛ إذ هو أقرب إلى حصول المطلوب على أقرب ما يكون، ولأن التزام الاصطلاحات المنطقية، والطرائق المستعملة فيها، مبعث عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر؛ لأن الشريعة لم توضع إلا على شرط الأمية»<sup>(٣)</sup>. وقال في معرض الحديث عن ( قصد الإفهام ): « لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين - وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم - فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه»<sup>(٤)</sup>.

(٢) م: ( ٥٩/١ ، ٦٠ ) .

(٤) م: ( ٨٢/٢ ) .

(١) م: ( ٥٨/١ ) .

(٣) م: ( ٣٣٧/٤ ) .

ثم قال بعد ذلك مباشرة: « وهذا جارٍ في المعاني والألفاظ والأساليب، مثال ذلك أن معهود العرب أن لا ترى الألفاظ تبعثًا عند محافظتها على المعاني، وإن كانت تراعيها، فليس أحد الأمرين عندها بملتزم، بل قد تبني على أحدهما مرة، وعلى الآخر أخرى، ولا يكون ذلك قادمًا في صحة كلامها واستقامته »<sup>(١)</sup>. وقد استدل الشاطبي بمجموعة من الأدلة، على أن الأصل في التعبير العربي العفوية، واليسر، والوضوح، نوردها ههنا كلها بإيجاز شديد؛ لأهميتها فيما نحن بصددده، وهي كما يلي:

أ - خروج العرب « في كثير من كلامها عن أحكام القوانين المطردة، والضوابط المستمرة »<sup>(٢)</sup>.

ب - « من شأنها الاستغناء ببعض الألفاظ عما يرادفها أو يقاربها، ولا يعد ذلك اختلافًا ولا اضطرابًا، إذا كان المعنى المقصود على استقامة ( ... ) ألا ترى ما حكى ابن جني عن عيسى بن عمر ( ) قال سمعت ذا الرمة ينشد:

وظاهر لها من يابس الشُّخْتِ واستعن  
عليها الضُّبا واجعل يدك لها سترا

فقلت أنشدتني: ( من يابس )، فقال: ( يابس ) و ( يابس ) واحد. فأنت ترى ذا الرمة لم يعبا بالاختلاف بين البؤس واليبس، لما كان معنى البيت قائمًا على الوجهين، وصوابًا على كلتا الطريقتين ( ... ) يعني بحسب قصد الكلام لا بحسب تفسير اللغة »<sup>(٣)</sup>.

ج - « قد تهمل بعض أحكام اللفظ وإن كانت تعتبره على الجملة، كما استقبحوا العطف على الضمير المرفوع المتصل مطلقًا، ولم يفرقوا بين ما له لفظ وما ليس له لفظ، فقيح ( قمت وزيد )، كما قبح ( قام وزيد )، وجمعوا في الردف بين ( عمود ) و ( يعود ) من غير استكراه، و ( واو ) عمود أقوى في المد، وجمعوا بين ( سعيد )، و ( عمود ) مع اختلافهما، وأشبه ذلك من الأحكام اللطيفة، التي تقتضيها الألفاظ في قياسها النظري، لكنها تهملها وتوليها جانب الإعراض. وما ذلك إلا لعدم تعمقها في تنقيح لسانها »<sup>(٤)</sup>.

د - « إن المدح من كلام العرب عند أرباب العربية، ما كان بعيدًا عن تكلف

(٢) م: ( ٨٢/٢ ) .

(٤) م: ( ٨٤/٢ ) .

(١) م: ( ٨٢/٢ ) .

(٣) م: ( ٨٤ ، ٨٣/٢ ) .

الاصطناع؛ ولذلك إذا اشتغل الشاعر العربي بالتنقيح اختلف في الأخذ عنه <sup>(١)</sup>، ونقل الشاطبي عن الأصمعي قوله: «إنما الشاعر المطبوع الذي يرمي بالكلام على عواهنه جيِّدِه على رديئه» <sup>(٢)</sup>. ثم قال أبو إسحاق معلقًا: «وما قاله هو الباب المنتهج، والطريق المهيغ عند أهل اللسان، وعلى الجملة فالأدلة على هذا المعنى كثيرة. ومن زاول كلام العرب، وقف من هذا على علم» <sup>(٣)</sup> وربما يخطر ببال الدارس أن الشاطبي ينحو بهذا التصور إلى نوع من الفوضى في وضع الصيغ التعريفية؛ لما ذكره عن العرب من ارتجال، وخروج عن القوانين المطردة، والضوابط المستمرة، وما شابه ذلك، لكن المتأمل يجد أن ما ذكره إنما هو أمثلة، استدل بها على أن العرب لم تكن تتكلف في كلامها بما يضيع المعنى المقصود، ولذلك قال بعد: «ولم يكونوا بحيث يتعمقون في كلامهم، ولا في أعمالهم إلا بمقدار ما لا يخل بمقاصدهم» <sup>(٤)</sup>، وقال في سياق الحديث عن دقة التعبير عند العرب: «ويطول الباع في هذا النوع يحسن مساق الكلام إذا لم يكن فيه منكر» <sup>(٥)</sup>.

#### ثانيًا: التعريف بالأمر المحسوس أو الظاهر:

وهذه خاصية تكاد تكون (مادية) في التعريف الأصولي، بمعنى أنها مما يدرك بالحواس. فإن لم يستطع ذلك لطبيعة المفهوم المعروف؛ فيما هو ظاهر مشتهر من اللوازم والأعراض، وإلى هذا يشير الشاطبي في معرض نقده للحد المنطقي بقوله: «فلا بد من الرجوع إلى أمور محسوسة، أو ظاهرة» <sup>(٦)</sup>. وإنما استفاد ذلك من الملاحظة الاستقرائية لمنهج البيان الشرعي، كما في قوله: «وعلى هذا وقع البيان في الشريعة، كما قال عليه السلام: «الكبر بظر الحق وغمط الناس» <sup>(٧)</sup>، ففسره بلازمه الظاهر لكل أحد (... ) وقد بين عليه السلام الصلاة، والحج، بفعله وقوله على ما يليق بالجمهور، وكذلك سائر الأمور» <sup>(٨)</sup>، «كما عرفت أوقات الصلاة بالأمر المشاهدة لهم، كتعريفها بالظلال وطلوع الفجر، والشمس، وغروبها، وغروب الشفق، وكذلك في الصيام في قوله تعالى: ﴿حَقَّ يَبِينُ لَكَ الْغَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]،

(٢) م: (٤-٢) م: (٨٥/٢).

(١) م: (٨٤/٢).

(٦) م: (٥٨/١).

(٥) م: (٦٧/٢).

(٨) م: (٥٦/١، ٥٧).

(٧) رواه مسلم والترمذي.

ولما كان فيهم من حمل العبارة على حقيقتها نزل ﴿ مِنْ أَلْفَجْرِ ﴾، وفي الحديث « إذا أقبل الليل من ههنا، وأدبر النهار من ههنا، وغربت الشمس؛ فقد أفطر الصائم » (١) « (٢) ».

وقد يعدل عن المحسوسات واللوازم والأعراض الظاهرة إلى المرادفات الواضحة، على أساس أن تكون هذه أشهر، وأوضح، وأوفى بتبليغ المقصود من الاصطلاح، أو اللفظ المعروف، وذلك « كما تفسر ألفاظ القرآن والحديث بمرادفات لغتها، من حيث كانت أظهر في الفهم منها ( ... ) فإذا التصورات المستعملة في الشرع إنما هي تقريبات بالألفاظ المرادفة، وما قام مقامها من البيانات القرية » (٣).

فالشاطبي إذن كان يقوم بنوع من الاستقراء لمنهج الشرع في البيان؛ حتى يستخلص ما يقصده في وضع التعريف الأصولي، مما جعلناه في هذه الخاصية.

ثالثاً: ضبط المعنى قبل المبنى:

وهذا له علاقة بسابقه، ذلك أن واضع التعريف، ينبغي أن ينظر إلى قصد الكلام أولاً، فيرتب له ما يناسبه من الصيغ؛ إذ الصيغة في خدمة المعنى، وليس العكس، يقول: « الاعتناء بالمعاني الماثثة 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 » (٤).

ولذلك فإن المعروف إذا انتبه إلى هذه الخاصية، فحدد المعنى المراد من المصطلح في ذهنه بدقة، ثم حاول إرساله إلى المتلقي في قالب لغوي مناسب، بعيد عن الصنعة المتكلفة، التي تلبس ثوباً ثقيلاً من التعقيد في رص العبارات والألفاظ، إلى درجة أن يصبح اقتناص المقصود صعباً أو متعذراً؛ فيفقد التعريف بذلك حقيقته كتعريف، ولا هو أيضاً من الكلام المهلهل، الذي لا يفي بمعنى محدد، بل يحتمل الوجوه المختلفة، والتأويلات المتضاربة، فلا بد إذن، من الحرص على سلامة القصد بتسديد الإقصاد. هذا هو التوسط المطلوب والاعتدال المرغوب. قال أبو إسحاق: « كل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة، بل التفقه في المعبر عنه، وما المراد به. هذا

(٢) م: ( ٩٠/٢ ) .

(٤) م: ( ٨٧/٢ ) .

(١) رواه الخمسة إلا النسائي.

(٣) م: ( ٥٧/١ ) .

لا يرتاب فيه عاقل، ولا يصح أن يقال: إن التمكن من التفقه الألفاظ والعبارات، وسيلة إلى التفقه في المعاني بإجماع العلماء؛ فكيف يصح إنكار ما لا يمكن إنكاره؟ ولأن الاشتغال بالوسيلة والقيام بالفرض الواجب فيها، دون الاشتغال بالمعنى المقصود لا ينكر في الجملة، وإلا لزم ذم علم العربية بجميع أصنافه، وليس كذلك باتفاق العلماء؛ لأننا نقول: ما ذكرته في السؤال لا ينكر بإطلاق - كيف وبالعربية فهمنا عن الله تعالى مراده في كتابه؟ وإنما المنكر الخروج في ذلك إلى حد الإفراط ( ... )؛ لأن العرب لم يفهم منها قصد مثله في كلامها، ولم يشتغل بالتفقه فيه سلف هذه الأمة! (١).

وقال في مثل هذا السياق: « فإذا كان الأمر هكذا، فاللازم الاعتناء بفهم معنى الخطاب؛ لأنه المقصود والمراد، وعليه ينبنى الخطاب ابتداء » (٢).

ومن هنا وجب على واضع التعريف أن يراعي ذلك؛ فلا يتكلف من العبارة ما تغمض به الإشارة!

#### رابعاً: ضبط المعنى التركيبي قبل المعنى الإفرادي:

وذلك بتوجيه التعبير نحو كلي المعنى ابتداء، دون السقوط في بيان الجزئي الذي ربما شذ عن كليه، فيضيع المقصود؛ إذ إن التعريف ينبغي أن يعطي تصورًا كليًا للمفهوم، ولا عليه بعد ذلك إن شذ عن ذلك التصور جزئي ما. فمحاولة تركيب الحد الجامع المانع، هي ضرب من التكلف، الذي يخالف التعريف الأصولي لدى الشاطبي؛ إذ يستحيل في الفكر الأصولي انتظام جميع الجزئيات هي صيغة واحدة، بل المقصود هو انتظام الجمهور والمعظم ليس إلا، وبه يقع التعريف، ويكفي في البيان المفيد في العمل.

وكما أن هذا يمكن استنباطه مما سبق من نصوص، إلا أننا نورد فيه ما هو أبين وأوضح. قال في سياق الحديث عن ( العمومات ) باعتبارها تعريفات لمجموعة من المفاهيم والأعمال، وعلامات عليها: « ولما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة، وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع، كان من الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادي، لا العموم الكلي التام الذي لا يتخلف عنه جزئي ما. أما كون الشريعة على

ذلك الوضع فظاهر، ألا ترى أن وضع التكاليف عام، وجعل على ذلك علامة البلوغ، وهو مظنة لوجود العقل الذي هو مناط التكليف؛ لأن العقل يكون عنده في الغالب لا على العموم؛ إذ لا يطرد ولا ينعكس كلياً على التمام، لوجود من يتم عقله قبل البلوغ، ومن ينقص وإن كان بالغاً، إلا أن الغالب الاقتران ( ... ) ومثله حد الغنى بالنصاب ( ... ) إلى غير ذلك من الأمور التي قد تتخلف مقتضياتها في نفس الأمر، ولكنه قليل بالنسبة إلى عدم التخلف. فاعتبرت هذه القواعد كلية عادية لا حقيقة! ( ) وإذا ثبت ذلك ظهر أن لا بد من إجراء العمومات الشرعية على مقتضى الأحكام العادية، من حيث هي منضبطة بالمظنات. إلا إذا ظهر معارض فيعمل على ما يقتضيه الحكم فيه <sup>(١)</sup> فالشارع - كما يستفاد من النص - قد عرّف ( المكلف ) بأنه ( البالغ )، وعرّف ( الغنى ) ( بالنصاب )، ونحو ذلك، إلا أن هذه التعريفات ليست للجمع والمنع في وصف المعاني جوهرياً؛ إذ هذا غير مقصود، وإنما القصد تعريف المعنى بما يُمكن من إدراك جل جزئياته، لا كلها؛ لأنها وقائع لا تنحصر من ناحية، وبعضها دال على بعضها الآخر من ناحية أخرى، فإذا شذ عن ذلك جزئي ما؛ فلا عبرة به، وذلك أنه إما أن يفرد باجتهاد وإما أن يدخل في عموم التعريف، وما يقتضيه من حكم، من باب رفع الحرج، والتيسير على الناس في التكليف، ومن هنا كان القصد من التعريف الأصولي أن « لا يطرد ولا ينعكس كلياً على التمام » كما ذكر في النص، هذا في التصديق.

أما في التصور، فقد وجب أن تفهم التعريفات الشرعية على مقتضى هذه القاعدة، فتدرس الصيغ من حيث دلالتها الكلية التركيبية، لا من حيث مفرداتها، نعم تدرس المفردات، ولكن باعتبار ما تساعد به على فهم المعنى الكلي، فلا يعبأ بجزئي منها لذاته، مهما غمض إذا كان جهله أو غموضه؛ لا يؤثر في فهم المقصود، إذ ربما كان التعلق والتعمق في فهم مفردة ما؛ مخللاً بالعموم العادي للخطاب، وهو المعنى التركيبي. ولذلك قال أبو إسحاق في سياق الحديث عن التفسير: « علم التفسير مطلوب فيما يتوقف عليهم فهم المراد من الخطاب. فإذا كان المراد معلوماً، فالزيادة على ذلك تكلف،



ويتبين ذلك في مسألة عمر، وذلك أنه لما قرأ: ﴿ وَفَكَّهُمْ وَأَبَا ﴾ [عبس: ٣١] توقف في معنى ( الأب )، وهو معنى إفرادي لا يقدح عدم العلم به في علم المعنى التركيبي في الآية؛ إذ هو مفهوم من حيث أخبر الله تعالى في شأن طعام الإنسان مباشرة، كالحب والعنب، والزيتون، والنخل، ومما هو طعامه بواسطة، مما هو مرعى للأنعام على الجملة ( ... ) فلو توقف عليه فهم المعنى التركيبي من جهته لما كان من التكلف. بل من المطلوب علمه ( ... ) ولذلك سأل الناس على المنبر عن معنى ( التخوف ) في قوله تعالى: ﴿ أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ ﴾ [النحل: ٤٧] فأجابته الرجل الهذلي بأن التخوف في لغتهم التنقص. وأنشده شاهداً عليه:

تَخَوُّفُ الرَّحْلِ مِنْهَا تَامِكًا قَرْدًا      كَمَا تَخَوُّفُ عُودِ الثَّبَعَةِ السَّقْنِ<sup>(١)</sup>

قال عمر: « يا أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم، فإن فيه تفسير كتابكم »<sup>(٢)</sup>. ففي هذا النص مثالان لتأكيد الغرض نفسه من جهتين:

فأما الأول: فلما كان المعنى التركيبي التصوري مفهومًا من السياق، ألحق المعنى الإفرادي به، ففسر عبارة ( الأب ) بأنها من طعام الإنسان على الجملة، وإن لم يدرك حقيقتها في نفسها؛ لأن الكلي لا يتوقف عليها وهو المقصود.

وأما الثاني: فبما أن المعنى الكلي يتوقف على عبارة ( التخوف )؛ فقد حرص على فهمها، فسأل عنها، فأنشد فيها شاهداً؛ فالحاصل إذن، أن المعنى الإفرادي تابع للمعنى الكلي، وأن الخصوص لا يهتم به في التعريف إلا بقدر ما يفيد في توجيه معنى العموم، وهكذا. ولذلك قال أبو إسحاق: « فاللفظ إنما وهو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود، ولا أيضاً كل المعاني، فإن المعنى الإفرادي قد لا يعاب به، إذا كان المعنى التركيبي مفهومًا دونه »<sup>(٣)</sup>. وفي سياق حديثه عن عمر تابع قائلاً: « ومن المشهور تأديبه لضبيح حين كان يكثر السؤال عن ( المرسلات ) و ( العاصفات ) ونحوهما. وظاهر هذا كله أنه إنما نهى عنه؛ لأن المعنى التركيبي معلوم على الجملة، ولا ينبغي على فهم هذه الأشياء حكم تكليفي »<sup>(٤)</sup>.

(١) السقن: حديدة يرد بها القسي. والتامك: السنام. والقرد: المتجدد. ن. مرادها في اللسان.

(٢) م: ( ٥٣/١، ٥٤ ) . (٣) م: ( ٨٧/٢ ) .

(٤) م: ( ٨٧/٢ ) .

## الْمَبْحَثُ الثَّانِي

### أنواع التعريف الأصولي ومقاصده عند الشاطبي

وفيه ثلاث مسائل:

#### المسألة الأولى: أنواع التعريف الأصولي عند الشاطبي.

رغم ما تبين من مهاجمة أبي إسحاق العنيفة للمنطق، ومنهجيته في التعريف، فإنه لا يمكن أن ينكر أن ثمة تأثيراً لتلك المنهجية على طريقته في التحليل والتعليل عمومًا، وكذا طريقته في التعريف خصوصًا.

فمن ناحية الاصطلاح، لم يكن الشاطبي قادرًا على الانفكاك التام من استعمال مصطلحات المناطق، رغم محاولته إفراغها من محتواها وشحنها بمفاهيم جديدة، على سبيل التنبني (الصليبي) لها، والنظم لها بالنسيج الاصطلاحي الأصولي - كما سبق بيانه - إلا أنك - مع ذلك - تشعر به وقد ناله من الحرج ما ناله، وهو يعرض قضاياها ومسائله العلمية، من خلال هذه الأشكال ذات الأصل المنطقي.

قال في سياق الحديث عن شروط المناظرة: « لما انبنى الدليل على مقدمتين إحداهما تُحَقِّقُ المناط، والأخرى تحكم عليه، ومر أن محل النظر هو تحقق المناط، ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك، بدليل الاستقراء، وأما المقدمة الحاكمة فلا بد من فرضها مسلمة.

وربما وقع الشك في هذه الدعوى، فقد يقال: إن النزاع قد يقع في المقدمة الثانية وذلك أنك إذا قلت: « هذا مسكر، وكل خمر، أو كل مسكر حرام »؛ فقد يوافق الخصم على أن هذا مسكر، وهي مقدمة تحقيق المناط، كما أنه قد يخالف فيها أيضًا، وإذا خالف فيها، فلا نكير على الجملة؛ لأنها محل الاختلاف. وقد يخالف في أن

كل مسكر خمر، فإن الخمر، إنما يطلق على النبيء من عصير العنب، فلا يكون هذا المشار إليه خمرًا وإن أسكر. وإذ ذاك لا يسلم أن كل مسكر خمر، ويخالف أيضًا في أن كل مسكر حرام، فإن الكلية لهذه المقدمة لا تثبت؛ لأنها مخصوصة؛ أخرج منها النبيذ بدليل دل عليه. وإذا لم تصح كليتها لم يكن فيها دليل، فإذا صارت منازعًا فيها؛ فكيف يقال بانحصار النزاع في إحدى المقدمتين دون الأخرى؟ بل كل واحدة منهما قابلة للنزاع. وهو خلاف ما تأصل «<sup>(١)</sup>». واضح إذن من هذا النص أنه ترتيب منطقي شكلاً ومضموناً، أعني منهجاً ومفاهيم، فالجهاز المصطلحي يكاد يكون كله (منقولاً) عن علم المنطق، كالمقدمتين، والمقدمة الأولى والثانية، والمقدمة الحاكمة، والمسلمة، والشك، والدعوى، والكلية، والكلية المخصوصة... إلخ. زد على ذلك أن منهج ترتيب الحجاج - كما هو بين - مبني بناء منطقيًا. وقد مضى الشاطبي بعد ذلك يجيب على الإشكال بالمنهج نفسه، والمصطلحات نفسها، حتى تمام المسألة. ويبد أن نحس أنه يقحم بعض الاصطلاحات الأصولية في ذلك، ويسوقها للتعبير عن قضايا منطقية الأصل، من حيث منهج الاستدلال، كتعبيره في النص (بمقدمة تحقيق المناط)، التي هي (المقدمة الأولى) حسب السياق الوارد في النص! وذلك محاولة منه لتجريد تلك المصطلحات من دلالتها المنطقية الأصلية، واستنابتها بالتربة الأصولية؛ حتى تكون منسجمة مع سائر ما انتظم في (صلبها) العلمي من مصطلحات. وهذا يتضح أكثر حينما يستدرك الأمر - وقد أوغل في استعمال الاصطلاحات المنطقية - وذلك حيث قال في فصل خاص مفرع عن هذه المسألة: «واعلم أن المراد بالمقدمتين ههنا، ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الأشكال المعروفة، ولا اعتبار التناقض والعكس، وغير ذلك، وإن جرى الأمر على وفقها في الحقيقة؛ فلا يستتب جريانه على ذلك الاصطلاح. (... ) وأقرب الأشكال إلى هذا التقرير ما كان بديهيًا في الإنتاج، أو ما أشبهه من اقتراني أو استثنائي»<sup>(٢)</sup>.

فتبين إذن أن أبا إسحاق رحمته الله كان يحاول الخروج عن مضمون لغة المنطق باستعمال لغة المنطق! كما هو واضح في النص الأخير! وقد حاول التأصيل لمصطلح

(المقدمتين، ولكن استعماله وأمثاله على وفق الترتيب المنطقي للحجاج والاستدلال - ولو بصورة شكلية - جعل من الصعب أن تتجرد هذه من دلالتها المنطقية بإطلاق). وطبعًا قل ما يبلغ تطبيق النظر في نظرية ما، تمام ما هو مرسوم في تصورها ولو كان القائم بالتطبيق هو واضع النظرية ذاته!

ومن هنا أمكن أن نقول: إن أبا إسحاق رحمته الله، لم يستطع التخلص من مفاهيم المصطلحات المنطقية، رغم ما حاوله من تجديد لمضمونها، حتى في قضية التعريف التي فضّل فيها نقده للحد المنطقي تفصيلًا.

وعليه، فإن صياغة التعريفات الأصولية لديه كانت تتأرجح بين نظريته في التعريف التي فصلنا فيها القول؛ وبين التأثير بالمنهج والاصطلاح المنطقيين اللذين لازماه. ومن ثم لم يرم في تعريفاته أن يضع (حدًا) بالمعنى المنطقي؛ لأي مصطلح أو مفهوم أصولي، وإن كان مع ذلك حريصًا على البيان بقدر ما يفيد العمل، ومن هنا جاءت أغلب تعريفاته على شكل (رسوم)، لا (حدود) وما ورد منها مصرحًا فيه بأنه (حد) فليس بالمفهوم المنطقي، على نحو قوله عن التعريف الأصولي الذي «لا يطرد ولا ينعكس كليًا على التمام (... ) ومثله حد الغنى بالنصاب»<sup>(١)</sup>. فقد عبر عن هذا التعريف (بالحد) رغم أنه لا يطرد ولا ينعكس كليًا على التمام، «إلا أن الغالب الاقتران»<sup>(٢)</sup>، كما قال.

وهذا مخالف تمامًا للحدود بأشكالها المنطقية، كما يعبر المناطقة «بقولهم؛ يشترط في التعريف أن يكون جامعًا مانعًا، وبقولهم يشترط في التعريف أن يكون مطردًا منعكسًا»<sup>(٣)</sup>. ولذلك فقد كانت أغلب تعريفات أبي إسحاق المقصودة بالتحقيق، إنما هي من قبيل الرسوم! ثم يليها - حسب ما دل عليه الاستقراء - سائر الأنواع التعريفية المعروفة لدى المناطقة. وهي التعريف اللفظي، والتعريف بالمثال، ثم التعريف بالتقسيم. ويمكن أن نستنبط نوعًا آخر من التعريف لدى الشاطبي يمكن أن نسميه (بالتعريف بالسياق)، أو (التعريف السياقي)، فهذه خمسة أنواع وتفصيلها كما يلي:

(٢) م: (٢٦٦/٣).

(١) م: (٢٦٦/٣).

(٣) ضوابط المعرفة: (ص ٦١).

## أ - التعريف بالرسم:

والرسم عند المناطق ما نزل في الدقة التعريفية عن الحد، من حيث القصد، والعناصر. فأما القصد، فالرسم لا يهدف إلى بيان ماهية، وإنما إلى التمييز فقط، وأما العناصر، فلا يشترط فيه ذكر الجنس والفصل القريين؛ مع اتباع الأول بالثاني وجوباً. وإنما الاهتمام في الرسم بالخواص أساساً لا الفصول.

وبما أن الشاطبي - كما تقرر في المبحث الأول - لم يكن مهتمًا بتعريف الماهيات، وإنما قصده التمييز فحسب؛ إذ هو المطلوب الشرعي والمفيد للعمل. فإن غالب تعريفاته كانت رسوماً.

ولم يكن يتخير من بين أنواع التعريف ما يضع للمصطلح بصورة عشوائية. وإنما كان قصد السياق هو الذي يحدد قصد الاستعمال؛ إذ يورد الصيغة المناسبة للمحل حسب الحاجة. فاستعماله للرسم كان يأتي على شكل الرسم التام حيناً، وعلى شكل الرسم الناقص أحياناً أخرى. وهذه كانت أكثر وأغلب.

وإنما كان يحتاج إلى الرسم التام لحل إشكال أصولي، يرجع بالدرجة الأولى إلى عدم تدقيق التصور لمفهوم ما، أو يرجع إلى استدراك على الأصوليين، فيما يرتبونه على مفهوم معين بسبب سوء التعريف، وذلك نحو قوله في تعريف ( الرخصة ): « وأما الرخصة فما شرع لعذر شاق، استثناء من أصل كلي يقتضي المنع مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه »<sup>(١)</sup>. فالرسم التام عند المناطق هو: « ما كان تعريفاً للشيء بذكر جنسه القريب، مع خاصته اللازمة الشاملة. (...) فلا يصح التعريف بالعرض العام، مثل ( الماشي ) بالنسبة إلى الإنسان، (...) ولا يصح التعريف بالخاصة المفارقة غير اللازمة، مثل ( الضاحك بالفعل ). (...) ولا يصح التعريف بالخاصة غير الشاملة، مثل ( الكاتب ) »<sup>(٢)</sup>.

وهذا ما كان يحاوله أبو إسحاق من خلال تعريفه للرخصة: فقوله: ( ما شرع ) هو جنس للرخصة؛ إذ هي ليست سوى ( نوع ) من المشروعات، وقوله: ( لعذر شاق ) هو الخاصة اللازمة الشاملة، مثلها مثل ما بقي من قيود في التعريف، أي قوله: « استثناء

من أصل كلي، يقتضي المنع، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه « فهي في النهاية ثلاث خواص، إضافة إلى ( جنسه القريب ) المذكور أولاً، ومعلوم أن أدق الرسوم المنطقية هو ما ذكر فيه الجنس القريب، مع ذكر جميع الخواص المشهورة، التي يتم بها التمييز الكامل، « بحيث ينعكس على اسمه، وينعكس الاسم عليه » (١) فيشابه الحد من هذه الناحية، ولذلك قال الغزالي: « واعلم أن أنفع الرسوم في تعريف الأشياء أن يوضع فيه الجنس القريب أصلاً، ثم تذكر الأعراض الخاصة المشهورة فصلاً » (٢). وذلك ما كان يبغيه الشاطبي ههنا، وأما دافعه إلى ذلك، فليس مجرد التدقيقي في التعريف، من أجل التمييز، فهذا يمكن أن يتم بصور أخرى - كما فعل في مواضع أخرى سنذكرها بإذن الله - وإنما الدافع هو الخلاف القائم حول معنى الرخصة، وخطورة ما يترتب على ذلك من فتاوى وتطبيقات فقهية، ولذلك كان ملتزماً بما شرطه على نفسه في التصور النظري للتعريف، أي ( الإفهام المفيد للعمل ). انطلاقاً من قاعدة: ( كل علم ليس تحته عمل فهو باطل ). فالتدقيق هنا ضروري، لمنع كل تسبب في مفهوم الرخصة، ومن هنا كان إيراداً لأربعة تعريفات للمصطلح، تتداول في الدراسات الأصولية، والتطبيقات الفقهية، مبيّناً الفرق بين هذا الاستعمال وذاك (٣). كما كان شديد الحرص على توضيح قيمة تعريفه الدقيق، الذي يستدرك به على الأصوليين، والذي هو في الحقيقة ضرب من الرسوم التامة بتعبير المناطقة.

قال أبو إسحاق بعد ذلك شارحاً: « فكونه مشروعاً لعذر، هو الخاصة التي ذكرها علماء الأصول، وكونه شاقاً، فإنه قد يكون العذر مجرد الحاجة، من غير مشقة موجودة، فلا يسمى ذلك رخصة، كشرعية القراض مثلاً، فإنه لعذر في الأصل: وهو عجز صاحب المال عن الضرب في الأرض، ويجوز حيث لا عذر، ولا عجز. وكذلك المساقاة، والقرض والسلم، فلا يسمى هذا رخصة، وإن كانت مستثناة من أصل ممنوع. وإنما يكون مثل هذا داخلاً تحت أصل الحاجيات الكليات.

وكون هذا المشروع لعذر مستثنى من أصل كلي، يبين لك أن الرخص ليست بمشروعة ابتداء، ولذلك لم تكن كليات في الحكم.

(٢) المعيار: ( ص ٢٦٧ ).

(١) المعيار: ( ص ٢٦٦ ).

(٣) م: ( ٣٠١/١ - ٣٠٦ ).

( ... ) وكونه مقتصرًا به على موضع الحاجة، خاصة من خواص الرخص أيضًا، لا بد منه، وهو الفاصل بين ما شرع من الحاجيات الكلية، وما شرع من الرخص فإن شرعية الرخص جزئية، يقتصر فيها على موضع الحاجة، فإن المصلي إذا انقطع سفره وجب عليه الرجوع إلى الأصل من إتمام الصلاة، وإلزام الصوم ( ) بخلاف القرض، والقرض، والمساقاة، ونحو ذلك، مما هو يشبه الرخصة، فإنه ليس برخصة في حقيقة هذا الاصطلاح؛ لأنه مشروع أيضًا وإن زال العذر «<sup>(١)</sup>».

فواضح من كل هذا أن أبا إسحاق رحمته الله كان متحرزًا في صياغة هذا التعريف، قاصدًا أن يضع للرخصة ( رسمًا تامًا )، حتى إنه زاد خاصة كان يمكنه الاستغناء عنها، كما ذكر الشيخ دراز معلقًا على خاصة: ( الاقتصار على موضع الحاجة ): « يلوح إنه حكم مفرع على الرخصة لازم لها، ولا يتوقف تعريفها عليه؛ لأنه تم بالقيود قبله، بدليل أنه أخرج به القرض وما معه، وهو نفس ما أخرجه بقيد المشقة «<sup>(٢)</sup>» والحقيقة أنها ( خاصة ) لزيادة بيان، ومعلوم في التعريفات المنطقية أنها تقوى بزيادة التدقيق من خلال جمع كل الخواص، قال الغزالي: « وأما زيادة بعض الأعراض، فلا يقدح فيما حصل من التصور الكامل، وقد ينتفع به في بعض المواضع في زيادة الكشف والإيضاح «<sup>(٣)</sup>». وأصرح منه قول الميداني: « وكل تعريف فيه زيادة بيان للمفرد المشروح، هو أقوى وأكمل مما ليس فيه هذه الزيادة «<sup>(٤)</sup>». اللهم إلا أن تكون هذه الزيادة بلا معنى، بحيث لا تزيد توضيحًا، ولا بيانًا، بل ربما زادت إبهامًا. ومن ههنا كان الشاطبي حريصًا على إيراد الخواص المشهورة لرسمه، لا المبهمة، ولا الخفية، حتى يتضح للجمهور؛ ذلك أن الخاصة الخفية - كما قال الغزالي - : « إذا ذكرت، لم تفد التعريف على العموم، فمهما قلت في رسم المثلث: إنه الشكل الذي زواياه تساوي قائمتين، لم تكن رسمته إلا للمهندس «<sup>(٥)</sup>».

وشبيه بهذا ما سلكه الشاطبي كذلك في تعريف ( التخصيص )، ذلك أن هذا المصطلح تضاربت في مفهومه تصورات الأصوليين، واختلفت تعريفاتهم له، تبعًا

(٢) م: ( ٣٠٣/١ ) .

(١) م: ( ٣٠٢/١ ، ٣٠٣ ) .

(٤) ضوابط المعرفة: ( ص ٦٧ ) .

(٣) المعيار: ( ص ٢٧٠ ) .

(٥) المعيار: ( ص ٢٦٧ ) .

لذلك أو أن ذلك كان نتيجة لهذا<sup>(١)</sup>. ومعلوم أن التخصيص ينبني عليه كثير من التوجيه للنصوص الشرعية، فأى اختلاف في مفهومه قد يترتب عليه اختلاف في آثاره الفقهية<sup>(٢)</sup>. ومن هنا كان الشاطبي كلفاً ضبط تعريفه عن طريق رسمه بدقة. فقال فيه: « هو بيان لقصد المتكلم في عموم اللفظ؛ أن لا يتوهم السامع منه غير ما قصد »<sup>(٣)</sup>. فقوله: ( بيان )، هو جنس للتخصيص. وذلك أمر متفق عليه بين الأصوليين<sup>(٤)</sup>. وقوله: ( لقصد المتكلم في عموم اللفظ ) خاصة تلزم عنها الخاصية الملحقة بها على سبيل التفسير والتوضيح، وهي قوله: ( أن لا يتوهم السامع منه غير ما قصد ). وهو بهذا التعريف يعرّض بتعريفات الأصوليين، جمهوراً وأحنافاً؛ لأن المراد بالتخصيص عند الجمهور: « هو قصر العام على بعض ما يتناوله بدليل مطلقاً »<sup>(٥)</sup>. وأما عند الحنفية فهو: « قصر العام المطلق على بعض أفراده بدليل مستقل، مقارن مساوٍ له من حيث القطعية، أو الظنية، أو قوة الدلالة »<sup>(٦)</sup>. وعبارة ( القصر ) تفيد إخراج قدر ما من العموم. وبناءً على ذلك كان تعريف أبي إسحاق للتخصيص كما ذكر، وتفصيله كما يلي:

يقول: « التخصيص إما بالمنفصل، أو بالمتصل، فإن كان بالمتصل، كالاستثناء والصفة، والغاية، وبدل البعض، وأشباه ذلك، فليس في الحقيقة بإخراج لشيء، بل هو بيان لقصد المتكلم في عموم اللفظ، أن لا يتوهم السامع منه غير ما قصد، وهو ينظر إلى قول سيويوه: ( زيد الأحمر ) عند من لا يعرفه، كزيد وحده عند من يعرفه. وبيان ذلك أن زيّدًا الأحمر هو الاسم المعروف به مدلول زيد، بالنسبة إلى قصد المتكلم، كما كان الموصول مع صلته هو الاسم لا أحدهما. وهكذا إذا قلت: ( الرجل الخياط )، فعرفه السامع، فهو مرادف لزيد. فإذا، المجموع هو الدال، ويظهر ذلك في الاستثناء، إذا قلت: ( عشرة إلا ثلاثة ) فإنه مرادف لقولك سبعة.

( ... ) وأما التخصيص بالمنفصل، فإنه كذلك أيضًا راجع إلى بيان المقصود في عموم الصيغ، ( ... ) لا أنه على حقيقة التخصيص الذي يذكره الأصوليون؛ فإن

(١) المناهج الأصولية: ( ص ٥٥٤ - ٥٦٦ ).  
 (٢) المناهج الأصولية: ( ص ٥٥٤ - ٥٦٦ ).  
 (٣) م: ( ٢٨٧/٣ ).  
 (٤) المناهج الأصولية: ( ص ٥٥٤ - ٥٦٦ ).  
 (٥) المناهج الأصولية: ( ص ٥٥٥ ).  
 (٦) المناهج الأصولية: ( ص ٥٥٧ ).



قيل: وهكذا يقول الأصوليون: إن التخصيص بيان المقصود بالصيغ المذكورة، فإنه رفع لتوهم دخول المخصوص تحت عموم الصيغة في فهم السامع، وليس بمراد الدخول تحتها، وإلا كان التخصيص نسخاً؛ فإذا لا فرق بين التخصيص بالمنفصل، والتخصيص بالمتصل على ما فسرت. فكيف تفرق بين ما ذكرت وبين ما ذكره الأصوليون؟ فالجواب أن الفرق بينهما ظاهر؛ وذلك أن ما ذكر هنا راجع إلى بيان وضع الصيغ العمومية في أصل الاستعمال العربي، أو الشرعي. وما ذكره الأصوليون يرجع إلى بيان خروج الصيغة عن وضعها، من العموم إلى الخصوص. فنحن بينا أنه بيان لوضع اللفظ، وهم قالوا: إنه بيان لخروج اللفظ عن وضعه، وبينهما فرق؛ فالتفسير الواقع هنا، نظير بيان الذي سبق عقب اللفظ المشترك، ليبين المراد منه؛ والذي للأصوليين نظير البيان الذي سبق عقيب الحقيقة، ليبين أن المراد المجاز «<sup>(١)</sup>».

وهكذا نجد أن أبا إسحاق يدخل في نقاش مع الأصوليين، ويفترض مناقشات من أجل الوصول إلى رسم دقيق لمصطلح التخصيص؛ لما اقتضاه خصوص المحل.

وعلى هذا المنهج سار في تعريف بعض الاصطلاحات الأخرى، التي تحتاج في نظره إلى تحقيق وتدقيق، (كالشرط) مثلاً، الذي قال فيه: «إن المراد بالشرط في هذا الكتاب: ما كان وصفاً مكتملاً لمشروطه، فيما اقتضاه ذلك المشروط، أو فيما اقتضاه الحكم فيه»<sup>(٢)</sup>. وكذا قوله في السبب: إنه «ما وضع شرعاً لحكم لحكمة يقتضيها ذلك الحكم»<sup>(٣)</sup>، وقوله في المانع: «هو السبب المقتضي لعلّة تنافي علة ما منع»<sup>(٤)</sup>... إلخ.

فهذه تعريفات تحاول أن تكون رسوماً تامة منعكسة ومطردة. بيد أن هذا الضرب من التعريفات قليل لدى الشاطبي، وإنما كان غالب ما وضعه من صيغ، هو من قبيل الرسم الناقص؛ وذلك لكفاية ما يفيد في إبلاغ المقصود من ناحية؛ ولأن أبا إسحاق قد عمد إلى ضبط ما يحتاج منه إلى ضبط، من خلال وضع الشروط والضوابط - خلال الشروح العامة - لمقصوده من تلك التعريفات من ناحية أخرى.

(٢) م: (٢٦٢/١).

(١) م: (٢٨٧/٣، ٢٨٨).

(٣، ٤) م: (٢٦٥/١).

والرسم الناقص عند المناطقة هو: « ما كان تعريفاً للشيء بذكر خاصته اللازمة الشاملة وحدها، أو مع جنسه البعيد، أو مع عرضه العام، أو بذكر عرضيات له تختص جملتها بحقيقته »<sup>(١)</sup>. وبذلك يدخل فيه كل تعريف لم يبلغ مبلغ الرسم التام، بأن نقص عنه بسقوط أحد عنصريه: الجنس القريب، أو الخاصة اللازمة الشاملة، أو كليهما. فيصح أن نسمي (رسماً ناقصاً): كل شرح قصد به التعريف أصالة أو تبعاً، مجملًا كان أم مفصلاً. ولهذا اعتبر بعض المناطقة التعريف اللفظي، والمثالي، والتقسيمي، كلها ضرورياً من الرسم الناقص. يقول الميداني: « وهذه الثلاثة تدخل عند المحققين في عموم الرسم »<sup>(٢)</sup>. إلا أننا يمكن أن نميز هذه الأنواع عن حقيقة الرسم الناقص، ولو منهجياً. ذلك أن هذا عبارة عن صيغة تعريفية، تقارب الرسم التام من حيث إنها تجمع خواص للشيء المعروف، أو أعراضاً، يمكن بمجموعها أن نتعرف على المقصود. أضف إلى ذلك أن قصد التعريف أصيل يبين فيه، وهو يغلب أن يكون تابعا في سائر التعريفات الباقية لا أصيلاً.

واستعمال أبي إسحاق للرسم الناقص في تعريفاته، جاء على أشكال شتى فمنه الجمل المختصر، ومنه المفصل المطول، ومنه ما قارب الرسم التام، ولم يفارقه إلا قليلاً، ومنه ما بينه كثيراً. والضابط لكل ذلك، المتحكم فيه، هو السياق. فقد يكون المصنف رحمته في حاجة إلى تفصيل وتمثيل؛ لبيان نكتة علمية، يضيفها إلى المفهوم؛ فيعمد إلى التفصيل والإسهاب. ولا يلجأ - لذلك - إلى الرسم التام الذي من طبعه الاختصار. ونحو ذلك ما فعله في تعريف (الصحة)، و (العلة) و (الضروريات)، و (الحاجيات)، و (التحسينات)، وغيرها كثير جداً. قال مثلاً في تعريف (الصحة والصحيح): « لفظ الصحة يطلق بإطلاقين: أحدهما أن يراد بذلك ترتب آثار العمل عليه في الدنيا؛ كما نقول في العبادات: إنها صحيحة بمعنى أنها مجزئة، ومبرئة للذمة، ومسقطه للقضاء فيما فيه قضاء. وما أشبه ذلك من العبارات المنبئة عن هذه المعاني، وكما نقول في العادات: إنها صحيحة، بمعنى أنها محصلة شرعاً للأحكام، واستباحة الأبخاع، وجواز الانتفاع، وما يرجع إلى ذلك. والثاني: أن يراد به ترتب

(٢) ضوابط المعرفة: (ص ٦٣).

(١) ضوابط المعرفة: (ص ٦٦).

آثار العمل عليه في الآخرة، كترتب الثواب، فيقال هذا عمل صحيح بمعنى أنه يرجى به الثواب في الآخرة. ففي العبادات ظاهر، وفي العادات يكون فيما نوي به امثال أمر الشارع، وقصد به مقتضى الأمر والنهي، وكذلك في المخير إذا عمل به من حيث إن الشارع خيره، لا من حيث قصد مجرد حظه في الانتفاع، غافلاً عن أصل التشريع، فهذا أيضاً يسمى عملاً صحيحاً بهذا المعنى! «<sup>(١)</sup>.

فأنت ترى أن هذا الرسم قد فضّل تفصيلاً، واستعان فيه صاحبه بالتمثيل؛ زيادة في البيان والتوضيح. وقد كان بإمكانه أن يجمع المفهوم بمعنييه المذكورين في تعريف واحد، لولا هذه الإضافة التي يريد لفت الأنظار إليها، والتي لم يعتد الأصوليون على اعتبارها، وفي المعنى الثاني لمصطلح الصحة: أي ( الآثار الأخروية )؛ فيبين وجود هذا المعنى في الأعمال العادية والعبادية، بشكل مفضّل، حتى يحصل في الذهن من مجموع ذلك، معنى ( الصحة ).

وقال في تعريف ( العلة ) - وقد أراد أن يتفرد فيها بمعنى لم يكثر استعمالها به :- « وأما العلة فالمراد بها الحِكم والمصالح، التي تعلقت بها الأوامر والإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي، فالمشقة علة في إباحة القصر، والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة. فعلى الجملة: العلة هي المصلحة نفسها، أو المفسدة لا مظهرها، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة ( ... ) على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة، لارتباط ما بينهما، ولا مشاحة في الاصطلاح »<sup>(٢)</sup>. وإنما المشهور في إطلاق العلة، إنما هو بمعنى المظنة الظاهرة المنضبطة؛ ولذلك فصل أبو إسحاق في مقصوده هذا؛ نظراً لما يعلمه من أمر هذا الإطلاق، وتداخله مع معنيي السبب والحكمة. ومثل هذا أيضاً، ما ذكره في تعريف ( الحاجيات ) قال: « وأما الحاجيات فمعناها: أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة، ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب. فإذا لم تراخ دخل على المكلفين - على الجملة - الحرج والمشقة. ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي، المتوقع في المصالح العامة »<sup>(٣)</sup>.

(٢) م: ( ٢٦٥/١ ) .

(١) م: ( ٢٩١/١ ، ٢٩٢ ) .

(٣) م: ( ١٠/٢ ، ١١ ) .

فهذه الصيغ الثلاث لتعريف ( الصحة )، و ( العلة )، و ( الحاجيات )، كانت عبارة عن رسوم ناقصة؛ نظرًا لأن أبا إسحاق لم يهتم فعلاً، بإيراد الشروط المعلومة في الرسم التام، كما تبينها في محلها، وإنما كان يركز في ذلك على الأعراض العامة، والصفات اللازمة، والآثار المترتبة عن حدوث الشيء المعروف، أو ارتفاعه، حتى يحصل بمجموع ذلك تصور كافٍ للبناء عليه. ورغم أن هذه المعرفات من الأمور الجديدة مبنى ومعنى، أو الجديدة معنى فقط، فإن الشاطبي لم يحرص على تدقيق تعريفاتها بالرسوم التامة، ولعل ذلك راجع إلى تفصيله للشرح المسهب، وتفصيل العناصر للشيء المعروف، من خلال التمثيل والتقسيم، لاستنتاج عبارات التعريف بعد ذلك، من هنا وهناك، دون أن يكلف نفسه تركيزها في جملة، أو جمل مختزلة، تنعكس وتطرّد؛ فلعل البيان لمثل هذه الأمور يقع هكذا، بصورة أفضل.

والشاطبي وإن استعمل التمثيل في رسومه الناقصة، فهو في الواقع غير التعريف بالمثل المعروف. وإنما هو هنا في الحقيقة جزء من الرسم، أي: من صيغته؛ إذ لا يقدم المثال وحده للدلالة على المدلول، ولكنه إما أن يتبعه بعبارات الرسم النظرية، وإما أن يقرنه، أو يحلقه بها، فالكل هنا يشكل وحدة كاملة هي الرسم الناقص؛ رأيت كيف أنه في تعريف ( الصحة ) بمعناها الأول، قال: « أن يراد بذلك ترتب آثار العمل عليه في الدنيا، كما نقول في العبادات: إنها صحيحة، بمعنى أنها مجزئة، ومبرئة للذمة، ومسقطه للقضاء فيما فيه قضاء، وما أشبه ذلك من العبارات والمعاني... »؟ ثم يمضي ليمثل لها في العادات، مستنبطًا بذلك عناصر جديدة، ومعاني مفصلة، لا يمكن عزل التعريف في هذا السياق عنها بتاتًا. فإذن هذا ضرب آخر، غير التعريف بالمثل الذي شأنه أن يقال فيه، عند تعريف الشيء: ( هو مثل كذا ) فحسب، أو ما شابه ذلك.

وإنما يقصد أبو إسحاق - بذكر الأمثلة - إلى بيان الخواص، والأعراض، واللوازم المترتبة عن المفهوم أساسًا. على غرار رسمه المجرد من التمثيل، في تعريفه السابق ( للحاجيات )، حيث قصد إلى بيان جنسها الذي هو الافتقار، وهو معنى يدخل فيه الضروري، والحاجي، والتحسيني، وما هو مكمل لكل ذلك، إلا أنه ميز الحاجيات بقرّضين عامين: هما التوسعة ورفع الضيق. وهذان يمكن أن يتصورا في الضروري والتحسيني أيضًا. لكنه قيدهما - أي العرّضين - باللوازم التي بعدهما، بدءًا بقوله:

« المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة... » إلى آخر التعريف.

ومثل هذه التعريفات كثير، ولولا خشية الإطالة المملة لأفصنا فيه<sup>(١)</sup>.

هذا، ومن الرسوم الناقصة أيضًا عند الشاطبي، ما يكون مختصرًا جدًا؛ وذلك بالاختصار على ذكر لازم من لوازمه العرضية فقط، كقوله في (التعبد): « ومعنى التعبد به: الوقوف عند ما حد الشارع فيه، من غير زيادة ولا نقصان »<sup>(٢)</sup>، أو ذكر جنسه فقط، دون إيراد الخواص أو الأعراض العامة، نحو قوله في الأمر: « حقيقته إلزام المكلف الفعل أو الترك »<sup>(٣)</sup>. وأغفل الخاصة المشتهرة عندهم، التي مفادها: « على سبيل الاستعلاء والقهر »<sup>(٤)</sup>.

واقتصار الشاطبي في هذه التعاريف، وأمثالها، على بعض العبارات المفيدة لعموم المعنى، إنما هو لكونه لا يحتاج من التعريف في ذلك السياق، إلا تلك العبارة المذكورة فحسب، ليس من حيث إنها كافية في البيان، وإنما من حيث إنها كافية ليني عليها أمرًا ما، كالاستشهاد أو الحكم، أو نحو ذلك. فمثلًا كان التعريف المذكور (لأمر)، حجة فقط لبيان أن الأمر يستلزم إرادة الأمر للمأمور به، أي أن الله ﷻ يحب من عباده أن يوقعوا ما أمروا به، ويرضاه لهم، فصحة وجود هذه الإرادة - كما قال أبو إسحاق - هو أن « الأمر يستلزمها؛ لأن حقيقته: إلزام المكلف الفعل أو الترك، فلا بد أن يكون ذلك الإلزام مرادًا، وإلا لم يكن إلزامًا، ولا تصور له معنى مفهوم »<sup>(٥)</sup>.

وتعريفه للأمر أقرب إلى الرسم التام، من تعريفه للتعبد، في قوله السابق. وإن كان كلاهما ناقصًا؛ إذ الأول قد ذكر فيه جنس الأمر الذي هو الإلزام، بينما التعبد لم يذكر فيه لا الجنس، ولا الخاصة، وإنما عرفه بذكر عرض لازم، غير شامل، والسبب في ذلك هو السياق كما ذكرنا؛ إذ كان القصد بتعريف التعبد هنا، هو بيان بعض (نوعه) لا كل النوع، وهو التعبد المتعلق بالأحكام غير معقولة المعنى. ولذلك كان العرض المذكور في التعريف ليس من قبيل الخاصة اللازمة الشاملة.

(١) ن. مثلًا تعريف (الضروري) م: (٨/٢)، و (التحسيني) م: (١١/٢)، و (المصالح والمفاسد) م: (٢٦/٢، ٢٧).

(٢) م: (٣١٤/٢). (٣) م: (١٢٠/٣).

(٤) إحكام الفصول: (ص ١٧٢). (٥) م: (١٣٠/٣).

## ب - التعريفات الأخرى:

وهي المذكورة قبل، أي: التعريف اللفظي، والمثالي، والتقسيمي، والسياقي.

ب - ١ - التعريف اللفظي: والتعريف اللفظي عند المناطقة: « هو تعريف اللفظ بلفظ آخر مرادف له، معلوم عند المخاطب، ومرادف الشيء: هو في الحقيقة خاصة من خواصه »<sup>(١)</sup> ولذلك جعله الميداني نوعًا من الرسم<sup>(٢)</sup>.

وقد يعمد أبو إسحاق أحيانًا إلى هذا النوع من التعريف، ليس لتعريف المصطلحات البسيطة أو المشتهرة، ولكن أيضًا لتعريف المصطلحات المهمة جدًا. وذلك يكون عادة حينما يوجد اللفظ المرادف الدقيق، والواضح المشتهر، الذي يفني عن الرسم التام نفسه، بل ربما كان أحسن منه. مثال ذلك أنا بحثنا في مصطلح القصد<sup>(٣)</sup> الذي هو من أهم المفاهيم التي تقوم عليها نظرية المقاصد، فوجدناه يثير إشكالات كلامية، تتعلق بالإرادة الإلهية، ذلك أن الأمر الإلهي - كما تقرر في القرآن الكريم - لا يتخلف أبدًا. لقوله سبحانه: ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [يس: ٨٢]؛ فهو حتمية مطلقة تامة. بيد أنا نرى بالاستقراء المشاهد المحسوس أن أوامر الله المتعلقة بتكليف الإنسان تتخلف. إذ يؤمر هذا بالإيمان فلا يؤمن، ويؤمر بالصلاة فلا يصلي، كما ينهى عن الكفر فيأتيه، وينهى عن الفحشاء والمنكر فيقترفهما. وقد تصدى أبو إسحاق لهذا الإشكال وناقشه. وكان حله في نهاية المطاف - كما تصوره - من خلال مجرد تعريف لمصطلح ( الإرادة ). ولم يكن غير تعريف لفظي، لكنه تم بمرادف دقيق ويّين ومشتهر في الوقت نفسه، وذلك بعد أن أشار إلى الاشتراك الحاصل في هذا المصطلح، بين مفهومين؛ فتم تقييد كل منهما بنسبته إلى جهته. ثم قال: « وحاصل الإرادة الأمرية: أنها إرادة للتشريع ( ... ) والإرادة القدرية: هي إرادة التكوين. فإذا رأيت في هذا التقييد إطلاق لفظ الإرادة، وإضافته إلى الشارع، فالى معنى الإرادة التشريعية أشير. وهي أيضًا إرادة التكليف »<sup>(٤)</sup>.

( فالإرادة الأمرية ) عرفت بمرادفين، كلاهما في تمام الدقة والوضوح، وهما:

(٢) ضوابط المعرفة: ( ص ٦٣ ).

(٤) م: ( ١٢١/٣، ١٢٢ ).

(١) ضوابط المعرفة: ( ص ٦٦ ).

(٣) مصطلحات أصولية مادة ( قصد ).

(إرادة التشريع) و (إرادة التكليف)، وهذا المعنى هو غير (الإرادة القدرية)، التي هي (إرادة التكوين). وقد عرفت هي الأخرى بمرادف ثانٍ، في غير هذا الموضوع، وهو (الإرادة الخَلْقِيَّة) (١). ومن هنا تم بيان الإشكال؛ ذلك أن الإرادة القدرية، هي المقصودة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، بينما الإرادة الأمرية، أي: المتعلقة بالأمر والنهي التشريعيين، إنما هي إرادة إرشاد وتوجيه، وإلزام، على أساس أن تكون الاستجابة اختياريًا. فهذه لا علاقة لها بالآية المذكورة، إلا من وجه غير مباشر. بينما الأمر القدري هو ما لا خيرة للإنسان فيه، كوقت ميلاده، ووفاته، ورزقه، ولونه، وجنسه... إلخ. فهذه إرادة لا تتخلف أبدًا. وأما الأخرى، فلم يكن القصد منها ابتداءً، أن تكون كهذه.

ولا يعيننا تفصيل الإشكال هنا بقدر ما يعيننا حجمه الكبير، وكيف تصرف أبو إسحاق برفع إبهامه من خلال صيغ تعريفية لفظية فقط. هذا؛ حتى تتبين قيمة التعريف اللفظي عند المؤلف، وإن كان قليل الوجود، بالنسبة إلى التعريف الرسمي بصورته الأخيرة. وقد يستعمل الشاطبي التعريف اللفظي بصورة أخرى؛ حيث يعرف المصطلح بمصطلح آخر أشهر منه، وقد لا يكونان - بالضرورة - مترادفين، على نحو قوله في سياق حديثه عن أحكام السؤال والجواب: «إن السؤال إما أن يقع من عالم، أو غير عالم، وأعني بالعالم المجتهد، وغير العالم المقلد» (٢).

إن (العالم) مصطلح يكثر استعماله لدى الشاطبي في مساقات مختلفة؛ ولذلك فقد ثقلت حملته الاصطلاحية، ولم يبق عبارة عادية تطلق على أيِّ كان، فقد استعمل هذا المصطلح في سياق الحديث عن أحكام السؤال والجواب، أو علم الجدل كما سماه، وفي سياق الحديث عن مسؤولية العالم، وزلة العالم، وكيف يكون العالم مبيّنًا بقوله وفعله وتقريره أيضًا، لاعتباره وارثًا للمنهج النبوي (٣)... إلخ. ولذلك كان من الضروري أن يحدد مراده بهذا الاصطلاح المطلق، فكان هذا التعريف اللفظي المقيد لإطلاقه. ولكونه مقيدًا، لم يكن مرادفًا بالمعنى الدقيق للكلمة. ومثله تعريفه

(٢) م: (٤/٣١١).

(١) م: (٣/١١٩).

(٣) م: (٤/٢٤٤ - ٢٩٢).

( المتشابه ) في أحد إطلاقاته بالمنسوخ، حيث قال: « فالتشابه بالإطلاق الأول: هو المنسوخ »<sup>(١)</sup>.

كما قد يستعمل الشاطبي التعريف بصورة ثالثة؛ وذلك حيث يعرف المصطلح بالمصطلح الذي يقابله، نحو قوله: « المحكم يطلق بإطلاقين: عام وخاص. فأما الخاص فالذي يراد به خلاف المنسوخ »<sup>(٢)</sup>، وقال بعدما عرف العموم برسم ناقص: « والخصوص بخلاف العموم »<sup>(٣)</sup>. وهذا المنهج لا يلجأ إليه إلا لتفادي التكرار، كما هو واضح في تعريف الخصوص، الذي يكون قد فهم خلال رسم العموم؛ أو لاشتهار المصطلح المقابل، كما هو الحال بالنسبة للمنسوخ؛ فلذلك صح أن يكون بيانًا بالمقابلة مع ما يقابله.

وأخيرًا، يمكن أن نستفيد صورة رابعة للتعريف اللفظي لدى الشاطبي، وذلك حيث يعرف المصطلح بمصطلح آخر مرادف له من جهة، كما أن أحدهما سبب للآخر من جهة أخرى، وهو نحو قوله في سياق الحديث عن موضع الرخصة: « والعلة في ذلك أن زيادة المشقة مما ينشأ عنها العنت، بل المشقة في نفسها هي: العنت والحرج »<sup>(٤)</sup>.

ب - ٢ - التعريف بالتقسيم: وهو تعريف الشيء بذكر أقسامه التي يتكون منها. و ( القسم ): خاصة لازمة للذي يرجع إليه<sup>(٥)</sup>، وغالب استعمال الشاطبي لهذا الصنف من التعريفات، إنما يكون حيث يتعلق الأمر بتعريف ( جنس ) ما، وذلك بتقسيمه إلى ( أنواعه )، التي سوف يعرفها بالرسوم التامة، أو الناقصة بعد. وهنا يكون قد عرّف ذلك الجنس بالرسم بشكل غير مباشر. هذا في الغالب وليس على العموم التام، وهو نحو تعريفه لمصطلح المقاصد؛ حيث قال: « المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية. والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية »<sup>(٦)</sup>. ثم شرع بعد ذلك في رسم هذه المصطلحات الثلاث. بيد أن لا نجد له في كتاب الموافقات رسمًا لمصطلح المقاصد غير هذا التقسيم. وقد ورد هو نفسه في غير هذا السياق، بصيغة أخرى وهي قوله: « المقاصد ( ) : هي الضروريات

(٢) م: ( ٨٥/٣ ).

(١) م: ( ٨٥/٣ ).

(٤) م: ( ١٣٥/٢ ).

(٣) م: ( ٢٦٠/٣ ).

(٦) م: ( ٨/٢ ).

(٥) ضوابط المعرفة: ( ص ٦٦، ٦٧ ).



والحاجيات والتحسينيات، وما هو مكمل لها وتمم لأظرفها»<sup>(١)</sup>، ومثل ذلك قوله في تعريف خطاب الوضع: «وهو ينحصر في الأسباب والشروط، والموانع والصحة والبطلان، والعزائم والرخص، فهذه خمسة أنواع»<sup>(٢)</sup>. بيد أن أبا إسحاق قد يعتمد إلى ضرب من التقسيم المجمل، وذلك عند اشتهاار الأقسام، بصورة يكون من العيب رسمها في كتاب مثل الموافقات، ولا حتى ذكرها، وهو نحو قوله في تعريف خطاب التكليف: وهو «ينحصر في الخمسة»<sup>(٣)</sup>، ولم يذكرها. ولكنه قال بعدها مباشرة: «فلنتكلم على ما يتعلق بها من المسائل»<sup>(٤)</sup>. فشرع في بيان إشكالاتها العلمية.

ب - ٣ - التعريف بالمثال: وهو عند المناطقة تعريف الشيء، بذكر مثاله من نوعه<sup>(٥)</sup>. قال الميداني: «ومثال الشيء هو في الحقيقة خاصة من خواصه»<sup>(٦)</sup>، وهو عند الشاطبي ينوب عن التعريف الرسمي، المركب من صيغة تجمع الخواص والأعراض بشكل تام أو ناقص. وإنما يفعل ذلك إذا لم يكن مهتمًا ببيان الشيء من حيث هو في ذاته، أي من حيث نوعه، ولكن من حيث صنفه خاصة؛ فيمثل له ببعض أفرادها، وذلك كقوله بعد تقسيم الحكم الوضعي إلى فعل غير مقدور عليه، وآخر مقدور عليه: «فالأول قد يكون سببًا، ويكون شرطًا، ويكون مانعًا، فالسبب: مثل كون الاضطراب سببًا في إباحة الميتة، وخوف العنت سببًا في إباحة نكاح الإماء، والسلس سببًا في إسقاط وجوب الوضوء لكل صلاة، مع وجود الخارج. ( ... ). والشرط: ككون الحول شرطًا في إيجاب الزكاة، والبلوغ شرطًا في التكليف مطلقًا: ( ... ) والرشد شرطًا في دفع مال اليتيم إليه. ( ... ). والمانع: ككون الحيض مانعًا من الوطء، والطلاق، والطواف؛ ( ... ) والجنون مانعًا من القيام بالعبادات، وإطلاق التصرفات، وما أشبه ذلك»<sup>(٧)</sup>. فالصنف في هذه التعريفات لا يقصد إلى بيان معنى السبب على الإجمال، ولكنه يبين صنفًا منه، وهو السبب الخارج عن قدرة المكلف. وكذلك القول في الشرط والمانع. أما بيان الأجناس والأنواع، فعادة أبي إسحاق أن يعرفها

(٢) م: ( ١٨٧/١ ).

(١) م: ( ٧٧/١ ).

(٤) م: ( ١٠٩/١ ).

(٣) م: ( ١٠٩/١ ).

(٦) ضوابط المعرفة: ( ص ٦٦ ).

(٥) ضوابط المعرفة: ( ص ٦٦ ).

(٧) م: ( ١٨٧/١ ، ١٨٨ ).

بالرسوم التامة أو الناقصة، ولا يلجأ إلى المثال إلا لتعزيز ذلك. ولذا فإن هذه المصطلحات المذكورة ههنا، لما أراد أن يعرفها من حيث نوعها مطلقاً، صاغ لها رسوماً. وذلك في غير هذا السياق<sup>(١)</sup>.

ب - ٤ - التعريف بالسياق، أو التعريف السياقي: هذا نوع من التعريف وجدناه لدى الشاطبي، وصورته: أنه صياغة لمعنى المفهوم، ترد تبعاً لاستدلال، أو بيان لأمر آخر متعلق به. فيكون التعريف نتيجة غير مقصودة بالأصالة - من حيث هي تعريف - لمقدمات سابقة. وذلك نحو قوله: « كل عمل من عادة، أو عبادة، مأمور به: فحظ النفس متعلق به، فإذا أخذ من ذلك الوجه، لا من جهة كونه متعبداً به، سقط كونه عبادة؛ فصار مهمل الاعتبار في العبادة؛ فبطل التعبد به. وذلك: معنى كون العمل غير صحيح<sup>(٢)</sup> » وقال أيضاً: « لا بد في كل واقعة وقعت إذ ذاك، أن يلحق بها ما في معناها، وهو: معنى القياس<sup>(٣)</sup> » فكلا التعريفين ورد نتيجة لمقدمة، أو مقدمات سابقة، خلال سياق مختلف عن قصد التعريف.

فسياق الأول: قصده بيان عدم جواز الجمع بين قصد الحظ، وقصد الامتثال في العبادات. وسياق الثاني: قصده بيان أن الخصوص الواقع في الشريعة، لا يراد منه الخصوص. وذلك لإثبات حجية القياس. ومن هنا سمينا هذا النوع النادر من التعريفات ( بالتعريف السياقي )؛ نظراً لكونه يأتي تابعاً لسياقه، من حيث إنه نتيجة تلقائية له، غير مقصود في ذاته.

### المسألة الثانية: مقاصد التعريف الأصولي عند الشاطبي.

سبق أن تعريفات أبي إسحاق تستند - من حيث التصور - إلى عنصرين أساسيين، هما: ( الإفهام، والامتثال ). ومن هناك تكونت صورة التعريف الأصولي لديه من خلال الخصائص الأربع المذكورة، وهي: خاصية العفوية اللغوية، وخاصية الظهور، ثم خاصية أولوية المعنى على المبنى، فالخاصية التركيبية، وما كل ذلك إلا لخدمة مقاصد التعريف ووظائفه لديه، هذه المقاصد التي لا تخرج هي أيضاً عن عنصرَي الإفهام

(٢) م: ( ٢١٢/٢ ).

(١) م: ( ٢٦٢/١ - ٢٦٦ ).

(٣) م: ( ٢٤٨/٢ ).

والامثال على الإجمال، إلا أن لها تجليات سياقية محددة، فهي أهداف إجرائية تفصيلية. ويمكن تصنيفها حسب الاستقراء إلى أربعة أنواع هي:

### أ - قصد البيان:

ومفاده أن أبا إسحاق قد يضع تعريفات لبعض المصطلحات، وهو لا يقصد منها إلا البيان من أجل البيان؛ فلا يكون التعريف بذلك لا (مبدأ برهان) - كما يعبر المناطقة - ولا (نتيجة برهان)، وإنما هو - بتعبيرهم دائماً - « شارح لمعنى الاسم »<sup>(١)</sup>، ونحوه ما صنعه في تعريف (السبب، والعلّة، والمانع) وذلك أنه في مبحث (الشرط) من كتاب الموافقات، احتاج إلى وضع تعريفه كما يراه، ليبيّن عليه أحكاماً، فخص بذلك كل المسألة الأولى من المبحث<sup>(٢)</sup>، ثم استطرّد بعد ذلك قائلاً في المسألة الثانية: « وإذا ذكر اصطلاح هذا الكتاب في الشرط، فليذكر اصطلاحه في السبب، والعلّة، والمانع »<sup>(٣)</sup>. مع العلم أن مصطلح (السبب)، قد جاء تعريفه ههنا متأخراً عن وقت الحاجة؛ إذ إن مبحثه الذي بحث فيه قد فصل تفصيلاً قبل مبحث الشرط، ثم إنه قد مر كلام عن الأحكام الوضعية بأنواعها كلها في بداية القسم المخصص لخطاب الوضع. وقد عرّف الشاطبي منها: (السبب، والشرط، والمانع) بصيغة المثال، وكان أخرى به أن ينهي مسألة التعريف هناك.

ومما يدل أيضاً على بيانية هذه التعريفات، أنه أقحم من بينها تعريف (العلّة)، ولا علاقة له بهذا السياق، إلا من حيث بيان الفرق بينه وبين السبب، ثم بيان المعنى الخاص الذي يقصده الشاطبي فيه، حيث عرف العلة بأنها: « الحكّم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي، فالمشقة: علة في إباحة القصر والقطر في السفر، والسفر: هو السبب الموضوع سبباً للإباحة. فعلى الجملة؛ العلة: هي المصلحة نفسها، أو المفسدة لا مظنتها، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة »<sup>(٤)</sup>. بينما المشهور عن الأصوليين أنهم يعتبرون العلة مظنة للحكمة، لا هي ذاتها، كما أشرنا من قبل. بل إن الآمدي قد قال: « وقد

(١) المعيار: (ص ٢٧٣).

(٢) م: (١/٢٦٢).

(٣) م: (١/٢٦٥).

(٤) م: (١/٢٦٥).

اتفق الكل على جواز تعليل حكم الأصل بالأوصاف الظاهرة، الجلية، العرية عن الاضطراب «<sup>(١)</sup>. بينما نقل الأرموي، ثم الزركشي خلافاً في جعل العلة هي ذات الحكمة، أم مظهرها<sup>(٢)</sup>. والمستفاد عندنا ههنا، هو غرض الشاطبي من تعريفه، حيث قصد إلى ( بيان ) المفهوم الاصطلاحي الخاص، أو المختار من بين مذاهب الأصوليين. هذا، وقد يرد ( القصد البياني ) في تعريف بعض المصطلحات المشتركة الدلالة، فيذكر لها المصنف إطلاقات عديدة، رغم أنه لن يعتمد منها في النهاية إلا واحداً. وذلك نحو صنيعه في تعريف ( الرخصة )، حيث ذكر لها أربع إطلاقات مفصلة تفصيلاً<sup>(٣)</sup>، ولم يعتمد منها إلا واحداً. فلأجله كانت كل تلك التعريفات، ولذلك قال عند آخرها: « ولما تقررت هذه الإطلاقات الأربعة، ظهر أن منها ما هو خاص ببعض الناس، وما هو عام للناس كلهم. فأما العام للناس كلهم فذلك الإطلاق الأول؛ وعليه يقع التفرع في هذا النوع »<sup>(٤)</sup>. إذن فباقي الإطلاقات كانت وظيفتها فقط بيانية محضة، من أجل الإفادة من جهة، ومن أجل تبين المراد الاستعمالي خاصة.

وقد يرد القصد البياني أيضاً في سياق بيان المراد الاستعمالي، لكن ليس عند الاشتراك، وإنما عند تشابه المصطلحات، وتشاكلها، على نحو قوله في تعريف الإرادة الأمرية: « وحاصل الإرادة الأمرية أنها إرادة التشريع، فلا بد من إتيانها بإطلاق. والإرادة القدريّة: هي إرادة التكوين، فإذا رأيت في هذا التقييد إطلاق لفظ الإرادة وإضافته إلى الشارع، فإلى معنى الإرادة التشريعية أشير »<sup>(٥)</sup>. وقد مر تفصيل الكلام في هذا التعريف في غير هذا السياق، بيد أنا نذكر ههنا ما يناسب المحل، وهو أن أبا إسحاق لم يقصد من تعريفه هذا حجاجاً، ولا برهنة ولا استنتاجاً، وإنما مقصوده البيان؛ أي بيان المعنى المستعمل لمصطلح الإرادة، المرادف عنده لمصطلح ( القصد )<sup>(٦)</sup>، الذي هو أساس نظرية المقاصد. والدليل على ذلك أنه تأخر عن وقت الحاجة، إذ كان من المفروض أن يكون هذا النص في كتاب المقاصد، أي الجزء الثاني من

(١) إحكام الأحكام: ( ١٧٩/٢ ).

(٢) ن. التحصيل من المحصول: ( ٢٢٤/٢ )، والبحر المحيط: ( ١١٥/٥ ).

(٣) م: ( ٣٠١/١ - ٣٠٧ ).

(٤) م: ( ٣٠٧/١ ).

(٥) م: ( ١٢٢، ١٢١/٣ ).

(٦) مصطلحات أصولية: ( قصد ).

الموافقات، لكنه تأخر عن ذلك حتى كتاب الأدلة، أي الجزء الثالث؛ حيث ساقه بمناسبة بيان أن الأمر والنهي يرجعان إلى إرادة. ولذلك قال: « ولأجل عدم التبه للفرق بين الإرادتين وقع الغلط في المسألة، فربما نفى بعض الناس الإرادة عن الأمر والنهي مطلقاً. (...) ومن عرف الفرق بين الموضوعين، لم يلتبس عليه شيء من ذلك » (١) فقصده التعريف إذن: بيان ورفع اللبس ليس إلا.

وكما يرد هذا القصد في بيان المعنى الاستعمالي، عند الاشتراك أو التشابه، يرد كذلك في بيان الاصطلاحات الجديدة المبتدأة عند أبي إسحاق. فيفصل في ذلك تفصيلاً، حتى يتم الفهم الكامل والسليم لها. وذلك مثل تعريفه لمصطلح (تحقيق المناط الخاص)، قال بعدما بين معنى (تحقيق المناط) المعروف عند الأصوليين: « أما الثاني: وهو النظر الخاص، فأعلى من هذا وأدق، وهو في الحقيقة ناشئ عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى: ﴿ إِنْ تَقَوُّوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا ﴾ [الأنفال: ٢٩]. وقد يعبر عنه بالحكمة، ويشير إليه قوله تعالى: ﴿ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾ [البقرة: ٢٦٩]، (...) وعلى الجملة فتحقيق المناط الخاص: نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان، ومداخل الهوى، والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف، مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل.

هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره، ويختص غير المنحتم بوجه آخر: وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص؛ إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك، فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فقرة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر، ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه - بالنسبة إلى العامل - أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئاً من ذلك في بعض الأعمال دون بعض. فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نوراً يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على

حمل أعيانها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العالجة، أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكليف. فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق، ولكن لما ثبت عمومته في التحقيق الأول العام، ويقيد به ما ثبت إطلاقه في الأول، أو يضم قيدها، أو قيوداً لما ثبت له في الأول بعض القيود. هذا معنى تحقيق المناط هنا» (١).

فهذا التفصيل الطويل في التعريف مقصود؛ إذ إن أبا إسحاق على وعي - طبعاً - إنه يشرح مصطلحاً مبتدأ؛ فلذلك كان قصده أن يبين المعنى على التمام والكمال؛ إذ لا غنى للقارئ أو الدارس عن بيانه. فكان التعريف - لذلك - بياناً.

#### ب - قصد تأسيس البرهان والحجة:

ومعناه: أنه قد يصوغ تعريفات وهو يقصد منها تأسيس قضايا وأحكام، بناء عليها، وهذا المعنى يقارب ما يسميه المناطقة ( الحد ) بمبدأ البرهان (٢)، من حيث انبناء النتائج عليه ورجوعها إليه، فهو علة للفهم والإقناع معاً، ولذلك فالغالب أن تأتي هذه التعريفات في بداية الفصول والمسائل كمقدمات لنتائج مرجوة.

وهذا ما يلمح له، أو يصرح به أحياناً. على نحو قوله في بداية فصل العموم والخصص ص: « لا بد من مقدمة تبين المقصود من العموم والخصوص ههنا. والمراد: العموم المعنوي، كان له صيغة مخصوصة أولاً، فإذا قلنا في وجوب الصلاة، أو غيرها من الواجبات، وفي تحريم الظلم، أو غيره: إنه عام، وإنما معنى ذلك، أن ذلك ثابت على الإطلاق والعموم، بدليل فيه صيغة عموم أولاً؛ بناء على أن الأدلة المستعملة هنا إنما هي الاستقرائية، المحصلة بمجموعها القطع بالحكم. ( ) والخصوص بخلاف العموم» (٣). ومثله قوله في بيان معنى المشقة: « لا بد قبل الخوض في المطلوب من النظر في معنى المشقة» (٤). ويشرع في التعريف بإسهاب. فالشاطبي ههنا لم يكن يقصد بيان المعنى من أجل البيان فحسب، وإنما بيانه هو باعتباره مقدمة، تتلوها مقدمات مبنية عليها، ثم أحكام تنتج عنها في النهاية. ولذلك فإنه قال بعد التعريف

(٢) الميعار: ( ص ٢٧٣ ).

(٤) م: (٤) م: (١١٩/٢).

(١) م: (٤/٩٨، ٩٩).

(٣) م: (٣/٢٦٠).

الأول مباشرة: « فإذا ثبت مناط النظر وتحقق، فيتعلق به مسائل »<sup>(١)</sup>. ثم عقد سبع مسائل أغلبها لا غنى له عن هذه المقدمة التعريفية، بل إن المسألة السادسة كانت كلها استدلالات لبيان طرق العموم المعنوي كمفهوم<sup>(٢)</sup>.

وقد ثبت أن الشاطبي قد سمى ( المقدمة الأولى ) - بتعبير المناطق - ( بمقدمة تحقيق المناط )<sup>(٣)</sup>، وهذا ما أشار إليه في الجملة اللاحقة بهذا التعريف، بمعنى أنه كان محققاً للمناطق.

وأما التعريف الثاني فقد ورد في بداية مسألة من مسائل كتاب المقاصد، بعد ترجمتها مباشرة، ونصها: « لا يلزم إذا علمنا من قصد الشارع نفي التكليف بما لا يطاق - أن نعلم منه نفي التكليف بأنواع المشاق »<sup>(٤)</sup>. فقوله بعد ذلك: « لا بد قبل الخوض في المطلوب من النظر في معنى المشقة »، إشارة إلى ما سيأتي من استدلال، واستنتاج، ينبني على تعريف هذا المصطلح. بل لقد صار هذا التعريف ( حجة ) يرجع إليها أو إلى بعضها من حين لآخر، كما في قوله في معرض الاستدلال على ما ذكر في الترجمة: « فإنه لا يناع في أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما، ولكن لا تسمى في العادة المستمرة مشقة، كما لا يسمى في العادة مشقة طلب المعاش بالتحرف وسائر الصنائع ( ... ). وإلى هذا المعنى يرجع الفرق بين المشقة التي لا تعد مشقة عادة، والتي تعد مشقة »<sup>(٥)</sup>. وفي سياق نفي قصد الشارع لما فيه مشقة لذات المشقة، قال مفترضاً: « فإن قيل: ما تقدم لا يدل على عدم القصد إلى المشقة في التكليف؛ لأوجه: أحدها: أن نفس تسميته تكليفاً يشعر بذلك؛ إذ حقيقته في اللغة: طلب ما فيه كلفة، وهي المشقة »<sup>(٦)</sup>. ثم قال في سياق الجواب: « وإنما سمي تكليفاً باعتبار ما يلزمه، على عادة العرب في تسمية الشيء بما يلزمه، وإن كان في الاستعمال غير مقصود. حسبما هو معلوم في علم الاشتقاق، من غير أن يكون مجازاً، بل على

(٢) م: ( ٢٩٨/٣ ).

(١) م: ( ٢٦٠/٣ ).

(٣) م: ( ٣٣٤/٤ ). ن. تفصيل ذلك في مصطلح ( تحقيق المناط ) ضمن ( الاجتهاد )، بالقسم الثاني من هذا البحث.

(٥) م: ( ١٢٣/٢ ).

(٤) م: ( ١١٩/٢ ).

(٦) م: ( ١٢٤/٢ ).

حقيقة الوضع اللغوي» (١).

فالتلازم الحاصل بين التكليف والمشقة، جعله يؤسس لمقصوده بتعريف المشقة؛ لأنها هي محل النزاع، فأورد لها أربعة أوجه اصطلاحية (٢)؛ لتكون حجة في الاستدلال والاستنتاج، وفي فصل النزاع.

وعادة الشاطبي في التعريف ألا يذكر الشروح اللغوية، إلا لمثل هذا القصد ونمثل له - إضافة إلى ما ذكر - بقوله عن المشقة أيضًا: « وهي في أصل اللغة من قولك: شَقَّ عَلَيَّ الشَّيْءُ يَشُقُّ شَقًّا وَمَشَقَّةً، إِذَا أْتَعَبَكَ، وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَرَّ تَكُونُوا بِبَلْفِيهِ إِلَّا يَشُقُّ الْأَنْفُسَ﴾ [النحل: ٧]. والشُّقُّ: هو الاسم من المشقة» (٣). وما كل ذلك من أبي إسحاق إلا تمتينًا للتعريف، أو التعريفات الاصطلاحية الآتية بعد، وتحصينًا لها، باعتبارها مقدمات برهانية تأسيسية.

هذا، وقد يأتي التعريف باعتباره حجة برهانية وسط الكلام، يؤسس عليها الحكم، ويعلل بها، وذلك نحو قوله في تعريف الاجتهاد، وهو يستدل على أنه لا يلزم المجتهد أن يكون مجتهدًا في المعارف الوَسَلِيَّة: « لأن تلك المعارف ليست جزءًا من ماهية الاجتهاد، وإنما يتوصل إليه بها. فإذا كانت محصلة بتقليد، أو باجتهاد، أو بفرض محال؛ بحيث يفرض تسليم صاحب تلك المعارف المجتهد فيها، ما حصلَ هذا، ثم بنى عليه، كان بناؤه صحيحًا؛ لأن الاجتهاد: هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم. وهو ( ) لا بد له من هذه المعارف كوسيلة إلى فهم مقاصد الشريعة على الأقل» (٤). ومثل هذا أيضًا قوله عن المباح: « إن المباح إنما يوصف بكونه مباحًا إذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط. فإن خرج عن ذلك القصد، كان له حكم آخر، والدليل على ذلك أن المباح: ( ... ) هو ما خير فيه بين الفعل والترك بحيث لا يقصد فيه - من جهة الشرع - إقدام ولا إحجام. فهو إذن من هذا الوجه، لا يترتب عليه أمر ضروري في الفعل، أو في الترك، ولا تكميلي...» (٥). فأنت ترى

(٢) م: ( ١١٩/٢ - ١٢١ ) .

(١) م: ( ١٢٦/٢ ) .

(٤) م: ( ١١٣/٤ ) .

(٣) م: ( ١١٩/٢ ) .

(٥) م: ( ١٤٧/١ ) .



أن هذين التعريفين قد وردا باعتبارهما ( دليلين ) بالقصد الأول في سياق الاحتجاج على صحة دعوى تقدم فرضها.

### ج - قصد الحكم والاستنتاج:

وذلك أن يصوغ التعريف باعتباره حُكْمًا، ونتيجة لاستدلالات سابقة؛ إذ القصد من وضعه إنما هو أن يكون ( نتيجة برهان )<sup>(١)</sup> بتعبير المناطقة، وإن لم يكن ذلك على طريقتهم بالتام والكمال، ذلك أن التعريف ههنا يكون نتيجة تفهم مما سبق على العموم والإجمال، فلا يكون القصد من التعريف إذن هو ذات التعريف: أي البيان.

وهذا القصد إما غالبه في ( التعريفات السياقية ). ومثاله قول الشاطبي في سياق الاستدلال على ثبوت مرتبة العفو - باعتبارها أمرًا زائدًا على الأحكام التكليفية الخمسة - : « يصح أن يقع بين الحلال والحرام مرتبة العفو، فلا يحكم عليه بأنه واحد من الخمسة المذكورة، هكذا على الجملة. ومن الدليل على ذلك أوجه: أحدها ( ... ) أن الأحكام الخمسة إنما تتعلق بأفعال المكلفين، مع القصد إلى الفعل، وأما دون ذلك فلا. وإذا لم يتعلق بها حكم منها مع وجدانه ممن شأنه أن تتعلق به، فهو معنى العفو المتكلم فيه: أي لا مؤاخذه به »<sup>(٢)</sup>. وقال في السياق ذاته: « فكل فعل صدر عن غافل، أو ناس، أو مخطئ، فهو مما عفي عنه، سواء عليه أفرضنا تلك الأفعال مأمورًا بها، أو منهيًا عنها، أم لا؛ لأنها إن لم تكن منهيًا عنها، ولا مأمورًا بها، ولا مخيرًا فيها، فقد رجعت إلى قسم ما لا حكم له في الشرع. وهو معنى العفو »<sup>(٣)</sup>. وقال في ذات السياق أيضًا: « الإكراه - كان مما يتفق عليه، أو مما يختلف فيه - إذا قلنا بجوازه، فهو راجع إلى العفو، كان الأمر والنهي باقين عليه أو لا. فإن حاصل ذلك أن تركه لما ترك، وفعله لما فعل، لا حرج عليه فيه »<sup>(٤)</sup>، وقال كذلك، وهو يستدل لبيان دخول المكلف في المباح بغير قصد التعبد: « فلا يكون أخذًا له إلا من جهة إرادته واختياره؛

(١) المعيار: ( ص ٢٧٣ ).

(٢) م: ( ٢٦١/١، ٢٦٢ ). ن. مصطلح ( العفو ) مدروسًا بمصطلحات أصولية. ( عفو ).

(٤) م: ( ١٦٥/١ ).

(٣) م: ( ١٦٥/١ ).

لأن الطلب مرفوع عنه بالفرض فهو قد أخذه إذاً من جهة حظه، فلهذا يقال في المباح: إنه العمل المأذون فيه، المقصود به مجرد الحظ الدنيوي خاصة»<sup>(١)</sup>. وقال أيضاً في سياق الاستدلال على ثبوت القياس: «الخطاب الخاص ببعض الناس والحكم الخاص، كان واقفاً في زمن رسول الله ﷺ كثيراً، ولم يؤت فيها بدليل عام يعم أمثالها من الوقائع، فلا يصح - مع العلم بأن الشريعة موضوعة على العموم والإطلاق - إلا أن يكون الخصوص الواقع غير مراد. (...) فأرشدنا ذلك إلى أنه لا بد في كل واقعة وقعت إذ ذاك، أن يلحق بها ما في معناها. وهو معنى القياس»<sup>(٢)</sup>.

فواضح إذن أن هذه التعريفات نتائج لاستدلالات سابقة، فشابهت أن تكون نتائج لبراهين بالمعنى المنطقي؛ ولذلك قلنا: إن القصد المتحكم فيها هو قصد الحكم والاستنتاج. فكانت هي بذاتها (نتيجة) لا (مقدمة)، أي صيغة الحكم المقصود من البحث والاستدلال.

#### د - قصد النقد:

ومفاده أن المصنف رحمه الله، قد يعتمد إلى وضع صيغ تعريفية لبعض المصطلحات؛ بقصد نقد تعريفات أخرى للمصطلح نفسه؛ إذ قد يشتهر التعريف الاصطلاحي لمفهوم ما في المصنفات الأصولية، ولا يكون صاحبنا راضياً عنه من حيث المعنى والمبنى؛ فيقترح صيغة تعريفية أخرى من خلال نقد التعريف السابق، وذلك نحو ما فعله في تعريف الرخصة حيث قال: «وأما الرخصة: فما شرع لعذر شاق، استثناء من أصل كلي يقتضي المنع، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه»<sup>(٣)</sup>. ثم قال شارحاً ومنتقداً: «فكونه مشروعاً لعذر، هو الخاصة التي ذكرها علماء الأصول. وكونه شاقاً، فإنه قد يكون العذر مجرد الحاجة من غير مشقة موجودة، فلا يسمى ذلك رخصة، كشرعية القراض مثلاً، فإنه لعذر في الأصل: وهو عجز صاحب المال عن الضرب في الأرض، ويجوز حيث لا عذر، ولا عجز...»<sup>(٤)</sup>.

وكذلك قوله في تعريف التخصيص: إنه «ليس في الحقيقة بإخراج لشيء، بل هو

(٢) (٢٤٨/٢).

(٤) م: (٣٠٢/١).

(١) م: (١٤٨/١).

(٣) م: (٣٠١/١).

بيان لقصد المتكلم في عموم اللفظ، أن لا يتوهم السامع منه غير ما قصد<sup>(١)</sup>. فواضح إذن القصد النقدي في وضع هذين التعريفين، من خلال سياقهما، كما سبق بيانه مفضلاً قبل. فأما الأول فإن الشاطبي كان يهدف به إلى الاستدراك على الأصوليين، الذين عرّفوا الرخصة بأنها: ( ما شرع لعذر مطلقاً )، فقيد هو العذر بصفته ( شاقاً )، وأما الثاني فإنه استدراك أيضاً على الأصوليين، الذين عرّفوا التخصيص بأنه: ( إخراج لمجموعة من أفراد العام عن دلالتة، أو أنه قصر صيغة العموم على أفراد مخصوصين )، أو نحو ذلك. ولذال قال مجادلاً عن تعريفه: « فإن قيل، - وهكذا يقول الأصوليون - : إن التخصيص بيان المقصود بالصيغ المذكورة ( ... )، فالجواب أن الفرق بينهما ظاهر، وذلك أن ما ذكر هنا راجع إلى بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص<sup>(٢)</sup>. وقد فصلنا الكلام عن هذا التعريف في سياق آخر فلا حاجة إلى تكراره، وإنما القصد التنبيه إلى هذا المعنى المقصود منه في خصوص هذا السياق.

تلك أربعة مقاصد إذن، أمكن استقراؤها من خلال مساقات التعريف الأصولي لدى الشاطبي. ولقد تبين عمومًا مما أوردناه مدى التأثير الذي للقصد في توجيه التعريف شكلاً ومضموناً. هذا على الإجمال، وأما التفصيل فهو:

### المسألة الثالثة: أثر القصد في صياغة التعريف الأصولي عند الشاطبي.

وذلك أن أبا إسحاق قد يعدد التعريفات للمفهوم الواحد، فتكون مرة على شكل رسم، وتارة على شكل تقسيم، أو مثال. كما أن المصطلح الواحد قد تتعدد رسومه، فتأتي بصيغ مختلفة، والسبب في كل ذلك إنما هو اختلاف القصد من هذا السياق إلى ذلك، فمصطلح ( الاجتهاد ) مثلاً، قد عرّفه في بداية المسألة الأولى من كتاب الاجتهاد تعريف تقسيم، وكان القصد من ذلك بيان أنواعه ليني على كل نوع ما يناسبه من أحكام؛ حيث تحدث عن الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع، والاجتهاد الذي لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف<sup>(٣)</sup>. ولم يعرف الاجتهاد مطلقاً

(٢) م: ( ٢٨٨/٣ ) .

(١) م: ( ٢٨٧/٣ ) .

(٣) م: ( ٨٩/٤ ) .

من حيث هو جنس؛ لأن الغرض ههنا كان هو الكلام عن أنواعه، بيد أنه ما لبث بعد ذلك - في المسألة الثانية - أن عرف جنس الاجتهاد بالرسم؛ لأنه احتاج إلى صيغته التعريفية، ليحتج بها على أن التقليد في المعارف الوسلية، لا يقدر في صحة الاجتهاد. قال معللاً: «لأن الاجتهاد: هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم»<sup>(١)</sup>، وهو ما قد حصله هذا المجتهد، وإن قلد في الوسائل.

وأما تعدد الرسوم بتعدد الأغراض والمقاصد، فمثاله مصطلح (المباح)، الذي عرفه في بداية المسألة الأولى، من كتاب الأحكام بأنه: «المخير فيه بين الفعل والترك من غير مدح ولا ذم، لا على الفعل ولا على الترك»<sup>(٢)</sup>؛ وذلك لجعله مقدمة للحكم بأن المباح لا يتعبد به، فلا طاعة بفعله، كما لا طاعة بتركه. ثم إنه عرفه بعد ذلك بقوله: «المباح عند الشارع هو المتساوي الطرفين»<sup>(٣)</sup>؛ وذلك للاستدلال به على أن كل ما ترجح أحد جانبيه، ليس بمباح، «إما لأنه ليس بمباح حقيقة، وإن أطلق عليه لفظ المباح، وإما لأنه مباح في أصله، ثم صار غير مباح لأمر خارج»<sup>(٤)</sup>. ثم عرفه في سياق آخر بعد ذلك بأنه: «الفعل المأذون فيه، المقصود به مجرد الحظ الدنيوي خاصة»<sup>(٥)</sup>، وذلك حيث جاء نتيجة لاستدلالات سابقة، تهدف إلى بيان أن قصد الداخل في المباح، إذا لم يكن داخلياً تحت الطلب، فهو لمجرد الحظ خاصة.

إضافة إلى ذلك، نجد القصد يعني في كثير من الحالات عن وضع الرسوم التامة، فيكتفي المصنف بالتعريفات المثالية، أو اللفظية المختصرة؛ لأن القصد واضح من السياق، فلا خوف على القارئ، أو الدارس من أن يضل في فهم المصطلح، وهو على نحو ما فعله مثلاً، في تعريف (الإرادة الأمرية) ذات الدلالة المتشابهة، والمشكلة في الوقت ذاته. قال: «وحاصل الإرادة الأمرية: أنها إرادة التشريع (... )»، وهي أيضاً: إرادة التكليف»<sup>(٦)</sup>، وقد فصلنا الكلام عن هذا التعريف فيما سبق، ونكتفي ههنا، ببيان أن اللفظ المرادف كان كافياً لبيان المعنى المراد؛ إذ قصد البيان قد

(٢) م: (١٠٩/١).

(١) م: (١١٣/٤).

(٤) م: (١٢٨/١).

(٣) م: (١٢٨/١).

(٦) م: (١٢٢، ١٢١/٣).

(٥) م: (١٤٨/١).

تحقق به؛ لاشتهاره ووضوحه. وتلك خاصية من خواص التعريفات الأصولية، عند الشاطبي كما تبين في موضعه.

إن هذه الجولة في المجال النظري للمصطلح الأصولي عند الشاطبي؛ لتبين طبيعته الكلية على العموم، سواء من حيث إصلاحيته، أو مركزيته، أو تعريفاته المتفردة، كما تصورها أبو إسحاق؛ تنظيرًا وتطبيقًا - قد أعطتنا استنتاجًا، يمكننا من الجزم بأن ثمة اهتمامًا جادًا، وإحساسًا عميقًا، بقضية التعريف في الفكر الأصولي، وذلك من خلال الفلسفة التي عرضها صاحبنا تجاهها. فهي إذن، نظرية متكاملة، تقوم على رؤية ذات خصائص، وأركان، ومقاييس نقدية، متميزة.

وذلك ما يجعلنا نزداد طموحًا لاستشراف مستقبل لصناعة ما يسمى في علم المصطلح ( بنظرية خاصة )، في إطار مصطلحات علم أصول الفقه.

\* \* \*



المصطلح الاصطلاحي  
عند الشاطبي

القسم الثاني

المعجم

الفصل الأول

مصطلح الأصول





## الفَصْلُ الْأَوَّلُ

### مصطلح الأصول

#### أولاً: التعريف.

##### ١ - في اللغة:

ترجع مادة ( أصل ) في اللغة إلى ثلاثة معانٍ، ذكرتها أغلب المعاجم اللغوية، وهي ملخصة في قول ابن فارس: « الهمزة، والصاد، واللام: ثلاثة أصول متباعد بعضها عن بعض، أحدها: أساس الشيء، والثاني: الحية، والثالث: ما كان من النهار بعد العشي. فأما الأول فالأصلُ: أصلُ الشيء ( ... ) وأما الأصلُ: فالحية العظيمة ( ... ) وأما الزمان؛ فالأصيل: بعد العشي »<sup>(١)</sup>. وقال أبو هلال العسكري في المعنى الأول: « وحقيقة أصل الشيء عندي ما بُدئ منه، ومن ثمَّ يقال: إن أصل الإنسان التراب، وأصل هذا الحائط حجر واحد<sup>(٢)</sup>؛ لأنه بدئ في بنيانه بالحجر والآجر »<sup>(٣)</sup>.

وقال الراغب: « أصل الشيء قاعدته التي لو تَوَهَّمت مرتفعة لارتفع بارتفاعها سائرُه؛ لذلك قال تعالى: ﴿ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ﴾ [إبراهيم: ٢٤]. وقد تأصل كذا، ومجد أصيل، وفلان لا أصل له، ولا فصل<sup>(٤)</sup>، وكأنه يشير إلى أن الأصل: هو الأساس الثابت المتحكم في فرعه. وهذا المعنى هو ما أشار إليه الزمخشري أيضًا مع بعض التوسع. قال: « أَصْلُتُ الشيء تأصيلًا، وإنه لأصيل الرأي، وأصيل العقل، وقد أُصِّلَ أصالة. وإن النخل بأرضنا لأصيل، أي هو بها

(١) المقاييس: ( أصل ). ن. نحوه أيضًا في ( المجمل ): ( أصل ).

(٢) لعل الأصل: ( حجر وآجر )، كما يدل عليه الذي بعده.

(٣) الفروق: ( ص ١٥٦، ١٥٧ ).

(٤) المفردات: ( أصل ).

لا يزال باقياً لا يفنى. وسمعت أهل الطائف يقولون: لفلان أصيلة: أي أرض تليدة يعيش بها. وجاؤوا بأصilitهم: أي بجمعهم. وقد اشتأصلت هذه الشجرة: نبت وثبت أصلها، واستأصل الله شأنتهم: قطع دابرهم « (١) ».

فمن معاني المادة إذن - الراجعة إلى المعنى الأول - ( جميع الشيء )؛ إذ قوله: « جاؤوا بأصilitهم: أي بأجمعهم » يعني أن الأصلية: هي الجمع التام للشيء، الذي إذا فقد؛ فقد أصله ولم يعقب. ولذلك أفادت العبارة معنى الثبات أيضاً، والاستمرار، كما في قوله: « إن النخل بأرضنا لأصيل: أي هو بها لا يزال باقياً لا يفنى »، وكذا: « أصيلة أي أرض تليدة يعيش بها » ومن هنا استعملت المادة لوصف الرأي المحكم، قال الرازي: « ورجل أصيل الرأي: أي محكم الرأي » (٢).

وقد استفاد ابن منظور من جميع ذلك فجاء بمادة موسعة، نختار منها الأهم؛ قال: « الأصل: أسفل كل شيء. وجمعه: أصول ( ) وأخذ الشيء بأصلته وأصilitه: أي بجميعه، لم يدع منه شيئاً. ( ) وأصيلة الرجل: جميع ماله » (٣).

فالمادة تدور - في أصلها الأول هذا - حول معنى الأساس الثابت، والقاعدة المبني عليها، والجميع الشامل. وكل ذلك هو عند التحقيق يؤول إلى معنى واحد كما تبين؛ بيد أنه بهذا التفصيل مفيد جداً في تبين المعنى الاصطلاحي، الذي يقصده الشاطبي من عبارة ( الأصل )، ورافع لكثير من الغبش الحاصل في فهمه؛ مما أدى ببعضهم إلى رمي النقد لأبي إسحاق في غير مرمى، كما سنوضح إن شاء الله.

## ٢ - الأصول في اصطلاح الشاطبي:

ترجع ( الأصول ) عنده بِحَدِّثَةٍ إلى عشرة معانٍ إلا أن رأسها عنده وأمها التي يقوم عليها معظم الاستعمال هو: ( الأصول ) بالمعنى الراجع إلى المركب الإضافي ( أصول الفقه ). ( فالأصول ) حيث تذكر مجردة عن الإضافة غالباً ما ترد بمعنى الضميمة المذكورة، أو ما يرادفها، وهو ( أصول الشريعة ). فكل ذلك عنده واحد كما سترى.

(١) الأساس: ( أصل ).

(٢) مختار الصحاح: ( أصل ).

(٣) اللسان: ( أصل ) ن. مثله في القاموس: ( أصل ).

قال: « ثبت في الأصول أن شرط التكليف أو سببه القدرة على المكلف به »<sup>(١)</sup>. وقال أيضًا: « أما كون تكليف ما لا يطاق باطلاً شرعاً فمعلوم في الأصول »<sup>(٢)</sup>. وقال في كتاب الاعتصام: « الشريعة موضوعة لإخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله. وهذا أصل قد تقرر في قسم المقاصد من كتاب الموافقات، لكن على وجه كلي يليق بالأصول »<sup>(٣)</sup> ومثل هذا كثير<sup>(٤)</sup> ولذلك كانت (الأصول) هي: ٢ - أ - الأصول: هي الأدلة الكلية الثابتة قطعاً: إما بالذات أو بالمعنى، في صورة قوانين محكمة؛ لإفادة الفقه.

والشرح الأولي لهذا التعريف يقتضي أن (الأصول) منحصرة في (الأدلة) المنطلق منها لاستنباط الحكم الشرعي، بشرط أن يراعى فيها المفهوم الكلي لا الجزئي، كالنظر إلى (الكتاب) أو (السنة)، من حيث إنهما (كل)، لا من حيث خصوص آية كذا، أو حديث كذا، وثبوت (الدليل) بالقطع شرط في صحته (أصلاً)، وإلا فلا. وكون ذلك (بالذات أو بالمعنى)؛ يعني أن (الأصول) إما (ذاتية) كالكتاب والسنة، وإما (معنوية) كالإجماع والقياس، ورفع الضرر، ورفع الحرج، وسد الذرائع، وغيرها من (الكليات الاستقرائية القطعية)، التي لا مادة لها في صورتها الكلية، وإنما هي (معان) مبثوثة في الأولى، ينتظمها الاستقراء في صورة قطعية، وكون كل ذلك (في صورة قوانين محكمة) يعني أنها مهيأة للإعمال الاجتهادي، استنباطاً، ونقداً، وحجاجاً.. إلخ؛ لشموليتها، وحاكميتها المحكمة، غير القابلة للتبديل، أو التغيير، أو النسخ، أو التخلف؛ وتقييدها (بإفادة الفقه) إخراج لما شابهها من الكليات العقدية، ونحوها، مما لا يدخل في مجال الأحكام الشرعية العملية.

فالأصول إذن - التي هي أصول الفقه - هي تلك المصادر والكليات الأولى للفقه التي لا يتصور فيها تخلف ولا حولها اختلاف؛ وإن كان فليس بهذا المعنى المتحدث عنه ههنا، كما سنوضح بحول الله.

(٢) م: (٢٨/٢).

(١) م: (١٠٧/٢).

(٣) ع: (٤٩٩/٢).

(٤) ن. إحصاء مشتقات (أصل) في القسم الثاني من (مصطلحات أصولية).

وإذن فليس كل ما يدرس في (علم أصول الفقه) كما هو مشهور عند الأصوليين، يعتبر (أصولاً للفقه) بالمعنى المقصود لدى الشاطبي<sup>(١)</sup>. هذا على العموم.

(١) اختلف الأصوليون عند تعريفهم لمصطلح (أصول الفقه) على فرقتين - كما حكاها الزركشي، وسيأتي مفصلاً -: الأولى: جعلت (أصول الفقه) عند التعريف مقصوراً على مقتضى المركب الإضافي، أي مصادر الفقه، أو أدلته الكلية. والثانية: قصدت به (علم) أصول الفقه، أي المعنى اللقبى لأصول الفقه باعتباره علماً على علم معين معروف الباحث. وقد انبنى على هذا الخلاف اختلاف الأحكام الصادرة من الأصوليين على مصطلح (أصول الفقه)، ويتميز الشاطبي بنظر فريد سنوضحه - بحول الله - في متن هذه الدراسة. وأما مذاهب الأصوليين في ذلك، فنختصرها بإيراد حدين مقابلين لمراد أبي إسحاق من المصطلح، الأول للبايجي، والثاني يشبهه وهو للزركشي باعتباره جمع أقوال كثير من المتقدمين.

فأما أبو الوليد فقد قال في كتاب الحدود: «أصول الفقه: ما انبنت عليه معرفة الأحكام الشرعية. (... )» وذلك أنه معرفة أحكام الأوامر، والنواهي، والعموم، والخصوص، والاستثناء، والمجمل، والمفصل، وسائر أنواع الخطاب، والنسخ، والإجماع، والقياس وأنواعه وضروبه، وما يعترض به على كل شيء من ذلك، وما يجاب به عن كل نوع من الاعتراضات فيه، وتميز صحيح ذلك من سقيمه، مما يتوصل به إلى استنباط الأحكام من الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، وإلحاق المسكوت عنه بالمنطوق بحكمه. فكانت هذه المعاني أصولاً للأحكام الشرعية؛ لأنه لا طريق إلى استنباطها، ومعرفة صحيحها من سقيمها؛ إلا بعد المعرفة لما وصفنا بأنه أصل لها». (الحدود: (ص ٣٦، ٣٧)).

وهذا التعريف عام في كل (ما انبنت عليه معرفة الأحكام الشرعية) أي سواء كان من الكليات؛ القطعية بذاتها أو بمعناها؛ أو كان من العوارض المتعلقة بها من أحكام الأوامر، والنواهي، والعموم، والخصوص، وقضايا القياس وعوارضه أيضاً. وكثير من هذه أمور ظنية كما هو معلوم. فقوله بعد ذلك: «فكانت هذه المعاني أصولاً للأحكام الشرعية» يعني أنه يجمع كل ذلك في معنى (أصول الفقه). ولعل هذا هو الذي عليه أكثر الأصوليين، فهم يعرفون (أصول الفقه) بمقتضى كل ما يدرس فيها باعتبارها علماً على علم كما قلنا؛ لأن كل ذلك ينبنى عليه استنباط الأحكام الشرعية، أو بتعبير البايجي في شرح حده السالف: «لأنه لا طريق إلى استنباطها ومعرفة صحيحها من سقيمها إلا بعد المعرفة لما وصفنا بأنه أصل لها» فالأصل والأصول هنا: كل ما توقف عليه فهم الحكم الشرعي واستنباطه وتقويمه، بينما نجد من بين الأصوليين من لا يعد من (أصول الفقه) إلا الكليات القطعية كما رأينا مع الشاطبي. وكما رأى قبله الإمام الجويني، مع بعض الفروق القليلة وهو - على كل حال - إشكال قديم نسطه من خلال عرض ما جمعه الإمام الزركشي في البحر المحیط - وهو من أجمع المتأخرين المصنفين في هذا الشأن (ت ٧٩٤هـ) - قال: «أصول الفقه: لغة ما استند إليه الفقه، ولم يتم إلا به.

وفي الاصطلاح: مجموع طرق الفقه من حيث إنها على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال وحالة المستدل بها.

فقولنا: (مجموع) ليعمها، فإذا بعضها بعض أصول الفقه لا كلها. وقولنا: (طرق) ليعم الدليل =

= والأمانة على اصطلاح الأصوليين. وخرج ( بالإجمال ) أدلة الفقه من حيث التفصيل؛ إذ هو أقرب إلى الفقه، وأقل تخصيصاً؛ ولأنه يوافق قولنا: هذا الحديث أصل لهذا الحكم، ولهذا الباب. وحينئذ فاتخاذ الأدلة في أحاد مسائل الفروع من أصول الفقه، ويكون الإجمال شرطاً في علم أصول الفقه، لا أنه شرط فيها، أو جزء منها.

قال ابن دقيق العيد: يمكن الاقتصار على الدلائل، وكيفية الاستفادة منها، والباقي كالتابع والتمة، لكن لما جرت العادة بإدخاله في أصول الفقه وضماً، أدخل فيه حذاً.

قلت: وعليه جرى الشيخ في ( اللمع )، والغزالي في ( المستصفي )، وابن برهان في ( الأوسط )، وقال: أصول الفقه: أدلة الفقه على طريق الإجمال وكيفية الاستدلال به وما يتبع ذلك ( ... ) هذا ما أطبق عليه الأصوليون. البحر المحيط: ( ٢٤/١، ٢٥ ).

فهذا الذي ( أطبق عليه الأصوليون ) - والحق أنه إنما هو غالبهم لوجود من خالف كالجويني - كما سيتضح - والإمام الشاطبي الذي انتقد هذا التعريف أو ما في معناه. قلت: فهذا يقتضي أن تكون ( أصول الفقه ) شاملة لكل ما يدرس في ( علم ) أصول الفقه - كما تبين - وإن لم يعتبر ذلك من العلم ذاته بالمعنى الاسمي لا المصدرى، أي تلك المادة المعلومة والمباحث المشهورة. فقوله: « فاتخاذ الأدلة في أحاد مسائل الفروع من أصول الفقه ( ! ) ويكون ( الإجمال ) شرطاً في علم أصول الفقه، لا أنه شرط فيها [ أي أصول الفقه ] أو جزء منها » دال على اعتبار الأدلة الجزئية من ( أصول الفقه )، وإن لم تكن من اهتمام الأصوليين في ( علم أصول الفقه ) فحده المذكور إنما هو يخص ( العلم )، لا ( الأصول ) نفسها، لكنه يكر عليه بنوع من الاستدراك، حينما استشهد بقول ابن دقيق العيد، والطوسي، والغزالي، وابن برهان، في جعل كل ذلك من ( العلم ) أيضاً؛ لأنه لا يفرق في الواقع بين ( الأصول ) و ( علم الأصول ). وليبان حقيقة هذا الإشكال نورد ما أثاره الزركشي من « هل الأصول: هذه الحقائق في أنفسها، أو العلم بها؟ » البحر المحيط: ( ٢٥/١ ). فأورد للجواب على ذلك من كلام المتقدمين. قال مجيباً: « طريقتان: وكلام القاضي أبي بكر يقتضي أنه العلم بالأدلة، وعليه البيضاوي، وابن الحاجب، غيرهما، وقطع الشيخ أبو إسحاق [ الشيرازي ]، وإمام الحرمين في ( البرهان )، والرازي، والآمدي، بأنه نفس الأدلة.

ووجه الخلاف أنه كما يتوقف الفقه على هذه الحقائق، يتوقف أيضاً على العلم بها، فيجوز حينئذ إطلاق ( أصول الفقه ) على القواعد أنفسها، وعلى العلم بها. والثاني أولى لوجوه: أحدها: أن أصول الفقه ثابت في نفس الأمر من تلك الأدلة، وإن لم يعرفه الشخص. وثانيها: أن أهل العرف يجعلون ( أصول الفقه ) للمعلوم، فيقولون: هذا كتاب أصول الفقه.

وثالثها: أن الأصول في اللغة. الأدلة، فجعله اصطلاحاً نفس الأدلة أقرب إلى المدلول اللغوي ( )، والتحقيق أنه لا خلاف في ذلك، ولم يتواردوا على محل واحد، فإن من أراد اللقب وهو كونه علماً على هذا الفن حده بالعمل، ومن أراد الإضافي حده بنفس الأدلة، ولهذا لما جمع ابن الحاجب بينهما عرف اللقب بالعلم، والإضافي بالأدلة؛ نعم الإمام في المحصول عرف اللقب بالأدلة، ويجب تأويله على إرادة العلم بها. البحر المحيط: ( ٢٥٤/١ - ٢٥٦ ). ثم قال: « اختلف الأصوليون: فمنهم من عرّف =

## وأما التفصيل فهو كما يلي:

الأصول ( أدلة كلية ): ذلك أن الأصول عند أبي إسحاق إنما هي الأدلة. قال: « أصول الفقه ، إنما معناها: استقراء كليات الأدلة، حتى تكون عند المجتهد نصب

=الإضافي، ومنهم من عرّف اللقبى، ومنهم من جمع بين النوعين. والصواب: تعريف اللقبى وليس ثم غيره. (... )  
وليس لنا حدان: إضافي ولقبى، إنما هو اللقبى فقط. « السابق: ( ٢٧/١ ).

قلت: بل التحقيق أن ثمة خلافاً في ذلك! أعني من حيث الجوهر؛ إذ كلامه يوحي بأن المذهبين معاً على وفاق في المآل؛ لكون المختلفين: « لم يتواردوا على محل واحد »، ثم مال بعد ذلك إلى اعتبار ( أصول الفقه ) إنما هلو اللقبى دون سواه.

بينما هذا الخلاف يبني عليه أحكام وقع حولها خلاف كبير، ما زال مستمراً إلى اليوم. من ذلك مثلاً مسألة ( قطعية الأصول )؛ إذ وجدنا - كما سيحكي الشاطبي في متن هذه الدراسة - أن الذين قالوا بقطعية الأصول لم يقصدوا أبداً المعنى اللقبى، وإنما الإضافي، ولذلك فرقوا بينهما في الحد، ولذلك أيضاً وجدنا غيرهم لا ييالي بهذا التفريق كما فعل الباجي في حدوده، والزرکشي في البحر المحیط، فكلاهما جمع في ( أصول الفقه ) بين المعنيين كما رأيت. وقد سبق قول الباجي بعد تفصيله لأنواع الأصول من « أحكام الأوامر، والنواهي، والعموم، والخصوص، ( ... ) وسائر أنواع الخطاب، والنسخ، والإجماع، والقياس، وأنواعه، وضروبه، وما يعترض به على كل شيء من ذلك، وما يجاوب به عن كل نوع من الاعتراضات فيه ( ) فكانت هذه المعاني أصولاً للأحكام الشرعية ». فهذا نص في جعل المعنى الإضافي هو عين اللقبى، إذ ما ذكره في الحد كما ورد مشروحاً من قبل بتفصيل إنما هو عين اللقبى ثم ينص على أن هذه المعاني ( أصول للأحكام الشرعية ) وهذا عين الإضافي، وهو مقتضى كلام الإمام الزرکشي كما تبين، فتجمع ( أصول الفقه ) بين ما هو قطعي وما هو ظني بهذا الاعتبار. وهو واضح من قول الزرکشي في شرح حده أيضاً: - وقد سبق - : « فقولنا: ( مجموع ) ليعمها، فإذاً بعضها بعض أصول الفقه لا كلها. وقولنا: ( طرق )؛ ليعم الدليل والأمانة على اصطلاح الأصوليين ». وإنما الدليل، كما جاء عنده - هو: « الموصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب. ( ... ) وخص المتكلمون اسم الدليل بالمقطوع به من السمعي والعقلي، وأما الذي لا يفيد إلا الظن فيسمونه أمانة، وحكاه في ( التلخيص ) عن معظم المحققين. وزعم الآمدي أنه اصطلاح الأصوليين أيضاً، وليس كذلك. بل المصنفون في أصول الفقه يطلقون الدليل على الأعم من ذلك، وصرح به جماعة من أصحابنا؛ كالشيخ أبي حامد، والقاضي أبي الطيب، والشيخ أبي إسحاق [ الشيرازي ]، وابن الصباغ، وحكاه من أصحابنا؛ وسليم الرازي، وأبي الوليد الباجي من المالكية، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، والزاغوني من الحنابلة ». البحر المحیط: ( ٣٥/١ ). فهو إذن على مذهب التسوية في ( الدليل ) بين ما يفيد القطع وما يفيد الظن. فيكون تعريفه لأصول الفقه جامعاً لكل ذلك. وهو أمر طبيعي، فقد كاد أن يدخل فيه حتى الأدلة الجزئية التي لا يدخلها الجمهور فيه. فهو قد اعتبرها من ( أصول الفقه ) وإن لم تكن من مباحث ( علم أصول الفقه ) أصالة، كما رأينا. فتأمل كذا هذا، وقارنه بما سيأتي في متن هذه الدراسة لمصطلح ( أصول الفقه ) عند أبي إسحاق الشاطبي.

عين، وعند الطالب سهلة الملتبس»<sup>(١)</sup>. وقال في سياق آخر: «الأدلة المعتمدة هنا: المستقراء من جملة أدلة ظنية، تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع. (... ) فكذلك الأمر في مأخذ الأدلة في هذا الكتاب؛ وهي مأخذ الأصول»<sup>(٢)</sup>. فيتين من النصين إذن أن (الأصول) إنما تعتبر كذلك إذا كانت (أدلة كلية)، أي أدلة استقرائية، بمعنى أنها مبنية في تشكيلها على الاستقراء، ومن هنالك كانت (كلية). كما يتبين منهما إخراج ما سوى (الدليل الكلي) أن يكون من (الأصول)؛ للحصص المانع في قوله الأول: «إنما معناها: استقراء كليات الأدلة»؛ ولا اعتبار الحصر (بأل) التعريفية، في أول قوله الثاني: «الأدلة المعتمدة هنا (... ) [إلى قوله] وهي مأخذ الأصول!». فالمعاني الكلية هي وحدها المنتظمة في (الأصول)، ولا مدخل فيها للجزئيات إلا تبعاً، أي من حيث إنها مادة الاستقراء المشكلة للدليل الكلي، كما في قوله السالف: «المستقراء من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع». وهذا معنى (الكلي). ولذلك قال في كتاب الاعتصام: «الشرعية موضوعة لإخراج المكلف عن داعية هواه؛ حتى يكون عبداً لله. وهذا أصل قد تقرر في قسم المقاصد من (كتاب الموافقات) لكن على وجه كلي يليق بالأصول»<sup>(٣)</sup>. وهو (نص) في أن ما ليس لكلي لا يليق بالأصول. وهذا المعنى سيتواتر عند تفصيل باقي عناصر التعريف إلى درجة القطع<sup>(٤)</sup>.

(١) ع: (٢٨:١). (٢) م: (٣٦/١، ٣٧).

(٣) ع: (٤٩٩/٢). وقال في مثل ذلك: «الظنيات عريقة في إمكان الاختلاف، لكن في الفروع دون الأصول، وفي الجزئيات دون الكليات» ع: (٣٩٣/٢).

(٤) ولقد بالغ فضيلة الدكتور عبد المجيد النجار في مقارنته (مسالك الكشف عن المقاصد) بين الإمامين الشاطبي وابن عاشور، حيث ذهب إلى أن الأول كان ينحو في بسط (المقاصد) بإطلاق منحى التجزئة والتفصيل، بينما عمل ابن عاشور على بناء الكليات! قال: «إن الإمام الشاطبي كان منطلقه في ضبط مسالكه متحدداً بطبيعة العمل الذي أقدم عليه في التأليف في المقاصد. فذلك العمل ( ) كان عملاً مبتكراً، أو يكاد، وهو ما جعله ينحو منحى التجزئة والتفصيل، والتدقيق في بسط المقاصد وتعليلها، وبيان حقائقها، وأوضاعها. فجاء مؤلفه متكاثرة مسائله متنوعة متعددة قضاياها؛ حتى دخل فيه ما لا يمت بالمقاصد إلا بصلة ضعيفة ضعيفة (١) (... ) فلما جاء إلى مسالك الكشف عن المقاصد، وجعلها كالحاتمة لكل مباحثه في المقاصد، كانت متجانسة في طبيعتها مع ما جعلت خلاصة له من عامة المباحث، فاتصفت بالجزئية في الغالب من حيث انجذبت إلى رسم الطريق في البحث عن المقاصد في نطاق أحاد =

= الأحكام، لا في نطاق المقاصد الكلية العامة. وهو ما يظهر بجلاء في المسالك الثلاثة الأخيرة، حيث لم تتميز هذه المسالك تمييزاً نوعياً عن بحوث الأصوليين في العلة ومسالكها، وما يتعلق بها، أما ابن عاشور فإن منطلقه كان غير هذا المنطلق، وهو ( ... ) أن الفرض الذي رسمه لهذا العلم كما صاغه في كتابه، هو أن يصل في مقاصد الشريعة إلى تأسيس ما هو كلي عام « فصول ( ص ١٥٣ - ١٦٠ ) .

فهذا الكلام واضح في أن التفتين الكلي للمقاصد لم يكن ظاهراً في عمل أبي إسحاق بقدر ما ظهر في عمل ابن عاشور، بل إن طبيعة مؤلف الشاطبي أي ( الموافقات ) طبيعة تجزئية؛ لدرجة خروج المؤلف عن الموضوع المقصود. وهذا حكم عام وخطير؛ نظراً لأنه يهدم كل ما أصلناه في تعريف ( الأصول ) لدى صاحبنا رحمته؛ إلا أنه واضح في أن الدكتور النجار قد تأثر فيه بأحكام ابن عاشور على الشاطبي وهي أحكام جائزة في أغلبها - كما سترى في هامش لاحق بحول الله، خاص بابن عاشور - حيث زعم أن أبا إسحاق « تطوح في مسائله إلى تطويلات وخلط، وغفل عن مهمات من المقاصد، بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود! » مقاصد الشريعة: ( ص ٨ ) . وكان الأولى بفضيلة الدكتور النجار أن يقرأ ( الموافقات )، دارساً، وفاحصاً، معتمداً على كلام الشاطبي نفسه لا على كلام غيره فيه. ولو فعل ذلك ما أظنه إلا كان سينجو من إصدار هذا الحكم الغليظ في حقه رحمته؛ وهو ما أنكره الدكتور أحمد الريسوني بشدة في قوله: « والعجب - كل العجب - من الأحكام التي أطلقها الدكتور عبد المجيد النجار ( ... ) حيث اعتبر أن الشاطبي: « ينحو منحى التجزئة والتفصيل، والتدقيق في بسط المقاصد » ليفسر بهذا كون الشاطبي اقتصر في طرق إثبات المقاصد على المسالك الملائمة لهذا المنحى التجزئي ( ... ) والظاهر أن الدكتور النجار بنى مقاله عموماً والأحكام الواردة في هذه الفقرة خصوصاً على مجرد خاتمة كتاب المقاصد ( فعليها تنطبق - إلى حد ما - هذه الأحكام. وقد بينت ( ... ) أن مقاصد الشاطبي هي - أساس - المقاصد العامة، التي سلك في إثباتها مسلك الاستقراء، وأن المقاصد الجزئية لا تأتي إلا عرضاً. ( ... ) واستعراض عناوين الشاطبي وحدها كاف لإدراك أن الرجل غير مشغول بالمقاصد الجزئية، وإنما همه الكليات والمقاصد العامة. وإنما دخل الخلل على أحكام الدكتور النجار من إغفاله للاستقراء عند الشاطبي، بينما هو يقوم ويقعد به في كل نواحي الموافقات « نظرية المقاصد: ( ص ٢٨٩ ) . وهذا كلام صحيح مليح، مبني على خبرة ودراية بكتاب الموافقات، ولو أن الدكتور النجار حفظه الله قرأ ( خطبة ) الكتاب فقط لتريث في حكمه هذا، ولما قصّر قصد التفتين الكلي على صاحبه دون صاحبنا كيف وها كلامه واضح صريح في أنه كان: « معتمداً على الاستقراءات الكلية غير مقتصر على الأفراد الجزئية، في بيان مقاصد الكتاب والسنة، ثم استخرت الله تعالى في نظم تلك الفرائد، وجمع تلك الفوائد إلى تراجم تردها إلى أصولها ( ... ) فإني شرعت في تأليف هذه المعاني عازماً على تأسيس تلك المباني، فإنها الأصول المعتمدة عند العلماء، والقواعد المبني عليها عند القدماء! » ( م/٢٣، ٢٤ ) هذا قصده الذي صرح به، وهذا غرضه الذي ألف الكتاب من أجله. وهو الذي تجلّى حقاً وصدقاً في كل تراجم الكتاب، إلا ما استثنيت؛ لحكمة راجعة في مآلها إلى الكليات، بصورة أو بأخرى. ومن ذلك كون ( خاتمة ) كتاب المقاصد نحت إلى نوع من التنزيل، =



الأصول هي ( الثابتة قطعاً ): وهذا ما تواتر تأكيده لدى أبي إسحاق. قال رحمه الله في المقدمة الأولى من كتاب الموافقات: « إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية؛ والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي.

بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع، وبيان الثاني من أوجه:

أحدها: أنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة. وذلك قطعي أيضاً، ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما، المؤلف من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه.

والثاني: أنها لو كانت ظنية لم تكن راجعة إلى أمر عقلي؛ إذ الظن لا يقبل في العقليات، ولا إلى كلي شرعي؛ لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات؛ إذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة؛ لأنه الكلي الأول، وذلك غير جائز عادة. وأعني بالكليات هنا: الضروريات والحاجيات والتحسينيات ( ... ).

والثالث: أنه لو جاز جعل الظني أصلاً في أصول الفقه، لجاز جعله أصلاً في أصول الدين، وليس كذلك باتفاق. فكذلك هنا؛ لأن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين، وإن تفاوتت في المرتبة فقد استوت في أنها كليات معتبرة في كل ملة. وهي داخلة في حفظ الدين من الضروريات<sup>(١)</sup>.

ونظراً للجدل الحاصل في تسليم هذه المقدمة قديماً وحديثاً<sup>(٢)</sup>؛ كان لا بد من تحليل هذا النص، الذي عليه تنبني سائر النصوص الآتية بعد في هذا المعنى، فقوله: ( أصول الفقه ) يعني: الأدلة الكلية، الذاتية والمعنوية - كما سيأتي - ورجوعها إلى

= والتحقيق المقتضي بطبعه للتجزئ، في بيان ( ما يعرف به مقصود الشارع ) على حد تعبير الشاطبي تقريباً ( ٣٩١/٢م )، أو ( الجهات ) التي يعرف منها كما عبر أيضاً ( م ٣٩٣/٢ ). وهو بالنسبة لم يستعمل مصطلح ( المسالك ) - الوارد في نص النجار - لهذا الغرض.

فهذا الكلام التنزيلي التجزيي، الذي وظفه الدكتور النجار في بناء أحكامه المذكورة، هو عبارة عن ( خاتمة ) تنزيلية مقصودة في ذاتها، محكمة بسياقها؛ لأنها مبنية على قصد بيان كيفية العمل بالكليات، وتنزيل معانيها على آحاد الجزئيات.

(١) م: ( ٢٩/١ - ٣١ ).

(٢) سيأتي بيان ذلك مفصلاً بحول الله في الهامش.

( كليات الشريعة ) يعني أنها مبنية على حفظ الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، كما ذكر في النص. وبما أن هذه الكليات قطعية فإن ما يرجع إليها كذلك؛ لأن رجوعها إليها هو أيضًا بالمعنى الكلي. ومن هنا قال: « بيان الأول [ أي رجوع أصول الفقه إلى كليات الشريعة ] ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع »، وهذا واضح؛ لأن غاية الأدلة في كلياتها المنتظمة لسائر الجزئيات الظنية، هي إقامة المراتب الثلاث، ولذلك جعل هذا هو القصد الابتدائي من مقاصد الشارع<sup>(١)</sup>.

وأما قوله: « وبيان الثاني » فيعني بيان الاستنتاج المترتب على ذلك، أي قوله: « وما كان كذلك فهو قطعي »؛ لأن الكليات المذكورة ترجع إما إلى أصول عقلية، أي إلى مقتضيات الوجوب والاستحالة، العقلين<sup>(٢)</sup> وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي لأدلة الشريعة، جزئية كانت أم كلية، وهو مفيد للقطع. والغالب أنها ترجع إليهما معًا، خاصة قسم الضروريات الذي هو أصلها جميعًا. ولذلك قال: « والمؤلف من القطيعات قطعي ».

أما قوله: « وذلك أصول الفقه » فيعني أن ( أصول الفقه ) هي هذه المعاني، أي الكليات، وإن بدت في صور مختلفة، فإنها ترجع في النهاية إليها؛ لأن الأدلة الكلية إما أن تشتمل عليها جميعها، كما هو الحال بالنسبة لدليل الكتاب، أو على كلي من كلياتها المعنوية، كما هو الحال مثلًا بالنسبة لقاعدة ( لا ضرر ولا ضرار )، كما سيتضح بحول الله. ومن هنا استوت - عنده - أصول الفقه وأصول الدين؛ في أن كل واحدة منهما داخلة في حفظ الدين بمعناه الكلي. وهذا المعنى لا يمكن أن يكون إلا قطعياً. فيتحتم القول بقطعية أصول الفقه؛ بناءً على هذا الترتيب.

وقد حكى الشاطبي الخلاف الحاصل في قطعية أصول الفقه، مشيرًا إلى أنه خلاف اصطلاح في الحقيقة، متعلق بمعنى ( القطع ) من ناحية؛ وبمعنى ( الأصول ) من ناحية أخرى. ثم أعطى لقطعية أصول الفقه معنى خاصًا، سلم له من كل اعتراض.

