YAMAN, A., "Nasların Makâsıdî Yorumunun İmkânı, Sınırları ve Sorunları"
Diyanet Arapça İlmî Dergi; 5 (2023): 278-327
Tercüme makale / Translated article

NASLARIN MAKÂSIDÎ YORUMUNUN İMKÂNI, SINIRLARI ve SORUNLARI

THE POSSIBILITES, LIMITS, AND PROBLEMS OF THE MAQASIDİ INTERPRETATION OF NASS

AHMET YAMAN*
PROF. DR.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ/AHMET KELEŞOĞLU İLAHİYAT FAKÜLTESİ

öz İslam'ın ana kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'te yer alan herbir amelî hükmün lafzî bir ifade biçimi olmakla birlikte bu lafzî ifadenin, aslında o hükümle hedeflenen amacı gerçekleştirme aracı olduğu, ilk dönemlerden itibaren dillendirilen bir hususdur. Hz. Peygamber'den (s.a.) sonra gerek sahabe ve tâbiûn gerekse müctehid imamlar dönemlerinde öne çıkan kurucu zihinler, bu lafız-gaye ilişkisini hep göz önünde bulundura gelmişlerdir.

Fıkhî mezheplerin teessüs ve istikrarından sonra, bilinen ilmî, tarihî ve toplumsal sebeplerle bir mezhep çerçevesi ve sistematiği içinde fıkıh faaliyeti yürüten âlimler döneminde bu dengeli ilişki, nassın ya da başka bir ifadeyle normun lafzı lehine bozulmuştur. Burada kullandığımız "bozulma" yargısı, tabiatıyla gayenin ve maksadın artık hiç dikkate alınmadığı anlamına gelmemektedir. Her yetkin âlim, makâsıd-ı şeria gerçeğinin farkındadır ama ne var ki, bunu hüküm üretim süreçlerinde kurucu imamlarda olduğu nispette devreye alma hususunda onlar kadar cesur değildir.

İslam dünyasının her bakımdan geri kaldığı ve yeni bir silkinişe azmettiği 19. ve takip eden 20. yüzyılda ise makâsıd fikri farklı bir nitelik kazanmıştır. Geçmiş dönemlere göre daha çok seslendirilir olmuş, birçok etkili kişi ve kuruluş nezdinde gerek fıkhî düşüncenin gerekse hüküm koyma işleminin merkezî kavramı gibi telakki edilmeye başlanmıştır. Fakat bu defa da yer yer lafzı hiçe sayan, soyut maksatları illet kabul eden ve müçtehidi form ve gelenekten azad eden bir boyuta evrilmiştir.

Nasları anlama ve yorumlama teorisi olan fıkıh usûlü ilmi ile Müslümanların tarihi boyunca süre gelen hüküm üretme pratikleri göz önüne alındığında her iki yöntemin de tek başına sağlıklı olmadığı söylenebilir. Zira birincisi kuru bir formalizm yani şekilcilik diğeri ise aşkın iradeyi tarihe hapseden bir rölativizm yani izafilik ve serbestlik sonucunu doğurur. Bu makale, makâsıd merkezli içtihad ve yorum faaliyetinin imkânı, sorunları ve sınırlarına dair bir tahlil denemesinde bulunmayı hedefleyecektir.

Anahtar Kelimeler: Nass – Makâsıd – Fıkıh Usûlü – İçtihad.

ABSTRACT It has been stated from the earliest periods that each practical ruling in the Qur'an and Sunnah, the main sources of Islam, has a literal form of expression, but that this literal expression is actually a means of realizing the purpose of that ruling. After the Prophet (saw), the founding minds who came to the forefront in the periods of the Companions and the Tabi'un as well as the mujtahid imams have always taken this wording-purpose relationship into consideration.

After the establishment and stability of the fiqh sects, this balanced relationship was disrupted in favor of the wording of the nass, or in other words, the norm, during the period of scholars who practiced fiqh within the framework and systematics of a sect for known scholarly, historical and social reasons. The judgment of "deterioration" that we use here does not, of course, mean that the aim and purpose were no longer taken into consideration at all. Every competent scholar is aware of the reality of maqasid al-sharia, but they are not as courageous as the founding imams in incorporating it into the process of judgment-making.

In the 19th and 20th centuries, when the Islamic world was lagging behind in all respects and was determined to rise again, the idea of maqasid acquired a different quality. It became more vocal than in previous periods and began to be regarded by many influential individuals and institutions as the central concept of both jurisprudential thought and the process of judgment-making. However, this time, it has evolved into a dimension that disregards the wording, accepts abstract intention as a cause, and frees the mujtahid from form and tradition. Considering the science of the usul al-fiqh, which is the theory of understanding and interpreting the norms, and the historical practices of Muslims in producing rulings, it can be said that both methods are not healthy on their own. This is because the first one leads to a dry formalism and the second one to a relativism that imprisons the transcendent will in history, that is, relativism and freedom. This article will attempt to analyze the possibility, problems, and limits of ijtihad and interpretation centered on maqasid.

Keywords: Nass – al-Maqāsid – Usūl al-Fiqh – Ijtihād.

* ORCID: 0000-0001-5358-1687 | yamanahmet@hotmail.com
Geliş/Received 20.09.2023 - Kabul/Accepted 15.11.2023

يامان، أ.، "التفسير المقاصدي للنصوص: الإمكانيات والحدود والمشكلات"
المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 5 (2023): 327-278
المقالة المترجمة

التفسير المقاصدي للنصوص: الإمكانيات والحدود والمشكلات*

أحمد يامان
الأستاذ الدكتور
جامعة نجم الدين أربكان/كلية الإلهيات أحمد كَلَشْ أوغلو

الملخص

إن ممّا يجري ذكره منذ العصور الأولى، أن كلّ حُكم عملي في القرآن والسنة بوصفهما المصدرين الأساسيين للإسلام، إلى جانب كونه تعبيرًا لفظيًّا عن ذلك الحكم- هو في الحقيقة وسيلةٌ لتحقيق المراد من ذلك الحكم. والعقول المؤسِّسة التي برزت بعد النبي محمد (ص)، سواء في عصر الصحابة أو التابعين أو الأئمة المجتهدين، كانت دائمًا تأخذ بالحسبان هذه العلاقة بين اللفظ والغاية.

بعد ظهور المذاهب الفقهية واستقرارها، اختلَّت هذه العلاقة المتوازنة لمصلحة لفظ النص، أو بتعبير آخر، لمصلحة لفظ الحكم، في عهد العلماء الذين قاموا بنشاطاتهم الفقهية في إطار منهجي لمذهب معين، لأسباب علمية وتاريخية واجتماعية معروفة. وحكم "الاختلال" الذي استخدمناه هنا، لا يعني بطبيعة الحال أن الغاية والمقصد لم يعد يؤخذ بعين الاعتبار على الإطلاق، فكل عالم مؤهَّل يدرك حقيقة مقاصد الشريعة، لكنه يفتقر إلى الشجاعة التي كان يملكها الأئمة المؤسِّسون في عمليات إنتاج الأحكام.

وعندما ظهر تخلف العالم الإسلامي في جميع مناحي الحياة، ودبّت فيه محاولات النهضة في القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين؛ اكتسبت فكرة

* إن هذه الدراسة التي تُرجمت من قِبل مصطفى حمزة، هي النسخة العربية لمقالة نشرت سابقا باللغة التركية وقد أعطى صاحب المقالة لنا حقوق النشر المتعلقة بترجمتها إلى اللغة العربية. ومن يرغب بقراءة نسخة المقالة التركية الأصلية يمكنه الحصول عليها من خلال المعلومات المقدمة أدناه:
Ahmet Yaman, "Makâsıd Merkezli Kur'an-Sünnet ve İslam Anlayışı: İmkânlar, Sınırlar ve Sorunlar", *Makâsıdî Tefsir Kur'ân-ı Kerîm'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak,* İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018, s. 129-163.

المقاصد ماهيةً مختلفة. فأصبحت أعلى صوتًا مقارنة بالعهود السابقة، وبدأت تتبوّأ موقعها بوصفها مفهومًا مركزيًّا في التفكير الفقهي وعمليات الحكم على حدٍّ سواءٍ عند كثير من الشخصيات والمؤسسات المؤثرة. ولكنها تطورت هذه المرة إلى بعدٍ يتجاهلُ الاعتبار اللفظي في بعض الأحيان، ويعدّ المقاصدَ المجرَّدةَ علّةً بحد ذاتها، ويجرِّدُ المجتهدَ من الشكل والتقليد.

وعند النظر إلى علم أصول الفقه بحكم كونه نظريةَ فهمِ النصوصِ وتفسيرِها، وإلى تطبيقات المسلمين في إنتاج الأحكام على مر العصور؛ يمكن القول: إن أيًّا من المنهجين ليس سليمًا بمفرده، فبينما ينتج الأول الشكلية الجافة، ينتج الآخر نوعًا من الإضافية والحرية، أو النسبية التي تحبس الإرادة المتعالية في التاريخ. هذه الدراسة محاولة لتحليل إمكانات الاجتهاد والتفسير القائم على مركزية المقاصد وحدوده ومشكلاته.

الكلمات المفتاحية: النص – المقاصد – أصول الفقه – الاجتهاد.

المدخل

إن الأحكام العملية التي تحملها مصادر الإسلام الأساسية القرآن والسنة، رغم ظهورها في إطار لفظي؛ فإن هذا الإطار اللفظي في حقيقته يُعَدّ وسيلة لتحقيق الأهداف المقصودة من تلك الأحكام، وهذا أمرٌ معلومٌ يُذكَر منذ عصور الإسلام الأولى. وإذا ما تجاوزنا بعض الاستثناءات، فإن العقول المؤسِّسة التي برزت بعد الرسول (ص) سواء في عهد الصحابة والتابعين، أم في عهود الأئمة المجتهدين، أخذت في الاعتبار دائمًا علاقة (اللفظ والغاية).

بعد ظهور المذاهب الفقهية وتبلورها واستقرارها، اختل هذا التوازن (النص-القاعدة) لمصلحة اللفظ، في فترة الفقهاء الذين نشطوا في إطار الأنظمة المذهبية لأسباب علمية وتاريخية ومجتمعية معروفة. والحكم بالاختلال الذي نستعمله هنا، لا يعني التجاهل التام للغرض والمقصد. فكل عالم مجتهد يدرك حقيقة (المقصد الشرعي). لكنهم لم يملكوا الشجاعة التي كانت عند الأئمة المؤسِّسين، في وضع هذه الدراية في موضع التنفيذ عند إنتاج الأحكام.

في القرنين التاسع عشر والعشرين، عندما ظهر تخلف العالم الإسلامي عن الركب في كل نواحي الحياة، وعزم على انتفاضته نحو النهوض من جديد، اكتسبت فكرة المقاصد صفة مختلفة جديدة، وبدأ صوتها يُسمَع بشكل أعلى مقارنة بالفترات السابقة، وتحوّلت إلى مفهوم مركزي على صعيد الفكر واستنباط

الأحكام على حد سواء من قبل شخصيات ومؤسسات مؤثرة،[1] لكنها تطورت هذه المرة إلى بعد يتجاهل اللفظ من حين لآخر، ويقبل المقاصد المجردة علةً للأحكام، ويحرر المجتهد من الشكل والتقليد.

وعند النظر إلى علم أصول الفقه بصفته القواعد النظرية لفهم النصوص وتفسيرها، وبوصفه التطبيق العملي لإنتاج الأحكام في تاريخ المسلمين، يمكن القول: إن كلًّا من المنهجين لم يكن صحيحًا عند التطبيق بمفرده. فالأول يولّد الصيغ الجافة والشكلية، والآخر يؤدي إلى نوع من النسبية أو النسبية المتحررة التي تحبس الإرادة المتعالية في التاريخ.

هذه الدراسة محاولة لتحليل إمكانات فهم الإسلام بمركزية المقاصد وحدودها. وبطبيعة الحال، تستند الدراسة إلى مركزية الفقه؛ لأن المفهوم يُستخدَم عمومًا في سياق الأحكام العملية التي تتبلور في سياق النصوص، ولا تُعَدّ «مشكلة» في مجال العقيدة والأخلاق.

1- في الإطار المفاهيمي

«المقْصِد» لغة: مكان القَصْدِ الذي يراد الوصول إليه جمعه «مَقَاصِد». والمقاصد في الشرع: هي مراد الله من الأحكام التي شرعها للناس، والفوائد المنتظرة من نظام الأحكام. وتضاف إلى الشرع، باعتبار أن هذه الفوائد تُستنبَط من الوحي والهداية والتعاليم التي أنزلها للناس، فتُسمَّى «بمقاصد الشارع» و»مقاصد الشريعة» و»المقاصد الشرعية».

والمقاصد بنظرة أكثر شمولًا، تتجلى في تحقيق الفوائد فتكون جلبًا للمصلحة، وتتجلى في إزالة الأضرار فتكون دفعًا للمفسدة، وبذلك تظهر العلاقة الخطية بين مفهومي «المصلحة» و»المفسدة»، ويكون «دفع المفسدة» مصلحة. وبذلك يظهر شمول المقاصد للمصالح، وتتجلى العلاقة الداخلية المتشابكة بين مفهومي «المقاصد» و»المصالح». ولهذا السبب، يمكن استعمال المصالح والمقاصد بالتبادل. وفي الواقع، يمكن رؤية هذه العلاقة الخطية في العبارات الآتية للإمام الغزالي (ت. 505هـ/1111م) الذي يستخدم مصطلحات شيخه إمام الحرمين الجويني (ت. 478هـ/1085م) في تصنيفه المستقر المتعلق بالمقاصد:

---

[1] إن عدم ذكر كتاب الموافقات (المعروف بأنه الكتاب الأكثر شمولًا وتأثيرًا في أدبيات الفكر المقاصدي) سوى ثلاث مرات، في مجموع 918 كتابًا ذا قيمة كلاسيكية تم تأليفه في الفقه وأصوله، منذ وفاة مؤلفه الشاطبي (1388/790) إلى تاريخ نشر كتابه عام (1885/1302)، والاستشهاد به 339 مرة في أعداد مختلفة لمجلة علمية واحدة فقط في العصر الحديث، هي مجلة المجمع الفقهي الإسلامي- دليل واحد فقط على الحكم أعلاه.

«أَمَّا الْمَصْلَحَةُ فَهِيَ عِبَارَةٌ فِي الْأَصْلِ عَنْ جَلْبِ مَنْفَعَةٍ أَوْ دَفْعِ مَضَرَّةٍ، وَلَسْنَا نَعْنِي بِهِ ذَلِكَ، ...، لَكِنَّا نَعْنِي بِالْمَصْلَحَةِ الْمُحَافَظَةَ عَلَى مَقْصُودِ الشَّرْعِ وَمَقْصُودُ الشَّرْعِ مِنْ الْخَلْقِ خَمْسَةٌ: وَهُوَ أَنْ يَحْفَظَ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَنَفْسَهُمْ وَعَقْلَهُمْ وَنَسْلَهُمْ وَمَالَهُمْ...».[2]

وكذلك الفقيه الحنبلي نجم الدين الطوفي (ت. 716هـ/1316م) المعروف بأفكاره الأصولية في التفسير الغائي للنصوص عند تعريفه المصلحة يقول: «هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع».[3]

ولا يشترط وفق هذا الفهم أن تكون كل غاية ملائمة للعدل. وكذلك لا يشترط في كل فائدة أو مصلحة للمجتمع أن تكون عادلة وحسنة. وبالعكس، يكون كل ما هو ملائم للعدل حسنًا ومفيدًا ومعقولًا ومقبولًا. والعدالة التي هي فكرة مطلقة، تكون إضافية ونسبية في الأبعاد التاريخية والاجتماعية، وفي الكيانات الملموسة كالدولة والمجتمع. فإذا كان الأمر هكذا، فإن الذي يمكنه أن يقرر ما هو عادل ومفيد، يجب أن يكون متعاليًا على التاريخ والمجتمعات، وصاحب حكمة تعلو على النسبية، وهو الخالق سبحانه. وبتعبير الشاطبي:

«الْمَصَالِحُ الْمُجْتَلَبَةُ شَرْعًا وَالْمَفَاسِدُ الْمُسْتَدْفَعَةُ إِنَّمَا تُعْتَبَرُ مِنْ حَيْثُ تُقَامُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لِلْحَيَاةِ الْأُخْرَى، لَا مِنْ حَيْثُ أَهْوَاءُ النُّفُوسِ فِي جَلْبِ مَصَالِحِهَا الْعَادِيَّةِ، أَوْ دَرْءِ مَفَاسِدِهَا الْعَادِيَّةِ، ... الشَّرِيعَةَ إِنَّمَا جَاءَتْ لِتُخْرِجَ الْمُكَلَّفِينَ عَنْ دَوَاعِي أَهْوَائِهِمْ حَتَّى يَكُونُوا عِبَادًا لله، وَهَذَا الْمَعْنَى إِذَا ثَبَتَ لَا يَجْتَمِعُ مَعَ فَرْضِ أَنْ يَكُونَ وَضْعُ الشَّرِيعَةِ عَلَى وَفْقِ أَهْوَاءِ النُّفُوسِ، وَطَلَبِ مَنَافِعِهَا الْعَاجِلَةِ كَيْفَ كَانَتْ، وَقَدْ قال ربنا سبحانه: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ (المؤمنون، 71/23)».[4]

فالمقاصد، هي المعاني والحكم والأهداف التي يعدّها الشارع في تشريعه الأحكام.

2- علاقة (المقاصد-الاجتهاد) في سياق تفسير النصوص

لا يخلو الحكم الشرعي الذي يضعه الشارع من هدف يريده الشارع؛ لأنه منزّه من العبث، ولا يقضي أمرًا من غير حكمة. والاجتهاد الذي يعني «استنباط الحكم الشرعي بما يناسب مراد الشارع فيما لم يرد فيه حكم، في الإطار الذي يحدده الشارع»، يركز على هذا الهدف. ويتولد من هذا التركيز علاقة حتمية

[2] **المستصفى** للغزالي، ص 174، 179.
[3] **كتاب التعيين في شرح الأربعين** للطوفي، ص 239.
[4] **الموافقات** للشاطبي، 29/2-30، وكذلك، 95/4، 97.

