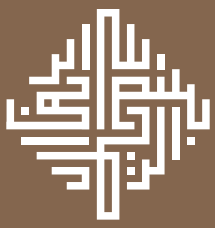


المجلة العلمية

لرئاسة الشؤون الدينية التركية

المجلد: ٥ العدد: ٢ السنة: ١٤٤٥ هـ / ٢٠٢٣ م

ISSN 2687-4547 • E-ISSN 2822-2571

رئاسة الجمهورية التركية
رئاسة الشؤون الدينية

Diyanet İşleri Başkanlığı Adına Sahibi ve Genel Yayın Yönetmeni
Publisher & Chief Editor
Cafer Tayyar DOYMAZ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Managing Editor
Dr. Lamia LEVENT ABUL

Editör
Editor
Doç. Dr. Mustafa Bülent DADAŞ

Koordinatör
Coordinator
Fatih KARAZEYBEK

Yazı Takip
Secretary
Ahmet Mahmut ŞEN
Adem SARİ

Yayın Türü
Type of Publication
Altı Aylık, Süreli Yayın

İletişim
Contact
Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü
Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi, Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA
Tel: +90 (312) 295 86 62
E-mail: arapcailmidergi@diyanet.gov.tr

Grafik Tasarım
Graphic Design
Ahmet DEĞİRMENCİ

Baskı
Printing
Önka Matbaacılık
Tel: +90 (312) 384 26 85

Basım Tarihi
Publication Date
Aralık 2023, ANKARA

رئيس التحرير
صاحب الامتياز باسم
رئاسة الشؤون الدينية
: جعفر طيّار دويماز

مديرة التحرير الكتابي
: الدكتورة لامعة لوند أبول

المحرر
: الأستاذ المشارك مصطفى بولند داداش

المنسق
: فاتح قره زيبك

المتابعة
: أحمد محمود شن
آدم ساري

نوع النشر
: مرة كل ستة أشهر، المنشورة الدورية

التواصل
: المديرية العامة للمنشورات الدينية
رئاسة دائرة المكتبات والمنشورات الدورية
+90 (312) 295 86 62
arapcailmidergi@diyanet.gov.tr

التصميم الجرافيكي
: أحمد دكيرمنجي

الطباعة
: شركة Onka للنشر والطباعة التجارية
+90 (312) 384 26 85

تاريخ الطباعة
: ديسمبر 2023، أنقرة

Danışma Kurulu / Advisory Board
Prof. Dr. Ali ERBAŞ, Diyanet İşleri Başkanı
Prof. Dr. Huriye MARTI, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Prof. Dr. Ahmet YAMAN, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ, Kayseri Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Prof. Dr. Muhammet Halil ÇİÇEK, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Prof. Dr. Musa YILDIZ, Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi
Prof. Dr. Nasrullah Hacı MÜFTÜOĞLU, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ömer TÜRKER, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mahmut ÇINAR, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Şehmus DEMİR, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Hamid GOUFI, Katar Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi
Prof. Dr. Hasan ALKHATTAF, Katar Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi
Prof. Dr. Nama Mohammed ALBANNA, Katar Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi
Doç. Dr. Abdülmuttalib ARPA, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Doç. Dr. Eşref ALTAŞ, Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Doç. Dr. Fadıl AYĞAN, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Öğr. Gör. Hayati TURGUT, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Bahset KARSLI, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Abdulnasır SÜT, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Khalid EL-AWAISI, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Eid Fathi ABDELLATİF, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Hany İsmaiel MOHAMED RAMADAN, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. M. A. HASSAN RABABA, Ürdün Yermük Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi
Dr. Bekir Mehmet Ali

Yayın Kurulu / Editorial Board
Prof. Dr. Huriye MARTI
Doç. Dr. Fatih KURT
Dr. Lamia Levent ABUL
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ
Doç. Dr. Mustafa Bülent DADAŞ
Fatih KARAZEYBEK
Dr. Kübra ÇİÇEKLİ

İnceleme Komisyonu / Review Commission
Ahmed YILDIZ
Muhammed Sait YİĞİT
Ahmet Mahmut ŞEN
Adem SARİ
Muhammed Emin UYSAL
Dr. Muhammed Nur YUSUF

اللجنة الاستشارية:
الأستاذ الدكتور علي أرباش، رئيس الشؤون الدينية
الأستاذة الدكتورة حورية مارتي، كلية العلوم الإسلامية في جامعة أنقرة حجي بيرم ولي
الأستاذ الدكتور أحمد يامان، كلية أحمد كيليش أوغلو الشرعية في جامعة نجم الدين أربكان
الأستاذ الدكتور غربوز دنيز، كلية الإلهيات بجامعة أنقرة
الأستاذ الدكتور لطف الله جبجي، كلية العلوم الإسلامية بجامعة قيصري
الأستاذ الدكتور محمد خليل تشيتشاك، كلية العلوم الإسلامية بجامعة يلدريم بيازيد بأنقرة
الأستاذ الدكتور موسى يلديز، كلية التربية بجامعة غازي
الأستاذ الدكتور نصر الله حاجي مفتي أغلو، كلية الإلهيات بجامعة بايبورت
الأستاذ الدكتور عمر قره ، كلية الإلهيات بجامعة أتاتورك
الأستاذ الدكتور عمر ترك أر، كلية الإلهيات بجامعة مرمرة
الأستاذ الدكتور رجب ألب ياغل، كلية الإلهيات بجامعة إسطنبول
الأستاذ الدكتور محمود تشينار، كلية الإلهيات بجامعة غازي عنتاب
الأستاذ الدكتورشيخموس دمير، كلية الإلهيات بجامعة غازي عنتاب
الأستاذ الدكتور حميد قوفي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر
الأستاذ الدكتور حسن الخطاف، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر
الأستاذ الدكتور نماء محمد البنا، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر
الأستاذ المشارك عبد المطلب آربا، كلية العلوم الإسلامية بجامعة صباح الدين زعيم بإسطنبول
الأستاذ المشارك أشرف ألتاش، كلية الآداب بجامعة مدنيات
الأستاذ المشارك فاضل أيغان، كلية الإلهيات بجامعة سيرت
عضو هيئة التدريس حياتي تورغوت، كلية الإلهيات بجامعة باموك قلعة
الأستاذ المشارك بهسيت قارصلي، كلية الإلهيات بجامعة أكدنيز
الأستاذ المشارك عبد الناصر سوت، كلية الإلهيات بجامعة بينكول
عضو هيئة التدريس الدكتور خالد العويسي، كلية العلوم الإسلامية بجامعة أنقرة لعلوم الاجتماعية
عضو هيئة التدريس الدكتورعيد فتحي عبد اللطيف، كلية الإلهيات بايبورت
عضو هيئة التدريس الدكتور هاني إسماعيل رمضان، كلية العلوم الإسلامية بجامعة جيرسون
الدكتور محمد أحمد حسن ربابعة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة اليرموك
الدكتور بكر محمد علي

اللجنة القائمة على النشر:
الأستاذة الدكتورة حورية مارتي
الأستاذ المشارك فاتح قورت
الدكتورة لامعة لوند أبول
الأستاذ الدكتور صونر كوندوز أوز
الأستاذ المشارك مصطفى بولند داداش
فاتح قره زيبك
الدكتورة كبرى جيجكلي

لجنة التدقيق:
أحمد يلدز
محمد سعيد ييغيت
أحمد محمود شن
آدم ساري
محمد أمين أويصال
الدكتور محمد نور يوسف

DİYANET ARAPÇA İLMÎ DERGİ
YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet Arapça İlmî Dergi; dinî, sosyal alanlarda yapılan araştırma ve derleme makalelere yer veren, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz; Haziran ve Aralık aylarında yılda iki sayı olarak yayımlanır.

2. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, "Toplumu din konusunda aydınlatma" amacına mutabık, dinî ilimlere katkı sağlayıcı vasıfta, özgün, ilmî standartlara uygun ilmî çalışmalara yer verir. Belirtilen bu hususlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.

3. Diyanet Arapça İlmî Dergi hakemli bir dergidir. Dergide yayımlanacak makaleler, Dinî Yayınlar Genel Müdürlüğünün yayın ilkelerine uygunluğu bakımından İnceleme Komisyonu tarafından ön incelemeye alınır. Ön incelemede İnceleme Komisyonu'nun salt çoğunluğu tarafından "yayımlanabilir" kararı verilen makalelere çift taraflı kör hakem sistemi uygulanır.

4. Makaleler en az iki hakem tarafından bilimsel yöntemlerle ilmî ve dilsel açıdan incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alınması gerekmektedir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan makaleler yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucunda her iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alan makalelerin yayımlanmasına ve/veya hakemlerden birisi tarafından olumsuz görüş belirtilen makalenin üçüncü bir hakeme gönderilip gönderilmemesine Yayın kurulu karar verir.

5. Makalelerin bilimsel incelemesinin olumlu olması durumunda yayın önceliği ve planlamasına Yayın Kurulu karar verir.

6. Yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.

7. Derginin yayın dili Arapçadır.

8. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara "Kamu Kurum ve Kuruluşlarınca Ödenen Telif ve İşlenme Hakkındaki Yönetmelik"e göre telif ücreti ödenir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın/yayımlanmasın yazara veya bir başkasına iade edilmez.

9. Dergiye gönderilen yazıların daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olması veya yayımı için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.

10. Gönderilecek makalelerde yazı türleri (derleme/araştırma/yorum) vs. yer almalıdır.

11. Makaleler, "https://dergipark.org.tr/tr/pub/daid" DergiPark makale takip sistemine gönderilir. Makale yazarının adı, unvanı, kurum bilgisi yanında telefon numarası, mail adresi ve ORCID numarasına da ilk sayfada yer verilmelidir.

12. Araştırmacılar, hazırladıkları çalışmaların yayınlanması için hakemlerin önerdiği/belirttiği değişiklikleri yerine getirmekle yükümlüdür.

13. Dergide yayınlanan araştırma ve incelemeler araştırmacı ve yazarların şahsi görüşlerini ifade eder, derginin resmi tutum ve kanaatini anlatmaz.

مبادئ النشر وقواعد الإملاء في المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية

مبادئ النشر

1. مجلة الديانة العلمية باللغة العربية هي مجلة علمية محكّمة تابعة لرئاسة الشؤون الدينية، حيث تتضمن أبحاثاً ومقالات مجمعة في المجالات الدينية والاجتماعية. ويتم نشرها مرتين في السنة في حزيران وكانون الأول.

2. تشمل خدمات رئاسة الشؤون الدينية الدراسات العلمية التي تتوافق مع هدف «توعية المجتمع بالدين» والتي تسهم في العلوم الدينية والأصلية والمتوافقة مع المعايير العلمية. ومن ناحية أخرى تقرر لجنة التحرير نشر البحوث غير المتعلقة بهذه القضايا.

3. مجلة الديانة العلمية باللغة العربية هي مجلة محكّمة. تخضع المقالات التي تنشر فيها للتدقيق الأولي من قبل لجنة التحقيق من حيث امتثالها لمبادئ النشر الخاصة بالمديرية العامة للمنشورات الدينية. وفي التدقيق الأولي، يتم تطبيق نظام مراجعة الأقران الأكاديمية (التحكيم) بمبدأ الحياد على المقالات التي تقرر نشرها من قبل الأغلبية المطلقة للجنة التحقيق.

4. يتم تدقيق المقالات علمياً ولغوياً بأساليب علمية من قبل محكمين على الأقل. ومن أجل نشر المقالات، يجب الحصول على رأي «قابلة للنشر» من كلا المحكمين. ولا يتم نشر المقالات التي تحصل على رأي «غير قابلة للنشر» من كلا المحكمين. ونتيجة للتقييم القائم على تقرير المحكم العلمي، تقرر لجنة التحرير ما إذا كان يجب نشر المقالات التي تتلقى رأي «قابلة للنشر» من كلا المحكمين و / أو ما إذا كان يجب إرسال المقالة ذات الرأي السلبي من قبل أحد المحكمين إلى محكم ثالث.

5. إذا كانت المراجعة العلمية للمقالات إيجابية، تقرر لجنة التحرير أولويات النشر والتخطيط.

6. المسؤولية العلمية والقانونية للمقالات تقع على عاتق المؤلفين.

7. لغة النشر في المجلة هي اللغة العربية.

8. يتم دفع أجرة التأليف للمؤلفين الذين تُنشر مقالاتهم في المجلة على حسب «لائحة حقوق النشر والمعالجة التي تدفعها المؤسسات والمنظمات العامة». ولا يتم إعادة أجرة المقالات المرسلة للمجلة إلى المؤلف أو إلى أي شخص آخر، سواء تم نشرها أم لم يتم.

9. يجب ألا تكون المؤلفات المقدمة للمجلة قد سبق نشرها في جهة نشر أخرى أو ألا تكون في مرحلة التقييم الآخر للنشر.

10. يجب أن تتضمن المقالات التي سيتم إرسالها أنواع المقالات (تدوين / بحث / تقييم) وما إلى ذلك.

11. يتم إرسال المقالات إلى نظام متابعة المقالات DergiPark "https://dergipark.org.tr/tr/pub/daid". بالإضافة إلى الاسم والعنوان والمعلومات عن المؤسسة لمؤلف المقالة، يجب تضمين رقم الهاتف وعنوان البريد الإلكتروني ورقم ORCID في الصفحة الأولى.

12. يلتزم الباحثون بتنفيذ التغييرات المقترحة / المشار إليها من قبل المحكم من أجل نشر الأبحاث التي تم إعدادها.

13. تعبر الأبحاث والدراسات المنشورة في المجلة عن الآراء الشخصية للباحثين والمؤلفين، ولا تعبر عن المواقف والآراء الرسمية للمجلة.

YAZIM İLKELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında olmalı ve toplamda 50 sayfayı aşmamalıdır.
2. Yazılara, Türkçe-İngilizce-Arapça başlık ve öz (150-200 kelime) ile en az beş en fazla sekiz kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce-Arapça anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren "Kaynakça" eklenmelidir. Arapça yayımlanmış eserler ile diğer alfabelerde yayımlanan eserler farklı başlıklarda gösterilmekle birlikte makalede istifade edilen tüm eserlere "Bibliyografya" başlığı altında da ayrıca Latin alfabesiyle yer verilmesi gerekmektedir.
3. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise 2,5 cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
4. Yayımlanması talep edilen yazılarda ana metin Traditional Naskh yazı tipinde, 13 punto olacak şekilde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Ana metinde kullanılacak başlıklar ise aynı yazı tipi ile 13 punto büyüklüğünde kalın (bold) olmalıdır. Yayımlanması talep edilen yazılarda Arapça dışında metin kullanılacaksa bu da Times New Roman yazı tipinde 12 punto olarak yazılmalıdır.
5. Makalede yazar isminden sonra varsa unvan ve görev yaptığı kurum ile yıldız simgeli bir dipnotta yazarın ORCID numarası ile mail adresi yazılmalıdır.
6. Makale bölüm başlıkları şu şekilde atılmalıdır;

   الملخص (Öz – Abstract)

   المدخل (Giriş)

   الخاتمة (Sonuç)

   المصادر والمراجع / المصادر التركية والأجنبية (Kaynakça)
7. Tablo ve şekiller, telif hakkı içeriyorsa, telif hakkı sahibinden basılı ve elektronik kullanım için yazılı izin alınması ve tablo veya şekil altında "Kaynak" ibaresi ile kaynağın belirtilmesi gereklidir.
8. Çalışmada kullanılabilecek şekil ya da tablo sayısı en fazla 10 adet ile sınırlandırılmalıdır.
9. Dipnotlar, Traditional Naskh yazı tipinde 11 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir.
10. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.
11. Dipnot ve kaynakça referans sistemi olarak –bazı istisnai tercihler dışında– İSAM'ın Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) baz alınacaktır.
12. Her sayfanın alt kısmında numaralandırılmış bir biçimde dipnotlar sunulmalıdır. Dipnotlarda kaynak gösteriminde şu sıralama izlenmelidir: Kitabın ismi-yazarın ismi, cilt sayısı/sayfa sayısı.

قواعد الكتابة

1. يجب كتابة المقالات المقدمة إلى مجلتنا في برنامج Microsoft Office Word أو إرسالها وفقاً لهذا البرنامج. كما يجب أن تكون هذه المقالات مناسبة للمجلة مع جميع المرفقات وينبغي ألا تتجاوز 50 صفحة في المجموع.

2. ينبغي إضافة عنوان وملخص باللغة التركية - والإنجليزية - والعربية (150-200 كلمة)، وإضافة الكلمات المفتاحية بالتركية - والإنجليزية - والعربية بخمس كلمات على الأقل وثماني كلمات كحد أقصى، وكذلك إضافة «المراجع» التي تشير إلى المصادر المستخدمة في نهاية المقالات. تُقدم مصادر المقالات المنشورة باللغة العربية والمقالات المنشورة بأبجديات أخرى تحت عناوين مختلفة، حيث يجب إدراج جميع المصادر المستخدمة في المقالة بالأبجدية اللاتينية تحت عنوان «ببليوغرافيا''.

3. يجب أن يكون تخطيط الصفحة بحجم ورق A4 ويجب ضبط الهوامش على مسافة 2.5 سم.

4. يجب كتابة النص الرئيسي في المقالات المطلوب نشرها بخط Traditional Naskh ، وبحجم 13، وبمسافة سطر 1.15. كما يجب أن تكون العناوين التي ستُستخدم في النص الرئيسي غامقة وبحجم 13 بنفس الخط. إذا كان سيتم استخدام نص آخر غير اللغة العربية في المقالات المطلوب نشرها، فيجب كتابة ذلك النص بخط Times New Roman وبحجم 12.

5. ينبغي كتابة اللقب بعد اسم المؤلف في المقالة إن وجد، وكذلك المؤسسة التي يعمل بها، ورقم ORCID وعنوان البريد الإلكتروني للمؤلف في الحاشية السفلية بعلامة النجمة.

6. يجب كتابة عناوين الأقسام للمقالات على النحو التالي؛

   الملخص

   المدخل

   الخاتمة

   المصادر والمراجع / المصادر التركية والأجنبية

7. إذا كانت هناك جداول وأشكال تحتوي على حقوق التأليف والنشر، فيجب الحصول على إذن كتابي من صاحب التأليف للاستخدام في مجال الطبع والمنصات الإلكترونية ويجب الإشارة إلى المصدر بكلمة «المصدر» أسفل الجدول أو الشكل.

8. يجب أن يقتصر عدد الأشكال أو الجداول التي يمكن استخدامها في البحث على 10 أعداد كحد أقصى.

9. كما يجب إضافة الهوامش السفلية بخط Traditional Naskh وبحجم 11 وبمسافة سطر 1.0.

10. ينبغي وضع الأرقام المرجعية للحاشية بعد علامات الترقيم.

11. كنظام مرجعي للحاشية السفلية والببليوغرافيا - مع بعض الاستثناءات – سيُعتمد على مبادئ ISAM للتدقيق اللغوي للنشر (ITNES) .

12. ينبغي عرض الهوامش في أسفل كل صفحة بشكل مرقم. وفي الهوامش السفلية، يجب اتباع الترتيب التالي: **اسم الكتاب**-اسم المؤلف، عدد المجلدات/عدد الصفحات.

İçindekiler

Editörden.....194
From the Editor
DOÇ. DR. MUSTAFA BÜLENT DADAŞ

CÜVEYNÎ'DEN ŞÂTIBÎ'YE MAKÂSIDA DAİR YAZILANLAR DOĞRU ANLAŞILDI MI?.....198
HAS WHAT HAS BEEN WRITTEN ON MAQĀSID FROM AL-JUWAYNĪ TO AL-SHĀTIBĪ BEEN UNDERSTOOD CORRECTLY?
PROF. DR. ABDURRAHMAN HAÇKALI

KELÂMCI ve FIKIHÇI USUL GELENEKLERİNE İLİŞKİN BAZI ELEŞTİREL MÜLÂHAZALAR.....234
SOME CRITICAL REMARKS ON THE DIFFERENCE BETWEEN THE METHODS OF THEOLOGIANS AND JURISTS IN USUL AL-FIQH
PROF. DR. MURTEZA BEDİR

NASLARIN MAKÂSIDÎ YORUMUNUN İMKÂNI, SINIRLARI ve SORUNLARI.....278
THE POSSIBILITES, LIMITS, AND PROBLEMS OF THE MAQASIDİ INTERPRETATION OF NASS
PROF. DR. AHMET YAMAN

CAMİLERDEKİ KIBLE SAPMALARININ NAMAZA ETKİSİ.....328
THE EFFECT OF DEVIATIONS FROM THE QIBLA IN MOSQUES ON PRAYER
DR. YAHYA SOLMAZ

DR. MUHAMMED İMÂRA'NIN FIKIH USULÜ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ: ELEŞTİREL ve ANALİTİK BİR İNCELEME..... 366
PROFESSOR AMARA'S OPINIONS ABOUT THE FUNDEMENTALS OF USUL AL-FIQH: A CRITICO-ANALYTICAL APPROACH
PROF. DR. WASFI ASHOUR ABU ZAID

المحتويات

كلمة من المحرر 194
الأستاذ المشارك مصطفى بولند داداش

نحو فهم صحيح للمقاصد: من الجويني إلى الشاطبي 198
الأستاذ الدكتور عبد الرحمن حجقالي

بعض الملاحظات النقدية المتعلقة بتقليدَي المتكلمين والفقهاء في أصول الفقه 234
الأستاذ الدكتور مرتضى بدر

التفسير المقاصدي للنصوص: الإمكانيات والحدود والمشكلات 278
الأستاذ الدكتور أحمد يامان

أثر الانحرافات في محاريب المساجد على الصلاة 328
الدكتور يحيى صولماز

آراء الدكتور محمد عمارة في أصول الفقه: دراسة تحليلية نقدية 366
الأستاذ الدكتور وصفي عاشور أبو زيد

كلمة من المحرر
From the Editor

مصطفى بولند داداش
الأستاذ المشارك

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي تتم به الصالحات وبتوفيقه تتحقق المقاصد والغايات، وأفضل الصلوات وأتم التحيات على سيد السادات وفخر الموجودات، وعلى آله وصحبه هم أهل الفضل والدرجات، وبعد؛

فلا يخفى أن الأمة الإسلامية تعيش الآن من أصعب الأيام من تاريخها، ولا يمر يوم إلا يسمع ويرى ما تتقطع به القلوب وتمتلئ به العيون حيث نسي أصحاب الضمائر الحية راحة النوم ولذة الطعم والشراب. ونحن في صدد نشر هذا العدد من مجلتنا المباركة نتوجه إلى الله العلي القدير ونتضرع إليه أن يفرج عن جميع المظلومين في كل مكان، وينصر إخواننا المجاهدين وأخواتنا المجاهدات في غزة العزة الذين -بصغارهم قبل كبارهم- علَّموا المسلمين خاصة والعالم عامة الصبرَ والثبات، ولسانُ حالهم يقول لفراعنة الزمان: ﴿فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَٰذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ ولقَّنوا بذلك البشرية جمعاء دروسًا لا يمكن أن ينساها التاريخ.

ومما يعلم من تاريخ الإسلام المجيد أن مثل هذه الأيام الصعبة والظروف القاتمة مرت على المسلمين حتى زعم البعض أن نجم الإسلام قد أفَل فلا مجال لعودته، وغربت شمسه ولن تشرق أبدًا، ولكن الله أبى إلا أن يتم نوره حيث خرج المسلمون من كل محنة وبلية أشد وأقوى بفضل أمرائها الصالحين وعلمائها المخلصين بعد فضل الله سبحانه وتعالى. ولا يمكن أن ننسى فضل تأييد ومشورة سلطان العلماء العز بن عبد السلام لسيف الدين قطز ورُكن الدين بيبرس الذَين انتصرا على المغول في حين كاد المسلمون يغرقون في بحر اليأس والقنوط؛ إذ حقَّق الله على أيديهم وَعْده مرة أخرى وعلمت البشرية أن أمة الإسلام حية لا تموت. ونحن لا نزال نؤمن بدور العلماء الكبير والحيوي في إرشاد الأمة وإيقاظها، وتربية جيل مثل جيل صلاح الدين الأيوبي رحمه الله تعالى.

ولعل من قدر الله سبحانه وتعالى أن معظم المقالات التي سننشرها في هذا العدد من مجلتنا تتضمن موضوعًا صار محل اهتمام الفقهاء والأصوليين ولا سيما أثناء الانكسارات التاريخية التي مرت على الأمة الإسلامية وهي التي مهدت أرضية مناسبة للحروب الصليبية والتترية. ألا وهو موضوع مقاصد الشريعة، ولا شك أن الفقهاء القدماء ساهموا بما كتبوا في هذا المجال في عودة المسلمين إلى رشدهم ورجوعهم إلى صوابهم. ونرجو أن تكون للجهود العلمية التي نقدم لقرائنا بعضًا منها مساهمة لمثل ما كتبه إمام الحرمين وأبو حامد الغزالي والعز بن عبد السلام والقرافي والشاطبي وغيرهم.

وتضمن العدد الجديد من المجلة خمس مقالات لكبار العلماء والفقهاء في تركيا الحبيبة الذين لهم باع طويل وقدم راسخ في الفقه وأصوله.

المقال الأول «نحو فهم صحيح للمقاصد: من الجويني إلى الشاطبي» للأستاذ الدكتور عبد الرحمن الحجقالي الذي يترأس حاليًا أعلى مرجع ديني لإصدار الفتاوى في تركيا. والدكتور عبد الرحمن عالم متخصص في مجال المقاصد حيث حضّر رسالته الدكتوراه في ذلك المجال، وله مقالات وبحوث فيها مع تضلعه في فقه القضايا الفقهية المعاصرة. وتناول فضيلته في هذا المقال نشأة هذا الموضوع في إطار كتب علم أصول الفقه وتطوره التاريخي، وهدَف إلى لفت الانتباه إلى التفصيلات اللازمة من أجل الفهم الصحيح لآراء العلماء، وفي مقدمتهم الجويني والغزالي، مع الإشارة إلى الإسهامات الأصلية للأصوليين في هذا الموضوع. وسوف يجد القارئ فيه تاريخًا موجزًا لعلم مقاصد الشريعة وتحليلات نفيسةً حول نظريات الأصوليين فيه مع تنبيهات دقيقة للفهم الصحيح لأفكارهم.

المقال الثاني: «بعض الملاحظات النقدية المتعلقة بتقليدي المتكلمين والفقهاء في أصول الفقه» للأستاذ الدكتور مرتضى بدر الذي يعرف بتبحره في أصول الفقه واهتمامه الكبير للمخطوطات الأصولية. وهو يترأس حاليًا مركز البحوث الإسلامية (İSAM) الذي صار ملجأ العلماء وقبلة الباحثين يتوجهون إليه من كل حدب وصوب. تناول الدكتور بدر في مقاله موضوعًا هامًّا للغاية وهو ما ذكره بعض الفقهاء في القرن العشرين من الفروق بين مناهج الأصوليين في تأليفاتهم حيث قسموها إلى منهج الحنفية/الفقهاء، ومنهج المتكلمين والمنهج الممزوج، وقام بنقد فكرة هذا التقسيم الذي نشأت في نظر الباحث من نظرة غير سليمة إلى طبيعة علم أصول الفقه.

والمقال الثالث: «التفسير المقاصدي للنصوص: الإمكانيات والحدود والمشكلات» للأستاذ الدكتور أحمد يامان، وهو عالم محقق ومتضلع في علمي الفقه وأصوله، وساهم الدكتور يامان في إثراء المكتبات الإسلامية بتأليفاته في مجالات متعددة في علم الفقه. وأما مقاله الذي ننشره في هذا العدد فمن أشهر ما كُتب في مجال مقاصد الشريعة باللغة التركية حيث نرجو أن ينال إعجاب القراء في العالم العربي أيضًا. وقد تناول الدكتور فيه ضرورة رعاية التوازن بين نظرتين: النظرة المهملة روحَ وغاية النصوص والنظرة المهملة الجانب اللفظي منها. وقام بتحليلات بديعة حول إمكانيات فهم الإسلام بمركزية المقاصد وحدودها.

أما المقال الرابع فهو «أثر الانحرافات في محاريب المساجد على الصلاة» وهو للعالم الشاب الدكتور يحيى صولماز الذي يعمل خبيرًا في المجلس الأعلى للشؤون الدينية أي في مجال الإفتاء منذ زمن طويل وصار بذلك متمكنًا في الجانب العملي للفقه. وقد تناول الدكتور في مقاله مسألة حيوية يهم المسلمين جميعًا، وهي مسألة الانحرافات الموجودة في محاريب بعض المساجد التي كانت ولا تزال مثار نقاش بين الفقهاء، لكن بعد ما ظهرت الأدوات التكنلوجية الحديثة التي يحملها كل مسلم في جيبه ويتمكن بها من تأكد صحة جهة القبلة في المساجد ثم زعمه بأن الصلاة باطلة جعلت المسألة تحتاج إلى تناولها ودراستها مرة أخرى وبمنهج جديد وأسلوب مختلف، وقد عرض الدكتور المشكلة بشكل واضح ثم ناقشها بالرجوع إلى جذورها التاريخية ووصل إلى نتائج دقيقة كما سيجدها القارئ الكريم.

والمقال الأخير «آراء الدكتور محمد عمارة في أصول الفقه: دراسة تحليلية نقدية» للأستاذ الدكتور وصفي أبو زيد الذي عرف باهتمامه البالغ بمقاصد الشريعة خاصة وأصول الفقه عامة. وقد تناول الدكتور في مقاله آراء الدكتور محمد عمارة في مجال أصول الفقه، والدكتور عمارة رحمه الله تعالى كان في الحقيقة رجلًا عملاقًا وفذًّا، وقد بذل حياته كلها في سبيل خدمة العلم وإنارة الطريق للأمة الإسلامية، ووصل الباحث أن الدكتور عمارة انطلق في آرائه التي أبداها في مجال أصول الفقه من منطلق الدفاع عن الإسلام، وأراد بها أن يقدم الإسلام دينًا صالحًا لكل زمان ومكان لم يقصر قط ولن يقصر أبدًا عن حل كل قضية تحدث إلى يوم القيامة.

هذه هي المقالات التي نسعد بتقديمها لقرائنا الأعزاء. وختامًا أود أن أتقدم بالشكر الجزيل للباحثين ولمن قام بترجمة النصوص التركية إلى العربية، ولكل من ساهم في ظهور المجلة أمام القراء الكرام حافلةً بالعلم ومليئة بالفكر. ونرجو

الله تعالى أن يجعل لعلمائنا وفقهائنا دورًا في نهوض الأمة وقيامها بواجبها في سبيل تحقيق السعادة لجميع البشرية، وهي لا تتحقق إلا بنور الإسلام، وأن يكتب للمقالات المنشورة في هذا العدد قبولًا لدى القارئ الكريم وأن يوفقنا لإخراج عدد جديد من المجلة.

HAÇKALI, A., "Cüveynî'den Şâtıbî'ye Makâsıda Dair Yazılanlar Doğru Anlaşıldı Mı?"
Diyanet Arapça İlmî Dergi; 5 (2023): 198-232
Tercüme makale / Translated article

CÜVEYNÎ'DEN ŞÂTIBÎ'YE MAKÂSIDA DAİR YAZILANLAR DOĞRU ANLAŞILDI MI?

HAS WHAT HAS BEEN WRITTEN ON MAQĀSID FROM AL-JUWAYNĪ TO AL-SHĀTIBĪ BEEN UNDERSTOOD CORRECTLY?

ABDURRAHMAN HAÇKALI*
PROF. DR.
DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI – RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ/İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ Fıkıh Usulü ilmi çerçevesinde ortaya çıkan ve sonradan "makâsıdü'ş-Şerî'a" olarak isimlendirilen yaklaşıma dair usulcülerin görüşleri zaman zaman yanlış anlaşılmıştır. Cüveynî'nin hükümleri ta'lil ve taabbud açısından yaptığı taksim, ondan sonra makâsıdın taksimi gibi algılanmıştır. Cüveynî'nin taabbudiyyât olarak gördüğü hükümler ve onlarla ilgili yorumu "tahsîniyyât olarak makasıdın en alt tabakası olarak gösterilmiştir. Aynı şekilde Gazzâlî'nin nass maslahat teâruzu durumu ile ilgili söylediği şartlar maslahat ile amelin şartları olarak görülebilmiştir. Benzeri yanlış anlamalara onlardan sonra bazı usulcülerin görüşleri de maruz kalmıştır. Ebû İshak eş-Şâtıbî'nin manevi istikrayı esas alan yeni bir metot önerisi ise görmezden gelinmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usulü – Makâsıd – Cüveynî – Gazzâlî – Şâtıbî.

ABSTRACT The views of the methodologists on the approach that emerged within the framework of the science of the Usūl al-Fiqh and was later named "maqāsid al-Shari'a" have been misū understood from time to time. Al-Juwaynī's division of rulings in terms of ta'lil and taabbud was perceived as the division of maqasid after him. The rulings that al-Juwaynī regarded as taabbudiyyat and his interpretation of them were shown as tahsiniyyat, the lowest layer of maqasid. Likewise, al-Ghazālī's conditions for the case of the conflict between nas and maslahat were seen as the cona ditions for acting with maslahat. Similar misunderstandings were subjected to the views of some proceduralists after them. Abū Ishāq al-Shātibī's proposal for a new method based on spiritual stability was ignored.

Keywords: Usūl al-Fiqh – Maqāsid – al-Juwaynī – al-Ghazālī – al-Shātibī.

* ORCID: 0000-0001-5673-8790 | abdurrahman.hackali@erdogan.edu.tr
Geliş/Received 10.09.2023 - Kabul/Accepted 15.11.2023

حجقالي، ع.، "نحو فهم صحيح للمقاصد: من الجويني إلى الشاطبي"
المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 5 (2023): 232-198
المقالة المترجمة

نحو فهم صحيح للمقاصد: من الجويني إلى الشاطبي*

عبد الرحمن حجقالي
الأستاذ الدكتور
رئاسة الشؤون الدينية التركية – جامعة رجب طيب أردوغان/كلية الإلهيات

الملخص

إن آراء الأصوليين حول منهج "مقاصد الشريعة" الذي ظهر في إطار علم أصول الفقه، وسُمِّي بهذا الاسم فيما بعد، يُساء فهمُه من حين لآخر. فما قام به الجويني تقسيم الأحكام إلى تعبدية وتعليلية، نُظِر إليه فيما بعد، على شكل تقسيم للمقاصد. والأحكام التعبدية عند الجويني، جرى إدراجها في رتبة التحسينيات التي هي الطبقة الأدنى في المقاصد. وكذلك جرى تقديم الشروط التي ذكرها الغزالي في حالة التعارض بين النص والمصلحة، على شكل شروط للمصلحة والعمل. وكذلك تعرّضت آراء بعض الأصوليين بعدهم إلى سوء فهم مماثل، وجرى تجاهل اقتراح أبي إسحاق الشاطبي ومنهجه الجديد الذي يقوم على الاستقراء المعنوي.

الكلمات المفتاحية: أصول الفقه - المقاصد - الجويني - الغزالي - الشاطبي.

---

* 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:
Abdurrahman Haçkalı, "Makasıd Teorisi Fıkıh Usulü Yorum Geleneğinde Yeterince Katkı Sundu Mu?", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar,* 2017, cilt: I, s. 115-129.

المدخل

شكّلت علاقة الاجتهاد بالمصالح والمقاصد في الفقه الإسلامي إحدى القضايا الأكثر رجوعًا إليها عند الذين عملوا على إثبات البنية الديناميكية للفقه الإسلامي في القرن العشرين. فهذه القضية التي تبوّأت مكانتها بين العناوين المهمّة لبحوث أصول الفقه في الفترة الممتدة من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر في تاريخ الفقه الإسلامي- أصبحت قضية الجهود اللافتة للانتباه في الفترة اللاحقة الممتدة حتى القرن العشرين. وفي ظل الظروف التي خاضها العالم الإسلامي اكتسبت النظرة المتمحورة حول (المقصد والمصلحة) أولوية وظهورًا في القرن العشرين.

وهذه الدراسة، إذ تتناول ظهور هذا الموضوع في إطار كتب علم أصول الفقه وتطوره التاريخي، تهدف إلى لفت الانتباه إلى التفصيلات اللازمة من أجل الفهم الصحيح لآراء العلماء، وفي مقدمتهم الجويني والغزالي، والإشارة إلى الإسهامات الأصلية للأصوليين في هذا الموضوع.

1- الاستعمالات الأُولى لمفاهيم الاجتهاد المقاصدي

بدأ الاستعمال الأول لمفاهيم «الاستصلاح» و«المصلحة» و«المقاصد» في المصادر بمعناها الاصطلاحي في أواسط القرن الرابع. وكان السائد قبل ذلك استعمال مفاهيم؛ «الرأي» الذي يندرج فيه الاجتهاد المقاصدي، و«المعنى» الذي يعبر عن «المصلحة» و«المقصد»، و«العلة»، و«الحكمة».[1]

إذ صنف أبو بكر محمد بن علي القفال الكبير الشاشي (ت. 365هـ/975م)، كتابه «محاسن الشريعة» لبيان حِكَم الأحكام الشرعية. تناول فيه حِكَم الأحكام من العبادات إلى المعاملات والعقوبات. ويؤسّس لمبدأ أساسي بأن تشريع الأحكام إنما كان من أجل مصالح الناس. ويكثر تأكيده في ثنايا الكتاب أن «الشرائع وُضِعَتْ لمصالح الناس»، ويقوم تفسيره للأحكام تبعًا لهذه النظرة.[2] وكذلك، أسس الشاشي عقوبات الحدود والقصاص على الحفاظ على الضرورات الخمس التي ذكرها الأصوليون بعده، مبينًا أنها شُرِعَت لمصالح

---

[1] Dönmez, "Maslahat", *DİA*, XXVIII, ss. 79-94, s. 80; Koca, "Hikmet", DİA, XVII, 514-18; Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, s. 39 vd, 107 vd.

[2] **محاسن الشريعة** للشاشي، ص 34، 235، 238، 262، 284، 543. ["إن الأمر بالسياسة الحكيمة معلق بما يجمع صلاح البدء والعاقبة، ... إن مشرّع هذه الأحكام مستكمل لهذه الصفات، وإنه لا يشرّع إلا ما يعلم فيه الصلاح والاستصلاح" ص 543. المترجم].

الناس. وأشار إلى أن هذه العقوبات، أي الحدود والقصاص، وترتيب مقاديرها تعبدية «كفى الله مؤونة الاجتهاد فيها».[3]

- **أبو بكر الجصاص (ت. 370هـ/980م)**

يقدّم لنا الفقيه الحنفي أبو بكر الجصاص، مؤلف «الفصول في الأصول» باعتباره أشمل كتاب وصل إلينا في أصول الفقه، مفهوم المصلحة بمعنى «جلب المنفعة ودفع المضرة»،[4] ويبين أنها هدف الأحكام العامّ في مواضع مختلفة من كتابه.[5] ويتبين من الأمثلة التي ساقها وأسلوبه المتعلق بكلمة «المصلحة»، أنه بحلول منتصف القرن الرابع الهجري كان هناك قبول عام للمصلحة بوصفها غرض الأحكام.

- **الخوارزمي (ت. 387هـ/997م)**

يمكننا العثور على أقدم نماذج استخدام «الاستصلاح» بالمعنى الاصطلاحي[6] عند الخوارزمي في كتابه «مفاتيح العلوم».[7] يبين الخوارزمي «الاستصلاح» من جملة الأدلة المختلف فيها، مبينًا تفرد الإمام مالك (ت. 179هـ/795م) في اعتبارها دليلًا. ورغم أنه لا يذكر تعريفًا للاستصلاح، فإنه يضرب مثال ما أجازه مالكٌ وأصحابه من تعامل الصيارفة وتبايعهم الورِقَ بالوَرِقِ والعين بالعين بزيادة ونقصان، وإن كان ذلك محظورًا على غيرهم لما فيه من «الصلاح للعامة».[8]

- **الدبوسي (ت. 430هـ/1014م)**

يناقش الدبوسي الموضوع في سياق علاقته بتحديد العلة في بحث القياس. ويبين أنه يكفي في الوصف حتى يكون علة أن يكون «مخيلًا»، ويعزو «الإخالة» في موضع من كتابه إلى بعض الشافعية، ويشرع في تعريفها في موضع آخر دون عزوها لأحد،[9] ويقول: إنها «إشارة إلى ما يقع في القلب» بكون الوصف ملائمًا للحكم، وأنه شرط فاسد لا يصلح طريقًا لبيان العلة.[10] لكن بعض الأصوليين

---

[3] **محاسن الشريعة** للشاشي، ص 540. [وأن «ما يخرج عما نص لهم منها معتَبَرًا بها، فيقع الاستنباط معلَّقًا بالأصول المنصوصة». المترجم].

[4] **الفصول** للجصاص، 70/4.

[5] **الفصول** للجصاص، 6/2، 71، 141، 148، 242؛ 248/3؛ 13/4، 141.

[6] Opwis, An Intellectual History of a Core Concept In Islamic Legal Theory, s. 19.

[7] **مفاتيح العلوم** للخوارزمي، ص 6، 8.

[8] **مفاتيح العلوم** للخوارزمي، ص 8.

[9] **تقويم الأدلة** للدبوسي، ص 305، 308.

[10] **تقويم الأدلة** للدبوسي، ص 311.

كالغزالي والآمدي (ت. 631هـ/1233م) يسندون هذا التعريف إلى الدبوسي الذي لا يقبله (طريقًا للتعليل) وينتقدونه.[11]

ويبين الدبوسي شرط الجمهور في قبول الوصف علةً، ودوران الحكم مع العلة وجودًا وعدمًا، بأن يدل الدليل على صلاحه [أي صلاح الوصف] علةً، ثم عدالته، وعدم رفعه.[12] وبعد الإشارة إلى الآراء المختلفة، يبين الدبوسي شرط الملاءمة قبول الوصف علةً عند علماء الحنفية، وأن ذلك يُعرَف بالدليل، وأنهم لم يكتفوا بذلك، بل اشترطوا أن يكون الوصف مؤثرًا في الحكم. ويطلق على هذا التأثير اسم «العدالة». فالملاءمة هي الموافقة ما جاء به الشرع من العلل. والعدالة تُعرَف بتأثير الوصف في الحكم.[13] وهكذا عبر الحنفية عن تضمن العلة للمصلحة بمفهوم «التأثير»، وعبر عنه الجويني والعلماء بعده بمفهوم «المناسبة».[14] وقد عقب الدبوسي على الرأي الذي نسبه إلى علماء الحنفية [من اشتراط التأثير في الحكم لوجوب العمل به]؛ بأن العمل بالوصف الملائم قبل التأثير صحيح.[15]

والسرخسي (ت. 483هـ/1090م) من علماء أصول الحنفية يبين عدم وجود الخلاف مع الشافعي (ت. 204هـ/819م) في أن الصلاحية شرط لقبول الوصف علةً، وأن هذه الصلاحية هي الملاءمة،[16] وأن معنى الملاءمة «أن يكون الوصف موافقة للعلل المنقولة عن رسول الله (ص) وعن الصحابة»، وأن وجوب العمل بالوصف الذي يُعَدّ علة يتوقف على كونه مؤثرًا في الحكم، وأن العمل به بوصفه ملائمًا قبل التأثير جائز، بالمعنى المصلحي.[17]

2- تشكل القواعد المتعلقة بالاجتهاد المقاصدي وتطورها

• إمام الحرمين الجويني (ت. 478هـ/1085م)

يُعَدّ الأصولي الشافعي إمام الحرمين الجويني أوّلَ من وضع القواعد الأولى لنظرية المقاصد، ويقدّم آراءه في هذا السياق في إطار تعليل الأحكام وطرق

---

[11] **شفاء الغليل** للغزالي، ص 142، 144، 177؛ **الإحكام** للآمدي، 237/3.

[12] **تقويم الأدلة** للدبوسي، ص 304.

[13] **تقويم الأدلة** للدبوسي، ص 304، 311.

[14] Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları*, Beşinci Sır Fıkıh Usi, İstanbul1998, s. 246 vd.

[15] **تقويم الأدلة** للدبوسي، ص 304

[16] **أصول** للسرخسي، 177/2.

[17] **أصول** للسرخسي، 177/2.

تحديد العلل. ومن ثَمّ، ينبغي النظر إلى التقسيمات التي قام بها على أنها أقسام الأصول والأحكام، ولا يصح النظر إليها بوصفها أقسامًا للمقاصد.

وما حدث لمنهج المقاصد في القرن العشرين، واجتثاثه من سياق التعليل إلى إشكالية الغاية أو الغايات العامة للإسلام، يُعَدّ موقفًا مجانبًا للصواب، ولا يمكنه أن يقدّم إسهامًا كافيًا لفهم المنهج الذي قدمه الجويني، ولا يكفي لتحديد علاقته بالاجتهاد.