(١) م: ( ٥/٢ - ٨ ) .

(٢) لانباء قيام الحياة عليها أصالة بالنسبة للضرورات؛ إذ لا يتصور لها وجود - عقلاً - إلا بها، أو تبعًا كما هو الحال بالنسبة للحاجيات والتحسينيات؛ لأن استمرار الضروريات رهين بوجودهما. ن. ذلك مفصلاً في: م: ( ١٦/٢ - ٢٥ ) .

قال رحمته الله: « وقد قال بعضهم: لا سبيل إلى إثبات أصول الشريعة بالظن؛ لأنه تشريع، ولم نتعبد بالظن إلا في الفروع، ولذلك لم يعد القاضي ابن الطيب<sup>(١)</sup> من الأصول تفاصيل العلل، كالتقول في عكس العلة، ومعارضتها، والترجيح بينها وبين غيرها، وتفاصيل أحكام الأخبار، كأعداد الرواة، والإرسال، فإنه ليس بقطعي. واعتذر الجويني<sup>(٢)</sup> عن إدخاله في الأصول بأن التفاصيل المبنية على الأصول المنقطع بها، داخلة بالمعنى فيما دل عليه الدليل القطعي.

قال المازري<sup>(٣)</sup>: وعندني أنه لا وجه للتحاشي عن عد هذا الفن من الأصول، وإن كان ظنيًا على طريقة القاضي، في أن الأصول هي أصول العلم؛ لأن تلك الظنيات قوانين كليات وضعت لا لأنفسها؛ لكن ليعرض عليها أمر غير معين مما لا ينحصر - قال - فهي في هذا كالعوم والخصوص - قال - ويحسن من أبي المعالي أن لا يعدها من الأصول؛ لأن الأصول عنده هي الأدلة، والأدلة عنده: ما يفضي إلى القطع، وأما القاضي فلا يحسن به إخراجها من الأصول على أصله الذي حكيناه عنه. هذا ما قال. والجواب: أن الأصل على كل تقدير لا بد أن يكون مقطوعًا به؛ لأنه إن كان مظنونًا تطرق إليه احتمال الإخلاف. ومثل هذا لا يجعل أصلًا في الدين؛ عملاً بالاستقراء. والقوانين الكلية لا فرق بينها وبين الأصول الكلية، التي نصَّ عليها؛ لأن الحفظ المضمون في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩] إنما المراد به حفظ أصوله الكلية المنصوصة. وهو المراد بقوله تعالى: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [المائدة: ٣] أيضًا، لا أن المراد المسائل الجزئية؛ إذ لو كان كذلك لم يتخلف عن الحفظ جزئي من جزئيات الشريعة. وليس كذلك؛ لأننا نقطع بالجواز، ويؤيده الوقوع، لتفاوت الظنون، وتطرق الاحتمالات في النصوص الجزئية، ووقوع الخطأ فيها قطعًا؛ فقد وجد الخطأ في أخبار الآحاد، وفي معاني الآيات، فدل على أن المراد بالذكر المحفوظ: ما كان منه كليًا. وإذ ذاك يلزم أن يكون كل أصل قطعياً. هذا على مذهب

(١) هو الباقلاني صاحب (التقريب من أصول الفقه). (ت: ٤٠٣ هـ).

(٢) هو إمام الحرمين صاحب البرهان. (ت: ٤٧٨ هـ).

(٣) هو أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر المازري المالكي (ت: ٥٣٦ هـ) شرح برهان الجويني في مصنف له بعنوان (إيضاح المحصول من برهان الأصول) ن. الفكر الأصولي: (ص ٣١٧).

أبي المعالي. وأما على مذهب القاضي؛ فإن إعمال الأدلة القطعية، أو الظنية، إذا كان متوقفاً على تلك القوانين التي هي أصول الفقه، فلا يمكن الاستدلال بها إلا بعد عرضها عليها، واختبارها بها، ولزم أن تكون مثلها بل أقوى منها؛ لأنك أقمته مقام الحاكم على الأدلة، بحيث تطرح إذا لم تجر على مقتضى تلك القوانين؛ فكيف يصح أن تجعل الظنيات قوانين لغيرها؟ ( ... ) وهذا كافٍ في إطراح الظنيات من الأصول بإطلاق. فما جرى فيها مما ليس بقطعي؛ فمبني على القطعي تفريراً عليه بالتبع، لا بالقصد الأول»<sup>(١)</sup>.

ونخرج من هذا النص المهم بمسألتين أساسيتين، عليهما يقوم الإشكال كما ذكرنا، وبيانها يتبين المراد من قطعية أصول الفقه لدى الشاطبي وهما: مفهوم ( القطع ) ومفهوم ( الأصول ).

أما ما يتعلق بهذا الأخير فقد تبين أن فريقاً يجعل ( الأصول ) في الأدلة، وفريقاً آخر يجعلها ( القوانين ). وأما الشاطبي فسيبين أنه يجمع بينهما.

والإمام الجويني - حسب هذا النص - يرى أن الأصول هي الأدلة القطعية فقط<sup>(٢)</sup>. ولذلك لم يعد التفاصيل الأصولية - مما ذكر مثله - من الأصول لظنيتها. بينما رأى المازري أن الأصول هي أصول العلم، بمعنى قواعده، وأدواته الإجرائية ومقاييسه، ولذلك قال: « لأن تلك الظنيات قوانين كليات، وضعت لا لأنفسها، لكن ليعرض عليها أمر غير معين، مما لا ينحصر - قال - فهي في هذا كالعموم والخصوص ». فقواعد الترجيح مثلاً، ونقد الأخبار، ونحوها - رغم ظنيتها - لا تخرج عن أصول الفقه؛ لأن المقصود بالأصول: الأدوات المنهجية التي تعالج بها القضايا المعينة. فهي مقاييس شاملة عامة، بمعنى أنها صالحة للإعمال في كثير من المسائل، والنوازل

(١) م: ( ٣٢/١ - ٣٤ ) .

(٢) قال الإمام الجويني رحمته: « فإن قيل: فما أصول الفقه؟ قلنا: هي أدلته. وأدلة الفقه هي الأدلة السمعية، وأقسامها: نص الكتاب، ونص السنة المتواترة، والإجماع، ومستند جميعها قول الله تعالى. ومن هذه الجهة تستمد أصول الفقه من الكلام.

فإن قيل: تفصيل أخبار الآحاد، والأقيسة لا يلقى إلا في الأصول وليست بقواطع؛ قلنا: حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها، ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدلول يرتبط الدليل به ». البرهان: ( ٧٨/١ ، ٧٩ ).

العلمية. والمازري في هذا يخالف القاضي الذي أخرج ما شابه هذا أن يكون من الأصول، رغم أنهما يتفقان في أن الأصول هي أصول العلم، لكن القاضي يقتصر منها على ما هو قطعي<sup>(١)</sup>.

بيد أن أبا إسحاق يجمع في أصول الفقه بين ( الأدلة ) على مذهب الجويني، وبين ( أصول العلم ) أو ( القوانين الكلية ) على مذهب القاضي والمازري، لكنه في هذه يتفق مع القاضي ويخالف الآخر؛ نظرًا لأن القوانين عنده لا تكون إلا كلية؛ فلزم لذلك القول بقطعيتهما كما حكى في النص. قال في سياق الرد على المازري - إذ علق على القاضي - : « وأما على مذهب القاضي؛ فإن إعمال الأدلة القطعية، أو الظنية، إن كان متوقفًا على تلك القوانين، التي هي أصول الفقه؛ فلا يمكن الاستدلال بها، إلا بعد عرضها عليها، واختبارها بها، ولزم أن تكون مثلها، بل أقوى منها؛ لأنك أقمته مقام الحاكم على الأدلة، بحيث تطرح إذا لم تجر على مقتضى تلك القوانين. فكيف يصح أن تجعل الظنيات قوانين لغيرها؟ »، ثم قال بعد ذلك معلقًا: « ولا حجة في كونها غير مرادة لأنفسها، حتى يستهان بطلب القطع فيها، فإنها حاکمة على غيرها، فلا بد من الثقة بها في رتبته، وحيث يصلح أن تجعل قوانين<sup>(٢)</sup>؛ إذ القوانين عنده: هي الأصول الاستقرائية، ولذلك أفادت القطع، ومن هنا قال في النص السابق: « والقوانين الكلية لا فرق بينها وبين الأصول الكلية التي نصَّ عليها » أي في إفادة القطع، وقال بعد استدلاله: « وإذ ذاك يلزم أن يكون كل أصل قطعيًا » كما هو مذكور بتفاصيله في النص الأول.

فالأصول التي يبحث لها الشاطبي عن القطع، هي ذات صورتين: إما أن تكون أدلة نصية؛ كالكتاب والسنة من حيث أنهما كليان، أو بعض نصوصهما العامة، على شرط قطعية الدلالة والثبوت. وهذا نادر إن سلم بوجوده أصلًا، كما قال<sup>(٣)</sup>:

(١) واضح أن البحث العلمي يقتضي للحكم على المسألة استقراء تراث هؤلاء الأعلام جملة، وإحصاء المادة الاصطلاحية فيه، كما هو معروف في الدراسة المصطلحية، لكنها مسألة عارضة أخذناها في نص للشاطبي، نحللها في ضوئه كما حكاها. وهي ليست مقصودة بالأصالة عندنا، ولكن لأن بها نفهم مذهب صاحبنا.

(٢) م: ( ٣٣/١ ) .

(٣) قال: « إنه متنازع في وجوده بين العلماء » م: ( ٤٩/٢ ) .

وإما أن تكون قوانين كلية، أي معاني مستقرأة من نصوص الشريعة، وآحادها الظنية الدلالة، أو الثبوت، أو هما معاً؛ استقراء يؤدي إلى القطع بثبوت ذلك المعنى، وشموليته الحاكمة في الشرع. وهذا هو معنى القطع المعتمد لديه بالقصد الأول، أي القطع الاستقرائي المعنوي، لا قطعية اللفظ الثابت كذلك بنصه، وإن كان لا ينفيه. لكنه معنى تبعي عنده؛ لدخوله في الأول بنسبة كبيرة، فالنصوص هي أصول باعتبارها الكلّي؛ لأنها متضمنة لجزئيات شتى هي آحادها من الآيات والأحاديث. وهذا شبيه بالكليّات الاستقرائية، فلا يدخل حينئذ في هذه إلا النصوص العامة اللفظ، لدرجة الارتقاء إلى درجة الدليل الكلّي. كقوله تعالى: ﴿أَلَا نُرِزُّ وَزْرًا وَزَرًّا أُخْرَىٰ ۗ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٨، ٣٩] إلا أن هذا الشاهد وأضرابه، غالباً ما يحصل تواتره المعنوي، واستفاضته في الشريعة، فيتحول حينئذ إلى صورة ( قانون ). ولذلك قال عن القطع اللفظي إنه: « معدوم، أو في غاية الدور »<sup>(١)</sup>، ولذلك لم يكن معتمداً عنده بالأصالة، فقوله بقطعية الأصول إذن؛ هو باعتبارها ( كليّات ) لا نصوصاً جزئية، واستدلالات معينة. قال في موضع آخر: « اعلم أن المقصود بالرجوع إلى الأصل القطعي، ليس بإقامة الدليل القطعي على صحة العمل به، كالدليل على أن العمل بخبر الواحد أو القياس واجب مثلاً، بل المراد ما هو أخص من ذلك كما تقدم في حديث: « لا ضرر ولا ضرار »<sup>(٢)</sup>، والمسائل المذكورة معه. وهو معنى مخالف للمعنى الذي قصده الأصوليون. والله أعلم »<sup>(٣)</sup> والذي تقدم عنده في ( الحديث ) المذكور، نكتطف منه ما يفيدنا فيما نحن فيه، وهو قوله في بيان: « الظني الراجع إلى أصل قطعي ( ) » ومنه أيضاً قوله عليه الصلاة والسلام: « لا ضرر ولا ضرار » فإنه داخل بالمعنى تحت أصل قطعي في هذا المعنى، فإن الضرر والضرار ميثوث مئثه في الشريعة كلها في وقائع جزئيات، وقواعد كليّات »<sup>(٤)</sup> وبعد سرد مجموعة من النصوص

(١) م: ( ٣٥/١ ) .

(٢) رواه أحمد وابن ماجه عن ابن عباس. ورواه ابن ماجه أيضاً عن عبادة. وصححه الألباني: ( ص، ج، ص ):

( ٧٥١٧ )، والصحيحة: ( ٢٥٠ ) . وقد فصل في تخريجه الشيخ مشهور بن حسن آل سلمان: هـ. م:

( ٧٥ - ٧٢/٢ ) .

(٤) م: ( ١٦/٣ ) .

(٣) م: ( ٢٦/٣ ) .

الشرعية المفيدة لرفع الضرر، قال: « فهو معنى في غاية العموم في الشريعة، لا مرأ فيه ولا شك »<sup>(١)</sup>، ولذلك كان مثله هذا عنده (أصلاً) من أصول الفقه، وأما ما سواه مما ليس بقطعي فلا.

وهذا هو الذي يشعر فيه الشاطبي بالتفرد، كما قال في النص المذكور قبل: « وهو معنى مخالف للمعنى الذي قصده الأصوليون » أي معنى (القطع) الذي يبني عليه تفرد آخر في معنى (الأصل)، وهو ما أشار إليه في قوله المفصل إذ قال: « الأدلة المتبصرة هنا: المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد. حتى أفادت فيه القطع. فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق. ولأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه. فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب. وهو شبيه بالتواتر المعنوي. بل هو كالعلم بشجاعة علي عليه السلام، وجود حاتم، استفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما. ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس، كالصلاة والزكاة وغيرها قطعاً، وإلا فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾<sup>(٢)</sup> أو ما أشبه ذلك لكان في الاستدلال بمجرد نظر من أوجه. لكن حفي بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة، ما صار به فرض الصلاة ضروريًا في الدين<sup>(٣)</sup> لا يشك فيه إلا شك في أصل الدين (...). وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضاً، فصارت مجموعها مفيدة للقطع، فكذلك الأمر في مآخذ الأصول. إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه؛ فحصل إغفاله من بعض المتأخرين، فاستشكال الاستدلال بالآيات على حديثها، وبالأحاديث على انفرادها، إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع، ففكر عليها بالاعتراض نصّاً نصّاً، واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع. وهي إذا أخذت على هذا السبيل غير مشكلة (...). فلا بد من هذا الانتظام في تحقيق الأدلة الأصولية »<sup>(٤)</sup> ثم قال بعد ذلك في السياق ذاته: « وهكذا سائر الأدلة في قواعد

(١) م: (١٧/٣).

(٢) وردت نحو (١٦) مرة في القرآن الكريم، أولهن قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَبُوا مَعَ الرِّكْبَانِ ﴾ الآية ٤٣.

(٤) م: (٣٦/١ ٣٨).

(٣) أي إنه معلوم من الدين بالضرورة.

الشريعة. وبهذا امتازت الأصول من الفروع؛ إذ كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة، وإلى مأخذ معينة، فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظن، بخلاف الأصول، فإنها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق، لا من آحادها على الخصوص. ( ... ) وينبغي على هذه المقدمة معنى آخر؛ وهو أن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائمًا لتصرفات الشرع، ومأخوذًا معناه من أدلته، فهو صحيح بيني عليه ويرجع إليه؛ إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعًا به ( ... ) ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل ( ... ) فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين فقد شهد له أصل كلي. ( ... ) وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك ينبغي على هذا الأصل؛ لأن معناه يرجع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس ( ... ) وقد أدى عدم الالتفات إلى هذا الأصل وما قبله<sup>(١)</sup> إلى أن ذهب بعض الأصوليين إلى أن كون الإجماع حجة ظني لا قطعي؛ إذ لم يجد في آحاد الأدلة بانفرادها ما يفيد القطع فأداه ذلك إلى مخالفة من قبله من الأمة ومن بعده<sup>(٢)</sup>.

فاتضح من كل ذلك أن (الأصل) أو (الأصول)؛ إنما هي الأدلة الكلية المأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة الظنية في ثبوتها، أو في دلالتها، أو هما معًا، استقراء يكون به: « ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعًا به » كما قال؛ لأنه « إذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضًا، فصارت مجموعها مفيدة للقطع » على حد تعبيره السابق أيضًا. أي إن هذه المعاني الجزئية تتحد فتعطي معنى كليًا واحدًا، ذا قوة قاطعة، تمامًا كما النص القطعي الدلالة والثبوت. فذاك هو (الأصل) عنده. وقد أفاض في هذا بما فيه الكفاية وزيادة<sup>(٣)</sup>. وما مر من النصوص كافٍ - إن

(١) أي مفهوم القطع الاستقرائي. (٢) م: (٣٨/١ - ٤١).

(٣) ولقد ظلم الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور أبا إسحاق الشاطبي ظلمًا، رحمهما الله معًا؛ وذلك لأنه لم يرض قوله بقطعية (أصول الفقه) دون تبين المفهوم بصورة دقيقة، أو نقص أدلته بمنهج علمي، ولكن أجمل رده كله بأسلوب خشن هو أقرب إلى الشتم والسباب منه إلى النقد العلمي، ولقد تكرر منه ذلك في أكثر من موطن من كتابه (مقاصد الشريعة)؛ مما يوحي بأن الرجل كان متحاملاً على أبي إسحاق لأسباب سوف نشير إلى ما ظهر لنا منها بعد إيراد أقواله.

وأولها قوله **تَكْفِةً**: « حاول أبو إسحاق الشاطبي في المقدمة الأولى من كتاب الموافقات الاستدلال على كون أصول الفقه قطعية فلم يأت بباطل (!) » مقاصد الشريعة: (ص ٧). وقال أيضًا: « أبو إسحاق =



شاء الله - في هذا الموضوع.

= الشاطبي حاول في المقدمة الأولى من كتابه عنوان التعريف طريقة أخرى؛ لإثبات كون أصول الفقه قطعية، وهي طريقة لا يوصل منها إلا قوله: «الدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي (أي لو تحققنا رجوع شيء معين إلى تلك الكليات) [شرح لابن عاشور] وأعني بالكليات: الضروريات والحاجيات والتحسينيات. ثم ذهب يستدل على ذلك بمقدمات خطافية وسفسطائية أكثرها مدخول ومخلوط غير منخول (١١) «مقاصد الشريعة: (ص ٤١)، والنص المذكور للشاطبي متصرف فيه. ن. م: (٢٩/١، ٣٠).

وقد تابع فضيلة الدكتور عبد المجيد النجار الشيخ ابن عاشور في موقفه هذا، لكن بأسلوبه الهادئ اللطيف المعهود، فقال حفظه الله: «لقد خصص الإمام الشاطبي المقدمة الأولى من مقدمات الموافقات، للاستدلال على أن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، وذهب في ذلك إلى أن هذه الأصول تضافت على بيانها كثير من الأدلة، لكن كانت ظنية بالنظر إليها أفراداً، فإن اجتماعها وتضافرها يبلغ إلى درجة القطع في دلالتها على مدلولاتها من الأصول. وليست المقاصد بخارجة عن هذا الحكم، فهي من أصول الفقه، بل قطعتها أبين من قطعية غيرها. وهذا التعميم الذي يجعل كل المقاصد عند الشاطبي قطعية سواء ما كان راجعاً إلى المقاصد العالية أو إلى المقاصد القريبة يجعل هذا الحكم الجازم يداخله الضعف، حينما يتعلق الأمر بالمقاصد التي هي علل الأحكام، التي قامت عليها آحادها (؟) فإن بعض تلك العلل لا تخفى ظنيتها، وهو ما أدى إلى اختلاف الفقهاء في تقديرها. وقد كان هذا الضعف ملحظاً للإمام ابن عاشور». فصول في الفكر الإسلامي: (ص ١٤٧). كما أنني (سمعت) محاضرة في موضوع الخلاف لفضيلة الدكتور يوسف القرضاوي حفظه الله من شريط بصري مصور بفرنسا - ينتقد فيها قول الشاطبي بقطعية أصول الفقه، بنفس حجج الشيخ ابن عاشور والدكتور النجار تقريباً، مذكراً بأن أصول الفقه يتضمن مباحث ظنية مثل قضايا القياس والدلالات ونحوها.

ولعل سبب استشكال هؤلاء لرأي الشاطبي هو اعتمادهم على نص وحيد في ذلك أو نصوص واردة في موطن واحد، أعني ما جاء في المقدمة الأولى وما انبنى عليها من مقدمات الموافقات. وكان الأولى أن يتساءل: ما المراد عنه (بأصول الفقه)؟ حتى يعلم حكمه (بالقطعية) علام ينصب؟ ثم إن كل هذه الانتقادات تحتاج بظنية مسائل من علم أصول الفقه المتداول، وهي أمور جزئية لا تدخل في الأصول بمعناها عند الشاطبي كما تبين! وإنما الأصول عنده كليات الأدلة والمعاني خاصة، وما عداها فليس من الأصول في شيء، كما فصلنا في المتن. ثم إن الشاطبي قد أفاض في الحديث عن قطعية أصول الفقه في مواطن عدة، سواء في كتاب الموافقات، أو كتاب الاعتصام، وقد وظفنا كثيراً من تلك النصوص في هذه الدراسة، ففهم مراده إنما يعلم من خلال حمل بعضها على بعض، وتفسير بعضها ببعض، لا بالاقصصار على المقدمة الأولى من كتاب الموافقات! ثم إن الشيخ ابن عاشور قد حاكم الشاطبي بمباحث أصول الفقه كما هو عند الأصوليين. وكان الأولى أن يحاكمه بمباحثه كما هي عنده في مؤلفاته، ولو فعل ذلك لوجد أبا إسحاق لا يسمي الشيء (أصلاً) بمعنى أنه من (أصول الفقه) إلا إذا كان قطعياً. كما هو مبين في =

= الدراسة بالمتن. بل لقد صاغ أبوابه وفصوله انطلاقاً من (قواعد كلية)، هي أصول في نفسها، يحشد لها من الأدلة الاستقرائية ما يجعلها تستقر في النفس أصلاً مقطوعاً به، ثم يفرع عنها بعد ذلك أصولاً قطعية أخرى بالمنهج نفسه، أو فروعاً ظنية، لا يسميها (أصولاً) بهذا المعنى، والذي درس كتاب الموافقات يجد أن الشاطبي رحمته الله قد أُرْم نفسه بهذا المنهج إلزاماً، حتى كان الاستقراء المعنوي دليله الذي لا يتخلف عند أي تأصيل، وهو ما اشترطه على نفسه ابتداءً في خطبة الكتاب «معتمداً على الاستقراءات الكلية غير مقتصر على الأفراد الجزئية» م: (٢٣/١). وما فتئ يردد في أكثر من موطن وبأكثر من صيغة - كما تبين بالمتن - «أن المراد بالأصول: القواعد الكلية» (٩٧/م). فكيف يحتج عليه الشيخ ابن عاشور بعد ذلك بأصول الأصوليين فيقول - كما قال في الرد على الجويني في الدعوى نفسها - «لأننا لم نرهم دونوا في أصول الفقه أصولاً قواطع، يمكن توقيف المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها كما فعلوا في أصول الدين» مقاصد الشريعة: (ص ٧). بيد أن أبا إسحاق يقول: «إن المخالف في أصل من أصول الشريعة العملية لا يقصر عن المخالف في أصل من الأصول الاعتقادية!» م: (١٧٨/٤). وقال ابن عاشور: إن من «تمكن من علم الأصول رأى رأي اليقين أن معظم مسائله مختلف فيها بين النظر» مقاصد الشريعة: (ص ٥). ويقول الشاطبي: «لكن في الفروع دون الأصول، وفي الجزئيات دون الكلليات» ع: (٣٩٣/٢). وذلك «بالنسبة إلى علم الفقه لا بالنسبة إلى نظر الأصول!» م: (١٦٢/٢). أما تلك المسائل الظنية التي أشار إليها ابن عاشور، فلم يذكرها الشاطبي - إن ذكرها - على أنها أصول، وإنما هي أمثلة أو فروع عن أصول، فإن كانت عند غيره من الأصول فهي - كما قال - «بالنسبة إلى أصول هذا الكتاب [يعني الموافقات] كالفروع! (... ) وإنما ذكر هنا ما هو كالضابط الحاصر، والأصل العتيد!» م: (٣١١/٤). «لأن أصول الشرع عتيدة» ع: (٢٦٥/١). فهل يسخف عقل الشاطبي رحمته الله إلى درجة أن يسوي بين أصول الاعتقاد والأصول الفقهية، إذا كان يرى أن هذه تتضمن المعاني الجزئية الظنية كما تتضمن الكلليات القطعية؟ وكيف يكرر أن الأصول (عتيدة) إذا اعتبر منها القياسات الجزئية، والخلافات الدلالية، والمقاصد الفرعية وأشباهها؟ كيف، وهو يعلم أن «الناظر في المسائل الشرعية إما ناظر في قواعدها الأصلية، أو في جزئياتها الفرعية» ( ) إلا أن الأصول والقواعد إنما تثبت بالقطعيات؛ ضرورة كانت أو نظرية، عقلية كانت أو سمعية، وأما الفروع فيكفي فيها مجرد الظن، على شرطه المعلوم في موضعه « م: (٣٢٨/٤).

ولست أدري كيف فهم الدكتور النجار - في نصه السابق - أن تعميمه الحكم بقطعية (أصول الفقه) «يجعل كل المقاصد عند الشاطبي قطعية، سواء ما كان راجعاً إلى المقاصد العالية، أو إلى المقاصد القريبة» (٢) (... ) التي هي علل الأحكام التي قامت عليها آحادها (٢) فإن بعض تلك العلل لا تخفى ظنيتها! «كيف وها الشاطبي يرى أن «المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين: وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وها هو مكمل لها وتمتم لأطرفها وهي أصول الشريعة. وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها وسائر الفروع مستندة إليها، فلا إشكال في أنها علم أصل راسخ الأساس، ثابت الأركان! ( ) إذ العلم بها مستفاد =

= من الاستقراء العام، الناظم لأشئآت أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة في كليات مطردة عامة ثابتة، غير زائلة، ولا متبدلة، وحاكمة غير محكوم عليها! م: (٧٧/١). فأني يفهم من هذا أنه يقصد نقاصد القرية التي هي علل الأحكام؟ إنه يفهم هذا، وهو يصرح نصًا أن « العلم المحكوم به على العادات إنما هو في كليات الوجود لا في جزئياته. وما اعترضه من باب الأمور الجزئية! (... ) وهكذا حكم سائر مسائل الأصول! ألا ترى أن العمل بالقياس قطعي، والعمل بخير الواحد قطعي، والعمل بالترجيح عند تعارض الدليلين الظنيين قطعي، إلى أشباه ذلك، فإذا جئت إلى قياس معين لتعمل به كان العمل ظنيًا! أو أخذت في العمل بخير واحد معين وجدته ظنيًا لا قطعيًا، وكذلك سائر المسائل، ولم يكن ذلك قادحًا في أصل المسألة الكلية. وهذا كله ظاهرًا! م: (٢٨٢، ٢٨٣). إن الأصول عنده هي المعاني العامة الشاملة المستقرأة من نصوص الشرع استقراء يجعل منها ( مفاهيم مجردة )، فإذا عُيِّنَتْ أو نُزِّلَتْ خرجت - عنده - من مجال الأصول إلى مجال الفقه! ولتمثل بقضية من أكثر القضايا اشتباهًا وهي قضية ( سد النروع )، فمعلوم الخلاف الحاصل فيها بين مالك والشافعي، بين الرفض والقبول، وكذلك قضية ( الاستحسان ) أشد وأشهر، فقد اعتبر مالك الاستحسان تسعة أعشار العلم، واشتهر به كذلك أبو حنيفة، إلا أن الشافعي قال: « من استحسَنَ فقد شرع » ( ن. بيان ذلك بالفصل الثالث من القسم الثاني ) وبمثل هذا احتج المخالفون المنكرون على أبي إسحاق قوله بقطعية الأصول. لكنه هو لا يعتبر هذا الخلاف من بابيه، بل من باب الفقه؛ لأنه ( تنزيلي ) لا ( تأصيلي )! قال: « إن نص الخلاف في هذه الأشياء وأشباهها (... ) يجب أن يحقق في هذه الأمثلة وفي غيرها بالنسبة إلى علم الفقه لا بالنسبة إلى نظر الأصول » م: (١٦٢/٢).

وإنما الأصل هو معنى ( السد ) مطلقًا، أي في صورته المجردة غير المعينة، فهو معنى مستقرأ من الشريعة؛ إذ الشارع منع كل ما كان الغالب فيه الأداء إلى المفسدة وإن لم يكن هو - في ذاته - كذلك، من باب ﴿ وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا يَبْغِي عَلَيْهِمْ ﴾ [الأنعام: ١٠٨] وقد أفاض الشاطبي في تتبع هذا المعنى حتى جعل منه ( كليًا ) لا ينخرم! أعني معنى ( السد ) مجردًا، وكذلك الحال بالنسبة للاستحسان من حيث هو ( استثناء )، لا من حيث هو نازلة معينة. فمعناه الكلي أصل مقطوع به؛ لأنه متواتر الورد في النصوص الشرعية متفق عليه، وإليه يعود معنى الرخص؛ لأنه استثناء من أصل أيضًا. والرخص ترجع إلى أصل الحاجي وهو مقطوع به ( ن. مصطلحات أصولية: « رخص » ) لكنك إذا جئت إلى سد الذرائع في بيوع الأجال مثلًا وما حصل في ذلك من خلاف؛ كان نظرك إذ ذاك في الفقه لا في الأصول هذا على اصطلاح الشاطبي لا على اصطلاح الأصوليين الذين ربما جعلوا الكلام في العلة انغينة من باب الأصول، بينما لا تعتبر عنده إلا من حيث كلي التعليل لا أحاده. والنصوص التي أوردنا قبل كافية لتأكيد هذا. وقال في ( تحقيق مناط ) الذكاة المشتبهة: « الإشكال الحاصل في الذكية المختلفة بانغينة من بعض فروع أصل التحليل والتحریم، في المناطات البينة وهي الأكثر. فإذا اعتبر هذا المعنى لم يوجد التشابه في قاعدة كلية، ولا في أصل عام! م: (٩٧/٣). » ولا نقض بمثل ذلك على الأصول الاستقرائية القطعية! م: (٣٥/٣).

ولذلك قلنا في التعريف - للأصول - بأن الثبوت قطعاً هو (إما بالذات أو بالمعنى). فالقطعي بالذات - كما سبق - هو النصوص الكلية. أي الكتاب والسنة من حيث هما كليان؛ إذ هما أصلان، بل هما الأصلان لسائر الأصول، التي هي في الواقع مستقاة منهما، فكانت قطعتيها بالمعنى. قال أبو إسحاق: « لما كان الكتاب والسنة هما (الأصل) لما سواهما اقتصرنا على النظر فيهما. ( ) فرأينا السكوت عن الكلام في الإجماع والرأي، والاقتصار على الكتاب والسنة، والله المستعان. فالأول أصلها وهو الكتاب »<sup>(١)</sup>. وقال: « كتاب الله تعالى هو أصل الأصول »<sup>(٢)</sup>، فتلك إذن هي القطعيات بذاتها من الأصول؛ إذ هي كليات مستقرأة من نفسها، غير مفتقرة إلى غيرها، بعكس الكليات المعنوية التي هي (أصول) مستقرأة من الأولى.

= كما قال: هذا ما كان أولى بابن عاشور رحمته أن يناقشه، أعني مفهوم (الأصول) لا قطعتيها إذ هذه - إذا سلمنا بالمفهوم الأول كما حرره الشاطبي - لازمة ولا مرآة فيها، لأن يحشر من الألفاظ ما خشن لرد المفصل بالمجمل، ونقض المبين بالبهيم قلت: ولعل تحامله على الشاطبي راجع إلى أنه عزم على تأليف كتابه في (المقاصد) فخشي أن يتهم بالنقل والاجترار. وإعادة الإنتاج لكتاب الموافقات، فشن ما شن من نقد قاس - غير متبين في كثير من الأحوال - لأبي إسحاق الشاطبي رحمهما الله جميعاً!

وهذا التفسير الذي نراه مستشف من قوله في الحط من صاحبنا - قال: « والرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين، هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المالكي، إذ عني بإبراز القسم الثاني من كتابه المسمى (عنوان التعريف بأصول التكليف) في أصول الفقه. ( \* ) وعنون ذلك القسم بكتاب المقاصد، ولكنه تطوح في مسائله إلى تطويلات، وخلط، وغفل عن مهمات من المقاصد، بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود، على أنه أفاد جد الإفادة ( ؟ ) فأنا أقتفي آثاره ولا أهمل مهماته، ولكن لا أقصد نقله، ولا اختصاره « مقاصد الشريعة: ( ص ٨ ).

فعبجياً! كيف جمع في مكان واحد، حكمه على شخص واحد، فيما صنعه في كتاب واحد، بين قوله: « لكنه تطوح في مسائله إلى تطويلات، وخلط، وغفل عن مهمات المقاصد، بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود » وقوله: « على أنه أفاد جد الإفادة؟! كيف وهو ( لم يحصل منه الغرض المقصود )؟ كيف وهو قد جاء « بمقدمات خطائية وسفسطائية أكثرها مدخول، ومخلوط غير مدخول؟! كما عبر قبل؟ فهل هذا هو كتاب الموافقات الذي شهد القديما والمحدثون من العلماء الرواد، وزعماء الإصلاح والتجديد؛ بريادته وإمامته وتجديده. بدءاً بتلامذته من أمثال الإمام ابن عاصم، والمتأخرين عنهم من أمثال أحمد بابا التيموكتي؛ ثم المحدثين من أمثال الشيخ محمد عبده، وعبد الله دراز، والفاضل ابن عاشور. ( ن. الدراسة التي أعدها الدكتور محمد أبو الأجنان عن شخصية الإمام الشاطبي في: ٢١ - ٦٤ ).

و (الأصول) بصفة عامة لها صورتان: إما أن تكون - كما عبرنا في التعريف - (في صورة مصادر، أو قوانين محكمة). فأما الأولى، فهي الأدلة الموضوعية على أساس أنها مصادر للمعاني الأصلية، أو الأحكام الفقهية، كما مر في النص السابق في حديثه عن الكتاب والسنة باعتبارهما: «الأصل لما سواهما» أي من الأصول، فهما مصدران للمعاني الأصلية. كما أنهما أيضًا مصدران للأحكام الفقهية، وهما يشتركان في هذه مع المصادر الأخرى المبنية عليهما، كالإجماع، والرأي - على حد تعبيره السابق - وما في معناه، كالاستحسان، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، ونحوها من القطعيات المعنوية. فكل هذه أصول ذات طبيعة مصدرية؛ لأن وظيفتها الأساس هي كونها منطلقات للاستنباط الفقهي. قال عن الإجماع: «الإجماع ليس بعلّة الحكم بل هو أصل الحكم»<sup>(١)</sup>، أي مصدره. وقد سبق قوله: «إن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائمًا لتصرفات الشرع، ومأخوذًا (معناه) من أدلته - فهو صحيح بيني عليه، ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعًا به. ( ) ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل ( ) وكذلك أصل الاستحسان»<sup>(٢)</sup> وقال أيضًا: «سد الذرائع مطلوب مشروع. وهو أصل من الأصول القطعية في الشرع»<sup>(٣)</sup> وقد تبينت وظيفة المصطلح الاستنباطية في محله<sup>(٤)</sup>. فهذه الأصول وأمثالها لها صورة المصدر، وواضح أن منها ما هو قطعي بذاته، وما هو قطعي بمعناه فقط.

أما الصورة الثانية للأصول، فهي كونها (قوانين محكمة)، ومعنى ذلك أن الأصل قد يكون - بالإضافة إلى مصدرته - (قانونًا) أي مقياسًا محكمًا لضبط النظر وتقويمه، ومحاكمة الآراء، والفهوم، ونقدها. وربما اختصت الأصول بقانونيتها دون أن تكون ذات طبيعة مصدرية.

فالأولى كسد الذرائع والاستحسان، فهما مصدران كما بينا، وقانونان أيضًا: لكونهما يتصفان - بالإضافة إلى ذلك - بصفة (القاعدية) فهما قاعدتان. والقاعدة

(١) م: (١٥٤/٤).

(٢) م: (٣٩/١، ٤٠).

(٣) م: (٦١/٣).

(٤) ن. مصطلح (سد الذرائع) ضمن مصطلح المال بهذا البحث.

هي: « الأمر العام والقانون الشائع »<sup>(١)</sup>. وأما الثانية: فهي المعاني الكلية الواردة في صورة ( ضوابط ) حاكمة ليس إلا. ومثاله هو ما ورد في قوله: « فمن التفت إلى المسئيات 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 ( ) وهو أصل عام في الفقه، وسائر الأحكام العاديات والتجريبات »<sup>(٢)</sup>.

و ( قانونية ) ( الأصل ) تعني أنه مطرد العموم والشمول، ثابت كذلك أبدًا؛ وهو يقتضي كونه ( محكمًا ) أيضًا، أعني العبارة الواردة في التعريف في وصف ( قوانين ) بأنها ( محكمة ) على سبيل البيان والتوضيح. يقول أبو إسحاق: « إن خطة الإسلام لما اتسعت ودخل الناس في دين الله أفواجًا، ربما وقعت بينهم مشاحات في المعاملات ( ... ) فتفصلت تلك الجملات المكية، وتبينت تلك المحتملات، وقيدت تلك المطلقات، وخصصت بالنسخ أو غيره ذلك العمومات؛ ليكون ذاك الباقي المحكم قانونًا مطردًا وأصلًا مستندًا، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها! وليكون ذلك تمامًا لتلك الكليات المقدمة، وبناء على تلك الأصول المحكمة، فضلًا من الله ونعمة، فالأصول الأول [ يعني المكية ] باقية، لم تتبدل ولم تنسخ؛ لأنها في عامة الأمر كليات ضروريات وما لحق بها. وإنما وقع النسخ أو البيان على وجوه عند الأمور الجزئية، المتنازع فيها، من الجزئيات لا الكليات »<sup>(٣)</sup>. وقد ورد هذا الكلام مشروحًا ومبينًا عنده بأمثلة في سياق آخر قال فيه: « إن الشريعة قررت أن لا حرج علينا في الدين في مواضع كثيرة. ولم تستثن منه موضعًا ولا حالًا. فعده علماء الملة أصلًا مطردًا، وعمومًا مرجوعًا إليه من غير استثناء ( ) وليس ذلك إلا لما فهموا بالتكرار والتأكيد من القصد إلى التعميم التام! ( ) وبينت بالتكرار أن « لا ضرر ولا ضرار »<sup>(٤)</sup>، فأبى أهل العلم من تخصيصه، وحملوه على عمومه. ( ... ) وعلى الجملة فكل أصل تكرر تقريره، وتأكد أمره، وفهم ذلك من مجاري الكلام؛ فهو مأخوذ على حسب عمومه. وأكثر

(١) م: ( ٣٦٣/٣ ) ن. ذلك مفصلًا في مصطلحي ( سد الذرائع ) و ( الاستحسان ) ضمن ( المال ) .

(٢) م: ( ٢٣٣/١ ) . (٣) م: ( ٢١٤/٤ - ٢١٦ ) .

(٤) لفظ حديث سبق تخريجه.

## الأصول تركزاً: الأصول المكية؛ كالأمر بالعدل والإحسان، وإيتاء ذي القربى، والنهي عن الفحشاء والمنكر والبغى، وأشباه ذلك»<sup>(١)</sup>.

(١) م: (٣/٣٠٦، ٣٠٧). ثبت بذلك كله أن الأصول التي هي ( أصول الفقه ) عند الشاطبي، إنما هي الكليات سواء كانت كليات بالذات، أو بالمعنى. ومن هنا فلا وجه لدخول الأدلة التفصيلية الظنية فيها. ومن هنا أيضاً كان التوجيه الذي حاول الدكتور عبد الحميد العلمي أن يصوره به مفهوم ( الأصول ) عند أبي إسحاق غير سليم؛ نظراً لأنه أدخل عليه في ذلك ( الأدلة الخاصة )، وإن ذكر أنه يفرق بينهما قال: « ويبدو لي ( ... ) أنه عالج إشكال القطع والظن في القضايا الأصولية بوعي ناضج ( ... ) فعمد إلى التفريق بين الأصول الشرعية ككليات عامة، وبين الأدلة الخاصة، التي تجري في مواطن معينة، ليحزم بأنه لا سبيل إلى احتمال تطرق الظن إلى الأولى، وإمكان دخوله في الثانية. كما عمل على إكساب هذه الأخيرة صفة القطعية بردها إلى الكلمات الشرعية، ونظمها في سلك الاستقراءات المعبرة. ( ... ) حيث لم يعمد إلى إخراج ما كان من الأصول ظنيًا كما فعل الباقلاني، وابن حزم، ولم يعتذر عن إدخال ما كان منها غير قطعي كالجويني. ولم يتراجع عن القول بقطعيتهما كما فعل الشيخ ابن عاشور « منهج الدرس الدلالي: ( ص ٣٧، ٣٨ ). قلت: لو فعل أبو إسحاق ذلك فعلاً لكان متهاقاً ومتناقضاً؛ فإدخال الأدلة الخاصة في الأصول من باب ( نظمها في سلك الاستقراءات المعبرة ) كما عبر العلمي يؤدي إلى أحد أمرين: إما أن نعتبر أن كل ما كان ذلك شأنه هو من الأصول، وإذن يدخل فيه الفقه كله، أليس كل الفروع الفقهية داخلة بهذا المنطق في الأصول؟ بلى! لكن أبا إسحاق كان حريصاً أشد الحرص كما رأيت على التفريق بينهما؛ لأن عدم الفصل هو « من باب خلط بعض العلوم ببعض » على حد تعبيره: م: ( ٣٥/١ ). وقد رأيت - بمتن هذه الدراسة - كيف حرص على تمييز الأصول من الفروع بما يكفي ويشفي.

وإما أن ذلك - وهو لازم عن الأول - يجعل موقف الشاطبي متناقضاً؛ لأنه يتحتم عليه حينئذ القول بظنية الأصول؛ إذ القول بقطعيتهما بناء على التوجيه الذي ساقه الدكتور العلمي إن هو إلا تعسف في التأويل والتخريج، فكيف يجمع بين القطعية وكونه « لم يعمد إلى إخراج ما كان من الأصول ظنيًا كما فعل الباقلاني وابن حزم » على حد رأي الدكتور العلمي؟ بل أخرجه إخراجاً. ألم تر أنه رد على المازري بأن « إعمال الأدلة القطعية، أو الظنية، إذا كان متوقفاً على تلك القوانين التي هي أصول الفقه؛ فلا يمكن الاستدلال بها إلا بعد عرضها عليها، واختيارها بها. ولزم أن تكون مثلها، بل أقوى منها؛ لأنك أقمتها مقام الحاكم على الأدلة، بحيث تطرح إذا لم تجر على مقتضى تلك القوانين! فكيف يصح أن تجعل الظنيات قوانين لغيرها؟ » م: ( ٣٣/١ ). ثم قال بعد مؤكداً ودافعا كل احتمال من جنس ما قال به الدكتور العلمي: « ولا حجة في كونها غير مرادة لأنفسها؛ حتى يستهان بطلب القطع فيها، فإنها حاكمة على غيرها، فلا بد من الثقة بها في رتبها، وحينئذ يصلح أن تجعل قوانين! » م: ( ٣٣/١ ).

أليس هذا كافياً في إطراح كل ظني من الأصول عنده، ورفض دخوله فيه بأي وجه من الوجوه الممكنة؟ ولعل الدكتور العلمي قد وهم في فهم نحو قوله: « الظني الراجع إلى أصل قطعي ( ... ) - ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: « لا ضرر ولا ضرار » - فإنه داخل بالمعنى تحت أصل قطعي في هذا المعنى، فإن =

وكون ( القانون ) مقياسًا لضبط النظر وتقويمه، ومحاكمة الآراء والفهوم ونقدها، كما ذكرنا؛ يتضح أيضًا بصورة أوضح من قوله في سياق الرد على من قال: إن للقرآن ظاهرًا وباطنًا: « فإن كان مراد من أطلق هذه العبارة ما فسر فصحيح، ولا نزاع فيه وإن أرادوا غير ذلك! ( ... ) فلا بد من دليل قطعي، يثبت هذه الدعوى؛ لأنها أصل محكم به على تفسير الكتاب! فلا يكون ظنيًا »<sup>(١)</sup>. وقعد قاعدة مفادها أنه « إذا ورد في القرآن الترغيب قارنه التهيب في لواحقه، أو سوابقه، أو قرائنه، وبالعكس »<sup>(٢)</sup>، ثم أورد ما يحتمل أن يكون اعتراضات جزئية تنقض هذا الأصل، فقال: « فالجواب ( ... ) أن يقال: إن الأمر العام والقانون الشائع هو ما تقدم، فلا تنقضه الأفراد الجزئية الأقلية؛ لأن الكلية إذا كانت أكثرية في الوضعيات انعقدت كلية، واعتمدت في الحكم بها وعليها، شأن الأمور العادية في الوجود. ولا شك أن ما اعترض به من ذلك القبيل، يدل عليه الاستقراء، فليس بقادح فيما تأصل »<sup>(٣)</sup>. وقوله: « شأن الأمور العادية الجارية في الوجود » مشير إلى أن ( الأصل ) - باعتباره قانونًا كافيًا هو أشبه ما يكون بالقانون الطبيعي كقانون الجاذبية مثلاً، وقانون تمدد الحديد بالحرارة ونحوهما، يعني من حيث الثبات والاطراد وعدم التخلف! فإذا كان منه نواذر خارمة فلا عبرة بها. وإنما العبرة بالأصل، ولذلك كانت الأصول بهذا المعنى قوانين للضبط كما في قوله السابق: « فمن التفت إلى المسببات من حيث كانت علامة على الأسباب في الصحة،

= الضرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلها، في وقائع وجزئيات، وقواعد كليات. ( ... ) فهو معنى في غاية العموم في الشريعة، لا مرأى فيه ولا شك » م: ( ١٦/٣، ١٧ ). والشاطبي - كما تبين في شرح هذا النص بالمتن مفصلاً - لا يقصد إدخال الحديث بذاته في الأصول، وإنما ( معناه ) - كما عبر بلفظه - أي رفع الضرر بإطلاق؛ لأنه هو المعنى الكلي، فهو من الكليات المعنوية لا الذاتية، كما تبين بالمتن. ومن هنا كان إعمال الحديث باعتباره ( لفظاً )، أي خبر آحاد؛ إنما هو من قبيل الفقه لا الأصول، بينما إعماله من حيث هو قاعدة استقرائية، وكلية معنوية غير راجعة إلى هذا اللفظ بالذات وإن اتفقت معه، وإنما باعتبارها راجعة إلى معنى رفع الضرر في الشريعة مطلقاً؛ كان ذلك من الأصول. فلا وجه إذن - لمن فهم هذا الفرق الدقيق - لإدخال هذا في ذلك. ويكون الدخول الذي تحدث عنه الشاطبي للحديث في الأصول إنما هو بالمعنى، لا من حيث هو دليل خاص كما توهم ذلك الدكتور العلمي.

(١) م: ( ٣٨٤/٣ ).

(٢) م: ( ٣٥٨/٣ ).

(٣) م: ( ٣٦٣/٣ ).



أو الفساد لا من جهة أخرى - فقد حصل على قانون عظيم يضبط به جريان الأسباب على وزن الشارع، أو على خلاف ذلك ( ) وهو أصل عام في الفقه وسائر الأحكام العاديات والتجريبات «<sup>(١)</sup> وقال بعدما ذكر بعض أحكام التعارض والترجيح: « وإنما ذكر هنا ما هو كالضابط الحاصر والأصل العتيد لمن تشوف إلى ضوابط التعارض والترجيح »<sup>(٢)</sup>.

أما قولنا في التعريف: « لإفادة الفقه » فهو تقييد للمصطلح بمجال الحكم العملي، وإخراج للكليات العقدية أن تكون مرادة في المصطلح بهذا المعنى؛ لأنها مشاركة للكليات العملية في كل الخصائص المذكورة سابقاً، ولا فصل بينهما إلا بكون هذه مقصودة « لإفادة الفقه ». خاصة وأن المصطلح قد يرد في بعض السياقات متضمناً للمعنيين معاً - كما سنوضح بحول الله قريباً - قال: « المراد بالأصول: القواعد الكلية كانت في أصول الدين، أو في أصول الفقه »<sup>(٣)</sup>، ولذلك قيدنا ( الأصول ) التي يراد بها ( أصول الفقه ) خاصة بالقيود المذكور.

هذا هو تمام تعريف الأصول - بهذا المعنى - كما هو وارد في تراث الإمام الشاطبي. فكلما ورد المصطلح في هذا السياق دلّ على معنى الأدلة الكلية القطعية بذاتها، كالكتاب والسنة؛ أو بمعناها، كالكليات ذات الطبيعة المصدرية، كالإجماع، والقياس، أو ذات الطبيعة القانونية، أي الضوابط الكلية، كضوابط الفهم للكتاب والسنة، مما سبق تفصيله، أو القواعد الضابطة للأحكام الوضعية، كقوله: « الأصل المعلوم في الأصول: أن السبب إذا كان متوقف التأثير على شرط؛ فلا يصح أن يقوم المسبب دونه »<sup>(٤)</sup>، أو ما يجمع بين الطبيعتين من مثل سد الذرائع - كما ذكرنا - والاستحسان ومبادئ رفع الضرر، ورفع الحرج، ونحو ذلك كثير. فكل ذلك يسمى عنده ( أدلة كلية ) كما تبين. وليس فقط ( أدلة الاستنباط ) ذات الطبيعة المصدرية فحسب - كما هو مشهور -<sup>(٥)</sup>. بل كل معنى كلي في الدين يوظف لإفادة الفقه بصورة أو بأخرى يسمى ( أصلاً ). ولذلك كانت الأحكام الشرعية التكليفية

(١) م: ( ٢٣٣/١ ) .

(٢) م: ( ٩٧/٣ ) .

(٣) م: ( ٢٦٨/١ ) .

(٤) ن. تعريف ( أصول الفقه ) في البحر المحيط: ( ١٥/١ - ٢٧ ) .

(٥) م: ( ٣١١/٤ ) .

الخمسة ( أصولاً )، باعتبارها ( كليات معنوية ) تفيد الفقه، ( كأصل الإباحة )، أو ( أصل الندب )، أو ( أصل التحريم ). قال في سياق سد الذرائع: عندما « لا يضطر إلى أصل المباح، ولا يلحق بتركه حرج فهو محل اجتهاد »<sup>(١)</sup> يعني سد الذريعة في مثل هذا، هو الذي في محل الاجتهاد. وإلا فأصل المباح قطعي، والإشكال في تعارضه مع أصل قطعي آخر هو ( أصل المتشابهات ) المقضي للسد؛ قال: « فإن أصل المتشابهات داخل تحت هذا الأصل؛ لأن التحقيق فيها أنها راجعة إلى أصل الإباحة. غير أن توقع مجاوزتها إلى غير الإباحة هو الذي اعتبره الشارع، فنهى عن ملابتها. وهو أصل قطعي مرجوع إليه في أمثال هذه المطالب، وينافي الرجوع إلى أصل الإباحة »<sup>(٢)</sup>. وقال: « الإشكال الحاصل في الذكية المختلطة بالميتة؛ من بعض فروع أصل التحليل والتحريم في المناطات البينة »<sup>(٣)</sup>، فإذا كون هذه المعاني ( أصولاً ) هو أساساً بالمعنى الكلي، لا الجزئي، يعني مبدأ التحليل، أو الإباحة، ومبدأ التحريم، ومبدأ الندب، أو الوجوب... إلخ. لا أن المقصود مباح معين، أو واجب معين، بل الوجود الكلي لهذا المعنى، أو ذلك. ولذلك جاز قوله: ( أصل المتشابهات ) كما مر، من حيث إنه معنى كلي مرجوع إليه بالاحتياط. وإلا فالمتشابه من حيث هو متشابه أوغل في الظن. وبهذا التقدير نفهم عنده مصطلحات ( أصل الإذن )<sup>(٤)</sup>، و ( أصل الترخيص ). أو ( أصل الرخصة )<sup>(٥)</sup>، أو ( أصل العزيمة )<sup>(٦)</sup>، ونحوها. أي تلك المعاني الكلية المفيدة لفروعها الفقهية. فهي بهذا الاعتبار ( أصول ).

أما قول أبي إسحاق عن الأمر المقصود بالحكم: « أما كونه فرضاً ، أو مندوباً، أو مباحاً، أو مكروهاً، أو حراماً، فلا مدخل له في مسائل الأصول من حيث هي أصول، فمن أدخلها فيها فمن باب خلط بعض العلوم ببعض »<sup>(٧)</sup>، فإنما هو من حيث التنزيل الجزئي الفقهي، فلذلك لم تكن بهذا الاعتبار من ( الأصول )، وإنما

(٢) م: ( ١٨٦/١ ).

(١) م: ( ١٨٥/١ ).

(٤) م: ( ١٨٥/١ ).

(٣) م: ( ٩٧/٣ ).

(٥) م: ( ٣٤٠، ٣٣٩/١ ).

(٦) م: ( ١٨٦/١، ٣٠٨، ٣٢١، ٣٢٢ - ٣٣٠ - ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤ - ٣٣٦ - ٣٣٩ - ٣٥١ ).

(٧) م: ( ٣٥، ٣٤/١ ).

كانت من الفقه. وليس المقصود إطلاقاً المعاني الكلية، كما قد يتوهم<sup>(١)</sup> والدليل على ذلك أنه سماها: (أصولاً) كما سبق، وأنه درسها في كتاب الأحكام من حيث هي كليات<sup>(٢)</sup>، ثم إثباته إياها للأصول في كتاب الاعتصام في قوله: « ثبت في الأصول أن الأحكام الشرعية خمسة »<sup>(٣)</sup>. وهذا يقتضي تفسير نص الموافقات المذكور بما فعلنا.

فالأصول بهذا المعنى إذن هي المجمع عليه بين المسلمين، المتفق عليه؛ إذ لا يتصور فيها خلاف من حيث هي كذلك، أي بالمعنى الذي صورنا؛ لأنها قواطع محكمات. وإنما يتصور الخلاف في الظنيات؛ إذ « الظنيات عريقة في إمكان الاختلاف، لكن في الفروع دون الأصول، وفي الجزئيات دون الكليات »<sup>(٤)</sup> كما قال: فإذا ورد أحد (الأصول) في سياق يوهم الاختلاف عنده؛ فإنه حينئذ يكون بمعناه الفرعي التنزيلي، لا الأصلي. فمثلاً علمنا أنه قد « ثبت في الأصول الفقهية امتناع التكليف بما لا يطاق، وألحق به امتناع التكليف بما فيه حرج خارج عن المعتاد. فإذا كل أصل شرعي تخلف عن جريانه على هذه المجاري، فلم يطرد، ولا استقام بحسبها في العادة؛ فليس بأصل يعتمد عليه، ولا قاعدة يستند إليها »<sup>(٥)</sup>. أو كما في قوله الآخر: « ليس بأصل، وإنما الأصل: ما عم في الباب وغلب في الموضع »<sup>(٦)</sup>. ثم وجدنا (رفع الحرج) عنده مختلفاً فيه في بعض المساقات. قال: « قال ابن العربي: (إذا كان الحرج في نازلة عامة في الناس فإنه يسقط، وإذا كان خاصاً لم يعتبر عندنا. وفي بعض أصول الشافعي اعتباره). انتهى ما قال. وهو ما ينظر فيه؛ فإنه إن عنى بالخاص الحرج الذي في أعلى

(١) قال الشيخ دراز معلقاً على هذا النص: « إنما ذكروها من باب المقدمات لحاجة الأصولي إلى تصورهما والحكم بها، إثباتاً ونفيًا، كقولهم: (الأمر للوجوب والنهي للتحريم) مثلاً وقد ذكرها هو وأطال في تحديدها. إلا أن يكون مراده كون كذا من الأفعال فرضاً أو حرماً مثلاً. فإن هذا من الفروع الصرفة التي ليست من المقدمات في شيء » هـ. م: (٣٥/١). ومعلوم أن هذا الاحتمال الأخير هو المقصود كما بينا أعلاه. إلا أن هذه المفاهيم من حيث هي كليات ليست من (المقدمات) كما ذكر دراز، بل هي من صلب (الأصول)، وكذلك كان ذكر الشاطبي لها. وقد استفاضت الأدلة على ذلك في المتن.

(٣) ع: (٢٩٦/٢).

(٢) م: (١٠٩/١ - ١٨٧).

(٥) م: (٩٩/١).

(٤) ع: (٣٩٣/٢).

(٦) م: (٣٠٢/٢).

مراتب المعتاد، فالحكم كما قال. ولا ينبغي أن يختلف فيه، ( ... ) فإن تصور وقوع اختلاف، فإنما هو مبني على أن ذلك الحرج من قبيل المعتاد، لا أنه مختلف فيه، مع الاتفاق على أنه من أحدهما «<sup>(١)</sup>». وبعد سرد عدة أمثلة لذلك قال: «إلا أن نص الخلاف في هذه الأشياء وأشباهاها عن مالك بعدم الاعتبار، وعن الشافعي بالاعتبار، يجب أن يحقق في هذه الأمثلة وفي غيرها، بالنسبة إلى علم الفقه، لا بالنسبة إلى نظر الأصول» «<sup>(٢)</sup>». وهذا نص في أن الأصول لا خلاف فيها ولا اختلاف، وأن الخلاف الحاصل في مثل هذه الأشياء، إنما هو باعتبار تنزيلها على وقائع معينة، وذلك عنده عين الفقه، وليس من الأصول؛ إذ الأصول هي المعاني المبدئية المطلقة، وهو أيضًا نص مفيد جدًا في حد ما بين الفقه وأصوله. وعلى هذا المعنى يحمل الخلاف في سد الذرائع، والاستحسان، كما تبين في موضعه «<sup>(٣)</sup>».

وكذلك الأمر في جميع مسائل الأصول، سواء منها القطعي بالذات أو بالمعنى، قال رحمته: «العلم المحكوم به على العادات إنما هو في كليات الوجود لا في جزئياته. وما اعترض به من باب الأمور الجزئية، ( ... ) ولا يقدر انخراقها في علمنا باستمرار العادات الكلية. ( ) وهكذا سائر مسائل الأصول. ألا ترى أن العمل بالقياس قطعي، والعمل بخبر الواحد قطعي، والعمل بالترجيح عند تعارض الدليلين الظنيين قطعي، إلى أشباه ذلك، فإذا جئت إلى قياس معين، لتعمل به كان العمل ظنيًا لا قطعياً، وكذلك سائر المسائل، ولم يكن ذلك قادمًا في أصل المسألة الكلية، وهذا كله ظاهر» «<sup>(٤)</sup>». وهذا نص واضح في تأكيد معنى (الأصول)، كما شرحناها لديه رحمته، وكذا معنى القطعية فيها.

وهو يشعر في صنيعه هذا بنوع من التفرد، أي في المعنى الذي أعطاه لهذا المصطلح؛ خاصة ما يتعلق بالمعنى الاستقرائي في الكليات المعنوية «<sup>(٥)</sup>». وقد أشار إلى

(١) م: (١٥٩/٢). (٢) م: (١٦٢/٢).

(٣) أي إنهما أصلان مجمع عليهما من حيث المعنى المطلق. وإنما الخلاف في (سد) معين، أو (استحسان) معين، وهذا مفضل بأدلته في دراسة المصطلحين ضمن (المال) بهذا البحث.

(٤) م: (٢٨٣، ٢٨٢/٢).

(٥) أورد الزركشي المتوفى سنة: (٧٩٤هـ) جردًا واسقًا لتعريفات الأصوليين السابقين (لأصول الفقه) =

هذا المعنى بصيغ مختلفة، لكنها كلها تؤكد هذا التفرد، منها أنه إذا تم له الاستقراء على قطعية معنى من المعان الكلية في الشريعة، قال عنه: « وهذا أصل من الأصول » أو نحو ذلك. فمثلاً في سياق حديثه عن البدع، واستدلال بعضهم بأن منها ما هو « أمر مسكوت عنه عند الشارع، والمسكوت من الشارع لا يقتضي مخالفة »<sup>(١)</sup> قال: « وتقرير الجواب ( ... ) أن السكوت عن حكم الفعل، أو الترك، هنا إذا وجد المعنى المقتضي للفعل، أو الترك؛ إجماع من كل ساكت على أن لا زائد على ما كان. وهو غاية في هذا المعنى ( ... ) وهذا أصل من الأصول! »<sup>(٢)</sup>.

لكن الإشارات الأقوى هي تسمية ما يقوم به من تأصيل بأنه ( أصول الموافقات ) أو ( أصول هذا الكتاب ) مما يوحي في سياقه بنوع من التميز، والتفرد عن سائر الأصول، أو ما هو مشهور أنه ( أصول ). وهاك ثلاثة نصوص هي غاية في هذا المعنى! قال عن مسائل التعارض والترجيح: « واعلم أن أكثر أحكام هذا النظر مذكور في أثناء الكتاب؛ فلذلك اختصر القول فيه، وأيضاً فإن ثم أحكاماً آخر تتعلق به قلما يذكرها الأصوليون، ولكنها بالنسب إلى أصول هذا الكتاب كالفروع، فلم نتعرض لها ( ... ) وإنما ذكر هنا ما هو كالضابط الحاصر، والأصل العتيد، لمن تشوف إلى ضوابط التعارض والترجيح »<sup>(٣)</sup>. وقال في سياق حديثه عن سورة الأنعام: « وإذا نظرت<sup>(٤)</sup> بالنظر المسوق في هذا الكتاب، تبين به من قرب بيان القواعد الشرعية الكلية، التي إذا

= ولم نجد في ذلك من جاء يمثل هذا المعنى لأصول الفقه، على التمام والكمال. ن. البحر المحيط: ( ١٥/١ - ٣٣ ). وهو ما أكدته الدكتور عبد المجيد النجار. قال: « لا نظفر عند الشاطبي بتعريف أساسي لأصول الفقه، حيث لم يصدر كتابه الموافقات يمثل هذا التعريف، شأن عامة الأصوليين في كتبهم الأصولية. وغاية ما وقفنا عليه إشارات في أثناء كتبه، لا ترقى إلى درجة التعريف المصنوع، ولكنها يمكن أن تستمر في الدلالة على تصوره للقوام الأساسي لعلم الأصول ( ... ) لذلك فكأنما اعتبر ما ضمنه كتابه الموافقات خصوصاً علمًا جديدًا، ليس هو علم الأصول المتداول » مجلة الموافقات: ( فقه التطبيق لأحكام الشريعة عند الإمام الشاطبي ): ( ص ٢٥٣، ٢٥٤ ).

(٢) م: ( ٤١٣/٢ ).

(١) م: ( ٤١٢/٢ ).

(٣) م: ( ٣١١/٤ ).

(٤) قال الشيخ دراز رحمه الله معلقاً: « أي إلى سورة الأنعام بالنظر الكلي الأصولي، الذي يعني به كتاب الموافقات، تبين لك بجلاء اشتغالها على الأصول، والكليات، في الشريعة بالوصف الذي قاله هـ. م: ( ٤٠٧/٣ ).

انخرم منها كلي واحد، انخرم نظام الشريعة، أو نقص منها أصل كلي»<sup>(١)</sup>، وقال في كتاب الاعتصام: «إذا روعي حظ النفس، فقد صار الأمر في الإيغال إلى العامل، فله أن لا يمكنها من حظها ( ) بناء على القاعدة المؤصلة في أصول الموافقات في إسقاط الحظوظ»<sup>(٢)</sup>.

وأحسب أن هذه النصوص كافية للدلالة على شعور أبي إسحاق بتفرده في استعمال مصطلح (الأصول)، بهذا المعنى، والله أعلم، كما أنها دالة هي وما سلف قبلها على أن (كتاب الموافقات) هو كتاب مؤلف في (أصول الفقه)، لكن برؤية جديدة على عكس ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن ما صنعه أبو إسحاق شيء خارج عن هذا الفن<sup>(٣)</sup>.

(٢) ع: (٢٣١/١).

(١) م: (٤٠٧/٣).

(٣) وذلك نحو صنيع الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في قوله: «كتاب الموافقات ليس كتابًا في أصول الفقه، ولكن بعض موضوعاته هو أصول الفقه، أما سائر البحوث والمسائل التي يفيض بها هذا الكتاب، فهي تدخل تحت فلسفة التشريع، أو تحت أسرار التكليف، كما قال الشاطبي عن كتابه، وكما وصفه، [إشارة إلى العنوان الأصلي للموافقات قبل العدول عنه، كما سبق ذكره]. بحوث أصول الفقه في هذا الكتاب مغمورة (!) ومغموسة في كثير من البحوث والمسائل المهمة الأخرى»، التي «خرجت عن موضوع أصول الفقه إلى فلسفة التشريع، وإلى ما سماه بأسرار التكليف» مجلة الموافقات: (مشروعية الإيثار في الشريعة الإسلامية وضوابطه عند الإمام الشاطبي): (ص ١٥١، ١٥٢).

ومعلوم أن هذا الذي سماه الدكتور البوطي (بفلسفة التشريع) هو عين (أصول الفقه) لكن باصطلاح الشاطبي؛ لأن هذه (الفلسفة) هي مقتضى النظر الكلي، الذي قاده إلى اعتماد (الكليات المعنوية)، والدكتور البوطي - حفظه الله - يحاكم الموافقات بالتصور المتداول لأصول الفقه. لا بتصور مؤلفه، وقبل بسط هذا بأدلتها، نشير إلى أن الدكتور عبد المجيد تركي هو أيضًا قد قال كلامًا مقتضاه أن الشاطبي قد أسس (علمًا جديدًا) مما يوحي باستقلاله عن علم أصول الفقه. قال في سياق بيان تأثر الشاطبي بابن رشد الحفيد - وهو ما نقضه الدكتور أحمد الريسوني بما فيه الكفاية (نظرية المقاصد): (ص ٢٩٩ - ٣٠٤) - «يجدر بنا أن نبرز إثره [يعني ابن رشد] للفكر الفقهي إثناء قد مهد السبيل - في اعتقادنا - لتطورات لاحقة، بل لميلاد علم ظهر بعد قرنين من وفاة ابن رشد، على يد منشئه الشاطبي الأندلسي، الذي اختار له من الأسماء، علم مقاصد الشريعة» (أعمال ندوة ابن رشد. كلية الآداب الرباط ١٩٧٨ م). (ن. أيضًا «الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر» الاجتهاد: ع: ٢٣٨/٨).

قال الدكتور أحمد الريسوني معلقًا: «ولست أدري أولاً ماذا يعني بكون الشاطبي اختار له من الأسماء (علم مقاصد الشريعة)؟ فأما اسم (مقاصد الشريعة) فكان مستعملًا قبل الشاطبي بحقب طويلة (... ) وأما اسم (علم مقاصد الشريعة) فلم يستعمله الشاطبي نهائيًا. وأما الذي أطلق هذا الاسم فهو الشيخ =

ذلك كان هو المعنى المقصود أصالة لدى الشاطبي من استعماله لمصطلح (الأصول)، لكنه قد يرد بمعانٍ أخرى تقرب أو تبعد من هذا السياق نوردها مرثية حسب أهميتها كما يلي:

ب ٢ - (الأصول): هو علم أصول الفقه: بمعناه الاسمي، أي ذلك العلم القائم الذات المبني على بحث الكليات الأصولية، وما يتفرع عنها من قطعية أو ظنية.

وإنما ورد هذا المصطلح بهذا المعنى عند الشاطبي في سياق الإحالة عليه، عندما ذكر قضايا اشتهر تفصيلها فيه. وذلك نحو قوله: « فيبقى ما كان شرعاً غيرنا منفياً عن شرعنا كما تقرر في الأصول »<sup>(١)</sup>، ومثله قوله: « وهو مذكور في الأصول »<sup>(٢)</sup>.

= ابن عاشور حديثاً. نظرية المقاصد: (ص ٢٩٩، ٣٠٠). قلت: وهو كذلك؛ لأن الشيخ ابن عاشور هو أول من دعا إلى فصل مقاصد الشريعة عن أصول الفقه، وجعلها علماً مستقلاً بذاته، يقول رحمته: « فتحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للفقهاء في الدين؛ حق علينا أن نعلم 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، ونترك عنه أصول الفقه على حاله، تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية » (مقاصد الشريعة الإسلامية: ص ٨). ولعل هذا الكلام هو الذي أثر في الذين زعموا أن الشاطبي كتب ما كتب خارج موضوع أصول الفقه كما هو نص الدكتور البوطي، أو ما أسس تحت اسم (علم) مقاصد الشريعة، كما وهم الدكتور تركي.

والحق أن أبا إسحاق رحمته كان واعياً بتجديده كل الوعي، كما هو واضح في النصوص الكثيرة بانتهز، ثم إنه كان واعياً بتميزه فيما يقصده بمصطلح (أصول الفقه) كما بينا، لكن الذي ينبغي أن يعنى هو أن ذلك هو أصول الفقه على الحقيقة في نظره رحمته. وأن كثيراً مما يدرس في أصول الفقه - كما هو عند أغلب الأصوليين - أليق بمباحث الفروع لا بالأصول. ما دام لا يدرس في إطار الكليات الأصولية ذات الصورة التجريدية المعنوية؛ إذ تبين: « أن المراد بالأصول: القواعد الكلية » م: (٩٧/٣). ولذلك: « فإن المخالف في أصل من أصول الشريعة العملية لا يقصر عن المخالف في أصل من الأصول الاعتقادية في هذه القواعد الشرعية » (١٧٨/٤). « لأن أصول الشرع عتيدة » ع: (٢٦٥/١)؛ « إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة في كليات مطردة عامة ثابتة، غير زائلة ولا متبدلة، وحاكمة غير محكوم عليها » م (٧٧/١) ومن هنا قطعيتها وعدم احتمالها، فسأوت بذلك الأصول العقدية كما نص عليه قبل! وقال: « لو جاز جعل الظني أصلاً في أصول الفقه لجاز جعله أصلاً في أصول الدين. وليس كذلك باتفاق (..) ولم نتعبد بالظن إلا في الفروع » (م/٣١). هذه هي أصول الفقه، وهذه هي قوتها: كلية، محكمة، قطعية.

(١) ع: (٢٤٤/١).

(٢) ع: (١٧٥/١). والنص فيه تكرر في: ع: (١٦٩/١).

وقال أيضًا بعد إثارة قضايا مثل تقسيمات الأحكام الشرعية ومراتب المصالح والمفاسد: « وهذا كله محل بيانه الأصول »<sup>(١)</sup> مشيرًا بذلك إلى العلم بمعناه الاسمي لا المصدرية.

وتأتي ( الأصول ) بمعنى مجرد من الإضافة إلى الفقه لفظًا وحكمًا وهو:

ب - ٣ - الأصول: هي القواعد الكلية في الدين بإطلاق: سواء كان في العقائد، أو الأعمال، أو الآداب، أو نحو ذلك. قال: « المراد بالأصول: القواعد الكلية، كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه، أو غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية »<sup>(٢)</sup>.

وتأتي ( الأصول ) بمعنى مجرد من الإضافة إلى الفقه لفظًا وحكمًا، وهو:

ب - ٤ - الأصول: هي المقاصد الابتدائية المقصودة لذاتها: وهي مقابلة للمقاصد التبعية؛ ولذلك سميت بالمقاصد الأصلية؛ إذ ( التوابع ) إنما شرعت ( لخدمتها ) لا لأنفسها<sup>(٣)</sup> قال: « المقاصد التابعة خادمة للمقاصد الأصلية ومكملة لها ( ... ) فهذا اللحظ قيل: إن المقاصد توابع. وإن تلك هي الأصول »<sup>(٤)</sup>. ولم يرد المصطلح بهذا المعنى إلا في هذا النص.

ب - ٥ - الأصل: هو الدليل الجزئي، فهو فرد من آحاد ( الأصل ) الكلي: ولذلك احتمال القطع والظن معًا، على حسب مرتبته ثبوتًا ودلالة. ولم يرد عنده - بهذا المعنى - إلا مفردًا. كما في قوله في أن الملتفت إلى المصالح عامل على حظ نفسه، وأن الممثل للأمر والنهي مجردين أزكى عملاً، وأوغل في التعبد « وأصله في القرآن: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ﴾ [ فصلت: ٤٦، والحج: ١٥ ] »<sup>(٥)</sup>. وقال في سياق بطلان الصدقة بالمن: « وقالت جماعة: إذا وهب الماء لعادم الماء للطهارة، لم يلزمه قبوله وجزأ له التيمم ( ) وأصله في القرآن قوله تعالى: ﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يُبْطَلُونَ صَدَقَتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى ﴾ [ البقرة: ٢٦٤ ] »<sup>(٦)</sup>، وقال عمن « كان له علامة عادية أو غير عادية يعلم بها هل هذا المتناول حلال أم لا؛ كالحارث المحاسبي حيث كان له

(١) ع: ( ٢٩٨/٢ ). (٢) م: ( ٩٧/٣ ).

(٣) ن. ذلك بتفصيل في ( مصطلحات أصولية ) مادة ( قصد ).

(٤) م: ( ١٧٩/٢ ). (٥) م: ( ٢٢٦/١ ).

(٦) م: ( ٣٦٨/٢ ).



عرق في بعض أصابعه إذا مد يده إلى ما فيه شبهة تحرك، فيمتنع، وأصل ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه وغيره في قصة الشاة المسمومة. وفيه: « فأكل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأكل القوم. وقال: « ارفعوا أيديكم فإنها أخبرتني أنها مسمومة » (١) ، (٢).

ومعلوم ما في الأصل بهذا المعنى من ظنية تخالف قطعية (الأصل) بمعناه الكلي. ولذلك وجدناه يصفه أحياناً (بالمعين) للدلالة على ظنيته وجزئيته، في إطار (الكلي). قال عن الضروريات الخمس: « وعلمها عند الأمة كالضروري، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين، ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه، بل علمت ملاءمتها للشرعية بمجموعة أدلة لا تنحصر في باب واحد ( ... ) لاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فرض الانفراد » (٣).

ب - ٦ - الأصل: هو الركن الأول من أركان القياس فهو (المقيس عليه): قال: « الاجتهاد القياسي غير محتاج فيه إلى مقتضيات الألفاظ؛ إلا فيما يتعلق بالمقيس عليه وهو: الأصل » (٤). وقال عن إلحاق السنة بتحريم الذهب بالذهب، وبيع النساء؛ بتحريم الربا الوارد في القرآن: « فمثل هذا جار مجرى الأصل، والفرع في القياس » (٥) وقال بعد عد بعض الحُكم المفهومة من أمور تعبدية: « وهذا المقدار لا يقتضي بصحة القياس على الأصل فيها » (٦). والأصل بهذا المعنى لم يرد كذلك إلا مفرداً، وهو أيضاً كسابقه لا يكون قطعياً عن اللزوم.

ب - ٧ - الأصل: هو المعنى الدلالي المقصود أصالة: وهو المقابل للمعنى التبعي، وليس هذا هو المذكور في مصطلح (الأصول) السابق بمعنى (المقاصد الأصلية)؛ لأن ذلك يستعمل في دائرة المصالح والمفاسد التشريعية، أما هذا فهو داخل ضمن (الدلالات) اللغوية، وإن كان كل ذلك داخل ضمن (المقاصد) لكن بمعنيين مختلفين (٧). قال أبو إسحاق: « ثبت أن للكلام من حيث دلالاته على المعنى اعتبارين: من جهة دلالاته على المعنى الأصلي، ومن جهة دلالاته على المعنى التبعي الذي هو خادم

(١) متفق عليه. (٢) م: (٢٦٩/٢). (٣) م: (٣٨/١). (٤) م: (١٦٤، ١٦٣/٤). (٥) م: (٤٢/٤). (٦) م: (٣٠٨/٢). ن. أيضاً: م: (١١٤/٢). (٧) ن. مصطلحات أصلية (قصد).

للأصل «<sup>(١)</sup>»، ولذا فلا يجوز أن يستنبط من الثانية خصوص حكم على الاستقلالية التامة؛ لأنه « لو كان لها موضع خصوص حكم يقرر شرعاً دون الأولى؛ لكانت هي الأولى. إذ كان يكون تقرير ذلك المعنى مقصوداً بحق الأصل، فتكون العبارة عنه من الجهة الأولى؛ لا من الثانية »<sup>(٢)</sup>، وقال في السياق نفسه: « لكن يبقى فيها نظر آخر، ربما إخال أن لها دلالة على معانٍ زائدة على المعنى الأصلي هي آداب شرعية، ( ... ) كما كتني عن الجماع باللباس والمباشرة، وعن قضاء الحاجة بالمجيء من الغائط، وكما قال في نحوه: ﴿ كَأَنَّا يَاكُلُونَ الطَّعَامَ ﴾ [ المائدة: ٧٥ ] فاستقر ذلك أدباً لنا، استنبطناه من هذه المواضع، وإنما دلالتها على هذه المعاني بحكم التبع، لا بالأصل »<sup>(٣)</sup>، فواضح أن استعمال ( الأصل ) في هذه السياقات إنما هو بمعنى ( المقصد الدلالي الأصلي ) كما ذكرنا.

ب - ٨ - الأصل: هو حكم الشيء في وضعه الأول: أي قبل حدوث الطوارئ من أسباب، وشروط، وموانع، ونحوها؛ مما يقتضي حكماً آخر غير الحكم الأول. وهو معنى قوله: « الأصل في الأضباع المنع إلا بأسباب مشروعة. والحيوانات الأصل في أكلها المنع، حتى تحصل الذكاة المشروعة »<sup>(٤)</sup>، وقوله: « الأصل في المنافع الإذن وفي المضار المنع »<sup>(٥)</sup>، وقال عن العاديات: « الأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه »<sup>(٦)</sup>.

ب - ٩ - الأصل: هو المسألة الفقهية: قال إذا كان « الحظ المطلوب بالعبادات ( ... ) يرجع إلى إصلاح الهيئة، وحسن الظن عند الناس، واعتقاد الفضيلة للعامل بعمله ( ... ) فإن كان هذا القصد متبوعاً فلا إشكال في أنه رياء ( ... ) وإن كان تابعاً فهو محل نظر، واجتهاد، واختلف العلماء في هذا الأصل »<sup>(٧)</sup>. وسيأتي ما يعضد هذا النص بصورة ما، وذلك عند دراسة ضميمته ( أصل المذهب أو الأصل المذهبي ) حيث يكون الأصل بمعنى رأي المذهب في المسألة الفقهية.

(٢) م: ( ١٠٠/٢ ) .

(٤) م: ( ٢٥٨/١ ) .

(٦) م: ( ٢٨٥/١ ) .

(١) م: ( ٩٥/٢ ) .

(٣) م: ( ١٠٣/٢ - ١٠٥ ) .

(٥) م: ( ٤٠/٢ ) .

(٧) م: ( ٢١٧/٢ ) .

ب - ١٠ - الأصل والأصول: هي الذوات، أو الأشياء المعقود عليها، وهي الموضوعة في مقابلة (المنافع) <sup>(١)</sup>: أي إن تسميتها (أصولاً) ههنا هو بمعنى تجريدها من (منافعها) عند النظر إليها في العقد، بيعاً أو شراءً، أو نحوهما، كالنظر إلى الشجرة دون اعتبار غلتها، أو الدار دون اعتبار فائدتها، أو الحيوان دون اعتبار ما ينتج؛ إذ كل هذا الملقى من الاعتبار إنما هو (منافع). وإنما القصد ههنا في العقد اعتبار (الأصول) فقط، أي الذوات المعقود عليها بالقصد الأول قال: «العقد على الأصول مع منافعها وغلاتها، والعقد على الرقاب مع منافعها وغلاتها، فإن كل واحد منهما مما يقصد في نفسه، فلإنسان أن يمتلك الرقاب ويتبعها منافعها، وله أيضاً أن يمتلك أنفس المنافع خاصة، وتتبعها الرقاب من جهة استيفاء المنافع» <sup>(٢)</sup>. والمنافع «إذا كانت معدومة امتنع العقد عليها للجهل بها من كل جهة، ومن كل طريق؛ إذ لا يدري مقدارها، ولا صفتها، ولا غير ذلك، بل لا يدري هل توجد من أصل أم لا؟» <sup>(٣)</sup> وقال: «لا بد أن تكون التبعية إن ظهرت في الأصل جزئية لا كلية، وكذلك نقول: إن العقد على المنافع بانفرادها يتبعها الأصول، من حيث إن المنافع لا تستوفى إلا من الأصول» <sup>(٤)</sup>. هذه هي أهم الاستعمالات لمصطلح (الأصل) و (الأصول) لدى الشاطبي <sup>(٥)</sup>.

(١) ورغم أن هذا الاستعمال فقهي محض إلا أننا مع ذلك أوردناه لأهميته من ناحية، ولتمييزه من ناحية أخرى؛ تنبيهاً عليه؛ حتى لا تختلط المعاني على قارئ في التراث الأصولي للشاطبي.

(٢) م: (١٦٤/٣).

(٣) م: (١٦٤/٣، ١٦٥) ن. أيضاً: م: (١٦٨/٣، ١٦٩).

(٤) م: (١٧٢/٣، ١٧٣).

(٥) قد يرد المصطلح مستعملاً بمعان بعيدة عن المجالين الأصولي والفقهي وهي كما يلي:

أ - الأصل هو الوضع اللغوي الأول: أي (الحقيقة اللغوية)، المقابلة للحقيقة العرفية، بتعبير الشاطبي. قال: «إذا اعتبرنا الاستعمال العربي فقد تبقى دلالاته الأولى وقد لا تبقى، فإن بقيت فلا تخصيص، وإن لم تبقى دلالاته؛ فقد صار للاستعمال اعتبار آخر ليس للأصول. وكأنه وضع ثان حقيقي لا مجازي. وربما أطلق بعض الناس على مثل هذا لفظ (الحقيقة اللغوية) إذا أرادوا (أصل الوضع)، ولفظ (الحقيقة العرفية) إذا أرادوا (الوضع الاستعمالي)». م: (٢٧٤/٣).

ب - الأصل والأصول: هم الرؤساء المؤسسون لمذهب ما. قال عن حمدان بن قرمط بعد ما لقي أحد دعاة الباطنية: «واستجاب له في جميع ما ادعاه، ثم انتدب للدعوة، وصار أصلاً من أصول هذه البدعة، فسمي أتباعه القرامطة» ع: (١١٦/١).

إلا أن أهمها بإطلاق هو المعنى الأول، الذي هو عماد المادة الأصولية، في كل كتاباته المدروسة، ولذلك فإن الدراسة المصطلحية ( للأصول ) إنما تقوم - فيما بقي - على هذا المعنى خاصة.

ثانياً، خصائصه،

### ١ - وظيفته العلمية:

مصطلح ( الأصل )، أو ( الأصول ) بمعناه المضاف إلى ( الفقه )، مصطلح منهجي رئيس في ميدان علم أصول الفقه، ولذلك فهو يوظف في سائر مجالاته العلمية، باعتباره أداة منهجية لبناء المفاهيم، وتحديدتها، أو للحكم عليها، وبيان قيمتها، أو لنقدتها. فهي وظيفة منهجية عامة شاملة؛ إذ يعتبر مقياساً نقدياً، أو مرجعاً ( مسطرئاً )، تخضع له سائر المفاهيم الأصولية بإطلاق، ويمكن بناء على ذلك تصنيفها إلى صور ثلاث: الأولى: بناء المفاهيم وتحديدتها؛ وهي وظيفة منهجية يقوم مصطلح ( الأصول ) خلالها بضبط مفهوم علمي ما، بناءً وتحديدًا، كأن يرد باعتباره ( مقياساً )، فانطلاقاً من تحديده هو أولاً، ثم لأبي إسحاق تحديد كل المفاهيم العلمية، الرائجة في علم أصول الفقه، فعلى منواله الاستقرائي تتركب سائر الكليات، وتتحدد ( أصوليتها )؛ ولذلك كانت سائر المعاني الأصولية - من حيث هي أصول - ( فروغاً ) منهجية له. كسائر الأدلة الكلية والقوانين العامة، إن مصطلح ( الأصول ) هو المفهوم المحدد للميدان عامة، من حيث حدوده الكلية، لمعرفة ما هو منه، وما ليس منه، وطبيعته كل ذلك، وهو مُحصّل المقدمات العلمية الثلاث عشرة، في كتاب الموافقات، التي ترجع في تحديد كل قضاياها المفهومية إلى معنى ( أصول الفقه )، وبناء على كل ذلك ينطلق البحث لدى أبي إسحاق لبناء كل مفاهيم العلم الكلية، في سائر مجالاته الطبيعية.

الثانية: الحكم على المفهوم وبيان قيمته؛ وهي وظيفة موازية للأولى، وذلك ببيان حجم الرسوخ في ( الأصولية ) من حيث الكلية، كما في قوله عن قاعدة لزوم اختلال

= ج - الأصل والأصول: هي المبادئ المذهبية بإطلاق. أي ولو كانت فاسدة، كما في « رأي أهل التحسين والتقيح العقليين، فإن محصول مذهبهم تحكيم عقول الرجال دون الشرع، وهو أصل من الأصول التي بنى عليها أهل الابتداع في الدين » ع: ( ٥١١/٢ )، ومثله: « ما ذكر من نحل الهند في تعذيبها أنفسها، بأنواع العذاب الشنيع ( ... ) مبني على أصول لهم فاسدة اعتقدوها، وبنوا عليها أعمالهم » ع: ( ٢٩٩/٢ ).

الضروري بوجه ما، عن اختلال الحاجي أو التحسيني بإطلاق: « وهو أصل مقطوع به متفق عليه »<sup>(١)</sup>، وقوله: « الشريعة موضوعة لإخراج المكلف عن داعية هواه؛ حتى يكون عبدًا لله، وهذا أصل قد تقرر في قسم المقاصد من ( كتاب الموافقات )، لكن على وجه كلي يليق بالأصول »<sup>(٢)</sup>. فالأصول إذن؛ مصطلح منهجي يقوم - في مثل هذا السياق - ببيان قيمة المعنى من حيث شموليته، وكليته الأصولية خاصة.

الثالثة: نقد المفاهيم والقضايا، وبيان ما هو من صورته العلمية، وما ليس منها، كما في قوله: « كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا يبنى عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عونًا في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية. والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه، إلا لكونه مفيدًا له، ومحققًا للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له »<sup>(٣)</sup>. وفي بيان سياق أن ( الأصل في العبادات التبع ) أورد بعض الأدلة التي تخرم هذه القاعدة فقال معلقًا: « لكن ذلك قليل فليس بأصل! وإنما الأصل ما عم في الباب وغلب في الموضع »<sup>(٤)</sup>.

#### ٢ - رتبته الأسرية:

يعتبر مصطلح ( الأصول ) بإضافته إلى ( الفقه ) لفظًا، أو حكمًا، المفتاح الأول لفهم كل المصطلحات المشتقة عنه أو المتفرعة عنه، ولا مصطلح، أو لا مفهوم مما يدخل ضمن دائرة هذا العلم، إلا وهو مفتقر إليه. بل يعتبر فهم المصطلح هو الباب الرئيس لفهم تصور أبي إسحاق لكل علم أصول الفقه، من حيث إنه بناه على الكليات بالقصد الأول. وما سوى ذلك مما دونها إن هو إلا تبع، ومن هنا كانت الأحكام التي أطلقها، والتأصيلات التي قعدها، تركز أساسًا على مفهوم هذا المصطلح! ولذلك استغرق التحديد المنهجي لحدوده - كما تصورهما - كل المقدمات الثلاث عشرة، الواردة في كتاب الموافقات. فكلها موضوعة - بصورة أو بأخرى - لضبط ( مفهوم ) ( أصول الفقه ). أعني إما بوضع ما يوضح معناه في ذاته، وبيان حدود موضوعه، أو بوضع ما يخدم ذلك. وكل ذلك إنما يدل على ما يوليه الشاطبي من اهتمام بهذا المصطلح، الذي يقوم عليه كل بناء كتاب الموافقات، ومصطلحات، وقواعد، وإشكالات.

(٢) ع: ( ٤٩٩/٢ ) .

(٤) م: ( ٣/٢ ) .

(١) م: ( ٢٢/٢ ) .

(٣) م: ( ٤٢/١ ) .

### ٣ - قوته الاستيعابية:

واضح أن هذه مفهومه - عن طريق اللزوم - من الأولى، أي رتبته الأسرية، إذ إن كونه هو مفتاح المادة المصطلحية، في كل هذا الفن، دال على أنه مصطلح شديد الاكتناز لكل قضايا العلم وإشكالاته. فرغم أن المعنى الذي أعطاه صاحبنا لهذا المصطلح يقف أساسًا عند (الكليات)، فإنه يمتد بظلاله ليشمل كل قضايا علم الأصول، لا (الأصول) وحدها فقط؛ لأن الكليات لا معنى لها في النهاية إلا انتظام الجزئيات؛ فيشمل المصطلح بذلك سائر قضايا (علم أصول الفقه)؛ ولذلك كانت دراسته وحده، أعني مصطلح (أصول الفقه) بمعناه الكلي؛ كفيلة باستدعاء كل الإشكالات العلمية، التي آثارها الشاطبي، أو قعد لها في هذا الباب، أو ذلك، وفي هذا الكتاب أو الآخر. ذلك أن (أصول الفقه) مصطلح يقوم عنده على مفهوم (الكلي)، بمعناه الذاتي والاستقرائي، ودراسة ذلك (بفروعه) - بالنسبة لهذا المنهج الذي اتبعناه في هذه الدراسة - يعني دراسة كل الكليات الأصولية لدى أبي إسحاق.

### ٤ - نضجه الاصطلاحي:

رغم أن المعنى الذي شحن به الشاطبي هذا المصطلح، بقصره على المعاني الكلية في هذا العلم، يعتبر نادرًا في المعاني الرائجة له بين الأصوليين؛ فإنه رغم ذلك يكتسب قوة اصطلاحية تبلغ تمام النضج وكمالها في مراتب الاصطلاح؛ لأنه قديم الاستعمال أولاً من حيث الصيغة، ثم لأنه صار علمًا على علم له تاريخ. وقصر أبي إسحاق لمعناه فيما ذكر لم ينقص من قوته الاصطلاحية، بل نجده عنده يتردد باعتباره مرجعًا لكل مفهوم كلي، كما تبين في وظيفته العلمية. على أساس من الاستقلالية الاستعمالية له، صيغة ودلالة. فهو في ذهنه بِحَقِّهِ - كما دلَّت عليه نصوصه السالفة - ذلك المعنى القاعدي، الذي ترجع كل المعاني إليه، وصيغته دالة لا اضطراب فيها. ومن هنا استعماله له في أغلب الأحوال بحذف مكمله الإضافي: (الفقه)، والاكتفاء بصدر الضميمة، لدلالته المشتهرة على المعنى الإضافي عنده. وكل ذلك إنما يدل على قمة النضج الاصطلاحي لهذا الاستعمال.

٥ - علاقته:

( أ - مرادفاته ):

أ - ١ - القواعد: كثيراً ما يرد مصطلح ( الأصول ) بمعناه الرئيس، مرادفاً لمصطلح القواعد، هكذا مجرداً، أو موصوفاً بـ ( الكلية ). قال أبو إسحاق: « ثبت في الأصول الفقهية امتناع التكليف بما لا يطاق، وألحق به امتناع التكليف بما فيه حرج خارج عن المعتاد، فإذا كل أصل شرعي تخلف عن جريانه على هذه المجاري فلم يطرد، ولا استقام بحسبها في العادة؛ فليس بأصل يعتمد عليه، ولا قاعدة يستد إليها »<sup>(١)</sup>. ومثله قوله: « القاعدة مقطوع بها بالفرض؛ لأننا إنما نتكلم في الأصول الكلية القطعية، وقضايا الأعيان مظنونة أو متوهمة »<sup>(٢)</sup>، وقال أيضاً: « الأصول والقواعد إنما تثبت بالقطعيات! ( ) أما الفروع فيكفي فيها مجرد الظن »<sup>(٣)</sup> وأصرح من كل ذلك وأحكمه قوله: « التشابه لا يقع في القواعد الكلية، وإنما يقع في الفروع الجزئية. والدليل على ذلك من وجهين: أحدهما الاستقراء أن الأمر كذلك. والثاني: أن الأصول لو دخلها التشابه، لكان أكثر الشريعة من المتشابه، وهذا باطل »<sup>(٤)</sup>، و « المراد بالأصول: القواعد الكلية »<sup>(٥)</sup>.

أ - ٢ - القوانين: قد يعبر أبو إسحاق بلفظ ( القانون )، أو ( القوانين )، وهو يقصد مصطلح ( الأصول ) بمعناه الرئيس المدروس وتعبيره ( بالقانون ) عن هذا المعنى عميق الدلالة الاصطلاحية، بحيث يؤهله ذلك لمرادفة ( الأصول ) بصورة تنافس مرادفة القواعد له. قال: « إعمال الأدلة القطعية، أو الظنية، إذا كان متوقفاً على تلك القوانين، التي هي أصول الفقه، فلا يمكن الاستدلال بها إلا بعد عرضها عليها، واختبارها بها، ولزم أن تكون مثلها، بل أقوى منها؛ لأنك أقمته مقام الحاكم على الأدلة، بحث تطرح إذا لم تجر على مقتضى تلك القوانين. فكيف يصح أن تجعل الظنيات قوانين لغيرها؟ ولا حجة في كونها غير مرادة لأنفسها حتى يستهان بطلب القطع فيها، فإنها حاكمة على غيرها. فلا بد من الثقة بها في رتبها، وحينئذ يصلح

(١) م: ( ٩٩/١ ). ثم ن. مثله في: م: ( ١٩٢/١ - ٢٩٨ ). ثم م: ( ٣٥٢/٢ ).

(٢) م: ( ٢٦١/٣ ). (٣) م: ( ٣٢٨/٤ ).

(٤) م: ( ٩٦/٣ ). (٥) م: ( ٩٧/٣ ).

أن تجعل قوانين. وأيضًا لو صح كونها ظنية لزم منه جميع ما تقدم في أول المسألة، وذلك غير صحيح، ولو سلم ذلك كله فالاصطلاح اطرد على أن المظنونات لا تجعل أصولًا. وهذا كافٍ في إطراح الظنيات من الأصول بإطلاق» (١).

وقد جرى استعمال الشاطبي ( للقانون ) بهذا المعنى في أكثر من موضع قال مثلاً: « 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 ( ... ) وهو أصل عام في الفقه » (٢)، وقال عن المرحلة المدنية من التنزيل حيث « قيدت تلك المطلقات، وخصصت بالنسخ أو غيره تلك العمومات، ليكون ذلك الباقي المحكم قانونًا مطردًا، وأصلًا مستئنًا إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها » (٣). والأصل أن القانون هنا بمعنى ( الكليات المنصوصة ) التي هي ضرب من ( الأصول ) كما سبق تفصيله. ولذلك قال: « والقوانين الكلية لا فرق بينها وبين الأصول الكلية التي نص عليها » (٤).

أ - ٣ - الكليات: رغم أنه يورد الأصول أحيانًا موصوفة ( بالكلية ) كما سبق في النصوص أعلاه، فإنه أحيانًا يورد مصطلح الكلي أو الكليات بمعناه المستقل مرادفًا لمصطلح الأصل، أو الأصول، قال: « الظنيات عريقة في إمكان الاختلاف، لكن في الفروع دون الأصول، وفي الجزئيات دون الكليات » (٥)، وقال: « الأمر العام والقانون الشائع! ( ) فلا تنقضه الأفراد الجزئية الأقلية؛ لأن الكلية إذا انعقدت أكثرية في الوضعيات، انعقدت كلية، واعتمدت في الحكم بها وعليها، شأن الأمور العادية الجارية في الوجود » (٦)، وتحدث عن ( الأصول ) القرآنية المكية، فقال: « فالأصول الأول باقية لم تتبدل ولم تنسخ؛ لأنها في عامة الأمر كليات ضروريات وما لحق بها، وإنما وقع النسخ أو البيان على وجوهه عند الأمور المتنازع فيها من الجزئيات لا الكليات » (٧).

(٢) م: ( ٢٣٣/١ ) .

(٤) م: ( ٣٢/١ ) .

(٦) م: ( ٣٦٣/٣ ) .

(١) م: ( ٣٤ ، ٣٣/١ ) .

(٣) م: ( ٢٣٦ ، ٢٣٥/٤ ) .

(٥) م: ( ٣٩٣/٢ ) .

(٧) م: ( ٢٣٦/٤ ) .



وتعبيره بالكليات للدلالة على ( الأصول ) جاء - عنده - من حيث إن « أصول الفقه إنما معناها: استقراء كليات الأدلة »<sup>(١)</sup>؛ ولأنها « راجعة إلى كليات الشريعة »<sup>(٢)</sup>.

أ - ٤ - الضوابط: قد يرادف مصطلح ( الضابط )، أو ( الضوابط )، مصطلح الأصول، باعتبار وظيفة الضبط والحصص الكامنة فيه، وهو استعمال نادر عنده. قال في سياق حديثه عن قضايا التعارض والترجيح: « واعلم أن أكثر أحكام هذا النظر المذكور في أثناء الكتاب؛ فلذلك اختصر القول فيه. وأيضاً فإن ثم أحكاماً آخر تتعلق به، قلما يذكرها الأصوليون، ولكنها بالنسبة إلى أصول هذا الكتاب كالفروع، فلم نتعرض لها ( ) وإنما ذكر هنا ما هو كالضابط الحاصر، والأصل العتيد لمن تشوف إلى ضوابط التعارض والترجيح »<sup>(٣)</sup>.

تلكم إذن هي أهم المرادفات لمصطلح ( الأصول ) مما تحققت اصطلاحيته في استعمال أبي إسحاق<sup>(٤)</sup>.

( ب - أضداده ):

ب - ١ - الفروع: يأتي ( الفرع )، أو ( الفروع ) مضاداً للأصل والأصول، بمعنى أنه مقابل له في معنى الشمول والإحاطة، كما يقابل الكل الجزء، وبالرغم من أن الأصل إنما يتكون من مجموع الفروع، فإن التضاد بينهما حاصل من حيث اعتبارهما وحدتين منفصلتين. أي إن عموم ذلك مقابل لخصوص هذا. قال أبو إسحاق: « امتازت الأصول من الفروع؛ لذا كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة، وإلى ماخذ معينة، فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظن، بخلاف الأصول فإنها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق، لا من آحادها على الخصوص »<sup>(٥)</sup>. و « لا سبيل إلى إثبات أصول الشريعة بالظن؛ لأنه تشريع، ولم تتعبد بالظن إلا في الفروع »<sup>(٦)</sup>.

(١) ع: ( ٢٨/١ ).

(٢) م: ( ٢٩/١ ).

(٣) م: ( ٣١١/٤ ).

(٤) وردت عبارة ( الأمر العام ) مرادفة عنده للأصول لكنها ضعيفة الدلالة الاصطلاحية، وهي قوله

السابق الذكر: أما « الأمر العام والقانون الشائع ( ... ) فلا تنقضه الأفراد الجزئية الأقلية » م: ( ٢٧/٤ ).

(٦) م: ( ٣١/١ ).

(٥) م: ( ٣٩/١ ).

ونحو هذا كثير<sup>(١)</sup>.

ب - ٢ - الجزئيات: بدهي أن تقابل (الجزئيات) مصطلح الأصول، من حيث إن هذا يأتي مرادفًا (للكليات)، المقابل لمصطلح الجزئيات. ولذلك كان قول أبي إسحاق المذكور قبل: «الظنيات عريقة في إمكان الاختلاف، لكن في الفروع دون الأصول، وفي الجزئيات دون الكليات»<sup>(٢)</sup>، وقال أيضًا: «فالأصول الأول [يعني المكية] باقية لم تتبدل ولم تنسخ؛ لأنها في عامة الأمر كليات ضروريات وما لحق بها، وإنما وقع النسخ أو البيان على وجوهه عند الأمور المتنازع فيها من الجزئيات لا الكليات»<sup>(٣)</sup>.

ب - ٣ - قضايا الأعيان: وقضايا الأعيان هي الجزئيات التي تكسر اطراد القاعدة وتشذ عن شمول عموم الأصل لها. ولذلك كانت في الواقع أدق مضاد لمصطلح (الأصول). إلا أن أبا إسحاق لم يوردها في سياق المضادة له إلا نادرًا. قال: «القاعدة مقطوع بها بالفرض؛ لأننا إنما نتكلم في الأصول الكلية القطعية، وقضايا الأعيان مظنونة أو متوهمة، والمظنون لا يقف للقطعي ولا يعارضه»<sup>(٤)</sup>.

ب - ٤ - النوادر: ورد هذا اللفظ بمعنى مقابل (لأصول)، لكن بدلالة اصطلاحية ليست بالقوية، وذلك في قوله: «فإن الشريعة إذا كان فيها أصل مطرد في أكثرها، مقرر واضح في معظمها، ثم جاء بعض المواضع فيها، مما يقتضي ظاهره مخالفة ما اطرده؛ فذلك بينها وبين الأصول المقررة، والقواعد المطردة. فإذا اعتمد على الأصول وأرجئ أمر النوادر، ووكلت إلى عالمها، أو ردت إلى أصولها؛ فلا ضرر على المكلف المجتهد، ولا تعارض في حقه»<sup>(٥)</sup>. فالنوادر هي (قضايا الأعيان) الشاذة عن عموم الأصل، وقد سماها (بالقلائل) أيضًا. قال في تنمة النص المذكور مباشرة: «ودلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَبِنَاءِ آيَاتٍ تُحْكِمُكَ هُنَّ أَمْ الْكِتَابِ﴾ [آل عمران: ٧] فجعل المحكم (... ) هو الأم، والأصل المرجوع إليه. ثم قال: ﴿وَأَخْرَجْنَا مُتَشَابِهَاتٍ﴾ [آل عمران: ٧]

(١) ن. مثلًا: م: (٣١/١ - ٣٩ - ٤١)، ثم م: (٩٧، ٩٦/٣). م: (٣١١/٤). م: (٣٢٨/٤).

ع: (٣٩٣/٢).

(٢) ع: (٣٩٣/٢). (٣) م: (٢٣٦/٤).

(٤) م: (٢٦١/٣). (٥) م: (١٧٦/٤).

يريد: ليست بأمر ولا معظم، فهي إذاً قلائل»<sup>(١)</sup>. وقال في سياق آخر متحدثاً عما يشذ عن الأصول الكلية: «ولا يلتفت إلى قلائل ما نقل، ولا نوادر الأفعال، إذا عارضها الأمر العام والكثير»<sup>(٢)</sup>. والأمر العام والكثير: هو مفهوم (الأصل)؛ لأن هذا كما مر هو «الأمر العام والقانون الشائع»<sup>(٣)</sup>.

ثالثاً، ضمائمها:

### ١ - الأصول الاستقرائية القطعية:

هي الأدلة الكلية الثابتة قطعاً بالمعنى في صورة قوانين محكمة لإفادة الفقه. فهي بذلك القسم الثاني من (الأصول) بمعناها الرئيس المدروس في هذا البحث: أعني قسم (الكليات المعنوية) كما فصل قبل. وهي التي لا مادة لها في صورتها الكلية، وإنما هي معانٍ مبثوثة في الكتاب والسنة، ينتظمها الاستقراء في صورة قطعية، ففي سياق إثبات كلية أن (المصالح والمفاسد الأخروية على ضربين: أحدهما: أن تكون خالصة، لا امتزاج فيها لأحد القبيلين بالآخر، كنعيم أهل الجنان، وعذاب أهل الخلود في النيران. والثاني: أن تكون ممتزجة، وليس ذلك إلا بالنسبة إلى من يدخل النار من الموحدين)؛ افترض نقضاً لقاعدته بأن من أهل النار من المشركين أيضاً من يخفف عنه، كالمخرج إلى الضحضاح<sup>(٤)</sup> قال: «أما المخرج إلى الضحضاح فأمر خاص كشهادة خزيمية، وعناق أبي بردة<sup>(٥)</sup>. ولا نقض بمثل ذلك على الأصول الاستقرائية القطعية»<sup>(٦)</sup>.

(١) م: (١٧٦/٤).

(٢) م: (٦٧/١).

(٣) م: (٣٦٣/٣).

(٤) أخرج الشيخان عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ ذكر عنده عمه أبو طالب فقال: «لعله تنفعه شفاعتي يوم القيامة» فيجعل في ضحضاح من نار، يبلغ كعبيه، يغلي منه دماغه.

(٥) يشير بشهادة خزيمية إلى قصة ما أنكر فيه النبي ﷺ في بعض ما كان اشتراه، لذا قال: «من يشهد لي؟» فشهد له خزيمية ﷺ، فجعلها الله شهادتين أخرجه أبو داود في السنن، والنسائي في المجتبى، وأحمد في المسند، وابن أبي عاصم في الأحاد والمثاني، والبخاري في التاريخ الكبير، والطبراني في الكبير، والحاكم في المستدرک. وقال الشيخ مشهور بن حسن: «إسناده صحيح» (هـ. م ٤٦٩/٢). ويشير بعناق أبي بردة إلى قول النبي ﷺ لأبي بردة: «ضُحُّ بالجدع من المعز، ولن تجزئ عن أحد بعدك» متفق عليه.

(٦) م: (٣٥/٢).

## ٢ - أصول أصول الشريعة:

هي القواعد المقاصدية الثلاث: الضروريات والحاجيات والتحسينيات. قال: « كون الشارع قاصد للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية والحاجية والتحسينية، لا بد عليه من دليل يستند إليه. والمستند إليه في ذلك إما أن يكون دليلاً ظنيّاً أو قطعياً، وكونه ظنيّاً باطل، مع أنه أصل من أصول الشريعة، بل هو أصل أصولها، وأصول الشريعة قطعية، حسبما تبين في موضعه، فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية »<sup>(١)</sup>. ( فأصول أصول الشريعة ) إذن هي كليات معنوية كما تبين قبل. إلا أن هذا الاصطلاح لا ينبغي أن يفهم منه أنها شيء آخر غير ( أصول الشريعة ) ذاتها، كما فهم غير واحد ممن أشرنا إليهم قبل<sup>(٢)</sup>، بل ذلك فقط للدلالة على أنها غاية الكليات الأصولية، ومنتهى أجناسها، والنص المذكور ظاهر في ذلك من حيث إنه أقر أولاً أنها ( أصل من أصول الشريعة ) قبل أن يقرر أنها ( أصل أصولها ) أو ( أصول أصولها )، وجاء ذلك واضحاً في غير هذا المحل حيث قال: « المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينيات ( ... ) كليات تقضي على كل جزئي تحتها. وسواء علينا أكان جزئياً إضافياً أم حقيقياً؛ إذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة »<sup>(٣)</sup> فاعتبرها منتهى الكليات الأصولية وأدخلها تحت اصطلاح ( أصول الشريعة ). ثم بعد ذلك بقليل قال في السياق ذاته: « وإذا كان كذلك، وكانت الجزئيات؛ وهي أصول الشريعة، فما تحتها مستمدة من تلك الأصول الكلية، شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات؛ فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات »<sup>(٤)</sup>. فالجزئيات هنا إنما هي بمعنى ( إضافي ) أي بالنسبة إلى الكليات الثلاث. ولذلك كانت ( أصول الشريعة ) - وهي الأداة الكلية مما سوى هذه الثلاث - جزئيات بالنسبة إليها<sup>(٥)</sup>، وقوله: فما تحتها، يعني تحت ( الأصول )

(١) م: ( ٤٩/٢ ) . (٢) ن. هامش: ( ١٠١ ) السابق.

(٣) م: ( ٧، ٦/٣ ) . (٤) م: ( ٨، ٧/٣ ) .

(٥) قال الشيخ دراز رحمه الله معلقاً على النص المذكور: « لأن الأدلة الشرعية، وما أخذ عنها من القواعد، إنما جاء تقريراً وتفصيلاً للمقاصد الشرعية العامة، في المراتب الثلاث، وكل ما جاء من ذلك لاحظ فيه الشارع المحافظ على هذه المراتب ». هـ. م: ( ٨، ٧/٣ ) .

التي هي مستمدة من الأصول الكبرى أي المراتب الثلاث. وهي باقي الكليات. وما تحت هذه إلا الفقه.

بقي أن نشير إلى أن قوله: ( ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه ) هو خاص بالكليات المعنوية فقط دون كلي النقل، الذي يؤول إلى الكتاب « فكتاب الله تعالى هو أصل الأصول. والغاية التي تنتهي إليها أنظار النظار، ومدارك أهل الاجتهاد، وليس وراءه مرمى »<sup>(١)</sup>. وأما السنة فإتاما هي بيان للكتاب. قال في سياق النص المذكور: « فأنت إذا تأملت موارد السنة وجدتها بيانًا للكتاب. هذا هو الأمر العام فيها »<sup>(٢)</sup>.

### ٣ - الأصول الأول أو الأصول الأولى:

هي الكليات المكية المبنية على العزيمة. ولفهم هذا المعنى لا بد - قبل إيراد النصين المشتملين على صيغتي المصطلح المذكور - من إيراد نص آخر يمهّد لبيان المقصود على التمام. قال أبو إسحاق: « كان المسلمون قبل الهجرة آخذين بمقتضى التنزيل المكي على ما أداهم إليه اجتهادهم واحتياطهم فسبقوا غاية سبق، حتى سماوا السابقين بإطلاق. ( .. ) ولم يتركوا بعد الهجرة ما كانوا عليه، بل زادوا في الاجتهاد وأمعنوا في الانقياد لما حد لهم في المكي والمدني معًا. لم تزحزحهم الرخص المدنية عن الأخذ بالعزائم المكيات. ( ... ) فعلى تقرير هذا الأصل؛ من أخذ بالأصل الأول واستقام فيه كما استقاموا فطوبى له، ومن أخذ بالثاني فيها ونعمت. وعلى الأول جرى الصوفية الأول، وعلى الثاني جرى من عداهم ممن لم يلزم ما التزموه »<sup>(٣)</sup>.

فهذه الكليات المكية العزيمية، هي المقصودة ( بالأصول الأول ) في قوله: « فالأصول الأول باقية لم تتبدل ولم تنسخ؛ لأنها في عامة الأمر ضروريات وما لحق بها. وإنما وقع النسخ، أو البيان على وجوه عند الأمور المتنازع فيها، من الجزئيات لا الكليات. وهذا ظاهر لمن نظر في الأحكام المدنية؛ فإن الأحكام المكية مبنية على الإنصاف من النفس، وبذل المجهود في الامتثال ( ... ) وأما الأحكام المدنية فممنزلة في الغالب على وقائع لم تكن فيما تقدم، من بعض المنازعات، والمشاحنات، والرخص، والتخفيفات،

(٢) م: ( ٤٣/٣ ). ن. أيضًا: م: ( ١٢/٤ ).

(١) م: ( ٤٣/٣ ).

(٣) م: ( ٢١٩/٤ ).

وتقرير العقوبات في الجزئيات لا الكليات، فإن الكليات كانت مقررة محكمة بمكة»<sup>(١)</sup>. ثم قال بعد ذلك: « وعلى هذا القسم عول من شهر من أهل التصوف، وبذلك سادوا غيرهم، ممن لم يبلغ مبالغهم في الاتصاف بأوصاف الرسول ﷺ وأصحابه. وأما غيرهم ممن حاز من الدنيا نصيبًا، فافتقر إلى النظر في هذه الجزئيات، والوقائع الدائرة بين الناس في المعاملات، والمناكحات؛ فأجروها بالأصول الأولى على حسب ما استطاعوا، وأجروها بالفروع الثواني حين اضطروا إلى ذلك، فعاملوا ربهم في الجميع»<sup>(٢)</sup>.

والأصول الأول: هي منصوبات، أي كليات نقلية، لا معنوية استقرائية. و (كلياتها) إنما هي من حيث إنها غير مقدر، ولا محددة بقيد أو غاية. فهي عمومات، أو مطلقات شأن (الصيغ الكلية)، وبيان ذلك: أن المشروعات المكية، وهي الأولية، كانت في غالب الأحوال مطلقة غير مقيدة، وجارية على ما تقتضيه مجاري العادات عند أرباب العقول، وعلى ما تحكمه قضايا مكارم الأخلاق، ( ) وما أشبه ذلك من المشروعات المطلقة، التي لم ينص على تقييدها بعد. ( ... ) فكان المسلمون في تلك الأحيان آخذين فيها بأقصى مجهودهم؛ وعاملين على مقتضاها بغاية موجودهم! »<sup>(٣)</sup>: ثم إنها بعد ذلكم أشمل من الكليات ( المدنية )، بل هي أصلها الذي تفرعت عنه. قال: « إذا رأيت في المدنيات أصلًا كليًا، فتأمله تجده جزئيًا بالنسبة إلى ما هو أعم منه، أو تكميلًا لأصل كلي »<sup>(٤)</sup>.

٤ - أصول الدين؛ وهو يرد عند الشاطبي بأربعة معان:

٤ - ١ - أصول الدين: هو علم الكلام. قال: « أصول الدين - وهو علم الكلام - إنما حاصله تقرير لأدلة القرآن والسنة، أو ما ينشأ عنها في التوحيد، وما يتعلق به »<sup>(٥)</sup>. وقال عن سورة الأنعام: « إنها نزلت مبينة لقواعد العقائد وأصول الدين، وقد خرج العلماء منها بقواعد التوحيد، التي صنف فيها المتكلمون »<sup>(٦)</sup>.

(٢) م: (٤ / ٢٣٨).

(١) م: (٤ / ٢٣٦، ٢٣٧).

(٤) م: (٣ / ٤٦).

(٣) م: (٤ / ٢٣٣، ٢٣٤).

(٥) ع: (١ / ٢٨).

(٦) م: (٣ / ٤٠٦). ن. أيضًا: المصطلح بهذا المعنى في: نش: (ص ١٠٠).

٤ - ٢ - أصول الدين: هي الكليات العامة الشاملة للأصول الاعتقادية والأصول العملية. أي الكليات التي تتفرع عنها قواعد أصول الفقه وعلم الكلام على السواء، فقد ذكر من أسباب الخلاف البدعي: « أن يعتقد الإنسان في نفسه، أو يعتقد فيه أنه من أهل العلم والاجتهاد في الدين - ولم يبلغ تلك الدرجة - فيعمل على ذلك، وبعد رأيه رأياً، وخلافه خلافاً. ولكن تارة يكون ذلك في جزئي، وفرع من الفروع، وتارة يكون في كُُلِّ، وأصل من أصول الدين كان من الأصول الاعتقادية أو الأصول العملية، فتراه أخذًا في بعض جزئيات الشريعة في هدم كليتها »<sup>(١)</sup>.

٤ - ٣ - أصول الدين: هي الكليات الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات. قال: « الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجة والتكميلية، إذا اكتنفتها من خارج أمور لا ترضى شرعاً؛ فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح، على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج؛ كالتكاح الذي يلزمه طلب قوت العيال مع ضيق طرق الحلال، واتساع أوجه الحرام والشبهات، (...) فلا يُخرج هذا العارضُ تلك الأمور عن أصولها؛ لأنها أصول الدين وقواعد المصالح »<sup>(٢)</sup>.

٤ - ٤ - أصول الدين: هي قسم الضروريات فقط. ذلك « أن المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة، المحافظة على الأول منها: وهو قسم الضروريات، ومن هنالك كان مراعى في كل ملة، بحيث لم تختلف فيه الملل، كما اختلفت في الفروع، فهي أصول الدين وقواعد الشريعة، وكليات الملة »<sup>(٣)</sup>. ولذلك سماها (الأصول الكلية) أيضاً. قال: « الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال »<sup>(٤)</sup>.

### ٥ - الأصول العامة:

هي التشريعات المحكمة ذات الطبيعة الكلية، من حيث الشمول والإطلاق المتعلق بها في ذاتها، ومن حيث تعلقه بالمكلفين بها. ولذلك كانت هي الأركان، والأصول المنتشرة جزئياتها في التشريع. قال رحمته: « اعلم أن القواعد الكلية هي الموضوعة

(٢) م: (٢١٠/٤).

(٤) م: (٤٦/٣، ٤٧).

(١) ع: (٣٩٦/٢).

(٣) م: (٢٥/٢).

أولاً. والتي نزل بها القرآن على النبي ﷺ بمكة، ثم تبعها أشياء بالمدينة، كملت بها تلك القواعد التي وضع أصلها بمكة. وكان أولها الإيمان بالله، ورسوله، واليوم الآخر، ثم تبعه ما هو من الأصول العامة؛ كالصلاة، وإنفاق المال، وغير ذلك. ونهى عن كل ما هو كفر، أو تابع للكفر، كالاقتراءات التي افتروها من الذبح لغير الله، والشركاء. ( ... ) وأمر بمكارم الأخلاق كلها، كالعدل والإحسان، والوفاء بالعهد، وأخذ العفو، ( ... ) وغير ذلك، مما كان سائراً في دين الجاهلية. وإنما كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة، والأصول الكلية كانت في النزول والتشريع أكثر. ثم لما خرج رسول الله ﷺ إلى المدينة واتسعت خطة الإسلام كملت هنالك الأصول الكلية على تدرج؛ كإصلاح ذات البين، والوفاء بالعقود، وتحريم المسكرات، وتحديد الحدود، التي تحفظ الأمور الضرورية، وما يكملها ويحسنها، ورفع الحرج بالتخفيفات والرخص، وما أشبه ذلك. كله تكميل للأصول الكلية <sup>(١)</sup>، وقد قصدت إثبات هذا النص بطوله؛ لما يثيره من التعبير من الغبش أمام فهم مصطلح (الأصول العامة). ذلك أن قوله: « ثم تبعه ما هو من الأصول العامة... » يعني دائماً بمكة لا بالمدينة، فهو إذن ضرب من الأصول الكلية أو القواعد الكلية؛ إذ الإشارة إلى التشريعات (المكملة)، التي نزلت أساساً بالمدينة إنما هو بعد قوله كما هو واضح: « ثم لما خرج رسول الله ﷺ إلى المدينة.. »، وقصد السياق هو بيان أن النسخ لم يقع في الكليات، وإنما في الجزئيات، ثم إنما كان القصد منه التكميل والتميم للكليات؛ « لأن النسخ لا يكون في الكليات وقوعاً، وإن أمكن عقلاً، ويدل على ذلك الاستقراء العام، وأن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات. وجميع ذلك لم ينسخ منه شيء، بل إنما أتى بالمدينة ما يقويها ويحكمها ويحصنها » <sup>(٢)</sup>. كل هذا يدل على أن مصطلح (الأصول العامة) في السياق الذي ورد فيه، والأمثلة التي دخلت تحته؛ إنما هو عين القواعد الكلية، أو الأصول الكلية. على خلاف ما يوهم به ظاهر العبارة ( ثم تبعه ) كأنه شيء آخر غير ما ذكر أولاً. أي كأن (القواعد الكلية) هي قضايا الإيمان. و (الأصول العامة): هي باقي التشريعات الكلية، كالصلاة والإنفاق، وهذا

(٢) م: (١٠٤/٣، ١٠٥).

(١) م: (١٠٢/٣، ١٠٣).



الظاهر غير مقصود كما بينا، وينهي التردد بإيراده مصطلح (الأصول العامة) جامعاً لكل ذلك في قوله عن توهّم بلوغ رتبة الاجتهاد: «إنه يعتقد هو في نفسه أنه من أهل الاجتهاد، وأن قوله معتد به، وتكون مخالفته تارة في جزئي، وهو أخف، وتارة في كلي من كليات الشريعة وأصولها العامة، كانت من أصول الاعتقادات أو الأعمال، فتراه آخذاً ببعض جزئياتها في هدم كلياتها»<sup>(١)</sup>.

#### ٦ - الأصول العربية:

أو أصول العربية، هي القواعد والكليات اللغوية. قال: «والقاعدة في الأصل العربية: أن الأصل الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي؛ كان الحكم للاستعمالي»<sup>(٢)</sup>، و «ما ثبت في أصول العربية من أن للفظ العربي أصالتين؛ أصالة قياسية، وأصالة استعمالية»<sup>(٣)</sup>.

وقد يسميها (أصولاً لغوية) ثبت ذلك بصيغة المفرد. قال في الفرق بين (أن) (بافتح) و (إن) بكسرها في قول القائل لزوجته: (أنت طالق إن دخلت الدار): «فهذه المسألة جارية على أصل لغوي لا بد من البناء عليه»<sup>(٤)</sup>.

#### ٧ - الأصول العقلية:

هي المقدمات والأدلة الراجعة إلى أحكام العقل الثلاثة: الوجوب والجواز والاستحالة. قال: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة. وما كان كذلك فهو قطعي. بيان الأول [يعني الرجوع إلى كليات الشريعة] ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع. وبيان الثاني: [أي الحكم على ما كان كذلك بالقطع] من أوجه: أحدها أنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية. وإما

(١) م: (٤ / ١٧٤).

(٢) م: (٣ / ٢٦٩).

(٣) م: (٣ / ٢٧٤).

(٤) م: (١ / ٨٥). والنص جاء في سياق حكاية وقعت بين الكسائي وأبي يوسف عند الرشيد. قال:

«أقبل الكسائي على أبي يوسف فقال: يا أبا يوسف؛ هل لك في مسألة؟ فقال: نحو أم فقه؟ قال: بل فقه (...). قال: يا أبا يوسف ما تقول في رجل قال لامرأته: «أنت طالق أن دخلت الدار»؟ وضع (أن). قال: إذا دخلت طلقت، قال: أخطأت يا أبا يوسف. فضحك الرشيد ثم قال: كيف الصواب؟ قال: إذا قال (أن) فقد وجب الفعل ووقع الطلاق، وإن قال: (إن) فلم يجب ولم يقع الطلاق» م: (١ / ٨٤).

إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضًا»<sup>(١)</sup>. وهذا ما فصله - كما أشار إلى ذلك الشيخ دراز رحمته الله<sup>(٢)</sup> - في قوله: «إن المقدمات المستعملة في هذا العلم والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية. (... ) وهي إما عقلية كالراجعة إلى أحكام العقل الثلاثة: الوجوب، والجواز، والاستحالة، وإما عادية (... )، وإما سمعية»<sup>(٣)</sup>.

## ٨ - الأصول العلمية:

وهي قواعد كلية منهجية قطعية. المقصود بوصف ( العلمية ) فيها هو الجانب النهجي الإنتاجي، لا الدلالي الوظيفي فحسب. ومعنى ذلك أنها قواعد ثابتة، مطردة بلا تخلف، يجري بها العمل على مجاري العادات في القواعد العلمية المسطرية، الحاكمة، بحيث لا ينخرم منها ركن ولا شرط. نفهم هذا من المقدمة ( العلمية ) الثالثة عشرة من كتاب الموافقات التي يحسن أن نورد ترجمتها وخلاصتها، قبل نص المصطلح، بصيغته المرسومة أعلاه، فإنما معناه يؤخذ منها أساسًا. قال: « وكل أصل علمي يتخذ إمامًا في العمل؛ فلا يخلو إما أن يجري به العمل على مجاري العادات في مثله، بحيث لا ينخرم منه ركن ولا شرط؛ أولاً. فإن جرى، فذلك الأصل صحيح؛ وإلا فلا. ويبانه أن العلم المطلوب إنما يراد بالفرض لتقع الأعمال في الوجود على وفقه من غير تخلف. (... ) فإن جرت في المعتاد على وفقه؛ فهو حقيقة العلم بالنسبة إليه؛ وإلا لم يكن بالنسبة إليه علمًا؛ لتخلفه! وذلك فاسد؛ لأنه من باب انقلاب العلم جهلاً.

ومثاله في علم الشريعة الذي نحن في تأصيل أصوله، أنه قد تبين في أصول الدين امتناع التخلف في خبر الله تعالى، وخبر رسوله صلوات الله عليه وثبت في الأصول الفقهية امتناع التكليف بما لا يطاق، وألحق به امتناع التكليف بما فيه حرج خارج عن المعتاد. فإذا كل أصل شرعي تخلف عن جريانه على هذه المجاري فلم يطرد، ولا استقام بحسنها في العادة؛ فليس بأصل يعتمد عليه، ولا قاعدة يستند إليها»<sup>(٤)</sup>. وبناء على هذه المقدمة كانت صياغة مصطلح ( الأصول العلمية )، فإليها يرجع، وفي ضوئها يفهم. قال: « قد ثبت في الأصول العلمية أن كل قاعدة كلية، أو دليل شرعي كلي، إذا تكررت

(٢) هـ. م: ( ٢٩/١ ).

(١) م: ( ٢٩/١ ، ٣٠ ).

(٤) م: ( ٩٩/١ ).

(٣) م: ( ٣٤/١ ).

في مواضع كثيرة، وأتي بها شواهد على معانٍ أصولية أو فروعية، ولم يقترن بها تقيد، ولا تخصيص، مع تكررها وإعادة تقررها؛ فذلك دليل على بقائها على مقتضى لفظها من العموم. كقوله تعالى: ﴿ أَلَا نُرِزُّ وَرَزَّةً وَرَزَّةً أُخْرَىٰ ۗ وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ [النجم: ٣٨، ٣٩]، وما أشبه ذلك<sup>(١)</sup>، وقال: « ثبت في الأصول العلمية أن كل قربة أعطيتها النبي ﷺ، فإن لأمته أتمودجاً منها ما لم يدل دليل على الاختصاص »<sup>(٢)</sup>. والمصطلح بهذه الصيغة لم يرد - كما يرد توثيقه - إلا في كتاب الاعتصام.

#### ٩ - الأصول الكلية: وهي ترد بمعنيين رئيسين، هما:

٩ - ١ - الأصول الكلية: هي القواعد الكلية والأصول العامة، باعتبارها قوانين حاكمة، سواء كانت استقرائية معنوية أو نصية. يقول: « والقوانين الكلية لا فرق بينها وبين الأصول الكلية التي نص عليها »<sup>(٣)</sup>، و « الأمور الجزئية لا تخرم الأصول الكلية »<sup>(٤)</sup>. إذ « القاعدة مقطوع بها بالفرض؛ لأننا إنما نتكلم في الأصول الكلية القطعية، وقضايا الأعيان مظنونة، أو متوهمة »<sup>(٥)</sup>. ووصف ( القطعية ) هنا إنما هو لتأكيد مدلول ( الأصول الكلية ) اقتضاه السياق؛ إذ كل ( الأصول الكلية ) قطعية كما تبين قبل.

و ( الأصول الكلية ) منها ما هو نصي ( كأصول الأول ). قال: « إنما كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة، والأصول الكلية كانت في النزول والتشريع أكثر. ثم لما خرج رسول الله ﷺ إلى المدينة، واتسعت خطة الإسلام كملت هنالك الأصول الكلية على تدرج »<sup>(٦)</sup>. ومنها ما هو استقرائي معنوي كالقواعد الثلاث، وما لحق بها من المعاني الكلية الاستقرائية. قال: « الضروريات والحاجيات والتحسينيات ( ) كليات تقضي على كل جزئي تحتها. ( ... ) وإن كان كذلك، وكانت الجزئيات ( ... ) فما تحتها مستمدة من تلك الأصول الكلية ( ... ) فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات »<sup>(٧)</sup>.