بين المقاصد والاجتهاد. فتطور الأحكام بالتوازي مع تطور ظروف المجتمعات المتغيرة والمتطورة، والمحافظة على حيويتها؛ مرتبط بالاجتهاد. وبقاء هذا التطور الحيوي في ظل مراد الشارع؛ مرتبط برعاية المقاصد. فالمقاصد والاجتهاد يعبران عن حاجة كل منهما للآخر، وارتباطهما ببعضها ارتباطًا وثيقًا لا يقبل الانفكاك.

وتقديم الفقه ما يُنْتَظَر منه ومحافظته على حيويته، يوجبان على المجتهدين الذين يستنبطون الأحكام، والقضاة الذين يطبقون الأحكام أن يضعوا هذه الأهداف النهائية، أو الأسباب الباعثة على التشريع أو (ratio legis) في مركز هذه الأحكام. وبتعبير الجويني باعتباره أول من تناول هذه المفاهيم في الأدبيات كما هو معلوم: «ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة».[5]

وبسبب هذه الوظيفة الاستثنائية، يُنظَر إلى معرفة مقاصد الفقه على أنها صفة لا يستغني عنها المجتهد في اجتهاده. وبينما يصف الإمام مالك (ت. 179هـ/795م) الاستحسان باعتباره نوعًا من التفسير بمركزية المقاصد، بأنه «تسعة أعشار العلم»،[6] يرى عدد كبير من العلماء ضرورة الاستناد إلى الموقف العام والأهداف الشاملة للدين لمواجهة محدودية مصادر الأحكام وعدم كفايتها للحوادث والمستجدات غير المحدودة.[7] في هذه النقطة يستخدم الشاطبي (ت. 790هـ/1388م) أسلوبًا أكثر تأكيدًا، إذ يعتبر فَهْمَ مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ عَلَى كمالها الشرط الأول لتحصيل درجة الاجتهاد.[8]

ولهذا السبب يحتاج الفقيه الذي يتولى مسؤولية استمرارية أصول الفقه عبر العصور والأجيال إلى معرفة مقاصد المشرّع الأساسية والأهداف التي يريد الوصول إليها. وها هو ذا علي همت بكري (ت. 1976م) يقول: «إنه غني عن القول، إن كلّ حكم من الأحكام التي يتضمنها أيُّ قانونٍ، مرتبطٌ بعلّةٍ، ويمكن

---

[5] **البرهان في أصول الفقه** للجويني، 295/1.

[6] **الموافقات** للشاطبي، 233/2؛ **الاعتصام** للشاطبي، ص 371؛ **الاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية وأصول فقهها** لمصطفى أحمد الزرقا، ص 59.

[7] انظر: **الفصول في الأصول** للجصاص، 10/4-11، 217؛ **البرهان** للجويني، 295/1؛ 1349/2؛ **المستصفى** للغزالي، ص 174؛ **تخريج الفروع على الأصول** للزنجاني، ص 322؛ **الفروق** للقرافي، ص 11، 130-131؛ **إعلام الموقعين** لابن القيم، 251/1؛ **الموافقات** للشاطبي، 66/4.
Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir,* s. 234; Karaman, *İslâm Hukukunda İçtihat*, s. 25-27.

[8] **الموافقات** للشاطبي، 76/4.

إرجاعه إلى أصل. وهذه الأصول على شكل سلسلة الكليات، تشكل منطق القانون»؛[9] يؤكِّد أيضًا على المخاطر المنتظرة عند تجاهل منطق الحقوق هذا، فيقول:

«لا يمكن تطبيق المعاملات والعلاقات الحقوقية بالنظريات الجافة المجردة. فالتطبيقات لها إلهامات بارزة إلى الحد الذي يمكن رؤيتها بالعين. يجب على مشرّعي القوانين والحكام أن يأخذوا بعين الاعتبار هذه الأمور. والقوانين التي تهمل هذه الموجبات محكومٌ عليها بالبقاء في بطون صفحات الكتب، والحكام الذين لا يأخذونها بعين الاعتبار في محاكماتهم وأحكامهم مصيرهم الإخفاق والفشل».[10]

الحلول القائمة على محور المقاصد/المصالح، يرتبط بعض الشيء بالمشكلة ومكانها وقدرة الفقيه المخاطب بالذات على العثور على الحل. وهكذا يقول الجويني: «باب الاستصلاح غايته تقليد وتفويض الأمر إلى مالك الأمر، وهو باب محاسن الشريعة».[11] والحديث الذي دار بين سيدنا علي (رض) مع النبي (ص) عند إرساله إلى اليمن، يأتي بمعنى تأكيد هذه الحقيقة من المصدر الأول: «يا رسول الله، إذا بعثتني أكون كالسِّكَّةِ المُحْمَاة، أم الشاهد يرى ما لا يرى الغائب؟. قال: الشاهد يرى ما لا يرى الغائب».[12]

ويمكن القول: إن علاقة المقاصد والاجتهاد اللذين يتمّمان بعضهما، ويحتاج أحدهما إلى الآخر، تجري في هذه الأبعاد الأربعة:

- تفسير النصوص،
- تحديد الوصف المؤثّر، أي العلّة في القياس،
- حلّ التعارض الذي يمكن أن يظهر بين النصوص،
- تقديم الحلول في المسائل المستجدّة.

ولنعمل هنا على بيان البعد الأول الذي ربما يشكل أهم هذه الأبعاد الأربعة التي تشكل كل واحدة منها موضوعًا مستقلًا للدراسة، من خلال الأمثلة:

---

[9] Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir, s.* 73.

[10] Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir,* s. 157-8.

[11] **البرهان** للجويني، 934/2. انظر: **الفوائد في اختصار القواعد** للعز بن عبد السلام، ص 91.

[12] **المسند** لأحمد بن حنبل، 83/1. انظر: **الأصول** للسرخسي، 137/2؛ نقلًا عن تاريخ البخاري، **تعليل الأحكام** لمحمد مصطفى الشلبي، ص 289.

إن الشارع له مقصد في كل حكم يضعه، وفهم هذا المقصد والعمل في التطبيق على أساسه، يوجبان تأسيس اعتبار بين اللفظ والهدف أو الشكل والجوهر. والإعراض عن هذا، وإبقاء التطبيق أسير لفظ القانون، يُعَدّ تعطيلًا للفائدة المرجوة من هذا القانون، وانحرافًا عن الهدف الذي يريد الوصول إليه.

فالأرحام -على سبيل المثال- في قوله تعالى: «وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ...»،[13] و«نسبًا وصهرًا» في قوله تعالى: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا»، وقوله (ص): «الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ»،[14] الذي يمنع النسب بالزنا، ويثبته للنكاح المشروع، [تدل في ظاهرها] أن هذا الرباط الذي يعقد باسم الله لا يتم إلا بالزواج الشرعي، والولادات الناجمة عن الزنا ليس سببًا للقرابة، ولا يحرم على الإنسان أن يتزوج أم أو ابنة امرأة زنى بها،[15] وعلى الرغم من أن زواج المرء من بنته من الزنا أمر قبيح ومكروه جدًّا، فهناك مجتهدون يقولون: إن عقد الزواج هذا لا يُفسَخ.[16] وواضح أن مثل هذا التفسير الظاهري للنص يتنافى مع مقصد الشرع. والعقل والوجدان البشري العام، لا يقبلان أبدًا أن يتزوج الإنسان ابنته المتولّدة من علاقة غير مشروعة، أو أن يتزوّج أم امرأة زنا بها.

وكذلك قصر «ربا الفضل» على الأصناف الستة التي ذكرها النبي (ص) في سياق حكم الربا،[17] وكذلك النصّ في الحديث نفسه على المكيلات،[18] واعتبار هذه الأصناف ثابتة إلى يوم القيامة غير متناسب بمقاصد الحكم.

وكذلك، الصلاة تبعًا لاجتهاد أحد المذاهب الأربعة لا تصح الصلاة إلا على الأرض أو بما يتصل بالأرض من وسائل النقل كالسفينة في البحر[19] بموجب حديث النبي (ص): «جُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا».[20] وهذا التفسير

---

[13] النساء، 1/4.

[14] البخاري، الخصومات، 6؛ مسلم، الرضاع، 36، 38؛ أبو داود، الطلاق، 34.

[15] **الأم** للشافعي، 5/42-43؛ انظر أيضا؛ 5/228-230. "فَإِنْ كَانَ اللَّهُ إنَّمَا حَرَّمَ بِنْتَ الْمَرْأَةِ وَأُمَّهَا وَامْرَأَةَ الْأَبِ بِالنِّكَاحِ فَكَيْفَ جَازَ أَنْ تُحَرِّمَهَا بِالزِّنَا؟"

[16] **الأم** للشافعي، 5/50، "وَأَكْرَهُ لَهُ فِي الْوَرَعِ أَنْ يَنْكِحَ بَنَاتِ الَّذِي وُلِدَ لَهُ مِنْ زِنًا كَمَا أَكْرَهُ لِلْمَوْلُودِ مِنْ زِنًا وَإِنْ نَكَحَ مِنْ بَنَاتِهِ أَحَدًا لَمْ أَفْسَخْهُ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِابْنِهِ فِي حُكْمِ رَسُولِ اللَّهِ (ص)".

[17] **المحلى بالآثار** لابن حزم، 7/402-404؛ انظر أيضًا؛ 5/274؛ 7/275.

[18] **الهداية** للمرغيناني، 3/62.

[19] من أجل مثال النقاش انظر: **الاجتهاد المقاصدي** للخادمي، 2/117.

[20] البخاري، الصلاة، 56؛ مسلم، المساجد، 3-4؛ أبو داود، الصلاة، 24؛ الترمذي، المواقيت، 119؛ **المسند** لأحمد بن حنبل، 2/222.

يؤدّي إلى عدم الصلاة في الطائرات في السفر البعيد والمحطات الفضائية وربما المستعمرات الفضائية التي يمكن أن تكون في المستقبل.

ولنقدم هنا مثالًا أخيرًا من بين عشرات الأمثلة التي يمكن العثور عليها في المذاهب، على النتائج الخاطئة التي يمكن أن تتولد من تفسير الحكم الفقهي الذي يضعه الشارع اعتمادًا على ظاهره، بعيدًا عن النظر في سياقه ومقصده:

روى البخاري ومسلم عن ظهير بن رافع وجابر بن عبد الله وأبي هريرة ورافع بن خديج (رض)، كل واحد منهم يروي أن رسول الله (ص) قال لأصحاب الأراضي: «مَنْ كَانَتْ لَهُ أَرْضٌ فَلْيَزْرَعْهَا، أَوْ لِيَمْنَحْهَا، فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ فَلْيُمْسِكْ أَرْضَهُ»،[21] أي فلا يؤجّرها. فقبول الحديث لفظًا، والقول: «إن كان النبي (ص) قد قال هذا، فلا بد أن في الأمر حكمة لا أعلمها»، وتحريم كراء الأراضي للزراعة، اجتهادٌ. لكن البحث عن الحقائق الكامنة وراء هذا النص، والأسباب الباعثة لمنع هذا العقد المعهود في الجغرافيات المختلفة والتاريخ البشري، يفتح الباب لإدراك مقاصد الحكم، وإعادة النظر في الاجتهاد. وعند القيام بهذا البحث سيظهر أن النبي (ص) أخذ بعين الاعتبار المخاطرة التي تتضمن الغرر في هذه الممارسات، وسيظهر من ثَمّ أن المنع ليس عامًّا بل هو مرتبط بواقعة معينة. وهكذا نجد أن عبد الله بن عباس (رض) يَعدّ أن الحظر ليس له بعد معياري، بل يهدف إلى تشجيع التعاون، ويذهب كثير من التابعين إلى أن المحظور هو المزارعة على مقدار محدد من الناتج، ولا يرون بأسًا في المزارعة على نسبة من ناتج الأرض، وقد ذكر ابن عمر (رض) وكثير من الصحابة عن شيوع المزارعة في عهد النبي (ص) وعصر الخلفاء الراشدين (رض) من بعده. وهذه المعلومة التي يرويها رافع بن خديج أحد رواة الحديث الذي يمنع المزارعة، تكشف صواب التفسير المذكور آنفًا، ومن هنا يبين مقصد حكم الحظر أعلاه، ويؤكد لزوم تعليله تبعًا لهذا المقصد: «كُنَّا أَكْثَرَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مُزْدَرَعًا، كُنَّا نُكْرِي الْأَرْضَ بِالنَّاحِيَةِ مِنْهَا مُسَمًّى لِسَيِّدِ الْأَرْضِ، قَالَ: فَمِمَّا يُصَابُ ذَلِكَ وَتَسْلَمُ الْأَرْضُ، وَمِمَّا يُصَابُ الْأَرْضُ وَيَسْلَمُ ذَلِكَ، فَنُهِينَا».[22]

هذه الأمثلة التي تبين لنا مقاصد النص، وأن لفظ النص صيغة مختارة لتأمين هذه المقاصد؛ ينبغي ألا تسوقنا إلى إهمال الظاهر في فهم النصوص، فحماية الشكل والنظام في الحقوق تحمل أهمية كبرى لإمكانية الحديث عن تنظيم

---

[21] البخاري، الحرث، 10، 18 وكذلك، الهبة، 35؛ مسلم، البيوع، 89، 120؛ أبو داود، البيوع، 30-31.

[22] البخاري، الشروط، 7 وكذلك، الحرث، 7، 12؛ مسلم، البيوع، 99، 117؛ أبو داود، البيوع، 30.

هذه الحقوق. والتعسف في تفسير منظومة المعايير في نظام للحقوق يؤدي إلى تعطيل وظائف هذا النظام وفي مقدمتها توفير الأمن. ومعلوم أن الحقوق تأخذ مكانها ضد المزاجية والبعد عن المعيارية.

«بناء عليه، لا يمكن تصور (نظام للحقوق) دون وجود معايير تقوم على منهج وفلسفة واضحة، ودون وجود أصول حقوقية منظمة بعناية كبيرة، ودون وجود شكلية ملزمة للإجراءات الحقوقية. ومن هنا تجب إعادة النظر من جديد إلى الاتهامات التي تتردد كثيرًا ضد الصيغة والشكلية في الحقوق. فلا يمكن أن تكون هناك حقوق موضوعية بعيدة الشكل، ولكن التطرف غير مسموح به في الشكلية أيضًا».[23]

وهكذا، فإن «مدلولات النصوص اللغوية هي في ضرورة الأخذ بها كضرورة الجسد لبقاء الروح»،[24] وبتعبير فرانسوا جيني (ت. 1959م) باعتباره واحدًا من الأعلام الرواد في ميدان المنهجية في القانون: «نص القانون ليس وعاء فارغًا يمكن لأي شخص أن يملأه تبعًا لتفضيلاته الشخصية».[25]

والفهم الصحيح للقرآن الكريم يرتبط ارتباطًا وثيقًا بألفاظه، وما نريد التأكيد عليه هنا، هو أن تجاهل المقاصد، وإخضاع النصوص للتفسير اللفظي يعني التضحية بالمقاصد لمصلحة «الشكلية»، وأن الطريقة المثلى في تفسير النصوص هي التوازن بين اللفظ والمقصد، أو التوازن بين الشكل والجوهر.

وميل هذا المنهج الصحيح الذي يستند إلى توازن (اللفظ والمقصد) لمصلحة المقصد يحمل معه مشكلات كثيرة. ويأتي في مقدمة هذه المشكلات؛ النسبية في تحديد مقصد الشارع والنتيجة المنتظرة من الحكم. فالغاية من الأحكام التي يقدمها، يمكن ألا تكون بنفس الوضوح وفي نفس الاتجاه من قبل المخاطبين في كل زمان. فإن جرى تحديد المقصد على يد العقل (الجمعي) المشترك ومعشر الوجدان السليم، الذي يحمل فهمًا جيدًا لأصول الدين وأسسه ودقائقه؛ يمكن تجريده من النسبية وتنقيته منها. وعندما يترك تحديد المصلحة والمفسدة للفرد المسؤول عن تطبيق القانون،[26] يكون مراد المشرِّع معرَّضًا لخطر التبخر بسبب

---

[23] Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri,* s. 24-25; Çobanoğlu, *Hukukta Gaye Problemi,* s. 31.

[24] **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية** للبوطي، ص 138؛ **الشريعة الإسلامية ومقدماته** للفاسي، ص 93.

[25] انظر:
Çobanoğlu, "François Gény ve Hadsî Hukuk", s. 264-280.

[26] البقرة، 187، 227، 229–230؛ النساء، 13–14؛ النور، 51؛ الأحزاب 36.

نسبية محتويات مفاهيم (المصالح والمفاسد). في هذه الحالة، تؤدي التحديدات البشرية إلى سيطرة أهواء الذين يقومون بتحديد (المصالح والمفاسد) ورغباتهم المؤقتة على نظام القانون. ويسود الحال التي حذرنا منها الله تعالى في مثل هذه الآيات:

«أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ ..؟».[27]

«وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَٰذَا أَوْ بَدِّلْهُ ۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ ۖ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ [اتّبعت أهوائي] رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ».[28]

«وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ».[29]

«وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ».[30]

يشير هنري ليفي برول (ت. 1964م)، أحد العلماء الرواد في علم اجتماع القانون في القرن الماضي، إلى عيوب التصرف المجرد من المقاصد، فيقول:

«ممّا لا شك فيه أن (العيش بصدق) و(إعطاء كل فرد حقه) وما إلى ذلك أمورٌ مطلوبة في كل زمان. لكن هذه أمور عامة جدًّا، ليست أكثر من قواعد أخلاقية لا يستطيع القانون (في هذه الصورة المجردة) أن يأخذها بعين الاعتبار. فكل مجتمع لديه فهمٌ مختلفٌ للصدق».[31]

وهكذا إن تجاهلنا لفظ المشرّع وعملنا على تحقيق غايته التي «تبدو لنا»، فلن يكون مفاجئًا أن نصل إلى النتائج الآتية:

هدف الأضحية مساعدة الفقير. والمساعدة لها طرق متنوعة كثيرة. فإن كان الأمر كذلك، فلا يوجد في الدين تقرب من قبيل إراقة الدم بشكل مطلق لا يقبل بديلًا.[32]

---

[27] الشورى، 21/42.
[28] يونس، 15/10.
[29] النحل، 116/16.
[30] المؤمنون، 71/23.
[31] Bruhl, *Hukuk Sosyolojisi*, s. 32; Çobanoğlu, *Hukukta Gaye Problemi,* s. 32, 41.
[32] Öztürk, *İslam Nasıl Yozlaştırıldı?,* s. 407 vd.