فالجويني بعد بيانه آراء من سبقه من الأصوليين في تعليل الأحكام، يقدم طريقةً مختلفةً في تحديد الأحكام المعللة، ويبين تقسيمه للأحكام تبعًا لقابليتها للتعليل. لكن هذا التقسيم انقلب في العصور التالية إلى عدّه تقسيمًا للمقاصد. فالأحكام عنده تنقسم إلى خمسة أقسام تبعًا لوجود العلة أو الأصل في عملية القياس. وبينما يُعَدّ القسمان الأولان من هذا التصنيف ملائمين لقياس المعنى، يمكن تطبيق قياس الشبه في القسمين الآخرين، أو أنهما لا يشكلان موضوعًا للقياس والاجتهاد. ويمكن عرض تقسيم الجويني كما هو مبين في الجدول الآتي:

الأحكام	تعليلي / تعبدي	المقصد الذي يستهدفه	نوع القياس
معقول المعنى	تعليليّ	أحكامٌ يمكن أن يُفْهَمَ عقلًا، رجوعها إلى مقصدٍ **ضروريٍ**، بشكل يكون عليه مدار الاجتهاد.	يمكن تطبيق قياس المعنى
معقول المعنى	تعليليّ	أحكامٌ يمكن أن يُفْهَمَ عقلًا، رجوعها إلى مقصدٍ **حاجيٍ**، بشكل يكون عليه مدار الاجتهاد.	يمكن تطبيق قياس المعنى
غير معقول المعنى	تعبّديّ	أحكامٌ لا يمكن فهم علاقة (العلة – الحكم – المقصد) فيها عقلًا بشكل يكون عليه مدار قياس المعنى، ولا يمكن تعليلها بشكل يدور عليه الحكم [وجودًا وعدمًا].	يمكن تطبيق قياس الشَّبه

غير معقول المعنى	تعبّديّ	أحكامٌ لا يمكن فهم علاقة (العلة– الحكم– المقصد) فيها عقلًا بشكل يكون عليه مدار قياس المعنى [وجودًا وعدمًا].	يمكن تطبيق قياس الشَّبه
غير معقول المعنى	تعبّديّ	أحكام تعبدية محضة، لا يمكن فهمها عقلًا بحيث يشكِّل مدار قياس المعنى أو الشَّبَه، ويمكن الحديث عن بعض حكمها العامة.	لا يمكن تطبيق القياس/ الاجتهاد

تتراتب الأصول / الأحكام عند الجويني من التعليلي إلى التعبدي في خمسة أقسام:

أ) ما يعقل معناه ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه:

ومثال هذا النوع حكم القصاص. فالقصاص حكمٌ وأصلٌ لغاية «عصمة الدماء وحفظ الحياة» التي تشكل ضرورة للإنسان، ويمكن إدراك العلاقة بينهما (حكم القصاص – غاية حفظ الحياة) بالعقل، فهذه العلاقة معقولة المعنى. فالأحكام في هذه المادة الأولى تتمتع بأساسين مهمين من حيث التعليل. الأول هو «كون الأمر ضروريا للإنسان»، والثاني هو غاية «حفظ الحياة وعصمة الدماء» المفهوم والمستنبط من حكم القصاص. ويتم رعاية هذين الأساسين في عملية القياس/الاجتهاد من ناحيتين.[18]

فالشكل الأول هو قياس المسائل الجزئية على بعضها في سياق هذه الغاية الكلية، فأما اعتبار الجزء بالجزء مع استجماع القياس لشرائط الصحة فهو يقع في الطبقة العليا من أقيسة المعاني.[19] «ومن خصائص هذا الضرب أن القياس الجزئي فيه وإن كان جليًّا إذا صادم القاعدة الكلية، تُرِكَ القياسُ الجلي للقاعدة الكلية». ومثال ذلك، القصاص معدود من حقوق الآدميين، وقياسها رعاية التماثل عند التقابل على حسب ما يليق بمقصود الباب، وهذا القياس يوجب ألا تقتل الجماعة بالواحد، ولكن في طرده والمصير إليه هدم القاعدة الكلية ومناقضة الضرورة فإن استعانة الظلمة في القتل ليس عسيرا وفي درء القصاص عند فرض الاجتماع خرم أصل الباب. لكن مثل هذا القياس «الجزئي» يهدر

---

[18] **البرهان** للجويني، 80/2.

[19] من أجل معنى القياس، انظر:
Haçkalı, *İslâm Hukuk Tarihinde Gâyeci İçtihat Metodunun Gelişimi,* s. 54-57.

مقصد «حفظ النفس» الضروري، ويكون مدعاة للاجتماع على القتل هروبًا من القصاص. في هذه الحال، وعند وقوع التعارض، يُترَك القياس الجزئي، ويَؤول الأمر إلى كلية «حفظ النفس»، ويُطبَّق القصاص على الجماعة المشتركة في قتل الواحد. ويذهب الجويني في الاجتماع على إتلاف عضو الشخص عند التطبيق كذلك، إلى مبدأ «حفظ النفس».[20]

والشكل الثاني من القياس القائم على المقاصد من الطبقة الأولى أن يؤخذ بالاعتبار مبدأ الضرورة في كل من المسألتين. ومثال ذلك، العقد الذي يبلغ درجة الضرورة، يمكن قياسه على عقد البيع. وفي هذه الحالة، تُؤخَذ المقاصد في الاعتبار بطريقتين في عملية القياس: الأولى أن يكون القياس جاريًا في الجزء بالجزء، والمقصد شامل لهما والقياس استناداً على الضرورة، (الضرورة هي العلة المشتركة).[21] وإلى جانب إشارة الجويني إلى «حفظ النفس» و«حفظ المال»؛[22] فإن الغزالي ومن أتى بعده من الأصوليين يعدّون الأصول الضرورية للإنسان والمجتمع خمسة: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال.

ب) الأصول والأحكام التي تبلغ درجة الحاجة العامة ولا تبلغ درجة الضرورة

الأصول والأحكام الداخلة في هذا النوع لا تبلغ درجة الضرورة كما في القسم الأول. ومثاله تصحيح عقد الإجارة، فإنه مبني على مَسِيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها. ولا خلاف عند الجويني في قياس المسائل الجزئية الداخلة في هذا النوع من الأصول البالغة حدَّ الحاجة المستمَدَّة من الأحكام الدينية. ومع ذلك، يتجنب البعض قياس أمرين ببعضهما لمجرد وجودهما في درجة الحاجة. والجويني يستعمل «الحاجة» هنا بمعنى قريب من «المصلحة». ويشترط في اعتبارها أن تكون مضبوطة بالنظر في الأحكام الشرعية، وملاحظة معنى مناسب للحكم، «فمسلك الضبط: النظر في مواقع الأحكام مع البحث عن معانيها». فالأمر الذي يريد الجويني بيانه هنا: المصالح المأخوذة من الشرع تُقبَل باعتبارها أصولًا، والمسائل الجزئية ذات الصلة تبلغ حلولَها بناء عليها. لكن قبول المصلحة التي لا تستند إلى أصل معين أصلًا لقياس بعض المسائل الجزئية هو محل الخلاف.

---

[20] **البرهان** للجويني، 81/2.
[21] **البرهان** للجويني، 82/2.
[22] **البرهان** للجويني، 80/2، 207، 212.

يرى الجويني أن هذه الحاجيات المصلحية لا تلغي ولا تبطل الأصول الضرورية عند تعارض هذا النوع من الحاجيات المصلحية مع الأصول الضرورية. فعقد البيع على سبيل المثال أصل يبلغ درجة الضرورة. وشرط الخيار وما شابه في هذا العقد لا يبلغ درجة الضرورة. وهذه الشروط القائمة على رضا المتعاقدين في عقد البيع وما شابه من العقود يجب أن تكون مقبولة ولو لم ترد بها النصوص. لأن المخاوف الناشئة من التفصيلات في المستوى الأدنى لا تلغي الأصل الأعلى، وإلا فإن ذلك يفتح الباب لحرج كبير.[23]

التعريفات والمقاربات المتعلقة «بدرجة الحاجة» و»درجة المصلحة» التي ذكرها الجويني في هذا القسم الثاني، نجدها أيضًا في كتابه «الغياثي». وكما يذكر هنا، يُؤخَذ بالاعتبار الأوضاع من درجة الحاجة والمصلحة في المسائل المتعلقة بالمجتمع. والمعنى أن هذه الأمور لا تبلغ درجة الحاجة كالتي تعرض حياة الناس للخطر، لكنها في نفس الوقت لا تتخذ أهواء الناس أساسًا. (أي أن المصلحة تُؤخَذ بعين الاعتبار ولو لم تبلغ درجة الضرورة. لكن هذا ليس انصياعًا لرغبات الأفراد وأهوائهم). فالمقياس الذي يجب أن يُؤخَذ في الحاجة، هو أن تكون من الأمور التي تُوفِّر استمرارية الحياة الطبيعية للناس. فالأمور التي يؤدي تركها إلى ضرر دنيوي أو أخروي للناس هي حاجتهم إليها، ويجب أن تُقبّل في درجة الحاجيات.

ج) الأصول والأحكام التي لا يمكن تعليلها انطلاقًا من المعاني المصلحية

بعد الضربين السابقين يقدّم الجويني ثلاثة أقسام أخرى، والخاصية المشتركة في هذه الأقسام الثلاثة يكمن في عدم وجود علاقة المناسبة التي توفّر إمكانية القياس بين المقصد والمصلحة المراد تحصيله من الأحكام، وبعبارة أخرى عدم وجود إمكانية لإدراك اقتضاء الحكم للمقصد. ومن ثَمّ، لا يمكن تحديد العلة والمعنى الذي يمكن اتخاذه أساسًا للقياس من مثل هذا النوع من الأحكام والأصول؛ بل يمكن قياس الشبه الضعيف جدًّا، أو لأنه يتناول حكمةً في غاية العموم.

فالأحكام والأصول في هذا الضرب الثالث تهدف إلى تحصيل المكارم (المحامد والمحاسن الظاهرية أو الباطنية على حد سواء)، أو رفع ما يناقض المكارم والمحاسن، مما لا يمكن إدراك كونه في درجة الضرورات والحاجيات عقلًا. وأحكام الطهارة من الحدث من هذا القبيل. والقياس المطبق في هذا الباب لن يكون سوى قياس الشبه الذي يقوم على قياس تشابه الشكل. ومع

[23] **البرهان** للجويني، 82/2، 84.

ذلك، لا ينبغي عنده، في قياس الشبه قياس الأمور غير المرتبطة ببعضها. فلمس المرأة الأجنبية على سبيل المثال لا يُعَدّ نقضًا للوضوء قياسًا على الخارج من السبيلين، لأنه لا يمكن قياس المعنى ولا قياس الشبه. لكن قياس أبي حنيفة للنجاسة الخارجة من غير السبيلين بما يخرج من السبيلين فيه عند الجويني فقهٌ.[24]

والأحكام والأصول التي يقدمها الجويني في القسم الرابع يشبه الأحكام والأصول التي قدمها في المادة الثالثة، وتُستثنَى من قاعدةٍ عامةٍ موضوعةٍ من قبل. وحكم مكاتبة السيد مع عبده من هذا القبيل. فكون العبد ملكًا للشخص، وقيام الشخص بعقدٍ مع ملكه، استثناءٌ. وعنده الأحكام الداخلة في هذا النوع من الأصول فردية لا يقاس عليها؛ لأنه لا يمكن إدراكها على وجه يشكل أساسًا للقياس.[25]

الأصول والأحكام التي يقدمها الجويني في القسم الخامس، هي أحكام العبادات البدنية (غير المعللة) التي لا يمكن إدراكها معناها بشكل يلائم القياس. وهي الأحكام التي لا يلوح فيها لمستنبطٍ معنى أصلًا، ولا مقتضى من ضرورةٍ أو حاجةٍ أو استحثاثٍ على مكرمة، رغم إمكانية فهم حِكَمٍ عامةٍ كتحسين الأخلاق والبعد عن الفحشاء والمنكر وتحقيق العبودية لله، ومن هنا لا يمكن تطبيق القياس المستند إلى هذه المعاني. فلا يصح أن يكون افتتاح الصلاة بالتكبير، ووحدانية الركوع، وتثنية السجود على سبيل المثال أساسًا للقياس.[26]

وعلى الرغم من تقسيم الجويني للأحكام من حيث التعليل إلى خمسة أقسام؛ فإنه في الواقع يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام، فبينما يكون القسمان الأولان مفتوحين على التعليل، تقوم المجموعات الثلاث الأخرى على الأساس التعبدي. ومن الواضح أيضًا أن تقسيمات الجويني خالية من قسم التحسينيات، وأن هذا القسم يندرج عنده في قسم التعبديات.

وقد تراتبت الأقسام عند الجويني من التعليلي إلى التعبدي، أي من التعليلي الصرف إلى التعبدي الصرف. وهذا التقسيم عند الجويني ليس ترتيبًا للأولويات. بل هو ترتيب للأحكام؛ نظرًا لقابلية إدراكها من قبل العقول، أي من حيث كونها معقولة المعنى أم لا، ومحل ذلك في الاجتهاد. وكون الحكم تعبديًّا في هذا

---

[24] **البرهان** للجويني، 85/2، 87.
[25] **البرهان** للجويني، 92/2.
[26] **البرهان** للجويني، 80/2، 88، 93.

التقسيم لا يأتي بمعنى كونه خاليًا من الأهمية، إلا أن تسمية التحسيني تشير إلى أن هذا الجزء أقل أهمية من الجزأين الآخرين.

، وقد تناول من جاء بعد الجويني تقسيمَه للأصول والأحكام باعتباره تقسيمًا للمقاصد، وانتقل الموضوع إلى تقييم مختلف آخر. والإعراض عن سياق تناول الجويني للمسائل فتح الطريق لبعض الأفهام الخاطئة. فالمكان الذي تناول فيه الجويني الموضوع هو مسألة تعليل الأحكام. وبذلك ينبغي أن نتناول أقوال الجويني وتقييمها في هذا السياق. فتقسيمه متوجه إلى بيان علاقة السبب والعلة والحكم والمقصد، ومتوجه بعبارة أخرى إلى الأحكام التي تكون أو لا تكون موضوعًا للاجتهاد.

ومن النتائج المهمّة لعدم اعتبار هذا السياق الذي ظهر فيه الموضوع، هو أن تقسيم الجويني جرى تقييمه أساسًا لنظرة أعمَّ بكثير، مثل مقاصد الإسلام العامة ومقاصد الشريعة. لكن مقاصد الجويني بشكل عام لم تظهر لوضع نظرية المقاصد.

هدف الجويني هو تقسيم الأحكام من حيث كونها مدارًا للاجتهاد. لذلك لا ينبغي النظر إلى الحِكَمِ والمقاصد التي عبّر عنها الجويني في الأحكام التعبدية، على أنها المقاصد الأخيرة. والمقاصد في القسمين الأول والثاني هي في الوقت نفسه مقاصد الأحكام. ولذلك فإن الادعاء بأن المبادئ الأخلاقية قد نزلت إلى المرتبة الثالثة والأخيرة عند الفقهاء ليس صحيحًا. لهذا السبب، عند ضرب الأمثلة على القسم المسمّى بالتحسينيات، ينبغي اختيار الأمثلة المناسبة لهذا العنوان، لا أمثلة الجويني على التعبديات.

وهناك نقطةٌ أخرى نودُّ لفت الانتباه إليها في السياق الذي ظهرت فيه نظرية المقاصد، هي تجاهل كونها جزءًا من كلٍّ، أي جزءًا من أصول الفقه ومناهج الاجتهاد من حينٍ لآخر. المقاصد والاستصلاح والاستحسان والقياس وغيرها من الأدلة أو المناهج تكتسب معناها في علم أصول الفقه، وتخدم الأغراض المنتظرة منها في إطار تكاملها. وهذه الأدلة لا يمكن تناولها بشكل مستقل عن أصول الفقه، ولا تأخذ مكانها بديلًا عن أصول الفقه. وفي هذا السياق يكون الاجتهاد البياني الذي يستند إلى علاقة (اللفظ والمعنى)، والاجتهاد القياسي الذي يقوم على علاقة (العلة والحكم)، والاجتهاد المقاصدي الذي يستند إلى علاقة (المقصد والحكم)، اجتهادات تتمم بعضها بعضًا. وبعبارة أخرى، يجب عند الكشف عن دلالات النصوص مراعاة المقاصد الخاصة والعامة للقرائن والأحكام الخارجة عن النص إلى جانب القرائن اللفظية.

والمعنى اللفظي (المعنى الظاهري) للنص هو أصلٌ للمعاني المحصلة بالقياس والمقاصد. وقد جرى تقعيد هذا المعنى الظاهري على أساسٍ موضوعيّ منضبطٍ بالمقاييس العلمية التي يرسمها أصول الفقه، ويدعمها علوم الكلام واللغة والتفسير والحديث وغيرها.

الأمر والنهي، والخاص والعامّ، والمجمل والمبيَّن، والحقيقة والمجاز، والعبارة، والدلالة، والمنطوق والمفهوم وما شابهها من المفاهيم تعبّر عن الأرضية المشتركة التي توصّل إليها الأصوليون في بحثهم عن أساس لفهم الكتاب والسنة. وإلا فإن الزعم بأنه ليس هناك أساسٌ موضوعيٌّ ومعقولٌ لتحديد الظاهر يمكن بيانه؛ سيفتح الباب أمام مزاعم الباطنية بأن معنى الظاهر بعيد المنال. ولذلك لا ينبغي تجاهل هذا البناء الشامل للاجتهاد.

- **أبو حامد محمد الغزالي (ت. 505هـ/1111م)**

هو الفقيه الأصولي الذي تأثر بنهجه في الموضوع كتب أصول الفقه التي أتت بعده. فالمصلحة عنده بمعناها الاصطلاحي هي مقصد الحكم الشرعي الذي وضع لأجلها، والأمور التي تهدف إلى تحقيق هذه المقاصد. ومقصود الشرع من الخلق خمسة: أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة.[27] وقد جاء الشرع بالأمر بكل ما من شأنه وجود هذه المقاصد من الأحكام، وبالنهي بكل ما يفوت هذه الأصول.

يقدّم الغزالي آراءه في الاجتهاد المقاصدي في بحثَي القياس والاستصلاح. وعند النظر إلى المكانة التي خصصها له في كتابه «شفاء الغليل»، والأثر الذي تركه فيمن أتى بعده، فإن موضوع «المناسب» يأتي في مقدمة إسهامات الغزالي المهمة والأصيلة في أصول الفقه.[28]

المقاصد والاجتهاد عند الغزالي

الغزالي يختزل الأصول التي قدمها الجويني في خمسة أقسام، إلى ثلاثة، وينقلها من سياق التعليل إلى سياق المقاصد. وهذه المقاصد تنقسم من حيث القوة إلى ثلاثة أقسام:

أ) الضروريات: وهي المصالح التي تحوز مرتبة الضرورة من أجل ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع. وقد حدد الغزالي خمسة مقاصد كلية، وسبقه الجويني

---

[27] **المستصفى** للغزالي، 1/286-287.

[28] Hallaq, "Usul al-Fıqh: Beyond Tradition", s. 172-202, s. 188-189.

في الإشارة إلى بعضها، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال. وقد استند في بيانها إلى النصوص كما فعل الجويني.[29] ويَعُدّ حفظ ما ورد في عقوبةِ انتهاكٍ حدًّا أو قصاصًا من مرتبة الضروريات.

ب) **الحاجيات**: المصلحة التي لا تبلغ مبلغ الضرورة، ولكن يتوقف عليها انتظام الحياة، ويُطلَق على الأحكام التي تدل عليها اسم الحاجيات.[30]

ج) **التحسينيات**: المصالح التي تجري مجرى التحسين والتزيين.

عند النظر إلى الغزالي من زاوية التقسيم أعلاه، فإننا نراه يناقش هذا التقسيمات بحيث يشكل أساسًا للاجتهاد. ويفهم من قوله في المستصفى في اعتبار المصلحة «ثلاثة أوصاف هي الضرورة والقطعية والكلية»- أن المصلحة التي تحمل هذه الأوصاف الثلاثة تكون معتبرة.[31] لكننا عندما نأخذ بالاعتبار السياق الذي طرح فيه الغزالي هذه الشروط، يمكننا أن نلاحظ أنه يتحدث عن أمرٍ آخر. فالمثال الذي يسوقه الغزالي هو مسألة «التترّس» المشهورة. ويذهب الغزالي إلى جواز قتل الأسرى المسلمين إذا تترّس العدو بهم؛ لأنه «لو كففنا لسلّطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسارى أيضًا». وفي هذه الحالة تُؤخَذ المصلحة القطعية الكلية الضرورية، ويُترَك العمل بالنصوص التي تحرم قتل النفس البريئة. فالملاحظ هنا هو التعارض بين النص الذي يحرم المسلم البريء والمصلحة العامة للمسلمين. ومن هنا يتبين أن الغزالي يذكر هنا شروط اعتبار المصلحة عند تعارضها مع النص.[32] ورغم أن اعتبار هذه المصلحة لا تستند إلى نص خاص، فإنها مستفادة من أحكام الدين، ويمكنها تخصيص عموم الآية التي تحرم قتل النفس البريئة. والشروط الثلاثة التي قدمها الغزالي، يجب أن تعتبر شروطًا للعمل بالمصلحة عند تعارضها مع النص أو الإجماع.

وكما هو معلوم، عند وجود الضرورة، يصبح الحرام مباحًا بمقدار الضرورة، وقاعدة «الضرورات تبيح المحظورات» تعبر عن اعتبار الضرورة أساسًا عند

---

[29] **المستصفى** للغزالي، 287/1.

[30] **شفاء الغليل** للغزالي، ص 165-166.

[31] **نظرية الاستصلاح عند الغزالي** لعبد المجيد التركي، الرباط، 1988م.
Mes'ûd, *İslâm Hukuk Teorisi*, s. 141; Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, s. 97; Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, s. 162.

[32] للمقارنة؛ **الاستصلاح والمصالح المرسلة** للزرقا، ص 71.
Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebahisinden Kaza ve Kader,* s. 282-283; Karaman, *Fıkıh Usûlü*, s. 88-89.

تعارضها مع النص. ولا يوجد هنا شرط الكلية. وبالتالي، يفقد الزعم بأن الشروط التي قدمها الغزالي أعلاه هي شروط اعتبار المصلحة المرسلة، معناه.

فالغزالي في العمل بالمصالح في رتبة الضرورات والحاجيات لا يبحث إلا عن شرط الملاءمة مع أحكام الدين. ويرى هذا النوع من المصالح كالجويني، في رتبة الأحكام التعليلية، ويقبل بها أساسًا في القياس والاجتهاد. ويعبر عن ذلك بوضوح في شفاء الغليل حيث يعتبر في قبول المصالح من رتبة الضرورات أو الحاجات «أنه يجوز الاستمساك بها، إن كان ملائمًا لتصرفات الشرع. ولا يجوز الاستمساك بها إن كان غريبًا لا يلائم القواعد».[33] وفي عبارته الأخرى: كل مصلحة في رتبة الحاجيات يرجع حاصلها إلى مصلحة ضرورية ستنزل بمنزلة المصلحة الضرورية، وأنها ستكون دليلًا كالمصالح في رتبة الضروريات.[34] وعنده أن المصالح «المناسبة» من رتبة الحاجيات ستكون مقبولة، وأن المصالح المتعلق بهذا القسم على سبيل التكملة والتتمة ستكون «مناسبة» أيضًا.[35] وبعبارة الغزالي الأخرى: «إننا في اتباع المصالح نتردد على ضوابط الشرع ومراسمه».[36]

وفي سياق بيان علاقة الموضوع بالتعليل يقرر الغزالي أن «ما يقع موقع التحسين والتزيين» من المصالح يمكن أن تكون دليلًا أيضًا، بشرط استنادها إلى أصل معين، معتبرًا أنها «أضعف درجات المناسبات».[37] ومن هنا يتناول الغزالي المسألة في سياق التعليل. علاوة على ذلك، يبين الغزالي أن مسألة التمييز بين ما يندرج في الحاجيات وما يندرج في التحسينيات، مسألة اجتهادية. وما تزال صلاحية تقييم الغزالي هذا سارية حتى يومنا هذا. فما يزال بيان الحدود الفاصلة بين أنواع الضروريات والحاجيات والتحسينيات، والمعيار الموضوعي الذي يفصل بينها بدقة بعيدة عن التحديد.[38]

يقدّم الغزالي مثالًا للعمل بهذا النوع من المصالح التحسينية (التعبدية) التي ليس فيها دليل بالحكم «بأن ما حكم الشرع بنجاسته مثلًا فنحن نحرم بيعه».

---

[33] **شفاء الغليل** للغزالي، ص 184، 209.

[34] **شفاء الغليل** للغزالي، ص 163. ["فكل مناسبة يرجع حاصلها إلى رعايةِ مقصودٍ ويقع ذلك المقصود في رتبةٍ يشير العقل إلى حفظها، ولا يستغنى العقلاء عنها؛ فهو واقعٌ في الرتبة القصوى في الظهور". المترجم].

[35] **المستصفى** للغزالي، 287/1.

[36] **شفاء الغليل** الغزالي، ص 245.

[37] **شفاء الغليل** الغزالي، ص 95، 169.

[38] Dönmez, "Maslahat", *DİA*, XXVIII, 83.

وعنده أن الحكم بنجاسةِ شيءٍ لا يوجب تحريم بيعه؛ لأن نجاسة الشيء أمرٌ خاصٌّ بالعبادات كالصلاة، لا بكونه محلًّا لعقد البيع.[39]

وتطرق الغزالي إلى موضوع اعتبار المصلحة دليلًا للتخصيص. فعندما يبين جواز قتل الزنديق الذي تلفظ بكلمة التوحيد، يبين رجوع الدليل إلى تخصيص عموم النص في ذلك، وأن «حَاصِلَهُ اسْتِعْمَالُ مَصْلَحَةٍ فِي تَخْصِيصِ عُمُومٍ، وَذَلِكَ لَا يُنْكِرُهُ أَحَدٌ».[40] وفي مسألة التترس يبين الاعتراض بدعوى «مخالفة النص»، وأنها من المسائل التي يرد فيها إمكانية التخصيص. وبذلك، نرى أن منهجه في توجيه مسألة التترّس بالأسرى وأقواله أعلاه، يقدم توجيهًا لرأي نجم الدين الطوفي (ت. 716هـ/1316م).

المصلحة المرسلة عند الغزالي

يصنّف الغزالي المصالح من حيث اعتبارها وعدم اعتبارها إلى ثلاث رتب. وقد تكرر هذا التصنيف بعده على العموم. فأطلق «المصلحة المعتبرة» على المصالح التي دلّ على اعتبارها دليل الشرع. و»المصلحة الملغاة» على المصالح التي دل على بطلانها دليل الشرع، فالشارع يقرر بطلان بعض ما يراه الناس مصلحة مفيدة، وبذلك تكون مصلحة ملغاة. وبذلك يستعمل الغزالي المعنى اللغوي في تعريف المصلحة.

ويسمي المجموعة الثالثة من المصالح بالمصالح المرسلة. ويتناولها الغزالي في بحث الاستصلاح والمناسبة. فالمصلحة المرسلة، دليلها المقاصد والمصالح المستنبطة من كليات نصوص الكتاب والسنة، وليس لها شاهد من أصل معين.[41] والمصلحة المرسلة عمدة بحث القياس.[42] ويعبر في موضوع الاستصلاح المصلحة التي لا تكون دليلًا على الشكل الآتي: «فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة».[43] وبالتالي المصالح التي يَرُدُّ اعتبارها دليلًا، هي «المصالح الغريبة»، لا المصالح المرسلة.

---

[39] **شفاء الغليل** الغزالي، ص 209.

[40] «أمرتُ أن أقاتلَ الناسَ حتى يقولوا لا إله إلا الله ..»، **المستصفى** للغزالي، ص 176.

[41] **المستصفى** للغزالي، 286/1، 311، 315؛ **شفاء الغليل** للغزالي، ص 210. ["تنقسم [المناسبات]؛ إلى ما يُلفَى في الشرع ملاحظة جنسها، فهو المعتبر. وإلى ما يصادم في محلّ نصًا للشرع، يتضمن اعتباره تغيير الشرع؛ فهو باطل عندنا. وإلى ما تسكت شواهد الشرع ونصوصه عنه، فلا يناقضه نص، ولا يشهد لجنسه شرع، فهي المصلحة الغريبة التي يتضمن اتباعها إحداث أمر بديع لا عهد بمثله في الشرع". المترجم].

[42] **شفاء الغليل** للغزالي، ص 208.

[43] **المستصفى** للغزالي، 310/1، 312.

ولا يخفى هنا، أن تحميل المصالح المرسلة في تقليد أصول الفقه معنى «المصلحة الغريبة» من حين لآخر هو حقيقة واقعة.[44] فعز الدين بن عبد السلام (ت. 660هـ/1262م) الذي يقول: «والشريعة كلها مصالح إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح»، عندما يرد اعتبار المصلحة المرسلة دليلًا، يعني هذه المصالح،[45] أي المصالح الغريبة. أما الغزالي، فإنه بتعريفه المصلحة على شكل «الأمر الراجع إلى حفظ المقاصد الخمسة»، لا إلى «دلالة أصل معين»،[46] يدرج المصلحة المرسلة في المصالح المعتبرة. وفي سياق رده على منكري العمل بالمصلحة المرسلة باعتبار أن القياس إلحاق فرع بأصل لعلة مشتركة والاستدلال المرسل بخلاف ذلك، يقول: «كل مصلحة ملائمة، فيتصور إيرادها في قالب قياس بجمع متكلف».[47] ويبين الغزالي الطريق الذي يسلكه عند إصدار الحكم بقوله: «إذا نص الشارع على أمرٍ، وجب مراعاته. فإن فُقِدَ النصُّ، تشوَّفْنا إلى درْكِ علة المنصوص وإثبات الحكم بها. فإن عجزنا، تشوفنا إلى مصالح تضاهي جنس مصالح الشرع».[48] ويبين الغزالي إلى أنه لا يمكن لأحد أن يعارض النصوص بجملة من آرائه، ولا يمكن لأحد أن يغير شيئًا من الحدود والمقادير المبينة. وأن الذي يبحث عن المصلحة في غير الأحكام التي جاء بها الشرع، و«يظن الحاجة إلى غير المشروع»، هو «من لم يطلع على وجوه لطف الشرع ومحاسنه»، لأننا «ما دمنا نجد في المشروعات غُنْيَةً نكتفي بها وندور عليها، فلا نتعداها بالمصلحة المتخيلة إلى ما عداها، بل نعلم أن مراسم الشرع فيما أحاطت به حاويةٌ لجميع المصالح ومغزاها».[49]

- **فخر الدين الرازي (ت. 606هـ/1209م)**

جمع الرازي في كتابه المحصول بين آراء الجويني والغزالي مقدّمًا تحليلاته وآراءه المتعلقة بالمصلحة في سياق المقاصد. وهو يقسم المصلحة المعتبرة إلى أربعة أقسام، مضيفًا إليها التعليل بالحكمة.[50] فالإجماع عنده منعقدٌ «على أن الشرائع مصالحُ؛ إما وجوبًا كما هو قول المعتزلة، أو تفضّلًا كما هو قولنا»،[51] أي قول أهل السنة.

---

[44] Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, II, 287.

[45] **قواعد الأحكام** لعز الدين بن عبد السلام، ص 304.

[46] **المستصفى** للغزالي، 286/1–287.

[47] **شفاء الغليل** الغزالي، ص 217.

[48] **شفاء الغليل** للغزالي، ص 220.

[49] **شفاء الغليل** الغزالي، ص 226، 228.

[50] **المحصول** للرازي، 277/5؛ Opwis, a.g.e., 104 vd.

[51] **المحصول** للرازي، 391/5.

والرازي، بتأكيدِه النهج العام الدائر حول دوران الأحكام في الأمر والنهي تبعًا للراجح بين المصلحة والمفسدة،[52] وتخصيصِه مكانًا واسعًا لموضوع التعارض بين المصلحة والمفسدة؛ أصبح رائدًا لمن أتى بعده في بحوثهم، وفي مقدمتهم العز بن عبد السلام. وهو بتأكيده تحصيل المقاصد الضرورية من النصوص[53] يسلط الضوء لهؤلاء في تحديد أصولهم.

والرازي بتمييزه العلة على شكل «وجه المصلحة» و«أمارة المصلحة» يعرض نهجًا مقاربًا للجصاص في «علل الأحكام» و«علل المصالح». «فوجه المصلحة» هو المصالح المستنبطة من حِكَم الأحكام ومقاصدها ككون الصلاة ناهية عن الفحشاء، و«أمارة المصلحة» هي علل الأحكام، كما في قبول جهالة أحد البدلين علةً في فساد البيع.[54]

- **عز الدين بن عبد السلام (ت. 660هـ/1262م)**

إن مما لا شك فيه، أن أحد أبرز الأعلام في الاجتهاد المقاصدي وموضوع المصالح، هو العالم الشافعي العز بن عبد السلام. فهذا العالم، لم يقتصر على كونه صاحب الدراسات المستقلة الأولى التي كشفت عن المصلحة باعتبارها هدف الأحكام، بل عمل أيضًا على بيان كيفية رعاية المصلحة عند وضع الأحكام الشرعية، بالتفصيل والأمثلة.

وقد أصبح المنظور المرتكز على المقاصد والمصالح في كتبه أداة لفهم جميع الأحكام وتفسيرها. ومن ثَمّ، لم يتناول الموضوع في سياق الاجتهاد وحسب، بل جعله منظورًا يتناول جميع الأحكام. وفي هذا السياق، يأتي كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» باعتباره أهم مؤلفاته التي يخصصها لموضوع المصلحة. فهو يعبّر بنفسه غرضه من تأليف الكتاب، فيقول: «الغرض بوضع هذا الكتاب بيان مصالح الطاعات والمعاملات وسائر التصرفات ليسعى العباد في تحصيلها، وبيان مقاصد المخالفات ليسعى العباد في درئها، وبيان مصالح العبادات ليكون العباد على خبرٍ منها، وبيان ما يقدَّم من بعض المصالح على بعض، وما يؤخَّر من بعض المفاسد على بعض، وما يدخل تحت اكتساب العبيد دون ما لا قدرة لهم عليه ولا سبيل لهم إليه، والشريعة كلها مصالح؛ إما تَدْرأ مفاسد أو تجلب مصالح، فإذا سمعت الله يقول: (يا أيها الذين آمنوا) فتأمل وصيته بعد ندائه، فلا تجد إلا خيرًا يحثك عليه، أو شرًّا يزجرك عنه، أو جمعًا

---

[52] **المحصول** للرازي، 128/5.
[53] **المحصول** للرازي، 220/5.
[54] **المحصول** للرازي، 385/5، 389.

بين الحث والزجر».[55] فهو في سياق المصلحة صاحب نهج يطور مناهج العلماء قبله من أمثال الجويني والغزالي والرازي، ويشكل استمرارًا لهم، ومن هنا فهو لم يطوّر تفسيرًا مختلفًا بعيدًا عن مناهجهم.

أصبحت آراء العز بن عبد السلام في تعريف المصلحة محل جدل من حين لآخر. فالمصلحة المعتبرة عنده لا تُعْرَف إلا بالشرع. ومن جانب آخر، يلفت الانتباه إلى قدرة عقل (العالم بالشريعة) على إدراك المصالح غير التعبدية ولو لم يجد دليلًا يدل عليها من الشرع. فكان هذا النهج عند الشاطبي تقريرًا بأن «العقل المجرد كاف لمعرفة المصالح الدنيوية»، ومثار نقدٍ للعز بن عبد السلام، ويعقّب عليه مستدلًا بأحوال أهل الفترة وانحرافهم عن الاستقامة إلى طرق الضلال، واختلاف أحكامهم عما أتى به الشرع بعد زمان الفترة، واعتبار ذلك دليلًا على عدم كفاية العقل المجرد في تحديد المصالح.[56] وفي الواقع، لا يختلف العز بن عبد السلام في رأيه عن الشاطبي. فما أراده، هو أن العالم الذي مارس الشريعة وفهم مقاصد الكتاب والسنة، يتوقّع من الشرع نوع الحكم الذي يمكن أن يأتي الشرع به في المسألة، تمامًا كما يتوقّع شخص سلوك شخص آخر يعيش معه لفترة طويلة.[57]

والعز بن عبد السلام صاحب منهج يجعل المصلحة أساسًا في موضوع تعليل الأحكام. فكما أن الأحكام تعلَّل بالأوصاف الظاهرة المنضبطة، فإنها كذلك تعلَّل عنده بالمصالح. وأحكام كثير من المسائل مبينة على العلل غير المنضبطة؛[58] كالخوف من شدة الظمأ المبيح للتيمم، والأعذار المبيحة لمحظورات الإحرام، المرض المبيح للإفطار في الصيام، فكلها أعذار غير منضبطة في نفسها، وترتبت عليها الأحكام. فهذه العلل لا تترك بذريعة عدم انضباطها في نفسها، بل تُقدَّر بقدرها، والمشقة المؤثرة في الأحكام من قبيل هذا النوع من العلل.[59] فالعز بن عبد السلام الذي يضرب أمثلة على اختلاف الأحكام تبعًا للمصلحة،[60] وترك القواعد العامة بناء على المصلحة،[61] يذكر في كتبه قواعد كثيرة متعلقة بالمصالح. فالقاعدة العامة في جميع التصرفات على

---

[55] **قواعد الأحكام** لعز الدين بن عبد السلام، ص 10-11.
[56] **الموافقات** للشاطبي، 2/45-46.
[57] **قواعد الأحكام** لعز الدين بن عبد السلام، ص 327.
[58] **الفوائد** لعز الدين بن عبد السلام، ص 100-101؛ **قواعد الأحكام**، ص 198.
[59] **الفوائد** لعز الدين بن عبد السلام، ص 100-101. ["ومن ضبط ذلك بأقل ما ينطلق عليه الاسم كأهل الظاهر فقد خلص من هذا الإشكال". المترجم].
[60] **قواعد الأحكام** لعز الدين بن عبد السلام، ص 293، 299، 329؛ **الفوائد**، ص 95.
[61] **قواعد الأحكام** لعز الدين بن عبد السلام، ص 307؛ **الفوائد**، ص 106.

سبيل المثال تشترط الرضى. لكنه في الحق الواجب أداؤه، يمكن للقاضي أن ينتهك شرط الرضى، ويحكم بدلًا عن الشخص الذي يجب عليه الأداء إن ماطل أو غاب، رفعًا للضرر عن صاحب الحق. ووجوب الشفعة دفعًا لسوء المشاركة، حكمٌ ثابتٌ استثناءً من القاعدة العامة بالمصلحة. وكذلك، القاعدة العامة منع كشف أحوال الناس الخاصة في حياتهم الخاصة. لكن هذا الحكم يصبح مباحًا إذا اقتضت مصلحة المجتمع الكشف عنها بخصوص بعض الأفراد، كالبحث في العلماء الذين يحملون الدين للناس، وكشف ما يؤثر على عدالتهم.[62]

- **شهاب الدين القرافي (ت. 684هـ/1285م):**

هو الفقيه المالكي الذي يرى تأسيس الفقه على القواعد الكلية، ويفتح الباب في ذلك لأبي إسحاق الشاطبي (ت. 790هـ/1388م). ترك بصمات مهمة ومؤلفات في القواعد الكلية والمقاصد.[63] وقد سار بمنهجه الذي يقوم على المصالح في بيان الأحكام على الطريق الذي شقه أستاذه العز بن عبد السلام.

ينظر القرافي إلى المصالح في نوعين. الأول: هو المصلحة المرسلة. وهذه المصلحة عنده دليلٌ معتبر.[64] والثاني هو «المصلحة العليا، ويطلق عليها من حين لآخر اسم «المقاصد».[65] ويبدو هنا أن القرافي أطلق على المقاصد اسم «المصلحة العليا» تحت تأثير تعريف الغزالي للمصلحة مع المقاصد. وبيانُه بأن الأحكام التعبدية لا يمكن أن تكون معلّلة، وتفريقُه بين مجال العبادات والمعاملات؛ يرتبط بنظرته إلى المصلحة.[66]

تنقسم الأمور التي هي محل الأحكام إلى قسمين؛ المقاصد وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، والوسائل وهي الطرق المفضية إلى المقاصد. وأول بيان مفصل لهذا التقسيم نجده عند أستاذه عز الدين بن عبد السلام.[67] وعند القرافي تتغير أحكام الوسائل تبعًا لاختلاف المقاصد. «وحكمها [أي الوسائل] حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل، ... والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط

---

[62] **قواعد الأحكام** لعز الدين بن عبد السلام، ص 80؛ **الفوائد**، ص 107. ["فصل في أمثله ما خولفت فيه قواعد العبادات والمعاملات والولايات رحمة للعباد ونظرًا لجلب مصالحهم ودرء مفاسدهم". المترجم].

[63] لمزيد من المعلومات، انظر؛ Opwis، المرجع السابق، ص 117 وما بعده؛ **الإمام الشهاب القرافي** للوكيلي، الصغير بن عبد السلام، 273/1 وما بعده.

[64] **شرح تنقيح الفصول** للقرافي، ص 393.

[65] **الإمام الشهاب القرافي** للوكيلي، 231/2، 254.

[66] Apaydın, "Karâfî, Şehâbeddin", *DİA*, XIV, ss. 394-401, s. 399.

[67] **قواعد الأحكام** لعز الدين بن عبد السلام، ص 43، 91، 143؛ **الفوائد**، ص 140 وما بعده.

[من المقاصد] متوسطة»، والوسيلة إلى الواجب واجب، والوسيلة إلى الحرام حرام.[68] لكن ابن الشاط في تعقبه لقواعد القرافي، يبين أن هذه القاعدة ليست صحيحة على إطلاقها، وحكم المقصد لا يتناول كل الوسائل المؤدية إليه، بل يخص الوجه المحقق للمقصد.[69]

ومبدأ اكتساب الوسائل أحكام مقاصدها، يتعلق مباشرة بقاعدة «سد الذرائع».[70] ولهذا السبب يعتبر القرافي «سد الذرائع» دليلاً شرعيًا، كالعلماء الذين اعتنوا بعلاقة (الوسائل والمقاصد) وأشاروا إلى أهميتها.

- **نجم الدين الطوفي (ت. 716هـ/1316م)**

هو الفقيه الحنبلي الذي برز في تقليد الاجتهاد المقاصدي، والأصولي الأكثر إثارة للنقاش والجدل بآرائه في الموضوع، رغم التزامه بآراء من سبقه. فقد أظهر في آرائه التي جمعها في كتابه «شرح مختصر الروضة» في أصول المذهب الحنبلي، موقفًا موازيًا للمناهج التقليدية.[71] وقدم آراءه المثيرة للجدل في شرحه لكتاب «الأربعين» الذي ألف النووي (ت. 676هـ/1277م). والحقيقة أنه لم يخرج بنهجه هنا عن التقليد، عندما يؤخذ بعين الاعتبار ما كُتِب قبله في الموضوع، ويُفْهَم غرضُه الأساسي. والمزاعم التي تدور حول «تقديمه المصلحة على النص»[72] تستند إلى تقريره في شرح حديث «لا ضرر ولا ضرار»، وقوله: «وهذه الأدلة التسعة عشر أقواها النص والإجماع، ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة، أو يخالفاها، فإن وافقاها فبها ونعمت... وإن خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان».[73] ثم إنه من

---

[68] **الفروق** للقرافي، 23/2.

[69] **إدرار الشروق** لابن الشاط، 32/2.

[70] Topal, İslâm Hukuk Düşüncesinde Sedd-i Zeria, s. 47-49.

[71] **شرح مختصر الروضة** للطوفي، ، 205/3 وما بعده، ص 211، 214.

[72] **ضوابط المصلحة** للبوطي، ص 206؛ **مصادر التشريع الإسلامي** للخلاف، ص 97.
Bagby, "İslâm Hukuk Teorisinde Maslahat", s. 155-164, s. 162; Mes'ûd, *İslâm Hukuk Teorisi*, s. 154; Koca, "Necmeddin et-Tûfî'nin Maslahat-ı Mürsele Konusundaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", s. 293-316, s. 295; Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, s.158.
لا يمكن هنا تفسير التعارض الذي ذكره الطوفي، على شكل التعارض بين المصلحة والحديث ظني الثبوت (انظر: Ünsal, a.g.e., 184)، بناء على أقوال الطوفي. فالطوفي يتحدث هنا عن حالة الضرر الناتج عن تطبيقات النصوص العام، ويؤكد وجوب إيقاف التطبيق في هذه الحالة ومراعاة مبدأ "درء الضرر".

[73] **كتاب التعيين** للطوفي، 238/1.

بيانه الأوضاع التي يمكن أن تؤدي لمثل هذا التعارض، يتبين أنه لا يتناول هذا التعارض بين (المصلحة والنص) تعارضًا نظريًّا مطلقًا. وبيان ذلك كما يأتي:

«وتقرير ذلك أن النص والإجماع إما أن لا يقتضيا ضررًا ولا مفسدةً بالكلية، أو يقتضيا ذلك، فإن لم يقتضيا شيئًا من ذلك فهما موافقان لرعاية المصلحة، وإن اقتضيا ضررًا؛

أ) فإما أن يكون مجموع مدلوليهما ضررًا، ب) أو يكون بعض مدلوليهما ضررًا.

فإن كان مجموع مدلوليهما ضررًا فلا بد أن يكون من قبيل ما استُثنِي من قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار»، أي يجري العمل بالنص والإجماع، وذلك كالحدود والعقوبات على الجنايات، (فالقصاص وما شابه من العقوبات، وإن بدت ضررًا بحق الشخص الذي يُطبَّق عليه، يُطبَّق فيه حكم النص). وإن كان الضرر بعض مدلوليهما؛ فإن اقتضاه دليلٌ خاصٌّ اتُّبِع الدليل الخاص، (أي يتم تطبيق حكم النص وإن بدا هذا التطبيق ضررًا، وتكون المصلحة في هذه الحالة ملغاةً). وإن لم يقتضه دليلٌ خاصٌّ وجب تخصيصهما بقوله (ص) «لا ضرر ولا ضرار»، جمعًا بين الأدلة.[74]

يتبين مما سبق أن الطوفي لا يقترح تقديم المصلحة على النصوص بشكل مطلق. بل يريد أن يقول: إن النصوص لم ترد إضرارًا للفرد أو المجتمع، بل جاءت لرعاية مصالحهم. وانطلاقًا من هذا إن كان تطبيق النص العام يؤدي إلى ضرر في بعض أوضاعه، فإنه ينبغي استثناء هذه الأوضاع الخاصة من التطبيق،[75] ويكون ذلك بمثابة تخصيص لعموم النص. علاوة على ذلك يخصّص الطوفي هذا الأمر بمجال المعاملات. وينبغي الانتباه هنا أن كلام الطوفي آنفًا هو في سياق شرح حديث «لا ضرر ولا ضرار». ومن ثَمّ من غير الصحيح تلقي كلام الطوفي في سياق نظري على شكل «تقديم المصلحة على النص».