(٢) ع: ( ٢٧٨/٢ ) .

(٤) م: ( ٣٢٩/١ ) .

(٦) م: ( ١٠٣/٣ ) .

(١) ع: ( ١٠٤/١ ) .

(٣) م: ( ٣٢١/١ ) .

(٥) م: ( ٢٦١/٣ ) .

(٧) م: ( ٦/٣ - ٨ ) .

٩ - ٢ - الأصول الكلية: هي الضروريات الخمس. قال: «الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة، وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال» (١).

### ١٠ - أصول المصالح هي الضروريات:

لأن إليها يرجع كل ما بقي من أنواع المصالح الكلية، كالحاجيات، والتحسينيات، والجزئية وهي المدرجة تحت هذه وتلك. قال: «قد تقرر أن الإباحة التي هي تخيير؛ حقيقة تلحق بالضروريات، وهي أصول المصالح» (٢)، ولذلك كانت هي (الأصول الكلية) بالمعنى الذي ذكر آنفاً. فهي الجنس الأعلى لكل الأصول كما تقرر عنده مفصلاً (٣).

هذه هي أهم الضمائم الواردة متعلقة بمصطلح (الأصول) لدى أبي إسحاق. إلا أن ثمة ضمائم أخرى، أقل شأنًا تعلقت بالمصطلح مفردًا، نورد أهمها كما يلي:

### ١١ - أصل كلي ابتدائي:

هو ضرب من (الأصول الأول) المدروسة قبل؛ لأنه معنى عزيمتي كلي. فتكون إذن (الأصول الكلية الابتدائية) هي عين (الأصول الأول)، أو (الأولى). قال: «العزيمة راجعة إلى أصل كلي ابتدائي. والرخص راجعة إلى جزئي مستثنى من ذلك الأصل الكلي» (٤) الابتدائي (٥). ولأن «المضطر الذي لا يجد من الحلال ما يرد به نفسه أرخص له في أكل الميتة؛ قصدًا لرفع الحرج عنه؛ ردًا لنفسه من ألم الجوع. فإن خاف التلف وأمكنه تلافى نفسه بأكلها؛ كان مأمورًا بإحياء نفسه (... ) ومثل هذا لا يسمى رخصة؛ لأنه راجع إلى أصل كلي ابتدائي» (٦).

### ١٢ - الأصل المذهبي، أو أصل المذهب:

هو القاعدة الفقهية المعمول بها في المذهب. قال في بعض فتاواه: «الأصل

(١) م: (٤٧، ٤٦/٣). (٢) م: (١٨٥/١).

(٣) ن. قاعدة (المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية) مفصلة في م: (١٦/٢ - ٢٥).

(٤) م: (٣٠٣/١).

(٥) ن. مصطلحي (الرخصة والعزيمة) في مصطلحات أصولية. بمادتي: (عزم) و (رخص).

(٦) م: (٣١٢/١).

المذهبي: أن المقر على نفسه يمين حلفها، يحكم عليه بمقتضى إقراره، كان صادقاً في إقراره أو كان كاذباً. إذا كان مأسوراً بالبينة<sup>(١)</sup>. وجاء في بعضها الآخر: « وأما مسألة النزاع بين الصانع وصاحب الثوب؛ فإن أصل المذهب في أمثالها أن يكون القول قول الصانع مع يمينه »<sup>(٢)</sup>.

### ١٣ - الأصل المعين:

هو الدليل النقلي المتعلق بجزئية ما على سبيل القطع أو الظن. فهو بذلك مقابل ( للأصل الكلي )، الشامل لجزئيات شتى، ولا يكون إلا قطعياً. قال: « كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع، ومأخوذاً معناه من أدلته؛ فهو صحيح بيني عليه ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به ( ... ) ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل، الذي اعتمده مالك والشافعي، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين؛ فقد شهد له أصل كلي. والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين، وقد يربي عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه »<sup>(٣)</sup>. أما قوله: « والأصل الكلي إذا كان قطعياً... » فإنما هو على سبيل التذكير؛ إذ الأصل الكلي لا يكون إلا قطعياً، وإلا فإنه لا يرقى إلى درجة ( الكلية )، كما تم بيانه مفصلاً في أغلب المصطلحات المدروسة بهذا الباب.

### دابعاً، خلاصة:

ثبت - بعد كل هذا - أن ( الأصول ) التي هي ( أصول الفقه ) عند الشاطبي تتلخص فيما يلي:

١ - الأصول إنما تكون كذلك باعتبارها أدلة كلية، نصّاً كانت أو معنى. فلا عبرة بجزئي؛ إلا أن يكون نصّاً قطعي الدلالة والثبوت. وهو نادر، وإن كان، فهو راجع أيضاً إلى كلي استقرائي، بالإضافة إلى قطعيتها الذاتية، كقوله تعالى: ﴿ أَلَا نَزِرُ وَزُرَةٌ - وَزْرٌ أُخْرَى ۗ ﴾ وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴿ [النجم: ٣٨، ٣٩]؛ لأنه - كما قرره أبو إسحاق -

(١) فت: ( ص ١٣٥ ).

(٢) فت: ( ص ١٥٢ ). ن. أيضاً مثل ذلك في فت: ( ص ١٦٢ ).

(٣) م: ( ٣٩/١، ٤٠ ).

معنى « مبنوث ( ... ) في الشريعة كلها، في وقائع جزئيات، وقواعد كلييات »<sup>(١)</sup>.  
فإنما المعول إذن على الكليات الذاتية والاستقرائية.

٢ - ومن هنا تتساوى ( أصول الفقه ) مع ( أصول الدين ) في أنها جميعًا مصادر قطعية، عليها يقوم التدين في شموله.

٣ - تختص أصول الفقه ( بالفائدة ) العملية؛ ولذلك لا يدخل فيها أي كلي لا يفيد فقها عمليًا.

٤ - إن الشاطبي أقام مشروع الأصولي على مفهوم الكليات بالقصد الأول. وذلك للوصول بأصول الفقه إلى درجة القطع.

٥ - إن مصطلح ( الأصول ) بهذا المعنى، هو المفتاح الأساس لفهم كل النسق الاصطلاحي عنده.

\* \* \*

المصطلح الاصولي  
عند الشاطبي

القسم الثاني

المعجم

الفصل الثاني

مصطلح الاجتهاد





## الفصل الثاني

### مصطلح الاجتهاد

#### أولاً: التعريف.

##### أ - في اللغة:

أصل استعمال مادة ( جهد ) في اللغة يرجع إلى معنى ( المشقة ) . وعنه تفرعت سائر المعاني، بسائر الصيغ والاستعمالات. قال ابن فارس: « الجيم، والهاء، والداد، أصله المشقة، ثم يحمل عليه ما يقاربه »<sup>(١)</sup>. وقد عمل في ( مقاييسه ) على ربط الصلة بين كل استعمال - مهما بعد عن الأصل - وبين معنى ( المشقة ) - كما جرت عادته في مثل هذا - حتى إنه في شرح « المجهود » قال هو: « اللبن الذي أخرج زبده، ولا يكاد ذلك [ يكون ] إلا بمشقة ونصب »<sup>(٢)</sup>، وقال أيضاً: « فلان يَجْهَدُ الطعامَ: إذا حمل عليه بالأكل الكثير الشديد »<sup>(٣)</sup>. وقد فصلت المعاجم - التي جاءت بعد - في المادة دون أن تخرج عما أصله ابن فارس فيها. قال الأصفهاني: « الجَهْدُ والجُهدُ: الطاقة والمشقة. ( ) قال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ ﴾ [ التوبة: ٧٩ ]، وقال تعالى: ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ ﴾ [ الأنعام: ١٠٩ ] والنحل: ٣٨، والنور: ٩٣، وفاطر: ٤٢ [ أي حلفوا واجتهدوا في الحلف؛ أن يأتوا به على أبلغ ما في وسعهم. والاجتهاد: أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة. يقال جَهَدْتُ رأبي وأجهدته: أتعبت بالفكر »<sup>(٤)</sup>. قال الزمخشري مستشهداً على هذا المعنى: أصابه جهد مشقة. قال رؤبة:

(١) المقاييس: ( جهد ) ن. أيضاً: مجمل اللغة: ( جهد ).

(٤) المفردات: ( جهد ).

(٢،٣) المقاييس: ( جهد ).

أشكو إليك شدة المعيشِ      وجهَدَ أعوامٍ تَنفَنَ ريشي<sup>(١)</sup>  
وفي اللسان: « الجَهْدُ، والجُهْدُ: الطاقة. تقول: اجْهَدْ جَهْدَكَ. وقيل: الجَهْدُ المشقة. والجُهْدُ: الطاقة. ( ) قال ابن الأثير: قد تكرر لفظ الجَهْد والجُهْد في الحديث. وهو بالفتح: المشقة. وقيل: المبالغة والغاية، وبالضم: الوسع والطاقة. وقيل: هما لغتان في الوسع والطاقة، فأما في المشقة والغاية فالفتح لا غير. ( ... ) وجهَدَ يَجْهَدُ جَهْدًا، واجْتَهَدَ؛ كلاهما: جَدُّ ( )».

والاجتهاد والتَّجَاهُدُ: بذل الوسع والمجهود ( ) في طلب الأمر. وهو افتعال من الجهد<sup>(٢)</sup>. ومهما يكن من اختلاف الاستعمالات؛ فإنها رغم ذلك ترجع كلها إلى معنى المشقة والنصب، كما هو واضح في أغلب النصوص السالفة. وإنك لا تعدم سببًا تربط به أيًا منها بهذا المعنى الذي جعله ابن فارس هو الأصل لها جميعًا. ومن هنا كان تعريف ( الاجتهاد ) لغةً في قول الراغب الأصفهاني أكثر دقة، وذلك في قوله السالف الذكر: « الاجتهاد: أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة، يقال: جَهَدْتُ رأبي وأجهدته أتعبته بالفكر ».

ومنه انتقل إلى المعنى الاصطلاحي الشائع، الوارد في معاجم الاصطلاح. قال الجرجاني: « الاجتهاد في اللغة: بذل الوسع، وفي الاصطلاح: استفراغ الفقيه الوسع؛ ليحصل له ظن بحكم شرعي<sup>(٣)</sup> ».

وقال أيضًا: « الاجتهاد: بذل المجهود في طلب المقصود من جهة الاستدلال<sup>(٤)</sup> ».

ب - وأما في اصطلاح الشاطبي:

فالاجتهد هو:

الاجتهاد: هو استفراغ الوسع، وإبلاغ الجهد، في تحصيل العلم أو الظن بالحكم؛ طلبًا لمقصد الشارع المتحد.

وهذا تعريف مركب من تعريفين للاجتهد، أوردهما أبو إسحاق في سياقين مختلفين، وهما رغم اختلافهما لا يتعارضان، ولا يتناقضان، وإنما يتكاملان ويتواصلان،

(٢) اللسان: ( جهد ) .

(١) الأساس: ( جهد ) .

(٣، ٤) التعريفات: ( ص ١٠ ) .

ولذلك رأينا أن نجمع بينهما في التعريف الموحد المذكور؛ قصد تقديم تصور أشمل لمصطلح ( الاجتهاد ) عند الشاطبي. وهذا التعريف الموحد متضمن لبيانين: الأول وظيفي، والثاني مقاصدي. وإنما كان كذلك بناء على طبيعة التعريفين اللذين ركب منهما<sup>(١)</sup> وهما:

الأول: قول أبي إسحاق: « الاجتهاد: هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم »<sup>(٢)</sup>، وهذا هو التعريف الوظيفي - كما عبرنا - وهو قريب مما اشتهر من تعريفات الأصوليين للاجتهاد.

والقصد بكونه ( وظيفيًا ) أنه يعرف المصطلح باعتبار وظيفته، التي هي ( تحصيل العلم أو الظن بالحكم ).

الثاني: قول أبي إسحاق: الاجتهاد هو: « استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد، في طلب مقصد الشارع المتحد »<sup>(٣)</sup>. وهذا هو التعريف المقاصدي؛ لأنه كما ترى عرّف الاجتهاد باعتبار ( قصد ) المجتهد من ( تحصيل العلم، أو الظن بالحكم )، الذي هو ( طلب قصد الشارع المتحد ).

وإليك بيان كل ذلك مفصلاً من خلال دراسة التعريف الجامع لما ذكر:

فقوله: « استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد » يعني: إحكام الاستدلال وإتمام طلب الدليل؛ إذ المقصود بذل غاية الوسع والجهد، بحثًا، واستقراءً للأدلة، ووجوه دلالتها، حتى يعذر المجتهد وتبرأ ذمته، بل حتى يكون قد حقق ( اجتهادًا ) لا ( زلة )؛ إذ كل ميل عن الصواب إن حصل من غير ( استفراغ الوسع ) اعتبر ( زلة ) لا ( خطأ ). و ( زلة العالم ) - باصطلاح الشاطبي -<sup>(٤)</sup>: « لا يصح اعتمادها خلافاً في المسائل

(١) ومن هنا كان أكمل وأشمل لمقصود الشاطبي من المصطلح، تمامًا كما تجتمع - عند الناطقة - في التعريف الواحد: الفصول، والخواص، والأعراض، فيتم لهم الحد على شروطه الموصوفة عندهم، وم كنا ساعين إلى هذا بالقصد الأول؛ لولا ضرورة الجمع بين التعريفات الواردة عند أبي إسحاق للمصطلح المذكور، بعد أن تبين أن الغرض منها ليس هو تمييز عدة مفهومات للمصطلح الواحد، بقدر ما كان الغرض بيان بعض أركان الماهية دون بعض، حسب قصد السياق الذي ورد فيه كل تعريف. وإنما هو مفهوم واحد له فصول، وخواص، وأعراض، كما قلنا.

(٣) م: ( ١٢٨/٤ ).

(٢) م: ( ١١٣/٤ ).

(٤) قال: « زلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة، ولا الأخذ بها تقليدًا له » م: ( ١٧٠/٤ ).

الشرعية؛ لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد، ولا هي من مسائل الاجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهاد، فهو لم يصادف محلاً، فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد. وإنما يعد في الخلاف الأقوال الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة، كانت مما يقوى أو يضعف. وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء الدليل أو عدم مصادفته فلا»<sup>(١)</sup>. وقال عن المجتهد المخالف لعمل الأولين: «قد يكون من أهل الاجتهاد، فلا يخلو أن يبلغ في اجتهاده غاية الوسع أولاً، فإن كان كذلك فلا حرج عليه، وهو مأجور على كل حال، وإن لم يعط الاجتهاد حقه، وقصّر فيه؛ فهو آثم»<sup>(٢)</sup>. والجمع بين النصين المذكورين يدل على أن ( غاية الوسع ) إنما هي الصدور ( عن أدلة معتبرة في الشريعة، كانت مما يقوى أو يضعف )، مع ( مصادفتها )، أي مع جمعها إلى بعضها، وحسن تنزيلها، كما سيأتي. فبذل غاية الوسع إذن هو أساس الاجتهاد. قال في حال التعارض: «الوسط غامض لا بد فيه من بلوغ حد الوسع: وهو الاجتهاد»<sup>(٣)</sup>. وقال عن الاستحسان البدعي: «إنه لا فائدة في اشتراط الاجتهاد؛ لأن المستحسن بالفرض لا ينحصر في الأدلة، فأى حاجة إلى اشتراط الاجتهاد؟»<sup>(٤)</sup>.

وكما ذكرت ليس ( استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد ) مقتصرًا على طلب الدليل فقط، وإنما ( مصادفته ) أيضًا - كما عبر أبو إسحاق - يعني من حيث الجمع بين الأدلة. وقطع احتمالاتها، أو حسن ترجيح راجحها، وبيان مرجوحها، ثم تنزيل ذلك على المحل المناسب، أي ربط الدليل بمدلولة الخارجي الحقيقي. قال: «لا يقتصر ذو الاجتهاد على التمسك بالعام مثلاً؛ حتى يبحث عن مخصصه، وعلى المطلق حتى ينظر هل له مقيد، أم لا، إذ كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما. فالعام مع خاصه هو الدليل!»<sup>(٥)</sup>. ثم إن «المجتهد متى نظر في دليل على مسألة احتاج إلى البحث عن أمور كثيرة، لا يستقيم أعمال الدليل دونها. والنظر في أعمال المتقدمين قاطع لاحتمالاتها حتمًا، ومعين لناسخها عن منسوخها وسبين لمجملها، إلى غير ذلك»<sup>(٦)</sup>. وبذلك فقط يكون المجتهد قد ( استفرغ وسعه وأبلغ جهده ). فإما يصيب، وإما

(٢) م: (٧٥/٣).

(١) م: (١٧٢/٤).

(٤) ع: (٣٨١/٢).

(٣) م: (٩٠/٤).

(٦) م: (٧٦/٣).

(٥) م: (٩٠/٣).

يخطئ ويكون معذورًا؛ « فلا حرج عليه وهو مأجور على كل حال » كما عبر قبل.  
وإلا كان ما انتهى إليه ( زلة ) ، لا ( اجتهادًا ) .

وأما قوله: « في تحصيل العلم أو الظن بالحكم » فهو الغاية من « استفراغ الوسع »، أعني الغاية الوظيفية، التي من أجلها اجتهد المجتهد، إلا أن المشهور عن الأصوليين أن الاجتهاد ( ظن )<sup>(١)</sup>، بيد أن أبا إسحاق ههنا قد زأوج في تحصيل الحكم بين ( العلم ) و ( الظن )، فأما الظن فهو الغالب بل ( الأكثري ) باصطلاحه<sup>(٢)</sup> على العملية الاجتهادية؛ إذ الاجتهاد إنما يغلب حصوله حيث تتعارض الأدلة، أو تتردد الدلالة، أي حيث يكون مجذوبًا بين طرفين، سواء كانا دليلين أو دالتين، فيكون الاجتهاد بعد ذلك هو ( ما يظهر ) للمجتهد، أي يغلب على ظنه كما سيأتي. فما كان « محل نظر واجتهاد، فيغلب أحد الطرفين بحسب ما يظهر للمجتهد والله أعلم »<sup>(٣)</sup>. وإنما يكون الحكم « محل نظر واجتهاد بسبب تجاذب الطرفين فيه »<sup>(٤)</sup>. قال ﷺ: « إن الله تعالى ذكر الكفار بسئ أعمالهم، والمؤمنين بأحسن أعمالهم؛ ليقوم العبد بين هذين المقامين على قدمي الخوف والرجاء، ( ... ) فهو بين الخوف والرجاء، من حيث يشترك مع الفريقين في وصف ما؛ وإن كان مسكوتًا عنه؛ لأنه إذا ذكر الطرفان كان الحائل بينهما مأخوذ الجانبين، كمحال الاجتهاد لا فرق! »<sup>(٥)</sup>. وهذا الاشتراك المذكور في النص على سبيل التمثيل، هو الاشتراك الذي يدخل على الأدلة، ليس من حيث المفهوم اللغوي فحسب، ولكن أيضًا من حيث كون الدليلين قد يشتركان في الدلالة على الحكم، رغم اختلافهما. فهو يأخذ من كل منهما بطرف، فيكون ( محل اجتهاد ). قال في مثل هذا السياق: « فكل هذه المسائل إنما وقع الخلاف فيها؛ لأنها دائرة بين طرفين واضحين، فحصل الإشكال والتردد. ( ... ) وبإحكام النظر في هذا المعنى

(١) قال الجرجاني: الاجتهاد: هو: « استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له ظن بحكم شرعي » التعريفات: ( ص ١٠ ).

(٢) ذكر أن الشارع منع ما « هو ذريعة، وفي القصد إلى الإضرار والمفسدة فيه كثرة، وليس بغالب ولا أكثري » م: ( ٣٦٤/٢ ).

(٤) م: ( ١٧٨/١ ).

(٣) م: ( ٢٨١/١ ).

(٥) م: ( ٢٥٥/٣ - ٢٨٦ ).

يترشح للنظر أن يبلغ درجة الاجتهاد؛ لأنه يصير بصيرًا بمواضع الاختلاف»<sup>(١)</sup>. و ( مواضع الاختلاف ) هي ( مجال الاجتهاد )، التي لا سبيل إلى التعامل معها إلا ( بتغليب الظن ). قال: « مجال الاجتهاد، ومجالات الظنون لا تتفق عادة! ( ... ) فيصير أهل الاجتهاد مع تكليفهم باتباع ما غلب على ظنونهم »<sup>(٢)</sup>. ولذلك كان من الطبيعي ألا يكون المعنى المقطوع به محل اجتهاد؛ لأنه ببساطة ليس محل ظن. قال: « فأما القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو في الإثبات، وليس محلاً للاجتهاد، وهو قسم الواضحات؛ لأنه واضح الحكم حقيقة، والخارج عنه مخطئ قطعاً »<sup>(٣)</sup>.

ومهما ابتعد الحكم عن منطوق النصوص كان أوغل في الظنية والتردد؛ لأن الحكم يكون - كما قال - : « إما بالنص وإما بالاجتهاد »<sup>(٤)</sup>، وههنا يلجأ إلى الاستدلال بوسائل الاجتهاد العقلية المختلفة، من قياس، واستصلاح، واستحسان. ومعلوم أنها جميعاً لا تقوم من حيث هي اجتهادات جزئية إلا على الظن<sup>(٥)</sup>، ولذلك قال عن الأخذ بالرخصة الجزئية - أي حيث هي فقه وتنزيل، أو تحقيق مناط، لا من حيث هي ( أصل ) - : « لا يقال كيف يكون اجتهادياً وفيه نصوص كثيرة، كقوله تعالى: ﴿ فَمَنْ أَضَلُّرَّ عَدَّ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ [ البقرة: ١٧٣ ]<sup>(٦)</sup> فحضور النصوص يلغي الاجتهاد غيرها من وسائل. فيحصل التردد بعد ذلك، والظن في تعيين العلل، وتقريب الفروع منها؛ أو في الدخول تحت المقاصد المصلحية العامة، كما في الاستصلاح. وكفى بذلك أمواجاً من الظنون، تتردد بصاحبها بين هذا ( التقريب ) أو ذاك.

(١) م: (١٦٠/٤). ن. مثله في: م: (١٢١/١)، م: (٢٩٣/١)، م: (١٦٢/٢)، م: (٢٢٨/٢).

(٢) ع: (٣٩٥/٢).

(٣) م: (١٥٦/٤).

(٤) م: (١٥٤/١).

(٥) معلوم أنها من حيث هي ( أصول ) إنما تقوم على القطع، قال: « ألا ترى أن العمل بالقياس قطعي، والعمل بخبر الواحد قطعي، والعمل بالترجيح عند تعارض الدليلين الظنيين قطعي، إلى أشباه ذلك، فإذا جئت إلى قياس معين للعمل به كان العمل ظنيًا لا قطعياً، وكذلك سائر المسائل. ولم يكن ذلك قادحاً في أصل المسألة الكلية » م: (٢٨٣/٢).

(٦) م: (٣٢٩/١).

ومن هنا لم يكن المجتهد مكلفًا بإصابته - من حيث بيان الدلالة أو الاستدلال - (لما في نفس الأمر) وإنما (اتباع ما غلب على ظنه) كما عبر الشاطبي من قبل، قال **بخطبة**: « والمجتهد لا تجب إصابته لما في نفس الأمر، بل عليه الاجتهاد بمقدار وسعه. والأنظار تختلف باختلاف القرائح، والتبحر في علم الشريعة. فلكل مأخذ يجري عليه وطريق يسلكه بحسبه، لا بحسب ما في نفس الأمر »<sup>(١)</sup>.

ولذا كان الاجتهاد عملية ظنية تقود إلى الظن، هذا في الغالب الأكثري. وأما (تحصيل العلم بالحكم)، فهو قليل. ولذلك لم يُشَرَّ إليه في تعريفات الأصوليين للاجتهاد كما أسلفنا، ليس لانعدامه، ولكن لندوره، وخروج التعريف بالظن مخرج الغالب كما يقولون. ويتصور حصول العلم بالحكم عن طريق الاجتهاد، ليس من خلال الدليل القطعي؛ لأن الدليل إذا كان مقطوعًا به، ثبوتًا ودلالة، ولم يعارضه ما هو مثله، أو أقوى منه، وسلم من كل عوارض الظنون حتى صادف محله؛ لم يكن إعماله اجتهادًا وإنما حكمًا بالنص كما تبين. وقد سبق قوله: « فأما القطعي فلا مجال للنظر فيه (... ) وليس محلاً للاجتهاد » كما سبق أن « مجال الاجتهاد ومجالات الظنون لا تتفق عادة؛ (... ) فيصير أهل الاجتهاد مع تكليفهم باتباع ما غلب على ظنونهم ». ومن هنا كان جوهر الاجتهاد ظنًا، وإنما (العلم) المقصود في التعريف يحصل عن ازدياد في (قوة) المرجحات إلى درجة تنتقل بحصول الحكم، من الظن إلى العلم. فهو (علم إضافي) إذن. بمعنى أنه - من جهة - تطور عن الظن الذي هو أصله ثم هو من جهة أخرى إنما يكون كذلك - أي علمًا - بالإضافة إلى صاحبه؛ أعني المجتهد لا سائر النظائر المجتهدين، تمامًا كما تختلف مدارك الأبصار في الرؤية للشيء البعيد، فيخايله الأعشى الحسير - ظنًا ضعيفًا - أنه كذا، ويخايله الأقوى أوضح وأجلى، ثم الأقوى فالأقوى؛ حتى يقطع بكونه كذلك صاحب النظر القوي الثاقب. ولكن يقينه و (علمه) يبقى كذلك بالنسبة إليه، لا بالنسبة إلى أنظار الآخرين؛ إذ لا أحد منهم يبصر بصره؛ قال أبو إسحاق: « مراتب الظنون في النفي والإثبات تختلف بالأشد، والأضعف؛ حتى تنتهي إما إلى العلم، وإما إلى الشك. إلا أن هذا

الاحتمال تارة يقوى في إحدى الجهتين، وتارة لا يقوى، فإن لم يقو رجوع إلى قسم المتشابهات، ( ... ) وإن قوي في إحدى الجهتين، فهو قسم المجتهدين! وهو الواضح الإضافي بالنسبة إليه في نفسه، وبالنسبة إلى أنظار المجتهدين. ( ... ) وأن الإضافي إنما صار إضافيًا؛ لأنه مذبذب بين الطرفين الواضحين، فيقرب عند بعض من أحد الطرفين، وعند بعض من الطرف الآخر»<sup>(١)</sup>.

هذا هو الوضع الأول من الظن والتردد، لكن يمكن أن تنتهي مراتب الظنون إلى العلم ( بهذا المعنى بأمر كثيرة تقطع الاحتمال بالنسبة إلى الناظر؛ فترفع الحكم عنده من درجة الظن إلى درجة العلم. من ذلك مثلاً ما أسلفناه من قوله: إن « المجتهد متى نظر في دليل على مسألة احتاج إلى البحث عن أمور كثيرة، لا يستقيم إعمال الدليل دونها. والنظر في أعمال المتقدمين قاطع لاحتمالاتها حتمًا، ومعين لناسخها من منسوخها، ومبين لمجملها، إلى غير ذلك؛ فهو عون على سلوك سبيل الاجتهاد عظيم »<sup>(٢)</sup>. فهذه صورة عن الاجتهاد الذي ينتج ( العلم ) لصاحبه. ونقول لصاحبه؛ لأن المسألة الواحدة تتردد بين أنظار المختلفين عبر مراتب متعددة، لكنها محصورة بطرفين أحدهما هو الشك، والآخر هو العلم، وبينهما تفاوت مراتب الظنون. و « كل واحد وما أداه إليه اجتهاده »<sup>(٣)</sup> كما قال.

ويحصل ( العلم ) بالنسبة للمجتهد أيضًا عبر وسيلة ( الاستقراء )، أي استقراء الأدلة ووجوه دلالتها؛ حتى يقطع بالمدلول، قال ﷺ: « استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد. ( ) وإذا دلَّ الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيدًا للعلم! فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة »<sup>(٤)</sup>. وأما قوله: « في طلب مقصد الشارع المتحد » فهو الخاصية المقاصدية للتعريف، وهي ترمي إلى بيان ثلاثة أمور:

الأول: أن المجتهدين مهما اختلفوا فإنهم متفقون من حيث القصد، أي إن قصدهم جميعًا واحد هو إدراك قصد الشارع.

(٢) م: (٣/٧٦).

(٤) م: (٢/٦٧).

(١) م: (٤/١٥٦، ١٥٧).

(٣) م: (١/١٩٠).



والثاني: أن قصد الشارع من الدليل مهما تعددت الدلالات والاحتمالات، إنما هو واحد؛ فالاجتهاد إذن إنما هو بذل غاية الوسع في طلب مقصد الشارع، الذي يكمن وراء إصابة الحكم الشرعي، والحكم الشرعي إنما هو مظنة لتحقيق قصد الشارع. قال أبو إسحاق: « وأما مواضع الاجتهاد فهي راجعة إلى نمط التشابه؛ لأنها دائرة بين طرفي نفي وإثبات شرعيين، فقد يخفى هناك وجه الصواب من وجه الخطأ. وعلى كل تقدير: إن قيل بأن المصيب واحد، فقد شهد أرباب هذا القول بأن الموضع ليس مجال الاختلاف، ولا هو حجة من حجج الاختلاف، بل هو: مجال استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد في طلب مقصد الشارع المتحد. ( ... ) وإنما الجميع محومون على قول واحد. هو قصد الشارع عند المجتهد، لا قولان مقرران. فلم يظهر إذاً من قصد الشارع وضع أصل للاختلاف، بل وَضَعُ موضعٍ للاجتهاد في التحويم على إصابة قصد الشارع الذي هو واحد »<sup>(١)</sup>.

والحكم - كما قلنا - إن هو إلا مظنة لقصد الشارع، أي المصالح المستجلبية، أو المفاسد المستدراة. ولذلك فقد تفيد ظواهر النصوص أو ظاهر القياس حكماً، ولا يكون تحته قصد حقيقي للشارع، حتى يتبين للمجتهد أن ذلك الحكم نفسه غير مقصود، بل المقصود الشرعي غيره، بناء على أصل (المآل)<sup>(٢)</sup>، وهو أوضح مثال على مقاصدية الاجتهاد لدى الشاطبي. قال: « النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً. 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؛ [ فقد يكون ] مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تدفع 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. فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية. وهو

(١) م: ( ١٢٨/٤ ).

(٢) ن. المصطلح مدروساً بهذا البحث ( الفصل الثاني ).

مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة! «<sup>(١)</sup>. ومن هنا كانت أغلب قواعد المآل عبارة عن ( عدول عن حكم الأصل ) كسد الذرائع، والاستحسان، ومراعاة الخلاف<sup>(٢)</sup>. وهو ما يؤكد قولنا عن ( الحكم )؛ إنما هو مظنة لقصد الشارع، وليس هو عينه، اللهم إلا أن يكون كذلك ( بالقصد الثاني )، لا ( بالقصد الأول )، وهذا معنى قول الشاطبي: « الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها، وإن كثرت الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك. ولا يصح فيها غير ذلك »<sup>(٣)</sup>. والمقصود بالقول الواحد: قصد الشارع المتحد، الذي هو غاية المجتهدين من الاجتهاد كما قرره في التعريف. ومن هنا كان قوله عنه: إنه « استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد في طلب مقصد الشارع المتحد »، كما سبق غير مكرر للتعريف الآخر، ولا ملتقياً له، أعني « استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم »، بل هما يتكاملان ويتواصلان، كما تتواصل ( العلة ) ( بالحكمة )، على الاصطلاح المشهور أي باعتبار أن الأولى مظنة للثانية. ومن هنا كان الجمع بين الصيغتين في تعريف واحد، أدق، وأكمل، وأشمل، والله أعلم.

إن الاجتهاد عند الشاطبي بهذا المعنى أشبه ما يكون بالأعمال التعبدية، المختلفة في الأشكال المتفقة في الجوهر؛ لأن « التردد بين الطرفين تحوُّر لقصد الشارع المستبهم بينهما من كل واحد من المجتهدين، واتباع للدليل المرشد إلى تعرف قصده ( ... ) فليس الاختلاف في الحقيقة إلا في الطريق المؤدي إلى مقصود الشارع، الذي هو واحد. ( ) ومن هنا يظهر وجه الموالاة، والتحاب، والتعاطف فيما بين المختلفين في مسائل الاجتهاد، فاختلاف الطرق غير مؤثر. كما لا اختلاف بين المتعبدين لله بالعبادات المختلفة، كرجل تقربه الصلاة، وآخر يقربه الصيام، وآخر تقربه الصدقة. ( ... ) فلكذلك المجتهدون، لما كان قصدهم إصابة مقصد الشارع، صارت كلمتهم واحدة، وقولهم واحداً. ( ) والأقوال ليس بمقصودة لأنفسها، بل ليتعرف منها المقصد المتحد. فلا بد أن يكون التبعيد متحد الوجهة، وإلا لم يصح. والله أعلم »<sup>(٤)</sup> فأنت ترى

(١) م: (٤/١٩٤، ١٩٥).

(٢) ن. هذه المصطلحات مدروسة ضمن ( المآل ) بهذا البحث. ( الفصل الثاني ).

(٤) م: (٤/٢٢١، ٢٢٢).

(٣) م: (٤/١١٨).

إذن من خلال هذا النص والنصوص التي قبله أن الاجتهاد في العمق عمل تعدي،  
ظاهرة إدراك الحكم الشرعي، وباطنه موافقة قصد الشارع؛ تمامًا كسائر الأعمال  
التعبدية في الإسلام.

والثالث: أن حصول ( مقصد الشارع المتحد ) لن يتم حقيقة إلا بعد تنزيل الحكم  
على الصورة الموافقة. أي بعد ( تحقيق مناطه ). وبذلك يجمع هذا التعريف كل  
مراحل الاجتهاد كما هي عند الشاطبي. وهي: الفهم، والاستنباط، والتنزيل أو التحقيق؛  
لأن بها جميعها يتحقق قصد الشارع من التشريع على التمام والكمال. فهي ثلاث  
مراحل تكون ماهية الاجتهاد على الاستفراق والشمول لكل أصنافه في فكر أبي إسحاق،  
وبيان ذلك مفصلاً هو كما يلي:

المرحلة الأولى: الفهم: وهو من مقتضيات قوله: « استفراغ الوسع »؛ لأن هذا  
كما ذكرنا إنما هو إحكام الاستدلال بإتمام طلب الأدلة، ووجوه دلالتها. وذلك حتى  
يحصل الفهم الصحيح، الكاشف عن قصد الشارع من الخطاب، فالفهم إذن هو أولى  
المراحل الاجتهادية، ولذلك جعله أول الشروط لبلوغ درجة الاجتهاد. قال: « إنما  
تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها.  
والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها. أما الأول فقد مر في كتاب  
المقاصد أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح<sup>(١)</sup> ( ... ) فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهمه  
عن الشارع قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها؛ فقد  
حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم، والفتيا،  
والحكم بما أراه الله.

« وأما الثاني فهو كالخادم للأول، فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف  
محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، ومن هنا كان خادماً للأول، وفي استنباط الأحكام  
ثانياً، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط، فلذلك جعل شرطاً ثانياً<sup>(٢)</sup>.  
فالفهم هو أول الاجتهاد الذي تنبني عليه كل مراحل.

والمقصود بالفهم كما يتبين من النص هو فهم قصد الشارع، أي المصالح، والحكم

الكامنة وراء كل نص. لكن هذا لن يحصل إلا بعد الفهم الأولي، أعني الفهم اللغوي للنص. وذلك متضمن لهذا التزاماً وضرورة؛ إذ وجدنا أبا إسحاق يعتبر ( الاجتهاد في العربية ) جزءاً من ماهية الاجتهاد الفقهي. قال: « وغالب ما صنف في أصول الفقه من الفنون إنما هو من المطالب العربية، التي تكفل المجتهد فيها بالجواب عنها، وما سواها من المقدمات فقد يكفي فيه التقليد، كالكلام في الأحكام تصوراً وتصديقاً، كأحكام النسخ، وأحكام الحديث، وما أشبه ذلك.

فالحاصل أنه لا غنى بالمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب، بحيث يصير فهم خطابها له وصفاً غير متكلف، ولا متوقف فيه في الغالب إلا بمقدار توقف الفطن لكلام اللبيب »<sup>(١)</sup>، وقال في السياق نفسه مفسراً ومفصلاً: « فإن كان ثم علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه، فهو ( ... ) علم اللغة العربية، ولا أعني بذلك النحو وحده، ولا التصريف وحده، ولا اللغة، ولا علم المعاني، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان، بل المراد جملة علم اللسان ( ... ). فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطاً فهو متوسط في فهم الشريعة. والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية. فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة. ( ... ) وكل من قصر فهمه لم يعد حجة، ولا كان قوله فيها مقبولاً، فلا بد من أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها، كالخليل، وسيبويه، والأخفش، والجرمي، والمازني، ومن سواهم »<sup>(٢)</sup>. فبقدر فهمك للخطاب العربي

(١) م: (٤/١١٧، ١١٨).

(٢) م: (٤/١١٤، ١١٥). وقال على سبيل الجدول مدافعا عن هذا الرأي: « ولا يقال إن الأصوليين قد نفوا هذه المبالغة في فهم العربية، فقالوا: ليس على الأصولي أن يبلغ في العربية مبلغ الخليل وسيبويه ( ... ) وإنما يكفيه أن يحصل منها ما تيسر به معرفة ما يتعلق بالأحكام بالكتاب والسنة؛ لأننا نقول: هذا غير ما تقدم تقريره. وقد قال الغزالي في هذا الشرط: إنه القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال، حتى يميز بين صريح الكلام وظاهره، ومجمله، وحقيقته، ومجازه، وعامه، وخاصه، ومحكمه، ومتشابهه، ومطلقه، ومقيدته، ونصه، وفحواه، ولحنه، ومفهومه. وهذا الذي اشترط لا يحصل إلا لمن بلغ في اللغة العربية درجة الاجتهاد، ثم قال: والتخفيف فيه لا يشترط فيه أن يبلغ مبلغ الخليل والبريد. وأن يعلم جميع اللغة، ويتعمق في النحو. وهذا أيضاً صحيح، فالذي نفى الزوم فيه ليس هو المقصود في الاشتراط، وإنما المقصود تحرير الفهم حتى يضاهي العربي في ذلك المقدار، وليس من شرط العربي أن يعرف جميع =

يكون قدرك في فهم الخطاب الشرعي وقصد الشارع منه؛ لأن أول الاجتهاد الفقهي تفسير، أو تأويل للظواهر، أو تنقيح للمناط، ومعلوم أن كل ذلك من صلب ماهية الاجتهاد الفقهي، كما أنه واضح أن كل ذلك ليس سوى بحث في دلالة النصوص، أي في لغتها، وإنما « الظواهر تخرج عن مقتضى ظهورها بالاجتهاد »<sup>(١)</sup>، والمجهد في الشريعة: « حكمه ما أداه إليه اجتهاده؛ لأن اجتهاده في الأمور التي ليست دلالتها واضحة إنما يقع موقعه، على فرض أن يكون ما ظهر له هو الأقرب إلى قصد الشارع، والأولى بأدلة الشريعة »<sup>(٢)</sup>، وقال عن الاجتهاد: « المسمى بتنقيح المناط: (...) وإنما هو راجع إلى نوع من تأويل الظواهر »<sup>(٣)</sup>. وكذلك الأمر بالنسبة للاجتهاد « المسمى بتخريج المناط: (...) وهو الاجتهاد القياسي »<sup>(٤)</sup>، وإنما يقوم في (أصله) على (الفهم)؛ لأن « الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلا بد من اشتراط العلم بالعربية »<sup>(٥)</sup>؛ إذ (التخريج) (كالتنقيح): بحث في العلة باعتبارها كامنة في النص اللغوي وإنما يختلفان في مقدار الظهور والخفاء؛ ولذلك قال: « فإن الاجتهاد القياسي غير محتاج فيه إلى مقتضيات الألفاظ إلا فيما يتعلق بالمقيس عليه وهو الأصل »<sup>(٦)</sup>. والمقصود (تخريج المناط).

إن الاجتهاد إذن يبدأ بالفهم - الفهم لقصد الشارع من الخطاب، تنقيحًا، أو تخريجًا، أو ما يخدم ذلك، من تأويل للظواهر ونحوه. ويدخل في فهم قصد الشارع بهذا

= اللغة، ولا أن يستعمل الدقائق، فكذلك المجتهد في العربية، فكذلك المجتهد في الشريعة! وربما يفهم بعض الناس أنه لا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل وسيبويه في الاجتهاد في العربية، فيبني في العربية على التقليد المحض، فيأتي في الكلام على مسائل الشريعة بما السكوت أولى به منه، وإن كان مما تعقد عليه اخصاير جلاله في الدين وعلما في الأئمة المهتمين « م: (١١٧، ١١٦/٤).

(١) ع: (١٨٢/٣). (٢) ع: (٥٠٢/٢، ٥٠٣).

(٣) م: (٩٦، ٩٥/٤). قال في تعريفه بهذا الموطن: « وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكورا مع غيره في النص، فينتج بالاجتهاد، حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى » م: (٩٥/٤).

(٤) م: (٩٦/٤). قال في تعريفه بهذا الموطن: « وهو راجع إلى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط، فكانه أخرج بالبحث، وهو الاجتهاد القياسي، وهو معلوم » م: (٩٦/٤). ولم يرد في هذا ولا الذي قبله غير ما ذكر ههنا.

(٥) م: (١٦٢/٤). (٦) م: (١٦٤/٤، ١٦٥).

المعنى فهم قصده الدلالي، أو ( الإفهامي )، وقصد ( الابتدائي )<sup>(١)</sup>، الذي هو عين المصالح والمفاسد. كما اتضح ذلك جليًا من النصوص السابقة، ذلك أن الاجتهاد اللغوي متعلق أساسًا بفهم الدلالة، أي إن « المقصود تحرير الفهم حتى يضاهي العرب في ذلك المقدار »<sup>(٢)</sup> على حد تعبيره، ثم إن هذا إنما هو وسيلة لفهم القصد الابتدائي، أي الحكيم والمصالح الكامنة وراء النصوص، وعللها، وأحكامها. وهو المقصود بقوله الوارد قبل: « فإذا بلغ الإنسان مبلغًا فهم عن الشارع قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها؛ فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ، في التعلم، والفتيا، والحكم بما أراه الله. ( ... ) لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط »<sup>(٣)</sup>. وهو:

المرحلة الثانية: الاستنباط: وهو استفادة الحكم الشرعي من الدليل، وذلك مقتضى قوله في التعريف: « تحصيل العلم أو الظن بالحكم ». فهو إذن عمل عقلي محض، مبني على القدرة الذاتية الفطرية في ربط الأسباب بمسبباتها، واستنتاج الآثار عن أماراتها، وعلاماتها. ذلك أنه إذا تحرر للمجتهد فهم الخطاب الشرعي، دلالة وقصدًا؛ فقد تهيأ له الأمر حينئذ لإعمال إدراكه العقلي المجرد؛ لاستخراج المقتضى التشريعي الذي يتضمنه الأمر، أو النهي، أو علتها. فالحكم هو ثمرة الفهم، والاستنباط هو المجهود العقلي لتحريره. ولذلك فهو لا يتعلق بالنص إلا من حيث إنه مبني على مرحلة الفهم. ولا فهو يتعدى ذلك إلى الاستنتاج المنطقي من ربط الجزئيات بكلياتها، أي إدراك أن ذلك الجزئي هو فرد من أفراد ذلك الكلي؛ وربط الحكيم المفهومة من قصد الخطاب بمظناتها؛ حتى يغلب على الظن، أو يعلم؛ أنها ترتبط بها ارتباط الأسباب بمسبباتها، حسب ما تقتضيه أحكام العقل، والعوائد الجارية في أمثالها، مع انتفاء موانع إسنادها إليها، من قواعد الاجتهاد المعلومة في أصول الفقه؛ كالنسخ، وخصوص العلة، وعدم تعديها.. إلخ. فيدرك حينئذ أن الحكم الشرعي في هذه المسألة هو كذا أو كذا. قال عن الاجتهاد القياسي - وهو ضرب من الاستنباط -:

(١) وهو ما ذكره مركزًا في قوله عن قصد الشارع بأنه: « يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً، ومن جهة قصده في وضعها للإفهام.. » م: ( ٥ / ٢ ).

(٢) م: ( ١١٦ / ٤ )، ( ١١٧ ).

(٣) م: ( ١٠٥ / ٤ - ١٠٧ ).

« الاجتهاد القياسي غير محتاج فيه إلى مقتضيات الألفاظ: إلا فيما يتعلق بالمقيس عليه، وهو الأصل. وقد يؤخذ مسلماً. وما سواه فراجع إلى النظر العقلي »<sup>(١)</sup>،  
فالاجتهاد القياسي إنما يحتاج فيه إلى البحث اللغوي ما دام في مرحلة الفهم، وهي المتعلقة بالبحث عن ( المناط ). أما ما عدا ذلك وهو الاستنباط فهو ( راجع إلى النظر العقلي ) على حد تعبيره.

والاستنباط هو في الحقيقة، جوهرية عقد الاجتهاد، وواسطته التي بها يعرف المجتهد. فلذلك كان أهم مراحل الاجتهاد؛ لأنه هو النتيجة، ولحظة النطق بالحكم، التي لا يبقى بعدها إلا العمل والتنفيذ، ولغلبة العمل الاستنباطي على العملية الاجتهادية برمتها سمى أبو إسحاق ( الاجتهاد ) ( استنباطاً )، رغم أن الاجتهاد فيه الاستنباط وغيره، مما رأينا وما سنرى من تحقيق المناط عامًّا وخاصًّا، ولذلك جعله ( علماً مستقلاً بنفسه )، أي صناعة خاصة لا تختلط بغيرها من الصناعات، رغم أنه يتوقف على مقدمات من علوم أخرى، تؤخذ مسلمة أو تحقق من جديد، قال: « إن الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية علم مستقل بنفسه، ولا يلزم في كل علم أن تبرهن مقدماته فيه بحال، بل يقول العلماء: إن من فعل ذلك فقد أدخل في علمه علماً آخر ينظر فيه بالعرض لا بالذات »<sup>(٢)</sup>. ومعلوم أنه استثنى من ذلك علم العربية - كما تبين - إذ جعل الاجتهاد فيه جزءاً من الاجتهاد الفقهي. ومن هنا كان ( الاجتهاد ) مرادفًا ( للاستنباط ) في كثير من نصوصه؛ لغلبة هذا على ذلك كما ذكرنا. قال مثلاً عن بلغ الرتبة الثانية من طلب العلم<sup>(٣)</sup>: هل « صاحب هذه المرتبة متمكن جداً من الاستنباط، والاجتهاد؟ »<sup>(٤)</sup>. وقال عن البالغ الرتبة الثالثة - وهي أعلى الرتب، وصاحبها هو المسمى بالحكيم، والفقهاء، والعالم -: « هذه الرتبة لا خلاف في صحة الاجتهاد من صاحبها. ( ) فهو الذي يستحق الانتصاب للاجتهاد، والتعرض للاستنباط »<sup>(٥)</sup>. وقال عن المقلدة: « ليس النظر في الأدلة والاستنباط من شأنهم »<sup>(٦)</sup>.

يبد أن الاستنباط في الحقيقة يبقى جزءاً من الاجتهاد، وليس كل الاجتهاد، وإن

(٢) م: (٤/١١٠).

(٤) م: (٤/٢٢٧).

(٦) م: (٤/٢٩٣).

(١) م: (٤/١٦٤، ١٦٥).

(٣) سيأتي تفصيل هذه الرتب بحول الله.

(٥) م: (٤/٢٣٢).

كان أهم أجزائه التي بها يتميز عن سواه من العلوم.

المرحلة الثالثة: التزيل: وهو توقيع الحكم الشرعي المستفاد بالنص، أو بالاستنباط، بتحقيق مناطه على العموم أو على الخصوص. وبهذا تكتمل العملية الاجتهادية، وتبلغ غايتها النهائية. ويدخل تحت هذه المرحلة « الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط »<sup>(١)</sup> قال أبو إسحاق: « لو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات، وما يرجع إلى ذلك، منزلات على مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع مشخصة، فلا يكون الحكم واقعا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق، أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلاً، وقد لا يكون. وكله اجتهاد »<sup>(٢)</sup>. وبهذا يتم على الحقيقة بلوغ ( قصد الشارع المتحد ) من استنباط الحكم، كما جاء في التعريف؛ لأن قصده إنما يتم بتحقيق مناطات الأحكام، إذ ما شرعت الشريعة إلا لتنزل أحكامها في الخارج، لا لتبقى مجردات في التصور بلا تصديق.

ولا ينقض ذلك قوله: « قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط، فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع؛ ( ... ) لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه »<sup>(٣)</sup> وذلك مثل: علم « الصانع في معرفة عيوب الصناعات، والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب، وعرفاء الأسواق في معرفة قيم السلع، ومداخل العيوب فيها. ( ) كل هذا وما أشبهه مما يعرف به مناط الحكم الشرعي، غير مضطر إلى العلم بالعربية، ولا العلم بمقاصد الشريعة، وإن كان اجتماع ذلك كمالاً في المجتهد »<sup>(٤)</sup>. فإن هذا لا يفيد أن لا علاقة لتحقيق المناط بمقاصد الشريعة، وإنما هو مقتصر على نفي اشتراط العلم بذلك بالنسبة للمتكفل بالتحقيق. ولكن لا يلزم عنه أن ( تحقيق المناط ) تحقيق لقصد الشارع من التكليف، سواء علم ذلك القصد أم لم يعلم. وسواء اجتهد المجتهد في الموضوع المحقق فيه، أم أخذه تقليدًا من أهل الحرف والاختصاصات. و « العلماء لم يزالوا يقلدون في هذه الأمور من ليس من الفقهاء »<sup>(٥)</sup>.

(٢) م: ( ٩٣/٤ ) .

(١) م: ( ٨٩/٤ ) .

(٤) م: ( ١٦٦/٤ ) .

(٣) م: ( ١٦٥/٤ ) .

(٥) م: ( ١٦٧/٤ ) .



ومعلوم أن تحقيق المناط - كما تبين - هو الكفيل وحده بتحقيق « قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها »<sup>(١)</sup>، و « قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة »<sup>(٢)</sup>. قال في ذلك: « المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدًا لله اختيارًا، كما هو عبد لله اضطرارًا »<sup>(٣)</sup>. ولن يكون ذلك إلا بالاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط؛ لأنه « لو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن »<sup>(٤)</sup>، كما سبق التنصيص عليه مفصلاً.

وبذلك يتم معنى الاجتهاد عند أبي إسحاق باعتباره ( استفرغًا للوسع وإبلاغًا للجهد، في تحصيل العلم، أو الظن بالحكم؛ طلبًا لمقصد الشارع المتحد ). والله أعلم.

**ثانيًا، خصائصه.**

#### ١ - وظيفته العلمية:

أساس وظيفة ( الاجتهاد ) هي التشريع، وضمان استمراره في الأمة. فمعلوم أن الحكم - كما قال الشاطبي - يكون « إما بالنص وإما بالاجتهاد »<sup>(٥)</sup>. فالنص هو أصل التشريع ومبتدؤه، ناطق بأحكام ثابتة، ومتضمن للتغيرات بواسطة العلل، والحكم، والمصالح؛ ووظيفة الاجتهاد هي استيعاب تلك المتغيرات بالكشف عن أحكامها؛ إلحاقًا لها بأصولها ذات العلل القياسية، أو ذات الكليات المصلحية، ونحو ذلك. هذا بالإضافة إلى السهر على تطبيق الأحكام المنصوصة والاجتهادية على السواء، عبر تحقيق مناطاتها.

فالاختصاص إذن يتصور في مجالات ثلاثة:

الأول: مجال النصوص، وهو المتعلق بالفهم، من تنقيح وتخريج، وما يلحق بهما من تأويل للظواهر، وكشف للغوامض... إلخ، ما دام النص من « الأمور التي ليست دلالتها واضحة »<sup>(٦)</sup>. « أما القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي،

(٢) م: ( ١٦٨/٢ ) .

(١) م: ( ١٠٧/٢ ) .

(٤) م: ( ٩٣/٤ ) .

(٣) م: ( ١٦٨/٢ ) .

(٦) م: ( ٥٠٢/٢ ) .

(٥) م: ( ١٥٤/١ ) .

أو في الإثبات، وليس محلاً للاجتهاد. وهو قسم الواضحات «<sup>(١)</sup>».

الثاني: مجال العلل والمعاني من المصالح والمفاسد. وهو المتعلق بالاستنباط، وإنشاء الأحكام، و « للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده »<sup>(٢)</sup>، وفي هذا قيل: ( لا اجتهاد مع وجود النص )؛ لأن إنشاء الأحكام إنما أسند إلى المجتهد حيث ينعدم النص، قال أبو إسحاق عن الصحابة: « إنما اختلفوا فيما أذن لهم من اجتهاد الرأي، والاستنباط من الكتاب والسنة، فيما لم يجدوا فيه نصاً »<sup>(٣)</sup>، فيكون الشيء إذن؛ « موضع اجتهاد ( ... ) عند عدم النص »<sup>(٤)</sup>، وإذا كان هذا مجال العلل والمعاني، فلا علاقة له بالمجال التعبدي. وإنما هو خاص بمجال العادات، والمعاملات، وما في معناها، مما بني على التعليل. قال: « الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني »<sup>(٥)</sup>. ذلك « أن الشارع توسع في بيان العلل، والحكم، في تشريع باب العادات. ( ) وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول. ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص بخلاف العبادات، فإن المعلوم فيها خلاف ذلك »<sup>(٦)</sup>.

وهذا التقسيم إنما هو بحسب الغالب، إذ قد يكون من العادات ما هو تعبدي، لا يدخله الاجتهاد، فيجزي حينئذ مجرى العبادات، ويوقف عند نصوصه، لا تتعدى؛ لأنه إذ ذاك ليس مجالاً للاجتهاد. قال: « الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني، فإذا وجد فيها التعبد فلا بد من التسليم، والوقوف مع النصوص؛ كطلب الصداق في النكاح، والذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول، والفروض المقدرة في الموارث، وعدد الأشهر في العدد الطلاقية، والوفوية، وما أشبه ذلك من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية؛ حتى يقاس عليها »<sup>(٧)</sup>.

الثالث: هو مجال تنزيل الأحكام بتحقيق مناطاتها الخاصة والعامة. وهو عام في

(٢) م: ( ٢٤٥/٤ ) .

(٤) م: ( ١٦٣/١ ) .

(٦) م: ( ٣٠٦/٢ ) .

(١) م: ( ١٥٦/٤ ) .

(٣) م: ( ١٨٦ ، ١٨٥/٤ ) .

(٥) م: ( ٣٠٠/٢ ) .

(٧) م: ( ٣٠٨/٢ ) .

كل حكم شرعي سواء كان مستفادًا بالنص أم بالاجتهاد.  
ومن هنا يتضح أن المجال الوظيفي للاجتهاد هو كل مجال التشريع، إما فهماً، وإما استنباطاً، وإما تنزيلاً وتحقيقاً، وإما كل ذلك جميعاً. ولذلك كان الاجتهاد أساس علم أصول الفقه كله، الذي ما من كلية أو جزئية فيه؛ إلا وهي خادمة له. ولولا الحاجة إلى الاجتهاد لما كان ثم شيء اسمه أصول الفقه.

## ٢ - رتبته الأسرية:

مصطلح (الاجتهاد) هو المفتاح الأول لكل المصطلحات المنتمية لأسرته الاصطلاحية، من (استنباط)، أو (تنقيح للمناط)، أو (تخريج) له، أو (تحقيق)، وكذا (المجتهد)، و (الاجتهادي)، و (المجتهدات)، وسائر المشتقات، أو غير ذلك من المصطلحات الداخلة في الدائرة الاجتهادية، أي التي تشكل جزءًا من معنى الاجتهاد، فصلًا كان أم خاصة أم عرضًا. فكل ذلك تابع في الدرجة والرتبة لمصطلح (الاجتهاد)؛ إذ يفهمه يفهم ما سواه من فروع اصطلاحية، ولا يلزم من فهم بعض فروعه فهمه على التمام والكمال؛ ولذلك كان هو المفتاح الأول كما ذكرت. بل إن دراسته لا تمكن من فهم المجال الاجتهادي فحسب، ولكن أيضًا فهم مجال أصول الفقه كله؛ لأن هذا إنما يقوم أساسًا على ذلك.

## ٣ - قوته الاستيعابية:

أما هذه فهي مبنية على السابقة؛ لأن مصطلح (الاجتهاد) يستوعب كل المادة الأصولية تقريبًا، بدءًا بباب الأحكام - كما هي مرتبة في الموافقات - فالنقاصد، فالأدلة. واستيعابه لكل ذلك؛ معناه أن قواعدها من قواعده، وأصولها من أصوله، فهي منه وإليه؛ لأنها جميعًا إنما كانت من أجل خدمة (تحصيل العلم أو الظن بالحكم)، وذلك هو الاجتهاد. ومن هنا وجدنا معناه ينطلق من دراسة النصوص في دلالتها، ومناطاتها، ودراسة الأحكام في أدائها للمصالح أو المفاصد، وتكييفها على حسب ذلك في تحقيق مناطاتها، على نحو ما في الاجتهاد (المالي) على سبيل المثال. ثم البحث في الأدلة وترتيبها، وتخصيصها، وتقييدها، إلى غير ذلك من قواعد أصول الفقه. فالصواب في ذلك يعني صواب الاجتهاد، والخطأ فيه يعني خطأ

الاجتهاد. فهو إذن كلي الكليات الأصولية. فلا مجال من مجالاتها إلا وهو ثابوت تحتها.  
٤ - نضجه الاصطلاحي:

لعل مصطلح ( الاجتهاد ) هو أنضج المصطلحات الأصولية عند الشاطبي، والسبب في ذلك أنه تلقاه كذلك؛ لأنه من أقدم مصطلحات أصول الفقه، بل لعله أقدم من مصطلح ( الأصول ) نفسه؛ لأنه عرف قبل أن تعرف ( الأصول ) باعتبارها مصطلحاً<sup>(١)</sup>، ومن ثم وجدنا تعامل أبي إسحاق معه مبنياً على أساس أنه من المعلومات البديهية في العلم. فلم يأبه بتأسيس تعريفات افتتاحية له، باعتبارها ( مقدمات )، لا ( لكتاب الاجتهاد ) من الموافقات، ولا ( بالمقدمات ) المنهجية التي صدره بها، وإنما عرفه حيث احتاج إلى ذلك في سياق الحجاج والاستدلال. كما في قوله وهو يستدل على نفي العلوم المحتاج إليها في الاجتهاد - باعتبارها مقدمات له - أن تكون جزءاً من ماهيته: « لأن تلك المعارف ليست جزءاً من ماهية الاجتهاد، وإنما الاجتهاد يتوصل إليه بها؛ (...) لأن الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم »<sup>(٢)</sup>.  
وأما التعريف الثاني فقد جاء في سياق نفي أن يكون قصد الشارع من وضع مواطن للاجتهاد هو وضع أصل للاختلاف. قال: « الموضوع ليس مجال الاختلاف، ولا هو حجة من حجج الاختلاف، بل هو مجال استفراغ الوسع، وإبلاغ الجهد في مطلب مقصد الشارع المتحد »<sup>(٣)</sup>. فلم يكن في سياق التعريفين قصداً إلى التعريف بالقصد الأول، وإنما هو مقصود بالقصد الثاني. أي إنه لم يكن يهدف إلى تعريف المصطلح بقدر ما كان يهدف إلى توظيف مفهومه حجة في الاستدلال على قضاياه.

وأما قوله في ( المسألة الأولى ) من مسائل كتاب الاجتهاد: « الاجتهاد على ضربين: أحدهما لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة. والثاني يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا »<sup>(٤)</sup>؛ إذ فصل أقسام الاجتهاد بذلك

(١) فقد تكلم عنه الشافعي باعتباره مصطلحاً ناضجاً. قال مثلاً مجيباً محاوره إذ سأله: « قال: فما القياس؟ أم هو الاجتهاد؟ أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان لمعنى واحد (...) والاجتهاد: القياس ». الرسالة: (ص ٤٧٧).

(٢) م: (٣) : (١٢٨/٤).

(٣) م: (١١٣/٤).

(٤) م: (٨٩/٤).

الاعتبار من تنقيح للمناط، وتخريج له، وتحقيق؛ فلم يكن ذلك مبنياً على ما يعرف بالتعريف التقسيمي عند المناطقة؛ لأنه لم يكن يعرف مصطلح الاجتهاد في ذاته، بقدر ما كان يهدف إلى بيان أقسام له باعتبار الانقطاع، وعدمه، والسبب في ذلك أنه لم يكن كلفاً بتقديم معنى الاجتهاد باعتباره مصطلحاً؛ لأن المصطلح أشهر من أن يقصد إلى تعريفه، وأقدم في التداول الاصطلاحي الأصولي. إذ ارتقى من قديم إلى أعلى مراتب النضج الاصطلاحي. نعم قد يقول قائل: ولكن معناه قد يختلف ولو جزئياً من عالم لآخر، وهذا أبو إسحاق نفسه قد عرفه تعريفاً ( مقاصدياً )، إن لم يكن مبتدأ فهو - على الأقل - نادر، أو غير معروف؛ فإننا نقول: ذلك لا يضر اصطلاحية المصطلح، وإنما يزيدا رسوخاً، ونضجاً؛ لأن العبرة ههنا باللفظ الدال على المفهوم العلمي، والاختلاف في صورة المفهوم لا يدل دائماً على ضعف الدلالة الاصطلاحية للمصطلح، بقدر ما تدل أيضاً - كما هو الحال بالنسبة للاجتهاد - على رسوخ تلك الدلالة ونضج اصطلاحيتها؛ إذ تدل على الغنى العلمي، والرصيد التاريخي الذي يحمله المصطلح، من خلاف في مفهومه، وتطور في دلالاته، مما يؤهله ليكون في مصاف المصطلحات الكبرى في العلم، وكذلك هو الاجتهاد.

٥ - علاقته:

( أ - مرادفاته ):

- الاستنباط: سبقت الإشارة إلى أن الاستنباط يأتي مرادفاً للاجتهاد، من باب إطلاق الجزء وإرادة الكل؛ لغلبة الجزء المخصوص على كل أجزاء ذلك الكل. قال أبو إسحاق عن رتبة الحكيم: « هذه الرتبة لا خلاف في صحة الاجتهاد من صاحبها، ( ... ) فهو الذي يستحق الانتصاب للاجتهاد. والتعرض للاستنباط »<sup>(١)</sup>. وقال عن المقلدة: « ليس النظر في الأدلة والاستنباط من شأنهم »<sup>(٢)</sup>.

- النظر: يرد ( النظر ) مرادفاً لمصطلح ( الاجتهاد ). وهو بهذا المعنى كثير لدى أبي إسحاق. قال: كل « واسطة دائرة بين الطرفين هي محل نظر واجتهاد »<sup>(٣)</sup>.

(٢) م: (٤/٢٩٣) ن. مثله في: م: (٤/٢٢٧).

(١) م: (٤/٢٣٢).

(٣) م: (٢/١٦٢).

وقال: « كان جمع المصحف واجبًا، ورأيًا رشيدًا، في واقعة لم يتقدم بها عهد، فلم يكن فيها مخالفة. وإلا لزم أن يكون النظر في كل واقعة لم تحدث في الزمان المتقدم بدعة، وهو باطل باتفاق، لكن مثل هذا النظر من باب الاجتهاد الملائم لقواعد الشريعة، وإن لم يشهد له أصل معين، وهو الذي يسمى: المصالح المرسله »<sup>(١)</sup>. وقال: « حيث قيل بالتخيير بين الأخذ بالعزيمة، والأخذ بالرخصة؛ فللترجيح بينهما مجال رحب وهو محل نظر »<sup>(٢)</sup>، وسبق قوله: « للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده »<sup>(٣)</sup>. وقال « اتباع من لا نظر له، واجتهاد من لا اجتهاد له، محض ضلالة، ورمي في عماية »<sup>(٤)</sup>. ومثل هذا كثير<sup>(٥)</sup>.

( ب - أصداده ) :

التقليد: وهو المصطلح المشهور بمضادته للاجتهاد، وكذلك هو عند الشاطبي. قال بعدما ذكر ( المتشابه ) : « إذا قلنا: إن الراسخين هم المختصون بعلمه دون غيرهم، فذلك الغير ليسوا بمكلفين بمقتضاه، ما دام مشتبهًا عليهم، حتى يتبين باجتهاد أو تقليد »<sup>(٦)</sup>. وقرر أن الصحابة: « يترجح الاعتماد عليهم في البيان »<sup>(٧)</sup>؛ فقال: « لا يقال: إن هذا المذهب راجع إلى تقليد الصحابي، وقد عرفت ما فيه من النزاع والخلاف؛ لأننا نقول: نعم هو تقليد، ولكنه راجع إلى ما لا يمكن الاجتهاد فيه على وجهه إلا لهم »<sup>(٨)</sup> وقال عن طالب العلم الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد: « فاللازم له الكف والتقليد »<sup>(٩)</sup>.

ثالثًا: ضمائم ومشتقاته،

أ - ضمائمه:

أ - ١ - اجتهاد الرأي: هو الاجتهاد المتعلق باستنباط الأحكام لما جدَّ من النوازل. قال أبو إسحاق: « لم يأت في الشرع في البدعة حد لا يزداد عليه ولا ينقص منه، كما

- ( ١ ) م: ( ٣٤٢ ، ٣٤١/٢ ) .  
 ( ٢ ) م: ( ٣٢٢/١ ، ٣٢٣ ) .  
 ( ٣ ) م: ( ٢٤٥/٤ ) .  
 ( ٤ ) ع: ( ٤٥٣/٢ ) .  
 ( ٥ ) ن. مثلاً: م: ( ٢٨٣/١ ) ، م: ( ٢١٧/٢ ) ، م: ( ٢٢٨/٢ ) ، م: ( ١٧٨/٣ ) ، م: ( ١٥٦/٤ ) .  
 ( ٦ ) م: ( ٣٤٣:٣ ) .  
 ( ٧ ) م: ( ٣٣٨/٣ ) .  
 ( ٨ ) م: ( ٣٤٠/٣ ) .  
 ( ٩ ) م: ( ٢٢٥/٤ ) . ن. مثل ذلك في: م: ( ٤٠٤/٣ ) .

جاء في كثير من المعاصي؛ كالسرقة، والحراية، والقتل، والقذف، والجراح، والخمر، وغير ذلك. لا جرم أن المجتهدين من الأمة نظروا فيها بحسب التوازل، وحكموا باجتهاد الرأي تفريقاً على ما تقدم لهم في بعضها من النص<sup>(١)</sup>.

أ - ٢ - اجتهاد الفقهاء: هو الاجتهاد المبني على القصد التربوي. فمن حيث الاستنباط هو اجتهاد بقواعده العلمية، كما بين في التعريف، لكنه من حيث تحقيق المناط، فيه مراعاة تربوية للناس؛ حماية لدينهم وصلاتهم، قال: « وإنما عني الفقهاء بتقرير الحدود، والأحكام الجزئيات، التي هي مظان التنازع والمشاحة، والأخذ بالحظوظ الخاصة، والعمل بمقتضى الطوارئ العارضة. وكأنهم واقفون للناس في اجتهادهم على خط الفصل بين ما أحل الله، وما حرم، حتى لا يتجاوزا ما أحل الله إلى ما حرم. فهم يحققون للناس مناط هذه الأحكام بحسب الوقائع الخاصة، ( ) فهم يزعونهم عن مداخله الحمى، وإذا زلَّ أحدهم بين له الطريق الموصل إلى الخروج عن ذلك في كل جزئية، آخذين بحجزهم؛ تارة بالشدة وتارة باللين، فهذا النمط هو كان مجال اجتهاد الفقهاء، وإياه تحروا<sup>(٢)</sup>. ومما يقوي الدلالة الاصطلاحية ( لاجتهاد الفقهاء ) أنه قبل هذا النص بقليل افتتح ( المسألة ) بـ « التنبية على طرف من الاجتهاد الخاص بالعلماء، والعام لجميع المكلفين<sup>(٣)</sup> »؛ إذ يشترك العلماء، أو الفقهاء مع المكلفين؛ في الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط كما سيأتي.

و ( اجتهاد الفقهاء ) ههنا ليس هو كل اجتهاد تعلق باستنباط الحكم؛ إذ قد يحصل هذا من أصحاب الرتبة الاجتهادية القاصرة عن ( الاجتهاد بإطلاق ) على حد تعبيره<sup>(٤)</sup>؛ لأن هؤلاء قاصرون عن مراعاة القصد التربوي، وأما ( اجتهاد الفقهاء ) فهو رتبة ( الربانية ) المشار إليه بقوله: « وهذه الرتبة لا خلاف في صحة الاجتهاد من

(١) ع: (١٢٦/١). وقد أورد نصين نقلًا عن غيره متضمنين ( لاجتهاد الرأي ) مستعملًا بالمعنى نفسه. قال: « قال القاضي إسماعيل: إنما التوسعة في اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ توسعة في اجتهاد الرأي » م: (١٢٩/٤، ١٣٠). وقال في السياق ذاته عن الصحابة: « قال بعض المفسرين (... ) وإنما اختلفوا فيما أذن لهم من اجتهاد الرأي والاستنباط من الكتاب والسنة فيما لم يجدوا فيه نصًا » م: (١٨٥/٤، ١٨٦).

(٢) م: (٢٣٧/٤).

(٣) م: (٢٣٣/٤).

(٤) م: (٢٢٤/٤).

صاحبها ( ... ) وكثيرًا ما يختلط أهل الرتبة الوسطى بأهل هذه الرتبة، فيقع النزاع في الاستحقاق أو عدمه. والله أعلم.

ويسمى صاحب هذه المرتبة: الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقير، والعامل؛ لأنه يربي بصغار العلم قبل كباره، ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به ( ... ) ومن خاصيته أمران: أحدهما أن يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص، وإن كان له في المسألة حكم خاص؛ بخلاف صاحب الرتبة الثانية، فإنه إنما يجيب من رأس الكلية من غير اعتبار بخاص (١). وهذا نص قاطع في ثبوت المعنى التربوي لاجتهاد الفقهاء (٢).

أ - ٣ - الاجتهاد القياسي: هو الاجتهاد بواسطة القياس بدءًا بالبحث في المناط، حتى استنباط الحكم. قال: « الاجتهاد القياسي غير محتاج فيه إلى مقتضيات الألفاظ إلا فيما يتعلق بالمقيس عليه، وهو الأصل. وقد يؤخذ مسلمًا، أو بالعلة المنصوص عليها، أو التي أومئ إليها، وقد يؤخذ ذلك مسلمًا. وما سواه فراجع إلى النظر العقلي » (٣).

وقال عن الاجتهاد « المسمى بتخريج المناط: وهو راجع إلى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط، فكأنه أخرج بالبحث، وهو الاجتهاد القياسي » (٤).

(١) م: ( ٢٣٢/٤ ).

(٢) أنكر الشيخ عبد الله دراز رحمته الله قول أبي إسحاق عن ( اجتهاد الفقهاء ) أن يكون من صنيع هؤلاء منع الناس « عن مداخلة الحمى ( ... ) آخذين بحجزهم تارة بالشدة وتارة باللين. فهذا النمط هو كان مجال اجتهاد الفقهاء » كما هو مفصل في النص المذكور في المتن. قال دراز: هذا « يحتاج إلى بيان، فإن ذلك إنما يظهر في مواطن الوعظ والترغيب والترهيب لا في الاجتهاد. إلا أن يقال: إن ذلك يظهر في الاجتهاد بمعنى تحقيق المناط الخاص لما سبق أنه يختلف باختلاف الأشخاص، وما يناسبهم » هـ. م: ( ٢٣٧/٤ ).

والحقيقة أنه قد أجاب عن إنكاره؛ لأن أبا إسحاق جعل هذه رتبة اجتهادية بل أعلى رتب الاجتهاد، حيث يكون الفقيه مربيًا. كما رأيت في رتبة الربانية، في النص المذكور أعلاه حيث الفقيه « يربي بصغار العلم قبل كباره ». وإنما ظهر التمييز بين الرعاظ والعالم المجهد في العصور المتأخرة، حيث تردى تدين الأمة وضاعت مفاهيمها. قال أبو إسحاق: « المفتي قائم في الأمة مقام النبي ﷺ » م: ( ٢٤٤/٤ ). « وإذا كان كذلك، وثبت للمفتي أنه قائم مقام النبي ونائب منابه لزم من ذلك أن أفعاله محل للاقتداء أيضًا ( ... ) وقد كان المورث ﷺ قدوة بقوله وفعله مطلقًا، فكذلك الوارث، وإلا لم يكن وارثًا على الحقيقة. فلا بد أن تنتصب أفعاله مقتدى بها، كما انتصبت أقواله » م: ( ٢٤٨/٤ ).

(٣) م: ( ٩٦/٤ ).



أ - ٤ - الاجتهاد المتبر أو (المعتبر شرعاً): هو الاجتهاد الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد من شروط وضوابط. قال: « الاجتهاد الواقع في الشريعة ضربان: أحدهما: الاجتهاد المتبر شرعاً، وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد. (...) والثاني: غير المتبر، وهو الصادر عن من ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه؛ لأن حقيقته أنه رأي بمجرد التشهي والأغراض، وخبط في عماية، واتباع الهوى »<sup>(١)</sup>، فتبين أن من شروط الاجتهاد المتبر، كي يكون كذلك، أن يصدر أولاً عن مجتهد حقيقي، ثم أن يتبع فيه الدليل، لا مجرد الرأي المبني على التشهي والهوى، وكذلك أن يقع الاجتهاد على محاله أيضاً، وإلا لم يكن معتبراً. أي: ألا يجتهد فيما لا اجتهاد فيه؛ لأن محاله إنما هي مراتب الظنون على أوجهها. قال: « محال الاجتهاد المتبر؛ هي ما ترددت بين طرفين، وضح في كل واحد منهما قصد الشارع في الإثبات في أحدهما، والنفي في الآخر، فلم تنصرف البتة إلى طرف النفي، ولا إلى طرف الإثبات. (...) فأما القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي، أو في الإثبات وليس محلاً للاجتهاد. وهو قسم الواضحات »<sup>(٢)</sup>.

أ - ٥ - اجتهاد المكلف أو المكلفين: هو الاجتهاد المتعلق بتحقيق مناسبات النوازل الذاتية، المبنية على التقديرات الشخصية، أي ما يقع بالقلب وتطمئن إليه النفس، كمقادير النفقة على الزوجات والأقارب، وتقدير الكثير والقليل من الكلام المبطل للصلاة، واعتقاد حلية اللحم أو حرمة، وتنزل الحكم الشرعي على حسب ذلك، مما يرجع إلى ما يقع بنفس المكلف، سواء كان مجتهداً أو عامياً. وقد تردد هذا المصطلح أكثر من مرة في كتاب الموافقات، إلى أن معناه الواضح إنما ورد مفصلاً في كتاب الاعتصام قال في الأول: « أما ما لم يتعين عند الشارع بحسب التكليف؛ فالتكليف به صحيح (...) وهو ممكن للمكلف مع نفي التعيين في مقدار، ولا في غيره (...) ولذلك وُكِّلَ إلى اجتهاد المكلفين »<sup>(٣)</sup>. وسبق قوله عن « الاجتهاد الخاص بالعلماء، والعام لجميع المكلفين (...) من التلبس من كل ما هو معروف في محاسن العادات (...) »

(٢) م: (٤/١٥٥، ١٥٦).

(١) م: (٤/١٦٧).

(٣) م: (١/١٦٠).

فكان أكثر ذلك موكولاً إلى أنظار المكلفين في تلك العادات، ومصروفاً إلى اجتهادهم، ( ) من إقامة الصلوات - فرضها ونقلها - حسبما بينه الكتاب والسنة، وإنفاق الأموال في إعانة المحتاجين، ومواساة الفقراء والمساكين، من غير تقدير مقرر في الشريعة، وصلة الأرحام قربت أو بعدت «<sup>(١)</sup>»؛ «لأنه غير محتاج إلى التفصيل بل الإنسان في أكثر الأمر مستقل بإدراك العمل فيه، فوكلوه إلى اختيار المكلف واجتهاده»<sup>(٢)</sup>. وجاء بيان ذلك على التمام في كتاب الاعتصام حيث قال: «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 (... ) فإذا ثبت هذا فمن ملك لحم شاة ذكية حل له أكله؛ لأن حليته ظاهرة عنده، إذا حصل له شرط الحلبة لتحقق مناطها بالنسبة إليه، أو ملك شاة ميتة لم يحل له أكله؛ لأن تحريمه ظاهر من جهة فقدته شرط الحلية، فتحقق مناطه بالنسبة إليه، وكل واحد من المناطين راجع إلى ما وقع بقلبه، واطمأنت إليه نفسه، لا بحسب الأمر نفسه. ألا ترى أن اللحم قد يكون واحداً بعينه، فيعتقد واحد حليته، بناء على ما تحقق له من مناطه بحسبه، ويعتقد آخر تحريمه بناء على ما تحقق له من مناطه بحسبه؛ فيأكل أحدهما حلالاً، ويجب على الآخر الاجتناب؛ لأنه حرام؟ ( )».

وهو معنى قوله - إن صح - «استفت قلبك وإن أفنوك» فإن تحقيقك لمناط مسألتك أخص بك من تحقيق غيرك له، إذا كان مثلك. ( ) وليس المراد بقوله: «وإن أفنوك» أي إن نقلوا إليك الحكم الشرعي فاتركه، وانظر ما يفتيك به قلبك، فإن هذا باطل، وتقوّل على التشريع الحق. وإنما المراد ما يرجع إلى تحقيق المناط (... ) وإنما النظر هنا فيما وُكِّل تحقيقه إلى المكلف «<sup>(٣)</sup>».

ومن هنا يفهم وجه إسناد هذا (الاجتهاد) إلى المكلف، لا إلى المجتهد، حيث لم يشترط فيه الحصول على درجة الاجتهاد، ولا العلم أصلاً؛ لأنه متعلق أساساً بالدخول

(٢) م: (٢٣٨/٤).

(١) م: (٢٣٣/٤).

(٣) ع: (٣٨٧/٢ - ٣٨٩).

في التدين، وتحقيق عموم ( التكليف ) . ولذلك قال: « فالحاصل أنه لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر، وحاكم، ومفت، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه! فإن العامي إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهواً من غير جنس أفعال الصلاة، أو من جنسها، إن كانت يسيرة فمغتفرة، وإن كانت كثيرة فلا، فوقعت زيادة، فلا بد له من النظر فيها حتى يردّها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر، فإذا تعين له قسمها تحقق له مناط الحكم فأجراه عليه. وكذلك سائر تكليفاته »<sup>(١)</sup>. فهو إذن تحقيق لمناطات التكليف باعتبارها منوطة بالنفس. فلا يقدرها إلا صاحبها<sup>(٢)</sup>.

أ - ٦ - الاجتهادات النبوية: هي السنة التي استفرغ النبي ﷺ فيها وسعه؛ لاستنباطها من الكتاب، أو من السنة الموحى بها. قال في تعريف السنة: هي « قوله عليه الصلاة والسلام، وفعله، وإقراره. وكل ذلك إما متلقى بالوحي، أو بالاجتهاد، بناء على صحة الاجتهاد في حقه »<sup>(٣)</sup>. والشاطبي يصحح ذلك. قال: « فإن الحديث إما وحي من الله صرف، وإما اجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام، معتبر بوحي صحيح من كتاب أو سنة »<sup>(٤)</sup>؛ ولذلك أورد لفظي ( الأحاديث )، و ( الاجتهادات النبوية )، على أنهما مختلفان في نص هو الذي يتضمن المصطلح المدروس صراحة. قال بعد ذكر العلماء: « فإن منهم من يجعل قول الصحابي ورأيه حجة يرجع إليها، ويعمل عليها من غير نظر؛ كالأحاديث، والاجتهادات النبوية »<sup>(٥)</sup>. والاجتهادات النبوية اجتهادات معصومة؛ لأنها صادرة عن معصوم فلا تحتمل الخطأ أبداً. قال: « فاعلم أن النبي ﷺ مؤيد بالعصمة، معضود بالمعجزة الدالة على صدق ما قال، وصحة ما بيّن. وأنت ترى الاجتهاد الصادر منه معصوماً بلا خلاف. إما بأنه لا يخطئ ألبتة، وإما بأنه لا يقر على خطأ إن فرض »<sup>(٦)</sup>.

(١) م: ( ٩٣/٤ ) .

(٢) وقد أشار أبو إسحاق إلى أن ذلك يمكن فيه التقليد أيضاً قال: « نعم قد لا يكون ذلك درية أو أنسا بتحقيقه، فيحققه لك غيرك، وتقلده فيه » ع: ( ٢٨٨/٢ ) ويدخل حيثئذ في ما سماه ( بتحقيق المناط الخاص ) كما سيأتي.

(٤) م: ( ٢١/٤ ) .

(٣) م: ( ٧ ، ٦/٤ ) .

(٦) م: ( ٨٣/٤ ) .

(٥) م: ( ٣٤١/٣ ) .

أ - ٧ - درجة الاجتهاد، أو رتبة الاجتهاد: هي صفة يكتسبها طالب العلم، تمكنه من القدرة على الاجتهاد. وهي مرتبتان: وسطى وعليا. تسبقهما مرحلة أولى - من التعلم - هي مرحلة ما قبل الاجتهاد. فأما الوسطى فقد شكك الشاطبي في صحتها، وأما العليا فهي المجمع عليها بلا خلاف. قال رحمته الله في سياق ذكر العلوم التي على المجتهد تحصيلها: « بقي النظر في المقدار الذي إذا وصل إليه فيها توجه عليه الخطاب بالاجتهاد بما أراه الله. وذلك أن طالب العلم إذا استمر في طلبه مرت عليه أحوال ثلاثة »<sup>(١)</sup>:

الأولى: هي حال الطالب الذي « ينازع الموارد الشرعية وتنازعه، ويعارضها وتعارضه؛ طمعا في إدراك أصولها، والاتصال بحكمها ومقاصدها، ولم يتخلص له بعد؛ لا يصح منه الاجتهاد فيما هو ناظر فيه؛ لأنه لم يتخلص له مسند الاجتهاد، ولا هو منه على بينة، بحيث ينشرح صدره بما يجتهد فيه، فاللازم له الكف والتقليد »<sup>(٢)</sup>.

والثانية: هي « أن ينتهي بالنظر إلى تحقيق معنى ما حصل، على حسب ما أداه إليه البرهان الشرعي بحيث يحصل له اليقين، ولا يعارضه الشك، بل تصير الشكوك - إذا أوردت عليه - كالبراهين الدالة على صحة ما في يديه. فهو يتعجب من المتشكك في محصله، كما يتعجب من ذي عينين لا يرى ضوء النهار، لكنه استمر به الحال إلى أن زلَّ محفوظه عن حفظه حكما، وإن كان موجودا عنده، فلا يبالي في القطع على المسائل: أنص عليها أو على خلافها أم لا؟ فإذا حصل الطالب على هذه المرتبة، فهل يصح منه الاجتهاد في الأحكام الشرعية أم لا؟ هذا محل نظر والتباس، ومما يقع فيه الخلاف »<sup>(٣)</sup>. إذ ليست له القدرة - رغم ما تمكنه - على « اعتبار خصوصيات الأحوال والأبواب »<sup>(٤)</sup>.

والثالثة: هي تمكنه من « أن يخوض فيما خاض فيه الطرفان، ويتحقق بالمعاني الشرعية منزلة على الخصوصيات الفرعية، بحيث لا يصدده التبصر في الاستبصار بطرف عن التبصر في الاستبصار بالطرف الآخر. فلا هو يجري على عموم واحد منهما، دون أن يعرضه على الآخر ( ... ) وهذه المرتبة لا خلاف في صحة الاجتهاد

(٢) م: (٤ / ٢٢٥).

(١) م: (٤ / ٢٢٤).

(٤) م: (٤ / ٢٢٥).

(٣) م: (٤ / ٢٢٦، ٢٢٥).

من صاحبها. وحاصله أنه متمكن فيها حاكم لها، غير مقهور فيها. بخلاف ما قبلها؛ فإن صاحبها محكوم عليه فيها، ولذلك قد تستفزه معانيها الكلية عن الالتفات إلى الخصوصيات، وكل رتبة حكمت على صاحبها دلّت على عدم رسوخه فيها! ( ... ) وكثيراً ما يختلط أهل الرتبة الوسطى بأهل هذه الرتبة، فيقع النزاع في الاستحقاق. والله أعلم.

ويسمى صاحب هذه المرتبة: الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقير، والعاقل؛ لأنه يربي بصغار العلم قبل كباره، ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به. وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه. وفهم عن الله مراده. ومن خاصته أمران: أحدهما: أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص. إن كان له في المسألة حكم خاص، بخلاف صاحب الرتبة الثانية فإنه إنما يجيب من رأس الكلية من غير اعتبار خاص، والثاني: أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات، وصاحب الثانية لا ينظر في ذلك، ولا ييالي بالمآل<sup>(١)</sup>.

وقد يعبر الشاطبي عن ذلك بمصطلح (رتبة الاجتهاد). وهو قليل، وذلك نحو قوله: « فمن بلغ رتبة الاجتهاد اجتهد »<sup>(٢)</sup>، ولكن الغالب أن يستعمل ( درجة الاجتهاد )، كما في قوله: « إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها »<sup>(٣)</sup>.

أ - ٨ - مسند الاجتهاد: هو أصول الشريعة، ومواردها، وحكمها، ومقاصدها، التي بالتمكن منها والرسوخ فيها؛ يكتسب طالب العلم درجة الاجتهاد. قال فيما ذكر قبل عن الطالب الذي « ينازع الموارد الشرعية وتنازعه، ويعارضها وتعارضه، طمعاً في إدراك أصولها، والاتصال بحكمها ومقاصدها، ولم يتخلص له بعد؛ لا يصح منه الاجتهاد فيما هو ناظر فيه؛ لأنه لم يتخلص له مسند الاجتهاد، ولا هو منه على بينة، بحيث ينشر صدره بما يجتهد فيه »<sup>(٤)</sup>.

(٢) م: ( ١٨٤/٤ ) .

(١) م: ( ٢٣٢/٤ ) .

(٣) م: ( ١٠٥/٤ ، ١٠٦ ) . ن. أيضاً: م: ( ١١٤/٤ - ١١٦ - ١١٨ - ١٤٢ ، ١٤٣ - ١٦٠ -

١٧٥ - ٢٢٨ - ٢٨٣ ) .

(٤) م: ( ٢٢٥/٤ ) .

ب - مشتقاته:

ب - ١ - الاجتهادي: يوصف الشيء بكونه ( اجتهادياً ) إذا لم ترد فيه نصوص بشأنه، أو ربما وردت وكانت دلالتها عليه محتملة. قال عن الأول وقد ذكر مسألة: « المسألة اجتهادية، لا نص فيها للشارع »<sup>(١)</sup>. وقال: « قد كان السلف الصالح يجتمعون للنظر في المسائل الاجتهادية التي لا نص فيها »<sup>(٢)</sup> وعندما قرر أن الأخذ بالرخصة أمر اجتهادي قال: « لا يقال كيف يكون اجتهادياً وفيه نصوص كثيرة؟! »<sup>(٣)</sup>. وفي الثاني ذكر حديث « تفترق أمتي »<sup>(٤)</sup> وذكر فرقاً معينة بأسمائها، ثم قال: « يتبين أن التعيين في دخولهم تحت مقتضى الحديث صعب، وأنه أمر اجتهادي لا قطع فيه »<sup>(٥)</sup>.

ب - ٢ - المجتهد: هو الشخص المكتسب لصفة الاجتهاد، المتمكن من رتبته. أو هو المتمكن من القدرة على استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد في تحصيل العلم، أو الظن بالحكم؛ طلباً لمقصد الشارع المتحد. وهو المسمى أيضاً: « الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقيه، والعاقل؛ لأنه يربي بصغار العلم قبل كباره، ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به. وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه، وفهم عن الله مراده »<sup>(٦)</sup>.

ب - ٣ - المجتهادات: هي مراتب الظنون التي قوي احتمالها في النفي، أو في الإثبات. قال: « مراتب الظنون في النفي والإثبات، تختلف بالأشد، والأضعف؛ حتى تنتهي إما إلى العلم، وإما إلى الشك. إلا أن هذا الاحتمال تارة يقوى في إحدى الجهتين، وتارة لا يقوى، فإن لم يقو يرجع إلى قسم المتشابهات، ( ... ) وإن قوي في إحدى الجهتين فهو قسم المجتهادات »<sup>(٧)</sup>.

(٢) ع: ( ١٤٤/١ ).

(١) م: ( ٣١٣/٤ ).

(٣) م: ( ٣٢٩/١ ).

(٤) رواه أصحاب السنن وغيرهم - إلا النسائي - بطرق مختلفة، وروايات مختلفة، وقد حسنه الشيخ

الألباني ن. ذلك مفصلاً في السلسلة الصحيحة. رقمي: ( ٢٠٣، ٢٠٤ ).

(٥) م: ( ١٩٤/٤ ).

(٦) م: ( ٢٣٢/٤ ) ن. مفهوم (المجتهد) مفصلاً من خلال دراسة تعريف (الاجتهاد)، و(درجة الاجتهاد).

(٧) م: ( ١١٤/٤ ).

ب - ٤ - المجتهد فيه: وهو يرد بمعنيين:

أ - المجتهد فيه: هو المسألة التي وقع فيها الاجتهاد. قال: « لا ضرر على الاجتهاد مع التقليد في بعض القواعد المتعلقة بالمسألة المجتهد فيها »<sup>(١)</sup>. وقال: بعد ذكر (تحقيق المناط): « إنما يلزم في هذا الاجتهاد المعرفة بمقاصد المجتهد فيه »<sup>(٢)</sup>.

ب - المجتهد فيه: هو الظني القابل للاجتهاد. قال عن المتناظرين في (تحقيق المناط): « إن اتفقا فحسن، وإلا فلا حرج؛ لأن الأمر في ذلك راجع إلى أمر ظني، مجتهد فيه »<sup>(٣)</sup>.

رابعاً: فروعها:

لمصطلح (الاجتهاد) فروع ذكرها الشاطبي وهي: تنقيح المناط، وتخريج المناط، وتحقيق المناط، والاستنباط، والمآل، والفتوى، والترجيح. إلا أنه فضّل القول في بعضها؛ مما جعلها تشكل موضوعاً مستقلاً بنفسه لضخامة مادتها. فكانت لها هي كذلك فروع أخرى. وذلك كما هو الشأن بالنسبة لمصطلح (المآل)، الذي أفردناه بدراسة مستقلة في هذا البحث. بيد أنه رحمته كان شحيحاً بالنسبة لمصطلحات أخرى، من فروع (الاجتهاد)، حتى إنه لم يذكرها إلا مرة أو مرتين، وذلك نحو (تخريج المناط) الذي ذكره مرة واحدة<sup>(٤)</sup>، و (تنقيح المناط) الذي ذكره مرتين فقط<sup>(٥)</sup>، ورغم أنه قد عرفهما حيث أوردهما، إلا أن ذلك لا يكفي لبناء موضوع دراسة مصطلحية لهما، بالمنهج الذي سلكناه.

وعليه فإننا سندرس من الفروع ما كانت مادته في تراث الشاطبي كافية لذلك. وهي كل ما ذكر عدا (تنقيح المناط)، و (تخريج المناط)، مكتفين في هذين بتعريفهما اللذين أوردناهما للشاطبي، خلال دراسة تعريف مصطلح (الاجتهاد) فيما رأيت. وأما (المآل) فقد أفردناه بدراسة مصطلحية مستقلة، تلي باب (الاجتهاد) فبقي من كل ذلك في هذا الباب إذن: الاستنباط، والترجيح، والفتوى، ثم تحقيق المناط.

(٢) م: (٣٣٠/٤).

(٤) م: (٩٦/٤).

(١) م: (١٦٧/٤).

(٣) م: (١٥٧، ١٥٦/٤).

(٥) م: (٩٥/٤ - ١١٢).

## الفرع الأول، الاستنباط

### أولاً: التعريف.

#### أ - في اللغة:

الاستنباط في اللغة: هو استخراج الشيء ابتداءً، أي استخراجه لأول مرة. وأصل ذلك إنما يقال في استخراج الماء - بعد حفر وبحث - من بئر أو نحوها. وعلى ذلك مدار المادة كلها. قال ابن فارس: « النون والباء والطاء: كلمة تدل على استخراج شيء. واستنبطت الماء: استخرجته. والماء نفسه إذا استخرج: نَبَطَ »<sup>(١)</sup> وقال الزمخشري: « كيف نَبَطَ بركم؟: ماؤها المستنبط. ونَبَطَ الماء من البذر نُبوْطًا، وأنبطوه، واستنبطوه. (...) ومن المجاز: ( ) استنبط معنى حسنًا ورأيًا صائبًا »<sup>(٢)</sup>.

ومن أدق وأجمع ما ورد في المادة ما أورده صاحب اللسان، إذ دقق في رواية المعنى اللغوي من حيث الأصل، وربط ذلك بالدلالة الاصطلاحية للاستنباط في المجال الفقهي. قال: « استنبطه، واستنبط منه علمًا، وخبرًا، ومالًا: استخرجه.

والاستنباط: الاستخراج<sup>(٣)</sup> واستنبط الفقيه: إذا استخرج الفقه الباطن باجتهاده وفهمه. قال الله ﷻ: ﴿ لَعَلَّمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾ [النساء: ٨٣]. قال الزجاج: معنى يستنبطونه في اللغة: يستخرجونه. وأصله من النَّبَط: وهو الماء الذي يخرج من البئر أول ما تحفر<sup>(٤)</sup>. ثم روى بعد ذلك عن ابن سيده قوله: « فلان لا ينال له نَبَط: إذا كان داهيًا لا يدرك له غور »<sup>(٥)</sup>. فالاستنباط في اللغة إذن: هو الاستخراج. لكن بصورة ذات خواص هي:

- أنه إنما يكون بعد بحث وتنقيب وحفر.
- أنه بحث في معلوم عن مجهول؛ كالبحث في التراب عن الماء.
- أنه فعل مبتدأ، أي لم يسبق فيه شيء من جنسه في المحل. على نحو ما سبق من أن ( النبط )؛ هو الماء الخارج من البئر أول ما تحفر.

(١) المقاييس: ( نبط ).

(٢) الأساس: ( نبط ).

(٣) قال الراغب الأصفهاني: ( وهو استعمال « المفردات: نبط ).

(٤ ، ٥) اللسان: ( نبط ).



- أنه يكون غورًا.

ولذلك كان ( الاستنباط ) في الاصطلاح - حسب تعريفات الجرجاني - قائمًا على أساس من الجهد الذهني، والقوة الفكرية، قال: « الاستنباط اصطلاحًا: استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن وقوة القريحة »<sup>(١)</sup>.

ب - أما في اصطلاح أبي إسحاق: فالاستنباط يرد بأربعة معان. أولها وأهمها هو: ب - ١ - الاستنباط: هو استفادة نظرية لحكم شرعي من دليل معتبر؛ لما لم ينص عليه من الوقائع.

تبين أن ( الاستنباط ) هو المرحلة الثانية من مراحل الاجتهاد، وأنه به تتميز ماهيته عن سواه. فهو واسطة بين مرحلتي الفهم، والتحقيق. وإنما قوامه في الجوهر الجهد العقلي، والقوة الإدراكية للمجتهد، بناء على نتائج الفهم للنصوص. وكل استنباط إنما هو تصور نظري، لا تشخص حقيقته في الواقع إلا عند تحقيق المناط<sup>(٢)</sup>. ولكنه مع ذلك أساس العملية الاجتهادية؛ لأنه ثمرة الفهم والجهد المبذول في أعمال الدليل، والعلامة الموجهة إلى قصد الشارع التكليفي. فلا يبقى بعد ذلك إلا التحقيق. وقد تبين أنه مساحة ممتدة بين المجتهد والمكلف<sup>(٣)</sup>. قال أبو إسحاق: « إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها »<sup>(٤)</sup>. فالاستنباط هنا معنى مستقل عن مرحلة الفهم المتعلقة بدراسة الدليل ووجوه الدلالات، كشفًا لمقصد الشارع التكليفي الذي عليه سيتأسس الجهد الاستنباطي المتعلق بالكشف عن الحكم الشرعي من حيث هو علامة مادية بارزة لعموم المكلفين، تقود إلى مقصود الشارع باعتبارها مظنة له؛ ولذلك قال في تنمة النص المذكور: « وأما الثاني فهو كالخادم للأول؛ فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً - ومن هنا كان خادماً للأول - وفي استنباط الأحكام ثانياً. لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط. فلذلك جعل شرطاً ثانياً. وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة؛

(١) التعريفات: ( ص ٢٢ ).

(٢) ن. ( تحقيق المناط ). بهذا الفصل. والمقصود أنه أقل مراحل الاجتهاد تطلبًا لدور المجتهد في الشريعة.

(٤) م: ( ١٠٥/٤، ١٠٦ ).

لأنه المقصود، والثاني وسيلة»<sup>(١)</sup>. أي إن استنباط الحكم الشرعي إنما هو وسيلة لتحقيق قصد الشارع التكليفي عبر تحقيق المناط الذي هو آخر مراحل العملية الاجتهادية. فقولنا في التعريف إذن عن الاستنباط: إنه ( استفادة نظرية ) يعني أنه تحصيل عقلي، أي إدراك للحكم الشرعي بواسطة ( النظر ) في الدليل. والمقصود ( بالنظر ) ههنا هو أعمال الفكر، والتدبر في الأدلة حتى تحصل استفادة الحكم واستخراجه، كما يستخرج الماء من التراب، بعد الحفر والتنقيب. والوصف ( بالنظرية ) ههنا إنما هو كما قال عن تحقيق المناط: إنه ( مقدمة نظرية ) بمعنى أنها راجعة إلى النظر العقلي<sup>(٢)</sup>، ولذلك قال: « الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص، فلا بد من اشتراط العلم بالعربية. وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها، أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص؛ فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشارع من الشريعة جملة وتفصيلاً »<sup>(٣)</sup> فههنا يشير إلى نوعين من الاستنباط: أحدهما: متعلق ( بمرحلة الفهم ). وهو خارج عما نحن الآن بصدده - وسيأتي - والثاني: هو المتعلق باستنباط الحكم الشرعي خاصة. بناء على المعاني، أي العلل والمصالح. فهذا إذن راجع إلى النظر العقلي المحض؛ لأنه ربط الجزئي بكليات الشريعة، وتقدير للفوارق والتشابه، وإلحاق معنوي لصورة بأخرى، أو تقرير توليدي يثبت بالحجة أن هذا الفرد واحد من مكونات ذلك المجموع، بناء على دليل من الأدلة المتبصرة.

وقوله: ( المعاني من المصالح والمفاسد ) يعني العلل الشرعية التي هي عين المصالح والمفاسد، أو مظانها، كما قرره هو نفسه<sup>(٤)</sup>. إلا أن كونها ( مجردة عن اقتضاء النصوص لها ) إنما يعني: بغض النظر عن مصدرها النظري؛ لأنها لا تؤخذ إلا من كليات الشريعة وجزئياتها. وإنما المقصود هنا الإشارة إلى أن تلك مرحلة فاتت وسبقت في العملية الاجتهادية. وهي مرحلة الفهم أي ( الاجتهاد المتعلق بالاستنباط من النصوص ) من تخريج المناط، أو تنقيح له، أما ( استنباط الحكم الشرعي ) فهو نظر

(٢) ن. ( تحقيق المناط )، بهذا الفصل.

(١) م: ( ١٠٧/٤ ).

(٣) م: ( ١٦٢/٤ ).

(٤) ن. مصطلح ( العلة ) بمصطلحات أصولية: ( علة ).

عقلي قوامه تحصيل مقاصد الشريعة، الذي هو نتيجة الفهم نفسه. والمقصود أن المقاصد بعد استنباطها، أو فهمها تصبح ( كليات ) من القواعد، القابلة للإعمال في استنباط الحكم الشرعي. فينتقل الاجتهاد من النظر في النص قصد استخراج قصد الشارع؛ إلى النظر في قصد الشارع قصد استخراج الحكم الشرعي. وقصد الشارع كامن خلف العلل الجزئية، والقواعد الكلية. فسواء أكان استنباط الحكم عبر القياس، أو نحوه من الأدلة التي تقوم على النظر في العلل الجزئية، أم كان عبر الاستصلاح ونحوه من الأدلة، التي تقوم على النظر في العلل الكلية؛ فإن كل صور استنباط الحكم - بعد تجريدها مما سبقها من مراحل نقلية - هي نظر عقلي، أو ( استفادة نظرية ). قال في تمة النص السابق: « والدليل على عدم الاشتراط في العربية ( ... ) أن الاجتهاد القياسي غير محتاج فيه إلى مقتضيات الألفاظ إلا فيما يتعلق بالمقيس عليه. وهو الأصل، وقد يؤخذ مسلماً، أو بالعلة المنصوص عليها، أو التي أومئ إليها، ويؤخذ ذلك مسلماً. وما سواه فراجع إلى النظر العقلي »<sup>(١)</sup>؛ لأن غاية الاستنباط - بهذا المعنى - هي ( تنزيل ما لم يذكر على ما ذكر ) ففهم ما ذكر نصاً وعلة، يترتب عنه إمكان استنباط الحكم لما لم يذكر بأي صورة من صور الاجتهاد؛ قال: إن الفقهاء « فهموا عن الله وعن رسول الله ﷺ فاستنبطوا أحكاماً فهموا معانيها من أغراض الشريعة في الكتاب والسنة، تارة من نفس القول، وتارة من معناه، وتارة من علة الحكم؛ حتى نزلوا الوقائع التي لم تذكر على ما ذكر »<sup>(٢)</sup>. فالفهم عن الله ورسوله ﷺ هو الأساس الذي قام عليه الاستنباط. فالحكم الشرعي إذن - كما تمت الإشارة إليه في النص السابق - إنما هو مظنة لقصد الشارع، أي ما سماه هنا ( بأغراض الشريعة ) التي تؤخذ من نفس القول، أو معناه، أو علة الحكم؛ فكل ذلك إنما يتشكل بصورة مختزلة مركزة في الحكم الشرعي، الذي هو موضوع الاستنباط. فرجوع الاستنباط إلى ( النظر العقلي ) - على حد تعبيره - يجعله ضرباً من الكشف للمجهول أي الحكم الشرعي، كأنه اخترع لأول مرة، وأنشئ إنشأً ابتدائياً، بل هو كذلك فعلاً بالنسبة إلى الموضوع المنزل عليه، أي الجزئية المجتهد فيها، والمستنبط لها،

(٢) م: ( ٦١/٢ ) .

(١) م: ( ١٦٢/٤ إلى ١٦٤ ) .

وقد قال: « إن المفتي شارع من وجه؛ لأن ما يبلغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول. فالأول يكون فيه مبلغًا. والثاني يكون فيه قائمًا مقامه في إنشاء الأحكام، وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع. فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده، فهو من هذا الوجه شارع »<sup>(١)</sup>. فتبين أن استنباط الحكم من المنقول - رغم رجوعه إلى ذلك المنقول - هو ( إنشاء للأحكام بحسب النظر والاجتهاد )، فهو استيلاء على المعلوم بعد أن كان مجهولاً؛ لأن « في العلم بالأشياء لذة لا توازيها لذة؛ إذ هو نوع من الاستيلاء على المعلوم والحوز له. ( ... ) ولا سيما العلوم التي للعقول فيها مجال، وللنظر في أطرافها متسع، ولا استنباط المجهول من المعلوم فيها طريق متبع »<sup>(٢)</sup>.

والطريق المتبع هو الاستدلال، ولذلك لم يكن المقلد متمكناً منه؛ إذ هو نظر عقلي، وجهد متفتق عن قريحة خاصة، فلا قيمة للدليل إذن بالنسبة لعادم قوة النظر والإدراك، غير المتمكن من الاستنباط. قال: « إن وجود الأدلة بالنسبة إلى المقلدين وعدمها سواء، إذ كانوا لا يستفيدون منها شيئاً. فليس النظر في الأدلة، والاستنباط من شأنهم »<sup>(٣)</sup>.

وأما قولنا: ( لحكم شرعي ) فهو لإخراج كل استنباط غير متعلق به، كالأستنباط المتعلق باستخراج العلل، مما سنوضحه بعد بحول الله. وإنما الاستنباط المقصود هنا هو المتعلق باستخراج الحكم الشرعي فقط. وهذا هو رأس الاجتهاد، أعني أبرز معالمه التي تتميز بها ماهيته؛ إذ به يفصل عن سواه، فهو ( فصله ) التعريفي بتعبير المناطقة، ولذلك قال - وقد ذكر معارف وعلومًا أخرى، تتعلق بالاجتهاد الشرعي، من حيث إنها مقدمات لازمة له - : « لا يلزم المجتهد في الأحكام الشرعية أن يكون مجتهدًا في كل علم يتعلق بالاجتهاد على الجملة »<sup>(٤)</sup>. ومن هنا سمي - في هذا السياق - مطلق الاجتهاد بـ « الاجتهاد في استنباط الأحكام »<sup>(٥)</sup>. وهو يقصد الاجتهاد الفقهي مطلقًا بكل مراحل، لا مجرد الاستنباط؛ لأن السياق كان يقتضي فقط تمييز

(٢) م: ( ٦٧/١ ) .

(١) م: ( ٢٤٥/٤ ) .

(٤) م: ( ١٠٨/٤ ، ١٠٩ ) .

(٣) م: ( ٢٩٣/٤ ) .

(٥) م: ( ١٠٨/٤ ) .

الاجتهاد الفقهي عن سواه من الاجتهادات، المتعلقة بالعلوم الأخرى؛ كالنحو، والحديث، والكلام، وغيرها. ومن هنا أيضًا قوله: « إن الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية علم مستقل بنفسه »<sup>(١)</sup>، فإن المقصود هو مطلق الاجتهاد الفقهي من بحث في المناط، تنقيحًا، أو تخريجًا، أو تحقيقًا، وبحث عن الحكم الشرعي استنباطًا، وكل ما تعلق بذلك من جزئيات، مما لا تُتصور العملية الاجتهادية إلا به، وكذا فروعه مما ذكر، وما لم يذكر، كالترجيح، والإفتاء. كل ذلك هو الاجتهاد. ولكن واجهته الظاهرة هي ( الاستنباط ). ومن هنا سمي الكل بالجزء؛ لظهوره وغلبته عليه<sup>(٢)</sup>.

والمقصود ( بالحكم الشرعي ) ههنا صورته النظرية فقط، لا حقيقته الفعلية؛ لأن هذه إنما تتشخص عند تحقيق المناط، والاستنباط هو مجرد ( تسمية ) للمفهوم من قصد الشارع، بعد تحصيل نتائج ( الفهم ). فقبل ( التحقيق ) تكون كل الأحكام الشرعية سواء المنصوصة منها والمستنبطة، مجرد صور مطلقة، وعامة. ولذلك قال بضرورة خلود الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط؛ إذ « لو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات، وعمومات، وما يرجع إلى ذلك منزلات على أفعال مطلقات كذلك. والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة »<sup>(٣)</sup>. فالاستنباط إذن باعتبار الصورة الثانية للحكم الشرعي بعد النص؛ إنما هو - كذلك - إنتاج لحكم صوري أو ذهني، يتوقف على تحقيق مثله في ذلك مثل الحكم المنقول عن النص من غير استنباط.

وأما قولنا: « من دليل معتبر » فهو الخاصة التي تميز بين ما يقع عليه مصطلح ( استنباط ) ويسمى به؛ وبين ما لا يقع عليه ولا يسمى به، من دعاوى تحصيل العلم،

(١) م: ( ١١٠/٤ ).

(٢) وأحسب أن الشيخ دراز رحمته قد وهم؛ إذ علق على نص الشاطبي هنا قائلاً: « ليس هنالك علم يقال له: ( علم الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية ) له موضوع يميزه عما سواه » هـ. م: ( ١١٠/٤ )؛ لأن مقصود الشاطبي رحمته كما تبين من مجمل النصوص الواردة أعلاه، ومساقاتها المذكورة؛ هو أنه إنما كان يسمي الكل بأهم أجزائه قصد تمييزه وفصله عن سواه؛ لئلا يحصل التداخل بين العلوم، فيطلب من المجتهد الفقيه أن يكون مجتهدًا في كل فن يتوقف عليه الاجتهاد. وإلا فالاجتهاد الفقهي هو عين الفقه بالمعنى الحقيقي للكلمة، وذلك علم مستقل بنفسه لا جدال فيه.

(٣) م: ( ٩٣/٤ ).

أو الظن بالحكم الشرعي، وذلك أن ( الاستنباط ) من حيث هو نظر عقلي مرتبط بأمرين ضرورة: فأما الأول: فهو المنظور لأجله وهو الحكم. وأما الثاني: فهو المنظور فيه وهو الدليل. ولا وجود لنظر عقلي مجرد من هذين في مفهوم ( الاجتهاد ). فالعقل وإن جردناه لأداء مهمة الاستخراج فهو عامل لا محالة في إطار نقلي. ولذلك فإن التجريد المتحدث عنه إنما هو تجريد منهجي صوري، وإلا فالعملية الاجتهادية شمولية؛ لأنها كل لا يتجزأ من حيث الصورة المنهجية لا من حيث موضوعاتها؛ إذ هذا أمر آخر ليس مقصودًا لنا ههنا<sup>(١)</sup>.

فلاستنباط إذن هو بحث عن الحكم الشرعي من خلال دليل، فهو نظر في الدليل وحفر فيه، وتنقيب بين ثناياه، وتقليب له على وجوهه.

وللاستنباط من الدليل شرط، وهو أن يؤخذ بمنهج قواعد الأصول لا كيفما اتفق؛ لأن النظر في الدليل إنما يكون ( استنباطًا ) إذا انضبط إلى مقاييس العلم المتعلقة بهذا المجال، وهي قواعد الاستدلال التي يتحاكم إليها عند الاختلاف والمناظرة، ويفزع إليها في الحجاج. قال عن المبتدعة مبيّنًا سبب قصورهم عن الاجتهاد في الشريعة: إنهم « لم يبلغوا مبلغ الناظرين فيها بإطلاق ( ) لعدم الرسوخ في العلم بقواعد الأصول التي من جهتها تستنبط الأحكام الشرعية »<sup>(٢)</sup>؛ فالاستنباط ليس هو الاقتصار على النظر في أي دليل، بل في دليل ( معتبر )، وإنما اعتباره هو انضباطه إلى قواعد الأصول وما تقتضيه من ترتيب، أو تقديم، أو جمع، أو ترجيح أو نحو ذلك، فمن هنا ربما يكون من النصوص ما لا يشكل بذاته دليلًا صالحًا للاستنباط، بل لا يكون كذلك

(١) أعني بعدم تجزؤ الاجتهاد من حيث هو صورة منهجية لا موضوعات، أنه لا يتصور اجتهاد متعلق بالنص فقط، وينتهي عند تحقيق المناط، أو تخريجه، واجتهاد آخر متعلق باستنباط الحكم فقط؛ فالحاصل لدرجة الاجتهاد محصل لكل ذلك، وإلا فليس بمجتهد مطلق. قال أبو إسحاق: « إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها. ( ... ) لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط » م: ( ١٠٥/٤ - ١٠٧ ) وأما المقصود بتجزؤ الاجتهاد حسب الموضوعات، فهو القدرة على الاجتهاد في هذا الميدان الفقهي دون ذلك؛ كالمجتهد في أحكام المعاملات خاصة، أو فقه الزكاة خاصة، أو المناكحة خاصة، فهذا أمر آخر لم نقصده بشمولية ( الاجتهاد ) المذكور أعلاه.

(٢) ع: ( ١٦٠/١ ).

إلا بضم ما يتممه ويكمّله إليه. كما في قوله - على سبيل التمثيل - « لا يقتصر ذو الاجتهاد على التمسك بالعام مثلاً حتى يبحث عن مخصصه، وعلى المطلق حتى ينظر هل له مقيد أم لا؛ إذ كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما. فالعام مع خاصه هو الدليل »<sup>(١)</sup>. فبعد تحصيل (الدليل المعتبر) يمكن حينئذ إعمال النظر فيه قصد الاستنباط. ولا حقيقة للاستنباط بغير هذا، وفي ذلك يقول شارحاً المقصود بغاية من الدقة والتفصيل: « فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة، بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر بينها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها. (...) وما مثلها إلا مثل الإنسان الصحيح السوي، فكما أن الإنسان لا يكون إنساناً حتى يستنطق فلا ينطق باليد وحدها، ولا بالرجل وحدها، ولا بالرأس وحده، ولا باللسان وحده، بل بجملته التي سمي بها إنساناً؛ كذلك الشريعة لا يطلق منها الحكم على حقيقة الاستنباط إلا بجملتها، لا من دليل منها أي دليل كان، وإن ظهر لبادئ الرأي نطق ذلك الدليل، فإنما هو توهمي لا حقيقي »<sup>(٢)</sup>. فإذا كانت حقيقة الاستنباط لا تكون إلا بالاستدلال الشمولي، أو بالدليل المعتبر الحقيقي لا الوهمي، ولذلك فإن « المبتدع يأبى أن ينسب إليه الخروج عن الشرع؛ إذ هو مدع أنه داخل بما استنبط تحت مقتضى الأدلة (...) فإن أدلته شبه ليست بأدلة إن ثبت أنه استدل! »<sup>(٣)</sup>.

وبما أن الاستنباط يتطلب - إلى جانب الجهد العقلي - اعتماد الدليل المعتبر الذي هو شأن: « الأئمة الراسخين » كما قال أنفأ. فإن هذه العملية لا يمكن أن يقدم عليها - على حقيقتها - إلا راسخ في العلم. قال: « ولما كان العامي حراماً [ عليه ] النظر في الأدلة والاستنباط، كان المخضرم الذي بقي عليه كثير من الجهالات مثله في تحريم الاستنباط والنظر المعمول به »<sup>(٤)</sup>. وكذا الأمر بالنسبة للفقهاء « المتأخرين الذين من شأنهم تقليد المتقدمين بالنقل من كتبهم، والتفقه في مذاهبهم (...) فلا يسعهم

(٢) ع: (١٧٨/١).

(١) م: (٩٠/٣).

(٤) ع: (١٠٧/١).

(٣) ع: (٢١٠/١).

الاجتهاد في استنباط الأحكام، إذ لم يبلغوا درجته» (١).

وأما قولنا: «لما لم ينص عليه من الوقائع». فهو يشير إلى أن الاستنباط إنشاء حكم شرعي، وهذا له مصدران: النص، أو الاجتهاد، وفي ذلك قال: الحكم يكون «إما بالنص وإما بالاجتهاد» (٢). وكما مر في نص سابق: «أن المفتي شارع من وجه؛ لأن ما يبلغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من ذلك المنقول. فالأول يكون فيه مبلغًا، والثاني يكون فيه قائمًا مقامه في إنشاء الأحكام ( ) بحسب نظره واجتهاده» (٣)؛ ولذلك كان الاستنباط محصورًا - بهذا المعنى المدروس - فيما لا نص جزئي فيه؛ لأنه زيادة اجتهادية على النص، سواء كان ذلك بناء على علة جزئية، أو على دليل كلي، فإنه رأي إلى جانب النص، فأما الاستنباط بناءً على العلة الجزئية - كما في القياس - فإنه إنشاء للحكم جديد، باعتبار أن (الأصل) المقيس عليه معيّن بذاته. فليس هو عين الفرع، ولذلك فإن نقل حكم الأصل للفرع استنباطًا، هو ضرب من الإنشاء؛ لأن الحكم إنما هو منزل في الأصل ابتداءً، وإنما تعديته اجتهاد. وأما الاستنباط بناءً على دليل كلي، فهو القائم على قصد الشارع المصلحي، كالاستدلال المرسل وبعض صور الاستحسان (٤)، أي إنه غير مرتبط بعلة جزئية محددة كالقياس، فهذا أعرف في الابتداء والإنشاء للحكم الشرعي. ومن هنا لا يتصور (استنباط) في غير غياب النص بهذا المعنى المذكور. وحيثما ثبت الحكم بالنص، فالحكم به (تبليغ) عن الشارع لا (استنباط) كما عبر في النص السابق. وإن كان هذا أيضًا (تبليغًا) لكن بصورة غير مباشرة. ولذلك لم نجد أبا إسحاق يستعمل الاستنباط إلا بمعنى الزيادة على النص، أي إنه لا يكون إلا فيما لا نص فيه. قال مقررًا أن «ما من مزية أعطيها رسول الله ﷺ - سوى ما وقع استثنائه - إلا وقد أعطيت أمته منها أنموذجًا» (٥)، ومن ذلك: «الوراثة العامة في الاستخلاف على الأحكام المستنبطة، وقد كان من الجائز أن تتعد الأمة بالوقوف عند ما حد من غير

(٢) م: (١٥٤/١).

(١) ع: (٥٠٥/٢).

(٣) م: (١٤٥/٤).

(٤) ن. مصطلح (الاستحسان) ضمن (المأل) بهذا البحث.

(٥) م: (٢٤٩/٢).



استنباط»<sup>(١)</sup> وقال أيضًا: «إن الصحابة رضي الله عنهم حصروا نظرهم في الوقائع التي لا نصوص فيها في الاستنباط، والرد إلى ما فهموه من الأصول الثابتة»<sup>(٢)</sup>.

ذلك هو المعنى الأول والرئيس لمصطلح الاستنباط، الذي إذا أطلق انصرف إليه عادة، إلا إذا اقترنت قرينة تصرفه إلى معنى ثانوي. وذلك نحو:

ب - ٢ - الاستنباط: هو ( تخريج المناط ) خاصة. وهو الاستنباط المتعلق بالنصوص في قوله المذكور سلفًا: « الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص، فلا بد من اشتراط العلم بالعربية »<sup>(٣)</sup>. ولذلك قال بعد مباشرة: « وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها، أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص، فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية »<sup>(٤)</sup>. وقد أشرت قبل إلى أن المعاني هي العلل نفسها، وسيأتي نص يؤكد ذلك. فقولها: « أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص » يعني أن المستنبط قد يبني استنباطه على ( علة ) مسلمة من مجتهد آخر قام باستنباطها. والعلة كما يمكن أن تكون منصوصة يمكن أن تكون مستنبطة. قال: « ما جاز أن يكون علة بالمنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط »<sup>(٥)</sup>. واستنباط العلة أو المصلحة - إذ هما عنده قد يترادفان كما أسلفنا - هو عين تخريج المناط؛ لأن هذا هو استنباط العلل نفسه، قال: « إذا كان معلومًا من الشريعة في مواطن كثيرة أن ثم مصطلح آخر غير ما يدركه المكلف، لا يقدر على استنباطها، ولا على التعدية بها في محل آخر؛ إذ لا يعرف كون المحل الآخر، وهو الفرع وجدت فيه تلك العلة ألبتة؛ لم يكن إلى اعتبارها في القياس سبيل. فبقيت موقوفة على التعبد المحض؛ لأنه لم يظهر للأصل المعلن بها شبيهه، إلا ما دخل تحت الإطلاق، أو العموم المعلن، وإذا ذلك يكون أخذ الحكم المعلن بها متعبدًا به. ومعنى التعبد به: الوقوف عند ما حد

(١) م: ( ٢٤٩/٢ ).

(٢) ع: ( ٣٧٩/٢ ) وهو مضمون ما نقله عن غيره قال: « قال بعض المفسرين ( ... ) وجدنا أصحاب رسول الله ﷺ من بعده ( ... ) إنما اختلفوا فيما أذن لهم من اجتهاد الرأي والاستنباط من الكتاب والسنة فيما لم يجدوا فيه نصًا » م: ( ١٨٥/٤ ، ١٨٦ ).

(٣) م: ( ١٦٢/٤ ) ن. مثله بصورة حرفية تقريبًا في: م: ( ١٦٧/٤ ).

(٤) م: ( ١٦٢/٤ ). (٥) م: ( ١٥٢/٤ ).

الشارع فيه من غير زيادة ولا نقصان»<sup>(١)</sup>. فدل هذا أولاً: على أن المصالح هي عين العلل، كما قررنا قبل<sup>(٢)</sup>، ودل على أن الاستنباط المذكور في النص؛ هو تخريج المناط؛ لأنه بحث عن العلة غير المنصوصة. وقد قال في تعريفه: « وهو راجع إلى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط فكأنه أخرج بالبحث »<sup>(٣)</sup>.

وحصول العلة ( بالاستنباط ) لا يدخل فيه الاجتهاد « المسمى بتنقيح المناط »<sup>(٤)</sup>؛ لأن هذا « إنما هو راجع إلى نوع من تأويل الظواهر »<sup>(٥)</sup> وليس استنباطاً.

ب - ٣ - الاستنباط: هو استخراج الأصل الكلي من استقراء مجموع أفراده الجزئية. قال: « الأصل الكلي إذا انتظم في الاستقراء يكون كلياً جاريًا مجرى العموم في الأفراد. ( ... ) وأما كونه يجري مجرى العموم في الأفراد؛ فلأنه في قوة اقتضاء وقوعه في جميع الأفراد. ومن هنالك استنبط؛ لأنه إنما استنبط من أدلة الأمر والنهي الواقعين على جميع المكلفين »<sup>(٦)</sup>.

ب - ٤ - الاستنباط: هو الابتداع في الدين، وقد سماه أبو إسحاق استنباطاً على سبيل المجاز؛ للشبهة الحاصلة مما يبذله المبتدع من « الاجتهاد » غير الشرعي، في الاستدلال للبدعة، بضرب من تحريف النصوص والمناطات. قال رحمته الله: « لما نظرنا في طرق البدع من حيث نبتت وجدناها تزداد على الأيام، ولا يأتي زمان إلا وغريبة من غرائب الاستنباط تحدث إلى زماننا هذا »<sup>(٧)</sup>، وقال: « صاحب البدعة يتصور أن يكون عالماً بكونها بدعة. وأن يكون غير عالم بذلك، وغير العالم بكونها بدعة على ضربين: وهما المجتهد في استنباطها وتشريعها، والمقلد له فيها »<sup>(٨)</sup>، إلا أنه ( مجتهد ) غير شرعي، وتشريع بدعي، ولذلك فكل هذه الصفات الموحية بأن المبتدع ( يجتهد )، و ( يستدل )؛ إنما هي كذلك في وهم المبتدع وزعمه، لا على حقيقة ما في أمرها. قال: « إن لفظ ( أهل الأهواء ) وعبرة ( أهل البدع ) إنما تطلق حقيقة على الذين

(١) م: ( ٣١٤/٢ ).

(٢) للتوسع ن. مصطلح ( العلة ) في مصطلحات أصولية ( علل ).

(٣) م: ( ٩٦/٤ ).

(٤) م: ( ٩٦/٤ ).

(٥) م: ( ٤١/١ ).

(٦) م: ( ٩٦/٤ ).

(٧) ع: ( ١١٦/٢ ).

(٨) ع: ( ١٦٣/١ ).

ابتدعوها وقدموا فيها شريعة الهوى، بالاستنباط، والنصر لها، والاستدلال على صحتها في زعمهم»<sup>(١)</sup>. ولذلك لم يكن المبتدع ( مجتهدًا ) قط، ولا ما قام به ( استنباطًا ) قط؛ لأنه مبني على الجهل بالشرع، والهوى الباعث على الابتداء. قال أيضًا: « وأما إن لم يصح بمسبار العلم أنه من المجتهدين فهو الحري باستنباط ما خالف الشرع ( ... )؛ إذ قد اجتمع له مع الجهل بقواعد الشرع؛ الهوى الباعث عليه في الأصل»<sup>(٢)</sup>، ولذلك فأدلته التي استدل بها في ( استنباطه ) ليست بأدلة على الحقيقة، وإنما هي ( شبه ). ذلك أن « المبتدع يأبى أن ينسب إليه الخروج عن الشرع، إذ هو مدع أنه داخل بما استنبط تحت مقتضى الأدلة ( ... ) فإن أدلته شبه ليست بأدلة إن ثبت أنه استدل»<sup>(٣)</sup>.

تلك معاني مصطلح ( الاستنباط ) الواردة لدى الشاطبي، إلا أن أساسها هو المعنى الأول الذي عليه مدار الاستعمال المعتمد عنده. وهو الذي ستنبص عليه دراستنا هذه.

**ثانيًا، خطائهم.**

### ١ - وظيفته العلمية:

تبين أن ( الاستنباط ) بمعناه الرئيس يشكل الحلقة الوسطى من مراحل ( الاجتهاد ) الثلاث المشكلة لمفهومه. وهو أهمها وأبرزها؛ إذ ( الفهم ) لا يبرز حقيقة إلا في ( الاستنباط )، بمعنى أن هذا إنما هو تسمية لمقتضى الفهم. فهو العلامة المادية التي يشترك جميع الناس في إدراكها باعتبارها خطابًا من المجتهد. فالحكم الشرعي الذي هو ثمرة الاستنباط أشبه ما يكون ( بالاسم العَلَم ) على ما حصّل المجتهد من مفهوم مستخلص من النصوص وعللها؛ فيصبح ذلك المعلوم بعد أن كان خاصًا بالمجتهد. ملكًا لكل الناس عالمهم وجاهلهم، بسبب تركيزه في ( حكم شرعي ) وتسميته به. ومن هنا صار مشتركًا بين كل الناس، ثم إن تحقيق المناط لا يمكن تصوره لا بالنسبة إلى المجتهد، ولا بالنسبة إلى المكلف، إلا بعد صياغة المفهوم المستنبط في حكم شرعي، ومن هنا كان الاجتهاد حقيقة هو الاستنباط؛ فهو عموده الفقري، وجوهره التمييز،

(٢) ع: ( ١٠٩/١ ).

(١) ع: ( ١١٨/١ ).

(٣) ع: ( ٢١٠/١ ).

وفصله الذي يحد به تعريفه فيكون جامعًا مانعًا. ولذلك لا يكاد يخلو تعريف من تعريفات الأصوليين للاجتهاد من عبارة (تحصيل الظن بالحكم الشرعي) على الأقل؛ لأنها مفهوم (الاستنباط).

فالمقصود إذن أن وظيفة (الاستنباط) هي أساس وظيفة الاجتهاد، وأنها الضامنة بذاتها لاستمرار التشريع، واستيعابه للزمان والمكان والإنسان.