كان حظ الذكر مثل حظ الأنثيين في قضية الميراث في القرآن الكريم، قسمة عادلة في شروط ذلك الزمن. وعندما ازدادت مسؤوليات النساء وازدادت مساهماتهن في إدارة البيت، وجبت المساواة في القسمة بينهما. بل الملائم لمبدأ العدالة في القرآن هو إعطاء المرأة اليوم حصة أكبر من حصة الرجل.[33]

إن سبب صلاحية الرجل في القوامة (النساء، 34) يعود إلى مسؤوليته في النفقة. وبهذا السبب يملك الرجل حق تأديب المرأة وحق الطلاق. ومن ثَمّ عندما تكون هذه النفقة مشتركة جزئيًّا أو تمامًا بين الرجل والمرأة اليوم، يمكنهما التشارك في هذه الصلاحيات. وفي حالات عدم مشاركة المرأة في هذه الحقوق، أو تعطلها لصعوبتها في التطبيق، وتعارض هذه الصلاحيات مع المصلحة، يمكن تحويل صلاحية التأديب وصلاحية الطلاق إلى الولاية العامة.[34]

ولفظ «الضرب» في آية (النساء، 34) التي تستند إليها مزاعم منح الرجل حق تأديب زوجته بالضرب، ليس بمعنى (الضرب) المعهود، بل بمعنى بقائهما منفصلين، أو إرسالهما إلى مكان يمكنهما في التفكير بمستقبل حياتهما الزوجية بهدوء.[35]

فالمقاصدي الذي يرى أن القانون خرج من التقيد بإرادة المشرِّع بعد وضعه موضع التنفيذ، ويرى انقطاع صلته بمصدره، ويقول بضرورة اعتبار الظروف الراهنة بدلًا من النظر فيما يريده المشرِّع، وتفسير القانون بشكل أقرب لحل التناقض بين المصالح والمفاسد في زمن تطبيقه، يقترح ما يأتي:

«الاجتهاد هو الجهد المبذول من أجل فهم معنى نص منزل أو سابقة تاريخية، تبعًا لقاعدة معينة، وتبديل هذه القاعدة عبر توسيعها أو تضييقها أو تغييرها بشكل يمكن من إخضاع وضعيةٍ جديدةٍ معينةٍ للوصول إلى حل جديد لها».[36]

هذا النمط من التفكير، يذكرنا بمنهج التفسير الحر الذي ظهر مع القانون القاري (أي القانون المدني) في أوربا، والذي يقبل بأن «الحل الذي يعتبر عادلًا، يمكن الوصول إليه بحرية تامة دون التقيد بنص القانون، وأن هذا الحل ربما كان

---

[33] Hatiboğlu, "Kadına Dinin Verdiğini Fazla Bulanlar", s. 13.

[34] Erdoğan, "İslam Hukukunun Dinamizmi, Esneklik ve İkame Kurumlar", s. 31.

[35] انظر:
Özsoy, "Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine Karı Dövme Olgusu Bağlamında 4. Nisa, 34 Örneği-", s.111-124.

[36] Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 77.

مخالفًا لنص القانون (megel artnoc)».[37] وأطروحته حول تفسير هذا المنهج، المعروف أيضًا بالمدرسة التاريخية، والمعارض جذريًا لفكرة التقنين، هي كما يأتي:

«يكتسب القانون بعد وضعه موضع التطبيق وجودًا مستقلًّا عن مشرِّع القانون الذي هو مصدره المباشر. ويمضي حياة جديدة تحت تأثير قانون التطور وتأثير البيئة. بناء عليه، يجب على القاضي عند تفسيره للقانون، أن ينظر إلى التاريخ والظروف المؤثرة على قرار المشرِّع عند تشريعه للقانون، ومن هنا يجب عليه تطوير القانون نحو الهدف الذي يستهدفه في المجتمع. وبعبارة أخرى، البحث في إرادة مشرِّع القانون الحقيقية أو إرادته الافتراضية لن ينتج الحلول السليمة. والبحث عن إرادة مشرِّع القانون المحتملة، يوجب الوقوف عند الجواب عن سؤال (كيف كان المشرِّع سيعبّر لو عاش في الظروف المحيطة بهذا القاضي أو الحاكم الذي يفسّر هذا القانون؟)».[38]

بعد كل هذه الشروح، يتبين بوضوح أن المنهج المتوازن الأمثل في فهم نصوص الكتاب والسنة ليس منهجًا شكليًّا صرفًا ولا منهجًا مقاصديًّا صرفًا، وبذلك يتبلور أيضًا منهج الفهم الأقرب إلى روح الكتاب والسنة، وأنه منهج الفهم الذي يجمع بين الشكل والجوهر، ويقوم بتفعيل ألفاظ النص في سياقه التاريخي المجتمعي وأهدافه.

والمشكلة الكبرى في هذه النقطة تكمن في تحديد مقصد النص أو بعبارة أخرى مقصد القانون وغايته، وكذلك، معرفة صاحب الصلاحية في هذا التحديد. سأتناول في الفقرة التالية بعض الشيء، الخلفية التاريخية لتفسير النصوص بالمنهج الذي عملت على بيانه فيما سبق، مؤخِّرًا مقترحاتي في الإجابة عن المشكلة المذكورة آنفًا.

3- التجربة التاريخية في سياق التفسير الغائي للنصوص

إن منهج فهم النصوص بناء على علاقة (اللفظ-المقصد) قد جرى استخدامه بشكل واضح جدًّا في جيل الصحابة. وكذلك أمثلة تطبيق هذا المنهج كثيرة أيضًا في استنباطات الأئمة المجتهدين. لكن هذا المنهج، في الفترات اللاحقة،

[37] انظر:
Dönmez, "İslâm Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", s. 30, 45.

[38] Dönmez, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Hukuk Felsefesi ve Metodolojisi İncelemelerinin Katkısı", s. 87.

ولأسباب قد تكون محقّة، ترك مكانه للأسف إلى المنهج اللفظي علاوة على التقيد بالتراكم المذهبي في تفسير النصوص.[39]

ويمكن في هذا السياق التذكير بأمثلة كثيرة من عهد الصحابة، منها: قتال سيدنا أبي بكر (رض) مانعي الزكاة رغم مبدأ حصانة الدماء الذي يقوم على الإقرار بكلمة التوحيد، ومنع سيدنا عمر (رض) تقسيم أرض السواد على المجاهدين رغم قاعدة توزيع الغنائم على المجاهدين، وإمساكه الزكاة عن المؤلفة قلوبهم رغم الآية الواردة بذلك، وجمعه المسلمين في جماعة التراويح في المسجد رغم تجنب النبي (ص) الجماعة في التراويح، وحكمه بقتل جميع المشاركين في القتل رغم شرط المساواة في القصاص، والأذان الذي أحدثه سيدنا عثمان عند دخول الوقت تمهيدًا لصلاة الجمعة ولم يكن موجودًا قبله، واستنساخه المصاحف من المصحف الإمام [المجموع على عهد سيدنا أبي بكر (رض)] وأمره بحرق ما عداه من المصاحف درءًا للفتنة التي يمكن أن تتسبب بها الاختلافات في الإملاء والقراءة، وعدم رؤيته الطلاق البائن في مرض الموت مانعًا للميراث بخلاف الحكم في الأحوال الأخرى، وحكم سيدنا علي (رض) بتضمين الصانع في تلف المواد التي يقدمها المستصنعون رغم أنها مندرجة في حكم الأمانة، واعتبار الصحابة مشروعية التسعير رغم إعراض النبي (ص) عن التسعير.

بل إن الفقهاء المحققين من الصحابة لم يترددوا في رد الأحاديث التي وجدوها غير منسجمة مع مقاصد الشارع. ومن الأمثلة المشهورة في ذلك، رد سيدنا عمر (رض) الحديث الذي يمنع حق السكنى والنفقة في المطلقة ثلاثًا، ورد أمّنا عائشة (رض) حديث تعذيب الميت ببكاء أهله عليه.

هذا المنهج السليم، رغم تعرضه لبعض القصور والخلل، فإنه من حيث المبدأ تبناه الأئمة المؤسسون. ورغم أن الآمدي (ت. 631هـ/1233م) يزعم اتفاق الحنفية والشافعية بل المالكية كذلك في عدم الأخذ بالمقصد/ المصلحة،[40]

---

[39] من أجل التحليلات المفصلة، انظر: **تعليل الأحكام** لمحمد مصطفى شلبي؛ Öğüt, Salim, *Dini Hükümlerin Temellendirilmesinde Hikmet,* Çorum 2009; Boynukalın, Ertuğrul, *İslam Hukukunda Gaye Problemi* (doktora tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Auda, Jasser (Avde, Câsir), *Maqasid al-Shariah as Philosopby of Islamic Law. A Systems Approach,* UK 2008; Türkçe çevirisi: *İslam Hukuk Felsefesi* (çev. M. Çiftkaya), İstanbul 2016.

[40] **الإحكام** للآمدي، 394/2. تحديد الآمدي هذا يمكن أن يعتبر مقبولًا في العصور التالية له. [الكلام هنا على المصالح المرسلة. يقول الآمدي: «وَقَدِ اتَّفَقَ الْفُقَهَاءُ مِنَ الشَّافِعِيَّةِ وَالْحَنَفِيَّةِ وَغَيْرِهِمْ عَلَى امْتِنَاعِ التَّمَسُّكِ بِهِ، وَهُوَ الْحَقُّ، إِلَّا مَا نُقِلَ عَنْ مَالِكٍ أَنَّهُ يَقُولُ بِهِ مَعَ إِنْكَارِ

فإن الموقف الذي أبداه أئمة المذاهب هو تفسير النصوص بالمقاصد شريطة انسجامها مع ألفاظها.[41] ويصرح القرافي (ت. 631هـ/1285م) بهذا الموقف عند التحقيق ولو لم يصرحوا به.[42]

ويمكن في هذا السياق تذكر، عدم قبول الإمام أبو حنيفة (ت. 150هـ/767م) وتلامذته الخبر الواحد الذي لا ينسجم مع قواعد الشريعة العامة وشخصيتها النهائية، وعدولهم عن القياس إلى الاستحسان بموجب المصلحة والضرورة والحاجة وعموم البلوى والعرف، واستناد الإمام مالك (ت. 179هـ/795م) إلى الاستحسان باعتباره تفسيرًا بمركزية المقاصد، واعتباره تسعة أعشار العلم، وكثرة رجوعه إلى مناهج الاستصلاح وسد الذرائع بسهولة ويسر، وعدوله عن الاستدلال بالروايات الآحاد التي لا تنسجم مع المبادئ الكلية.

واللافت للانتباه هنا موقف الإمام الشافعي (ت. 204هـ/820م) الأقرب للحرفية من بين أئمة المذاهب الأربعة. يتناول إمام الحرمين الجويني (ت. 478هـ/1085م) مصادر الشافعي وطريقته في الاجتهاد، فيرى أن الشافعي يقدم كتاب الله، ثم الخبر المتواتر ثم الآحاد، ثم ظاهر الكتاب ما لم يخصَّص، ثم ظاهر المتواتر ثم ظاهر الآحاد. فإن لم يجد، فإنه ينظر في قواعد الشريعة الكلية، ثم المصلحة العامة، فإن لم يجد مصلحة عامة في الموضوع، يبحث في الإجماع، قبل القياس.[43] ومسألة وجوب القصاص في القتل بالمثَقَّل مثال على موقف الشافعي، فَإِنَّهُ (أي القول بعدم القصاص بناء على القياس) بَاب لَو فُتِحَ لاتُّخِذَ طَرِيقًا إِلَى سفك الدِّمَاء» ويعطل مبدأ الزجر.[44]

أَصْحَابِهِ لِذَلِكَ عَنْهُ»، طبعة المكتب الإسلامي الثانية، (دمشق – بيروت، 1402)، 160/4]. المترجم.

[41] من أجل بعض الأمثلة انظر: **الفروق** للقرافي، 32/2 وما بعده؛ **الاعتصام** للشاطبي، ص 354-363؛ **نشر العرف** لابن عابدين، 114/2 وما بعده؛ **المدخل** للزرقا، 17/2 وما بعده؛ **تعليل الأحكام** لشلبي، ص 308؛ **ضوابط المصلحة** للبوطي، ص353 وما بعده؛ **المناهج الأصولية** للدريني، ص 487-493؛ انظر أيضًا:
Bagby Ihsan A., "The Issue of Maslalahah in Classical Islamic Legal Theory", *International Journal of Islamic and Arabic Studies,* II, 2, 1964, 133.

[42] **شرح تنقيح الفصول** للقرافي، ص 448. «قد تقدم أن المصلحة المرسلة في جميع المذاهب عند التحقيق؛ لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات ولا يطلبون شاهدًا بالاعتبار، ولا نعني بالمصلحة المرسلة إلّا ذلك». المترجم.

[43] **البرهان** للجويني، 1338/2.

[44] **تخريج الفروع على الأصول** للزنجاني، ص 320، 322.

وعلى الرغم من أن الذين جاؤوا بعد الشافعي لم يستدلوا بشكل فعال بالمصالح المرسلة، فإنه تمسّك بالمصالح المستندة إلى كلي الشرع فيما لم يجد فيه دليلًا خاصًّا معينًا.[45] وتقديم إمام الحرمين المصلحة الضرورية عند تعارضها مع القياس يعتبر أمرًا مهمًّا في التقليد الشافعي، إذ يقول: «ومن خصائص هذا الضرب (أي ما يستند من أصول الشريعة إلى الضرورة) أن القياس الجزئي فيه وإن كان جليا إذا صادم القاعدة الكلية ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية».[46] وقد مثل إمام الحرمين لهذا الأمر بقتل الجماعة بالواحد قصاصًا. وهذا يخالف المماثلة في القصاص، لكن مبدأ حفظ الأنفس الذي يأتي في مقدمة مقاصد المشرّع، يوجب قتل الجماعة المتواطئة على قتل فرد واحد قصاصًا. وتعطيل هذا القصاص يشيع التواطؤ في القتل هروبًا من القصاص. وهذا الحكم، وإن لم يكن له دليل مباشر في الكتاب والسنة، فإنه تعبير واضح عن اعتماد المقاصد الضرورية، وتقديمها على القياس الجزئي ولو كان جليًّا. وشهاب الدين الزنجاني (ت. 656هـ/1258م) في كتابه الذي يخرج فيها فروع الشافعي على أصوله، يبين أن الإمام الشافعي يرى عدم كفاية مبادئ الأصول الجزئية المحدودة لإنتاج حلول المسائل الفرعية التي لا تنتهي. ولا بد من أجل حل هذا القصور تفعيل المقاصد الكلية[47] والمصالح التي تستند إليها».[48]

وعبارات الشاطبي التالية توجز لنا محصلة التجربة التاريخية:

«وَمَدَارُ الْغَلَطِ فِي هَذَا الْفَصْلِ إِنَّمَا هُوَ عَلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ، وَهُوَ الْجَهْلُ بِمَقَاصِدِ الشَّرْعِ، وَعَدَمِ ضَمِّ أَطْرَافِهِ بَعْضِهَا بِبَعْضٍ؛ فَإِنَّ مَأْخَذَ الْأَدِلَّةِ عِنْدَ الْأَئِمَّةِ الرَّاسِخِينَ إِنَّمَا هُوَ عَلَى أَنْ تُؤْخَذَ الشَّرِيعَةُ كَالصُّورَةِ الْوَاحِدَةِ بِحَسْبِ مَا ثَبَتَ مِنْ كُلِّيَّاتِهَا وَجُزْئِيَّاتِهَا الْمُرَتَّبَةِ عَلَيْهَا، وَعَامِّهَا الْمُرَتَّبِ عَلَى خَاصِّهَا، وَمُطْلَقِهَا الْمَحْمُولِ عَلَى مُقَيَّدِهَا، وَمُجْمَلِهَا الْمُفَسَّرِ بِبَيِّنِهَا، إِلَى مَا سِوَى ذَلِكَ مِنْ مَنَاحِيهَا، فَإِذَا حَصَلَ لِلنَّاظِرِ مِنْ جُمْلَتِهَا حُكْمٌ مِنَ الْأَحْكَامِ؛ فَذَلِكَ الَّذِي نَظُمَتْ بِهِ حِينَ اسْتُنْبِطَتْ.

---

[45] انظر: **البرهان** للجويني، 723/11-726؛ **المنخول من تعليقات الأصول** للغزالي، ص 455، 458؛ **تخريج الفروع على الأصول** للزنجاني، ص 320: «ذهب الشافعي إلى أن التمسك بالمصالح المستندة إلى كليّ الشرع، وإن لم تكن مستندة إلى الجزئيات الخاصة المعينة، جائز».

[46] **البرهان** للجويني، 927/2.

[47] من أجل قائمة طويلة للمقاصد الكلية أو المبادئ العامة التي اعتبرها الشافعي في استنباط الأحكام الفقهية؛ انظر:

Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 203-210.

[48] **تخريج الفروع على الأصول** للزنجاني، ص 232؛ وسبب وقوفنا مطولًا عند الإمام الشافعي هنا مقارنة بالأئمة المجتهدين الآخرين؛ لأنه يولي أهمية أكبر للتفسير الظاهري/ الحرفي [لعل الباحث فسر قول الزنجاني الآتي].