يتناول عبد الوهاب خلاف آراء الطوفي، ويبين أن التعارض المذكور «في التحقيق لا يكون بين النص والمصلحة، وإنما هو بين النص ونص «لا ضرر ولا ضرار». ولا نكون أهملنا العمل بالنص مراعاة للمصلحة، وإنما خصصنا عموم النص أو قيدنا إطلاقه بنص «لا ضرر ولا ضرار»، وكأن الشارع لما شرّع أحكامه

---

[74] **رسالة في رعاية المصلحة** للطوفي، ص 17-18.

[75] يقدم شلبي في كتابه **تعليل الأحكام** نماذج من ممارسات الصحابة في هذا السياق؛ انظر: ص 56 وما بعده.

في المعاملات السياسية الدنيوية قيَّد تنفيذها بما إذا لم يستلزم تنفيذها ضررًا، ودل على هذا التقييد بقوله: لا ضرر ولا ضرار».[76]

وقضية ظهور الأحوال التي يتعارض فيه تطبيق النص مع المصلحة من حين إلى حين أمر معهود مقبول عند فقهاء المسلمين. ورأي الغزالي أعلاه في مسألة التترس ومسألة قتل الزنادقة من هذا القبيل. وينسَب إلى القرافي قوله: «إن النصوص قد تخالَف إذا عارضت القواعد» الكلية.[77] وعند الشاطبي، لا تتعارض الأدلة الظنية بالأصول الكلية، وإذا تعارضت الأدلة الجزئية مع الأصول المستنبطة يجب التثبت من هذه الأدلة الجزئية، فيكون الاعتبار للكليات وتؤوَّل الجزئيات، «فالكليات تقضي على كلِّ جزئيٍّ».[78]

- **ابن قيم الجوزية (ت. 751هـ/1350م)**

أورد ابن قيم في كتابه «إعلام الموقعين» قوله: «الشريعة مبنية على مصالح العباد»، ويخصص جزءًا من أجزاء كتابه الأربعة لأجل بيان حكمة التشريع.[79] ويخصص قسمًا مهمًّا في هذا الجزء لبيان قاعدة «الوسائل لها حكم المقاصد».[80] وفي كتابه «الطُّرق الحُكْمية» الذي يعرض فيه نهجًا مشابهًا لكتابه أعلاه، يؤسس ابن قيم للعلاقة بين السياسة الشرعية والمصالح، مؤكدًا قيام الشريعة على المصالح، وأن تحقيق العدالة غاية من غاياتها، وأن السياسة العادلة جزء من أجزائها،[81] وأنها تكون بموافقة السياسة للأحكام ورعاية المصالح.[82] ويؤكد اعتبار المصلحة دليلًا وأصلًا، ويكثر في مواضع مختلفة من كتابه تكرار قوله: «لا تتم مصالح الأمة إلا بها». وتأتي أهمية مؤلفاته من كونها تكشف عن العلاقة بين المسائل الشرعية الملموسة والمصالح، لا أنها مجرد بحوث في المستوى النظري. ومن المؤكد تأثره في بحوثه بشيخه ابن تيمية (ت. 728هـ/1328م). فابن تيمية أيضًا يولي أهمية للمصلحة في مؤلفاته، ويعدّها من الأسس التي ترتبط بها الأحكام الشرعية.[83]

---

[76] **مصادر التشريع الإسلامي** للخلاف، ص 99.
[77] **الإمام الشهاب القرافي** للوكيلي، 265/2.
[78] **الموافقات** للشاطبي، 194/3، 197-196.
[79] **إعلام الموقعين** لابن قيم الجوزية، 49/2 وما بعده.
[80] **إعلام الموقعين** لابن قيم الجوزية، 108/3.
[81] **الطرق الحكمية** لابن قيم الجوزية، ص 5 وما بعده.
[82] **الطرق الحكمية** لابن قيم الجوزية، ص 18 وما بعده.
[83] Opwis، المرجع السابق، ص 164 وما بعده؛ البدوي، يوسف أحمد محمد، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، (الأردن، 2000)، ص 139 وما بعده.

- **أبو إسحق الشاطبي (ت. 790هـ/1388م)**

يتربع الشاطبي بمؤلفاته وآرائه في سياق الاجتهاد المقاصدي على ذروة عملية تطور أصول الفقه. فالشاطبي في كتابه الموافقات يرسم نهجًا يعمل على ضبط المقاصد في قواعد، يسميها «أصل الأصول»، ويجعلها حاكمة على علم أصول الفقه. وبذلك يتبوّأ مكانه في مركز البحوث المتعلقة بالموضوع في القرن العشرين.[84]

فنظرة الشاطبي للمقاصد، لا تنحصر بضبط المصلحة أو المصلحة المرسلة أو مقاصد الشريعة. بل يقبل أصول المقاصد أصولًا لعلم أصول الفقه، وأن هذه الأصول الكلية القطعية تشكل أصلًا ومقياسًا لكل موضوع من موضوعات أصول الفقه؛ لهذا السبب تستند أصول الفقه عنده إلى الأصول القطعية، وهي «كليات الشريعة». وهذه الأصول هي القواعد الكلية المستنبطة بالاستقراء الكلي من أدلة الشريعة وفي مقدمتها الكليات الخمس ومبادئ الضروريات والحاجيات والتحسينيات، والأدلة المعتبرة في الاجتهاد.[85]

من جانب آخر، لم يتربع الشاطبي في قمة مسيرة أصول الفقه بسبب تحويله المقاصد إلى نظام، ونظرته إلى هذا النظام على أنه أصل لأصول الفقه وحسب، بل باتخاذه أيضًا طريقة الاستقراء أساسًا في تقرير الأصول. فالشاطبي الذي يؤكد أن الاستقراء منهج السلف، ويجمع بذلك بين منهجي أبي حنيفة (ت. 150هـ/767م) وابن القاسم المالكي (ت. 191هـ/806م) في مقدمة كتابه؛ يشير إلى منهج الحنفية في الاستقراء.

فالشاطبي ينقل الاستقراء المرغوب عنه باعتباره قيمة للعلم في المنطق اليوناني، إلى منهج لتوليد «القطعية»، ويطلق عليه اسم «الاستقراء المعنوي». وتركيب «الاستقراء المعنوي» في تاريخ أصول الفقه بالتالي استعمال خاص بالشاطبي. فالاستقراء المعنوي باعتباره نظرًا كليًّا في المعاني التي تدل عليها الأدلة الشرعية الجزئية؛ تستند في أساسها إلى عناصر التواتر المعنوي والاستقراء والقرينة.[86]

فالتواتر المعنوي كما هو معلوم هو المعنى المشترك لجملة كبيرة من الأخبار يقوي بعضها بعضًا، ويفيد العلم القطعي. والاستقراء المعنوي الذي

---

[84] من أجل المزيد من التفاصيل حول آرائه، انظر:
Haçkalı, *Şâtıbî'de Makâsıd ve Fıkıh Usûlü*, s. [79] vd.

[85] **الموافقات** للشاطبي، 1/22-23.

[86] Nacar, *Şâtıbî'nin Usul Anlayışında Manevi İstikra*, s. 333 vd.

يعدّه الشاطبي نوعًا من التواتر وشبيهًا بالتواتر المعنوي، طريق لتحصيل القطع باعتبار الشارع للمعنى الذي يستقرئه الناظر في المعاني الشرعية، تمامًا كالتواتر المعنوي.[87] فالشاطبي في كتابه الموافقات يستعمل الاستقراء في كل مسألة يريد تأسيسها وإثباتها على وجه التقريب. وفي هذا السياق يبدو أن الشاطبي يخرج الاستقراء من المنطق بشكل غير مباشر، ويرُدُّ أساسه المنطقي، ويعيد تنظيمه لاستعماله في التوصل إلى المعاني الكلية والقطعية في المجال الشرعي.[88]

موجب التواتر المعنوي هو إنتاج القطعية على أساس الوحدة بين الأدلة الجزئية المتضمنة على معنى مشترك. وموجب الاستقراء هو الطابع الاستقرائي للاستدلال المبني على الأدلة الجزئية. وموجب القرينة هو اعتبار الخصائص البيئية والسياقية للأدلة الجزئية في الاستدلال.[89]

يهدف منهج الاستقراء المعنوي إلى تأسيس أصول الشريعة الكلية المتفق على قطعيتها، وإثبات ما يُعْتَقَد قطعيته. ومن ثَمّ فالاستقراء المعنوي له وظيفتان: التأسيس والبرهان.

فالشاطبي يستعمل طريقة الاستقراء المعنوي في إثبات دعواه بقطعية الأصول من حيث مقاصد الشريعة وأصول الفقه. وما يتوصل إليه نتيجة تطبيق الاستقراء المعنوي في مصادر الشريعة من المبادئ والأصول الكلية القطعية الثابتة، يقيمها الشاطبي في إطار «الأصول». ومن هنا فالاستقراء المعنوي طريقة لتحصيل مجموعة «الأصول» التي تشكل أسس الشريعة الكلية القطعية.[90]

وقد أدى استخدامه الاستقراء أساسًا في منهجه إلى نتيجتين مهمتين في فهم الأدلة:

مسألة الأدلة الظنية والقطعية، ومسألة الأدلة الجزئية والقطعية:

---

[87] يختلف الاستقراء المعنوي (الشبيه بالتواتر المعنوي) بأن التواتر المعنوي هو تضافر الأخبار في الموضوع الواحد. والاستقراء المعنوي هو تضافر المعاني الملاحظة في الأحكام المختلفة التي لا يجمعها موضوع مشترك؛ حول معنى مشترك. وهو المعنى الكلي [المترجم].

[88] Haçkalı-Nacar, "Şâtıbî'nin Aristo Mantığına Karşı Çıkış Gerekçeleri ve Alternatif Yöntem Teklifi", s. 16-46.

[89] Nacar, *Şâtıbî'nin Usul Anlayışında Manevi İstikra*, s. 333.

[90] Nacar, *Şâtıbî'nin Usul Anlayışında Manevi İstikra*.

3- المقاصد والأحكام القطعية والظنية

يحمل الشاطبي مناهج ومعايير تقييم مهمة فيما يتعلق بالأدلة. والأصول الكلية والقطعية التي تستخدم معيارًا في تقييم الأدلة التفصيلية تأتي في مقدمة هذه المعايير. وبينما يعمل الشاطبي على تأسيس الأصول والفروع يتحدث عن القطعيات. لكنه في هذه الآفاق التي فتحها في أصول الفقه لم يتجاهل القواعد الأساسية في تقليد هذا العلم. فاستعمل على سبيل المثال، التواتر للتعبير عن المسائل التي توجب القطعية، والاستقراء ودلالات الأدلة الكلية للوصول إلى الكليات، واستند إلى موقف الحنفية في ميزان (القطعي والظني)، وعمل في ذلك كله لتطوير مبادئ المقاصد.

وعند الشاطبي؛ «كون الشارع قاصدًا للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية والحاجية والتحسينية، لا بد عليه من دليل يستند إليه. والمستند إليه في ذلك، إما أن يكون دليلًا ظنيًّا أو قطعيًّا، وكونه ظنيًّا باطل.[91] والقطعية عنده شرط أساسي لاعتبار أصول الشريعة.[92] والأدلة المستقرأة من الأدلة التي تضمنتها الشريعة، قطعية.[93]

والاستقراء عنده، نهج أساسي للوصول إلى الأصول القطعية والكلية. فالصلاة والزكاة وفرائض الإسلام الخمس تكون بهذا الشكل ثابتة. ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس؛ كالصلاة، والزكاة، وغيرهما قطعًا، وإلا فلو استدل مستدل في كل منها، بالأدلة التفصيلية دليلًا دليلًا، لكان في الاستدلال بمجرده نظر من أوجه.[94] وعنده أن المتقدمين من الأصوليين ربما تركوا ذكر هذا المعنى [أي النظر في الأدلة على اجتماعها، لا على الانفراد]، وغفل عنه بعض المتأخرين، لذلك وقعوا في خطأ الاعتراض على قطعية قواعد الأصول، بمناقشتهم الأدلة الجزئية على انفرادها.[95]

---

[91] **الموافقات** للشاطبي، 361/2؛ 14/3 وما بعده.

[92] هذه المسألة مسألة ثابتة في علم الكلام. غير أن بعض متأخري الأصوليين أوردوا أيضًا في مقدمة دراسات أصول الفقه أن قطعية أصول الدين معلومة عقلًا، وأن ذلك ثبت بمعجزات النبي، ومن ثَمّ فإن الأمر «ليس فيه دور». انظر على سبيل المثال، **زبدة الوصول** للكرماستي، ص 29.

[93] **الموافقات** للشاطبي، 30/1، 39.

[94] **الموافقات** للشاطبي، 35/1-36. ["لكن الاستدلال باستقراء أدلة الصلاة والأحكام المترتبة مثلًا يجعل فرض الصلاة ضروريًّا في الدين، لا يشك فيه إلا من يشك بأصل الدين". المترجم].

[95] **الموافقات** للشاطبي، 37/1.

وفي هذا السياق، يرتّب الشاطبي الأدلة الشرعية تبعًا لقوتها، فيبدأ بالأقوى: المتواتر قطعي الدلالة، فالتواتر المعنوي، ثم الأصول المستندة إلى استقراء الأدلة الشرعية.[96] ويُعَدّ وجود القطع في آحاد الأدلة الشرعية في غاية الندور. ولهذا السبب، يرى الاعتبار هنا للأدلة المستقرأة من جملة أدلةٍ ظنيةٍ تضافرت على معنى واحدٍ حتى أفادت فيه القطع.[97]

فالشاطبي هنا لا يهدف إلى إخراج الظنيات من أصول الفقه، أو تعزيز الظنيات لتكون قطعية، بل يريد بيان الأدلة القطعية والظنية، والوصول إلى منهج لتقييمها معًا. ويؤسس في هذا الموضوع لقاعدتين:

1- تبعية الأدلة الظنية للأصول القطعية يجعلها صالحة لأصول الفقه.[98]

2- لا يُعمَل بالدليل الظني إلا بعد عرضه على الأصول القطعية.[99]

4- المقاصد الكلية والأحكام الجزئية

يذهب الشاطبي إلى أن العلاقة بين الأدلة الكلية والجزئية هي جملة الفقه، وجوهره. وعنده، يجب رعاية الأحكام الجزئية لتحقيق المقاصد الكلية، وإهمال الأدلة الجزئية يؤدي إلى تعطيل المقاصد الكلية. ومن ثَمَّ فالأحكام الجزئية مهمّة بمقدار ما هو أصلٌ وجهة النظر القائمة على مركزية المقاصد والمصالح؛ لأنه لولا وجود الأحكام الجزئية لم يكن تحقق الكلي ممكنًا. «فمن أخذ بنصٍ مثلًا في جزئي معرضًا عن كليّه فقد أخطأ. وكما أن من أخذ بالجزئي معرضًا عن كليّه فهو مخطئ، وكذلك من أخذ بالكلي معرضًا عن جزئيّه. فالجزئيات ليست مستغنية عن كلياتها، والكليات لا تتجلى إلا بجزئياتها. فالمبادئ الكلية مجردةٌ، وليس لها وجودٌ في الخارج إلا بالأحكام الجزئية، والأحكام الجزئية لهذا السبب مدار التكليف.[100]

وكما ذكر الجويني والعلماء الآخرون من قبل، فإن الشاطبي يؤكد أيضًا، أن الأدلة الظنية والجزئية لا تتعارض مع الأصول الكلية، وعند وقوع التعارض

---

[96] **الموافقات** للشاطبي، 34/1.

[97] **الموافقات** للشاطبي، 35/1-36. ["فآحاد الأدلة وإن كانت متواترة، فإفادتها للقطع موقوفة على مقدماتٍ جميعها أو غالبها ظني، والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنيًّا؛ فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو، وعدم الاشتراك... إلخ، والمعارض العقلي، وإفادة القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذر". المترجم].

[98] **الموافقات** للشاطبي، 34/1.

[99] **الموافقات** للشاطبي، 133/1. ["فالظني الراجع إلى أصل قطعي فإعماله ظاهر ... والظني المعارض لأصل قطعي، ولا يشهد له أصل قطعي، فمردود بلا إشكال". المترجم].

[100] **الموافقات** للشاطبي، 3/3-6

بين الأدلة الجزئية والأصول الكلية المستنبطة بالاستقراء من هذه الأدلة، يكون الكلي هو الأساس، ووجب التثبت من الظني.[101]

ويمكن ترتيب رأيه في الموضوع على الشكل الآتي:

أ) يتم النظر في بحث؛ أي موضوع إلى الأدلة الكلية والجزئية معًا:

ب) إهمال الجزئي يعني تعطيل الكلي.[102]

وإعمال الجزئي ضروري عنده لسببين:

- يقوم التكليف على وجود الجزئي، فلا وجود للتكليف بغير الجزئي، ولا يمكن إدراك الكلي بدون الجزئي.
- الجزئي فيه جانب تعبدي، وهذا هو جانب محافظته على الكليِّ والعناية به.

ج) لا يضر تعارض بعض أحكام المسائل الجزئية مع الكلي المتعلق به.

د) يمكن أن يكون مرد تعارض الجزئي مع الكلي بسبب حكمة خارجة عن مقتضى الكلي.[103]

هـ) لا يهمل الجزئي عند تعارضه مع الكلي، إلا في حال تعارضهما حقيقة، أو على سبيل الظن الغالب.[104]

ويذهب الشاطبي إلى القبول بالمصلحة المرسلة وسد الذرائع في الاجتهاد في إطار المبادئ والمقاصد الشرعية العامة. ويرى الاجتهاد بناء على الأصول والمصادر الكلية إن عجز عن استنباط الحكم من أدلة الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

الخاتمة

في هذه الدراسة التي تضمنت مسيرة الآراء الدائرة حول الاجتهاد المقاصدي حاولنا التركيز على بعض المسائل المتعلقة بفهمها، إلى جانب نقل الآراء المختلفة في الموضوع.

---

[101] **الموافقات** للشاطبي، 194/3، 196، 197.
[102] **الموافقات** للشاطبي، 371/2.
[103] **الموافقات** للشاطبي، 363/2-364.
[104] **الموافقات** للشاطبي، 7/3-9.

وقد برز الموضوع في أصول الفقه في سياق تعليل الأحكام. وإن تناول المنهج القائم على مركزية المقاصد والمصالح، رغم الإسهامات الكبيرة التي يتضمنها، في سياق الجواب عن «إشكالية غاية التشريع»- بعيدٌ عن الصواب؛ لذلك، يجب ألا يُنْظَر إلى المقاصد والمصالح في سياق إشكالية الغاية في الفقه الإسلامي، ويجب بحث هذه الإشكالية من منظور أوسع.

لا تقتصر الآراء في الاجتهاد المقاصدي على المصالحة المرسلة. إذ بينما أُدرِجت المصالح المعتبرة وجرى التعامل معها في القياس- بقيت المصالح المرسلة في موقع ضعيف في كتب الأصول، ونوقشت بشكل مستقل عن المقاصد. والاختلاف في تعريف المصلحة المرسلة أدى إلى غياب تطوير موقف مشترك منها.

والآراء التي تقوم على نظرية المقاصد عند الجويني تأتي في سياق تعليل الأحكام، وترتبط بالاجتهاد بشكل مباشر. لكن الفهم الخاطئ لأصول التعبّديّات عنده، والنظر إليها في رتبة التحسينيّات، ومن ثَمّ البعد عن النظر في علاقة المقاصد بالتعبّديّات عاد بالتأثير السلبي في علاقة الموضوع بالاجتهاد.

والعالِم الذي نُوقِشت آراؤه في المصالح والمقاصد على نطاق واسع بلا شك، هو نجم الدين الطوفي. ففي القرن العشرين الذي يقع فيه العالم الإسلامي تحت قبضة العقلنة؛ شكل هذا العالِم نقطة توتر بين أولئك الذين يقترحون المقاصد الشرعية والمصالح، بدلًا من الأحكام الشرعية، وبين الذين يعارضون هذا الموقف، ويحملون قلق تحولها إلى وسيلة «لهدم الدين». ويمكن التأكيد هنا أنه لم يظهر حتى القرن العشرين عالم ينتمي لتقليد أصول الفقه طرح نهجًا يمكن أن يُفهَم منه «النفعية» بمعناها المطلق. ولا يمكن أن يظهر مثل هذا المنهج في التقليد المذكور. بقي أن الرأي الذي ذهب إليه الطوفي في إيقاف تطبيق النص العام إن صدر من تطبيقه ضرر على خلاف مراد الحكم- جرى تسويقه على شكل «تقديم المصلحة على النص»، وبذلك اشتهر الطوفي في أذهان المناصرين والمعارضين بهذه العبارة.

لا بد هنا من اتخاذ موقف واضح بشأن ما إذا كانت الدراسات تتم اليوم في سياق «تعليل الأحكام- الاجتهاد» أو في سياق «إشكالية الغاية من التشريع»، والانتباه إلى هذا التمييز.

وأخيرًا؛ المبادئ والآراء حول الاجتهاد المقاصدي لها معنى في إطار تكامل علم أصول الفقه، وهي مهمّة من حيث الوقوف على إمكانيات أصول الفقه.

المصادر والمراجع

- **الإحكام في أصول الأحكام؛**

الآمدي، أبو الحسن سيف الدين علي بن محمد بن سالم الثعلبي (ت. 631هـ/1233م).

بيروت، د.ت.

- **إدرار الشروق على أنوار الفروق؛**

ابن الشاط، أبو القاسم سراج الدين القاسم بن عبد الله بن محمد الأنصاري الإشبيلي (ت. 723هـ/1323م).

بيروت، د.ت.

- **الاستصلاح والمصالح المرسلة؛**

مصطفى أحمد الزرقا، دمشق، 1988م.

- **أصول السرخسي؛**

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

إسطنبول، 1984م.

- **إعلام الموقعين عن رب العالمين؛**

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

بيروت، 1991م.

- **الإمام الشهاب القرافي حلقة وصل بين المشرق والمغرب في مذهب مالك؛**

الصغير بن عبد السلام الوكيلي.

المغرب، 1996م.

- **تعليل الأحكام**، مصطفى شلبي، بيروت، 1981م.

- **تقويم الأدلة؛**

الدبوسي، أبو زيد عبد الله بن محمد بن عمر بن عيسى (ت. 430هـ/1039م).

بيروت، 2001م.

- **رسالة في رعاية المصلحة؛**

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

القاهرة، 1954م.

- **زبدة الوصول إلى علم الأصول؛**

الكرماستي، يوسف بن حسين (ت. 900هـ/1494م).

تحقيق: عبد الرحمن حجقالي، بيروت، 2008م.

- **شرح تنقيح الفصول؛**

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

القاهرة، د.ت.

- **شرح مختصر الروضة؛**

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

بيروت، 1990م.

- **شفاء الغليل في بيان مسائل التعليل؛**

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

بغداد، 1971م.

- **ضوابط المصلحة؛**

محمد سعيد رمضان البوطي (ت. 2013).

بيروت، 1982م.

- **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية؛**

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

القاهرة، د.ت.

- **الفصول في الأصول؛**

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

الكويت، 1994م.

- **قواعد الأحكام في مصالح الأنام؛**

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

بيروت، 1990م.

- **محاسن الشريعة في فروع الشافعية؛**

الشاشي، أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال (ت. 365هـ/976م).

بيروت، 2007م.

- **المحصول؛**

الرازي، أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الطبرستاني (ت. 606هـ/1210م).

الرياض، 1400هـ.

- **مصادر التشريع الإسلامي؛**

عبد الوهاب خلاف، الكويت، 1978م.

- **مفاتيح العلوم؛**

الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب (ت. 387هـ/997م).

مصر، 1349هـ.

- **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية؛**

يوسف أحمد محمد البدوي، الأردن، 2000م.

- **''نظرية الاستصلاح عند الغزالي''؛**

عبد المجيد التركي، ضمن كتاب **أبي حامد الغزالي**، الرباط، 1988م.

المصادر التركية والأجنبية

Apaydın, Hacı Yunus, "Karâfî, Şehâbeddin", *DİA*, XIV, s. 394-401.

Bagby, İhsan A., "İslâm Hukuk Teorisinde Maslahat", çev. Şükrü Selim Has, *Marife*, 3/1, 2003: 155-164.

Başoğlu, Tuncay, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi SBE, 2001.

Dönmez, İbrahim Kafi, "Maslahat", *DİA*, XXVIII, s. 79-94.

Haçkalı, Abdurrahman – Tayip Nacar, "Şâtıbî'nin Aristo Mantığına Karşı Çıkış Gerekçeleri ve Alternatif Yöntem Teklifi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık 2019: 16-46.

Haçkalı, Abdurrahman, *İslâm Hukuk Tarihinde Gâyeci İçtihat Metodunun Gelişimi*, İstanbul, 2004.

Haçkalı, Abdurrahman, *Şâtıbî'de Makâsıd ve Fıkıh Usûlü*, İstanbul, 2010.

Karaman, Hayredddin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul, ts.

Koca, Ferhat, "Hikmet", *DİA*, XVII, s. 514-518.

Koca, Ferhat, "Necmeddin et-Tûfî'nin Maslahat-ı Mürsele Konusundaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *Makâsıd ve İctihad*, ed. Ahmet Yaman, s. 293-316.

Mes'ûd, Muhammed Halid, *İslâm Hukuk Teorisi*, çev. Muharrem Kılıç, İstanbul, 1997.

Nacar, Tayip, *Şâtıbî'nin Usul Anlayışında Manevi İstikra* (doktora tezi), Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi SBE, 2020.

Opwis, F. M. Maria, *An Intellectual History of a Core Concept in Islamic Legal Theory*, Yale University, 2001.

Pekcan, Ali, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, İstanbul, 2003.

Seyyid Bey, Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebâhisinden Kaza ve Kader, Dersaadet, 1338.

Topal, Şevket, *İslâm Hukuk Düşüncesinde Sedd-i Zeria*, Van, 2007.

Türcan, Talip, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, Ankara, 2009.

Wael b. Hallaq, "Usul al-Fıqh: Beyond Tradition", *Journal of Islamic Studies*, 3/2, 1992: 172-202.

Bibliyografya

Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfüddin Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Beyrut, ts.

Apaydın, Hacı Yunus, "Karâfî, Şehâbeddin", *DİA*, XIV, s. 394-401.

Bagby, İhsan A., "İslâm Hukuk Teorisinde Maslahat", çev. Şükrü Selim Has, *Marife*, 3/1, 2003: 155-164.

Başoğlu, Tuncay, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi SBE, 2001.

Bedevî, Yusuf Ahmed Muhammed, *Makâsidü'ş-şerî'a 'inde İbn Teymiyye*, Ürdün, 2000.

Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan, *Davâbitu'l-maslaha*, Beyrut, 1982.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, Kuveyt, 1994.

Debûsî, Ebû Zeyd, Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa, *Takvîmü'l-edille*, Beyrut, 2001.

Dönmez, İbrahim Kafi, "Maslahat", *DİA*, XXVIII, s. 79-94.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *Şifâü'l-galîl fî beyâni mesâili't-ta'lîl*, Bağdat, 1971.

Haçkalı, Abdurrahman – Tayip Nacar, "Şâtıbî'nin Aristo Mantığına Karşı Çıkış Gerekçeleri ve Alternatif Yöntem Teklifi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık 2019: 16-46.

Haçkalı, Abdurrahman, *İslâm Hukuk Tarihinde Gâyeci İçtihat Metodunun Gelişimi*, İstanbul, 2004.

Haçkalı, Abdurrahman, *Şâtıbî'de Makâsıd ve Fıkıh Usûlü*, İstanbul, 2010.

Hallâf, Abdülvehhâb, *Masâdiru't-teşrî'i'l-İslâmî*, Kuveyt, 1978.

Hârizmî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Kâtib, *Mefâtîhu'l-ulûm*, Mısır, 1349.

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

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti'ş-şer'iyye*, Kahire, ts.

İbnü'ş-Şât, Ebü'l-Kâsım Sirâcüddin Kâsım b. Abdullah b. Muhammed el-Ensârî el-İşbîlî, *İdrâru'ş-şurûk alâ envâri'l-Furûk*, Beyrut, ts.

İzzeddin b. Abdüsselâm, Ebû Muhammed İzzüddin Abdülaziz b. Abdüsselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî, *Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*, Beyrut, 1990.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahman el-Mısrî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, Kahire, ts.

Karaman, Hayredddin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul, ts.

Kirmâstî, Yusuf b. Hüseyin, *Zübdetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Abdurrahman Haçkalı, Beyrut, 2008.

Koca, Ferhat, "Hikmet", *DİA*, XVII, s. 514-518.

Koca, Ferhat, "Necmeddin et-Tûfî'nin Maslahat-ı Mürsele Konusundaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *Makâsıd ve İctihad*, ed. Ahmet Yaman, s. 293-316.

Mes'ûd, Muhammed Halid, *İslâm Hukuk Teorisi*, çev. Muharrem Kılıç, İstanbul, 1997.

Nacar, Tayip, *Şâtıbî'nin Usul Anlayışında Manevi İstikra* (doktora tezi), Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi SBE, 2020.

Opwis, F. M. Maria, *An Intellectual History of a Core Concept in Islamic Legal Theory*, Yale University, 2001.

Pekcan, Ali, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, İstanbul, 2003.

Râzî, Ebû Abdullah Fahruddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, *el-Mahsûl*, Riyad, 1400.

Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, İstanbul, 1984.

Seyyid Bey, Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebâhisinden Kaza ve Kader, Dersaadet, 1338.

Şâşî, Ebû Bekir Muhammed b. Ali b. İsmail el-Kaffâl, *Mehâsinü'ş-şerî'a fî furû'i'ş-Şâfiîyye*, Beyrut, 2007.

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

Topal, Şevket, *İslâm Hukuk Düşüncesinde Sedd-i Zeria*, Van, 2007.

Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddin Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerim b. Saîd el-Hanbelî, *Risâle fî ri'âyeti'l-maslaha*, Kahire, 1954.

Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddin Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerim b. Saîd el-Hanbelî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, Beyrut, 1990.

Türcan, Talip, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, Ankara, 2009.

Türkmânî, Abdülmecîd, "Nazariyyetü'l-istislâh 'inde'l-Gazzâlî", *Ebû Hâmid el-Gazzâlî*, Rabat, 1988.

Vekîlî, es-Sagîr b. Abdüsselâm, *el-İmâmü'ş-şihâb el-Karâfî: Halkatun vesale beyne'l-meşrik ve'l-mağrib fî mezhebi Mâlik*, Mağrib, 1996.

Wael b. Hallaq, "Usul al-Fıqh: Beyond Tradition", *Journal of Islamic Studies*, 3/2, 1992: 172-202.

Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-İstislâh ve'l-mesâlihu'l-mürsele*, Dımaşk, 1988.

BEDİR, M., "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar"
Diyanet Arapça İlmî Dergi; 5 (2023): 234-276
Tercüme makale / Translated article

KELÂMCI ve FIKIHÇI USUL GELENEKLERİNE İLİŞKİN BAZI ELEŞTİREL MÜLÂHAZALAR

SOME CRITICAL REMARKS ON THE DIFFERENCE BETWEEN THE METHODS OF THEOLOGIANS AND JURISTS IN USŪL AL-FIQH

MURTEZA BEDİR*
PROF. DR.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ/İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ Bu makale, kelamcılar ile fakihlerin yöntemi olmak üzere iki fıkıh usûlü yöntemi arasındaki meşhur ayrıma eleştirel bir bakış geliştirmeyi amaçlamaktadır. Yazar, modern dönemde fıkıh usulü disiplininin doğası ve işlevine dair algıda radikal bir kırılma yaşandığını ve bu algı değişiminin içtihat kavramına oldukça farklı bir anlam ve rol atfedilmesinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yeni Fıkıh Usulü – İçtihad – Fıkıh Usulünün Doğası ve İşlevi.

ABSTRACT This article aims at developing a critical look at the well-known differentiation between two methods of *usūl al-fiqh*, namely the method of the theologians *(tarīqah al-mutakallimīn)* and the method of the jurists *(tarīqah al-fuqāhā)*. The author argues that in the modern period there was a radical break in the perception of the nature and function of the discipline of *usūl al-fiqh* and that this shift of perception occurred as a result of assigning a highly different meaning and role to the concept of ijtihad.

Keywords: New *Usūl al-Fiqh* – *Ijtihād* – The Nature and the Function of *Usūl al-Fiqh.*

* ORCID: 0000-0003-4692-5781 | mbedir@29mayis.edu.tr
Geliş/Received 19.09.2023 - Kabul/Accepted 15.11.2023

بعض الملاحظات النقدية المتعلقة بتقليدَي المتكلمين والفقهاء في أصول الفقه*

مرتضى بدر
الأستاذ الدكتور
جامعة إسطنبول ٢٩ مايو/كلية الإلهيات

الملخص

يهدف هذا البحث إلى تقديم نظرة نقدية للتفريق المعروف بين منهجَي أصول الفقه، وهما: منهج الفقهاء ومنهج المتكلمين. يرى الباحث أن تصور طبيعة أصول الفقه ووظيفته تعرضا في العصر الحديث لانقطاع جذري، وأن مرد هذا التحول في التصور هو إسناد معنى ودور جديدين لمفهوم الاجتهاد. يهدف هذا البحث إلى إلقاء نظرة نقدية على الطريقة التي يتعامل بها هذا النوع الأدبي الذي يسميه الباحث "مؤلفات أصول الفقه الجديدة"، مع منهجَي أصول الفقه: (منهج المتكلمين ومنهج الفقهاء) الموجودين عبر التاريخ. تنطلق الدراسة من افتراض حدوث انكسار كبير في النظرة إلى طبيعة علم أصول الفقه في العصور الأخيرة التي تُدعَى "الفترة الحديثة". وتزعم أن المؤلفات الجديدة تختلف اختلافًا كبيرًا عن التصور الكلاسيكي في وصف المنهجين، وأن مرد هذا الاختلاف يعود إلى المعنى الجديد والأدوار الجديدة المسندة في العصر الحديث إلى الاجتهاد في العلوم الإسلامية عامة، وفي أصول الفقه على وجه الخصوص.

الكلمات المفتاحية: أصول الفقه الحديثة – الاجتهاد – وظيفة أصول الفقه وطبيعته.

---

* إن هذه الدراسة التي تُرجمت من قِبل مصطفى حمزة، هي النسخة العربية لمقالة نشرت سابقا باللغة التركية وقد أعطى صاحب المقالة لنا حقوق النشر المتعلّقة بترجمتها إلى اللغة العربية. ومن يرغب بقراءة نسخة المقالة التركية الأصلية يمكنه الحصول عليها من خلال المعلومات المقدمة أدناه:
Murteza Bedir, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2013, sayı: 29, s. 65-97.

المدخل

في هذا البحث، نطلق عبارة «مؤلّفات أصول الفقه الجديدة»، ونريد بها، نوعًا من الكتابات التي بدأت منذ الربع الأول من القرن العشرين في الجامعات والأكاديميات على وجه الخصوص. وعبارة «الجديدة» هنا، تشير إلى العصر الحديث الذي أبدى فيه التراث الإسلامي الكلاسيكي في مجال التربية والتعليم، كما هو الحال في كل مجال على وجه التقريب، تميزًا خاصًّا تحت وطأة التأثير الغربي. ورغم أن هذه المؤلفات توجب بحثًا خاصًّا مختلفًا،[1] فإن هناك مؤشراتٍ مهمَّةً تبرر استخدامنا مصطلح «الجديدة» لكتابات هذه الفترة. فقد اختفى الطابع المذهبي في جميع الكتابات على وجه التقريب، أو على الأقل في أصول الفقه، كما سنتطرق إليه فيما يأتي، وتطور خطاب جديد فوق المذاهب. هذه الدراسة تتناول على وجه التحديد هذا البعد من ارتباط الآثار المكتوبة في الأصول الجديدة بالظاهرة المذهبية. وكما هو معلوم، فقد أصبحت المقدمات في مؤلفات أصول الفقه الجديدة تنصّ بما يشبه اللازمة المتكررة التي تشير إلى قبول عام- على أن علم الأصول يخضع من حيث الأسلوب إلى أحد منهجين: منهج الفقهاء ومنهج المتكلمين.[2] وإلى جانب هذين المنهجين ثمّة منهج ثالث يمزج بينهما، أو منهج مركب من المنهجين. وهذا التمييز، رغم أنه يعود بجذوره إلى الفترة الكلاسيكية، فإن تحوله إلى خطاب قياسي تأخر إلى مطالع القرن العشرين. ويمكن أن نعدّ النوع الجديد من مؤلفات أصول الفقه، التي بدأت بالظهور في مصر وإسطنبول، بداية هذا العصر الجديد في هذا الميدان. ويمكن عدّ كتاب «أصول الفقه» الذي ألفه الشيخ محمد الخضري بك، خلال تدريسه «أصول الفقه» في كلية غوردون باشا للطلاب الذين سيعملون في المحاكم الشرعية السودانية، ثم في مدرسة القضاء الشرعي في مصر للطلاب الذين سيعملون في المحاكم الشرعية المصرية، ونشر لأول مرة عام 1329هـ/1911م، من المؤلفات الأولى التي ظهرت في هذا العصر. وبالمثل، كتاب «أصول الفقه-١» و«أصول الفقه-٢»،[3] باعتبارهما مجموع الدروس التي قررها محمد سيد بك في مكتب الحقوق على الطلاب المرشحين للنيابة العدلية، وطوّرهما باسم «المدخل إلى

[1] من أجل بحث مفصل في هذا السياق، انظر: «مفاهيم أصول الفقه في الفكر الحقوقي العثماني بعد التنظيمات، والمقاربات المعاصرة».
Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usulü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*.

[2] Köksal - Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", XLII, 42/201-210.

[3] Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh Dersleri I* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1328-29); *Usul-i Fıkıh Dersleri II* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1330), haz. Selçuk Camcı - Haydar Yıldırım (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011).

أصول الفقه» الذي طُبع عام 1910م في إسطنبول.[4]

1- طريقة أصول الفقه الحديثة في تناول الاختلاف بين الفقهاء والمتكلمين:

تطرق كل من الخضري بك وسيد بك في بحوثهما الأصولية إلى المنهجين المختلفين في أصول الفقه. فالخضري بك تناول هذين المنهجين على الشكل الآتي:

«... إلا أن هؤلاء الباحثين لم يتفقوا على الاصطلاحات التي يعبّرون بها عن المعاني النفسية، ولا على الطرق التي يسلكونها في مباحثهم؛ لتفرق أقطارهم، واستبداد كل منهم بالتأليف والتدوين من ناحيته، واختلاف الغرض الذي يرمي إليه كلٌّ منهم، فكان من وراء ذلك وجود طريقتين أو اصطلاحين في التأليف: الأولى: طريقة المتكلمين، والثانية: طريقة الحنفية (الفقهاء).

فأما المتكلمون، فإنه كان من رأيهم البحث على طريقة علم الكلام وتقرير الأصول من غير التفات إلى موافقة فروع المذاهب لها، أو مخالفتها إياها. وقد كانوا ينتسبون إلى مذاهب شتى؛ فمنهم: المعتزلة، ومنهم الشافعية، والمالكية وأهل السنة. فما أيدته العقول والحجج أثبتوه، وما خالف ذلك نفوه، وقلما يشتغلون بالبحث في الفروع المذهبية إلا عرضًا.

وأما الحنفية فإن طريقتهم كان يراعى فيها تطبيق الفروع المذهبية على تلك القواعد، حتى إنهم كانوا يقررون قواعدهم على مقتضى ما نُقِل من الفروع، عن أئمتهم، وإذا كانت القاعدة [الأصولية] تترتب عليها مخالفة فرع فقهي شكلوها بالشكل الذي يتفق معه، فكأنهم إنما دونوا الأصول التي ظنوا أن أئمة المذهب اتبعوها في تفريع المسائل وإبداء الحكم فيها. وقد يؤدي بهم ذلك في بعض

---

[4] Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh: Medhal* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), haz. Selçuk Camcı (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011).

سبقت هذين الكتابين بلا شك، محاولات لتجربة منهج جديد. مثل الكتاب الذي جمع دروس أصول الفقه لعلي حيدر أفندي ومحمد أسعد. ومثله كذلك، ترجمات الكتب الدراسية في أصول الفقه مثل مجامع الحقائق والمنار، في بواكير كتب أصول الفقه باللغة التركية. وبينما تُعَدّ الكتب السابقة استمرارًا للكتب الكلاسيكية إلى حد كبير من حيث الاصطلاح والترتيب والشمول، فقد شكلت كتب كل من الخضري بك وسيد بك نمطًا جديدًا في أصول الفقه، يمكن أن نطلق عليه «أصول الفقه الجديدة». وأهم ما في الأمر، أن «الحداثة» في هذه الأعمال، في مثال الخضري بك الذي يُعَدّ نموذجًا في العالم العربي، تتجلى في تبسيط المحتوى، وحذف العناصر اللغوية والمنطقية والنظرية غير الضرورية، والأهم من ذلك كله، تقديم القضايا الأصولية من منظور فوق المذاهب والتيارات القائمة في أصول الفقه.

الأحيان إلى تقرير قواعد غريبة الشكل. لذلك نرى أصول الحنفية مملوءة بالفروع الكثيرة، لأنها في الحقيقة تلك القواعد».[5]

نلاحظ في تقييم الخضري بك النقاط الآتية: (١) يخضع منهج المتكلمين لمنهج علم الكلام. ومنهج الحنفية ينتج القواعد الأصولية من الفروع الفقهية في المذهب الحنفي. (٢) منهج المتكلمين مستقل عن أي مذهب فقهي. ولهذا السبب ينتمي إلى هذا المنهج مذاهب مختلفة. ومنهج الحنفية مرتبط بالمذهب الحنفي. (٣) يعتمد منهج المتكلمين على الافتراضات العقلية والمبادئ الأساسية، ويعمل بمقتضاها. ومنهج الحنفية يقوم على أحكام المذهب الفقهية. وتكررت هذه التحديدات على وجه التقريب في كتابات الأصول الحديثة التي ظهرت على يد من جاء بعد الخضري بك، من أمثال؛ إبراهيم بك والخلاف ومحمد أبو زهرة وعلي حسب الله. علاوة على ذلك، أشاروا إلى طريقتَي المنطق في التمييز بين المنهجين، فاعتبروا منهج المتكلمين منهجًا استنتاجيًّا، ومنهج الحنفية استقرائيًّا. أي أن منهج المتكلمين يقرر الأصل والمبدأ بطريقة عقلية أولًا، ثم يستند إليه في استنباط الأحكام (الفروع الفقهية). ومنهج الحنفية يستقرئ قواعد الأحكام الفقهية المقررة في المذهب الحنفي، ويستخرج منها القواعد الأصولية.

يتناول سيد بك هذين المنهجين بتوصيفٍ مختلفٍ إلى حدٍّ كبيرٍ عن الخضري بك ومن سار على إثره، ومقاربةٍ أقرب إلى المعنى المسند إلى هذا التمييز في المصادر الكلاسيكية. ويبدو في ذلك تأثره الكبير بسرد ابن خلدون في هذا الموضوع. علاوة على ذلك، يركز على نقطة ذكرها جزئيًّا ابن خلدون، وهي أن منهج الفقهاء، أو كتابة الفقهاء على حد تعبيره، كانت أمسَّ بالفقه وأليق بالفروع. يتناول سيد بك التطور التاريخي لأصول الفقه، ويتطرق إلى دور الشافعي والأصوليين الأوائل، وعلماء الأصول الحنفيين على وجه الخصوص؛ يقول:

«إن وجود علاقة بين علم أصول الفقه، وبعض مسائل الأصول على وجه الخصوص، مع علم الكلام (علم العقيدة)، أدى إلى رغبة المتكلمين (علماء علم العقيدة) واهتمامهم بعلم أصول الفقه، وظهرت على أيديهم كتب متعددة في أصول الفقه. لكن هؤلاء مالوا إلى التركيز على جانب تحقيق المسائل الأصولية والاستدلالات العقلية أكثر من عنايتهم بالجانب التطبيقي. نتيجة لذلك، ظهر في تنظيم القواعد والمسائل الأصولية وتدوينها مسلكان؛ مسلك الفقهاء ومسلك المتكلمين.

مسلك الفقهاء أمسّ بالفقه وأوفق له؛ لأن قواعد الفقهاء الأصولية مبنية على

[5] **أصول الفقه** للخضري، ص 8.

النكت الفقهية. وأمهات الكتب الأصولية المكتوبة على مسلك الفقهاء تورد أمثلة وشواهد كثيرة على كل قاعدة أصولية. فالفقهاء كالغواصين المهرة، يغوصون في أعماق روح الفقه، ويقومون بتحليل وتدقيق المسائل المختلفة التي تعود إلى أبواب فقهية متنوعة، ويكتشفون الأسس ويستخرجونها، ويضعونها باعتبارها قواعد أصلية. ويعرضون تلك المسائل المختلفة باعتبارها مسائل تطبيقية. ومطالعة أصول فخر الإسلام البزدوي تكفي لبيان صدق كلامنا المذكور آنفًا.