## ٢ - رتبته الأسرية:

إذا كان الأمر كما تقرر في وظيفته العلمية، فهو بذلك يحتل الرتبة الثانية في أسرة الاجتهاد المصطلحية؛ لأن المقصود هو قدرة المصطلح على فتح باب الفهم للموضوع، أو المجال الذي يظلمه المصطلح الأم، أعني (الاجتهاد). فالاستنباط إذن هو المفتاح الثاني بعد (أصله) الاجتهاد؛ إذ يمكن ذلك بالفعل من الدخول إلى عالم هذا، وفهم دلالته ووظائفه.

## ٣ - قوته الاستيعابية:

يقصر (الاستنباط) عن (الاجتهاد) في شمول دلالته مما يترتب عنه قصور في قوة استيعابه. فهو محدود بمجال استخراج الحكم الشرعي، إلا أنه قد يستدعي - عن طريق اللزوم - مرحلة الفهم؛ لأنه لا استنباط بغير فهم، بل إن الاستنباط هو إعلان عن نتيجة الفهم، من هنا تحكم هذا في ذلك؛ فكان بينهما من الترابط ما يكاد يجعلهما واحدًا. بينما يفارق الاستنباط (تحقيق المناط) باعتبار أن هذا ليس لازماً من لوازمه، وإن كان متممًا للاجتهاد؛ إذ قد يستنبط الحكم، ولا يحقق. وقد كان المنهج (الأرأيتي) لدى الأحناف ضربًا من ذلك. فالاستنباط إذن قد يمتد إلى ما قبله لا إلى ما بعده.

إلا أنه فوق كل ذلك مرتبط أشد الارتباط - عند أبي إسحاق - بمقاصد الشريعة؛ لأنه الفهم المقصود تحصيله من خلال البحث في النصوص، من تأويل للظواهر، أو تنقيح للمنطقات، أو تخريج، كل ذلك وما يدخل تحته، ويكمله من وظائف؛ إنما هو بحث عن قصد الشارع، فالفهم المقصود إنما هو لذلك، والاستنباط هو تسمية ذلك القصد الشرعي وتعيينه. وقد استشهدنا بنصه المقرر ذلك أكثر من مرة. وهو

قوله: « إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها »، إلى أن قال: « وأما الثاني فهو كالمخادم للأول... [ لأنه ] لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط »<sup>(١)</sup>. أي إن الاستنباط هو ثمرة المفهوم من قصد الشارع التكليفي، من حيث إن غاية الاستنباط في تسمية ( الحكم الشرعي ) الذي هو مظنة لذلك القصد. وبذلك يدخل هذا المصطلح في صلب نظرية المقاصد لدى الشاطبي.

#### ٤ - نضجة الاصطلاح:

الاستنباط صنو الاجتهاد من حيث النضج الاصطلاحي؛ لقدمه من ناحية، ولكونه كذلك لدى الشاطبي من ناحية أخرى. ومن هنا كثيراً ما عبر بالاستنباط وهو يقصد مطلق الاجتهاد، كما أشرنا إليه قبل. فهما في بعض السياقات مترادفان<sup>(٢)</sup>، مما يمتن القوة الاصطلاحية للاستنباط. فهو إذن من حيث صيغته الاصطلاحية قوي الدلالة المصطلحية بل قطعياً.

#### ٥ - علاقاته:

##### ( مرادفاته ):

الاجتهاد: سبق أن قررنا أن الاستنباط يأتي مرادفاً لمصطلح الاجتهاد. وإنما ذلك من باب إطلاق الجزء وإرادة الكل، حيث يشكل ( الاستنباط ) المتعلق بإنتاج الحكم الشرعي أبرز مراحل العملية الاجتهادية، وأهم أنشطتها. فلذلك ربما أطلق الشاطبي لفظ ( الاستنباط ) وهو يريد مطلق الاجتهاد. قال عن رتبة الرباني الحكيم: « وهذه الرتبة لا خلاف في صحة الاجتهاد من صاحبها ( ... ) فهو الذي يستحق الانتصاب للاجتهاد والتعرض للاستنباط »<sup>(٣)</sup>.

(١) ن. النص بتمامه في: م: ( ١٠٥/٤ - ١٠٧ ).

(٢) ن. مصطلح الاجتهاد: ( مرادفاته ).

(٣) م: ( ٢٣٢/٤ ). لمزيد التفصيل ن. مرادفات الاجتهاد في مصطلح الاجتهاد.

## ثالثاً، ضمائمها.

## استنباط الأحكام الشرعية:

وردت هذه الضميمة الاصطلاحية في سياق دلت فيه على معنى مطلق الاجتهاد. وليس المتعلق باستنباط الحكم الشرعي خاصة من حيث هو كشف نظري، وإدراك صوري له، بل بالمعنى المرادف للاجتهاد بإطلاق. وقد فصلنا هذا قبل بما فيه الكفاية ويكفي هنا أن نقل قوله: « إن الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية علم مستقل بنفسه »<sup>(١)</sup>. وقد بينا أن الحرص على ربطه بالأحكام الشرعية نصًّا، إنما هو لتمييزه - باعتباره اجتهادًا فقهيًّا - عن الاجتهادات العلمية الأخرى، في العلوم اللغوية والحديثية، المبني عليها الاجتهاد الفقهي، باعتبارها مقدمات له. فليست الإضافة هنا في المصطلح هي لتخصيص المصطلح بعملية إنتاج الحكم خاصة، وإنما هي لتمييز الاجتهاد الفقهي عن سواه<sup>(٢)</sup>.

وقد يرد مفهوم هذا المصطلح معبرًا عنه بضميمة ( استنباط الأحكام )<sup>(٣)</sup> دون وصف الشرعية، وهو يقصد دائمًا مطلق الاجتهاد. قال في سياق النص السابق نفسه عن المعارف التي يتوقف عليها الاجتهاد: « هذه المعارف تارة يكون الإنسان عالمًا بها مجتهدًا فيها؛ وتارة يكون حافظًا لها متمكنًا من الاطلاع على مقاصدها، غير بالغ رتبة الاجتهاد فيها، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف، إلا أنه عالم بغاياتها، وأن له افتقارًا إليها في مسألته التي يجتهد فيها. فهو بحيث إذا عنت له مسألة ينظر فيها؛ زوال أهل المعرفة بتلك المعارف المتعلقة بمسألته، فلا يقضي فيها إلا بمشورتهم. وليس بعد هذه المراتب الثلاث مرتبة يعتد بها في نيل المعارف المذكورة.

فإن كان مجتهدًا فيها كما كان مالك في علم الحديث، والشافعي في علم الأصول<sup>(٤)</sup>. فلا إشكال، وإن كان متمكنًا من الاطلاع على مقاصدها، كما قالوا

(١) م: (٤/١١٠).

(٢) ن. الرد على الشيخ دراز في ذلك - بالهامش - عند تعريف مصطلح ( الاستنباط ).

(٣) م: (٤/١٠٨).

(٤) لا يتصور أبدًا أن يكون المجتهد في استنباط الأحكام غير مجتهد في أصول الفقه، وإلا فما معنى ( الاجتهاد ) إن لم يكن إعمالًا اجتهاديًّا للقواعد الأصولية؟ فعمل أبا إسحاق قد غفل في هذا. وكون =

في الشافعي وأبي حنيفة في علم الحديث، فكذلك أيضًا لا إشكال في صحة اجتهاده، وإن كان القسم الثالث، فإن تهيأ له الاجتهاد في استنباط الأحكام مع كون المجتهد في تلك المعارف كذلك؛ فكالثاني، وإلا فكالعدم»<sup>(١)</sup>.

ومما يؤكد كون (استنباط الأحكام) يراد به مطلق الاجتهاد - زيادة على ما في سياق هذا النص من دلالة - قوله بعد مستنتجًا مما سبق: «وقد حصل من هذه الجملة أنه لا يلزم المجتهد في الأحكام الشرعية أن يكون مجتهدًا في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة»<sup>(٢)</sup>؛ فالاجتهاد هنا مرادف كل المرادفة لما سماه ب (استنباط الأحكام) الوارد قبل؛ إذ وضح جيدًا أن قوله هنا: (المجتهد في الأحكام الشرعية) إنما هو إطلاق لتمييز المجتهد بالاصطلاح الأصولي عن المجتهد في العلوم الأخرى، فكذلك قوله قبل: «الاجتهاد في استنباط الأحكام» إنما هو تمييز له عن سواء أعني تمييز (الاجتهاد) لا خصوص الاستنباط؛ لأن ذلك إنما يتميز بهذا، كما أكدناه مرارًا.

طرق الاستنباط:

هي مسالك العلة على الخصوص. قال: «من طرق الاستنباط ما لا يلزم فيه ظهور معنى يستند إليه، كالاطراد، والانعكاس، ونحوه»<sup>(٣)</sup>. فالسياق الوارد فيه النص إنما

= الشافعي مجتهدًا في الأصول لا يلغى كون الأئمة الآخرين كذلك، وإنما ميزته - بعد الاجتهاد فيه - أنه اجتهد في تدوينه ليس إلا.

(١) م: (١٠٧/٤، ١٠٨). (٢) م: (١٠٨/٤، ١٠٩).

(٣) م: (١٥٣/٤) قال الإمام الرازي عن (الاطراد): «المراد منه الوصف الذي لم يعلم كونه مناسبًا، ولا مستلزمًا للمناسب، إذا كان الحكم حاصلًا مع الوصف في جميع الصور المتغايرة لمحل النزاع، فهذا هو المراد من الاطراد والجريان» المحصول: (٢٢١/٥). وقال أيضًا: «الاطراد عبارة عن كون الوصف بحيث لا يوجد إلا ويوجد معه الحكم». المحصول: (٢٢٢/٥).

وأما (الانعكاس) فهو - كالاطراد - قيد من قيود العلة التي تُعرفها. قال الغزالي عن خصم مقترض: «فلا يزال يؤخذنا بالطرود والعكس، وهي مؤاخذه صحيحة إلى أن (...) تأتي بتمام قيود العلة بحيث يوجد الحكم بوجودها، ويعدم بعدمها (...) فإن قيل: ولفظ العكس، هل يراد به معنى سوى انتفاء الحكم عند انتفاء العلة؟ قلنا: هذا هو المعنى الأشهر». المستصفي: (ص ٣٣٨). فالطرود والعكس، أو الاطراد والانعكاس: هما مسلك منطقي رياضي غير مبني على اعتبار معنى مناسب مصلحي، بقدر ما يرجعان إلى الملاحظة الرياضية والاستنتاج العقلي المحض.

هو جدل حول قوله: « ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط »<sup>(١)</sup>.  
غرائب الاستنباط:

هي البدع المستحدثة في الدين. قال: « لما نظرنا في طرق البدع من حيث نبتت وجدناها تزداد على الأيام، ولا يأتي زمان إلا وغريبة من غرائب الاستنباط تحدث إلى زماننا هذا »<sup>(٢)</sup>.

\* \* \*

### الفرع الثاني، الفتوى

#### أولاً، التعريف

أ - في اللغة:

هناك خلاف بين أصحاب المعاجم في تحديد أصل استعمال مادة ( فتى ) فبينما أرجعها ابن فارس إلى أصلين، حاول ابن منظور أن يجعلها أصلاً واحداً. جاء في المقاييس: « الفاء، والتاء، والحرف المعتل: أصلان. أحدهما: يدل على طراوة وجدة، والآخر: يدل على تبين الحكم.

الفتى: الطري من الإبل، والفتى من الناس: واحد الفتيان، والفتاء: الشباب. ( ... ) والأصل الآخر: الفتيا، يقال: أفتى في المسألة: إذا بين حكمها. واستفتيت: إذا سألت عن الحكم ( ) ويقال منه: فتوى وفتيا »<sup>(٣)</sup>.

وقال الراغب: « الفتيا والفتوى: الجواب عما يشكل من الأحكام. ويقال: استفتيته فأفتاني بكذا »<sup>(٤)</sup>.

وقال ابن منظور بعدما فصل في معاني ( الفتى ) - وهو الأصل الأول عند ابن فارس - : « أفتاه في الأمر: أبانه له، وأفتى الرجل في المسألة. واستفتيته فيها. فأفتاني، إفتاءً. ويقال: أفتيت فلاناً رؤياً رأها: إذا عبرتها له. وأفتيته في مسألته: إذا أجبته عنها ( ... ) والاسم: الفتوى ( ) ».

(٢) ع: ( ١٦٣/١ ) .

(١) م: ( ١٥٢/٤ ) .

(٤) المفردات: ( فتى ) .

(٣) المقاييس: ( فتى ) .



والفُتْيَا: تبيين المشكل من الأحكام. أصله من الفتى؛ وهو الشاب الحدث الذي شب وقوي. فكأنه يُقَوِّي ما أشكل ببيانه، فيشب، ويصير فَيِّئًا قويًّا. وأصله من الفتى وهو الحديث السن «<sup>(١)</sup> فأنت ترى ما في هذا التأويل من البعد والتكلف. ثم قال بعد ذلك: «الفتيا والفتوى والفتوى: ما أفتى به الفقيه. (... ) قال ابن سيده: وإنما قضينا على ألف أفتى بالياء لكثرة ( ف. ت. ي ) وقلة ( ف. ت. و )»<sup>(٢)</sup>. ولعل هذا ما جعل ابن منظور يترجم للمادة في ( فتا ) دون ( فتى ) على عكس ما فعل آخرون<sup>(٣)</sup>.

ب - وأما في اصطلاح أبي إسحاق:

ب - ١ - فالفتوى، أو الفتى<sup>(٤)</sup>: هي إعلام المستفتي للحكم الشرعي في خصوص نازله، نقلًا، أو استنباطًا، على وجه الإلزام الشرعي.

تعتبر الفتوى فرعًا من فروع ( الاجتهاد ) باعتبارها نشاطًا اجتهاديًّا. فهي تشكل صورة من صوره، أو جزءًا من ماهيته، من حيث إنه يشمل كل النشاط المتعلق ببذل الوسع في مجال التشريع، بدءًا بدراسة النصوص الشرعية، تنقيحًا، وتخريجًا، حتى استنباط الحكم، ثم تحقيق مناطه. وتعلق ( الاجتهاد ) باستنباط الحكم الشرعي هو بصورة مطلقة؛ أعني من حيث إن ذلك هو وظيفة المجتهد التشريعية، المبنية على قصد المحافظة على ( الدين )، أو بعبارة أخرى: استمرار التشريع، واستيعابه لكل زمان ومكان. سواء طلب منه ذلك على الخصوص، أو لم يطلب. فالمجتهد من حيث هو قائم بوظيفة ( الاجتهاد ) مبلغ عن الله بإطلاق، فلا يتوقف عمله على حصول النوازل، أو الوقائع، حتى يستنبط لها، بل هو يلاحظ مسيرة المجتمع، وحاجاته التشريعية العامة، والخاصة، فيجتهد لها بهذا الاعتبار الكلي.

( ١ ، ٢ ) اللسان: ( فتا ).

( ٣ ) المقاييس، والأساس، والمفردات.

( ٤ ) ( الفتوى ) هو المصطلح المستعمل عنده لعنونة الموضوع، قال في مستهل كتاب الاجتهاد: « وللنظر فيه أطراف: طرف يتعلق بالمجتهد من جهة الاجتهاد وطرف يتعلق بفتواه ». م: ( ٨٩/٤ ). ثم قال في مستهل الطرف الثاني: « الطرف الثاني: فيما يتعلق بالمجتهد من جهة فتواه ». م: ( ٢٤٤/٤ ). إلا أنه مع ذلك أكثر من استعمال عبارة ( الفتيا ) حتى تجاوزت الأخرى قليلاً حيث ورد مصطلح الفتوى في مجمل ما أحصيناه: ( ٣٦ ) مرة بينما وصل عند ورود ( الفتيا ) إلى ( ٣٩ ) مرة.

أما الفتوى فهي فرع عن ذلك، أي إنها اجتهاد، ولكنها متوقفة على استفتاء المستفتي، أي حصول نازلة وسؤال. فمن هنا كان كل فتوى اجتهادًا، وليس كل اجتهاد فتوى. وتفصيل ذلك كما يلي:

أما كون الفتوى (إعلامًا للمستفتي بالحكم الشرعي) فهو مبني على قصد التوجيه والإرشاد الراميين إلى تربيته، والإمساك بيده في مسالك التدين. إن إعلام المفتي للمستفتي هو بمثابة نظر الطبيب إلى العليل، وإرشاده إلى الدواء الشافي. وذلك هو الحكم الشرعي المناسب لنازلته.

ومن هنا كان (الإعلام) متضمنًا لكل الصور التربوية الممكنة لحمل المستفتي على الالتزام بمضمون الفتوى، أي حصول الاقتداء والتأسي، ولذلك لم تكن الفتوى لدى الشاطبي من باب (قل كلمتك وامش) <sup>(١)</sup>، بل من باب قل كلمتك وارعها! حتى تؤتي أكلها ونتيجتها. وهو حصول العمل بها، ومن ثم روعي فيها هذا القصد ابتداءً، أي منذ التفكير الأول في الاستنباط، كي يصدر الحكم موافقًا للمحل المقصود، حيث يكون متحلّيًا بمجموعة من الأوصاف، تجعله مقبولًا ومحبوبًا. وعليه؛ فإن الفتوى ليست صورة قولية صادرة عن المفتي فحسب، بل هي إلى جانب ذلك - صورة عملية، وإقرارية، بمعنى أن الفتوى تحصل منه بالقول، والفعل، والإقرار، وما يحيط بكل ذلك من سمت وحال. وذلك كله هو (الإعلام). قال أبو إسحاق: «إن الفتوى من المفتي تحصل من جهة القول، والفعل، والإقرار» <sup>(٢)</sup>. أي على وزان السنة النبوية من حيث إنها قول، وفعل، وإقرار. وهي صورة المنهج النبوي في التشريع باعتباره تربية لهذه الأمة. وإنما «المفتي قائم في هذه الأمة مقام النبي ﷺ» <sup>(٣)</sup>. تلك قاعدة الشاطبي في تأسيس مفهوم الإفتاء، صورة، ومنهجًا. وذلك منطلقه الذي بنى عليه في بيان مصطلح (الفتوى) كما سيتضح بحول الله. قال يوضح النص الأول:

(١) منهج إصلاحى عرف عند رجال الإصلاح في القرن الماضي كالأفغاني، ومحمد عبده، كانت (الكلمة) فيه هي أساس العملية الإصلاحية أعني الكلمة مجردة عن كل متابعة، أو حرص على تبين مواقعها وآثارها. ولذلك جاء الإمام حسن البنا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فغير المنهج إلى صورة عملية، حيث أحاط الكلمة بالرعاية والإتناء والتعهد.

(٣) م: (٤/٢٤٤).

(٢) م: (٤/٢٤٦).

وأما الفتوى بالقول: فهو الأمر المشهور، ولا كلام فيه، وأما بالفعل فمن وجهين: أحدهما: ما يقصد به الإفهام في معهود الاستعمال، فهو قائم مقام القول المصرح به. كقوله عليه الصلاة والسلام: «الشهر هكذا وهكذا»<sup>(١)</sup> وأشار بيده. وسئل عليه الصلاة والسلام في حجته. فقال: ذبحت قبل أن أرمي؟ فأوماً بيده، قال: «لا حرج»<sup>(٢)</sup> ( ) .

والثاني: ما يقتضيه كونه أسوة يقتدى بها، ومبعوثاً لذلك قصداً، وأصله قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، وقال قبل ذلك: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١] . ( )

والتأسي: إيقاع الفعل على الوجه الذي فعله. ( ) وإذا كان كذلك، وثبت للمفتي أنه قائم مقام النبي ونائب منابه، لزم من ذلك أن أفعاله محل للاقتداء أيضاً. فما قصد بها البيان والإعلام فظاهر، وما لم يقصد به ذلك؛ فالحكم فيه كذلك أيضاً من وجهين: أحدهما: أنه وارث. وقد كان المورث قدوة بقوله، وفعله مطلقاً. فكذلك الوارث، وإلا لم يكن وارثاً على الحقيقة ( ... ) والثاني: أن التأسي بالأفعال - بالنسبة إلى من يُعَظَّم في الناس - سر ماثوث في طباع البشر»<sup>(٣)</sup>. فهو إذن مقتدى به في قوله وفعله. وكذا إقراره - كما سيتضح - ومن هنا عظمت مسؤوليته على عمله الشخصي أولاً. أي من حيث هو مكلف؛ لأنه محط أنظار المستفتين. بل إن سكوته على الخطأ الحاصل منهم - لو لم يسأل بصريح العبارة - يعتبر (إفتاء) منه بصحته؛ لأن وظيفة الفتوى في نهاية المطاف، ليست - في نظر أبي إسحاق - أمراً خارجاً عن وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. قال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «وأما الإقرار فراجع إلى الفعل؛ لأن الكف فعل. وكف المفتي عن الإنكار إذا رأى فعلاً من الأفعال كتصريحه بجوازه، وقد أثبت الأصوليون ذلك دليلاً شرعياً بالنسبة إلى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فكذلك يكون بالنسبة إلى المنتصب للفتوى. ( ... ) ومن هنا ثابر السلف على القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يبالوا في ذلك بما ينشأ عنه من عود المضرات عليهم بالقتل فما دونه»<sup>(٤)</sup>.

(١) متفق عليه.

(٢) متفق عليه.

(٣) م: (٤/١٤٦ - ٢٤٨).

(٤) م: (٤/٢٥١).

وإذا كان كذلك فإن الانتصاب للفتوى هو انتصاب لتربية الخلق. ومعلوم أن المرابي إنما يكون مرابيًا بحاله قبل مقاله، ومن هنا اعتبره مفتيًا بقوله، وفعله، وإقراره، فتعظم مسؤوليته؛ إذ تُحْتَمُّ عليه أن يراعي المستفتين في دخوله الشخصي في التكليف؛ لأن ذلك كله منه ( فتوى )، ولذا خيف على فتاويه ( العملية ) من أمرين:

الأول: تحمله من التكليف ما فوق الوسط، مما يؤدي عند التأسّي به إلى أن يتحمل الناس ما لا يطيقون، وهو أمر مخالف لأصول التربية؛ إذ « المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال »<sup>(١)</sup>. هذه هي القاعدة الضابطة لعموم الفتوى من حيث إنها تربية للمستفتي، وإذا كان المفتي في ( عمله ) الشخصي مقتدى به، وجب ألا يخرج فيه عن ( المعهود الوسط )؛ لأنه مفت به - يقصد أو بغير قصد كما تبين - كما هو مفت بقوله: فليحذر أن يرى منه غير ذلك. قال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: « قد يسوغ للمجتهد أن يحمل نفسه من التكليف ما هو فوق الوسط. ( ... ) ولما كان مفتيًا بقوله وفعله، كان له أن يخفي ما لعله يقتدى به فيه. فربما اقتدى به فيه من لا طاقة له بذلك العمل فينقطع »<sup>(٢)</sup>.

ومفهوم ( الوسط ) في الفتوى: هو العدل في التكليف، بالحمل على ما بين طرفي العنت والانحلال، فلا يميل في توقيع التكليف على المستفتي، لا إلى العنت والضيق والحرَج، فيحمله ما لا يطيق، ويخالف بذلك قصد الشارع من الرفق والتيسير؛ ولا إلى الانحلال والاستجابة للشهوة والهوى، فيخالف بذلك أيضًا قصد الشارع من إلبام المكلف بلجام التقوى: « فإن الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل. ولا تقوم به مصلحة الخلق. أما في طرف التشديد فإنها مهلكة، وأما في طرف الانحلال فكذلك أيضًا؛ لأن المستفتي إذا ذهبَ به مذهب العنت والحرَج بغض إليه الدين، وأدى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة، وهو مشاهد. وأما إذا ذهب به مذهب الانحلال كان مظنة للمشي مع الهوى والشهوة، والشرع إنما جاء بالنهاي عن الهوى »<sup>(٣)</sup>.

(٢) م: ( ٢٦٠/٤ ) .

(١) م: ( ٢٥٨/٤ ) .

(٣) م: ( ٢٥٩/٤ ) .

وأما الثاني: الذي يخشى على فتواه العملية؛ فهو ما سماه أبو إسحاق ( بزلة العالم ): وزلة العالم: هي غير خطئه في الاجتهاد، وإنما هي الخطأ في غيره؛ يعني وقوعه في المحذور عند الدخول في الأعمال، من التهاون في مأموره، أو الوقوع في منهي عنه. أو القصد إلى المخالفة البدعية في صورة ( الاستنباط البدعي )<sup>(١)</sup>؛ فكل ذلك خارج عن مفهوم ( الخطأ ) في الاجتهاد. و « قد ثبت في الشريعة العفو عن الخطأ في الاجتهاد، حسبما بسطه الأصوليون »<sup>(٢)</sup>. بيد أن « المبتدع يأبى أن ينسب إليه الخروج عن الشرع، إذ هو مدع أنه داخل بما استنبط تحت مقتضى الأدلة ( ... ) فإن أدلته شبه ليست بأدلة، إن ثبت أنه استدل »<sup>(٣)</sup>. « ولأجل هذا تستعظم شرعاً زلة العالم! ( ... ) فحق على المفتي أن ينتصب الفتوى بفعله، وقوله، بمعنى أنه لا بد من المحافظة على أفعاله حتى تجري على قانون الشرع ليتخذ فيها أسوة »<sup>(٤)</sup>. فكل ضبط لأعمال المفتي وأحواله - بعد أقواله - إنما هو ضبط للفتوى.

وباختصار؛ فإن المفتي بكل أقواله، وأفعاله، وأحواله ( إعلام ) للمستفتي، فينبغي أن يتيقن بما ( يُعلم ).

و ( الإعلام ) أمر واجب على المفتي حتمًا، فهو إذ يفتي يؤدي حق الله عليه، من باب ( الوجوب الكفائي ). ومن هنا قوله: « واجب على العالم المجتهد الانتصاب والفتوى »<sup>(٥)</sup>. ذلك أن « المطلوب الكفائي معرى من الحظ شرعًا. ( ... ) فلا يجوز لوالٍ أن يأخذ أجره ممن تولاهم على ولايته عليهم، ( ... ) ولا لمفتٍ على فتواه »<sup>(٦)</sup>. إلا أن هذا الوجوب موكول إلى المجتهد تصريفه، من حيث إن ( الإعلام ) ليس على الإطلاق، بل هو مبني على مراعاة ظروف المستفتي، وحال الزمان وأهله. فرب استفتاء يلقي على المفتي، فيكون الأليق به من الجواب السكوت؛ بناء على قاعدته المؤصلة: « ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره »<sup>(٧)</sup>. ومن هنا كان ( الإعلام ) في مجال الفتوى منضبطًا لأربعة أمور:

(١) ن. تعريفات مصطلح الاستنباط ضمن فروع الاجتهاد.

(٢) ع: (٣) : (٢١٠/١).

(٣) م: (١٦٣/١).

(٤) م: (٥) : (٢٥٦/٤).

(٥) م: (٤) : (٢٥١/٤).

(٦) م: (٧) : (١٨٩/٤).

(٧) م: (٤) : (١٧٧، ١٧٨).

الأول: السكوت عن المعلوم لما هو أولى منه. وهو راجع إلى ما يسمى ( بفقهِ الأولويات )، وسنة التدرج، فرب أمر يكون الإفتاء به اليوم من الأشياء الداخلة بالفساد على المستفتي، وليس كذلك غداً. فليس ما يفتى به العامي، أو المبتدئ في طريق العلم، هو ما يفتى به المنتهي، الذي لم يبلغ درجة الاجتهاد بعد. من حيث تفصيل الحكم الشرعي وبيان أدلته وملاساته. قال: « ومنه ألا يذكر للمبتدئ من العلم ما هو حظ المنتهي، بل يربي بصغار العلم قبل كباره. وقد فرض العلماء مسائل مما لا يجوز الفتيا بها وإن كانت صحيحة في نظر الفقه. ( ... ) ومن ذلك سؤال العوام عن علل مسائل الفقه، وحكم التشريعات، وإن كان لها علل صحيحة، وحكم مستقيمة »<sup>(١)</sup>.

الثاني: السكوت عما ليس تحته عمل، سواء كان مؤقتاً، كما مر آنفاً، أو كان بإطلاق، أي إنه معلوم لا عمل تحته بالنسبة للمكلف ألبتة، وفي سياق « فرض العلماء مسائل مما لا يجوز الفتيا بها » قال: « وقد أخبر مالك عن نفسه أن عنده أحاديث، وعلماً ما تكلم فيها، ولا حدث بها. وكان يكره الكلام فيما ليس تحته عمل »<sup>(٢)</sup>.

الثالث: السكوت عما كان مآله إلى مفسدة، وإن كان هو في نفسه مصلحة ويدخل فيه كل ما ذكر، وغيره، مما هو مؤصل في ( أصل المآل )<sup>(٣)</sup>؛ قال: « وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة، فإن صحت في ميزانها فانظر في مآلها، بالنسبة إلى حال الزمان وأهله، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة فاعرضها في ذهنك على العقول، فإن قبلتها؛ فلك أن تتكلم فيها، إما على العموم، إن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم »<sup>(٤)</sup>.

الرابع: السكوت عن الفتوى بالنسبة لمن لا تعنيه إن كان في إعلامه بها ضرر. وهو مقتضى كلامه السابق: « فاعرضها في ذهنك على العقول... » إلخ.

فالعقل يقدر طبيعة قبولها من لدن الجمهور، وهذا من باب مخاطبة الناس على قدر عقولهم، وتحملهم للتكاليف.

(٢) م: (٤/١٩١).

(١) م: (٤/١٩٠، ١٩١).

(٤) م: (٤/١٩١).

(٣) ن. مصطلح ( المآل ) بهذا البحث.

أما قولنا في التعريف: ( في خصوص نازلته )، فهو مشير إلى ما سبق ذكره من أن الفتوى هي جواب عن إشكال نازلة، فهي بهذا اجتهاد فقهي جزئي، منزل على محل جزئي، هو النازلة. فهي إذن ضرب من ( تحقيق المناط ) من حيث إنها ربط للحكم بواقعة معينة. ومن هنا كانت الفتوى جامعة بين كل مراحل ( الاجتهاد ) المذكورة قبل؛ فهي إنتاج للحكم نقلاً أو استنباطاً. وهذا جامع لكل من تنقيح المناط، وتخريجه، واستنباط الحكم، ثم هي تنزيل له على نازلة، وذلك هو التحقيق.

إلا أن ذلك في الفتوى القولية أوضح باعتباره مقصوداً بالأصالة. من حيث إنها جواب عن سؤال. وإنما السؤال ترجمة إشكال، هو النازلة. بيد أنه أقل ظهوراً في الفتوى الإقرارية والعملية معاً، لكنهما رغم ذلك لا تخرجان عنه. فأما الإقرار فهو مبني على ( حدث )، أي ( واقعة ) يقرها المفتي أو ينكرها. وذلك هو النازلة عينها، إلا أن الفرق بينها وبين ( القولية ) أنها لم تترجم في سؤال، أي إنها لم تسم من لدن المستفتي، ولكن إقرار المفتي، أو إنكاره هو تسمية غير مباشرة لها، حيث سيتعلق ذلك بحديث معين جزئي، فيكون سكوته إن سكت منزلاً على نازلة، وأما إن أنكر؛ فذلك تصريح بها. هذا بالنسبة للفتوى الإقرارية، وأما العملية - والأمر فيها أشد خفاء - فهي أيضاً راجعة إلى عمل المفتي. ولا يتصور عمله هنا - أي في سياق الفتوى - إلا من حيث هو تكاليف جزئية، أي أعمال معينة مشخصة، يقع التأسى به فيها. فدخوله في الأعمال - بهذا المعنى - هو ممارسة لنوازل، أو بعبارة أخرى ( إجابة ) عن مشكلاتها. فهي فتوى بهذا الاعتبار، منزلة على نوازلها. ومن هنا أمكن الاقتداء به فيها، ولا يمكن ذلك عقلاً وعادة؛ إلا في الشخص المنزل على نوازله العملية. فنتج عن ذلك كله أن الفتوى لا تتصور إلا في النوازل، قولية كانت، أم فعلية، أم إقرارية. ولذلك لم ترد الفتوى - في سياقات استعمالها الاصطلاحي لدى الشاطبي - إلا باعتبارها ترجمة لحكم نازلة ما، فإن كانت استنباطاً لحكم فحسب؛ دخلت في عموم ( الاجتهاد )، ولم تختص بكونها فتوى، ولا يكون الحكم المستنبط كذلك؛ إلا بعد تنزيله على نازلة، حيث يكون جواباً عن سؤال قولي، أو يصير محل اقتداء مقصوداً بعينه. فالحكم الشرعي المستنبط بإطلاق هو حصيلة اجتهاد. فإذا صار مُعلماً به بأي صورة من صور ( الإعلام ) المذكورة، على أساس توقيعه على محل إشكال

حاصل، أو حاجة عملية صار ( فتوى ). قال أبو إسحاق: « كل مجتهد لا يجوز له الرجوع عما أداه إليه اجتهاده؛ ولا الفتوى إلا به »<sup>(١)</sup>.

ومن هنا ارتبطت الفتاوى بالنوازل باعتبارهما وجهين لعملة واحدة كما يقال: فالنازلة هي الإشكال، والفتوى هي حل الإشكال. قال في سياق حديثه عن الأهلية المتعلقة بالواجبات الكفائية: « نحو الولايات وأشباهها، من القضاء، والإمامة، والشهادة، والفتيا في النوازل »<sup>(٢)</sup>. وقال: « فإذا عرض العامي نازلته على المفتي فهو قائل له: أخرجني عن هواي، ودلني على اتباع الحق »<sup>(٣)</sup>. وقال أيضًا: « صار كثير من مقلدة الفقهاء يفتي قريبه أو صديقه بما لا يفتي به غيره من الأقوال. ( ... ) وحكى عياض في المدارك: قال موسى بن معاوية: كنت عند البهلول بن راشد، إذ أتاه ابن فلان، فقال له بهلول: ما أقدمك؟ قال: نازلة: رجل ظلمه السلطان فأخفيته، وحلفت بالطلاق ثلاثًا ما أخفيته. قال له البهلول: مالك يقول: إنه يحنث في زوجته، فقال السائل، وأنا سمعته يقوله. وإنما أردت غير هذا. فقال ما عندي غير ما تسمع. ( ... ) قال: يا ابن فلان؛ ما أنصفتم الناس: إذا أتوكم في نوازلهم قلتهم: ( قال مالك؛ قال مالك ) فإذا نزلت بكم النوازل طلبتم لها الرخص »<sup>(٤)</sup>. وهذا وإن كان نصًا لغيره فقد ورد عنده على سبيل التبني والاستشهاد. واستعمال الفتوى فيه مقرونة بالنازلة إنما هو يعزز ما وجدناه عنده مما سبق إيراده. وهذه وقائع مما جد من النوازل يسمى الحكم الصادر فيها فتوى، وذلك نحو قوله: وخرَّج أبو داود: « نهى عليه الصلاة والسلام عن طعام المتبارين أن يؤكل »<sup>(٥)</sup>. وهما المتعارضان ليرى أيهما يغلب صاحبه. فهذا وما كان نحوه إنما شرع على جهة أن يذبح على المشروع، بقصد مجرد الأكل فإذا زيد فيه هذا القصد كان تشريكًا في المشروع، ولحظًا لغير أمر الله تعالى. وعلى هذا وقعت الفتيا من ابن عتاب بنهيه عن أكل اللحوم في النيروز. وقوله فيها: إنها مما أهلَّ

(٢) م: (٢٤٧/٢).

(١) م: (١٢٨/٤).

(٤) م: (١٣٥/٤، ١٣٦).

(٣) م: (١٤٣/٤).

(٥) قال الألباني عن هذه الرواية: « وهو مرسل صحيح الإسناد ». وذلك في سياق تخريج حديث: « المتباريان لا يجابان، ولا يؤكل طعامهما » الذي رواه البيهقي عن أبي هريرة، وصححه الألباني.

الصحيحة رقم (٦٦٦).



لغير الله به» (١) فسمى قول ابن عتاب بمنع أكل اللحوم في النيروز تفريقاً عن أصل منع طعام المتبارين؛ لعله الإشراك في الذبح - فتوى. وهي نازلة مستحدثة مشخصة. وهذا ومثله مما اقترنت فيه النازلة بمصطلح الفتوى لدى الشاطبي كثير، سواء وردت النازلة بلفظها الاصطلاحي كما رأينا، أم بمعناها المفهومي كما في المثال الآنف الذكر (٢).  
وأما قولنا في التعريف ( نقلًا أو استنباطًا ) فهو إشارة إلى طبيعة الحكم الشرعي الصادر في الفتوى.

فأما ( الاستنباط ) فهو الأصل في الفتوى من حيث إنها فرع من فروع الاجتهاد. أي أن الغالب فيها هو ( استنباط ) الحكم لأجلها ابتداء. وذلك حيث تكون النازلة غير سابقة. أي إنها تحدث لأول مرة، فيستنبط لها الحكم استنباطًا، باعتبار جدتها. وأما ( النقل ) فهو حيث تكون ( النازلة ) هي عينها قد تكررت وسبق الحكم فيها بذاتها نصًا، أو استنباطًا، ورغم ذلك فكل هذه الحالات لا تخرج الفتوى فيها عن وصف ( الاجتهاد ). وذلك أنه يتصور في الفتوى ( المنقولة ) أن تكون منقولة الحكم عن النص الشرعي، أو عن اجتهاد سابق. فأما كونها منقولة الحكم عن النص فإنها - رغم انعدام الاستنباط فيها - لا تنقل بغير اجتهاد. لأن هذا يحصل ضرورة في المناط؛ إما تنقيحًا أو تخريجًا، أو تحقيقًا. قال أبو إسحاق مؤكدًا دخول الفتوى في مسمى ( التشريع ) من حيث هو اجتهاد: « الطرف الثاني [ يعني من كتاب الاجتهاد ] فيما يتعلق بالمتجهد من جهة فتواه. وللنظر فيه مسائل:

**المسألة الأولى:** المفتي قائم في هذه الأمة مقام النبي ﷺ. والدليل على ذلك أمور

(١) م: ( ٢ / ٢١٠ ).

(٢) ومما مثل به في ذلك ما قاله من إمكان « حمل بعض العلوم على بعض في بعض قواعده، حتى تحصل الفتيا في أحدهما بقاعدة الآخر، من غير أن تجتمع القاعدتان في أصل واحد حقيقي، كما يحكى عن الفراء النحوي أنه قال: من برع في علم واحد سهل عليه كل علم. فقال له محمد بن الحسن القاضي ( ... ) فأنت قد برعت في علمك فخذ مسألة أسألك عنها من غير علمك: ما تقول فيمن سها في صلاته، ثم سجد لسهوه، فسها في سجوده أيضًا؟ قال الفراء: لا شيء عليه، قال: وكيف؟ قال: لأن التصغير عندنا لا يصغر، فكذلك السهو في سجود السهو لا يسجد له؛ لأنه بمنزلة تصغير التصغير م ( ١ / ٨٤ ). فيغض النظر عن قياس هذا على ذاك يهمننا من ذلك كله أن تنزيل الحكم على قضية السهو، في سجود السهو - وهي نازلة سماه أبو إسحاق ( فتيا ) كما رأيت قبل إيراد الحكاية.

أحدها: ( ) أن المفتي شارح من وجه؛ لأن ما يبلغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول. فالأول يكون فيه مبلغًا. والثاني يكون فيه قائمًا مقامه في إنشاء الأحكام، وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع، فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده؛ فهو من هذا الوجه شارح، واجب اتباعه والعمل على وفق ما قاله. وهذه هي الخلافة على التحقيق! بل القسم الذي هو فيه مبلغ لا بد من نظر فيه: من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشرعية، ومن جهة تحقيق مناطها، وتنزيلها على الأحكام. وكلا الأمرين راجع إليه فيها، فقد قام مقام الشارع أيضًا في هذا المعنى»<sup>(١)</sup>.

وأما كونها منقولة الحكم عن اجتهاد سابق، فلا يكون ذلك أيضًا إلا باجتهاد. وذلك بالنظر في دليله ومناطه، حتى يمكن تنزيهه على النازلة في صورتها الجديدة هذه، رغم أنها مكررة. وقد تبين في تحقيق المناط حيث تتكرر النوازل أنه لا بد من تجديد الاجتهاد: «لأن كل صورة من صور النازلة؛ نازلة مستأنفة في نفسها، لم يتقدم لها نظير، وإن تقدم لها في نفس الأمر، فلم يتقدم لنا، فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد. وكذلك إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها، فلا بد من النظر في كونها مثلها أو لا، وهو نظر اجتهاد أيضًا»<sup>(٢)</sup>. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، فإن أغلب النوازل السابقة قد تعددت فيها الأقاويل، ولا بد للفقهاء ناقل الحكم هنا من (اجتهاد) في ترجيح بعضها على بعض، ولا يكون ذلك إلا بدليل، وهو الاجتهاد. وقد نقل الشاطبي عن الباجي قوله - على سبيل التنبؤ والاستشهاد - : «وربما زعم بعضهم أن النظر والاستدلال الأخذ من أقاويل مالك، وأصحابه بأبها شاء (... ) فيقضي في قضية بقول مالك، وإذا تكررت تلك القضية كان له أن يقضي فيها بقول ابن القاسم مخالفًا للقول الأول، لا لرأي تجدد له. وإنما ذلك بحسب اختياره. (... ) ولا يحل لأحد بأن يفتي في دين الله إلا بالحق الذي يعتقد أنه حق. رضي بذلك من رضيه، وسخطه من سخطه. وإنما المفتي مخبر عن الله تعالى في حكمه. (... ) فكيف يجوز لهذا المفتي أن يفتي بما يشتهي؟ أو يفتي زيدًا بما لا يفتي به عمرًا؛ لصداقة تكون بينهما، أو غير ذلك من الأغراض؟ وإنما

(٢) م: (٤/٩١، ٩٢).

(١) م: (٤/٢٤٤، ٢٤٥).

يجب للمفتي أن يعلم أن الله أمره أن يحكم بما أنزل الله من الحق فيجتهد في طلبه. ونهاه أن يخالفه، وينحرف عنه، وكيف له بالخلاص مع كونه من أهل العلم والاجتهاد إلا بتوفيق الله وعونه وعصمته؟!»<sup>(١)</sup>. فناقِل الفتوى هنا هو في الحقيقة مجتهد غير مقلد بإطلاق؛ لأنه أولاً من (أهل العلم والاجتهاد) ولو لم يكن كذلك بإطلاق، لأنه مقلد باعتبار عدم ابتدائه الاستنباط. وإنما اجتهاده جزئي داخل المذهب. ولكن نظره على كل حال يعتبر اجتهاداً؛ إذ هو (يجتهد في طلب الحق)، ولا يغير الفتوى إلا (لرأي تجدد له)، إذ ليس (التخير) في الأقوال، والروايات المذهبية، هو (النظر والاستدلال). فهو فقيه مقلد باعتبار، مجتهد باعتبار آخر.

ولذلك قال الإمام الشاطبي معلقاً على هذا النص: «هذا ما ذكره، وفيه بيان ما تقدم من أن الفقيه لا يحل له أن يتخير بعض الأقوال بمجرد التشهي، والأغراض، من غير اجتهاد، ولا أن يفتي به أحداً. والمقلد في اختلاف الأقوال عليه مثل هذا للمفتي الذي ذكر. فإنه إنما أنكر ذلك على غير مجتهد أن ينقل عن مجتهد بالهوى، وأما المجتهد فهو أخرى بهذا الأمر»<sup>(٢)</sup>. فقولُه: «إنما أنكر ذلك على غير مجتهد» يعني المجتهد بإطلاق، وإلا فهو الذي اشترط عليه في النص نفسه ألا «يتخير بعض الأقوال بمجرد التشهي والأغراض من غير اجتهاد»، فنتج عن كل ما سبق؛ أن الفتوى لا تكون إلا (اجتهاداً)، سواء كان حكمها المفتى به منقولاً أو مستنبطاً. وعلى هذا يحمل كل ما ورد عنه رحمته من معاني: (الفتوى بالأقوال المذهبية)، أو (التقليد في المفتي) وذلك نحو قوله في إحدى فتاواه: «فما ذكر أولاً هو المشهور المعمول به، فلا ينصرف إلى غيره مع وجود التقليد في المفتي كزماننا. وأنا لا أستحل إن شاء الله في دين الله، وأمانته أن أجد قولين في المذهب؛ فأفتي بأحدهما على التخير مع أنني مقلد، بل أتحرى ما هو المشهور والمعمول به، فهو الذي أذكره للمستفتي، ولا أتعرض له إلى القول الآخر. فإن أشكل عليّ المشهور، ولم أر لأحد من الشيوخ في أحد القولين ترجيحاً توقفت»<sup>(٣)</sup>. والمستقري لفتاواه رحمته يدرك بسهولة أنه لا يفتي بهذه

(١) م: (٤/١٣٩، ١٤٠).

(٢) م: (٤/١٤٠).

(٣) فت: (ص ١٧٦).

( الأقوال ) إلا بعد نظر واستدلال، وبناء على ( أصول ) المذهب لا على ( فروعه )، وذلك اجتهاد<sup>(١)</sup>. ولذلك جعل الفتوى ربيبة الاجتهاد مطلقاً، من حيث هي صورة من صورة. قال: « إن العلماء نقلوا الاتفاق على أن الإمامة الكبرى لا تتعقد إلا لمن نال رتبة الاجتهاد، والفتوى في علوم الشرع »<sup>(٢)</sup>.

وإنما انطلق إلى دراسة الفتوى باعتبارها صادرة عن ( المجتهد )، باعتبار ذلك طرفاً من النظر في ( كتاب الاجتهاد ) حيث سبق قوله في ترجمته « كتاب الاجتهاد: وللنظر فيه أطراف: طرف يتعلق بالمجتهد من جهة الاجتهاد، وطرف يتعلق بفتواه، وطرف يتعلق بالنظر فيه بإعمال قوله والافتداء به »<sup>(٣)</sup>. ولذلك قال عن المجتهد: إنه إذا حصل على ( درجة الاجتهاد ) « فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا، والحكم بما أراه الله »<sup>(٤)</sup>. وبهذا كله ثبت أنه لم ينقض كون الفتوى - في بعض صورها - منقولة الحكم؛ كونها ( فرعاً ) من فروع ( الاجتهاد ).

(١) وكلامه في النص المذكور مبالغ فيه جداً، وإنما زعمه التقليد لنفسه بِحَدِّهِ تواضع منه. فمعلوم أنه مجتهد مجدد بكل ما للكلمة من معنى. ورغم التزامه بالمذهب المالكي كما قال، فإنه لا يقتي أحدًا بغير نظر واستدلال. والمتفحص لمجموع فتاواه يدرك ذلك بسهولة، إذ كان معتمده أساساً هو ( أصول ) المذهب، وذلك عين الاجتهاد، وإن لم يكن بإطلاق. وأمثلة هذا في فتاويه كثيرة، نذكر منها إجازته ( ضرب الخراج على الناس ) إذا اقتضته المصلحة العامة؛ بناء على أصل المصلحة المرسله ( فت: ص ١٨٧ ). وقال في مسألة ( إرث المرتد بعد رجوعه إلى الإسلام ) وقد أفتى بمنعه: « وإن جاء نقل في المذهب بخلاف هذا فمشكل على قواعد المذهب، وعلى قواعد الشريعة » ( فت: ص ١٧٥، ١٧٦ ). وهي الفتوى نفسها التي ذكر فيها أنه مقلد في النص المذكور أعلاه، كما أنه أجاز الاشتراك في اللبن لاستخلاص جينه « طلباً للرفق ورفعاً للحرج » ( فت: ص ١٥٩ ). ثم قال بعد تقرير فقهي دقيق: « والظاهر جوازه عملاً بهذا الأصل المقرر » ( فت: ص ١٦٠ ).

ونحو هذا كثير؛ مما يدل على أن أبا إسحاق إنما كان مجتهداً في إطار المذهب على الأقل لا مقلداً كما قال، وأن تقليده يحمل على المعنى المفصل في الدراسة أعلاه. وعلى هذا يحمل كل قول شابهه، نحو قوله في الاعتصام مكرراً معنى ما سبق: « التزم في التكليف والفتيا الحمل على مشهور المذهب الملتزم لا أتعده » ع: ( ٢١/١ ). ن. مثله عن ابن رشد الجدي في م: ( ١٤٦/٤ ).

(٢) ع: ( ٣٦٢/٢ ).

(٣) م: ( ٨٩/٤ ) ثم قال في فاتحة مبحث الفتوى: « الطرف الثاني: فيما يتعلق بالمجتهد من جهة فتواه » م: ( ٢٤٤/٤ ).

(٤) م: ( ١٠٦/٤، ١٠٧ ).

وأما قولنا في نهاية التعريف: ( على وجه الإلزام الشرعي ) فهو لبيان تميز مفهوم الفتوى عند أبي إسحاق، حيث لم ير غيره ذلك <sup>(١)</sup> بيد أنه رحمته رأى أنها لا تخلو من وجه إلزامي، باعتبارها ( تشريعًا ) صادرًا من ( شارع ). وقد سبق أن « المفتي قائم في الأمة مقام النبي صلى الله عليه وسلم » ( ... ) فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده؛ فهو من هذا الوجه شارع، واجب اتباعه والعمل على وفق ما قاله. وهذه هي الخلافة على التحقيق. ( ... ) وعلى الجملة فالمفتي مخبر عن الله كالنبي، وموقع للشرعية على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي، ونافذ أمره في الأمة بمنشور الخلافة كالنبي <sup>(٢)</sup>، إلى أن يقول في السياق نفسه: « ومن هنا تابر السلف على القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » <sup>(٣)</sup>.

فالخلافة التشريعية إذن هي التي تخول للمفتي أن يكون شارعًا « واجب اتباعه والعمل على وفق ما قاله » و « نافذ أمره في الأمة » باعتباره أمرًا ناهيًا كالشارع نفسه. وهذا هو المقصود ( بالإلزام ) عند الشاطبي، المعبر به عن طبيعة الفتوى عنده - كما سيأتي - إلا أن هذا ظاهر جدًا في الأوامر والنواهي الحتمية من واجبات ومحرمات، حيث يتكلم المفتي بمنطق الشرع الإلزامي الصريح، وحيث يتحتم على المستفتي ( الالتزام ) باعتباره مكلفًا. وأما المطلوبات والمنهيات غير الحتمية، فهي أيضًا لاحقة بالحثمية في الإلزام من حيث إن الفتوى هي - في هذا السياق - تحديد الصورة الشرعية للعمل. فإذا كان حكمه ( ندبًا )، أو ( كراهة )، أو ( إباحة )؛ فإن صورته ملزمة بمعنى أن من ( اختار ) الدخول في الفعل ( تحتتم ) عليه التزم تلك الصورة بالذات. ومن هنا كانت الفتوى ملزمة في هذا المجال أيضًا. فلا يتصور فيها أبدًا أن

(١) قال الإمام القرافي التوفى سنة ( ٥٩٨٤ هـ ): « الحكم إلزام، والفتوى إخبار » الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام: ( ص ٣١ ). ولذلك عرفها الدكتور محمد أبو الأجباف بأنها: « الإخبار بحكم الشرع لا على وجه الإلزام » فت: ( ص ٦٨ ). وذلك استفادة من تعريفات سابقين مثل الزرقاني الذي عرفها بأنها « الإخبار لفظًا، أو كتبًا بالحكم على غير وجه الإلزام » ( الزرقاني على مختصر خليل: ١٣٦/٣ )، نقلًا عن فت: ( ص ٦٨ ). وهي تعريفات تقصد في غالبيتها إلى التمييز بين حكم القاضي وحكم المفتي، كما رأينا مع القرافي، الذي صنف كتابه المذكور لهذا الغرض، إلا أن ذلك مشوش على مفهوم الفتوى باعتبارها ( إلزامًا شرعيًا ) بالمعنى الذي ذكره الشاطبي.

تلقي على المستفتي على سبيل الإعلام الزائد وفضول الإخبار. ولكنها علم منضبط إلى عمل كما تبين قبل. و « كل علم لا يفيد عملاً فليس في الشرع ما يدل على استحسانه »<sup>(١)</sup>؛ ولذلك فإن المستفتي يأخذ الفتوى مأخذ الافتقار الراغب في الالتزام. قال أبو إسحاق: « فإذا عرض العامي نازلته على المفتي فهو قائل له: « أخرجني عن هواي، ودلني على اتباع الحق » فلا يمكن - والحال هذه - أن يقول له: ( في مسألتك قولان، فاختر لشهوتك أيهما شئت )، فإن معنى هذا تحكيم الهوى دون الشرع! »<sup>(٢)</sup> وبناء على هذا التصور فقد عبر صراحة بأن الفتوى إنما تصدر ( من جهة الإلزام الشرعي )، قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: « فإن قيل: فما حكم المستفتي مع هذا المفتي الذي لم يطابق قوله فعله؟ هل يصح تقليده في باب التكليف أم لا؟ بمعنى أنه يؤخذ بقوله ويعمل عليه أو لا؟ فالجواب أن هذه المسألة ( ... ) إن أخذت من جهة الإلزام الشرعي فالفقه فيها ظاهر: فإن كانت مخالفته ظاهرة قاذحة في عدالته؛ فلا يصح إلزامه؛ إذ من شروط قبول القول والعمل به: صدقه. وغير العدل لا يوثق به. وإن كانت فتواه جارية على مقتضى الأدلة في نفس الأمر؛ إذ لا يمكن علم ذلك إلا من جهته. وجهته غير موثوق بها؛ فيسقط الإلزام عن المستفتي. ( ) وإن لم تكن مخالفته قاذحة في عدالته، فقبول قوله صحيح، والعمل عليه مبرئ للذمة. والإلزام الشرعي متوجه عليهما معاً »<sup>(٣)</sup>، وقال عن الفتوى بمقتضى ( الأحوال ) الصوفية: « غير أن الفتيا بمثل هذا اختصت بشيوخ الصوفية؛ لأنهم المباشرون لأرباب هذه الأحوال. وأما الفقهاء فإنما يتكلمون في الغالب مع من كان طالباً لحظه من حيث أثبتته له الشارع. فلا بد أن يفقيه بمقتضاه. وحدود الخطوط معلومة في فن الفقه. ( ) ولا يقال: إن هذا خلاف ما صرح به الشارع؛ لأن الشارع قد صرح بالجميع. لكن جعل إحدى الحالتين - وهي المتكلم فيها - من مكارم الأخلاق، ومحاسن الشيم، ولم يلزمها أحدًا؛ لأنها اختيارية في الأصل. بخلاف الأخرى العامة فإنها لازمة »<sup>(٤)</sup>. ولا ينقض هذا قوله: « إن المفتي قد أقامه المستفتي مقام الحاكم على نفسه، إلا أنه

(٢) م: (٤/١٤٣).

(١) م: (١/٦١).

(٤) م: (٤/٢٤١، ٢٤٢).

(٣) م: (٤/٢٥٧، ٢٥٨).

لا يلزمه المفتي ما أفتاه به» (١) لأن سياق هذا النص إنما جاء في معرض نفي توجه (الإلزام القضائي) خاصة، على المستفتي، لا مطلق (الإلزام الشرعي). وإنما كان هذا النص من أدلته ﷺ، على وجوب اتباع المستفتي للمفتي فيما أفتاه به، فشبّه هذا بالحاكم أي القاضي، ثم استدرك ببيان أن الفتوى ليست ملزمة قضائياً، أي لا يرجع تنفيذها إلى سلطة سلطان، وإنما إلى سلطة الشرع المبنية على الانقياد الطوعي. كما في سائر التكاليف. وهذا معنى الإلزام الشرعي ههنا. وذلك حتى لا يبقى المستفتي يتخير بين أقوال المفتين - كما سيأتي بيانه - بناء على مجرد التشهي والهوى بذريعة أن الفتوى غير ملزمة.

فتوجه الإلزام بالفتوى إذن؛ هو من حيث إنها خطاب الله للمكلفين المتعلق بأعمالهم، ولذلك كانت بمثابة (الدليل الشرعي) على الحكم بالنسبة إلى المستفتي، تماماً كما هو الدليل الحقيقي بالنسبة إلى المجتهد. فكما لا يجوز للمجتهد أن يرجع عما أداه إليه اجتهاده، ولا الفتوى إلا به (٢)؛ فكذلك لا يجوز للعالمي أن يخالف ما أفتاه به المفتي، ويعمل بغير مقتضى الفتوى، متى صحت في ميزان العلم، قال ﷺ: « لا فرق بين مصادفة المجتهد الدليل ومصادفة العالمي المفتي. ( ) ومتى خيرنا المقلدين في مذاهب الأئمة لينتقوا منها أطيبها عندهم لم يبق لهم مرجع إلا اتباع الشهوات في الاختيار. وهذا مناقض لمقصد وضع الشريعة. فلا يصح القول بالتخير على حال» (٣). وفصل ذلك بوجه آخر في غير هذا السياق قال: « فتاوى المجتهدين بالنسبة إلى العوام كالأدلة الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين. ( ) والمقلد غير عالم؛ فلا يصح له إلا سؤال أهل الذكر، وإليهم مرجعه في أحكام الدين على الإطلاق، فهم إذا القائمون له مقام الشارع، وأقوالهم قائمة مقام الشارع. وأيضاً فإنه إذا كان فقد المفتي يسقط التكليف، فذلك مساو لعدم الدليل؛ إذ لا تكليف إلا بدليل. ( ... ) فثبت أن قول المجتهد دليل العالمي» (٤). فتوجه الإلزام الشرعي - بهذا المعنى - إلى المستفتي من خلال الفتوى بمجرد إعلام المفتي.

(١) م: (٤/١٤٣).

(٢) م: (٤/١٢٨).

(٣) م: (٤/١٣٠، ١٣١).

(٤) م: (٤/٢٩٢، ٢٩٣).

ثبت بكل هذا أن الفتوى لدى أبي إسحاق: هي إعلام المستفتي بالحكم الشرعي في خصوص نازلته، نقلاً، أو استنباطاً، على وجه الإلزام الشرعي.

هذا هو المعنى الرئيس لمصطلح الفتوى، بيد أنه قد يرد بمعنيين ثانويين، هما أقل شأنًا من الناحية المفهومية في علاقتهما بالمصطلح؛ لقلّة ورودهما؛ ولانبناء أغلب الإشكالات العملية عنده على المفهوم الأول، الذي هو الأساس. ومن هنا كانا ثانويين فأما أحدهما فهو:

ب - ٢ - الفتوى: هي إعلام المستفتي بالحكم الشرعي في خصوص حاله، نقلاً، أو استنباطاً، على وجه الترقية في مدارج الإحسان.

فكل ما ورد من تحليل للفتوى بالمعنى الأول وارد هنا إلا في مسألتين:  
الأولى: أن النازلة هنا ليست من نوازل العموم، ولكنها من نوازل ( الأحوال ) بلغة القوم.

الثانية: أن القصد المبني عليه هنا في الفتوى هو التربية الصوفية، لا التربية بإطلاق. وإنما هي الرامية إلى الترقية في فضائل الأعمال من غير إلزام. أما الأخرى فهي كما ينت قبل: حمل على ( الوسط الجمهوري ). وهي ملزمة. وبينهما فرق. إلا أنهما يجتمعان معًا في كونهما لا يصدران إلا عن اجتهاد. قال أبو إسحاق: « كان المسلمون قبل الهجرة آخذين بمقتضى التنزيل المكّي على ما أداهم إليه اجتهادهم، واحتياطهم، فسبقوا غاية سبق. (...) لم ترحزهم الرخص المدنيات عن الأخذ بالعزائم المكيات. (...) ومن ههنا يفهم شأن النقطتين إلى الله فيما امتازوا به من نحلّتهم المعروفة »<sup>(١)</sup>. ثم قال بعد تقرير هذا الأصل: « فإن قيل: فلم لا تقع الفتيا بمقتضى هذا الأصل عند الفقهاء؟ فاعلم أن النظر فيه خاص لا عام، بمعنى أنه مدني على حالة يكون المستفتي عليها؛ وهو كونه يعمل ويترك لله في جميع تصاريقه، فيسقط له طلب الحظ لنفسه، فساغ أن يفتي على حسب حاله. ( ) غير أن الفتيا بمثل هذا اختصت بشيوخ الصوفية؛ لأنهم المباشرين لأرباب هذه الأحوال. وأما الفقهاء فإنما يتكلمون في الغالب مع من كان طالبًا لحظه من حيث أثبت له الشارع، فلا بد أن يفتيه بمقتضاه. وحدود الحظوظ



معلومة في فن الفقه. ( .. ) ولا يقال: إن هذا خلاف ما صرح به الشارع؛ لأن الشارع قد صرح بالجميع. لكن جعل إحدى الحالتين - وهي المتكلم فيها - من مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم، ولم يلزمها أحدًا؛ لأنها اختيارية في الأصل. بخلاف الأخرى العامة فإنها لازمة»<sup>(١)</sup>.

فهي فتوى خاصة إذن، تختلف عن الأخرى من حيث الطبيعة الإلزامية، ومن حيث المفتي الصادرة عنه، والمستفتي المتوجهة إليه، وكذا الحال الصادرة فيه، والقصد المنية عليه. إلا أنها مع ذلك كله لا تخرج عن الاجتهاد. وحينما يتحدث أبو إسحاق عن فتوى الصوفي الصحيحة أي غير البدعية؛ فإنما هو يتحدث عن اجتهاد صادر من مجتهد. لكنه ذو حال. وبهذا فقط يتميز عن سائر الفقهاء المفتين. ومعلوم أنه لم يجز الفتوى من غير عالم سواء كان صاحب حال أو لم يكن، وأنها لا تسمع ممن يقل رتبة عن ( المرتبة الوسطى ) من ( درجة الاجتهاد )<sup>(٢)</sup> على الأقل. وقد سبقت الإشارة إلى أحوال طالب العلم الثالث<sup>(٣)</sup>، فقال معلقًا بما نحن في صدده: «أما الحال الأول فلا يسوغ الاقتداء بأفعال صاحبه كما لا يقتدى بأقواله؛ لأنه لم يبلغ درجة الاجتهاد بعد. ( ... ) وأما الحال الثالث فلا إشكال في صحة استفتائه. ( ... ) وأما الحال الثاني فهو موضع إشكال بالنسبة إلى استفتائه ( ... ) فإن كان صاحب حال وهو ممن يستفتى، فهل يصح الاقتداء ببناء على التفصيل المذكور أم لا؟ وهل يصح استفتاؤه في كل شيء أم لا؟ كل هذا مما ينظر فيه»<sup>(٤)</sup>. ثم قرر في الأخير أن أرباب الأحوال من الفقهاء: «لم يلق أن ينتصبوا منصب الاقتداء وهم كذلك، ولا أن يتخذهم غيرهم أئمة فيه، اللهم إلا أن يكون صاحب حال مثلهم، وغير مخوف عليه الانقطاع، فإذا ذاك يصوغ الاقتداء بهم»<sup>(٥)</sup>. وباختصار فإن شرط الاجتهاد في الصوفي لازم ليتصدر للفتوى الخاصة؛ لأنها لا تبني إلا على ما تبني عليه الأخرى من أصول التشريع، فلا يمكن والحالة هذه أن ينتصب الصوفي الجاهل ( شيخًا ) يفتي في

(١) م: ( ٢٤٢ ، ٢٤١/٤ ) .

(٢) ن. ( درجة الاجتهاد، أو رتبته ) في ضمائم ( الاجتهاد ) .

(٣) السابق. (٤) م: ( ٢٨٤ ، ٢٨٣/٤ ) .

(٥) م: ( ٢٨٥/٤ ) .

السلوك. ولذلك قال في مثل هذا - أعني مقلدة الصوفية - : « لا بد في الاقتداء بالصوفي من عرض أقواله وأفعاله على حاكم يحكم عليها: هل هي من حملة ما يتخذ ديناً أم لا؟ والحاكم هو الشرع. وأقوال العالم تعرض على الشرع أيضاً. وأقل ذلك في الصوفي أن نسأله عن تلك الأعمال إن كان عالماً بالفقه كالجنيذ وغيره رحمهم الله »<sup>(١)</sup>.

ب - ٣ - الفتوى: هي الحكم القرآني، أو السني المنزل، أو الوارد في نازلة معينة. قال: « إن الحكمة اقتضت أن يجاب السائل على حد سؤاله. ( ) ومن اعتبر الأفضية والفتاوى الموجودة في القرآن والسنة؛ وجدها على وفق هذا الأصل »<sup>(٢)</sup>. وقال: « سكوت الشارع عن الحكم في مسألة: ( ... ) لأنه لا داعية له تقتضيه. ( ... ) وإذا لم تقع أسباب الحكم فيها، ولا الفتوى بها منه عليه الصلاة والسلام، فلم يذكر لها حكم مخصوص؛ فهذا الضرب إذا حدثت أسبابه فلا بد من النظر فيه »<sup>(٣)</sup>. وكيفما كان الحال، فإنما معتمدنا هو ( الفتوى ) بمعناها الرئيس، الذي عليه يقع التفريق بحول الله.

### ثانياً، خصائصه.

#### ١ - وظيفته العلمية:

لا يخرج مصطلح ( الفتوى ) في وظيفته عن مجال الاجتهاد فهو نوع منه كما تقرر. إلا أن المهم هنا هو بيان حدود تلك الوظيفة وخصائصاتها؛ لأن مفهوم الفتوى ليس هو كل الاجتهاد كما قد علمت، ولكنه جزء منه. ومن هنا تتحدد وظيفة الفتوى فيما يمكن تسميته ( بالاجتهاد المعين )، أو ما يسمى في الاصطلاح السائر ( بفقہ النوازل )، فرغم امتداد مفهومها وشموليته لكل مراحل الاجتهاد، فهما، واستنباطاً، وتنزيلاً؛ فإن ذلك كله يبقى محكوماً بخصوصية ( النازلة )؛ لأن كل ذلك النشاط الاجتهادي بدءاً من الفهم، وانتهاءً بالتنزيل، موقع على وزان خاص، هو حاجة المحل المجتهد له وطبيعته. فمصطلح ( الفتوى ) إذن يتقاطع عمودياً مع مصطلح ( الاجتهاد )، أي باعتبار أن الفتوى تشكل صورة كاملة من مفهومه لكن

(٢) م: ( ١٥/٣ ) .

(١) ع: ( ٥٠٧/٢ ، ٥٠٨ ) .

(٣) ع: ( ٢٦٥/١ ) .

باعتبار أنها نموذج منه، وفرد من أفراده الداخلة في مفهومه الكلي؛ لأنها وظيفة ( مسمأة )، من مطلق وظيفة الاجتهاد.

### ٢ - رتبته الأسرية:

يحتل مصطلح الفتوى الرتبة الثالثة في أسرته الاصطلاحية بعد المصطلح الأم الذي هو ( الاجتهاد )، ثم الفرع الأول الأساس الذي هو ( الاستنباط ). والمقصود بهذا الترتيب هو القدرة المفتاحية للمصطلح من حيث كونه أداة لفهم مجال الاجتهاد، ومن ثم كان مصطلح ( الاجتهاد ) نفسه هو المفتاح الأول لذلك. ثم ( الاستنباط ) باعتبار أن دلالة الاجتهادية أقوى من ( الفتوى )، فإن قيل: إن هذه متضمنة لمعنى ( الاستنباط ) كما ورد في التعريف، فكيف تكون أقل درجة منه من حيث الدلالة المفتاحية للمفهوم العام للاجتهاد؟ - أعني من حيث الرتبة الأسرية - قلنا: ليست الفتوى متضمنة لكل معنى ( الاستنباط )، ولكنها متضمنة له بمعنى جزئي، أي من حيث هو استنباط لنازلة معينة. لا مطلق الاستنباط، فهو هناك نظري كلي، وهو هنا تطبيقي جزئي.

### ٣ - قوته الاستيعابية:

مصطلح الفتوى ممتد من المجال الأصولي إلى المجال الفقهي، فهو باعتباره نشاطًا اجتهاديًا منضبطًا إلى أصول وقواعد - أصولي الانتماء. ولذلك كان محيلاً بمفهومه على كل المباحث الأصولية المتعلقة بمصطلح الاجتهاد، من بحث في المناط، تنقيحًا، وتخريجًا، وتحقيقًا، ومن بذل لغاية الوسع في الاستنباط، وكذا قواعد المقاصد باعتبارها هي الحاكمة عليه، والموجهة لمفهومه، كما مر في ضوابطه المصلحية، والمالية، باعتباره ( إعلامًا ) للمستفتي.

وهو باعتباره أحكامًا منزلة على نوازل - فقهي المصير. ولذلك فإنه يمكن دراسته من كلا الجانبين؛ أعني من حيث الصورة الأصولية المتعلقة بالمنهج الذي هو ( الإفتاء ). ومن حيث الصورة الفقهية المتعلقة بالحكم الشرعي، الذي هو عين الفقه. ولذلك كانت الفتوى والنازلة وجهين لعملة واحدة كما أسلفنا، وإن لم يبلغا إلى مستوى الترادف.

هذا بالإضافة إلى إحالته بدلالة الالتزام، على الجانب الاجتماعي للنشاط الأصولي والفقهي على السواء، وذلك من حيث كون الفتوى جوابًا عن استفتاء مستفت، وحدثًا حيًا من النشاط البشري، ولذلك صلحت أن تكون مدخلًا لدراسة أسرة المجتمع الذي صدرت فيه، ومفتاحًا لتفسير كثير من الأنشطة الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، وكذا التاريخية، وكل ما تعلق بالنشاط البشري في الزمان والمكان عامة.

#### ٤ - نضجه الاصطلاحي:

مصطلح الفتوى قائم الدلالة الاصطلاحية عند الشاطبي بصورة قطعية ومستقلة، مساوٍ ( للاستنباط ) في ذلك؛ لأنه قديم قدم الدين نفسه. فقد وردت صيغة الفعلية بمواطن عدة من القرآن الكريم، وإن لم تكن - دائمًا - بالمعنى الدال على السؤال، أو الجواب عن الحكم الشرعي<sup>(١)</sup>. مما مَنَّ دلالاته الاصطلاحية المحضمة، رغم شحنه بالمعاني العلمية الاجتهادية في سياق التطور الاستعمالي بمجال أصول الفقه. ولذلك وجدناه لدى أبي إسحاق أرسخ في الاصطلاحية.

#### ٥ - علاقاته:

( مرادفاته ):

الاجتهاد: ورد ( الاجتهاد ) مرادفًا للفتوى من حيث إنهما رتبة واحدة، أو صفة واحدة هي التي يكون بها المرء مجتهدًا. قال: « إن العلماء نقلوا الاتفاق على أن الإمامة الكبرى لا تنعقد إلا لمن نال رتبة الاجتهاد والفتوى في علوم الشرع »<sup>(٢)</sup>.

(١) وردت الصيغ الفعلية ( للفتوى ) في القرآن الكريم خمس عشرة مرة. ن. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: ( فتا ). بعض تلك الصيغ دال على السؤال، أو الجواب عن الحكم الشرعي، كما في قوله تعالى: ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلِمَاتِ ﴾ [النساء: ١٧٦]. وقوله سبحانه: ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ ﴾ [النساء: ١٢٧]. إلا أن بعضها جاء دالًا على معانٍ أخرى، كتعبير الرؤيا، في قوله تعالى: ﴿ يَأْتِيهَا الْمَلَأُ أَفْتُونٌ فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُ لِلرُّؤْيَا شَهِيدًا ﴾ [يوسف: ٤٣]. وقوله سبحانه: ﴿ يَأْتِيهَا الصِّدْقُ أَقْبَسًا فِي سَنَجٍ بَقَرْتِ رَيْمَانَ يَأْكُلُهُنَّ سَنَجٌ عِجَافٌ ﴾ [يوسف: ٤٦]. كما جاءت بمعنى إبداء الرأي والمشورة، كما في قوله تعالى: ﴿ قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي ﴾ [النمل: ٣٢].

(٢) ع: ( ٣٦٢/٢ ) .

## ثالثًا، ضمانته ومشتقاته

أ - ضمانته:

أ - ١ - الفتوى بالإقرار: هي سكوت المفتي عن فعل المستفتي بما يدل على تصحيحه له وإجازته. إلا أنه لم يرد مصرحًا به بهذه الصيغة على تمامها، وإنما الوارد لفظ (الإقرار). والمقصود ما ركبناه: أي (الفتوى بالإقرار) - كما سترى - إذ ورد في مقابلة ما صرح بتسميته (بالفتوى بالقول) في قوله: «إن الفتوى من المفتي تحصل من جهة القول، والفعل، والإقرار. فأما الفتوى بالقول: فهو الأمر المشهور ( ) وأما بالفعل فمن وجهين...» إلخ<sup>(١)</sup>. ثم قال: «وأما الإقرار فراجع إلى الفعل؛ لأن الكف فعل، وكف المفتي عن الإنكار إذا رأى فعلًا من الأفعال كتصريحه بجوازه»<sup>(٢)</sup>.

أ - ٢ - الفتوى بالفعل أو الفتوى الفعلية: هي دخول المفتي في الأعمال التكليفية بقصد إفهام المستفتي، أو بمجرد قصد التعبد الشخصي، حتى يحصل الاقتداء والتأسي به. فيؤول ذلك إلى (إعلام) المستفتي؛ كما في (الفتوى بالقول). قال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في تمة النص المذكور: «وأما بالفعل فمن وجهين: أحدهما: ما يقصد به الإفهام في معهود الاستعمال، فهو قائم مقام القول المصرح به. ( ) والثاني: ما يقتضيه كونه أسوة يقتدى به. ( ) وإذا كان كذلك، وثبت للمفتي أنه قائم مقام النبيونائب منابه؛ لزم من ذلك أن أفعاله محل للاقتداء أيضًا. فما قصد بها البيان والإعلام فظاهر، وما لم يقصد به ذلك؛ فالحكم فيه كذلك أيضًا، من وجهين: أحدهما: أنه وارث، وقد كان المورث قدوة بقوله وفعله مطلقًا. فكذلك الوارث، وإلا لم يكن وارثًا على الحقيقة. ( ... ) والثاني: أن التأسي بالأفعال بالنسبة إلى من يعظم في الناس، سر مبيوث في طباع البشر»<sup>(٣)</sup> وقد سماها مرة (الفتوى الفعلية) قال في شرح (الفتوى بالإقرار): «وما تقدم من الأدلة في الفتوى الفعلية جار هنا بلا إشكال»<sup>(٤)</sup>.

أ - ٣ - الفتوى بالقول: هي الفتوى المصرح بها لفظًا من المفتي جوابًا عن سؤال

(٢) م: (٤/٢٥١).

(١) م: (٤/٢٤٦).

(٤) م: (٤/٢٥١).

(٣) م: (٤/٢٤٦ - ٢٤٨).

المستفتي. قال: « فأما الفتوى بالقول؛ فهو الأمر المشهور، ولا كلام فيه »<sup>(١)</sup>. وقال: « فأما فتياه بالقول. ( ) فيمكن جريانها على غير المشروع فلا يوثق بها »<sup>(٢)</sup>.

أ - ٤ - الفتوى بالمشهور: هي الفتوى بالراجح لكثرتة، واتصال العمل به؛ عند اختلاف الأقوال في المذهب.. جاء في مجموع فتاويه: « سئل رحمته الله عن مراعاة قول ضعيف، أو رواية ضعيفة، فأجاب رحمته الله: ( ... ) مراعاة الدليل، أو عدم مراعاته، ليس إلينا - معشر المقلدين - فحسبنا فهم أقوال العلماء، والفتوى بالمشهور منها »<sup>(٣)</sup>.

وقال أيضًا بعد عرض إحدى فتاواه: « فما ذكر أولاً هو المشهور المعمول به، فلا ينصرف إلى غيره مع وجود التقليد في المفتي كزماننا. وأنا لا أستحل إن شاء الله في دين الله وأمانته؛ أن أجد قولين في المذهب فأفتي بأحدهما على التخيير، مع أنني مقلد<sup>(٤)</sup>، بل أتحرى ما هو المشهور والمعمول به. فهو الذي أذكره للمستفتي. ولا أتعرض له إلى القول الآخر، فإن أشكل عليّ المشهور، ولم أر لأحد من الشيوخ في أحد القولين ترجيحًا توقفت »<sup>(٥)</sup>. وقال: « التزمت في التكليف والفتيا الحمل على مشهور

(٢) م: (٤ / ٢٥٢).

(١) م: (٤ / ٢٤٦).

(٣) فت: (ص ١١٩). وقد بينت سابقًا أن هذا الكلام ليس على إطلاقه؛ لأنه لا يجوز (نقل) الفتوى إلا باستدلال واجتهاد أيضًا، فإن لم يكن في الدليل فقي تحقيق مناطه. وقد اختلف علماء المالكية حول دلالة (المشهور) في المذهب: هل هو ما قوي دليله أم ما كثر قائله؟ وقد أورد نص الخلاف في ذلك مفضلًا الإمام إبراهيم بن علي بن فرحون المتوفى سنة: (٧٩٩ هـ). تختصره فيما يلي: « اختلف المتأخرون في رسمه فقيل: المشهور ما قوي دليله. وقيل: ما كثر قائله. ( ... ) قال ابن خويز منداد في كتابه الجامع لأصول الفقه: مسائل المذهب تدل على أن المشهور: ما قوي دليله، وأن مالكًا رحمته الله كان يراعي من الخلاف ما قوي دليله، لا ما كثر قائله.

( ... ) قال ابن راشد [ القفصي ت: ٧٣٦ هـ ] في شرح ابن الحاجب: ويمكر على قولهم: المشهور: ما قوي دليله؛ أن الأشياخ ربما ذكروا في قول أنه المشهور، ويقولون: إن القول الآخر هو الصحيح! ( ... ) ويمكر على القول بأن المشهور ما كثر قائله؛ أن بعض المسائل وجدنا المشهور فيها المنع، وعمل المتأخرين على الجواز. ( ) [ و ] ثمة اختلافهم في المشهور هل هو ما قوي دليله، أو ما كثر قائله؟ تظهر فيمن كان له أهلية الاجتهاد، والعلم بالأدلة، وأقوال العلماء، وأصول مأخذهم؛ فإن هذا له تعيين المشهور، وأما من لم يبلغ هذه الدرجة، وكان حظه من العلم نقل ما في الأمهات، فليس له ذلك، ويلزمه اقتفاء ما شهره أئمة المذهب ». كشف النقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب: (ص ٦٢ - ٦٧).

(٤) سبق أن بينا أن ذلك مبالغ في التواضع منه، وقد فصّلنا كيف أنه لا يفتي إلا باجتهاد واستدلال.

(٥) فت: (ص ١٧٦).

المذهب الملتزم لا أتعده» (١).

أ - ٥ - فتوى القلب، أو فتاوى القلوب: هي ما يقع بالقلب وتطمئن إليه النفس، من تحقيق المناطات، الحاصلة للمكلف في ذاته. وهو المسمى عنده ( باجتهاد المكلف ) (٢). قال رحمته الله: « إن فتاوى القلوب، وما اطمأنت إليه النفوس؛ معتبر في الأحكام الشرعية، ( ... ) وليس واحدًا من الكتاب أو السنة؛ لأنه ليس ما وقع بقلبه دليلاً على حكم، وإنما هو مناط الحكم فإذا تحقق له المناط، بأي وجه تحقق، فهو المطلوب؛ فيقع عليه الحكم بدليله الشرعي » (٣).

وفتوى القلب، أو فتاوى القلوب؛ مصطلح أصله الحديث المروي عن ابصّة رضي الله عنه. قال: « سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البر، والإثم، فقال: « يا ابصّة، استفت قلبك، واستفت نفسك؛ البر: ما اطمأنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب، والإثم: ما حاك في النفس وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك » (٤). وقد أورده الشاطبي في كتاب الاعتصام (٥)؛ لرد فهوم الذين يجعلون ( فتوى القلب ) دليلاً على الحكم الشرعي، فصرف ذلك إلى أن المراد إنما هو تحقيق المناط الخاص بالنفس، كما فصلناه قبل (٦)، ولذلك قال: « وليس المراد بقوله: « وإن أفتوك » أي: إن نقلوا إليك الحكم الشرعي فاتركه وانظر ما يفتيك به قلبك، فإن هذا باطل، وتقوّل على التشريع الحق، وإنما المراد ما يرجع إلى تحقيق المناط » (٧).

ومن هنا ذمت ( فتوى القلب ) من حيث استعمالها دليلاً على الحكم. قال: « فإن قيل: قد يكون قوله: « استفت قلبك » ونحوه؛ أمرًا لمن ليس في مسألته نص من كتاب ولا سنة؛ ( ... ) قلنا: لا يجوز ذلك لأمر؛ أحدها: أن كل ما لا نص فيه بعينه قد نصبت على حكمه دلالة، فلو كان فتوى القلب ونحوه دليلاً؛ ( ) لنصت الدلالة الشرعية عليه معنى » (٨).

أ - ٦ - فتوى النفوس: هي فتوى القلوب، أو فتاوى القلوب عينها. قال في

(١) ع: ( ٢١/١ ). (٢) ن. ذلك مفصلاً في ( ضائم ) الاجتهاد.

(٤) سبق تخريجه.

(٣) ع: ( ٣٨٦/٢، ٣٨٧ ).

(٦) ن. تحقيق المناط بهذا الفصل.

(٥) ع: ( ٣٨١/٢ ).

(٨) ع: ( ٣٨٤/٢ ).

(٧) ع: ( ٣٨٨/٢ ).

النص الآنف الذكر: « الواجب في كل ما وضع الله عليه الدلالة أن يستدل بأدلته على ما دلّت دون فتوى النفوس، وسكون القلوب »<sup>(١)</sup>.

أ - ٧ - فتيا أهل الورع: هي مقام أعلى من فتوى الصوفية، التي سبق تعريفها بأنها: (إعلام المستفتي بالحكم الشرعي في خصوص حاله، نقلاً، أو استنباطاً؛ على وجه الترقية في مدارج الإحسان). فتيا أهل الورع؛ هي هذا، لكنها أخص، وأدق، وأعلى؛ إنها: مقام، أو مرتبة عليا من الفتوى الصوفية. قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في سياق شرح فتوى شيوخ التصوف: « وأخص من هذا فتيا أهل الورع، إذا علمت درجة الورع في مراتبه، فإنه يفتي بما تقتضيه مرتبته، كما يحكى عن أحمد بن حنبل أن امرأة سألته عن الغزل بضوء مشاعل السلطان، فسألها: من أنت؟ فقالت: أخت بشر الحافي. فأجابها بترك الغزل بضوئها »<sup>(٢)</sup>.

#### ب - مشتقاته:

ب - ١ - الاستفتاء: هو سؤال المستفتي المفتي عن الحكم الشرعي في نازلته. ولم يرد عنده هذا المصطلح إلا ثلاث مرات: اثنتين منهما في كتاب الموافقات بهذا المعنى، والثالثة بغيره في الاعتصام. فالأوليان: هما قوله عن المفتي المخالف بما لا يخرج عن حد العدالة: « صح الاقتداء به واستفتاؤه، وفتواه فيما وافق دون ما خالف »<sup>(٣)</sup>. وقوله عن المفتي صاحب الرتبة الثالثة من (درجة الاجتهاد)<sup>(٤)</sup>: « وأما الحال الثالث؛ فلا إشكال في صحة استفتائه »<sup>(٥)</sup>. وأما الثالثة: فهي ما يتجلى من خلال الضميمة التالية:

ب - ٢ - استفتاء القلب: وهو سؤال القلب عما استقر فيه من معنى، واطمأنت إليه النفس من قرار في الأمر. وجوابه هو المصطلح عليه عنده (بفتوى القلب) كما سبق بيانه ضمن الضمائم. ولذلك (فاستفتاء القلب) بهذا المعنى إنما يقبل في تحقيق المناط دون الاستدلال على الحكم، أي دون الاستنباط كما فصلناه قبل<sup>(٦)</sup>. قال

(٢) م: (٢٤٣/٤).

(١) ع: (٣٨٥/٢).

(٤) ن. المصطلح ضمن (ضمائم) الاجتهاد.

(٣) م: (٢٥٦/٤).

(٦) سبق بيان ذلك في ضميمة (فتوى القلب).

(٥) م: (٢٨٤/٤).



أبو إسحاق: « ثم يبقى ( ... ) إشكال على كل من اختار استفتاء القلب »<sup>(١)</sup>.  
 ب - ٣ - الإفتاء: هو الإعلام بالفتوى. وقد ورد عنده مرة واحدة فقط هي قوله:  
 « ربما وقع الإفتاء في المسألة بالمنع »<sup>(٢)</sup>. وقد تبين أنه يقع بالقول والفعل والإقرار<sup>(٣)</sup>.  
 ب - ٤ - المستفتي: هو طالب الفتوى لينقاد إلى الشرع في خصوص نازلته.  
 فكأنه يقول للمفتي: « أخرجني عن هواي، ودلني على اتباع الحق. فلا يمكن -  
 والحال هذه - أن يقول له: في مسألتك قولان، فاختر لشهوتك أيهما شئت »<sup>(٤)</sup>.  
 فالمستفتي يستدل بالمفتي في سلوك طريق الآخرة؛ « لأن المستفتي إذا ذهب به مذهب  
 العنت والحرج بغض إليه الدين، وأدى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة. وهو  
 مشاهد »<sup>(٥)</sup>. والمستفتي بذلك هو المعنى المقابل للمفتي قال: « فإن قيل: فما حكم  
 المستفتي مع هذا المفتي الذي لم يطابق قوله فعله؟ هل يصح تقليده في باب التكليف  
 أم لا؟ ( ... ) فالجواب أن هذه المسألة ( ... ) إذا لم تصح بالنسبة إلى المفتي فكذلك  
 يقال بالنسبة إلى المستفتي »<sup>(٦)</sup>.

ب - ٥ - المفتي: هو العالم المنتصب للفتوى. فكونه (منتصبًا) ههنا هو (الفصل)  
 التعريفي الذي يميزه عن سواه من أهل العلم، ولذلك ورد عنده مصطلح (العالم  
 المنتصب) هكذا مجردًا عن الإسناد إلى الفتوى للدلالة على (المفتي)، مما يدل على  
 جوهرية (الانتصاب) في تعريف المفتي قال: « واجب على العالم المجتهد الانتصاب،  
 والفتوى على الإطلاق »<sup>(٧)</sup>. وقال عن سلوك الصحابة في تتبع سنة الرسول ﷺ:  
 « وكانوا يبحثون عن أفعاله، كما كانوا يبحثون عن أقواله. وهذا من أشد المواضع  
 على العالم المنتصب »<sup>(٨)</sup>. والمقصود هو التأميل لما قرره من « أن الفتوى من المفتي  
 تحصل من جهة القول، والفعل والإقرار »<sup>(٩)</sup>؛ لأن « المفتي قائم في الأمة مقام النبي ﷺ »<sup>(١٠)</sup>

(١) ع: ( ٣٨٦/٢ ). (٢) م: ( ١٤١/٤ ).

(٣) ن. دراسة الفتوى من حيث كونها (إعلامًا) في التعريف الأساس.

(٤) م: ( ١٤٣/٤ ). (٥) م: ( ٢٥٩/٤ ).

(٦) م: ( ٢٥٧/٤ ). (٧) م: ( ٢٥٦/٤ ).

(٨) م: ( ٢٥٠/٤ ). (٩) م: ( ٢٤٦/٤ ).

(١٠) م: ( ٢٤٤/٤ ).

ولذلك كان المفتي هو دليل المستفتي؛ إذ « لا فرق بين مصادفة المجتهد الدليل ومصادفة العامي المفتي »<sup>(١)</sup>.

فمفهوم ( المفتي ) - بناء على ذلك - يقوم على أمرين: الأول: هو كونه مجتهدًا. و « هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم، والفتيا، والحكم بما أنزل الله »<sup>(٢)</sup>. والثاني: كونه أسوة، أي مقتدى به في قوله، وفعله، وإقراره، وإلا لم يكن - رغم أنه عالم - مفتيًا. ولهذا فقد « حق على المفتي أن ينتصب للفتوى بفعله، وقوله، بمعنى أنه لا بد له من المحافظة على أفعاله حتى تجري على قانون الشرع ليتخذ فيها أسوة »<sup>(٣)</sup>. « وكذلك إقراره لأنه من جملة أفعاله. ( ... ) فإن كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة عائد على صاحبه بالتأثير. فإن المخالف بجوارحه يدل على مخالفته في قوله، والمخالف بقوله يدل على مخالفته بجوارحه؛ لأن الجميع يستمد من أمر واحد قلبي »<sup>(٤)</sup>؛ فإن كان مخالفًا بشيء مما ذكر دل على « عدم صحة الفتيا منه على الجملة »<sup>(٥)</sup> فسقط بذلك كونه ( مفتيًا )؛ لأنه « إذا نهى عن النظر إلى الأجنبية من النساء، وكان في نفسه منتهيًا عنها؛ صدقت فتياه، أو نهى عن الكذب وهو صادق اللسان، أو عن الزنا وهو لا يزني؛ ( ) فهو الصادق الفتيا، والذي يقتدى بقوله ويقتدى بفعله، وإلا فلا! ( ) فالفتيا لا تصح مع المخالفة، وإنما تصح مع الموافقة »<sup>(٦)</sup>.

وبناء على هذا الوصف أمكن أن نتصور أن المفتي الحق عند الشاطبي صنفان: رجل يفتي بحاله قبل مقاله، ورجل يفتي بمقاله قبل حاله، وذلك لتفاوتهما في مراتب الخير والصلاح. قال رحمه الله: « إن من اجتمعت فيه شروط الانتصاب للفتوى على قسمين: أحدهما: من كان منهم في أفعاله، وأقواله، وأحواله، على مقتضى فتواه، فهو متصف بأوصاف العلم، قائم معه مقام الامتثال التام، حتى إذا أحسبت الاقتداء به من غير سؤال؛ أغناك عن السؤال في كثير من الأعمال. كما كان رسول الله ﷺ يؤخذ العلم من قوله، وفعله، وإقراره. فهذا القسم إذا وجد فهو أولى ممن ليس كذلك - وهو القسم الثاني - وإن كان في أهل العدالة مبرزًا [ يعني هذا القسم الثاني ]؛ لوجهين:

- |                 |                 |
|-----------------|-----------------|
| (١) م: (٤/١٣٠). | (٢) م: (٤/١٠٧). |
| (٣) م: (٤/٢٥١). | (٤) م: (٤/٢٥٢). |
| (٥) م: (٤/٢٥٢). | (٦) م: (٤/٢٥٣). |

أحدهما: ( ... ) أن من هذا حاله فوعظه أبلغ، وقوله أنفع، وفتواه أوقع في القلوب ممن ليس كذلك ( ... ) والثاني: أن مطابقة الفعل القول شاهد لصدق ذلك القول. ( ... ) بخلاف من لم يبلغ ذلك المقام وإن كان فضله ودينه معلوماً ( ... ) فمن زهد الناس في الفضول التي لا تقدر في العدالة وهو زاهد فيها، وتارك لطلبها، فتزهيده أنفع من تزهد من زهدَ فيها وليس بتارك لها؛ فإن ذلك مخالفة وإن كانت جائزة. ( ... ) فإن اختلفت مراتب المفتين في هذه المطابقة؛ فالراجع اتباع من غلبت مطابقة قوله فعله،<sup>(١)</sup>.

\* \* \*

### الفرع الثالث: تحقيق المناط

#### أولاً: التعريف:

أ - في اللغة:

يرجع التركيب الإضافي ( تحقيق المناط ) بطبيعته إلى مادتين لغويتين: الأولى هي ( حقق )، والثانية ( نوط ).

فأما أصل ( حقق ) فهو يرجع إلى الشيء الثابت الذي لا يسوغ إنكاره. ولذلك كان ( الحق ) بمعنى ضد الباطل<sup>(٢)</sup>. ومن هنا قال ابن فارس: « حَقَّقْتُ الأَمْرَ وَأَحَقَّقْتُهُ: إِذَا كُنْتُ عَلَى يَقِينٍ مِنْهُ. وَحَقَّقْتُ حَذَرَ الرَّجُلِ وَأَحَقَّقْتُهُ: إِذَا فَعَلْتَ مَا كَانَ يَحْذَرُهُ »<sup>(٣)</sup>. فالحَقُّ إذن هو أن تستيقن من الأمر، وتتأكد من أنه كما هو في الواقع.

والتحقيق: أن تنزله فعلاً بعدما كان ( حذراً ) وتصوراً. فيطابق الواقع الصورة المحذورة. قال الراغب: « أصل الحق: المطابقة والموافقة. كمطابقة رجلٍ الباب في حَقِّهِ؛ لدورانهِ على استقامة »<sup>(٤)</sup>. وفي أساس الزمخشري: « حَقَّقْتُ الأَمْرَ. وَأَحَقَّقْتُهُ: كُنْتُ عَلَى يَقِينٍ مِنْهُ. وَحَقَّقْتُ الخَيْرَ فَأَنَا أَحَقُّهُ. وَقَفْتُ عَلَى حَقِيقَتِهِ. وَيَقُولُ الرَّجُلُ لِأَصْحَابِهِ إِذَا بَلَّغَهُمْ خَبْرَ فُلْمٍ يَسْتَيْقِنُوهُ: أَنَا أَحَقُّ لَكُمْ هَذَا الخَيْرِ: أَي أَعْلَمُهُ لَكُمْ، وَأَعْرِفُ حَقِيقَتَهُ. ( ) ومن المجاز: ( ) ثوبٌ مُحَقَّقٌ النسيج: محكمه. وكلامٌ مُحَقَّقٌ:

(١) م: ( ٢٧٠/٤، ٢٧١ ).

(٢) ن. مادة: ( حقق ) في: المقاييس، والمجمل، والمفردات، والأساس، واللسان، والقاموس.

(٣) المجمل: ( حقق ).

(٤) المفردات: ( حقق ).

محكم النظم»<sup>(١)</sup>. وفي اللسان: «حَقَّقَ قَوْلَهُ وَظَنَّهُ تَحْقِيقًا: أَي صَدَّقَ»<sup>(٢)</sup>. وأورد الجرجاني تعريفات للحق والحقيقة. تُقْرَبُ جَدًّا مِنْ فِهْمٍ (التحقيق): قال: «الحق في اللغة: هو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره»<sup>(٣)</sup>. و «الحقيقة: هو الشيء الثابت قطعًا و يقينًا. يقال حَقَّ الشَّيْءُ: إِذَا ثَبَتَ. وَهُوَ اسْمٌ لِلشَّيْءِ الْمُسْتَقَرِّ فِي مَحَلِّهِ»<sup>(٤)</sup>. و «حقيقة الشيء: ما به الشيء هو هو؛ كالحَيوانِ الناطقِ للإنسان بخلاف مثل الضاحك، والكاتب، مما يمكن تصور الإنسان بدونه. وقد يقال: إن ما به الشيء هو هو باعتبار تحققة حقيقة، وباعتبار تشخصه هوية، ومع قطع النظر عن ذلك ماهية»<sup>(٥)</sup>، فيكون التحقيق: هو التوقيع باعتبار الماهية، أو التشخيص باعتبار الهوية. وكلاهما - بغض النظر عن الفروق المنطقية - أثل إلى تصديق الواقع للصورة. أي تعيين (ما صدق) المفهوم.

- وأما (المناط)، فإن مادة (نوط) ترجع إلى أصل واحد هو (التعليق) وما في معناه. قال ابن فارس: «النون، والواو، والطاء: أصل صحيح يدل على تعلق شيء بشيء. ونُطِّتْ به: وُطِّتْ به. وعلفته به. والنُّوطُ: ما يتعلق به أيضًا، والجمع أنواط. ( ) والنَّيْاطُ: عِزْقٌ عُلِقَ بِهِ الْقَلْبُ، وَالْجَمْعُ أَنْوِطَةٌ، وَهُوَ النَّائِطُ أَيْضًا ( ... ) وَنَيْاطُ الْمَفَاذَةِ: بَعْدَهَا، سُمِّيَ بِذَلِكَ، لِأَنَّهُ كَأَنَّهُ مِنْ بَعْدِهِ نَيْطٌ أَبَدًا بغيره»<sup>(٦)</sup>. وفي الجمل عنه أيضًا: «النُّوطُ: مَصْدَرٌ نُطِّتُ، أَنْوِطُ: إِذَا عُلِّقْتُ، وَالنُّوطُ: الْجِلَّةُ مِنْ جِلَالِ التَّمْرِ»<sup>(٧)</sup>.

والمناطُ: ما تُعَلَّقُ بِهِ الْأَنْوِاطُ، أَي الْمَعْلَقَاتُ. فَهُوَ اسْمٌ مَكَانِ الْإِنَاطَةِ؛ وَلِذَلِكَ جَعَلَ الزمخشري من المجاز قولك: «هو مني مناطُ الثريا: أي شديد البعد، وبنو فلان مناطُ الثريا: لشرفهم وعلو منزلتهم»<sup>(٨)</sup>. أي كأن الثريا هي (مناطهم) وهم أنواطها، المتعلقون بها. ولذلك سميت (ذات أنواط) بذلك. قال ابن منظور: «ذات أنواط: شجرة كانت تعبد في الجاهلية ( ) وأنواط: جمع نوط، وهو مصدر سمي به المنوط»<sup>(٩)</sup>.

(٢) اللسان: (حقق).

(١) الأساس: (حقق).

(٤، ٥) التعريفات: (ص ٩٠).

(٣) التعريفات: (ص ٨٩).

(٧) الجمل: (نوط).

(٦) المقاييس: (نوط).

(٩) اللسان: (نوط).

(٨) الأساس: (نوط).

فتحقيق المناط إذن في اللغة: هو التيقن من كون صورته مطابقة لما هو عليه في الواقع، وتعيينه حتى يطابق صورته. وإنما كل ذلك ليحصل الصدق، ويحصل الحق. و ( المناط ) في الاصطلاح الأصولي العام: « هو علة الحكم؛ لأن بها تعلقه. فهو نُوطُها وهي مناطه »<sup>(١)</sup>.

### ب - وأما في اصطلاح أبي إسحاق:

فتحقيق المناط: هو مقدمة نظرية تُعَيَّنُ محل الحكم الثابت بمدركه الشرعي، لتزليل المقدمة النقلية عليه.

فهو آخر مراحل ( الاجتهاد ) إذن، ذلك أن وظيفة تنزيل الأحكام على محالها، هي آخر ما يقوم به المجتهد بعد تناول النصوص الشرعية بالفهم والاستنباط، فيكون التنزيل أو تعيين محال الأحكام هو تحقيق المناط. وتفصيل ذلك إنما يتم بتفسير ما احتزل في التعريف.

فأما قولنا: تحقيق المناط: ( مقدمة نظرية ) فهو يعني أنها راجعة إلى النظر العقلي المجرد؛ إذ التحقيق توظيف لمقدمتين استدلاليتين: الأولى: نظرية، يتم عبرها تعيين محل الحكم الشرعي في الواقع، وهو عمل نظري بمعنى أنه راجع إلى نظر المجتهد في الواقع لا في النصوص. وليس بمعنى أنه صوري. ولذلك اشترك في هذا الاجتهاد وغيره، بل هو مجال أهل الخبرات، والصناعات، والحرف، ونحوها بالقصد الأول، أو في الغالب. والثانية: نقلية أي إنها راجعة إلى النص، ناقلة للحكم الجاهز للتنزيل. فتوظيف ( التحقيق ) للمقدمة الأولى ( النظرية )؛ هو توظيف حقيقي، أعني أنه مباشر؛ إذ ذاك هو جوهر الاقتصاد التحقيقي ومحلّه على الحقيقة. وأما توظيف الثانية فهو من باب لزومها للأولى؛ لأن الاجتهاد فيها - إن كان فيها اجتهاد<sup>(٢)</sup> - قد تم الفراغ منه في مرحلتي الفهم و ( الاستنباط )، من مراحل الاجتهاد. فيبقى أعمالها متوقفاً على الاجتهاد التحقيقي. وهو مقتضى المقدمة النظرية. قال أبو إسحاق: « كل

(١) قال القرافي: « العلة ربط بها الحكم وعلق عليها فسميت ( مناطاً ) على وجه التشبيه والاستعارة » شرح التنقيح: ( ص ٣٨٨ ). وقال الشاطبي عن الأولين: « فليس عمل مثلهم بما عملوا به حجة لنا أن ندخل فيما دخلوا فيه. إلا بشرط أن يمتد مناط المسألة فيما بيننا وبينهم » ع: ( ٢٣٠/١ ).

(٢) إذ قد يكون الحكم المنقول بها منصوحاً عليه لا اجتهادياً.

دليل شرعي فمبني على مقدمتين: إحداهما راجعة إلى تحقيق مناط الحكم، والأخرى ترجع إلى نفس الحكم الشرعي. فالأولى نظرية. وأعني بالنظرية: ما سوى النقلية، سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر. ولا أعني بالنظرية مقابل الضرورية.

والثانية نقلية: وبيان ذلك ظاهر في كل مطلب شرعي. ( ... ) فيصح أن نقول: الأولى راجعة إلى تحقيق المناط. والثانية راجعة إلى الحكم، ( ... ) فإذا قلت: إن كل مسكر حرام، فلا يتم القضاء عليه حتى يكون بحيث يشار إلى المقصود منه ليستعمل أو لا يستعمل؛ لأن الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة ما هم فاعلون، فإذا شرع المكلف في تناول خمر مثلاً قيل له: أهذا خمر أم لا؟ فلا بد من النظر في كونه خمرًا أو غير خمر، وهو معنى تحقيق المناط. فإذا وجد فيه أمانة الخمر، أو حقيقتها بنظر معتبر قال: نعم هذا خمر. فيقال له: كل خمر حرام الاستعمال فيجتنبه. وكذلك إذا أراد أن يتوضأ بماء، فلا بد من النظر إليه، هل هو مطلق أم لا؟ وذلك برؤية اللون، وبذوق الطعم، وشم الرائحة، فإذا تبين أنه على أصل خلخته فقد تحقق مناطه عنده، وأنه مطلق، وهي المقدمة النظرية. ثم يضيف إلى هذه المقدمة ثانية نقلية: وهي أن كل ماء مطلق فالوضوء به جائز ( ... ) فالحاصل أن الشارع حكم على أفعال المكلفين مطلقة ومقيدة. وذلك مقتضى إحدى المقدمتين. وهي النقلية. ولا ينزل الحكم بها إلا على ما تحقق أنه مناط ذلك الحكم على الإطلاق أو على التقييد. وهو مقتضى المقدمة النظرية « (١) ».

إن حديث أبي إسحاق في هذا النص إنما هو عن الدليل، من حيث ينتزل حكمه الشرعي على فعل من أفعال المكلفين، أي إنه ينظر إلى الدليل من جهة تحقيق مناطه، ومن هنا كان متضمنًا لمقدمتين: الأولى: تتعلق بالاستدلال على تعيين محل الحكم في الخارج. والثانية: هي قوة الدليل الذاتية في الحكم. أي صيغته المطالبة أو المقتضية أن حكم هذا الفعل هو كذا أو كذا. وكل هذا يفيدنا في تصور ( تحقيق المناط ) باعتباره عملًا اجتهاديًا، وإن بدا متجردًا عن الدلالة النصية، أو الاجتهادية للدليل، فهما واستنباطًا، فإنه مع ذلك مرتبط بكل ذلك ارتباط التلازم والسببية؛ إذ بمجرد ما يتبين باجتهاد أن هذا المحل هو فرد من أفراد الصورة الكلية للحكم؛ حتى يتعلق مقصود الخطاب به لينتزل الحكم على وفقه.

إن تحقيق المناط إنما هو داخل فيما يسمى اليوم ( بفقهِ الواقع ) وهو معنى ما سماه ( بالمقدمة النظرية ) في مقابل فقه النص الذي سماه ( بالمقدمة النقلية ). ومن هنا لا يمكن عزل تحقيق المناط عن ( فقه النص ) رغم أنهما مختلفان، إلا أنهما متكاملان. ولا يمكن تصور صحة الاجتهاد الكلي إلا بهما معًا. وبذلك ارتبطت المقدمة النقلية بالمقدمة النظرية ارتباط تلازم وسببية كما عبرت؛ لأن إحداهما تفضي إلى الأخرى بالضرورة، كما هو واضح في النص؛ إذ « كل دليل شرعي فمبني على مقدمتين » كما قال قبل؛ فهما معًا إذن يشكلان بنية واحدة في العملية الاجتهادية، ولا ينفصلان إلا ليلتقيا معًا من جديد تحت نظر المجتهد كما سيأتي بحول الله.

وكون تحقيق المناط ( مقدمة نظرية ) يعني - كما قلنا - أنه راجع إلى النظر المجرد، أو ( فقه الواقع )، بمعزل عن النصوص، لكنه نظر قد يكون ( ضروريًا ) يحصل ضرورة من غير أعمال للفكر، وقد يكون تدبريًا لا يحصل إلا ببذل غاية الوسع في معرفة المحل.

إلا أن قوله: « وأعني بالنظرية ما سوى النقلية » لا يفيد أن النقلية لا نظر فيها بإطلاق، وإنما هو إشارة إلى بُعد ( النظرية ) عن ( النقل ) كما سنبين بحول الله.

وأما ( النقلية ) فإنما هي ما رجع إلى النقل مباشرة، أو بواسطة الاجتهاد كما ذكرنا، أو باعتبار أنها ناقلة للحكم عن الشرع، وناطقة به. فهي لسان الشرع نصًا، أو اجتهادًا. ولذلك وجدناه يسميها في سياق آخر ( بالمقدمة الشرعية ) ويقر برجوعها هي أيضًا إلى النظر. قال: « كل استدلال شرعي مبني على مقدمتين: إحداهما: شرعية: وفيها من النظر ما فيها، ومقدمة نظرية تتعلق بتحقيق المناط »<sup>(١)</sup>.

فالمقدمة الشرعية ههنا هي عين ( المقدمة النقلية ). فقولُه إذن: ( وفيها من النظر ما فيها ) هو ما أشرنا إليه قبل من ( النظر ) الحاصل فيها، سواء تعلق بالجانب الدلالي من تأويل، أو تفسير، أو تنقيح؛ أو تعلق بالجانب الاستنباطي، بل قد يكون الدليل نصًا فيحتمل كل ذلك، وقد يكون اجتهادًا محضًا من قياس، أو مصلحة مرسله، أو سد للذرائع، أو نحو ذلك، فيكون أوغل في النظر. ولكنه مع ذلك، لا يخلو من

الرجوع إلى النقل كما هو معلوم<sup>(١)</sup>.

ومن هنا كانت المقدمة (نقلية) أو (شرعية) باعتبار رجوعها إلى الشرع، أو (حاكمة) كما عبر أيضًا، باعتبار تضمينها للحكم الشرعي، وحكمها به على المحل المحقق. قال في هذا: «لما انبنى الدليل على مقدمتين: إحداهما تحقق المناط، والأخرى تحكم عليه. ومر أن محل النظر هو تحقق المناط؛ ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك بدليل الاستقراء. وأما المقدمة الحاكمة فلا بد من فرضها مسلمة»<sup>(٢)</sup> وكونها مسلمة معناه: بنص، أو باجتهاد؛ لأن الحاكمة هي عين الشرعية أو النقلية، وقد تبين أن «فيها من النظر ما فيها» وإنما المقصود في هذا السياق أن التناظر حول تحقيق المناط لتعيين محل الحكم المنصوص، أو المستنبط؛ يقتضي أن يكون الحكم ذاته مسلمًا أولاً؛ حتى يصح التناظر في تحقيق مناطه، وإلا فإن: «النزاع قد يقع في المقدمة الثانية»<sup>(٣)</sup> أيضًا، وهي المقدمة الحاكمة.

(١) لأن الدليل مهما كان عقليًا فإنه يرجع إلى النقل بواسطة العلة، سواء كانت مؤثرة، أو ملائمة، مرسله. (٢) م: (٣٣٤/٤).

(٣) م: (٣٣٤/٤). وقد أدى عدم الجمع بين النصوص في هذه المسألة بالدكتور عبد الحميد العلمي إلى فهم حرفي لمصطلح (المقدمة النقلية)، حيث شرحها بأنها (آلية إلى النصوص اللفظية)، باعتبار أنها (لا تفتقر إلى نظر وتأمّل)؛ قال: لقد «ذكر [الشاطبي] أن كل دليل نقلي مبني على مقدمتين: إحداهما: نظرية. تتعلق بتحقيق مناط الحكم. والثانية: نقلية، ترجع إلى نفس الحكم. (...) أما المقصود بالنقلية. فالأدلة التفضيلية، الآلية إلى النصوص اللفظية. ومؤداها أن تؤخذ مسلمة إذا ثبت أنها نقلية، فلا يحتاج فيها إلى نظر إلا من جهة تصحيحها نقلًا». منهج الدرس الدلالي: (ص ١٣٨). وقد كرر ذلك في موطن آخر: (منهج الدرس الدلالي: ص ٢٨٢). ومستند الدكتور العلمي في هذا هو قول الشاطبي: «خاصية المقدمة النقلية أن تكون مسلمة، إذا تحققت أنها نقلية، فلا تفتقر إلى نظر وتأمّل إلا من جهة تصحيحها نقلًا». م: (٤٥/٣).

وهو نص موهم بالفعل لما ذهب إليه الدكتور العلمي بيد أنه لا ينبغي مع ذلك أن يحمل على ظاهره الحرفي، وقد ثبت عند الشاطبي نفسه أن (المقدمة النقلية) قد تثبت «بدليل استقراء، أو نص، أو غيرهما» وهو الاجتهاد. م: (٣٣٦/٤). كما سيأتي مفصلاً. فلا تكون إذن راجعة إلى مجرد (النصوص اللفظية). وإنما المقصود - عنده هنا - هو كون المقدمة النقلية (مسلمة). هذا بالقصد الأول بمعنى أنه لا ينبغي - منهجيًا - أن تكون محط نظر عند الاستدلال بها في تحقيق المناط؛ حيث يكون الحكم الشرعي الذي تنقله جاهزًا للتنزيل، ومن هنا لم يجز أن «تفتقر إلى نظر وتأمّل إلا من جهة تصحيحها نقلًا» كما قال؛ إذ ما قد يكون فيها من نظر اجتهادي ينبغي أن يكون قد تم الفراغ منه قبل =



= الانطلاق منها باعتبارها ( نقلية )، أي ( حاكمة )، حيث تصبح هي المقدمة الثانية، المتضمنة للحكم الشرعي وإنما النظر الآن في محل التنزيل. أي: هل المحل قابل لهذا الحكم أم لا؟ ( فتقليتها )؛ بما معناها أنها راجعة إلى النقل بمعنى الشرع، إما نصًا، وإما اجتهادًا. ولذلك سماها أيضًا ( بالمقدمة الشرعية )، في مقابل ( المقدمة النظرية )، التي ترجع إلى ( النظر المجرد ) المتعلق ( بفقهِ الواقع ) كما عبرنا بانتهن؛ إذ قد يكون ذلك النظر نظر طبيب، أو تاجر، أو أي صاحب حرفة، أو خبرة، مما هو مفيد في ( تحقيق المناط ). وأما ما ذكره من ( تصحيح نقلها ) فهو إما باعتبار أنها قد تكون نصًا شرعيًا بالفعل؛ فيحتاج إلى ذلك على أساس أن ما لم يكن كذلك وجب أن يكون من المسلمات عند الخصم - كما سيأتي - وإما باعتبارها نصًا، أو ( قولًا اجتهاديًا ) - على سبيل البدل - فيحتاج هذا أيضًا - كما في الأقوال المنهية - إلى صحة النقل. ولا يعني ذلك أنها لا تكون إلا ( نصًا لفظيًا ) على جهة الحصر، وإلا فإنه مشكل بالرد إلى واقع الدليل الشرعي أولاً، ثم إلى نصوص الشاطبي نفسه ثانيًا.

وبيان ذلك أن قوله هذا جاء في سياق ترجمة المسألة السادسة من ( الطرف الأول في الأدلة على الجملة ) من كتاب الأدلة بالموافقات. أي في سياق حديثه عن ( الدليل الشرعي ) مطلقًا، لا ( الدليل النقلية ) كما عبر د. العلمي في نصه السالف الذكر. فكانت ترجمتها كما يلي: « كل دليل شرعي فبني على مقدمتين: إحداهما: راجعة إلى تحقيق مناط الحكم، والأخرى: ترجع إلى نفس الحكم » م: ( ٤٣/٣ ). فكيف إذن يكون ( كل دليل شرعي ) من حيث هو ( مقدمة نقلية )، أو ( حاكمة )، أو ( شرعية )، أو ( ثانية ) - وكلها عند الشاطبي مصطلحات بمعنى، كما تبين في المتن - هو: « الأدلة التفصيلية، الآينة إلى النصوص اللفظية » على حد تعبير الدكتور العلمي؟ كيف يكون كذلك وقد علم أن منه ما هو نص، ومنه ما هو غير ذلك، أي اجتهاد؟ سواء كان هذا الاجتهاد قياسًا، أو مصلحة مرسله، أو كلية استقرائية لا يرجع فيها إلى نص بالعين؟! كيف وقد قال الشاطبي نفسه وهو يشرح مقتضى ( المقدمة النقلية ) بموطن آخر - مشيرًا إلى الموطن الأول - وقد سماها ههنا ( بالمقدمة الحاكمة ): « لما اتبني الدليل على مقدمتين: إحداهما: تحقق المناط، والأخرى: تحكم عليه، ومر أن محل النظر هو تحقق المناط - ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك، بدليل الاستقراء. وأما المقدمة الحاكمة فلا بد من فرضها مسلمة » م: ( ٣٣٤/٤ ). فلم يكن التسليم المراد إلا على سبيل ( الفرض المنهجي ). الذي يحتم إيجاد مقدمة حاكمة مسلمة في الاستدلال. ولذلك قال مفترضًا بعد ذلك: « وربما وقع الشك في هذه الدعوى، فقد يقال: إن النزاع قد يقع في المقدمة الثانية، وذلك أنك إذا قلت: « هذا مسكر. وكل خمر، أو كل مسكر حرام » فقد يوافق الخصم على أن هذا مسكر: وهي مقدمة تحقيق المناط، ( ... ) وقد يخالف في أن كل مسكر خمر؛ ( ... ) فإذا صارت متازعًا فيها. فكيف يقال بانحصار النزاع في إحدى المقدمتين دون الأخرى؟ بل كل واحدة منهما قابلة للنزاع. وهو خلاف ما تأصل » م: ( ٣٣٤/٤ ). ورد على هذا الافتراض المناقض لما أصله بكلام جاء فيه: « إذا كانت الدعوى لا بد لها من دليل، وكان الدليل عند الخصم متازعًا فيه؛ فليس عنده بدليل، فصار الإيمان به عبثًا. ( ... ) ومقصود المناظرة رد الخصم إلى الصواب بطريق يعرفه. ( ... ) وهو ما تقرر في المقدمة الحاكمة؛ فلمزم =

= أن تكون مسلمة عند الخصم من حيث جعلت حاكمة في المسألة؛ لأنها إن لم تكن مسلمة لم يفد الإتيان بها. ( ... )  
 يبين أن « كل مسكر خمر » بدليل استقراء، أو نص، أو غيرهما. فإذا بين ذلك حكم عليه بأنه حرام مثلاً، إن كان  
 مسلماً عند الخصم، كما جاء في النص « أن كل خمر حرام ». وإن نازع في أن كل خمر حرام صارت مقدمة  
 تحقيق المناط. ولا بد إذ ذاك من مقدمة أخرى تحكم عليها! م: ( ٣٣٥، ٣٣٦ ).

فدل ذلك بصريح عبارته أن ( المقدمة النقلية ) قد تثبت ( بدليل استقراء، أو نص، أو غيرهما ). وما غيرهما  
 إلا الاجتهاد؛ ودل أيضاً على أن هذا السياق إنما يجعل ( المقدمة النقلية ) مسلمة منهجياً، إذ قال: « لا بد  
 من فرضها مسلمة » كما مر آنفاً؛ لضرورة وجود مرجع في الحكم، متفق عليه في المناظرة والاستدلال  
 كما هو ظاهر النص الأخير. وليس كونها مسلمة هو كذلك في الأصل، حيث تكون هي محط النظر  
 لا ( حاكمة )؛ إذ ربما كانت اجتهادية، لكنها مسلمة من الخصم؛ فيصلح حينئذ أن تكون ( نقلية )  
 ليرجع إليها في الحكم فإن كانت محل نظر لم يصح الاستدلال بها باعتبارها كذلك. بل هي تصير هي  
 مقدمة تحقيق المناط، ينظر فيها ويستدل لها بمقدمة ثانية أخرى نقلية؛ حتى تُسَلِّمَ، وتخلو من النظر؛ فتكون  
 إذ ذاك ( نقلية ) في الاستدلال والمناظرة.

ومثال ذلك أن يستدل أحد المتناظرين على منع بيع الآجال بسد الذرائع، ثم تعرض عليه نازلة بيع معين  
 من أفراد ذلك النوع، فينظر فيه أولاً: هل هو مندرج ضمنه حقيقة أم لا؟ وهذا النظر هو ( مقدمة تحقيق  
 المناط )، أي ( المقدمة النظرية ). فإذا تحقق حكم عليه بالمنع؛ رجوعاً إلى ( المقدمة النقلية )، أو ( الحاكمة ).  
 وهي هنا: منع بيع الآجال سداً للذريعة. وهي ليست نصاً من الكتاب أو السنة - وقل مثل ذلك في  
 القياس، والاستحسان، والاستصلاح، ونحوها - وإنما الشرط عند الشاطبي أن تكون ( مسلمة ) لدى  
 الخصم؛ حتى يصح الاستدلال، وتستقيم المناظرة. فإن لم تسلم صارت هي ( مقدمة تحقيق المناط )، أي  
 محط النظر، وبحث لها عن ( مقدمة نقلية ) أخرى تحكم عليها. ولا شك أن هذا حصل فيها ابتداءً،  
 حتى لدى المسلم بها، مستدلاً كان أم مناظراً، فلم يكن تسليمه بها إلا بعد نظر واستدلال؛ ومن هنا كان  
 قوله: « كل استدلال شرعي مبني على مقدمتين: إحداهما شرعية. وفيها من النظر ما فيها، ومقدمة نظرية  
 تتعلق بتحقيق المناط » ( ١٦ ) دالاً على مطلق النظر في ( المقدمة الشرعية )، أي ( النقلية )، لا على مجرد  
 ( تصحيحها نقلاً ) فحسب - وقد وجهنا ذلك توجيهاً - إذ قد لا تكون راجعة - بذاتها - إلى النص  
 اللفظي أصلاً وإن رجعت إليه بمستندها، فكل الأدلة مهما اختلفت إنما مرجعها إليه، وهو بدهي.

ومما يدل على أن مفهوم ( المقدمة النقلية ) هو بهذا المعنى؛ ما أورده من أمثلة لها، قال: « إذا أراد أن يتوضأ  
 بماء؛ فلا بد من النظر إليه؛ هل هو مطلق أم لا؟ وذلك برؤية اللون، وبذوق الطعم، وشم الرائحة. فإذا تبين  
 أنه على أصل خلقتة؛ فقد تحقق مناطه عنده، وأنه مطلق. وهي المقدمة النظرية ثم يضيف إلى هذه المقدمة  
 ثانية نقلية: وهي أن كل ماء مطلق فالوضوء به جائز. وكذلك إذا نظر: هل هو مخاطب بالوضوء، أم لا؟  
 فينظر: هل هو محدث أم لا؟ فإن تحقق الحدث؛ فقد تحقق مناط الحكم؛ فيرد عليه بأنه مطلوب بالوضوء. =

وكل هذا الاستطراد إنما هو لبيان أن وصفه (مقدمة تحقيق المناط) (بالنظرية) لا يعني إلغاء النظر عن سواها، ولكن المقصود (غلبة) النظر عليها، واحتكامها في الغالب إلى (الواقع)، وأهل الخبرات الدنيوية، والعرفية، لا إلى النصوص، ومقتضياتها.

وأما قولنا في التعريف: « تُعَيَّنُ محل الحكم الثابت بمدركه الشرعي » فإنما هو مأخوذ من قوله الوارد على سبيل الشرح، القريب من التعريف (لتحقيق المناط). قال: « الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط؛ وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله، وذلك أن الشارع إذا قال: ﴿ وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾ [الطلاق: ٢] وثبت عندنا معنى العدالة شرعاً؛ افتقرنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة. ( ) فإذا تأملنا العدول وجدنا لاتصافهم بها طرفين وواسطة: طرف أعلى في العدالة، لإشكال فيه، كأبي بكر الصديق وطرف آخر، وهو أول درجة في الخروج عن مقتضى الوصف، كالمجاوز لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجرد الإسلام؛ فضلاً عن مرتكبي الكبائر المحدودين فيها، وبينهما مراتب لا تنحصر. وهذا الوسط غامض، لا بد فيه من بلوغ حد الوسع، وهو الاجتهاد» (١).

فثبوت الحكم بمدركه الشرعي يعني بالنص أو بالاجتهاد، فكلاهما مدرك شرعي للحكم كما تبين. وهو المقدمة المسلمة - في سياقنا هذا - أعني لأنها مرحلة قد حسمت، فيبقى النظر الآن في تعيين المحل، أي الاجتهاد في تحقيق المناط، الذي يتطلب - باعتباره اجتهاداً - (بلوغ حد الوسع) في التحري للمحل المقصود تنزيل الحكم عليه.

و (بلوغ حد الوسع) في تحقيق المناط إنما يتصور على الحقيقة لما يتعلق التحقيق بذلك (الوسط الغامض)؛ لأن المتعلق منه بأحد الطرفين: الأعلى أو الأدنى؛ واضح

= وإن تحقق فقدته فكذلك؛ فيرد عليه بأنه غير مطلوب الموضوع. وهي المقدمة النقلية ه. م: (٤٤/٣). وهذا واضح في أن المقدمة النقلية لا تعني شيئاً غير النقل الشرعي للحكم، وأنها ليست نصوصاً شرعية بالضرورة؛ ومن هنا كان نص الشاطبي الذي اعتمده الدكتور العلمي بمفرده في هذه المسألة؛ غير مفيد بظاھر لمقصود الشاطبي من مفهوم (المقدمة النقلية).

فإن لم يفهم نصه ذلك على هذا الوزن؛ فإنه مشكل بالرد إلى نصوصه الأخرى، وإلى واقع الأدلة الشرعية كما بينا. وهو أمر بدهي؛ إذ متى كان الحكم الشرعي لا يؤخذ إلا من النص اللفظي؟ ولولا عبارة الشاطبي تلك الموهمة؛ لما استطرادنا هذا الاستطراد في بيان هذا الأمر. والله الموفق للصواب.

في نفسه؛ إذ لا إشكال في إنزال صفة العدالة على أبي بكر أو من يقاربه، كما أنه لا إشكال في نزعها عن ( المجاوز لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجرد الإسلام )! ومن هنا كان النظر المذكور في وصف المقدمة ( بالنظرية ) منه ما هو ضروري، ومنه ما هو تفكري تدبري، كما مر قبل. ولذلك أيضًا قال: « وقد يكون ذلك سهلًا، وقد لا يكون، وكله اجتهاد »<sup>(١)</sup>.

إلا أن تحقيق المناط - بهذا المعنى - رغم أنه تنزيل للأحكام على محالها، وأنه خادم لقصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها<sup>(٢)</sup> باعتباره ترجمة للأحكام المجردة إلى صفات للأفعال، « والأفعال لا تقع في الوجود مطلقًا، وإنما تقع معينة مشخصة. فلا يكون الحكم واقفًا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمل ذلك المطلق، أو ذلك العام »<sup>(٣)</sup>. قلت: رغم ذلك كله، فإن تحقيق المناط في عمومه لا يُعنى لا يعني بالتنزيل على الخصوصيات، وأفراد المعنيات، ذات الوضع غير المتكرر أبدًا. وإنما هو ضرب من العموم أيضًا، باعتباره تنزيلًا على جنس تلك المعنيات، لا على فرد معين بالشخص منها. فهو تحقيق في الواقع نعم، ولكن بحيث يصلح لأكثر من فرد، وأكثر من محل، ما دامت تلك الأفراد والمحال، كلها صالحة للانضواء تحت عموم الحكم وكرهه، قال: إنه « نظر في تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما. فإذا نظر المجتهد في العدالة مثلاً، ووجد هذا الشخص متصفًا بها على حسب ما ظهر له، أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول، من الشهادات، والانتصاب للولايات العامة، أو الخاصة. وهكذا إذا نظر في الأوامر النديية، والأمور الإباحية، ووجد المكلفين والمخاطبين على الجملة، أوقع عليهم أحكام تلك النصوص، كما يوقع عليهم نصوص الواجبات والمحرمات، من غير التفات إلى شيء غير القبول المشروط بالتهيئة الظاهرة، فالمكلفون كلهم في أحكام تلك النصوص على سواء في هذا النظر »<sup>(٤)</sup>. نعم هناك خصوصيات مستأنفة في نفسها غير مكررة، تحتاج إلى تحقق المناط بصورة مستأنفة أيضًا، غير مكررة. ومن هنا كان لتحقيق المناط صورتان متميزتان، كل منهما انفردت بمصطلح خاص، من خلال ضمنية وصفية. وهما:

(٢) م: ( ١٠٧/٢ ).

(١) م: ( ٩٣/٤ ).

(٤) م: ( ٩٧/٤ ).

(٣) م: ( ٩٣/٤ ).

( تحقيق المناط العام ) و ( تحقيق المناط الخاص ) « فكان تحقيق المناط على قسمين تحقيق عام، وهو ما ذكر، وتحقيق خاص من ذلك العام »<sup>(١)</sup>، وهو المتعلق بالنازلة التي تحتاج إلى نظر خاص؛ لخروجها عن مقتضى عموم مناهها. وتفصيل ذلك كما يلي:

ب - ١ - تحقيق المناط العام: وهو الصورة المفصلة قبل؛ لأنها الأصل في التحقيق، إذ هذا إنما هو مرتبط بعموم التكليف من جهة، وباستواء عموم المكلفين إزاء الأحكام الشرعية من جهة أخرى. فكان التحقيق فيهم إذن ( عامًا ) هذا هو الأصل والغالب. ولذلك عبر عنه في النص المذكور قبل بأنه: « نظر في تعيين المناط من حيث هو للمكلف ما ». دون اعتبار لأي خصوصية، ولا لأي استثناء. وتحقيق المناط بهذا المعنى إنما هو ضرب من التطبيق العام لأحكام الشريعة، أي إنه تنزيل لمقتضيات النصوص والاستنباطات حتى لا « تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن ( ... ) وإنما تقع معينة مشخصة »<sup>(٢)</sup>. فإذا هو تحقيق لقصد الشارع التكليفي على العموم كما عبرنا آنفًا، وهو تنزيل أحكام الشريعة على واقع، وهذا الضرب من التحقيق يحتمل في نفسه أربع صور: الأولى ترجع إلى النص، والثانية ترجع إلى اجتهاد المجتهد المحض، والثالثة ترجع إلى تقليد المجتهد غيره، والرابعة ترجع إلى المكلف. من حيث هو مكلف لا مجتهد.