(...) فَشَأْنُ الرَّاسِخِينَ تَصَوُّرُ الشَّرِيعَةِ صُورَةً وَاحِدَةً يَخْدِمُ بَعْضُهَا بَعْضًا كَأَعْضَاءِ الْإِنْسَانِ إِذَا صُوِّرَتْ صُورَةً مُتَّحِدَةً. وَشَأْنُ مُتَّبِعِي الْمُتَشَابِهَاتِ أَخْذُ دَلِيلٍ مَا ـ أَيِّ دَلِيلٍ كَانَ ـ عَفْوًا وَأَخْذًا أَوَّلِيًّا، وَإِنْ كَانَ ثَمَّ مَا يُعَارِضُهُ مِنْ كُلِّيٍّ أَوْ جُزْئِيٍّ، فَكَأَنَّ الْعُضْوَ الْوَاحِدَ لَا يُعْطَى فِي مَفْهُومِ أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ حُكْمًا حَقِيقِيًّا».[49]

وفي الواقع، انقطعت هذه الرؤية التي كانت في مرحلة التأسيس، ولم تستمر عند الفقهاء المنتسبين للمذهب. وتوقف الفقهاء في العهود التالية –لأسباب محقةٍ في بعض الأحيان- عند عنصر اللفظ في تفسير النصوص أكثر من اللازم. وقد دفعهم وازع حماية الفقه وحماية الاستقرار الاجتماعي بالبقاء في إطار المذهب، إلى قبول تفسير الآيات التي سبق تفسيرها داخل المذهب كما هو. وهذا القول للعالم الحنفي المشهور، الذي أسيء فهمه بقدر شهرته، أبي الحسن الكرخي (ت. 340هـ/952م)؛ يكشف هذا الوازع أعلاه: «الأصل أن كل آية تخالف قول أصحابنا فإنها تحمل على النسخ أو على الترجيح، والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق».[50] ويبدو للناظر للوهلة الأولى أن الكرخي يقدم المذهب على القرآن، ويتعصب للمذهب، لكنه يريد أن يقول: إن أئمة مذهبنا عند استنباط الحكم وقفوا بالتأكيد عند الآية في موضعها من ترتيب الأدلة، وقيموها. وإعراضهم عن استدلالهم بها في معرض استنباط الحكم، إما أن يدل على أن الآية منسوخة، أو أنهم عدلوا عنها إلى آية أخرى أقوى في الدلالة على الحكم. ووجوب فهم قول الكرخي السابق على هذا الشكل يتجلّى أيضًا في المبدأ الذي يليه مباشرة: «الأصل في كل خبر يجيء بخلاف قول أصحابنا فإنه يحمل على النسخ أو على أنه معارَضٌ بمثله، ثم صار إلى دليل آخر، أو بترجيح فيه بما يحتجّ به أصحابنا من وجوه الترجيح، أو يُحْمَلُ على التّوفيق، وإنما يُفْعَل ذلك على حسب قيام الدليل».

والسبب الآخر الذي حمل الفقهاء المتأخرين على التفسير اللفظي بشكل أكبر هو الحرص على التماسك الداخلي، والانسجام المذهبي. ومن أجل ذلك، كان لا بد من تطوير مصطلحات مشتركة، ووضع معايير موضوعية للتفسير، وكان من الضروري تحرير الفقه من النسبية قدر الإمكان.[51]

---

[49] **الاعتصام** للشاطبي، 1/311-312.

[50] **رسالة في الأصول** للكرخي، ص 169-170.

[51] انظر:
Dönmez, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Hukuk Felsefesi ve Metodolojisi İncelemelerinin Katkısı", s. 92.

وموجبٌ آخر أيضًا، يكمن في منع الحكام من سوء استعمال الفقه وسيلة شرعية بتفسيرات باطنية أو ظاهرية أو ظرفية. وفي هذا السياق نقل عن غير واحد من الفقهاء قولهم: «كل معنى لا يؤيده ظاهر فهو باطل».[52]

هذه الأسباب كلها دوافع يمكن فهمها، لكن هذا الهَمَّ الحمائي مع الأسف، تسبب مع الزمن بتكريس مفهوم يتجاوز مقاصد النص وحكمه. وبعبارة إبراهيم كافي دونمز «ينبغي هنا ألا يغيب عن أنظارنا أن تركيز البحوث حول عنصر اللفظ يكتسب بعدًا يؤدي إلى إهمال عنصر الغاية أو التخلي عنه، وأن النظر إلى القواعد التي تم تطويرها في بحوث اللفظ باعتبارها عصًا سحرية يمكن أن يؤدي إلى هدر الجهود المبذولة في هذا الموضوع».[53]

وفي سياق رؤية النقطة التي وصل إليها هذا الأمر، يمكن أن نتذكر هذه الأمثلة في فروع الأحكام:

توصل ابن حزم (ت. 450هـ/1063م) في قوله (ص): «لا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ في المَاءِ الدَّائِمِ الذي لا يَجْرِي، ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيهِ»[54] أنه نص في البول دون غيره، وأن الماء الراكد ينجس بالبول دون غيره من النجاسات، مفرّقًا بين «مَنْ وَرَدَ عَلَيْهِ النَّهْيُ وَهُوَ الْبَائِلُ وَبَيْنَ مَنْ لَمْ يَرِدْ عَلَيْهِ النَّهْيُ وَهُوَ غَيْرُ الْبَائِلِ».[55]

وكذلك ما ذهب إليه في موضوع الزكاة أيضًا، وأنها لا تجب «إِلَّا فِي ثَمَانِيَةِ أَصْنَافٍ مِنْ الْأَمْوَالِ فَقَطْ وَهِيَ: الذَّهَبُ، وَالْفِضَّةُ، وَالْقَمْحُ، وَالشَّعِيرُ، وَالتَّمْرُ، وَالْإِبِلُ، وَالْبَقَرُ، وَالْغَنَمُ ضَأْنُهَا وَمَاعِزُهَا فَقَطْ»، بسبب النص على عصمة الأموال فيما دون ذلك. وأنه فيما عدا ذلك، لَمْ يَجُزْ أَنْ يُوقَعَ حُكْمٌ وَرَدَ فِي اسْمِ صِنْفٍ مَا عَلَى مَا لَا يَقَعُ عَلَيْهِ ذَلِكَ الِاسْمُ، لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ (الطلاق، 1/65).[56]

ذهب الحنفية إلى جواز نكاح الحِلّ، استنادًا إلى لفظ «المحلِّل والمحلَّل له» المشتق من جذر «الحل»، وتجاوز تأكيد «اللعنة» المعبرة عن المراد والمقصد في قوله (ص): «لَعَنَ اللَّهُ الْمُحَلِّلَ وَالْمُحَلَّلَ لَهُ»، وقولهم «إِنَّمَا كَانَ مُحَلِّلًا؛ لِكَوْنِهِ

---

[52] ويمكن هنا الاقتباس من الشافعي هذه العبارات: «وَمَنْ قَالَ بِبَاطِنٍ دُونَ ظَاهِرٍ بِلَا دَلَالَةٍ لَهُ فِي الْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ أَوِ الْإِجْمَاعِ مُخَالِفٌ لِلْآيَةِ»، **الأم** للشافعي، 4/323.

[53] Dönmez, "Kuranın Anlaşılmasında Hukuk Felsefesi ve Metodolojisi İncelemelerinin Katkısı", s. 92.

[54] البخاري، الوضوء، 68؛ مسلم، الطهارة، 94-96؛ أبو داود، الطهارة، 36؛ الترمذي، الطهارة، 51.

[55] **المحلى** لابن حزم، 1/145، 159.

[56] **المحلى** لابن حزم، 4/12، 17.

مُوجِبًا لِلْحِلِّ، وَمِنْ ضَرُورَتِهِ أَنَّهُ يَكُونُ رَافِعًا لِلْحُرْمَةِ».[57] ومثل ذلك أيضًا، ذهاب بعضهم إلى جواز الرجوع في الهبة مع الكراهة بتفسير لفظي لقول النبي (ص): «الْعَائِدُ فِي هِبَتِهِ كَالْكَلْبِ يَقِيءُ، ثُمَّ يَعُودُ»،[58] باعتبار أن الكلب بطبيعته يمكن أن يعود ويَلَغَ ما قاءه.[59]

ومن ذلك أن الشافعية أجازوا بيع العيّنة الذي تكتنفه حيلة الرّبا الخالص بوضوح؛ لأن العبرة في العقود الظاهر ولا تأثير لنية المتعاقدَين في العقد. وكذلك في النكاح إلى أجل، إن أراد الرجل أن ينكح امرأة، «وَنِيَّتُهُ وَنِيَّتُهَا أَنْ لَا يُمْسِكَهَا إِلَّا مُقَامَهُ بِالْبَلَدِ أَوْ يَوْمًا أَوْ اثْنَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةً، كَانَتْ عَلَى هَذَا نِيَّتُهُ دُونَ نِيَّتِهَا، أَوْ نِيَّتُهَا دُونَ نِيَّتِهِ، أَوْ نِيَّتُهُمَا مَعًا وَنِيَّةُ الْوَلِيِّ، غَيْرَ أَنَّهُمَا إِذَا عَقَدَا النِّكَاحَ مُطْلَقًا لَا شَرْطَ فِيهِ؛ فَالنِّكَاحُ ثَابِتٌ».[60]

ومن ذلك، اتفاق الحنفية والشافعية والمالكية على وقوع الطلاق بألفاظ الطلاق، وقالوا: «لَا يُقْبَلُ قَوْلُ الْمُطَلِّقِ إِذَا نَطَقَ بِأَلْفَاظِ الطَّلَاقِ أَنَّهُ لَمْ يُرِدْ بِهِ طَلَاقًا إِذَا قَالَ لِزَوْجَتِهِ: أَنْتِ طَالِقٌ».[61]

وبهذا الشكل نكون قد بيّنا بوضوح أن المنهج الصحيح في فهم النصوص المذكورة آنفًا وتطبيقها يكمن في تفعيل التفسير اللفظي والغائي معًا. لكننا نقف هذه المرة أمام الأسئلة الآتية:

نعلم أن مبادئ التفسير اللفظي مفصّل في علم أصول الفقه، ولكن، ما الأصول التي يعتمد عليها التفسير الغائي؟ ومن الذي سيقوم بتحديد هذه القواعد؟ وكيف؟ كيف لنا أن نعرف مقاصد الشارع، وأهدافه في أوامره ونواهيه؟ وباختصار، كيف نعرف القيمة الإلهية للأحكام؟ وما المعايير التي نملكها في اتخاذ هذا القرار؟ وفي هذا السياق، ما مدى خطر النسبيّة؟

سنحاول الإجابة عن هذه الأسئلة في العنوان الآتي.

---

[57] **الأصول** للسرخسي، 131/1؛ **الهداية** للمرغيناني، 177/3؛ **تبيين الحقائق** للزيلعي، 259/2.

[58] البخاري، الهبة، 14، 30؛ مسلم، الهبات، 1، 2، 7، 8؛ أبو داود، البيوع، 81؛ الترمذي، البيوع، 62؛ النسائي، الهبة، 302.

[59] انظر: **تبيين الحقائق** للزيلعي، 98/5؛ **الغرة المنيفة** للغزنوي، ص 121: «إذ فِعْلُ الكلب لا يوصَف بالصحة والفساد، وإنما يوصف بالقبح طبعًا وعادةً لاستقذاره، فلا يدل على عدم الجواز في الحكم.»

[60] **الأم** للشافعي، 118/5.

[61] **بداية المجتهد** لابن رشد، 62/2.

4- مبادئ الفهم المقاصدي للقرآن والسنة

لا بد لنا في البداية أن نبين هنا أن التفسير المقاصدي الذي يجري على يد المجتهدين، يعتمد على مبادئ ومعايير معينة.[62] والمبادئ والمعايير المذكورة يقيد المجتهد في تحديد (المصالح والمفاسد)، وتفعيلها. واستنباط هذه المبادئ والمعايير واستقراؤها إلى حد كبير من النظر في النصوص والنظام الفقهي الذي قام عليها باعتبارها كلًا، يجعلانها في موقع المسلمات الكلية التي تهيمن على النظام الفقهي. وعدم اعتبارها وتبنيها يعني تبني كثير من الحلول الفردية، تمامًا كتبنّي النتائج الإحصائية التي لا تستند إلى البيانات.

وعند النظر إلى المجتهدين، مجتهدًا مجتهدًا، نجد أن تحقيق التوازن بين اللفظ والغاية من خلال تحديد مراد المشرع ومقاصد القاعدة مئة بالمئة وعلى وجه اليقين، قد لا يكون ممكنًا في كل مرة، بسبب النسبية والعجز الناشئ عن كوننا بشرًا. والبشر بعبارة موجزة، محكومون بالعجز عن الوقوف بيقين على الحِكَم المقصودة في الأحكام الشرعية.[63] ولهذا السبب، فإن تحديد هدف القاعدة وتقرير ما هو مصلحة أم مفسدة من خلال الجهود الجماعية على شكل مجلس، وليس من خلال المبادرات الفردية، سيعطي نتائج أكثر سلامة، لأنه سيحمل بمعنى ما رائحة الإجماع. واستقراء مصادر الدين الأساسية الذي سيجري بعقل المسلم الذي يتجسد في مثل هذا المجلس، سيشكل على الأقل مصدرًا لعلم الطمأنينة، وسيمنح نوعًا من الطمأنينة. وبهذا الشكل تكتسب نعمة الهداية التي وهبها الله سبحانه لمثل هذا المجتمع[64] من جهة، وبشارة النبي (ص) للمجتمع المسلم وأنه لا يجتمع على ضلالة؛[65] معنى جديدًا. والمصلحة التي تثبت بالإجماع [كما تثبت بالكتاب والسنة] تبعًا لما قرره الغزالي،[66] تكتسب قوة الإجماع في قابلية التطبيق.

واستخراج المقاصد التي تتضمنها النصوص، حتى لو كان نتيجة تفقه لعقل جماعي يخفف من وطأة النسبية، لن يكون خالصًا من الخضوع لإطار منهجي

---

[62] من أجل ترتيب بدائي عام، انظر: **المستصفى** للغزالي، ص 179؛ **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية** للبوطي، ص 115-118؛ **الاجتهاد المقاصدي** للخادمي، ص 23-24.

[63] القرافي، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، (القاهرة، 1989)، ص 39؛ **حجة الله البالغة** للدهلوي، 16/1.

[64] البقرة، 143؛ آل عمران، 110؛ التوبة، 16.

[65] من أجل بلوغ هذه البشارة درجة التواتر المعنوي، انظر: **الرسالة** للشافعي، ص 472؛ **الأم**، 464/7؛ **الفصول في الأصول** للجصاص، 265/3؛ **المستصفى** للغزالي، ص 138-139.

[66] **المستصفى** للغزالي، ص 179.

محدد من المبادئ. سنعمل هنا على تقديم بعض المقترحات[67] في تحديد هذا الإطار:

1- تشريعات الوحي يجب أن تؤخذ باعتبارها كلًّا[68]. فتناول هذه التشريعات بمنهج تجزيئي، وفصل أي نص عن تكامل الوحي، والتعامل معه كنص منفرد، ثم المناورة عليه من أجل تكييفه مع فهم المصلحة الذاتية الراهنة، وإن بدا حلًّا في وقته، فإنه يفضي في النهاية إلى خطر الحلقات المترابطة. ومن أمثلتها؛ تجاهل المسؤوليات الداخلية في الأسرة وفي مقدمتها النفقات، واللعب على حصص الميراث؛ وكذلك تقييم الربا دون مراعاة لسياسات الاقتصاد الكلي والتجارة العامة؛ وكذلك التعامل مع قضايا تعدد الزوجات والطلاق دون مراعاة المسؤوليات الدينية والأخلاقية والاقتصادية وتوزيع الأدوار والضرورات الواقعية.

2- **الموجبات والأهداف: العبادات والأحكام المقيدة بالمقادير والكيفيات المخصوصة، باستثناء ما يمكن تحديد موجباته وأهدافه في ضوء العقل السليم والفطرة التي لم تتشوه والمعايير الشرعية التي لم تنحرف؛ مغلقة أمام التفسير المقاصدي.**[69] لأنها أمور توقيفية خالصة لله، والمنتظر من العبد هو القبول والخضوع والامتثال. من ذلك موقف سيدنا عمر (رض) في تقبيل الحجر الأسود، وقوله: «إِنِّي لَأَعْلَمُ أَنَّكَ حَجَرٌ لَا تَضُرُّ وَلَا تَنْفَعُ، وَلَوْلَا أَنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُقَبِّلُكَ مَا قَبَّلْتُكَ»،[70] وقوله في الرَّمَل والهرولة: «شيءٌ صنعهُ رسولُ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ فلا نُحِبُّ أنْ نتركَهُ».[71] ولا يمكن تجاهل هذا المبدأ ونقوم بمثل هذا التفسير الغائي في مثل قوله تعالى: «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ»،[72] وقوله سبحانه في عدة المتوفى عنها زوجها: «وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا».[73] فلا يمكن أن نقول: إن غرض العدة هو تحديد الحمل إن وجد، ومن ثَمّ تحديد هوية الأب.

---

[67] من أجل التفاصيل انظر:
Yaman, "İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsıd İçtihadının ya da Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine", s. 179-226.

[68] البقرة، 85؛ آل عمران، 83؛ الأنعام، 159؛ الزمر، 2؛ الشورى، 13.

[69] **البرهان** للجويني، 960/2؛ **القواعد الكبرى** للعز بن عبد السلام، 28/1؛ **الموافقات** للشاطبي، 228/2؛ **حجة الله البالغة** للدهلوي، 1/478؛ **تعليل الأحكام** لشلبي، ص 296، 302، 322؛ **مقاصد الشريعة الإسلامية** لابن عاشور، ص 109.

[70] البخاري، الحج، 60.

[71] انظر: **المسند** لأحمد بن حنبل، 1/45.

[72] البقرة، 228/2.

[73] البقرة، 234/2.

ولم يكن اكتشاف الحمل يمكن في وقت إعطاء الأمر بغير التطورات الجسدية، أي بالعين، ولم يكن هناك سبيل سوى الانتظار. لكننا في الوقت الحاضر، يمكن تحديد الحمل منذ بدايته من خلال التحليلات المتقدمة وإمكانيات التصوير بالموجات فوق الصوتية. لذلك ليست هناك حاجة لانتظار كل هذا الوقت. ومن ناحية أخرى، فإن مسألة الأربعة أشهر وعشرة أيام، وهي عدة المتوفى عنها زوجها، ينفرد بها أيضًا المجتمع العربي الذي له عادة الحداد والرثاء على الزوج. وعلى نفس المنوال، لا يمكن أن نقول في الزكاة: إنها ضريبة مفروضة لتلبية الحاجات الاجتماعية والعسكرية عند قيام المجتمع وتشكل الدولة: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ»،[74] وهذه الزكاة ليست مطلقة ومحدودة من حيث وقت وجوبها ومقاديرها ومصارفها. وبما أن الدولة الاجتماعية الحديثة، تتبنى تلبية الاحتياجات الاجتماعية والسياسية والعسكرية وسائر الاحتياجات الأخرى، وتعتبر ذلك وظيفة لها بدستورها، فإن تحقيق وظيفة الزكاة تحصيل حاصل من خلال نظام الضرائب وإنفاقها، وفي مثل هذا الواقع تنتفي الحاجة إلى مؤسسة مستقلة للزكاة بمواقيتها ومقاديرها وتحصيلها وإنفاقها.