أما المتكلمون الذين لا يملكون المهارة ونفوذ النظر الذي يملكه فقهاء الحنفية في الفقه، فإنهم بتجريدهم القواعد الأصولية من الشواهد لا يلتفتون كثيرًا إلى الفروع والتطبيقات. وقد التزم فقهاء الشافعية والمالكية والحنابلة مسلك المتكلمين، فجاءت مؤلفاتهم الأصولية في هذا الطريق. ويُطلَق أصول الشافعية على أصول المتكلمين؛ لكثرة مؤلفاتهم على مسلك المتكلمين، كما يطلَق أصول الحنفية على أصول الفقهاء. ولما كان مسلك المتكلمين أسهل وأسلم من مسلك الفقهاء، فقد لقي مسلك المتكلمين رغبة أكبر من مسلك فقهاء الحنفية، وأُلِّفت كتب الأصول على الأكثر بناء على هذا المسلك. ولهذا السبب، لا يدرك مزايا أصول الفقه ولا يفهم حقائق الأحكام الفقهية من لم يقرأ كتابًا في أصول الفقهاء، مثل أصول الإمام فخر الإسلام البزدوي، ولو قرأ كتب الأصول المؤلفة كافة على مسلك المتكلمين. ولكن الوقوف على الأحكام الفقهية والاعتياد عليها بادئ ذي بدء، شرط لفهم أصول الحنفية وتذوقها».[6]

يأتي الوقوف على دقائق علم الفقه في مقدمة النقاط التي يشد سيد بك الانتباه إليها. ويؤكد على أن منهج المتكلمين يبقى مجردًا من الناحية الفقهية. ومنهج الفقهاء بالمقابل يركز على العلاقات التطبيقية وتحليلاتها بين مبادئ الأصول والأحكام الفقهية.

ولنعد مرة أخرى إلى وجهة النظر التي جرى تطويرها في كتب أصول الفقه الحديثة التي بدأ بها الخضري بك، ولننظر عن كثب إلى واقع هذا التمييز في كتب أصول الفقه في العصر الحديث. ينبغي أن نتذكر هنا التغير الذي حمله تحول المدارس (التقليدية القديمة الشرعية) إلى المدارس (الحكومية الرسمية) في هذا العصر، وما حمله للعالم الإسلامي من فهم جديد ونمط مختلف في التعليم. وغياب الفهم المعرفي نتيجة طبيعية لإغلاق المدارس (الشرعية التقليدية القديمة) رسميًّا في تركيا.[7] وفي الواقع، ترك التعليم المدرسي في النصف

[6] Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh*, s. 49-50.

[7] التمييز هنا، بين «مدرسة» الاسم الذي يطلق على المؤسسات التعليمية في العهود الإسلامية بنفس الاسم العربي، و»أوكول – Okul» الاسم الفرنسي الذي يطلق على المدارس في

الأول من القرن العشرين مكانه لتعليم جديد اقترن بالمكتب. وافتتحت مدارس وجامعات جديدة في البلدان العربية وفي مقدمتها مصر وسوريا والعراق، وكذلك في إيران، وبدأ التعامل مع الفقه وأصول الفقه بأسلوب جديد. وتحولت مدرسة الأزهر على وجه الخصوص بهذه الإصلاحات إلى جامعة، وأُنشِئت كذلك، دار العلوم في جامعة القاهرة، وبدأت كتابة العلوم الإسلامية وتدريسها بمنهج جديد. وفي الثلاثينيات من القرن الماضي، تم في هذه المؤسسات الجديدة إنتاج عدد كبير من الكتب الدراسية والنصوص البحثية التي أسهمت في تشكيل التصور الفقهي الجيد المذكور آنفًا، واستمر تأثيرها إلى يومنا هذا. ويمكن أن نذكر هنا على وجه الخصوص مؤلفات إبراهيم بك ومحمد أبو زهرة والخلاف وعلي حسب الله في أصول الفقه. ويمكن أن نضيف إلى هذه القائمة مؤلفات الجيل التالي التي اكتسبت شهرة وانتشرت على نطاق واسع، من أمثال؛ الدواليبي وزكي الدين شعبان وعبد الكريم زيدان ووهبة الزحيلي. فكان لمؤلفات هؤلاء الأعلام دور كبير في تشكل تصور أصول الفقه المعياري في حاضرنا، وما يزال كذلك.

جرت العادة في هذا النوع من المؤلفات التي يمكن أن ندعوها «بكتب أصول الفقه الحديثة»، كتابة مقدمة عن تاريخ أصول الفقه، والحديث فيها عن مناهج أصول الفقه على وجه الخصوص. وعندما ننظر إلى هذه المؤلفات من منظور منهج الفقهاء والمتكلمين؛ نجد أن كتاب أحمد إبراهيم بك،[8] باعتباره أول كتاب بعد كتاب الخضري من حيث الترتيب الزمني في هذا النوع من مؤلفات الأصول الحديثة -لم يتطرق إلى هذا التمييز. وكتاب «علم أصول الفقه» الذي صدر عام ١٩٤٢ لمؤلفه عبد الوهاب خلاف (1888-1956م) يتناول منهج المتكلمين ومنهج الحنفية كما ورد عند الخضري بك:

فأما علماء الكلام، فتمتاز طريقتهم بأنهم حققوا قواعد هذا العلم وبحوثه تحقيقًا منطقيًا نظريًا، وأثبتوا ما أيده البرهان، ولم يجعلوا وجهتهم انطباق هذه القواعد على ما استنبطه الأئمة المجتهدون من الأحكام، ولا ربطها بتلك الفروع،

فرنسا. وقد جرى إغلاق المدارس (التقليدية) في تركيا بقانون (توحيد التعليم بتاريخ 3 مارس 1924م). وقد حل في عموم العالم الإسلامي اسم «المكتب» محلّ «المدرسة» في المؤسسات التعليمية الابتدائية في النصف الأول من القرن العشرين، من أمثال «مكتب عنبر» في دمشق التي تقابل اليوم المرحلة الثانوية، وكانت دمشق على سبيل المثال تضم مدارس كثيرة في العهود الإسلامية، مثل المدرسة الظاهرية والمدرسة العمرية ومدارس الحنابلة. وهذه العملية في عموم العالم العربي والإسلامي موازية لإلغاء المدارس (التقليدية) في تركيا. واليوم عاد اسم المدارس ليحلّ محل (المكتب) بعد إنجاز مهمة تغيير نظام التعليم في العالم العربي. المترجم.

8 **علم أصول الفقه** لأحمد إبراهيم بك، ص 2.

فما أيده العقل وقام عليه البرهان فهو الأصل الشرعي، سواء وافق الفروع المذهبية أم خالفها. ومن هؤلاء أكثر الأصوليين من الشافعية والمالكية. وأما علماء الحنفية، فتمتاز طريقتهم بأنهم وضعوا القواعد والبحوث الأصولية التي رأوا أن أئمتهم بنوا عليها اجتهادهم، فهم لا يثبتون قواعد وبحوثًا نظرية، وإنما يثبتون قواعد عمليةً [صدرت] عنها أحكام أئمتهم ورائدهم في تحقيق هذه القواعد والأحكام التي استنبطها أئمتهم بناء عليها لا مجرد البرهان النظري؛ ولهذا أكثروا في كتبهم من ذكر الفروع، وصاغوا في بعض الأحيان القواعد الأصولية على ما يتفق وهذه الفروع، فكانت وجهتهم استمداد أصول فقه أئمتهم من فروعهم. وقد سلك بعض العلماء في التأليف في هذا العلم طريقًا جامعًا بين الطريقتين السابقتين، فعُنِي بتحقيق القواعد الأصولية وإقامة البراهين عليها، وعُنِي كذلك بتطبيقها على الفروع الفقهية وربطها بها.[9]

والمؤلِّف المؤثر الآخر الذي ألّف كتابه «أصول الفقه» في أواسط القرن العشرين هو محمد أبو زهرة (1898–1974م). يبين أن الفقهاء بعد الشافعي سلكوا في تطور أصول الفقه منهجين مختلفين بهذه الكلمات:

وقد سار الفقهاء بعد تقرر المذاهب في دراسة أصول الفقه في اتجاهين مختلفين؛ أحدهما: اتجاه نظري، وهو لا يتأثر بفروع أي مذهب، فهو يقرّر المقاييس من غير تطبيقها على أي مذهب تأييدًا أو نقضًا. وثانيهما: اتجاهٌ متأثرٌ بالفروع، وهو يتجه لخدمتها، وإثبات سلامة الاجتهاد فيها، بمعنى أن أصحاب المذاهب يجتهدون له في أن يثبتوا سلامة الأحكام الفقهية التي انتهى إليها المتقدمون من مذهبهم، فيذكرون القواعد التي تؤيد مذهبهم. فيقرر الحنفية مثلًا أن العامّ دلالته قطعية، وبذلك يضعّفون أخبار الآحاد التي تخالفها لأنها ظنية. والفقهاء الذين أكثروا ابتداءً من هذا الاتجاه هم الحنفية، وإن وجد في كل مذهب من أخذ به. وسميت الطريقة الأولى أصول الشافعية، باعتبار أن الشافعي أول من بيّن المناهج في دراسته دراسة نظرية مجردة. وتسمى هذه الطريقة أيضًا طريقة المتكلمين؛ لأن كثيرين من علماء الكلام لهم بحوث في الأصول على هذا المنهاج النظري.[10]

---

[9] **علم أصول الفقه** للخَلاّف، ص 18 (ترجمته إلى التركية:
İslâm Hukuk Felsefesi, çev. Hüseyin Atay [Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, 1973, 1985]).

[10] **أصول الفقه** لأبي زهرة، ص 14–15 (ترجمته إلى التركية:
İslam Hukuk Metodolojisi: Fıkıh Usûlü, çev. Abdülkadir Şener [Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1973, 1979; Ankara: Fecr Yayınları, 1986]).

بعد هذا الموجز القصير، يحاول أبو زهرة شرح معالم هذين المنهجين بشكل أوسع. ويذكر أبرز سمات منهج الشافعية أو منهج المتكلمين كما يأتي:

١. هذا الاتجاه نظريّ تمامًا. و»الاتجاه النظري» عند أبي زهرة، يعني مناقشة القواعد والمبادئ الأصولية بأسلوب عقلي، و»تحقيقها وتنقيحها من غير اعتبار مذهبي». فكان منهم «من خالف الشافعي في أصوله، وإن كان متبعًا لفروعه، فمثلًا نرى الشافعي لا يأخذ بالإجماع السكوتي، ولكن الآمدي -وهو شافعي المذهب- يرجح في كتابه الإحكام إلى أنه حجّة، باستدلال عقلي نظري مجرد. مه هنا فأصحاب هذا المنهج، غلب عليهم «الدراسة العقلية والنظر إلى الحقائق مجردة، كما يبحثون في علم الكلام ولا يقلدون، ولكن يحصلون ويحققون» دون الوقوع في التعصب لأي مذهب، «فما أيده العقل وقام عليه البرهان فهو الأصل الشرعي سواء أوافق الفروع المذهبية أو خالفها».

٢. دخل في هذ الاتجاه طائفة كبيرة من المتكلمين، واشتهرت المسائل الكلامية في مؤلفاتهم، وكثرت فيه الفروض النظرية والمناحي الفلسفية. فتكلموا في أصل اللغات، والتحسين والتقبيح، وشكر المنعم، وغيرها من البحوث التي لا يترتب عليها عمل، ولا تسنّ طريقًا للاستنباط، بل لم يمتنعوا عن الخوض في مسائل هي من صميم علم الكلام، ولا صلة لها بالفقه إلا أن الكلام فيها من أصل الدين، ومن ذلك، كلامهم في عصمة الأنبياء قبل النبوة.[11]

وفي سياق حديثه عن فوائد هذا المنهج، يلفت أبو زهرة الانتباه إلى خاصيته الأولى، وهي تصور الاجتهاد (المطلق) دون الوقوع في التعصب المذهبي، فيقول:

«وإذا كان أكثر العلماء المذهبيين قد غلقوا على أنفسهم باب الاجتهاد، فلم ينتفعوا في علمهم بذلك الاتجاه العلمي لأصول الفقه، فإن باب الاجتهاد إذا فُتِح للجميع يكون منهاج الاجتهاد واضحًا بينًا بما قام به أولئك العلماء الذين وجهوا علم الأصول ذلك التوجيه».[12]

وهكذا يتبين، أن منهج أصول الفقه البعيد عن التعصب كان له، عند أبي زهرة معنى كبيرًا في مناقشات الاجتهاد في عصره. بل إنه استخدم عبارات تشير إلى تفضيله منهج المتكلمين، وعدّه مثاليًّا مقارنة بمنهج الفقهاء. وعندما يقول: «إنه

[11] **أصول الفقه** لأبي زهرة، ص 15.
[12] **أصول الفقه** لأبي زهرة، ص 16.

من الإنصاف أن نقول» و»وتأكيده على وجود من كتب على طريقة الحنفية في المذاهب الأخرى؛ يعرض الأمر كأنه اعتراف بشيء غير مرغوب فيه، أن يكتب أصحاب منهج المتكلمين على طريقة الفقهاء».[13]

من كتاب المتون المؤثرة في هذا المجال أيضًا كتاب عبد الكريم زيدان: «الوجيز في أصول الفقه» الذي ألفه للتدريس في كلية الحقوق ببغداد، وقد صدرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٦٤م، وأُعِيد نشره عدة مرات. يتّفق زيدان بشكل عام مع أبي زهرة فيما سبق ذكره آنفًا، لكنه يميل مثل سيد بك، إلى عدّ طريقة الفقهاء أكثر ملاءمة للتطبيق العملي والحقوقي، في إشارة منه إلى ابن خلدون.[14] ويبقى ما رأيناه عند العلماء البارزين في مصر على وجه الخصوص، وفي مقدمتهم أبو زهرة والخلاف، وربطهم منهج الفقهاء بموضوع التعصب- موضع اهتمام عند زيدان أيضًا، لكنه باعتباره حنفيًا بغداديًّا، حرص على تأكيد تفوق منهج الفقهاء على منهج المتكلمين، وتأكيد كونه الأكثر ملاءمةً للتطبيق العملي.

ومن الأقلام المؤثرة أيضًا كتابه زكي الدين شعبان: «أصول الفقه الإسلامي» الذي ألفه للتدريس في كلية الحقوق بجامعة عين شمس، ونُشِر أول مرة في عام (1957-1958م). يسير فيه على منوال من سبقه إلى حدٍّ بعيدٍ، ويركز على الخاصيتين التي أفضتا إلى افتراق المنهجين: الكلامي والفقهي، أعني الموقف من التعصب المذهبي، والمسائل الكلامية. بالإضافة إلى ذلك، يتناول زكي الدين شعبان منهج الحنفية بالتفصيل، مبينًا منهجهم في استنباط القواعد الأصولية من الفروع، وذلك من خلال مثالين: أحدهما إيجابي والآخر سلبي. يبين في المثال الإيجابي الأول، كيفية استنتاج الحنفية قواعدهم الأصولية من الفروع الفقهية المنقولة عن أئمة المذهب. فالحنفية وغيرهم اتفقوا على أن وقت كل صلاة من الصلوات الخمس سبب لوجوبها، لكنهم اختلفوا في جزء الوقت الذي يكون سببًا للإيجاب. فالمتكلمون الذين يُعرَفون بالجمهور يعدّون أول أجزاء الوقت هو سبب الوجوب على المكلّف، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ﴾.[15] في المقابل يستند فقهاء الحنفية الأصوليون إلى جملة من الفتاوى المقبولَة في فروع المذهب، ويقررون أن سبب وجوب

---

[13] **أصول الفقه** لأبي زهرة، ص 23-24.

[14] **الوجيز في أصول الفقه** لعبد الكريم زيدان، ص 17 (ترجمته إلى التركية: *Fıkıh Usulü: İslâm Hukuku*, çev. Ruhi Özcan [Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 1979; İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı, 1993]).

[15] الإسراء، 78/17.

الصلاة هو الجزء الذي يتصل بالأداء، فإن أديت الصلاة في الجزء الأول كان هو السبب لوجوب الصلاة، وإن أديت في الجزء الثاني كان الجزء الثاني هو سبب الوجوب، فإن ضاق الوقت تعين ذلك الجزء المتبقي من الوقت، فإن انتهى الوقت ولم تؤدّ فيه كان السبب هو الوقت كله. ووجدوا أن المكلّف إن لم يؤدّ صلاة العصر حتى دخل الوقت الناقص (أي الكراهة)، ثم صلاها في ذلك الوقت كانت صلاته صحيحة مع الكراهة. ووجدوا في الفروع المقرّرة أيضًا، أن المكلّف إن قضى صلاة العصر الفائتة في وقت كراهة العصر التالي لم تصحّ صلاته، فأخذوا منه أن الواجب إذا لم يؤدّ في الوقت كان السبب لوجوبه هو كل الوقت، وليس الجزء الأخير منه. والظاهر هنا أن الفتوى هي التي وضعت القاعدة الأصولية، لا العكس، بل أكثر من ذلك، يزعم شعبان أن الحنفية يستندون إلى فتاوى أئمتهم أكثر من استنادهم إلى الكتاب والسنة.[16]

والمثال الآخر الذي عدّه شعبان سلبيًّا، يؤكد فيه أن القاعدة الأصولية التي وُضِعت انطلاقًا من الفروع الفقهية المقبولة في المذهب، ثم حدث أن هذه القاعدة لم تتلاءم مع بعض الفروع الفقهية الأخرى المقررة في المذهب- ذهبوا إلى تغيير القاعدة بشكل غير منهجي. فالحنفية في مثاله قرروا في أصولهم أن «اللفظ المشترك لا يعمّ»، فالمولى يُطلَق على السيّد الذي يعتق عبده، ويُطلَق على العبد الذي أعتقه سيده، فلا يمكن أن يكون المعني بالمولى هو العبد والسيّد معًا، «فكلاهما يقال له مولى، إلا أن الأول يقال له: مولى أعلى، والثاني: مولى أسفل. وعندما رأى بعض علماء الحنفية أن القاعدة لا تتلاءم مع بعض الفروع الفقهية الأخرى المقررة في المذهب، كقولهم في مسائل اليمين: «لو قال: والله لا أكلّم مولاك، وكان للمخاطَب مَوالٍ أعلون وأسفلون، فكلّم واحدًا مهم حنث»، والحكم بالحنث لا يجيء إلّا إذا كان لفظ المولى مشتركا في معنييه معًا. ومن أجل رفع هذا التناقض قال بعضهم: «المشترك لا يعمّ، إلا إذا جاء بعد النفي فيعمّ».[17] وهذا المثال وفق ما يذهب إليه شعبان، يبين أن «الحنفية يكثرون ذكر الفروع الفقهية في كتبهم الأصولية، لأن هذه الفروع في الحقيقة هي أصول تلك القواعد، وإن كانوا يذكرونها على جهة التفريع والبناء على القواعد الأصولية».[18]

والحقيقة أن هذا الرأي الذي يؤكده شعبان وغيره لا ينطبق على أصول

---

[16] **أصول الفقه الإسلامي** لزكي الدين شعبان، ص 20 (ترجمته إلى التركية: *İslâm Hukuk İlminin Esasları: Usulü'l-fıkh*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez [Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, ilk bs. 1990]).

[17] **أصول الفقه الإسلامي** لزكي الدين شعبان، ص 22-23.

[18] **أصول الفقه الإسلامي** لزكي الدين شعبان، ص 23.

الفقهاء وحسب، بل ينطبق أيضًا على سائر الكتب الكلاسيكية المؤلّفة على منهج المتكلمين. وسنناقش المثالين اللذين قدّمهما شعبان.

يمكن أن نضيف إلى هذا المسح الذي قمنا به على كتب أصول الفقه المؤلّفة في القرن العشرين كتبًا أخرى. ولكن تشابه مسائل أصول الفقه التي هي موضوع بحثنا إلى حدٍّ بعيدٍ يغنينا عن تقديم المزيد من الأمثلة. ويبدو في هذه الملاحظات أن هناك اتفاقًا عامًا على أن مردّ الاختلاف بين المنهجين هو هاتين الخاصتين. ومردّ هاتين الخاصيتين هو كون القواعد الأصولية في منهج المتكلمين نظرية، ومنهج الفقهاء تطبيقية. بناء عليه، يتمتع منهج المتكلمين النظري المجرد باستناده إلى «الأدلة الموضوعية»، لا يقوم على الفروع الفقهية المقبولة في المذهب، ومن ثَمّ لا يحمل تعصبًا مذهبيًّا. ولهذا السبب لقي منهج المتكلمين إقبالًا كبيرًا عند أصوليي القرن العشرين. ومشكلة الفقه الأساسية في القرن العشرين هي أنه يحمل الادّعاء الساذج بأن الشريعة يمكن أن تخرج من حالة الأزمة التي دخلت فيها في مواجهتها للقانون والأخلاق المعياريين عند الغربيين بالمنهج الفقهي. وهذا المنهج الذي يقبل بأن التقليد والتعصب المذهبي هو السبب الكامن وراء أزمة الفقه يرى أن تجاوز هذه الأزمة يقوم على مبادئ أصول الفقه الذي هو عمدة الاجتهاد. ولهذا السبب، كان من الممكن أن يكون لمنهج المتكلمين الموضوعي المتحرر من أي تعصب وتقليد مذهبي دور حيويّ في محاولات فقهاء القرن العشرين لفتح باب الاجتهاد. لكن صحة هذا الربط بين منهج المتكلمين وخطاب الفقه في القرن العشرين موضع نظر ونقاش. وكما سنرى فيما يأتي، هناك وهم ناشئ عن سوء فهم العلاقة بين فروع الفقه وأصوله. وكذلك موقف فقهاء القرن العشرين من الميزة الأخرى لمنهج المتكلمين يعتريه أيضًا الازدواجية والتناقض. إن النهج النظري التجريدي لمنهج المتكلمين يشير بحق إلى أن المؤلفين الذين كتبوا على هذا النهج هم خبراء في علوم الكلام والفلسفة والمنطق، ويشير إلى أنه سبب قبول القاعدة المفروضة بالدليل والبرهان المذكور في الخاصية الأولى. وهذه الشخصية، أي خاصية التفكير المنطقي والفلسفي، هي سمة صالحة للغاية من وجهة نظر علمية القرن العشرين. لكنه من جانب آخر، فإن دخول موضوعات الكلام والمنطق والفلسفة في أصول الفقه، وإعطاء مساحة واسعة لبعض المسائل التي لا تمتّ بصلةٍ لعلم الفقه أو تتّصل به بشكل بعيد غير مباشر في مؤلفات أصحاب هذا المنهج، وكونها ذات طبيعة مناقشاتٍ فلسفيةٍ مجردة؛ يشكّل محلّ نقد، وأمرًا لا يفضّله فقهاء القرن العشرين. فإدراج المناقشات النظرية المتعلقة بنشأة اللغة وأصل وضع الألفاظ مقدمة لبحوث اللغة والألفاظ في أصول الفقه بشكلٍ مطوَّلٍ، وكذلك المناقشات النظرية المتعلقة ببحث التحسين والتقبيح

باعتباره مقدمة للتكليف، وكونهما عقليين أو شرعيين في أصول الفقه؛ أمر غير مرحّب به. ومع ذلك، فإننا نعلم أيضًا ظهور ميلٍ لمصلحة العقل في مناظرات (العقل والوحي) في بدايات القرن العشرين. فمدخل سيد بك السابق ذكرُه على سبيل المثال يخصّص قسمًا كبيرًا لمسألة الحسن والقبح. لكن هذا الميل لم يحظ بشعبية كبيرة في مؤلفات أصول الفقه التي ظهرت في السنوات التالية. لهذا السبب تغيب القضايا المشكلة ذات المحتوى النظري الفلسفي المجرد في مؤلفات أصول الفقه الجديدة.

باختصار جرى استبعاد المناقشات المنطقية والكلامية والفلسفية «غير المجدية» التي لا تسهم بشكل مباشر في استنباط الأحكام، إلى حد كبير في مؤلفات علم أصول الفقه باعتباره «علم استنباط الأحكام». في هذه النقطة، أشادت مؤلفات أصول الفقه المذكورة هذه المرة بمنهج الفقهاء، باعتبار أن طريقة الفقهاء ألصق بالفقه وأبعد عن النظر المجرد، وأكثر استفاضة بالشواهد الفقهية.

والآن، سنترك التقييم العام لوجهات نظر مؤلفات أصول الفقه في القرن العشرين المتعلقة بطريقة الفقهاء إلى الأخير، وننظر في كيفية معالجة هذه المسألة في الفترة الكلاسيكية.

2- تصوّر منهج المتكلمين ومنهج الفقهاء في فترة ما قبل الأصول المعاصرة:

من أجل إدراك الفرق بين هذين المنهجين، من المفيد هنا، الوقوف على المعنى الذي أضافه الأصوليون الفقهاء في العهد الكلاسيكي على الفرق بين هذين المنهجين. يأتي السمعاني والغزالي وعلاء الدين السمرقندي في مقدمة الأصوليين الأوائل الذين لفتوا الانتباه إلى مناهج أصول الفقه وتقنياته. لكن ابن خلدون هو أول من ميز هذين المنهجين، وفتح الطريق للحديث المعياري لهذا التمييز في العصور اللاحقة. والآن، دعونا نلقي نظرة على توصيفهم تباعًا، ثم ندرس مدى توافق هذا التصميم للتعريفات التي أصبحت شعارات في مؤلفات أصول الفقه الجديدة.

يمكننا أن نفهم بوضوح تأثر أبي المظفر السمعاني (ت. 489هـ/1096م) في مقاربته الأصولية بشكل كبير بالمذهب الحنفي الذي ينتمي إليه، وتأثره بشكل خاص بكتاب «تقويم الأدلة» للدبوسي، كما ذكر ذلك في مقدمته:

«وما زلت طول أيامي أطالع تصانيف الأصحاب في هذا الباب، وتصانيف

غيرهم؛ فرأيت أكثرهم قد قنع بظاهر من الكلام ورائق من العبارة لم يداخل حقيقة الأصول على ما يوافق معاني الفقه. وقد رأيت بعضهم قد أوغل وحلل وداخل، غير أنه حاد عن (محجة الفقهاء) في كثير من المسائل، وسلك (طريق المتكلمين) الذين هم أجانب عن (الفقه ومعانيه)، بل لا قبيل لهم فيه ولا وفير ولا نقير ولا قطمير ... فاستخرت الله تعالى عند ذلك وعمدت إلى مجموع مختصر في أصول الفقه أسلك فيه طريقة الفقهاء من غير زيغ عنه ولا حيد ولا ميل».[19]

وهكذا نجد أن السمعاني بقي على مسافة من علم الكلام. وفي سياق المقارنة بين علم الفقه وعلم الكلام، يؤكد أنه رغم أن الكلام علم قيّم وأساسي للغاية «وعلم شريف في نفسه، وهو أصل الأصول وقاعدة كل العلوم»، فإنه «علم محصور مبناه؛ لأنه معارف محصورة أمر الله تبارك وتعالى بها لا مزيد فيها ولا نقصان منها»، والفقه «علم مستمر على ممر الدهور وعلى تقلب الأحوال والأطوار بالخلق لا انقضاء وانقطاع له».[20] ويفهم من ذلك أيضًا، أنه ضد تناول مسائل العقيدة من خلال علم الكلام بأسلوب (الأشعرية-المعتزلة)، وتفصيلها بمناقشات فلسفية نظرية. وينبغي النظر إلى بيانه في مقدمته على أنه امتداد لهذا الموقف.

أما أبو حامد الغزالي (ت. 505هـ/1111م)؛ فإنه قبل الشروع بمسائل أصول الفقه الأساسية، يعمل في مقدمة كتابه المستصفى على بناء صلة بين بعض البحوث التي توقّف عندها المؤلفون وعلم أصول الفقه، مبينًا أن كلا المنهجين قد أفرط في جانب، وأن منهج المتكلمين الذي ينتسب إليه قد أفرط في إدخال بعض مباحث علم الكلام في أصول الفقه.

«اعْلَمْ أَنَّهُ لَمَّا رَجَعَ حَدُّ أُصولِ الفِقْهِ إِلَى مَعْرِفَةِ أَدِلَّةِ الأَحْكامِ اشْتَمَلَ الحَدُّ عَلَى ثَلاثَةِ ألفاظٍ: المَعْرِفَةُ والدَّلِيلُ والحُكْمُ. فَقالوا: إذا لَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنْ مَعْرِفَةِ الحُكْمِ حَتَّى كانَ مَعْرِفَتُهُ أَحَدَ الأَقْطابِ الأَرْبَعَةِ فَلا بُدَّ أَيْضًا مِنْ مَعْرِفَةِ الدَّلِيلِ وَمَعْرِفَةِ المَعْرِفَةِ، أَعْنِي العِلْمَ. ثُمَّ العِلْمُ المَطْلوبُ لا وُصولَ إِلَيْهِ إِلَّا بِالنَّظَرِ، فَلا بُدَّ مِنْ مَعْرِفَةِ النَّظَرِ فَشَرَعوا فِي بَيانِ حَدِّ العِلْمِ والدَّلِيلِ والنَّظَرِ وَلَمْ يَقْتَصِروا عَلَى تَعْرِيفِ صورِ هَذِهِ الأُمورِ، وَلَكِنْ انْجَرَّ بِهِمْ إِلَى إِقامَةِ الدَّلِيلِ عَلَى إِثْباتِ العِلْمِ عَلَى مُنْكِرِيهِ مِنْ السوفُسْطائِيَّةِ وَإِقامَةِ الدَّلِيلِ عَلَى النَّظَرِ عَلَى مُنْكِرِي النَّظَرِ وَإِلَى جُمْلَةٍ مِنْ أَقْسامِ العُلومِ وَأَقْسامِ الأَدِلَّةِ، وَذَلِكَ مُجاوَزَةٌ لِحَدِّ هَذا العِلْمِ وَخَلْطٌ لَهُ بِالكَلامِ، وَإِنَّما أَكْثَرَ فِيهِ المُتَكَلِّمونَ مِنْ الأُصولِيِّينَ لِغَلَبَةِ الكَلامِ عَلَى

[19] **قواطع الأدلة** للسمعاني، 1/6-7.
[20] **قواطع الأدلة** للسمعاني، 1/4.

طَبائِعِهِمْ فَحَمَلَهُمْ حُبُّ صِناعَتِهِمْ عَلَى خَلْطِهِ بِهَذِهِ الصَّنْعَةِ، كَما حَمَلَ حُبُّ اللُّغَةِ والنَّحْوِ بَعْضَ الأُصولِيِّينَ عَلَى مَزْجِ جُمْلَةٍ مِنْ النَّحْوِ بِالأُصولِ فَذَكَروا فِيهِ مِنْ مَعانِي الحُروفِ وَمَعانِي الإِعْرابِ جُمَلًا هِيَ مِنْ عِلْمِ النَّحْوِ خاصَّةً، وَكَما حَمَلَ حُبُّ الفِقْهِ جَماعَةً مِنْ فُقَهاءِ ما وَراءَ النَّهْرِ كَأَبِي زَيْدٍ - رَحِمَهُ اللَّهُ - وَأَتْباعِهِ عَلَى مَزْجِ مَسائِلَ كَثِيرَةٍ مِنْ تَفارِيعِ الفِقْهِ بِالأُصولِ، فَإِنَّهُمْ وَإِنْ أَوْرَدوها فِي مَعْرِضِ المِثالِ وَكَيْفِيَّةِ إِجْراءِ الأَصْلِ فِي الفُرُوعِ فَقَدْ أَكْثَروا فِيهِ ... وَبَعْدَ أَنْ عَرَّفْناكَ إِسْرافَهُمْ فِي هَذا الخَلْطِ فَإِنَّا لا نَرَى أَنْ نُخْلِيَ هَذا المَجْموعَ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ لِأَنَّ الفِطامَ عَنْ المَأْلوفِ شَدِيدٌ والنُّفوسُ عَنْ الغَرِيبِ نافِرَةٌ، لَكِنَّا نَقْتَصِرُ مِنْ ذَلِكَ عَلَى ما تَظْهَرُ فائِدَتُهُ عَلَى العُمومِ فِي جُمْلَةِ العُلومِ مِنْ...»[21]

الوصف الأساسي الذي يميز الأصوليين المتكلمين عن غيرهم عند الغزالي هو إسرافهم في تناول المسائل الكلامية في أصول الفقه. وقد بين أنه سيسلك طريق هؤلاء الأصوليين، مع الاقتصار في المسائل الكلامية على ما يعود بالنفع على أصول الفقه. ومن هنا نجد أن المستصفى وفق ما يذكره ابن خلدون في الاقتباس الآتي، واحدٌ من الكتب الأساسية الأربعة التي تمثل تقليد أصول المتكلمين. وكذلك تقييم السمعاني الذي كان شافعيًّا قبل الغزالي، ولم يكن أشعريًّا، هو أيضًا نقدٌ لفهم الأصول الكلامي؛ لأن الأشعري ومن تبعه ينطلقون في أحكامهم الفقهية بناء على بعض الاعتبارات التي لم يعتدها الفقهاء والعلماء (وهذا مصطلح يشمل علماء الحديث أيضًا). ومن ثَمّ، ما يفعله علماء الكلام ليس حشو مصنفاتهم في أصول الفقه بأمثلة من الكلام وحسب، بل هو كذلك تقريرهم أن أصول الفقه هي فرع من علم الكلام، أو هو علم تابع له ويأخذ منه مبادئه. وهذا واضح عند الغزالي، فالكلام عنده هو العلم الأعلى في تراتبية العلوم، والعلوم الشرعية تستند في إثبات مبادئها إليه.[22]

وكذلك، علاء الدين السمرقندي (ت. 539هـ/1144م) يعارض الدبوسي، مثل السمعاني الذي رأيناه آنفًا، لكن سببه مختلف؛ لأن السمرقندي يرى أن أصول الفقه الذي لا يقوم على مقدمات كلامية غير كاف. ويعارض الدبوسي الذي يعدّه مسؤولًا عن ترويج منهج الفقهاء في الأصول دون مراعاة للمقدمات الكلامية. وبعبارة أخرى، يعارض السمرقندي منهج الفقهاء في الأصول الذي يروّج له الدبوسي وأتباعه، ويتميز باعتباره متكلما ماتريديًّا يولي أهمية لعلم الكلام على طريقة المعتزلة والأشاعرة. ووفقًا له، يمكن تصنيف علماء أصول

---

[21] **المستصفى** للغزالي، 1/26-29.

[22] Bedir, "İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn", s. 11-15.

الفقه إلى فروعيين (ويقابلهم الفقهاء)، وأصوليين (ويقابلهم المتكلمون).

«اعلم أن علم أصول الفقه والأحكام فرع لعلم أصول الكلام، والفرع ما تفرع من أصله، وما لم يتفرع منه فليس من نسله، فكان من الضرورة أن يقع التصنيف في هذا الباب على اعتقاد مصنف الكتاب. وأكثر التصانيف في أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لنا في الأصول، ولأهل الحديث المخالفين لنا في الفروع، والاعتماد على تصانيفهم إما أن يفضي إلى الخطأ في الأصل، وإما إلى الغلط في الفرع، والتجافي عن الأمرين واجب في العقل والشرع.

وتصانيف أصحابنا رحمهم الله في هذا النوع قسمان: قسم وقع في غاية الإحكام والإتقان؛ لصدوره ممن جمع الفروع والأصول، وتبحّر في علوم المشروع والمعقول، مثل الكتاب الموسوم بـ»مآخذ الشرائع» والموسوم بكتاب «الجدل» للشيخ الإمام الزاهد رئيس أهل السنة أبي منصور الماتريدي السمرقندي رحمه الله» ونحوهما من تصنيف أستاذيه وأصحابه رحمهم الله. وقسم وقع في نهاية التحقيق والمعاني، وحسن الترتيب والمباني؛ لصدوره ممن تصدى لاستخراج الفروع من ظواهر المسموع. غير أنهم لما لم يمهروا في دقائق الأصول في قضايا العقول أفضى رأيهم إلى رأي المخالفين في بعض الفصول. ثم هُجِر القسم الأول، إما لتوحش الألفاظ والمعاني، وإما لقصور الهمم والتواني. واشتهر القسم الآخر، لميل الفقهاء إلى الفقه المحض، وإن وقع في البعض شوب المخالفة والنقض. وكلا أن يكون ذلك منهم عن قصد واعتقاد، فظن السوء في أمثالهم إثم وعناد، لكن إصابة التفريع بدون إحكام الأصل، والأمن عن الزلل، خارج عن العقل»[23].

فبينما يرى السمعاني طريق أصول الفقهاء صحيحًا، ينتقد السمرقندي طريقة الفقه، قائلًا إن عدم اهتمام الفقهاء بالأصول (ويقصد بذلك المبادئ والأسس العقدية والنظرية) سيؤدي بهم إلى إقامة أصول الفقه على أسس خاطئة.

وكما يتبين من وصف أساليب هؤلاء الكتّاب، فإن هذين النوعين من الكتابة في أصول الفقه يقومان على قضية الأخذ أو عدم الأخذ بالمنهج الكلامي على نمط المعتزلة والأشعرية والماتريدية في مسائل الاعتقاد. وعندما تتبنى المنهج الكلامي، فلا مفر من اشتمال المنهج الكلامي، على إشارات تتعلق بأصول الفقه الذي هو علم نظري كعلم الكلام. والسمعاني باعتباره شافعيًّا يعارض انتشار المذهب الأشعري بين الشافعية، ويحاول تنقية أصول الفقه من

---

[23] **ميزان العقول** للسمرقندي، 1/1-4. من أجل تحليل أوسع لهذا الاقتباس، انظر:
Bedir, “Mâtürîdî Fıkıh Usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?”, s. 412-20.

مضامين هذا المنهج. ويبدو أنه يتبع في هذا معاصره أبو إسحاق الشيرازي (ت. 476هـ/1083م)، وأنه على علم بمؤلفاته. يُعَدّ الشيرازي فقيهًا شافعيًّا مهمًّا ومؤثّرًا جدًّا، عاش في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري، وعلى عكس معاصريه الجويني ومن بعده الغزالي، لم يكن مهتمًّا بعلم الكلام خارج مستوى الاعتقاد. حتى إنه لم يدرج في كتابه «التّبصرة» التي ألفها على غرار «مسائل الخلاف» للصيمري (ت. 436هـ/1045م)، ولا في «اللُّمع» كتابه الآخر في الأصول، ولا في شرحه بشكلٍ عامٍّ- المسائل الكلامية، بل انحاز إلى الفقهاء في كثير من المسائل وانتقد المعتزلة والأشاعرة مصرحًا باسمهما. لكن خط (السمعاني-الشيرازي) تراجع لمصلحة خط (الجويني-الغزالي)، وهيمن المنهج الكلامي بين الشافعية على وجه التقريب. وفي المقابل، يمثل السمرقندي خطًّا يدافع عن منهج المعتزلة والأشاعرة في كتابة الأصول عند الحنفية، وينتقد منهج الفقهاء الشائع بين الحنفية، الذي يقف على مسافة من منهج المتكلمين. لكن منهج الفقهاء الذي ساد بين الحنفية، لم يكن المنهج الماتريدي الكلامي (المتكلمين)، بل منهج الفقهاء على يد أبي اليسر البزدوي الذي هو أستاذه أيضًا.[24] وفي الحقيقة، حقّق السمرقندي وأقلية ممن يفكرون مثله بعض النجاح في جلب طريقة المتكلمين إلى اهتمام الحنفية، على المدى الطويل على الأقل. ويمكن النظر إلى هذا النجاح على أنه مدخل إلى المنهج «الممزوج» الذي سنأتي على ذكره باعتباره طريقًا ثالثًا. ولكن ليس من الصواب تقليص الطريق الثالث على هذه المبادرة.

أما ابن خلدون، فهو عالم عاش في فترة استقر فيه المنهجان اللّذان سبق ذكرهما، وظهرت أنواع الكتابة الكلاسيكية في أصول الفقه ونضجت إلى حدٍّ ما، وبعبارة أخرى عاش فترة ما بعد الكلاسيكية. في مقدمته التي يتناول فيها العلوم في الثقافة والحضارة الإسلامية، وفي سياق محاولته تحديد السمات التي يتميز بها علم أصول الفقه باعتباره يتبوّأ مكانة مهمّة بين هذه العلوم، تحدث عن أصول الفقه لأول مرة بأسلوب منهجي. وغرضه من تعريف هذين المنهجين هو إلقاء نظرة شاملة على تاريخ أصول الفقه وأدبياته، وفقًا لأهدافه العامة في الباب المذكور. بمعنى آخر، يعبر ابن خلدون هنا عن أصول الفقه بأسلوبٍ وصفيٍّ عامٍّ عن الملاحظات التي تظهر له من منظورٍ خارجيٍّ، رغم أنه كان فقيهًا وقاضيًا.

«فلمّا انقرض السّلف، وذهب الصّدر الأوّل، وانقلبت العلوم كلّها صناعةً كما قرّرناه من قبل؛ احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد؛

---

[24] انظر (وعلى وجه الخصوص الفصل الأول):
Bedir, Murteza, *Early Development of Hanafi Usul al-Fiqh (Legal Theory)* (doktora tezi, Manchester University, 1999).

لاستفادة الأحكام من الأدلّة، فكتبوها فنًّا قائمًا برأسه سمّوه أصول الفقه. وكان أوّل من كتب فيه الشّافعيّ رضي الله تعالى عنه، أملى فيه رسالته المشهورة، وتكلّم فيها في الأوامر والنّواهي والبيان والخبر والنّسخ وحكم العلّة المنصوصة من القياس. ثمّ كتب فقهاء الحنفيّة فيه، وحقّقوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها. وكتب المتكلّمون أيضا كذلك. إلّا أنّ كتابة الفقهاء فيها أمسّ بالفقه وأليق بالفروع لكثرة الأمثلة منها والشّواهد وبناء المسائل فيها على النّكت الفقهيّة. والمتكلّمون يجرّدون صور تلك المسائل عن الفقه، ويميلون إلى الاستدلال العقليّ ما أمكن، لأنّه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم، فكان لفقهاء الحنفيّة فيها اليد الطولى من الغوص على النّكت الفقهيّة والتقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن. وجاء أبو زيد الدّبّوسيّ من أئمّتهم، فكتب في القياس بشكل أوسع من جميعهم، وتمّم البحوث والشّروط الّتي يحتاج إليها فيه، وكملت صناعة أصول الفقه بكماله، وتهذّبت مسائله، وتمهّدت قواعده. وعُنِي النّاس بطريقة المتكلّمين فيه. «وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلّمون كتاب البرهان لإمام الحرمين، والمستصفى للغزاليّ، وهما من الأشعريّة، وكتاب العهد لعبد الجبّار، وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصريّ، وهما من المعتزلة. وكانت الأربعة قواعد هذا الفنّ وأركانه. ثمّ لخّص هذه الكتب الأربعة فحلان من المتكلّمين المتأخّرين، وهما الإمام فخر الدّين بن الخطيب في كتاب المحصول، وسيف الدّين الآمديّ في كتاب الإحكام. واختلفت طرائقهما في الفنّ بين التّحقيق والحجاج. فابن الخطيب أميل إلى الاستكثار من الأدلّة والاحتجاج والآمديّ مولع بتحقيق المذاهب وتفريع المسائل. وأمّا كتاب المحصول فاختصره تلميذ الإمام سراج الدّين الأرمويّ في كتاب التّحصيل، وتاج الدّين الأرمويّ في كتاب الحاصل، واقتطف شهاب الدّين القرافيّ منهما مقدّمات وقواعد في كتابٍ صغيرٍ سمّاه التّنقيحات. وكذلك فعل البيضاويّ في كتاب المنهاج، وعُنِي المبتدئون بهذين الكتابين، وشرحهما كثير من النّاس. وأمّا كتاب الإحكام للآمديّ وهو أكثر تحقيقًا في المسائل، فلخّصه أبو عمر بن الحاجب في كتابه المعروف بالمختصر الكبير. ثمّ اختصره في كتاب آخر تداوله طلبة العلم وعني أهل المشرق والمغرب به وبمطالعته وشرحه، وحصلت زبدة طريقة المتكلّمين في هذا الفنّ في هذه المختصرات.