فأما الصورة الأولى: وهي الراجعة إلى النص، فهي المناطات التي حققها الشارع نصًا، وانتهى أمرها، فلا اجتهاد معها بعدئذ، ولا تدخل مع سائر الصور التي ضمنها الشاطبي تحت مصطلح الاجتهاد. قال: « كما أنه قد يكون تحقيق المناط أيضًا موقوفًا على تعريف الشارع، كحد الغنى الموجب للزكاة، فإنه يختلف باختلاف الأحوال، فحققه الشارع بعشرين دينارًا، ومائتي درهم، وأشباه ذلك »<sup>(٣)</sup>.

وأما الصورة الثانية: فهي الراجعة إلى اجتهاد المجتهد اجتهادًا محضًا، أو بعبارة أخرى هي الراجعة إلى الاجتهاد الشرعي، لا العرفي، وذلك أن المجتهد - ههنا - هو الذي يحقق المناط؛ باعتباره مجتهدًا؛ حيث يعتمد التحقيق لا على الواقع الخارجي

(٢) م: (٤/٩٣).

(١) م: (٤/٩٧).

(٣) ع: (٢/٣٨٩).

كما هو فحسب؛ وإنما يراعى في ذلك أيضًا مقتضيات الدليل الشرعي؛ إذ يكون هذا الضرب من التحقيق مرتبطًا بالنصوص، فلا يصلح فيه غير المجتهد العالم بمقتضياتها. وذلك لكون مقاييس التحقيق راجعة إلى صورة الحكم في النص، مما لا يمكن لغير المجتهد تنزيله على آحاده، وأغلب ذلك إنما يقع في الأحكام التعبدية وما يلحق بها، إذ لأحكام العادات شأن آخر، وذلك نحو تحقيق معنى (العدالة) في الأشخاص - كما مر في النص قبل - خاصة إذا تعلقت صورتها بذلك «الوسط الغامض» الذي «لا بد فيه من بلوغ حد الوسع»<sup>(١)</sup>؛ لأن مفهوم العدالة أولًا يرجع إلى مقاييس تطبيقية محددة شرعًا. فلكي نحكم على هذا الشخص أو ذاك بكونه (عدلاً)، لا بد من القدرة على إدراك تلك الصفة فيه، وهي كما ذكرت صفة شرعية تحتاج إلى عالم بالشرع لا عالم بالعرف.

ويوغل التحقيق في التخصص العلمي الشرعي حينما يتعلق أكثر بالصور التعبدية المحضة، فيكون إذ ذاك أشد ارتباطًا بمقتضيات النصوص، ولا يعني هذا أن سائر التحقيقات من غير هذا الصنف لا يرتبط بالنصوص، كلاً، وإنما هنالك يحصل الانفكاك ولو منهجياً؛ كتحقيق الأحكام المتعلقة بصور العادات الراجعة إلى الخبرات الطبية مثلاً، والأعراف الاجتماعية، والتجارية، ونحوها، مما سيأتي ذكره.

إن الأمر في العبادات يختلف؛ لأن الصورة الخارجية نفسها لا يمكن إدراكها على حقيقتها إلا للمجتهد في النصوص نفسها؛ ولذلك سمي الخطأ في تحقيق مثل هذه المناطات (تحريفًا للأدلة عن مواضعها)، قال عن تحريفات الصوفية: «ومنها تحريف الأدلة عن مواضعها، بأن يرد الدليل على مناط، فيصرف عن ذلك المناط إلى أمر آخر موهماً أن المناطين واحد ( ) وبيان ذلك أن الدليل الشرعي إذا اقتضى أمرًا في الجملة مما يتعلق بالعبادات - مثلاً - فأتى به المكلف في الجملة أيضًا، كذكر الله، والدعاء، والنوافل المستحبات، وما أشبهها، مما يعلم من الشارع فيها التوسعة؛ كان الدليل عاضدًا لعلمه ( ... ) فإن أتى المكلف في ذلك الأمر بكيفية مخصوصة، أو زمان مخصوص، أو مكان مخصوص، أو مقارنًا لعبادة مخصوصة، والتزم ذلك بحيث

صار متخيلاً أن الكيفية، أو الزمان، أو المكان، مقصود شرعاً من غير أن يدل الدليل عليه؛ كان الدليل بمعزل عن ذلك المعنى المستدل عليه! «<sup>(١)</sup>. فالتحريف المذكور ههنا هو في الواقع تحريف في التحقيق والتنزيل؛ حتى يكون المناط المحقق غير المناط المنصوص، وإن تشابها في الجملة.

ومن ذلك أيضاً أن يكون تحقيق المناط راجعاً إلى صورة دقيقة من صور (الاستحسان)، ومعلوم أن هذا إنما هو لفحول العلماء؛ لصعوبة العمل الاجتهادي فيه<sup>(٢)</sup>. قال أبو إسحاق: «إن أبا حنيفة قال: إذا شهد أربعة على رجل بالزنا، ولكن عين كل واحد غير الجهة التي عينها الآخر؛ فالقياس أن لا يحد، ولكن استحسن حده ( ... ) فليس هذا حكماً بالقياس وإنما هو تمسك باحتمال تلقي الحكم من القرآن. وهذا يرجع في الحقيقة إلى تحقيق مناطه»<sup>(٣)</sup>. فالحدود هي من المقدرات الشرعية، وهي لذلك لاحقة - في هذا المعنى - بالعبادات. فكان تحقيق مناطها راجعاً إلى اجتهاد شرعي محض؛ لأن مقاييس التحقيق مرتبطة بالنصوص، وبقدرة فهم المجتهد لها. ومن ههنا قال أبو إسحاق: «إن المفتي شارع من وجه؛ لأن ما يبلغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول. فالأول يكون فيه مبلغاً. والثاني يكون فيه قائماً مقامه في إنشاء الأحكام، بحسب نظره واجتهاده. فهو من هذا الوجه شارع، واجب اتباعه والعمل على وفق ما قاله. وهذه هي الخلافة على التحقيق، بل القسم الذي هو فيه مبلغ لا بد من نظره فيه من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشرعية، ومن جهة تحقيق مناطاتها، وتنزيلها على الأحكام. وكلا الأمرين راجع إليه فيها، فقد قام مقام الشارع أيضاً في هذا المعنى»<sup>(٤)</sup>. وهذا نص صريح في جعل التحقيق عملاً خاصاً بالمجتهد في الشريعة. وأنه مرتبط به باعتباره شارعاً، أو قائماً مقام الشارع؛ إذ هو الخليفة على التحقيق.

الصورة الثالثة: وهي الراجعة إلى تقليد المجتهد الشرعي غيره. وهو نوعان: تقليده مجتهدين في الشرع، وتقليده مجتهدين في العرف. فأما تقليد المجتهد غيره من علماء الشرع، فذلك في تحقيق المناطات الثابتة، التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وسبق

(١) ع: (١٨١/١).

(٢) ن. مصطلح (الاستحسان) مدروساً ضمن فروع (المآل) بالفصل الثالث.

(٤) م: (٢٤٥/٤).

(٣) ع: (٣٧٢/٢).

للأولين فيه تحقيق صار كالنص في المسألة، حيث تتوجه إلى تحديد أنواع معلومة. قال: « وقد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد، وذلك فيما اجتهد فيه الأولون من تحقيق المناط، إذا كان متوجهاً على الأنواع لا على الأشخاص المعينة، كالمثل في جزاء الصيد، فإن الذي جاء في الشريعة قوله تعالى: ﴿ فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قُتِلَ مِنَ النَّعَمِ ﴾ [المائدة: ٩٥]، وهذا ظاهر في اعتبار المثل. إلا أن المثل لا بد من تعيين نوعه، وكونه مثلاً لهذا النوع المقتول. ككون الكبش مثلاً للضبع، والعنز مثلاً للغزال، والعناق مثلاً للأرنب، والبقرة مثلاً للبقرة الوحشية، والشاة مثلاً للشاة من الطباء، (...) وما أشبه ذلك »<sup>(١)</sup>. فمثل هذا الاجتهاد اشتهر، وقلد فيه المجتهد المتأخر المتقدم؛ نظراً لأن التحقيق ههنا تعلق بأمر ثابت كما ذكرت لا يحتاج - في الغالب - إلى إعادة النظر فيه.

وأما تقليد المجتهد الشرعي للمجتهد العرفي في تحقيق المناط؛ فذلك إنما يقع حيث يتعلق التحقيق بالأمر العادية، والعرفية، مما اختص بالنظر فيه أهل الأعراف، وخبراء الأسواق، والحرف، والصناعات، وأشباه ذلك. ولذلك قال: « وأما النظر في مناط الحكم، فإن المناط لا يلزم منه أن يكون ثابتاً بدليل شرعي فقط. بل يثبت بدليل غير شرعي، أو بغير دليل. (...) فإذا تحقق له المناط بأي وجه تحقق فهو المطلوب »<sup>(٢)</sup>. وثبت المناط هنا لا يعني: في النص أي ما يعرف (بمسالك العلة). وإنما المقصود ثبوته في الواقع. أي إثبات وجوده في الخارج، في هذه النازلة، أو تلك. كما دلت عليه تنمة النص. وكون ذلك غير متوقف على دليل شرعي فقط، يعين أن منه ما هو متوقف عليه - كما تبين - ومنه ما ليس كذلك. وهذا هو المقصود بقوله في سياق آخر: « قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط، فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع. كما أنه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية؛ لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به، من حيث قصدت المعرفة به. فلا بد أن يكون المجتهد عارفاً، ومجتهداً من تلك الجهة التي ينظر فيها، ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى »<sup>(٣)</sup>. إلا أن كونه مجتهداً في موضوعات العالم الخارجي كله أمر مستحيل، فقد يجتهد في بعض

(٢) ع: ( ٣٨٧/٢ ).

(١) م: ( ٩٤ ، ٩٣/٤ ).

(٣) م: ( ١٦٥/٤ ).



ويعجز عن كثير. فقوله: « لا بد أن يكون المجتهد عارفاً ومجتهداً من تلك الجهة » إنما هو كلام صوري ليس مقصوداً في الواقع؛ لأنه لا يتم الاجتهاد التحقيقي بهذا المعنى إلا بحصول ( الاجتهاد ) في معرفة الموضوع الخارجي. فإما أن يكون المجتهد مجتهداً فيه وهو الكمال، وإما أن يكون ( عارفاً ) به تقليدًا، ولذلك ورد استدراك أبي إسحاق على قوله هذا، حيث مثل لذلك باجتهاد « الصانع في معرفة عيوب الصناعات، والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب، وعرفاء الأسواق في معرفة قيم السلع، ومداخل العيوب فيها، والعاد في صحة القسمة، والماسح في تقدير الأرضين ونحوها. كل هذا وما أشبهه مما يعرف به مناط الحكم الشرعي، غير مضطر إلى العلم بالعربية ولا العلم بمقاصد الشريعة. وإن كان اجتماع ذلك كمالاً في المجتهد »<sup>(١)</sup>. ولكنه اجتماع مستحيل كما ذكرت، اللهم إلا أن يجتمع بعضه وينضاف إلى صفة الاجتهاد الشرعي الحاصل عنده. فلا يمكن للمجتهد أن يجتهد في كل شيء خاصة في زماننا هذا. ولذلك قال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: « إن العلماء لم يزالوا يقلدون في هذه الأمور من ليس من الفقهاء. وإنما اعتبروا أهل المعرفة بما قلدوا فيه خاصة. وهو التقليد في تحقيق المناط »<sup>(٢)</sup>.

الصورة الرابعة: وهي الأخيرة من صور تحقيق المناط العام - وهي الراجعة إلى ( اجتهاد ) المكلف، أي سواء كان مجتهداً أو عامياً. وذلك أن ثمة مناطات ترتبط بالشخص في نفسه وما يعتقدده هو في أمره، أو ما يقع بقلبه من شك، أو يقين، وسائر التقديرات الراجعة إلى اطمئنان النفس ونظرها، حيث لا يمكن لأحد أن ينوب فيها عن أحد، إلا بصورة من الإرشاد والتوجيه.

وهذه الصورة من صور التحقيق هي المعبر عنها عند الشاطبي أحياناً بمصطلح ( اجتهاد المكلف )، أو ( اجتهاد المكلفين )، كما تم بيانه قبل مفصلاً<sup>(٣)</sup>. ومن هنا يفهم وجه قوله عن التحقيق العام: « فالحاصل أنه لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر، وحاكم، ومفتي، وبل بالنسبة إلى مكلف في نفسه »<sup>(٤)</sup> فجعل من تحقيق المناط ما هو خاص بالمكلف. وذلك نحو ما ذكره في مثال اختلاف الاعتقاد في اللحم بين

(١) م: ( ١٦٦/٤ ).

(٢) م: ( ١٦٧/٤ ).

(٣) ن. ذلك مدروساً ضمن ضمائم ( الاجتهاد )، بيداية هذا الفصل.

(٤) م: ( ٩٣/٤ ).

الحلية والحرمة؛ بناء على الشك في الذكاة وعدمها؛ فيأكل أحد المكلفين ويترك الآخر بناء على اختلاف اعتقادهما في اللحم « وكل واحد من المناطين راجع إلى ما وقع بقلبه، واطمأنت إليه نفسه، لا بحسب نفسه ( ... ) وهو معنى قوله [ ﷺ ] - إن صح - « استفت قلبك وإن أفنوك »<sup>(١)</sup>؛ فإن تحقيقك لمناط مسألتك أخص بك من تحقيق غيرك له، إذا كان مثلك. ( ) وليس المراد بقوله: « وإن أفنوك » أي: إن نقلوا إليك الحكم الشرعي فاتركه، وانظر ما يفتيك به قلبك؛ فإن هذا باطل، وتقوّل على التشريع الحق. وإنما المراد ما يرجع إلى تحقيق المناط ( ... ) وإنما النظر هنا فيما وُكِّلَ تحقيقه إلى المكلف »<sup>(٢)</sup>، ولذلك « فقد انبنى ها هنا الحكم ( ... ) على ما يقع بنفس العامي، وليس واحدًا من الكتاب، أو السنة؛ لأنه ليس ما وقع بقلبه دليلًا على حكم، وإنما هو مناط حكم، فإذا تحقق له المناط بأي وجه تحقق فهو المطلوب، فيقع عليه الحكم بدليله الشرعي »<sup>(٣)</sup> وقد سبق التفصيل في هذا كما ذكرت فلا داعي للتكرار.

ب - ٢ - تحقيق المناط الخاص: هو تخصيص التحقيق العام، بتحقيق منزل على نفس معينة لتريتها.

فأما كونه ( تخصيصًا للتحقيق العام ) فهو قول أبي إسحاق: تحقيق المناط « ضربان: أحدهما: ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص، كتعين نوع المثل في جزاء الصيد، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات، وما أشبه ذلك ( ) والضرب الثاني: ما يرجع إلى تحقيق مناط فيما تحقق مناط حكمه. فكأن تحقيق المناط على قسمين. تحقيق عام، وهو ما ذكر، وتحقيق خاص من ذلك العام »<sup>(٤)</sup>. ثم قال بعد ذلك عن المحقق: « فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق »<sup>(٥)</sup>.

فالتحقيق الخاص إذن هو نظر في الحكم بعد تحقيق مناطه العام، أي بعد تصور محاله التنزيلية حسب ما تقتضيه الشروط العلمية، والمقاييس التنزيلية الاجتهادية،

(١) ورد في مسند أحمد بلفظ « البر ما سكنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب، والإثم: ما لم تسكن إليه النفس، ولم يطمأن إليه القلب، وإن أفنوك المفتون ». وصححه الألباني في (ص. ج. ص) رقم (٢٨٨١). أما عبارة: « استفت قلب » فإنما هي مما ينقل، ولا أصل له، كما حكاها الشيخ مشهور في هـ. م: (٤٦٥/٢).

(٢) ع: (٣٨٨/٢، ٣٨٩). (٣) ع: (٢٨٧/٢).

(٤) م: (٩٧/٤). (٥) م: (٩٨/٤).

المشتركة بين سائر المكلفين ومحال التحقيق. ثم ينظر إلى ( النفس ) الماثلة أمامه لتقبل التحقيق، فيراعي منها ما ليس مشتركاً أي ما تختص به دون سائر الأحوال والأشخاص، فينزل عليها الحكم مقيداً بتلك الخصوصيات، فيكون هذا التحقيق - بهذا المعنى - مخصصاً لعموم التحقيق الأول، الذي يعتمد نوع الصورة المشتركة، التي ينتزل عليها الحكم الشرعي، لكن هذا يشخص فرداً من ذلك النوع، فيستثنيه تخصيصاً له، بناء على تميزه الجزئي المخصوص. فيكون له من التحقيق ما ليس لجميع أفراد النوع الكلي. ومن هنا قوله السابق: « فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق ».

وأما قولنا: ( بتحقيق ) فهو للإشارة إلى أنه - رغم خصوصيته - ضرب من ضروب تحقيق المناط، أي يصدق عليه هو أيضاً التعريف الكلي السابق: ( مقدمة نظرية تعين محل الحكم الثابت بمدركه الشرعي لتزليل المقدمة الثقيلة عليه ). حتى لا يتصور أنه عبارة عن ( ذوق ) خارج عن قوانين الاجتهاد، أو أنه إعفاء من التكليف باعتباره استثناء من التحقيق العام. فهو إذن ( تحقيق ) أيضاً. وأما كونه ( منزلاً على نفس معينة )، فقد قصدنا التعبير ( بالنفس ) لبيان أن خصوصية هذا التحقيق إنما هي خصوصيات نفسية، أي ترجع إلى طبيعة النفس الإنسانية في تحملها للتكاليف، وسلوكها في ذلك، وتعرضها للأهواء، ومداخل الشيطان، والرياء، والعجب، والإقدام، والإحجام، والصبر، والملل، وكل الأعراض الطارئة على الإنسان السالك إلى الله، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى نشير إلى أن التحقيق الخاص إنما محاله في الأفعال المرتبطة بالذات الإنسانية، لا الخارجة عنها وإن صدرت منها. ونقصد بالخارج عنها، نحو ما يتعلق بأفعالها، ولكنه هو في ذاته موضوع خارجي؛ كتعين المثل في جزاء الصيد، ونوع الرقبة في العتق، واختبار المشروب هل هو مسكر أم لا، والماء هل هو مطلق أم ليس كذلك. فهذه وأمثالها وإن تناولها المكلف بالفعل، وتعلقت بالتكليف؛ فإنها تحقيقات متعلقات بذوات خارجة عن ذاته. وأما المتعلقة بالذات فهي التكاليف المرتبطة بعقل هي نفس ( أهلية ) التكليف، أي إن تحقيق مناطها لا يراعى فيه الموضوع الخارجي بقدر ما يراعى فيه كون المكلف ( أهلاً ) لذلك أم لا، ومقدار تلك الأهلية ومحاذيرها. فهو إذن تحقيق في عمق النفس الإنسانية. هذا هو مجال

تحقيق المناط الخاص. قال أبو إسحاق مقارناً بين التحقيق العام والتحقيق الخاص: « إن الأول نظر في تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما. فإذا نظر المجتهد في العدالة مثلاً، ووجد هذا الشخص متصفاً بها على حسب ما ظهر له؛ أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول، من الشهادات، والانتصاب للولايات العامة أو الخاصة. وهكذا إذا نظر في الأوامر والنواهي التديبية، والأمور الإباحية، ووجد المكلفين والمخاطبين على الجملة؛ أوقع عليهم أحكام تلك النصوص، كما يوقع عليهم نصوص الواجبات والمحرمات، من غير التفات إلى شيء غير القبول المشروط بالتهيئة الظاهرة. فالمكلفون كلهم في أحكام تلك النصوص على سواء في هذا النظر.

أما الثاني: وهو النظر الخاص، فأعلى من هذا وأدق، وهو في الحقيقة ناشئ عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى: ﴿ إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا ﴾ [ الأنفال: ٢٩ ]: وقد يعبر عنه بالحكمة. (...) فتحقيق المناط الخاص، نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان، ومداخل الهوى، والحظوظ العاجلة، حتى يلقبها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل. هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم، وغيره، ويختص غير المنحتم بوجه آخر: وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص؛ إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد (...) فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر. ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئاً من ذلك في بعض الأعمال دون بعض. فصاحب هذا التحقيق الخاص، هو الذي رزق نوراً 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 على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف. فكأنه يخص عموم المكلفين، والتكاليف بهذا التحقيق «<sup>(١)</sup>.

فهذا النص المفصل يؤكد ما قلناه من كون التحقيق الخاص متعلقًا بالنفس الإنسانية خاصة، دون الموضوعات، أو الذوات الخارجية، ولذلك كان صاحبه أي المجتهد صاحب نور « يعرف به النفوس ومراميتها وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها... » إلخ. مما ذكر من صفات، وأحوال، تتعلق بالنفس الإنسانية. ولذلك فهو « يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها... ».

ويتضح من كل ما سبق أن هدف هذا التحقيق الخاص هو التأديب، والتوجيه، والإرشاد، وكل معاني ( التربية ) المعتمدة في مدارج التدين، والسلوك إلى الله، ولذلك عللنا التعريف بقولنا: ( لتربيتها ) أي تربية النفس.

فالقصد التربوي ظاهر بصورة جلية من مفهوم تحقيق المناط الخاص، من جهة استثناء هذه النفس المعينة من عموم التحقيق؛ لأن ذلك إنما كان لحكمة تربوية أساسًا، كما تبين من خلال النص السابق، حيث إن التحقيق إنما كان خصوصه بمراعاته « مداخل الشيطان، ومداخل الهوى، والحفظ العاجلة، حتى يلقبها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل » كما عبر آفًا، وكذا « النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال ( ... ) قرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر ». إلخ. فإتاما هذه في الواقع قواعد تربوية إصلاحية واضحة. ولذلك فقد استثنى في كتاب الاعتصام أن يكون مثل هذا من البدع. وقد أصله كما رأيت في الموافقات. قال رحمته الله بأسلوب المربي: ما « يرجع إلى العوارض الطارئة على السالكين، إذا دخل عليهم نور التوحيد الوجداني، فيتكلم فيها بحسب الوقت والحال، وما يحتاج إليه في النازلة الخاصة، رجوعًا إلى الشيخ المربي، وما بين له في تحقيق مناطها، بفراسته الصادقة في السالك، بحسبه، وبحسب العارض، فيداويه بما يليق به من الوظائف الشرعية، والأذكار الشرعية، أو بإصلاح مقصده إن عرض فيه العارض. فقلما يطرأ العامل بل العارض إلا عند الإخلال ببعض الأصول الشرعية، التي بنى عليها في بدايته. ( ) فمثل هذا لا بدعة فيه لرجوعه إلى أصل شرعي » (١).

فتحقيق المناط الوارد في هذا النص إنما هو التحقيق الخاص لا العام، لكونه - كما هو واضح - راجعًا إلى ( فراسة الشيخ الربيع الصادقة ) وهي المقصودة بقوله في النص الوارد قبل: « فصاحب هذا التحقيق الخاص، هو الذي رزق نورًا يعرف به النفوس ومراميتها... » إلخ. وهذا أيضًا مما يؤكد ( تربوية ) التحقيق الخاص أي رجوعه - خصوصًا - إلى أعلى درجات الاجتهاد، وهي ( الربانية ). وهذه ليست من شأن ( المجتهد المتوسط ). بله العامي، كما هو الحال في بعض صور التحقيق العام.

والمجتهد الرباني، أو الحكيم، هو المحتمل لأعلى رتب الاجتهاد كما تبين في محله (١)؛ فهو وحده المؤهل للتحقيق الخاص، ولذلك قال: « وهو في الحقيقة ناشئ عن نتيجة التقوى ( ... ) وقد يعبر عنه بالحكمة ». وقال في تمة هذا النص: « قال مالك ( ... ) الحكمة: نور يقذفه الله في قلب العبد. وقال أيضًا: يقع بقلبي أن الحكمة: الفقه في دين الله، وأمر يدخله الله القلوب من رحمته وفضله. وقد كره مالك كتابة العلم - يريد ما كان نحو الفتاوى - فسئل ما الذي نصنع؟ فقال: تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم ثم لا تحتاجون إلى الكتاب » (٢).

فالنور المذكور في هذه النصوص كلها سواء في الموافقات، أو الاعتصام، ليس النور المزعوم عند جهال الصوفية، والمبتدعة، ولكنه النور المنبعث من العلم. أي إن التمكن من أعلى رتب الاجتهاد، هو الذي يؤدي إلى انقذاح الحكمة، أو النور في قلب المجتهد، ولذلك جعل الحكمة - فيما روي عن مالك - ( الفقه في دين الله ) أولًا، ثم ( أمرًا يدخله الله القلوب من رحمته وفضله ). وإنما ذلك بناء على مراسه في العلم ورسوخه. قال في وصف الرتبة العليا، أو الربانية: « ويسمى صاحب هذه المرتبة: الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقير، والعامل؛ لأنه يربي بصغار العلم قبل كباره، ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به، وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف الجبول عليه. وفهم عن الله مراده، ومن خاصته أمران: أحدهما: أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص، إن كان له في المسألة حكم خاص؛ بخلاف صاحب الرتبة الثانية، فإنه إنما يجيب من رأس الكلية من غير اعتبار بخاص، والثاني: أنه

(١) ن. مصطلح ( درجة الاجتهاد )، أو ( رتبة الاجتهاد ) ضمن ضمائم الاجتهاد.

(٢) م: ( ٩٧/٤ )، ( ٩٨ ) .

ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات»<sup>(١)</sup>.

فأما الخاصية الأولى فهي عين تحقيق المناط الخاص، وأما الثانية فسترى في دراسة ( المآل ) أن التحقيق الخاص أحد فروعها، التي لم ينص عليها أبو إسحاق. وإنما أشار إليه إشارة<sup>(٢)</sup>. ولذلك قال مستدلاً على صحة النظر المآلي: إن منه « جميع ما مر في تحقيق المناط الخاص مما فيه هذا المعنى، حيث يكون العمل في الأصل مشروعاً، لكن ينهى عنه لما يؤول إليه من المفسدة، أو ممنوعاً لكن يترك النهي عنه لما في ذلك من مصلحة »<sup>(٣)</sup>. وكل ذلك دالٌّ على أن تحقيق المناط الخاص هو على رأس قمة الاجتهاد، وأنه ألصق من غيره بالمقاصد التربوية.

**ثانياً. خصائصه.**

#### ١ - وظيفته العلمية:

تبين في دراسة مصطلح ( الاجتهاد ) أن ( تحقيق المناط ) يشكل آخر مراحلها العلمية. فهو إذن مصطلح اجتهادي جزئي، أعني أن وظيفته تشكل جزءاً من وظيفة الاجتهاد الكلية. فهو الكفيل - عامه وخاصه - بتنزيل الأحكام الشرعية، وتشخيص عللها - أعني مناطاتها - في الواقع. فيتم بذلك قصد الشارع؛ ليس من الاجتهاد فحسب، ولكن من التكليف كله.

#### ٢ - رتبته الأسرية:

يمكن ترتيب ( تحقيق المناط ) - مفتاحياً - في الدرجة الرابعة، ضمن أسرته الاصطلاحية. أعني بعد ( الاجتهاد ) المصطلح الأم، و ( الاستنباط )، ثم ( الفتوى )، كما سبق بيان ترتيبها بمجالها. وذلك إما باعتبار أنها كلييات بالنسبة إليه، كما هو الحال بالنسبة للاجتهاد والفتوى؛ وإما باعتبار أنها أكثر جوهرية، من حيث العلاقة بمفهوم ( الاجتهاد )، كما هو الحال بالنسبة للاستنباط؛ إذ سبق أن هذا هو العمود الفقري للعملية الاجتهادية، فلذلك كان هو المفتاح الثاني لمفهوم الاجتهاد، بعد المصطلح الأم<sup>(٤)</sup>.

(٢) ن. مصطلح ( المآل ) الفصل الثالث.

(١) م: ( ٢٣٢/٤ ).

(٤) ن. مصطلح ( المآل ).

(٣) م: ( ١٩٨/٤ ).

## ٣ - قوته الاستيعابية:

يمتد مفهوم التحقيق إلى مجالات متعددة من مجالات الفكر الأصولي؛ نظرًا لأنه نشاط تطبيقي في المجال الاجتهادي - كما تبين - ولذلك فإن كل استدلال، وكل قاعدة، أو أصل تعلق بضبط عملية التطبيق، والتنزيل؛ فهو لصيق بمصطلح ( تحقيق المناط )، بل قد يكون المصطلح استنباطيًا لكنه مبني على أساس مراعاة التنزيل، فيكون لتحقيق المناط من مفهومه نصيب، فيحصل بينهما من التداخل بقدر ما يشتركان فيه من معنى التنزيل، وذلك نحو مصطلح ( المآل ) المرتبط - جزئيًا - بمعنى تحقيق المناط الخاص، كما تبين. بل إن معنى التحقق العام مرتبط بصورة غير مباشرة بكل القواعد والفروع المآلية، من حيث إنها أصول استنباطية مبنية على مراعاة ( المتوقع )، وهذا إنما هو تصور للواقع قبل أن يقع، أي تصور لتحقيق المناط<sup>(١)</sup>، ثم إن تحقيق المناط عامه وخاصه، يمتد من الفكر الأصولي إلى الفكر الفقهي؛ لأن التحقيق - من حيث هو منهج - عملٌ أصولي محض، لكنه - من حيث هو إنجاز - عمل فقهي محض؛ ولذلك صح أن نقول: إن تحقيق المناط هو القنطرة الرابطة بين الفقه وأصوله.

## ٤ - نضجه الاصطلاحي:

( تحقيق المناط ) من المصطلحات الأصولية البالغة أعلى مراتب النضج الإصلاحي في فكر أبي إسحاق الشاطبي، ولذلك فكثيرًا ما يستعمله لاختزال المعاني أو تفسيرها، كما في قوله المذكور قبل عن بعض صور الاستحسان الدقيقة إنه « تمسك باحتمال تلقي الحكم من القرآن. وهذا يرجع - في الحقيقة - إلى تحقيق مناطه »<sup>(٢)</sup>: فقوة ( تحقيق المناط ) الاصطلاحية - أي باعتباره مصطلحًا ناضجًا - هي التي تجعله آلة لتفسير الصور المعقدة وتقريب المعاني البعيدة.

وباختصار؛ ( فتحقيق المناط ) مصطلح قائم بنفسه في تراث الشاطبي، واضح في ذهن صاحبه، يعرض به المعاني الأصولية، وهو واثق من قدرته التواصلية، وكل ذلك تأكيد لنضجه الاصطلاحية، بل إن الضمائم المستعملة منه مما يبدو عليه نوع من

(١) ن. (رتبه الأسرية) في كل من الاجتهاد، والاستنباط، والفتوى.

(٢) ع: (٣٧٢/٢).



الجدة في المجال الأصولي، أعني ( تحقيق المناط الخاص )؛ فإنه - وإن لم يتداول في الغالب بين الأصوليين - قد قام على أساس متين من الاصطلاحية لدى أبي إسحاق. وذلك واضح في قصد الشاطبي إلى تقديمه باعتباره مصطلحاً معيناً، دالاً على مفهوم معين، من خلال الشروح التعريفية، والرسوم التمثيلية، التي عرضها في سياق توضيحه. وكل ذلك بقصد أنه مصطلح أصولي فيه نوع من الجدّة.

٥ - علاقاته:

( مرادفاته ):

اجتهاد المكلف، أو اجتهاد المكلفين: وهو مرادف جزئي له. بمعنى أنه ليس مرادفاً لكل ( تحقيق المناط )، ولكن لبعض صوره، مما فصلناه في تحقيق المناط العام، فبينهما عموم وخصوص كما يقال؛ إذ كل مسمى ( اجتهاد المكلف ) هو تحقيق للمناط. وليس كل تحقيق للمناط هو ( اجتهاد للمكلف ). قال في ذلك: « إنما المراد ما يرجع إلى تحقيق المناط ( ... ) وإنما المراد هنا فيما وُكِّلَ تحقيقه إلى المكلف »<sup>(١)</sup>. يعني من المسائل المرتبطة بالتقدير الشخصي - كما فصلناه في محله<sup>(٢)</sup> - وهو المقصود بقوله: « فوكلوه إلى اختيار المكلف واجتهاده »<sup>(٣)</sup> « ولذلك وُكِّلَ إلى اجتهاد المكلفين »<sup>(٤)</sup>. وبما أن ( اجتهاد المكلف )، أو ( المكلفين ) إنما هو إحدى صور تحقيق المناط؛ فإن الترادف الحاصل بينهما ليس إلا جزئياً.

المقدمة الأولى: وهو مصطلح مرادف حقيقة لتحقيق المناط على التمام والكمال. وقد سبق قوله: « كل دليل شرعي فمبني على مقدمتين: إحداهما راجعة إلى تحقيق مناط الحكم. والأخرى ترجع إلى نفس الحكم الشرعي، فالأولى: نظرية »<sup>(٥)</sup>. فقوله: ( الأولى )، ليس بمعنى الترتيب فحسب، ولكن أيضاً بالمعنى الاصطلاحي المبني أصلاً على معنى الترتيب، فيما هو معروف في المنطق ( بالمقدمة الأولى )

(١) ع: ( ٣٨٩/٢ ).

(٢) ن. ( اجتهاد المكلف ) ضمن ضمائم ( الاجتهاد ).

(٣) م: ( ٢٣٨/٤ ).

(٤) م: ( ١٦٠/١ ).

(٥) م: ( ٤٣/٤ ).

و ( المقدمة الثانية ) وإن كان اصطلاحه هنا غير مقيد بشروط المناطقة كما قال (١) قال يشرح مقتضى ( المقدمة الأولى ) عبر مثال: « فإذا شرع المكلف في تناول خمر مثلاً ( ... ) فلا بد من النظر في كونه خمراً، أو غير خمر، وهو معنى تحقيق المناط. فإذا وجد فيه أمارة الخمر، أو حقيقتها بنظر معتبر؛ قال: نعم هذا خمر، فيقال له: كل خمر حرام الاستعمال. ( ... ) وهو المقدمة الثانية » (٢). فالمقدمة الأولى تحقق المناط والثانية تحكم عليه.

المقدمة النظرية: وهي كذلك عين تحقيق المناط، أو المقدمة الأولى. وقد سبق قوله في النص أعلاه: « فالأولى نظرية » وقال بعد ذكر المقدمة الثانية « ولا ينزل الحكم بها إلا على ما تحقق أنه مناط ذلك الحكم على الإطلاق، أو على التقييد، وهو مقتضى المقدمة النظرية » (٣).

\*\*\*

### الفرع الرابع: الترجيح

#### أولاً: التعريف.

أ - في اللغة:

تدور مادة ( ر. ج. ح ) في اللغة على معاني الرزانة، والزيادة، والثقل، وهي كلها ترجع إلى أصل واحد: هو الميل إلى جهة لفضل فيها زائد. قال ابن فارس: « الراء والجيم والحاء: أصل واحد. يدل على رزانة وزيادة. يقال: رَجَحَ الشيءُ، وهو راجح، إذا رَزَنَ.، وهو الرَّجْحَان. ( ) وتقول: نَأَوْنَا قَوْمًا فَرَجَحْنَاهم: أي كنا أوزنَ منهم، وقوم مراجيح في الحلم؛ الواحد مِرْجَاحٌ. ويقال: إن الأراجيح: الإبل؛ لاهتزازها في رَتَكَانِهَا إذا مشت. وهو من الباب؛ لأنها تترجح؛ وترجح أحمالها » (٤). وفي الأساس: « رَجَحْتُ إحدى الكفتين على الأخرى، وأرَجَحَ الميزانَ، وإذا وزنتَ

(١) قال: « واعلم أن المراد بالمقدمتين ههنا ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الأشكال المعروفة » م: ( ٣٣٧/٤ ) .

(٢) م: ( ٤٤/٤ ، ٤٥ ) .

(٣) م: ( ٤٤/٤ ) .

(٤) المقاييس: ( رجح ) .

فأرجح، ورجح الشيء؛ وزنته بيدي. ونظرت ما ثقله. ومن المجاز ( ... ): رَجَحَ أَخَذَ قوله على الآخر<sup>(١)</sup> وتقول أيضا: « رَجَحَ الميزانَ يَزْجِحُ وَيَزْجَحُ - بالضم والفتح - رُجْحَانًا، فيهما: أي مال. وأزجَحَ له ورجَحَ ترجيحًا: أي: أعطاه راجِحًا<sup>(٢)</sup>. وفي اللسان: « الرَّاجِحُ الوَازِنُ. ورجَحَ الشيء بيده: رَزَنَهُ ونظر ما ثقله. وأرجح الميزان: أي أثقله حتى مال، وأزجَحْتُ لفلان، ورجَحْتُ ترجيحًا إذا أعطيته راجِحًا. ورجَحَ الشيء يَزْجِحُ وَيَزْجَحُ وَيَزْجِحُ رُجُوحًا ورجَحَانًا ورجَحَانًا ( ... ) وقوم رُجِحَ. ورجِحَ ومرَاجِحُ ومرَاجِحُ: حلماء. قال الأعشى:

من شبابِ تراهم غيرَ ميلٍ وكهولاً مرَاجِحًا أخلاما  
واحدهم: مِرْجِحٌ ومرْجَاحٌ ( ... ).

والتَّرْجِيحُ: التذبذب بين شيئين. عامٌّ في كل ما يشبهه<sup>(٣)</sup>.  
ولذلك كان الترجيح في الاصطلاح الأصولي العام، محافظًا في دلالة على هذا الأصل اللغوي. قال الجرجاني: « الترجيح إثبات مرتبة في أحد الدليلين على الآخر<sup>(٤)</sup>. فكأنه إثبات ثقل أحدهما على الآخر، على سبيل المجاز كما أشار إلى ذلك الزمخشري قبل.

ب - أما في اصطلاح أبي إسحاق فهو كما يلي:

ب - ١ - الترجيح: هو رفع التعارض بتغليب الظن في أحد الاحتمالين بدليل. فالترجيح إذن مصطلح يدل على مفهوم اجتهادي صرف، كما تبين من هذا التعريف، ولذلك فإن الشاطبي قد جعله مما يدرس في ( كتاب الاجتهاد ). قال سَعْدَانَةُ: « ويتعلق بكتاب الاجتهاد نظران: أحدهما في تعارض الأدلة على المجتهد، وترجيح بعضها على بعض، والآخر: في أحكام السؤال والجواب<sup>(٥)</sup>. وقد سمي هذا المتعلق بكتاب الاجتهاد عند الترجمة له ( بلواحق الاجتهاد ) قال: « كتاب لواحق الاجتهاد وفيه نظران: النظر الأول في التعارض والترجيح<sup>(٦)</sup> ».

(١) الأساس: ( رجح ).

(٢) المختار: ( رجح ).

(٣) اللسان ( رجح ). ن. ذلك مختصراً في القاموس: ( رجح ).

(٤) التعريفات: ( ص ٥٦ ).

(٥) م: ( ٤ / ٢٩٣ ).

(٦) م: ( ٤ / ٢٩٤ ).

وكثيرًا ما كان يحيل على هذا النظر الأول بعبارة ( كتاب التعارض والترجيح ) كما في قوله: « ولهذا الفصل تقرير في كتاب التعارض والترجيح »<sup>(١)</sup>.

وقد استعمل ( التعارض والترجيح ) باعتبارهما ثنائية لا تكاد تنفك، وكأنهما مصطلح واحد أو ضميمة واحدة قال: « وإنما ذكر هنا ما هو كالضابط الحاصر، والأصل العتيد لمن تشوف إلى ضوابط التعارض والترجيح »<sup>(٢)</sup>. إلا أنهما مع ذلك مصطلحان لا مصطلح واحد، ومفهومان مختلفان لا مفهوم واحد، وإنما اقترانهما لكون الأول لازم عن الثاني ضرورة، أي إنه لا ( ترجيح ) إلا حيث ( التعارض ). فكان ترجيح يتصور عنه بدلالة اللزوم مصطلح التعارض والعكس غير صحيح؛ إذ قد يوجد ( التعارض ) ثم يرفع بغير ( ترجيح )؛ بل بأداة اجتهادية أخرى ( كالجمع )، و ( الجمع أولى من الترجيح إن أمكن ) كما هو مقرر في القاعدة - وسيأتي -.

فالتعارض إذن ليس مصطلحًا اجتهاديًا. بل هو مفهوم لواقع، أي وصف لواقع الأدلة المتنافية أو ما شابه ذلك. إنه ( رسم ) لإشكال، بينما ( الترجيح ) هو الصورة الاجتهادية على التحقيق؛ لأنه ( اسم ) لكلية من كليات ( بذل الوسع وإبلاغ الجهد ). فهو دال على النشاط العقلي للمجتهد. ومن هنا كان اكتفاء الشاطبي في بعض الأحيان بتسمية ( كتاب الترجيح )؛ لأنها الأدل على المعنى الاجتهادي، والأليق بالدخول في ( كتاب الاجتهاد ). قال رحمته الله: « يقدم الأهم حسبما هو مبين في كتاب الترجيح »<sup>(٣)</sup>.

فالتعارض إذن إنما هو ( واقع ) يرجى ( رفعه ) بأداة ( الترجيح )، ولذلك قلنا في التعريف: ( الترجيح هو رفع التعارض )؛ لأن التعارض هو ( محل الاجتهاد: وهو توارد الدليلين المتنافيين على محل واحد. فيتردد المدلول بين طرفين مشتركين في وصف واحد على سبيل التنافي. هكذا بادئ الرأي. قال أبو إسحاق: « محال الاجتهاد المعتبر: هي ما ترددت بين طرفين، وضح في كل واحد منها قصد الشارع في الإثبات في أحدهما، والنفي في الآخر، فلم تنصرف ألبتة إلى طرف النفي، ولا إلى طرف

(١) م: (٤/١٥٥) ن. أيضًا: م: (١/٢٦٦). (٢) م: (٤/٣١١).

(٣) م: (٣/١٣).

الإثبات»<sup>(١)</sup>. فهنا إذن يقع الترجيح؛ لأن «الترجيح بين الأمرين إنما يقع في الحقيقة بعد الاشتراك في الوصف الذي تفاوتنا فيه»<sup>(٢)</sup>. وهو تفاوت لا يظهر للمجتهد بادئ الرأي؛ لأنه هو المجتهد فيه، وهو الذي به يقع الترجيح. إذ «لا تعارض في الشريعة في نفس الأمر، بل في نظر المجتهد»<sup>(٣)</sup>. و«لأن الشريعة لا تعارض فيها ألبتة (... ) لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم»<sup>(٤)</sup>. ولذلك قلنا - في شرح معنى التعارض - عن الاشتراك الحاصل في الوصف الواحد: إنه «على سبيل التنافي. هكذا بادئ الرأي»؛ لأنه لا تعارض «في نفس الأمر» كما ذكر أبو إسحاق. وإنما هو «في نظر المجتهد».

فقولنا في التعريف: (الترجيح هو رفع التعارض) إنما هو الحاصل في نظر المجتهد لا في واقع الأدلة والدلالات الشرعية؛ لأن قصد الشارع واحد متحد. ومن هنا كان التعارض الذي يلحقه الترجيح مشروطاً بشرطين<sup>(٥)</sup> وهما:

الأول: أن يحصل بين طرفين متساويين من حيث الظنية.

الثاني: أن يتواردا على محل واحد.

وذلك لأن (التعارض) الحاصل بين غير متساويين ليس بتعارض، كالتعارض بين القطعي والظني مثلاً؛ لأن هذا قاضٍ بإبطال الظني - على الجملة - أي ما دام الجمع غير ممكن. ولا يمكن حصوله بين قطعيين، لأن التعارض - كما تبين - ليس واقعاً في الشريعة على ما في نفس الأمر. فلا يبقى إلا أن يقع بين ظنيين.

أما الشرط الثاني فهو لإخراج كل تعارض مآله إلى الجمع بين الدليلين؛ لأنهما إذا لم يتواردا على المحل الواحد، أمكن إعمال كل منهما في محله، فلا تعارض. وقد

(١) م: (٢٦٣/٤). تردد هذا المعنى عنده كثيراً. قال مثلاً: «مجال الاجتهاد، ومجالات الظنون لا تنفق عادة (... ) فيصير أهل الاجتهاد مع تكليفهم باتباع ما غلب على ظنونهم». ع: (٣٩٥/٢). وقال: «فصار هذا (... ) محل نظر واجتهاد بسبب تجاذب الطرفين» (م/١٧٨) وقال: «فكل هذه المسائل إنما وقع الخلاف فيها؛ لأنها دائرة بين طرفين واضحين، فحصل الإشكال والتردد. (... ) وبإحكام النظر في هذا المعنى يترشح للناظر أن يبلغ درجة الاجتهاد» م: (١٦٠/٤).

(٢ - ٤) م: (٢٩٤/٤). (٥) شواهد ذلك النصوص الآتية.

تواترت النصوص عند أبي إسحاق لتأكيد وجوب توفر الشرطين في ( التعارض ) المتعلق بأصل ( الترجيح ). قال رحمته الله: « التعارض إذا ظهر لبأدئ الرأي في المقولات الشرعية، فإما أن لا يمكن الجمع بينهما أصلاً؛ وإما أن يمكن. فإن لم يمكن فهذا الفرض بين قطعي وظني، أو بين ظنيين، فأما بين قطعيين فلا يقع في الشريعة، ولا يمكن وقوعه؛ لأن تعارض القطعيين محال. فإن وقع بين قطعي وظني بطل الظني. وإن وقع بين ظنيين فهنا للعلماء فيه الترجيح »<sup>(١)</sup> وإنما « العمل بالترجيح عند تعارض الدليلين الظنيين »<sup>(٢)</sup>؛ ولذلك قال عن المبتدعة في استمساكها بما يوافق هواها من أدلة الفتن: « الفرقُ تستمسك ببعض تلك الأدلة، وترد ما سواها إليها، أو تهمل اعتبارها بالترجيح، إن كان الموضع من الظنيات التي يسوغ فيها الترجيح، أو تدعي أن أصلها الذي ترجع إليه قطعي والمعارض له ظني؛ فلا يتعارضان »<sup>(٣)</sup>. هذا، وأما الشرط الثاني فهو قوله: « لم يصح إطلاق القول بالترجيح بين البيانين ( ... ) إذ لا يصدقان على محل واحد »<sup>(٤)</sup>. وقوله: في « الحكم عليهما معاً بالإعمال. ويلزم من هذا أن لا يتوارد الدليلان على محل التعارض »<sup>(٥)</sup>. وقال في سياق آخر: « التأويل إنما يسلط على الدليل لمعارضة ما هو أقوى منه. فالناظر بين أمرين، أما أن يُبطل المرجوح جملة، اعتماداً على الراجح، ولا يلزم نفسه الجمع. وهذا نظر يرجع إلى مثله عند التعارض على الجملة. وإما أن لا يبطله ويعتمد القول به على وجه »<sup>(٦)</sup>. وهو المقصود ( بالجمع ). بينما الأول هو الترجيح نفسه. ثم قال معلقاً بعد تحليل وتمثيل: « وهذا المعنى لا يختص بباب التأويل، بل هو جارٍ في باب التعارض والترجيح، فإن الاحتمالين قد يتواردان على موضوع واحد فيفتق إلى الترجيح فيهما »<sup>(٧)</sup>.

إلا أن هذا لا يعني ضرورة أن كل دليلين، تواردا على محل واحد؛ استحال الجمع بينهما. بل قد يحصل - إذا كان الدليلان في معنى الدليل الواحد، وذلك كالعام والخاص، والمطلق والمقيد، وما شابه ذلك من الثنائيات الدلالية. حيث « لا يقتصر

(٢) م: (٢٨٣/٢).

(١) م: (١٨٠/١).

(٤) م: (٣١٤/٣).

(٣) م: (٤٤٥/٢).

(٦) م: (١٠١، ١٠٠/٣).

(٥) م: (٣٠١/٤).

(٧) م: (١٠٢/٣).

ذو الاجتهاد على التمسك بالعام مثلاً حتى يبحث عن مخصصه، وعلى المطلق حتى ينظر هل له مقيد أم لا؟ إذ كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما. فالعام مع خاصه هو الدليل «<sup>(١)</sup>». ولذلك لم يكن مثل هذا من صور التعارض بالاصطلاح المذكور، رغم توارد دليليه على المحل الواحد، بسبب إمكان الجمع بينهما. قال: «إلا أنهم نظروا فيه، بالنسبة إلى كل موضع لا يمكن فيه الجمع بين الدليلين، ( .. ) فإنه إن أمكن الجمع فلا تعارض! كالعام مع الخاص، والمطلق مع المقيد، وأشبه ذلك» «<sup>(٢)</sup>». «وإن أمكن الجمع، فقد اتفق النظار على إعمال وجه الجمع، وإن كان وجه الجمع ضعيفاً؛ فإن الجمع أولى عندهم، وإعمال الأدلة أولى من إهمال بعضها» «<sup>(٣)</sup>».

وقد أورد الشاطبي لذلك أربع صور «<sup>(٤)</sup>».

(١) م: (٩٠/٣).

(٢) م: (٢٩٤/٤، ٢٩٥).

(٣) ع: (١٨٠/١).

(٤) قال: «وأما ما يمكن فيه الجمع ( ... ) فنقول: لتعارض الأدلة في هذا الضرب صور:

١ - إحداها: أن يكون في جهة كلية مع جهة جزئية تحتها؛ كالكذب المحرم مع الكذب للإصلاح بين الزوجين. وقتل المسلم المحرم مع القتل قصاصاً ( ... ).

٢ - والثانية: أن يقع في جهتين جزئيتين كلتاها داخلة تحت كلية واحدة، كتعارض حديثين، أو قياسين، أو علامتين على جزئية واحدة ( ... ) ولكن وجه النظر فيه أن التعارض إذ ظهر فلا بد من أحد أمرين: إما الحكم على أحد الدليلين بالإهمال فيبقى الآخر هو المعمل لا غير، وذلك لا يصح إلا مع فرض إبطاله بكونه منسوخاً، أو بطريق غلط أو وهم في السند، أو في المتن إن كان خبر آحاد، أو كونه مظنوناً يعارض مقطوعاً به إلى غير ذلك من الوجوه القادحة في اعتبار ذلك الدليل. وإذا فرض أحد هذه الأشياء، لم يكن فرض اجتماع دليلين فيتعارضا. وقد سلموا أن [ كون ] أحدهما منسوخاً لا يعد معارضاً، فكذلك ما في معناه فالحكم إذاً للدليل الثابت عند المجتهد، كما لو انفرد عن معارض من أصل.

والأمر الثاني: الحكم عليهما معاً بالإعمال. ويلزم من هذا أن لا يتوارد الدليلان على محل التعارض كما في مسألة العبد في رأي مالك، فإنه أعمل حكم الملك له من وجه، وأهمل ذلك من وجه (٥). وتارة يخص أحد الدليلين، فلا يتواردان على محل التعارض معاً. بل يعمل في غيره. ويهمل بالنسبة إليه معنى اقتضى ذلك. ويدخل تحت هذا الوجه كل ما يستثنيه المجتهد صاحب النظر في تحقيق المناط الخاص ( ... ) وكذلك في فرض الكفاية ( ... ).

٣ - والصورة الثالثة: أن يقع التعارض في جهتين جزئيتين، لا تدخل إحداها تحت الأخرى، ولا ترجعان إلى كلية واحدة. كالمكلف لا يجد ماء ولا متيمماً، فهو بين أن يترك مقتضى ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [البقرة: ٤٣] لمقتضى ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا ﴾ [المائدة: ٦] إلى آخرها؛ أو يعكس.

وأما ( التعارض ) الذي لا يمكن فيه الجمع، والذي هو محل ( الترجيح )، فقد أورد له ست صور، دون أن يحصره فيها. وهي:

الأولى: تعارض دليلين في إفادة الحكم الشرعي، قال: « محال الخلاف دائرة بين

= فإن الصلاة راجعة إلى كلية من الضروريات، والطهارة راجعة إلى كلية من التحسينيات. على قول من قال بذلك. ( ... ) فالأصل أن الجزئي راجع في الترجيح إلى أصله الكلي، فإن رجح الكلي فكذلك جزئيه، أو لم يرجح فجزئيه مثله؛ لأن الجزئي معتبر بكليه، وقد ثبت ترجيحه، فكذلك يترجح جزئيه ( ... ).  
 ٤ - والصورة الرابعة: أن يقع التعارض في كليين من نوع واحد، وهذا في ظاهره شنيع، ولكنه في التحصيل صحيح، ووجه شناعته أن الكليات الشرعية قد مر أنها قطعية، لا مدخل فيها للظن، وتعارض القطعيات محال.

وأما وجه الصحة فعلى ترتيب يمكن الجمع بينهما فيه، إذا كان الموضوع له اعتباران، فلا يكون تعارضاً في الحقيقة ( ... ) وذلك أن الله تعالى وصف الدنيا بوصفين كالتضادين، وصف يقتضي ذمها ( ... ) ووصف يقتضي مدحها. م: ( ٢٩٩/٤ - ٣٠٤ ). ثم قال في ختام هذه الصورة بعد تحليل وتفصيل: « فلزم من ذلك أن توارد الوصفين على جهتين مختلفتين، أو حالتين متناقضتين، يبان أن لها نظرين: أحدهما نظر مجرد من الحكمة التي وضعت لها الدنيا. ( ... ) والثاني: نظر غير مجرد من الحكمة التي وضعت لها الدنيا. ( ... ) فالدنيا من جهة النظر الأول مذمومة. وليست بمذمومة من جهة النظر الثاني بل هي محمودة » م: ( ٣٠٨/٤، ٣٠٩ ). فلم تدخل هذه الصور في التعارض الذي لا يمكن فيه الجمع؛ لأنها جميعها راجعة إلى التوافق والائتلاف، لا إلى التناقض والاختلاف، فمآلها جميعها إلى ثلاث أحوال: الأولى: عدم قيام التعارض أصلاً، بسقوط أحد الدليلين، وضعفه في نفسه عن أن يكون معارضاً، كما ذكر في ( الأمر الأول ) من الصورة الثانية.

الثانية: رجحان أحدهما ابتداءً، وذلك لرجحان كليه الذي يرجع إليه. فهو إذن راجح في نفسه. وإذا كان كذلك فليس بمعارض، ولا هو في حاجة إلى ( ترجيح ) بالمعنى المدروس بالمتن، ولذلك قال: « فكذلك يترجح جزئيه » وهو الصورة الثالثة.

الثالثة: الجمع بينهما. وهو مضمون الصورة الأولى، و ( الأمر الثاني ) من الصورة الثانية، وكذا الصورة الرابعة. وقد خرج كل ذلك عن أن يكون ( رفع التعارض ) فيه ( ترجيحاً ) بالمعنى الرئيس للمصطلح أي من حيث هو ( تغليب الظن في أحد الاحتمالين ) أساساً، حيث دور المجتهد وجهده المبذول في رفع ( التردد ) بارز وقوي. إذ أن هذه ليست محال ( تردد )، و ( تجاذب ) بين الطرفين. وإنما يكون المحل « محل نظر واجتهاد بسبب تجاذب الطرفين فيه » م: ( ١٧٨/٣ ). حيث تكون « الواسطة يتجاذبها الدليلان معاً. دليل النفي ودليل الإثبات، فتعارض عليها الدليلان فاحتيج إلى الترجيح » م: ( ٢٩٥/٤ )؛ « لأنها دائرة بين طرفين واضحين فحصل الإشكال والتردد » م: ( ١٦٠/٤ ) وإنما وضوحهما هو في الاختلاف على المحل، وتعارضهما عليه كما هو مفصل في متن هذه الدراسة. والصور المذكورة هنا غير واضحة في الاختلاف والتعارض بهذا المعنى. فآل أمرها جميعاً إلى الجمع، أو إلى سقوط التعارض فيها أصلاً.



طرفي نفي وإثبات، ظهر قصد الشارع في كل واحد منهما؛ فإن الوساطة آخذة من الطرفين بسبب هو متعلق الدليل الشرعي، فصارت الوساطة يتجاذبها الدليلان معا دليل النفي ودليل الإثبات؛ فتعارض عليها الدليلان؛ فاحتيج إلى الترجيح، وإلا فالتوقف، وتصير من المتشابهات «<sup>(١)</sup>».

فالوساطة هنا: هي النازلة، أو المسألة المبحوث عن حكمها الشرعي. فهي مأخوذة بالدليلين معا. وهما مختلفان في استفادتهما من الحكم الشرعي. وعُدَّ صور ( العفو ) فقال: « ومنها الترجيح بين الدليلين عند تعارضهما، ولم يمكن الجمع، فإذا ترجح أحد الدليلين كان مقتضى المرجوح في حكم العفو »<sup>(٢)</sup>. فمقتضى الدليل الذي هو في حكم العفو، إنما هو الحكم الشرعي المهمل؛ بسبب إعمال ما هو أرجح منه، فهذه صورة. والثانية: تعارض ما في معنى الدليلين في إفادة الحكم أيضا؛ وذلك هو خطاب المجتهد من فتاوى ونحوها. فهي حاملة للحكم الشرعي، وقد تتعارض على المستفتي قال: « إلا أن الأدلة كما يصح تعارضها على ذلك الترتيب، كذلك يصح تعارض ما في معناها، كما في تعارض القولين على المقلد؛ لأن نسبتها إليه كنسبة الدليلين إلى المجتهد »<sup>(٣)</sup>.

والثالثة: تعارض العلامات القضائية، أي الأمارات القاضية بالحكم بحيث إن منها ما يبرئ المتهم ومنها ما يجرمه. قال: « ومنه تعارض العلامات الدالة على الأحكام المختلفة، كما إذا انتهب نوع من المتاع يندر وجود مثله من غير الانتهاب، فيرى مثله في يد رجل ورع. فيدل صلاح ذي اليد على أنه حلال، ويدل ندور مثله من غير النهب على أنه حرام؛ فيتعارضان »<sup>(٤)</sup>.

والرابعة: تعارض تحقيق مناطات الأحكام، لتبعد الأوصاف في المحل المحقق ولاحتماله في نفسه أكثر من علة واحدة. قال: « ومنه تعارض الأشباه الجارة إلى الأحكام المختلفة، كالعبد فإنه آدمي، فيجري مجرى الأحرار في الملك. ومال فيجري مجرى سائر الأموال في سلب الملك »<sup>(٥)</sup>.

(٢) م: (١٦٥/١).

(١) م: (٢٩٥/٤).

(٤) م: (٢٩٦/٤، ٢٩٧).

(٣) م: (٢٩٦، ٢٩٥/٤).

(٥) م: (٢٩٧/٤). لا يفهم وجه إدخال هذا المثال ضمن ما لا يمكن فيه الجمع. قال في الترجيح الوارد فيه: « حقيقة النظر الالتفات إلى كل طرف من الطرفين أيهما أسعد وأغلب، أو أقرب بالنسبة إلى تلك =

والخامسة: تعارض الأسباب باعتبارها مناطات للأحكام. قال: ومنه تعارض الأسباب. كاختلاط الميتة بالذكية ( ) إذ كل واحدة منهما تطرق إليها احتمال وجود السبب المحلل والمحرم «<sup>(١)</sup>». والمقصود اختلاط لحومهما على المتناول. ولذلك رجعت هذه الصورة في الحقيقة إلى تحقق المناط، كما ذكره في الاعتصام<sup>(٢)</sup>، فتلحق إذن بالصورة الرابعة، فهي منها.

والسادسة: تعارض الشروط التي يتوقف عليها إنفاذ الحكم القضائي، حيث يعلق بشهادتين متناقضتين قال: « ومنه تعارض الشروط، كتعارض البنيتين، إذ قلنا: إن الشهادة شرط في إنفاذ الحكم، فأحدهما تقتضي إثبات أمر، والأخرى تقتضي نفيه »<sup>(٣)</sup>. فهذه أمثلة لصور تعارض فيها طرفان لا يمكن الجمع بينهما؛ لوضوح كل جهة في إفادة عكس ما تفيده الجهة الأخرى: « فلم تنصرف ألبتة إلى طرف النفي، ولا إلى طرف الإثبات »<sup>(٤)</sup>. والجامع لها جميعًا ما ذكره قبل من شرطي التساوي في الظنية،

= الواسطة؛ فينبى على إلحاقها به من غير مراعاة للطرف الآخر، أو مع مراعاته كمسألة العبد في مذهب مالك « م: (٢٩٨/٤) فقال الشيخ دراز معلقًا: « عند مراعاة الطرفين كيف يكون من الضرب ( ... ) الذي لا يمكن فيه الجمع؟ مع أنه في هذه الحالة يكون أعمال الطرفين المتعارضين إعمالًا جزئيًا في كل منهما، فلم يبلغ أحدهما ولم يعمل الآخر إعمالًا كليًا. فوضعه هذه المسألة للضرب الذي لا يمكن فيه الجمع إنما هو باعتبار الغالب » هـ. م: (٢٩٨/٤). وهو اعتراض وجيه خاصة - وهذا هو الغريب - أن الشاطبي سبق أن أدرج هذا المثال عينه - كما سبق ذكره بالهامش - ضمن الضرب الذي يمكن فيه الجمع. (١) م: (٢٩٧/٤).

(٢) قال في سياق حديثه عن تحقيق المناط الموكول إلى المكلف: « فمن ملك لحم شاة ذكية حل له أكله؛ لأن حليته ظاهرة عنده إذا حصل له شرط الحلية لتحقق مناطها بالنسبة إليه، أو ملك لحم شاة ميتة لم يحل له أكله؛ لأن تحريمه ظاهر من جهة فقدة شرط الحلية، فتحقق مناطها بالنسبة إليه، وكل واحد من المناطين راجع إلى ما وقع بقلبه، واطمأنّت إليه نفسه لا بحسب الأمر نفسه. ألا ترى أن اللحم قد يكون واحدًا بعينه، فيعتقد واحد حليته بناء على ما تحقق له من مناطه بحسبه، ويعتقد آخر تحريمه بناء على ما تحقق له من مناطه بحسبه، فيأكل أحدهما حلالًا، ويجب على الآخر الاجتناب؛ لأنه حرام؟

( ) وإنما المراد: ما يرجع إلى تحقيق المناط « ع: (٣٨٨/٢). فرغم أن المثاليين ليسا متطابقين على التمام والكمال، إذ إن نص (المواقفات) هو عن (اختلاط) ذكية بميتة، كما رأيت، إلا أن العبارة منهما معًا واحدة. وهي تبين الحلية، أو عدمها في المحل. أي تبين علتها، وهو عين تحقيق المناط.

والتوارد على المحل الواحد. ففي هذه الحال فقط يمكننا الحديث عن ( الترجيح ) عند أبي إسحاق.

أما قولنا في التعريف: ( بتغليب الظن في أحد الاحتمالين ) فهو جوهر الترجيح. وهو مقتضى قوله عند التعارض: لا بد من « ترجيح يثير مثله غلبة الظن بأحد الاحتمالين، ويضعف الآخر »<sup>(١)</sup>. وذلك أننا إذ نكون أمام وضع من الأدلة أو نحوها، مما يتنافى فيه الخطابان بصورة غير آتلة إلى الجمع، وإذ لم نستطع العمل بالأولى، وهو قاعدة الجمع، لإعمال الدليلين، أو الخطابين معاً؛ فإننا حينئذ نضطر إلى العمل بأحدهما على الأقل، ولا نلجأ إلى إهمالهما معاً إلا عند العجز عن الترجيح. حيث لا يسعنا الاجتهاد بتغليب الظن بكون أحدهما هو الأقوى والأولى بالاعتبار، فنصير حينئذ إلى ( التوقف ).

وقد سبق قوله عن التعارض: « إن وقع بين ظنين فهنا للعلماء فيه الترجيح، والعمل بالأرجح متعين، وإن أن أمكن الجمع، فقد اتفق النظار على إعمال وجه الجمع، وإن كان الجمع ضعيفاً، فإن الجمع أولى عندهم، وإعمال الأدلة أولى من إهمال بعضها »<sup>(٢)</sup>. فالترجيح إذن اجتهاد يقوم على ( تقريب وتغليب )<sup>(٣)</sup>؛ لأن المجتهدين في هذه الحال إنما هم مكلفون « باتباع ما غلب على ظنونهم »<sup>(٤)</sup>. وقال عن بعض الترجيحات: « ومن هنا صار فريق من المجتهدين إلى تغليب جانب القصد »<sup>(٥)</sup>. والتغليب هو تقريب للواسطة التي هي محل التعارض إلى أحد الطرفين، إذا كان النظر أنها أقرب إليها. ذلك أن « حقيقة النظر: الالتفات إلى كل طرف من الطرفين أيهما أسعد، وأغلب، أو أقرب بالنسبة إلى تلك الواسطة؛ فيبنى على إلحاقها به »<sup>(٦)</sup>، فهذا ( النظر ) المتحدث عنه ههنا، أي المقارنة بين الطرفين في علاقتهما بالواسطة، هو المسمى عند أبي إسحاق ( بالموازنة ). وذلك إنما يكون قبل إدراك الجهة الراجحة وتغليبها؛ لإلحاق الواسطة بها؛ إذ الإلحاق هو الترجيح نفسه. وإنما ( الموازنة ) نظر قبل

(٢) ع: ( ١٨٠/١ ).

(١) م: ( ٢٧٧/٤ ).

(٣) نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية ) هو عنوان أطروحة الدكتور أحمد الريسوني.

(٥) م: ( ٣٤٤/٢ ).

(٤) ع: ( ٣٩٥/٢ ).

(٦) م: ( ٢٩٨ ، ٢٩٧/٤ ).

تبين الراجح من المرجوح، بل هي المؤدية إلى ذلك التبين. ومن هنا لا يمكن تصور الترجيح من غيرها. جاء في كتاب الاعتصام: « قد يكون المطلوب واجباً إلا أن وقوعه فيه يدخله مكروه، وهذا غير معتد به؛ لأن القيام بالواجب أكد، أو وقوعه في ممنوع فهذا هو الذي يتعارض على الحقيقة. إلا أن الواجبات ليست على وزان واحد، كما أن المحرمات كذلك، فلا بد من الموازنة، فإن ترجح جانب الواجب صار المحرم في حكم العفو، أو في حكم التلافي إن كان مما تتلافى مفسدته. وإن ترجح جانب المحرم سقط حكم الواجب، أو طلب بالتلافي. وإن تعادلا في نظر المجتهد فهو مجال نظر المجتهدين » (١).

وعبر في الموافقات بما يشبه ذلك قال في مثل هذا السياق نفسه حيث يتعارض طلب إقامة المصلحة مع مفسدة: « قد يرجح جانب السلامة من العارض، وقد يرجع جانب المصلحة العامة ( ... ) فينحتم، أو يترجح الطلب. والضابط في ذلك التوازن بين المصلحة والمفسدة، فما رجح منها غلب، وإن استويا كان محل إشكال » (٢).

فالتوازن إنما يكون بموازنة، أي بتدخل المجتهد الذي يوازن. هذا أول النظر في الترجيح.

وإنما قلنا في التعريف ( بتغليب الظن في أحد الاحتمالين )؛ لأن الترجيح هو مجال للظن فقط، إذ لا قطع فيه، وإنما يقع بين ظنين كما تبين بشواهد. فالمجتهد ههنا باحث عن وجه لإلحاق الواسطة بأحد الطرفين. وهو عمل في غاية الخطورة؛ لأنه حاكم بكون هذا المدلول هو من مقتضيات ذلك الدليل دون الآخر، وقد تعارضاً عليه. فهو ( تقصيد ) للشارع إذن (٣)؛ لأنه دعوى بأن الشارع قصد هذه

(١) ع: (٢٤٩/٢). (٢) م: (٣٧٢/٢).

(٣) عرفنا ( التقصيد ) - عند الشاطبي - في ( مصطلحات أصولية ) بأنه: « الزعم بأن ( مراد ) الله من خطابه هو هذا المعنى، أو ذلك. وهو ليس صحيحاً بإطلاق، ولا باطلاً بإطلاق. وإنما يصح إذا أوردته ( المقصود ) بشواهد التي تشهد لأصله، وإن كان رأياً مذموماً ». مصطلحات أصولية: ( ص ٢٣٨ ). وكان ذلك بناء على نص وحيد للشاطبي ورد به المصطلح، ولم يرد بغيره قال بَيِّنَاتُهُ، في سياق تبينه المتعامل مع القرآن تفسيراً، واستنباطاً: « أن يكون على بال من الناظر، والمفسر، والتكلم عليه؛ أن ما يقوله تقصيد منه للمتكلم، والقرآن كلام الله. فهو يقول بلسان بيانه: هذا مراد الله من هذا الكلام فليثبت أن يسأله الله تعالى من أين قلت عني هذا؟ فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد ( ) فعلى كل تقدير لا بد في كل قول يجرم به، أو يحمل من شاهد يشهد لأصله، وإلا كان باطلاً، ودخل صاحبه تحت أهل الرأي المذموم، والله أعلم ». م: ( ٤٢٤/٣ ).

الواسطة بهذا الدليل دون معارضه، والوضع أنها محل تعارض بينهما، ولذلك كان ( الترجيح ) ( تغليبا للظن في أحد الاحتمالين ): « فللترجيح بينهما مجال رحب، وهو محل نظر ( ) وكل مجال الظنون لا موضع فيه للقطع، وتعارض فيه الظنون. وهو محل الترجيح والاحتياط »<sup>(١)</sup>؛ خوفاً من الزلل، أو تقصيد الشارع باتباع الهوى، وإنما يكون « الترجيح ( ... ) أبعد من اتباع الهوى، ( ... ) وأقرب إلى تحري قصد الشارع في مسائل الاجتهاد »<sup>(٢)</sup>. ولذلك كان أصعب صورته وأشدّها على المجتهد؛ بسبب التعارض الحاصل، وقد تعذر فيه الجمع؛ وبسبب أنه « يقع الترجيح في المسائل بحسب ما يظهر للمجتهد »<sup>(٣)</sup>، وهو تغليب الظن، وكيفما كان الحال فإن المآل فيه هو إبطال الدليل المرجوح وإهماله، وهو مما يعمل به في الجملة، أي إنه

= إلا أن فضيلة الدكتور عبد الحميد العلمي قد ساق في بحثه الأول والثاني تعريفاً لمصطلح ( التقصيد ) عند الشاطبي، نظن أنه قد جانب فيه الصواب، فانتقدناه - في الأول - ( بمصطلحات أصولية ) بما يلي: قال الأستاذ العلمي: « والتقصيد ( ... ) هو أن يتجرأ المفسر على تعيين قصد الشارع من غير مستند معتبر » ( الشاطبي وفكره الأصولي: ص ١١٤ ). وقد اعتمد في هذا التعريف أساساً على قول أبي إسحاق في النص: « فليثبت أن يسأله الله تعالى: من أين قلت عني هذا؟ » ولذلك فإنه لم يتم النص لدى استشاده، فلست أدري لماذا أغفل قوله: « فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد؟ » وقوله: « لا بد في كل قول يجزم به، أو يحمل من شاهد يشهد لأصله، وإلا كان باطلاً... »؟ إلى آخر النص. أليس ذلك واضحاً في أن ( التقصيد ) المبني على الشواهد غير مذموم؟ ثم هل الناظر، والمفسر، والشكلم على القرآن عامة ( يُقصدُ ) الشارع بغير بيان الشواهد؟ فكيف يوصف ( التقصيد ) بأنه ( تجرؤ )؟ و ( من غير مستند معتبر )؟ وحقيقة السياق أن ( التقصيد ) ك ( التفسير )، منه ما هو محمود، ومنه ما هو مذموم. مصطلحات أصولية: ( هـ ٢٣٨ ).

وكنت أعجب في نفسي - ساعتها - كيف غاب هذا عن فضيلة الدكتور العلمي، وهو واضح وضوح الشمس في رابعة النهار كما يقال: لكن الأعجب أن فضيلته قد كرر ذلك في بحثه الثاني ( الأطروحة ): ( منهج الدرس الدلالي عند الشاطبي ) حيث قال: « التقصيد: مصدر لفاعل قصد المضعف العين. ومعناه أن يجترئ المفسر على تعيين قصد الشارع من غير مستند معتبر. » الدرس الدلالي: ( ص ٢٢٨ ). ولست أدري هل أعاد الدكتور العلمي - وهو صاحب تحقيقات وتدقيقات - قراءة النص بموطنه من جديد، أم اكتفى باعتماد ما ذكره في بحثه السابق؟ ثم هل عاد إلى ( مصطلحات أصولية )، أم لا؟ وكيفما كان الحال؛ فإن قديم نقدنا ما زال متوجّهاً على جديد بحثه، كما توجه على قديمه. والله الهادي للصواب.

(٢) م: ( ٢٦١/٤ ).

(١) م: ( ٣٢٣/١ ).

(٣) م: ( ٢٢١/٢ ).

لو لم يرد في محل التعارض لوجب استيفاء حكمه الشرعي والعمل به. ثم إنما قيل: إنه مرجوح بالنسبة إلى الراجح لا مطلقاً، أما في نفسه فهو دليل ظني مفيد لحكم شرعي. والدليل الراجح هو أيضاً كذلك؛ لأن التعارض إنما يحصل بين ظنيين؛ فإن أهمل دليل فقد أهمل قصد الشارع فيه، ومن هنا لزم دخوله تحت مفهوم ( العفو )، كما عبر أبو إسحاق. قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ معدداً صورته: « ومنها الترجيح بين الدليلين عند تعارضهما ولم يكن الجمع، فإذا ترجح أحد الدليلين، كان مقتضى المرجوح في حكم العفو؛ لأنه إن لم يمكن كذلك لم يكن الترجيح فيؤدي إلى رفع أصله وهو ثابت بالإجماع، ولأنه يؤدي إلى الخطاب بالنقيضين، وهو باطل. وسواء علينا أقلنا ببقاء الاقتضاء في الدليل المرجوح، وإنه في حكم الثابت، أم قلنا: إنه في حكم العدم، لا فرق بينهما في لزوم العفو »<sup>(١)</sup>؛ إذ « الترجيح بين الدليلين ( ... ) وقوف مع أحدهما وإهمال للآخر. فإذا فرض مهملاً للراجح فذلك لأجل وقوفه مع المرجوح، وهو في الظاهر دليل يعتمد مثله في الجملة »<sup>(٢)</sup>. إذ لا يقين عند المجتهد أنه واقف مع الراجح، بل هو من ( غالب ظنه ). وما يكون كذلك عنده قد يكون ( مرجوحاً ) عند غيره. ومن هنا أمكن أن يقف مع ( الراجح ) حسب ظنه، وهو مرجوح في نفس الأمر، وإنما « يقع الترجيح في المسائل بحسب ما يظهر للمجتهد »<sup>(٣)</sup> كما ذكرنا.

ونظراً لصعوبة هذا النوع من الاجتهاد من حيث هو تقصيد للشارع، وإهمال لبعض أدلته، في مقابل أعمال بعضها الآخر، فقد نشأت عنه أعقد القواعد المالكية في الترجيح، وهي قاعدة ( مراعاة الخلاف )، التي تدل - عند التأمل فيها في هذا السياق - على الحرج الحاصل للمجتهد حين يقوم بالترجيح. لما تقتضيه القاعدة من أعمال الدليل المرجوح عنده في بعض الصور. ولذلك استشكلها الإمام الشاطبي في بداية الأمر، واعترض عليها بدلائل قبل أن يقتنع به كما فصلناه بمحله<sup>(٤)</sup>. وذلك لأنها خلاف قواعد الأصول على الجملة. قال في نقدها: « ومتى رجح للمجتهد أحد الدليلين على الآخر - ولو بأدنى وجوه الترجيح - وجب التعويل عليه، والغناء

(٢) م: ( ١٦٩/١ ).

(١) م: ( ١٦٥/١، ١٦٦ ).

(٣) م: ( ٢٢١/٢ ).

(٤) ن. المصطلح مدروساً بهذا البحث ضمن فروع ( المأل ).

ما سواه، على ما هو مقرر في الأصول. فإذا رجوعه - أعني المجتهد - إلى قول الغير إعمال لدليله المرجوح عنده، وإهمال الدليل الراجح عنده الواجب عليه اتباعه. وذلك على خلاف القواعد «<sup>(١)</sup>». وإنما مقتضى (مراعاة الخلاف) رجوع عن أحد الاحتمالين إلى الآخر. وقد سبقت غلبة الظن بالأول. فلو لم يكن ثم اعتبار للدليل المرجوح بوجه من الوجوه لما جاز الرجوع إليه بمراعاة الخلاف، أو غيرها من القواعد. فهي إذن ترجيح على ترجيح، أو نقض لترجيح بترجيح، لكن في صورتين مختلفتين، وباعتبارين متباينين، كما سيأتي مفصلاً بعد. وإنما العبرة عندنا هنا هو تحقيق مفهوم (الترجيح) من حيث هو (تقصيد) للشارع، ولكن على سبيل التغليب والاحتمال الغالب على الظن، ومن هنا لا يمتنع أن يبقى للشارع قصد في الدليل المرجوح بعد تغليب الراجح، بناء على قاعدة مراعاة الخلاف هذه؛ لأنها إنما نشأت من بين طرفي الترجيح. قال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في هذا السياق: «يمكن أن يقال: إن الجهتين معاً عند المجتهد معتبرتان؛ إذ كل واحدة منهما يحتمل أن تكون هي المقصودة للشارع، ونحن إنما كلفنا بما ينقدح عندنا أنه مقصود للشارع، لا بما هو مقصوده في نفس الأمر. فالراجحة - وإن ترجحت - لا تقطع إمكان كون الجهة الأخرى هي المقصودة للشارع، إلا أن هذا الإمكان مطرح في التكليف ( ) وغير مطرح في النظر. ومن هنا نشأت قاعدة الخلاف»<sup>(٢)</sup>.

وإنما يقع (تغليب الظن في أحد الاحتمالين) بالنظر - عند الموازنة - في الوصف، أو الأوصاف المشتركة بين الطرفين، التي هي متعلق الوساطة. وذلك لمعرفة (التفاوت) الخفي، الذي يتم الكشف عنه في أحدهما بالاجتهاد؛ لأن ذلك هو مناط الترجيح الذي به نقضي على أحد الدليلين بالإعمال وعلى الآخر بالإهمال، فيما يتعلق بهذه الوساطة خاصة، لأنها هي محل التعارض لا غير، أي إن إهمال الدليل المرجوح إنما هو بالنسبة لهذا المحل لا مطلقاً، اللهم إلا أن يكون مطعوناً في سنده، أما إذا كان ثابتاً في نفسه فمرجوحيته إنما هي نسبية لا مطلقة، كما قدمنا في مسألة مراعاة الخلاف. وأما إسقاطه أصلاً؛ فقد سبق أن ذلك مما لا يرقى أن يكون (معارضاً)، ولا المحل بمحل تعارض، ولا الاجتهاد الحاصل فيه بترجيح؛ لأن «الترجيح بين الأمرين إنما يقع

في الحقيقة بعد الاشتراك في الوصف الذي تفاوتوا فيه، وإلا فهو إبطال لأحدهما، وإهمال لجانبه رأساً. ومثل هذا لا يسمى ترجيحاً»<sup>(١)</sup>، وإنما الترجيح إثبات التفاوت في الوصف المشترك كما تقرر. قال: «ويتبين بالتفاوت في هذه الأوصاف الراجع من المرجوح»<sup>(٢)</sup>. ذلك أن كلا الطرفين خطاب شرعي، كما أن كليهما متعلق بمحل التعارض، الذي هو الوسطة المترددة بينهما. وكذلك الأمر إذا كان المحل متعلقاً بتحقيق المناط، فهو راجع إلى خطابين شرعيين متنافيين عليه، كما مر في مسألة اختلاط لحم الذكية بالميتة. فيقع إثبات غلبة الوصف في أحد الطرفين، بناء على قرائن معتبرة في الترجيح، هي المسماة (بوجوه الترجيح)، أو (أدلة الترجيح)، أو (القرائن المرجحة). ولذلك قلنا في خاتمة التعريف: (بدليل)، أي إن (تغليب الظن في أحد الاحتمالين) لا يكون إلا بدليل مرجح، يقضي بأن هذا الطرف أقوى من ذلك في تعلقه بهذه الوسطة؛ فتلحق به ويهمل ما تعلق بها من مقتضى الآخر. والدليل هو الذي يفصل في الترجيح بين ما هو اجتهاد، وما هو اتباع للهوى. ولذلك قعد قواعد في هذا المعنى منها قوله: «لا ترجيح إلا بمرجح»<sup>(٣)</sup>، وقوله: «الترجيح من غير دليل تحكم»<sup>(٤)</sup>. فالدليل المرجح ضروري لبناء مفهوم الترجيح؛ لأن غياب غيب ذلك المفهوم كلية. ومن ههنا أثبتناه في التعريف؛ لمنع كل ما ليس منه أن يدخل فيه. قال: إنما «الترجيح بالوجوه المعتبرة شرعاً. وهذا متفق عليه بين العلماء. فكل من اعتمد على تقليد قول غير محقق، أو رجح بغير معنى معتبر، فقد خلع الرتبة، واستند إلى غير شرع»<sup>(٥)</sup>، وذلك ما عبر عنه في القاعدة السابقة (بالتحكم). فالوجوه المذكورة في هذا النص التي بها يقع الترجيح، هي المسماة عنده صراحة (بوجوه الترجيح)، أو (وجه الترجيح)، وهي عبارة عن (ضمانم تحتف، وقرائن تقترن)؛ لتصبح هي دليل الترجيح. ولذلك فهي غير منحصرة؛ لأن وقائعها كذلك. أعني أن حالات التعارض لا تنحصر، باعتبار تجدد النوازل والحوادث التي قد يتعارض عليها دليلان. قال في سياق حديثه عن التعارض الذي لا يمكن فيه الجمع:

(١) م: (٤ / ٢٦٣).

(٢) م: (٤ / ٢٩٠).

(٣) م: (٤ / ٢٧٤). ن. نحوه في م: (٢ / ٩٦).

(٥) ع: (٢ / ٤٠١).

(٤) م: (٣ / ٢٥٥).



« ووجه الترجيح في هذا الضرب غير منحصر؛ إذ الوقائع الجزئية النوعية أو الشخصية لا تنحصر. ومجاري العادات تقضي بعدم الاتفاق بين الجزئيات، بحيث يحكم على كل جزئي بحكم جزئي واحد. بل لا بد من ضمانات تحف وقرائن تقترن، مما يمكن تأثيره في الحكم المقرر، فيمتنع إجراؤه في جميع الجزئيات. ( ... ) فوجوه الترجيح جارية مجرى الأدلة الواردة على محل التعارض »<sup>(١)</sup>. أي إنها متعلقة بها من حيث إنها تُنظر فيها، وتُستنبط منها؛ إذ المرجحات هي ( أحكام ) على الأدلة بالقوة أو الضعف، حسب الراجح والمرجوح، فهي أوصاف ذاتية لها. وذلك نحو قوله مثلاً: « إن كان العمل المخالف مع الجهل بالمخالفة فله وجهان:

أحدهما: كون القصد موافقاً، فليس بمخالف من هذا الوجه ( ... ). والثاني: كون العمل مخالفاً. ( ... ) وكلا الوجهين يعارض الآخر في نفسه، ويعارضه في الترجيح؛ لأنك إن رجحت أحدهما عارضك في الآخر وجه مرجح. فيتعارضان أيضاً. ولذلك صار هذا المحل غامضاً في الشريعة »<sup>(٢)</sup>. وارتباط وجه الترجيح هنا بالدليل راجع إلى وصف الموافقة في القصد من مثل قوله ﷺ: « إنما الأعمال بالنيات »<sup>(٣)</sup>، ووصف المخالفة في العمل من مثل قوله ﷺ: « من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو ردٌ »<sup>(٤)</sup>. وإنما تعارضها من حيث إن المخالف بعمله هنا جاهل بمخالفته غير متعمد لها، ولذلك قال بعد: « ومن هنا صار فريق من المجتهدين إلى تغليب جانب القصد »<sup>(٥)</sup>. فوجوه الترجيح إذن هي لوازم عن الأدلة المتعارضة، في علاقتها بمحل التعارض، ومدى التفاوت في وصف الاقتضاء له. وإنما المحدد لكل ذلك هو طبيعة المحل الذي هو وقائع، ونوازل متجددة. ومن هنا عدم الحصر في الدليل المرجح.

وربما سُمي ( الدليل المرجح )، أو ( وجوه الترجيح ) ( بالقرائن المرجحة )، كما فعل في قاعدة مراعاة الخلاف. حيث كان دليل الترجيح فيها هو ( المأل )<sup>(٦)</sup>؛ وذلك أننا « نجيز ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل؛ نظرًا إلى أن ذلك الواقع واقع

(٢) م: ( ٣ / ٣٤٢، ٣٤٣ ).

(١) م: ( ٤ / ٢٩٧ ).

(٤) متفق عليه.

(٣) متفق عليه.

(٥) م: ( ٢ / ٣٤٤ ).

(٦) ن. المصطلح مدروسًا بهذا البحث: الفصل الثالث من هذا القسم.

المكلف فيه دليلاً على الجملة، وإن كان مرجوحاً، فهو راجح بالنسبة إلى بقاء الحالة على ما وقعت؛ لأن ذلك أولى من إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشد من مقتضى النهي، فيرجع الأمر إلى أن النهي كان دليلاً أقوى قبل الوقوع ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع، لما اقترن من القرائن المرجحة<sup>(١)</sup>. وهي مقتضى قوله بعد في السياق نفسه: « وهذا كله نظر إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي، أو تزيد. ولما بعد الوقوع دليل عام مرجح<sup>(٢)</sup>. وهذا النص يؤكد ما أسلفناه من أن الدليل المرجح هو من لوازم الأدلة المتعارضة في علاقتها بمحل التعارض.

ثم إن الدليل المرجح في نهاية المطاف هو الذي يرقى (الظن) المذكور في التعريف - أعني (تغليب الظن بأحد الاحتمالين) - من المعنى القدحي الذي هو اتباع الهوى - كما أسلفنا - إلى المعنى المدحي الذي هو محض اجتهاد. وهو الذي ينقله أيضاً من (التحكم) إلى (الترجيح). وبهذا يشترك هذا المصطلح مع مصطلح (الاجتهاد) في المعنى؛ لأن الاجتهاد كما تبين في محله إنما هو نظر في الدليل. وكل نظر خارجه لا يسمى اجتهاداً؛ لأن (استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد) إنما معناه (إحكام الاستدلال وإتمام طلب الدليل)، كما فصلنا في محله بشواهد<sup>(٣)</sup>. فالدليل إذن (فصل) في حد التعريف هنا وهناك، أي في كلا المصطلحين؛ إذ الظن المعتمد في كليهما إنما هو ظن مبني على العلم؛ لأن الدليل مهما كان ظنيّاً. راجع في أصله إلى أصول الفقه، التي هي كليات قطعية بالذات أو بالمعنى، كما تبين في محله أيضاً<sup>(٤)</sup>. وبذلك خرج هذا النوع من الظن عن أن يكون قرين الهوى، على نحو ما ورد في قوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾ [النجم: ٢٣]. قال أبو إسحاق معلقاً على هذه الآية: « إن الظن هنا هو ترجيح أحد النقيضين على الآخر من غير دليل مرجح. ولا شك أنه مذموم هنا؛ لأنه من التحكم. ولذلك أتبع في الآية بهوى النفس في قوله: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾ فكأنهم مالوا إلى أمر بمجرد الغرض

(٢) م: (٢٠٥/٤).

(١) م: (٢٠٤/٤).

(٣) ن. تعريف (الاجتهاد) بهذا الفصل.

(٤) ن. مصطلح (الأصول): (الفصل الأول من هذا القسم).

والهوى. ولذلك أثبت ذمه. بخلاف الظن الذي آثاره دليل، فإنه غير مذموم في الجملة؛ لأنه خارج عن اتباع الهوى، ولذلك أثبت وعمل بمقتضاه، حيث يليق العمل بمثله كالقروع»<sup>(١)</sup>.

ذلك كله هو مقتضى قولنا عن الترجيح عند الشاطبي: إنه (رفع التعارض بتغليب الظن في أحد الاحتمالين بدليل).

وهذا هو المعنى الرئيس (للترجيح) عنده<sup>(٢)</sup>. وقد يرد بمعانٍ أخرى تختلف عما فصلناه اختلافاً كلياً، أو جزئياً. نوردها مرتبة حسب أهميتها الاصطلاحية.

فأما الأول فهو كالفرع لما تقدم. وهو:

ب - ٢ - الترجيح: هو رفع التعارض الحاصل للمقلد في التكليف خاصة. فهذا لا علاقة له بالنظر في تعارض الأدلة، والعلل في النصوص، وكل ما تعلق بالخطاب الشرعي في ذاته. وإنما هو متعلق بما سماه (باجتهاد المكلف)<sup>(٣)</sup>.

وقد مر أن أبا إسحاق قد صنف هذا الترجيح ضمن نوع التعارض الذي لا يمكن فيه (الجمع). وهو صنفان:

الأول: ترجيح بين طرفي التعارض الحاصل في تحقيق المناط. وهو الذي سماه (بتعارض الأسباب) في قوله: «ومنه تعارض الأسباب في اختلاط الميتة بالذكية (...)

(١) ع: (١٧١/١).

(٢) وقد علق عليه الشيخ دراز - بناء على مفهوم التعارض - قال: «التعارض الذي يتكلم فيه الأصوليون واقع بين الدليلين أنفسهما؛ فيجيء الترجيح بينهما من جهة المتن أو السند، أو المعنى، أو أمر خارج، أم أنواع التعارض التي ذكرها المؤلف في هذه المسألة أولاً وأخيراً - إذا استثنينا تعارض القولين على المقدم فإنها ليست في شيء من تعارض الدليلين الذي أفاض فيه الأصوليون؛ إذ الأدلة في هذه الأنواع لا تعارض فيها باعتبارها في أنفسها، وإنما التعارض فيها باعتبار التطبيق وتحقيق المناط في محل الحكم. ( ) وإن كان يعني أنه يتكلم من أول الأمر على تعارض آخر غير ما ذكره الأصوليون؛ وهو تعارض ليس باعتبار الأدلة في أنفسها، بل باعتبار المناط، ( ) فهو صحيح». هـ. م: (٢٩٦/٤). قلت: والأمر كذلك كما رأيت. وإنما التعارض عنده حاصل في الفهوم لا في نفس الدليلين، وإنما تظهر حقيقة الفهم، وتجنّب صورته عند التحقيق، والتنزيل، ثم إن كثيراً مما (تعارض) فيه الدليلان عند الأصوليين، ثم يرق إلى أن يكون (تعارضاً) باصطلاح الشاطبي، خاصة إذا كان يرجع إلى ضعف في السند، أو نحوه مم قصده بالمتن. (٣) ن. المصطلح مدروساً ضمن ضمائم (الاجتهاد) ثم ن. أيضاً (تحقيق المناط) ضمن فروع.

إذ كل واحدة منهما تطرق إليها احتمال وجود السبب المحلل والمحرم «<sup>(١)</sup>» وقد أوضحنا أن المقصود هنا هو (تحقيق) الأسباب. وقد سبق مقارنة قوله هذا بما ورد في الاعتصام مما سماه ب ( ما وُكِّلَ تحقيقه إلى المكلف )<sup>(٢)</sup>.

الثاني: ترجيح بين أقوال المجتهدين المتعارضة على المقلد. وهو يقوم أساسًا على الموازنة بين المجتهدين، لا بين أقوالهما، من حيث مضمون الفتوى. فذلك موكل إلى العلماء أنفسهم، وإنما ترجيح المقلد منحصر في النظر إلى المجتهد، وأوصافه الظاهرة بين الناس من (أعلمية)، و (أصلحية)؛ لأن العلماء بالنسبة للمقلدين كأدلة بالنسبة للمجتهدين. قال: « لا فرق بين مصادفة المجتهد الدليل، ومصادفة العامي المفتي. فتعارض الفتويين عليه كتعارض الدليلين على المجتهد، فكما أن المجتهد لا يجوز في حقه اتباع الدليلين معًا ولا اتباع أحدهما من غير اجتهاد، ولا ترجيح، كذلك لا يجوز للعامي اتباع المفتيين معًا، ولا أحدهما، من غير اجتهاد ولا ترجيح. وقول من قال: « إذا تعارضا عليه تخير »<sup>(٣)</sup> غير صحيح من وجهين. أحدهما: أن هذا قول بجواز تعارض الدليلين في نفس الأمر. والثاني: ما تقدم من الأصل الشرعي: وهو أن فائدة وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه «<sup>(٤)</sup>»، إلا أن عدم حصول التعارض بين الدليلين في نفس الأمر لا يستلزم - مع ذلك - عدم حصوله بين القولين، أو الفتويين في نفس الأمر؛ لجواز الخطأ والزلل على المجتهد. وإلا لما وجد « المجتهد المخطئ في اجتهاده »<sup>(٥)</sup>، ولا ما سمي ( بزلة العالم )<sup>(٦)</sup>.

ومن ههنا وجب على المستفتي الذي تعارضت عليه أقوال المفتين اللجوء إلى الترجيح. قال: « إن السائل لا يصح له أن يسأل من لا يعتبر في الشريعة جوابه. ( ... ) فلا يخلو أن يتحد في ذلك القطر، أو يتعدد. فإن اتحد فلا إشكال، وإن تعدد فإن النظر في التخيير وفي الترجيح قد تكفل به الأصوليون. وذلك إذا لم يعرف أقوالهم

(١) م: (٢٩٤/٤).

(٢) ع: (٣٨٩/٢). ن. ذلك مفصلاً في (تحقيق المناط) ضمن فروع (الاجتهاد).

(٣) نسبة إلى القاضي ابن الطيب في: م: (١٢٥/٤).

(٤) م: (١٣٠/٤، ١٣١). و (الأصل) المشار إليه في النص هو في: م: (١٦٨/٢).

(٥) م: (١٦٩/١). (٦) م: (٢٥١/٤).

في المسألة قبل السؤال. أما إذا كان اطلع على فتاويهم قبل ذلك، وأراد أن يأخذ بأحدها فقد تقدم قبل هذا أنه لا يصح له إلا الترجيح<sup>(١)</sup>؛ لأن من مقصود الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه؛ حتى يكون عبداً لله<sup>(٢)</sup>.

وأما طريقة ترجيح العامي بين العلماء فهي قائمة على المرجحات الظاهرة على الجملة، من أوصاف علمية وخلقية كما أسلفنا. قال: « حيث يتعين الترجيح فله طريقان: أحدهما عام، والآخر خاص، فأما العام: فهو المذكور في كتب الأصول<sup>(٣)</sup>، وذكر منه في غير هذا الموطن: « الترجيح بالأعلمية<sup>(٤)</sup> ».

ثم ذكر في هذا السياق بعد صفحات: « الترجيح بذكر الفضائل، والخواص، والمزايا الظاهرة، التي تشهد بها الكافة<sup>(٥)</sup> ». وحذر من « أن كثيراً من الناس تجاوزوا الترجيح بالوجوه الخالصة إلى الترجيح ببعض الطعن على المذاهب المرجوحة عندهم، أو على أهلها القائلين بها، مع أنهم يشبتون مذاهبهم، ويعتدون بها ويراعونها، ويفتون بصحة الاستناد إليهم في الفتوى، وهو غير لائق بمناصب المرجحين<sup>(٦)</sup> ».

وأما طريق الترجيح الخاص فهو تبيين التفاوت في مراتب الصلاح، والتقوى، بعد إثبات تلك الصفة للجميع. وذلك « من كان منهم في أفعاله، وأقواله، وأحواله؛ على مقتضى فتواه، فهو متصف بأوصاف العلم، قائم معه مقام الامثال التام؛ حتى إذا أحسبت الاقتداء به من غير سؤال أغناك عن السؤال في كثير من الأعمال<sup>(٧)</sup> ». ثم قال: « ويتبين بالتفاوت في هذه الأوصاف الراجح من المرجوح ( ... ) لتتخذ قانوناً في سائر العلماء، فإنها موجودة في سائر هداة الإسلام، غير أن بعضهم أشد اتصافاً بها من بعض<sup>(٨)</sup> ». هذا هو مفهوم ( الترجيح ) بالمعنى المسند إلى المقلد. ولعلك تدرك ما فيه من الاضطراب من حيث لا يمكن تصوره - على التحقيق - بهذه الصفة المعروضة إلا عند المجتهد نفسه<sup>(٩)</sup>.

(١) إشارة إلى النص السابق الوارد في هذا المعنى. (٢) م: (٤/٢٦٢).

(٣) م: (٤/٢٦٣).

(٤) م: (٤/١٣٣) وكذا: ع: (٢/٢٧٦).

(٥) م: (٤/٢٦٦).

(٦) م: (٤/٢٦٣).

(٧) م: (٤/٢٧١، ٢٧٠).

(٨) م: (٤/٢٩٠).

(٩) كيف للعامي أن يرجح بين العلماء بناء على التفاوت في (الأعلمية)؟ فهو تحقيق نشاط غير معلوم =

ب - ٣ - الترجيح: هو العمل بالراجح ابتداءً. والمقصود إعمال الدليل الراجح في الصنف الأول من التعارض، وهو ما لم يتم على حقيقة التعارض كما يراه الشاطبي، بل على التصور العام الذي يذكره الأصوليون. إما لرجوعه إلى ( الجمع ) بين الطرفين، أو أن أحدهما لم يرق إلى مستوى المعارض للآخر، وهذا هو المقصود في هذا السياق؛ لأن القوي منهما راجع ابتداءً، أي دون اللجوء إلى ترجيح المجتهد. كما أن المرجوح هو كذلك ابتداءً. قال: « ولذلك لا يصح إلا مع فرض إبطاله بكونه منسوخاً، أو بطريق غلط، أو وهم في السند، أو في المتن، إن كان خبر آحاد، أو كونه مضموناً يعارض مقطوعاً به، إلى غير ذلك من الوجوه القادحة في اعتبار ذلك الدليل. وإذا فرض أحد هذه الأشياء لم يكن فرض اجتماع دليلين فيتعارضاً، وقد سلموا أن [ كون ] أحدهما منسوخاً لا يعد معارضاً، فكذلك ما في معناه. فالحكم إذاً للدليل الثابت عند المجتهد، كما لو انفرد عن معارض من أصل »<sup>(١)</sup>. ولكنه مع ذلك قال في كتاب الاعتصام؛ بعد سرد بضعة أحاديث وإلحاقها بآخر معارض لها: « فإما أن يرجح ما تقدم من الأخبار على هذا الحديث؛ لأن هذه الرواية في إسنادها شيء؛ ( ... ) وإما أن يجمع بينهما »<sup>(٢)</sup>. فاستعمال الترجيح - المفهوم من فعل رجع - هنا بالمعنى العام للمصطلح لا بما حدده في الاستعمال الرئيس لديه كما ترى.

ب - ٤ - الترجيح: هو تغليب النبي ﷺ لأحد الطرفين المتعارضين تشريعاً منه. وهذا خارج كلية عن معنى ( الترجيح ) بالمعنى العام والخاص مما تقدم. قال أبو إسحاق: « إن الله حرم الميتة وأباح المذكاة، فدار الجنين الخارج من بطن المذكاة ميتاً بين الطرفين، فاحتملها، فقال في الحديث: « ذكاة الجنين ذكاة أمه »<sup>(٣)</sup> ترجيحاً لجانب الجزئية على جانب الاستقلال »<sup>(٤)</sup>.

= لديه؛ إذ لو استطاع ذلك لكان عالماً بالضرورة؛ لأن الحكم على الشيء جزء من تصوره، ثم ما أورده من تفاوت في ( مقام الامتثال ) إنما يعلم للعامة الشيء المشترك منه. وهو مقتضى الترجيح العام، حيث يعرف الصالح من الطالح. أما هذا ( الخاص ) الذي هو في الحقيقة محتاج إلى ضرب من ( الذوق ) و ( الفراسة )؛ ( للكشف ) عنه؛ فهو غير مشترك، ولا جمهوري. فكيف يسند الترجيح فيه إلى العوام؟!

(١) م: (٣٠٠/٤). (٢) ع: (٤٦٣/٢).

(٣) رواه أصحاب السنن وغيرهم إلا النسائي بطرق كثيرة، وصححه الألباني في: (ص.ج.ص). رقم (١٤٣١).

(٤) م: (٣٨/٤، ٣٩).

ب - ٥ - الترجيح: هو تغليب المتدع لبدعته ونصرتة لها. وهو ضعيف الدلالة الاصطلاحية، وإنما ورد في قوله: « يتعين للفظ ( أهل الأهواء ) و ( أهل البدع ) مدلول واحد؛ وهو ( ... ) من انتصبت للابتداع ولترجيحه على غيره. وأما أهل الغفلة عن ذلك والساكنون سبل رؤسائهم بمجرد التقليد من غير نظر فلا »<sup>(١)</sup>.

هذا، وأما دراستنا اللاحقة فإثما تنصب على ( الترجيح ) بالمعنى الرئيس، الذي هو فرع حقيقي لمصطلح الاجتهاد؛ بناء على المنهج الذي مضينا عليه في هذا البحث.

ثانيًا، خصائصه:

### ١ - وظيفته العلمية:

تقتصر وظيفة الترجيح على تمكين المجتهد من إجراء ( الاستنباط )، أو إجراء ( تحقيق المناط ). ولذلك يحل مشكلات التعارض الحاصلة إما في الأدلة الشرعية، أو الأدلة القضائية، وإما في الأوصاف الراجعة إلى المحل المراد تنزيل الحكم عليه. وما ذكر في صور التعارض الذي لا يمكن فيه الجمع، مما هو متعلق بعمل المجتهد؛ كله آئل إلى هذا المعنى.

### ٢ - رتبته الأسرية:

لعل ( الترجيح ) هو آخر مصطلح متفرع عن ( الاجتهاد ) من حيث مفتاحيته للمفهوم الاجتهادي؛ نظرًا لمحدودية وظيفته في هذا المجال؛ إذ هو ( مساعد )، أو ( خادم ) للعملية الاجتهادية. واشترائه في ذلك المضمون محدود بالنسبة للفروع الأخرى القوية؛ كالاستنباط، والفتوى، وتحقيق المناط. حيث تتوغل هذه في المجال الاجتهادي توغلًا جوهريًا، ولا تقتصر وظيفتها على ( الخدمة ) للمفهوم، بقدر ما هي جزء منه، أو مرحلة من مراحل الأساسية.

### ٣ - قوته الاستيعابية:

رغم محدودية الترجيح من حيث الوظيفة والرتبة الاصطلاحية، فإنه مع ذلك ممتد نسبيًا إلى أكثر من مجال؛ فهو مرتبط بمجال الاجتهاد ابتداءً، ثم بمجال مقاصد

الشارع من حيث كونه تحريراً لقصده، وكون العالم المرئح ( مُقَصِّداً ) للشارع كما يناه قبل بشواهدة. ثم هو ممتد أيضاً إلى مجال الفقه باعتبار أن ما تعلق منه بتحقيق المناط منصب أساساً على هذا المجال. ولا يتقضى هذا ما قررناه من محدوديته في القضايا السابقة. ذلك أن النظر إلى أي مصطلح يختلف حسب اختلاف الجهة المنظور منها إليه.

٤ - نضجه الاصطلاحي:

أما من الناحية الاصطلاحية الصرفة؛ فالترجيح بمعناه الرئيس لدى الشاطبي قوي الدلالة الاصطلاحية، رغم جدة المعاني المحشو بها نسبياً، فمساقات وروده كلها تدل على أنه مصطلح مكين عند صاحبه، استعمل منه مشتقات، وضمائم مختلفة، مما سندرسه قريباً بحول الله. وهذا يدل أساساً على النضج الاصطلاحى الذي يتمتع به ( الترجيح ) في الدلالة على مفهومه العلمي.

٥ - علاقاته:

( أ - مرادفاته ):

أ - ١ - الاجتهاد: يترادف الترجيح مع مصطلح الاجتهاد ترادفاً جزئياً. أي من جهة أن كليهما قائم على النظر بدليل، باعتبارهما نقيضين لاتباع الهوى: « فكما أن المجتهد لا يجوز في حقه اتباع الدليلين معاً، ولا اتباع أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح، كذلك لا يجوز للعامة اتباع المفتين معاً، ولا أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح »<sup>(١)</sup> و « الترجيح ( ... ) أبعد من اتباع الهوى ( ... ) وأقرب إلى تحري قصد الشارع في مسائل الاجتهاد »<sup>(٢)</sup>.

أ - ٢ - التغليب: وهو مرادف دقيق للترجيح، ولذلك أثبتناه في التعريف. قال: « إن كان العمل المخالف مع الجهل بالمخالفة، فله وجهان: أحدهما: كون القصد موافقاً، فليس بمخالف من هذا الوجه. ( ) والثاني: كون العمل مخالفاً. ( ... ) وكلا الوجهين يعارض الآخر في نفسه، ويعارضه في الترجيح »<sup>(٣)</sup>. ثم قال بعد تحليل وتعليل: « ومن هنا صار فريق من المجتهدين إلى تغليب جانب القصد »<sup>(٤)</sup>

(٢) م: ( ٢٦٣/٤ ).

(٤) م: ( ٣٤٤/٢ ).

(١) م: ( ١٣١ ، ١٣٠/٤ ).

(٣) م: ( ١٤٣ ، ١٤٢/٢ ).



اعتبارًا لموافقة القصد والجهل بالمخالفة.

( ب - أضداده ):

ب - ١ - التحكم: وهو مضاد للترجيح، باعتبار أن هذا مبني على الدليل، فهو اجتهاد، والآخر مبني على اتباع الهوى فهو من الظن المذموم. قال في سياق ذكر قوله تعالى: ﴿ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ ﴾ [النجم: ٢٣]: « إن الظن هنا هو ترجيح أحد النقيضين على الآخر من غير دليل مرجح. ولا شك أنه مذموم هنا؛ لأنه من التحكم، ولذلك أتبع في الآية بهوى النفس. ( ... ) بخلاف الظن الذي أثاره دليل، فإنه غير مذموم في الجملة؛ لأنه خارج عن اتباع الهوى »<sup>(١)</sup>، وقال: « الترجيح من غير دليل تحكم »<sup>(٢)</sup>.

ب - ٢ - التخيير: وهو مضاد الترجيح باعتبار أنه تسوية للعارفين المتعارضين. بينما الترجيح إعمال لأحدهما في مقابل إهمال الآخر. ولذلك قال صراحة: « والتخيير ينافي ترجيح أحد الطرفين على الآخر »<sup>(٣)</sup>.

ب - ٣ - التوقف: وهو مضاد للترجيح باعتبار أن هذا ( فعل )، وأن التوقف ( ترك ). فهو إحجام عن الفعل. وذلك حيث لا يمكن الترجيح لتعادل الطرفين وتساويهما، رغم النظر والاجتهاد. أي بعد ( الموازنة ). قال: « فصارت الوساطة يتجاذبها الدليلان معًا. دليل النفي ودليل الإثبات. فتعارض عليها الدليلان. فاحتجج إلى الترجيح، وإلا فالتوقف؛ وتصير من المتشابهات »<sup>(٤)</sup>. و « كما يجب على المجتهد الترجيح أو التوقف كذلك المقلد »<sup>(٥)</sup>؛ لأن « التوقف ( ... ) هو الواجب إذا لم يقع ترجيح »<sup>(٦)</sup>.

ثالثًا، ضمائمهم ومشتقاتهم،

أ - ضمائمهم:

أ - ١ - ترجيح الأقاويل: هو الترجيح الواقع على تعارض الأقوال التي هي حجة

(٢) م: ( ٢٥٥/٣ ).

(١) ع: ( ١٧١/٢ ).

(٤) م: ( ٢٩٥/٤ ).

(٣) م: ( ٣١٩/١ ).

(٦) م: ( ١٥٤/٤ ) ن. أيضًا: م: ( ١٥٥/٢ ).

(٥) م: ( ١٣٣/٤ ).

في نفسها، مما دون النصوص الشرعية. كأقوال الصحابة، أي ما يعرف بمذهب الصحابة، قال في سياق بيان أن « سنة الصحابة ﷺ سنة يعمل عليها ويرجع إليها »<sup>(١)</sup>: « إن جمهور العلماء قدموا الصحابة عند ترجيح الأقاويل، فقد جعل طائفة قول أبي بكر وعمر حجة ودليلاً، وبعضهم عدّ قول الخلفاء الأربعة دليلاً، وبعضهم يعد قول الصحابة على الإطلاق حجة ودليلاً. ( ... ) فتجدهم إذا عينوا مذاهبهم قووها بذكر من ذهب إليها من الصحابة »<sup>(٢)</sup>.

أ - ٢ - الترجيح الخاص: وهو الترجيح بين العلماء المبني على اعتبار الأفضلية، في مراتب التقوى والصلاح. هذا فضلاً عما يشترك فيه سائرهم من الحد الأدنى من ذلك؛ لأنها صفة « موجودة في سائر هداة الإسلام غير أن بعضهم أشد اتصافاً بها من بعض »<sup>(٣)</sup>. قال: « وأما الترجيح الخاص فلنفرد له مسألة: ( ) وذلك أن من اجتمعت فيه شروط الانتصاب للفتوى على قسمين: أحدهما: من كان منهم في أفعاله، وأقواله، وأحواله على مقتضى فتواه. فهو متصف بأوصاف العلم، قائم معه مقام الامتثال التام. حتى إذا أحببت الاقتداء به من غير سؤال، أغناك عن السؤال في كثير من الأعمال ( ... ) فهذا القسم إذا وجد، فهو أولى مما ليس كذلك وهو القسم الثاني. وإن كان في أهل العدالة مبرزاً »<sup>(٤)</sup>. والترجيح الخاص مقابل لمفهوم [ الترجيح العام ] الذي لم يرد بهذا الاصطلاح، وإنما ورد معناه بقوله: « حيث يتعين الترجيح فله طريقان: أحدهما عام؛ والآخر خاص »<sup>(٥)</sup>. « وقد فصلنا الكلام فيه فلا حاجة للإعادة »<sup>(٦)</sup>.

أ - ٣ - وجوه الترجيح: هي الأدلة المستند إليها في الترجيح. أي ما سماه ( بالدليل المرجح )، أو ( الوجه المرجح )، أو ( القرائن المرجحة )، أو ( المرجحات ). وقد سبق القول: إن الدليل هو الذي ينقل ( تغليب الظن بأحد الاحتمالين ) من المعنى القدحي إلى المعنى المدحي، والذي ينقله من معنى اتباع الهوى إلى معنى الاجتهاد. قال أبو إسحاق: « متى رجح للمجتهد أحد الدليلين على الآخر - ولو بأدنى

(٢) م: ( ٧٧/٤ ) .

(١) م: ( ٧٤/٤ ) .

(٤) م: ( ٢٧١ ، ٢٧٠/٤ ) .

(٣) م: ( ٢٩٠/٤ ) .

(٦) ن. تعريف ( الترجيح ) بالمعنى الثاني.

(٥) م: ( ٢٦٣/٤ ) .

وجوه الترجيح - وجب التعويل عليه، وإلغاء ما سواه<sup>(١)</sup>. وقال عن المتعارضين: « إن رجحت أحدهما عارضك في الآخر وجّه مرجح<sup>(٢)</sup>، « ووجه الترجيح ( ... ) غير منحصر ( ... ) بل لا بد من ضمانات تحتف، وقرائن تقترن، مما يمكن تأثيره في الحكم المقرر، فيمتنع إجراؤه في جميع الجزئيات، ( ... ) فوجوه الترجيح جارية مجرى الأدلة الواردة على محل التعارض<sup>(٣)</sup>. ولذلك لا بد في الترجيح من « القرائن المرجحة<sup>(٤)</sup>. وإنما تلك صناعة من « يصلح فهمه للترجيح بالمرجحات<sup>(٥)</sup>. كل ذلك هو ( وجوه الترجيح )<sup>(٦)</sup>.

ب - مشتقاته:

ب - ١ - الأرجح: صيغة تفضيل يقصد بها الطرف الراجح من المتعارضين، وإنما فضل بكونه ( الأرجح )، أو ( أرجح )؛ نظرًا لكون الدليل المرجوح راجحًا في نفسه أيضًا، وإلا لما تعارضا. فالترجيح في الحقيقة إنما يحصل بين راجح وأرجح خاصة، على المفهوم الذي سار عليه الشاطبي في هذا الاصطلاح مما فصلناه في التعريف. قال: « وإن وقع بين ظنين فهنا للعلماء فيه الترجيح، والعمل بالأرجح متعين<sup>(٧)</sup>، وبما أن التعارض لا يقع إلا بين ظنين، والتفاوت بينهما يكون خفيًا، إذ لو كان ظاهرًا، لما تعارضا أيضًا - كما بينا - فإن الراجح منهما إنما هو ( الأرجح )؛ لأن ( المرجوح ) يبقى في النفس منه شيء، ولذلك نشأت عندهم قاعدة مراعاة الخلاف كما تقدم. ولذلك أيضًا: قال في تمة هذا النص: « وإن أمكن الجمع؛ فقد اتفق النظر على أعمال وجه الجمع، وإن كان وجه الجمع ضعيفًا. فإن الجمع أولى عندهم. وأعمال الأدلة أولى من إهمال بعضها<sup>(٨)</sup>. وقال في غير هذا الموطن وغير هذا السياق، بعدما أثبت رجحان العمل بالعزيمة في مقابل الرخصة: « إنما هو إثبات راجح وأرجح ».

(٢) م: ( ٣٤٣/٢ ) .

(٤) م: ( ٢٠٤/٤ ) .

(٦) لمزيد التفصيل ن. شرح تعريف ( الترجيح ) من حيث يكون ( بدليل ) .

(٨) ع: ( ١٨٠/١ ) .

(١) ع: ( ٣٧٦/٢ ) .

(٣) م: ( ٢٩٧/٤ ) .

(٥) ع: ( ٥٠٣/٢ ) .

(٧) ع: ( ١٨٠/١ ) .

والتعبير بالأرجح عنده غير قليل<sup>(١)</sup>.

ب - ٢ - الأرجحية: هي التفاوت الحاصل بين الراجح والأرجح. على ما بيناه آنفاً. قال في سياق تأكيد ما ذهب إليه في النص السابق: « وهذا موجود، وقد ثبت أن اللجنة مائة درجة، ولا شك في تفاوتها في الأكمالية والأرجحية »<sup>(٢)</sup>. ولم يرد عنده هذا إلا بهذا الموطن.

ب - ٣ - الترجُّح: هو التردد بين الطرفين من غير رجحان يبين، احتياطاً من أي ترجيح غير شرعي. قال: « حيث قيل بالتخيير بين الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة؛ فالترجيح بينهما مجال رحب، وهو محل نظر. ( ... ) فإن مقدار المشقة المباح من أجلها الترخص غير منضبط. ( ) وكل مجال الظنون لا موضع فيه للقطع، وتعارض فيه الظنون. وهو محل الترجُّح والاحتياط. وكان من مقتضى هذا كله أن لا يقدم على الرخصة مع بقاء احتمال في السبب »<sup>(٣)</sup>، ولم يرد عنده ( الترجح ) بهذه الصيغة المصدرية إلا في هذا النص.

ب - ٤ - الراجح: وله معنيان:

أ - الراجح: هو الطرف الغالب - بعد الموازنة بين المتعارضين - في مقابل المرجوح. وأكثر استعماله إنما هو بهذا المعنى. قال: « معنى مراعاة الخلاف: ( ... ) وذلك بأن يكون دليل المسألة يقتضي المنع ابتداءً، ويكون هو الراجح ثم بعد الوقوع يصير الراجح مرجوحاً؛ لمعارضة دليل آخر يقتضي رجحان دليل المخالف فيكون القول بأحدهما في غير الوجه الذي يقول فيه بالقول الآخر؛ فالأول فيما بعد الوقوع، والآخر فيما قبله »<sup>(٤)</sup>. وقال: « فالحاصل أن الحظوظ لأصحاب الحظوظ تتراحم الأعمال، فيقع الترجيح بينهما، فإذا تعين الراجح ارتكب وترك ما عداه »<sup>(٥)</sup>. وإنما يترك العمل بالدليل « لمعارض راجح »<sup>(٦)</sup> وهو كثير<sup>(٧)</sup>. وقد يقيد بضميمة.

(١) م: ( ٢٤٦/٣ ). ورد مصطلح ( الأرجح ) معرّفًا ومنكّرًا ( ١٨ ) مرة بين الموافقات والاعتصام.

(٢) م: ( ٢٤٦/٣ ). (٣) م: ( ٣٢٢/١ ، ٣٢٣ ).

(٤) م: ( ١٥١/٤ ). (٥) م: ( ١٤٧/٢ ).

(٦) م: ( ١٣٨/١ ). (٧) حوالي ( ٣٣ ) مرة.

الراجع في المذهب: وهو الرأي الغالب من بين الآراء في المذهب المالكي خاصة. وذلك حيث تعدد فيه الأقوال، ولا يكون الرأي فيه قولاً واحداً. قال في نقد تتبع رخص المذاهب: « وربما استجاز هذا بعضهم في مواطن يدعي فيها الضرورة والحاجة، الحاجة، بناء على أن الضرورات تبيح المحظورات. فيأخذ عند ذلك بما يوافق الغرض، حتى إذا نزلت المسألة على حالة لا ضرورة فيها، ولا حاجة إلى الأخذ بالقول المرجوح، أو الخارج عن المذاهب؛ أخذ فيها بالقول المذهبي. أو الراجع في المذهب (١) وهو ما سماه في غير هذا السياق ( بمشهور المذهب )، أو ( المشهور ) بإطلاق عن الإضافة، أو ( المعمول به ). وكلها بمعنى. وذلك في نحو قوله عن نفسه: « التزمت في التكليف والفتيا الحمل على مشهور المذهب المتزمت لا أتعداه » (٢). وحكي عن الإمام المازري أنه: « لم يستجز - وهو المتفق على إمامته - الفتوى بغير مشهور المذهب، ولا بغير ما يعرف منه » (٣)، وقال في الفتوى: « فما أذكر أولاً هو المشهور والمعمول به. ( .. ) وأنا لا أستحل إن شاء الله في دين الله وأماته أن أجد قولين في المذهب فأفتي بأحدهما على التخيير. ( ... ) بل أتحرى ما هو المشهور والمعمول، فهو الذي أذكره للمستفتي، ولا أتعرض له إلى القول الآخر. فإن أشكل على المشهور ولم أر لأحد من الشيوخ في أحد القولين ترجيحاً توقفت » (٤). « وقد بينا في غير هذا الموطن أن المراد بمشهور المذهب هو الراجع منه لكثرتة واتصال العمل به » (٥).

ب - الراجع: هو الطرف المرجوح في مقابلته للأرجح. كما تقدم مفصلاً في قوله: « إنما هو إثبات راجح وأرجح » (٦).

ب - ٥ - الرجحان: هو الغلبة الحاصلة في الدليل، أو الطرف الراجع. وقد سبق قوله في ( مراعاة الخلاف ): « ... ثم بعد الوقوع يصير الراجع مرجوحاً لمعارضة دليل آخر يقتضي رجحان دليل المخالف » (٧). وقد ركب من هذا المصطلح ضميمة هي: ب - ٦ - أوجه الرجحان: وهي القرائن التي تم بها اعتبار الراجع راجحاً. أي

(١) م: (١٤٥/٤). (٢) ع: (٢١/١).

(٣) م: (١٤٦/٤). (٤) فت: (ص ١٧٦).

(٥) ن. ضميمة ( الفتوى بالمشهور ) ضمن مصطلح ( الفتوى ): ( فروع الاجتهاد ).

(٦) م: (٢٤٦/٣). (٧) م: (١٥١/٤).

أدلة الغلبة الحاصلة فيه. وهي المقصودة ( بوجوه الترجيح )، الواردة في ضمائ المصطلح قبل. قال عن المخالفين ( لعمل الأولين ): إنهم: « لا يعرفون ما في موافقة العمل من أوجه الرجحان، فإن موافقته شاهد للدليل الذي استدل به، ومصداق له ( ... ) بخلاف ما إذا خالفه، فإن المخالفة موهنة له أو مكذبة »<sup>(١)</sup>؛ فهذه قرائن ترجح العلم على موافقة ( عمل الأولين )، كما اصطلاح عليه. وهو المقصود عنده هنا - في النص المذكور - ( بالعمل )<sup>(٢)</sup>.

ب - ٧ - المرجحات: هي ( وجوه الترجيح )<sup>(٣)</sup>؟ ولذلك خص الترجيح بمن: « يصلح فهمه للترجيح بالمرجحات »<sup>(٤)</sup>.

ب - ٨ - المرجح: هو واحد المرجحات، ووجه من ( وجوه الترجيح ). وهو أساس القاعدة « لا ترجيح إلا بمرجح »<sup>(٥)</sup>، وهو أيضًا الدليل المعتمد في الترجيح؛ لأن « الترجيح من غير دليل تحكم »<sup>(٦)</sup>. ومنه ركب الشاطبي ضمائ ( الدليل المرجح )، و ( القرائن المرجحة )، و ( الوجه المرجح ). وكلها بمعنى كما سبق<sup>(٧)</sup>.

ب - ٩ - المرجحون: هم المباشرون للترجيح القائمون به. جاء ذلك في سياق ( ترجيح الأقاويل ) وقد مر. قال: « إن كثيرًا من الناس تجاوزوا الترجيح بالوجوه الخالصة إلى الترجيح ببعض الطعن على المذاهب المرجوحة عندهم، أو على أهلها القائلين بها. مع أنهم يثبتون مذاهبهم، ويعتدون بها، ويراعونها، ويفتون بصحة الاستناد إليهم في الفتوى. وهو غير لائق بمناصب المرجحين »<sup>(٨)</sup>.

ب - ١٠ - المرجوح: هو الطرف المغلوب في الترجيح، أو الدليل المهمل بعد

(١) م: ( ٧٦/٣ ).

(٢) قال في بداية الفصل الذي ورد فيه هذا النص: « واعلم أن المخالفة لعمل الأولين ( ... ) ليست على رتبة واحدة. بل فيها ما هو خفيف، ومنها ما هو شديد » م: ( ٧٥/٣ ).

(٣) ن. ذلك مفصلاً في ضميمة ( وجوه الترجيح ).

(٤) ع: ( ٥٠٣/٢ ). م: ( ٢٧٤/٤ ).

(٥) م: ( ٢٥٥/٣ ).

(٦) ن. ذلك مفصلاً بشواهد في ضميمة ( وجوه الترجيح ).

(٨) م: ( ٢٦٣/٤ ).

الترجيح، في مقابل المعمل. قال فيما سبق إيراده: « معنى مراعاة الخلاف؛ وذلك بأن يكون دليل المسألة يقتضي المنع ابتداءً، ويكون هو الراجح، ثم بعد الوقوع يصير الراجح مرجوحاً »<sup>(١)</sup>، وقال في هذا المعنى نفسه والسياق ذاته: « وإن كان مرجوحاً فهو راجح بالنسبة إلى بقاء الحالة على ما وقعت عليه »<sup>(٢)</sup>. وقال عن وجوه الترجيح: « ويتبين بالتفاوت في هذه الأوصاف الراجح من المرجوح »<sup>(٣)</sup>. وقال أيضاً: « فإذا ترجح أحد الدليلين كان مقتضى المرجوح في حكم العفو »<sup>(٤)</sup>.

ب - ١١ - المرجوحية: هي صفة الدليل المرجوح التي تحكم عليه بالإهمال دون الأعمال. قال: أما « تقبيل اليد إن فرضنا أو سلمنا صحة ما روي فيه، فإنه لم يقع تقبيل يد رسول الله ﷺ إلا نادراً. ثم لم يستمر فيه عمل إلا الترك من الصحابة والتابعين فدل على مرجوحيته »<sup>(٥)</sup>. ووصف مثل ذلك بأنه كان « مما فعل فلتة، ( ... ) ثم بعد ذلك لا يفعله ذلك الصحابي ولا غيره، ولا يشرعه النبي ﷺ »<sup>(٦)</sup>. ثم قال بعد ذلك مستتجاً: « فإذا العمل بمثله أشد غرراً؛ إذ لم يكن قبله تشريع يشهد له. ولو كان قبله تشريع؛ لكان استمرار العمل بخلافه كلياً في مرجوحيته »<sup>(٧)</sup>. ولذلك لا يجوز إهمال الدليل « ما لم يقد دليل آخر على إهماله أو مرجوحيته »<sup>(٨)</sup>.

#### خامساً، خلاصة.

أما خلاصة ما يتعلق بمصطلح الاجتهاد في ذاته وفروعه؛ فيمكن إجمالها فيما يلي:

١ - الاجتهاد مفهوم كلي يقوم على بذل الوسع، في طلب قصد الشارع من التشريع، كما قرره أبو إسحاق في مقاصد الشرع الأربعة، ابتداءً، وفهماً، وتكليفاً، وامثالاً<sup>(٩)</sup>.

وأما الاجتهاد - في نهاية المطاف - تحقيق لذلك كله. فهو إذن ترجمة مقاصد الشارع إلى واقع عملي.

(٢) م: ( ٢٠٤/٤ ) .

(٤) م: ( ١٦٥/١ ) .

(٦) م: ( ٦٧/٣ ) .

(٨) م: ( ١٠٠/٣ ) .

(١) م: ( ١٥١/٤ ) .

(٣) م: ( ٢٩٠/٤ ) .

(٥) م: ( ٦٥/٣ ) .

(٧) م: ( ٦٨/٣ ) .

(٩) م: ( ٥/٢ ) .

- ٢ - لذلك فإنه يقوم على مراحل ثلاث: هي الفهم، والاستنباط، ثم التنزيل.
- ٣ - ولذلك أيضًا ارتبط بمجالات ثلاث: هي النصوص، والعلل أو المعاني، ثم الواقع النفسي والاجتماعي، وما يتطلبه من تحقيق للمناط عامه وخاصه.
- ٤ - إنه عملية إصلاحية في العمق، تقوم على أساس تربوي، سواء من خلال (ربانية) المجتهد، أو من خلال (انتصاب) المفتي. وإنما (الانتصاب) ضرب من الحسبة، بل هو أشمل منها، كما تقرر بمحله<sup>(١)</sup>.
- ٥ - ومن هنا كان (الاجتهاد) وظيفة خاصة، لا تناط إلا بالفقيه الحق، الذي هو «الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقيه، والعاقل؛ لأنه يربي بصغار العمل قبل كباره. ويوفي كل أحد حاله حسبما يليق به»<sup>(٢)</sup>.
- ٦ - ثم إن استمرار (الاجتهاد) كفيل باستمرار تطبيق الشريعة؛ لأنه ليس مفهومًا صوريًا فحسب، بل هو أيضًا مفهوم (دعوي) باعتبار أنه تبتدئ فيه المسؤولية من الفقيه الحكيم، أو الرباني، وتنتهي بعوام المكلفين من خلال إلزامية مقتضى الفتوى، و (عينية) التحقيق مما سبق تسميته لدى أبي إسحاق (باجتهاد المكلفين)<sup>(٣)</sup>.
- وهذا كله يظهر ما للبحث العلمي - بعثًا، وتجديدًا، ونشرًا - من أثر بالغ في إصلاح الأجيال، لا يعرفه إلا من خبر سنن الله في المجتمع.

\* \* \*

(١) ن. مصطلح (الفتوى) الفرع الثاني للاجتهاد.

(٢) ن ضمام (الاجتهاد).

(٣) م: (٢٤٢/٤).