3- **العبادات والمقدرات التي يمكن تعليلها وفق المعايير الثلاثة أعلاه، أعني العقل السليم والفطرة التي لم تتشوه والمعايير الشرعية التي لم تنحرف، يمكن تعليلها من قبل المجتهدين الأكفاء.**[75] ففي أنصبة الزكاة التي حددها الشرع يمكن القول على سبيل المثال: إن أنصبة الأموال المنصوص عليها في الأحاديث وكتب الفقه كالأنعام من الإبل والبقر والغنم والذهب والفضة... الخ، هي أموال متكافئة فيما بينها في ذلك الزمن، وهي تعادل كفاف الأسرة واحتياجاتها الأساسية لمدة عام واحد. ومن هذا المنطلق، يمكننا أن نتخذ اليوم مؤشر الكفاف السنوي للأسرة أساسًا، والذين يملكون من أموال الزكاة ما يفيض عن هذا الكفاف هو «النصاب». فمقدار النصاب في هذا التفسير لم يتغير، وبقي

---

[74] التوبة، 60/9.

[75] انظر: **حجة الله البالغة** للدهلوي، 376/1؛ وقارن؛ 480-1/478؛ **الاستصلاح** للزرقا، ص 36-37؛ وكذلك، **فتاوى مصطفى الزرقا** ص 159؛ وانظر أيضًا؛ **مدخل إلى مقاصد الشريعة** للريسوني، ص 26-34.

ثابتًا كما حددته النصوص، وكل ما في الأمر هو التعبير عن النصاب تبعًا لمعايير اليوم.[76]

4- ولما كان الاجتهاد المقاصدي يقوم على فهم المجتهدين للمصلحة،[77] فلا ينبغي لهذه المصلحة أن تتعارض مع النص القطعي من كل وجه.[78] فالمصلحة التي تتناقض مع النص القطعي -بحسب المقدمات السابقة- ليست حقيقية ولا معتبرة، بل هي مصلحة مبنية على الوهم، وهي مردودة وملغاة. والمصلحة كما يقول أبو زهرة (ت. 1974)، حيث وجد النص، ولا يمكن تعارض مصلحة قطعية وعامة مع نص قطعي الثبوت والدلالة، وظهور مثل هذا التعارض يعني وجود انحراف في الفكر أو هوًى متَّبع أو غرضًا نفسانيًّا مهيمنًا، أو يعني الوقوع تحت تأثير ظرف مؤقت، أو حساب مصلحة سطحية موهومة. والمصلحة لا تقف أمام نصٍّ قطعي في ثبوته ودلالته، واردٍ من المشرِّع الحكيم.[79] فلا يجوز بموجب هذا المبدأ على سبيل المثال، تطبيق «القتل الرحيم» في مريضٍ ميؤوسٍ لتخليصه من الألم، بموافقته، بذريعة مصلحة تعود عليه وعلى أقاربه، لأنها لا تنهض لمصلحة حفظ النفس التي وردت فيه نصوصٌ قطعيةٌ.

---

[76] Karaman,"Zekat ve Kurban", Yeni Şafak 27 Şubat 2000;
ومن أجل تفسير مشابه، انظر: حجة الله البالغة للدهلوي، 376/1؛ ومن أجل نموذج آخر انظر:
Başka bir örnek için bk. Erturhan, "Hırsızlıkta Nisabın Güncellenmesi Konusunda Bir Deneme", s. 263-277.

[77] **الفوائد في اختصار القواعد** للعز بن عبد السلام، ص 56، 91.

[78] يونس، 36؛ النجم، 28؛ **المستصفى** للغزالي، ، ص 250؛ **ضوابط المصلحة** للبوطي، ص 129. يشترط الغزالي في المصلحة المرسلة لتكون حجة ثلاثة شروط، هي: كونها ضرورية (وليست حاجية أو تحسينية) وقطعية (وليست محتملة أو وهمًا) وكلية (وليست جزئية أو فردية). وهذه الشروط عند تقييمها مع الأمثلة التي قدمها تبعًا لمصطفى زيد ومصطفى الزرقا، إنما هي في الحقيقة «شرائط لتقديم المصلحة المرسلة على النص عند الغزالي، وليست في نظره شرائط لمجرد اعتبار هذه المصلحة». **الاستصلاح** للزرقا، ص 71. وفي الحقيقة عندما ننظر إلى **شفاء الغليل** للإمام الغزالي أيضًا نجده يتحدث عن نوع من «المصلحة للشخص المعين» (ص 184)، ويتحدث عن قبول هذه المصلحة ما لم تكن غريبة أو مخالفة للنص. انظر: **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي**، لحسين حسن، ص 34. Haçkalı, "İslâm Hukuk Metodolojisinde Gayeci Yaklaşım: Gazâlî'nin İctihad Anlayışında Maslahatın İşlevselliği", s. 459-460.

[79] انظر: **أصول الفقه** لأبي زهرة، ص 294، 301؛ وانظر أيضًا؛ **مقاصد الشريعة الإسلامية** للفاسي، ص 43، 56.

5- الجمع بين الكليات العامة والأدلة الخاصة.[80] والمقصود من الكليات العامة: الكليات النصية، والكليات الاستقرائية. فالكليات النصية هي التي جاءت في نصوص القرآن والسنة الصحيحة: مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾،[81] وقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾،[82] وقوله تعالى: ﴿وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾،[83] ومثل قوله (ص): «لا ضرر ولا ضرار»[84] وقوله (ص): «إن الله كتب الإحسان على كل شيء»،[85] وقوله (ص): «إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرمًا، فلا تظالموا»،[86] وقوله (ص): «إنما الأعمال بالنيات».[87]

أما الكليات الاستقرائية، فهي التي يتوصل إليها عن طريق استقراء عدد من النصوص والأحكام الجزئية، كحفظ الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، وسائر المقاصد العامة للشريعة، والقواعد الفقهية الجامعة، مثل: «الضروريات تبيح المحظورات والمشقة تجلب التيسير»[88]. والمقصود من الأدلة الخاصة أو الأدلة الجزئية، هو الأدلة الخاصة بمسائل معينة، كآية كذا، الدالة على كذا، أو الحديث الفلاني الدال على حكم المسألة الفلانية، أو الأقيسة الجزئية. فلا بد للمجتهد، وهو ينظر في هذه الجزئيات، من استحضار كليات الشريعة ومقاصدها العامة، وقواعدها الجامعة. ولا بد من مراعاة هذه وتلك في آن واحد، ولا بد أن يكون الحكم مبنيًا على هذه وتلك معًا: أي الأدلة الكلية والأدلة الجزئية. فهذا ضرب من ضروب الاجتهاد المقاصدي ومسلك من مسالكه.

وبحسب تحديدات الشاطبي، فإنه لما كانت الجزئيات (وهي أصول الشريعة فما تحتها) مستمدةً من تلك الأصول الكلية، (كعلاقة الجزئيات مع كلياتها في كل

---

[80] من أجل هذا المبدأ والإيضاح الذي يتضمنه، انظر: **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي** للريسوني، ص (369-375)؛ وانظر أيضًا؛
Edis, *Medeni Hukuka Giriş ve Başlangıç Hükümleri*, s. 195.

[81] النساء، 58/4.

[82] المائدة، 1/5.

[83] الأنعام، 164/6.

[84] ابن ماجة، الأحكام، 17؛ **الموطأ** لمالك بن أنس، الأقضية، 31؛ المسند لأحمد بن حنبل، 327/5.

[85] مسلم، الصيد، 57؛ أبو داود، الأضاحي، 11؛ الترمذي، الديات، 4؛ النسائي، الضحايا، 22، 26؛ ابن ماجة، الذبائح، 3.

[86] انظر: مسلم، البر، 55؛ **المسند** لأحمد بن حنبل، 160/5.

[87] البخاري، بدء الوحي، 1؛ مسلم، الإمارة، 155؛ أبو داود، الطلاق، 11.

[88] في هذا الموضوع، انظر:
Yaman, "Bir Kavram Olarak Fıkıh Kaideleri ya da İslâm Hukukunun Genel İlkeleri", s. 49-75.

نوع من أنواع الموجودات)، فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عندَ إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها. فمن أخذ بنص مثلًا في جزئي، معرضًا عن كليّه، فقد أخطأ. وكما أن من أخذ بالجزئيّ معرضًا عن كليّه فقد أخطأ، فكذلك من أخذ بالكلي معرضًا عن جزئيّه؛ فلا بدَ من اعتبارهما معًا في كل مسألة. من ذلك أن الدليل الظني إذا لم يكن راجعًا إلى دليل قطعي، وجب التثبت فيه ولم يصح إطلاق القول بقبوله».[89] وهذا نوع من إخضاع الأدلة الجزئية الظنية لمراقبة الأدلة الكلية القطعية، وفي مقدمتها المقاصد العامة للشريعة. وفي هذه النقطة يقول القرافي: «تخريجُ الأحكام على القواعد الأصوليَّة الكليَّة أولى من إضافتها إلى المناسبات الجزئية، وهو دأبُ فُحولِ العلماء دون ضَعفَةِ الفقهاء».[90] ويمكن في هذا السياق التذكير بمثال الحد من استعمال حق ثابت ومشروع.

فالمجتهد سواء كان في موقع القضاء أو في أي موقع آخر، إن نظر إلى دليل المسألة الخاص، ووجد حقًّا يمكن استعماله من قبل صالحه، يحكم لهذا الشخص باستعمال حقه كما يريد. فهذا الشخص يتصرف في مجال يملكه ويعنيه. لكن هذا التصرف يخالف في بعض الأحيان مقاصد الدين وقواعده العامة. في هذه الحالة، يتمّ تقييد تصرفه في استعمال حقه بشكل لا يتعارض مع الأصول الكلية والأهداف العامة، بموجب الجمع بين العام والخاص.

6- قد يتعارض الدليل الجزئي مع الحكم الكلي. وهذا الأمر مشكلة تسوق النفوس في الخطوة الأولى نحو الحكم الكلي. ولكن ينبغي قبل التوجه العاطفي المتسرع، ألا ننسى الاحتمالات الآتية:

- قد يكون الدليل الجزئي/التفصيلي قطعيًّا من حيث الثبوت و/أو الدلالة، أو قريبًا من القطعي. في هذه الحال يجب العمل بموجب الدليل الجزئي. ويقال في هذه الحالة: إنه استثناء المشرّع من الحكم الكلي أو تخصيص له. ويمكن العثور على أمثلة كثيرة لهذه الحالة في الكتاب والسنة. والاستحسان من حيث النتيجة يفضي إلى هذه العملية.[91]

---

[89] **الموافقات** للشاطبي، 3/3-9؛ 163/4، 168.

[90] انظر: **الإحكام** للقرافي، ص 48.

[91] من أجل خاصية الاستحسان هذه، انظر:
Bardakoğlu, "Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsân ve İstıslah Görüşü", s. 111-138; Yaman, "İstihsân Ne Değildir?", s. 169-173.

- قد يكون الدليل الجزئي/التفصيلي ظنيًّا من حيث الثبوت و/أو الدلالة، وفي هذه الحالة يجب التثبت ولا يصح إطلاق القول بقبوله أو رده.[92] وفي نهاية البحث إن توفرت أدلة إضافية مقنعة، كأن يكون الدليل الجزئي قد تلقاه جمهور الأمة بالقبول، أو أن السلف قدموا تفسيرات مقنعة في اتجاه هذا الدليل، وجب العمل بالدليل الجزئي، وإلا ترك مكانه للحكم الكلي.
- إن كان الدليل الجزئي/التفصيلي يعتوره الضعف الشديد من حيث الثبوت و/أو الدلالة، يتم هجر الدليل الجزئي، والتمسك بالأحكام الكلية التي تضمن الانسجام العام وتوفر المزيد من الفرص.
- يترك الدليل الجزئي/التفصيلي في حال تعارضه مع مصلحةٍ قطعيةٍ كليةٍ، أو ضرورة قطعيةٌ كليةٌ بتعبير الغزالي، ويكون الحكم للمصلحة الضرورية.[93]

7- إن تعارضت المصلحة مع دليل ظني. وهذا التعارض بين ظنيين، ومآله الترجيح. وهذا الترجيح، يقوم به الفقهاء الذين يملكون أهلية الاجتهاد، فيتحاكمون إلى قواعد اللغة في زمن نزول النص وورروده من جهة، ومقاصد الشرع النهائية. وهذا الترجيح نوع من تفسير النص وليس تضحية بالنص.[94] وبعبارة أخرى، إنّ مجرّد تعارض المصلحة مع الدليل الخاص لا يسوغ اعتبار المصلحة ملغاة، «بل تَعُدّ تعارضًا بين دليلين»، فالمعارضة شيء، والإلغاء شيء يكون بعد الموازنة والترجيح.[95] ومثال ذلك، الترجيح الذي قام به الصحابة في فهم حديث النبي (ص): «لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ».[96] ترجيح الصحابة والتابعين للتسعير من أجل ضمان أمن السوق رغم إعراض النبي (ص) عن التسعير.[97] ويمكن التذكير هنا، التفسير الجديد للمواد والمقادير المتعلقة بإخراج زكاة الفطر. ولنورد هنا مثالًا أوضح: إن حديث النبي (ص): «إنَّ هذه الصلاةَ، لا يَصلُحُ فيها شيءٌ من كلامِ النَّاسِ»[98] ظني الدلالة، لاحتماله الكلام بين

---

[92] **الموافقات** للشاطبي.
[93] **المستصفى** للغزالي، ص 176.
[94] **الموافقات** للشاطبي، 2/215 وما بعده؛ **أصول الفقه** لأبي زهرة، ص 227.
[95] **تعليل الأحكام** لشلبي، ص 282.
[96] البخاري، المغازي، 30؛ صلاة الخوف، 5؛ مسلم، الجهاد والسير، 69.
[97] أبو داود، البيوع، 49؛ الترمذي، البيوع، 73؛ ابن ماجه، التجارات، 27؛ **المسند** لأحمد بن حنبل، 327/2؛ 85/3.
[98] البخاري، التوحيد، 42؛ مسلم، المساجد، 33؛ أبو داود، الصلاة، 167، 174؛ النسائي، السهو، 20؛ **المسند** لأحمد بن حنبل، 447/5، 448.

اثنين في الصلاة، وكلام المصلّي كعادته خارج الصلاة. والصلاة باعتباره معراج المؤمن، والعبادة الأعظم التي يناجي فيها المرء خالقه، تسوغ إمكانية دعاء المرء وتضرعه إلى الله بلغته الخاصة، أضف إلى ذلك، أن تأتي الرواية مؤيدة لهذا التفسير الغائي الذي يقوم على مقصد الطمأنينة الروحية في الصلاة.[99]

8- إن كانت ظنية النص آتية من دلالته، وتوافقت إحدى دلالاته مع المقصد والغاية، وجب ترجيح هذه الدلالة، وتفسير النص بما يلائم المقصد. وبعبارة أخرى، يكون «المقصد» حكَمًا في فهم النص ظني الدلالة. كترجيح معنى «الجماع أو الملامسة بشهوة»، في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾،[100] على مجرد الملامسة، والحكم بعدم انتقاض الوضوء من مجرد الملامسة. وكذلك، ترجيح «الحيض» في تفسير «القروء» في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾[101] على «الطهر» إلى جانب الضرورة المنهجية التي تضمن اليقين في القروء الثلاثة، يتوافق مع غرض إطالة المدة، وتوفير زمن أطول لمصلحة تفكير الطرفين، والحفاظ على الأسرة.

9- لا يُترك جميع دلالات النصّ الظّني دلالةً بموجب تفسير أي مقصد أو مصلحة.[102] فلا تترك القروء الثلاثة التي تتردد بين الحيض والطهر بموجب مقصد العدة، وهو معرفة حالة الحمل.

10- يمكن تخصيص عموم الكتاب والسنة بالمصلحة الضرورية القطعية.[103] ولا يعني التخصيص هنا نسخ حكم ثابت، بل هو البحث في قصد الشارع من النص، وقصر عموم لفظه على بعض أفراده.[104] وإن أردنا الكلام بلسان الجويني، فإن معنى كون الهَمّ الذي يقف وراء تأمين المصلحة، وما يترتب عليه من الجهد العقلي المبذول، مخصِّصًا؛ هو في الحقيقة تحقيق مراد المشرِّع.[105]

---

[99] البخاري، أدب، 27.

[100] المائدة، 6/5؛ النسائي، 43.

[101] البقرة، 228/2.

[102] **ضوابط المصلحة** للبوطي، ص 126؛ **الاجتهاد المقاصدي** للخادمي، ص 39.

[103] انظر: **المستصفى** للغزالي، ص 175، 179، 245، 250-249؛ **الاعتصام** للشاطبي، ص 370؛ **الاستصلاح** للزرقا، ص 91. وكذلك، **المدخل الفقهي العام**، 125/1-130. من أجل الخلافات المنهجية في تخصيص العام بالمصلحة انظر: **أصول الفقه** لأبي زهرة، ص 227. Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis,* s. 271-281.

[104] المرجع السابق، ص 279؛ انظر: **المناهج الأصولية** للدريني، ص 184-185.

[105] **البرهان** للجويني، 408/1-409، (والمعنى يكون العقل مخصصًا أنه مرشد إلى المراد منه). [فموضوع التخصيص بعبارة الجويني، هو بيان المراد من اللفظ، بخلاف النسخ الذي يتعلق

والتخصيص بالمصلحة في الحقيقة، هو التخصيص بالمبدأ العام الذي يدل على المصلحة.[106] ومثال ذلك، هو تخصيص الحكم العام في تحريم قتل النفس البريئة في مثل قوله تعالى: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾،[107] في مسألة تترس الأعداء بالنساء والأطفال أو بمن في أيديهم من الأسرى المسلمين، يجوز الهجوم على العدو ولو أدى إلى قتل الأبرياء بضرورة حماية المجتمع الإسلامي برمته.[108] ومثله تخصيص الحنفية لحديث النبي (ص) في قوله للسائل: «ترى الشمس، قال: نعم، قال: على مثلها فاشهد أو دع»،[109] لحماية مصالح الناس والمجتمع، فقالوا: «لا يجوز للشاهد أن يشهد بشيء لم يعاينه إلا النسب والموت والنكاح والدخول وولاية القاضي فإنه يسعه أن يشهد بهذه الأشياء إذا أخبره بها من يثق به».[110] وكذلك النصوص العامة بخلاف النصوص على ماهيات بأعيانها كنهي رسول الله (ص) «عن بَيعِ الغرَرِ»،[111] وقوله (ص): «لَا تَبعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ»؛[112] يمكن تخصيصها بموجبات العرف والحاجة وما شابه ذلك في ضوء القواعد المنظمة للديون والتجارة. وبهذه الطريقة استنبط الفقهاء جواز بيع السَّلَم والاستصناع وأجرة الحمام رغم جهالة الماء المستهلك وما شابه ذلك في الماضي.