وأمّا طريقة الحنفيّة فكتبوا فيها كثيرًا، وكان من أحسن كتابة المتقدمين فيها تأليف أبي زيد الدّبّوسيّ، وأحسن كتابة المتأخّرين فيها تأليف سيف الإسلام البزدوي من أئمّتهم، وهو مستوعب. وجاء ابن السّاعاتيّ من فقهاء الحنفيّة فجمع بين كتاب الإحكام وكتاب البزدويّ في الطّريقتين، وسمّى كتابه بالبدائع، فجاء من أحسن الأوضاع وأبدعها، وأئمّة العلماء لهذا العهد يتداولونه قراءةً وبحثًا. وأولع

كثير من علماء العجم بشرحه».[25]

وهكذا، يعدّ ابن خلدون مؤلفات الجويني والغزالي الأشعريين، والقاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري المعتزليين، خير تمثيل للأصول الكلامي، وأصول أبي زيد الدبوسي والبزدوي خير تمثيل لمنهج الفقهاء في الأصول. ويتطرق ابن خلدون إلى خصائص هذين المنهجين، فيذكر أن منهج الفقهاء ينبثق من فروع الفقه، ومن ثَمّ هو أقرب إلى الفقه، ومنهج المتكلمين يقوم على الاستدلال العقلي المجرد من الفقه. ويؤكد ابن خلدون، مثل الغزالي، أن الفرق بين هذين المنهجين ناشئ عن اختلاف تخصصات المؤلفين. ويذكر أن المؤلفين الذين اعتمدوا نمط المتكلمين تناولوا مسائل أصول الفقه بالاستدلال العقلي القائم على عقلياتهم المبنية على علم الكلام، وأن الفقهاء اعتمدوا في تقرير مسائل أصول الفقه على تخصص في الفقه. بالإضافة إلى ذلك، يشير إلى أن أصحاب منهج الفقهاء (الحنفية) نجحوا في استنتاج أصول الفقه (القوانين) من فهمهم العميق للمسائل الفقهية ودقائق الفقه. وابن خلدون هنا لا يكتفي بتسجيل ملاحظاته ووصفه للمنهجين، بل يبدو أنه يميل أيضًا إلى منهج الفقهاء عندما يقول: «إلّا أنّ كتابة الفقهاء فيها أمسّ بالفقه، وأليق بالفروع، لكثرة الأمثلة منها والشّواهد، وبناء المسائل فيها على النّكت الفقهيّة»، وأن فقهاء الحنفية أنجح في خوض أعماق الفقه والوقوف على دقائقه، وأن المنهج الكلامي بالمقابل يبقى مجردًا بمسائله عن الفقه. وفي هذا السياق، يصعب فهم ميل ابن خلدون إلى منهج الفقهاء في هذا العصر (القرن الثامن/الرابع عشر) الذي يهيمن فيه المنهج الكلامي عند الشافعية والمالكية، بل يتأثر به الحنفية، ويشقون طريقًا جديدًا على غرار المؤلفات تبعًا لمنهج المتكلمين (أي المنهج الممزوج، الذي أشار إليه ابن خلدون عند كلامه على ابن الساعاتي)، ويصعب فهم ميل ابن خلدون إلى منهج الفقهاء. لكن من المعلوم هنا أيضًا، وجود اتجاه قوي يبتعد عن الكلام ويضع الفقه في مركز البحوث عند المالكية، واستمراره الدائم. وبالإضافة إلى ذلك، زعم ابن خلدون في القسم المخصص لعلم الكلام في كتابه، أن علم الكلام قد أكمل وظيفته، ولم تعد هناك حاجة إلى هذا العلم.[26] ورغم أنه صنّف بنفسه كتابًا في علم الكلام يلخّص كتاب المحصل للرازي، فإن الظاهر أن إدراج مسائل علم الكلام في أصول الفقه لم يحظ باهتمام كبير من عالمٍ يحمل ميولًا عملية مثله. ولهذا السبب يظهر عليه الامتعاض من مناقشة المسائل الكلامية بشكل مطول في أصول الفقه، فأصول الفقه في النهاية هي الأساس النظري في علم الفقه، ولا

[25] **المقدمة** لابن خلدون، ص 576-577.
[26] **المقدمة** لابن خلدون، ص 591.

يوجد شيء أكثر ملاءمة من تداخل أصول الفقه بالفقه.

من كل هذه التقييمات في منهجَي الفقهاء والمتكلمين، بدءًا من السمعاني إلى ابن خلدون، يمكننا أن نخلص إلى النتيجة الآتية: يتبنى منهج المتكلمين لغة علم الكلام وأسلوبه وخطابه، ومن ثَمّ يتمتع بطبيعة أكثر تجريدًا من الفقه. ويعتمد منهج الفقهاء بالمقابل لغة الفقه وأسلوبه وخطابه، ومن ثَمّ يتمتع بطبيعة أكثر التصاقًا بالفقه. وامتدادًا لهذا الاختلاف، يقدم المتكلمون لأصول فقههم تمهيدًا بالمسائل الكلامية؛ لأنهم يرون هذا العلم تابعًا للمقدمات الكلامية. ويركز منهج الفقهاء بالمقابل على الدقائق الفقهية، ويحرص على إبقاء أصول الفقه في إطار نظري يقوم على دقائق الفقه، ولا يهتم بجزئية علم الأصول وتفرعه عن علم الكلام إن كان هناك مثل هذا التصور.

3- المقارنة

صدق ابن خلدون عندما لاحظ أن التقاليد التي نضجت في عصره انقسمت إلى مسارين كبيرين. وحقًّا، عندما وصلنا إلى القرن الرابع عشر، كان الطالب في أصول الفقه أمام أحد خيارين في النفوذ إلى هذا العلم؛ إما أن يعتمد على خط أبي الحسين البصري والجويني والرازي والآمدي والأرموي والقرافي والبيضاوي وابن الحاجب والسبكي، يتبع بعضهم بعضًا، ويشكل بعضهم مرجعًا لبعض، أو يعتمد التقليد الآخر الذي يمثله الدبوسي والسرخسي والبزدوي والأخسيكتي والنسفي والسغناكي، وعبد العزيز البخاري. والنقطة التي تلفت انتباهنا هنا، هي أن المؤلفين في الخط الأول ما عدا أبا الحسين البصري من المعتزلة (وضع مصنَّفه في النصف الأول من القرن الخامس/ الحادي عشر)، هم جميعًا أشعريون في العقيدة، وأكثرهم شافعيون وبعضهم مالكيون في العمل، والخط الآخر يتألف بالكامل من الحنفية. ولعل الأدق في تسمية الخط الأول في عصر ابن خلدون باسم التقليد الأشعري. وابن خلدون يطلِق بالفعل على المنهج الآخر اسم طريقة الحنفية، وهذا تعريف دقيق؛ لأن جميع الكتاب في هذا التقليد حنفيون. واللافت للانتباه أيضًا، هو أن ابن خلدون لم يتطرّق إلى مكانة الشافعي ولا السمعاني أو الشِّيرازي في هذين التقليدين. وقد سبق أن ذكرنا أن اثنين من المذكورين لم يعتمدوا في الأصل على التقليد الأشعري الشافعي، وربط الشافعي بهذه التقاليد هو تقييم ظهر مؤخرًا، ويحتوي بشكل أساسي على مفارقة تاريخية. وابن خلدون لم يسمِّ طريقة المتكلمين بالطريقة الشافعية، رغم أن هذه التسمية مسوّغة نسبيًّا؛ لأن غالبية الكتاب المؤثّرين في هذا التقليد هم من علماء الشافعية. ولا بدّ أن نذكر هنا أن التأثير الكبير في هذا التقليد لابن الحاجب والقرافي المالكيين، وقبلهما الباقلاني. واللّافت للانتباه أيضًا، خلو كلام ابن خلدون عن ذكر الفقهاء

الحنابلة في سياق هذين التقليدين. وربّما يعود ذلك إلى أن الحنابلة لم يكونوا يشكّلون في عصر ابن خلدون حركة فقهية ذات تأثير كبير مقارنةً بالمذاهب الثلاثة الأخرى؛ لذلك لم يلتفت ابن خلدون إلى علماء الأصول من الحنابلة. والأدبيات الفقهية المعاصرة، تجعل الخط الحنفي في جانب، وتدرج المذاهب الأخرى (وكذلك الشافعي بالذات) في إطار منهج المتكلمين تحت مسمّى «الجمهور».[27] لكن هذا القول ليس دقيقًا عند التمحيص. فخط (السمعاني-الشيرازي)، وإن كان يمثل الأقلية في الشافعية، لا ينسجم مع خاصية منهج المتكلمين في بناء أصول الفقه على المقدمات الكلامية. وكذلك أبو الوليد الباجي المالكي، وأبو يعلى الفراء وابن عقيل من الحنابلة، والجصاص من الحنفية، وابن حزم الظاهري، جمعوا في مؤلفاتهم الأصولية بين منهجَي الفقهاء والمتكلمين، واختلفوا عن منهج المتكلمين بالاقتصار على ما يلزم من علم الكلام. لهذا السبب، لا بدّ من إعادة تفسير هذا التمايز المنهجي الذي أطلقه ابن خلدون، وشاع فيما بعد في مؤلفات أصول الفقه الجديدة. ويفهم من الأسماء المؤثرة في كلا المنهجين أنّ هذا الاختلاف عند ابن خلدون، هو على الأقلّ اختلاف في تقليد الكتابة.

4- حجّة التعصّب المذهبي: «من الأصول إلى الفروع، ومن الفروع إلى الأصول»

يذهب كثيرٌ من المؤلفين المعاصرين الذين صنّفوا كتب الأصول والمناهج الأصولية إلى إدراج جميع كتب الأصول باستثناء الحنفية، في إطار أصول المتكلمين التي تتجه كما ذكرنا آنفًا، من الأصول إلى الفروع. يذهب آخرون، إلى أن منهج المتكلمين ليست شاملة إلى هذا الحد، وأن منهج الفقهاء ليس خاصًّا بالحنفية. فأبو زهرة مثلًا؛ يرى أن كتاب التنقيح[28] للقرافي في أصول المذهب المالكي ينهج منهج الحنفية في التركيز على الفروع.[29]

إن مثل هذه التقييمات تنبع في الواقع من حقيقة أن القضية جرى طرحها بشكل غير صحيح منذ البداية؛ لأن مجرد تصورنا أن أصول الفقه يشكّل أساسًا لفروع الفقه ويكشف عنها، ومجرد تصورنا أنه منهج لإنتاج أحكام فروع الفقه بالاجتهاد؛ يحتم وضع التقليدين المختلفين أعلاه في هذا الإطار، ويجري بعدها إدراج عددٍ من التقييمات غير المتسقة واحدًا تلو آخر. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الادعاء بأن أصول الفقه منهج يهدف إلى الكشف عن قواعد المذهب التي نسمّيها فروعًا، غير سليم من حيث المبدأ، وذلك بالنظر في طبيعة خطاب أصول

[27] **أصول الفقه الإسلامي** لزكي الدين شعبان، ص 18.
[28] انظر الاقتباس أعلاه من ابن خلدون.
[29] **أصول الفقه** لأبي زهرة، ص 24.

الفقه الكلاسيكي وحججه. وبعبارة أخرى، ليس صحيحًا أن أصول الفقه وسيلة أو آلية لإنتاج الأحكام الفقهية. وربما الحديث عما لا يدخل في أصول الفقه أيسر من الحديث عن ماهيته وما يندرج فيه. وسنعود إلى بيان هذه النقطة في نهاية البحث.

إن مجرد القبول بأن مؤلِّفًا كلاسيكيًا يوافق على قاعدة فقهية تخالف مذهبه، يعني في الواقع عدم إدراك المذهب الكلاسيكي؛ لأنه لا يمكن لأي مؤلِّف أن يقع في تناقض مع مذهبه في العمل بشكل منهجي، ومجرد وقوعه في هذا التناقض يُعَدّ خروجًا عن المذهب. ولذلك فإن القول بأن أسلوب المتكلمين في أصول الفقه الجديدة يقضي بناء القواعد الأصولية دون الوقوع في أي تعصّب مذهبيّ هو ادّعاء إشكاليّ. حتّى إن مؤلِّفًا مثل الرازي الذي لم يكن كثير الانشغال بالفقه، ومن ثَمّ لم يكن له مكانةٌ كبيرةٌ في المذهب الشافعي، وكان جلُّ اهتمامه الأساسي هو العلوم النظرية -حاول في كتابه أن يضع منهجًا متوافقًا من حيث المبدأ مع المذهب الشافعي.[30] وفقهاء الشافعية الذين ألّفوا في فروع الفقه وأصوله، ويُعَدَّون مرجعيات في المذهب، مثل الشيرازي والغزالي- أَوْلَوا هذا الأمر اهتمامًا أكبر بكثير. وعكس ذلك غير وارد في واقع الحال. في كتب أصول الفقه الجديدة، تمّ تقديم رأي الآمدي المختلف عن الشافعي في موضوع الإجماع السكوتي مثالًا

[30] بل يمكننا أن نفهم بوضوح في المدخل وعناوين الموضوعات؛ أن ما كتبه حول مناقب الشافعي نصّ جدلي. انظر **مناقب الإمام الشافعي** للرازي (تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1986/1406). فالأمثلة الآتية في الفروع التي يندر الوقوع عليها في محصول الرازي تبين أهمية الانتماء إلى المذهب الشافعي عندما يتعلق الأمر بالفقه: فكما هو معلوم، أن مسألة ما يجعل المندوب واجبًا في حقّ الشخص من الفروع الخلافية بين المذهبين الحنفي والشافعي. والرازي يربط هذه المسألة بقضية أصولية لتأكيد صواب نهج الشافعية (**المحصول في علم الأصول** للرازي، 210/2-211). وكذلك، يربط اجتهاد الشافعي في مسألة النهي عن استقبال القبلة أو استدبارها عند قضاء الحاجة، بقضية أصولية: تخصيص نهي النبي (ص) بفعله (**المحصول** للرازي، 259/3-261). هذه الأمثلة وما شابهها التي تمثل في الواقع استنباط الرازي والشافعية الذين جاؤوا بعد الشافعي- بعض القواعد الأصولية من مسائل الفروع التي لم يبين فيها الشافعي نهجه الأصولي. بالطبع، تؤكد الأمثلة الكثيرة تبني الرازي للقواعد الأصولية التي نص عليها الشافعي صراحة في الرسالة. مثلًا؛ يذهب في عدم قبول رواية المجهول إلى ما ذهب إليه الشافعي. (**المحصول** للرازي، 402/4). وكذلك في عدم الاحتجاج بالخبر المرسل. (**المحصول** للرازي، 454/4-455). ويمكن الاستطراد في هذه الأمثلة. وهذا لا يعني أن الرازي والأصوليين المتكلمين الآخرين من الشافعية لم يختلفوا مع الشافعي في مسائل أخرى. لكن هذه الخلافات، إما أنها تعود إلى اتساع قابلية الحركة داخل المذهب، وإمّا إلى أنها قواعد أصولية نظرية مجردة لا تؤثر بشكل مباشر في فروع الفقه. ونسخ القرآن بالسنة أو عدم نسخها مسألة من هذا القبيل. فالأصوليون المتكلمون من الشافعية عمومًا يختلفون في هذه المسألة مع الشافعين، لكن هذا الاختلاف لا ينعكس على فروع المذهب الشافعي.

على بعد منهج المتكلمين عن التعصب المذهبي. والغريب أنه لا يخطر على بال أحد أن هذا وأمثاله لا علاقة له بفروع الفقه، وكل العلماء المعاصرين تقريبًا يكررون هذا المثال. فالإجماع السكوتي، في الأصل مسألة أصولية خلافية، والموقف منه قبولًا أوردًّا ليس له تأثير في فروع الفقه الشافعي. علاوةً على ذلك، فإن قبول الشافعي أو ردّه للإجماع السكوتي محلّ جدلٍ أيضًا. في الواقع، كان هناك جدل داخل تقليد المتكلمين قبل الآمدي حول الموقف من الإجماع السكوتي في الاستدلال، وما قام به الآمدي هو ترجيح رأي على رأي،[31] وهو في موقفه هذا لا يزعم تغييرًا يترتب على ترجيحه في فروع المذهب الشافعي. ثم إن ما ندعوه مذهبًا فقهيًّا ليس ظاهرة يتم فيها قبول آراء شخص واحد كسلطة مقررة في المذهب، بل هو بنيةٌ ديناميكيةٌ متغيرةٌ متطورةٌ في هذه العملية. ومن الممكن أن نرى أمثلة على ذلك في المذهب الحنفي، كما هو الحال في كل المذاهب تقريبًا. إن «ظاهر الرواية» عند الحنفية يقوم في الأساس على آراء ثلاثة أشخاص، وعندما يضاف إليه «نادر الرواية» يتسع مجال الاختيار بين الآراء بشكل كبير. وتأثير «الوقائع» في آراء مؤسسي المذهب أمرٌ طبيعي أيضًا.[32] فإذا كان الأمر هكذا، فإن دعوى التعصب المذهبي ليس له محل مقبول حتى في فروع الفقه.

في الفترة التي سبقت «المجلة» [أي مجلة الأحكام العدلية التي كانت تصدر في أواخر الدولة العثمانية] عندما كان النهج القائم على المذهب هو السائد، كانت تعاليم المذهب، أي الأحكام الشرعية المتلقاة بالقبول في المذهب أساسًا، والدليل الذي يأخذ مكانه في مركز أصول الفقه تاليًا. بعبارة أخرى، كانت أحكام المذهب هي الأساس، وعملية الاستدلال التي تقف وراءها تشكل ظاهرة أكثر مرونة وقابلية للتغيير. ومن ثَمّ يمكن لحكم الواحد أن يستند إلى عمليات استدلال مختلفة. والسبب في ذلك أننا في مجال العلوم الدينية أو العلوم النقلية. وفي هذا المجال هناك قبولات أساسية مشتركة تقوم على الكتاب والسنة المتواترة والإجماع، وهي الشريعة الثابتة، التي لا يمكن تغييرها. فالإسلام لا يقبل على سبيل المثال أي فكرة تتناقض مع توحيد الله، ولكن يمكن إثبات وحدانية الله بأكثر من طريقة وأسلوب.

فالتوحيد هنا باعتباره حكمًا شرعيًّا هو الأساس، وتأسيسه على الدليل مسألة

---

[31] انظر **البحر المحيط** للزركشي، 4/494-498.

[32] انظر (الفصل الثاني على وجه الخصوص):
Bedir, Murteza, *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında 10.-13. yüzyıl Orta Asya Hanefi Hukuku Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Edam Akademik Kitaplığı, 2010).

تالية. وكذلك الصلوات الخمس في اليوم والليلة حكم شرعي قطعي، والمنتظر أن تؤدّي الأدلّة إلى هذه النتيجة في كل الأحوال. والطريقة أو الأسلوب، أي الدليل الذي يؤدّي إلى هذه النتيجة هو مسألة تالية. وهنا عندما نقول تعاليم المذهب، فإننا نعني المجالات الثلاثة التي يتغذى منها أصول الفقه، وهي اللغة والكلام وفروع الفقه. ومؤلف الأصول من المتكلمين، يبني أصوله على الأساس المستقر المقبول من اللغة والكلام والفروع في مذهبه الذي ينتمي إليه. ولا يمكن بناء أي نظرية على أساس الأدلة والبرهان وحدها. والواقع أنه بينما كان الرازي يجادل المعتزلة في مسألة الحسن والقبح، قال في مرحلة من مراحل النقاش بوجوب ردّ حجة الخصم؛ لأنها تتضمن دلالة تناقض فكرة الألوهية.[33] بمعنى آخر، الحجة التي قدمها الخصم قوية، لكن ينبغي رفضها؛ لأنها تتضمن افتراضًا من شأنه نفي الألوهية، لأن فكرة الألوهية أساس من مسلّمات الشريعة عند المسلم. وبذلك يظهر أن دعوى الأصوليين الجدد المذكورة آنفًا بأن «أصول المتكلمين تتحرك تبعًا للمبادئ التي تستند إلى البرهان والدليل» دعوى ساذجة، ولا يمكن الادّعاء بذلك حتى في مجال الكلام، ناهيك عن مجال الفقه. ويبقى أن المتكلمين يحملون هم الانسجام مع مذاهبهم الفقهية في اللغة والكلام والفقه عند تقرير نظرياتهم الأصولية. فعلى سبيل المثال، لم يتمكن الغزالي ولا الرازي من طرح نظرية أصولية تتعارض بشكل منهجي مع الفهم الأشعري. لذلك فإن الادّعاء بأن أصول المتكلمين تسلك طريقها من الأصول إلى الفروع، وأصول الفقهاء تتبع طريقها من الفروع إلى الأصول - ليس صحيحًا كما يُذكَر في المؤلفات الأصولية الجديدة. بل الصواب على العكس من ذلك، ينبغي النظر إلى هذا التمايز بين المنهجين على أنه استناد الأصولي الذي اشتغل طيلة حياته بفروع الفقه على تراكمه الفقهي عند وضع أصول الفقه، وكذلك الأصولي الذي جعل همه الاشتغال بالعلوم النظرية والمنطق والفلسفة يتناول أصول الفقه بمنظور كلامي ويختار أمثله من مسائل الكلام. فالجدل النظري حول مقتضى الأمر، وهل يدل على الوجوب أو غيره، على سبيل المثال، وكونه لا يحمل أهمية من الناحية الفقهية، ترك الباب مفتوحًا داخل التقليد الأشعري لخيارات ثلاثة ليس له أي أثر ملموس في فروع الفقه: «الأمر يدل على الوجوب» أو «التوقف في دلالة مطلق الأمر» أو «الأمر يدل على مطلق الطلب (الوجوب أو الندب)»، دون أن يكون لذلك فرق ملموس في الفقه. وفي الواقع، يشترك الجويني والرازي من كبار منهج المتكلمين في الأصول، والبزدوي باعتباره أحد كبار منهج الفقهاء

[33] **المحصول** للرازي، ص 127 (هامش المحقق).

من المعاصرين لهما، في اعتبار «مطلق الأمر لوجوب».[34] والذي يحمل هؤلاء العلماء على نفس الرأي هو التراكم اللغوي والفقهي، لا المذاهب التي ينتمون إليها. بقي أن اعتبار الفرق بين التقليدين يعود إلى اختلاف مسار المنهجينِ من الفروع إلى الأصول أو من الأصول إلى الفروع - هو تقييم معاصر تمامًا، ولا نعلم أصوليًّا أو عالمًا طرحه قبل عصر الحداثة. والراجح أن الحاجة إلى تعريف جديد لأصول الفقه هي التي حملتهم على هذا الزعم، وطرح لم يستند إلى تحقيق كاف.

5- دعوى تأثير الحجج الفلسفية والنظرية المجردة في التفريق بين المنهجين

إن الاهتمام الأساسي لأصحاب منهج المتكلمين كما ذكرنا آنفًا، كان علم الكلام عند المتقدمين، والمنطق والفلسفة والكلام عند المتأخرين. وإذا كان بعض هؤلاء متبحرين في العلوم النظرية والفروع الفقهية على حد سواء كالغزالي والجويني، فإن آخرين منهم لم يتركوا مؤلفات مؤثرة في فروع الفقه كالقاضي عبد الجبار والباقلاني وأبي الحسين البصري والرازي والآمدي، وبسبب ذلك لم يكن لهم موقع مهم [في مذاهبهم]. وجميع علماء الحنفية بالمقابل، مرجعياتٌ في فروع الفقه، ولهم دورٌ بارزٌ في تقرير أحكام المذهب. ولهذا السبب، لا مفر من أن يكون نسيج اللغة والأسلوب قائمينِ على العلوم النظرية عند الفئة الأولى، ومستلهمينِ من الفروع الفقهية عند الفئة الثانية. وينبغي ألا ننسى هنا، أن مؤلفات الدبوسي والسرخسي والبزدوي غنية جدًّا بالحجج العقلية المجردة. ولهذا السبب ينبغي النظر بعين الشك إلى الملاحظة التي سجلها ابن خلدون في الاقتباس المنقول فيما سبق بأن الحجة العقلية المجردة هي سمة من سمات منهج المتكلمين. ولا مفرّ هنا من السطحية في ملاحظات ابن خلدون حول كتب أصول الفقه؛ لأنه عمد في مقدمته إلى تصوير جميع العلوم في عصره، ويعبّر عن آرائه الخاصة بين الحين والآخر في أكثر من تخصص. ومن ثَمّ فملاحظاته لا تعكس في بعض الأحيان ما يحدث في الواقع. فابن خلدون الذي لاحظ أن تصنيف أبي زيد الدبوسي من كلاسيكيات تقليد الفقهاء، وأن له دورًا بارزًا في تشكيل منهج الفقهاء على سبيل المثال؛ لم يلاحظ أن كتابه لا يختلف كثيرًا عن مؤلفات منهج المتكلمين عندما يتعلق الأمر بالجدل العقلي المجرد. فالدبوسي خصص في بداية كتابه مقدمة يبين فيها أنواع الحجج العقلية والشرعية، وصمّم الحجج في سائر كتابه بشكلٍ عامٍ على أنها استنتاجات عقلية مجردة. والصحيح أن تركيز الدبوسي في شواهدِه على فروع الفقه، بل إفراطه في ذلك بحسب تعبير

[34] **البرهان** للجويني، 221/1-222؛ **المحصول** للرازي، 44/2-45؛ **أصول الفقه** للبزدوي، 106/1-122.

الغزالي، لا يعني أنه لم يستخدم تقنيات الحجج العقلية المجردة. وإذا دقّقنا النظر في كتاب الدبوسي يتبيّن لنا أنه يؤسّس مبادئ أصوله الأساسية على الاستدلال العقلاني المجرد، إلى جانب لجوئه إلى أحكام فروع المذهب في تحديد بعض القواعد الأصولية التالية. والحقيقة أنّه يتناول علاقة العقل بالوحي في عنوانٍ مستقلٍ في نهاية كتابه، ويكون بذلك المؤلّف الوحيد في تاريخ الأصول الّذي تناول المسائل المتعلقة بعلاقة العقل بالوحي بهذه الطريقة، حيث تناولتها بعض كتب الأصول بشكل متفرّق في فصول مختلفة، ولم يأت على ذكرها بعض كتب الأصول الأخرى.[35] وبهذا الشكل يبقى الزعم بأن الدبوسي لم يستخدم الحجج العقلية المجردة، كلامًا لا معنى له. ولعل ابن خلدون لم يقصد هذا المعنى، ولعل ما أورده كان في سياق لفت الانتباه إلى ريادة الدبوسي في تطوير منهج الفقهاء. ولذلك نرى أن ابن خلدون في الاقتباس السابق يعتبر أن بحوث القياس اكتملت على يده، «وكملت صناعة أصول الفقه بكماله»، والقياس موضوع يقوم بتمامه على الاستدلال العقلي. وفي النتيجة، لا يمكن اعتبار الحجج العقلية المجردة سمةً بارزةً للتمييز بين المنهجين.

6- مسألة كون أصول الفقه فرعًا من علم الكلام

يختلف المنهجان بشكل أساسي في نقطتين. الأولى: هي النقطة التي لفت الانتباه إليها السمعانيُّ بلهجة نقدية، وهي إدراج بعض الأسئلة والمشكلات التي لم يعرفها الفقهاء وأهل العلم (السلف) وبعض الاهتمامات العقدية الفلسفية التي لم يأخذوها بعين الاعتبار، في أصول الفقه. وجذور هذا التمايز الذي سيتحول فيما بعد إلى اختلاف على نمط (المتقدمين-المتأخرين) بعد إدخال عنصر (المنطق-الفلسفة)؛ يعود إلى إدراج كثير من مسائل علم الكلام التي كانت مثار جدل بين المعتزلة والأشاعرة إلى أدبيات أصول الفقه. بالمقابل، ظهر فهم يعدّ الاهتمام بالكلام مقتصرًا على مستوى العقائد، بل يعدّه انحرافًا عن طريق السلف، ويعارض إدراج بعض القضايا الكلامية التي يراها قادمة من الثقافات الأجنبية؛ إلى الفقه وأصول الفقه باعتبارهما علمًا «إسلاميًّا مشروعًا». وهذا التحفظ يظهر في أوساط السلف منذ الفترات المبكرة، بل إن هذا الموقف متأصل في الرسالة الشافعية. وهذا السبب هو الذي حمل بعض الشافعية مثل الشيرازي والسمعاني على النظرة السلبية إلى الأشعرية. لكن خط الجويني والغزالي والرازي والآمدي ممّن لهم النفوذ الكبير في المذهب الشافعي كما ذكرنا آنفًا- طغى على هذا الخطّ المجافي للكلام، رغم أنه لم يتمكن من القضاء عليه. وهذا الموقف [المعارض لعلم الكلام] لم يجد له أنصارًا إلا بين بعض الشافعية المقربين من أوساط

[35] **تقويم الأدلة** للدبوسي، ص 13-19، 442-468.

أهل الحديث، حتى ظهور النظرة التي تعدّ الأشعرية سبب كل تخلف في القرن العشرين. والقول بالدور المحَدِّد لعلم الكلام في الأصول لم يجد قبولًا بين الحنابلة. وبتعبير أدق، لم يكن النشاط الكلامي على شكل (المعتزلة والأشاعرة والماتريدية) مقبولًا في الأصل في هذه الأوساط. وفي أوساط المالكية، لقي خط الباقلاني والجويني والغزالي والرازي والآمدي قبولًا وانتشارًا واسعًا. وهذا ما نراه في إشارة ابن خلدون في الاقتباس المذكور آنفًا. وقد تحول تنقيح القرافي ومختصر ابن الحاجب المالكيَّين إلى الكتب الأساسية في فترة ما بعد الكلاسيكية في منهج أصول المتكلمين، (وأعني بما بعد الكلاسيكية؛ الفترة التي تلت الرازي والآمدي). ولعل كون القرافي باعتباره واحدًا من كبار الأشاعرة المبكرين مالكيًّا؛ هو الذي ذلل الطريق لهذا التطور.

ونحن نعلم من المصادر التي بين أيدينا أن الفهم الذي يرى وجوب أن يكون علم أصول الفقه امتدادًا لعلم الكلام موجود بقوة في فصول الجصاص باعتباره أول كتاب حنفي في الأصول.[36] وكذلك أجدُ أن علاء الدين السمرقندي في كتابه «ميزان الأصول» صرّح بوضوح أن المبادئ الكلامية يجب أن يكون لها دور محدِّدٌ في أصول الفقه. وحاول من خلال الاقتباسات من كتاب أصول الماتريدي المفقود أن يبيّن أن لهذا الرأي أنصارًا بين الحنفية.[37]

في سياق علاقة أصول الفقه بعلم الكلام في منهج الفقهاء والمنهج الحنفي، نرى أن الدبوسي والسرخسي والبزدوي يدرجون في مقدمة كتبهم بيانات تشير إلى درايتهم بالمبادئ الكلامية لأصول الفقه. ولم يتوقف الدبوسي عند هذا الحد، بل ألف كتابًا ذا طابع فلسفي كلامي تصوفي،[38] وكما أشرنا آنفًا، ناقش في كتابه في أصول الفقه، العلاقة بين أصول الفقه والاستدلال العقلي. وأكد السرخسي والبزدوي في مقدمتيهما قيام الأحكام الشرعية على ثلاثة أركان، أحدها التوحيد. وتطرقا من حين لآخر إلى الإيماءات الكلامية في موضوعات الأصول.[39] ولهذا السبب، يمكننا أن نقول بسهولة: إنهم يشاركون الرأي في تبعية

---

[36] رغم غياب مقدمة أصول الجصاص، فقد ذكر هذه الحقيقة في مقدمة كتابه أحكام القرآن. **أحكام القرآن** للجصاص، 5/1.

[37] من أجل هذا الموضوع، انظر:
Bedir, "Mâtürîdî Fıkıh Usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?", s. 412-20.

[38] من أجل هذا الكتاب الذي يحمل اسم «**الأمد الأقصى**»، انظر:
Bedir, "Interplay of Sufism Law and Theology: An Early Eleventh Century Example", s. 15-34 [İspanyolca], s. 253-70 [İngilizce]; Türker, "Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi", s. 39-58.

[39] **أصول الفقه** للسرخسي، 9/1–10؛ **أصول الفقه** للبزدوي، 7/1–11.

أصول الفقه لعلم الكلام. ويمكن أن نعزو سبب تناولهم المسائل الاعتقادية في إطار الأسس الاعتقادية أو في إطار مفهوم أصول الدين- إلى غياب نوع من نمط «علم الكلام» في دراساتهم العلمية. وفي رأينا، هناك عاملان حملهم على تطوير منهجٍ مختلفٍ في أصول الفقه: الأول كما قال الغزالي، حبّ الفقه وأولوية الاشتغالً بالفقه، وقد سجّل ابن خلدون الملاحظة ذاتها. والعامل الثاني، ولعله يكشف العامل الأول هو الرغبة في إخفاء العقلانية ومقدمات المعتزلة الحاكمة في أصول الحنفية، لأن الاتجاه المعتزلي واضح جدًّا في نصوص كل من الجصاص والدبوسي، ومن تبعهما يعرف هذه الاتجاهات. لكن إظهار هذا الاتجاه بشكلٍ علنيّ لم يعد ممكن في العصر الذي عاش فيه السرخسي والبزدوي في القرن الخامس (الحادي عشر). ومعلومٌ أنه في الفترة التي كانت جرعات النقد الفكري والاجتماعي والسياسي تتزايد ضد المعتزلة، كان الحنفية يبذلون جهدًا مكثفًا للنأي بأنفسهم عن المعتزلة.[40] وهذا بالضبط ما انتقده علاء الدين السمرقندي في الاقتباس الذي سبق. ويذكر أن معظم الذين ألفوا مصنفات الأصول ضمن التقليد الذي ينتمون إليه ارتكبوا أخطاء ناتجة عن عدم مراعاة المبادئ الكلامية بشكل كافٍ عند الحديث عن الأصول. ويقول: إن بعض هؤلاء قبلوا من دون علم منه، مقدمات أهل الحديث (الأشعري)، وربما كان يشير في ذلك إلى أبي اليسر البزدوي وأمثاله. ويقول: إن آخرين كانوا تحت تأثير المعتزلة، وهو يقصد بذلك الجصاص وأبا زيد وأتباعهما، أي السرخسي والبزدوي. ونتيجة لذلك، فإن سبب انتشار منهج الفقهاء عند الحنفية هو بعدهم عن الكلام أيًا كان السبب (سواء كان ذلك بسبب الموقف ضد تناول المقدمات الدينية في إطار علم الكلام، أو بسبب الحرص على إخفاء اتجاهات المعتزلة في الأصول). لكنه بمرور الوقت، سيتغير هذا الموقف تجاه علم الكلام بين الحنفية، بسبب تطور الكلام الماتريدي من جانب، واكتساب «علم الكلام» مشروعيته بعد الرازي من جانب آخر. وأوضح مثال على ذلك هو صدر الشريعة. حيث أدرج المسائل الاعتقادية في أدبيات أصول الفقه في كتابيه التنقيح وشرحه التوضيح تحت تأثير الماتريدية والرازي. وبذلك فتح الباب لمن أتى بعده، فذهب متأخرو الحنفية مثل التفتازاني والملا فناري والملا خسرو ومحب الدين البهاري إلى أبعد من ذلك في إدراج المقدمات الكلامية في أصول الفقه. وابن خلدون في الواقع يذكر أن الذي جمع بين المنهجين هو ابن الساعاتي. وبالفعل فإن كتاب نهاية الوصول إلى علم الأصول لابن الساعاتي (ت. 694هـ/1295م) هو أول كتابٍ

[40] انظر:
Bedir, “Hanefi Mezhebinin Abbasi Bağdat’ında Yükselişi ve Zayıflaması”, 1/621-32; Bedir, “Mâtürîdî Fıkıh Usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?”, s. 412-20.

مصنَّفٍ على المنهج الحنفي الأشعري بشكلٍ واضح، يصل إلينا.[41] وقد عمل في كتابه على التوفيق بين المنظور الأشعري ومنهج المتكلمين من خلال الآمدي، ومنهج الفقهاء من خلال البزدوي. وهذا النمط الجديد، الذي انتشر على نطاق واسع بعد ابن الساعاتي وصدر الشريعة، سُمِّي بطريقة «الممزوج»(الانتقائي). وفي الواقع يمكن ذكر الأمثلة على طريقة «الممزوج» خارج الحنفية أيضًا.[42] فكتاب «جمع الجوامع» في أصول الشافعية بعد الكلاسيكية على سبيل المثال، نموذج من النماذج التي لم تلتزم بالمنهج الكلامي، بل جمعت إليه منهج الفقهاء، وأدرجت المسائل الفقهية الكثيرة. ولهذا السبب، تقارب المنهجان من بعضهما بعد الفترة الكلاسيكية، وبدأت المسائل التمهيدية المجردة التي تُسمَّى بالمبادئ في المنهج الكلامي تحظى باهتمام المؤلفين من فقهاء الأصوليين من جانب، وبدأ المتكلمون الأصوليون يطبقون خاصية منهج الفقهاء في تطبيق قواعد الأصول على نماذج الفروع.

7- التمايز في تصنيف مسائل أصول الفقه

ينبغي هنا النظر إلى بُعد آخر يبين أن التمايز بين منهج المتكلمين ومنهج الفقهاء؛ تمايز في التقليد. فمنهج الفقهاء، في تعريف السمعاني والغزالي وابن خلدون، هو في الواقع موقفٌ يقتصر على بلاد ما وراء النهر، ويبرز فيه اسم أبي زيد الدبوسي. أما التقليد الآخر، فقد تطور في الغالب في سياق النقاش بين المعتزلة والأشعرية في بغداد، ويرتبط بشكل خاص باسم أبي الحسين البصري. ويمكن أن نرى تباين هذين المسارين في تقليدين أو طريقتين منفصلتين، من خلال النظر إلى ترتيب موضوعات الكتب المؤلفة، وأساليب وضع المسائل، وتصنيف الحجج التي تطرحها. فترتيب الدبوسي للبحوث في تقويم الأدلة، واختياره للمسائل التي ستتم مناقشتها؛ يشكل أساس المنهج المسمّى بطريقة الفقهاء. وكذا الحال في كتاب «المعتمد» لأبي الحسين البصري، أي أنه يشكل نموذجًا لتقليد أصول المتكلمين بعده، في ترتيب البحوث واختيار المسائل التي ستجري مناقشتها وحججهم في الاستدلال. وبينما تحافظ الخطوط العريضة لترتيب البحوث كما هي إلى حد كبير في نمط أصول المتكلمين، يشكل كتاب الغزالي استثناء. لكنه رغم قيامه بمحاولة جديدة في الإطار العام، فإنه استمر في ولائه لأسلوب البصري في اختيار المسائل التي تحتاج للمناقشة في الفصول الفرعية وخاصة في عناوين البحوث الأساسية، وفي الطريقة التي يجب اتباعها

---

[41] **نهاية الوصول** للساعاتي، (تحقيق: سعد بن غرير بن مهدي السلمي، جامعة أم القرى، مكة، 1418).

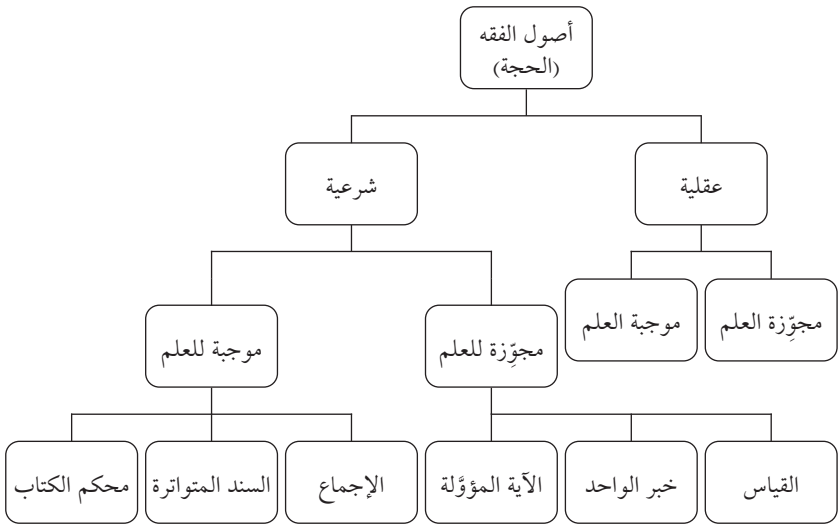
[42] **أصول الفقه الإسلامي** لزكي الدين شعبان، ص 24.

عند مناقشتها. في المقابل، عاد فخر الدين الرازي إلى البصري، لا إلى الغزالي، في التصنيف الرئيس، واتبع تصنيفه العام إلى حد كبير. ومن هنا نجد أن تمايز المنهج الكلامي والمنهج الفقهي يعود بطريقة ما إلى تمايز النموذجين المثالين (أبو زيد الدبوسي وأبو الحسين البصري) من حيث ترتيب البحوث. وفي الواقع، كتاب الفصول للجصاص الحنفي الذي عاش قبل البصري بحوالي نصف قرن، هو أقرب إلى أسلوب كتاب البصري. وربما من هذا المنطلق، يمكن أن ننظر إلى منهج الجصاص في إطار منهج المتكلمين، لا في إطار منهج الفقهاء. لكن تأثير الجصاص في الدبوسي يحملنا على ربطه بالتقليدينِ معًا في مفارقة تاريخية.

وإنّ مخطط العناوين الأساسية وترتيبها فيما يأتي يبين الفرق بين التقليدينِ:

7- **الشكل** (1): **المخطط العام لكتاب الدبّوسي (تقويم الأدلة)**:

ويمكن النظر إلى القسم الذي خصصه لتصنيف الألفاظ لبيان العناوين الفرعية التي يتناولها الدبوسي تحت العناوين الرئيسة. فالألفاظ عند الدبوسي تنقسم إلى خمسة عناوين أساسية:



١. أنواع التكلم أربعة: إخبار واستخبار وأمر ونهي.

٢. الألفاظ من حيث دلالاتها أربعة: الخاص والعام والمؤوّل والمشترك.

٣. الأسماء الظاهرة من حيث ظهورها أربعة: الظاهر والنصّ والمفسَّر

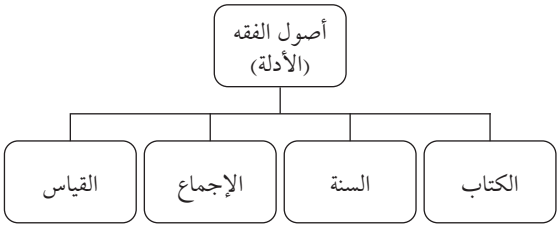
والمحكَم. وأضدادها؛ أي من حيث الخفاء، أربعة: الخفي والمشكِل والمجمَل والمتشابِه.

٤. الألفاظ من حيث استعمالها أربعة: حقيقة ومجاز وصريح وكناية.

٥. الأقسام الثابتة بالنص أربعة: الثابت بعين النص، والثابت بإشارة النص، والثابت بدلالة النص، والثابت بمقتضى النص.

8- **الشكل** (2): **مخطط تصنيف البزدوي**:

إن تصنيف موضوعات الألفاظ في كتاب البزدوي وغيره من مصنفات الأصول على منهج الفقهاء تتوافق إلى حد بعيد مع تصنيف الدبوسي. الفرق الوحيد هو ضمهم النوع الأول (الذي يتضمن الأمر والنهي) في النوع الثاني، وتقسيمهم موضوعات الألفاظ إلى أربعة أنواع. وهذا تصرف من السرخسي والبزدوي. وهذه الأنواع الأربعة عندهم كما يأتي:



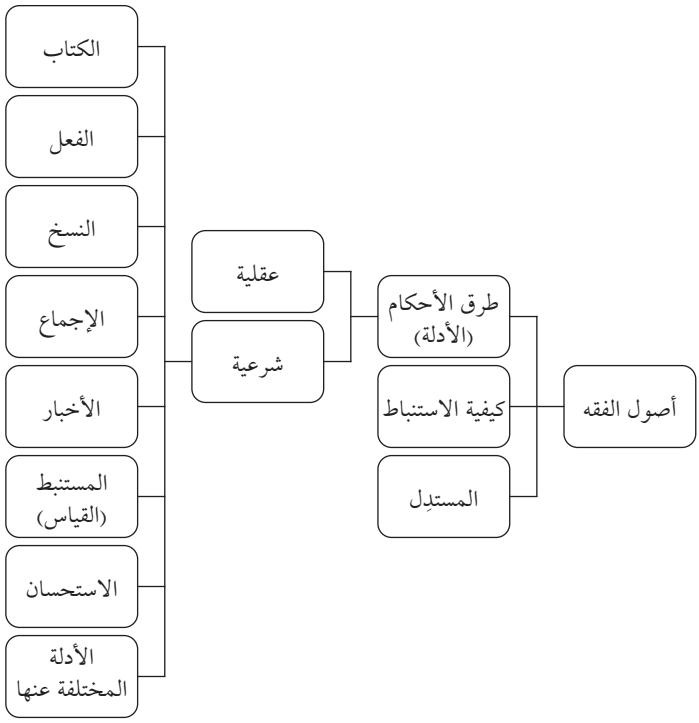
١. من حيث وجوه النظم صيغةً ولغة: الخاص والعام والمشترك والمؤول.

٢. من حيث وجوه بيان النظم: الظاهر والنص والمفسَّر والمحكّم والخفي والمشكِل والمجْمَل والمتشابه.

٣. من حيث استعمال النظم: الحقيقة والمجاز والصريح والكناية.

٤. من حيث وجوه وقوف السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام: الاستدلال بعبارة النص، والاستدلال بإشارة اللفظ، والاستدلال بدلالة النص، والاستدلال باقتضاء النص.

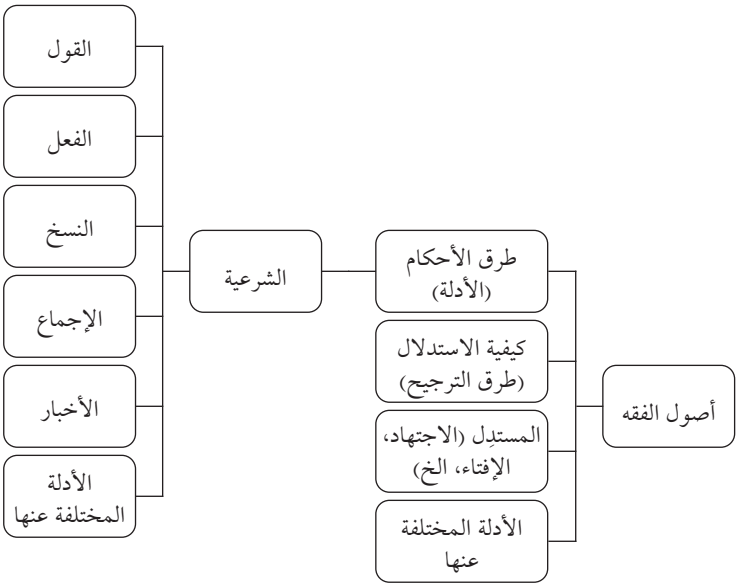
8- **الشكل** (3): **مخطط أصول الفقه في كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري يتشكل وفق العناصر الثلاثة التي يتضمنها تعريفه لأصول الفقه:**



أما العناوين الأساسية في التصنيف الداخلي في قسم الخطاب (الكلام، اللفظ) فهي كما يأتي:

١. المسائل العامة حول الكلام.
٢. الحقيقة والمجاز.
٣. الحروف.
٤. الأمر والنهي.
٥. العموم والخصوص.
٦. المجمل والمبيَّن.