المصطلح الاصطلاحي  
عند الشاطبي

القسم الثاني

المعجم

الفصل الثالث

مصطلح المال



## الفصل الثالث

### مصطلح المآل

أولاً، تعريفه،

أ - في اللغة:

ترجع مادة ( أول ) في اللغة إلى معنيين متقابلين: الأول: مبتدأ الأمر، أي منطلقه المتقدم. والثاني: منتهاه أي: غايته التي ينتهي إليها. قال ابن فارس: « الهمزة والواو، واللام أصلان، ابتداء الأمر وانتهاؤه. أما الأول فالأول، وهو مبتدأ الشيء. ( ) والأصل الثاني: قال الخليل: الأئيل: الذكر من الوعول، والجمع: أيائل. وإنما سمي أيلاً؛ لأنه يؤول إلى الجبل يتحصن ( ... ) وقولهم: إل اللبن أي خثر، من هذا الباب، وذلك لأنه لا يخثر إلا آخر أمره. ( ... ) وآل يؤول أي: رجع. قال يعقوب: يقال: أوّل الحكمم إلى أهله، أي: أرجعه ورده إليهم ( ... ) ومن هذا الباب تأويل الكلام؛ وهو عاقبته. وما يؤول إليه. وذلك قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ﴾ [ الأعراف: ٥٣ ] يقول: ما يؤول إليه في وقت بعثهم ونشورهم «<sup>(١)</sup> فذلك هو ( المآل ) بمعنى العاقبة، والغاية، والمنتهى، الذي يرجع إليه مما لم يبتدأ به.

وقد يكون بمعنى الرجوع، لكن إلى الأصل المبتدأ منه. قال الراغب: « الأوّل: أي الرجوع إلى الأصل ومنه الموثل؛ للموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه، علماً كان أو فعلاً »<sup>(٢)</sup>. وقال الزمخشري: « أوّل الحكمم إلى أهله: رده إليهم، وفي الدعاء للمُضِلُّ أوّل الله عليك، أي: رد عليك ضالتك »<sup>(٣)</sup>. وهذا

(٢) المفردات: ( أول ).

(١) المقاييس: ( أول ).

(٣) الأساس: ( أول ).

أيضاً بمعنى الرجوع إلى الأصل؛ لأنه حاله قبل أن يفقد ضالته.

وصيغة ( مآل ) هي مصدر ميمي لفعل ( آل ) بالمعنى المذكور، قال ابن منظور: « الأوّل: الرجوع. آل الشيء يؤوّل أولاً ومآلاً: رجع »<sup>(١)</sup>.

فالمآل في اللغة إذن هو: المرجع، والعاقبة، والمصير، سواء كان ذلك إلى ما ابتدأ به الأمر، أو إلى ما انتهى إليه.

ب - أما في اصطلاح أبي إسحاق فهو:

ب - ١ - المآل: أصل كلي يقتضي اعتباره تنزيل الحكم على الفعل بما يناسب عاقبته المتوقعة استقبالاً.

فكونه ( أصلاً كلياً )، أي إنه دليل حاكم بإطلاق. فهو ينتظم مجموعة من القواعد الاستدلالية التي تشكل مجموعها كليته.

وكون ( اعتباره يقتضي الحكم على الفعل بما يناسب عاقبته المتوقعة استقبالاً )، أي إن المجتهد يكيف الفتوى بمقتضاه، على وفق ما يصير إليه - غالباً - حال الفعل بعد وقوعه. فهو ضرب من الاستبصار الرامي إلى تصور مستقبل الفعل، الذي يغلب على الظن أنه سيصير إليه، بناء على اعتبار حال الزمان وأهله، « وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة من المكلفين بالإقدام أو بالإحجام؛ إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، [ فقد يكون ] مشروعاً 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 الأولى بالمشروعية؛ فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها؛ فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية. وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية »<sup>(٢)</sup>. هذا على الإجمال، وأما التفصيل فيتبين من خلال تحليل عناصر التعريف كلاً على حدة، وذلك كما يلي:

(٢) م: (٤/١٩٤، ١٩٥).

(١) اللسان: (أول).

## ١ - المآل: أصل كلي:

إن ( أصلية ) المآل تعني رفعه إلى مصاف المفاهيم ( القطعية ) من علم أصول الفقه؛ إذ « أن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية »<sup>(١)</sup> في تصور أبي إسحاق<sup>(٢)</sup>. والدليل على ذلك عنده: « أنها ترجع إما إلى أصول عقلية، وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضًا. ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما، والمؤلف من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه »<sup>(٣)</sup>. والمآل هو من هذا المعنى؛ لأن: « الأدلة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية »<sup>(٤)</sup>؛ ولذلك فقد سماه ( أصلًا )، قال في سياق التفريع عليه: « وهذا الأصل يبني عليه قواعد »<sup>(٥)</sup> وفي مكان آخر من نفس السياق: « ومن هذا الأصل تستمد قاعدة أخرى »<sup>(٦)</sup>. ومن ( أصلية ) المآل تستمد كذلك ( كليته )، إذ عنه تتفرع جزئيات إضافية<sup>(٧)</sup> هي القواعد، كما تبين من النصين السابقين. ومن هنا صار لكليته معنى الشمول المستغرق لكل قضايا الفقه التنزيلي. فإذا كانت « الأشياء إما تحل وتحوم بمآلاتها »<sup>(٨)</sup>. « فاعتبارها لازم في كل حكم على الإطلاق »<sup>(٩)</sup>. وهكذا يتبين أن ( كلية ) المآل تنطلق لتبدأ في الاتساع، عبر القواعد، حتى تنتظم الفروع الفقهية التنزيلية انتظامًا تامًا.

وكون المآل ( أصلًا كليًا ) بعد ذلك يعني أنه دليل من أدلة التشريع الكلية، أي أصل من أصول الفقه ذات الطابع المعنوي الاستقرائي<sup>(١٠)</sup> وقد جاء ذلك ظاهرًا من خلال عدة استعمالات له عند أبي إسحاق، منها قوله في سياق إثبات حجيته: « الأدلة

(١) م: ( ٢٩/١ ).

(٢) ن. مصطلح ( أصول الفقه ) بالفصل الأول.

(٣) م: ( ٢٩/١ ، ٣٠ ).

(٤) م: ( ١٩٦/٤ ).

(٥) م: ( ١٩٨/٤ ).

(٦) م: ( ٢١٠/٤ ).

(٧) أي جزئيات بالإضافة إلى المآل فقط؛ لأنها كليات بالنسبة إلى ما دونها.

(٨) م: ( ٢٥٩/٣ ).

(٩) م: ( ٢١١/٤ ).

(١٠) قال الدكتور محمد فتحي الدريني: « مآل التطبيق أصل من أصول التشريع كما يقول الإمام الشاطبي « المناهج الأصولية: ( ص ٣٣ ). واستعماله لمصطلح ( مآل التطبيق ) جاء منسوبة عنده إلى الشاطبي في موطن آخر، وسيكون لنا فيه كلام في خاتمة دراسة مصطلح المآل إن شاء الله.

الشرعية والاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية»<sup>(١)</sup>. وقال في سياق آخر: «التحليل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة؛ نظرًا إلى المآل»<sup>(٢)</sup>، وقال بعد تمثيل فقهي: «والحاصل أنه مبني على اعتبار مآلات الأعمال»<sup>(٣)</sup>. فوضح إذن أن المآل يستعمل باعتباره دليلًا تشريعيًا كليًا.

## ٢ - المآل في ( الاعتبار ):

وقيمة ( المآل ) الاصطلاحية إنما تتحدد حينما ( يعتبر ) في النظر الاجتهادي؛ إذ جوهر الكلام إنما هو في « النظر في مآلات الأفعال »<sup>(٤)</sup>. قال بعد أن ساق مجموعة من النصوص الشاهدة على ثبوته: « وهذا مما فيه اعتبار المآل على الجملة »<sup>(٥)</sup>. وقال أيضًا: « ومن أجاز الحيل كأبي حنيفة فإنه اعتبر المآل أيضًا »<sup>(٦)</sup>. فالبناء الفقهي إنما هو على ( الاعتبار )، الذي هو النظر الاجتهادي، ومن هنا كان ( المآل ) باعتباره ( أصلًا ) في الاجتهاد ( مقتضيًا للحكم )، أو كما جاء في التعريف ( يقتضي اعتباره تنزيل الحكم على الفعل ). ولذلك لم يتخذ دلالة الاصطلاحية - بهذا المعنى خاصة - إلا مسندًا إلى المجتهد لفظًا أو حكمًا. قال: « النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا ( ... ) وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام؛ إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل »<sup>(٧)</sup>. فالمسألة « راجعة إلى المجتهد الناظر في حكم غيره على البراءة من الحظوظ، فإن المجتهد نائب عن الشارع في الحكم على أفعال المكلفين »<sup>(٨)</sup>.

وهنا نكتة لا بد من التنبيه إليها، وهي أن ( المآل ) في الاعتبار الاجتهادي يقتضي نظرًا تطوريًا، أي غير سكوني ذلك أن اعتبار المآل في تنزيل الحكم الشرعي، هو نظر إلى الواقع في صيرورته الحركية. فالمآل: هو ذلك الواقع المصار إليه، بعد حركة الواقع المشاهد. وفرق بين هذا، وبين نظر الفقيه في الفتوى إلى الواقع، باعتبار حاله دون مآله. فهذا نظر سكوني وتأمل ثابت. أما النظر في المآل؛ فهو رصد الحركة المتغيرة، المؤثرة

(١) م: (٤/١٩٦).

(٢) م: (٤/٢١١).

(٣) م: (٤/١٩٧).

(٤) م: (٤/٢٠٢).

(٥) م: (٤/١٩٤).

(٦) م: (٤/١٩٤).

(٧) م: (٤/١٩٦).

(٨) م: (٤/١٩٤).

على الحكم الشرعي بعد تنزيله، وإلباسه ظروف الزمان والمكان المتوقعة.

### ٣ - المآل أصل لتنزيل الحكم على الفعل:

حيث إن اعتبار المآل في الحكم إنما يأتي - عند أبي إسحاق - في سياق التنزيل خاصة. أي تطبيق الحكم الشرعي على وقائع معينة، وقوم معينين، سواء كان فتوى عامة أو خاصة. فلا كلام عن المآل مع الأحكام الشرعية المطلقة عن الزمان والمكان؛ كتحريم الخمر، وتحريم الزنا، أو فرض الصلاة والزكاة والصيام... إلخ. فهذه أحكام ثابتة ما دامت في سياقها المطلق، إذ الأمر يختلف عند التنزيل الفقهي، حيث تدخل اعتبارات أخرى تتعلق بالشخص، أو الأشخاص المقصودين بالحكم، والظروف العامة المحيطة بهم. نعم، المآل معتبر في الحكم الشرعي الثابت، كنه هو أيضًا مآل ثابت، أي إن الشارع قد قدره تقديرًا مطلقًا، فجعله مرتبطًا بحكمه، لا بمكان وزمان معينين؛ لأنه عبارة عن مصالح ومفاسد، لا تتغير بتغير الأمصار والأعصار. وإنما تكلم الشاطبي عن ( المآل ) بهذا المعنى في سياق التأصيل للثاني. قال رحمته: « الأدلة الشرعية والاستقراء التام؛ أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية كقوله تعالى: ﴿ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [ البقرة: ٢١ ] وقوله: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [ البقرة: ١٨٣ ]... » إلخ<sup>(١)</sup>. ثم قال معلقًا بعد سرد بعض النصوص الأخرى: « وهذا مما فيه اعتبار المآل على الجملة »<sup>(٢)</sup>؛ الشيء الذي يوحي بأن ( المآل ) بهذا المعنى ليس هو المقصود لدى أبي إسحاق بشكل دقيق، ولكنه دال ( بالإجمال ) على المقصود! ولذلك كان اللفظ ضعيف الدلالة الاصطلاحية في سياق ذلك؛ مما جعل أبا إسحاق يستدرك مباشرة في سياق استدلالاته، مستشهدًا بقضايا ونصوص ارتبط فيها المآل بواقع معين محدود، قال رحمته: « وأما في المسألة على الخصوص فكثير، فقد قال في الحديث حين أشير عليه بقتل من ظهر نفاقه: « أخاف أن يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه »<sup>(٣)</sup>. وقوله: « لولا قومك حديث عهدهم بکفر؛ لأسست البيت على

(٢) م: (٤/١٩٧).

(١) م: (٤/١٩٦).

(٣) متفق عليه. وأصل النص: « دعه، لا يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه » جوازيًا لعمر لما أراد قتل عبد الله بن أبي المنافق، والقصة بطولها مروية عن جابر بن عبد الله.

قواعد إبراهيم»<sup>(١)</sup>، بمقتضى هذا أفنى مالك الأمير حين أراد أن يرد البيت على قواعد إبراهيم، فقال له: لا تفعل؛ لئلا يتلاعب الناس ببيت الله»<sup>(٢)</sup>.

ولارتباط المآل بالتنزيل الفقهي، فقد كثر وروده في سياق الحديث عن الفتوى والمفتي؛ مما يؤكد ما أصلناه. قال - متحدثًا عن الرباني الحكيم، وهو الذي تحقق بالفقه وصار له وصفًا جبليًا، فصار - : « يتحقق بالمعاني الشرعية، منزلة على الخصوصيات الفرعية ( ... ) ومن خاصته أمران: أحدهما: أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص، إن كان له في المسألة حكم خاص ( ... ) والثاني: أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات»<sup>(٣)</sup>. ومما يؤكد تنزلية هذا الأصل أيضًا؛ قوله بعد أن قد قاعدت: « ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره»<sup>(٤)</sup>؛ « وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة، فإن صحت في ميزانها؛ فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهلها، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة؛ فاعرضها في ذهنك على العقول، فإن قبلتها؛ فلك أن تتكلم فيها، إما على العموم ( ... ) وإما على الخصوص»<sup>(٥)</sup>.

كل هذا إنما يدل على أن المآل لا يعتبر بمعناه الاصطلاحي الحقيقي؛ إلا في إطار تنزيل الأحكام الشرعية على وقائعها، إفتاء عامًا أو خاصًا. حتى إن الفعل قد يكون في أصله مشروعًا لمصلحة، أو ممنوعًا لمفسدة. فإذا اقترن بمآل معين. انقلب الصلاح فسادًا، أو الفساد صلاحًا، كما فصله الشاطبي قبل، وذلك أنه « إذا أطلق القول في الأول بالمشروعية؛ فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعًا عن إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية؛ ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي

(١) هذا الحديث روي بصيغ مختلفة، وأقربها إلى هذا اللفظ هو قوله ﷺ لعائشة: « لولا حدائت عهد قومك بالكفر؛ لنقضت البيت فبنيت على أساس إبراهيم، وجعلت له خلفًا، فإن قريشًا لما بنت البيت استقصرت» رواه أحمد والنسائي عن عائشة. وصححه الألباني في (ص. ج. ص) رقم (٥٣٣١).  
والصحيحة رقم (٥٣). ورواه بصيغ أخرى بعيدة؛ مسلم، والترمذي، والنسائي عن عائشة.

(٢) م: (١٩٨، ١٩٧/٤).

(٣) م: (٢٣٢م٤) ن أيضًا: م: (٢٠٩/٤ - ٢٨٥) و (٣٨٦/٢).

(٤) م: (١٩١/٤).

(٥) م: (١٨٩/٤).



أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية<sup>(١)</sup>. فأنت ترى كيف أن المآل أصل وكيف تنزيل الأحكام على الوقائع. وذلك معنى (تنزيل الحكم على الفعل) في إطار المآل، كما ذكرناه في التعريف.

إلا أنه ينبغي التنبيه إلى أن (تنزيلية) المآل ليست بصورة مباشرة، وإنما هي عبر (قواعد)، هي (فروعه) المصطلحية التي سندرسها ضمنه بحول الله. فهو إذن مصطلح ذو مفهوم نظري مبدئي. وليست له صورة تطبيقية في ذاته إلا من خلال تلك القواعد (الفرعية).

#### ٤ - المآل أصل لمناسبة العاقبة المتوقعة استقبالاً:

فوظيفة المآل هي تكييف الحكم مع الواقع أو تنزيله على وفاقه، ولكن باعتبار ما سيؤول إليه حاله استقبالاً، وهو ما قصدنا بمناسبة العاقبة المتوقعة استقبالاً. أي ما يمكن أن يتطور عن الواقع المشهود أو الحال الحاضرة. فاعتبار المآل يعني - في نهاية المطاف - اعتبار المستقبل، في تنزيل الحكم على الواقع. قال أبو إسحاق: «فالمكلف إذا أراد الدخول في عمل غير واجب؛ فمن حقه أن لا ينظر إلى سهولة الدخول فيه ابتداءً؛ حتى ينظر في مآله فيه، وهل يقدر على الوفاء به طول عمره أم لا؟»<sup>(٢)</sup>. ويظهر التقابل بين الحال والمآل، في قوله عن الخلع إذا تبينت ضرورته: «وهو مقصد شرعي مطابق للمصلحة، لا فساد فيه حالاً، ولا مآلاً»<sup>(٣)</sup>. فتبين إذن أن المآل أصل، يحكم بمقتضاه على الحاضر، باعتبار ما سيكون عليه في المستقبل<sup>(٤)</sup>.

(٢) م: (٢٤٣/٣).

(١) م: (١٩٥/٤).

(٣) م: (٣٨٦/٢).

(٤) والغريب أن الدكتور محمد فتحي الدريني قد أعطى للمآل - عند الشاطبي - معنى لم يقصده أبو إسحاق إطلاقاً، ولم يرد في أي نص من نصوصه ما يفيد، لا بعبارة ولا بإشارته. ثم بنى على ذلك ما بنى من أحكام وتصورات؛ وذلك أنه جعل المآل من حيث المفهوم شاملاً للمصلحة الواقعة والمتوقعة كليهما؛ كما جعله من حيث الفروع متضمناً لما ليس منه، وهو الاستصلاح. قال: «أرسي الإمام الشاطبي ذلك الأصل العظيم، الذي ثبت في الشريعة عن طريق الاستقراء التام المفيد للقطع، الذي يقضي أن النظر في مآلات الأفعال بما يشمل «المآلات» الواقعة والمتوقعة؛ معتبر مقصود شرعاً. ومنه تفرع مبدأ الاستحسان، والاستصلاح، وسد الذرائع» (إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر: «الجمود الفقهي»: ص ١٠٨) وكرر هذا المعنى في نص آخر قال فيه: «إن إطراح هذا الأصل العظيم من وجوب النظر في المآلات الواقعة =

= والمتوقعة ( ! ) وهدم ما تفرع من هذا الأصل من مبدأ الاستحسان والاستصلاح ( ا ) ( ... ) ممنوع في الشرع ( السابق: ص ١٠٩ ).

فأما جعله الاستصلاح فرعاً للمآل، فهذا ما سنفصل القول فيه بعد إتمام الحديث عن الفروع إن شاء الله؛ حتى يتضح للقارئ وجه الخطأ والصواب في ذلك على التمام، وحتى لا نضطر إلى الحديث عن تعليقات وتفسيرات، لا يمكن فهمها إلا بعد دراسة ( الفروع ) كاملة:

وأما جعله المآل مصلحة ( واقعة ) فهذا مناقض لمفهوم المآل ذاته؛ لأن الحكم الشرعي في الفتوى له صورتان: ( صورة حالية ) وهي الأصل؛ لأنها الجارية على عموم النص أو القياس، وهذه هي صورة ( الواقع )؛ وصورة ( مآلية ) وهي الاستثناء، أو قل: هي ( المتوقع ) المخصص لعموم ( الواقع )، فهما متقابلان. ولا معنى ( للمآل ) - عند الشاطبي - إلا هذا؛ أعني في السياق الاجتهادي الذي أورده الدريني، وهو الأصل والأساس، ولم يسم كذلك حتى في اللغة - كما تبين - إلا بالاعتبار المستقبلي. ونصوص الشاطبي كما فصلنا متضاربة لبيان الصورة المستقبلية أي المتوقعة للمآل، لم يرد عنده هذا المصطلح إلا مناقضاً للواقع، الذي عبر عنه بالحال، كما تبين في موضعه بصورة مفصلة، إذ قال عن الخلع: « هو مقصد شرعي مطابق للمصلحة لا فساد فيه حالاً، ولا مآلاً ». ( م ٣٨٦/٢ ) وقال عن مآلات الأعمال: « إن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال. ( ) ولا مصلحة تتوقع مطلقاً مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد، وأيضاً فإن ذلك يؤدي إلى أن لا تتطلب مصلحة بفعل مشروع، ولا تتوقع مفسدة بفعل ممنوع » ( م ١٩٦/٤ ) وقال في سياق إثبات حجته: « وأما في المسألة على الخصوص فكثير، فقد قال في الحديث حين أشير عليه بقتل من ظهر نفاقه، « أخاف أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه »، وقوله: « لولا قومك حديث عهدهم بكفر لأستت البيت على قواعد إبراهيم »، بمقتضى هذا أفتى مالك الأمير حين أراد أن يرد البيت على قواعد إبراهيم، فقال له: لا تفعل لتلا يتلاعب الناس بيت الله! » ( م ١٩٧/٤ ، ١٩٨ ).

والنصوص في هذا كثيرة كلها تجمع على المعنى التوقعي المستقبلي للمآل. نكتفي منها بما ذكرنا، وهي دالة بوضوح على المراد. فغريب حقاً أن يأتي بعد ذلك رجل مثل الدريني - وهذه النصوص وأمثالها تواجهه في مطلع مبحث المآل من الموافقات - فيكتب في مقال متخصص أن الشاطبي يرى « أن النظر في مآلات الأفعال بما يشمل « المآلات الواقعة والمتوقعة معتبر مقصود شرعاً »! ويرى أنه كَمَا قد فرغ عنه ( الاستصلاح )! وهذا ما لم يحصل قط، ولا يمكن أن يحصل؛ لبعده عن ذلك، كما سنوضح بحول الله في خاتمة هذه الدراسة. والحاصل أن الدكتور الدريني مضطرب في فهم مصطلح المآل لدى أبي إسحاق، حيث إنه مرة عبر ( بالمتوقع ) فقط في وصفه للمآل، إذ جعل من أنواع الاجتهاد؛ الاجتهاد: « في تطبيق النصوص برعاية الظروف القائمة في أثناء التطبيق ( ... ) من مآل متوقع، إذ يكيف الفعل - ولو كان في أصله مشروعاً - بالمشروعية وعندما في ضوء ذلك المآل؛ لأن النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً » ( إشكاليات الفكر الإسلامي: ص ١١٥ ) لكنه لم يلبث بعد ذلك أن عاد إلى القول =

ولكن كيف يعتبر المآل مآلاً؟ أي كيف نحكم بأن هذه الصورة هي مستقبل ذلك الفعل دون سواها من باقي الصور الممكنة؟ أو بعبارة أخرى، بأي مقياس (توقع) - كما عبرنا في التعريف - عاقبة الفعل المستقبلية؛ فنحكم بأنها هي المآل الذي ينبغي تنزيل الحكم على وزانه؟

إن تركيب صورة المآل إنما يكون برصد « حال الزمان وأهله »<sup>(١)</sup> كما سبق القول، فتغلب الصورة المظنونة على عاقبة الفعل المنظور فيه، باعتبار عادة الله في خلقه، أو باعتبار عادة الناس في أنفسهم. أما الأول فمثاله قول الشاطبي، معلقاً على قول لأصبغ في الشريكين يطان الأمة في طهر واحد؛ فتأتي بولد وينكره أحدهما مدعياً العزل: « فقال أصبغ: إنني أستحسن هنا أن ألحقه بالآخر. والقياس أن يكون سواء فلعله غلب ولا يدري »<sup>(٢)</sup>. قال أبو إسحاق: « لأن الغالب أن الولد يكون مع الإنزال، ولا يكون مع العزل إلا نادراً. فأجرى الحكم على الغالب. (....) فلو لم يعتبر المآل في جريان الدليل لم يفرق بين العزل والإنزال »<sup>(٣)</sup>.

=الأول، فقال: « جاء تأصيل الأصوليين لمبدأ الاستحسان لمعالجة المآلات الواقعة أو المتوقعة ( ) وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبي! ضبطاً لعملية الاجتهاد الأصولي ما يلي: « تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي. وحيث جاء جزئياً فمأخذه على الكلية، إما بالاعتبار، أو بمعنى الأصل » (م ٣٦٦/٣) فقول الإمام « إما بالاعتبار » أي باعتبار المآلات في الاجتهاد الجزئي (....) وهو ما يسمى بالاستحسان عند الأصوليين (....) أما قوله: « بمعنى الأصل » فهو (القياس) الأصولي الذي يعتمد على تعليل النص « (إشكاليات الفكر الإسلامي: ص ١٣٤).

وهذا شرح أخذه الدكتور الدريني بصورة تكاد تكون حرفية من شرح دراز بهامش الموافقات دون الإشارة إليه. إلا أن الأغرب من ذلك أنه لم يستفد منه في تبيين حقيقة المآل؛ لأن (معنى الأصل) هو المصلحة التي يقتضيها عموم القياس، و (اعتبار المآل) هو الاستثناء اللاحق لذلك العموم. والقياس يقتضي مصلحة (الواقع)، بينما الاستحسان استثناء منه؛ اعتباراً لمصلحة (المتوقع)، وهو معنى المآل كما تبين لدى أبي إسحاق. ومما لوحظ من اضطراب الدريني في تعامله مع مصطلح المآل، أنه استعمل ضمنية اصطلاحية هي مآل التطبيق بصورة توحي أنها من اصطلاح الشاطبي، إذ أوردها في بحثه السالف الذكر: (ص ١٠٦) واضعاً إياها بين قوسين ومحياً على كتاب الموافقات: (١٩٦/٤) بينما لم يرد هذا المصطلح مطلقاً في هذه الصفحة، ولا في أي نص من نصوص أبي إسحاق بكل تراثه الأصولي والفقهية الذي وصل إلينا.

(٢) م: (٢٠٩/٤)،

(١) م: (١٩١/٤).

(٣) م: (٢٠٩/٤، ٢١٠).

وأما الثاني - وهو غلبة صورة المآل باعتبار عادة الناس في أنفسهم - فمثاله أن « عاقد البيع أولاً على سلعة بعشرة إلى أجل ظاهر الجواز ( ... ) فإذا جعل مآل ذلك البيع مؤدياً إلى بيع خمسة نقدًا بعشرة إلى أجل، بأن يشتري البائع سلعته من مشتريها بخمسة نقدًا، فقد صار مآل هذا العمل إلى أن باع صاحب السلعة من مشتريها منه؛ خمسة نقدًا بعشرة إلى أجل، والسلعة لغو لا معنى لها في هذا العمل؛ لأن المصالح التي لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء، ولكن هذا بشرط أن يظهر لذلك قصد، ويكثر في الناس بمقتضى العادة! »<sup>(١)</sup>. وفي هذا المعنى قال في موضع آخر: « كون النعم تؤول بأصحابها إلى النقم إنما ذلك من جهة وضع المكلف؛ لأنها لم تصر نقدًا في أنفسها، بل استعمالها على غير الوجه المقصود فيها هو الذي صيرها كذلك »<sup>(٢)</sup> وهكذا يكون لغلبة العوائد في السنن الإلهية، أو المقاصد الاجتماعية الأثر البالغ في ضبط ( التوقع ) المتعلق بتقدير المآل وتصوره.

والمآل بهذا المعنى إنما هو باعتباره أصلًا كليًا، لكنه قد يرد بمعنى جزئي فيفقد بذلك قطعيته، ولكنه لا يخرج عن سياقه الاجتهادي وهو:

ب - ٢ - المآل: دليل جزئي يقتضي اعتباره تنزيل الحكم على الفعل بما يناسب عاقبته المتوقعة استقبالاً.

فكونه ( دليلًا جزئيًا ) يعني أنه ظني غير مقطوع به. أما باقي عبارات التعريف فيشترك فيه مع المآل الأصلي الكلي؛ وذلك لأن هذا الجزئي إنما هو صورة من آحاده. فهو عينه من حيث المعنى العام، تمامًا كالفرق بين السنة باعتبارها دليلًا كليًا مقطوعًا به. وبين خير الآحاد - الذي هو جزئها - باعتباره دليلًا جزئيًا مظنونًا.

ومن هذا كان المآل - بهذا المعنى - هو: المصلحة أو المفسدة المتعينة في الزمان والمكان، التي تقتضي تنزيل الحكم على وفقها؛ ولذلك يلحقه الظن هنا، باعتبار إمكان الخلاف في تعيينه وإثباته. قال أبو إسحاق: « فإن عاقد البيع أولاً على سلعة بعشرة إلى أجل ظاهر الجواز ( ... ) فإذا جعل مآل ذلك البيع مؤدياً إلى بيع خمسة نقدًا بعشرة إلى أجل، بأن يشتري البائع سلعته من مشتريها بخمسة نقدًا؛ فقد صار

مآل هذا العمل إلى أن باع صاحب السلعة من مشتريها منه خمسة نقداً بعشرة إلى أجل»<sup>(١)</sup> فالمآل في هذا النص، جاء في صورة معينة من صور الذرائع التي هي فرع عن أصل المآل الكلبي، كما سنبين بحول الله. فهو تنزيل فقهي ظني بطبعه (الفروعي)؛ ولذلك كان محللاً للخلاف<sup>(٢)</sup>.

فالفرق إذن بين المآل باعتباره (أصلاً كلياً)، والمآل باعتباره (دليلاً جزئياً)؛ هو الفرق بين الكلبي وجزئيه.

هذا هو المعنى الرئيس الغالب على استعمال مصطلح (المآل)، عند الإمام الشاطبي، بيد أنه قد يرد في غير السياق الاجتهادي بمعنيين ثانويين. فالأول منهما هو: ب - ٣ - المآل: هو الجزء الأخروي المترتب عن الأعمال التكليفية أمراً ونهيًا. فقد ذكر أبو إسحاق أن القرآن محتوٍ على ثلاثة علوم: هي معرفة الله، ومعرفة عبادته، ثم معرفة المصير الأخروي، فقال: « ولما كانت النفوس من شأنها طلب النتائج والمآلات، وكان مآل الأعمال عائداً على العاملين، بحسب ما كان منهم من طاعة أو معصية ( ... ) أتى بالجنس الثالث موضعاً لهذا الطرف، وأن الدنيا ليست بدار إقامة، وإنما الإقامة في الدار الآخرة »<sup>(٣)</sup>. ولذلك قال في مكان آخر: « مآل الأعمال التكليفية أن يجازى عليها »<sup>(٤)</sup>. وهذا أصرح نص في خصوص هذا المعنى، لكن هذا لا يعني أن المآل بالمعنى الاجتهادي ليس له أثر أخروي، فمعلوم أنهما لا ينفكان في التصور الإسلامي. ذلك أن الأخروي حاضر في الدنيوي (الاجتهادي) بالقصد الثاني لا بالقصد الأول؛ إذ كل مآل في الدنيا له عاقبة أخروية، وكذلك المآل الأخروي يحضر فيه المعنى الدنيوي بالقصد الثاني لا بالقصد الأول؛ لأن هذا سبب ذلك، فمصالح الآخر مسببات لمصالح الدنيا. ولذلك فلا فصل بينهما على القطع. فكلما ذكر أحدها حضر فيه الآخر، لكن أحدهما بالقصد الأول والآخر بالقصد الثاني، والمحدد هو السياق. وأما الثاني فهو:

(١) م: (١٩٩/٤).

(٢) بين مالك والشافعي: م: (٢٠٠/٤).

(٤) م: (٢٣٤/٢).

(٣) م: (٣٨٠/٣).

ب - ٤ - المآل: هو المصالح أو المفاصد الدنيوية المترتبة عن دخول المكلف في الأسباب بإطلاق.

وهذا غير المآل بمعناه الاجتهادي أيضًا؛ لأن ذلك مرتبط بنظر المجتهد؛ إذ سبق أن مسأله « راجعة إلى المجتهد الناظر في حكم غيره على البراءة من الحظوظ، فإن المجتهد نائب عن الشارع في الحكم على أفعال المكلفين »<sup>(١)</sup>، بينما هذا مرتبط فقط بتسبب المكلف أي مكلف؛ وذلك أن « العاصي بتطريفة واحدة جنى على جميع ما في الملك والملكوت! (... ) فإذا نظر المتسبب إلى مآلات الأسباب فرمما كان باعثًا له على التحرز من أمثال هذه الأشياء، إذ يبدو له يوم الدين من ذلك ما لم يكن يحتسب والعياذ بالله »<sup>(٢)</sup>.

ف ( نظر المتسبب ) المذكور في النص ليس هو ( النظر ) بمعناه الاصطلاحي، الدال على الرأي الاجتهادي، وإنما هو بمعناه اللغوي - المجازي - العام، أي التفات المكلف - ولو كان عاميًا - إلى ما سيسببه عمله ذلك من صلاح أو فساد. وإن كان النص قد جاء في سياق ( المفاصد )؛ إلا أن ( المصالح ) أيضًا مفهومة منه؛ لدلالة إحداها على الأخرى عن طريق الزوم. ثم إن المقصود الأساس من ( مآلات الأسباب ) في هذا السياق هو المفاصد الدنيوية المترتبة عن المعاصي؛ لأن « العاصي بتطريفة واحدة جنى على جميع ما في الملك والملكوت » كما عبر أبو إسحاق؛ وذلك لارتباط المصالح بعضها ببعض، وانبناء بعضها على بعض، فإفساد القليل يؤدي إلى فساد الكثير. وقوله: « إذ يبدو له يوم الدين من ذلك ما لم يكن يحتسب والعياذ بالله » يعني أن هذه الصورة الدنيوية للجناية إنما تظهر على حقيقتها الكبرى في الآخرة؛ إذ المصالح الدنيوية والأخروية في التصور الإسلامي لا تنفكان كما أشرنا قبل، فمتى ذكرت إحداها بالقصد الأول لزمتم عنها الأخرى بالقصد الثاني.

والمصطلح لم يرد بهذا المعنى إلا في هذا النص فقط.

هذا وقد يرد ( المآل ) بدون أي قيمة اصطلاحية تذكر، كما في قوله: - وقد نظر في الدنيا بنظرين: نظر مبني على حكمة وجودها - و « نظر مجرد من الحكمة التي

(٢) م: ( ٢٣٠/١ ) .

(١) م: ( ١٩٦/٤ ) .

وضعت لها ( ... ) بل إنما يعتبر فيها كونها عيشًا، ومقتنصًا للذات، ومآلاً للشهوات انتظامًا في سلك البهائم»<sup>(١)</sup>. والمصطلح بهذا المعنى نادر جدًا.

وعليه، فإن دراستنا سنتصب على ( المآل ) بالمعنى الاجتهادي أساسًا؛ إذ هو الذي يدخل في صلب الفكر الأصولي، وهو أساس استعمال الشاطبي؛ ولذلك فإن أشرنا إلى شيء من المآل بالمعنى الأخرى؛ وإنما يكون عرضًا، أو لنكتة علمية، أو لخاصية في بعض ضمائه زائدة، ولا ضير، فهو نفسه ثانوي في استعمال أبي إسحاق.

ثانيًا، خصائصه:

### ١ - وظيفته العلمية:

يعتبر مصطلح ( المآل ) لبنة أساسية في بناء التصور الاجتهادي لدى الشاطبي. بل إنه أخطر لبنة وأهمها، فيما يتعلق بالاجتهاد التنزيلي تحقيقًا للمناط، وإصدارًا للفتوى، وتطبيقًا للأحكام الشرعية. فالمآل شرط أساسي لا ينبغي أن يتخلف عن الاعتبار في كل ذلك؛ إذ المآلات هي الكفيلة بتحقيق قصد الشارع على الحقيقة؛ ولذلك جزم بقوله الجامع: « فاعتبارها لازم في كل حكم على الإطلاق »<sup>(٢)</sup>، ورغم أنه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لم يعقد لتفصيل الكلام عن هذا الأصل - في كتاب الموافقات - إلا مسألة واحدة؛ إلا أن ما فعله فيها قد أعطى للمآل ( سلطة ) واسعة جدًا، وذلك أنه قد جعل النظر في الاجتهاد ثلاثة أطراف: الطرف الأول: في المجتهد من جهة الاجتهاد، والثاني: في المجتهد من جهة فتواه، والثالث: في المجتهد من جهة إعماله قوله وفعله<sup>(٣)</sup>. فكان كلامه في الطرف الأول عن طبيعة الاجتهاد، وما يلزم المجتهد من أصول وقواعد، لضبط الاجتهاد. فجوهر الكلام عن الاجتهاد عنده، إنما هو في الطرف الأول. وفي ذلك السياق أورد مسألة المآلات، باعتبارها ( أصلًا ) من أصول الاجتهاد.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فقد كان حديثه عن طبيعة الاجتهاد حديثًا عن ( المناط ) خاصة، تخريجيًا، وتنقيحًا، وتحقيقًا<sup>(٤)</sup>. وذلك هو جوهر الكلام في القياس. ولم يفرد أي فصل أو مسألة في الموافقات لتفصيل باقي ( الأدلة العقلية )؛ لأنه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ

(٢) م: ( ٢١١/٤ ) .

(١) م: ( ٣٠٨/٤ ) .

(٤) م: ( ٨٩/٤ إلى ١٠٥ ) .

(٣) م: ( ٨٩/٤ ) .

قد جعل أغلبها فروغاً عن أصل المآل. وفي ذلك قوله المشار إليه قبل: « وهذا الأصل يبنني عليه قواعد »<sup>(١)</sup>، وذكر منها ( قاعدة الذرائع )<sup>(٢)</sup>، و ( قاعدة الحيل )<sup>(٣)</sup>، و ( قاعدة مراعاة الخلاف )<sup>(٤)</sup>، و ( قاعدة الاستحسان )<sup>(٥)</sup>، ثم ( قاعدة القواعد المشروعة بالأصل لا ترفعها العوارض الخارجية )<sup>(٦)</sup>.

وإنما جعلها فروغاً عن ( أصل المآل )؛ لأنها لا تخرج عنده من معنى مراعاة العاقبة المتوقعة، لتنزيل الحكم على وفقها. ومن هنا تتبين المساحة الواسعة التي يغطيها مصطلح المآل في المجال الاجتهادي، من علم أصول الفقه، لدى الإمام الشاطبي كما يتبين دوره ( الحاكم ) على كل تنزيل فقهي للحكم الشرعي في مجال الفتوى، وتوقيع الأحكام الشرعية الرادعة إلى القياس، أو إلى النص؛ حتى يدرك المكلف المصلحة الشرعية من كل حكم، نص عليه الشارع أو استنبطه المجتهد؛ إذ كل التكاليف « مشروعة لمصالح العباد، ومصالح العباد إما دنيوية، وإما أخروية. أما الأخروية فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة، ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم. وأما الدنيوية فإن الأعمال - إذا تأملتها - مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسيبات هي مقصودة للشارع. والمسيبات: هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب: وهو معنى النظر في المآلات »<sup>(٧)</sup>. فالجتهاد مطالب إذن؛ بالتحقق من الحكم الشرعي - عند تحقيق مناطه وتنزيله - هل يؤول إلى مآله الأصلي المقصود منه شرط، فيقول بمشروعيته المطلقة؛ أم يؤول إلى عكس مآله الشرعي « فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية »<sup>(٨)</sup>؟ و « المجتهد نائب عن الشارع في الحكم على أفعال المكلفين »<sup>(٩)</sup> يعني تنزيلاً للمنصوص عليه، أو استنباطاً وتنزيلاً لغير المنصوص عليه. ومن هنا كان ( المآل ) لازم الأعمال في كل مجالات تطبيق الأحكام الشرعية. قال في سياق سرد أدلته: إن منها الأدلة الدالة على « تحقيق المناط

(٢) م: (٤/١٩٨).

(٤) م: (٤/٢٠٢).

(٦) م: (٤/٢١٠).

(٨) م: (٤/١٩٥).

(١) م: (٤/١٩٨).

(٣) م: (٤/٢٠١).

(٥) م: (٤/٢٠٥).

(٧) م: (٤/١٩٥).

(٩) م: (٤/١٩٦).



الخاص، مما فيه هذا المعنى، ( ... ) وكذلك الأدلة الدالة على سد الذرائع كلها، ( ... ) والأدلة الدالة على التوسعة ورفع الحرج كلها. ( ) ولا معنى للإطناب بذكرها لكثرتها واشتهارها « (١).

ولذا أمكن أن نقول: إن وظيفة مصطلح المآل - لدى أبي إسحاق - تضرب في عمق العملية الاجتهادية، وتتحكم في جزء مهم من أخطر مراحلها، وهي مرحلة التنزيل والتحقيق، بعد مرحلة التخريج أو التنقيح؛ وذلك حينما يكون مقتضى ذلك مستثنياً لعموم مقتضى هذه (٢).

### ٢ - رتبته الأسرية:

مصطلح المآل أو المآلات، مفردًا وجمعًا، بهذا المعنى الاسمي المدروس، هو مفتاح أسرة الجهاز المفهومي الدائر حول هذا المعنى (٣)؛ فلا مفهوم من ضمائه أو من فروعه - كما سيأتي - إلا وهو مفتقر إليه ومبني عليه. فهو الأصل وغيره القواعد، وهو الكلّي وغيره الجزئيات؛ لأن فروعه وإن كان من بينها أصول، هي بالنسبة إليه جزئيات؛ إذ هو نوع من ( أصول أصول الشريعة ) باصطلاح الشاطبي رحمته الله (٤).

### ٣ - قوته الاستيعابية:

لا شك أنه قد تبين من خلال تعريف ( المآل )، وبيان وظيفته العلمية، ورتبته الأسرية؛ أنه مصطلح ضخّم وثقيل؛ ذلك أنه يستوجب قضايا أصولية متعددة، متشابكة، تمتد من المجال الاجتهادي، إلى المجال المقاصدي، والمجال التكليفي والوضعي من الأحكام الشرعية. ففي مجال الاجتهاد ولد، ومن قواعده خلق وركب، بيد أن له علاقة وطيدة بقضية المقاصد؛ إذ المآل - كما تبين من قبل - ليس شيئًا سوى المصالح أو المفسدات المتوقعة استقبالاً بعد إيقاع الفعل. فهو نوع من ( المقاصد الطبيعية ) لا ( التكليفية ) (٥). هذا بالنسبة إلى قصد الشارع، وأما بالنسبة إلى قصد المكلف؛

(١) م: ( ١٩٨/٤ ).

(٢) ن. مصطلح ( الاجتهاد ) عمومًا، وفرعه: ( تحقيق المناط ) خصوصًا؛ بالفصل الثاني.

(٣) نتحدث هنا عن أسرة الجهاز المفهومي لمصطلح المآل، لا عن مشتقات المادة، وإلا فهذه منها ( التأويل )

وهو من أسرة اصطلاحية أخرى.

(٥) ن. مصطلحات أصولية: مادة ( قصد ).

(٤) م: ( ٤٩/٢ ).

فالأصل أن يتحدد به أبدأ؛ فيكون لذلك أثر في الحكم على الفعل بالمنع أو بالجواز. وقد مر من الأمثلة في ذلك منع ما كان أصله الجواز لما يؤول إليه من فساد، ثم قال معلقاً: « ولكن هذا بشرط أن يظهر لذلك قصد ويكثر في الناس بمقتضى العادة »<sup>(١)</sup>. ومثله قوله: « ومن أسقط حكم الذرائع كالشافعي فإنه اعتبر المآل أيضًا ( ... ) ولكن هذا بشرط أن لا يظهر قصد إلى المآل الممنوع »<sup>(٢)</sup> وقوله عن « الواهب ماله عند رأس الحول فرارا من الزكاة: ( ) فإذا جمع بينهما على هذا القصد صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة، وهو مفسدة، ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية »<sup>(٣)</sup>، فالمآل إذن هو ( المقصد ) الذي قد يكون مصلحة، أو مفسدة، كما بينا، أي في نسبه إلى المكلف خاصة. وهنا تتداخل مباحث المصالح الشرعية والمقاصد التكليفية؛ لترتبط جوهريًا بمفهوم المآل، وعليه، فإنه يمكن القول: إن للمآل علاقة عضوية بالمقاصد؛ حتى إنه من الممكن اعتباره أحد أصولها المستعملة لتركيب التصور الاجتهادي لدى الشاطبي. قال وهو يبرهن على ثبوته وحجيته في كتاب الاجتهاد: « وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب جارٍ على مقاصد الشريعة! »<sup>(٤)</sup>.

وكذا قضية ( الأسباب والمسببات ) في مجال الأحكام الوضعية، تدخل بارتباطاتها المقاصدية والتكليفية، في صلب أصل المآل؛ لأن « المسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في المآلات، لا يقال: إنه قد مر في كتاب الأحكام أن المسببات لا يلزم الالتفات إليها عند الدخول في الأسباب؛ لأننا نقول: وتقدم أيضًا أنه لا بد من اعتبار المسببات في الأسباب. ومر الكلام في ذلك والجمع بين المطلبين، ومسألتنا من الثاني لا من الأول<sup>(٥)</sup> ( ... ) وقد تقدم أن الشارع قاصد للمسببات في الأسباب. وإذا ثبت ذلك لم يكن للمجتهد بد من

(١) م: (٤/١٩٩، ٢٠٠). (٢) م: (٤/٢٠٠).

(٣) م: (٤/٢٠١). (٤) م: (٤/١٩٥).

(٥) تمت دراسة الإشكال مصطلحيًا في ( مصطلحات أصولية ): ( قصد ). وخلاصته أنه يفرق في ( القصد ) بين قصد الشارع التكليفي وقصده العادي أو الطبيعي. فالأول متوجه إلى الأسباب فهو تكليف للمكلف، والثاني متوجه إلى المسببات لإيقاعه على السنن الكونية القدرية، فهما مختلفان في الاعتبار، متفقان في قصد الشارع إليهما.

اعتبار المسبب، وهو مآل السبب»<sup>(١)</sup> ومن هنا كان مصطلح المآل ذا مفهوم متعدد الامتدادات متشعب العلاقات، فهو يختزن عدة إشكالات علمية، في علم أصول الفقه، إذ يتحكم في أكثر من مجال أصالة أو تبعًا. ولذلك فإن قوته الاستيعابية الواسعة لا تجعل منه (أصلًا) من أصول الاجتهاد فحسب، ولكن اسمًا (نظرية) تقوم على منهج عام في الفكر الأصولي؛ إنه اسم لنسق، ينتظم مجموعة من القواعد، والضوابط الجامعة لشتات كثير من الجزئيات، والكليات الصغرى، في مفهوم واحد<sup>(٢)</sup>.

#### ٤ - نضجه الاصطلاحي:

ربما يكون الشاطبي أول من توسع في استعمال مصطلح (المآل) - بهذا المعنى المدروس - في الفكر الأصولي، فهو مصطلح جديد، بالرغم من أنه قد تدوول قبل أبي إسحاق، في المصنفات الأصولية، بهذا اللفظ، أو مضمناً معناه، أو جزء منه في بعض فروعها، (كسند الذرائع)، و (الحيل)، و (الاستحسان)، أو غيرها<sup>(٣)</sup>. نكن

(١) م: (١٩٥/٤).

(٢) درس (المآل) باعتباره (نظرية) عامة في الفقه وأصوله، وذلك من خلال بحث الدكتور عبد الله الخضر الذي أنجزه باعتباره رسالة لنيل (د. د. ع) في موضوع (منهج المالكية في الاستدلال بالمآلات الشرعية) التي توقفت بكلية الآداب بمكناس سنة: (١٤٠٧ - ١٤٠٨ - ١٩٨٦ - ١٩٨٧ م)، ثم أطروحة الدكتور زيد بوشعراء: (عوامل تغير الأحكام في التشريع الإسلامي «تغير المآل وتغير القصد») والبحث كله قائم على نظرية المآل باعتبارها أصلًا من أصول الاجتهاد المقاصدي، وقد نال به دكتوراه الدولة من كلية الآداب بوجدة: (٩٧ - ١٩٩٨ م).

(٣) استعمل مصطلح (المآل) في المصنفات الأصولية والفقهية قبل الشاطبي. ومن أوائل الذين استعملوه الإمام أبو بكر السرخسي (ت ٤٩٠ هـ)، قال: «ليس من ضرورة الحرمة في ملك اليمين انتفاء أصل الملك، وعلى هذا قلنا ببيع العبد بالحر (... ) وإسك الخمر إلى أن يتخلل لا يكون حرًا شرعًا. منزلة من أحرم وله صيد، فإن الصيد (... ) يكون محرم العين في حقه، ولكن لا يندم أصل المآلة فيه باعتبار مآله وهو ما بعد التحلل من الإحرام (... ) بخلاف البيع بالميتة والدم، فإنه لا مآلة في الميتة والدم باعتبار الحال ولا باعتبار المآل» أصول السرخسي: (٩١/١) فواضح أن هذا الاجتهاد مبني على المآل بمعنى قريب جدًا مما قصده الشاطبي بالمصطلح. وقد نقل الشاطبي عن ابن العربي (ت: ٥٤٣ هـ) قوله في مائة نازل: «اختلف الناس بزعمهم فيها وهي متفق عليها بين العلماء فافهموها وادخروها». م: (١٩٨/٤) كما ورد مصطلح المآل عند القرافي بإحدى قواعده في الفروق، لكن بمعنى مختلف عما قصده به الشاطبي؛ إذ هو عند الأول: الحكم الثابت بالنص قبل استيفاء شرط التحقيق. كالواجب الثابت بالنص، فإنه لا يتحقق في الواقع واجبًا إلا باستيفاء شروطه، فإذا كانت هذه الشروط متوقعة، فالحكم إذن واجب في (المآل) وهذا =

المآل كما تبين أجمع من ذلك وأدق، ولعل التجديد المقاصدي لدى أبي إسحاق، هو

= المعنى وإن كان شديد الشبه بما عند الشاطبي إلا أنه مفارق له، من حيث إن الحكم لدى أبي إسحاق إنما يتحدد ( بالمآل )، فهو مصدره التشريعي المكيف له؛ ولذلك فهو يخالف حكم الأصل فيه، أي الثابت بالنص أو القياس؛ أما الذي عند القرافي فمصدره هو النص ذاته، وإنما ( المآل ) يحققه في الواقع، فالحكم يبقى هو ذاته، ولا فرق بينهما إلا كالفرق بين النظرية والتطبيق فهما واحد. فهذا إذن غير المآل الاستنباطي كما هو عند الشاطبي، الذي ( يغير ) حكم الأصل بالاستثناء منه، فإذا صورة التحقيق غير صورة النص. فقارن بين هذا وبين قول القرافي: « الفرق الرابع والخمسون بين قاعدة ما ليس بواجب في الحال والمآل، وبين قاعدة ما ليس بواجب في الحال وهو واجب في المآل.

فالأول لا يجزئ عن الواجب والثاني قد يجزئ عنه. ويتضح الفرق بذكر ثلاث مسائل: المسألة الأولى: الزكاة إذا عجلت قبل الحول إما بالشهر ونحوه عندنا، وإما في أول الحول عند الشافعي، فهذا المعجل ليس بواجب، فإن دوران الحول شرط في الوجوب، والمشروط لا يوجد قبل شرطه، فإذا دار الحول، وتوجه الخطاب بوجوب الزكاة عليه؛ أجزأ عنه ما تقدم، مع أنه غير واجب في الفرق بين هذا المخرج وبين ما إذا نوى بإخراجه صدقة التطوع فإنه لا يجزئ عنه. والفرق أن صدقة التطوع ليست بواجبة في الحال ولا في المآل فلم تجز عنه، وأما المعجل للزكاة فهو قاصد بالمخرج الواجب على تقدير دوران الحول ولم يقصد التطوع، وإذا قصد به الواجب في المآل فما أجزأ عن الواجب إلا واجب. « الفروق: ( ٢٤/٢: ٦٥ ).

إلا أنه استعمله مرة أخرى في الفروق بمعنى أقرب من هذا إلى استعمال الشاطبي إن لم يكن هو عينه، لولا أن أورده في سياق الرفض والإنكار، لا التبني والاعتبار. قال: « الفرق الثاني والأربعون والمائتان بين قاعدة ما هو سحر يكفر به، وبين قاعدة ما ليس كذلك » ( ١٦٣/٤ ). قال: « فإن اعتقد الساحر أن الله ﷻ سخر له بسبب عقابيره مع خواص نفسه الشاطين؛ صعب القول بتكفيره. وأما قول الأصحاب فإن علامة الكفر فمشكل! ( ... ) فإن أرادوا الخاتمة فمشكل أيضاً؛ لأننا لا نكفر في الحال بكفر واقع في المآل، كما أننا لا نجعله مؤمناً في الحال بإيمان واقع في المآل، وهو بعيد الأصنام الآن، بل إن الأحكام الشرعية تتبع أسبابها وتحققها، لا توقعها وإن قطعنا بوقوعها! « الفروق: ( ١٦٣/٤، ١٦٤ ). فأنت ترى أنه يرفض جعل المآل سبباً للحكم والمآل هنا: هو الصورة المتوقعة التي تقتضي حكماً شرعياً في النظر. يعني أنه لو صار واقفاً لاقتضى ذلك الحكم حتماً. فهو إذن استنباطي اجتهادي، تماماً كما هو عند الشاطبي؛ لولا أن القرافي لا يقول به كما ترى.

كما ورد ( المآل ) بدلالة اصطلاحية قريبة جداً من مراد الشاطبي؛ في بعض المصنفات الفقهية والأصولية القريبة من زمانه رحمته، نحو ما ورد عند ابن جزري الغرناطي قال: « فإن تعدد لغير عذر ثم مرض، أو سافر، أو حاضت؛ فعليه الكفارة في المشهور نظراً إلى الحال، وقيل: تسقط نظراً في المآل ». القوانين الفقهية: ( ص ١٠٩ ). ونحوه بصيغة فعلية في المرجع ذاته ( ص ٢٣١ ). وقال ابن القيم عن الربا: « وأخرجت منه طائفة بيع الرطب بالتمر. وإن كان كونه من الربا أخفى من كون الحيل الربوية منه، فإن التماثل موجود فيه في الحال دون المآل » [إعلام الموقعين: ( ١٩٨/١ )].

الذي قاده إلى التفكير في مثل هذه المعاني، التي طورت بين يديه عدة مصطلحات، منها هذا الذي نحن فيه. ولعل جدته النسبية هذه؛ هي التي جعلته - رغم قوة دلالة الاصطلاحية - لا يبلغ درجة النضج التام، والإحكام الكامل. فما زال غالب استعماله يأتي مقرونًا بسوابق، أو لواحق، لتعزيد مضمونه الاصطلاحي؛ إذ يرد في الغالب مسبوقًا بعبارة (النظر) أو (الاعتبار)، ومتبوعًا - في صورة ضمائم - بعبارة (الأعمال) أو (الأفعال) أو (الأسباب)، على سبيل الإضافة، زيادة في البيان ليس إلا، كما في قوله: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا»<sup>(١)</sup>، والمسببات في مآلات الأسباب»<sup>(٢)</sup>، وكذلك قوله بعد تمثيل فقهي: «والحاصل أنه مبني على اعتبار مآلات الأعمال»<sup>(٣)</sup>، ولا يرد ذكر المصطلح مجردًا عن الإضافات ونحوها، إلا بعد استعمال سابق له، بالقرائن المذكورة، لكنه قريب العهد جدًا. كما في قوله - بعيد ذكر بعض ضمائمه السابقة - : «الأدلة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية»<sup>(٤)</sup>. وكذا قوله: «والنفوس من شأنها طلب النتائج والمآلات»<sup>(٥)</sup>، وقوله في الفرق بين العالم المجتهد والعالم القاصر عن الاجتهاد: فصاحب المرتبة الأولى «ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات. وصاحب الثانية لا ينظر في ذلك، ولا يبالي بالمآل»<sup>(٦)</sup>. وهذا الاستعمال المجرد للمصطلح قليل بالنسبة إلى الضمائم الإضافية المذكورة قبل، وليس بينهما فرق في المعنى كما سنوضح بحول الله. وحرص الشاطبي على ذكر (المآل) مضافًا إلى (الأفعال)، أو (الأعمال)، أو (الأسباب) يشعر بنوع من الرغبة، في تعزيد المضمون الاصطلاحي، وتحديدته وتدقيقه؛ حتى يفهم المراد بالضبط.

أضف إلى ذلك أن مجموع المصطلحات المنتمية إلى أسرة (المآل) - مما سوى

= إلا أن هذه الاستعمالات السابقة لزمان الشاطبي أو المعاصرة له - رغم اصطلاحيتها الظاهرة - لم ترق إلى مستوى التقديم النظري الذي عرض به <sup>بمقتضى</sup> هذا المصطلح، ولعله أول من أصل له بهذا النوع من التوسع والتركيب، والله أعلم.

(٢) م: (١٩٥/٤).

(١) م: (١٩٤/٤).

(٤) م: (١٩٦/٤).

(٣) م: (٢١١/٤).

(٦) م: (٢٣٢/٤).

(٥) م: (٣٨٠/٣).

الفروع - لا يتعدى سبعة عشر مصطلحًا، بما فيه من الضمائم، والمشتقات، والصيغ الصرفية، موزعة بتكرار على أربع وثلاثين صفحة، من كتاب الموافقات، ولم ترد في غيره. منها صيغة الفعل حوالي ست مرات، واسم الفاعل (آيل) مرة واحدة، والباقي مصدر ميمي (مآل)، بما فيه من مجردات وضمائم، مفردًا وجمعًا، وهذا حضور قليل جدًا بالنسبة إلى مصطلحات أخرى كاملة النضج تامة الرسوخ عند الشاطبي، كمصطلح (القصْد) مثلاً، الذي يعد وروده بالمئات. وأحسب أن من علامات اكتمال نضج المصطلح لدى صاحبه قوة حضوره. بشتى الصيغ، والضمائم والمساقات. وكان المفروض أن يكون مصطلح (المآل) كذلك. لا سيما وأنه قوي وثقيل كما رأينا. وهو يقرب في أهميته من مصطلح (القصْد)، ويزاحم في قيمته العلمية مصطلح (القياس)، لكن ندرته الاستعمالية في الميدان الأصولي، جعلته غير مكتمل النضج الاصطلاحي ولا محكمه، وإن كان قوي الدلالة الاصطلاحية ومكتنزها.

#### ٥ - علاقاته:

(أ - مرادفاته):

أ - ١ - المسبب: قد يستعمل الشاطبي (المسبب) بمعنى المآل؛ إذ (المسببات) هي المصالح والمفاسد المترتبة عن الأسباب<sup>(١)</sup>، ذلك أن «ما أضيف لنا من الأفعال كسبًا، فإنما هي أسباب لمسببات هي أنفس المنافع والمضار»<sup>(٢)</sup>، وهي المصالح المحتملة أو المفاسد المستدفة»<sup>(٣)</sup>، «والمسببات: هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في المآلات»<sup>(٤)</sup>.

أ - ٢ - اللازم: ولازم الدليل: هو ما يترتب عن حكمه في المستقبل. ومن هنا رادف المآل، قال أبو إسحاق: «الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها»<sup>(٥)</sup>.

أ - ٣ - النتيجة: يأتي المآل مرادفًا للنتيجة، باعتبار أن المآلات هي نتائج الأعمال

(١) ن. مصطلح (السبب) في مصطلحات أصولية، مادة: (سبب).

(٢) م: (١٦٩/١).

(٣) م: (١٤٣/١).

(٥) م: (٢٠٩/٤).

(٤) م: (١٩٥/٤).

المتوقعة، و « النفوس من شأنها طلب النتائج والمآلات »<sup>(١)</sup>.

( ب - أصداده ):

الحال: جاء المآل مقابلاً للحال باعتبار هذا؛ هو الواقع المترتب عن الفعل في الحاضر. والآخر هو المترتب عنه في المستقبل. قال عن الخُلْع: « هو مقصد شرعي مطابق للمصلحة، لا فساد فيه حالاً ولا مآلاً »<sup>(٢)</sup>.

ثالثاً، ضمائمها:

أ - مآل العمل، أو مآلات الأعمال:

هو نفس ( المآل ) بالمعنى الاجتهادي. وقد سبق أن كثيراً من ضمائم هذا المصطلح؛ لا يخرج عن ذات المعنى له مجرداً، وإنما الإضافات لتقوية الدلالة الاصطلاحية خاصة. و ( مآل العمل )، أو ( مآلات الأعمال ) استعمالها الشاطبي في سياق الاحتجاج على ثبوت ( المآل ) ومشروعيته، كما في قوله: « مآلات الأعمال إما أن تكون معتبرة شرعاً أو غير معتبرة، فإن اعتبرت فهو المطلوب، وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال، وذلك غير صحيح »<sup>(٣)</sup>، وقال عن الحيل: « حقيقتها المشهورة: تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، فمآل العمل فيها خرم قواعد الشريعة »<sup>(٤)</sup>.

إلا أنه قد يأتي بمعنى المآل الأخرى وهو قليل جداً، كما في قوله: « وكان مآل الأعمال عائداً على العاملين؛ بحسب ما كان منهم من طاعة أو معصية »<sup>(٥)</sup>. وقد جاءت نفس الضميمة بنفس المعنى، موصوفة ( بالتكليفية ) في قوله: « مآل الأعمال التكليفية أن يجازى عليها »<sup>(٦)</sup>.

وتلي هذه الضميمة في الأهمية الاصطلاحية - بالمفهوم الاجتهادي - الضميمة التالية:

(٢) م: ( ٢٨٦/٢ ) .

(٤) م: ( ٢٠١/٤ ) .

(٦) م: ( ٢٣٤/٢ ) .

(١) م: ( ٣٨٠/٣ ) .

(٣) م: ( ١٩٦/٤ ) .

(٥) م: ( ٣٨٠/٣ ) .

ب - مآل السبب أو مآلات الأسباب:

وذلك كما في قوله السابق الذكر: « المسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في المآلات »<sup>(١)</sup>؛ ولذلك « لم يكن للمجتهد بد من اعتبار المسبب، وهو مآل السبب »<sup>(٢)</sup>.

ويلي هذا الاصطلاح المصطلح التالي:

ج - مآلات الأفعال:

وقد ورد ذكره مرة واحدة فقط؛ في قوله الذي افتتح به مسألة المآل في كتاب الموافقات: « النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً »<sup>(٣)</sup>.

ومما ورد من الضمائم بالمفهوم الاجتهادي للمآل:

د - مآلات الأحكام:

كما في قوله عن الاستحسان: « ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة ( ) [ و ] هو نظر في مآلات الأحكام، من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس العام »<sup>(٤)</sup>. والتعبير بإضافة ( المآلات ) إلى ( الأحكام ) هنا؛ يعني اعتبار ما يؤول إليه الفعل بعد تنزيل الحكم عليه، أي أثر الحكم في الفعل مستقبلاً، ولذلك قال: « من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس العام »؛ لأن هذا المقتضى ينتج أحكاماً حالية، مخالفة لمقتضى المآل. وهو نفس معنى الضمائم السابقة. تنضاف إليها ضميمة أخرى، هي آخر ما ورد في هذا المفهوم وهي:

ه - مآلات الأدلة:

وقد وردت في نفس سياق ( مآلات الأحكام ) حيث قال: « الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها »<sup>(٥)</sup>. ومآل الدليل، هو ما يترتب عن الحكم به على الفعل. ولذلك كان هو مآل الحكم، ومآل الفعل المحكوم عليه، إذ المآل إنما يتكون منها جميعاً.

هذا، وقد ورد للمآل ضمائم أخرى، تختلف عما سبق، وذلك حيث وصف

(١) م: (٤ / ١٩٥).  
 (٢) م: (٤ / ١٩٦).  
 (٣) م: (٤ / ٢٠٩).  
 (٤) م: (٤ / ١٩٤).  
 (٥) م: (٤ / ٢٠٩).



بأوصاف حاكمة عليه، غير محكمة به. وأشهرها:

### و - المآل المنوع:

وهو المفسدة المتوقعة من فعل قد يكون الأصل فيه الجواز. وذلك في مثل قوله في مسألة: « الأمر والنهي يتواردان على الفعل، وأحدهما راجع إلى جهة الأصل، والآخر راجع إلى جهة التعاون، هل يعتبر الأصل أو جهة التعاون »<sup>(١)</sup>، فذكر لها احتمالات منها: « اعتبار جهة التعاون؛ فإن اعتبار الأصل مؤد إلى المآل المنوع »<sup>(٢)</sup>. ومثله قوله: « ومن أسقط حكم الذرائع كالشافعي فإنه اعتبر المآل أيضًا ( ... ) ولكن هذا بشرط أن لا يظهر قصد إلى المآل المنوع »<sup>(٣)</sup>.

وقد يعوض وصف ( المنوع ) بوصف ( غير مشروع )، أو ( لم يؤذن فيه ). فالأول: في قوله عن سد الذرائع: « فإن غالبها تذرع بفعل جائز إلى عمل غير جائز، فالأصل على المشروعية لكن مآله غير مشروع »<sup>(٤)</sup>. والثاني: في قوله عن الفعل، « إذ ارجع إلى النهي عن المأذون فيه؛ خوفًا من مآل لم يؤذن فيه صار الترك هنا مطلوبًا »<sup>(٥)</sup>. وأخيرًا قد يضاف ( المآل ) إلى المكلف ليعطي معنى أخرويًا محضًا بصيغة:

### ز - مآل المكلف:

أو مآل العبد: وهو المصير الذي يؤول إليه حال الإنسان يوم القيامة؛ وذلك أن « مصالح العباد إما دنيوية، أو أخروية. أما الأخروية: فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة »<sup>(٦)</sup>. وتحدث عن آيات الترغيب والترهيب باعتبارها تتضمن « معرفة مآل العبد ليخاف الله به ويرجوه »<sup>(٧)</sup>.

رابعًا، فروعها،

إذا كان المآل ( أصلًا ) فمن الطبيعي أن تكون له فروع، هذه الفروع سماها أبو إسحاق ( قواعد )، وذلك في قوله السالف: « وهذا الأصل ينبنى عليه قواعد »<sup>(٨)</sup>.

(٢) م: ( ٢٥٨/٣ ، ٢٥٩ ) .

(٤) م: ( ١٩٨/٤ ) .

(٦) م: ( ١٩٥/٤ ) .

(٨) م: ( ١٩٨/٤ ) .

(١) م: ( ٢٥٧/٣ ) .

(٣) م: ( ٢٠٠/٤ ) .

(٥) م: ( ٦٣/٤ ) .

(٧) م: ( ٣٨٠/٣ ) .

ونحن طبقاً لن ندرسها ههنا باعتبارها قواعد بالقصد الأول، وإنما باعتبارها مصطلحات تبني على أصل ( المآل ). وانبناؤها عليه: بمعنى أنها متفرعة عنه، وأنها مشخصة له في الواقع؛ لأنه من حيث هو معنى كلي؛ لا يدرك إلا في التصور، أما في الوجود الخارجي فإن ماهيته لا تدرك إلا من خلال فروعها كما أشرنا قبل، إذ كلها تتضمن مفهومًا مآليًا. والأمثلة العملية والفقهية التي مثل له بها سابقًا؛ إنما هي أمثلة لفروعه، سيذكرها بأعيانها في هذا الفرع أو ذاك؛ ومن هنا كان المآل لها ( أصلًا ). وهي مختزلة في المصطلحات التالية: ( سد الذرائع )، و ( الحيل )، و ( الاستحسان )، و ( مراعاة الخلاف )، ثم مفهوم لقاعدة لم يتبلور بعد في مصطلح خاص، يبني على القول [ باطراد المصالح ]. وتفصيلها جميعًا هو كما يلي:

### الفرع الأول: سد الذرائع

#### أولاً: تعريفه:

#### أ - في اللغة:

سد الذرائع لغة، مركب إضافي، ف « السد: إغلاق الخلل وردم الثلم »<sup>(١)</sup>، وهو « مصدر قولك: سددت الشيء سدًا »<sup>(٢)</sup>.

أما الذرائع فجمع ذريعة، وأصلها اللغوي فيه بعض غموض، فبينما أرجعه كثير من اللغويين إلى ( الذراع ) بمعنى الجارحة<sup>(٣)</sup>؛ أرجعه ابن فارس إلى معنى أقرب إلى التجريد، قال: « الذال والراء والعين: أصل واحد، يدل على امتداد وتحرك إلى قُدَم، ثم ترجع الفروع إلى هذا الأصل »<sup>(٤)</sup>، فتكون الذراع إنما سميت كذلك؛ لامتدادها وتحركها إلى قُدَم.

ولعل من معاني المادة اللصيقة بالأصل - سواء بهذا المعنى أو ذاك - وكأنها وصف لازم: القرب والسرعة؛ إذ كلما ذكر منها ما دل على التحرك، أو ما في معناه؛ إلا كان بنوع من السرعة، أو كان إلى المكان القريب. فمن ذلك مثلاً ما ذكره

(١) (٢، ١) اللسان: مادة ( سد ).

(٣) ن. مادة ( ذرع ) في: المقاييس، والمفردات، والأساس، ومختار الصحاح، واللسان، والقاموس.

(٤) المقاييس: مادة ( ذرع ).

ابن فارس من استعمالات المادة، قال: « يقال: ذَرَعَهُ القِيءُ: سبقه ( ... ) والإذراع كثرة الكلام، وفرس ذريع: واسع الخطو بين الذراعة ( ... ) والمذَارِعُ: ما قرب من الأمصار، مثل القادسية من الكوفة، والمذَارِع من النخل؛ القرية من البيوت، ( ... ) ويقال ذَرَعَ الرجلُ في سعيه إذا عدا، فاستعان يديه وحركهما »<sup>(١)</sup>. وقال الزمخشري: « امرأة ذَارِعٌ وَذَرَاغٌ: سريعة اليدين بالغزل ( ... ) ووقع فيهم موت ذريع: سريع فاش »<sup>(٢)</sup> وفي اللسان: « وقيل في صفته ﷺ: إنه كان ذريع المشي »<sup>(٣)</sup>: أي سريع المشي واسع الخطوة. ومنه الحديث: « فأكل أكلاً ذريعاً »<sup>(٤)</sup> أي سريعاً كثيراً. ( ... ) ومن أمثال العرب السائرة: هو لك على جبل الذراع: أي أعجله لك نقداً. ( ... ) والذريع: السريع. ( ... ) ورجل ذريع بالكتابة: سريع »<sup>(٥)</sup>.

ولذلك كانت الذريعة في اللغة تعني: ما قَرَّب إلى الشيء وسهل الطريق إليه، من وسائل ووساطات.

ولعل أصل التسمية هو ما ذكره ابن فارس وغيره قال: « الذريعة: ناقة يتستر بها الرامي، يرمي الصيد، وذلك أنه يتذرع معها ماشياً »<sup>(٦)</sup>. وأبين منه ما ذكره ابن منظور قال: « الذريعة: الوسيلة. وقد تذرع فلان بذريعة أي توسل، والجمع: الذرائع ( ... ) والذريعة مثل الدريعة: جَمَلٌ يُحْتَلُّ به الصيد، يمشي الصياد إلى جنبه، فيتستر به ويرمي الصيد إذا أمكنه ( ... ) والذريعة: السبب إلى الشيء، وأصله من ذلك الجمل، يقال: فلان ذريعتي إليك أي سبب ووصلتي الذي أتسبب به إليك »<sup>(٧)</sup>. ثم روى عن ابن الأعرابي قوله: « سمي هذا البعير الذريعة والذريعة، ثم جعلت الذريعة مثلاً لكل شيء أدنى من شيء وقرب منه »<sup>(٨)</sup>؛ ولذلك جعله الزمخشري من المجاز قال: « ومن

(١ ، ٢) المقاييس: مادة ( ذرع ) .

(٣) رواه الترمذي بلفظ: « ذريع المشية » في الشمائل المحمدية، ضمن حديث طويل في صفته ﷺ عن الحسن بن علي رضي الله عنه عن خاله هند بن أبي هالة. وعلق عليه الألباني بقوله: ( ضعيف جداً ) مختصر الشمائل المحمدية: ( ص ١٨ ) رقم الحديث ( ٦ ) .

(٤) رواه مسلم عن أنس قال: « أتى رسول الله ﷺ بتمر فجعل النبي ﷺ يقسمه وهو مُخْتَوِّزٌ يأكل منه أكلاً ذريعاً » وفي رواية زهير: « أكلاً حنيئاً » صحيح مسلم كتاب الأشربة.

(٥) اللسان: ( ذرع ) .

(٦) المقاييس: ( ذرع ) .

(٧ ، ٨) اللسان: ( ذرع ) .

المجاز: ( ... ) فلان ذريعتي إلى فلان، وقد تذرعت به إليه أي توسلت «<sup>(١)</sup>. وبمعنى ( تَذَرَعُ ) يستعمل كذلك ( استَذَرَعُ )، جاء في القاموس: « واستذَرَعُ به: استتر، وجعله ذريعة له »<sup>(٢)</sup>.

وهكذا يكون سد الذرائع في اللغة يعني: « إغلاق السبل وقطع الأسباب، المستعملة للوصول إلى الشيء بنوع من التقريب والتسريع، أو الاحتيال والمخاتلة ».

### ب - في اصطلاح أبي إسحاق ..

فقد ورد بعدة تعريفات متطابقة الصيغ حيثاً، ومختلفة حيثاً آخر، ولا أحد منها يستقل بجمع المفهوم، لكن يكمل بعضها البعض الآخر، ولذلك فضلنا ألا نختار منها، وإنما نركب؛ فكان التعريف التالي.

سد الذرائع: قاعدة كلية هي أصل قطعي في نفسها، تقوم على منع المأذون فيه لئلا يتوصل به إلى ممنوع.

فكونه ( قاعدة كلية )<sup>(٣)</sup> يعني أنه ذلك « الأمر العام، والقانون الشائع ( ) فلا تنقضه الأفراد الجزئية الأقلية؛ لأن الكلية إذا كانت أكثرية في الوضعيات، انعقدت كلية »<sup>(٤)</sup>. ومن هنا كانت « القاعد الكلية لا تقدر فيها قضايا الأعيان، ولا نواذر التخلف »<sup>(٥)</sup>. ثم إن ( كلية ) القاعدة إنما تقوم على الاستقراء، وذلك بتتبع ( جزئياتها ) فرداً، فرداً؛ حتى ينتظم منها قانون عام في ذلك المعنى المستقراً. قال عن ( العموم المعنوي )<sup>(٦)</sup>: إنه « استقراء مواقع المعنى، حتى يحصل في الذهن أمر كلي عام ( ... ) [ و ] قاعدة سد الذرائع إنما عمل السلف بها بناء على هذا المعنى »<sup>(٧)</sup>. والمقصود بذلك أنه قد تواتر سد الشارع للذريعة، في مواطن متعددة؛ حتى انتصب بذلك معنى ( السد ) قانوناً كلياً، يرجع إليه فيما لم ينص عليه منه. وبهذا يدفع الشاطبي كل إشكالات المعترضين على ( سد الذرائع )، أو المستشكلين له في المذهب المالكي

(١) الأساس: ( ذرع ).

(٢) القاموس: ( ذرع ).

(٣) ن. مصطلحي ( القاعدة ) و ( الكلي ) بهذا البحث.

(٤) م: ( ٣٦٣/٣ ).

(٥) م: ( ٢٥١/١ ).

(٦) ن. ( العموم ) في مصطلحات أصولية: ( عمم ).

(٧) م: ( ٢٩٨/٣ - ٣٠٠ ).

وغيره. ونورد هنا نصًا طريفًا يرد فيه على الإمام القرافي، ويجلي فيه كلية هذه القاعدة. قال رحمته: إن من « استقرى معنى عامًا من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعن، بل يحكم عليها وإن كانت خاصة؛ بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره. إذ صار ما استقرى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة. فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه؟ ومن فهم هذا هان عليه الجواب عن إشكال القرافي الذي أورده على أهل مذهب مالك، حيث استدلوا في سد الذرائع على الشافعية بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسْبُوا ﴾ [ الأنعام: ١٠٨ ] وقوله: ﴿ وَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ آَعَدُوا مِنكُمْ فِي أَلْتَّنْبِتِ ﴾ [ البقرة: ٦٥ ]، وبحديث: « لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم، فجملواها » <sup>(١)</sup> إلخ، وقوله: « لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين » <sup>(٢)</sup>. قال: فهذه وجوه كثيرة يستدلون بها وهي لا تفيد، فإنها تدل على اعتبار الشرع سد الذرائع في الجملة، وهذا مجمع عليه. وإنما النزاع في ذرائع خاصة، وهي بيوع الآجال ونحوها، فينبغي أن تذكر أدلة خاصة بمحل النزاع، وإلا فهذه لا تفيد ( ... ). هذا ما قال في إيراد هذا الإشكال، وهو غير وارد على ما تقدم بيانه؛ لأن الذرائع قد ثبت سدها في خصوصيات كثيرة، بحيث أعطت في الشريعة معنى ( السد ) مطلقًا عامًا <sup>(٣)</sup>.

وهذا بالضبط ما جعل هذه القاعدة ( كلية )، فارتقت بذلك إلى مرتبة ( الأصل القطعي )، حيث قلنا في التعريف: ( هي أصل قطعي في نفسها ). وبيان ذلك أن

(١) حديث: « لعن الله اليهود... » رواه أحمد وأبو داود عن ابن عباس، ولكن ليس فيه عبارة ( فجملواها ). وقد صححه الألباني في ( ص. ج. ص ) رقم ( ٥١٠٧ ). ولعل الرواية المقصودة عند الشاطبي هي التي جاءت عن عمر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: « قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم، فجملواها فباعوها » متفق عليه. فالشاطبي رحمته قد خلط بينهما.

(٢) أقرب رواية إلى نص هذا الحديث ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: « لا تجوز شهادة ذي الظنة، ولا ذي الحنة » رواه الحاكم وابن ماجه. وحسنه الألباني: ( ص. ج. ص ): ( ٢٧٢٧ ). وروى معناه بزيادات مختلفة عن عائشة في رواية للترمذي فيها يزيد بن زياد. قال فيه الألباني ( منكر الحديث ) المشكاة رقم ( ٣٧٨١ )؛ وعن ابن عمرو في رواية لأبي داود وابن ماجه حسنها الألباني: ( ص. ج. ص ): ( ٧٢٣٦ ).

(٣) م: ( ٣٠٤/٣، ٣٠٥ ).

( سد الذرائع ) قاعدة من حيث هو ( فرع ) ( للمآل ) الأصل الأعم، أي إنه كلي متضمن لنوع من صورته القابلة - باعتباره قاعدة - للتشخيص. فقد سبق قول أبي إسحاق عن المآل، وهو بصدد التفريع عليه « وهذا الأصل يبني عليه قواعد: منها قاعدة الذرائع التي حكمها مالك في أكثر أبواب الفقه؛ لأن حقيقتها: التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة. فإن عاقد البيع أولاً على سلعة بعشرة إلى أجل، ظاهر الجواز من جهة ما يتسبب عن البيع من المصالح على الجملة. فإذا جعل مآل ذلك البيع مؤدياً إلى بيع خمسة نقداً بعشرة إلى أجل؛ بأن يشتري البائع سلعته من مشتريها بخمسة نقداً فقد صار مآل هذا العمل إلى أن باع صاحب السلعة من مشتريها منه؛ خمسة نقداً بعشرة إلى أجل. والسلعة لغو لا معنى لها في هذا العمل؛ لأن المصالح التي لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء »<sup>(١)</sup>.

فإذن ( سد الذرائع ) من حيث هو فرع عن ( المآل ) قاعدة؛ لأنه أداة من أدواته الإجرائية، قاضٍ على صنف من الصور المالية؛ ولذلك فقد كثر وروده عند الشاطبي بصيغة هذه الضميمة الإضافية؛ ( قاعدة سد الذرائع )، أو ( قاعدة الذرائع )<sup>(٢)</sup>.  
يبد أن ( سد الذرائع ) ( أصل ) باعتبار آخر، وذلك بالنظر إلى معناه الكلي دون اعتبار مرجعه الذي يرجع إليه أي ( المآل ). من حيث إنه صار مستقلاً في الاستدلال به؛ إذ قوامه الاستقراء المؤدي إلى القطع والاستقلال، كما تبين في رد أبي إسحاق على القرافي، وذلك أن ( كلية ) القاعدة تجعلها ( أصلاً ). ومن هنا فقد يترادفان بهذا الاعتبار. وإنما « المراد بالأصول: القواعد الكلية »<sup>(٣)</sup> فلا غرو إذن؛ أن نجد الشاطبي يصف ( سد الذرائع ) بأنه ( أصل )، بل ( أصل مقطوع به )؛ قال في بعض تعريفاته: « فإنه راجع إلى طلب ترك ما ثبت طلب فعله؛ لعارض يعرض. وهو أصل متفق عليه في الجملة »<sup>(٤)</sup>، وقال مؤكداً ضبط الشارع لوجوه المصالح: « لو ترك الناس والنظر لانتشر ولم ينضبط، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي ( ) وإلى

(١) م: ( ١٩٨/٤ ).

(٢) ن مثلاً: م: ( ١٨٥/١ )، ( ٣٩٠/٢ )، ( ٣٠٠/٣ )، ( ١٩٨/٤ ) ( ٢٠١ ).

(٣) م: ( ٩٧/٣ ). ن. ( مرادفاته ) في مصطلح ( الأصول ) بالفصل الأول.

(٤) م: ( ٢٠٠/٣ ). ن مثله في م: ( ٣٢٨/٤ ) وفي ع: ( ٢٩٢/٢ ).

هذا المعنى يشير أصل سد الذرائع ( ) من جهة أن له ضوابط قرينة المأخذ وإن انتشرت فروعه. وقد فهم من الشرع الالتفات إلى كليه، فليجر بحسب الإمكان في مظانه، وقد منع الشارع من أشياء من جهة جرّها إلى منهي عنه والتوسل بها إليه. وهو أصل مقطوع به على الجملة<sup>(١)</sup>. وقال أيضًا: « سد الذرائع مطلوب مشروع، وهو أصل من الأصول القطعية في الشرع »<sup>(٢)</sup>. فتبين بذلك أن سد الذرائع هو بالفعل ( قاعدة كلية هي أصل قطعي في نفسها ) كما قلنا.

و ( قاعدية ) الذرائع تحيل على معنى الأعمال التنزيلي للمفهوم، وذلك حيث يجعلها الشاطبي فرعًا عن ( أصل ) - كما سيأتي - إليه ترجع، وعليه تنبني، لكن ليس بالمعنى الفقهي المحض، أي ليس بمعنى أنها مرتبطة بمجال فقهي فروعى محدد، تضبطه وتقننه لا تتعداه. بل هي قاعدة أصولية. وإنما المقصود أنها كلي ( نوع ) من أنواع ( المال )، تتكفل فيه بضبط التطبيق النوعي لا الخاص. فهي قانون شامل مستغرق لمجموع أفراد ما يقصد ( بالسد ) في عمومها. فقاعدتها هي بالمعنى المسطري، لكن الشامل والمطرد. فإذا المقصود ( بالتطبيق ) فيها هو هذا الشمول، بمعنى أنها ( منهج ) في التطبيق لا في التصور، وليست تطبيقًا محضًا. فحيث تكون تطبيقًا، فهي حيث لا من باب الفقه لا من باب الأصول. ولذلك لا تكون إذ ذاك إلا ظنية، لا قطع فيها ألبتة، وهنالك ينشأ الخلاف فيها كما سيأتي لأبي إسحاق.

أما ( أصليتها ) فهي تحيل على المعنى المصدرى المطلق، الأقرب إلى التصور النظري الكلي منه إلى التطبيق العملي. ويبان ذلك أن ( سد الذرائع ) باعتباره قاعدة يستعمل في سياق العمل والإعمال الفقهيين غالبًا؛ إذ ( القاعدة ) عمومًا هي مرحلة وسطى بين ( الأصل ) النظري، والجزئيات الفقهية العملية. إنها نوع من التكييف العملي لما هو نظري؛ ولذلك كانت ( فرعًا ) باعتبار ما يسبقها، و ( أصلًا ) باعتبار ما يلحقها. يقول أبو إسحاق عما « أصله الإباحة للحاجة أو الضرورة، إلا أنه يتجاذبه العوارض المضادة لأصل الإباحة، وقوعًا أو توقعًا، هل يكر على أصل الإباحة بالنقض أو لا؟ »<sup>(٣)</sup> ثم جعله على ثلاثة أقسام، وقال: « والقسم الثالث: ( ) وهو أن

(١) م: ( ٣٠٩/٢ ). ن مثله في: م: ( ١٨٥/١ ) - ( ٣٦٤/٢ ) - ( ١٧/٣ - ٦١ - ٦٣ ).

(٢) م: ( ١٨٥/١ ).

(٣) م: ( ٦٣/٣ ).

لا يضطر إلى أصل المباح ولا يلحق بتركه حرج، فهو محل اجتهاد. وفيه تدخل قاعدة الذرائع بناء على أصل التعاون على الطاعة أو المعصية. فإن هذا الأصل متفق عليه في الاعتبار. ومنه ما فيه خلاف كالذرائع في البيوع وأشباهاها. وإن كان أصل الذرائع أيضًا متفقًا عليه»<sup>(١)</sup>.

فحديثه عن (قاعدة الذرائع) جاء في سياق التفريع العملي عن (أصل التعاون)، فالقاعدة هي المقياس العملي لتنزيل الأحكام، ولذلك أشار إلى محال الخلاف الفقهي، أعني (بيوع الآجال) كما ذكر في غير هذا الموضوع<sup>(٢)</sup>. ثم بادر إلى التذكير بأن الذرائع مهما ظهر عدم استجابتها للقاعدة على التمام والكمال؛ فإن ذلك لا يعني عدم قطعيتها أو عدم كليتها؛ إذ سد الذرائع من حيث هو (أصل) متفق عليه، أو مقطوع به، كما عبر قبل. ومن هنا يتبين هذا الفرق اللطيف بين التعبير بالقاعدة، والتعبير بالأصل في إضافتهما إلى (سد الذرائع). وأقول: الفرق اللطيف؛ نظرًا إلى أن أبا إسحاق في حقيقة الأمر لم يكن يحرص على التمييز بينهما، بل على العكس، كثيرًا ما عبر بهذا وهو يقصد ذلك، أو بذلك وهو يقصد هذا؛ إذ قد يأتي التعبير بـ (قاعدة سد الذرائع) وهو يقصد به ذلك المعنى الكلي النظري المجرد أي (الأصل). قال: «ونهى [مالك] عن صيام ست من شوال، مع ثبوت الحديث فيه؛ تعويلًا على أصل سد الذرائع»<sup>(٣)</sup> ولو كان الشاطبي صارمًا في التمييز المذكور لعبر هنا (بقاعدة سد الذرائع)؛ إذ هي المباشرة للتفريع الفقهي الذي يقتضيه السياق. لكن بما أن التفريع الفقهي إنما يبنى على القاعدة، وهذه إنما تبنى على الأصل، فلا ضير أن يرجع التفريع الفقهي إلى الأصل مباشرة؛ ولذلك جاز حصول الترادف بين (أصل سد الذرائع) و (قاعدة سد الذرائع) عنده. فكلاهما قطعي؛ إذ «الأصول والقواعد إنما تثبت بالقطعيات ضرورية كانت أو نظرية، عقلية أو سمعية، وأما الفروع فيكفي فيها مجرد الظن على شرطه»<sup>(٤)</sup>. كما أن كليهما كلي؛ لأن «المراد بالأصول القواعد الكلية»<sup>(٥)</sup>.

(٢) م: (٢٨٥/٢) وكذا م: (٣٠٦/٣).

(٤) م: (٣٢٨/٤).

(١) م: (١٨٥/١).

(٣) م: (٢٣/٣).

(٥) م: (٩٧/٣).



ولكن مع ذلك يبقى هناك فرق دقيق، أو لطيف، هو أن ( الأصل ) أوغل في القطعية، وأشمل في الكلية، و ( القاعدة ) هي الحد المجاور من ذلك لمجال الظني ومجال الجزئي، أعني للتفريع الفقهي وإن لم تكن منه. فسد الذرائع باعتباره أصلاً هو ذلك المصدر الجامع، الذي يرجع إليه لأخذ المعنى الفقهي، لكن عبر الأداة الإجرائية التي هي القاعدة؛ ولذلك كان سد الذرائع، باعتباره قاعدة، هو التكييف العملي لمضمون الأصل. وتبين جزئية القاعدة بالنسبة إلى أصلها، من خلال قول الشاطبي، وهو يفصل قضايا تتعلق بالمنهج العلمي، حيث قسم العلم إلى صلب، وملح، وما ليس منه، ثم جعل من ( ملح ) العلم « حمل بعض العلوم على بعض، في بعض قواعده؛ حتى تحصل الفتيا في أحدها بقاعدة الآخر، من غير أن تجتمع القاعدتان في أصل واحد حقيقي »<sup>(١)</sup>. ثم ذكر قصة الفراء إذ أفتى بأن من سها في سجود السهو لا شيء عليه؛ بناء على أن المصفر في العربية لا يصغر، ثم قال معلقاً: « فأنت ترى ما في الجمع بين التصغير والسهو في الصلاة من الضعف؛ إذ لا يجمعهما في المعنى أصل حقيقي »<sup>(٢)</sup>. فظاهر إذن؛ أن القاعدة تتعلق بالتفريع الفقهي، حيث عليها بنيت الفتيا، وأنها كذلك ترجع إلى أصل، ولكننا لما وجدنا أن أبا إسحاق لا يعبأ بالتفريق بينهما في ( سد الذرائع )؛ جعلناه واحداً سواء في ضميمته ( أصل سد الذرائع )، أو ( قاعدة سد الذرائع ) مع التنبيه إلى هذه الفروق الخفيفة، التي لم تبغ من القوة عنده مبلغاً يجعله يستعمل الأولى في سياق، والثانية في سياق آخر. إذ عناصر الترادف أقوى كما تبين.

وأما كون ( قاعدة الذرائع ) ( تقوم على منع المأذون فيه؛ لئلا يتوسل به إلى ممنوع )؛ فقد اخترنا التعبير باصطلاح ( المأذون فيه )<sup>(٣)</sup> للجمع بين ما قام من الذرائع على منع ( المباح )، وما قام على منع ( المطلوب )، وكلاهما وارد في معنى سد الذرائع لدى أبي إسحاق، فأما الأول ففي قوله معرفاً: « أصل سد الذرائع؛ وهو منع الجائر لأنه يجزى إلى غير جائز »<sup>(٤)</sup>، وقوله أيضاً: « المباح ( ... ) إذا كان ذريعة إلى ممنوع صار ممنوعاً، من

( ١ ، ٢ ) م: ( ٨٤/١ ) .

( ٣ ) ن مادة ( أذن ) في مصطلحات أصولية. ( ٤ ) ع: ( ٧٧/١ ) .

باب سد الذرائع، لا من جهة كونه مباحًا»<sup>(١)</sup>. وأما الثاني ففي قوله: «سد الذرائع ( ) راجع إلى طلب ترك ما ثبت طلب فعله لعارض يعرض»<sup>(٢)</sup>، وقوله: «الترك للمطلوب؛ خوفًا من حدوث مفسدة أعظم من مصلحة ذلك المطلوب ( ) راجع إلى أصل الذرائع إذا كان تركًا لما هو مطلوب؛ خوفًا مما هو أشد منه»<sup>(٣)</sup>. وسواء كان العمل الذي هو ( ذريعة ) مباحًا، أو مطلوبًا؛ فإنه راجع إلى الإذن الذي يعارضه في هذا السياق «أصل الذرائع، ويقابله في الطرف الآخر أصل الإذن»<sup>(٤)</sup>.

وصورة ( منع المباح ) في سد الذرائع واضحة، فعليه «يتنزل قول من قال: كنا ندع ما لا بأس به؛ حذرًا مما به البأس»<sup>(٥)</sup>؛ تأسيا بالشارع الحكيم، إذ «من عادة الشرع أنه إذا نهى عن شيء وشدد فيه، منع ما حواليه، وما دار به ورتع حول حماه. ألا ترى إلى قوله الطحاوي: «الحلال بين والحرام بين، وبينهما أمور مشتبهة»<sup>(٦)</sup>. وكذلك جاء في الشرع أصل سد الذرائع: وهو منع الجائز لأنه يجزى إلى غير جائز»<sup>(٧)</sup>.

وأما صورة ( منع المطلوب )؛ فإنها في الحقيقة لا تخرج عن المطلوب طلب نذب، ولم يرد شيء من ذلك في ( الواجب ). وإنما فقط يمنع المندوب سواء كان ( سنة )، أو ( نافلة ) - على حد تعبير أبي إسحاق فيما يأتي - وتفصيل ذلك ورد في كتاب الاعتصام، في سياق حديثه عن ( البدع الإضافية ) حيث قال: «قد يكون أصل العمل مشروعًا، ولكنه يسير جاريًا مجرى البدعة من باب الذرائع. ( ) وبيانه أن العمل يكون مندوبًا إليه - مثلاً - فيعمل به العامل في خاصة نفسه، على وضعه الأول من الندبية، فلو اقتصر العامل على هذا المقدار لم يكن به بأس. ( ... ) ووجه دخول الابتداع هنا، أن كل ما واطب عليه رسول الله ﷺ من النوافل، وأظهره في الجماعات فهو سنة. فالعمل بالنافلة التي ليست بسنة على طريق العمل بالسنة إخراج للنافلة عن مكانها الخصوص بها شرعًا، ثم يلزم من ذلك اعتقاد العوام فيها، ومن لا علم عنده أنها سنة، وهذا فساد عظيم؛ لأن اعتقاد ما ليس بسنة والعمل بها على حد

(٢) م: (٢٢٠/٣).

(١) م: (١١٣/١).

(٤) م: (١٨٥/١).

(٣) م: (٦٣/٤).

(٥) م: (١١٣/١).

(٦٧، ٧٧) ع: (٧٧/١). وحديث: «الحلال بين...» إلخ طرف حديث متفق عليه، عن النعمان بن بشير.

العمل بالسنة؛ نحو من تبديل الشريعة، كما لو اعتقد في الفرض أنه ليس بفرض ( ) ومن هنا ظهر عذر السلف الصالح في تركهم سنة؛ قصدًا لتلا يحقد الجاهل أنها من الفرائض، كالأضحية وغيرها ( ... ) وجميع هذا ذريعة لتلا يتخذ سنة ما ليس بسنة، أو يعد مشروعًا ما ليس معروفًا<sup>(١)</sup>. وهكذا يكون منع المأذون فيه دائرًا بين منع المباح، ومنع المندوب نافلة كان أو سنة. و ( المنع ) هو الآخر يدور بين الكرهة والتحرير، وذلك « أن الذرائع في الحكم بمنزلة المتذرع إليه »<sup>(٢)</sup>، فإذا كان ( المتذرع إليه ) مكروهاً كانت ( الذريعة ) مكروهة، وإذا كان هو محرماً كانت هي محرمة، وباختصار كل ما « فرض ذريعة إلى غيره فحكمه حكم ذلك الغير »<sup>(٣)</sup>؛ إذ « بحسب عظم المفسدة في الممنوع، يكون اتساع المنع في الذريعة وشدته »<sup>(٤)</sup>.

وأما قولنا: ( لتلا يتوسل به إلى ممنوع )؛ فهو المغزى ( المآلي ) لسد الذرائع، أو قل هو العلة الجامعة بين ( المآل ) و ( الذرائع )، وبها كان هذا فرعًا لتلك.

فإذا كان ( اعتبار المآل يقتضي الحكم على الفعل، بما يناسب عاقبته المتوقعة استقبالاً ) على نحو ما عبرنا في تعريفه، فإن ( منع المأذون فيه؛ لتلا يتوسل به إلى ممنوع ) ليس إلا صورة من صورته؛ إذ تعليل الحكم في الذريعة إنما هو أمر متوقع استقبالاً، وهو المآل. والحكم المآلي قد يعبر عنه في الذرائع خاصة بـ ( الاحتياط )، و « أصل الاحتياط ( ... ) ثابت معتبر »<sup>(٥)</sup>. قال عن البدع: « وذرائعها يحاط بها في جانب النهي »<sup>(٦)</sup>. ولقد منع الشارع ما « هو ذريعة، وفي القصد إلى الإضرار والمفسدة، فيه كثرة ( ... ) والشريعة مبنية على الاحتياط، والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقًا إلى مفسدة »<sup>(٧)</sup>. وهذا ( التحرز مما عسى أن يكون طريقًا إلى مفسدة ) هو الاحتياط للحكم مما يتوقع فيه استقبالاً.

وكما أن ( المآل ) ينعقد ( مآلاً )؛ باعتبار العوائد في السنن الإلهية، وانقاصد

(١) ع: ( ٢٥٣/١ - ٢٥٥ ) . ن مثله في ع: ( ٢٩٣/٢ ) .

(٢) ع: ( ٢٢٤/٢ ) . م: ( ١١٤/١ ) . ن مثله في ع: ( ٢٩٤/٢ ) .

(٣) ع: ( ٧٧/١ ) . م: ( ٣٤٥/١ ) .

(٤) ع: ( ٤٢/١ ) . م: ( ٣٦٤/٢ ) .

الاجتماعية، فكذلك ( الذرائع )، إنما تتعد ( ذرائع ) بذلك الاعتبار، حيث ( يكثر ) القصد إلى الممنوع بذريعة ما، حتى يرسخ كونها وسيلة إليه. يقول أبو إسحاق: « أما » ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً، لا غالباً ولا نادراً؛ فهو موضع نظر والتباس ( ... ) إلا أن مالكاً اعتبره في سد الذرائع؛ بناء على كثرة القصد وقوعاً. وذلك أن القصد لا ينضبط في نفسه؛ لأنه من الأمور الباطنة، لكن له مجال هنا، وهو كثرة الوقوع في الوجود، أو هو مظنة ذلك. فكما اعتبرت المظنة وإن صح التخلف كذلك تعتبر الكثرة؛ لأنها مجال القصد «<sup>(١)</sup>. والكثرة مظنة للعادة الجارية.

وهنا كان محل الخلاف حول قاعدة الذرائع، أعني في تحديد أو ضبط ( القصد )؛ لتزليل الحكم. أما من حيث المفهوم فلا خلاف فيها؛ إذ هي من المقطوع به كما تبين. وادعاء الخلاف حول المفهوم لا يصح عند أبي إسحاق؛ إذ « لا يصح أن يقول الشافعي: إنه يجوز التذرع إلى الربا بحال. إلا أنه لا يتهم من لم يظهر منه قصد إلى الممنوع. ومالك يتهم بسبب ظهور فعل اللغو. وهو دال على القصد إلى الممنوع. فقد ظهر أن قاعدة الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة. وإنما الخلاف في أمر آخر «<sup>(٢)</sup>، وهو ما ذكرت.

### ثانياً، خصائصه،

#### ١ - وظيفته العلمية:

طبيعي أن يكون ( سد الذرائع ) مصطلحاً اجتهادياً، فهو فرع من فروع المآل، الذي هو أصل من أصول الاجتهاد. وإذا كان هذا يشغل مساحة واسعة في التنزيل الاجتهادي، فإن ( سد الذرائع ) باعتباره أهم فروعه يشغل - ضمنه - أكبر قدر من تلك المساحة؛ وذلك أن ( المآل ) يدور بين ( سد ) و ( فتح ) للذرائع. ( فالفتح ) هو ما تتكفل به ( الحيل ) و ( الاستحسان ) و ( اعتبار المصالح ). حيث تبين في المآل أن الفعل قد يكون « مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه. وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع

(١) م: (٣٦١/٢).

(٢) م: (٢٠١/٤). ن مثله موسقاً في م: (٣٠٤/٣ - ٣٠٦).

به، ولكن مآل على خلاف ذلك. فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية؛ فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة، أو تزيد عليها؛ فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية»<sup>(١)</sup>. وهو معنى (السد)، الذي تقوم عليه قاعدة الذرائع. «وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية؛ ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية»<sup>(٢)</sup>. وهو معنى (الفتح) الذي تقوم عليه الحيل، والاستحسان، واعتبار المصالح.

ومن هنا يتبين حجم ما يشغله من حضور في المجال الاجتهادي. حتى كانت أدلة (سد الذرائع) في الشريعة؛ من أهم ما أورده أبو إسحاق؛ لإثبات صحة أصل المآل<sup>(٣)</sup>. كما كانت (قاعدة الذرائع) آيين في الدلالة على النظر المآلي، وأوضح في تصوير المقصود. وذلك لتواتر المآل في صورة (السد)، تواتراً معنوياً خلال النصوص الشرعية؛ مما جعل أبا إسحاق يقطع ألا خلاف في أصله ألبتة<sup>(٤)</sup>.

ولعل السبب في كبر حجم الوظيفة الاجتهادية، التي يقوم بها (سد الذرائع)؛ أن معنى (السد) يرجع إلى (أصل الاحتياط) كما تبين قبل. بينما معنى (الفتح) يرجع إلى الرخص أساساً، كما في الحيل، والاستحسان، ومراعاة الخلاف. أما (الاحتياط) فهو محافظة على التشريع الابتدائي، الذي هو أصول العزائم، التي هي مدار التكليف أصالة لا تبعاً، وإنما الرخص أصول تبعية غير أصلية في الدين<sup>(٥)</sup>.

## ٢ - رتبته الأسرية:

يحتل (سد الذرائع) الرتبة الثانية بعد المآل، في (مفتاحية) هذه الأسرة الاصطلاحية، لاعتباره أهم فروعه على الإطلاق؛ وذلك أن فهم حقيقة النظر المآلي؛ إنما يتأني بصورة أوضح، من خلال معاني (السد) كما ذكرنا، فخصائص مصطلح (المآل) الاجتهادية أوضح ما تكون بينة وبارزة حينما تنزل على قاعدة سد الذرائع. فإذا كان (المآل) هو المفتاح الأول لشخصية الجهاز المصطلحي، المنتظم ضمن أسرته الاصطلاحية؛

(١) م: (٤/١٩٤، ١٩٥).

(٢) م: (٤/١٩٤).

(٣) م: (٤/١٩٨).

(٤) م: (١/١٨٥) و (٢/٢٢٠) و (٣/٣٠٤ - ٣٠٦) و (٤/٢٠١).

(٥) ن. ذلك مفصلاً في: م: (١/٣٠٠ - ٣٥٨).

فإن مصطلح ( سد الذرائع ) - بلا ريب - هو المفتاح الثاني.

### ٣ - قوته الاستيعابية:

يرتبط ( سد الذرائع ) بأصله، من حيث المجالات التي يمتد إليها، انطلاقاً من المجال الاجتهادي، ثم المقاصدي، ثم الحكمي، التكليفي منه والوضعي، وتفصيل ذلك هو بتامه كما هو في أصل المآل، فلا داعي لإعادته ههنا. بيد أن الذي نقف عنده الساعة؛ هو بيان حجم هذه القوة في استيعاب المعاني العلمية، ومقارنتها بقوة المآل الاستيعابية. وذلك أن امتداد ( الذرائع ) إلى غير المجال الاجتهادي؛ إنما هو امتداد جزئي بالنسبة إلى امتداد ( المآل )؛ إذ لهذا سلطة واسعة كما ذكرنا، باعتباره ( أصلاً ) يرجع إليه، بكل ما للكلمة من معانٍ أما امتداد ( الذرائع )؛ فإما هو باعتباره ( قاعدة ) أساساً. ووصفه بأنه ( أصل ) فيما سبق، ليس على إطلاقه بل فقط من حيث هو معنى مقطوع به في الشريعة. أما ( أصلية ) المآل فهي - بالإضافة إلى قطعيتها - تتجلى في شمولية معناه، ورجوع كثير من الأدوات الاجتهادية إليه، وهيمته على كل حكم على الإطلاق، كما عبر الشاطبي من قبل؛ ولذلك كان في حجم ( نظرية ) على التمام والكمال. فحيث وجد سد الذرائع وجد المآل، وحيث وجد الاستحسان وجد المآل، وحيث وجدت مراعاة الخلاف وجد المآل، وحيث وجدت الحيل وجد المآل، وحيث وجد اعتبار المصالح وجد المآل، وهذا أمر لا يتأتى لسد الذرائع، بل حيث وجد أغلب تلك القواعد ارتفع سد الذرائع؛ لأنه ( سد ) وهي ( فتح )؛ لكن كلاهما باعتبار المآل، ولذلك صح القول: إن امتداد ( سد الذرائع ) إلى المجالات العلمية الأخرى، في علم أصول الفقه؛ إنما هو بحجم ( القاعدة ) ليس إلا. والقاعدة وإن كانت كلية عامة، فإن تطبيقاتها إنما ترتبط بالجزئيات الفقهية، لكن عبر نسق واحد لا يتغير، هو الذي يعطيها كليتها. ولذلك فهي لن تطمح لتكون في حجم ( نظرية ) - إذ هذه أصل لعدة أصول - وإنما غايتها أن تكون ركناً من نظرية. وذلك ما ينطبق على ( سد الذرائع ) بإزاء ( المآل )، من حيث القوة الاستيعابية للقضايا والإشكالات العلمية.

## ٤ - نضجه الاصطلاحي:

أما من الناحية المصطلحية المحضة - بغض النظر عن المفهوم - ( فسد الذرائع ) أنضح اصطلاحًا من ( المآل ). وقد ذكرنا ما في هذا الأخير من ليونة اصطلاحية. وهذا شيء طبيعي؛ إذ ( سد الذرائع ) مصطلح قديم جدًا، وإنما تلقاه أبو إسحاق، وقدمه كما هو على العموم، أما ( المآل ) فهو مصطلح حادث بعد. وهذا واضح جدًا في استعمال الشاطبي لهما، فإذا كان لا يستعمل هذا - غالبًا - إلا معضدًا بالسوابق واللواحق كما تبين في موضعه، فإن استعماله لسد الذرائع؛ كثيرًا ما يأتي مجردًا من بعض أجزائه الضرورية، فربما سماه ( قاعدة الذرائع ) أو ( أصل الذرائع )؛ تخفيفًا عن ( قاعدة سد الذرائع ) و ( أصل سد الذرائع ). وهو كثير<sup>(١)</sup>. وربما سماه ( الذرائع ) فقط؛ دون تركيبها في أي ضميمه؛ اختصارًا لمصطلح ( سد الذرائع )؛ نظرًا لقوة المصطلح، ووضوحه في نفسه، لدرجة إمكان تجريده مما لا يكمل معناه - في الواقع - إلا به، وذلك نحو قوله عن أصل التعاون: « فإن هذا الأصل متفق عليه في الاعتبار. ومنه ما فيه خلاف كالذرائع في البيوع وأشباهاها. وإن كان أصل الذرائع أيضًا متفقًا عليه »<sup>(٢)</sup>، والسياق يقتضي - بدلالة الاقتضاء - أن المراد بالتعبير الأول ( كسد الذرائع ) وبالتالي ( أصل سد الذرائع ). مع أن مصطلح ( الذرائع ) هكذا مجردًا؛ إنما يعني في الأصل - كما سنبين - ( الوسائل ) نفسها، لا ( سدها )<sup>(٣)</sup>.

وهذا كله يدل على مدى النضج الذي بلغه مصطلح ( سد الذرائع )، فهو إذن تام الاصطلاحية كاملها، بل محكمها، ولا تستشكل أن يكون هذا أحكم من ( المآل ) اصطلاحًا؛ وإنما هو فرع عنه؛ فلا غرو أن تولد مصطلحات وتترعرع، ثم تنضح إلى درجة الانحكام، فإذا تبين أن بينها خيطًا رابطًا يوحدتها في مفهوم معين؛ انبثق عنه اسم جامع لها. ثم يبدأ هذا حياته متدرجًا في مراتب الاصطلاح. فيكون لها أصلًا، لكن أقل منها اصطلاحية.

(١) ن مثلًا: م: ( ١٨٥/١ )، م: ( ٦٣/٣ )، م: ( ٦٣/٤ )، ١٩٨، ٢٠١).

(٢) م: ( ١٨٥/١ ).

(٣) قال في الاعتصام: « الذرائع في الحكم بمنزلة المتفرع إليه » ( ٢٩٤/٢ ).

## ٥ - علاقاته:

## ( أ - مرادفاته ):

أ - ١ - سد الذرائع والاحتياط: قد يأتي ( سد الذرائع ) مرادفًا لمصطلح ( الاحتياط ) في بعض معانيه<sup>(١)</sup>. وذلك حيث يكون الاحتياط: هو التحرز للدين بتوسيع دائرة المنع؛ فيما أصله الإذن. كما في قول أبي إسحاق - في سياق حديثه عن الرخص -: « إذا كانت العلة غير منضبطة، ولم يوجد لها مظنة منضبطة، فالحل محل اشتباه. وكثيرًا ما يرجع هنا إلى أصل الاحتياط فإنه ثابت معتبر »<sup>(٢)</sup>. والاحتياط هنا: - وقد جعله أصلًا - هو ترك الترخيص المأذون فيه للاشتباه. وهو سد لذريعة الولوج إلى الممنوع الصريح، بواسطة الرخصة المشتبهة، ولذلك قال - موضحة - في كتاب الاعتصام - في سياق حديثه عن البدع: « وفرائعها يحتاط بها في جانب النهي »<sup>(٣)</sup>. وهذا ( نص ) في استعمال ( الاحتياط ) بمعنى ( السد للذريعة )؛ ومثله قوله أيضًا: مؤكدًا أن الشارع منع ما « هو ذريعة، وفي القصد إلى الإضرار والمفسدة فيه كثرة، وليس بغالب ولا أكثرى، والشريعة مبنية على الاحتياط، والأخذ بالحزم والتحرز مما عسى أن يكون طريقًا إلى مفسدة »<sup>(٤)</sup>. فالأخذ بالاحتياط إذن، هو: منع ما عسى أن يكون طريقًا إلى مفسدة؛ وذلك عين سد الذرائع. ويتأكد هذا المعنى من خلال استقراء أمثلة ( الاحتياط ) بهذا المعنى خاصة. من مثل قول الشاطبي: « إن النبي ﷺ كان يترك العمل، وهو يحب أن يعمل به؛ خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم ( ) [ ثم قال بعد ذلك بقليل ]، والصحابة عملوا على هذا الاحتياط في الدين »<sup>(٥)</sup>. أي باقتدائهم به ﷺ في ذلك، وكذا قوله عن المتشابهات: « التحقيق فيها أنها راجعة إلى أصل الإباحة، غير أن توقع مجاوزتها إلى غير الإباحة؛ هو الذي اعتبره الشارع، فنهى عن ملابتها، وهو أصل قطعي مرجوع إليه في أمثال هذه المطالب، وينافي الرجوع إلى أصل الإباحة. وأيضًا فالاحتياط للدين ثابت من الشريعة مخصص لعموم

(١) ذلك أن ( الاحتياط )، كما يتضح من نصوص الشاطبي - هو التحرز للدين بتوسيع دائرة المنع - وفي هذا وافق سد الذرائع - أو بتوسيع دائرة الأمر، وفي هذا خالفه.

(٢) ع: ( ١٤٢/١ ) .

(٣) م: ( ٣٤٥/١ ) .

(٤) م: ( ٣٢٤/٣ ) .

(٥) م: ( ٣٦٤/٢ ) .



أصل الإباحة إذا ثبت «<sup>(١)</sup>».

وهذا تفسير واضح لكل ما سبق - يفيد - يقيئنا - مرادفة ( أصل الاحتياط ) بهذا المعنى ل ( أصل سد الذرائع ).

أ - ٢ - سد الذرائع والحيل: وبترادف مصطلح سد الذرائع مع مصطلح الحيل بمعناه الأول الذي هو: ( قاعدة قطعية تقوم على منع تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر )<sup>(٢)</sup>. وقاعدة الحيل هنا هي بالمعنى السلبي، أي أنها تقتضي بطلان العمل المبني على ( التحيل ) بهذا المعنى. فهي سد لذريعة التوسل بما ظاهره الجواز إلى محذور شرعي. ذلك أن « المنصوص عليه من سد الذرائع ( ... ) أنه لما كانت المصلحة تسبب مفسدة من باب الحيل ( ... ) منع من هذه الجهة، لا من جهة الأصل »<sup>(٣)</sup>. قال أبو إسحاق عن معنى « قاعدة سد الذرائع »: « فإنه منع الجائز لتلا يتوسل به إلى الممنوع ( ... )؛ لأنه فتح باب الحيل »<sup>(٤)</sup> بينما قاعدة الحيل تقتضي السد، كما هو مقرر في محله<sup>(٥)</sup>.

( ب - أضداده ):

ب - ١ - سد الذرائع والإذن: وهما أصلان متقابلان، ذلك أن معنى ( السد ) إنما هو رفع الإذن في الفعل ونقضه؛ إباحةً كان أو ندباً - دون الواجب كما تبين - ولا يفهم من ( سد الذرائع ) شيء غير ذلك، إذ لا يتصور وروده - عقلاً وشرعاً - إلا على فعل مأذونه فيه أصلاً؛ ( لسد ) ذلك الإذن احتياطاً. قال عن المباح الذي « يتجاذبه العوارض المضادة لأصل الإباحة وقوعاً أو توقفاً »<sup>(٦)</sup>: « وفيه تدخل قاعدة الذرائع، بناء على أصل التعاون على الطاعة أو المعصية ( ... ) ومجال النظر في هذا القسم، دائر بين طرفي نفي وإثبات متفق عليهما. فإن أصل التعاون على البر والتقوى، أو الإثم والعدوان؛ مكمل لما هو عون عليه. وكذلك أصل الذرائع، ويقابله في

(١) م: ( ١٨٦/١ ).

(٢) ن: مصطلح ( الحيل ) مفرغاً عن ( المال ) قريناً.

(٤) م: ( ٢٥٧/٣ - ٢٥٩ ).

(٣) م: ( ٣٦٠/٢ ).

(٦) م: ( ١٨١/١ ).

(٥) ن: ( الحيل ).

الطرف الآخر أصل الإذن الذي هو مكمل لا مكمل «<sup>(١)</sup>».

ب - ٢ - سد الذرائع والحيل: ويتقابل سد (الذرائع) مع مصطلح (الحيل) بمعناه الثاني، وذلك حيث لا يكون قاعدة، وإنما يكون «توسلاً بفعل غير مقصود في نفسه؛ لإقامة مصلحة علم رجحان قصد الشارع إليها، قطعاً أو ظناً»<sup>(٢)</sup>. فالحيل - بهذا المعنى - تقتضي عكس ما تقتضيه (قاعدة الحيل) أي: فتح الذرائع لا سدها؛ وذلك هو المسمى بـ «التحليل الجائز»<sup>(٣)</sup> لدى أبي إسحاق. وهذا المعنى هو الذي بنى عليه أبو حنيفة كل مسائل الحيل، قال الشاطبي: «وأما أبو حنيفة؛ فإن ثبت عنه جواز أعمال الحيل، لم يكن من أصله في بيوع الآجال إلا الجواز، ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع»<sup>(٤)</sup>.

ونفرع عن هذا النص ثلاث مسائل تتعلق بالمقارنة بين المفهومين:

الأولى: أن سد الذرائع في بيوع الآجال اقتضى منعها، بينما القول بالحيل اقتضى جوازها. وهذا مفيد لتقابل الذرائع والحيل.

الثانية: أن الشاطبي لو لم يشعر بمناقضة الحيل للذرائع، لما استطرد بتأكيد أن ذلك لا يلزم عنه ترك أبي حنيفة لسد الذرائع وعدم القول به، وهذا صحيح، لكن لا يمكن تصورهما عنده في النازلة الواحدة؛ بل لكل مجال وحال، فحيث أعمل الأول وجب أن يرتفع الثاني عقلاً.

الثالثة: أن رجوع الذرائع والحيل بهذا المعنى إلى أصل واحد هو (المآل)؛ لا يتقض ما نحن فيه؛ إذ اختلاف الأصوليين حول الحيل اعتباراً أو إلغاءً، كله مبني على النظر في المآل، لكن باعتبارات مختلفة - كما سيأتي - ومن هنا جاز أيضاً أن ترجع الذرائع والحيل إلى أصل المآل باعتبارات مختلفة أيضاً. فمن اعتبر السد في (الذرائع) فإنه نظر إلى المآل الممنوع، ومن اعتبر الفتح في (الحيل) فإنه نظر إلى المآل المطلوب من جلب للمصلحة العامة والخاصة، ومن اعتبر السد في الحيل أي ألغاهها؛ فإنه نظر إلى المآل الممنوع، على غرار سد الذرائع<sup>(٥)</sup>. فيكون المآل رغم اختلاف الاعتبارات

(١) م: (١٨٥/١).

(٢) ن: (الحيل) الآتي قريباً.

(٣) م: (٣٨٨/٢).

(٤) م: (٣٠٦/٣).

(٥) ن: مصطلح (الحيل) الآتي فتم تفصيل للكلام.

جامعًا لهذه الفروع وإن تناقضت، أو اختلفت.

ثالثًا، مشتقاته.

أ - التذرع:

هو مصدر فعل ( تذرّع ) أي: توسل إلى الأمر وتوسط إليه عبر ذريعة، تقول: « تذرّع فلان بذريعة: أي توسل »<sup>(١)</sup>.

أما في اصطلاح أبي إسحاق؛ فهو: العلة التي ينبنى عليها حكم سد الذريعة. جاء في كتاب الاعتصام أن النبي ﷺ: « نهى عن الخلوة بالأجنبيات، وعن سفر المرأة مع غير ذي محرم، وأمر النساء بالاحتجاب عن أبصار الرجال، والرجال بغض الأبصار، إلى أشباه ذلك، مما عللوا الأمر فيه والنهي بالتذرع لا بغيره »<sup>(٢)</sup>. ومثله قوله في الموافقات: « الأدلة الدالة على سد الذرائع كلها، فإن غالبها تذرع بفعل جائز إلى عمل غير جائز »<sup>(٣)</sup>.

ب - الذريعة:

سبق أن الذريعة في اللغة: هي الوسيلة. وتجمع على ذرائع.

وهي في اصطلاح أبي إسحاق: الفعل المأذون فيه أصالة، الممنوع تبعًا؛ لوقوعه وسيلة إلى ممنوع. فالشارع منع ما « هو ذريعة، وفي القصد إلى الإضرار والمفسدة فيه كثرة »<sup>(٤)</sup>، وقال عن البدع: « وذرائعها يحتاط بها في جانب النهي »<sup>(٥)</sup> إلا أنه ينبغي

(١) مختار الصحاح واللسان والقاموس: ( ذرع ).

(٢) ع: ( ٢٩٤/٢ ). وأما نهيه ﷺ المشار إليه؛ فما يتعلق منه بالخلوة وسفر المرأة وحدها فهو قوله ﷺ: « لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم، ولا يدخل عليها رجل إلا معها محرم » متفق عليه. وحديث الحجاب هو قوله ﷺ: « يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها شيء إلا هذا وهذا، وأشر إلى وجهه وكفيه » رواه أبو داود عن عائشة، وحسنه الألباني في ( ص. ج. ص ) رقم ( ٧٨٤٨ ). وأنشكة رقم ( ٤٣٧٢ ). وحجاب المرأة: ( ص ٢٣ ). أما غرض الأبصار فقوله ﷺ: « يا علي لا تتبع النظرة النظرة! فإن لك الأولى وليست لك الآخرة » رواه أحمد وأبو داود والترمذي والحاكم عن بريدة. وحسنه الألباني: ( ص. ج. ص ) ( ٧٩٥٣ ). والمشكاة: ( ٣١١٠ ). وحجاب المرأة: ( ص ٣٤ ).

(٣) م: ( ١٩٨/٤ ) ن. أيضًا: م: ( ٢٠٠/٤ ). (٤) م: ( ٣٦٤/٢ ).

(٥) ع: ( ١٤٢/١ ).

الحذر؛ إذ كثيراً ما استعمل الشاطبي ( الذرائع ) بصيغة الجمع هذه، وهو يقصد ضميمة ( سد الذرائع ) كما بينا قبل.

### ج - المتذرع إليه:

اسم مفعول، متعدى إليه بحرف الجر ( إلى )، من فعل ( تذرع ). وهو في اصطلاح الشاطبي: الفعل الممنوع أصالة، المقصود بالذريعة الممنوعة تبعاً.

( فالمتذرع ) هو الفعل الموصوف بالمنع ابتداءً، فيتعدى حكمه إلى وسائله على سبيل التبع؛ إذ الأصل في الذريعة أن تكون جائزة، وإنما المنع طارئٌ عليها. ومن هنا كان حكم ( المتذرع إليه ) هو الحكم الذي تقوم عليه أحكام الذرائع وتتأصل عليه. قال أبو إسحاق: « الذرائع في الحكم بمنزلة المتذرع إليه »<sup>(١)</sup>. وقال أيضاً: « وفي الحديث أنه عليه الصلاة والسلام نهى أن يجمع بين المتفرق، ويفرق المجتمع؛ خشية الصدقة. ونهى عن بيع السلف<sup>(٢)</sup>، وعلة العلماء بالربا المتفرع إليه في ضمن السلف »<sup>(٣)</sup>.

### د - المتذرع به:

اسم مفعول منضم إلى الجار والمجرور: ( به )؛ للدلالة على الأداة المستعملة لفعل التذرع.

وهو في اصطلاح الشاطبي: عين الذريعة؛ لأنها الأداة المستعملة للوصول إلى الفعل ( المتذرع إليه ). بيد أن هذا المصطلح لم يرد إلا فعلاً مبنياً للمجهول صلة

(١) ع: ( ٢٩٤/٢ ). أما قوله: « الذريعة قد تجري مجرى المتذرع إليه أو تفارقه » ع: ( ١٢٢/١ )؛ فإنما هو على حكم ما يغلب عليها أو يكثر فيها، إذ ندرة أدائها إلى المتذرع إليه تمنع جريانها مجراه في الحكم كما تبين قبل في تعريف ( الذرائع )، وإلا فقد تواتر عن الشاطبي ما يقطع بأن الذريعة الحقيقية تجري في الحكم مجرى المتذرع إليه. وقد أسلفنا في هذا من النصوص ما يكفي.

(٢) الأول عن أنس « أن أبا بكر كتب له فريضة الصدقة التي فرض رسول الله ﷺ ولا يجمع بين متفرق، ولا يفرق بين مجتمع؛ خشية الصدقة » رواه البخاري في كتاب الزكاة وكتاب الحيل. والثاني قوله ﷺ: « لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك ». رواه أحمد والأربعة والحاكم عن ابن عمرو، وصححه الألباني: ( ص. ج. ص ) رقم ( ٧٦٤٤ )، والمشكاة: ( ٢٨٧٠ )، والإرواء ( ١٣٦٠ ).

(٣) ع: ( ٢٩٤/٢ ).

لموصول، على صيغة: ( ما يتذرع به )، وذلك في قوله معلقاً على قول عائشة **تخبط** لزيد بن أرقم: « أبلغني زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله **ﷺ** إن لم يتب »<sup>(١)</sup> ( ... ) فعدت العمل بما يتذرع به إلى الربا بمنزلة العمل بالربا<sup>(٢)</sup>.

\*\*\*

## الفرع الثاني: الحيل

### أولاً: التعريف.

#### أ - في اللغة:

يرجع استعمال مادة ( حول ) في اللغة إلى معنى واحد، هو: التغير مطلقاً، وإن كان ابن فارس يرى أنه مقيد بالدوران، أي ( التحرك في دور )، بينما يرى الأصفهاني أنه التغير، أو الانفصال، ولعل معنى التغير هو الأصل بإطلاق؛ لأنه يتضمن كل ما ذكر، وبه يمكن تفسير سائر استعمالات المادة، فهي عنه تنفرع<sup>(٣)</sup>. وتفصيل ذلك كما يلي: قال ابن فارس: « الحاء والواو واللام: أصل واحد، وهو تحرك في دور. فالحول: العام؛ وذلك أنه يحول أي يدور، ويقال: حالت الدار، وأحالت، وأحوّلت: أتى عليها الحول ( ... ) وحال الشخص يحول؛ إذا تحرك، وكذلك كل متحول عن حالة ( ... ) والحيلة، والحويل، والمحاولة، من طريق واحد، وهو القياس الذي ذكرناه؛ لأنه يدور حوالي الشيء ليدركه »<sup>(٤)</sup>. وأدق منه وأجمع ما ذهب إليه الراغب الأصفهاني، قال: « أصل الحول تغير الشيء وانفصاله عن غيره. وباعتبار

(١) عن ابن إسحاق السبيعي عن امرأته « أنها دخلت على عائشة فدخلت معها أم ولد زيد بن أرقم فقالت يا أم المؤمنين إنني بعت غلاماً من زيد بن أرقم بشماتة درهم نسيئة، وإنني ابتعته منه بستماتة نقداً، فقالت لها عائشة: بفس ما اشتريت، وبفس ما شريت؛ إن جهاده مع رسول الله **ﷺ** قد بطل إلا أن يتوب ». رواه الدارقطني. وقال الشوكاني: « الحديث في إسناده الغالية بنت أبيجع، وقد روي عن الشافعي أنه لا يصح، وقرر كلامه ابن كثير في إرشاده ». نيل الأوطار: كتاب البيوع: ( ٣١٧/٥ ). وقال الشيخ تراز: « رواه أحمد ( ... ) وضعفه الزرقاني على الموطأ وقال: لفظه منكر. وليس الحديث في الموطأ ». هـ. م: ( ٢٩٦/١ ).

(٢) ع: ( ٢٩٥/٢ ).

(٣) ن. مادة ( حول ) في المفردات، والأساس، ومختار الصحاح، واللسان، والقاموس.

(٤) المقاييس: ( حول ).

التغير قيل: حال الشيء يحول حُوُولًا، واستحال: تهيأ لأن يحول. وباعتبار الانفصال، قيل: حال بيني وبينك كذا ( ) .

والحيلة والحُوَيْلة: ما يتوصل به إلى حالة ما في خفية، وأكثر استعمالها فيما في تعاطيه خبث، وقد تستعمل فيما فيه حكمة ( ) والحيلة من الحول، ولكن قلبت واوها ياء لانكسار ما قبلها «<sup>(١)</sup>»، « وقيل كل شيء تغير عن الاستواء إلى العوج فقد حال واستحال، وهو مستحيل ( ) .

والحَوْل: الحيلة، والقوة أيضًا، قال ابن سيده: الحَوْل، والحَيْل، والحِيُول، والحيلة، والحَوِيلُ، والمَحَالَّة، والاحتِيال، والتحول، والتحيل، كل ذلك: الحِذْق، وجودة النظر، والقدرة على دقة التصرف. والحَيْل والحِيُول: جمع حيلة ( ... ) ويقال تَحَوَّل الرجل، واحتال: إذا طلب الحيلة ( ... ) والاحتِيال، والمحاولة: مطالبتك الشيء بالحيل، وكل من رام أمرًا بالحيل فقد حاوله ( ) وتَحَوَّل أيضًا من الحيلة «<sup>(٢)</sup>» .