11- التفسير الغائي الذي يتعارض مع إجماع وقع فعلًا واكتسب القطعية أيًا كان مستند هذا الإجماع من غير المصلحة، باطل لا يؤخذ بالاعتبار. والإجماع المستند إلى المصلحة يتغير بتغير المصلحة،[113] لكن هذا النوع من الإجماع

بزمان الحكم ولا يتعلق بمقتضى اللفظ، ولذلك يرى أن التخصيص لا يتضمن رفع حكم ثابت، بل يتضمن إظهار إطار هذا الحكم. المترجم].

[106] **المناهج الأصولية** للدريني، ص 185.

[107] المائدة، 32/5.

[108] **شرح كتاب السير الكبير** للسرخسي، 1447/4؛ **الأحكام السلطانية** للماوردي، ص 51؛ **المستصفى** للغزالي، ص 175-176؛ **حاشية الخرشي على مختصر سيدي خليل** للخرشي، 114/3.

[109] **السنن الكبرى** للبيهقي، 156/10؛ **المستدرك** للحاكم، 98/4.

[110] **الهداية** للمرغيناني، 120/3؛ **تبيين الحقائق** للزيلعي، 215/4.

[111] البخاري، البيوع، 61؛ مسلم، البيوع، 4؛ أبو داود، البيوع، 24، 25؛ الترمذي، البيوع، 17.

[112] أبو داود، البيوع، 68؛ الترمذي، البيوع، 19؛ النسائي، البيوع، 60؛ وانظر: البخاري، البيوع، 54؛ مسلم، البيوع، 29-32.

[113] انظر: **تعليل الأحكام** لشلبي، ص 324. من أجل الرأي الذي يذهب إلى ندرة الإجماعات المرتبطة بالنص، انظر: **مقاصد الشريعة الإسلامية** لابن عاشور، ص 85. [وإذا رجعنا بالإجماع إلى سنده الذي هو الدليل على الحقيقة، وجدناه لا يخرج عن كونه نصًا أو قياسًا أو مصلحة. فإن كان نصًا فقد علمت ما فيه، وإن كان قياسًا والأقيسة مختلفة، فقياس شبهي وآخر طردي، وثالث مناسب، وكل هذه لا تقوى على معارضة المصلحة التي ما شرع الحكم إلا لتحصيلها، وإن كان مصلحة فقد تغيرت فيجب الانتقال إلى ما يحصلها. شلبي].

بحكم النادر. وإثبات ادعاء الإجماع فعلًا وقطعًا لا في الظاهر وغلبة الظن- عسير،[114] ولذلك يجب التثبت من واقع الإجماع.[115] فالتفسير الغائي الذي يجيز التلاوة في الصلاة بغير العربية بعد الإجماع على وجوب التلاوة بالعربية[116] بمقصد خشوع المرء في الصلاة وفهمه لما يقرأ؛ ليس له قيمة معتبرة. وكذلك التفسير الغائي الذي يقترح إعطاء ثمن الأضحية للفقير بعد الإجماع على ذبح الأضحية على رأي من قال بالوجوب أو السنة المؤكدة على حد سواء، بمقصد مصلحة الفقير، ليس له قيمة معتبرة.

12- في النصوص التي تقدم أحكامًا مترابطة، إن كان الحكم السابق الذي بحسب الترتيب، قد تعطل لسبب من الأسباب، فإن النص الذي يترتب عليه الحكم اللاحق لا يطبق وحده، بل يخضع للتفسير الغائي. وبعبارة أوضح، يتم تعليق النص الثاني. فالنصوص التي ترتب نفقات آل البيت في بيت المال على سبيل المثال، تمنعهم من باب الزكاة، وتخصص لهم أعطياتهم في باب الفيء والغنائم. قال تعالى: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ».[117] وقال النبي (ص) للحسن (رض) حين أَخَذَ تَمْرَةً مِنْ تَمْرِ الصَّدَقَةِ، فَجَعَلَهَا فِي فِيهِ: «كِخْ كِخْ. لِيَطْرَحَهَا، ثُمَّ قَالَ: أَمَا شَعَرْتَ أَنَّا لَا نَأْكُلُ الصَّدَقَةَ».[118] لكنه بعد تعرض بنية الدولة وعقليتها الإدارية للتفسخ، وانتهاك مبادئ بيت المال، تعرض آل البيت لحرمان أعطياتهم من باب الفيء والغنائم، وحرموا بالتالي من مخصصاتهم التي توفر لهم سبل العيش. في هذه الحالة يترتب على هذا، تعليق النصوص التي تحرم عليهم الزكاة، ويجوز لهم أخذ الزكاة، وإلى هذا، ذهب الإمام أبو حنيفة والإمام مالك.[119]

---

[114] لهذا السبب، بينما يقول الإمام الشافعي: «مَا لَا يُعْلَمُ فِيهِ خِلَافٌ فَلَيْسَ إجْمَاعًا» (**إعلام الموقعين** لابن القيم، 24/1؛ وانظر: **الرسالة** للشافعي، ص 472)، ويقول الإمام أحمد بن حنبل: «لَعَلَّ النَّاسَ اخْتَلَفُوا، مَا يُدْرِيهِ، وَلَمْ يَنْتَهِ إلَيْهِ؟» (**إعلام الموقعين** لابن القيم، 24/1)، فإنهما يوصيان بالاحتياط في دعوى الإجماع.

[115] **البرهان** للجويني، 675/1.

[116] من أجل تحليل رأي مخالف منسوب لأبي حنيفة، وعلاقته بالإجماع، انظر:
Okur, "Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili", s. 171-203.

[117] الأنفال، 41.

[118] البخاري، الزكاة، 57؛ مسلم، الزكاة، 161؛ وانظر أيضا؛ الزكاة، 167؛ أبو داود، الزكاة، 29.

[119] **تبيين الحقائق** للزيلعي، 303/1؛ **حاشية الصاوي على الشرح الصغير للشيخ الدردير** للصاوي، 659/1-660.

13- لا يؤخذ في الاعتبار الغاية التي تحجب الغاية التي هي أهم منها وأقوى. وبعبارة أخرى الأولوية للمصلحة الأقوى والآكد والأكثر ضرورة.[120] فالكليات الخمس (أو الضروريات الخمس، أو الأصول الخمسة) على سبيل المثال، تتراتب فيما بينها من الأعلى إلى الأدنى على الشكل التالي: حفظ النفس، وحفظ الدين، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال.[121] وعليه، تتقدم المصلحة في سياق حفظ النفس على غيرها من المصالح. والسبب في تفضيلنا هذا الترتيب بخلاف الترتيب الكلاسيكي السائد الذي يقدم حفظ الدين، فهو كما يلي: الدين من أجل الإنسان باعتباره فردًا ومجتمعًا، ولا يمكن للدين أن يعمل في وسط لا يوجد فيه كائن حي سليم، ومن هذه الجملة، تقديم حفظ النفس على النطق بكلمة الكفر في حق المكره على أحدهما تبعًا لقول الله تعالى[122] وتوجيه النبي (ص).[123] واعتبار عصمة الدماء في غير الجنايات المنصوص عليها في النظام الفقهي مثال آخر على أولوية حفظ النفس. ورغم أن النصوص تستثني حالات الضرورة في جميع المفسدات الأخرى، فإنه لا توجد حالة مهما بلغت ضرورتها تبيح قتل الإنسان.[124] وكذلك تقديم الفقهاء حق العبد على حق الله عند تعارضهما في حالة الإكراه دليل آخر لما نذهب إليه من تقديم حفظ النفس على حفظ الدين. فالعز بن عبد السلام (ت. 1262/660) وتلميذه القرافي يقولان: «وَمِنْهَا تَقْدِيمُ صَوْنِ النُّفُوسِ وَالْأَعْضَاءِ وَالْمَنَافِعِ عَلَى الْعِبَادَاتِ فَيُقَدَّمُ إنْقَاذُ الْغَرِيقِ وَالْحَرِيقِ وَنَحْوِهِمَا إذَا تَعَيَّنَ ذَلِكَ عَلَيْهِ عَلَى الصَّلَاةِ وَلَوْ كَانَ فِيهَا».[125] وكذلك الرخص في حقوق الله تعالى بسبب بعض الأحوال الطارئة التي يمكن أن يتعرض لها الإنسان.

---

[120] **الفوائد** للعز بن عبد السلام، ص 49؛ وكذلك، **قواعد الأحكام**، 40/1، 83، 87؛ **إعلام الموقعين** لابن القيم، 217/3.

[121] انظر: **المستصفى** للغزالي، ص 174؛ **قواعد الأحكام** للعز بن عبد السلام، 104/1، 137؛ **الموافقات** للشاطبي، 8/2؛ **ضوابط المصلحة** للبوطي، ص 249، 256؛ **مقاصد الشريعة الإسلامية** لابن عاشور، ص 79-80؛ **مقاصد الشريعة الإسلامية** للفاسي، ص 142. من أجل ترتيب آخر يقدم النفس والعقل، انظر: **المدخل** لجمعة علي، ص 125-127.

[122] النحل، 106؛ وانظر أيضًا في سياق تأييد هذا الحكم؛ البقرة، 195؛ النساء، 29.

[123] قصة حبيب بن زيد الشهيد الذي قتله مسيلمة الكذاب في رد الإقرار بنبوته، لا تتعارض مع هذا الأمر، ومديح الرسول صلى الله عليه وسلم ليس دليلًا على أولوية هذا الموقف، بل هو حكم في قيمة الشخص، وليس كل فعل محمود دليل على أولويته.

[124] الأنعام، 119/6؛ **قواعد الأحكام** للعز بن عبد السلام، 134/1.

[125] **قواعد الأحكام** للعز بن عبد السلام، 96/1، 253؛ **الفروق** للقرافي، 203/2-204.

14- الوسيلة المعتبرة باعتبار المقصد، تبعٌ للمقصد، فإن سقط اعتبار المقصد، سقط اعتبار الوسيلة.[126] ويمكن إقامة وسيلة أخرى مناسبة أو ملائمة لمقصد الحكم مكان الوسيلة التي سقط اعتبارها. وبالتالي سقوط الوسيلة لا يقتضي سقوط المقصد. فالصلاة غاية أصلية، ووقتها وسيلة وسبب. ولا يمكن القول بسقوط الصلاة في مكان لا يشتكل فيه الوقت أي الوقت ينعدم فيه. ففي حديث الدجال الطويل ومكثه في الأرض، أقام رسول الله (ص) الوقت الملائم (اقدروا له قدره) بدلًا من أوقات الصلاة المعتادة: (قلنا: وما لُبثُه في الأرضِ؟ قال: «أربعون يومًا؛ يومٌ كسنةٍ ويومٌ كشهرٍ ويومٌ كجمعةٍ، وسائرُ أيَّامِه كأيَّامِكم». فقلنا: يا رسولَ اللهِ، هذا اليومُ الَّذي كسَنةٍ أتكفينا فيه صلاةُ يومٍ وليلةٍ؟ قال: «لا، اقدُروا له قدرَه»).[127] وكذلك في الرهان المقبوضة باعتبارها وسيلة يقترحها القرآن الكريم في مداينات السفر بمقصد الضمان،[128] يمكن استبدالها، وإقامة إجراءات الكتابة والتسجيل مكان وسيلة الرهن في الحالات التي لا تعمل فيها هذه الوسيلة بسبب عبء قبض الرهن ونقله أثناء السفر على سبيل المثال.

15- الوسيلة المناسبة للحكم في زمان بيانه، إن لم تعد تلبي مقصد الحكم بما يكفي بسبب تغير الظروف الاجتماعية، يمكن أن تترك مكانها لوسائل جديدة تحقق المقصد بشكل أكمل. فقد رأى النبي (ص) وجود الشاهدين في عقد النكاح كافيًا لمقصد إشهار النكاح وإثبات حقوق الطرفين وحفظها في المحيط الضيق للمدينة المنورة على أكمل وجه.[129] لكن ربط النكاح في المدن الكبيرة اليوم بشاهدين لا يكفي لإعلان النكاح وحفظ الحقوق، ويفتح الباب لسوء الاستعمال وضياع الحقوق. ومن ثَمّ، فإن المناسب الملائم لمقصد إعلان النكاح وحفظ الحقوق ينتقل من الشاهدين إلى الإعلان والتسجيل الذي يحدد النظام القانوني اليوم، مع الشاهدين، لأنه الوسيلة الأكمل لتحقيق هذا المقصد. قد تسمح التطورات العلمية الجديدة في بعض الحالات باستحداث وسائل أكثر إحكامًا وأسهل تطبيقًا. وفي هذه الحالات يمكن لأحكام الوسائل القديمة أن تترك مكانها لأحكام الوسائل الجديدة. فحكم تطهير الإناء الذي ولغ فيه كلب، بغسله سبع مرات إحداهن بالتراب، يمكن أن يترك مكانه لحكم التطهير

---

[126] **الفروق** للقرافي، 33/2، 153؛ **الموافقات** للشاطبي، 11/2.
[127] البخاري، التفسير، 3؛ مسلم، الفتن، 116؛ أبو داود، الملاحم، 14.
[128] البقرة، 283/2.
[129] البخاري، النكاح، 36؛ أبو داود، النكاح، 19؛ الترمذي، النكاح، 14؛ ابن ماجه، النكاح، 15.

بالمنظفات.[130] وكذلك، حكم وسيلة الحجر في الاستنجاء بمقصد الطهارة، يمكن أن يترك مكانه للخرَق والورق وما شابه.[131]

16- إذا ظهر أن النهي من قبل المشرّع يتعلق بحماية المكلَّف أو القيم المجتمعية أكثر من كونه يتعلق بالمبادئ الأساسية للدين والتشريع، يمكن أن يكون خيارًا متروكًا للفرد. والمجتهد بطبيعة الحال هو الذي يحدد الكيفية التي ينطبق عليها النهي. فأمنا عائشة (رض) وغيرها من الصحابة على سبيل المثال، لم يروا حرجًا في مواصلة الصيام رغم نهي النبي (ص) عن صوم الوصال، لأنهم قالوا: إنما نهى رسول الله (ص) عن الوصال رفقًا لأمته ورحمة بهم، فمن قدر على الوصال فلا حرج.[132] وكذلك؛ فهم بعض التابعين نهي النبي (ص) للمتوفى عنها زوجها مس الطيب والاكتحال ولو على سبيل الطب التداوي في زمن عدتها، على سبيل النهي، وأفتوا بخلافه.[133] وكذلك، نهي الرسول (ص) السفر بالقرآن إلى أرض العدو، وقوله: «لَا تُسَافِرُوا بِالْقُرْآنِ. فَإِنِّي لَا آمَنُ أَنْ يَنَالَهُ الْعَدُوُّ»،[134] فقد مقصده من أن يفوت شيء من القرآن من أيدي المسلمين، في زمن كثرت فيه المصاحف.[135] وكذلك النهي عن الإقامة بأرض الشرك[136] يمكن فهمه في هذا السياق.

---

[130] انظر: **إعلام الموقعين** لابن القيم، 19/3. وقارن، **البرهان** للجويني، 943/2.

[131] من أجل الخلافات الدائرة حول اعتبار الطهارة من النجاسة معقول المعنى، انظر: **البرهان** للجويني، 911/2؛ **تخريج الفروع على الأصول** للزنجاني، ص 38 وما بعده.

[132] البخاري، الصوم، 49؛ مسلم، الصيام، 57؛ **الموافقات** للشاطبي، 44/3-45.

[133] نقلًا عن **المنتقى** للباجي، 144/4؛

Karaman, *İslâm Hukukunda İçtihat,* s. 94.

[وقد أول صاحب المنتقى هذا النهي عن الاستطباب بالكحل، بأنها استأذنت «فِي كُحْلٍ زِينَةً وَلَمْ تَسْتَأْذِنْ فِيمَا تُدَاوِي بِهِ الْعَيْنَ مِمَّا لَا زِينَةَ فِيهِ ... فَمَنَعَهَا (ص)» أو أنه منعها «لَمَّا رَأَى أَنَّهَا سَالِمَةٌ عَمَّا لَا ضَرُورَةَ بِهَا إِلَيْهِ»، ثم قال: «وَإِنْ صَحَّتْ عَنْهُ (أي عن مالك) هَذِهِ الرِّوَايَةُ (منعه عن الاكتحال بالإثمد)، فَمَعْنَاهَا أَنْ لَا تَدْعُوَ إِلَى ذَلِكَ ضَرُورَةٌ فَقَدْ أَشَارَ فِي الْحَدِيثِ إِلَى أَنَّهَا تَكْتَحِلُ بِمَا فِيهِ صَبْرٌ إِذَا دَعَتْ إِلَى ذَلِكَ ضَرُورَةٌ وَهُوَ الْمَعْرُوفُ مِنْ مَذْهَبِهِ» - المترجم].

[134] البخاري، الجهاد، 129؛ مسلم، الإمارة، 94؛ أبو داود، الجهاد، 81؛ ابن ماجه، الجهاد، 45.

[135] **شرح كتاب السير الكبير** للسرخسي، 205/1؛ **الهداية** للمرغيناني، 137/2؛ **تبيين الحقائق** للزيلعي، 3/24. [وَذَكَرَ الطَّحَاوِيُّ أَنَّ هَذَا النَّهْيَ كَانَ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ لِأَنَّ الْمَصَاحِفَ لَمْ تَكْثُرْ فِي أَيْدِي الْمُسْلِمِينَ. وَكَانَ لَا يُؤْمَنُ إذَا وَقَعَتْ الْمَصَاحِفُ فِي أَيْدِي الْعَدُوِّ أَنْ يَفُوتَ شَيْءٌ مِنْ الْقُرْآنِ مِنْ أَيْدِي الْمُسْلِمِينَ، وَيُؤْمَنُ مِنْ مِثْلِهِ فِي زَمَانِنَا لِكَثْرَةِ الْمَصَاحِفِ وَكَثْرَةِ الْقُرَّاءِ. السرخسي].

[136] انظر، أبو داود، الجهاد، 95، 105؛ النسائي، القسامة، 2، 7.