9- الشكل (4): مخطط الرازي، ويستند أيضًا إلى العناصر الثلاثة التي تشكل التعريف. لكن الرازي يعدّ الدليل العقلي ليس ذا مدخل إلى أصول الفقه، فيخرجه من مخططه. ولا يرى الاستحسان بين الأدلة باعتباره شافعيًّا. ويتناول الأدلة المختلف عليها في عنوان مستقل في آخر الكتاب:



التصنيف الداخلي في قسم «القول» (الكلام واللفظ) عند الرازي كما يأتي:

١. مدخل إلى اللغات، (وفيه الحقيقة والمجاز والحروف).

٢. الأمر والنهي.

٣. العموم والخصوص.

٤. المجمل والمبين

اعتمد الرازي في ترتيب بحوث كتابه على البصري أكثر من اعتماده على سلفيه الجويني والغزالي. والاختلاف واضحٌ بين ما رأيناه في تصنيف الألفاظ عند الدبوسي والسرخسي والبزدوي، وما رأيناه في مصطلحات وتصنيف المتكلمين الأصوليين. ففي تقسيم دلالة الكلام إلى «منطوق ومفهوم»، وتقسيم المفهوم إلى

«موافقة ومخالفة» ظاهرة لا نراها في الكتب المؤلفة على منهج الفقهاء.[43]

الخاتمة

ذكرنا فيما سبق أن الكتب الحديثة في أصول الفقه انطلقت من تحديد طبيعة أصول الفقه بتعريف منهج الفقهاء ومنهج المتكلمين. وهذا يحتاج إلى الجواب عن السؤالين التاليين: ما علم أصول الفقه؟ وما وظيفته؟ إن ما يجعل المؤلفات الجديدة في أصول الفقه تنظر إلى الفرق بين منهج الفقهاء ومنهج المتكلمين في أصول الفقه بشكل مختلف عن التصور في الماضي- هو الانكسار الجذري الذي تعرض له تصور طبيعة هذا العِلم ووظيفته في فترة ما قبل المجلة.[44] ومن المعروف أن الدولة التي ظهرت مع المجلة، أخذت على عاتقها دورًا محددًا مباشرًا للقانون في المجتمعات الإسلامية، ولم يعد الفقه «المدني» التقليدي يتبوّأ مكانه في تحديد أحكام القوانين، وترك مكانه في الربع الأول من القرن العشرين بالكامل تقريبًا إلى القوانين المستمدة من الغرب وأوروبا. إن حقيقة فقدان الشريعة دورها في تحديد المعيارية (القانونية والسياسية والأخلاقية وغيرها) على مستوى الدولة والمجتمع، أدى إلى تحول علم الفقه إلى علم نظري لا يعيش إلا في المتون ولا يتغذى بالممارسة، مثل علم القانون الروماني. وكان لهذا الوضع تأثير مؤلم على العلماء والمثقفين المسلمين. ولهذا السبب، كانت إعادة الشريعة إلى موقعها في تحديد المعيارية في المجتمعات الإسلامية؛ الهدف الأساسي للعديد من الجماعات الإسلامية في القرن العشرين.

أسهم العلماء وفي مقدمتهم الفقهاء في عملية التحديث هذه من خلال المشاركة في إعداد المجلة وإسباغ الطابع النسبي على المذاهب فيما بعد. وقد ولد علم الفقه الجديد (أو الفقه المقارن) ومنهج الترجيح بين المذاهب أو الآراء الفقهية، نتيجة ابتعاد الشريعة عن دورها المعياري المحدّد، ونشأ بوصفه رد

---

[43] من أجل الفروق في تقسيمات اللفظ انظر (وعلى وجه الخصوص التصنيفات في الملحق): İltaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011).

[44] تم نشر مؤلفات كثيرة في الفترة القريبة الماضية حول تطورات ما بعد المجلة [أي مجلة الأحكام العدلية التي كانت تصدر في أواخر الدولة العثمانية]. انظر مثلًا:
Zubaida, *Law and Power in the Islamic World* (London: I. B. Tauris & Co., 2003); Johnston, "A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Usul al-fiqh", *Islamic Law and Society*, s. 233-82; Bedir, "*Fıkıh* to Law: Secularization through Curriculum", *Islamic Law and Society*, s. 378-401.

فعل على ذلك. وبينما كانت الشريعة في العصور السابقة التي كان الفقه يحدد فيها الحكم الشرعي تتطور بالتفاعل مع الممارسة والتطبيق، فإنها تحولت في فترة ما بعد المجلة عمومًا، وفي النصف الأول من القرن العشرين على وجه الخصوص، إلى نشاط فقهي نظري منفصل عن الممارسة. وقد حاول علم الفقه الذي شهد أسوأ ما يمكن أن يشهده تعليمٌ قانونيٌّ- تجاوزَ الأزمة باللجوء إلى تاريخه، والاستفادة من تراثه الغني، والاختيار من بين أقوال أئمة الفقه ما هو «أوفق لمصلحة العصر وأرفق بالنص». ظهر علم «أصول الفقه» الجديد لأول مرة في بداية القرن العشرين على يد سيد بيك والخضري بيك في محاولة لتعريف هذا التطور في مجال الفقه. وقد تمحور النهج الجديد للفقهاء، مثل سائر النخب الإسلامية، حول مفهوم الاجتهاد. وتحولت مسألة «إغلاق باب الاجتهاد» في الفقه التقليدي إلى مسلّمة. وعند تقييم تعريف المنهج الجديد في «علم الأصول» لمنهجي الفقهاء والمتكلمين في ضوء هذه التطورات، نرى أن خطاب الاجتهاد الذي يزعم أن المذاهب غرقت في مستنقع التقليد والتعصب؛ يؤدّي دورًا حاسمًا في هذا التعريف. وهذا واضح جدًّا في بيان أبي زهرة وعبد الوهاب خلاف السابق. والقول: إن منهج المتكلمين في أصول الفقه «مبني على النظر والدليل والبرهان» يوحي بأن الأصوليين المتكلمين منظرون يتحدثون بشكل مستقلّ عن المذاهب والتقاليد التي نشؤوا عليها، وأنهم منظّرون يؤسسون نظريات تنتج القواعد والأحكام الشرعية. وأصحاب منهج الفقهاء بالمقابل يعملون في إطار التعصب لمذهب معين. وعلم أصول الفقه في هذه الفترة يُنظَر إليه على أنه منهج يفتح باب الاجتهاد على مصراعيه، ويُطْلَبُ منه أن يؤدّي دورًا لم يؤدّه في التاريخ. عندما أغلقت الجمهورية التركية المدارس (التقليدية القديمة)[45] في عام ١٩٢٤ وأنشأت مكانها شعبة الإلهيات في دار الفنون- تم استبعاد بعض المقررات الأساسية مثل الفقه والكلام التي كانت مقررة في المدارس. ورغم استبعاد المقررات الفقهية من فرع القانون، فقد تم إدراج أصول الفقه وحده من المقررات التقليدية. وهذا يدل على استمرار الاحترام الذي يحظى به علم أصول الفقه رغم كل الإصلاحات التي حدثت من جانب، ويدل على أن هذا العلم لا يزال يُنظَر إليه بوصفه داعمًا في هذه الإصلاحات، ولو على المستوى الخطابي، باعتباره علمًا ينظّم باب الاجتهاد من جانب آخر. ومع أن علم أصول الفقه كان يحظى بمكانته المرموقة بين العلوم الإسلامية؛ فإن طبيعة هذا العلم تحمل ماهية نظرية (فكرية) تعالج العلاقات المعقدة بين العلوم الإسلامية والعلوم العقلية البشرية، أكثر من مجرد إبقاء باب الاجتهاد مفتوحًا. وإذا سلّمنا أن أصول

[45] انظر الهامش 7 [المترجم].

الفقه هو جهد نظري يحاول تفسير نشوء الأحكام الشرعية وتحولها إلى مذاهب وتأسيس ذلك في إطار نظري- يمكننا أن نفهم لماذا ظهر هذا العلم تاريخيًّا بعد الفروع، ويمكننا أن نفهم لماذا تم استخدام خطاب جدلي لتأسيس أشكال التفسير الموجودة، في جميع كتب أصول الفقه، ومن ذلك «رسالة» الشافعي.

هدفت هذه الدراسة إلى إلقاء نظرة نقدية على الطريقة التي يتعامل بها هذا النوع الأدبي الذي يسميه المؤلف «مؤلفات أصول الفقه الجديدة»- مع منهجَي أصول الفقه (منهج المتكلمين ومنهج الفقهاء) الموجودينِ عبر التاريخ. انطلقت الدراسة من افتراض حدوث انكسار كبير في النظرة إلى طَبيعة علم أصول الفقه في العصور الأخيرة التي تُدعَى «بالفترة الحديثة». وزعمت أن المؤلفات الجديدة تختلف اختلافًا كبيرًا عن التصوّر الكلاسيكي في وصف المنهجين، وأن مردّ هذا الاختلاف يعود إلى المعنى الجديد والأدوار الجديدة المسندة في العصر الحديث إلى الاجتهاد في العلوم الإسلامية عامة، وفي أصول الفقه خاصة.

المصادر والمراجع

- **أحكام القرآن؛**

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

تحقيق: م. الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405هـ/1985م.

- **أصول الفقه**

البزدوي، أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم (ت. 493هـ/1100م).

مطبعة الشركة الصحافية العثمانية، إسطنبول، 1308هـ.

- **أصول الفقه؛**

الخضري، محمد بن عفيفي الباجوري (ت. 1927م).

المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1389هـ/1969م.

- **أصول الفقه؛**

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

تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1414هـ/1993م.

- **أصول الفقه؛**

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

دار الفكر العربي، القاهرة، 1377هـ/1958م.

- **أصول الفقه الإسلامي؛**

زكي الدين شعبان.

دار الكتب، بيروت، 1971م.

- **البحر المحيط؛**

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

تحقيق: عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1992م.

- **البرهان في أصول الفقه؛**

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

تحقيق: عبد العظيم الديب، جامعة قطر، الدوحة، 1978م.

- **تقويم الأدلة؛**

الدبوسي، أبو زيد عبد الله بن محمد بن عمر بن عيسى (ت. 430هـ/1039م).

تحقيق: خليل محي الدين الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ/2001م.

- **علم أصول الفقه؛**

أحمد إبراهيم بك.

دار الأنصار، القاهرة، 1357هـ/1939م.

- **علم أصول الفقه؛**

عبد الوهاب الخَلاّف (ت. 1956م).

مكتبة الدعوة الإسلامية، القاهرة، د. ت.

- **قواطع الأدلة في أصول الفقه؛**

السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار التميمي المروذي (ت. 489هـ/1096م).

تحقيق: عبد الله بن حافظ بن أحمد الحكمي، مكتبة التوبة، الرياض، 1419هـ/1998م.

- **المحصول في علم الأصول**

الرازي، أبو عبد الله (أبو الفضل) فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الطبرستاني (ت. 606هـ/1210م).

تحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1412هـ/1992م.

- **المستصفى من علم الأصول؛**

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

تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة لطباعة والنشر، جدة، 1413هـ/1993م.

- **المقدمة؛**

ابن خلدون، أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد الخضرمي المغربي التونسي (ت. 808هـ/1406م).

تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، 1421هـ/2001م.

- **مناقب الإمام الشافعي؛**

الرازي، أبو عبد الله (أبو الفضل) فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الطبرستاني (ت. 606هـ/1210م).

تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1406هـ/1986م.

- **ميزان الأصول في نتائج العقول؛**

السمرقندي، أبو بكر علاء الدين محمد بن أحمد أبي أحمد (ت. 539هـ/1144م).

تحقيق: عبد الملك عبد الرحمن السعدي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بغداد، 1407هـ/1987م.

- **نهاية الوصول إلى علم الأصول؛**

ابن الساعاتي، أبو العباس مظفّر الدين أحمد بن علي بن تغلب البعلبكي البغدادي (ت. 694هـ/1295م).

تحقيق: سعد بن عزيز بن مهدي السلمي، جامعة أم القرى، مكة، 1418م.

- **الوجيز في أصول الفقه؛**

عبد الكريم زيدان بهيج العاني الكحلي (ت. 2014م).

مؤسسة قرطبة، بيروت، 1987م.

المصادر التركية والأجنبية

Bedir, Murteza, "*Fıkıh* to Law: Secularization through Curriculum", *Islamic Law and Society*, 11/3 (2004): 378-401.

Bedir, Murteza, "Hanefi Mezhebinin Abbasi Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medinetü's-Selam) Uluslararası Sempozyum*, ed. İsmail Safa Üstün, İstanbul: İFAV, 2011, I, s. 621-32.

Bedir, Murteza, "Interplay of Sufism Law and Theology: An Early Eleventh Century Example", *El Sufismo y las normas del Islam. Trabajos del IV Congreso International de Estudios Jutidicos Islâmicos: Derecho y Sufismo*, ed. Alfonso Carmona, Murcia: Editora Regional de Murcia, 2006: s. 15-34 [İspanyolca]; s. 253-70 [İngilizce].

Bedir, Murteza, "İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 15 (2006): 11-15.

Bedir, Murteza, "Mâtürîdî Fıkıh Usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı,* ed. İlyas Çelebi, İstanbul: İFAV, 2012: s. 412-20.

Bedir, Murteza, *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında 10.-13. Yüzyıl Orta Asya Hanefi Hukuku Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: Edam Akademik Kitaplığı, 2010.

Bedir, Murteza, *Early Development of Hanafi Usul al-Fiqh (Legal Theory)*, (doktora tezi, Manchester University, 1999).

Ebû Zehra, Muhammed, *İslam Hukuk Metodolojisi: Fıkıh Usûlü*, çev. Abdülkadir Şener, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973, 1979; Ankara: Fecr Yayınları, 1986.

Erdem, Sami, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usulü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar* (doktora tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2003).

Hallâf, Abdülvehhâb, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1973, 1985.

İltaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Johnston, David, "A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Usul al-fiqh", *Islamic Law and Society*, 11/2 (2004): 233-82;

Köksal, A. Cüneyt – İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLII, 201-10.

Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh Dersleri I*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1328-1329.

Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh Dersleri II*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1330 (haz. Selçuk Camcı - Haydar Yıldırım, İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011).

Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh: Medhal*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333 (haz. Selçuk Camcı, İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011).

Şaban, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları: Usulü'l-fıkh*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ilk bs. 1990.

Türker, Ömer, "Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 20 (2008): 39-58.

Zeydân, Abdülkerim, *Fıkıh Usulü: İslâm Hukuku*, çev. Ruhi Özcan, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1979; İstanbul: İFAV, 1993.

Zubaida, Sami, *Law and Power in the Islamic World*, London: I. B. Tauris & Co., 2003.

Bibliyografya

Ahmed İbrahim Bek, *İlmu usûli'l-fikh*, Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1357/1939.

Bedir, Murteza, "*Fıkıh* to Law: Secularization through Curriculum", *Islamic Law and Society*, 11/3 (2004): 378-401.

Bedir, Murteza, "Hanefi Mezhebinin Abbasi Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medinetü's-Selam) Uluslararası Sempozyum*, ed. İsmail Safa Üstün, İstanbul: İFAV, 2011, I, s. 621-32.

Bedir, Murteza, "Interplay of Sufism Law and Theology: An Early Eleventh Century Example", *El Sufismo y las normas del Islam. Trabajos del IV Congreso International de Estudios Jutidicos Islâmicos: Derecho y Sufismo*, ed. Alfonso Carmona, Murcia: Editora Regional de Murcia, 2006: s. 15-34 [İspanyolca]; s. 253-70 [İngilizce].

Bedir, Murteza, "İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 15 (2006): 11-15.

Bedir, Murteza, "Mâtürîdî Fıkıh Usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı,* ed. İlyas Çelebi, İstanbul: İFAV, 2012: s. 412-20.

Bedir, Murteza, *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında 10.-13. Yüzyıl Orta Asya Hanefi Hukuku Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: Edam Akademik Kitaplığı, 2010.

Bedir, Murteza, *Early Development of Hanafi Usul al-Fiqh (Legal Theory*), (doktora tezi, Manchester University, 1999).

el-Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. M. es-Sâdık Kamhâvî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405/1985.

el-Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Ruknüddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf et-Tâî en-Neysâbûrî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Doha: Câmiatü Katar, 1978.

ed-Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.

Ebû Zehra, Muhammed, *İslam Hukuk Metodolojisi: Fıkıh Usûlü*, çev. Abdülkadir Şener, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973, 1979; Ankara: Fecr Yayınları, 1986.

Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa, *Usûlü'l-fıkh*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1377/1958.

Erdem, Sami, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usulü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar* (doktora tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2003).

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız, Cidde: Şirketü'l-Medîneti'l-Münevvere li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, 1413/1993.

el-Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmu usûli'l-fıkh*, Kahire: Mektebetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, ts.

el-Hallâf, Abdülvehhâb, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1973, 1985.

Hudarî, Muhammed b. Afîfî el-Bâcûrî, *Usûlü'l-fıkh*, Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1389/1969.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed el-Muhadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *el-Mukaddime*, thk. Halîl Şehhâde, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1421/2001.

İbnü's-Sâ'âtî, Ebü'l-Abbâs Muzafferuddîn Ahmed b. Ali b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî, *Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Sa'd b. Azîz b. Mehdî es-Sülemî, Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1418.

İltaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Johnston, David, "A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Usul al-fiqh", *Islamic Law and Society*, 11/2 (2004): 233-82;

Köksal, A. Cüneyt – İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLII, 201-10.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdülkerîm, *Usûlü'l-fıkh*, İstanbul: Matba'atü'ş-Şirketi's-Sahâfiyyeti'l-Osmâniyye, 1308.

er-Râzî, Ebû Abdullah (Ebü'l-Fazl) Fahruddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.

er-Râzî, Ebû Abdullah (Ebü'l-Fazl) Fahruddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, *Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfi'î*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1406/1986.

es-Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcabbâr et-Temîmî el-Mervezî, *Kavâtı'u'l-edille fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdullah b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî, Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1419/1998.

es-Semerkandî, Ebû Bekir Alâüddîn Muhammed b. Ahmed Ebî Ahmed, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, Bağdat: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Dîniyye, 1407/1987.

es-Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü'l-fıkh*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.

Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh Dersleri I*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1328-1329.

Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh Dersleri II*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1330 (haz. Selçuk Camcı - Haydar Yıldırım, İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011).

Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh: Medhal*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333 (haz. Selçuk Camcı, İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011).

Şa'bân, Zekiyyüddîn, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1971.

Şaban, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları: Usulü'l-fıkh*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ilk bs. 1990.

Türker, Ömer, "Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 20 (2008): 39-58.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah et-Türkî el-Mısrî, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Ömer Süleyman el-Eşkar, Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992.

Zeydân, Abdülkerîm, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*, Beyrut: Müessesetü Kurtuba, 1987.

Zeydân, Abdülkerim, *Fıkıh Usulü: İslâm Hukuku*, çev. Ruhi Özcan, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1979; İstanbul: İFAV, 1993.

Zubaida, Sami, *Law and Power in the Islamic World*, London: I. B. Tauris & Co., 2003.

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، ويجرّدُ 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 المشرِّع 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 أَكْرَهُهُ لِلْمَوْلُودِ مِنْ زِنًا وَإِنْ نَكَحَ مِنْ بَنَاتِهِ أَحَدًا لَمْ أُفْسَخْهُ 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 المشرّع 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 المشرّع بعد وضعه موضع التنفيذ، ويرى انقطاع صلته بمصدره، ويقول بضرورة اعتبار الظروف الراهنة بدلًا من النظر فيما يريده المشرّع، 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 مستقلًا عن مشرّع 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 المشرّع عند تشريعه للقانون، ومن هنا يجب عليه تطوير القانون نحو الهدف الذي يستهدفه في المجتمع. وبعبارة أخرى، البحث في إرادة مشرّع القانون الحقيقية أو إرادته الافتراضية لن ينتج الحلول السليمة. والبحث عن إرادة مشرّع القانون المحتملة، يوجب الوقوف عند الجواب عن سؤال (كيف كان المشرّع 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 بالمثقَّل 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: «شيْء 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 مَرْضٰى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَاءَ اَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾،[100] على مجرد الملامسة، والحكم بعدم انتقاض الوضوء من مجرد الملامسة. وكذلك، ترجيح «الحيض» في تفسير «القروء» في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ 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 ترس 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: «إنِّي 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؛ **والطبقات 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 إِجراءَ 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 إِلى 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.

SOLMAZ, Y., "Camilerdeki Kıble Sapmalarının Namaza Etkisi"
Diyanet Arapça İlmî Dergi; 5 (2023): 328-364
Araştırma makalesi / Research article

CAMİLERDEKİ KIBLE SAPMALARININ NAMAZA ETKİSİ

THE EFFECT OF DEVIATIONS FROM THE QIBLA IN MOSQUES ON PRAYER

YAHYA SOLMAZ*
DR.
DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

ÖZ Kıble tespiti meselesi, Müslümanların hayatında önemli bir yer tutmaktadır. Müslümanlar namazlarını kılarken kıbleye yönelmeye ihtiyaç duymaktadırlar. Camilerin inşası esnasında da kıble tespitinin doğru yapılması önem arz etmektedir. Zira kıble tespitinde yapılan hataların sonradan ortaya çıkması durumunda daha büyük sorunlar ortaya çıkabilmektedir.

Fıkıh kaynaklarına baktığımızda istikbal-i kıble ile alakalı önemli bir birikimin oluştuğunu görmekteyiz. Bu bağlamda bazı âlimler, mezkûr şartın sağlanması için Kâbe'den uzak olanlar için de Kâbe'nin aynına dönmeyi zorunlu görürken, âlimlerin çoğunluğu ise Kâbe'nin bulunduğu cihete dönmeyi yeterli görmüşlerdir. Bu görüş hem delil hem de uygulanabilirlik açısından tercihe şayan olmakla birlikte günümüzde gelişen teknolojik imkânların kıble tespitini kolaylaştırmış olması ve bazı camilerin mihrabında hata tespit edildiği iddiaları bu hususu yeniden değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Bu çalışmada konuyla ilgili fıkhî görüşlerin yanı sıra tarihi süreçte camiler etrafında yaşanan ihtilaflarda nasıl bir tavır takınıldığı, günümüz fetva mercilerinin ne tür yaklaşımlar ortaya koyduğu gibi hususlarda bilgiler aktarılmış ve mihrabında hata tespit edilen camilere nasıl yaklaşılması gerektiğiyle alakalı belirli sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Namaz – Cami – İstikbal-i kıble – kıble tespiti – Kâbe – cihet.

ABSTRACT The issue of determining the Qibla has an important place in the lives of Muslims. Muslims need to turn towards the qibla while praying. It is also important to determine the qibla correctly during the construction of mosques. This is because mistakes made in determining the qibla can lead to bigger problems if they are discovered later.

When we look at the sources of fiqh, we see that there is a significant accumulation of knowledge regarding istikbal al-qibla. In this context, while some scholars considered it obligatory to turn to the same direction of the Ka'bah in order to fulfill the aforementioned condition, the majority of scholars considered it sufficient to turn to the direction of the Ka'bah.

Although this view is preferable in terms of both evidence and applicability, the fact that today's technological possibilities have made it easier to determine the qibla and the allegations of errors in the mihrab of some mosques make it necessary to re-evaluate this issue. In this study, in addition to the jurisprudential opinions on the subject, information on how the attitude was adopted in the disputes around mosques in the historical process, what kind of approaches today's fatwa authorities have put forward, and tried to reach certain conclusions about how to approach mosques with errors in their mihrabs.

Keywords: Prayer – Mosque – Istiqbal-i qibla – determination of qibla – Ka'bah – direction.

* ORCID: 0000-0003-1394-3713 | yahya.solmaz@diyanet.gov.tr
Geliş/Received 13.09.2023 - Kabul/Accepted 15.11.2023

صولماز، ي.، "أثر الانحرافات في محاريب المساجد على الصلاة "
المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 5 (2023): 364-328
المقالة البحثية

أثر الانحرافات في محاريب المساجد على الصلاة

يحيى صولماز
الدكتور
رئاسة الشؤون الدينية التركية

الملخص

إن لمسألة تحديد القبلة مكانة مهمة في حياة المسلمين. يفترض على المسلمين التوجه نحو القبلة أثناء أداء صلواتهم. وأيضًا يعتبر تحديد قبلة المساجد أثناء بنائها بشكل صحيح ذا أهمية كبيرة؛ لأنه إذا اكتشفت الأخطاء في تحديد القبلة لاحقاً، فقد تنشأ مشاكل أكبر.

وعندما ننظر إلى المصادر الفقهية نرى أن هناك تراكماً مهماً حول مسألة استقبال القبلة. وفي هذا السياق، فبينما يرى بعض العلماء أن الاتجاه إلى نفس الكعبة فرض لتحقق شرط استقبال القبلة في الصلاة، يرى جمهور العلماء أنه يكفي الاتجاه إلى جهة الكعبة. وعلى الرغم من أن هذا الرأي هو الراجح من حيث الأدلة وقابلية التطبيق، إلا أن الإمكانيات التكنولوجية المتطورة اليوم التي قد سهلت تحديد القبلة، وكذا الادعاآت بوجود أخطاء في محاريب بعض المساجد، تجعل من الضروري إعادة تقييم هذه المسألة. وقد تمت في هذه الدراسة، الوصول إلى نتائج معينة في قضية المساجد التي يوجد خلل في محاريبها بالإضافة إلى نقل الآراء الفقهية حول الموضوع، و الموقف المتخذ من الخلافات حول انحراف القبلة في المساجد عبر التاريخ، وموقف الجهات المعنية بالفتوى حاليًا في هذه المسألة.

الكلمات المفتاحية: الصلاة – المسجد – استقبال القبلة – تحديد القبلة – الكعبة – الجهة.

المدخل

القبلة في الأصل اسم للحالة التي عليها الْمُقَابِلُ نحو: الجلسة والقعدة، وفي التّعارف صار اسمًا للمكان المقابل المتوجه إليه للصلاة.[1] وهذا المكان هو الكعبة المشرفة التي يتجه إليها المؤمنون في صلواتهم. واستقبال القبلة شرط من شروط الصلاة. بينما كان في أوائل الاسلام يتوجه المسلمون إلى المسجد الأقصى، فبعد نزول آية القبلة، أمِر المسلمون بالاتجاه نحو الكعبة فقط، وصارت الكعبة القبلة الوحيدة للمسلمين؛ إذ أن الرسول عليه الصلاة والسلام قبل الهجرة إلى المدينة المنورة كان يقف بين الركنين اليمانيين، ويستقبل نحو بيت المقدس. وبهذا يكون متوجهًا نحو الكعبة أيضًا. وعندما هاجر إلى المدينة المنورة، لم يمكنه الاتجاه نحو بيت المقدس إلا باستدباره الكعبة. فقالت اليهود: إنّ محمدًا على ديننا، ولذلك يتحه إلى قبلتنا. فدام هذا الحال حوالي ستة عشر شهراً. فشقّ ذلك على الرسول صلى الله عليه وسلم، وكان يرجو أن يوجهه الله تعالى الى نحو الكعبة.[2] فنزلت على ذلك آية القبلة التالية: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا ۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ۗ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾.[3]

والفقهاء استنبطوا من هذه الآية الكريمة حكم استقبال القبلة، واختلفوا في أنه هل يجب التوجه إلى عين الكعبة أم يكفي الاتجاه نحو جهتها. وفي هذا السياق، ذكروا أن أولئك الذين يقتربون من الكعبة بحيث يرونها يجب أن يتجهوا إلى عين الكعبة. وهذا مما لا خلاف فيه. أما بالنسبة للبعيدين عنها؛ فبينما ذهب جمهور العلماء إلى أن التوجه إلى جهتها كاف، ذهب الآخرون إلى أن هذا ليس كافيًا؛ بل يجب له أن يتجه إلى عين الكعبة.

نرى في يومنا أن بعض الناس يتفحصون عن محاريب المساجد ويزعمون بأن بعضها منحرفة عن الكعبة بدرجات مختلفة، ويقولون إن التقنيات الحديثة المتقدمة يمكّننا اليوم بتعيين القبلة على وجه دقيق، وبالتالي يلزم تسديد تلك المحاريب. ولا شك أن مثل هذه الادعاآت يمكن أن تؤدي إلى البلبلة بين المصلين. ولذا هناك حاجة للتعامل مع القضية وتقويمها علميًّا. على الرغم من قلة الدراسات الحديثة التي تحتوي على تقويمات فقهية حول استقبال القبلة، إلا أننا لم نعثر على دراسة تتناول الموضوع من هذا المنظور. في هذه الدراسة،

---

[1] **المفردات في غريب القرآن** للإصفهانى، ص 654.
[2] **نهاية المطلب** للجويني، 70/2.
[3] البقرة 144/2.

ستتم مناقشة موضوع القبلة من المنظور المذكور أعلاه بعد إعطاء وجهات نظر مختلفة حول الموضوع وسيتم محاولة الوصول إلى النتيجة.

1- القبلة وطرق تحديدها

إن من أهم اهتمامات الأشخاص الذين ينتقلون إلى مكان عمل أو منزل جديد هو تحديد اتجاه القبلة. وقد أولى العلماء اهتمامًا كبيرًا لطرق تحديد القبلة عبر التاريخ وتم تجربة طرق مختلفة في هذا الصدد. بعض هذه كالتالي:

أ- الطريقة الأكثر أهمية وصحيحة هي بالطبع تحديد اتجاه القبلة بالبوصلة. تقلب البوصلة بحيث يكون الاتجاه الأحمر للإبرة حيث تقول N (شمال). عندما يكون الجانب الأحمر من الإبرة على N، يمكنك أن تصلي بالتحول إلى زاوية القبلة في موقعك. لكن لهذا، يجب أن تتعلم زاوية القبلة في موقعك.

ب- و من أكثر الطرق المستخدمة في هذا المجال، تحديد اتجاه القبلة من خلال «ساعة القبلة». عندما تتجه نحو الشمس في الوقت المحدد لمدينتك في التقويم بساعة القبلة، ستكون قد تحولت إلى اتجاه القبلة.

ج-) يمكن أيضًا تحديد الاتجاه بناءً على شروق الشمس وغروبها. عندما تستدير إلى اتجاه شروق الشمس في الصباح، سيظهر جانبك الأيمن الجنوب، أي اتجاه القبلة تقريبًا لمن هم في شمال الكعبة.

د- من الممكن تحديد القبلة على الخرائط عبر الإنترنت. إذ يمكنك معرفة اتجاه القبلة الخاص بك باستخدام خط اتجاه القبلة بوسيلة تطبيقات الخرائط على الإنترنت.

بالإضافة إلى هذه الطرق البسيطة التي شرحناها بإيجاز، هناك طرق أخرى لتحديد موقع القبلة،[4] كما ذكر الغزالي في الإحياء بعضا منهًا، كالاستدلال

---

[4] لبعض طرق كشف القبلة، انظر:
Alkan vd., “Hassas Kıble Tayini”, s. 665-73; Türen-İnce, “Edirne Osmanlı Camilerinde Mobil ve Cors Uygulamalarıyla Kıble Yönü Araştırması”, s. 1-7.sanctuary places like mosques are required to be directed to a certain direction. This direction which Muslims faced towards, especially while they are performing prayers and other religious performances, called as qibla and besides the necessity of heading towards this directions during personal worships, mosques and masjids should be constructed showing the qibla direction. This issue is very important in order to provide the validity of the prayer. In this study, after a general overview of qibla determination methods, theoretical information on how to determine

بالجبال، والرياح، والنجوم،[5] ولكن لما أنه ليس ضمن نطاق دراستنا ذكر جميع الطرق وتفصيلها، تطرقنا بإيجاز إلى بعض الطرق وسننتقل بعد ذلك إلى موضوعنا الرئيسي.

2- الاختلاف حول التوجه الى القبلة

مسألة الاتجاه إلى القبلة تحتل مكانة مهمة في حياة المسلمين. لأن المسلم يحتاج إلى تلك الاتجاه في أهم عباداته، إذ يصلي إليها في يوم واحد خمس مرات. والمراد من الاتجاه إلى القبلة، التوجه نحو الكعبة المشرفة. ولا خلاف في أن القريب من الكعبة سيتجه نحو الكعبة نفسها. وهذا متفق عليه بين العلماء.[6] وأما الشخص الذي لا يستطيع رؤية الكعبة لبعده عنها، هل عليه أن يوجه عين الكعبة أو يكفيه الاتجاه نحو الجهة؟ فهذا موضوع خلاف بين الفقهاء، ففيه قولان.

1) من كان بعيدا عن الكعبة يكفيه أن يتجه الى جهتها. وعلى هذا القول، ليس على المسلم البعيد عن الكعبة أن يجتهد في أن يتجه عين الكعبة تحديدا، بل يكفيه أن يتحول إلى جهتها، لتحصيل شرط استقبال القبلة في الصلاة.

2) يلزم الاتجاه إلى عين الكعبة حيثما كان المصلي، ولو كان بعيدا. وعلى هذا القول، فكما أن القريبين من الكعبة يتوجهون إليها بالعيان، فإن البعيدين عنها يلزمهم أن يحددوا الموقع الدقيق للكعبة عن طريق الاجتهاد.

ذهب الحنفية إلى القول الأول.[7] ويستدلون على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة، 144/2]. قال بدر الدين العيني (ت. 855هـ/1451م) في تفسير قوله تعالى: ﴿شطر المسجد الحرام﴾: «أي: اجعل تولية

---

qibla direction with especially trigonometric formula and sun qibla time method were given. On the other hand, some issues to be considered not to make mistakes during qibla direction determination and some practical information which are thought to be useful during the practices were shared.","container-title":"Afyon Kocatepe University Journal of Sciences and Engineering","DOI":"10.5578/fmbd.40385","ISSN":"21475296, 21493367","issue":"3","journalAbbreviation":"AKU-J. Sci. Eng.","language":"tr","page":"665-673","source":"DOI.org (Crossref)

[5] لتفصيل تلك الطرق، انظر: **إحياء علوم الدين** للغزالي، 263/2-264.

[6] **الفتاوى الهندية**، 63/1.

[7] **الفتاوى الهندية**، 63/1.

الوجه في جهة المسجد وسَمته».[8] وقال الزمخشري (ت. 538هـ/1144م) بعد أن أشار إلى أن استقبال عين القبلة فيه حرج عظيم على البعيد: «وذكر المسجد الحرام دون الكعبة: دليل في أنّ الواجب مراعاة الجهة دون العين».[9] وخلاصة القول أنهم يقولون: إن الغائب عن الكعبة لا يمكنه التوجه إليها بالضبط. ومعلوم أن الله لا يكلف الناس إلا بما يطيقونه. فإذاً نعلم أنه مأمور بالاتجاه على حسب الإمكان. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أنه ليس في وسع البعيدين عن الكعبة إلا الاتجاه إلى جهتها نعلم منه أنه يكفيه التحول إلى الجهة.[10]

المالكية أيضًا على هذا القول؛ لأنهم أكدوا بأن الانحراف اليسير غير مبطل للصلاة خلافًا للانحراف الفاحش، وفسروا الانحراف الفاحش بالتحول إلى الشرق أو الغرب.[11] ولا يخفى أن هذا لمن كانوا في جهة الجنوب أوالشمال. وابن عبد البر (ت.463هـ/1071م) بعد أن نقل عن غير واحد من الصحابة رواية «ما بين المشرق والمغرب قبلة» ينقل أن عثمان رضي الله عنه كان يقول «كيف يخطئ الرجل الصلاة وما بين المشرق والمغرب قبلة ما لم يتحر الشرق عمدا».[12]

ونقل مثل هذا عن الحنابلة. فابن رجب الحنبلي (ت. 795هـ/1393م) يقول: «مَن مال في صلاته إلى أحد الشقين، ولم يخرج عما بين المشرق والمغرب فصلاته تامة».[13] ويضيف قائلًا: «القبلة، لا تحتاج إلى حساب ولا كتاب، وإنما تعرف في المدينة وما سامتها من الشام والعراق وخراسان بما بين المشرق

---

[8] ونقل أيضاً أن بعضهم قالوا: «يجب على من كان في المسجد الحرام أن يستقبل عين الكعبة، ومن كان في مكة يستقبل المسجد الحرام، ومن كان خارج الحرم من أهل الدنيا يستقبل الحرم من أيّ جهة كان». **شرح سنن أبي داود** للعيني، 448/2. ويمكن القول بأن هذا الرأي مبني على الحديث التالي: «البيت قبلة لأهل المسجد، والمسجد قبلة لأهل الحرم، والحرم قبلة لأهل الأرض في مشارقها ومغاربها من أمتي». أخرجه ابن الأعرابي (ت. 341هـ/952م) والبيهقي (ت. 458هـ/1066م) من طريق عمر بن حفص المكي ثنا ابن جُريج عن عطاء عن ابن عباس مرفوعا. ونرى أن الأزرقي (ت. 250هـ/864م) نقل في كتابه أخبار مكة مثل ذلك من غير اسناده إلى أحد وقال : «والبيت قبلة أهل المسجد، والمسجد قبلة أهل مكة، والحرم قبلة الناس كلهم». أنظر: **أخبار مكة** للأزرقي، 281/1؛ **كتاب المعجم في الحديث** لابن الأعرابي، 636/2؛ **السنن الكبرى** للبيهقي، 15/2. ولكن قال البيهقي: «تفرد به عمر بن حفص المكي، وهو ضعيف لا يحتج به، وروي بإسناد آخر ضعيف، عن عبد الله بن حبشي كذلك مرفوعا ولا يحتج بمثله». **السنن الكبرى** للبيهقي، 15/2

[9] **الكشاف** لجار الله الزمخشري، 203/1.

[10] **شرح مختصر الطحاوي** للجصاص، 568/1-569؛ **شرح سنن أبي داود** للعيني، 448/2.

[11] **التمهيد** لابن عبد البر، ص 58/17؛ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ص 227/1.

[12] **التمهيد** لابن عبد البر، ص 59/17.

[13] **فتح الباري** لابن رجب الحنبلي، 68/3.

والمغرب. وقد اجتمعت الأمة على صحة الصف المستطيل مع البعد عن الكعبة، مع العلم بأنه لا يمكن أن يكون كل واحد منهم مستقبلًا لعينها».[14] وابن تيمية الحنبلي (ت. 728هـ/1328م) أيضاً ينقل القول بالاكتفاء بالجهة[15] ويقول: «وأكثر الروايات عن أحمد (ت. 241هـ/855م) تدل على هذا... وهذا اختيار الخرقي وجماهير أصحابنا؛ لأن الله سبحانه قال: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾، والمسجد الحرام اسم للحرم كله، وشطره نحوه واتجاهه، فعلم أن الواجب تولية الوجه إلى نحو الحرم، والنحو هو الجهة بعينها. ثم قال بعد ذلك: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ والوِجهة: الجهة فعلم أن الواجب تولي جهة المسجد الحرام».[16] ويستدل على ذلك أيضًا بإجماع المسلمين على صحة الصلاة في الصف المستطيل، وكذا على صحة صلاة أهل البلد الذي فيه مساجد كثيرة تصلى كلها إلى جهة واحدة مع أنها يمتنع أن تكون قبلتها على خط مستقيم تصيب عين الكعبة.[17]

وباختصار، يمكننا أن نقول: إن لفهم آية القبلة المذكورة أعلاه دورًا مهمًّا في اختلاف الفقهاء،[18] ولكن الجمهور لم يكتف بهذه الآية في الاستدلال؛ بل أضاف إليه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ

---

[14] **فتح الباري** لابن رجب الحنبلي، 68/3.

[15] **مجموع الفتاوى** لابن تيمية، 22/215-216.

[16] **شرح العمدة** لابن تيمية، ص 537.

[17] **شرح العمدة** لابن تيمية، ص 539-541. وأخيرًا يلخص ابن تيمية مسألة استقبال القبلة بالكلمات التالية: «فينظر هل الاستقبال وتولية الوجه من شرطه أن يكون وسط وجهه مستقبلا لها كوسط الأنف وما يحاذيه من الجبهة والذقن ونحو ذلك. أو يكون الشخص مستقبلا لما يستقبله إذا وجه إليه وجهه وإن لم يحاذه بوسط وجهه. فهذا أصل المسألة. ومعلوم أن الناس قد سن لهم أن يستقبلوا الخطيب بوجوههم ونهوا عن استقبال القبلة بغائط أو بول وأمثال ذلك مما لم يشترط فيه أن يكون الاستقبال بوسط الوجه والبدن؛ بل لو كان منحرفا انحرافا يسيرا لم يقدح ذلك في الاستقبال. والاسم إن كان له حد في الشرع رجع إليه وإلا رجع إلى حده في اللغة والعرف، والاستقبال هنا دل عليه الشرع واللغة والعرف. وأما الشارع فقال: «ما بين المشرق والمغرب قبلة» ومعلوم أن من كان بالمدينة والشام ونحوهما إذا جعل المشرق عن يساره والمغرب عن يمينه فهو مستقبل للكعبة ببدنه؛ بحيث يمكن أن يخرج من وجهه خط مستقيم إلى الكعبة ومن صدره وبطنه؛ لكن قد لا يكون ذلك الخط من وسط وجهه وصدره. فعلم أن الاستقبال بالوجه أعم من أن يختص بوسطه فقط والله أعلم». انظر: **مجموع الفتاوى** لابن تيمية، 22/215-216.

[18] وللمزيد من التفاصيل حول هذه الآية الكريمة انظر: محمد فاتح أرغان، استنباط المجتهدين في مسألة استقبال القبلة واستدلالهم من قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾، المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية، 3 (2021)297-276.

وَالْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ»،[19] وكذا ما روي عن غير واحد من الصحابة أنهم قالوا مثل ذلك.[20] و من حججهم أيضا أن التكليف بحسب الوسع. وهذا يقتضي القول بالاكتفاء بالجهة.[21] ولذا قال شيخ بدرالدين (ت.823هـ/1420م) : «أن الغائب عنه لو توجه إلى طرف مع علمه قطعًا أن الكعبة ليست فيه؛ بل في طرف آخر ينبغي أن لا تجوز صلاته؛ إذ ترَك ما في وسعه من الأقرب وهو مكلف به؛ إذ الكليف بحسب الوسع فيكون مكلفا بأكمل ما في وسعه».[22]

وأضاف الرازي (ت. 606هـ/1210م) الى هذا دليلًا آخر بقوله: «أنه لو كان استقبال عين الكعبة واجبا ولا سبيل إليه إلا بالدلالة الهندسية، وما لا يتأدى الواجب إلا به فهو واجب، فكان يلزم أن يكون تعلم الدلالة الهندسية واجبا على كل أحد، ولما لم يكن كذلك علمنا أن استقبال عين الكعبة غير واجب».[23] ويعضض هذا القول ما روي عن عبد الله بن عمر؛ أنه قال: «بينما الناس بقباء في صلاة الصبح، إذ جاءهم آت، فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أنزل عليه الليلة قرآن. وقد أمر أن تستقبل الكعبة. فاستقبلوها. وكانت وجوههم إلى الشام، فاستداروا إلى الكعبة».[24] ونعلم أن إصابة عين الكعبة يحتاج إلى نظر وتدبر.[25] ولو كان واجبًا للزم عليهم ذلك. ولكن نرى أنهم إذا جاءهم خبر تحويل القبلة لم يتوقفوا للتدبر في الامر؛ بل استداروا إلى الكعبة. وهذا يعني أنهم استداروا نحوها على سبيل التقريب.

وأما الشافعية فيرون في أحد قوليهم أن الفرض هو استقبال عين الكعبة لا جهتها، ولو للبعيدين.[26] فعندهم عبارة «المسجد الحرام» في آية القبلة تشير إلى الكعبة المشرفة. قال النووي (ت. 676هـ/1277م) : «والمراد بالمسجد الحرام

[19] **سنن الترمذي**، صلاة، 344/256.

[20] فمثلا قال ابن عمر إذا جعلت المغرب عن يمينك والمشرق عن يسارك فما بينهما قبلة إذا استقبلت القبلة. وقال ابن المبارك « مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ ». هذا لأهل المشرق. انظر: **سنن الترمذي**، صلاة، 344/256. وقال ابن رجب الحنبلي: «وروي هذا المعنى أيضا عن عثمان وعلي وابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم، ولا يعرف عن صحابي خلاف ذلك». انظر: **فتح الباري** لابن رجب الحنبلي، 61/3=62.

[21] **المحيط البرهاني** لابن مَازَةَ، 284/1.

[22] **التسهيل** للشيخ بدرالدين، 186/1.

[23] **مفاتيح الغيب** للرازي، 100/4. ولكن يلزمنا أن نعلق على ذلك بأن ما قاله الرازي مهم جدا، ولكن يمكن أن يعترض عليه بأنه ليس هناك حاجة لأن يعرف الجميع علم الهندسة، وخاصة في سياق المساجد، بل يكفي مهندس واحد لتعيين قبلة كثير من المساجد، فإذا السبب الذي قاله لم يعد صالحا من حيث المساجد في زماننا.

[24] الموطأ للإمام مالك، 273/2.

[25] **المعيار المعرب** للونشريسي، 121/1.

[26] **تحفة المحتاج** لابن حجر الهيتمي، 484/1.