ب - أما في اصطلاح الشاطبي فالحيل لها معنيان:

ب - ١ - الحيل: هي قاعدة قطعية تقوم على منع « تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي؛ وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر »<sup>(٣)</sup>. قال في سياق تفریع القواعد عن أصل ( المآل ): « ومنها قاعدة الحيل، فإن حقيقتها المشهورة: تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر. فمآل العمل فيها خرم قواعد الشريعة ( ) وهو مفسدة. ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية »<sup>(٤)</sup>.

وكونها ( قطعية ): هو بالمعنى الكلي، المفهوم من مجموع جزئيات النصوص الشرعية على الإجمال، ذلك أن « الحيل في الدين بالمعنى المذكور غير مشروعة في الجملة، والدليل على ذلك ما لا ينحصر من الكتاب والسنة، لكن في خصوصيات يفهم من مجموعها منعها والنهي عنها على القطع »<sup>(٥)</sup>. وعن نفس المعنى للحيل قال

(٢) اللسان: ( حول ) .

(٤) م: ( ٢٠١/٤ ) .

(١) المفردات: ( حول ) .

(٣) م: ( ٢٠١/٤ ) .

(٥) م: ( ٣٨٠/٢ ) .

في سياق آخر: إنه « بالغ مبلغ القطع »<sup>(١)</sup>. أما قوله: ( تقديم عمل ظاهر الجواز ) فإثما هو من ( حقيقتها المشهورة )، كما عبر في شرحه، والافتقد تكون ( تقديم عمل باطل )، بمعنى أن التحيل قد يكون توسلاً بفعل أصله مشروع، لكنه يبطل بتحريفه عن قصده، أو بفعل غير مشروع. فالأول: « كالواهب ماله عند رأس الحول فرازاً من الزكاة، فإن أصل الهبة على الجواز، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعاً. فإن كل واحد منهما ظاهر أمره في المصلحة أو المفسدة، فإذا جمع بينهما على هذا القصد صار مال الهبة المنع من أداء الزكاة، وهو مفسدة »<sup>(٢)</sup>.

وأما الثاني: ف « كما لو دخل وقت الصلاة عليه في الحضر، فإنها تجب عليه أربعاً، فأراد أن يتسبب في إسقاطها كلها بشرب خمر أو دواء مسبت، حتى يخرج وقتها وهو فاقد لعقله كالمغمى عليه ( ... ) وكما لو أراد وطء جارية فغصبها، وزعم أنها ماتت فقضي عليه بقيمتها فوطئها بذلك »<sup>(٣)</sup>. ولذلك قال في كتاب المقاصد من الموافقات يشرح العمل المبني على الحيلة بأنه: « 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 الوسطة فتفعل ليتوصل بها إلى ذلك الغرض المقصود، مع العلم بكونها لم تشرع له »<sup>(٤)</sup>. فإذا نيس كل وسائط الحيل جائزة الظاهر، ولكن ذلك هو المشهور في عمل المتحايين على أحكام الشرع، إذ يتوسلون بالمشروع إلى الممنوع؛ ولذلك كان التعريف الأساس المعتمد لديه أنها ( تقديم عمل ظاهر الجواز... ) إلخ.

وكونه ( ظاهر الجواز ) هو لبيان أن حقيقته البطلان؛ وذلك لأنه فعل مفروغ من القصد الأصلي فيه، ومشحون بقصد طارئ غير أصيل، فشكله صحيح وجوهه فاسد. قال يصفه: « وعلى الجملة فهو تحيل على قلب الأحكام الثابتة شرعاً إلى أحكام آخر، بفعل صحيح الظاهر لغو في الباطن، كانت الأحكام من خطاب التكليف أو من خطاب الوضع »<sup>(٥)</sup>؛ إذ القاعدة المعتمدة لدى أبي إسحاق في ذلك هي أن « كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له، فقد ناقض الشريعة. وكل

(٢) م: (٢٠١/٤).

(١) م: (٣٨٧/٢).

(٤) م: (٣٧٨/٢).

(٣) م: (٣٧٩/٢).

(٥) م: (٣٨٠/٢).

من ناقضها فعله في المناقضة باطل. فمن ابتغى في التكليف ما لم تشرع له فعله باطل»<sup>(١)</sup>. وهذا المتحيل قد قصد بفعله المقدم هذا غير ما شرع له؛ لأنما هو واسطة فقط، وقد سبق أن الوسطة بهذا المعنى إنما تفعل « ليتوصل بها إلى ذلك الغرض المقصود، مع العلم بكونها لم تشرع له »<sup>(٢)</sup>؛ وصورتها المفصلة: « أن يكون الفعل أو الترك موافقًا، إلا أنه عالم بالموافقة ومع ذلك فقصدته المخالفة ( ... ) وحاصله أن هذا العامل قد جعل الموضوعات الشرعية التي جعلت مقاصد وسائل لأمر آخر، لم يقصد الشارع جعلها لها. فيدخل تحته النفاق والرياء، والحيل على أحكام الله تعالى. وذلك كله باطل؛ لأن القصد مخالف لقصد الشارع عينًا، فلا يصح جملة »<sup>(٣)</sup>.

وقوله: ( لإبطال حكم شرعي ) هو القصد الطارئ المذموم الذي تضمنه المقدم، وهو ( علة ) تحريم التحيل بهذا المعنى، كما تبين من النصوص السابقة، وقد سبق اشتراط الشاطبي له سبب المنع في قوله: « ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية »<sup>(٤)</sup>.

أما قوله: ( وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر ) فهو على الإجمال؛ إذ المقصود التغيير عمومًا. وإلا فقد يكون ( الإسقاط ) بدل ( التحويل ). كما مر في نص سابق أيضًا، حيث شرح التحيل بأنه عمل « على إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر، بحيث لا يسقط أو لا يتقلب إلا مع تلك الوسطة »<sup>(٥)</sup>.

أما ( الإسقاط ) فمثاله ما في « المذهب أن من حلف بالطلاق أن يقضي فلانًا حقه إلى زمان كذا، ثم خاف الحنث بعدم القضاء، فخالع زوجته حتى انقضى الأجل، ووقع الحنث وليست بزوجة، ثم راجعها؛ أن الحنث لا يقع عليه، وإن كان قصده مذمومًا، وفعله مذمومًا؛ لأنه احتال بحيلة أبطلت حقًا. فكانت المخالعة ممنوعة وإن أثمرت عدم الحنث؛ لأن عدم الحنث لم يكن بسبب المخالعة، بل بسبب أنه حنث ولا زوجة له، فلم يصادف الحنث محلًا »<sup>(٦)</sup>، كذا « كالواهب ماله عند رأس الحول

(٢) م: ( ٣٧٨/٢ ) .

(٤) م: ( ٢٠١/٤ ) .

(٦) م: ( ٢٤١/١ ) .

(١) م: ( ٣٣٣/٢ ) .

(٣) م: ( ٣٣٩/٢ ) .

(٥) م: ( ٣٧٨/٢ ) .



فرازًا من الزكاة»<sup>(١)</sup>.

وأما ( التحويل ) فكقلب الحرام حلالاً أو العكس، كمن « أراد بيع عشرة دراهم نقدًا بعشرين إلى أجل، فجعل العشرة ثمنًا لثوب، ثم باع الثوب من البائع الأول بعشرين إلى أجل ( ... ) ومثله جارٍ في تحريم الحلال؛ كالزوجة ترضع جارية الزوج أو الضرة لتحرم عليه »<sup>(٢)</sup>.

وتقييد التحويل بأنه ( في الظاهر ) فقط، يدل على أن الحكم المنتقل إليه بالحيلة، ليس حكمًا شرعيًا على الحقيقة؛ لأنه مخالف لقصد الشارع، فبطل مضمونه وإن صح شكله. قال في معرض إبطال هذا النوع من الحيل: « والأحاديث في هذا المعنى كثيرة، كلها دائرة على أن التحيل في قلب الأحكام ظاهرًا غير جائز »<sup>(٣)</sup>. وذلك يقتضي أن الحيلة لا تغير من قصد الشارع شيئًا، وإذن فالحكم المهروب منه باقٍ على ذمة المكلف؛ لأن الحيلة إنما هي تعدُّ على الحكم « حتى يصير ذلك الواجب غير واجب في الظاهر، أو المحرم حلالاً في الظاهر أيضًا »<sup>(٤)</sup>، وذلك أن دخول المكلف - فرضًا - في ( المانع ) « لا يخلو أن يكون المانع المستجلب مثلًا في حكم المرتفع أولًا. فإن كان كذلك فالحكم متوجه. كصاحب النصاب استدان لتسقط عنه الزكاة، بحيث قصد أنه إذا جاز الحول رد الدين من غير أن ينتفع به »<sup>(٥)</sup>.

ومعنى كون ( المانع ) في حكم المرتفع؛ هو عين الحيلة أي إن حصوله إنما هو ظاهر فقط؛ لأنه واسطة كما تقدم. فإذا كان في حكم المرتفع لم يكن له أثر فقهي، فيتوجه الحكم: وهو وجوب الزكاة في المثال المذكور! أما إن دخل في المانع لحاجته الفعلية إليه كان مانعًا حقًا، فلم يتوجه الحكم الأصلي وانقلب شرعًا لا ظاهرًا فقط إلى غيره. وبيان ذلك تم في نفس سياق هذا النص في كلام سابق عليه، وذلك في قول أبي إسحاق: « فإذا توجه قصد المكلف إلى إيقاع المانع أو إلى رفعه. ففي ذلك تفصيل؛ ( ) فلا يخلو أن يفعله أو يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف، مأمورًا به أو منهيًا عنه، أو مخيرًا فيه أولًا. فإن كان الأول فظاهر، كالرجل

(٢) م: ( ٣٧٩/٢ )، ( ٣٨٠ ) .

(١) م: ( ٢٠١/٤ ) .

(٤) م: ( ٣٧٩/٢ ) .

(٣) م: ( ٣٨٤/٢ ) .

(٥) م: ( ٢٩١/١ ) .

يكون بيده له نصاب لكنه يستدين لحاجته إلى ذلك، وتبنى الأحكام على مقتضى حصول المانع، وإن كان الثاني وهو أن يفعله مثلاً من جهة كونه مانعاً قصدًا لإسقاط حكم السبب المقتضى أن لا يترتب عليه ما اقتضاه. فهو عمل غير صحيح»<sup>(١)</sup>. فالمانع المدخول به تحت مظلة ( التكييف ) هو المانع الواقع حقًا؛ لأن المكلف لم يقصد منع كونه مانعًا. وإنما قصد مصلحته التكليفية<sup>(٢)</sup>، كالمصلحة المترتبة عن الهبة أو الدين لكنهما معًا مانعان من الزكاة، وأما المانع المدخول به تحت مظلة ( الوضع ) فهو المانع الظاهري؛ أو الذي في حكم المرتفع؛ لأن الداخل به قاصد ترتب أثره الوضعي، وهو منع حصول الحكم. وهذا قصد ممنوع، ولذلك توجه الحكم الأصلي؛ لعبثية هذا ( المانع ) حيث إن أحكام الوضع لم توضع لتقصد من جهة كونها كذلك، ولكن شأنها أنها إذا وقعت ترتب عنها حكمها<sup>(٣)</sup>، وإذا وقع الحكم الوضعي ( لغوًا ) أي إنه « تحيل ( ... ) بفعل صحيح الظاهر لغو في الباطن »<sup>(٤)</sup> كان ما يترتب عليه من تحويل الحكم أو إسقاطه لغوًا كذلك. فيبقى الحكم الأصلي من الحرمة أو الوجوب متوجهًا. ومن هنا كان تقييد لفظ ( التحويل ) في التعريف بأنه ( في الظاهر ) فقط. ويترتب عن هذا كله، أن ( الحيل ) بهذا المعنى، إنما تجري مع ظواهر النصوص فقط، ولا يتصور مفهومها قائمًا بمقاصد الشارع إطلاقًا. إذ يستحيل التحيل على القصد الشرعي؛ لأنه إنما قام على أساس التعبد، وهو مفهوم مناقض للتحيل وهادم له. قال في سياق حديثه عن ( قصد التعبد ) : « فإذا دخل المكلف تحت أعباء التكليف بهذا القصد، فهو الذي فهم المراد من الخطاب، وحصل باطنه على التمام. وإن هو فهم من ذلك مقتضى عصمة ماله، ودمه فقط، فهذا خارج عن المقصود. وواقف مع ظاهر الخطاب ( ... ) وتجري هنا مسائل الحيل أمثلة لهذا المعنى؛ لأن من

(١) م: ( ٢٨٨/١ ، ٢٨٩ ) .

(٢) يصح أن يكون الفعل داخلًا تحت خطاب التكليف باعتبار؛ وتحت خطاب الوضع باعتبار آخر، كالدين مثلاً هو بالاعتبار الأول مباح، ولكنه بالاعتبار الثاني مانع من الزكاة.

(٣) قال أبو إسحاق : « وقد تبين في الموانع أنها غير مقصودة الحصول ولا الزوال للشارع، وأن من قصد إيقاعها رفقا لحكم السبب المحرم، أو الموجب؛ ففعله غير صحيح » م: ( ٣٥٠/١ ) .

(٤) م: ( ٣٨٠/١ ) .

فهم باطن ما خوطب به، لم يحتل على أحكام الله حتى ينال منها بالتبديل والتغيير. ومن وقف مع مجرد الظاهر غير ملتفت إلى المعنى المقصود، اتحم هذه المتاهات البعيدة<sup>(١)</sup>. وهو فعل « باطل؛ لأن القصد مخالف لقصد الشارع عيناً، فلا يصح جملة<sup>(٢)</sup>. كما تقدم.

فثبت من دراسة هذا التعريف أن مفهوم التحيل يقوم على الأركان الخمسة التالية:

١ - أنه عمل ( ظاهره ) الجواز، وباطنه البطلان.

٢ - أنه توسل بفعل لم يوضع شرعاً وسيلة لذلك القصد.

٣ - أن الحكم الأصلي فيه باقٍ على توجهه.

٤ - أن الحكم البديل إنما هو كذلك في الظاهر فقط.

٥ - أن القصد فيه مناقض لقصد الشارع.

ب - ٢ - الحيل: هي التوسل بفعل غير مقصود في نفسه؛ لإقامة مصلحة عنه رجحان قصد الشارع إليها، قطعاً أو ظناً.

يقول أبو إسحاق: « فالحيل التي تقدم إبطالها وذمها والنهي عنها: ما هدم أصلاً شرعياً، وناقض مصلحة شرعية، فإن فرضنا أن الحيلة لا تهدم أصلاً شرعياً، ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها، فغير داخله في النهي، ولا هي باطلة<sup>(٣)</sup>. »

(١) م: ( ٣٨٩/٣ ، ٣٩٠ ).

(٢) م: ( ٣٣٩/٢ ) وبمقتضاه أفتى الشاطبي في النوازل قال: « مسألة المرتد الذي أخبر أنه إن صح له إرثه في أبيه المتوفى بعد ارتداده؛ فإنه يراجع الإسلام وأن أهل موضعه راغبون في إسلامه خوفاً من عاديته على بلده، إن بقي على ارتداده. فرغبتهم من محبكم الجواب بما يقتضيه الحكم الشرعي في المسألة، وهل يصح ميراثه إن رجع إلى الإسلام؟ »

ويظهر من مجموع ما حكيتكم في كتابكم أن المقصود وجود قول بجواز ميراث ذلك المرتد إن أسلم، وإن كان شاذاً في المذهب، أو في غير المذهب.

والجواب وبالله التوفيق: إن قاعدة مذهب مالك أن سبب انتقال ملك الموروث إلى الوارث الموت، لا قسمة التركة ( ... ) فلا حظ في ذلك للمرتد، راجع الإسلام قبل القسمة أم لا! ( ... ) هذا رأيي الذي أدين الله به وأسأله الاستقامة فيه. وأما أن يحتال على إخراج مال من يد وارثه بمثل ما أشرتم إليه، فلا أتقلده إن شاء الله تعالى « فت: ( ص ١٧٥ - ١٧٧ ). »

(٣) م: ( ٣٨٧/٢ ).

فالتوسل بالفعل المأذون فيه، غير المقصود في نفسه، إنما يمنع إذا قصد به هدم قصد الشارع. أي إبطال حكم شرعي بالقصد الأول؛ ولذلك استدرك الإمام الشاطبي رحمته في سياق وضع تعريف الحيل بالمعنى الأول، وهو يحكم عليها بالمنع والبطالان قائلاً: «ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية»<sup>(١)</sup> وإلا، فالتوسل - تحيلاً - لكن بقصد إقامة قصد شرعي أمر محمود، غير مذموم، وله أصل في الشرع منه «ما يدل على صحة التوسل (... ) وصحة قصد الشارع إليه، في قوله عليه الصلاة والسلام: «يع الجمع بالدرهم، ثم ابتع بالدرهم جنيهاً»<sup>(٢)</sup>؛ «فالقصد ببيع الجمع بالدرهم، التوسل إلى حصول الجنيب بالجمع. لكن على وجه مباح»<sup>(٣)</sup>. ومن هنا فارق التوسل - في هذا التعريف الذي ركبناه - ما قصده هو رحمته في تعريفه الذي وضعه لها بالمعنى الأول، حيث قال فيما تقدم: إنه «تقديم عمل ظاهر الجواز». فصحيح أن هذا (التقديم) إنما هو التوسل أيضاً. لكنه على وجه غير مباح حقيقة، وإنما (ظاهر الجواز)، كما تم بيانه. وجوهر الفرق إنما هو في القصد، فذاك كان بقصد إبطال قصد الشارع، وهذا كان بقصد إقامته.

وقولنا: ( لإقامة مصلحة علم رجحان قصد الشارع إليها )، بيان أن المصلحة المقصودة بالإقامة إنما هي كذلك بترجيح المجتهد، الذي صحح تلك الحيلة، إذ غلب على ظنه أنها مقصودة للشارع. يقول أبو إسحاق: «القول في الحيل عند من قال بها مطلقاً، وإنما قال بها بناءً على أن للشارع قصدًا في استجلاب المصالح ودرء المفاسد، بل الشريعة لهذا وضعت، فإذا صحح مثلاً نكاح المحلل، وإنما صححه على فرض أنه غلب على ظنه من قصد الشارع الإذن في استجلاب مصلحة الزوجين فيه»<sup>(٤)</sup>، وكذلك

(١) م: (١ / ٤٢٠).

(٢) نص هذا الحديث هو: عن أبي سعيد الخدري، وعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ استعمل رجلاً على خير، فجاء بتمر جنيب، فقال له رسول الله ﷺ: «أكل تمر خبير هكذا؟» فقال: لا والله يا رسول الله إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين، والصاعين بالثلاثة. فقال رسول الله ﷺ: «فلا تفعل، يع الجمع بالدرهم ثم ابتع بالدرهم جنيهاً» رواه مسلم. رقم (١٥٩٣).

(٣) م: (٢ / ٣٨٩، ٣٩٠).

(٤) واضح أن هذه مصلحة ملغاة بقوله ﷺ: «لعن الله المحلل والمحلل له» رواه عن علي الإمام أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي؛ وعن ابن مسعود الترمذي والنسائي؛ وعن جابر الترمذي وصححه الألباني: (ص. ج. ص): (٥١٠١). والمشكاة: (٣٢٩٦، ٣٢٩٧).

سائر المسائل، بدليل صحته في النطق بكلمة الكفر خوف القتل أو التعذيب، وفي سائر المصالح العامة والخاصة. إذ لا يمكن إقامة دليل في الشريعة على إبطال كل حيلة. فإنما يطل منها ما كان مضاداً لقصد الشارع خاصة. وهو الذي يتفق عليه جميع أهل الإسلام. ويقع الاختلاف في المسائل التي تتعارض فيها الأدلة<sup>(١)</sup>. ففي هذا النص - كما في الذي قبله - تصحيح للحيل بناءً على حيل منصوصة، مقصودة للشارع باستجلاب مصالحها، كحيلة بيع الجمع بالدرهم للحصول على الجنيب، وحينئذ النطق بكلمة الكفر لإحراز الدم. فتلحق الحيلة المظنونة بصحتها بالحيلة المقطوعة بصحتها؛ ولذلك عبرنا في التعريف الأخير بأن عِلْم رجحان قصد الشارع إلى المنفعة المستجلبية بالحيلة يكون: ( قطعاً أو ظناً ). وهذا واضح في قول للشاطبي قَسَم فيه الحيل إلى ثلاثة أقسام، تؤول في النهاية إلى قسمين هما ما ذكرنا. قال: « ويرجع الأمر إلى أنها على ثلاثة أنواع:

أحدها: « لا خلاف في بطلانه؛ كحيل المناقين والمرائين.

والثاني: لا خلاف في جوازه؛ كالناطق بكلمة الكفر إكراهاً عليها، فإن نسبة التحيل بها في إحراز الدم بالقصد الأول، من غير اعتقاد لمقتضاها كنسبة التحيل بكلمة الإسلام في إحراز الدم بالقصد الأول كذلك. إلا أن هذا مأذون فيه؛ لكونه مصلحة دينوية لا مفسدة فيها بإطلاق، لا في الدنيا ولا في الآخرة! بخلاف الأول فإنه غير مأذون فيه، لكونه مفسدة أخروية بإطلاق ( ... ) وكلا القسمين بالغ مبلغ القطع.

وأما الثالث: فهو محل الإشكال والغموض، وفيه اضطربت أنظار النظار من جهة أنه لم يتبين فيه بدليل واضح قطعي لحاقه بالقسم الأول، ولا يتبين فيه للشارع مقصد يتفق على أنه مقصود له ( ... ) فصار هذا القسم من هذا الوجه متنازِعاً فيه، شهادة من المتنازعين بأنه غير مخالف للمصلحة فالتحليل جائز، أو مخالف فالتحليل ممنوع<sup>(٢)</sup>.

فهذا النوع الثالث ليس قسماً مستقلاً بذاته في الحقيقة، بل يرجع إما إلى القسم المنوع قطعاً بترجيح ظني من المجتهد، أو إلى القسم الجائز قطعاً بترجيح ظني من

(٢) م: (٢) : (٢/٣٨٧، ٣٨٨).

(١) م: (٢) : (٢/٣٣٦، ٣٣٧).

المجتهد. ومن هنا كانت الحيل الجائزة مبنية على إقامة مصلحة علم رجحان قصد الشارع إليها قطعاً أو ظناً. كما ذكرنا.

ومن أشهر الأمور المترددة بين المنع والجواز في مسألة الحيل، قضية بيوع الآجال التي منعها مالك؛ بناء على أصل سد الذرائع - وهو مصطلح مقابل لمعنى الحيلة كما ذكرنا في محله - وأجازها أبو حنيفة بناءً على التحيل الجائز<sup>(١)</sup>. يقول أبو إسحاق: « ومن ذلك مسائل بيوع الآجال؛ فإن فيها التحيل إلى بيع درهم نقدًا بدرهمين إلى أجل، لكن بعقدين كل واحد منهما مقصود في نفسه، وإن كان الأول ( ذريعة ) فالثاني غير مانع؛ لأن الشارع إذا كان قد أباح لنا الانتفاع بجلب المصالح ودرء المفاسد على وجوه مخصوصة، فتحري المكلف تلك الوجوه غير قاذح، وإلا كان قاذحاً في جميع الوجوه المكروهة. وإذا فرض أن العقد الأول ليس بمقصود العاقد، وإنما مقصوده الثاني، فالأول إذاً منزل منزلة الوسائل، والوسائل مقصودة شرعاً من حيث هي وسائل. وهذا منها. فإن جازت الوسائل من حيث هي وسائل فليجز ما نحن فيه؛ وإن منع ما نحن فيه فلتمنع الوسائل على الإطلاق، لكنها ليست على الإطلاق ممنوعة إلا بدليل. فكذلك هنا لا يمنع إلا بدليل »<sup>(٢)</sup>.

( مصطلح « الحيل » بين مفهومين ):

١ - الحيل قطعية: قطعي، الحيل وردت في كلا المفهومين، متعلقة بالجانب المنصوص منهما بدليل قطعي حيث قال فيما سبق: « وكلا القسمين بالغ مبلغ القطع »<sup>(٣)</sup>، وهو معنى جزئي، أي إن جانباً واحداً فقط من كل من المفهومين هو المقطوع به. بيد أن الحيل بالمفهوم الأول تترقى في المراتب القطعية إلى درجة أعلى، حيث تكتسب تلك الصفة من الناحية المبدئية النظرية. وهو معنى كلي، وذلك معنى كونها ( قاعدة ). الشيء الذي لم يثبت لدى الشاطبي للحيل بالمعنى الثاني. وتفصيل ذلك كما يلي:

٢ - الحيل قاعدة: لقد جاء في تعريف الحيل بالمعنى الأول أنها: ( قاعدة قطعية )

(١) م: ( ٣٠٦/٣ ) و ( ٣٨٩/٢ - ٣٩١ ) . (٢) م: ( ٣٨٩/٢ ) .

(٣) م: ( ٣٨٧/٢ ) .

استنادًا إلى قول أبي إسحاق في تفريعه للقواعد عن أصل المآل: « ومنها قاعدة الحيل، فإن حقيقتها المشهورة: تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر »<sup>(١)</sup>.

إن السياقات المختلفة التي درس فيها الشاطبي معنى الحيل، تدل في مجموعها على أن المعنى الأصلي لها، والمقصود الأول الابتدائي؛ إنما هو الحيل بالمفهوم الأول. وذلك ما قصد أساسًا بقوله مفرغًا عن المآل: « ومنها قاعدة الحيل » ثم قال كما تقدم: « فإن حقيقتها المشهورة: تقديم عمل ظاهر الجواز... » إلخ. فأورد تعريفها بمعناها الأول، وبعد إتمام بيانه لها شرعًا وتمثيلًا قال: « ومن أجاز الحيل كأبي حنيفة، فإنه اعتبر المآل أيضًا، لكن على حكم الانفراد »<sup>(٢)</sup>، أي بالمعنى الجزئي المتعلق بتحقيق مناط معين. ولذلك قال معلقًا على مثال الواهب ماله عند رأس الحول مما يطل حكم وجوب الزكاة: « وهذا الإبطال صحيح جائز؛ لأنه مصلحة عائدة على الواهب والمنفق. لكن هذا بشرط ألا يقصد إبطال الحكم (... ) فلا يخالف أبو حنيفة في أن قصد إبطال الأحكام صراحة ممنوع، وأما إبطالها ضمناً فلا. وإلا امتنعت الهبة عند رأس الحول مطلقًا. ولا يقول بهذا واحد منهم »<sup>(٣)</sup>. ثم ختم القضية كما أوردها في كتاب الاجتهاد تفريعًا عن المآل بقوله: « وبهذا يظهر أن التحيل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة نظرًا إلى المآل. والخلاف إنما وقع في أمر آخر »<sup>(٤)</sup>.

فالسباق كله يقتضي أن ما سماه ( بقاعدة الحيل ) إنما هو بالمفهوم المالكي، المبني على سد الذرائع، والمفيد لبطلان الحيل ( على الجملة ) كما في النص، وأما الجائز منها فهو آحاد تطبيقية مستثناة من القاعدة الكلية المبنية على القطع، إذ الخلاف لم يحصل فيها بقدر ما حصل في بعض محال تنزيلها أي: « المسائل التي تتعارض فيها الأدلة »<sup>(٥)</sup> كما عبر في موطن آخر.

ومما يؤكد قطعية ( قاعدة الحيل ) بالمعنى الذي ذكرنا؛ أنه أورد المصطلح في مساقات تدل على كليته وشموليته وقطعيته، بدليل الاستقراء، وكذا الإجماع. وهذه

(٢ - ٤) م: (٤ / ٢٠٢).

(١) م: (٤ / ٢٠١).

(٥) م: (٢ / ٣٣٧).

أمر لا تتوفر إلا في القواعد حقاً، وليست من شأن المعاني الجزئية. قال في كتاب المقاصد بعدما فصل معنى الحيل بالمفهوم الأول: « الحيل في الدين بالمعنى المذكور غير مشروعة في الجملة. والدليل على ذلك ما لا ينحصر من الكتاب والسنة. لكن في خصوصيات يفهم من مجموعها منعها والنهي عنها على القطع »<sup>(١)</sup>. فقوله: « غير مشروعة على الجملة » نص في إبطال عموم معنى الحيل، وإشارة إلى الجزئيات المستثناة من هذا العموم. وقوله: « والدليل على ذلك ما لا ينحصر من الكتاب والسنة... » إلخ. دليل على أن ذلك تم بمنهج الاستقراء المفيد للقطع. وفعلاً فقد أورد جملة من الآيات والأحاديث الكثيرة الدالة على ذلك، نورد منها مثالين فقط مع تعليقه واستنتاجه. قال: « فمن الكتاب ما وصف الله به المنافقين في قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتُونَ الْآخِرَ ﴾ [البقرة: ٨] ( ) لأنهم تحيلوا بملازمة الدين وأهله إلى أغراضهم الفاسدة ( ) . ومن الأحاديث قوله عليه الصلاة والسلام: « لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة »<sup>(٢)</sup>؛ فهذا نهى عن الاحتيال لإسقاط الواجب أو تقليده ( ) والأحاديث في هذا المعنى كثيرة، كلها دائرة على أن التحيل في قلب الأحكام ظاهراً غير جائز، وعليه عامة الأمة من الصحابة والتابعين »<sup>(٣)</sup> ويهمننا من النص هذا التعليق الأخير الذي أورده بعد سلسلة من الأمثلة الوافرة من الكتاب والسنة النبوية. وهو مشير بشكل واضح إلى الإجماع الحاصل على هذا المعنى.

فواضح إذن أن المعنى المقصود بالإبطال من الحيل هو ذلك المعنى الكلي، المبني على الاستقراء المقطوع به، بناء على عدة خصوصيات تفيد بـ « مجموعها منعها والنهي عنها على القطع » كما قال آنفاً؛ ولذلك عبر عن هذا المقصود في نفس السياق بعد بضع صفحات قائلاً: « وكذلك نقول: إن أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية في الجملة، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص. أما الجزئية: فما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته. وأما الكلية: فهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع، في جميع حركاته، وأقواله، واعتقاداته، فلا يكون

(٢) تقدم.

(١) م: (٢ / ٣٨٠).

(٣) م: (٢ / ٣٨٠ - ٣٨٤).



كالبهيمة المسيية تعمل بهواها، حتى يرتاض بلجام الشرع ( ... ) فإذا صار المكلف في كل مسألة عنت له يتبع رخص المذاهب، وكل قول وافق فيها هواه، فقد خلغ ربقة التقوى. وتمادى في متابعة الهوى، ونقض ما أبرمه الشارع، وأخر ما قدمه <sup>(١)</sup>. وقد علق الشيخ عبد الله دراز على عبارة: ( يتبع رخص المذاهب ) بقوله: « في موضوعنا: هي الحيل في تلك المذاهب » <sup>(٢)</sup> ويمكن القول: إنها الرخص المذهبية جملة؛ لأن اتباعها بإطلاق تحيل على العزائم في مذهبه، وهو آيين. والمهم عندنا هنا هو تعبير أبي إسحاق بـ ( المصلحة الكلية ) و ( القانون ) اللذين من شأنهما منع التحيل على الأحكام. وهذا كله ترسيخ لقاعدية الحيل بالمفهوم الأول كما قررنا. وأما الحيل بالمفهوم الثاني فلم يثبت عنه أنه تحدث عنها بمعنى كلي، أي إنها قاعدة محكمة تنتظم عددًا من الجزئيات. ولذلك بقي ما وصف منها بالقطعية لصيقًا بما ثبت من آحادها كذلك، ولم ترتق إلى درجة المبدأ العام، أو القانون الشامل، على غرار المفهوم الأول. ولذلك كانت الأمثلة المعتمدة لتصحيح الحيل نادرة؛ إذ الثابت منها ما هو إلا استثناءات منصوصة. والأصل هو القاعدة المانعة. وهذا واضح أيضًا من قوله بعد سياق الاستدلال: « هذا تقرير بعض ما استدل به من قال بجواز الاحتيال هنا. وأما تقرير الدليل على المنع فأظهر. فلا نطول بذكره » <sup>(٣)</sup>، وقال أيضًا بنوع من الاعتذار عن إيراد الحيل بالمعنى الجائز: « هذه جملة مما يمكن أن يقال في الاستدلال على جواز التحيل في المسألة. وأدلة الجهة الأخرى مقررة واضحة شهيرة، فطالعتها في مواضعها. وإنما قصد هنا هذا التقرير الغريب لقلة الاطلاع عليه من كتب أهله. إذ كتب الحنفية كالمعدومة في بلاد المغرب، وكذلك كتب الشافعية وغيرهم من أهل المذاهب. ومع أن اعتياد الاستدلال لمذهب واحد ربما يكسب الطالب نفورًا، وإنكارًا للمذهب غير مذهبه، من غير اطلاع على مأخذه، فيورث ذلك حزازة في الاعتقاد في الأئمة الذين أجمع الناس على فضلهم » <sup>(٤)</sup>.

كل هذا يوحى بأن المعتمد لدى أبي إسحاق من الحيل إنما هو المعنى الأول، وبه

(١) م: ( ٣٨٧ ، ٣٨٦/٢ ) .

(٢) م: ( ٣٨٦/٢ ) .

(٣) م ( ٣٨٩/٢ ) .

(٤) م: ( ٣٩٠/٢ ، ٣٩١ ) .

كان يفتي<sup>(١)</sup>، كما أنه هو المفهوم القاعدي والقطعي كليًا. وإن حصل فيه ظن فلا يرجع إلى ذات المفهوم، وإنما يرجع إلى النازلة المقصودة به. أي إلى تحقق مناطه، تمامًا كما مر في مصطلح ( سد الذرائع ).

٣ - الحيل والمآل: أما تفريع الحيل عن ( المآل ) فقد ورد - بالقصد الأول - بمفهومه الأول. وإنما ورد كذلك بمفهومه الثاني تبعًا لأصالة. ولذلك وجدناه يقول - كما تقدم - تفريعًا عن المآل: « ومنها قاعدة الحيل، فإن حقيقتها المشهورة تقديم عمل ظاهر الجواز... » إلخ. وبعد أن استدرك بإيراد المصطلح بالمعنى الثاني أشار إلى مفهومه الجزئي، الذي لا يناسب مفهوم القاعدة المفرعة أصالة عن المآل. قال: « ومن أجاز الحيل كأبي حنيفة فإنه اعتبر المآل أيضًا، لكن على حكم الانفراد ( ... ) وبهذا يظهر أن التحيل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة نظرًا إلى المآل »<sup>(٢)</sup>. وهذا كلام يدل على أن تفريع أبي إسحاق للحيل عن المآل، لم يكن بالمعنى الخفي إلا تبعًا. وإنما المقصود الأصيل هو الحيل كقاعدة؛ إذ المعنى المآلي لهذه معنى كلي غير انفرادي. وكليته هي من حيث إنه نظر إلى عموم عوائد الناس دون تحديد، كأما الغالب الكثير هو التحايل على الأحكام الشرعية، فكان المنع نظرًا إلى المآل العام. أما مآل الحيل بالمفهوم الثاني فهو راجع إلى ما يترتب عن نازلة معينة، دون تعميم.

### ثانيًا، خصائصه

#### ١ - وظيفته العلمية:

( الحيل ) مصطلح اجتهادي؛ إذ هو فرع من فروع ( المآل )، الذي هو أصل من أصول الاجتهاد لدى الشاطبي. إلا أنه لا يشغل منه إلا مساحة ضيقة جدًا، على عكس ( سد الذرائع ) الذي يشغل أهم مساحات النظر المآلي كما بينا. وذلك أن الحيل تدور بين فتح وسد للذرائع، والسد هو المقصود منها أصالة ههنا، وهذه وظيفة أنيطت بمصطلح سد الذرائع أصالة. فليس للحيل بذلك المعنى منها إلا التأكيد والمساندة. وفي مجال ضيق منه، إذ الحيل سد للذرائع التي ثبت أن التوسل فيها هو بقصد إبطال الحكم الشرعي خاصة. أما ( سد الذرائع ) فهو أعم حيث يعمل به سواء ثبت القصد

إلى إبطال الحكم أم لا. فكأن الحيل قاعدة صغرى داخل قاعدة أوسع وأشمل.  
أما الحيل بمعنى (الفتح) أي بمفهومها الثاني، فمجالها لدى الشاطبي أضيق؛  
لأنها لا تخرج عن قضايا أعيان، وتفريعها عن المآل لم يكن إلا تبعاً.

٢ - رتبته الأسرية:

رغم أن أبا إسحاق فرع الحيل مباشرة بعد سد الذرائع إلا أن هذا لا يعني أن  
المصطلح يحتل الرتبة الثالثة في أسرة (المآل)، أعني من حيث جمع الخصائص، فقد  
تبينت محدودية وظيفته. وإنما تفريعه له مباشرة كان للمناسبة الحاصلة بينه وبين سد  
الذرائع، حيث يشكل (السد) أهم مفهومي الحيل. ولذلك فهو من المصطلحات  
المتقدمة ذكراً المتأخرة رتبة.

٣ - قوته الاستيعابية:

لا يرتبط مصطلح الحيل بأصله (المآل) من حيث المجالات التي يمتد إليها إلا في  
سياقين هما:

أ - السياق الاجتهادي: وقد رأينا محدوديته في هذا المجال.

ب - السياق المقاصدي: وذلك بناء على القاعدة المقاصدية التي قعدها الشاطبي  
بالتريجة التالية: « كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض  
الشريعة. وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل؛ فمن ابتغى في التكاليف ما لم  
تشرع له فعمله باطل »<sup>(١)</sup>.

وفي ضوء هذه القاعدة حلل الإشكال المقاصدي الذي أورده في كتاب المقاصد  
مترجماً له بقوله: « 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 الواضحة،  
فتفعل ليتوصل بها إلى ذلك الغرض المقصود، مع العلم بكونها لم تشرع له ( )  
هل يصح شرعاً القصد إليه والعمل على وفقه أم لا؟ »<sup>(٢)</sup>. فالشحنة العلمية التي  
يتضمنها مصطلح الحيل لا يتجاوز المجالين: الاجتهادي والمقاصدي؛ المتعلق بقصد  
المكلف خاصة. وبذلك يقصر كثيراً عن مواكبة أصله المآل، في تعديه إلى شتى

المجالات بنسبة من النسب، على غرار قرينه السابق ( سد الذرائع ).

#### ٤ - نضجه الاصطلاحي:

أما من هذه الناحية ( فالحيل ) مساوٍ ( لسد الذرائع ). وهو - مثله أيضًا - أنضج اصطلاحًا من أصله ( المآل )؛ لنفس الاعتبارات التي ذكرنا في اصطلاحية ( سد الذرائع ). وهي: القدم، وطبيعة تناول، والاستعمال، وهي أمور فصلناها في المقارنة بين اصطلاحية المآل واصطلاحية سد الذرائع، فلا حاجة للإعادة. وإنما نكتفي بالإشارة إلى أن الحذر الذي كان يطبع تعبير أبي إسحاق، وهو يقدم لنا معنى المآل كان غائبًا تمامًا، وهو يقدم لنا مصطلح الحيل، ويكفي من ذلك قوله وهو يعرفها بمعناها المآلي الأول: « فإن حقيقتها المشهورة... » إلخ<sup>(١)</sup>.

#### ٥ - علاقاته:

( أ - مرادفاته ):

سد الذرائع: يترادف مصطلح الحيل بالمعنى الأول مع مصطلح سد الذرائع - في صورة العلاقة بين عموم وخصوص - إذ إن كلاً منهما يقتضي منع التوصل إلى إبطال الحكم الشرعي كما تبين. قال في سياق الحديث عن سد الذرائع في العارض الطارئ على المباح: « فمن اعتبر العارض سد في بيوع الآجال وأشباهها من الحيل »<sup>(٢)</sup>، فقاعدة الحيل القائمة على منع التوصل إلى إبطال الحكم أو تحويله، هي نفس سد الذريعة في هذا السياق. وورد أيضًا عن « المنصوص عليه من سد الذرائع ( ... ) أنه لما كانت المصلحة تسبب مفسدة من باب الحيل أو من باب التعاون، منع من هذه الجهة لا من جهة الأصل »<sup>(٣)</sup>، وقال عن معنى « قاعدة سد الذرائع: فإنه منع الجائز لئلا يتوصل به الممنوع ( ... ) لأنه فتح باب الحيل »<sup>(٤)</sup>. فالسياق إذن يقتضي أن سد باب الحيل هو سد الذرائع. وذلك معنى قاعدة الحيل بالمفهوم الأول. إلا أن الترادف كما ذكرنا ليس تامًا؛ إذ ( سد الذرائع ) أشمل من ( الحيل ) بالمعنى المذكور؛ نظرًا لانباء هذه على قصد إبطال الأحكام الشرعية خاصة، بينما ينبنى الأول على أصل

(٢) م: ( ٢٣٣/٣ ).

(١) م: ( ٢٠١/٤ ).

(٤) م: ( ٢٥٧/٣ - ٢٥٩ ).

(٣) م: ( ٣٦٠/٢ ).

الاحتياط وهذا يقتضي المنع حيث يكون قصد التحيل وحيث لا يكون، كما تم بيانه.  
( ب - أضداده ):

ب - ١ - الحيل: يناقض مصطلح الحيل بمفهومه الأول مصطلح الحيل بمفهومه الثاني، فهو بذلك من ( الأضداد )؛ لأن الأول سد للذريعة والآخر فتح لها كما تبين.  
ب - ٢ - سد الذرائع: ثم إن المناقضة تحصل بين المفهوم الثاني ومصطلح سد الذريعة لزومًا، وقد وردت بذلك نصوص عن أبي إسحاق. قال في سياق حديثه عن سد الذرائع: « أما أبو حنيفة فإن ثبت عنه جواز أعمال الحيل، لم يكن من أصله في بيوع الآجال إلا الجواز. ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع »<sup>(١)</sup>. ومعلوم أن منع بيوع الآجال إنما تم عند المالكية بسد الذرائع. وأما قوله: « ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع » فقد بينا قبل<sup>(٢)</sup> أنه يعني: على الإطلاق. وأما في النازلة الواحدة فلا؛ إذ لا يتصور اجتماع فتح وسد في المسألة الواحدة، في نفس الزمان والمكان.

ثالثًا، مشتقاته وضمائمها.

أ - الحيلة:

يرد مصطلح الحيلة اسمًا للنازلة المبنية على مفهوم ( الحيل ) مطلقًا، أي سواء كانت بالمعنى الجائز أو الممنوع: « ففي المذهب أن من حلف بالطلاق أن يقضي فلانًا حقه إلى زمان كذا، ثم خاف الحنث بعدم القضاء، فخالع زوجته حتى انقضى الأجل، ووقع الحنث وليست بزوجة، ثم راجعها، أن الحنث لا يقع عليه، وإن كان قصده مذمومًا، وفعله مذمومًا؛ لأنه احتال بحيلة أبطلت حقًا »<sup>(٣)</sup>، وقال أبو إسحاق: « لا يمكن إقامة دليل في الشريعة على إبطال كل حيلة، كما أنه لا يقوم دليل على تصحيح كل حيلة »<sup>(٤)</sup>.

ب - الاحتيال:

مصدر فعل ( احتال )، وهو يرد دألاً على معناه المصدرية، أي الدخول في الحيلة، أو لإعمال الحيل سواء كانت بمفهومها الأول أو الثاني. قال مثلاً في سياق المعنى

(٢) ن: مصطلح سد الذرائع ( أضداده ).

(١) م: ( ٣٠٦/٣ ).

(٤) م: ( ٣٣٧/٢ ).

(٣) م: ( ٢٤١/١ ).

الأول الممنوع، معلقاً على حديث: « لا يجمع بين متفرق، ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة »<sup>(١)</sup>: « فهذا نهى عن الاحتيال لإسقاط الواجب أو تقليبه »<sup>(٢)</sup>.

وقال في سياق الثاني بعد سرد بعض أدلة الأحناف عليه: « هذا تقرير بعض ما يستدل به من قال بجواز الاحتيال »<sup>(٣)</sup>.

### ج - التحيل:

مصدر لفعل (تحَيَّل). ودلالته الاصطلاحية هي دلالة مصطلح (الاحتيال) نفسها، فقد استعملهما الشاطبي بنفس المعنى على المستوى الفعلي والمصدري معاً، وإن كان غالب استعماله إنما هو للمصدر<sup>(٤)</sup>. قال: « التحيل بوجه سائغ مشروع في الظاهر، أو غير سائغ ( ... ) هل يصح شرعاً القصد إليه والعمل على وفقه أم لا؟ ( ... ) وقبل النظر في الصحة أو عدمها لا بد من شرح هذا الاحتيال »<sup>(٥)</sup>.

والتحيل يرد أيضاً بالمفهومين: الجائز والممنوع. قال عن هذا: « التحيل في قلب الأحكام ظاهراً غير جائز »<sup>(٦)</sup>. وقال عن ذلك بعد سرد أدلته: « هذه جملة مما يمكن أن يقال في الاستدلال على جواز التحيل »<sup>(٧)</sup>.

### د - التحيل الجائز:

وردت هذه الضميمة لتمييز التحيل بمفهومه الثاني؛ عنه بالمفهوم الأول. ولم ترد بهذا الشكل الصريح قوية الدلالة الاصطلاحية إلا مرة واحدة، هي التي جاءت في قوله عن التحيل المتردد بين الصحة والبطلان: « فصار هذا القسم متنازحاً فيه، شهادة من المتنازعين بأنه غير مخالف للمصلحة فالتحيل جائز، أو مخالف فالتحيل ممنوع. ولا يصح أن يقال: إن من أجاز التحيل في بعض المسائل مقر بأنه مخالف في ذلك

(١) تقدم.

(٢) م: ( ٣٨٢/٢ ).

(٣) م: ( ٣٨٩/٢ ).

(٤) أما المستوى الفعلي فقد ورد فعل (احتال) عنده ست مرات، واحدة منهن في الفتاوى، والباقي في الموافقات. أما فعل (تحيل) فقد ورد في الموافقات أربع مرات فقط ولم يرد في غيره. بينما مصدره أي (التحيل) فقد ورد إحدى عشر مرة في الموافقات، بينما لم يرد (الاحتيال) فيه إلا خمس مرات فقط.

(٥) م: ( ٣٨٤/٢ ).

(٥) م: ( ٣٧٩، ٣٧٨/٢ ).

(٧) م: ( ٣٩٠/٢ ).

قصد الشارع، بل إنما أجازته بناء على تحري قصده. وأن مسألته لاحقة بقسم التحيل الجائز»<sup>(١)</sup>.

### هـ - التحيل الممنوع:

لم يرد بشكل صريح قوي الدلالة الاصطلاحية، إلا ما يمكن استنباطه من النص السابق، مقابلة لمصطلح ( التحيل الجائز ) بدلالة الاقتضاء؛ إذ إن وجود أحدهما يقتضي وجود الآخر. ثم وصفه التحيل بأنه ( ممنوع ) في استتاجه الوارد في النص المذكور: « أو مخالف فالتحيل ممنوع » إلا أنه وصف نكرة مما يقلل من اصطلاحيته، إذ التعريف أقوى وأدل على الاصطلاحية من التنكير، إلا أن القرائن السياقية كلها في النص تشير إلى مصطلح ( التحيل الممنوع ) الذي هو عكس ( التحيل الجائز ).

### و - المحتال:

اسم فاعل من فعل ( احتال ). وهو المكلف الداخل في الحيلة نسيًا. وقد ورد مرتين فقط هما اللتان في قوله: « والمحتال للحنث بمخالعة امرأته، لا يخلصه احتياله من الحنث، بل يقع عليه إذا راجعها. وكذلك المحتال بمراجعة زوجته بنكاح المحلل »<sup>(٢)</sup>.

\*\*\*

## الفرع الثالث: الإستحسان

### أولاً: التعريف:

#### أ - في اللغة:

الحُسْنُ في اللغة ضد القبح. وهو المعنى الذي تدور عليه مادة ( حسن ) في أغلب المعاجم، وهو محمول - في الأصل - عند ابن فارس على معنى الجمال الحسي دون المعنوي. قال: « الحاء والسين والنون؛ أصل واحد، فالحسن ضد القبح، يقال: رجل حسن، وامرأة حسناء، وحسّانة ( ... ) والمحاسن من الإنسان وغيره: ضد المساويء »<sup>(٣)</sup>. بينما جعله الراغب الأصفهاني على ثلاثة أضرب قال: « الحسن عبارة عن كل مبهج

(٢) م: ( ٢٤٢/١ ) .

(١) م: ( ٣٨٨/٢ ) .

(٣) المقاييس: ( حسن ) .

مرغوب فيه، وذلك ثلاثة أضرب: مستحسن من جهة العقل، ومستحسن من جهة الهوى، ومستحسن من جهة الحس «<sup>(١)</sup>». وذهب الزمخشري إلى كون الحسن ذا مضمون خلقي وخلقي معاً على الحقيقة. فقال: «انظر إلى محاسن وجهه؛ وما أبدع تحاسين الطاووس وتزائينه! ( ... ) واستحسن فعله، وصرف هند استحسان ( ... ) ومن المجاز: اجلس حسناً ( ... ) وفلان لا يحسن شيئاً»<sup>(٢)</sup>. وقال ابن منظور: «الحسن ضد القبح ونقيضه ( ... ) ويستحسن الشيء: أي يعده حسناً»<sup>(٣)</sup>. وفي القاموس: «الحُسْن بالضم: الجمال، ج. محاسن على غير قياس»<sup>(٤)</sup>. ولعل الأصل في المادة ما ذهب إليه ابن فارس، أي الجمال الحسي، كما تبين من نص الفيروزآبادي، ومنه نقل إلى الدلالة المعنوية.

وعليه، فالاستحسان لغة: هو عد الشيء حسناً - كما مر في اللسان - بمعنى وصفه بصفة الجمال واعتقاد ذلك فيه.

ب - أما في اصطلاح الشاطبي فيمكن تركيب تعريفه كما يلي:

ب - ١ - الاستحسان: قاعدة كلية هي أصل قطعي في نفسها، تقوم على «الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي»<sup>(٥)</sup>، «على طريق الاستثناء والترخص»<sup>(٦)</sup> بدليل شرعي يقتضيه.

إن هذا التعريف المركب للاستحسان متين على إشكال علمي، تعرضه نصوص أبي إسحاق. ومداره هو الخلاف الحاد حول مفهوم هذا المصطلح بالذات، مما شكل ميداناً لمعركة دخلها الشاطبي رحمته تحريماً للمفهوم الصحيح، ودحضاً لدعوى المبتدعة خاصة، في محاولتها استغلال بعض التعريفات الأصولية للمصطلح؛ لتبرير بدعها، ومن هنا أورد رحمته عدة تعاريف لعلماء سابقين متبنيي إياها حينئذ، ومنتقداً حينئذٍ آخر. والناظر في النصوص بين كتابي الموافقات والاعتصام، يجد أن صاحبنا لم يخرج من ذلك الخلاف بتعريف خاص لحل الإشكال، اللهم إلا توظيفه لتعريفات بعض السابقين،

(٢) الأساس: (حسن).

(٤) القاموس: (حسن).

(٦) م: (٤/٢٠٨).

(١) المفردات: (حسن).

(٣) اللسان: (حسن).

(٥) م: (٤/٢٠٥، ٢٠٦).



لدحض دعاوى الخصوم، وهي تعريفات مختلفة متباينة، لكنها - مع ذلك متكاملة - كما صرح هو نفسه في بعض السياقات، مما يشعر بتبنيه لها جميعاً على الجملة، لا على التفصيل، ولعل التعريف الذي ركبناه من بعض عبارات الآخرين أقرب إلى المفهوم الذي يقصده من هذا المصطلح. وهو مفهوم مستفاد - بطبيعة الحال، بالإضافة إلى التعريفات الواردة - من القرائن السياقية لاستعمال ( الاستحسان ) لديه. وهذا إشكال سيتضح - بحول الله - من خلال شرح عبارات التعريف المقترح، وذلك كما يلي:

١ - الاستحسان: ( قاعدة كلية هي أصل قطعي في نفسها ): قال أبو إسحاق في سياق ذكر ( المآل ): « وما يبنى على هذا الأصل قاعدة الاستحسان »<sup>(١)</sup>. أما ( كلية ) هذه القاعدة فهي مستفادة من قوله عن الكليات السنوية الاستقرائية: إنها تنشأ عن « النظر إلى ما يتألف من أدلة القرآن المنفرقة من معاني مجتمعة، فإن الأدلة قد تأتي في معاني مختلفة، ولكن يشملها معنى واحد شبيه بالأمر في المصالح المرسله والاستحسان، فتأتي السنة بمقتضى ذلك المعنى الواحد، فيعلم أو يظن أن ذلك المعنى مأخوذ من مجموع تلك الأفراد ( ... ) ومثال هذا الوجه ( ... ): طلب معنى قوله ﷺ: « لا ضرر ولا ضرار »<sup>(٢)</sup> من الكتاب<sup>(٣)</sup>. وهذا هو مفهوم ( القاعدة الكلية ) كما بينا من قبل؛ لأنها ليست سوى « الأمر العام والقانون الشائع ( ... ) فلا تنقضه الأفراد الجزئية »<sup>(٤)</sup>. والقاعدة الكلية هي بهذا الاعتبار ( أصل ) من الأصول، باصطلاح الشاطبي؛ لأن « المراد بالأصول: القواعد الكلية »<sup>(٥)</sup>. ومن هنا كان الاستحسان - مثل سد الذرائع - ( فرعاً ) بالإضافة إلى ( المآل )؛ ( أصلاً ) بالإضافة إلى ذاته. ولذلك أيضاً كان قطعياً بالمعنى الاستقرائي، أي من حيث التصور الذهني له كمبدأ نظري بالقصد الأول. يقول أبو إسحاق: « كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين،

(١) م: ( ٢٠٥/٤ ).

(٢) رواه أحمد وابن ماجه عن ابن عباس، ورواه ابن ماجه أيضاً عن عبادة. وصححه الألباني (ص.ج.ص): ( ٧٥١٧ )، والإرواء: ( ٨٩٦ )، والصحيحة: ( ٢٥٠ ).

(٣) م: ( ٤٧/٤، ٤٨ ).

(٤) م: ( ٣٦٣/٣ ).

(٥) م: ( ٩٧/٣ ).

وكان ملائماً لتصرفات الشرع، ومأخوذاً معناه من أدلته، فهو صحيح يبنى عليه، ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته، مقطوعاً به؛ لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها. ( ... ) ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل، الذي اعتمده مالك والشافعي، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين، فقد شهد له أصل كلي. والأصل الكلي إذا كان قطعياً، فقد يساوي الأصل المعين، وقد يربى عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح، وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك يبنى على هذا الأصل؛ لأن معناه يرجع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس <sup>(١)</sup>.

٢ - الاستحسان: (أخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي، على طريق الاستثناء والترخص): وهذا مقتضى المفهوم المآلي لهذه القاعدة؛ لأن تقديم الجزئي ههنا على الكلي المعارض له، إنما هو ترخص واستثناء، نظراً للمآل وترجيحاً له على مقتضى الحال، قال في سياق شرح (المآل): «ومما يبنى على هذا الأصل قاعدة الاستحسان وهو في مذهب مالك الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي. ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس. فإن من استحسّن لم يرجع إلى مجرد ذوقه، وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة. كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك. وكثيراً ما يتفق في الأصل الضروري مع الحاجي، والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارد، فيستثنى موضع الحرج. ( ) وله في الشرع أمثلة كثيرة؛ كالقرض مثلاً، فإنه ربا في الأصل، لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيع لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين، بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين. ( ) وسائر التراخيص التي على هذا السبيل؛ فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على

الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك؛ لأننا 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. هذا نمط من الأدلة الدالة على صحة القول بهذه القاعدة. وعليها بنى مالك وأصحابه « (١) ».

وقد نقل الشاطبي نصين لابن العربي في تفسير الاستحسان على سبيل التنبؤ والاستشهاد، اقتطفنا من أحدهما جزءًا لتركيب التعريف السابق إضافة إلى عبارة الشاطبي المذكورة قبل، وذلك لحكمة الوصول إلى تعريف شامل لكل مقاصد الشاطبي من الاستحسان في سائر نصوصه كما سنبين بحول الله. قال أبو إسحاق: « وقال ابن العربي في تفسير الاستحسان: بأنه إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص؛ لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته ( ... )، وقال في أحكام القرآن: الاستحسان عندنا وعند الحنفية: هو العمل بأقوى الدليلين. فالعموم إذا استمر، والقياس إذا اطرده؛ فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان من ظاهر أو معنى. ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة، الوارد بخلاف القياس. ( ... ) وهذا الذي قال؛ هو نظر في مآلات الأحكام، من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام، والقياس العام. ( ... ) فهذا كله يوضح لك أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها، وقد بالغ أصبغ في الاستحسان حتى قال: إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة، وإن الاستحسان عماد العلم، والأدلة المذكورة تعضد ما قال « (٢) ».

هذا، ولقد عرف مفهوم الاستحسان نزاعًا كبيرًا بين الأصوليين؛ للجدل الدائر حوله بين المتبينين له والمنكرين من ناحية، وللخلاف حول معناه بين المالكية والحنفية من جهة أخرى، بل أيضًا لتعدد التعريفات له داخل المذهب الواحد، فكيف خرج

الشاطبي من ذلك كله ليجعل ( الاستحسان ) أصلاً قطعياً؟ مع العلم أنه سبق أن كان رافضاً له أو - على الأقل - شاكاً فيه، متردداً في قبوله. قال: « قالوا: إن من جملة أنواع الاستحسان؛ مراعاة خلاف العلماء ( ... ) ولقد كتبت في مسألة مراعاة الخلاف إلى بلاد المغرب، وإلى بلاد أفريقية لإشكالٍ عَرَضَ فيها ( ) إلا أنني راجعت بعضهم بالبحث، وهو أخي ومفيدي أبو العباس بن القباب رحمة الله عليه، فكتب إلي بما نصه: « وتضمن الكتاب المذكور عودة السؤال في مسألة مراعاة الخلاف ( ) وكلها إیرادات شديدة صادرة عن قريحة قياسية منكرة لطريقة الاستحسان، وإلى هذه الطريقة ميل فحول الأئمة والنظار، حتى قال الإمام أبو عبد الله الشافعي: ( من استحسن فقد شرع ).

ولقد ضاقت العبارة عن معنى أصل الاستحسان - كما في علمكم - حتى قالوا: أصح عبارة فيه أنه: ( معنى ينقدح في نفس المجتهد تعسر العبارة عنه ) «<sup>(١)</sup>. وبعد استدلال واسع من أقوال واجتهادات الصحابة والسلف؛ قال الشاطبي معلقاً على النص: « انتهى ما كتب لي به، وهو بسط أدلة شاهدة لأصل الاستحسان، فلا يمكن مع هذا التقرير كله أن يتمسك به من أراد أن يستحسن بغير دليل أصلاً » «<sup>(٢)</sup>. إلا أنه واصل - رغم ذلك - البحث للوصول إلى حقيقة هذا المصطلح، فأنكر - في كتاب الاعتصام - تعريفين واردين عن الأصوليين، منها هذا المذكور في رسالة أبي العباس ابن القباب، أي: « أنه معنى ينقدح في نفس المجتهد تعسر العبارة عنه ». فقد قال في سياق نقد « قول من قال في الاستحسان: إنه ما يستحسنه المجتهد بعقله، ويميل إليه برأيه. قالوا: وهو عند هؤلاء من جنس ما يستحسن في العوائد، وتميل إليه الطباع، فيجوز الحكم بمقتضاه ( ) وأيضاً فقد يجري على التأويل الثاني للأصوليين في الاستحسان، وهو أن المراد به: دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه ولا يقدر على إظهاره » «<sup>(٣)</sup>.

ثم قال بعد ذلك بصفحات معلقاً: « فأما من حد الاستحسان بأنه ( ما يستحسنه المجتهد بعقله ويميل إليه برأيه )، فكأن هؤلاء يرون هذا النوع من جملة أدلة الأحكام،

(٢) ع: ( ٢٧٨/٢ ).

(١) ع: ( ٣٧٦/٢ ).

(٣) ع: ( ٣٦٩/٢ ).

ولا شك أن العقل يجوز أن يرد الشرع بذلك ( ... ) فلا يجوز إسناده لحكم الله؛ لأنه ابتداءً تشريع من جهة العقل ( ) وأيضاً فلو رجع الحكم إلى مجرد الاستحسان [ يعني بهذا المعنى ] لم يكن للمناظرة فائدة؛ لأن الناس تختلف أهواؤهم، وأغراضهم «<sup>(١)</sup>». « وأما الحد الثاني [ أي: الدليل الذي ينقذ في نفس المجتهد، لا تساعده العبارة عنه، ولا يقدر على إظهاره ] فقد رد بأنه لو فتح هذا الباب لبطلت الحجج، وادعى كل من شاء ما شاء، واكتفى بمجرد القول، فألجأ الخصم إلى الإبطال. وهذا يجر فساداً لا خفاء له. ( ) وأيضاً فيلزم عليه استحسان العوام، ومن ليس من أهل النظر، إذا فرض أن الحكم يتبع مجرد ميل النفوس، وهوى الطباع «<sup>(٢)</sup>»، وهذا التشدد في نقد التعريفين المذكورين؛ إنما هو لإبطال كل ( استحسان ) لا يبنى على دليل شرعي واضح؛ منعاً لتسيب المفهوم إلى غير المعنى القطعي المعتمد عنده.

ولبيان المفهوم القطعي للاستحسان سرد الشاطبي عدة تعريفات أخرى، موقفاً في ذلك بين المذهبين المالكي والحنفي، وراداً في نفس الوقت على الشافعي، مبيّناً أن الخلاف الحاصل إنما هو خلاف عبارة؛ لأن ما رفضه الشافعي ليس هو ما يقصده المالكية والحنفية بالاستحسان. يقول: « إن الاستحسان يراه معتبراً في الأحكام مالك وأبو حنيفة، بخلاف الشافعي فإنه منكر له جداً حتى قال: « من استحسّن فقد شرع » والذي يُشْتَقَرُّ من مذهبهما أنه يرجع إلى العمل بأقوى الدليلين. هكذا قال ابن العربي - قال - فالعموم إذا استمر والقياس إذا اطرد، فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان من ظاهر أو معنى - قال - ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس - قال - ويريان معاً تخصيص القياس ونقض العلة، ولا يرى الشافعي لعله الشرع - إذا ثبتت - تخصيصاً.

هذا ما قال ابن العربي، ويشعر بذلك تفسير الكرخي [ من الحنفية ] أنه العدول عن الحكم في المسألة بحكم نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى.

وقال بعض الحنفية: إنه القياس، الذي يجب العمل به؛ لأن العلة كانت علة بآثرها: سموا الضعيف الأثر قياسًا، والقوي الأثر استحسانًا، أي قياسًا مستحسنًا، وكأنه نوع من العمل بأقوى القياسين. وهو يظهر من استقراء مسائلهم في الاستحسان بحسب النوازل الفقهية.

( ) وحده غير ابن العربي من أهل المذهب بأنه عند مالك: استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي - قال - فهو تقديم الاستدلال المرسل على القياس. وعرفه ابن رشد فقال: الاستحسان الذي يكثر استعماله حتى يكون أعم من القياس: هو أن يكون طرحًا لقياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه، فيغذّل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم، يختص به ذلك الموضع.

« وهذه تعريفات قريب بعضها من بعض » (١).

وخلال هذا السياق قال منتقدًا ما سبق أن أبطله من تعريفات: « وهذا الكلام لا يمكن أن يكون بالمعنى الذي تقدم قبل، وأنه ما يستحسنه المجتهد بعقله، أو أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه، فإن مثل هذا لا يكون تسعة أعشار العلم؛ ولا أغلب من القياس الذي هو أحد الأدلة! » (٢). ثم قال بعد ذلك مبيّنًا اختلاف هذا ( المفهوم ) المشترك بين المالكية والحنفية عما يردده الشافعي: « وإذا كان هذا معناه عن مالك وأبي حنيفة، فليس بخارج عن الأدلة ألبتة؛ لأن الأدلة يقيد بعضها [ بعضًا ] ويخصص بعضها بعضًا، كما في الأدلة السنية مع القرآنية. ولا يرد الشافعي مثل هذا أصلًا » (٣). مشيرًا بذلك إلى أن ما يردده الشافعي إنما هو ( الاستحسان البدعي ) أي ما أبطله أبو إسحاق نفسه فيما سبق بنقد التعريفين المذكورين.

فقوله في التعريف: « إنه الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي » هو في الحقيقة جامع لمقصود المذهبين المالكي والحنفي معًا، لا كما في ظاهر قوله ذاك: « وهو في مذهب مالك الأخذ بمصلحة جزئية... » إلخ، كما جاء في كتاب الموافقات (٤) وإنما هذا مبني على أساس المقتضى المالكي، أي إنه كما فصل بعد ذلك مباشرة:

(٢) ع: (٢٧١/٢).

(١) ع: (٣٧٠/٢، ٣٧١).

(٤) م: (٢٠٥/٤).

(٣) م: (٢٧١/٢).

« ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس »<sup>(١)</sup> وإلا فلا استحسان - سواء في صورته المالكية أو صورته الحنفية - هو فعلاً أخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي، سواء كان ذلك بتقديم الاستدلال المرسل، أو تقديم خبر الآحاد، أو غيرهما من الأدلة؛ لأن العبرة في كل ذلك هو (القصده الاجتهادي) من العملية، أي (النظر في المآلات). ولذلك سبق قول أبي إسحاق: « فهذا كله يوضح لك أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها »<sup>(٢)</sup>. ثم إنه - في كتاب الاعتصام - بعد بيان معنى الاستحسان في صورته الشرعية عنده، ونقض ما ذهب إليه المبتدعة، وبعض الأصوليين من تعريف؛ أعطى صورة جامعة له من خلال أمثلة فقهية متعددة، التقطها من المذهبين المالكي والحنفي معا على السواء؛ مما يؤكد أن حديثه عن هذا المصطلح هو في النهاية بمعناه الجامع بين المذهبين، لا كما هو في خصوص مذهب معين<sup>(٣)</sup>، وإن ورد ذلك كذلك في بعض المواضع فلحاجة استدلالية ليس إلا. وهو أمر سيتضح أكثر من خلال النصوص الآتية بعد بحول الله.

و (الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي) هو ضرب من الاستثناء والتخصيص، كما تبين في المذهبين معا، وإن اختلف التنزيل؛ لرجحان (المصلحة الجزئية) في المخل على الدليل الكلي. يقول أبو إسحاق: « ثبت في الأصول الفقهية امتناع التكليف بما لا يطاق، وألحق به امتناع التكليف بما فيه حرج خارج عن المعتاد، فإذا؛ كل أصل شرعي تخلف عن جريانه على هذه المجاري فلم يطرد، ولا استقام بحسبها في العادة؛ فليس بأصل يعتمد عليه، ولا قاعدة يستند إليها، ويقع ذلك في فهم الأقوال، ومجاري الأساليب، والدخول في الأعمال »<sup>(٤)</sup>. ثم قال بعد ذلك بصفحات: « وأما الدخول في الأعمال فهو العمدة في المسألة، وهو الأصل في القول بالاستحسان والمصالح المرسله؛ لأن الأصل إذا أدى القول بحمله على عمومه إلى الحرج، أو إلى ما لا يمكن شرعاً، أو عقلاً، فهو غير جارٍ على استقامة ولا اطراد، فلا يستمر

(٢) م: (٢٠٩/٤).

(٤) م: (٩٩/١).

(١) م: (٢٠٥/٤).

(٣) ع: (٣٧٨ - ٣٦٩/٢).

الإطلاق ( ... ) وفي ضمنه تدخل أحكام الرخص <sup>(١)</sup>. ومن هنا كانت ( الرخص المستحسنة ) بهذا المعنى أرجح من عزائمها، بل هي العزائم في محالها؛ لانبنائها على أصول قطعية ترجع إلى رفع الحرج، وامتناع التكليف بما لا يطاق، كما جاء في النص. وهذا معنى قوله في غير ذلك السياق: « كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائمًا لتصرفات الشرع، ومأخوذًا معناه من أدلته، فهو صحيح بيني عليه ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعًا به ( ... ) ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك والشافعي ( ) وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك يبنى على هذا الأصل <sup>(٢)</sup>.

فالشافعي إذن، يرد شيئًا إن لم يكن جزءًا من أصوله، فهو على الأقل قريب جدًا منها؛ نظرًا لعمله بالاستدلال المرسل - كما نص على ذلك الشاطبي آنفًا - وهو صنو الاستحسان في المذهبين المالكي والحنفي، وإذا اعتبرنا المالكي فقط فهو يكاد يكون عين الاستحسان؛ لأن هذا ليس سوى « تقديم الاستدلال المرسل على القياس <sup>(٣)</sup>، كما أورده في أكثر من موضع من الموافقات والاعتصام.

وهذا كله يرفع الشبه حول قطعية أصل الاستحسان كما جاء عند الشاطبي؛ ولذلك كان الاجتهاد بناء عليه هو أعلى درجات الاجتهاد الثلاث، التي ذكرها في كتاب الموافقات؛ لأنها تقوم على اعتبار الخصوص، والنظر في المآل، مما هو من مقتضيات الاستحسان. قال رحمته الله عن الرتبة الثالثة: « وهذه الرتبة لا خلاف في صحة الاجتهاد من صاحبها، وحاصله أنه متمكن فيها، حاكم لها غير مقهور فيها، بخلاف ما قبلها، فإن صاحبها محكوم عليه فيها ( ) ويسمى صاحب هذه المرتبة: الرباني والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقهاء، والعامل؛ لأنه يربي بصغار العلم قبل كبارهم، ويوفي كل أحد حقه، حسبما يليق به ( ... ) ومن خاصته أمران: أحدهما: أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص، إن كان له في المسألة حكم خاص، بخلاف صاحب الرتبة الثانية، فإنه إنما يجيب من رأس الكلية من غير اعتبار بخاص. والثاني: أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات، وصاحب الثانية

(١) م: ( ١٠٢/١ ).

(٢) م: ( ٣٩/١ ، ٤٠ ).

(٣) م: ( ٢٠٥/٤ - ٢٠٨ )، ع: ( ٣٧٠/٢ ، ٣٧١ ).



لا ينظر إلى ذلك، ولا ييالي بالمآل، إذا ورد عليه أمر أو نهي، أو غيرهما، وكان في مساقه كليًا. ولهذا الموضوع أمثلة كثيرة تقدم منها جملة في مسألة الاستحسان ومسألة اعتبار المآل «<sup>(١)</sup>».

فالمجتهد صاحب المرتبة الثانية يفتي « من رأس الكلية من غير اعتبار بخاص » كما قال، أي إنه يجري القياس على عمومه، والخطاب العام على شموله، دون اعتبار لخصوصيته الواقع والمتوقع في تحقيق المناط؛ وهذا نقص وضعف في الاجتهاد. بينما صاحب المرتبة الثالثة يعتبر ذلك فيستثني مواضع الخصوص، ويفتي بما يليق به؛ ولذلك سماه ( الرباني والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقير، والعامل )؛ ولذلك أيضًا كان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يكثر من إيراد قول مالك: « إن الاستحسان تسعة أعشار العلم، ( ... ) [ و ] إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة »<sup>(٢)</sup>.

وأما قولنا في التعريف: ( لدليل شرعي يقتضيه ) فهو إشارة إلى ما يمكن تسميته بـ ( مستند الاستحسان ) وهو الخاصة التي تخرج ( الاستحسان ) بهذا المعنى عن أن يكون عملاً بالمصلحة بناء على الذوق والتشهي فحسب؛ لأن « من استحسَن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة »<sup>(٣)</sup> بيد أن الرجوع إلى قصد الشارع عنده لا يكون بغير دليل كاشف؛ ولهذا سبق قوله: « وإذا كان هذا معناه عن مالك وأبي حنيفة فليس بخارج عن الأدلة البتة؛ لأن الأدلة يقيد بعضها [ بعضًا ] ويخصص بعضها بعضًا »<sup>(٤)</sup>، وأيضًا: « فلا اعتبار بالاحتجاج ( ... ) على استحسان شيء واستقباحه بغير دليل شرعي »<sup>(٥)</sup>.

وقد ذكر الشاطبي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عشرة أمثلة للاستحسان بعد نصه الآنف الذكر مباشرة، تعتبر في الحقيقة صورًا جامعة له في أحواله المختلفة بين المذاهب المالكي والحنفي. وهي تقوم على أدلة تقتضي العدول عن الحكم العام الذي يقتضيه القياس العام أو نحوه، إلى حكم خاص بالمسألة، وهذه الأدلة هي: الأول: ترك العموم بدليل الكتاب،

(١) م: ( ٢٣٢/٤، ٢٣٣ ) .

(٢) ع: ( ٣٧١/٢ ) ن. أيضًا: ع: ( ٧٨/١ )، م: ( ٣٠٧/٢، ٣٩٦ )، م: ( ٢١٠/٤ ) .

(٣) م: ( ٢٠٦/٤ ) .

(٤) ع: ( ٣٧١/٢ ) .

(٥) ع: ( ٥١٠/٢ ) .

والثاني: تركه أخذًا بأقوى القياسين، والثالث: تركه تحقيقًا لمناط الحكم المحتمل من خطاب القرآن، والرابع: تركه للعرف، والخامس: تركه للمصلحة من باب الاستدلال المرسل، والسادس: تركه للإجماع، والسابع: تركه لعدم اعتبار اليسير التافه، والثامن: تركه لقاعدة ( ما خرج مخرج الغالب )، والتاسع: تركه لرفع الحرج والمشقة، والعاشر: تركه لمراعاة الخلاف.

وللبیان نسوق تفصیل هذه الأدلة ببعض أمثلتها الفقهية من نص الشاطبي رحمته قال: « ولا بد من الإتيان بأمثلة تبين المقصود بحول الله، ونقتصر على عشرة أمثلة: أحدها: أن يعدل بالمسألة عن نظائرها بدليل الكتاب كقوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾ [ التوبة: ١٠٣ ] فظاهر اللفظ العموم في جميع ما يتحول به، وهو مخصوص في الشرع بالأموال الزكوية خاصة. فلو قال قائل: مالي صدقة، فظاهر لفظه يعم كل مال، ولكننا نحمله على مال الزكاة، لكونه ثبت الحمل عليه في الكتاب. قال العلماء: وكأن هذا يرجع إلى تخصيص العموم بعادة فهم خطاب القرآن. وهذا المثال أورده الكرخي تمثيلًا لما قاله في الاستحسان.

والثاني: أن يقول الحنفي: سؤر سباع الطير نجس، قياسًا على سباع البهائم، وهذا ظاهر الأثر ( ... )؛ لأن السبع ليس بنجس العين، ولكن لضرورة تحريم لحمه، فثبتت نجاسته بمجاورة رطوبات لعابه، وإذا كان كذلك فارقه الطير؛ لأنه يشرب بمنقاره، وهو طاهر بنفسه. فوجب الحكم بطهارة سؤره؛ لأن هذا أثر قوي وإن خفي؛ فترجح على الأول وإن كان أمره جليًا. والأخذ بأقوى القياسين متفق عليه.

والثالث: أن أبا حنيفة قال: إذا شهد أربعة على رجل بالزنا، ولكن عيّن كل واحد غير الجهة التي عيّنّها الآخر، فالقياس ألا يحد، ولكن استحسّن حده ( ) فإنه إن لم يكن محدودًا صار الشهود فسقة، ولا سبيل إلى التفسيق ما وجدنا إلى العدول عنه سبيلًا. ( ) فليس هذا حكمًا بالقياس، وإنما هو تمسك باحتمال تلقي الحكم من القرآن. وهذا يرجع في الحقيقة إلى تحقيق مناطه.

والرابع: أن مالك بن أنس من مذهبه أن يترك الدليل للعرف، فإنه رد الأيمان إلى العرف مع أن اللغة تقتضي في ألفاظها غير ما يقتضيه العرف، كقوله: واللّه لا دخلت

مع فلان بيتًا! ( ... ) والمسجد يسمى بيتًا، فيحنث على ذلك، إلا أن عرف الناس أن لا يطلقوا هذا اللفظ عليه، فخرج بالعرف عن مقتضى اللفظ، فلا يحنث.

والخامس: ترك الدليل لمصلحة، كما في تضمين الأجر المشترك، وإن لم يكن صانعًا ( ... ) فإن قيل: فهذا من باب المصالح المرسله لا من باب الاستحسان. قلنا: نعم؛ إلا أنهم صوروا الاستحسان بصورة الاستثناء من القواعد، بخلاف المصالح المرسله ( ... ).

والسادس: أنهم يحكون الإجماع على إيجاب الغرم على من قطع ذنب بغلة القاضي، يريدون غرم قيمة الدابة، لا قيمة النقص الحاصل فيها، ووجه ذلك ظاهر فإن بغلة القاضي لا يحتاج إليها إلا للركوب، وقد امتنع ركوبه لها بسبب فحش ذلك العيب، حتى صارت بالنسبة إلى ركوب مثله في حكم العدم ( ... ) وكان الأصل ألا يغرم إلا قيمة ما نقصها القطع خاصة، لكن استحسنوا ما تقدم ( ... )<sup>(١)</sup>.

السابع: ترك مقتضى الدليل في السير لتفاهته ونزارته؛ لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق، فقد أجازوا التفاضل اليسير في المراتلة الكثيرة ( ... ).

الثامن: أن في العتبية من سماع أصبغ في الشريكين يطآن الأمة في طهر واحد، فتأتي بولد، فينكر أحدهما الولد دون الآخر ( ... ) إن كان يدعي العزل من الوطاء الذي أقر به، فقال أصبغ: إنني أستحسنها هنا أن ألحقه بالآخر، والقياس أن يكون سواء، فلعله غلب ولا يدري ( ... ) والاستحسان كما قال: أن يلحق الولد بالذي ادعاه، وأقر أن كان ينزل ( ... )؛ لأن الولد يكون مع الإنزال غالبًا، ولا يكون مع العزل إلا نادراً، ( ... ) والحكم بغلبة الظن أصل في الأحكام ( ... ) فوجب أن يصار إليه استحسانًا ( ... ).

والتاسع: ( ... ) أن الأمة استحسنت دخول الحمام من غير تقدير أجرة، ولا تقدير مدة اللبث، ولا تقدير الماء المستعمل، والأصل في هذا: المنع. ( ... ) قال العلماء: ولقد بالغ مالك في هذا الباب وأمعن فيه. فيجوز أن يُستأجر الأجير بطعامه، وإن كان

(١) قال بعد ذلك مباشرة: « وهذا الإجماع مما ينظر فيه. فإن المسألة ذات قولين في المذهب وغيره، ولكن الأشهر في المذهب المالكي ما تقدم، حسبما نص عليه القاضي عبد الوهاب ». ع: ( ٢٧٣/٢ ).

لا ينضبط مقدار أكله؛ ليسار أمره، وخفة خطبه، وعدم المشاحة ( ... ) فتأملوا كيف وجه الاستثناء من الأصول الثابتة، بالخرج والمشقة. ( ... )

العاشر: أنهم قالوا: إن من جملة أنواع الاستحسان مراعاة خلاف العلماء، وهو أصل في مذهب مالك يبنى عليه مسائل كثيرة: منها أن الماء اليسير إذا دخلت فيه النجاسة اليسيرة، ولم تغير أحد أوصافه أنه لا يتوضأ به، بل يتيمم ويتركه، فإن من توضأ به وصلى أعاد ما دام في الوقت، ولم يعد بعد الوقت؛ ( ... ) مراعاة لقول من يقول: إنه طاهر مطهر، ( ) وكان قياس هذا القول أن يعيد أبدًا «<sup>(١)</sup>».

وهذا النص الطويل مشير حقًا إلى وحدة المفهوم المالكي والحنفي لمصطلح الاستحسان لدى الشاطبي، رغم اختلاف التنزيل بينهما؛ لأن أبا إسحاق لم يفرق في عد صورته كما رأيت بين هذا المذهب أو ذاك «<sup>(٢)</sup>».

فنخلص إذن؛ إلى أن الاستحسان مفهوم مصلحي؛ لأنه استثناء وترخص يقوم على النظر المألّي، وعلى اعتبار مصلحة المحل وتقديمها على معارضة الكلّي. وإذا كان كذلك فإنه من الطبيعي ألا يستعمل إلا في مجال العادات والمعاملات وما يلحق بها، ولا يدخل مجال التعبد المحض؛ لأن «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد، دون الالتفات إلى المعنى» «<sup>(٣)</sup>»، ثم «إن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع العادات ( ... ) ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعنى، لا الوقوف مع النصوص ( ... ) وقد توسع في هذا القسم مالك رحمته الله؛ حتى قال فيه بقاعدة المصالح المرسلة، وقال فيه بالاستحسان» «<sup>(٤)</sup>»؛ ولذلك أصدر الشاطبي حكمًا مجملًا بنفي دخول الاستحسان مجال العبادات. قال رحمته الله: « فلا يدخل العبادات الرأئي والاستحسان. هكذا مطلقًا؛ لأنه كالمنافي لوضعها؛ ولأن العقول لا تدرك معانيها على

(١) ع: (٢/٣٧١ إلى ٣٧٥). ومصطلح (مراعاة الخلاف) سيأتي مدروسًا بعد الاستحسان مباشرة.

(٢) وإن هذا يفسر قولًا للشاطبي طالما تساءلت عن تجلياته في كتاب الموافقات، ولم أهد إلى صورة واضحة عنه حتى مرّ الله بهذه الدراسة، وذلك قوله في خطبة الكتاب عن صاحب الرؤيا الذي كان يسأله عن سبب تسميته بالموافقات، قال: « فخبّرني أنك وفقّت به بين مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة »

م: (١/٢٤).

(٤) م: (٢/٣٠٦، ٣٠٧).

(٣) م: (٢/٣٠٠).

التفصيل» (١). والمقصود بالعبارات هنا، التبعيدات المحضة «كالصلوات حين وضعت بعيدة عن مدارك العقول في أركانها، وترتيبها، وأزمانها، وكيفيةها، ومقاديرها، وسائر ما كان مثلها» (٢) لا العبادات بالمعنى العام.

هذا، وقد يرد (الاستحسان) لدى أبي إسحاق بمعنيين آخرين، لكنهما معنيان ثانويان من حيث الورد والاصطلاحية. فأما الأول فهو:

ب - ٢ - الاستحسان: هو (الإذن الشرعي) (٣) الذي بمعنى الجواز. فالعمل يكون (مستحسنًا) بمعنى أنه (مأذون فيه) أي جائز، غير مذموم شرعًا. هكذا على الإطلاق. يقول أبو إسحاق: «فلو كان هناك محدثة يقتضي النظر الشرعي فيها الاستحسان، أو أنها لاحقة بالمشروعات، لذكر ذلك في آية أو حديث» (٤). فالاستحسان في هذا النص راجع إلى النقل، إذ الشرط فيه أن يذكر في آية أو حديث كما قال. بينما المفهوم الأول إنما يدخل تحت الرأي والاجتهاد كما تبين، وأبين من هذا قوله: «فلو فرض أنه جاء في النقل استحسان بعض البدع، أو استثناء بعضها عن الذم، لم يتصور؛ لأن البدعة طريقة تضاهي المشروعة من غير أن تكون كذلك» (٥). وقال: «كل علم لا يفيد عملاً، فليس في الشرع ما يدل على استحسانه، ولو كان له غاية أخرى شرعية، لكان مستحسنًا شرعًا، ولو كان مستحسنًا شرعًا لبحث عنه الأولون من الصحابة والتابعين، وذلك غير موجود» (٦).

وأما الثاني فهو:

ب - ٣ - الاستحسان: هو «الرجوع في جملة من الأحكام الشرعية إلى ما يقع بالقلب، ويهجس بالنفس، ويعرض بالخاطر» (٧) وهو شامل لما (يستحسنه) الاجتهاد بغير دليل شرعي، ولما سماه ب (استحسان العوام) (٨)، وكذا استحسان أهل الفترة، فهذه ثلاث صور:

(١) ع: (١٨٢/١).

(٢) ع: (١٨٢/١).

(٣) ن. مصطلح (الإذن) في مصطلحات أصولية (أذن).

(٤) ع: (١٠٤/١). (٥) ع: (١٠٥/١) ن. مثله في: ع: (١٣٥/١).

(٦) م: (٦١/١) ن. مثله في م: (٤٦/١ - ٥٠).

(٧) م: (٣٦٩/٢). (٨) سيأتي تفصيله قريبًا ضمن الضمائم.

فأما الأولى: فهي قوله: « فأما من حد الاستحسان بأنه: مما يستحسنه المجتهد بعقله ويميل إليه برأيه »، فكان هؤلاء يرون هذا النوع من جملة أدلة الأحكام ( ... ) فلو رجع الحكم إلى مجرد الاستحسان؛ لم يكن للمناظرة فائدة؛ لأن الناس تختلف أهواؤهم وأغراضهم<sup>(١)</sup> فقوله: « رجع الحكم إلى مجرد الاستحسان » يعني: الحكم بناء على مجرد الذوق من غير استدلال شرعي.

وأما الثانية: فهي قوله بلزوم « استحسان العوام ( ) إذا فرض أن الحكم يتبع مجرد ميل النفوس، وهوى الطباع »<sup>(٢)</sup>.

وأما الثالثة: فقوله: إن من أهل الفترات قسماً: « غابت عليه الشريعة، ولم يدر ما يتقرب به إلى الله تعالى، فوقف عن العمل بكل ما يتوهمه العقل أنه يقرب إلى الله، ورأى ما أهل عصره عاملون به مما ليس لهم فيه مستند إلا استحسانهم، فلم يستفزه ذلك على الوقوف عنه »<sup>(٣)</sup>.

وعلى هذا المعنى تحمل نصوص مشكلة من كلام الشاطبي، حيث ينتقد لفظ ( الاستحسان ) عند إطلاقه على المعنى الشرعي المعتمد لديه، كما هو في التعريف الأول الأساس! قال بعد شرح المفهوم الشرعي للمصطلح: « وإذا كان هذا معناه عن مالك وأبي حنيفة، فليس بخارج عن الأدلة ألينة ( ... ) فلا حجة في تسميته استحساناً لمتدع على حال »<sup>(٤)</sup>، أي لا حجة في تسميته استحساناً بالمفهوم البدعي، الذي هو الرجوع إلى ما يقع بالقلب من غير استدلال شرعي، وليس المعنى رفض التسمية بإطلاق؛ لاطراد استعمال الشاطبي لها بالمعنى الشرعي دون اعتراض. وعليه يحمل أيضاً قوله الآخر: « العقل هو المستحسن. فإن كان بدليل؛ فلا فائدة لهذه التسمية؛ لرجوعه إلى الأدلة لا إلى غيرها، وإن كان بغير دليل فذلك هو البدعة التي تستحسن »<sup>(٥)</sup>.

وفي غير هذا السياق لم يرد نقد عن أبي إسحاق، أو اعتراض على هذا الاصطلاح.

(٢) ع: ( ٢٨٠/٢ ) .

(٤) ع: ( ٣٧١/٢ ) .

(١) ع: ( ٣٧٩/٢ ) .

(٣) ع: ( ١١٧/١ ) .

(٥) ع: ( ٣٦٩/٢ ) .

## ثانيًا، خطائهم،

## ١ - وظيفته العلمية:

الاستحسان مصطلح اجتهادي على غرار أصله ( المآل )، بيد أن دوره منحصر في تخصيص الأدلة والاستثناء منها؛ ولذلك كان أصلًا من أصول كثير من الرخص، أضيف إلى ذلك أن اجتهاديته منحصرة في قسم العادات دون التعبدات. وهذا كله قد تبين في دراسة التعريف.

كما أن ( مآلية ) الاستحسان تقتضي أن يرتبط بمجال آخر هو مجال ( المقاصد )، وذلك من حيث إنه ( نظر مصلحي ) محض، ولذلك فأكثر ما يرد في هذا السياق إنما يرد معطوفًا على المصالح المرسله، أو ملحقًا بها، قال عن خلفاء الصحابة: « وعمل خلفائهم راجع أيضًا إلى حقيقة الإجماع من جهة حمل الناس عليه حسبما اقتضاه النظر المصلحي عندهم، فيدخل تحت هذا الإطلاق: المصالح المرسله والاستحسان، كما فعلوا في حد الخمر وتضمين الصناعات، وجمع الصحف »<sup>(١)</sup>، وقال في سياق آخر: « إن الشارع توسع في بيان العلل والحكم، في تشريع باب العادات ( ) وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، فهما من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص؛ ( ... ) وقد توسع في هذا القسم مالك رحمته الله؛ حتى قال فيه بقاعدة المصالح المرسله، وقال فيه بالاستحسان »<sup>(٢)</sup>. ( فالنظر المصلحي ) الوارد في النص الأول، و ( اتباع المعاني لا الوقوف مع النصوص )، كما ورد في النص الثاني؛ إنما هما أساس المنهج المقاصدي لاستنباط الأحكام، وقد اعتبر الشاطبي ( الاستحسان ) من هذا القسم كما صرح في النص الأخير.

## ٢ - رتبته الأسرية:

مصطلح الاستحسان يقارب ( سد الذرائع ) إلى حد بعيد - وإن لم يوازه تمامًا - من حيث الرتبة، ذلك أن ( المآلية ) الواضحة جدًا في معنى ( السد ) هي كذلك في ( الاستحسان )؛ لأن هذا ( نظر مصلحي ) كما تبين، يقوم على ( الاستثناء ) من الدليل العام، وذلك هو البعد المآلي للمصطلح. وهو معنى يشابه ( السد ) من حيث

(٢) م: ( ٣٠٦/٢، ٣٠٧ ) .

(١) م: ( ٤/٤، ٥ ) .

إن كلاً منهما استثناء من الأصل المقتضي غير ما يقتضيان، إلا أن غالب (الاستحسان) أنه (فتح) لا (سد)؛ لرجوعه إلى ترك العمل بالمنع استحساناً، كما في أكثر صورهِ العشرة المذكورة. والحاصل أن (الاستحسان) يحتل الرتبة الثالثة بعد مصطلحي (المآل) و (سد الذرائع)، وهو أعلى (مفتاحية) من (الحيل)؛ لمحدودية وظيفتها كما تبين وأعلى من (مراعاة الخلاف) أيضاً؛ لكون هذا إنما هو فرع من فروعهِ في الحقيقة.

٣ - قوته الاستيعابية:

الاستحسان (أصل) نظري، أي إنه كذلك من حيث المبدأ، لكنه من الناحية العلمية (قاعدة)، تماماً كما هو الأمر بالنسبة (لسد الذرائع)، ومن هنا محدودية ما يستوعبه من قضايا بالمقارنة مع أصله (المآل). فشحنته العلمية المنطلقة من المجال الاجتهادي إلى المجال المقاصدي، وما يترتب عن ذلك من آثار في مجال الحكم التكليفي، إنما هي شحنة بحجم القاعدة فعلاً؛ لطبيعة المصطلح التطبيقية. ولعل ما ورد عن أبي إسحاق، وما رواه عن غيره من (تضخيم) لمفهوم هذا المصطلح؛ إنما هو راجع (لدقته) الاجتهادية، و (خفاء) طريقته الاستنباطية إلا على الراسخين؛ حيث إن قوله الذي أكثر من إيرادهِ مروياً عن مالك: «إن الاستحسان تسعة أعشار العلم» ( [ و ] ) [ إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة ]<sup>(١)</sup>، لا يعني كون (المصطلح) قوي الاستيعاب للقضايا العلمية، ممتداً لشتى المجالات الأصولية والفقهية؛ لما ثبت من (فرعيته) الأصولية، وانحصاره الفقهي في مجال (العادات) كما سبق التنصيص عليه من لدن الشاطبي، إنما هذا القول محمول على (دقة) الاجتهاد الاستحساني ليس إلا؛ لأنه صورة من صور أعلى المراتب الاجتهادية كما مر في قوله عن صاحب هذه الرتبة، إذ سماه «الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقير، والعامل؛ لأنه» ( ) يجب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص؛ و ( ) أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات، [ كما ] في مسألة الاستحسان ومسألة اعتبار المآل<sup>(٢)</sup>. ولدقة هذا المعنى وخفائه لم ينضبط للاستحسان تعريف قارٍ، بل اشتهر التعريف الغامض الذي انتقده أبو إسحاق: «وهو



أن المراد به دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه، ولا يقدر على إظهاره! «<sup>(١)</sup>. فإذا؛ دقة المفهوم شيء، وعدم سعته الاستيعابية شيء آخر، فلا تعارض.

#### ٤ - نضجه الاصطلاحي:

لا شك أن ( الاستحسان ) أيضًا أنضح اصطلاحية من أصله ( المال )، فهو مصطلح راسخ في الفكر الأصولي منذ القديم، كما هو واضح من نصوص الشاطبي نفسه، فقد عرف بدايته مع بداية علم أصول الفقه، بل إن مفهومه قد ظهر منذ زمان الصحابة مع الخلفاء الراشدين. يقول أبو إسحاق: « وعمل خلفائهم راجع أيضًا إلى حقيقة الإجماع، من جهة حمل الناس عليه، حسبما اقتضاه النظر المصلحي عندهم، فيدخل تحت هذا ( ... ) المصالح المرسلة والاستحسان »<sup>(٢)</sup>؛ ولذلك كان استعمال الشاطبي له - أكثر ما يرد - بصيغته المصدرية، على سبيل الاستقلال والتفرد، ودونما حاجة إلى قرائن بيانية لتمييز الاستعمال الاصطلاحي هذا، نعم ربما كان للاختلاف الذي نشأ حول مفهومه منذ القديم، والاضطراب الذي عرفه تعريفه وحده؛ أثر على رسوخ اصطلاحيته، فلم تبلغ إلى درجة ( سد الذرائع ) من هذه الناحية. ولكن ذلك لم يؤثر على المصطلح من حيث إنه تعبير اصطلاحى على العموم، كلما ذكر انصرف الذهن إلى ( مفهوم علمي ) ما، مهما اختلف تقدير العلماء وتجديدهم لذلك المفهوم!

#### ٥ - علاقاته:

( أصداده ):

الاستقباح: يقول أبو إسحاق: « أما الشرع فاستحسانه واستقباحه قد فرغ منهما؛ لأن الأدلة اقتضت ذلك، فلا فائدة لتسميته استحسانًا »<sup>(٣)</sup>. وأيضًا: « فلا اعتبار بالاحتجاج ( ) على استحسان شيء واستقباحه بغير دليل شرعي »<sup>(٤)</sup>.

ثالثًا، مشتقاته وضمائمه،

#### أ - مشتقاته:

المستحسين: وهو المجتهد في حال إعماله الاستحسان. قال في نقد احتجاج المبتدعة

(٢) م: ( ٤/٤ ، ٥ ) .

(٤) ع: ( ٥١٠/٢ ) .

(١) ع: ( ٣٦٩/٢ ) .

(٣) ع: ( ٣٦٩/٢ ) .

على استحسانهم بحديث: « ما رأى المسلمون حسناً فهو عند الله حسن »<sup>(١)</sup>: « يلزم عليه استحسان العوام، وهو باطل بإجماع، لا يقال: إن المراد استحسان أهل الاجتهاد، لأننا نقول: هذا ترك للظاهر، فيبطل الاستدلال، ثم إنه لا فائدة في اشتراط الاجتهاد؛ لأن المستحسين بالفرض لا ينحصر في الأدلة »<sup>(٢)</sup>. وقال أيضًا: « فإن الاستحسان لا يكون إلا بمستحسين، وهو إما العقل أو الشرع، وأما الشرع فاستحسانه واستقباحه قد فرغ منهما ( ) فلم يبق إلا العقل هو المستحسين »<sup>(٣)</sup>.

ب - ضمائم:

ب - ١ - استحسان أهل الاجتهاد: هو الاستحسان المبني على الأدلة. وقد جاء في السياق مضادًا لاستحسان العوام؛ مما يدل على أنه الاستحسان المشروع - كما عرفناه - لدى أبي إسحاق. وهذا واضح من النص المذكور قبل، بسياقه في نقد استدلال المبتدعة بأنه « يلزم عليه استحسان العوام، وهو باطل بإجماع. لا يقال: إن المراد: استحسان أهل الاجتهاد؛ لأننا نقول هذا ترك للظاهر »<sup>(٤)</sup> أي ظاهر الحديث المذكور قبل.

ب - ٢ - استحسان العقول: وهو ما يقع بالقلب وتميل إليه النفوس من الأحكام. وهو مقتضى أحد التعريفين اللذين انتقدهما الشاطبي في حد الاستحسان ونصه: « ما يستحسنه المجتهد بعقله، ويميل إليه برأيه. قالوا: وهو عند هؤلاء من جنس ما يستحسن في العوائد، وتميل إليه الطباع »<sup>(٥)</sup>. ولذلك كان ( استحسان العقول ) بهذا المعنى مذمومًا لدى أبي إسحاق، قال على لسان الخصم بعد استدلاله بعدة أحاديث: « فهذه ظهر من معناها الرجوع في جملة من الأحكام الشرعية إلى ما يقع بالقلب، ويهيجس

(١) قال عنه الألباني: « لا أصل له مرفوعًا . وإنما ورد موقوفًا على ابن مسعود . ثم قال في تخريجه: موقوفًا أخرجه أحمد، والطيالسي في مسنده، وأبو سعيد الأعرابي في معجمه، من طريق عاصم عن زر ابن حبيش عن ابن مسعود. وهذا إسناد حسن. ورواه الحاكم، وقال: صحيح الإسناد ووافقه الذهبي. وقال السخاوي: هو موقوف حسن، وأخرجه الخطيب في الفقيه والمتفقه وإسناده صحيح، وقد روي مرفوعًا، ولكن في إسناده كذاب وهو سليمان بن عمرو النخعي: ( الضعيفة ): ( ٥٣٢ ، ٥٣٣ ).

(٣) ع: ( ٣٦٩/٢ ) .

(٢) ع: ( ٣٨١/٢ ) .

(٥) ع: ( ٣٦٩/٢ ) .

(٤) ع: ( ٣٨١/٢ ) .

بالنفس، ويعرض بالخاطر ( ... ) وهو عين ما وقع إنكاره من الرجوع إلى الاستحسان الذي يقع بالقلب ويميل إليه الخاطر. ( ... ) فدل ذلك على أن لاستحسان العقول وميل النفوس أثرًا في شرعية الأحكام «<sup>(١)</sup>.

ب - ٣ - استحسان العوام: وهو إصدار الحكم بغير دليل ممن ليس من أهل النظر؛ استنادًا إلى مجرد ميل النفوس، وهوى الطباع. قال أبو إسحاق في نقد حد الاستحسان بأنه « دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه، ولا يقدر على إظهاره »<sup>(٢)</sup>: هذا تعريف « يلزم عليه استحسان العوام ومن ليس من أهل النظر، إذا فرض أن الحكم يتبع مجرد ميل النفوس، وهوى الطباع »<sup>(٣)</sup>. وهذا شبيه بالنص المذكور قبل في نقد استدلال المتدعة بأنه « يلزم عليه استحسان العوام، وهو باطل بإجماع ( ... )؛ لأن المستحسن بالفرض لا ينحصر في الأدلة »<sup>(٤)</sup>.

\*\*\*

### الفرع الرابع، مراعاة الخلاف

#### أولاً: التعريف.

أ - في اللغة:

مراعاة الخلاف: مصطلح مركب تركيباً إضافياً، (المراعاة) مصدر لفعل (رعى)، الدال على المشاركة، وهو يرجع إلى مادة (رعى) التي تدل على المراقبة، والحفظ، والإبقاء، وهي معانٍ كلها ترجع إلى أصل واحد هو حفظ الحيوان، أو الحفظ مطلقاً. هذا عند جمهور اللغويين، أما ابن فارس فقد أرجعها إلى أصلين اثنين قال: « الرء، والعين، والحرف المعتل، أصلان: أحدهما المراقبة والحفظ، والآخر الرجوع، فالأول رعيتُ الشيء: رَعَيْتُهُ، ورعيتُه إذا لاحظته، ( ... ) ورعيت الأمر: نظرت لإلام يصير ( ... ). والأصل الآخر: ارعوى عن القبيح: إذا رجع »<sup>(٥)</sup>. أما الراغب فقد جعل المادة كلها ترجع إلى أصل واحد، عنه يتفرع باقي استعمالاتها. قال: « الرعوي في الأصل حفظ

(٢) ع: ( ٣٦٩/٢ ).

(٤) ع: ( ٣٨١/٢ ).

(١) ع: ( ٣٨٢/٢ ).

(٣) ع: ( ٣٨٠/٢ ).

(٥) المقاييس: ( رعي ).

الحيوان، إما بغذائه الحافظ لحياته، وإما بذب العدو عنه ( ... ) وجعل الرّعي والرّعاء للحفظ والسياسة <sup>(١)</sup> وأورد الزمخشري ( ارعوى ) في سياق الإبقاء والحفظ قال: « وأرعى عليه: أبقى. وهو حسن الرّعوى والرّعيّ، كالبقوى والبقيّ، وارعوى عن القبيح. ورعت الماشية الكلاً وارتعت، ورعاها صاحبها. ( ) والحمار يراعي الحمر: يرمى معها. وظلت الإبل تراعى <sup>(٢)</sup> ».

ولعل ( الارعواء ) يرجع فعلاً إلى معنى الحفظ والإبقاء، وذلك بمعنى أن الذي يرعوي عن القبيح يبقى على الحسن ويحافظ عليه ويرعاه. وهذا ما نستشفه من قول ابن منظور: « يقال: ارعوى فلان عن الجهل يرعوي ارعواءً حسناً ورعوى حسنة: وهو نزوعه وحسن رجوعه ( ... ) قال الأزهري: ارعوى جاء نادراً، قال: ولا أعلم في المعتلات مثله، كأنهم بنوه على الرّعوى وهو الإبقاء <sup>(٣)</sup> ».

وهكذا يتم رجوع مادة ( رعي ) إلى أصل واحد؛ فتكون « المراعاة: المحافظة والإبقاء على الشيء <sup>(٤)</sup> » هي الاستعمال الأصلي للمادة سواء كانت بالصورة المادية أو المعنوية.

وأما الخلاف: فهو يرجع إلى مادة ( خلف )، التي تدور كل استعمالاته على ثلاثة معانٍ: جعلها ابن فارس أصولاً، فقال: « الخاء واللام والفاء أصول ثلاثة: أحدها: أن يجيء شيء بعد شيء يقوم مقامه. والثاني: خلاف قدام، والثالث: التغيير. فالأول: الخلف، والخلف: ما جاء بعد، ويقولون: هو خَلَفَ صِدْقَ من أبيه، وخَلَفَ سَوْءَ من أبيه ( ... ). والأصل الآخر: ( خَلَفَ ) وهو غير قدام ( ... ). وأما الثالث: فقولهم: خَلَفَ فوه، إذا تَغَيَّرَ، وأخْلَفَ ( ) ومنه الخلاف في الوعد. وخَلَفَ الرجل عن خُلُقِ أبيه: تغيير. ( ) وأما قولهم: اختلف الناس في كذا، والناس خِلْفَةٌ، أي مختلفون؛ فمن الباب الأول؛ لأن كل واحد منهم يُتَّحَى قول صاحبه ويقيم نفسه مقام الذي نجاه <sup>(٥)</sup> ».

ولعلك ترى أن الأصلين الأول والثالث، إنما هما في الحقيقة أصل واحد، ألا ترى

(١) المفردات: ( رعي ) .  
 (٢) الأساس: ( رعي ) .  
 (٣) المقاييس: ( خلف ) .  
 (٤، ٣) اللسان: ( رعي ) .

أن ( الخَلْف ) للسلف التي هي النيابة والتعاقب لا تخرج في النهاية عن معنى التغيير سواء كانت إلى حسن أو إلى سوء؟ والنص السابق دال صراحة على هذا التداخل؛ إذ جعل من الأصل الثالث قوله: « خَلَفَ الرجل عن خُلِقَ أبيه: تغير ». بل كيف جعل ( الخلاف في الوعد ) من الأصل الثالث و ( قولهم اختلف الناس في كذا ) من الأصل الأول؟ وهي مبالغة كبيرة في التمييز بينهما. وإنما التغيير والتبدل جامع لهما بكل المعاني. فلا يبقى من المادة - على الحقيقة - إلا أصلان فقط هما: ( التغيير ) و ( ضد قدام ). ولذلك وجدنا الرمزخشري يجعل من أصل استعمال المادة حقيقة قولهم: « خَلَفَهُ: جاء بعده خلافة، ( ... ) وَخَلَفَهُ: أخذه من خَلْفِهِ »<sup>(١)</sup>، و « من المجاز: خَلَفَ اللَّبَنُ: تغير، ومعناه خَلَفَ طيبه تَغَيَّرَهُ، وخلف فوه خُلُوقًا، وَخَلَفَ فَلَانٌ عن خُلِقَ أبيه، وَخَلَفَ عن كل خير: تحول وفسد »<sup>(٢)</sup>. وذلك لرجوعه إلى الأصل الأول، ومنه ألفاظ: الخلاف، والاختلاف، والمخالفة، وكلها بمعنى واحد هو تغيير الأقوال وعدم انسجامها. قال الراغب: « والاختلاف والمخالفة: أن يأخذ كل واحد طريقًا غير طريق الآخر، في حاله أو قوله، والخلاف أعم من الضد؛ لأن كل ضدين مختلفان، وليس كل مختلفين ضدين، ولما كان الاختلاف بين الناس في القول قد يقتضي التنازع؛ استعير ذلك للمنازعة والمجادلة »<sup>(٣)</sup>.

ب - وأما في اصطلاح الشاطبي..

( فمراعاة الخلاف ) ضميمة مركبة من مصطلحين مهمين هما:

١ - المراعاة:

وهي ترد بثلاث معان:

١ - ١ - المراعاة: هي قصد الشارع التشريعي المتعلق بحفظ المصالح.

فقولنا: ( قصد الشارع التشريعي ) هو لإخراج ( القصد التكويني، أو القدري )<sup>(٤)</sup>. والمصطلح بهذا المعنى لا يأتي - طبقًا - إلا مضافًا للشارع أو منسوبًا إليه، إما ظاهرًا أو تقديرًا. قال أبو إسحاق: « من أصول الشرع إجراء الأحكام على العوائد، ومن

( ١ ، ٢ ) الأساس: ( خلف ).

( ٤ ) ن. مصطلحات أصولية: ( قصد ).

( ٣ ) المفردات: ( خلف ).

أصوله مراعاة الخلاف ومقاصد المكلفين»<sup>(١)</sup>. وقال عن الحاكم: «إذا أخطأ فحكم بغير ما أنزل الله، فكيف يقال: إنه مأمور بذلك؟ (... ) هذا لا يسوغ بناءً على مراعاة المصالح في الأحكام»<sup>(٢)</sup>. وقد يعبر عن المراعاة بـ (الاعتبار) وهو مصطلح في نفس قوته تقريباً. قال في نفس السياق: «وذلك خلاف ما دلُّ عليه اعتبار المصالح»<sup>(٣)</sup>.

١ - ٢ - المراعاة: هي قصد المكلف المتعلق بالحظ أو التعبد. قال: «والنفس الأمانة (... ) تأمر صاحبها بمراعاة حظوظها، لاهية أو صادة عن مراعاة حقوق خالقها»<sup>(٤)</sup>.

١ - ٣ - المراعاة: هي إعمال الدليل في الاستنباط أو الفتوى. وهي لا تكون كذلك إلا منسوبة إلى المجتهد أو المفتي، حقيقة أو حكماً. وذلك نحو «قصد مالك رَضَّه في جعله (العمل) مقدماً على الأحاديث؛ إذ كان إنما يراعي كل المراعاة العمل المستمر والأكثر، ويترك ما سوى ذلك، وإن جاء فيه أحاديث»<sup>(٥)</sup>. وفي هذا المعنى أيضاً قال أبو إسحاق: «فالنكاح المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف فلا تقع فيه الفرقة، إذا عثر عليه بعد الدخول؛ مراعاة لما يقترن بالدخول من الأمور التي ترجح جانب التصحيح»<sup>(٦)</sup>.

فمراعاة الخلاف هنا - كما سنفصل بحول الله - هي مراعاة دليل المخالف. وقوله: «مراعاة لما يقترن بالدخول من الأمور...» إلخ، أي مراعاة لما يقترن به من (الأدلة) التي ترجح جانب التصحيح كالصداق ونحوه.

وقد لا تتجه (المراعاة) - بهذا المعنى - إلى إعمال الدليل مطلقاً، وإنما إلى إعماله بمفهوم معين كما في قوله: «يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون، وما كانوا عليه في العمل به، فهو أحرى بالصواب وأقوم في العلم والعمل»<sup>(٧)</sup>.

وهذا المعنى الثالث للمصطلح هو الذي عليه مدار استعمال ضميمته (مراعاة الخلاف).

(١) م: (٣٠٢) م: (٢٩٧/٣).

(١) م: (١٦٩/٣).

(٥) م: (٦٦/٣).

(٤) م: (٣٩٨/٣، ٣٩٩).

(٧) م: (٧٧/٣).

(٦) م: (٢٠٤/٤، ٢٠٥).

## ٢ - الخلاف:

وهو يرد بمعنيين:

٢ - ١ - الخلاف: هو تنازع « الأقوال [ الاجتهادية ] الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة كانت مما يقوى، أو يضعف »<sup>(١)</sup>، و « ترددت بين طرفين وضح في كل واحد منهما قصد الشارع في الإثبات في أحدهما والنفي في الآخر »<sup>(٢)</sup>.

فكون ( الخلاف ) ( أقوالاً ): يعني أنه مجموعة من الفهوم للنصوص الشرعية، وليس هو ذات النصوص التي قد يكون ظاهرها ( الاختلاف ). وهي فهوم أو أقوال ( متنازعة ) طبقاً. و ( التنازع ) تعبير ورد بصيغ مختلفة عند أبي إسحاق، مقرونًا بمصطلح ( الخلاف ) أو ( الاختلاف ) على سبيل الترادف. قال بعد إيراد قوله تعالى: ﴿ فَإِن نَّتَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾ [ النساء: ٥٩ ] الآية: « وهذه الآية صريحة في رفع التنازع والاختلاف، فإنه رد المتنازعين إلى الشريعة »<sup>(٣)</sup>؛ إذ الشريعة ترجع إلى قول واحد في فروعها وإن كثر الخلاف »<sup>(٤)</sup>، وقال عن سد النرائع: « منها ما هو مختلف فيه ( ... ) والمنازعة باقية فيه »<sup>(٥)</sup>.

وقيدناها ( بالاجتهادية ) لتدقيق هذا التعريف الذي لم يسقه الشاطبي من أجل التعريف، وإنما من أجل الحجاج ليس إلا، حيث قال: « وإنما يعد في الخلاف الأقوال الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة... » إلخ<sup>(٦)</sup>، وهو يقصد ( الأقوال ) الصادرة عن المجتهدين خاصة، بناء على اجتهادهم، قال رَبَّنَا: « زلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة، ولا الأخذ بها تقليدًا له »<sup>(٧)</sup>. ثم قال في نفس السياق: « لا يصح اعتمادها خلافًا في المسائل الشرعية؛ لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد، ولا هي من مسائل الاجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهاد، فهو لم يصادف محلًا، فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد »<sup>(٨)</sup>. ولذلك كان لا بد من عدم الاكتفاء بكون ( الأقوال [ اجتهادية ] ) فكان التقييد أدق عندما وصفها بأنها صادرة

(٢) م: ( ١٥٥/٤ ) .

(٤) م: ( ١١٨/٤ ) .

(٦) م: ( ١٧٢/٤ ) .

(٨) م: ( ١٧٢/٤ ) .

(١) م: ( ١٧٢/٤ ) .

(٣) م: ( ١١٩/٤ ) .

(٥) م: ( ٣٩٠/٢ ) .

(٧) م: ( ١٧٠/٤ ) .

« عن أدلة معتبرة في الشريعة كانت مما يقوى أو يضعف »؛ وذلك لأن المجتهد قد ينطلق من أدلة غير معتبرة فلا يكون قوله اجتهادًا ولا خلافًا، أي إنه قد يخفى عليه الدليل من حيث الفهم، أو الوجود فلا يصله أصلًا، أو ربما يستدل على الشيء بما لم يوضع له؛ فلا يصادف دليله ذاك محلاً. قال في نفس السياق عن الأدلة: « وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء الدليل، أو عدم مصادفته فلا؛ فلذلك قيل: إنه لا يصح أن يعتد بها في الخلاف، كما لم يعتد السلف الصالح، بالخلاف في مسألة ربا الفضل، والمتعة، ومحاشي النساء، وأشباهاها من المسائل التي خفيت فيها الأدلة على من خالف فيها »<sup>(١)</sup>. أضف إلى ذلك أن التقييد المذكور بكون الأقوال صادرة عن (أدلة معتبرة في الشريعة)؛ مفيد في إخراج كل قول ناشئ عن الهوى، باتباع الدليل المتشابه. « وبهذا يظهر أن الخلاف الذي هو - في الحقيقة - خلاف ناشئ عن الهوى المضل لا عن تحري قصد الشارع باتباع الأدلة على الجملة والتفصيل، وهو الصادر عن أهل الأهواء، وإذا دخل الهوى أدى إلى اتباع المتشابه، حرصًا على الغلبة والظهور بإقامة العذر في الخلاف! ( ) ( ) وإذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل، لم ينتج إلا ما فيه اتباع الهوى، وذلك مخالفة الشرع ( ... ) فأقوال أهل الأهواء غير معتد بها في الخلاف المقرر في الشرع »<sup>(٢)</sup>.

وأما ( تردد الأدلة بين طرفي إثبات ونفي ) فقد شرحه بقوله المفصل: « وهذا الأصل واضح في نفسه غير محتاج إلى إثباته بدليل، ولكن لا بد من التأنيس فيه بأمثله، يستعان بها على فهمه، وتنزيله، والتمرن فيه إن شاء الله. فمن ذلك أنه نهى عن بيع الغرر، ورأينا العلماء أجمعوا على منع بيع الأجنة، والطير في الهواء، والسمك في الماء، وعلى جواز بيع الحبة التي حشوها مغيب عن الأبصار، ولو بيع حشوها بانفراده لامتنع، ( ) وعلى دخول الحمام مع اختلاف عادة الناس في استعمال الماء، وطول اللبث ( ) فهذان طرفان في اعتبار الغرر وعدم اعتباره؛ لكثرتيه في الأول، وقلته مع عدم الانفكاك عنه في الثاني. فكل مسألة وقع الخلاف فيها في باب الغرر فهي متوسطة بين الطرفين، آخذة بشبه من كل واحد منهما، فمن أجاز مال إلى

(٢) م: ( ٤ / ٢٢٢ ، ٢٢٣ ) .

(١) م: ( ٤ / ١٧٢ ) .



جانب اليسارة، ومن منع مال إلى الجانب الآخر»<sup>(١)</sup>. ثم قال بعد ذلك معلقًا: «ولعلك لا تجد خلافًا واقعا بين العقلاء معتدًا به في العقليات، أو في النقليات، لا مبيّنًا على الظن، ولا على القطع؛ إلا دائرًا بين طرفين لا يختلف فيهما أصحاب الاختلاف»<sup>(٢)</sup>. أما كونه مبيّنًا على الظن فظاهر؛ لأنه الأصل، وبه حصل الخلاف، وأما انبناؤه على القطع فغريب؛ لأنه غير متصور في الشريعة ولا في الفهم الاجتهادية، إذ كل من خالف مقطوعًا به عُدَّ قوله (زلة) لا خلافًا، كما بيّن هو نفسه بِحُجَّتِهِ من قبل. وأوضح منه قوله: «من الخلاف ما لا يعتد به في الخلاف، وهو ضربان:

أحدهما: ما كان من الأقوال خطأ مخالفًا لمقطعوع به في الشريعة ( ) .

والثاني: ما كان ظاهره الخلاف، وليس في الحقيقة كذلك. ( ) والأقوال أمكن اجتماعها، والقول بجميعها من غير إخلال بمقصد القائل، فلا يصح نقل الخلاف فيها عنه!»<sup>(٣)</sup>، ومثله قوله: «فمن الأقوال ما يكون خلافًا للدليل قطعي من نص متواتر، أو إجماع قطعي في حكم كلي، ومنها ما يكون خلافًا للدليل ظني. والأدلة الظنية متفاوتة كأخبار الآحاد والقياس الجزئية. فأما المخالف للقطعي فلا إشكال في اطراحه، ولكن العلماء ربما ذكروه للتنبيه عليه وعلى ما فيه، لا للاعتداد به، وأما المخالف للظني ففيه الاجتهاد، بناء على التوازن بينه وبين ما اعتمده صاحبه من القياس أو غيره»<sup>(٤)</sup>. ولذلك استشكلنا أن يبني الخلاف على القطع بإطلاق، إلا أن يقصد قطعية الثبوت لا الدلالة أو العكس، فكان ينبغي التقييد.

وكون ( الطرفين واضحين لا يختلف فيهما أصحاب الاختلاف ) وهم المجتهدون خاصة، فإنما هو على سبيل الانفراد، أي باعتبار كل دليل في ذاته لا عند اجتماعهما؛ إذ الاجتماع هو مثار الاشتباه والاختلاف؛ إما لتعارض ظاهر أو نحوه.

وهكذا نخلص إلى أن الخلاف لا حقيقة له حتى بين المجتهدين أنفسهم إلا في الظاهر؛ لأنهم محومون جميعهم حول ( قصد الشارع المتحد ). وهذا ما سيفيد

(١) م: ( ١٥٨/٤ ) .

(٢) م: ( ١٦٠/٤ ) ن. أيضًا: م: ( ٢٢٠/٤ ، ٢٩٥ ) .

(٤) م: ( ١٧٣/٤ ) .

(٣) م: ( ٢١٤/٤ ) .

بحول الله في تفسير مصطلح ( مراعاة الخلاف ). قال أبو إسحاق: « وأما مواضع الاجتهاد فهي راجعة إلى نمط من التشابه؛ لأنها دائرة بين طرفي نفي وإثبات شرعيين، فقد يخفى هنالك وجه الصواب من وجه الخطأ. وعلى كل تقدير: إن قيل بأن المصيب واحد؛ فقد شهد أرباب هذا القول بأن الموضوع ليس مجال الاختلاف، ولا هو حجة من حجج الاختلاف، بل هو مجال استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد في طلب مقصد الشارع المتحد. ( ... ) وإن قيل: إن الكل مصيبون فليس على الإطلاق، بل بالنسبة إلى كل مجتهد أو من قلده؛ لاتفاقهم على أن كل مجتهد لا يجوز له الرجوع عما أداه إليه اجتهاده، ولا الفتوى إلا به؛ لأن الإصابة عندهم إضافية لا حقيقية. ( ... ) فالحاصل أنه لا يسوغ على هذا الرأي إلا قول واحد، غير أنه إضافي؛ فلم يثبت به اختلاف مقرر على حال. وإنما الجميع محومون على قول واحد هو قصد الشارع عند المجتهد، لا قولان مقرران » (١).

وهذا الأصل مقرر عنده في قوله المختصر: « إن ما يعتد به من الخلاف في ظاهر الأمر يرجع في الحقيقة إلى الوفاق أيضًا، وبيان ذلك أن الشريعة راجعة إلى قول واحد كما تبين ( ) والاختلاف في مسائلها راجع إلى دورانها بين طرفين واضحين أيضًا، يتعارضان في أنظار المجتهدين، وإلى خفاء بعض الأدلة، وعدم الاطلاع عليه » (٢). وواضح أن كون ( الخلاف ) ( وفاقًا ) من حيث الجوهر؛ إنما هو راجع إلى نيات المجتهدين؛ إذ « ليس الاختلاف في الحقيقة إلا في الطريق المؤدي إلى مقصود الشارع الذي هو واحد، إلا أنه لا يمكن رجوع المجتهد عما أداه إليه اجتهاده بغير بيان ( ... ) ومن هنا يظهر وجه الموالاة والتحاب والتعاطف فيما بين المختلفين في مسائل الاجتهاد، حتى لم يصيروا شيعًا، ولا تفرقوا فرقًا؛ لأنهم مجتمعون على طلب قصد الشارع، فاختلاف الطرق غير مؤثر، كما لا اختلاف بين المتعبدين لله بالعبادات المختلفة، كرجل تقربه الصلاة وآخر يقربه الصيام. ( ... ) فكذلك المجتهدون لما كان قصدهم إصابة قصد الشارع صارت كلمتهم واحدة، وقولهم واحدًا » (٣). وهذا أيضًا ما يفسر إضافتنا لوصف [ الاجتهادية ] ( للأقوال ) في التعريف المركب؛ لأن الاجتهاد إنما

(١) م: (١٢٨/٤) ن. أيضًا: م: (١٢٩/٤ - ١٣١).

(٢) م: (٢٢٢/٤).

(٣) م: (٢٢٠/٤).

هو - كما عبر أبو إسحاق - : « استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد في طلب مقصد الشارع المتحد »<sup>(١)</sup>.

ومن خلال هذه النصوص يتبين أن الشاطبي يستعمل ( الخلاف ) و ( الاختلاف ) بمعنى واحد. إلا أن هذا الأخير قد يرد بمعنى ثانٍ، لكنه أقل أهمية، ولا علاقة له بالضميمة المذكورة، وهو كالتالي:

٢ - ٢ - الاختلاف: هو التناقض. ولم يرد إلا في سياق نفيه عن النصوص الشرعية. قال أبو إسحاق في سياق حديثه عن رفع المشقة في التكليف: « ولو كان واقعًا لحصل في الشريعة التناقض والاختلاف، وذلك منفي عنها، فإنه إذا كان وضع الشريعة على قصد الإعانات والمشقة، وقد ثبت أنها موضوعة على قصد الرفق والتيسير، كان الجمع بينهما تناقضًا واختلافًا وهي متزهة عن ذلك »<sup>(٢)</sup>؛ « لاتفاق الجميع على أن الشريعة لا اختلاف فيها، ولا تناقض »<sup>(٣)</sup>.

وبناءً على كل ذلك تكون ( مراعاة الخلاف ) في اصطلاح أبي إسحاق هي: مراعاة الخلاف: هي قاعدة ظنية تقوم على إعمال الدليل المرجوح؛ لتجوز النهي عنه بعد وقوعه درءًا للمفسدة الأشد.

( فالمرعاة ) هنا هي بمعناها الثاني المذكور سابقًا، و ( الخلاف ) هو بمعناه الأساس كما ذكرنا، والضميمة فيها تقدير؛ لأنها لا تصح هكذا على ظاهرها؛ إذ ( الخلاف ) لا يراعى بمعنى ( الإعمال )، وإنا الذي ( يراعى ) هو دليل المخالف، وتوضيح ذلك بالتفصيل يكون بتحليل التعريف المقترح:

فقولنا: ( مراعاة الخلاف: هي قاعدة ظنية ) أمر يبنني توضيحه على بيان المعنى الأولي للمصطلح، وهو ما سيأتي بحول الله.

وقولنا: ( إعمال الدليل المرجوح ) يقتضي أن المسألة ( خلافية )، وأن الاختيار فيها هو ( المنع ) لا ( الإذن )، لرجحان دليل الأول على الثاني، فهو المعمول به في هذا الاجتهاد ابتداءً وأصالة. بيد أنه يتم إعمال الدليل المرجوح، فيصير الاجتهاد إلى

(٢) م: ( ١٢٣/٢ ) .

(١) م: ( ١٢٨/٤ ) .

(٣) م: ( ١٨/٣ ) ن. أيضًا: م: ( ٣٩٣/٢ ) .

( الإذن ) بعد ( المنع )، ولكن ذلك يقع تبعًا لوقوع ( المنهي عنه )، فالمفتي هنا أو المجتهد يفترض فيه أنه سئل عن واقعة لم تقع بعد، فيفتي فيها بالمنع، فإذا سئل عنها هي نفسها ولكنها كانت قد وقعت؛ فإنه يفتي فيها بالجواز؛ فالحكم الأصيل إذن هو المنع. وإنما ( الإذن ) حكم تبعي ليس إلا، وذلك نظرًا لما يتوقع من الإبقاء على أصل الفتوى، من حمل المستفتي على تلافي ما لا يمكن تلافيه، أو يصعب، لوقوعه وترتب كثير من الأعمال الواقعة عليه؛ ( فيؤول ) ذلك إلى مفساد أشد من مفسدة الدخول في المنهي عنه. وهذا نظر مآلي واضح؛ ولذلك جعله أبو إسحاق من فروع مصطلح ( المآل ). قال: « ومنها قاعدة مراعاة الخلاف، وذلك أن الممنوعات في الشرع إذا وقعت، فلا يكون إيقاعها من المكلف سببًا في الحيف عليه، بزائد على ما شرع له من الزواجر أو غيرها. ( ) وإذا ثبت هذا فمن واقع منهية عنه، فقد يكن فيما يترتب عليه من الأحكام زائد على ما ينبغي، بحكم التبعية لا بحكم الأصالة، أو مؤد إلى أمر أشد عليه من مقتضى النهي؛ فيترك وما فعل من ذلك، أو تجيز ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل؛ نظرًا إلى أن النهي كان دليلاً أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع، لما اقترن من القرائن المرجحة » (١) ومن أحسن أمثله « حديث البائل في المسجد، فإن النبي ﷺ أمر بتركه حتى يتم بوله؛ لأنه لو قطع بوله لنجست ثيابه، ولحدث عليه من ذلك داء في بدنه، فترجح جانب تركه على ما فعل من المنهي عنه، على قطعه بما يدخل عليه من الضرر. ( ... ) وفي الحديث: « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها؛ فنكاحها باطل، باطل، باطل - ثم قال - فإن دخل بها فلها المهر بما استحلت منها » (٢) وهذا تصحيح للمنهى عنه من وجه، ولذلك يقع فيه

(١) م: ( ٢٠٢/٤ إلى ٢٠٤ ).

(٢) صيغة الحديث: « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل. فإن دخل بها فلها المهر بما استحلت من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له » رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه والحاكم عن عائشة. وصححه الألباني ( ص. ج. ص ): ( ٢٧٠٩ )، والإرواء: ( ١٨٤٠ ).

أما حديث البائل في المسجد المشار إليه في النص قبله فقد رواه الشيخان، وهو أكثر تفصيلاً عند مسلم ونصه عن أنس قال: « بينما نحن في المسجد مع رسول الله ﷺ إذ جاء أعرابي، فقام يبول في المسجد، فقال أصحاب رسول الله ﷺ: مه! مه! قال: قال رسول الله ﷺ: « لا تررموه، دعوه » فتركوه حتى بال. =

الميراث، ويثبت النسب للولد ( ) فالنكاح المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف، فلا تقع الفرقة إذا عثر عليه بعد الدخول؛ مراعاة لما يقترن بالدخول من الأمور التي ترجح جانب التصحيح. وهذا كله نظر إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيد»<sup>(١)</sup>.