17- قد يتم تقييد بعض المباحات مؤقتًا لأسباب تتعلق بالمصلحة العامة أو لوجود خشيةٍ كبيرةٍ من كونها بابًا للمفسدة لهذا السبب أو ذاك.[137] ويمكن أن نذكر في هذا السياق، قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا»،[138] وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾.[139] ويمكن التذكير في هذا السياق أيضًا، نهيه (ص) عن ادخار لحوم الأضاحي لوجود فقراء محتاجين من البادية نزلوا المدينة في عام قحط، فلما ارتفعت الحاجة أذن للناس بالادخار بقوله (ص): «ونَهَيْتُكُمْ عن لُحُومِ الأضاحِيِّ فَوْقَ ثَلاثٍ، فأمْسِكُوا ما بَدا لَكُمْ».[140] وكذلك منع سيدنا عمر (رض) الناس من شراء اللحم يومين متتابعين.[141] وكذلك نهيه المسلمين عن الزواج بالمحصنات الكتابيات،[142] وأمره لحذيفة بمفارقة اليهودية التي تزوجها، بقوله: «إِنِّي أَخْشَى أَنْ تَدَعُوا الْمُسْلِمَاتِ»،[143] وحمله على الكراهة والتنزيه. من جانب آخر، يمكن لبعض المباحات أن تتحول في بعض الأحيان إلى واجبات.[144] ومن ذلك، تعلم المرء بما يزيد عن حاجته لأداء واجباته الدينية مباح. لكن السلطة العامة يمكن أن يجعل التعليم إلى مستوى معين واجبًا.

18- الصعوبات التي قد تترتب على تطبيق الحكم، والمشقة غير المعتادة التي تدفع المكلف إلى الحرج، يمكن أن يكون سببًا في تخفيف الحكم. وبالعبارة الأصولية الكلاسيكية: «المشقة تجلب التيسير». يقول الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾.[145] ويقول سبحانه: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾.[146] ويقول سبحانه: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِنْ حَرَجٍ﴾.[147] ويقول سبحانه: ﴿هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾.[148] ويمكن ذكر الأسباب المخففة على الترتيب؛ المرض، والإكراه، والسفر، والنسيان، والجهل،

---

[137] انظر: **الموافقات** للشاطبي، 130/1 وما بعده.
[138] البقرة، 104/2.
[139] المائدة، 101/5.
[140] مسلم، الجنائز، 106؛ الأضاحي، 37؛ أبو داود، الأشربة، 7؛ الترمذي، الأضاحي، 14؛ **المسند** لأحمد بن حنبل، 63/3.
[141] **سد الذرائع** للبرهاني، ص 595؛ نقلًا عن **سيرة عمر** لابن الجوزي، ص 68؛ و**الطبقات الكبرى** للشعراني، 18/1.
[142] المائدة، 5/5.
[143] **أحكام القرآن** للجصاص، 459/2؛ **السنن الكبرى** للبيهقي، 172/7.
[144] **الفروق** للقرافي، 33/2؛ وانظر: 122/2-131.
[145] البقرة، 185/2.
[146] البقرة، 286/2.
[147] المائدة، 6/5.
[148] الحج، 78/22.

وعموم البلوى، والعيوب البدنية والذهنية.[149] وهذه الأحكام العامة تندرج في هذا السياق: الضرورات تبيح المحظورات.[150] الضرورات تقدر بقدرها.[151] أي أن الجواز مقيد بمقدار الضرورة، فإذا زالت الضرورة عاد الحكم إلى أصله، وإذا زال المانع عاد الممنوع إلى حكمه. وإذا ضاق الأمر اتسع.[152]

19- عُرف المجتمع وعدالته محكَّمٌ في تفسير الحكم فيما لم يكن فيه نص، من أجل تحقيق النفوذ المجتمعي للنظام الفقهي.[153] وبتعبير القرافي (ت. 1285/684): «إن إجراءَ الأحكام التي مُدْرَكُها العوائدُ مع تغيُّرِ تلك العوائد؛ خلافُ الإجماع وجهالةٌ في الدّين، بل كلُّ ما هو في الشريعةِ يَتْبَعُ العوائدَ، يَتغيَّرُ الحكمُ فيه عند تغيُّرِ العادةِ إلى ما تقتضيه العادَةُ المتجدِّدةُ»[154]. ولا بد أن يعلم هنا أيضًا، أن «ما رَآه المُسلمونَ حَسنًا؛ فهو عندَ اللهِ حَسنٌ».[155] ومن هذا أيضًا، تخصيص الحنفية لأحاديث النهي عن البيع المشروط وبيع الثمر قبل بدو صلاحها.

20- باعتبار أن القسم الأكبر من الأحكام مردها نصوص السنة، ينبغي عند التفسير المقاصدي أن نأخذ بالاعتبار المبادئ الآتية:

- جمع الروايات الصحيحة في موضوع، والنظر إلى الروايات الصحيحة للنصوص معًا، ولا يصح الاقتصار على بعضها دون النظر فيها جميعًا في استنباط الحكم.
- النصوص الواردة تبعًا للأعراف والعادات المحلية والزمنية يجب أن تُفهم في سياقها الخاص، ولا ينبغي تقديمها كرسائل عالمية دائمة. فالفضة اليوم، فقدت صلاحيتها كنصاب للزكاة كما حدده رسول الله

---

[149] **الفوائد** للعز بن عبد السلام، ص 58-60؛ **الأشباه والنظائر** لابن نجيم، ص 75-81.
[150] المائدة، 3/5؛ الأنعام، 6/6؛ النحل، 106/16.
[151] البقرة، 173/2؛ الأنعام، 6/6؛ النحل، 115/16.
[152] الانشراح، 6/94؛ **المنثور في القواعد** للزركشي، 120/1.
[153] البقرة، 228/2؛ النساء، 19/4؛ المائدة، 89/5؛ البخاري، البيوع، 95، (سنتكم بينكم).
[154] **الإحكام** للقرافي، ص 111؛ وكذلك **الفروق**، 176/1-177؛ **الموافقات** للشاطبي، 218/2؛ **الأشباه والنظائر** لابن نجيم، ص 93 وما بعده؛ **نشر العرف** لابن عابدين، 114/2-115.
[155] **المسند** لأحمد بن حنبل، 379/1.

(ص).[156] وكذلك، بينما كانت «عاقلة القاتل»[157] الذين تجب عليهم أداء دية القتل الذي يخلو من عنصر القصد، وبعبارة تقنية، دية القتل شبه العمد ودية القتل الخطأ، هم الذكور من قرابة القاتل و(عصَبَة القاتل)، تم تعديلها في زمن عمر (رض) إلى أهل الديوان الذي يرتبط به القاتل.

- الاستفادة من التصنيفات التي ظهرت فيما بعد، لتصرفات النبي (ص) تبعًا لهوياته المختلفة، أي بوصفه رئيسًا للدولة وقاضيًا ومفتيًا وتصرفه باعتباره البشري، وغير ذلك.[158] وبالتالي ينبغي على سبيل المثال، تمييز تصرفات النبي (ص) سياسةً عن غيرها من التصرفات.

الخاتمة

أودّ في هذه الخاتمة المختصرة أن أبرز النقاط الآتية:

رغم أن الأحكام العملية في القرآن والسنة مبنية على الألفاظ، فإن هذا البناء اللفظي هو في الواقع وسيلة لتحقيق الأهداف المقصودة من تلك الأحكام.

ولما كان الشارع منزهًا عن التشريع بلا حكمة والاشتغال بالعبث، فلا بد أن للشارع في كل حكم هدفًا ومقصدًا. والاجتهاد الذي هو «استنباط الحكم في إطار الحدود التي رسمها الشارع» يركز على هذا الهدف والمقصد. وهذا التركيز يولِّد علاقة ضرورية بين المقاصد والاجتهاد.

---

[156] لا يمكن إطلاق نفس الحكم على الذهب. لأن الذهب لم يفقد حتى الآن خاصيته النقدية، ولن يفقدها أبدًا، وسيبقى المادة التي تقاس بها قيم الأشياء. والذهب يكتسب هذه الخاصية من كونه عنصرًا خاملًا وغير مشع ولا يتوفر في الطبيعة بالحالة الغازية، ووجوده في الطبيعة عزيز، لكنه ليس قليلًا إلى درجة الندرة، سهل التطريق والمعالجة، ومقاوم للتآكل، من جهة، ووجود ميل فطري نحوه من جهة أخرى. والحقائق السائدة اليوم تؤكد هذه النتيجة. وفي واقع الأمر، بدأت دول كثيرة في تحويل احتياطياتها من العملات الأجنبية إلى الذهب، بعد الأزمة الآسيوية عام 1997، بسبب خشيتها من إفلاس الدول المتقدمة. وهكذا، دفعت الأزمة المالية العالمية الأخيرة، الباحثين عن ملاذٍ آمن، إلى الذهب مرةً أخرى. واتجهت البنوك المركزية إلى رفع احتياطياتها من الذهب، بشكلٍ يغطي كامل نقودها الموجودة في التداول. من أجل تحليل يتناول خاصية الذهب، انظر:
Ahmet Yaman, "Altın Para mıdır? Ya da Hangi Altın Paradır?", *Fıkhî Açıdan Finans ve Altın İşlemleri*, İstanbul 2012, s. 437-444.

[157] ينبغي أن نتذكر هنا، أن الحنفية يشركون الجاني مع العاقلة في أداء الدية، بخلاف المذاهب الثلاثة الأخرى في القتل الذي يفتقر إلى عنصر القصد، حيث تحمل العاقلة وحدها دون الجاني مسؤولية الدية.

[158] في هذا الموضوع، انظر: **الإحكام** للقرافي، ص 99 وما بعدها.

والإحاطة بأهداف الدين ومقاصده والفقه شرط أساسي لبلوغ رتبة الاجتهاد.

وعلاقة الاجتهاد والمقاصد تسري في أربعة أبعاد، هي: تفسير النصوص، وتحديد الوصف المؤثر أي العلة في القياس، وإزالة التعارض الذي يمكن أن يظهر بين النصوص، واستنباط الأحكام للمستجدات.

وفهم مقصد الشارع في كل حكم، واعتباره عند تطبيق ذلك الحكم، يوجبان حماية العلاقة بين اللفظ والهدف، أو بين الشكل والأصل. وقصر الحكم على اللفظ، يؤدي إلى تجاهل الفائدة المرجوة من الحكم، والانحراف عن الهدف المراد تحقيقه من ذلك الحكم.

وأهمية مقصد النص، وحقيقة أن صيغة اللفظ مختارةٌ لتأمين هذا المقصد، ينبغي ألا تؤديا إلى التقليل من أهمية ظاهر النصوص في فهم النصوص. ولا تخفى هنا الأهمية البالغة لحماية شكل الأحكام ونظامها، في سياق إمكانية الحديث عن نظام فقهي. والتفاسير التي تتعسف اللفظ في تفسير الحكم تؤدي إلى تعطيل وظائف الحكم، وفي مقدمتها توفير الأمان.

والتحديدات البشرية في سياق بيان المقاصد والأهداف في النص مفتوحة بطبيعتها على النسبية. ومن ثَمّ فالغاية التي تسندها إلى الحكم قد تفقد قوتها باختلاف الزمان، وقد تتغير تبعًا للمخاطَبين. وهذا الأمر يجلب معه مخاطر تبعية الحكم للأهواء والتطلعات المؤقتة. وفي سياق تقليل هذه المخاطر، يجب تحديد المقاصد في إطار أصول الدين ودقائقه من قبل العقل (الجماعي) السليم والفطرة التي لم تتشوه والمعايير الشرعية التي لم تنحرف.

تم استخدام منهج فهم النصوص في سياق (اللفظ-المقصد) بشكل بارز في عصر الصحابة والأئمة المجتهدين. لكنه في العصور المتأخرة ترك مكانه للمنهج اللفظي في فهم النصوص إلى جانب التقيد بالتراكم المذهبي. ولا شك بأن لهذا التطور بعض الأسباب المحقة وفي مقدمتها، توفير الأمن المجتمعي وحماية استقراره، وتوفير النظام الداخلي في المذهب، وما يترتب عليه من تطوير اصطلاحي، وتحديد المقاييس الموضوعية المعيارية، وتخليص الفقه من النسبية ما أمكن، وقطع الطريق على سوء استخدام الفقه من قبل الحكام وتحويله إلى وسيلة للمشروعية بالتفسير الباطني أو النفساني أو الظرفي. وهذه الأسباب يمكن تفهمها، لكن هذا الأمر تجاوز حده مع الأسف، وتسبب هذا المنعكس الحمائي مع الزمن في تكريس فهم يعطل مقصد النص وحكمته.

بالمقابل، في القرنين الأخيرين، عاد التفسير المقاصدي يظهر من جديد تحت وطأة الشعور بتخلف العالم الإسلامي عن الركب في كل نواحي الحياة،

وبدأ النظر إليه كدواء لكل داء، لكنه تطور هذه المرة إلى بعد يتجاهل اللفظ من حين لآخر، ويقبل المقاصد المجردة علةً للأحكام، ويحرر المجتهد من الشكل والتقليد.

ومن نافلة القول هنا؛ أن كلًّا من المنهجين ليس صحيحًا عند التطبيق بمفرده. فالأول يولد الصيغ الجافة والشكلية، والآخر يؤدي إلى نوع من النسبية أو النسبية المتحررة التي تحبس الإرادة المتعالية في التاريخ.

وفي الخلاصة، تقدم هذه الدراسة اقتراحين متراتبين:

- تحديد غايات الأحكام باستقراء النصوص، بتفقه عقلي جامع يخفف النسبية ويعوّقها قدر الإمكان.
- تفسير النصوص التي تتضمن الأحكام في سياق الغايات الظاهرة المنضبطة المحددة، بشرط البقاء في إطار المبادئ المعروضة السابقة.

والقيام بهذا في نهاية المطاف هو بيان لمراد المشرّع وكلام باسمه، [أي هو القول: إن مراد الله هو هذا ويذكر اجتهاده. وهذا مدخل عظيم الخطر] يوجب الوقوف عند تنبيه الشاطبي أدناه:

«أَنْ يَكُونَ عَلَى بَالٍ مِنَ النَّاظِرِ وَالْمُفَسِّرِ وَالْمُتَكَلِّمِ عَلَيْهِ أَنَّ مَا يَقُولُهُ تَقْصِيدٌ[159] مِنْهُ لِلْمُتَكَلِّمِ، وَالْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ؛ فَهُوَ يَقُولُ بلسان بيانه: هذا مراد الله مِنْ هَذَا الْكَلَامِ. فَلْيَتَثَبَّتْ أَنْ يَسْأَلَهُ اللَّهُ تَعَالَى: مِنْ أَيْنَ قُلْتَ عَنِّي هَذَا؟ فَلَا يَصِحُّ لَهُ ذَلِكَ إِلَّا بِبَيَانِ الشَّوَاهِدِ، وَإِلَّا؛ فَمُجَرَّدُ الِاحْتِمَالِ يَكْفِي بِأَنْ يَقُولَ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى كَذَا وَكَذَا، بِنَاءً أَيضًا عَلَى صِحَّةِ تِلْكَ الِاحْتِمَالَاتِ فِي صُلْبِ الْعِلْمِ، وَإِلَّا؛ فَالِاحْتِمَالَاتُ الَّتِي لَا تَرْجِعُ إِلَى أَصْلٍ غَيْرُ مُعْتَبَرَةٍ. فَعَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ لَا بُدَّ فِي كُلِّ قَوْلٍ يَجْزِمُ بِهِ أَوْ يُحَمِّلُ؛ مِنْ شَاهِدٍ يَشْهَدُ لِأَصْلِهِ، وَإِلَّا كَانَ بَاطِلًا، وَدَخَلَ صَاحِبُهُ تَحْتَ أَهْلِ الرَّأْيِ الْمَذْمُومِ».[160]

والله أعلم، وهو الموفق للصواب.

---

[159] أي أن ما يقول هو بيان لقصد المتكلم. المترجم.

[160] **الموافقات** للشاطبي، 410/3. [المراد هنا هو تأكيد أهلية المجتهد؛ لأن اجتهاده في نهاية المطاف بيان للشرع، والمشرّع هو الله سبحانه، وأن الاجتهاد ممن لم يملك أهلية الاجتهاد نوع من التقوُّل على الله، الذي يحذر منه الشاطبي في هذا الاقتباس. المترجم].

المصادر والمراجع

- **الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه، مجالاته؛**

الخادمي، نور الدين بن مختار، قطر، 1998م.

- **الأحكام السلطانية؛**

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب (ت. 450هـ/1058م).

دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.

- **أحكام القرآن؛**

الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت. 370هـ/981م).

بيروت، 1993م.

- **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام؛**

القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المصري (ت. 684هـ/1285م).

القاهرة، 1989م.

- **الاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية وأصول فقهها؛**

الزرقا، مصطفى أحمد، دمشق، 1988م.

- **الأشباه والنظائر؛**

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري (ت. 970هـ/1563م).

بيروت، 1985م.

- **الأصول؛**

السرخسي، أبو بكر شمس الأئمة محمد بن أبي سهل أحمد (ت. 483هـ/1090م]؟[).

تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، بيروت، 1993م.

- **أصول الفقه؛**

أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى (ت. 1974م).

دار الفكر العربي، القاهرة، د. ت.

- **الاعتصام؛**

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت. 790هـ/1388م).

بيروت، 1991م.

- **إعلام الموقعين عن ربّ العالمين؛**

ابن قيّم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي الحنبلي (ت. 751هـ/1350م).

بيروت، 1991م.

- **الأم؛**

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس (ت. 204هـ/820م).

تحقيق: محمود مطرجي، بيروت، 1993م.

- **بداية المجتهد ونهاية المقتصد؛**

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد القرطبي (ت. 595هـ/1198م).

إسطنبول، 1985م.

- **البرهان في أصول الفقه؛**

الجويني، أبو المعالي ركن الدين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الطائي النيسابوري (ت. 478هـ/1085م).

تحقيق: عبد العظيم ديب، القاهرة، 1400هـ.

- **تبيين الحقائق؛**

الزيلعي، أبو محمد فخر الدين عثمان بن علي بن محجن البارعي (ت. 743هـ/1343م).

بولاق، 1315هـ.

- **تخريج الفروع على الأصول؛**

الزنجاني، أبو المناقب شهاب الدين محمود بن أحمد بن محمود البغدادي (ت. 656هـ/1258م).