هنا الكعبة نفسها».[27] وأجابوا عن عسر استقبال عين الكعبة للبعيدين بأن مع طول المسافة تظهر المسامتة والاستقبال كالنار على جبل ونحوها،[28] وبأن شرط الاتجاه اليقيني إلى العين وإن كان مطلوبا للقريب فلا يطالب به البعيد، بل يكفيه الاتجاه الى العين على وجه الظن.[29] فاذا اعتبرنا الاتجاه الظني كافيا للبعيدين فسيرفع الحرج. وأجاب بعضهم أيضا بأن المعتبر المسامتة عرفا لا حقيقة كما سيأتي ايضاحه قريبا.[30] وهنا علينا أن نقول: إنه خالف هذا القول بعض الشافعية. فمثلا الشيخ أبو إسحاق الشيرازي بعد أن ذكر أن القول الأول في المذهب ملزم بإصابة عين الكعبة قال: «وظاهر ما نقله المزني أن الفرض هو الجهة؛ لأنه لو كان الفرض هو العين لما صحت صلاة الصف الطويل؛ لأن فيهم من يخرج عن العين».[31] وقد انتقد القول بوجوب الاتجاه إلى عين الكعبة إمام الحرمين الجويني (ت. 478هـ/1085م) من الشافعية بقوله: «ظهر اختلاف أئمتنا في أن مطلوب المجتهد عين الكعبة أو جهتها، وهذا فيه إشكال؛ فإن المجتهد إذا كان على مسافة بعيدة، فكيف يتأتى منه إصابةُ مسامتة عين الكعبة؟ وكيف يقدر ذلك مطلوباً لطالب؟ والطلب إنما يتعلّق بما يمكن الوصول إليه». ثم قال: «فالوجه في ذلك عندي أن يقال: من اقترب في المسجد الحرام من الكعبة، فإنه يصير منحرفاً عنها بأدنى ميل وانحراف، بحيث يُقطع بأنه ليس مستقبلها، وإذا وقف في أخريات المسجد، فيختلف اسم الاستقبال اختلافاً بيناً، ولذلك لا يصطف في المطاف ثلاثون إلا ويخرج بعضهم عن مسامتة الكعبة، ويصطف في مؤخر المسجد ألف، ويسمى كل واحد منهم مستقبلاً. وقد تمهد أن التعويل على الاسم، فلا يسوغ تخيل غيره؛ فإن الخلق لو كُلِّفوا مُقابلة لو مَشَوْا على خطوط مستقيمة من مواقفهم، لاتصلت أجسادهم بالكعبة، لكان ذلك تكليف ما لا يطاق. ثم إذا تجدّد العهد بهذا، فالذي يقف بعيداً في المسجد، لو انحرف أدنى انحراف لا يخرج عن اسم المستقبل، وإن كان لو انحرف كذلك في المطاف، لكان مائلاً عن المسامتة، فإذا لاح ذلك فيمن يبعد في المسجد بعضَ البعد، فهو فيمن يقطن طرفَ الشرق والغرب أظهر وأبين».[32] ويشير إمام الحرمين الجويني أيضًا إلى أن هذا الأمر مرتبط بالتسمية بقوله: «ولكن المتبع في ذلك وفي نظائره حكم الإطلاق والتسمية، لا حقيقة المسامتة، وإذا قرب الصف، واستطال،

---

[27] **المجموع** للنووي ، 189/3.
[28] **المجموع** للنووي ، 207/3.
[29] **تحفة المحتاج** لابن حجر الهيتمي، 484/1.
[30] **تحفة المحتاج** لابن حجر الهيتمي، 484/1.
[31] **المهذب** للشيرازي، 130/1.
[32] **نهاية المطلب** لإمام الحرمين الجويني، 103/2-104.

وخرج طرفُه عن المحاذاة، لم يُسمّ الخارجون مستقبلين. وإذا استأخر الصف وبعُد سمّوا مستقبلين».[33] وهذا الاعتراض هو الذي ألجأ بعض الشافعيين إلى أن قالوا: «والمعتبر مسامتتها عرفا لا حقيقة». فتعين اذاً أن المتبع في البعد على هذا القول حكم الإطلاق، والتسمية لا حقيقة المسامتة، فمن أطلق عليه اسم الاستقبال عند البعد صحت صلاته وإن كان لو قرب خرج عن السمت، إذ يعد في العرف محاذيا. ولذا قالوا: «فالمتعين الاكتفاء بالمسامتة العرفية التي قالها إمام الحرمين».[34]

و نرى الغزالي (ت. 505هـ/1111م) أنه رفع راية الاعتراض إلى الأعلى وقال مستندًا إلى الكتاب والسنة وفعل الصحابة والقياس: «الذى يصح عندنا في الفتوى أن المطلوب العين إن كانت الكعبة مما يمكن رؤيتها، وإن كان يحتاج إلى الاستدلال عليها لتعذر رؤيتها فيكفي استقبال الجهة».[35] واعتبر الآية والحديث المذكورين دليلاً من الكتاب والسنة. أما عن فعل الصحابة، فبعد أن لفت النظر إلى ما حدث في مسجد قباء في حادثة تحويل القبلة، يقول: «ومقابلة العين من المدينة إلى مكة لا تعرف إلا بأدلة هندسية يطول النظر فيها فكيف أدركوا ذلك على البديهة في أثناء الصلاة وفي ظلمة الليل. ويدل أيضًا من فعلهم أنهم بنوا المساجد حوالي مكة وفي سائر بلاد الإسلام ولم يحضروا قط مهندسًا عند تسوية المحاريب ومقابلة العين لا تدرك إلا بدقيق النظر الهندسي».[36] ويوضح الغزالي دلالة القياس على كفاية التوجه نحو الكعبة كما يلي: «وأما القياس فهو أن الحاجة تمس إلى الاستقبال وبناء المساجد في جميع أقطار الأرض، ولا يمكن مقابلة العين إلا بعلوم هندسية لم يرد الشرع بالنظر فيها؛ بل

---

[33] فيقول الجويني: «وهذه الأحكام مأخوذة في وضع الشرع من التسميات والإطلاقات. ولو اقترب صف من البيت واصطفوا، فقد لا يحاذي الكعبة منهم من في جهة الاستقبال إلا عشرون أو نيف وعشرون، ويخرج طرف الصف إن زادوا، وكانوا على استطالة واستداد عن المُحاذاة، فلا تصح صلاة الخارجين عن المحاذاة في القرب؛ لخروجهم عن الاستقبال، وهذا بيّنٌ ولو بعدوا ووقفوا في أخريات المسجد، فقد يبلغ الصف ألفاً، وهم معاينون للكعبة، وصلاتهم صحيحة. ونحن -على قطع- نعلم أن حقيقة المحاذاة -نفياً وإثباتاً- لا تختلف بالقرب والبعد، ولكن المتبع في ذلك وفي نظائره حكم الإطلاق والتسمية، لا حقيقة المسامتة، وإذا قرب الصف، واستطال، وخرج طرفُه عن المحاذاة، لم يُسمّ الخارجون مستقبلين. وإذا استأخر الصف وبعُد سمّوا مستقبلين».انظر: **نهاية المطلب** لإمام الحرمين الجويني، 88/2.

[34] **تحفة المحتاج** لابن حجر الهيتمي، 484/1.

[35] **إحياء علوم الدين** للغزالي، 265/2.

[36] **إحياء علوم الدين** للغزالي، 265/2.

ربما يزجر عن التعمق في علمها فكيف ينبني أمر الشرع عليها فيجب الاكتفاء بالجهة للضرورة».[37]

1.2- تقويم الموضوع

استقبال القبلة الالتفات من الفرائض. ولذا يجب على من لا يعرف مكان القبلة أن يسأله إذا كان هناك من يعرف اتجاه القبلة، أو يجتهد بنفسه؛ لأن الاتجاه القائم على الاجتهاد أو السؤال هو فرض لمن هم على مسافة من حيث لا يمكنهم رؤية الكعبة المشرفة. إذا صلى الإنسان دون أن يسأل أو يجتهد ثم علم أنه صلى إلى الاتجاه الخاطئ فعليه أن يعيد صلاته. ومما يساعد الشخص في ذلك، الاتجاه نحو محاريب المساجد. فمثلًا من كان بالمدينة المنورة ويرى محراب النبي صلى الله عليه وسلم فإنه يكفيه أن يتجه نحوه في الصلاة. وكذا من دخل قرية أو بلدة فيها مساجد فيكفيه أن يتوجه نحو محاريبها.[38]

ويعرف مما سبق؛ أنه بينما اكتفى جمهور العلماء بالتوجه إلى جهة الكعبة لمن يصلي خارج المسجد الحرام فقد اشرط الشافعية في أحد قوليهم بوجوب التوجه إلى عين الكعبة، ويعلم أيضًا أن بعض الشافعيين خالفوا ذلك وافقوا الجمهور في هذا الموضوع. وأما الجويني منهم فيطرح رأيا آخر متوسطا بين الرأيين السابقين. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الآية ليس فيها ما يدل على وجوب إصابة عين القبلة على وجه القطع، وأن أحاديث الموضوع ميسِّرة لا معسرة، وأنه لم ينقل من الصحابة أنهم شددوا في أمر القبلة، وأن المسلمين أجمعوا على صحة صلاة الصف المستطيل، وعلى صحة صلاة أهل البلد الذي فيه مساجد كثيرة مع أنها من المحتمل أن لا تكون قبلة كلها على خط مستقيم، يلزم أن نرجح القول بالاكتفاء إلى الاتجاه نحو الجهة. ولكن الأحوط أن يؤخذ برأي الجويني في تقويم المسألة. ولذا نقول: إن الشخص القريب من الكعبة يجب أن يتوجه إلى نفس الكعبة على الإطلاق؛ وأما البعيد فالأمر فيه أهون ولو عند الشافعية مع الخلاف فيما بينهم. إذاً فنقول كما قال الجويني؛ عندما ينظر شخص ماهر في هذا المجال إلى هذا الشخص، فإذا قال: إنه مستقبل فيكفيه ذلك. وأما إذا قال الماهر: إنه تحول إلى جهة أخرى، فيُعتبر هذا الانحراف قادحًا في الصلاة.[39]

---

[37] **إحياء علوم الدين** للغزالي، 265/2.

[38] **نهاية المطلب** لإمام الحرمين الجويني، 92/2.

[39] **نهاية المطلب** لإمام الحرمين الجويني، 103/2=104.

وبعد ذلك يسع لنا أيضا أن نقول بأن الخلاف بين الفريقين لفظي من وجه. إذ الشافعية أيضًا يقولون بصحة صلاة الصف المستطيل، مع العلم بأن بعضهم خصوصًا هم الذين على هامش الصف منحرفون عن الكعبة بعض الشيء. فإذًا في وسعنا أن نقول: إن الشافعيين أيضًا يسامحون عن الانحراف اليسير. وفي اكتفائهم بالاتحاه الظني للبعيدين مع اشتراطهم الاتجاه اليقيني للقريبين دليل على ذلك. إذ في الحقيقة من الصعب جدا إصابة عين الكعبة يقينا للبعيدين، ولو كانوا بمكة، فضلًا عن الذين في مدن أو دول أخرى. وما سبق هو الذي ألجأ ابن تيمية إلى أن قال بأن الخلاف الموجود بين الفريقين لفظي لا حقيقة له بقوله: «وإنه لا نزاع بين العلماء في الواجب من ذلك وأن النزاع بين القائلين بالجهة والعين لا حقيقة له».[40]

و ينبغي أن نذكر هنا أن البعض قد يقولون بأنه كان من المفترض قديماً أن العالم مسطح، و التقويمات التي في المصادر الكلاسيكية حول التوجه إلى القبلة تتم بموجب هذا القبول، وأنه اذا قلنا إن العالم بيضاوي الشكل سيكون من المستحيل التوجه إلى الكعبة. وبحسبهم، عندما أراد شخص أن يتجه الى الكعبة، وهو واقف في الجانب الآخر من الكرة الأرضية، أي ليس واقفا في الجانب الذي تقع فيه الكعبة، فلا يمكنه الاتجاه نحو الكعبة، بل سيكون متجها إلى مواقع أخرى، حتى إلى الفضاء.[41] وفي ذلك، يجب أن نقول إنه اذا استندنا الى الادعاء المذكور أعلاه، فإن نفس الاعتراض سيكون صالحاً ليس فقط بالنسبة للكعبة، بل لكل مكان متوجه إليه. ومع ذلك، عندما يتجه الشخص نحو جهة بعيدة مثلاً وقال إني متوجه اليها، فكما لا يسعنا أن نطعنه بالكذب بمراعاة البنية البيضاوية للعالم، فكذا لا يسعنا أن نقول ذلك في مستقبل القبلة. لأنه لكي يحدث التوجه، ليس من الضروري أن يصل خط عمودي قادم من صدر الشخص إلى الاتجاه مباشرة، دون أي ميل حسب شكل العالم. ولا يوجد نص يلزم هذا في استقبال القبلة أيضاً. بل يمكن أن يدور الخط المخيل به مع دوران الكرة، وهذا لا يقدح في استقبال القبلة. وفي الختام من الممكن مناقشة

[40] **مجموع الفتاوى** لابن تيمية، 206/22. ويضيف ابن تيمية إلى ذلك بقوله: «فالمقصود أن من صلى إلى جهتها فهو مصل إلى عينها وإن كان ليس عليه أن يتحرى مثل هذا. ولا يقال لمن صلى كذلك أنه مخطئ في الباطن معفو عنه؛ بل هذا مستقبل القبلة باطنا وظاهرا وهذا هو الذي أمر به؛ ولهذا لما بنى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مساجد الأمصار كان في بعضها ما لو خرج منه خط مستقيم إلى الكعبة لكان منحرفا وكانت صلاة المسلمين فيه جائزة باتفاق المسلمين». انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية، 210/22.

[41] لبعض التفاصيل في هذا المجال، انظر:
Muammer Arangül, “Küre Bir Dünyada İstikbâl-i Kıblenin İmkânı Üzerine”, s. 815-856.

الموضوع من عدة زوايا، لكن بما أن مناقشة الموضوع وبحثه بالتفصيل سيكون خارج نطاق دراستنا، فإننا سنتركه لدراسات أخرى ونكتفي هنا بهذا القدر.

3- أثر الإنحراف عن القبلة في المساجد

قد سبق أن طرق تحديد القبلة متعددة. ولكن لا يلزم لكل مسلم أن يتفحص جهة الكعبة في المساجد بنفسه؛ بل يكفيه إتباع محاريب المساجد. وكذا الشخص الذي يدخل قرية أو بلدة فيها مساجد فسيكفيه في صلاته أن يتوجه نحو محاريبها.[42] ولا ينبغي له أن يجتهد مع وجود هذه المحاريب على ما قاله غير واحد من العلماء. على سبيل المثال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي يقول: «وإن رأى محاريب المسلمين في موضع صلى إليها ولا يجتهد؛ لأن ذلك بمنزلة الخبر».[43] وقال ابن تيمية: «أما الاستدلال بمحاريب المسلمين فلان أهل الخبرة والعلم بجهة الكعبة نصبوها على ذلك وليس فيها خطأ، وإن فرض فهو شيء يسير لا يجب مراعاته مع قولنا باستقبال الجهة».[44] والإمام تقي الدين السبكي (ت. 756هـ/1355م) أيضًا يقول: «والغرض أن محاريب المسلمين يجوز الصلاة إليها من غير اجتهاد إذا كانت في بلد أو قرية ولم يطعن فيها؛ لأن الظاهر أنها إنما نصبت بمستند والمسلمون لا يسكتون على مثل ذلك إلا لصحته عندهم فيجوز اعتمادها».[45] وفي الفتاوى الهندية أيضًا أن وجهة الكعبة تعرف بالدليل، والدليل في الأمصار والقرى المَحاريب التي نصبها الصحابة والتابعون فعلينا اتباعهم».[46] ويفهم من جملة ما ذكرناه أن المسلم يتبع محاريب المساجد ولا يتحرى القبلة بنفسه في المساجد. حتى قال بعضهم بعدم جواز التحري في المساجد. مثلا قال

---

[42] قال إمام الحرمين الجويني في هذا الموضوع: «ومما يتصل بهذا القسم أن من كان بالمدينة وكان يعاين محراب رسول الله صلى الله عليه وسلم وموقفه، فلا اجتهاد له، فإنَّ استداد موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم مقطوع به، ولا اجتهاد مع إمكان درك اليقين، فلو أراد ذو بصيرة أن يتيامن أو يتياسر عن صوب محراب المصطفى صلى الله عليه وسلم، لم يكن له ذلك، والذي تخيله زلل، فلا اجتهاد إذاً جملةً وتفصيلاً. ولو دخل بلدةً أو قرية مطروقة فيها محراب متفق عليه، لم يشتهر فيه مطعن، فلا اجتهاد له؛ مع وجدان ذلك؛ فإنه في حكم اليقين، ولو أراد ذو بصيرة أن يتيامن بالاجتهاد قليلاً، أو يتياسر، فظاهر المذهب أنه يسوغ ذلك. وسمعت شيخي يحكي فيه وجهاً أنه لا يجوز... » انظر: **نهاية المطلب** لإمام الحرمين الجويني، 92/2.

[43] **المهذب** للشيرازي، 130/1.

[44] **شرح العمدة** لابن تيمية، 539-541.

[45] وبعد أن نص على ذلك يناقش المسألة من حيث أنه هل يجوز أن يجتهد القبلة مع وجود تلك المحاريب ويذكر فيه الخلاف. انظر: الفتاوى للسبكي، 153/1.

[46] ولأجل ذلك لَوْ دَخَلَ الرجل بَلْدَةً وَوجد فيها مَحَارِيبَ مَنْصُوبة يُصَلِّي إلَيْهَا وَلَا يَتَحَرَّى. انظر: الفتاوى الهندية، 63/1-64.

العلامة ابن عابدين: «إن من دخل مصرًا أو قرية فيها محاريب الصحابة والتابعين فيلزمه إتباعهم ولا يجوز له التحري معهاً».[47]

ومع ذلك، في يومنا هذا، نرى أن بعض الناس يتحرون القبلة خصوصًا في المساجد القديمة ويشيعون بأن القبلة منحرفة في بعضها. وهذه تثير الجدل حول الموضوع. ومن المعروف أنه في بعض الدراسات العلمية التي أجريت بهذه الطريقة، تم رصد انحرافات جزئية في محاريب بعض المساجد.[48] ولذا موضوع الانحراف عن القبلة مطروح على جدول الأعمال. بينما هناك من يجادل بأن محراب تلك المساجد يجب تصحيحها من خلال لفت الانتباه إلى الخلافات الفقهية حول هذا الموضوع والتطور التكنولوجي الميسر في تعيين القبلة، هناك أيضًا من يقول بأن الاكتفاء بالتوجه إلى الجهة رخصة، وحسب التصرف وفق هذا الترخيص لا يلزمنا تصحيح المحاريب.

1.3- تقويمات الفقهاء السابقين حول الموضوع

قبل الخوض في المسألة نرى أن نؤكد بأن الاتجاه إلى الكعبة مهما أمكن مرغوب فيه لكل أحد. ولكن إذا نزلنا أرض الواقع نرى في تحصيل ذلك صعوبات كثيرة. وهي من أهم الأسباب التي تودي بنا إلى ترجيح القول بالجهة. وههنا يلزم علينا أن نعرف المقصود من «الجهة»، ما هي؟ ونرى كما سبق مما مضى أن كثيرًا من العلماء قالوا مستندين إلى رواية «ما بين المشرق والمغرب قبلة»: إن قبلة أهل المدينة هي ما بين المشرق والمغرب. إذاً عندهم يعتبر أن جهات الشخص أربع. فإذا اتجه نحو الجهة التي فيها الكعبة يكفيه ذلك.[49]

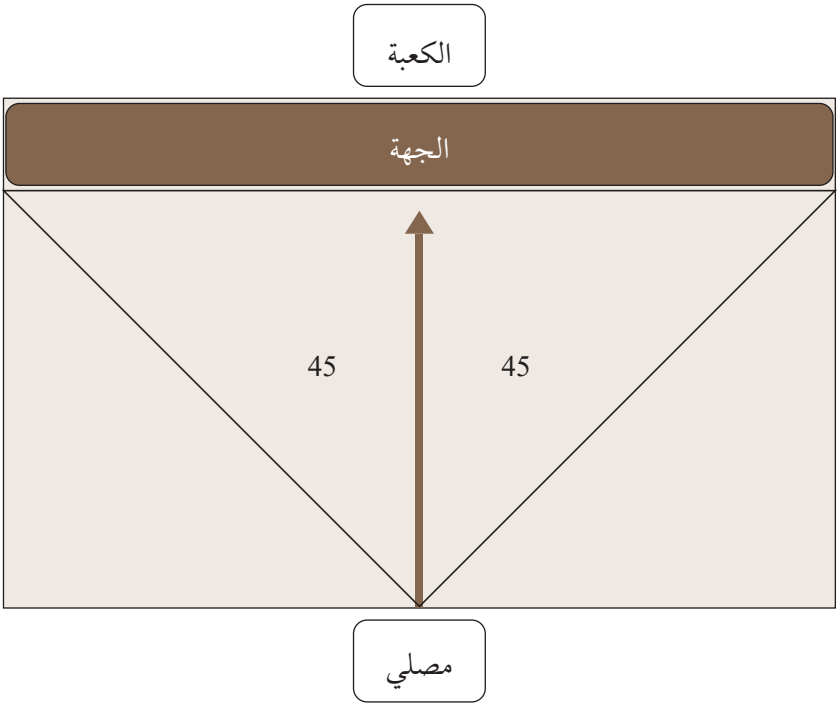
وعلى هذا القول يمكننا أن نخطط الزاوية هكذا:

---

[47] حاشية رد المحتار لابن عابدين، 430/1.

[48] Tamer Baybura vd., "Afyonkarahisar Merkezindeki Dört Farklı Döneme Ait Camilerin RTK İle Kıble Doğrultu Hassasiyetlerinin Araştırılması", Teknolojik Arastırmalar : YTED 2007 (1), 45-49.

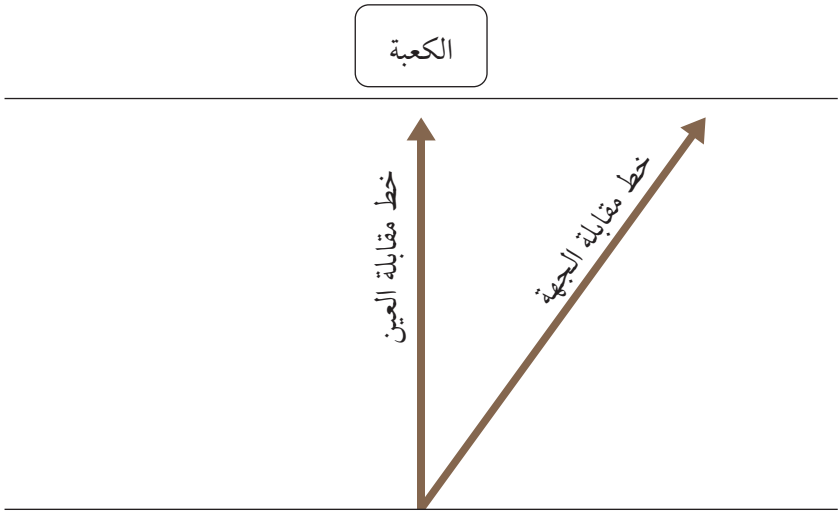
[49] وأوضح العلامة ابن عابدين الجهة عنده وقال: «وهو الذي يبقى معه الوجه أو شيء من جوانبه مسامتا لعين الكعبة أو لهوائها، بأن يخرج الخط من الوجه أو من بعض جوانبه ويمر على الكعبة أو هوائها مستقيما، ولا يلزم أن يكون الخط الخارج على استقامة خارجا من جبهة المصلي بل منها أو من جوانبها». **حاشية رد المحتار** لابن عابدين، 430/1.



فإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الجهات أربعٌ؛ وتمثل كلُّ منها ربعَ الدائرة الكاملة سنقول إن جهة القبلة كما في الجدول أعلاه تكون ربع الدائرة، أي 45 درجة يمينًا وشمالًا وهي بمجموعها 90 درجة.

وعلى الرغم من تفسير الجهة هكذا يتطرق الجويني إلى أن مفهوم الاتجاه يساء فهمه ويقول: «إن من ظنّ أن جهات الكعبة، أو جهات شخص المصلي في موقفه أربع، فقد بَعُد عن التحصيل بُعداً عظيماً، وكل مَيْلٍ يفرض في موقف الإنسان، فهو انتقال منه من جهة إلى جهة أخرى، فذكر الجهة الواحدة، وفرْضُ الخلاف فيها، وتقدير ردِّ الطلب إلى الجهة، أو عين البيت، كلام مضطرب؛ لا يشفي غليل الناظر الذي يبغي دَرْكَ الغايات». وبعد شرحه مفهوم الجهة كما ذكرنا أردف إليه بقوله: «إذا وقع الفرض في الماهر المتناهي في العلم بأدلة القبلة، فإنه لا يَقطع بسلب اسم الاستقبال عمن يلتفت على البعد بعضَ الالتفات، وإذا ظهر الالتفات والميل، فيقطع إذ ذاك... فالصوب الذي لا يقطع الماهر على المتقلّب فيه بالخروج عن اسم الاستقبال، فهو الذي ينبغي أن يسميه الفقيه جهة الكعبة. وإذا انتهى الأمر إلى منتهى يقطع البصير على المنحرف إليه

بالخروج عن اسم الاستقبال، فهو جهةٌ أخرى، غيرُ جهة القبلة».[50] وذكر الرافعي أن الغزالي نحا نحو إمام الحرمين في مسألة استقبال القبلة، وبعده لخص المسألة بالكلمات التالية: «وربما أشعر كلام إمام الحرمين بإثبات ثلاث درجات: التفات يقطع البصير بأنه يسلب اسم الاستقبال، والتفات يقطع بأنه لا يسلبه، والتفات يظن أنه لا يسلب لكنه لا يقطع به، فهل تجوز القناعة بالشداد المظنون أم يجب طلب المقطوع به؟ فيه الخلاف».[51] ولكن نرى في الإحياء أن الغزالي أيضًا يقدر الجهات أربعًا ويقول بالاكتفاء بالجهة.[52] وههنا نريد أن ننقل الصور التي رسمها الغزالي في تحديد القبلة.

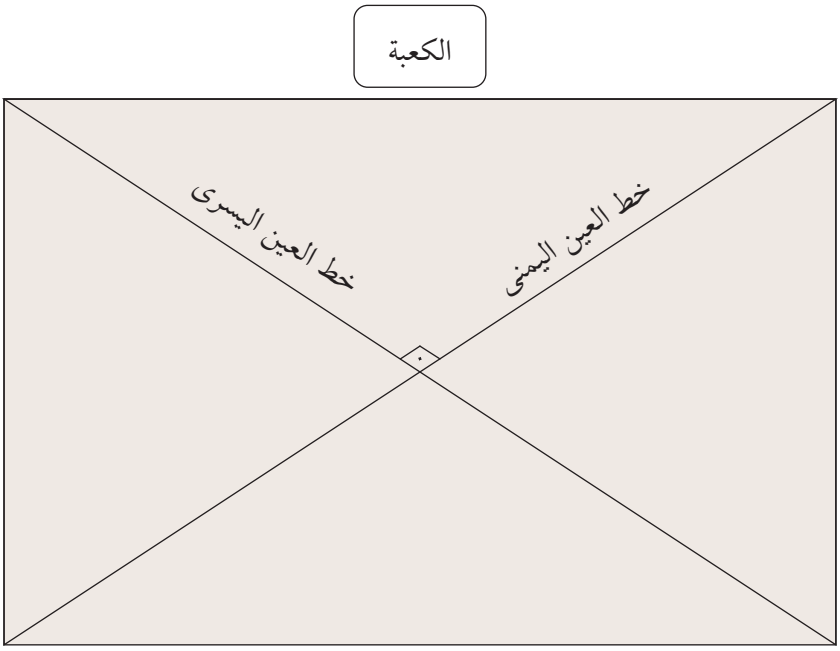


موقف المصلي

ويقول الغزالي في تقويم هذه الصورة: «فمعنى مقابلة العين أن يقف موقفًا لو خرج خط مستقيم من بين عينيه إلى جدار الكعبة لا تصل به، وحصل من جانبي الخط زاويتان متساويتان وهذه صورته، والخط الخارج من موقف المصلى يقدر أنه خارج من بين عينيه فهذه صورة مقابلة العين».[53]

[50] **نهاية المطلب** لإمام الحرمين الجويني، 2/103-104.
[51] **الشرح الكبير** للرافعي، 1/456-457.
[52] **إحياء علوم الدين** للغزالي، 2/264.
[53] **إحياء علوم الدين** للغزالي، 2/264.

وبعد هذا الرسم الذي استخدمه الغزالي لتحديد موقع عين الكعبة يفسح المجال للرسم لتحديد جهتها[54] ويرسم الزاوية التالية:

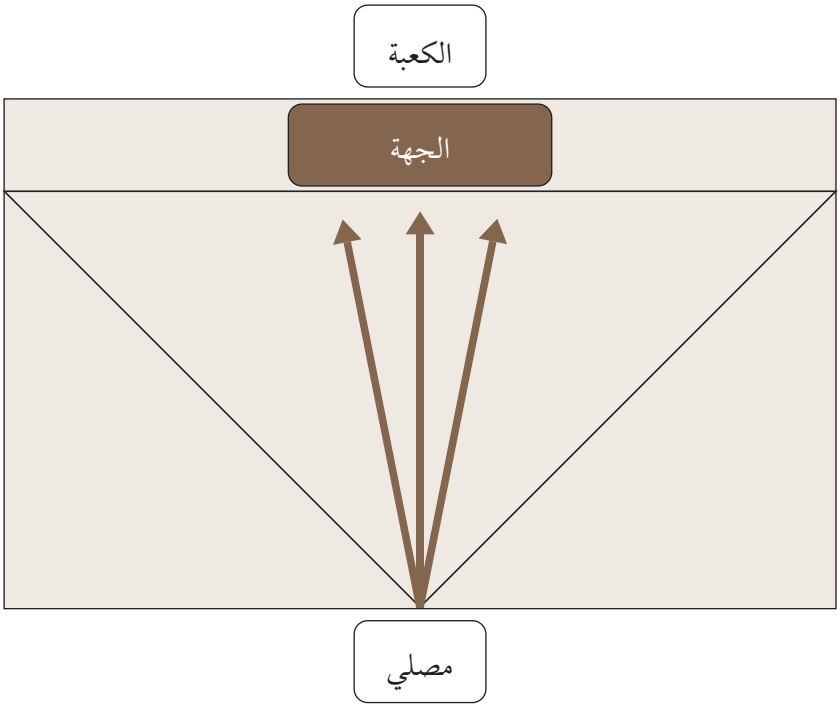


ويثبت الغزالي دقة هذا الرسم الذي رسمه، بالطريقة التالية: «وأما دليل صحة الصورة التي صورناها وهو حصر جهات العالم في أربع جهات فقوله صلى الله عليه وسلم في آداب قضاء الحاجة: «لا تستقبلوا بها القبلة ولا تستدبروها

[54] والغزالي قبل رسم الزاوية يعطي المعلومات التالية بقوله: «وأما مقابلة الجهة فيجوز فيها أن يتصل طرف الخط الخارجي من بين العينين إلى الكعبة من غير أن يتساوى الزاويتان عن جهتي الخط؛ بل لا يتساوى الزاويتان إلا إذا انتهى الخط إلى نقطة معينة هي واحدة. فلو مد هذا الخط على الاستقامة إلى سائر النقط من يمينها أو شمالها كانت إحدى الزاويتان أضيق فيخرج عن مقابلة العين، ولكن لا يخرج عن مقابلة الجهة كالخط الذي كتبنا عليه مقابلة الجهة فإنه لو قدر الكعبة على طرف ذلك الخط لكان الواقف مستقبلًا لجهة الكعبة لا لعينها. وحد تلك الجهة ما يقع بين خطين يتوهمهما الواقف مستقبلا لجهة خارجين من العينين فيلتقي طرفاهما في داخل الرأس بين العينين على زاوية قائمة فما يقع بين الخطين الخارجين من العينين فهو داخل في الجهة، وسعة ما بين الخطين تتزايد بطول الخطين وبالبعد عن الكعبة وهذه صورته...». انظر: **إحياء علوم الدين** للغزالي، 264/2.

ولكن شرقوا أو غربوا». وقال هذا بالمدينة، والمشرق على يسار المستقبل بها والمغرب على يمينه فنهى عن جهتين ورخص في جهتين، ومجموع ذلك أربع جهات ولم يخطر ببال أحد أن جهات العالم يمكن أن تفرض في ست أو سبع أو عشر وكيفما كان فما حكم الباقي؛ بل الجهات تثبت في الاعتقادات بناء على خلقة الإنسان، وليس له إلا أربع جهات قدام وخلف ويمين وشمال، فكانت الجهات بالإضافة الى الإنسان في ظاهر النظر أربعاً والشرع لا يبنى إلا على مثل هذه الاعتقادات فظهر أن المطلوب الجهة، وذلك يسهل أمر الاجتهاد فيها وتعلم به أداة القبلة».[55]

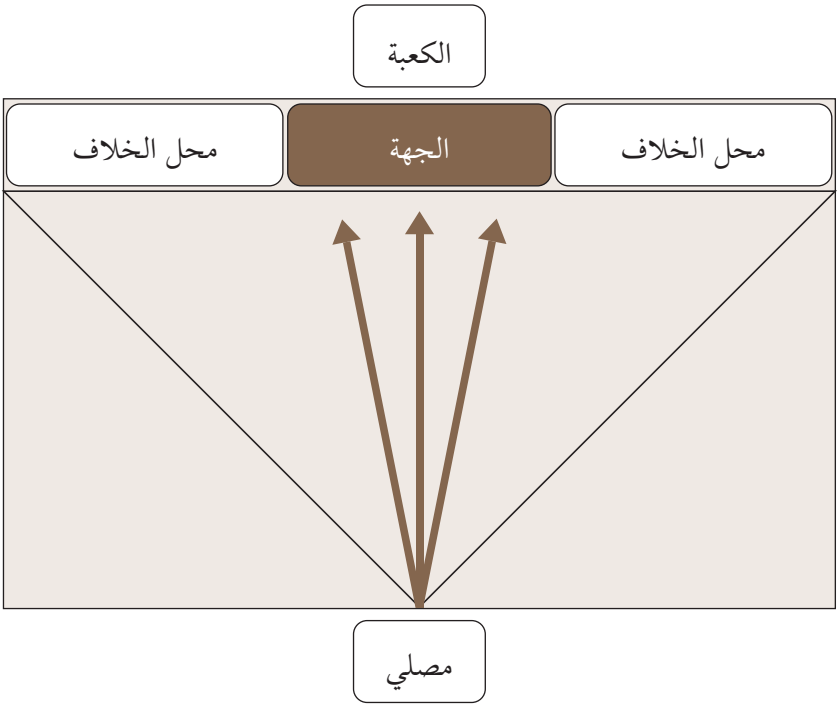
فأما على رأي إمام الحرمين فالمفهوم أن جهة الكعبة أضيق مما صور في الجدول أعلاه. فعنده أن المصلي المنحرف بعض الشيء إذا لم يخرجه ذلك الانحراف عن اسم الاستقبال، فهذا الانحراف يكون يسيرًا. و الانحراف الذي يسلب اسم الاستقبال فكثير مانع للصلاة. وأما الانحراف بين الانحرافين ففي أثره خلاف. ومع أنه لا يمكن تحديد جهة الكعبة بالدرجات على هذا القول، ولكن لتيسير الفهم يمكن أن نخطط الزاوية على وجه التقريب كالتالي:



[55] **إحياء علوم الدين** للغزالي، 265/2.

وإذا فهمنا قول الجويني هكذا يمكننا أن نستنبط من قوله بأن الانحراف المسموح به يعتبر تقريبيًا. ولكن علينا أن نؤكد بأن هذا الرسم ليس ما قاله الجويني بعينه؛ بل نستنبط ذلك مما فهمنا من عباراته؛ لأن الجويني ومن تابعه يحيلون المسألة على علم الخبير أو العرف، إلا أن هذا أمر نسبي وصعب عملياً، خاصة في تحديد محاريب المساجد. لهذا السبب، حاولنا شرح وجهة نظره على النحو الوارد أعلاه.

عندما ننظر إلى الزاويات كلها معًا، يتضح لنا أنه إذا قلنا بوجوب مقابلة العين يلزمنا أن لا ننحرف عن عين الكعبة. وأما إذا قلنا بالاكتفاء بمقابلة الجهة -وهو القول المفتى به- فالانحراف بمقدار درجات قليلة بحيث لا يسلب اسم الاستقبال يعتبر معفواً عنه من كلا النظرتين حول تعريف الجهة، ولكن هناك خلاف بين النظرتين حول الانحرافات التي تصل إلى 45 درجة بعد ذلك. ويمكننا شرح ذلك في الزاوية الآتية:



ويمكن تقويم هذا الرأي الذي يفضله الجويني، بأنه الرأي الجدير بالترجيح والمتوسط بين الرأي الذي يوجب الاتجاه إلى عين الكعبة وبين الرأي الذي يعتبر الجهة بالمعنى الواسع. ولكن رغم أن هذا الرأي يبدو أكثر دقة بالنسبة لنا، إلا أنه لا يمكن تحديد عدد الدرجات التي تتوافق مع المبادئ التي قدمها الجويني بشكل واضح. ومع ذلك نعلم أن ما قاله الجويني؛ من جانب يفسح المجال أمام النسبية والتباين من شخص لآخر، ومن جانب آخر يمكن أن يجلب صعوبات مختلفة في الممارسة العملية. وبدلاً من ذلك، من المهم طرح وجهة نظر وسطية قابلة للتطبيق بين وجهتي النظر المتعارضتين أعلاه. وفي هذا السياق يمكننا أن نقول ما يلي:

الاتجاه؛ هو موقف الشخص بالنسبة إلى نقطة معينة. ويتم فحص الاتجاهات في قسمين: الاتجاهات المتوسطة والاتجاهات الرئيسية. أما الجاهات الرئيسية فهي منقسمة إلى أربعة أقسام: الشمال والجنوب والشرق والغرب. والجاهات المتوسطة أيضًا مقسمة إلى أربعة: الجنوب الشرقي والجنوب الغربي والشمال الشرقي والشمال الغربي. وعندما نأخذ في الاعتبار الاتجاهات الوسيطة أيضًا، يمكن الحديث عن ثماني اتجاهات إجمالاً. ويؤيد ما ذكرنا ما قاله الشيخ بدرالدين في كتابه **التسهيل** في قبلة بعض البلاد، حيث يقول: وبلاد الروم كبورصة وأدرنة وفلبة ونحوها غربية شمالية بالنسبة إلى مكة، ومكةُ شرقية جنوبية بالنسبة إلى هذه البلاد المذكورة فينبغي أن تصح صلاة أهلها إذا استقبلوا إلى طرف شرقي جنوبي، لا لو توجهوا إلى نقطة الجنوب.[56] وعلى هذا القول؛ فبالنظر إلى أن الدائرة المحيطة بالشخص هي 360 درجة، والجهات -الرئيسية والوسيطة بمجموعها- ثمانية، نرى أن كل اتجاه وسطي يقابل 45 درجة. وانطلاقًا من ذلك نطرح أن يعتبر في تعريف الجهة المتعلقة بمسألة تعيين القبلة الجاهات المتوسطة بدلاً من الاتجاهات الرئيسية. واذا اعتبرنا ذلك يمكننا أن نقول بأن الانحراف عن الكعبة ما لم يبلغ 22,5 من كلا الجانبين معفو عنه. وهذا على ما نرى أولى من اعتبار الجاهات الرئيسية، وبالتالي القول بالعفو عن الانحراف ما لم يبلغ 45 درجة من كلا الجانبين؛ لأن هذا الانحراف كثير جدًا، ومن انحرف هذا الانحراف يبدو أنه قد توجه إلى موضع بعيد كل البعد عن الكعبة المشرفة.

وبعد ذكر تلك الزاويات في الموضوع والقول المرجح عندنا، لا بد من التأكيد على أن طلب تصحيح بعض محاريب المساجد قد جاء على أجندة العلماء قديمًا بدعوى وجود الانحراف في بعضها كما هو اليوم. وإذا تفصحنا المصادر نرى أن هذا الاختلاف حدث فعلًا حول عديد من المساجد، ومن

[56] **التسهيل** للشيخ بدرالدين، 1/187-188.

بينهم بعض المساجد التاريخية. فالإمام السبكي ينقل بعضهم بقوله:« فإنا نجد البلاد فيها بعض الأوقات محاريب مختلفة فقد شاهدنا في الديار المصرية قبلة جامع الحاكم وجامع الأزهر وجامع الصالح وغيرها صحاحا وشاهدنا قبلة جامع طولون وغيرها منحرفة إلى الغرب والصواب التياسر فيها، وكذلك شاهدنا في الشام هذا الاختلاف بجامع بني أمية وهو أقدمها وأشهرها، فيه انحراف إلى جهة الغرب».[57]

وحول تصحيح تلك المحاريب وجدنا النصوص التالية من العلماء. مثلًا الإمام السبكي يضيف إلى قوله السابقة الكلمات التالية: «وجامع جراح أكثرها انحرافا وهو السبب الداعي إلى كتابتي هذه الأوراق؛ لأنه لما علم كثرة انحراف قبلته تطوع جماعة من أهل الخير من أموالهم بما يعمر به وتجعل قبلته صحيحة فأردت أن أجعلها على الوضع الصحيح الذي تشهد له أدلة القبلة المسطورة في كتب أهل هذا العلم فبلغني عن بعض المتفقهة وبعض العوام إنكار ذلك وطلب أن يكون على قبلة جامع بني أمية ظنا منه أن قبلة جامع بني أمية هي الصواب الذي لا يجوز مخالفته؛ لأنها على ما زعم صلى إليها الصحابة فمن بعدهم.» وبعد أن أكد السبكي في سياق الجواب، أن اللازم في تصحيح قبلة جامع جراح إتباع الدلائل لا الاستناد على قبلة جامع بني أمية أردف عليه قائلا: «إن جامع بني أمية لم يبن جامعا، وإنما كان من قبل الإسلام. فمن أين لنا أن بناءه على الكعبة؟ ولما فتح الصحابة دمشق لم يستوطنوها؛ بل صالحوا من كان فيها من النصارى وكانوا في شغل شاغل من الجهاد في سبيل الله اشتغلوا من اليرموك وغيرها ولم يتفرغوا للنظر في ذلك».[58]

والقول المخالف لما سبق في هذا الموضوع لابن رجب الحنبلي، إذ يقول: «القبلة، لا تحتاج إلى حساب ولا كتاب، وإنما تعرف في المدينة وما سامتها من الشام والعراق وخراسان بما بين المشرق والمغرب. ولهذا روي عن عثمان بن عفان رضي الله عنه، أنه قال: «كيف يخطئ الرجل الصلاة -وما بين المشرق والمغرب قبلة- ما لم يتحيز المشرق عمدًا».[59] وبعد أن أكد بأن من لم يخرج عما بين المشرق والمغرب فصلاته تامة، وكدليل على ذلك قال: «ويدل على ذلك: أن الصحابة -رضي الله عنهم- لما فتحوا الأمصار وضعوا قبل كثير منها على الجهة، بحيث لا يطابق ذلك سمت العين على الوجه الذي يعرفه أهل الحساب، وصلوا إليها، وأجمع المسلمون بعدهم على الصلاة إليها، وهذا

[57] **الفتاوى** للسبكي، 153/1-154.
[58] **الفتاوى** للسبكي، 153/1-154.
[59] **فتح الباري** لابن رجب الحنبلي، 68/3.

يدل على أن تحرير حساب مسامة العين ليس هو الأفضل، فضلا عن أن يكون واجبًا. ولهذا؛ لما خالف في ذلك كثير من الفقهاء المتأخرين، واستحبوا مراعاة العين أو أوجبوه، واستدلوا على ذلك بالنجوم ونحوها رأوا أن كثيرًا من قبل البلدان منحرفة عن القبلة، فأوجب لهم ذلك الحيرة والشك في حال سلف الأمة من الصحابة ومن بعدهم. وقد أوجب بعضهم مراعاة ذلك وأمر بهدم كل قبلة موضوعة على خلافه... وهذا يفضي إلى تضليل سلف الأمة، والطعن في صلاتهم».[60]

وكذا العلامة ابن عابدين نحا على هذا النحو مستنكرا لهدم المحاريب وقال: «فإياك أن تنظر إلى ما يقال إن قبلة أموي دمشق وأكثر مساجدها المبنية على سمت قبلته فيها بعض انحراف وإن أصح قبلة فيها قبلة جامع الحنابلة الذي في سفح الجبل. إذ لا شك أن قبلة الأموي من حين فتح الصحابة ومن صلى منهم إليها وكذا من بعدهم أعلم وأوثق وأدرى من فلكي لا ندري هل أصاب أم أخطأ، بل ذلك يرجح خطأه وكل خير في اتباع من سلف».[61] وعلى حد قوله يجب إتباعهم ولا يجوز إعادة النظر في المحاريب التي بناها الصحابة.[62]

وقد نوقش هذا الموضوع في الأندلس أيضا حتى نقل أنه أراد الحكم بن عبد الرحمان (ت.366 هـ/976م) تحويل قبلة المسجد الجامع بقرطبة، وقد اتفق من لديه من أهل الحساب، وفيهم أئمة يقتدى بهم، على انحرافها على جهة المغرب كثيرا، ثم انصرف عن ذلك لاستعظام عامة الناس مخالفة ما درج عليه أسلافهم، فاقتصر عن ذلك.[63] يروى أنه قيل له: يا أمير المؤمنين، قد صلى بهذه القبلة خيار الأئمة والتابعون، وإنما فضل من فضل بالاتباع، وأمير المؤمنين أولى من اتبع، فترك القبلة بحالها.[64] و في كتاب **المعيار المعرب** أن القاضي أبو الحسن بن القصار (ت. 397هـ/1007م) نص على أن المحراب الذي يعلم أن إمام المسلمين نصبه أو اجتمع أهل البلد على نصبه أن العالم و العامي يقلدانه. وقال قاضي الجماعة أبو القاسم ابن سراج الأندلسي (ت. 848هـ/1444م): «ولا أعلم أحدا خالف ابن القصار في هذا، وهو القائل بطلب السمت، فكيف غيره ممن يطلب الجهة؟» ونقل عن ابن البنا (ت. 471هـ/1079م) أنه قال: «إن المساجد التي بنيت إلى الجهة على سموت مختلفة صحيحة على ما بنيت لا

---

[60] **فتح الباري** لابن رجب الحنبلي، 3/66-67.
[61] **حاشية رد المحتار** لابن عابدين، 1/430.
[62] **حاشية رد المحتار** لابن عابدين، 1/430.
[63] **المعيار المعرب** للونشريسي، 1/118.
[64] **سير أعلام النبلاء** للذهبي، 7/277.