فواضح إذن أن هذا مراعاة لخصوص الحال في إطار الدليل العام، فهو داخل في ( الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي، على طريق الاستثناء والترخص؛ لدليل شرعي ) وهو معنى الاستحسان كما تبين، ولذلك كانت ( مراعاة الخلاف ) في الواقع ( فرعًا ) من فروعه، إلا أن لها خصوصية أدق. قال الشاطبي: « إن من جملة أنواع الاستحسان: مراعاة خلاف العلماء ( ... ) ووجهه أنه راعى دليل المخالف في بعض الأحوال؛ لأنه ترجح عنده، ولم يترجح عنده في بعضها فلم يراعه »<sup>(٢)</sup>.

وكون ( مراعاة الخلاف ) ( قاعدة ): هو على سبيل الظن لا القطع، أعني من حيث المبدأ والأصل. فهي إذن قاعدة فقهية لا أصولية، بمفهوم الشاطبي لما هو أصول. فليس لها من الجزئيات الكثيرة التي تكفي لبناء استقراء تام عنها يفيد القطع، بل هي ( قاعدة ) شبه مجهولة في المذهب المالكي الذي ولدت فيه، أو - على الأقل - مستشكلة؛ ولذلك وجدنا لدى أبي إسحاق خلطًا في التمثيل لها بأمثلة هي في الواقع من أمثلة قاعدة سد الذرائع كما أوردها. وذلك نحو قوله في سياق استدلاله على ( مراعاة الخلاف ): « كما وقع التنبيه عليه في حديث تأسيس البيت على قواعد إبراهيم، وحديث قتل المنافقين، وحديث البائل في المسجد... » إلخ<sup>(٣)</sup>. فواضح أن المثالين الأولين بعيدين عن معنى القاعدة المذكورة، كما بينها وشرحها، أي حديث تأسيس البيت وحديث قتل المنافقين، وإنما هما صالحان لبيان قاعدة الذرائع كما ذكرنا<sup>(٤)</sup>.

= ثم إن رسول الله ﷺ دعاه فقال له: « إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول ولا القنر. إنما هي لذكر الله ﷻ، والصلاة، وقراءة القرآن، أو كما قال رسول الله ﷺ. قال: فأمر رجلاً من القوم، فجاء بدلو من ماء، فشنه عليه ». كتاب الطهارة. ح رقم ( ١٠٠ ).

(١) م: ( ٢٠٤/٤ )، ( ٢٠٥ ). (٢) م: ( ٢٧٥/٢ ).

(٣) م: ( ٢٠٤/٤ ).

(٤) ذلك أن تأسيس البيت إنما يفيد احتياط النبي ﷺ أن يصير ذريعة لقريب المهد بالكفر تدخل عليهم =

وكون القاعدة بهذا المعنى شبه مجهولة، ومستشكلة كما ذكرت؛ نستشفه من قوله في إحدى فتاواه: «مراعاة الخلاف إنما معناها: مراعاة دليل المخالف حسبما فسره لنا بعض شيوخنا المغاربة»<sup>(١)</sup>. وأصرح منه قوله: «فإن قيل: فما معنى مراعاة الخلاف المذكورة في المذهب المالكي؟ فإن الظاهر فيها أنها اعتبار للخلاف»<sup>(٢)</sup> «<sup>(٣)</sup> فأجاب بعد سرد عدة أمثلة قائلاً: «فاعلم أن المسألة قد أشكلت على طائفة، منهم ابن عبد البر، فإنه قال: الخلاف لا يكون حجة في الشريعة. وما قاله ظاهر، فإن دليلي القولين لا بد أن يكونا معارضين، كل واحد منهما يقتضي ضد ما يقتضيه الآخر. وإعطاء كل واحد منهما ما يقتضيه الآخر، أو بعض ما يقتضيه: هو معنى مراعاة الخلاف، وهو جمع بين متنافيين (... ) وقد سألت عنها جماعة من الشيوخ الذي أدركتهم، فمنهم من تأول العبارة ولم يحملها على ظاهرها، بل أنكر مقتضاها بناء على أنها لا أصل لها»<sup>(٤)</sup>. وطبعًا فقد حاول أبو إسحاق حل الإشكال بقوله: «وذلك

= الفتنة منها. وعبارة (لولا) المتبدأ بها الحديث دالة على ذلك. ويؤكد قول الشاطبي نفسه معلقًا عند إيراد شاهدًا على (المآل) «بمقتضى هذا أتى مالك الأمير حين أراد أن يرد البيت على قواعد إبراهيم، فقال له: لا تفعل لئلا يتلاعب الناس ببيت الله» م: (١٩٧/٤، ١٩٨) أليس هذا نصًا قاطعًا في معنى سد النرائع؟ أما حديث قتل المتناقضين فلغظه أين في هذا المعنى.

(١) فت: (ص ١١٩) ومن هؤلاء الشيوخ أبو العباس بن القباب (ت: ٧٧٩) كما ذكره في الاعتصام: (٣٧٥/٢) وأبو عبد الله محمد بن عرفة الورغمي (ت: ٨٠٣) كما ورد في المعيار: (٣٦٤:٦). وهما معًا كما في المعيار أيضًا: (٣٨٧/٦). والمراسلة مفصلة بين الموضوعين المذكورين: ن. أيضًا (مباحث في المذهب المالكي) للدكتور الجيدي رحمه الله: (ص ٢٤٩).

(٢) اعتبار الخلاف مصطلح مختلف عن مراعاة الخلاف كما سنوضح بحول الله.

(٣) م: (١٥٠/٤).

(٤) م: (١٥١/٤). وقد ذكر الرصاع التونسي في شرحه لحدود ابن عرفة - الخلاف الشديد حول (مراعاة الخلاف) من حيث المفهوم وطريقة الأعمال. وذلك بعد إيراد حد ابن عرفة لها بأنها: «إعمال دليل في لازم مدلوله الذي أعماله في نقيضه دليل آخر» شرح حدود ابن عرفة: (ص ٢٤٢). ثم قال الشارح مشيرًا إلى مناظرة المصنف مع الإمام الشاطبي: «ذكر بما أورد عليه من الأسئلة الفرناطية؛ أن أهل المذهب يستندون إلى مراعاة الخلاف، وجعلوه قاعدة؛ فسأل السائل عن دليله من جهة الشرع، واستشكل السائل مراعاة المجتهد دليل غيره، والمراعى في الحقيقة إنما هو الدليل لا قول القائل ( ) وهل يراعى كل خلاف أو ما يراعى إلا الخلاف القوي؟ فيه خلاف.. وكذلك هل يراعى مطلقًا، كان مذهبيًا أم لا؟ ( ) وهل يصح مراعاة الخلاف ابتداءً أو لا يصح إلا بعد الوقوع؟ كأن يمضي لنا أنه يجوز ذلك ابتداءً. ويدل عليه قول =

بأن يكون دليل المسألة يقتضي المنع ابتداءً، ويكون هو الراجح، ثم بعد الوقوع يصير الراجح مرجوحاً، لمعارضة دليل آخر، يقتضي رجحان دليل المخالف، فيكون القول

= ابن الحاجب: « وكره للخلاف وقبلوه » ونقل عن شيخنا الإمام العقباني رحمته أنه كان رد به على من زعم أنه لا يكون إلا بعد الوقوع.

فإن قلت: رسمه رحمه الله تعالى هل يعم مراعاة الخلاف ابتداءً أو وقوعاً، أو ذلك خاص بالوقوع ولا يصح مراعاة الخلاف ابتداءً؟ قلت رسمه يعم ذلك ( ) وقد قال ابن الحاجب: « وكره للخلاف الماء المستعمل ». وقد أجاب بذلك الشيخ الإمام العقباني رحمته بديهية حين سئل عن المسألة. وقد نص على ذلك بعض المحققين، ورسم الشيخ إذا سلم يصدق في ذلك، وتنزله في مسألة الماء المستعمل لا يخفى على من فهم الرسم. وكلام الشيخ ابن عبد السلام هنا حسن؛ لأنه قال: كثيراً ما يجري على ألسنة الفقهاء: « الحكم كذا لمراعاة الخلاف ».

ويقولون: « هل يراعى كل خلاف أم لا؟ قولان: وإذا لم نراع كل خلاف راعينا المشهور، وهل المشهور ما كثر قائله أو ما قوي دليله؟ فيه خلاف. والذي يعتقد أن الإمام إنما يراعى من قوي دليله. وإذا حقق، فليس بمراعاة للخلاف ألبتة، وإنما هو إعطاء كل من الدليلين ما يقتضيه من الحكم مع وجود المعارض، السابق: ( ص ٢٤٢ إلى ٢٤٩ ). وقد أشار أثناء ذلك إلى تعقيب الشاطبي على أجوبة ابن عرفة فقال: « وأن السائل رحمته لما كان من العلماء المحققين ومن الأسيخ الراسخين وبلغه ما أجاب به الشيخ العالم الثقة الأمين، راجعه في كلامه وسؤاله وجوابه: ( ص ٢٤٦ ) وبعد عرض كلامه ملخصاً، حيث أكد فيه استمرار الإشكالات التي ذكرها أول الأمر، وكر على أدلة ابن عرفة بالنقض؛ علق عليه الرصاع معتمداً كلام شيخه ابن عرفة قائلاً: « وهذا كلام - كما قال الشيخ الإمام - لا يصح. وأغلظ في القول هنا وألزمه لإزمات شنيعة وحق له. واستدل على رد قوله بأدلة جلية: ( ص ٢٤٨ ).

وقال الدكتور عمر الجيدي رحمته مستشكلاً هو الآخر (مراعاة الخلاف)، ومشيراً في نفس الوقت إلى الخلاف القديم فيها: « مسألة مراعاة الخلاف من المسائل الشائكة في المذهب المالكي، أشكلت على طائفة من الفقهاء قديماً، وما يزال الغموض يحيط بها من كل جانب حتى الآن؛ إذ لم يتجرد أحد لشرحها وتبينها، وتفصيل القول فيها، تفصيلاً يزيح عنها الغموض، ويرفع عن وجهها الحجاب، ووددت لو أن الدراسات المعاصرة قد اتجهت إليها لتعميق البحث فيها، وتحرير الخلاف في شأنها، وإبراز أهميتها وفائدتها في الدراسات الفقهية الأصولية.

والمسألة شائكة فعلاً، تحتاج إلى باحث متمكن يكشف أسرارها، ويزيح غموضها. ولعلنا ندرك صعوبتها حين نعلم أن كبار النظار استشكلوها وتوقفوا فيها ( ) ومع أخذهم بهذه القاعدة، وإكثارهم من الاعتماد عليها؛ إلا أنهم اختلفوا فيها اختلافاً كثيراً، فمثلاً اختلفوا هل يراعى الخلاف قبل وقوع الفعل أو بعده؟ وهل يراعى كل خلاف، أم لا يراعى إلا ما كان مشهوراً؟ وهل الذي يراعى الخلاف هو المجتهد المطلق، أو يعمه وغيره من مجتهد المذهب؟ وهل مراعاة الخلاف أصل أم قاعدة؟ « مباحث في المذهب المالكي في المغرب: ( ص ٢٤٧ - ٢٥١ ).

بأحدهما في غير الوجه الذي يقول فيه بالقول الآخر، فالأول فيما بعد الوقوع والآخر قبله، وهما مسألتان مختلفتان. فليس جمعًا بين متنافيين، ولا قولًا بهما معًا<sup>(١)</sup>. والقصد عندنا من هذا بيان ظنية القاعدة وعدم قطعيتها؛ لكونها مستشكلة في أصلها النظري ابتداءً؛ رغم وضوحها في ذهن أبي إسحاق من حيث النظر.

وأمر طبيعي أن تكون القاعدة ظنية، وذلك بسبب منشئها الظني، فهي لم تبني على أدلة قطعية، ولكنها نتيجة وضع (غير عادي) لتعارض المصالح والمفاسد، فالشاطبي قرر في (كتاب المقاصد) أن المصلحة تسمى كذلك. في حكم (الاعتیاد)؛ إذا غلب الصلاح فيها على الفساد، وكذلك المفسدة بالعكس؛ نظرًا لأن الخير والشر في الدنيا غير متمحضين<sup>(٢)</sup>. هذا هو الغالب الأعم والعادة المستمرة فيهما. فمقياس (الغلبة) بين الخير والشر هو المرجح الذي يجعل الشيء مصلحة أو مفسدة. قال: «وأما إذا كانت المصلحة أو المفسدة خارجة عن حكم الاعتیاد، بحيث لو انفردت لكانت مقصودة الاعتبار للشارع ( ) فلا يخلو أن تتساوى الجهتان، أو ترجح إحداها على الأخرى. فإن تساوتا فلا حكم من جهة المكلف بأحد الطرفين دون الآخر، إذا ظهر التساوي بمقتضى الأدلة، ولعل هذا غير واقع في الشريعة (.. ) وأما إن ترجحت إحدى الجهتين على الأخرى، فيمكن أن يقال: ( ) إن الجهتين معًا عند المجتهد معتبرتان (!) إذ كل واحدة منها يحتمل أن تكون هي المقصودة للشارع، ونحن إنما كلفنا بما ينقدح عندنا أنه مقصود للشارع، لا بما هو مقصوده في نفس الأمر. فالراجحة وإن ترجحت؛ لا تقطع إمكان كون الجهة الأخرى هي المقصودة للشارع. ( ) ومن هنا نشأت قاعدة مراعاة الخلاف عند طائفة من الشيوخ»<sup>(٣)</sup>.

فأنت ترى إذن؛ مدى الاحتمال الذي يقرب إلى نوع من الحيرة في أعمال هذه

(١) م: (٤/١٥٢). (٢) م: (٢/٢٥ - ٣٠).

(٣) م: (٢/٣٠ إلى ٣٢). وفي ذلك جواب على خلاف العلماء الذي أورده الرصاص التونسي في قوله: «ويقولون: هل يراعى كل خلاف أم لا؟ قولان. وإذا لم نراع كل خلاف راعينا المشهور. وهل المشهور ما كثر قائله أو ما قوي دليله؟ فيه خلاف». شرح حدود ابن عرفة: (ص ٢٤٩). فيرى الشاطبي من كل ذلك أن الخلاف المراعى إنما هو الدليل المرجوح بنسبة ضئيلة جدًا عن الدليل الراجح؛ بما لا يمنع التشوف إلى إمكانية انقلاب المرجوح راجحًا. فتأمل النص.



القاعدة بسبب منشئها ( الخارج عن الاعتقاد )؛ فهي حالة يصعب فيها الترجيح، ولذلك كانت أشبه بحل ( استدراكي )؛ وإنما هي ( لدى طائفة من الشيوخ )؛ وهذا كله يؤكد ما سبق أن قلناه عن المفهوم الظني لها.

إلا أن نصًّا لأبي إسحاق - ورد في كتاب الاعتصام - يشذ عما أصلناه؛ لتعارضه مع مجموع النصوص المحصاة في تراثه رحمته؛ إذ جعل فيه ( مراعاة الخلاف ) ( أصلاً )؛ وهو أمر مشكل في فهم المصطلح بناء على النصوص الأخرى، كما سنوضح بحول الله، قال: « إن من جملة أنواع الاستحسان: مراعاة خلاف العلماء وهو أصل في مذهب مالك يبنى عليه مسائل كثيرة ( ... ) وهذا المعنى كثير جدًا في المذهب ( ! ) ( ... ) ولقد كتبت في مسألة مراعاة الخلاف إلى بلاد المغرب، وإلى بلاد أفريقية لإشكال عرض فيها من وجهين: أحدهما ما يخص هذا الموضع على فرض صحتها، وهو ما أصلها من الشريعة، وعلام تبنى من أصول الفقه؟ فإن الذي يظهر الآن أن الدليل هو المتبع، فحيثما صار صير إليه، ومتى رجح للمجتهد أحد الدليلين على الآخر - ولو بأدنى وجوه الترجيح - وجب التعويل عليه وإلغاء ما سواه، على ما هو مقرر في الأصول. فإذا رجوعه - أعني المجتهد - إلى قول الغير إعمال لدليته المرجوح عنده، وإهمال للدليل الراجح عنده الواجب عليه اتباعه. وذلك على خلاف القواعد. فأجابني بعضهم بأجوبة منها الأقرب والأبعد، إلا أنني راجعت بعضهم بالبحث، وهو أخي ومفيدي أبو العباس بن القباب رحمة الله عليه، فكتب إلي بما نصه: « وتضمن الكتاب المذكور عودة السؤال في مسألة مراعاة الخلاف، وقتلتم: إن رجحان إحدى الأمارتين على الأخرى، أن تقديمها على الأخرى اقتضى ذلك عدم المرجوحة مطلقاً، واستشنتم أن يقول المفتي: ( هذا لا يجوز ) ابتداءً، وبعد الوقوع يقول بجوازه؛ لأنه يصير المنوع إذاً فعلاً جائزاً. ( ... ) وكلها إيرادات شديدة صادرة عن قريحة قياسية منكرة لطريقة الاستسحان. ( ) ولقد ضاقت العبارة عن معنى أصل الاستحسان - كما في علمكم - حتى قالوا: أصح عبارة فيه أنه: معنى ينقذ في نفس المجتهد تعسر العبارة عنه. فإذا كان هذا أصله الذي ترجع فروعه إليه؛ فكيف ما يبنى عليه؟ فلا بد أن تكون العبارة عنها أضيق » (١).

وبسط عدة شواهد من السنة وعمل الصحابة على صحة الاستحسان في عمومه، أي باعتباره معنى شاملاً، لا في صورة مراعاة الخلاف خاصة؛ ثم قال الشاطبي معلقاً على رسالة ابن القباب: « انتهى ما كتب لي به، وهو بسط أدلة شاهدة لأصل الاستحسان. فلا يمكن مع هذا التقرير كله أن يتمسك به من أراد أن يستحسن بغير دليل أصلاً »<sup>(١)</sup>.

هذا أغلب ما ورد في المسألة على عمومها. ومن خلال سياقها يتبين ما يلي:  
 أولاً: أن الحديث عن مراعاة الخلاف كان باعتبارها فرعاً من فروع الاستحسان؛ ولذلك لم يكن الاستدلال عليها بخصوصها قوياً، وإنما كان أساساً لإثبات ( أصل الاستحسان )، وهو أصل قطعي كما تبين في موضعه، ثم إن رجوع مراعاة الخلاف إليه لا يلزم عنه قطعيتها ضرورة، تماماً كتصور وجود الجزئي الظني متفرعاً عن الكلبي القطعي.

ثانياً: أن قوله: « يبني عليه مسائل كثيرة ( ... ) وهذا المعنى كثير جداً في المذهب » إنما هو باعتباره فروعاً فقهية ليس إلا، أي اجتهادات فقهية مبنية عليه. وهذا لا يفيد - مهما كثر - في القطعية شيئاً؛ نظراً لأن هذه إنما تثبت - كما تبين عند الشاطبي بالنسبة للأصول القطعية - باستقراء أصول المعنى لا فروعه، أي تواتر مفهومه في النصوص القرآنية والحديثية وأعمال السلف الصالح، كصنيعه بالنسبة للمآل وسد الذرائع، والاستحسان وغيرها. فظنية الدليل لا تمنع من كثرة فروعه الفقهية، كانباء كثير من الأحكام على مجرد خبر آحاد؛ ولذلك فقول السالف لا يدل على قطعية مراعاة الخلاف، وإنما إيراده ههنا جاء في سياق التعريف بالمصطلح فقط. إلا أن المشكل حقاً هو:

ثالثاً: قوله: « وهو أصل في مذهب مالك » إذ الأصول لدى الشاطبي كما تبين قبل ( قطعية ) في نفسها، وهو ما تأباه سائر النصوص الأخرى المتعلقة بمراعاة الخلاف باختلاف مساقاتها. ولذلك فإن عبارة ( أصل ) هنا لا تعدو معنى ( الدليل الجزئي )، وعليه تحمل فتواه في اللبن المشترك لاستخلاص جنبه، إذ قال بعد ذكر

مفهوم مراعاة الخلاف: « والظاهر جوازه؛ عملاً بهذا الأصل المقرر في المذهب » (١) خاصة وأن الأصول القواطع إنما تكون كذلك - لدى الشاطبي - باعتبارها معاني كلية استقرائية، دون اعتبار هذا المذهب أو ذاك، وإن اشتهرت في بعض المذاهب دون بعض. بيد أن السياق الذي ذكر به مصطلح (مراعاة الخلاف) باعتباره أصلاً؛ كان مقيداً بالمذهب المالكي. أما الاستدلال الاستقرائي عليه فقد كان - كما ذكرت - منصباً على أصل الاستحسان على أساس أن الأول يتفرع عن الثاني، لكن هذا لا يكفي للحكم بأن أبا إسحاق كان يقصد من ورائه إثبات قطعية (مراعاة الخلاف)، وإنما السياق يرمي إلى مجرد الإثبات فحسب، إذ الأصل المنطلق منه في النص هو إنكار صحة هذا المصطلح، وعدم اعتباره دليلاً، أضف إلى ذلك أن اضطراب الشاطبي في فهمه وقبوله، كما في هذا النص والنصوص التي قبله، وكذا اضطراب شيوخ المالكية في زمانه وقبل زمانه كما ذكر، كل ذلك يؤكد كون (المصطلح) شبه مجهول في المذهب المالكي نفسه، من حيث هو مفهوم أصولي، رغم كثرة التفريعات الفقهية المخترجة عليه. ولذلك يصعب حمل عبارة (أصل) الموصوف بها المصطلح على المعنى الراجع إلى (أصول الفقه) بمعناها عند الشاطبي. فيبقى معنى (الدليل) هو أقرب مفهوم يمكن أن تحمل عليه في هذا السياق كما رجحنا، وبذلك يرتفع الإشكال (٢).

وأما قولنا في التعريف: (لتجوز المنهي عنه) فهو ليس على ظاهره، تماماً كما قال الشاطبي نفسه سابقاً: « تجيز ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل ». فهذه (الإجازة) في الحقيقة لا تتعلق بالفعل من حيث هو (منهي عنه)، وإلا لما صححت، وإنما تعلقت به من حيث هو (مأذون فيه)، ذلك أنه سبقت الإشارة إلى أن حكم (المنع) إنما (ترجح) على حكم (الإذن) على أساس ألا قطع بذلك، بل باحتمال يقارب جداً أن يكون المرجوح هو الراجح، كما هو مقرر في النص المذكور آنفاً.

(١) فت: (ص ١٦٠). وهو من معاني (الأصول) الثانوية. ن. (الأصول) وضميمة (الأصل المذهبي).  
 (٢) ولعله من الاضطراب الحاصل للشاطبي في تحقق معنى هذا المصطلح؛ إذ الخلاف حصل في أصلته أيضاً كما أشار الجدي رحمه الله فيما ذكرنا له قبل أنهم اختلفوا « هل مراعاة الخلاف أصل أم قاعدة؟ »  
 مباحث في المذهب المالكي: (ص ٢٥١).

أضف إلى ذلك أن الدليل المرجوح يبقى خطابه متوجهاً في النظر وإن لم يتوجه في الواقع العملي؛ ولذلك أدخله أبو إسحاق في (حكم العفو) <sup>(١)</sup>. قال ﷺ في سياق حديثه عن أمثله: « ومنها الترجيح بين الدليلين عند تعارضهما، ولم يمكن الجمع، فإذا ترجح أحد الدليلين، كان مقتضى المرجوح في حكم العفو » <sup>(٢)</sup>. والعفو لا يعني السقوط مطلقاً، بل إمكان العمل به متى بدا له وجه، قال: والنظر « في ضوابط ما يدخل تحت العفو ( ... ) ينحصر في ثلاثة أنواع: أحدها الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض؛ قصد نحوه وإن قوي معارضه ( ... ) فيدخل تحته العمل بالعزيمة وإن توجه حكم الرخصة ظاهراً. إن العزيمة لما توخيت على ظاهر العموم أو الإطلاق، كان الواقف معها واقفاً على دليل مثله معتمد على الجملة، وكذلك العمل بالرخصة وإن توجه حكم العزيمة، فإن الرخصة مستمدة من قاعدة رفع الحرج، كما أن العزيمة راجعة إلى أصل التكليف. وكلاهما أصل كلي. فالرجوع إلى حكم الرخصة وقوف مع ما مثله معتمد » <sup>(٣)</sup>.

فحقيقة هذا (التجوز) في الواقع إنما هو ترجيح بدل ترجيح؛ الأول يتوجه قبل وقوع الفعل، والثاني بعده كما تبين، وهذا طبعا لا يصح بالنسبة لأي ترجيح اجتهادي كيف ما كان، وإنما للنوع المذكور، وهو ما أشكل طرفاه بتقاربهما إلى درجة (الخروج عن حكم الاعتقاد)؛ حتى إن الترجيح الأول قارب معنى (سد الذريعة)، والترجيح الثاني قارب معنى (قاعدة الحيل) بمعناها الثاني <sup>(٤)</sup>، طبعا مع اعتبار الفروق الجوهرية بين المصطلحات. وإنما وجه التقارب أن الأول (سد) والثاني (فتح)، وإن كان هذا في الحيل قبل الوقوع وبعده، وهو هنا بعده فقط. وعلى كل حال فالترجيحان معنيان متقابلان، تماماً كما يتقابل (سد الذرائع) مع (الحيل) بالمعنى المذكور <sup>(٥)</sup>.

وقولنا في التعريف: (درءاً للمفسدة الأشد) - وقد تكون مساوية - هو الخاصية التي تدخل المصطلح في معنى (أصل المآل)؛ لأن المفسدة هنا إنما هي متوقعة لقول أبي إسحاق السالف: « وهذا كله نظر إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال؛

(١) ن. المصطلح مدروساً في مصطلحات أصولية: (عفو).

(٢) م: (١٦٥/١).

(٣) م: (١٦٨/١).

(٤) ن. المصطلح في محله سابقاً.

(٥) ن. المصطلح في محله سابقاً.

من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيد! » (١).

ولعل هذا التعريف - كما استفدناه من نصوص أبي إسحاق - يكون هو اخذ الجامع المانع لمصطلح (مراعاة الخلاف) ذي الشبه والإشكالات (٢).

(١) م: (٢٠٥/٤).

(٢) ذلك أن إحدى فتاوى الإمام الشاطبي - مما جمعه الأستاذ محمد أبو الأجنان - قد ورد في سياقها مفهوم لمصطلح (مراعاة الخلاف)، لكن في نازلة لا تناسب التعريف المستفاد من استقراء نصوص (المواقفات)؛ مما أثار لدي إشكالاً حقيقياً جعلني أفكر بداية الأمر في (معنى ثان) للمصطلح، أي ربما يكون مشترك للدلالة بين معنيين، لكن الذي تبين لي بعد مقارنة النصوص وتأملها أن المصطلح عند الشاطبي إنما هو بالمعنى المعروف في هذه الدراسة، وأن هذا (المعنى الغريب) إما أنه يرجع إلى نفس المعنى، لكن تم الاستئناس به فقط في الفتوى، أو أنه خطأ في الاستدلال، أو أنه معنى خاص بالمرور عنه؛ ذلك أنه متضمن في رواية عن ابن رشد. وإليك نص الفتوى مختصراً ثم التعليق عليه. ومفاده أنه سئل **تَقَبَّه** عن «الناس مقتحمون في الاشتراك في اللين لاستخلاص جنبه، ويدعون في ذلك ضرورة في استبداد كل واحد منهم بلبنه لما يحتاج إليه من المؤونة والمشقة، فيجتمع جماعة أصحاب غنم، فيستأجرون راعياً أو أكثر، ويخلطون اللين كما وصفت. (...)

فأجاب: الحمد لله، أما مسألة مخالطة بعضهم لبعض في اللين لاستخراج جنبه فلا أعرف فيه لأحد نصاً، والأصول تدل على منع ذلك؛ لأن الألبان تختلف في مقدار ما يخرج منها من اللبن، كما تختلف في مقدار ما يخرج منها من الزبد أو السمن، فإذا خلطوا ألبانهم على أجزاء معلومة، لم يكن الخارج منها من اللبن على تلك النسبة لكل واحد. (...). فصار كل واحد يرابن صاحبه، والمزابنة منهى عنها (١) (...). إلا أن لطالب الرخصة في مسألة اللين هنا مدخلاً؛ لأن لكثير من الناس الحاجة في الخلط المذكور، لا سيما لمن كان له اليسير من اللين الذي لا يخرج له منه لبن على أصل انفراده، ولا على وجه الانتفاع به في البيع أو غيره، إلا بخرج إن خرج! وأيضاً فإن العادة في الرعاة أن يذهبوا بكثير من مواشي الناس إلى المواضع البعيدة طلباً للمراعي، ولو كلفوا عند الحلب أن يحلبوا لكل واحد من له في الماشية شيء لم يمكنهم، فضلاً عن أن يعقدوا له جنبه على حدة، فصار الحرج فيه على أصحاب الماشية والرعاة أشد. (...). فاقضى هذا الأصل جواز مسألة خلط الألبان بذلك المقصد.

(...) هذا ما ظهر لي فيها من غير نص في خصوص المسألة أستند إليه، ولذلك توقفت عن الجواب فيها: وقد سألتني عنها جماعة من الناس، ثم وجدت في (العتيبة) مسألة تشبهها، وهي من سماع ابن القاسم عن مالك، قال فيها: وسألت مالكا عن معاصر الزيت؛ زيت الجلجلان، والفجل يأتي هذا بأردب (٢) وهذا بأخرى؛ حتى يجتمعوا فيها فيعصرون جميعاً. قال: إنما يكره هذا؛ لأن بعضه يخرج أكثر من بعض. فإذا احتاج الناس إلى ذلك فأرجو أن يكون خفيفاً؛ لأن الناس لا بد لهم مما يصلحهم؛ والشيء الذي لا يجدون عنه بدءاً ولا غنى فأرجو أن يكون لهم في ذلك سعة إن شاء الله، ولا أرى فيه بأساً؛ قال: والزيتون مثل ذلك. =

= قال ابن رشد: خففه للضرورة إلى ذلك، إذ لا يتأتى عصر اليسير من الجبلجان والفجل على حدته؛ مراعاة لقول من يجيز التفاضل في ذلك من أهل العلم ( ! ) ( ... ) انتهى كلامه.

فهذا كله مما يدل على صحة ما ظهر لي في اللبن، واللّه أعلم. والظاهر جوازه عملاً بهذا الأصل المقرر في المذهب « (فت: ص ١٥٦ - ١٦٠) ».

فالإشكال الآن هو كما يلي:

أولاً: إن قول ابن رشد في تفسير رأي مالك رحمته: « مراعاة لقول من يجيز التفاضل في ذلك من أهل العلم » هو عينه مفهوم مصطلح ( مراعاة الخلاف ) كما يدل عليه سياقه بوضوح.

ثانياً: نعم إن القول هو قول لابن رشد لكن الشاطبي يتبناه - دون مناقشة - في استدلاله على مسألة اللبن التي شبهها - كما في نص الفتوى - بمسألة مالك.

ثالثاً: قول الشاطبي: « والظاهر جوازه عملاً بهذا الأصل المقرر في المذهب » يحتمل أن يعود على أصل رفع الضرر والخرج المذكور سابقاً، ويحتمل أن يعود على ( مراعاة قول المخالف ) المذكور أخيراً في الرواية وهو أرجح لأنه آخر معاد.

وإذا كان الأمر كذلك انعقد الإشكال؛ إذ مسألة اللبن وكذا مسألة الزيت كلاهما، لا تدخلان فيما يمكن أن ينطبق عليه مفهوم ( مراعاة الخلاف ) من نوازل؛ لأن نوازل هذا وقائع منحصرة، خاصة غير شاملة ولا عامة ولا مستمرة، والقاعدة إنما وجدت - كما ذكرنا - لاستدراك الخطأ وقلبه إلى صواب، ثم إنها تتعلق بوقائع وقعت، وليست بصدد الوقوع، أو قبله - كما نص عليه الشاطبي في الدراسة أعلاه - مثل الزواج الفاسد الذي حكمه المنع، فإذا أدرك قبل الدخول فسخ؛ ولا يتحدث فيه عن قاعدة مراعاة الخلاف إلا بعد الدخول؛ حيث يصير المنع أكثر ضرراً من مقتضى الإذن. وكذا مسألة البائل في المسجد مثلها؛ أما مسألة اللبن أو الزيت فهما من الأمور المستمرة في الناس اليوم وغداً، وليس المراعى فيها ( ما بعد الوقوع مقابلاً بما قبله ) بالمعنى المذكور في ( مراعاة الخلاف )، فكيف يقال: إن تجويز مالك للمسألة هو « مراعاة لقول من يجيز التفاضل في ذلك؟ » بل كيف يبنى الشاطبي تجويزه على هذه القاعدة أو « هذا الأصل المقرر في المذهب؟ » فهل يتعلق الأمر بمعنى جديد لمصطلح ( مراعاة الخلاف )؟ ذلك ما نستبعده. وإنما الذي

نرجحه أنه بنى على تفسير ابن رشد لقول مالك استثناءً ليس إلا. خاصة وأنه أجاز المسألة بناء على مجموعة من الحثيات من أهمها قاعدة رفع الخرج، فقد قال بعد سرد كل ذلك - كما في النص - « فهذا كله مما يدل على صحة ما ظهر لي في اللبن واللّه أعلم! ». إلا أن الغريب حقاً هو أن الشاطبي رحمته استشكل استدلالاً لابن رشد؛ لكونه راعى الخلاف قبل الوقوع، قال الرصاص التونسي في سياق المناظرة بين ابن عرفة وأبي إسحاق رحمهما الله تعالى - وقد ذكر أن ابن عرفة يراعى الخلاف قبل الوقوع وبعده - « ثم وقفت على كلام الشيخ المغربي [ يعني الشاطبي ] رحمته لما تكلم على كلام ابن رشد، بعد ذكره الخلاف في المسبوق، هل هو يعتبر قاضياً أو بانئياً؟ قال ابن رشد: وقول مالك رحمته: أنه إذا سلم الإمام؛ وأدرك ركعة من الظهر يقرأ بأم القرآن وسورة، فإذا ركع وسجد جلس. فإذا قام قرأ بأم القرآن =

## ثانياً، خصائصه.

## ١ - وظيفته العلمية:

( مراعاة الخلاف ) فرع عن مصطلح ( المآل ) ولذلك فمن الطبيعي أن يكون ذا وظيفة اجتهادية. لكنه ألصق من غيره بالمجال التنزيلي، وأكثر ارتباطاً بالفتوى خاصة، بل إنه أقرب إلى المجال الفقهي منه إلى مجال علم أصول الفقه؛ نظراً لأن مفهومه لا يكاد يتصور إلا من خلال أمثلته الفقهية؛ ( قواعديه ) عملية تطبيقية بالدرجة الأولى. بخلاف ( قاعدية ) ( سد الذرائع ) التي - كما لها مجالها التطبيقي - لها مجالها التصوري النظري ذو الطبيعة المبدئية الكلية. ( مراعاة الخلاف ) مصطلح محدود الوظيفة في وقائع خاصة، منحصرة بما ذكرناه في التعريف. عكس ( سد الذرائع ) الذي قلنا عنه سابقاً: إنه « يعتبر نصف أصل المآل أو يكاد. ومن هنا يتبين حجم ما يشغله من حضور في المجال الاجتهادي »<sup>(١)</sup>، والسبب في ذلك أن ( مراعاة الخلاف ) مصطلح ناشئ - كما ذكرنا من قبل - عن تعارضات ( خارجة عن حكم الاعتياد ) ولذلك كان حضوره الاجتهادي قليلاً. وهو أمر طبيعي؛ لأنه في الحقيقة ليس إلا فرعاً لفرع؛ إذ هو صورة من صور الاستحسان المتفرع عن المآل. ولعل استقلالته النسبية داخل المذهب المالكي؛ هي التي جعلت أبا إسحاق يكتّمه يفرعه مباشرة عن أصل المآل.

= وسورة، إنما أجاب بأن ما أدرك مع الإمام أولها، ورأى أن يحتاط بزيادة السورة في السورة [ كذا! ونس الأصل: في الركمة ] رعيًا للخلاف. قال الشيخ: وفيه إشكال لكونه راعى الخلاف قبل الوقوع، وإنما يراعى بعد الوقوع. ( شرح حدود ابن عرفة: ص ٢٤٣ ).

وربما كانت هذه الفتوى من أبي إسحاق في وقت مبكر من عمره، أي قبل أن ينضبط له مفهوم محدد لمراعاة الخلاف. ومن باب البيان نقول: لعل الأصل الذي بنى عليه مالك فتواه - كما يتضح من السياق - هو قاعدة الاستحسان - في غير صورة مراعاة الخلاف - فقد مر أن من صور الاستحسان العشرة: « ترك الدليل ( ... ) في السير لتفاهته لرفع المشقة، وإيثار التوسعة على الخلق كإجازة التفاضل اليسير في المرافعة الكثيرة، وإجازة بيع وصراف في اليسير » م: ( ٢٠٧/٤، ٢٠٨ ) وكان هذا أحرى أن يبني عليه الشاطبي فتواه في مسألة اللبن والله أعلم. ذلك أن هذه العبارة الموهمة التي بنى عليها أعني: « مراعاة لقول من يجيز... » إلخ لم تصادف محلاً، خاصة في المعنى الذي أعطاه أبو إسحاق ( لقاعدة مراعاة الخلاف ) والذي ركبناه من عدة نصوص كلها تجمع على ما صفناه في التعريف المذكور. والله أعلم.

( ١ ) ن. ( سد الذرائع ) بهذا الفصل: ( وظيفته العلمية ).

٢ - رتبته الأسرية:

إذا كان مصطلح الحيل أضعف رتبة من مصطلح ( سد الذرائع ) في أسرة ( المآل ) كما قررناه من قبل؛ فإن ( مراعاة الخلاف ) أضعفها جميعاً، وأقلها شأنًا من حيث مفتاحيته في فهم المعنى المآلي؛ وذلك نظرًا لمحدودية وظيفته الضيقة جدًّا، ولفرعيته المتدنية عن أصلية أصله، فإنما هو قاعدة فقهية. ثم إن علو رتبة الاستحسان أصله المباشر؛ لم تمدّه بقوتها، إذ ما هو إلا صورة جزئية من جزئياته.

٣ - قوته الاستيعابية:

وهي منحصرة في مشاركة ( المآل ) باعتباره أحد فروع الجزئية في مجاله الاجتهادي التنزيلي، ولا تمتد بامتداده إلى مجالات أخرى من مجالات أصول الفقه، حتى - ولو بصفتها ( قاعدة ) على غرار ( سد الذرائع ) و ( الاستحسان ) الممتدين إلى أكثر من مجال كما تبين. بل إن ( قاعدتها ) كما قلنا جد منحصرة، بل قد تكون حتى في ( أصوليتها ) نظرًا؛ إذ هي أقرب إلى القواعد الفقهية منها إلى الأصولية، ومن هنا ضعف قوتها الاستيعابية المرتبطة بالجزئيات، دون الكليات ذات الطبيعة النظرية الأصولية والمقاصدية.

٤ - نضجه الاصطلاحي:

صحيح أن ( مراعاة الخلاف ) أنضج من ( أصل المآل ) الذي تفرعت عنه؛ نظرًا لوجودها السابق باعتبارها مصطلحًا في المذهب المالكي، لكنها مع ذلك لم تبلغ درجة من النضج ترفعها إلى مرتبة الاكتمال التام؛ لما شاب مفهومها من اضطراب وجهالة من ناحية، ولانحصارها « عند طائفة من الشيوخ »<sup>(١)</sup> وإنكار بعضهم « لمقتضاها بناءً على أنها لا أصل لها »<sup>(٢)</sup> كما عبر الشاطبي من قبل، وكل ذلك باءٍ في استعمال المصطلح عنده رحمته.

٥ - علاقاته:

( أ - مرادفاته ):

مراعاة القول الضعيف أو مراعاة الرواية الضعيفة: وهما مصطلحان مرادفان



لمصطلح ( مراعاة الخلاف ) عند أبي إسحاق تمام الترادف. يدل عليه نصه القاطع في ذلك حينما سئل عنه في بعض فتاواه فأجاب، مؤكداً إياه بتعريف. ونص الفتوى كما يلي: « سئل رحمته عن مراعاة قول ضعيف أو رواية ضعيفة؟ فأجاب رحمته: مراعاة الأقوال الضعيفة، أو غيرها، شأن المجتهدين من الفقهاء: إذ مراعاة الخلاف إنما معناها: مراعاة دليل المخالف »<sup>(١)</sup>.

( ب - أضداده ):

اتباع الخلاف أو اعتبار الخلاف: كلاهما مضاد ( لمراعاة الخلاف )، من جهة أن هذا مراعاة لدليل المخالف فهو اجتهاد، بينما المصطلحان الأولان - وهما مترادفان - معناهما: التخيير بين الأقوال المختلفة بمجرد التشهي، بحجة ذات الخلاف. أي كأن الخلاف في المسألة حجة على جواز الاختيار بين الأقوال فيها. وهو ما ينكره الشاطبي؛ لأنه هو عين ( اتباع رخص المذاهب ). قال رحمته: « وقد أنكر هذا المعنى جملة مما في اتباع رخص المذاهب من المفاصد ( ... ) كالانسلاخ من الدين بترك اتباع الدليل إلى اتباع الخلاف »<sup>(٢)</sup>، وقال: « فإن قيل: فما معنى مراعاة الخلاف المذكورة في المذهب المالكي؟ فإن الظاهر فيها أنها اعتبار للخلاف »<sup>(٣)</sup>، فأجاب رحمته بعرض الإشكالات المذكورة في ( مراعاة الخلاف )، ثم خلص إلى تعريفها بمثل ما ذكر، ثم قال معلقاً: « وبه يندفع سؤال اعتبار الخلاف »<sup>(٤)</sup>. ( فمراعاة الخلاف ) عمل اجتهادي محض، بينما ( اعتبار الخلاف ) أو ( اتباع الخلاف ) إنما هو اتباع الهوى والتشهي. قال: « إن الفقيه لا يحل له أن يتخير بعض الأقوال بمجرد التشهي والأغراض من غير اجتهاد، ولا أن يفتي به أحداً ( ... ) وقد زاد هذا الأمر على قدر الكفاية، حتى صار الخلاف في المسائل معدوداً في حجج الإباحة، ووقع فيما تقدم وتأخر من الزمان الاعتماد في جواز الفعل؛ على كونه مختلفاً فيه بين أهل العلم، لا بمعنى مراعاة الخلاف، فإن له نظراً آخر. ( ... ) فربما وقع الإفتاء في المسألة بالمنع، فيقال: لم تمنع والمسألة مختلف فيها؟ فيجعل الخلاف حجة في الجواز، مجرد كونها مختلفاً فيها، لا لدليل على

(٢) م: ( ١٤٧/٤ ) .

(٤) م: ( ١٥٢/٤ ) .

(١) فت: ( ص ١١٩ ) .

(٣) م: ( ١٥٠/٤ ) .

صحة مذهب الجواز ( ... ) وهو عين الخطأ على الشريعة حيث جعل ما ليس بمعتمد معتمداً، وما ليس بحجة حجة»<sup>(١)</sup>.

\* \* \*

### الفرع الخامس، مفهوم قاعدة أن

#### [ القواعد المشروعة بالأصل لا ترفعها العوارض الخارجية ]

ومعناها أنه ينبغي حفظ المشروعات الابتدائية، أو الأصلية من الانخرام المتوقع لها، إذا ما تم سد الذرائع فيها دون ضوابط؛ وذلك حينما تخالطها المنكرات حتى يصبح الظاهر فيها توجه السد؛ فلا يعمل به رغم ذلك؛ لأنه يؤدي في النهاية إلى ( مآل ) ينقض أصل التشريع، وهو رفع أصول الأحكام مطلقاً، ونقض المصالح الكلية. فكأننا نستثنيها رغم توجه عموم السد في أمثالها؛ لأن بها قوام الدين واستمرار الشريعة فنجزير الدخول فيها، رغم غلبة الفساد عليها؛ رعيًا للمآل المذكور.

وبيان ذلك عند أبي إسحاق هو كما يلي:

فقولنا: ( مفهوم قاعدة كذا ) إشارة إلى أن الشاطبي رحمته الله إنما تحدث في هذا الفرع عن ( مفهوم ) لا عن ( مصطلح ). إذ لم يتبلور عنده ذلك في صيغة اصطلاحية جامعة، ولا حتى في صيغة قاعدية مركبة، وإنما هذه العبارة القاعدية المعبرة عن ذلك مستفادة مما استقرأناه من نصوص أبي إسحاق عن هذا المعنى. وعليه فإن حديثنا الآتي لن يكون ( دراسة مصطلحية ) بالمعنى الاصطلاحي الدقيق، بقدر ما سيكون حديثاً عن المفهوم في حدود ما يفيد في الكشف عن مضمونه ( المآلي )؛ خدمةً لدراسة مصطلح ( المآل ).

أما الصيغة التي عرض بها الشاطبي هذا المفهوم القاعدي، فهي قوله: « ومن هذا الأصل - [ يعني المآل ] - تستمد قاعدة أخرى: وهي أن الأمور الضرورية، أو غيرها من الحاجة، أو التكميلية؛ إذا اكتفتها من خارج أمور لا ترضى شرعاً، فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح، على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج؛

كالنكاح الذي يلزمه طلب قوت العيال، مع ضيق طرق الحلال واتساع أوجه الحرام والشبهات، وكثيراً ما يلجئ إلى الدخول في الاكتساب لهم بما لا يجوز، ولكنه غير مانع؛ لما يؤول إليه التحرز من المفسدة الربية على توقع مفسدة التعرض. ولو اعتبر مثل هذا في النكاح في مثل زماننا؛ لأدى إلى إبطال أصله، وذلك غير صحيح ( ... ) فلا يُخرج هذا العارض تلك الأمور عن أصولها؛ لأنها أصول الدين وقواعد المصالح. وهو المفهوم من مقاصد الشارع، فيجب فهمها حق الفهم، فإنها مثار اختلاف وتنازع، وما ينقل عن السلف الصالح مما يخالف ذلك قضايا أعيان، لا حجة في مجردها حتى يعقل معناها، فتصير إلى موافقة ما تقرر إن شاء الله. والحاصل أنه مبني على اعتبار مآلات الأعمال، فاعتبارها لازم في كل حكم على الإطلاق! (١).

هذا أهم ما جاء في هذا المفهوم عند تفريعه عن ( المآل )، وهو شرح لما ترجمنا له في القاعدة بقولنا: ( القواعد المشروعة بالأصل لا ترفعها العوارض الخارجية ). ومصطلح ( القواعد المشروعة بالأصل ) المشكّل لجزء هذا المفهوم أو القاعدة؛ هو ما عبر عنه في النص بـ ( أصول الدين وقواعد المصالح )، مشيراً بذلك إلى المصالح الضرورية والحاجية والتكميلية. بيد أنها ليست مقصودة على إطلاقها، ولكن المقصود هو المشروعات ( الابتدائية )، أو ( الأصلية ) منها فقط. أما ما شرع لظارئ كالرخص مثلاً فلا، وإن كان أغلبها يدخل تحت معنى الحاجي (٢). ولذلك عبر نصاً بمصطلح ( القواعد المشروعة بالأصل ) في موضع آخر؛ للدلالة على خصوصية المصالح المقصودة بالثبات وعدم الانحرام، رغم الطوارئ والعوارض اللاحقة. قال: « القواعد المشروعة بالأصل إذا داخلتها المناكر، كالبيع والشراء، والمخالطة، والمساكنة، إذا كثر الفساد في الأرض، وانتشرت المناكر، بحيث صار المكلف عند أخذه في حاجاته، وتصرفه في أحواله؛ لا يسلم في الغالب من لقاء المنكر، أو ملبسته؛ فالظاهر يقتضي الكف عن كل ما يؤديه إلى هذا، ولكن الحق يقتضي أن لا بد له من اقتضاء حاجاته، كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل، وهي إما مطلوب بالأصل، وإما خادم للمطلوب بالأصل؛ لأنه إن فرض الكف عن ذلك أدى إلى التضيق والحرَج،

(٢) ن. مصطلحات أصولية: ( رخص ).

(١) م: ( ٢١٠/٤، ٢١١ ).

أو تكليف ما لا يطاق، وذلك مرفوع عن هذه الأمة. فلا بد للإنسان من ذلك، لكن مع الكف عما يستطاع الكف عنه، وما سواه فمعمو عنه؛ لأنه بحكم التبعية، لا بحكم الأصل. ( ... ) وقد قال ابن العربي في مسألة دخول الحمام بعدما ذكر جوازها: « فإن قيل: فالحمام دار يغلب فيها المنكر، فدخلها إلى أن يكون حراماً أقرب منه إلى أن يكون مكروهاً، فكيف أن يكون جائزاً؟ قلنا: الحمام موضع تداوٍ وتطهر، فصار بمنزلة النهر، فإن المنكر قد غلب فيه بكشف العورات، وتظاهر المنكرات، فإذا احتاج إليه المرء دخله، ودفع المنكر عن بصره وسمعه ما أمكنه؛ والمنكر اليوم في المساجد والبلدان، فالحمام كالبلد عمومًا، وكالنهر خصوصًا ». هذا ما قاله، وهو ظاهر في هذا المعنى. وهكذا النظر في الأمور المشروعة بالأصل كلها<sup>(١)</sup>. والأمور أو القواعد المشروعة بالأصل هي المقصودة بـ ( العزائم ) في بعض إطلاقاتها لدى الشاطبي. قال: « العزيمة ما شرع من الأحكام الكلية ابتداءً، ومعنى كونها ( كلية ): أنها لا تختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض، كالصلاة مثلاً ( ... ) 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 الجنائيات، والقصاص، والضمان، وبالجملة جميع كليات الشريعة. ومعنى شرعيتها ابتداءً؛ أن يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية على العباد أول الأمر، فلا يسبقها حكم شرعي قبل ذلك، فإن سبقها وكان منسوخًا بهذا الأخير؛ كان هذا الأخير كالحكم الابتدائي؛ تمهيدًا للمصالح الكلية العامة »<sup>(٢)</sup>.

وإنما الحسم في سريان هذا ( المفهوم ) - عند أبي إسحاق - مشروط بكون المصلحة الأصلية ضرورية، أو حاجية. أما كونها ( تكملية ) كما جاء في النص الأول؛ فهو مما تتجاذبه الأنظار نفيًا وإثباتًا. وذلك قد جاء مفصلاً عنده في كتاب الأحكام من الموافقات قال: « ما أصله الإباحة للحاجة أو الضرورة، إلا أنه يتحاذى به العوارض المضادة لأصل الإباحة وقوعًا أو توقفًا، هل يكر على أصل الإباحة بالنقض أو لا؟ »<sup>(٣)</sup>

(٢) م: ( ٣٠٠/١ ) .

(١) م: ( ٢٣٢/٣ ، ٢٣٣ ) .

(٣) م: ( ١٨١/١ ) .

فجعل الإشكال ثلاثة أقسام: « أحدها: أن يضطر إلى فعل ذلك المباح، فلا بد من الرجوع إلى ذلك الأصل وعدم اعتبار ذلك العارض ( ... ) فإن البيع والشراء حلال في الأصل؛ فإذا اضطر إليه، وقد عارضه موانع في طريقه ففقد الموانع من المكملات. ( ... ) وكل مكمل عاد على أصل بالنقض فباطل ( ... )

والقسم الثاني: أن لا يضطر إليه ولكن يلحقه بالترك حرج، فالنظر يقتضي الرجوع إلى أصل الإباحة، وترك اعتبار الطوارئ. إذ الممنوعات قد أيسحت رفقا للحرج، كما ( ... ) لابن العربي في دخول الحمام، وكما إذا كثرت المناكر في الطرق والأسواق، فلا يمنع ذلك التصرف في الحاجات ( .... ) .

والقسم الثالث: ( ... ) وهو أن لا يضطر إلى أصل المباح، ولا يلحق بتركه حرج، فهو محل اجتهاد، وفيه تدخل قاعدة الذرائع بناء على أصل التعاون على الطاعة أو المنعصية. فإن هذا الأصل متفق عليه في الاعتبار. ( ... ) ومجال النظر في هذا القسم دائر بين طرفي نفي وإثبات متفق عليهما، فإن أصل التعاون على البر والتقوى أو الإثم والعدوان مكمل لما هو عون عليه، وكذلك أصل الذرائع، ويقابله في الطرق الآخر أصل الإذن، الذي هو مكمل لا مكمل<sup>(١)</sup>. ولم يحسم الشاطبي ههنا بترجيح أحد الطرفين وإنما قال: « والقصد التنبيه على أنها اجتهادية »<sup>(٢)</sup>. والقول باجتهاديتها ليس من حيث المبدأ؛ لأن الأصلين متفق عليهما كما في النص، وإنما الاجتهاد والاختلاف والنظر كله متعلق بتحقيق المناط، الذي هو محل إشكال وتعارض. وهو ما فصله في كتاب الاعتصام، موازناً بينهما بناء على مقاييس الأحكام الخمسة<sup>(٣)</sup> باعتبار أن ( السد ) لا يكون إلا بموجب شرعي من ( الموازنات الفقهية ). ثم منتهياً بعد ذلك إلى مفهوم القاعدة المدروسة قائلاً: « فالمتحري للامتناع من تناول ما أباحه الله من غير موجب شرعي مفتات على الشارع. ( ) وقضايا الأحوال لا تعارض الأدلة بمجرددها، لاحتمالها في أنفسها، وهذه المسألة مذكورة على وجهها في كتاب الموافقات »<sup>(٤)</sup>. ومما يستفاد من نص ( الموافقات ) المذكور آنفاً؛ أن مصطلح ( أصل الإذن )

(٢) م: ( ١٨٧/١ ) .

(٤) ع: ( ٢٥٢/١ ) .

(١) م: ( ١٨١/١ ١٨٥ ) .

(٣) ع: ( ٢٥٠/١ ) .

الوارد به يترشح لأن يكون صيغة اصطلاحية جامعة لمفهوم هذا الفرع المدروس؛ لأن مقتضى قاعدته: الإقدام على جلب المصلحة رغم العوارض. وهو معنى راجع إلى (أصل الإذن) هذا؛ لأن عدم الإقدام هو معنى (سد الذرائع) كما تقدم في موضعه، ثم إن أبا إسحاق نص على أنهما متضادان في النص السابق بقوله عن «أصل الذرائع، ويقابله في الطرف الآخر أصل الإذن». ثم قال مفصلاً احتمالات الترجيح: «ولمن يقول باعتبار الأصل من الإباحة أن يحتج بأن أصل الإذن راجع إلى معنى ضروري، إذ قد تقرر أن حقيقة الإباحة التي هي تخيير - حقيقة تلحق بالضروريات، وهي أصول المصالح»<sup>(١)</sup>.

وقد تم في دراسة سابقة تعريف (الإذن) بأنه: «الجواز اللازم عن الإباحة»<sup>(٢)</sup> التي هي تخيرية فقط. ومن مقتضياته أنه مبني على قصد الشارع إلى الفعل، وأنه مما يصح التعبد به<sup>(٣)</sup>. وهي معان كلها حاصلة في مفهوم (الفرع الخامس). بيد أن الشاطبي لم يصرح بجعله اسمًا لهذه القاعدة رغم حديثه عنها في أكثر من موضع بين (الموافقات)<sup>(٤)</sup> و (الاعتصام)<sup>(٥)</sup>.

والخلاصة أن هذا المفهوم يتضمن مغزى مآليًا، بل إن النظر المآلي هو جوهره وأساس قاعدته؛ إذ القصد الأصيل منه هو حفظ المشروعات الابتدائية، أو الأصلية؛ من الانخرام المتوقع لها، إذا فتح الباب على مصراعيه لسد الذرائع فيها دون ضوابط؛ لأنه يؤدي في النهاية إلى مآل ينقض أصل التشريع، وهو رفع أصول الأحكام مطلقًا ونقض المصالح. وكل فرع عاد على أصله بالإبطال فهو باطل، كما قرره أبو إسحاق. بقي أن نشير إلى أن هذا المفهوم المآلي مفهوم قطعي أيضًا، من حيث المبدأ، والظن إنما هو في تحقيق بعض مناطاته كما مر. وقطعيته مبنية على كونه راجعًا إلى (أصول

(١) م: (١٨٥/١).

(٢) وإنما هو التعريف الثاني، أما الأول فهو: «الإذن: هو الجواز اللازم عن قصد الشارع إلى الفعل اقتضاء أو تخييرًا». ن. ذلك مفصلاً في (مصطلحات أصولية) مادة (أذن).

(٣) السابق: (أذن).

(٤) م: (١٨١/١ - ١٨٧)، (٣٢٨/١، ٣٢٩)، (٢٣٢/٣، ٢٣٣)، (٢١٠/٤، ٢١١).

(٥) ع: (٢٤٦/١ - ٢٥٣).

الدين، وقواعد المصالح، وكليات الشريعة ) وهذه قطعية بالأصالة؛ لأنها قواعد عامة وكليات مطردة. و « إذا ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة؛ فلا تؤثر فيها قضايا الأعيان، ولا حكايات الأحوال، والدليل على ذلك أمور:

أحدها: أن القاعدة مقطوع بها بالفرض، لأننا إنما نتكلم في الأصول الكلية القطعية. وقضايا الأعيان مظنونة أو متوهمة، والمظنون لا يقف للقطعي ولا يعارضه.

والثاني: أن القاعدة غير محتملة؛ لاستادها إلى الأدلة القطعية. ( )

والثالث: أن قضايا الأعيان جزئية، والقواعد المطردة كليات، ولا تنهض الجزئيات أن تنقض الكليات «<sup>(١)</sup>. وما نحن فيه كذلك فهو قاعدة عامة مطلقة ومطرده؛ لأن مصالحتها عزائم بالمعنى المذكور قبل<sup>(٢)</sup> و « العزيمة هي الأصل الثابت المنفق عليه المقطوع به. وورود الرخصة عليه، وإن كان مقطوعاً به أيضاً، فلا بد أن يكون سببها مقطوعاً به في الوقوع »<sup>(٣)</sup>.  
خامساً، خلاصة.

لعل دراسة مصطلح ( المآل ) واستقراء مفهومه، من خلال ما درس من فروع الخمسة، قد مكنتنا من استخلاص تصور أشمل للمصطلح؛ إذ أمكن تبين معناه وخصائصه، وما يتعلق بذلك من معانٍ نظرية تصورية، وذلك باعتباره مبدأً كلياً، أو ( أصلاً ) نظرياً. كما أمكن تبين معناه التطبيقي التنزيلي، من خلال دراسة صورته المختلفة، التي هي ( فروعه )، أي المصطلحات ذات المعنى القاعدي المتفرعة عنه. وهكذا أمكن أيضاً التوصل - بعد هذه الدراسة الشاملة - إلى بعض المعالم العامة، المستقرأة عن المآل مبنى ومعنى، من خلال تتبع صيغ المصطلح واستعمالاته، ومظاهر المفهوم وتجلياته. فكانت كما يلي:

١ - المآل أساس ( لنظرية ) شاملة في منهج الاجتهاد؛ لأن مفهومه - كما تبين - واسع الانتشار، متعدد التجليات، مستوعب لأغلب ما هو معروف في علم أصول الفقه ب ( الأدلة العقلية ).

(١) م: ( ٢٦٠/٣ ، ٢٦١ ).

(٢) ن. مصطلح ( العزيمة ) في مصطلحات أصولية ( عزم ).

(٣) م: ( ٣٢٣/١ ).

٢ - أصلية المآل كلية نظرية، أي إن كون المآل أصلاً إنما يتصور من حيث إنه ( كلية نظرية ) لا تطبيقية، فهو مبدأ عام للاجتهاد الفقهي لكن على أساس أن تنزيله القاعدي لا يكون من خلال ذاته المصطلحية، بقدر ما يكون من خلال فروعه القاعدية، ذات الطبيعة المنهجية الاستدلالية. بينما يبقى هو كمصطلح ( أصلاً ) جامعاً، تستمد منه فروعه قوتها الحجاجية.

٣ - قطعية المآل ثابتة بالأصالة والتبع، وذلك أنا بينا في دراسته كمصطلح؛ قطعيته في نفسه لدى أبي إسحاق، استقراء لمعناه في الشريعة بإطلاق. ثم يُتَبَيَّن بعد دراسة فروعه تأكيد قطعيته؛ لتواتر وجود مفهومه خلالها جميعاً، وإن اختلفت الصور والتجليات، وذلك ما قصدناه بقطعيته التبعية.

٤ - المآل باعتباره نظراً اجتهادياً يمثل أرقى مراتب الاجتهاد وأنضج صورته، وأدقها على الإطلاق؛ وذلك لبعد نظر الناظر فيه وعمقه، بحيث إن المجتهد لا يراعي فيه الواقع فحسب، بل يراعي المتوقع أيضاً، ويرسم ملامحه استشرافاً، فيحكم بمقتضاه. وقد كان أبو إسحاق في هذه صريحاً؛ إذ جعل مراتب التحصيل الاجتهادي ثلاثاً. « وذلك أن طالب العلم إذا استمر في طلبه مرت عليه أحوال ثلاثة: أحدها: أن يتنبه عقله إلى النظر في ما حفظ والبحث عن أسبابه، وإنما ينشأ هذا عن شعور بمعنى ما حصل، لكنه مجمل بعد ( ... ) فهذا الطالب حين بقاءه هنا ينازع الموارد الشرعية وتنازعه ( ) لا يصح منه الاجتهاد. ( )

والثاني: أن ينتهي بالنظر إلى تحقيق معنى ما حصل على حسب ما أداه إليه البرهان الشرعي ( ) فهل يصح منه الاجتهاد في الأحكام الشرعية أم لا؟ هذا محل نظر والتباس، ومما يقع فيه الخلاف « (١).

والثالث: أن يخوض فيما خاض فيه الطرفان، ويتحقق بالمعاني الشرعية منزلة على الخصوصيات الفرعية. ( ... ) وهذه الرتبة لا خلاف في صحة الاجتهاد من صاحبها ( ... ) ويسمى صاحب هذه الرتبة الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقيه، والعامل؛ لأنه يربي بصغار العلم قبل كباره، ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به، وقد



تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه، وفهم عن الله مراده.

ومن خاصته ( ) أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات، وصاحب الثانية لا ينظر في ذلك ولا يبالي بالمآل إذا ورد عليه أمر، أو نهى، أو غيرهما، وكان في مساقه كلياً، ولهذا الموضع أمثلة كثيرة تقدم منها جملة في مسألة الاستحسان، ومسألة اعتبار المآل «<sup>(١)</sup>». فهذا كله يدل على عمق الاجتهاد المآلي ودقته - كما بينا في مصطلح الاستحسان - وأنه فعلاً أرقى مراتب الاجتهاد، وأنضح صورته، ومما يؤكد ذلك أنه اجتهاد ( خفي )، أو قل: هو ( نظر خفي )؛ لأن رصد ( المتوقع ) ورسم ملامحه لتتزيل الحكم على وفقه؛ هو من الخفاء والصعوبة بمكان، بل قلماً يتتبع إليه لقوة حضور ( الواقع )، وحجبه الأول عن الأنظار والاستبصار؛ ولذلك وجدنا الخلاف حاصلًا في كل فروع المآل، رغم قطعية أغلبها، كسد الذرائع، والاستحسان. وأشبه اجتهاد - في غير مجال أصول الفقه - بالنظر المآلي ما يعرف عند نقاد الحديث بـ ( التعليل ) الذي يقتضي تضعيف الحديث الذي ظاهره الصحة، بناء على وجود علة خفية فيه. فهو أرقى صور الاجتهاد الحديثي، لكنه خفي غير ظاهر إلا للراسخين في العلم حقًا.

٥ - النظر المقاصدي أساس النظر المآلي، وذلك أن الحس المقاصدي لدى أبي إسحاق هو الذي هداه إلى القول بالمآل، وهذا واضح من الدراسة المصطلحية له ولفروعه، حيث تبين أن أساس المفهوم في كل صورته وتجلياته؛ إنما هو ( المصلحة ). وهذه هي قوام ( نظرية المقاصد ) لدى الشاطبي.

٦ - المآل نظر بخلاف الظاهر: وهذا متجملٌ من خلال كل فروعه بدون استثناء وذلك أن الحكم حسب الظاهر، يكون متوجهًا بناء على ما يقتضيه واقع النازلة، والنصوص الشرعية المتعلقة بها في حالها؛ فيقع الاستثناء أو التخصيص للظواهر، بناء على ما يقتضيه واقع النازلة في مآلها، وهو الوضع ( المتوقع ) فيها. وما ليس فيه هذا المعنى فلا يصح أن يكون فرغًا للمآل عند الشاطبي<sup>(٢)</sup>.

(١) م: ( ٢٣٢/٤ ، ٢٣٣ ).

(٢) سبقت الإشارة إلى أن الدكتور الدريني عد ( الاستصلاح ) فرغًا من فروع ( المآل ) لدى أبي إسحاق، =

= وذلك في قوله الذي عرضناه قبل مفصلاً: «أرسي الإمام الشاطبي ( ... ) النظر في مآلات الأفعال بما يشمل «المآلات» الواقعة والمتوقعة (!) ( ... ) ومنه تفرع مبدأ الاستحسان والاستصلاح (!)، وسد الذرائع». إشكاليات الفكر الإسلامي: (ص ١٠٨) وقوله: «إن اطراح هذا الأصل العظيم، من وجوب النظر في المآلات الواقعة والمتوقعة (!) وهدم ما تفرع عن هذا الأصل من مبدأ سد الذرائع، والاستحسان، والاستصلاح (!) ( ... ) ممنوع في الشرع» (السابق: ص ١٠٩).

والاعتراض على هذا الإدخال يكون من وجوه هي:

أولاً: إن الشاطبي رحمته الله لم ينص قط على جعل الاستصلاح فرعاً من فروع المآل، رغم حديثه عنه - أي الاستصلاح - باعتباره أصلاً من أصول التشريع في أكثر من موضع من الموافقات والاعتصام، إما بصيغة الاستصلاح، أو الاستدلال المرسل، أو المصالح المرسل. (٥) ولعل الدريني استنبط ذلك استنباطاً إما من مفهوم (الاستحسان)، أو من مفهوم (القاعدة الخامسة) التي ركبنا صيغتها من عبارات الشاطبي نفسه، بأن [ القواعد المشروعة بالأصل لا ترفعها العوارض الخارجية ]، وهو أمر لا يصح على كل حال؛ لأن معنى الاستصلاح، أو المصالح المرسل عند الشاطبي هو: «اعتبار المناسب الذي لا يشهد له أصل معين فليس له على هذا شاهد شرعي على الخصوص، ولا كونه قياساً؛ بحيث إذا عرض على العقول تلقته بالقبول». ع: (٣٥١/٢) ومعنى تلقي العقول له بالقبول، أنه «يلائم تصرفات الشرع، وهو أن يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة، بغير دليل معين. وهو الاستدلال المرسل المسمى بالمصالح المرسل». ع: (٣٥٤/٢).

فتبين إذن أن المصالح المرسل تشريع حيث ينعدم التشريع؛ أي غياب النص الجزئي أو ما في معناه، وهو القياس، المتعلقين بالواقعة؛ فلا نص إذن إلا الموافقة لقصد الشارع الكلي من الدخول تحت عموم النصوص الكلية الشاملة؛ بينما لا يعتبر المآل إلا حيث النص الجزئي، أو القياس؛ فهو استثناء للتشريع الثابت من قبل. بينما الاستصلاح امتداد للتشريع، وابتداء لما لم يكن من قبل، فليس فيه مراعاة (المآل) بهذا المعنى المخصوص لدى أبي إسحاق، وإنما هو مراعاة الحال، أو الواقع الحاضر فعلاً، وما فيه من (مالية) إنما هي بالمعنى العام، للمآل العام، المتصور في كل حكم شرعي ابتدائي، ثابت غير طارئ، وقد أشرنا إلى أن هذا غير مقصود في (المآل) على اصطلاح أبي إسحاق.

أما أن يكون الاستصلاح بمعنى الاستحسان أو داخلاً فيه؛ ومن هنا جعله الدريني فرعاً للمآل، فهو ما لا يدل عليه كلامه المرفق بينهما في الاستعمال، في النصين المذكورين عنه. وهما كذلك مختلفان عند الشاطبي. قال بعد ذكر بعض أمثلة الاستحسان: «فإن قيل: فهذا من باب المصالح المرسل؛ لا من باب الاستحسان؛ قلنا: نعم! إلا أنهم صوروا الاستحسان بصورة الاستثناء من القواعد، بخلاف المصالح المرسل. فإن الأجراء يؤتمنون بالدليل لا بالبراءة الأصلية، فصار تضمينهم في حيز المستثنى من ذلك الدليل؛ فدخلت تحت معنى الاستحسان بذلك النظر». ع: (٣٧٢/٢، ٣٧٣).

فإذن الاستصلاح إنشاء تشريع، والاستحسان استثناء تشريع وتخصيص له. وقد علم أن المآل إنما هو =

٧ - المآل مفهوم ممتد إلى غير الفروع الخمسة: وهذا واضح عند الشاطبي نفسه من أمرين: أولهما: أنه لما شرع في تفریع الفروع المذكورة عبر بما لا يفيد الحصر، حيث قال: « وهذا الأصل يبني عليه قواعد: منها »<sup>(١)</sup>. فتكثيره لعبارة ( قواعد )، وتعبيره عند الشروع في ذكرها بـ ( منها ) الدالة على التبعض، وهي واردة عند ذكر كل قاعدة من الخمسة المذكورة، كل ذلك يدل على عدم الحصر. والأمر الثاني: هو وجود هذا المفهوم بالفعل ضمن مصطلحات.

أما عند الشاطبي فقد دلَّ الاستقراء لمفهوم ( المآل ) على تضمن مصطلح ( تحقيق المناط الخاص ) لمعناه، بصورة تؤهله ليكون فرعًا من فروعهِ<sup>(٢)</sup>.

= كذلك. وأما العلاقة بين الاستصلاح والاستحسان فهي ( وظيفية )، حيث يوظف الاستصلاح - في صورة الاستحسان لدى المالكية - لتخصيص عموم الأصل. وليس ذلك هو كل الاستحسان، كما تبين في محله، كما أن ليس ذلك هو كل الاستصلاح؛ لأن الأصل في الاستصلاح، والصورة الطبيعية له، هي الإنشاء والابتداء للأحكام، عند غياب النص، بينما لا يتصور الاستحسان إلا عند وجود النص أو القياس، لتخصيصه والاستثناء منه؛ ومن هنا لم يصح فعلاً أن يكون الاستصلاح فرعًا عن المآل، كما هو لدى الشاطبي ولو كان كذلك لما غاب عنه، وهو من أهم ما أورد للاستدلال على عدة قضايا، كما فصل فيه القول بإسهاب في كتاب الاعتصام. ع: ( ٣٥١/٢ - ٣٦٨ ).

أما إن كان الدريني قد اعتقد أن الاستصلاح هو ما قصده أبو إسحاق بالقاعدة الخامسة المفرعة عن المآل - وهو ما قد يبدو فعلاً للناظر في المسألة بادئ النظر - باعتبارها قاعدة تحض على استمرار العمل بالمصالح الأصلية، خاصة وأن الشاطبي لم يقدم لها ( اسمًا ) في رأس مسألتها كما تبين في هذه الدراسة، أي لم يجعل لها مصطلحًا علميًا عليها؛ فإن هذا إنما يختلط على من لم تنضبط له صورة المآل بدقة. أما القاعدة فلا علاقة لها بالمصالح المرسله إطلاقاً، لا من قريب ولا من بعيد؛ إذ هي إنما تتعلق بالمصالح الكلية الابتدائية من عزائم الضروريات والحاجيات؛ ألا ينالها حرم بسبب ما قد يخالفها من فساد طارئ ووجه الاستثناء فيها أنها تخصيص لمعوم ( سد النرائع ) حيث يتوجه؛ لاعتبارات الفساد اللاحق بطريق كسب المصلحة، فستثنى من ذلك ( قواعد المصالح )؛ خوفاً من مآل انخراط أصل التكليف؛ فلا علاقة إذن لهذا بالاستصلاح؛ واني لا أدري بعد ذلك من أي مسلك أدخل الدريني هذا المصطلح ضمن فروع المآل؛ ولعل تصوره لهذا أنه يشمل ( الواقع ) إلى جانب ( المتوقع ) كما مر؛ هو الذي أدى به إلى هذا الخلط، والله أعلم!

(١) م: ( ١٩٨/٤ ).

(٢) وذلك ما يستشف أيضاً من كلام الدكتور الدريني حيث قال: « الاجتهاد في التطبيق بما يكون للظروف الجديدة المختلفة بالواقعة، من اعتبار خاص لا يمكن تجاهله أو إهماله، مما يخرج الواقعة عن « مناطها العام » الذي يستند إليه حكم الأصل فيها، إلى « مناط خاص » يقتضي حكماً أرجح من حكم =

وتحقيق المناط الخاص تنزيل للحكم على النازلة بغير ما يقتضيه الأصل الظاهر في النص الشرعي، وبغير ما تقتضيه قاعدة التحقيق العام، التي هي الأصل في تنزيل الأحكام العامة؛ وذلك لخصوصية الاعتبار المصلحي المتوقع في النازلة المستثناة. وهو عين النظر المآلي.

يقول بِسْمِ اللَّهِ: «تحقيق المناط على قسمين: تحقيق عام ( ) وتحقيق خاص من ذلك العام. وذلك أن الأول نظر في تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما، فإذا نظر المجتهد في العدالة مثلاً، ووجد هذا الشخص متصفاً بها على حسب ما ظهر له؛ أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول ( ) وهكذا إذا نظر في الأوامر والنواهي الندبية، والأمور الإباحية، ووجد المكلفين والمخاطبين على الجملة؛ أوقع عليهم أحكام تلك النصوص ( ... ) فالمكلفون كلهم في أحكام تلك النصوص على سواء في هذا النظر.

أما الثاني: - وهو النظر الخاص - فأعلى من هذا وأدق، وهو في الحقيقة ناشئ عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنْ تَنْقُتُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩]، وقد يعبر عنه بالحكمة. ( ) وعلى الجملة فتحقيق المناط الخاص: نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان، ومداخل الهوى، والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل. هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره، ويختص غير المنحتم بوجه آخر: وهو النظر في ما يصلح بكل مكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، ( ... ) فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فقرة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر. ورب عمل يكون حظ النفس

= الأصل؛ ضماناً لمشروعية «مآل التطبيق» ( ... ) وهو ما أدركه الإمام الشاطبي بصيرته الرقادة النافذة، إذ يقول: (النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً) «(إشكاليات الفكر الإسلامي: ص ١٠٦) ونص الشاطبي الذي بداخله في م: (١٩٦/٤)، وفي هذا النص أحال مصطلح (مآل التطبيق) على كتاب الموافقات، وهو ما لم يرد عند الشاطبي بإطلاق كما بينا قبل. وإنما المفيد عندنا هنا هو الفهم الصائب (لتحقيق المناط الخاص) باعتباره صورة مآلية بالفعل.

والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئاً من ذلك في بعض الأعمال دون بعض. فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نوراً يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف. ( ) فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف. فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق «<sup>(١)</sup>.

فتحقيق المناط الخاص إذن؛ هو ضرب من الاستثناء، والتخصيص للتحقيق العام؛ مراعاة لخصوص المصلحة المتوقعة<sup>(٢)</sup>، تماماً كما هي طبيعة النظر المآلي؛ ولذلك قال عن التعارض الذي يمكن فيه الجمع: «ويدخل تحت هذا الوجه: كل ما يستثيه المجتهد صاحب النظر في تحقيق المناط الخاص»<sup>(٣)</sup>. ثم هو مبني على اعتبار خصوص النازلة، بما هو متوقع فيها لو عولجت بالتحقيق العام، فيعدل عنه إلى التحقيق الخاص، فقوله في النص الأول: «فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر، أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر...» إلخ هو في الحقيقة نظر مآلي؛ لأنه مبني على ما يتوقع من ذلك الواقع، كما أنه سمي هذا الضرب من الاجتهاد بـ (الحكمة)، وهو وصف سبق أن أطلقه في حق المجتهد العامل بالمآل؛ إذ سماه بالحكيم كما تبين. بل إنه في الاستدلال على صحة هذا الاجتهاد اعتمد بعضاً مما ذكر نحوه في أدلة المآل وأمثله. قال في سياق (تحقيق المناط الخاص): «وقد قالوا في الرباني: إنه الذي يعلم بصغار العلم قبل كباره، فهذا الترتيب من ذلك. وروي عن الحارث بن يعقوب قال: (الفقيه كل الفقيه من فقه في القرآن، وعرف مكيدة الشيطان). فقوله: وعرف مكيدة الشيطان هو النكتة في المسألة»<sup>(٤)</sup>. يعني محل الشاهد على (تحقيق المناط الخاص)؛ ولذلك قال في سياق ذكر الأدلة الدالة على صحة اعتبار المآل: «وجميع ما مر في تحقيق المناط الخاص مما فيه هذا المعنى، حيث يكون العمل في الأصل مشروعاً لكن ينهى عنه؛ لما يؤول إليه من المفسدة، أو ممنوعاً لكن يترك النهي عنه؛ لما في ذلك من المصلحة»<sup>(٥)</sup>.

(١) م: (٩٧/٤، ٩٨).

(٢) ن. ذلك مفصلاً خلال دراسة (تحقيق المناط) ضمن فروع (الاجتهاد) بالفصل السابق.

(٣) م: (٣٠١/٤).

(٤) م: (١٠٢/٤، ١٠٣).

(٥) م: (١٩٨/٤).

كما أن تحقيق المناط الخاص قطعي المفهوم من حيث المبدأ دون التنزيل، كما هو الحال بالنسبة للمآل، قال بعد الاستدلال على صحته: « وما تقدم وأمثاله كافٍ للقطع بصحة هذا الاجتهاد »<sup>(١)</sup>.

وختلاصة الأمر: أن المآل أصل اجتهادي، قطعي في الاعتبار، كلي في التصور، مقاصدي في الجوهر، يمتد بفروعه إلى كثير من المباحث والقضايا الأصولية، قبل امتداده إلى القضايا الفقهية، فتحقق بذلك كله أنه أصل من أصول الفقه كما هي عند الشاطبي فعلاً.

\* \* \*

## خاتمة

وبعد:

فها قد رأيت - كما رأيت - أن المصطلح الشرعي عمومًا، والأصولي منه خصوصًا - وإنما هذا من ذاك - كنز عجيب حقًا، تعددت معادنه، وتفاوتت نفاثسه، وليس بعضها - رغم ذلك - أنفس من بعض؛ أنماط لا تحصى عددًا، وأنباط لا تنضب أبدًا؛ ألم يكن الوحي مبدؤه. فأنى يكون له منتهى؟

ولذلك زخرت مفاهيمه بحازًا، وتدفقت أنهارًا، تمتد إليه - من العلوم الشرعية - روافد، ويمتد هو - في النفس والمجتمع - إلى حقول، لا العد يقدر الأولى، ولا المسح يحيط بالثانية، ليس لكثرة هذه وذلك فحسب؛ ولكن لتراكب وجوهها فيه أشكالًا، وتجلي معانيها فيه أحوالًا وأبدالًا. فهو مذ كان - ولم يزل - كلما وضعت يدك عليه أنبض قلبه بالحوية والشباب، يسعفك بالعبارة، ويلهمك بالإشارة، فهو الحاضر إذ عز الجواب.

يُعترز بقدمه، بقدر ما يُتحدى بجذته، فأنى منه ( حدائة ) المحدثين؟ ومعجمات ( المستغربين ) وقد ضاقت أنفسهم برطانتها، وخجلت كلماتهم باستعمالاتها، لا سيما إذا نودي بالأصول، وقيل: يا أيها الكلم الدخيل ألا انتسب، فإني إلى كتاب الله أنتسب، إذن تضيق كلماتهم فترجرج عرجًا، وتضطرب حرجًا! كأنما تخطفها الطير، أو تهوي بها الريح في مكان سحيق.

وقديمًا جاء ( المولد ) برطانة علم إلى أبي الأسود الدؤلي، فقال: هذه لغة لا تعرفها؛ فأجاب أن لا خير لك يا بني فيما ( لا أعرفه ) وينكر مالك غرائب، فيقول إذا سئل عن شيء منها: ( لا أعرفه ) فأني مصيبة هذه التي أصابت برامجنا التعليمية، ومناهجنا التربوية إذ ثبت في النشاء ( ما لا يُعرف ) حتى غدا المنكر معروفًا، والمعروف منكرا.

إن عملي في هذا البحث زادني يقينًا بأن المصطلح الشرعي - وإن لم أدرس منه إلا أمودجًا من نموذج - باب إذا فتح على الناس في مضايقتهم خرجوا - به - من الظلمات إلى النور، وأدركوا حينئذ أي ضلالة كانوا فيها وأي عماء.

وليس معنى هذا الصد عما عند ( الآخر ) من مفاهيم أو مناهج، كلا! وإنما القصد أن ننظر فيما عنده بأعيننا لا بعينه، وكيف ننظر إليه بأعيننا ونحن لما ندرك أن لنا أعيانًا. وإنما هذه هي مصطلحاتنا ومفاهيمنا. فلا عيب إذن أن ( نقتبس ) ما يمكن ( استصلاحه )، فيتنزل على وزان علومنا ومصطلحاتنا.

هذا، وأما ما كان بهذا البحث من نظر، أو تضيق، فيمكن إجماله على العموم في نتائج كلية - دعك من الثمرات الجزئية المنبثة هنا وهناك - نسوقها مركزة في العناصر التالية:

١ - إرساء معالم صورة من النهج الوصفي خاصة بدراسة مصطلحات العلوم الشرعية.

٢ - بيان أن ( المصطلح ) هو البنية الأساس ( لعلمية ) العلم، وإثبات أنه أمتن وأقوى في خصوص العلوم الشرعية؛ لأنبناء كل قواعدها ومناهجها عليه، نسجًا وتركيبًا. فإذا هو الوحدة الصغرى لأنساقها العلمية. منها تنطلق وإليها تعود. تُسَمَّى به مفاهيمها وإشكالاتها على السواء؛ فلذلك كان هو العلم كله.

٣ - إثبات أن أساس التجديد الأصولي - بما فيه من تجديد اصطلاحى - لدى الشاطبي راجع إلى رؤية خاصة عنده بِحَقِّقَاتِهِ في تجديد الدين، وإصلاح المجتمع، كما شهدت بذلك أقواله وزمانه مما فُضِّل في موضعه.

٤ - بيان أن تجديد الشاطبي للمصطلح الأصولي له ثلاث صور هي:

أ - الوضع: وهو ابتداء المصطلح مبنًى ومعنى على غرار صنيعه في مصطلحات ( التقصيد ) و ( تحقيق المناط الخاص ) و ( المآل ) ونحوها.

ب - النقل، أو الاقتراض: أعني نقل المصطلح إلى المجال الأصولي من علم آخر، مع العمل على ( تبيته )؛ ليجري على سنن المصطلحات الأصولية، من حيث الخصائص والصفات المشتركة، التي بها يكون المصطلح ( أصوليًا ). وذلك نحو



مصطلح ( القصد ) وما تفرع عنه، كقصد الشارع، وقصد المكلف، وقصد الحظ، وقصد التعبد، وغيرها.

ج - التطوير: وهو العمل على تغيير مفهوم مصطلح أصولي قديم في النسق الأصولي، وذلك إما بشحنه بمعنى زائد على المعنى القديم، أو بتجديده كليًا، دون المس بصيغته الاصطلاحية. وهذا عنده كثير. بل أكثر الأنواع المذكورة، إذ قلما ترك مصطلحًا أصوليًا مما استعمل قبله مستقرًا على حاله السابق، على نحو ما فعل في مصطلحات ( الصحة )، و ( البطلان )، و ( الرخصة )، و ( العزيمة )، و ( العموم )، و ( الخصوص )، و ( التخصيص )، و ( الاجتهاد )، و ( الفتوى )، و ( الترجيح )، ونحوها كثير، ويحصل أن يصرح بصنيعه ذلك تصريحًا، من خلال نقد تعريفات الأصوليين كما رأيت.

٥ - بيان أن المصطلح الأصولي هو ملتقى علوم النقل والعقل في الإسلام؛ لكثرة مصادره، وتنوع روافده، وقابليته لأي جديد من ذلك، أو تجديد، ولامتداد آثاره وتعيدها إلى كل مجالات الحياة، وقابليته أيضًا للتوظيف في أي ميدان من الميادين الاجتماعية، أو العلمية.

٦ - بيان أن في الفكر الأصولي - من خلال ما تبين لدى أبي إسحاق - معالم نظرية في ( التعريف )، إذا توبعت بالبحث، جمعًا ودراسة، أمكن أن تشكل - بلا ريب - أساس ( نظرية خاصة ) في دراسة المصطلح الشرعي - أكثر أصالة، وأشد ارتباطًا بطبيعة العلوم الشرعية.

وفي خصوص مفاهيم المصطلح الأصولي عنده كان:

٧ - إثبات أن ( أصول الفقه ) - في الاستعمال الرئيس المبني عليه عنده - هي الكليات القطعية، التي إليها ترجع آحاد الأدلة، والعلل، وآحاد المقاصد، ونحوها من الجزئيات التي وإن صحت نسبة بعضها إلى ( علم أصول الفقه ) من حيث هو صناعة، فإنها ليست ( أصولًا ).

٨ - بيان أن ( الاجتهاد ) إذا تم الجمع بين كل مراحل عنده؛ كان ( حركة ) حية شاملة لكل النشاط الإنساني في المجتمع؛ لقيامها على أساس استمرار التدين،

وتجديد الدين أبدًا، فهما وتزيلاً، واستنباطاً وتحقيقاً. فدخل في مفهومه (الكلي) - فضلاً عن المجتهد المستنبط - العامي (المحقق) بخبراته العرفية، وأنشطته الاجتماعية، وقراراته النفسية... إلخ. « وكله اجتهاد »<sup>(١)</sup>.

٩ - بيان أن الفتوى - من حيث هي اجتهاد - كما تقدر بالزمان والمكان والشخص؛ تقدر كذلك (بالحال)، وهذا أدق من تقديرها (بالشخص)؛ لأنما هو من (تحقيق المناط العام) « من حيث هو لمكلف ما »<sup>(٢)</sup>. أما التقدير بالحال فهو مراعاة خصوص مقيد، لا مطلق كما في الأول، وهو ضرب من (تحقيق المناط الخاص). وما ذكره من (فتوى أهل الورع) ونحوها.

١٠ - ثم إن الاجتهاد من حيث هو حركة حية، تربط ما بين النص والواقع، يمتد نظره أيضاً إلى المستقبل؛ ليتحكم في المتوقع، عبر قواعد تنبني على اعتبار الطوارئ والاستثناءات، وهي جميعها تنتظم في نسق كلي - في إطار الاجتهاد - هو (أصل المال)، وقد سبق القول: إن (المال) باعتباره نظراً اجتهادياً يمثل أرقى مراتب الاجتهاد وأنضج صوره، وأدقها على الإطلاق؛ وذلك لبعد نظر الناظر فيه وعمقه، بحيث إن المجتهد لا يراعي فيه الواقع فحسب، بل يراعي المتوقع أيضاً، ويرسم ملامحه استشرافاً، فيحكم بمقتضاه.

١١ - وينتج مما سبق جميعاً أن المصطلح عمومًا، والشرعي منه خصوصًا - فضلاً عن دوره الحاسم في فهم العلم وإفهامه - قناة - وأي قناة - لتجديد الدين، وإحياء التدين؛ إذ به أساسًا يمكن (إعادة تشكيل العقل المسلم) كما يعبر اليوم. وينشره وإعماله، ودرسه ومدارسته؛ ترتبط المفهوم بمفاهيمه، ويتقعد السلوك على حدوده وتعريفاته، وتنضبط النيات إلى مقاصده.

وأحسب أن تشجيع الدرس المصطلحي في علوم الشرع - وهي أم الاصطلاح - قميئٌ بإخراج (خبراء)، يقفون على ثغور إحياء (المفاهيم) الأصيلة، لما انحرف استعماله من مصطلحات، إما تأثرًا بالوافد الدخيل، أو جهلاً بالموروث الأصيل، أو بسببهما معًا، ثم بعث ما تُؤسسي من مصطلحات - بناء على الدراسة والتمحيص -

في علوم الشريعة كلها، أصولها وفروعها. مما به الغنى كل الغنى، لو تواتر إعماله في زماننا لكان لنا به ( لغتنا )، التي ليست لغيرنا، ولكان إذن؛ أساس نهضة للأمة وأي نهضة؛ قائمة على العلم بالله، من خلال كتاب الله، وسنة رسول الله ﷺ، وما غير المصطلح الشرعي أجدر بذلك وأقدر؟

هذا وإنني لا أزعم أنني جئت في هذا البحث ( بإبداع ) متحرر - على التمام - من ربقة الاتباع. وإنما الإنشاء على غير مثال - في حق غير البارئ - ضرب من ضروب المحال.

وإن كان لي فيه من نتيجة أدخرها لخصوص نفسي، وأعتز بها إذا خلوت إلى نظري ووجدسي؛ فهي شعوري بأني بدأت أتعلم.  
فالحمد لله وكفى، وصلى الله على نبيه المصطفى.

وكتبه العبد الراجي رحمة ربه.

فريد بن حسن الأنصاري الخزرجي السجلماسي، عفا الله عنه،

وغفر له، ولوالديه، ولشيوخه، ولكافة المسلمين. آمين.

ووافق الفراغ من تسويده - بمكتاسة الزيتون -

يوم الجمعة، الحادي عشر من شهر رمضان

المبارك، لسنة: ( ١٤١٨ هـ )، الموافق

لتاسع يناير من سنة: ( ١٩٩٨ م ).

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم.

\* \* \*



## لائحة المصادر والمراجع<sup>(٥)</sup>

القرآن الكريم.

أولاً: كتب المعاجم اللغوية والإصطلاحية:

- ١ - الأساس: أساس البلاغة لجار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري. دار بيروت: ( ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م ).
- ٢ - التعريفات: كتب التعريفات للشريف علي بن محمد الجرجاني. دار الكتب العلمية بيروت. ط. الأولى: ( ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م ).
- ٣ - الحدود: كتاب الحدود في الأصول لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي. تحقيق الدكتور نزيه حماد. مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر. بيروت. ط. الأولى: ( ١٩٧٣ م ).
- ٤ - شرح الحدود: شرح حدود الإمام الأكبر البركة القدوة الأنور أبي عبد الله ابن عرفة. تأليف الشيخ أبي عبد الله محمد الأنصاري المشهور بالرصاص التونسي. نشر وزارة الأوقاف المغربية. مطبعة فضالة. ط. الأولى: ( ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م ).
- ٥ - الفروق: الفروق في اللغة لأبي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري. نشر دار الآفاق الجديدة. بيروت. ط. الثالثة: ( ١٩٧٩ م ).
- ٦ - قاموس اللسانيات: عربي فرنسي - فرنسي عربي، مع مقدمة في علم المصطلح للدكتور عبد السلام المسدي. الدار العربية للكتاب.
- ٧ - القاموس: القاموس المحيط لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي. دار الكتب العلمية بيروت، ودار الجليل بيروت، بلا تاريخ.
- ٨ - اللسان: لسان العرب لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور

(٥) مصنفة حسب العلوم، وهذه مرتبة حسب فائدتها لهذا البحث.

الإفريقي المصري. دار صادر بيروت. بلا تاريخ.

٩ - مختار الصحاح: للإمام محمد بن أبي بكر الرازي. دار القلم بيروت: (١٩٧٩ م).

١٠ - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: وضعه محمد فؤاد عبد الباقي. دار القلم بيروت. بلا تاريخ.

١١ - المفردات: المفردات في غريب القرآن لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني. تحقيق محمد سيد كيلاني. نشر شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي. مصر: (١٩٦١ م).

١٢ - المقاييس: معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا. تحقيق عبد السلام هارون. نشر دار الجيل بيروت. ط. الأولى: (١٤١١ هـ - ١٩٩١ م).

### ثانياً، كتب في الدراسات المصطلحية والمنهجية،

١ - أبجديات البحث في العلوم الشرعية: محاولة في التأصيل المنهجي لفريد الأنصاري. منشورات الفرقان. مطبعة النجاح الجديدة: الدار البيضاء. ط. الأولى: (١٩٩٧ م).

٢ - أصول البحث العلمي ومناهجه: للدكتور أحمد بدر، نشر وكالة المطبوعات بالكويت، طبع دار غريب للطباعة بالقاهرة، ط. الثالثة: (١٩٧٧ م).

٣ - تأسيس القضية الاصطلاحية: إعداد مجموعة من الأساتذة الجامعيين، إصدار المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات. تونس (بيت الحكمة): (١٩٨٩ م) مطبعة القلم تونس.

٤ - تجديد المنهج في تقويم التراث: للدكتور طه عبد الرحمن. نشر المركز الثقافي العربي. ط. الأولى: (١٩٩٤ م).

٥ - دراسات في علم المعنى (السيمانتيك) للدكتور كمال بشر. بحث مرقون (مقرر في جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم اللغة والدراسات السامية والشرقية).

٦ - دليل الباحث الناشئ في المصطلح (طبعة تجريبية): إصدار معهد الدراسات المصطلحية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - ظهر المهرارز، فاس، السنة الجامعية (١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ - ١٩٩٤ م).

- ٧ - ضوابط المعرفة: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة: صياغة للمنطق وأصول البحث متمشية مع الفكر الإسلامي. تأليف عبد الرحمن حسن حينكة الميداني. الطبعة الثالثة: ( ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م ). دار القلم. دمشق.
- ٨ - في المنهجية والحوار: للدكتور رشدي فكار ( من سلسلة إسلاميات ) نشر مكتبة وهبة بالقاهرة، وتوزيع مكتبة المشعل بالرباط ط. الثانية: ( ١٩٨٣ م ).
- ٩ - كشف النقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب: تأليف الشيخ الإمام إبراهيم بن علي بن فرحون المالكي المتوفى سنة: ( ٧٩٩ هـ ). دراسة وتحقيق حمزة أبي فارس، والدكتور عبد السلام الشريف. طبع دار الغرب الإسلامي بيروت. ط. الأولى: ( ١٩٩٠ م ).
- ١٠ - مدخل إلى علم الاصطلاح: للدكتور إدريس نقوري. مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء: ط. الأولى: ( ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م ).
- ١١ - مصطلحات أصولية في كتاب الموافقات: للشاطبي بحث تقدم به الطالب فريد الأنصاري لنيل دبلوم الدراسات العليا في الدراسات الإسلامية من كلية الآداب بالرباط، تحت إشراف الدكتور الشاهد البوشيخي. السنة الجامعية ( ١٩٨٩ - ١٩٩٠ م ).
- ١٢ - مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين قضايا ونماذج: تأليف الدكتور الشاهد البوشيخي، تصفيف دار الغرب الإسلامي بيروت، وطبع مطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء، ونشر منشورات القلم بباريس، ط. الأولى: ( ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م ).
- ١٣ - مصطلحات نقدية وبلاغية في كتب البيان والتبيين للجاحظ: تأليف الدكتور الشاهد البوشيخي، الطبعة الأولى عن دار الآفاق الجديدة بيروت: ( ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م ) والطبعة الثانية عن دار القلم بالكويت: ( ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م ).
- ١٤ - المصطلح الأعجمي في كتب الطب والصيدلة العربية تأليف إبراهيم ابن مراد. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ط. الأولى: ( ١٩٨٥ م ).
- ١٥ - المصطلح النقدي في نقد الشعر دراسة لغوية، تاريخية نقدية: للدكتور إدريس الناقوري طبع وتوزيع دار النشر المغربية بالدار البيضاء - ط. الأولى. ( ١٩٨٢ م ).
- ١٦ - المعيار: منطلق تهافت الفلاسفة المسمى معيار العلم للإمام الغزالي. تحقيق

الدكتور سليمان دنيا. طبعة دار المعارف بمصر. ط. الثانية: ( ١٩٦٩ م ). سلسلة ذخائر العرب: ( ٣٢ ).

١٧ - مقدمة في علم المصطلح: تأليف الدكتور علي القاسمي، نشر مكتبة النهضة العربية بالقاهرة. ط. الثانية: ( ١٩٨٧ م ) بمطابع أم القرى بمصر.

١٨ - مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، للدكتور علي سامي النشار. دار النهضة العربية. بيروت: ( ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م ).

١٩ - منهج المعجمية: تأليف جورج ماطوري، ترجمة وتقديم للدكتور عبد العلي الودغيري منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، طبع مطبعة المعارف الجديدة بالرباط، ط. الأولى: ( ١٩٩٣ م ).

٢٠ - نصوص المصطلح النقدي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين: تأليف الدكتور الشاهد البوشيخي، تصنيف دار الغرب الإسلامي ببيروت، وطبع مطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء، ونشر منشورات القلم بباريس. ط. الأولى: ( ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م ).

### ثالثاً، كتب في الفقه وأصوله:

١ - أبو إسحاق الشاطبي حياته ومعالم من فكره: رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في العلوم الإسلامية والحديث. نوقشت بدار الحديث الحسنية، سنة ( ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م ). إعداد عبد الرحمن بن علي بن عبد الله الحسني الفيلاي.

٢ - إحكام الأحكام: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي. كتب هوامشه الشيخ إبراهيم العجوز. دار الكتب العلمية. بيروت. ط. الأولى: ( ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م ).

٣ - إحكام الفصول: إحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي. تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي. ط. الأولى: ( ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦ م ).

٤ - الإحكام في أصول الأحكام: للإمام أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر. منشورات دار الآفاق الجديدة ببيروت. ط. الأولى: ( ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م ).



- ٥ - الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام: لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي. اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة. نشر مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب. طبع دار البشائر الإسلامية بيروت. ط. الثانية: ( ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م ).
- ٦ - إرشاد الفحول إلى تحقق علم الأصول: تأليف الإمام محمد بن علي الشوكاني تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البذري. نشر مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت. ط. الأولى: ( ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م ).
- ٧ - أصول التشريع الإسلامي: للأستاذ علي حسب الله، دار المعارف بمصر. ط. الخامسة: ( ١٣٩٦ هـ - ١٩٧٦ م ).
- ٨ - أصول السرخسي: للإمام أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي. حققه أبو الوفا الأفغاني. عنيت بنشره لجنة إحياء النعمانية بحيدر آباد الدكن بالهند. بلا تاريخ.
- ٩ - الاعتصام لأبي إسحاق: إبراهيم بن موسى الشاطبي ( ٧٩٠ هـ ). ضبطه وصححه الأستاذ أحمد عبد الشافي. دار الكتب العلمية بيروت. ط. الثانية: ( ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م ).
- ١٠ - إعلام الموقعين عن رب العالمين: للإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر المشهور بابن القيم، تحقيق عصام الدين الصبايطي. نشر دار الحديث بالقاهرة. ط. الأولى: ( ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م ).
- ١١ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد: للإمام أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد. وثق نصوصه وخرج أحاديثه طه عبد الرؤوف سعد. نشر دار الجيل بيروت. ومكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة. ط. الأولى: ( ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م ).
- ١٢ - البرهان في أصول الفقه: لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني، تحقيق عبد العظيم الديب نشر، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط. الأولى: ( ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م ).
- ١٣ - البحر المحیط: البحر المحیط في أصول الفقه للإمام الزركشي. إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت. قام بتحريره د. عبد الستار أبو غدة. وراجعه الشيخ عبد القادر عبد الله العافي. دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع. ط. الثانية:

- ( ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م ).
- ١٤ - التبصرة في أصول الفقه: للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن علي الفيروزآبادي الشيرازي. تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو. دار الفكر دمشق. تصوير عن ط. الأولى: ( ١٩٨٠ م ).
- ١٥ - التحصيل من المحصول: لسراج الدين الأرموي. دراسة وتحقيق. د. عبد الحميد أبو زيد. مؤسسة الرسالة. ط الأولى: ( ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م ).
- ١٦ - ترتيب الفروق واختصارها: تأليف أبي عبد الله محمد بن إبراهيم البقوري. تحقيق الأستاذ عمر بن عباد، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب. الجزء الأول: ( ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م ). والجزء الثاني: ( ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م ). مطبعة فضالة بالمحمدية. المغرب.
- ١٧ - جلياب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة: تأليف محمد ناصر الدين الألباني. نشر دار ابن حزم بيروت والمكتبة الإسلامية بالأردن. ط. الثانية: ( ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م ).
- ١٨ - جمع الجوامع: لتاج الدين عبد الوهاب بن السبكي. مطبوع ضمن ( مجموع مهمات المتون ). نشر دار الكتب العلمية. بيروت. ط. أولى: ( ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م ).
- ١٩ - دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيهما: تأليف الدكتور مصطفى سعيد الحن. نشر الشركة المتحدة للتوزيع. دمشق. ط. الأولى: ( ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٩ م ).
- ٢٠ - الرسالة: للإمام محمد بن إدريس الشافعي تحقيق وشرح أبي الأشبال الشيخ أحمد شاكر. طبع دار الفكر. بلا تاريخ.
- ٢١ - روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه: للإمام موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الدمشقي. ومعها شرحها: نزهة الخاطر العاطر للشيخ عبد القادر بن أحمد بدران الدومي ثم الدمشقي. نشر مكتبة المعارف الرياض. بلا تاريخ.
- ٢٢ - الشاطبي وفكره الأصولي بين الإبداع والاتباع: للأستاذ عبد الحميد العلمي. بحث تقدم به صاحبه لنيل دبلوم الدراسات العليا في الدراسات الإسلامية من كلية الآداب ظهر المهرز، فاس. سنة: ( ١٩٨٩ م ).

- ٢٣ - الشاطبي ومقاصد الشريعة: للدكتور حمادي العبيدي. دار قتيبة بيروت. دمشق. ط. الأولى: ( ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م ).
- ٢٤ - شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول: للإمام شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. نشر دار الفكر القاهرة - بيروت، ومكتبة الكليات الأزهرية القاهرة. ط. الأولى: ( ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م ).
- ٢٥ - شرح القواعد الفقهية: تأليف الشيخ أحمد الزرقا. دار القلم دمشق. ط. الثانية ( ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م ).
- ٢٦ - العدة في أصول الفقه: للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي. تحقيق الدكتور أحمد بن علي سير المبارك. مؤسسة الرسالة بيروت. ط. الأولى: ( ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م ).
- ٢٧ - علم أصول الفقه: للأستاذ عبد الوهاب خلاف. دار القلم. الكويت. ط. العاشرة: ( ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م ).
- ٢٨ - فتاوى الإمام الشاطبي أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الأندلسي صاحب الموافقات والاعتصام: حققها وقدم لها محمد أبو الأجدان. [ وإنما هي من جمعه لا من تصنيف الشاطبي ] ط. الثانية: ( ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م ). مطبعة الكواكب. تونس.
- ٢٩ - الفروق للإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي: ومعه حاشية سراج الدين أبي القاسم ابن الشاطب المسماة « إدرار الشروق على أنواء الفروق ». دار المعرفة بيروت. بلا تاريخ.
- ٣٠ - فقه السنة: للسيد سابق، نشر دار الكتاب العربي بيروت، ط. الثامنة: ( ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م ).
- ٣١ - الفكر الأصولي: دراسة تحليلية نقدية للدكتور عبد الوهاب أبي سليمان دار الشروق. ط. الثانية: ( ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م ).
- ٣٢ - الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي: تأليف محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي نشر المكتبة العلمية بالمدينة المنورة، لصاحبها محمد بن سلطان النمكاني ط. الأولى: ( ١٣٩٦ هـ ).
- ٣٣ - الفكر المقاصدي عند الإمام ابن تيمية: بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا

في الدراسات الإسلامية، من كلية الآداب بالرباط. أعده الباحث بوشعيب لمدي. السنة الجامعية: ( ٩٦ - ١٩٩٧ م ).

٣٤ - في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية: للدكتور عبد المجيد النجار. دار النشر الدولي الرياض. ط. الأولى: ( ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م ).

٣٥ - القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي من خلال كتابه الموافقات: بحث أعده الأستاذ الجيلالي المريني لنيل دبلوم الدراسات العليا بدار الحديث الحسنية. السنة الجامعية: ( ١٤٠٩ - ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ - ١٩٩٠ م ).

٣٦ - القرائن الفقهية للإمام أبي القاسم محمد بن أحمد بن جزى الغرناطي. طبعة لا ذكر بها لأي معلومات يليلوغرافية.

٣٧ - كشف الأسرار شرح المصنف على المنار: للإمام أبي البركات عبد الله ابن أحمد المعروف بحافظ النسفي، مع شرح نور الأنوار على المنار. لحافظ شيخ أحمد المعروف بملاجيون بن أبي سعيد بن عبيد الله الحنفي الميهوي صاحب الشمس البازغة. نشر دار الكتب العلمية بيروت. ط. الأولى: ( ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م ).

٣٨ - كشف النقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب: تأليف الشيخ الإمام إبراهيم بن علي بن فرحون المالكي المتوفى سنة: ( ٧٩٩ هـ ). دراسة وتحقيق حمزة أبي فارس، والدكتور عبد السلام الشريف. طبع دار الغرب الإسلامي بيروت. ط. الأولى: ( ١٩٩٠ م ).

٣٩ - مباحث الحكم الشرعي والأدلة المتفق عليها عند الأصوليين: تأليف الدكتور وهبة الزحيلي والدكتور خليفة بابكر الحسن. نشر مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع الكويت. ط. الأولى: ( ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م ).

٤٠ - مباحث في المذهب المالكي بالمغرب: للدكتور عمر الجيدي رحمته الله. مطبعة المعارف الجديدة بالرباط. ط. الأولى: ( ١٩٩٣ م ).

٤١ - محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي: للدكتور عمر الجيدي رحمته الله. منشورات عكاظ. ط. الأولى: ( ١٩٨٧ م ). مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء.

٤٢ - المحصول في علم أصول الفقه للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي:

دراسة وتحقيق الدكتور طه جابر العلواني، نشر مؤسسة الرسالة بيروت. ط. الأولى: (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م).

٤٣ - المستصفى في علم الأصول: للإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، ضبط محمد عبد السلام عبد الشافي. دار الكتب العلمية بيروت. ط. الأولى: (١٤١٣هـ - ١٩٩٣م).

٤٤ - المعتمد: كتاب المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين محمد بن علي ابن الطيب البصري المعتزلي. تحقيق محمد حميد الله بتعاون مع محمد بكر، وحسن حنفي. دار الفكر دمشق: (١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م).

٤٥ - مقاصد الشريعة الإسلامية: للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، إصدار الشركة التونسية للتوزيع تونس. ط. الثالثة: ديسمبر (١٩٨٨م).

٤٦ - المقدمة في الأصول: للإمام أبي الحسن علي بن عمر بن القصار المالكي (ومع الكتاب ملاحق نادرة في أصول الفقه المالكي) قرأها وعلق عليها محمد ابن الحسين السليمانى. نشر دار الغرب الإسلامى بيروت. ط. الأولى: (١٩٩٦م).

٤٧ - مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والبايجي. للدكتور عبد المجيد تركي. ترجمة وتحقيق وتعليق د. عبد الصبور شاهين. مراجعة د. محمد عبد الحليم عبد الله. نشر دار الغرب الإسلامى بيروت. ط. الثانية: (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م).

٤٨ - المناهج الأصولية: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأى في التشريع الإسلامى للدكتور فتحي الدريني. الشركة المتحدة للتوزيع دمشق. ط. الثانية: (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م).

٤٩ - منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي: أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الدراسات الإسلامية. أعدها الدكتور عبد الحميد العلمي. تحت إشراف الدكتور الشاهد البوشيخي. نوقشت بكلية الآداب ظهر المهراز. فاس. في السنة الجامعية: (١٤١٦ - ١٤١٧هـ - ١٩٩٥ - ١٩٩٦م).

٥٠ - منهج المالكية في الاستدلال بالمآلات الشرعية: رسالة لنيل دبلوم الدراسات الإسلامية العليا إعداد الأستاذ عبد الله الخضر. كلية الآداب مكناس: (١٤٠٧ - ١٤٠٩هـ - ٨٦ - ١٩٨٧م).

- ٥١ - الموافقات: لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي ( ٧٩٠ هـ ). ضبط  
نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان نشر  
دار ابن عفان للنشر والتوزيع. السعودية. ط. الأولى: ( ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م ).
- ٥٢ - الموافقات في أصول الشريعة: لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي  
( ٧٩٠ هـ ) بشرح الشيخ عبد الله دراز. دار المعرفة بيروت. ط. الثانية: ( ١٣٩٥ هـ -  
١٩٧٥ م ). ( وهي الطبعة المعتمدة في الإحصاء ).
- ٥٣ - نظرية التعقيد: نظرية التعقيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء للدكتور  
محمد الروكي. منشورات كلية الآداب بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم:  
( ٢٥ ) مطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء. ط. الأولى: ( ١٩٩٤ م ).
- ٥٤ - نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: للدكتور أحمد الريسوني، نشر المعهد العالمي  
للفكر الإسلامي بواشنطن، طبع دار الأمان بالرباط، ط. الأولى: ( ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م ).
- ٥٥ - نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار: للإمام محمد بن علي الشوكاني. نشر  
دار الفكر بيروت: ( ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م ).
- ٥٦ - الوجيز في أصول الفقه: للدكتور وهبة الزحيلي. نشر دار الفكر بدمشق.  
ط. الأولى: ( ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م ).
- رابعاً، كتب في علوم القرآن والحديث وعلومه:**
- ١ - أحكام القرآن: لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي. راجع  
أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه محمد عبد القادر عطا. نشر دار الكتب العلمية.  
بيروت: ( ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م ).
- ٢ - بحوث في تاريخ السنة المشرفة: تأليف الدكتور أكرم ضياء العمري. نشر  
مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة. ط. الخامسة: ( ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م ).
- ٣ - تاريخ فنون الحديث النبوي: للعلامة الشيخ محمد عبد العزيز الخولي. تحقيق  
محمود الأرنؤوط ومحمد بدر الدين القهوجي. دار ابن كثير دمشق - بيروت. ط.  
الأولى: ( ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م ).
- ٤ - حركة النقد الحديثي: بالبصرة خلال القرن الثاني الهجري. بحث أعده  
الأستاذ عبد الرحمن العمراني لنيل دبلوم الدراسات العليا في الدراسات الإسلامية،

- من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط سنة: ( ١٩٨٩ م ).
- ٥ - الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة: للإمام محمد بن جعفر الكتاني. نشر دار الكتب العلمية بيروت. ط، الثانية: ( ١٤٠٠ هـ ).
- ٦ - الصحيحة: سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقها وفوائدها. تخريج محمد ناصر الدين الألباني نشر مكتبة المعارف بالرياض: من ( ١٤١٥ - ١٤١٧ هـ / ١٩٩٥ م - ١٩٩٦ م ).
- ٧ - سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة تخريج محمد ناصر الدين الألباني. المجلد الأول نشره المكتب الإسلامي. بيروت. ط. الخامسة: ( ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٥ م ). والمجلد الثاني إلى الخامس من نشر مكتبة المعارف بالرياض. من: ( ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م ) إلى: ( ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م ).
- ٨ - صحيح البخاري: للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري. شرح وتحقيق الشيخ قاسم الشماعي الرفاعي. دار القلم بيروت. ط. الأولى: ( ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م ).
- ٩ - صحيح الجامع الصغير وزيادته ( الفتح الكبير ): تأليف محمد ناصر الدين الألباني. نشر المكتب الإسلامي. بيروت. ط. الثالثة: ( ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م ).
- ١٠ - صحيح مسلم: للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. حقق نصوصه وصححه ورقمه وعد كتبه وأبوابه وأحاديثه، وعلق عليه ملخص شرح الإمام النووي مع زيادات من أئمة اللغة: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث بالقاهرة. ط. الأولى: ( ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م ).
- ١١ - فتح الباري شرح صحيح البخاري: للإمام ابن حجر العسقلاني. رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي. قرأ أصله تصحيحًا وتحقيقًا، وأشرف على مقابلة نسخه المطبوعة والمخطوطة عبد العزيز بن عبد الله بن باز. نشر دار الفكر بلا تاريخ.
- ١٢ - الكشاف الموضوعي لأحاديث صحيح البخاري: إعداد محيي الدين عطية. نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي الولايات المتحدة الأمريكية. ط. الأولى: ( ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م ).

١٣ - مختصر الشمائل المحمدية: للإمام أبي عيسى الترمذي صاحب السنن. اختصره وحققه محمد ناصر الدين الألباني. نشر مكتبة المعارف بالرياض. ط. الرابعة: (١٤١٣ هـ).

١٤ - مشكاة مصابيح السنة: تأليف محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي. تحقيق محمد ناصر الدين الألباني. نشر المكتب الإسلامي بيروت. ط. الثالثة: (١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م).

١٥ - المنهج الإسلامي: المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل. دراسة منهجية في علوم الحديث للدكتور فاروق حمادة، منشورات مكتبة المعارف بالرباط ط. الأولى: (١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م).

#### خامساً، كتب في التاريخ:

١ - الإحاطة في أخبار غرناطة: للسان الدين بن الخطيب. تحقيق محمد عبد الله عنان. الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة. ط. الثانية: (١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م). طبع الشركة المصرية للطباعة والنشر. القاهرة.

٢ - دراسات ومباحث في تاريخ الأندلس عصري الخلافة والطوائف: للدكتور أحمد الطاهري. مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء. ط. الأولى: (١٩٩٤ م).

٣ - اللوحة البدرية في الدولة النصرية: للسان الدين بن الخطيب. تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة. منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت. ط. الثالثة: (١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م).

٤ - المغرب عبر التاريخ: تأليف إبراهيم حركات. نشر دار الرشاد الحديثة الدار البيضاء. ط. الثالثة: (١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م).

٥ - مقدمة ابن خلدون: دار القلم بيروت لبنان ط. الرابعة: (١٩٨١ م).

٦ - موسوعة أعلام المغرب: تنسيق وتحقيق د. محمد حجي. نشر دار الغرب الإسلامي بيروت. ط. الأولى: (١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م).

٧ - نهاية الأندلس وتاريخ العرب المنتصرين: (وهو العصر الرابع من كتاب دولة الإسلام في الأندلس) تأليف محمد عبد الله عنان. الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة. ط. الرابعة: (١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م). مطبعة المدني. القاهرة.



## سادسا، كتب مختلفة

- ١ - الأثر الشاطبي في الفكر السلفي بالمغرب: تأليف عبد الجليل بادو. منشورات سليكي إخوان. ط، الأولى: ( ١٩٩٦ م ). مطبعة فضالة بالمحمدية. المغرب.
- ٢ - إحياء علوم الدين: لأبي حامد الغزالي وبهامشه تخريج الإمام العراقي وبذيله كتاب الإملاء في إشكالات الإحياء للإمام الغزالي، وكتاب تعريف الأحياء بفضائل الأحياء للشيخ العيدروس. دار الخير للنشر والتوزيع. دمشق - بيروت. ط. الأولى: ( ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م ).
- ٣ - الإفادات والإنشادات: لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي. دراسة وتحقيق الدكتور محمد أبي الأجنان. ط. الثالثة: ( ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م ). مؤسسة الرسالة بيروت.
- ٤ - حكمة الغرب: ( عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي ) تأليف برتراند رسل. ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ( سلسلة عالم المعرفة. يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت. الجزء الأول: عدد ( ٦٢ ) ( ١٤٠٣ هـ ) والجزء الثاني: عدد: ( ٧٢ ) ( ١٤١٤ هـ ).
- ٥ - الغزالي: حياته وآثاره، فلسفته. إعداد أحمد شمس الدين. نشر دار الكتب العلمية بيروت. ط. الأولى: ( ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م ).
- ٦ - فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب: تأليف الدكتور عبد المجيد عمر النجار. نشر دار الغرب الإسلامي - بيروت. ط. الأولى: ( ١٩٩٢ م ).
- ٧ - مؤلفات الغزالي: تأليف عبد الرحمن بدوي. نشر وكالة المطبوعات بالكويت. طبع مطابع دار القلم بيروت. ط. الثانية: ( ١٩٧٧ م ).
- ٨ - مجموع مهمات المتون: نشر دار الكتب العلمية. بيروت. ط. الأولى: ( ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م ).
- ٩ - المنقذ من الضلال: للإمام أبي حامد الغزالي ومعه كيمياء السعادة، والقواعد العشرة، والأدب في الدين، كلها للغزالي. تعليق وتصحيح محمد جابر من علماء الأزهر، نشر مكتبة الجندي مصر. بلا تاريخ.
- ١٠ - نظرة تاريخية في حركة التأليف عند العرب في اللغة والأدب: تأليف

الدكتور أمجد الطرابلسي. دار قرطبة للطباعة والنشر. الدار البيضاء. ط. الخامسة: ( ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م ).

### سابعاً: المجلات والدوريات:

- ١ - أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره ( سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٩ ) من منشورات كلية الآداب الرباط: ( ١٩٨٨ م ).
- ٢ - الاجتهاد: مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي. العدد الثامن. السنة الثانية. صيف: ( ١٩٩٠ م - ١٤١٠ هـ - ١٤١١ هـ ). تصدر عن دار الاجتهاد بيروت.

### المقالات المعتمدة:

- أ - الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر. للدكتور عبد المجيد تركي.
- ب - مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي للدكتور محمد فتحي الدريني.
- ٣ - إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر ( سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر: ١ ) تصدر عن مركز دراسات العالم الإسلامي. مالطا. ط. الأولى: ( ١٩٩١ م ).
- ٤ - المقال المعتمد: الجمود الفقهي والتعصب المذهبي للدكتور محمد فتحي الدريني.
- ٥ - اللسان العربي: مجلة تصدرها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ( مكتب تنسيق التعريف بالرباط ) العدد: ( ١٨ ).
- ٦ - المقال المعتمد: المصطلحية ( علم المصطلحات ): النظرية العامة لوضع المصطلحات وتوحيدها وتوثيقها للدكتور علي القاسمي.
- ٧ - مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية: بفاس ( ندوة المصطلح النقدي وعلاقته بمختلف العلوم ). عدد خاص: ( ٤ ) - السنة: ( ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م ) طبع دار المعارف الجديدة الرباط. ط. الأولى: ( ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م ).

### المقالات المعتمدة:

- أ - النظرية العامة والنظرية الخاصة في علم المصطلح للدكتور علي القاسمي.
- ب - مشكلة المنهج في دراسة مصطلح النقد العربي القديم للدكتور الشاهد البوشيخي.
- ٨ - الموافقات: مجلة دورية أكاديمية يصدرها المعهد العالي لأصول الدين

بالجزائر. العدد الأول: ذو الحجة: ( ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م ).

### المقالات المعتمدة:

أ - موافقات أبي إسحاق الشاطبي واستمرارية تأثيرها في مؤلفات العصر الحديث للشيخ العلامة محمد المنوني.

ب - الجوانب التربوية عند الإمام الشاطبي للدكتور يوسف القرضاوي.

ج - مشروعية الآثار في الشريعة الإسلامية وضوابطه عند الإمام الشاطبي. للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي.

د - التقييد الأصولي عند الإمام الشاطبي: للدكتور الجيلالي المريني.

هـ - فقه التطبيق لأحكام الشريعة عند الإمام الشاطبي. للدكتور عبد المجيد النجار. وهذا المقال أدرجه - فيما بعد - ضمن كتابه المذكور قبل: ( في النهج التطبيقي للشريعة الإسلامية ).

٩ - المناظرة: مجلة فصلية تعني بالمفاهيم والمناهج، السنة الرابعة، العدد: ( ٦ ) - رجب ( ١٤١٨ هـ ) دجنبر ( ١٩٩٣ م ) تصدر بالرباط ( عدد خاص بندوة المصطلح التراثي بين الأعمال والإهمال ).

### المقالات المعتمدة مرتبة حسب ورودها في المجلة:

أ - حفريات في المصطلح التراثي: مقاربات أولية، للدكتور محمد عابد الجابري.

ب - لماذا أهمل المصطلح التراثي؟ للدكتور علي القاسمي.

ج - التضخم والتضارب في المصطلح البلاغي، للدكتور أحمد أبو زيد.

د - ملاحظات حول توظيف المصطلح التراثي في الفكر المغربي المعاصر: « مفهوم الحرية » عند عبد الله العروي كنموذج، للدكتور عبد المجيد الصغير.

### تأمناً للمراجع الأجنبية:

1 - Dictionnaire de linguistique (Larousse) par Jean Du - bois, Mathee Giacomo Louis Gues - pin, Christiane Marcellesi, Jean - Baptiste Marcellesi, et Jean - Pierre mevel. Librairie Larousse. Edition: 1982. France.

2 - Dictionnaire encyclopedique des sciences du langage, par Oswald

Ducrot, Et Tzvetan Todorov. Editions du Seuil 1972. Imprime en France.

3 - La Terminologie Noms Et Notions Alain Rey.

Collection Encyclopedique: (que sais - je?) N: 1780.

Imprimerie Des Presses Universitaires De France: 1979.

4 - Langue Francaise: Les Vocabulaires Tech - Niques Et Scientifiques ( revue trimestrielle n: 17 ) Louis Guilbert.

Jean Peytard.

Fevrier: 1973.

5 - Clefs Pour La Linguistique Georges Mounin.

Edition. <sup>emc</sup> Editions Sghers Paris: 1980. 19.

6 - Words And Their Meaning.

Howard Jackson.

First Published: 1988.

Longman House. England.

7 - D'une Science A L'autre Des Concepts Nomades.

Sous La Direction D'isabelle Stengers.

Editons Du Seuil. Paris: 1987.

\* \* \*

## السيرة الذاتية للمؤلف

- فريد الأنصاري.
- ولد بإقليم الرشيدية جنوب شرق المغرب سنة ( ١٣٨٠هـ / ١٩٦٠م ).
- حاصل على دكتوراه الدولة في الدراسات الإسلامية، تخصص أصول الفقه، من جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب المحمدية - المغرب.
- حاصل على دبلوم الدراسات العليا « دكتوراه السلك الثالث » في الدراسات الإسلامية تخصص أصول الفقه، من جامعة محمد الخامس، كلية الآداب - الرباط.
- حاصل على دبلوم الدراسات الجامعية العليا ( نظام تكوين المكونين ) « الماجستير » في الدراسات الإسلامية - تخصص أصول الفقه، من جامعة محمد الخامس، كلية الآداب - الرباط.
- حاصل على الإجازة في الدراسات الإسلامية من جامعة السلطان محمد بن عبد الله، كلية الآداب - فاس / المغرب.
- عضو المجلس العلمي الأعلى للمملكة المغربية.
- رئيس المجلس العلمي المحلي بمكناس.
- عضو اللجنة العلمية لكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة السلطان المولى إسماعيل.
- عضو مؤسس لمعهد الدراسات المصطلحية، التابع لكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة السلطان محمد بن عبد الله بفاس.
- عضو رابطة الأدب الإسلامي العالمية.
- رئيس سابق لشعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب، جامعة السلطان المولى إسماعيل بمكناس، المغرب. لسنوات ( ٢٠٠٠ - ٢٠٠٣ م ).
- أستاذ زائر بدار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا بالرباط لستى ( ٢٠٠٣ - ٢٠٠٤ م / ٢٠٠٤ - ٢٠٠٥ م ).
- أستاذ بمركز تكوين الأئمة والمرشدين بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالرباط.
- رئيس وحدة الدراسات العليا: ( الاجتهاد المقاصدي: التاريخ والمنهج )، بجامعة السلطان المولى إسماعيل بمكناس.
- وأستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة بالجامعة نفسها.
- ثم أستاذ كرسي التفسير بالجامع العتيق لمدينة مكناس.
- صدر له من الدراسات العلمية:
- ١ - التوحيد والوساطة في التربية الدعوية « الجزء الأول والثاني » نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، صدر ضمن سلسلة كتاب الأمة القطرية بالعددین: ( ٤٧، ٤٨ )، السنة ( ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م ).

- ٢ - الفجور السياسي والحركة الإسلامية بالمغرب، دراسة في التدافع الاجتماعي، منشورات الفرقان، الدار البيضاء، ط. الأولى ( ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م ).
- ٣ - سيماء المرأة في الإسلام بين النفس والصورة، دار السلام، القاهرة، ط. الأولى ( ٢٠١٠م ).
- ٤ - ميثاق العهد في مسالك التعرف إلى الله، مطبعة أنفوبرانت فاس، ط. الأولى ( ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م ).
- ٥ - مفاخ النور، دراسة للمصطلحات المفتاحية لكليات رسائل النور لبيدع الزمان النورسي، نشر مركز النور للدراسات والبحوث بإستنبول بالاشتراك مع معهد الدراسات المصطلحية بفاس، مطبعة نيسل بإستنبول، ط. أولى ( ٢٠٠٤م ).
- ٦ - مجالس القرآن من التلقي إلى التزكية. دار السلام، القاهرة، ط. الأولى ( ٢٠٠٩م ).
- ٧ - مفهوم العالجية، دار السلام، القاهرة، ط. الأولى ( ٢٠٠٩م ).
- ٨ - الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب، مطبعة الكلمة، مكناس/المغرب، ط. الأولى ( ٢٠٠٧م ).
- ٩ - بلاغ الرسالة القرآنية، دار السلام، القاهرة، ط. الأولى ( ٢٠٠٩م ).
- ١٠ - فتاويل الصلاة وكتاب في المقاصد الجمالية للصلاة، دار السلام، القاهرة، ط. الأولى ( ٢٠٠٩م ).
- ١١ - جمالية الدين: معارج القلب إلى حياة الروح، دار السلام، القاهرة، ط. الأولى ( ٢٠٠٩م ).
- ١٢ - الفطرية بعثة التجديد المقبلة: من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، دار السلام، القاهرة، ط. الأولى ( ٢٠٠٩م ).
- ١٣ - الدين هو الصلاة والسجود لله باب الفرج، دار السلام، القاهرة، ط. الأولى ( ٢٠١٠م ).
- ١٤ - أبحاث في العلوم الشرعية: محاولة في التأصيل المنهجي، دار السلام، القاهرة، ط. الأولى ( ٢٠١٠م ).

#### - ومن الأعمال الأدبية:

- ١ - ديوان القصائد: شعر، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء ( ١٩٩٢م ).
- ٢ - الوعد: شعر، مطبعة أنفوبرانت، فاس ( ١٩٩٧م ).
- ٣ - جداول الروح: شعر مشترك مع الشاعر المغربي عبد الناصر لقاح، مطبعة سندي، مكناس ( ١٩٩٧م ).
- ٤ - ديوان الإشارات، طبع دار النجاح الجديدة، منشورات الدفاع الثقافي بالمغرب ( ١٩٩٩م ).
- ٥ - كشف المحجوب: رواية، مطبعة أنفوبرانت، فاس ( ١٩٩٩م ).
- ٦ - آخر الفرسان، رواية، نشر دار النيل، إستنبول ( ٢٠٠٦م ).

هذا وقد توفاه الله تبارك وتعالى يوم الجمعة

( ١٨ من ذي القعدة ١٤٣٠هـ ) الموافق ( ١٩/١١/٢٠٠٩م ).

\*\*\*