تحقيق: م. أ. صالح، بيروت، 1987م.

- **تعليل الأحكام**، محمد مصطفى الشلبي، بيروت، 1981م.

- **حاشية الخرشي على مختصر سيدي خليل؛**

الخرشي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله المالكي (ت. 1101هـ/1690م).

بولاق، 1317ه.

- **حاشية الصاوي على الشرح الصغير للشيخ الدردير المسمى بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك؛**

الصاوي، أحمد بن محمد المالكي الخلوتي (ت. 1241هـ/1825م).

القاهرة، 1986م.

- **حجة الله البالغة؛**

شاه وليّ الله الدهلوي، أبو عبد العزيز قطب الدين أحمد بن عبد الرحيم بن وجيه الدين الفاروقي (ت. 1176هـ/1762م).

ترجمه إلى التركية: محمد أردوغان، إسطنبول، 1994م.

- **الرسالة؛**

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس (ت. 204هـ/820م).

تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة، 1979م.

- **رسالة في الأصول**، في ذيل تأسيس النظر للدبوسي؛

الكرخي، أبو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلاّل (ت. 340هـ/952م).

الناشر: مصطفى محمد القباني، إسطنبول، 1990م.

- **سد الذرائع في الشريعة الإسلامية**، محمد هشام البرهاني، المطبعة الريحانية، بيروت، د. ت.

- **السنن الكبرى؛**

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (ت. 458هـ/1066م).

حيدر أباد، 1925م.

- **شرح كتاب السير الكبير؛**

السرخسي، أبو بكر شمس الأئمة محمد بن أبي سهل أحمد (ت. 483هـ/1090م)؟[].

تحقيق: صلاح الدين المنجد وعبد العزيز أحمد، القاهرة، 1971م.

- **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية؛**

البوطي، محمد سعيد رمضان (ت. 2013م).

بيروت، 1982م.

– **الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة؛**

الغزنوي، أبو حفص سراج الدين عمر بن إسحاق بن أحمد الشبلي (ت. 773هـ/1372م).

بيروت، 1986م.

– **فتاوى مصطفى الزرقا**، تحقيق: مجد مكي، دمشق، 1999م.

– **الفروق؛**

القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المصري (ت. 684هـ/1285م).

بيروت، د. ت.

– **الفصول في الأصول؛**

الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت. 370هـ/981م).

تحقيق: عجيل جاسم النشمي، الكويت، 1986–1989م.

– **الفوائد في اختصار القواعد (القواعد الصغرى)؛**

العز بن عبد السلام، أبو محمد عزّ الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي الدمشقي (ت. 660هـ/1262م).

تحقيق: ج. عبد الرحمن، القاهرة، 1988م.

– **القواعد الكبرى: قواعد الأحكام في إصلاح الأنام؛**

العز بن عبد السلام، أبو محمد عزّ الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي الدمشقي (ت. 660هـ/1262م).

تحقيق: نزيه حماد وعثمان ضميرية، دمشق، 2000م.

– **كتاب التعيين في شرح الأربعين؛**

الطوفي، أبو الربيع نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الحنبلي (ت. 716هـ/1316م).

تحقيق: أحمد الحاج، بيروت – مكة، 1998م.

– **المدخل**، جمعة علي، القاهرة، 1996م

- **مدخل إلى مقاصد الشريعة**، أحمد الريسوني، الدار البيضاء، 1996م.
- **المدخل الفقهي العام**، مصطفى الزرقا، دمشق، 1967م.
- **المحلى؛**

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي (ت. 456هـ/1064م).

تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، بيروت، 1988م.

- **مقاصد الشريعة الإسلامية؛**

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد التونسي (ت. 1973م).

تونس، 1978م.

- **المستدرك على الصحيحين؛**

الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد (ت. 405هـ/1014م).

حيدر أباد، 1915م.

- **المستصفى من علم الأصول؛**

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي (ت. 505هـ/1111م).

بيروت، 1993م.

- **المسند؛**

أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروذي (ت. 241هـ/855م).

إسطنبول، 1981م.

- **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها؛**

الفاسي، محمد علال (ت. 1974م).

بيروت، 1993م.

- **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**، فتحي الدريني، بيروت، 1997م.
- **المنثور في القواعد؛**

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله التركي المصري (ت. 794هـ/1392م).

تحقيق: تيسير فائق أحمد، الكويت، 1402هـ.

– **المنخول من تعليقات الأصول؛**

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي (ت. 505هـ/1111م).

تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق – بيروت، 1998م.

– **الموافقات في أصول الشريعة؛**

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت. 790هـ/1388م).

تحقيق: عبد الله دراز، بيروت، 1991م.

– **نشر العرف** في مجموعة رسائل ابن عابدين؛

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الحسيني الدمشقي (ت. 1252هـ/1836م).

بيروت، د. ت.

– **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي،** حسين حامد حسان، القاهرة، 1981م.

– **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي،** أحمد الريسوني، ميريلاند، 1995م.

– **الهداية شرح بداية المبتدي؛**

المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني (ت. 593هـ/1197م).

إسطنبول، 1986م.

المصادر التركية والأجنبية

Auda, Jasser (Avde, Câsir), *Maqasid al-Shariah as Philosopby of Islamic Law. A Systems Approach,* UK 2008; Türkçe çevirisi: *İslam Hukuk Felsefesi* (çev. M. Çiftkaya), İstanbul 2016.

Bardakoğlu, Ali, "Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsân ve İstılah Görüşü", *EÜİFD,* sy: 3 (1986): 111-138;

Berki, Ali Himmet, *Hukuk Mantığı ve Tefsir,* Ankara 1948.

Boynukalın, Ertuğrul, *İslam Hukukunda Gaye Problemi* (doktora tezi, 1998), Marmara Üniversitesi SBE.

Bruhl, H. Levy, *Hukuk Sosyolojisi* (çev. H. Dilli), İstanbul 1991.

Çağıl. Orhan Münir, *Hukuk Başlangıcı Dersleri,* İstanbul 1963.

Çobanoğlu, Rahmi, "François Gény ve Hadsî Hukuk", *İÜHFM,* XXX/1-2 (1964): 264-280.

Çobanoğlu, Rahmi, *Hukukla Gaye Problemi,* İstanbul 1964.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "İslâm Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", *MÜİFD,* sy: 4 (1986): 23-51.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Hukuk Felsefesi ve Metodolojisi İncelemelerinin Katkısı", *Fıkıh Usulü İncelemeleri,* İstanbul 2014, s. 85-94.

Edis, Seyfullah, *Medeni Hukuka Giriş ve Başlangıç Hükümleri,* Ankara 1993.

Erdoğan, Mehmet, "İslam Hukukunun Dinamizmi, Esneklik ve İkame Kurumlar", *İslâm Fıkhının Dinamizmi,* Bursa 2006.

Erturhan, Sabri, "Hırsızlıkta Nisabın Güncellenmesi Konusunda Bir Deneme", *İHAD, sy* 28 (2016): 263-277.

Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık* (çev. A. Açıkgenç - H. Kırbaşoğlu), Ankara 1990.

Haçkalı, Abdurrahman, "İslâm Hukuk Metodolojisinde Gayeci Yaklaşım: Gazâlî'nin İctihad Anlayışında Maslahatın İşlevselliği", *İslâmî Araştırmalar*, c. 13 sy. 3-4 (2000): 451-466.

Hatiboğlu, Mehmed S., "Kadına Dinin Verdiğini Fazla Bulanlar", *İslâmiyat,* c. 3 (2000), sy: 2: 13.

Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukukunda içtihat,* Ankara, ts.

Karaman, Karaman, "Zekat ve Kurban", Yeni Şafak 27 Şubat 2000.

Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis,* İstanbul 1996.

Okur, Kaşif H., *"Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili",* Dinî Araştırmalar, c. 1 sy.3 (1999): 171-203.

Öğüt, Salim, *Dini Hükümlerin Temellendirilmesinde Hikmet,* Çorum 2009.

Özsoy, Ömer, "Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine 'Karı Dövme' Olgusu Bağlamında 4. Nisa, 34 Örneği-", *İslâmiyat,* c. 5, sy. 1 (Ankara 2002): 111-124.

Öztürk, Yaşar Nuri, *İslam Nasıl Yozlaştırıldı,* İstanbul 2000.

Soner Duman, *Şafiî'nin Kıyas Anlayışı,* İstanbul 2009.

Yaman, Ahmet, "Altın Para mıdır? Ya da Hangi Altın Paradır?", *Fıkhı Açıdan Finans ve Altın İşlemleri,* İstanbul 2012, s. 437-444.

Yaman, Ahmet, "İstihsân Ne Değildir?", *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi,* sy. 8 (2009): 169-173.

Yaman. Ahmet, "Bir Kavram Olarak Fıkıh Kaideleri ya da İslâm Hukukunun Genel İlkeleri", *Marife*, sy. 1 (2001): 49-75.

Bibliyografya

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, İstanbul, 1981.

Ali, Cum'a, *el-Medhal*, Kahire, 1996.

Auda, Jasser (Avde, Câsir), *Maqasid al-Shariah as Philosopby of Islamic Law. A Systems Approach,* UK 2008; Türkçe çevirisi: *İslam Hukuk Felsefesi* (çev. M. Çiftkaya), İstanbul 2016.

Bardakoğlu, Ali, "Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsân ve İstılah Görüşü", *EÜİFD,* sy: 3 (1986): 111-138;

Berki, Ali Himmet, *Hukuk Mantığı ve Tefsir,* Ankara 1948.

el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Haydarabad, 1925.

Boynukalın, Ertuğrul, *İslam Hukukunda Gaye Problemi* (doktora tezi, 1998), Marmara Üniversitesi SBE.

Bruhl, H. Levy, *Hukuk Sosyolojisi* (çev. H. Dilli), İstanbul 1991.

el-Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan, *Davâbitü'l-maslaha fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut, 1982.

el-Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut, 1993.

el-Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Kuveyt, 1986-1989.

el-Cüveynî, Ebü'l-Me'âlî Ruknüddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf et-Tâî en-Neysâbûrî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Kahire, 1400.

Çağıl. Orhan Münir, *Hukuk Başlangıcı Dersleri,* İstanbul 1963.

Çobanoğlu, Rahmi, "François Gény ve Hadsî Hukuk", *İÜHFM,* XXX/1-2 (1964): 264-280.

Çobanoğlu, Rahmi, *Hukukla Gaye Problemi,* İstanbul 1964.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "İslâm Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", *MÜİFD,* sy: 4 (1986): 23-51.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Hukuk Felsefesi ve Metodolojisi İncelemelerinin Katkısı", *Fıkıh Usulü İncelemeleri,* İstanbul 2014, s. 85-94.

ed-Düreynî, Fethî, *el-Menâhicü'l-usûliyye fi'l-ictihâd bi'r-re'y fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, Beyrut, 1997.

Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa, *Usûlü'l-fıkh*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.

Edis, Seyfullah, *Medeni Hukuka Giriş ve Başlangıç Hükümleri,* Ankara 1993.

Erdoğan, Mehmet, "İslam Hukukunun Dinamizmi, Esneklik ve İkame Kurumlar", *İslâm Fıkhının Dinamizmi,* Bursa 2006.

Erturhan, Sabri, "Hırsızlıkta Nisabın Güncellenmesi Konusunda Bir Deneme", *İHAD, sy* 28 (2016): 263-277.

el-Fâsî, Muhammed Allâl, *Makâsıdü'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye ve mekârimühâ*, Beyrut, 1993.

Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık* (çev. A. Açıkgenç - H. Kırbaşoğlu), Ankara 1990.

el-Gaznevî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. İshak b. Ahmed eş-Şelebî, *el-Gurretü'l-münîfe fî tahkiki ba'di mesâili'l-İmâm Ebî Hanîfe*, Beyrut, 1986.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, Beyrut, 1993.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *el-Menhûl min ta'lîkâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heytû, Dımaşk-Beyrut, 1998.

Haçkalı, Abdurrahman, "İslâm Hukuk Metodolojisinde Gayeci Yaklaşım: Gazâlî'nin İctihad Anlayışında Maslahatın İşlevselliği"*, İslâmî Araştırmalar*, c. 13 sy. 3-4 (2000): 451-466.

el-Hâdimî, Nûruddin b. Muhtâr, *el-İctihâdü'l-makâsıdî: hucciyyetuh, davâbituh, mecâlâtuh*, Katar, 1998.

el-Hâkim en-Neysâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Haydarabad, 1915.

el-Haraşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Mâlikî, *Hâşiyetü'l-Haraşî alâ Muhtasari Seyyidî Halîl*, Bulak, 1317.

Hassân, Hüseyin Hâmid, *Nazariyyetü'l-maslaha fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Kahire, 1981.

Hatiboğlu, Mehmed S., "Kadına Dinin Verdiğini Fazla Bulanlar", *İslâmiyat,* c. 3 (2000), sy: 2, s. 13.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Neşru'l-urf* (*Mecmûatü Resâili İbn Âbidîn* içinde), Beyrut, ts.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tûnisî, *Makâsıdü'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Tunus, 1978.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ*, thk. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî, Beyrut, 1988.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyûb ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *İ'lâmü'l-muvakkı'în an rabbi'l-âlemîn*, Beyrut, 1991.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Mısrî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut, 1985.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, İstanbul, 1985.

İzzeddîn b. Abdüsselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdüsselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî, *el-Fevâid fî ihtisâri'l-kavâid* (*el-Kavâidü's-sugrâ*), thk. Celâleddin Abdurrahman, Kahire, 1988.

İzzeddîn b. Abdüsselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdüsselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî, *el-Kavâidü'l-kübrâ* (*Kavâidü'l-ahkâm fî islâhi'l-enâm*), thk. Nezîh Hammâd ve Osman Damîriyye, Dımaşk, 2000.

el-Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahman el-Mısrî, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*, Kahire, 1989.

el-Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahman el-Mısrî, *el-Furûk*, Beyrut, ts.

Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukukunda içtihat,* Ankara, ts.

Karaman, Karaman, "Zekat ve Kurban", Yeni Şafak 27 Şubat 2000.

el-Kerhî, Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. Hüseyin b. Dellâl, *Risâle fi'l-usûl* (Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar*'ının zeyli içinde), nşr. Mustafa Muhammed el-Kabbânî, İstanbul, 1990.

Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis,* İstanbul 1996.

el-Mâverdî, Ebü'l-Hüseyin Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

el-Merginânî, Ebü'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekir b. Abdülcelîl el-Fergânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, İstanbul, 1986.

Muhammed Hişâm el-Burhânî, *Seddü'z-zerâi' fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut: el-Matbaatü'r-Reyhâniyye, ts.

Okur, Kaşif H., *"Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili",* Dinî Araştırmalar, c. 1 sy.3 (1999): 171-203.

Öğüt, Salim, *Dini Hükümlerin Temellendirilmesinde Hikmet,* Çorum 2009.

Özsoy, Ömer, "Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine 'Karı Dövme' Olgusu Bağlamında 4. Nisa, 34 Örneği-", *İslâmiyat,* c. 5, sy. 1 (Ankara 2002): 111-124.

Öztürk, Yaşar Nuri, *İslam Nasıl Yozlaştırıldı,* İstanbul 2000.

er-Reysûnî, Ahmed, *Medhal ilâ makâsıdi'ş-şerî'a*, ed-Dâru'l-Beydâ, 1996.

er-Reysûnî, Ahmed, *Nazariyyetü'l-makâsıd 'inde'l-İmâm eş-Şâtıbî*, Maryland, 1995.

es-Sâvî, Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî el-Halvetî, *Hâşiyetü's-Sâvî ale'ş-Şerhi's-Sagîr li'ş-Şeyhi'd-Derdîr el-müsemmâ Bülgatü's-sâlik li-akrebi'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-İmâm Mâlik*, Kâhire, 1986.

es-Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Usûl*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut, 1993.

es-Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-kebîr*, thk. Salâhuddîn el-Müneccid ve Abdülazîz Ahmed, Kahire, 1971.

Soner Duman, *Şafiî'nin Kıyas Anlayışı,* İstanbul 2009.

eş-Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs b. el-Abbâs, *el-Ümm*, thk. Mahmûd Matarcî, Beyrut, 1993.

eş-Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs b. el-Abbâs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire, 1979.

Şah Veliyyullah Dihlevî, Ebû Abdülazîz Kutbüddîn Ahmed b. Abdürrahîm b. Vecîhüddîn el-Fârûkî, trc. Mehmed Erdoğan, İstanbul, 1994.

eş-Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî, *el-İ'tisâm*, Beyrut, 1991.

eş-Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât fî usûli'ş-şerî'a*, thk. Abdullah Dirâz, Beyrut, 1991.

eş-Şelebî, Muhammed Mustafa, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, Beyrut, 1981.

et-Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerîm b. Saîd el-Hanbelî, *Kitâbü't-Ta'yîn fî şerhi'l-Erba'în*, thk. Ahmed el-Hâcc, Beyrut-Mekke, 1998.

Yaman, Ahmet, "Altın Para mıdır? Ya da Hangi Altın Paradır?", *Fıkhı Açıdan Finans ve Altın İşlemleri,* İstanbul 2012, s. 437-444.

Yaman, Ahmet, "İstihsân Ne Değildir?", *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi,* sy. 8 (2009): 169-173.

Yaman. Ahmet, “Bir Kavram Olarak Fıkıh Kaideleri ya da İslâm Hukukunun Genel İlkeleri”, *Marife*, sy. 1 (2001): 49-75.

ez-Zencânî, Ebü’l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd el-Bağdâdî, *Tahrîcü’l-furû‘ ale’l-usûl*, thk. Muhammed Edîb Sâlih, Beyrut, 1987.

Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-İstislâh ve’l-mesâlihu’l-mürsele fi’ş-şerî‘ati’l-İslâmiyye ve usulü fıkhihâ*, Dımaşk, 1988.

Zerkâ, Mustafa Ahmed, *Fetâvâ Mustafâ Zerkâ*, thk. Mecid Mekkî, Dımaşk, 1999.

Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalü’l-fıkhî el-âmm*, Dımaşk, 1967.

ez-Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah et-Türkî el-Mısrî, *el-Mensûr fi’l-kavâ‘id*, thk. Teysîr Fâik Ahmed, Kuveyt, 1402.

ez-Zeylaî, Ebû Muhammed Fahruddin Osman b. Ali b. Mihcen el-Bâri‘î, *Tebyînü’l-hakâik*, Bulak, 1315.