يجوز تغييرها، فإنها موافقة للاجتهاد. فصار البناء فيها حكمًا واقعا على وفق الاجتهاد لا ينقض، وارتفع الخلاف فيه إجماعًا وهذا كلام صحيح جار على الحكم والصواب؛ لأنها تدل على أن المتقدمين اعتبروا الجهة فصار نوعًا من إجماع عليها».[65] وأضاف القاضي ابن السراج بعد أن ذكر أن كثيرًا من العلماء قد صلوا في تلك المساجد قائلا: «فما اعترضوا على جامعها بعيب سمته ولا حرفوا فيه، كما يصنع المتحذلقون اليوم، ولم يكن ذلك بجهل منهم بالحقيقة فالدين عندهم أمتن والعلم أوفر، ولكنهم رأوا الأمر متسعًا، أو عولوا على أن الجهةَ هي المقصودة».[66]

2.3- التقويمات المعاصرة حول الموضوع

موضوع الانحراف عن الكعبة لا يزال على جدول الأعمال في عصرنا الحاضر. وقد وضع بعض علماء الفقه المعاصرين ومجالس الإفتاء القضية على أجندتهم. وههنا نذكر أقوال بعضهم.

قالت دار الإفتاء المصرية: «والذي عليه العمل والفتوى: أن مَن بَعُد عن الكعبة فإنه يكفيه التَّوَجهُ إلى جهتها». وبعد أن نقلت دار الإفتاء أقوال الفقهاء حول الموضوع وأدلة القول الراجح أردف إليه بقوله: «والأصل حمل عبادات المسلمين ومعاملاتهم على الصحة مهما أمكن ذلك؛ فإذا كان في المسألة قول يوافق ما عليه عمل الناس فليس من الفقه حملهم على غيره، وليس من شأن الفقيه أو المفتي أن يعمد إلى أعراف الناس متقصدًا تغييرها ما دام أن لها وجهًا من النظر الفقهي، فكيف إذا كان هذا العرف هو ما عليه عمل المسلمين في الأمصار والأعصار. ولذلك أنكر العلماء على من أمر بهدم القبلة التي لم يُرَاعَ فيها استقبال عين الكعبة... والجهات أربعٌ؛ تمثل كلُّ جهة ربعَ الدائرة الكاملة وهي 90 درجة، وهذا يعني أن جهة القبلة هي ربع الدائرة، وما دام المصلي في حدوده فإنه مستقبلٌ للقبلة، وعلى ذلك فيصير الانحراف المسموح به عن سمت الكعبة هو 45 درجة يمينًا ومثلُها شمالًا. وبناءً على ذلك وفي واقعة السؤال: فالنسبة المذكورة داخلةٌ في الحَدِّ المسموح به في اتجاه القِبلة شرعًا، ولا يلزم تغييرُها. والله سبحانه وتعالى أعلم».[67]

---

[65] **المعيار المعرب** للونشريسي، 118/1.

[66] **فتاوى** قاضي الجماعة ابن سراج الأندلسي، ص 97؛ المعيار المعرب للونشريسي، 122/1-123.

[67] https://www.dar-alifta.org/AR/ViewFatwa.aspx?sec=fatwa&ID=12074&درجة_الانحراف_المسموح_بها_في_القبلة_اذا_كان_المسجد_مبنيا_بالفعل

والمجلس الأعلى للشؤون الدينية التابع لرئاسة الشؤون الدينية التركية أصدر فتوى باحثًا عن الواجب فيما إذا تبين الخطأ في اتجاه القبلة في المساجد، فقال بعد أن نقل حكم استقبال القبلة مجيبًا: «وعلى هذا: فإذا لم يتحول المصلي عن الخط الذي تربطه الى الكعبة يمينًا أو شمالا 45 درجة من جهة الكعبة يبقى وجهه في جهتها. وما أقل من ذلك لا يعد انحرافًا يمنع من صحة الصلاة. ومع ذلك ينبغي للمصلي أن يبذل جهده لإصابة عين الكعبة بقدر استطاعته. وتصح الصلوات السابقة في المساجد التي ثبت وجود الانحراف اليسير عن جهة القبلة. لكن ينبغي تقويم وتصحيح هذا الانحراف بأنسب طريق ممكن. ولا تجوز إثارة الشكوك في صحة الصلوات المقامة في مثل هذه المساجد، لكن يجب القيام بجميع ما يلزم لاجتناب الانحرافات المحتملة في بناء المساجد الجديدة».[68] ورأى المجلس أن الصلاة في المساجد المبنية قديما صحيحة إذا كانت درجة الانحراف أقل من 45، وأضاف إلى ذلك بأنه لإزالة الصراعات المحتملة التي قد تحدث بين الناس ينبغي إزالة الانحراف أو التقليل منه عن طريق الترتيبات التي تتم داخل المسجد مهما أمكن. وأكد أيضا بأنه يجب تصحيح الانحرافات التي تزيد عن 45 درجة. [69] ونعلم بأنه تم التأكيد على 45 درجة في المقالة ذات الصلة في الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي.[70]

سئل أيضًا الشيخ ابن باز (ت. 1999) عن الانحراف في المساجد، فأجاب قائلًا: «إذا كان الميل خفيفًا لا يضر، إذا كان الانحراف في جهة المسجد قليلًا، وما زال إلى جهة القبلة، ولكن به انحراف؛ فلا يضر، يصلي الناس، ولا يضرهم ذلك، أما إذا كان الانحراف كثيرًا بأن انحرف عن الجهة انحرافًا شديدًا، فيعدل من جهة البناء، أو من جهة الصفوف، أما الانحراف اليسير فيعفى عنه، ولا يضر».[71]

وأما دار الإفتاء الفلسطينية فقالت حين أجاب عن سؤال في هذا الموضوع: «وبالنّسبة إلى قبلة المسجد المذكور أعلاه، فإنّ الذي جزم به أهل الخبرة والاختصاص بالتنسيق مع وزارة الأوقاف أنّ المحراب الحالي ينحرف 42 درجة عن القبلة الصحيحة، يُخرج الإمام عن كونه مستقبلًا القبلة، بل تصير القبلة إلى يمينه أو يساره، وهذا لا يجوز، وعليه، فإذا كانت النتيجة التي تمّ التوصل

[68] الفتاوى للمجلس الأعلى للشؤون الدينية، ص131-132.

[69] https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/142/kiblesinde-hata-tespit-edilen-camilerle-ilgili-ne-yapmak-gerekir.

[70] Özel, “Kıble”, 25/365-368.

[71] https://binbaz.org.sa/fatwas/2216/ حكم-الصلاة-في-المسجد-الذي-به-انحراف-عن-القبلة

إليها قطعية، فتجب المسارعة إلى تصويب الخطأ، وتوجيه المحراب إلى القبلة الصحيحة، وندعو المصلين إلى وحدة الصف، ونبذ الفرقة والخلاف، والالتزام بتوجيهات وزارة الأوقاف صاحبة الاختصاص بالخصوص... أما الانحراف ببضع درجات قليلة فلا يضر».[72]

وسُئل المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث عن صالة مستأجرة لإقامة الصلاة والأنشطة التعليمية، وجدرانه غير متوازن للكعبة، ومقدار الانحراف (30) درجة تقريبًا. فقال المجلس في جواب هذا السؤال بعد أن سرد الأدلة: «ولا نعرف فقيهًا واحدًا أجاز الانحراف عن القبلة عمدًا وقصدًا مع معرفتها، لتحديد جهتها بدقة، وفي جميع الصلوات، وعلى وجه الدوام. قد يجوز هذا لبعض الأفراد في بعض الأحوال لبعض الأعذار، وخصوصًا إذا كان الانحراف قليلًا. أما أن يكون هذا في المسجد، وتقر في القبلة على الخطأ عمدًا، ومن غير عذر، فهذا لا يجوز بحال... فعلى الإخوة في هذا المسجد أن ينتهوا عن هذا الخطأ، ويستغفروا الله، ولا يعودوا لمثله بعد هذا الجواب. ولو استمروا على الخطأ وتمادوا في ذلك فصلاتهم باطلة».[73]

الخاتمة

ومما يعلم قطعا ولا خلاف فيه أن استبقال القبلة في الصلاة فرض. و لا خلاف بين الفقهاء أيضا أن من كان أمام الكعبة فيجب عليه أن يتوجه إلى عينها. ثم اختلفوا في ما وجب على البعيدين عن الكعبة؛ هل سيتوجه إلى عين الكعبة أو يكفيه الاتجاه إلى جهتها. ومع أن بعض العلماء رأوا الاتجاه إلى عين الكعبة واجبًا فأكثر العلماء رأوا التحول إلى الجهة كافيًا. وإذا أمعنا النظر في الموضوع نرى أن القول بالجهة أرجح وأصوب من حيث الأدلة وأيسر من حيث الممارسة. أما من حيث الأدلة فلأنه إذا أخذنا بعين الاعتبار قول النبي صلى الله عليه وسلم: «ما بين المغرب والمشرق قبلة»، وكذا ما يعضده من أقوال الصحابة نرى أن في أمر الاستقبال إلى الكعبة سعة على المسلمين. وتطبيق الصحابة أيضًا يدعم هذا القول؛ لأنا نرى في المصادر أنهم إذا جاءهم خبر تحويل القبلة في مسجد قباء وهم مستقبلون نحو بيت المقدس في الصلاة، لم ينتظروا دليلًا لتثبيت اتجاه عين الكعبة؛ بل استداروا نحوها وهم في الصلاة. ومن الناحية العقلية، يرى أن إيجاب إصابة عين الكعبة أمر محرج.

---

[72] https://fatwa.najah.edu/question/ref-160679/

[73] **القرارات والفتاوى الصادرة عن المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث**، ص 241-244.

ومن الصعب جدًّا التحول إلى عين الكعبة. خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن حكم استقبال القبلة فرض لجميع المسلمين. ومن المعروف أن الإمكابيات للتثبيت الدقيق لم تكن متوفرة في كل زمان ومكان وفي جميع المناطق الجغرافية، مع أننا نعلم أن الأميين هم الأغلبية في أول من خاطبهم الرسول. علاوة على ذلك، فإن من السمات الرئيسية لدين الإسلام أنه دين التيسير. هناك العديد من النصوص التي تدعم مبدأ التيسير ومكانته في الإسلام. فلا يوافق هذا المبدأ ربط عبادة مثل الصلاة التي يتعين على الجميع القيام بها بالمعلومات الهندسية الدقيقة لتثبيت القبلة. وفي التاريخ إلى يومنا هذا، عندما نفكر في الجغرافيا الإسلامية، فمن المعروف أن هناك مجتمعات لا يمكنها الوصول إلى هذه المعلومات بشكل كافٍ. ومن المؤكد أنه حتى في بلدنا، هناك صعوبات في الوصول إلى هذا في المناطق الريفية. وهذه الصعوبات هي التي أدى الذين يقولون بوجوب الاتجاه إلى عين الكعبة إلى أن قالوا بأن الاتجاه اليقيني إلى العين وإن كان مطلوبا للقريب فلا يطالب به البعيد، بل يكفيه الاتجاه الى العين على وجه الظن. إذاً يمكننا القول بأن الجميع اعتبروا رفع الحرج ولكن من حيثيات مختلفة.

وبعد أن رجحنا القول بالجهة فعلينا أن نحدد الجهة ما هي؟ ونرى في بحثنا هذا أن العلماء أجروا تقويمات مختلفة حول الموضوع. فعند الأكثرين طالما بقيت الكعبة المشرفة أو الاتجاه العمودي للكعبة نحو السماء في زاوية وجه الشخص، فإن المصلي يعتبر مواجها للقبلة. فيكون الانحراف المسموح به على هذا 45 درجة إلى اليمين و 45 درجة إلى اليسار. وفي رأينا، أن القول الذي يعتبر الانحراف المعفو عنه بمجموعها 90 درجة، يحتاج إلى نظر، وإن كان قد اختاره كثير من أهل العلم ومجالس الإفتاء لما فيه من التيسير. فكما أننا نرى الرأي القائل بوجوب الاتجاه إلى عين الكعبة ضيقا للغاية، فإننا نرى أيضًا أن تفسير الجهة هكذا يجلب معه عرضًا أكبر من اللازم. لأن المقدار المعفو عنه على هذا القول يشمل مساحة واسعة جدا. ومن الواضح أن الشخص الذي ينحرف عن الكعبة بهذا المقدار قد يكون يتوجه إلى مكان مختلف تمامًا.

فلأننا لا نوافق على كلا الرأيين المذكورين أعلاه، قمنا باستكشاف طرق مختلفة للتعامل مع هذه القضية. وقد رأينا أن بعض العلماء ناقش الموضوع من ناحية أخرى، وقال بأن الانحراف الذي لا يسلب اسم الاستقبال هو الانحراف اليسير المعفو عنه. فأما الانحراف الذي يسلب اسم الاستقبال فهو انحراف فاحش مانع للصلاة. ولكن إمام الحرمين الجويني قائل هذا القول أحال القضية إلى قول الماهر في تثبيت أن الانحراف متى يسلب اسم الاستقبال،

ومتى يكون الشخص منحرفًا إلى جهة غير جهة القبلة. وبعد أن وصفنا هذا القول بأنه أدق وأصوب في تعريف الجهة حول استقبال القبلة، نظرنا أنه لا يعطينا مقياسًا محددًا يمكن تحديده بالدرجات، ولا يعطينا قائله طريقة واضحة يمكننا من خلالها تحديد درجة الانحراف بوضوح، بل يحيل المسألة على قول الماهر ونظره، فقد حاولنا أن نطرح رأياً يتيح لنا أن نقول شيئاً واضحاً عن درجة الانحراف المسموح به ويتوافق مع وجهة النظر التي اخترناها أعلاه. في رأينا كما أن معالجة القضية من حيث الجهات الرئيسية الأربع تجلب معها الكثير من الاتساع، فمعالجة الموضوع من حيث سلب اسم استقبال وترك الأمر في ذلك لنظر الماهر، تجلب معها النسبية والتنوع. ولهذا السبب، من الضروري النظر إلى الجهات، الرئيسية والمتوسطة معًا وتقويم المسألة على هذا. فإذا تناولنا الموضوع بهذه الطريقة نرى أن للإنسان ثمانية جوانب، منها الجوانب الرئيسية والوسيطة. وباعتبار أن الدائرة الكاملة التي تحيط بالإنسان هي 360 درجة، يتبين أن كل اتجاه من الاتجاهات الثمانية يقابل 45 درجة. وهذا يؤدي إلى استنتاج، مفاده أن درجة الانحراف المعفو عنه يمكن أن تصل إلى 22،5 درجة كحد أقصى من كلا الجانبين. وانطلاقًا من هذا يمكن أن نقول بإن الانحراف بهذا القدر قليل معفو عنه ولا يسلب اسم الاستقبال.

وفي ضوء كل هذه التقويمات التي ذكرناها يمكن سرد النتائج التي توصلنا إليها على النحو التالي:

أ) إذا صلى الإنسان في الاتجاه الذي يعتقد أنه القبلة، بسؤال المسلمين مكانه أو بالبحث، فصلاته صحيحة وإن تبين فيما بعد أنه صلى في الاتجاه الخاطئ. لأنه بذل ما في وسعه، ولا يكلف الله نفسًا إلا وسعها. وكذا إذا نزل المسلم إلى بلد وصلى بمسجده، فمعناه أنه صلى مستندًا إلى خبر المسلمين أو اتبع اجتهاد من يعلم بأمور القبلة. ففي كلا الحالتين صلاته صحيحة.

ب) لا ينبغي لمسلم أن يتفحص عن إصابة محاريب المساجد، ولا سيما المساجد القديمة؛ بل على المسلمين أن يحسنوا الظن بأسلافهم. لأن محاريب تلك المساجد كانت موضوعة على اجتهاد بانيها. ونعلم أن الاجتهاد لا ينقض الاجتهاد. والبحث عن محاريبها ربما يكون سببًا للفتنة والطعن في الأسلاف. وهذا مما لا يرغب فيه العقل السليم.

ت) نظرا لأنه من الممكن في يومنا هذا تحديد القبلة بدقة، يجب أن يبنى المحاريب في المساجد المبنية حديثا على وجه تواجه عين الكعبة باستخدام التكنولوجيا المتقدمة. ورغم أننا أكدنا فيما سبق بأن الدلائل تشير إلى أن هناك

اتساعا في أمر القبلة، واخترنا القول بالجهة إلا أننا نعلم أن لمبدأ رفع الحرج و عدم تكليف الله الناس بما لا يطيقونه دور كبير في الاحتجاج. واتفاق العلماء في أن من يعاين الكعبة يلزمه أن يتجه إلى عين الكعبة يدل على ضرورة التوجه إلى عينها مهما أمكن. فإنطلاقا من قاعدة اذا زال المانع عاد الممنوع يجب إيلاء أقصى قدر من الاهتمام لتحديد قبلة المساجد التي سيتم تشييدها حديثًا أو التي سيتم إعادة بنائها على وجه دقيق، والحرص على أن تكون محاريبها تتناسب تمامًا مع اتجاه عين الكعبة المشرفة مهما أمكن. و لأن الميسور لا يسقط بالمعسور والأمر إذا اتسع ضاق لا يمكننا القول بجواز وضع محراب المسجد منحرفا منذ البداية. إذ التكليف بحسب الوسع فيكون مكلفا بأكمل ما في وسعه.

ث) إذا ثبت الانحراف في المساجد القديمة وكان الانحراف قليلًا –قد ذكرنا فيما سبق أن هذا يمكن تقديرها 22،5 درجة كحد أقصى من كلا الجانبين– فعلينا أن نقول بلزوم تصحيحه ما أمكن مستندا إلى أن ذلك ميسور في يومنا. ومع ذلك من الممكن أن يقال بجواز الصلاة بهذا الانحراف استحساناً، نظرا لأن هذه القضية مثيرة للجدل في الأساس وجالبة للفتنة، مع أن النصوص محتملة للترخص، ومن أقوال العلماء ما يشجعنا على هذا. وأيضا فقد كنا اعتبرنا هذا القدر معفوا عنه سابقا لعدم خروجه عن جهة الكعبة ولرفع الحرج عن المسلمين. فإذا كان تصحيح المحراب في مسجد قديم سببا للفتنة سيكون هذا التصحيح حرجا أعظم. ونعلم أن الأمر اذا ضاق اتسع. وههنا ضيق يلزم اتساعه.

ج) إذا زاد الانحراف على القدر السابق ولم يتجاوز عن 45 درجة من كلا الجانبين، ففي هذا نقول بلزوم إزالة الانحراف عن طريق إجراء تعديلات في المحراب أو تكييف الخط في المسجد. والسبب في عدم تطبيقنا مبدأ الاستحسان هنا، هو أن الانحراف المتجاوز عن 22،5 درجة هو انحراف عن جهة الكعبة حسب وجهة نظرنا. وأما الانحراف الأقل من ذلك كما في المثال أعلاه، فعلى الرغم من أننا نهتم التصحيح فيه أيضا بسبب تطور الإمكانيات، إلا أننا فتحنا بابا للقول بجواز الصلاة مع هذا الانحراف، لأن ذلك الانحراف لا يحول الشخص عن جهة الكعبة. ولذلك فإن المسألة الأساسية هنا تتعلق بتحديد مفهوم الجهة. ومع رأينا هذا في مثل هذه الانحرافات الزائدة على القدر المعفو عنه عندنا، لا ننكر العمل بآراء من يقبل أن مفهوم الجهة يشير إلى درجة أوسع مما قلنا، خاصة في المساجد التاريخية التي يصعب تصحيحها. لأن هذه المسألة ليس من قطعيات الدين بل من الظنيات التي يسوغ فيها اجتهادات عدة. وأما إذا زاد الانحراف على 45 درجة من كلا الجانبين فيلزم تصحيحها جزما بلا خلاف.

المصادر والمراجع

- **إحياء علوم الدين؛**

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت.505هـ/1111م). دار المعرفة، بيروت، د. ت..

- **أخبار مكة؛**

الأزرقي، أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن الوليد بن عقبة الغساني المكي (ت.250هـ/864م).

تحقيق: رشدي الصالح ملحس، دار الأندلس للنشر، بيروت، د.ت..

- **"استنباط المجتهدين في مسألة استقبال القبلة واستدلالهم من قوله تعالى: فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ"؛**

محمد فاتح أرغان، المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية، 3 (2021م)، ص 276-297.

- **التسهيل شرح لطائف الإشارات؛**

الشيخ بدر الدين ابن قاضي سماونه محمود ابن اسرائيل (ت. 860هـ/18-1417م).

التحقيق: مصطفى بولند داداش، نشريات وقف الديانة التركي، إستانبول، 1441هـ/2019م.

- **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد؛**

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت. 463هـ/1071م).

تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387ه.

- **السنن الكبرى؛**

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

التحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1424هـ/2003م.

- **العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير؛**

الرافعي، أبو القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم القزويني (ت. 623هـ/1226م).

التحقيق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1417هـ/1997م.

- **الفتاوى؛**

المجلس الأعلى للشؤون الدينية.

الترجمة: مصطفى بولند داداش، منشورات رئاسة الشؤون الدينية، أنقرة، 2021م.

- **الفتاوى الهندية؛**

الهيأة، دار الفكر، بيروت، 1330هـ.

- **القرارات والفتاوى الصادرة عن المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث؛**

المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، فتوى الدورة الثالثة، الفتوى 44 (3/1)، 2013م.

- **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل؛**

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله الزمخشري (ت. 538هـ/1144م).

دار الكتاب العربي، بيروت، 1407ه.

- **المجموع شرح المهذب؛**

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت. 676هـ/1277م).

دار الفكر، د.ت.

- **المحيط البرهاني في الفقه النعماني؛**

ابن مَازَةَ، أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مَازَةَ البخاري الحنفي (ت. 616هـ/1212م).

التحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، .1424هـ/2004م.

- **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب؛**

الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (ت. 914هـ/1508م).

التحقيق: محمد حجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، 1401هـ/1981م.

- **المفردات في غريب القرآن؛**

راغب الإصفهانى، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل (ت. ؟).

تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم – الدار الشامية، دمشق - بيروت، 1412هـ.

- **المهذب في فقه الإمام الشافعي؛**

الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف (ت. 476هـ/1083م).

دار الكتب العلمية، د.ت.

- **الموطأ؛**

مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت. 179هـ/795م).

التحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي – الإمارات، 1425هـ/2004م.

- **تحفة المحتاج في شرح المنهاج؛**

ابن حجر الهيتمي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد بن محمد السعدي (ت. 974هـ/1567م).

المكتبة التجارية الكبرى، 1357هـ/1983م.

- **حاشية رد المحتار على الدر المختار؛**

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

دار الفكر، بيروت، 1412هـ/1992م.

- **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير؛**

الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة المالكي (ت. 1230هـ/1815م).

دار الفكر، د.ت.

- **سنن الترمذي؛**

الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، (ت. 279هـ/892م).

التحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م.

- **شرح العمدة؛**

ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت. 728هـ/1328م).

التحقيق: خالد بن علي بن محمد، دار العاصمة، الرياض، 1997م.

- **شرح سنن أبي داود؛**

العيني، أبو محمد بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد (ت. 855هـ/1451م).

التحقيق: أبو المنذر خالد بن إبراهيم المصري، مكتبة الرشد، الرياض، 1999م.

- **شرح مختصر الطحاوي؛**

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

تحقيق: د. عصمت الله عنايت الله محمد - أ. د. سائد بكداش وآخرون، دار البشائر الإسلامية - دار السّراج، 1431هـ/2010م.

- **فتاوى قاضي الجماعة ابن سراج الأندلسي؛**

ابن سراج، أبو القاسم محمد بن محمد بن سراج الغرناطي الأندلسي (ت. 848هـ/1444م).

التحقيق: د. محمد أبو الأجفان، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، 1427هـ/2006م.

- **فتح الباري شرح صحيح البخاري؛**

ابن رجب الحنبلي، أبو الفرج زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن البغدادي الدمشقي ، (ت. 795هـ/1393م).

تحقيق: محمود بن شعبان بن عبد المقصود وغيره، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة النبوية، 1417هـ/1996م.

- **كتاب المعجم في الحديث؛**

ابن الأعرابي، أبو سعيد أحمد بن محمد بن زياد البصري (ت. 341هـ/952م).

تحقيق: عبد المحسن بن إبراهيم بن أحمد الحسيني، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 1418 هـ/1997 م.

- **مجموع الفتاوى؛**

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت. 728هـ/1328م).

التحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 1995م.

- **مفاتيح الغيب؛**

فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي (ت. 606هـ/1210م).

دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ.

- **نهاية المطلب في دراية المذهب؛**

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

تحقيق: أ. د. عبد العظيم محمود الدّيب، دار المنهاج، 1428هـ/2007م.

- **سير أعلام النبلاء؛**

الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت. 748هـ/1348م).

دار الحديث، القاهرة، 1427هـ/2006م.

المصادر التركية والأجنبية

Arangül, Muammer, “Küre Bir Dünyada İstikbâl-i Kıblenin İmkanı Üzerine”, *Bilimname*, (2019): 815-856.

Özel, Ahmet, “Kıble (İslâm’da Kıble)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* XXV, 365-69, Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Reha Metin Alkan vd., “Hassas Kıble Tayini”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen ve Mühendislik Bilimleri Dergisi,* 16 (2016): 665-73.

Y. Türen-H. İnce, “Edirne Osmanlı Camilerinde Mobil ve Cors Uygulamalarıyla Kıble Yönü Araştırması”, *HKMO-Mühendislik Ölçmeleri STB Komisyonu 8. Ulusal Mühendislik Ölçmeleri Sempozyumu,* Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul, Ekim 2016: 1-7.

Tamer Baybura vd., “Afyonkarahisar Merkezindeki Dört Farklı Döneme Ait Camilerin RTK İle Kıble Doğrultu Hassasiyetlerinin Araştırılması”, *Teknolojik Arastırmalar: YTED*, 2007 (1): 45-49.

تنرتنالا ربع ردا صملا

https://www.dar-alifta.org/AR/ViewFatwa.aspx?sec=fatwa&ID=12074& ةجرد_ لعفلاب_اينبم_دجسملا_ناك_اذا_ةلبقلا_يف_اهب_حومسملا_فارحنالا

https://binbaz.org.sa/fatwas/2216/ ةلبقلا-نع-فارحنا-هب-يذلا-دجسملا-يف-ةالصلا-مكح

https://fatwa.najah.edu/question/ref-160679/

https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/142/kiblesinde-hata-tespit-edilen-camilerle-ilgili-ne-yapmak-gerekir.

Bibliyografya

Arangül, Muammer. “Küre Bir Dünyada İstikbâl-i Kıblenin İmkanı Üzerine”. *Bilimname*, (2019): 815-856.

el-Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Ebü’l-Münzir Hâlid b. İbrahim el-Mısrî, Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1999.

el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut – Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2003.

el-Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed – Sâid Bekdâş v.dgr., Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye – Dâru’s-Sirâc, 1431/2010.

el-Cüveynî, Ebü’l-Meâlî Ruknüddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed, *Nihâyetü’l-matlab fî dirâyeti’l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, Dâru’l-Minhâc, 1428/2007.

ed-Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafe el-Mâlikî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale'ş-Şerhi'l-kebîr*, Dâru'l-Fikr, ts.

Ergen, M. Fatih, "İstinbâtu'l-müctehidîn fî mes'eleti istikbâli'l-kıble ve'stidlâd lihim min kavlihî te'âlâ: *fe-velli vecheke şatra'l-Mescidi'l-Harâm ve-haysü mâ küntüm fe-vellû vucûhekum şatrah*", *el-Mecelletü'l-ilmiyye li-Riâseti'ş-Şuûnid-Dîniyyeti't-Türkiyye* 3: 2021: 276-297.

el-Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Velîd b. Ukbe el-Gassânî el-Mekkî, *Ahbâru Mekke*, thk. Rüşdî Sâlih Melhas, Beyrut: Dâru'l-Endülüs, ts.

Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin et-Teymî, *Mefâtîhu'l-gayb*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Heyet, *el-Fetâvâ el-Hindiyye*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1330.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilber b. Âsım en-Nemerî el-Kurtubî, *et-Temhîd li-mâ fi'l-Muvatta mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî – Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî, Mağrib: Vizâratü Umûmi'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî el-Hanefî, *Hâşiyetü Reddi'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.

İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sa'dî, *Tuhfetü'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc*, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1357/1983.

İbn Mâze, Ebü'l-Meâlî Burhânüddîn Mahmud b. Ahmed b. Abdülazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî el-Hanefî, *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cenedî, Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.

İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Receb b. Hasan el-Bağdâdî ed-Dımaşkî, *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Mahmud b. Şa'bân b. Abdülmaksûd v.dgr., Medine: Mektebetü'l-Gurabâ el-Eseriyye, 1417/1996.

İbn Sirâc, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed b. Sirâc el-Gırnâtî el-Endelüsî, *Fetâvâ Kâdi'l-Cemâa İbn Sirâc el-Endelüsî*, thk. Muhammed Ebü'l-Ecfân, Dâru İbn Hazm li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1427/2006.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî, *Şerhu'l-Umde*, thk. Hâlid b. Ali b. Muhammed, Riyad: Dâru'l-Âsıme, 1997.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li-Tıbâ'ati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1995.

İbnü'l-A'râbî, Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd el-Basrî, *Kitâbü'l-Mu'cem fi'l-hadîs*, thk. Abdülmuhsin b. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî, Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1418/1997.

Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Asbahî el-Medenî, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Abu Dabi: Müessesetü Zayid b. Sultân Âl Nehyân li'l-A'mâli'l-Hayriyye ve'l-İnsâniyye, 1425/2004.

Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'd-Dîniyye, *el-Fetâvâ* (terc. Mustafa Bülent Dadaş), Ankara: DİB Yayınları, 2021.

Meclisü'l-Ûrubbî li'l-İftâ ve'l-Buhûs, *el-Karârât ve'l-fetâvâ es-sâdira 'ani'l-Meclisi'l-Ûrubî li'l-iftâ ve'l-buhûs*, Üçüncü Fetva Oturumu, 44. Fetva (3/1), 2013.

en-Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref, *el-Mecmû' şerhu'l-Müş hezzeb*, Dâru'l-Fikr, ts.

Özel, Ahmet. "Kıble (İslâm'da Kıble)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* 25:365-69. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

er-Râfiî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm el-Kazvînî, *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz el-ma'rûf bi'ş-Şerhi'l-kebîr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Mu'avvaz, Beyrut – Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî, Dımaşk – Beyrut: Dâru'l-Kalem – ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 1412.

Reha Metin Alkan vd., "Hassas Kıble Tayini", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen ve Mühendislik Bilimleri Dergisi,* 16 (2016): 665-73.

Şeyh Bedreddin, İbn Kâdî Simâvna Mahmûd b. İsrâîl, *et-Teshîl şerhu Letâiḥ fi'l-işârât*, thk. Mustafa Bülent Dadaş, İstanbul: İSAM Yayınları, 1441/2019.

eş-Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf, *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâmi'ş-Şâḥ fiî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Tamer Baybura vd., "Afyonkarahisar Merkezindeki Dört Farklı Döneme Ait Camilerin RTK İle Kıble Doğrultu Hassasiyetlerinin Araştırılması", *Teknolojik Arastırmalar: YTED*, 2007 (1): 45-49.

et-Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa b. Dahhâk, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

el-Venşerîsî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahya, *el-Mi'yâru'l-mu'rib ve'l-câmi'u'l-muğrib 'an fetâvâ ehli İfrîkiyye ve'l-Endülüs ve'l-Mağrib*, thk. Muhammed Haccî, Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye li'l-Memleketi'l-Mağribiyye – Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1401/1981.

Y. Türen-H. İnce, "Edirne Osmanlı Camilerinde Mobil Ve Cors Uygulamalarıyla Kıble Yönü Araştırması", *HKMO-Mühendislik Ölçmeleri STB Komisyonu 8. Ulusal Mühendislik Ölçmeleri Sempozyumu,* Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul, Ekim 2016: 1-7.

ez-Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed Cârullah, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

https://www.dar-alifta.org/AR/ViewFatwa.aspx?sec=fatwa&ID=12074&_ةجرد لعفلاب_اينبم_دجسملا_ناك_اذا_ةلبقلا_يف_اهب_حومسملا_فارحنالا

https://binbaz.org.sa/fatwas/2216/ ةلبقلا-نع-فارحنا-هب-يذلا-دجسملا-يف-ةالصلا-مكح

https://fatwa.najah.edu/question/ref-160679/

https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/142/kiblesinde-hata-tespit-edilen-camilerle-ilgili-ne-yapmak-gerekir.

ABU ZAID, W. A., "Dr. Muhammed İmâra'nın Fıkıh Usulü Hakkındaki Görüşleri: Eleştirel ve Analitik Bir İnceleme"
Diyanet Arapça İlmî Dergi; 5 (2023): 366-398
Araştırma makalesi / Research article

DR. MUHAMMED İMÂRA'NIN FIKIH USULÜ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ: ELEŞTİREL ve ANALİTİK BİR İNCELEME

PROFESSOR AMARA'S OPINIONS ABOUT THE FUNDEMENTALS OF USUL AL-FIQH: A CRITICO-ANALYTICAL APPROACH

WASFI ASHOUR ABU ZAID*
PROF. DR.
İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ/İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

ÖZ Dr. Muhammed İmâra yirminci yüzyılın önde gelen düşünürlerinden biri olarak kabul edilmekte ve düşünce, reform ve savunuculuk alanlarında entelektüel bir hareketi temsil etmektedir. İslam'ın temellerini yeniden teyit eden, ilgilendiği alanlarda argümanlar oluşturan, İslam, ilmî disiplinler ve meseleleri hakkındaki şüpheleri ve yanlış anlamaları çürüten dinamik bir entelektüel okul kurmuştur.

Dr. Muhammed İmâra ilmî yolculuğunda İslamî kaynaklara ve fıkhi delillere dayanmıştır. Kur'an, sünnet, sedd-i zerai ve içtihad gibi diğer delillerle etkileşime girdi. Yaklaşımı, ilmî serüvenine hizmet eden, genel yönlerini geliştiren ve ana hatlarını belirleyen kendi çıkarları tarafından şekillendirildi.

Bu araştırma, Dr. Muhammed İmâra'nın fıkıh usulü alanındaki çeşitli konular hakkında ifade ettiği görüşleri inceleme, analiz ve eleştiri yoluyla değerlendirmektedir. Bu konuları ele alışının ne ölçüde özgün olduğu ve hangi yönlerden özgün olmadığı açıklığa kavuşturulmaktadır. Bu değerlendirme, İslamî çalışmalarda asil bir disiplin olan Usul-i Fıkıh alimleri arasındaki fikir birliğine dayanmaktadır. Nesh kavramı da dâhil olmak üzere Kur'an'a ilişkin görüşlerinin yanı sıra, teşrii ve teşrii olmayan yönleri de kapsayacak şekilde nebevi gelenekler (sünnet) hakkındaki görüşleri araştırılmaktadır. Ayrıca onun sedd-i zerai ilkesi ve ilgili konulardaki duruşu ile içtihadın doğasını ve sınırları incelenmektedir. Çalışma ve analiz yoluyla, onun tüm bu konulardaki pozisyonlarına uygulanabilecek önemi ve eleştirileri değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Muhammed İmâra, fıkıh usulü, sedd-i zerai, içtihad, Kur'an-ı Kerim, sünnet.

ABSTRACT Prof. Dr. Muhammad Imâra is considered one of the prominent thinkers of the twentieth century, who represented a state of intellectual movement in the fields of thought, reform, and advocacy. He established a dynamic intellectual school that reaffirmed the fundamentals of Islam, established arguments in the areas he engaged with, and refuted doubts and misconceptions about Islam, its sciences, and its issues.

Amara relied on Islamic sources and juristic evidence in his intellectual journey. He interacted with the Qur'an, the Sunnah, and other evidences such as Sadd al-Dhara'i (blocking the means to evil) and ijtihad. His approach was shaped by his own interests, serving his intellectual project, enhancing its general aspects, and establishing its main lines.

This research examines the views expressed by Imâra on various topics within the field of Usul al-Fiqh through study, analysis, and critique. It clarifies to what extent his treatment of these topics was authentic and what aspects were not. This assessment is based on the consensus among scholars of Usul al-Fiqh, a noble discipline in Islamic studies. We explore his opinions regarding the Qur'an, including the concept of abrogation (naskh), as well as his views on the Sunnah, encompassing legislative and non-legislative aspects. We also investigate his stance on the principle of sadd al-dhara'i and its related matters, and examine the nature and boundaries of ijtihad. Through study and analysis, we evaluate the significance and the criticisms applicable to his positions on all these topics.

Keywords: Muhammad Imara, Usul al-Fiqh, Sadd al-Dhara'i, ijtihad, The Holy Qur'an, the Sunnah.

* ORCID: 0000-0003-3750-1194 | wasfy75@gmail.com
Geliş/Received 20.09.2023 - Kabul/Accepted 15.11.2023

أبو زيد، و.ع.، "آراء الدكتور محمد عمارة في أصول الفقه: دراسة تحليلية نقدية"
المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 5 (2023): 398-366
المقالة البحثية

آراء الدكتور محمد عمارة في أصول الفقه: دراسة تحليلية نقدية

وصفي عاشور أبو زيد
الأستاذ الدكتور
جامعة ابن خلدون/كلية العلوم الإسلامية

الملخص

يعد الدكتور محمد عمارة أحد أبرز مفكري القرن العشرين، ومن الذين مثلوا حالة فكرية تحركت في الميدان الفكري والإصلاحي والدعوي بما شكّل مدرسة فكرية متحركة تقرر ثوابت الإسلام وتقيم الحجة في المجالات التي ارتادتها، وتدفع الشبهات عن الإسلام وعلومه وقضاياه.

واستعان د. محمد عمارة في رحلته الفكرية بمصادر الإسلام وأدلة الفقه، فكان له تعامل مع القرآن الكريم والسنة النبوية، والأدلة الأخرى مثل سد الذرائع، والاجتهاد، وكان تناوله فيها في ضوء اهتماماته هو، وبما يخدم معالم مشروعه الفكري، ويعزز جوانبه العامة، ويقرر خطوطه الرئيسة.

وهذا البحث يتناول الآراء التي أبداها د. محمد عمارة في مباحث من أصول الفقه بالدراسة والتحليل والنقد، مبينا إلى أي حد كان تناوله لهذه المباحث أصيلا، وما كان غير أصيل؛ وذلك في ضوء ما استقر عند علماء الأصول في هذا العلم الشريف، فتناولنا أقواله في القرآن الكريم ومنها مسألة النسخ، وآراءه في السنة النبوية ومنها قضية السنة التشريعية وغير التشريعية، وعن سد الذرائع وما يتعلق بها، والاجتهاد وطبيعته وحدوده، وبين البحث بالدراسة والتحليل ما له في كل هذا وما عليه.

الكلمات المفتاحية: محمد عمارة، أصول الفقه، سد الذرائع، الاجتهاد، القرآن الكريم، السنة النبوية.

المدخل

1- مدخل للتعريف بالدكتور محمد عمارة وآرائه الأصولية

أما التعريف بالدكتور محمد عمارة فهو مفكر إسلامي، من أعلام الإسلام وعباقرة الفكر في عصرنا.

ولد في 27 رجب 1350هـ/8 ديسمبر 1931م، في قرية صروة التابعة لمركز قلين، من قرى محافظة كفر الشيخ، ونال شهادة الدكتوراه من جامعة القاهرة في الفلسفة الإسلامية، وعضو هيئة كبار العلماء، وعضو اللجنة التأسيسية بالدستور، ورئيس تحرير مجلة الأزهر.

مرَّ بتحولات فكرية، وتميّز بدراساته العميقة، وردوده على الشبهات التي تثار ضدّ الإسلام، في أدلة مقنعة، وأجوبة مسكتة، ونبّه إلى كتابات الأعداء وحذّر منهم، كالمستشرقين والعلمانيين والليبراليين، وصدرت له مؤلفات كثيرة، فيها علم غزير، واستفاد منها قراء وباحثون كثيرون، وترجم بعضها إلى لغات كثيرة.

حقق الأعمال الكاملة لمجموعة من الأعلام الكبار، مثل: جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، رفاعة الطهطاوي، قاسم أمين، علي مبارك، عبدالرحمن الكواكبي.

ومن مؤلفاته الأخرى: معالم المنهج الإسلامي، الغارة الجديدة على الإسلام، الصحوة الإسلامية في عيون غربية، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، عندما دخلت مصر في دين الله، المواجهة بين الإسلام والعلمانية، تهافت العلمانية، التشيع الفارسي المعاصر: خفايا المؤامرة.

توفي في 5 رجب 1441 هـ/29 شباط 2020 م. رحمه الله، وجزاه خيرًا عن الإسلام والمسلمين.[1]

وأما الآراء الأصولية للمفكر محمد عمارة ودراستها دراسة تحليلية نقدية فهنا نلقي الضوء على طبيعة تناوله للقضايا التي تدخل في المجال الأصولي، وذلك من خلال الاطلاع على مجمل ما كتب فيه، واستصحاب طبيعة تكوينه العلمي واهتمامه العملي والفكري والدعوي، واستحضار القضايا التي تشغله في مسيرته العلمية، ويركز عليها دومًا فيما يطرحه من هموم وأفكار.

ويمكننا تسمية تناوله – كما سيتضح لاحقا - بـ «الفكر الأصولي»، أو «الأصول الفكرية»، فجانب الفكر في تناوله الأصولي هو الذي يغلب، وهو الذي

---

[1] **أعلام رحلوا** لمحمد خير رمضان يوسف، ص 216.

يبرز، وهذا ليس غريبًا على رجل جعل القضية الفكرية، والدفاع عن الإسلام، وإبراز خصائصه ومحاسنه - هو الشغل الشاغل له، والهم الأكبر فيما يكتب وفيما يخطب، وسوف نرى في هذا البحث مصداق هذا القول، وما يؤكده، ويبرهن عليه.

وقد قسمنا هذا البحث حسبما اقتضت طبيعته، كل فكرة منه تختص بعرض وتحليل قضية من القضايا الأصولية التي تعرَّض لها، ثم نعلق عليها بما يوفقنا الله تعالى له، ويهدينا إليه، وبالله تعالى التوفيق.

1- في القرآن الكريم

القرآن الكريم هو المصدر الأول من مصادر التشريع، بل هو مصدر المصادر، وأصل الأصول، ودليل الأدلة، وعمدة الملة، وروح الوجود الإسلامي.

وكان للدكتور محمد عمارة معه جهود بما يتناغم مع مشروعه واهتمامه، فقرر أن القرآن يمثل رسالة الإعجاز المتحدي، والتحدي المعجز، وأورد عددًا من الشبهات فندها ورد عليها، ثم قارن بين القرآن وبين العهد القديم والجديد، وذلك في كتاب: «حقائق وشبهات حول القرآن الكريم»، وبعضها في كتاب: «حقائق الإسلام في مواجهة المشككين» الذي ألفه مع علماء آخرين، بينما تحدث عن قضية معنى النسخ في القرآن في كتاب مستقل، بعنوان: «حقائق وشبهات حول معنى النسخ في القرآن الكريم»؛ ولهذا فسوف نجعل لكل منهما حديثًا مستقلاً.

أ. حقائق وشبهات حول القرآن الكريم

كتابه الأول: «حقائق وشبهات حول القرآن الكريم». قسمه إلى قسمين، وختمه بحديث عن العهد القديم والجديد.

القسم الأول من هذا الكتاب: الإعجاز القرآني وشهادات على هذا الإعجاز، واحتوى على الحديث تحت هذه العناوين: الإعجاز المتحدي، وشهادات، والمحفوظ حفظًا إلهيًّا، وشهادة شيخ الأمناء، ومسيلمة وأحفاده، وشهد شاهد من أهلها، والشيعة والقرآن.

نقل في هذا القسم أقولا عن أساطين البلاغة والبيان في كثير من العصور، واستعرض طريقة جمع القرآن وإيراد كُتّابه من الصحابة الكبار الذين بلغوا ثمانية وعشرين كاتبًا، ثم تتبع أقوال المستشرقين وبين تهافتها وتناقضها، وأورد ردودًا عليها من مستشرقين آخرين، كما جاء في «دائرة المعارف الإسلامية»، ثم كان حديثه عن ادعاءات بعض إخباريي الشيعة بتحريف القرآن، وبوجود مصحف

آخر لعلي، ومصحف غيره لفاطمة، وأورد ردودًا من علماء الشيعة أنفسهم على هذه الادعاءات، لكن مفكرنا طالبهم بأن ينقّوا كتب التراث لديهم من هذه الادعاءات مثل «الكافي» وغيره؛ ليتحقق بذلك صدقهم فيما كتبوه من ردود، وينتفي عنهم مبدأ «التقية»[2] الذي يمكن أن يَرِدَ على مصداقية هذه الردود.

وأما القسم الثاني فقد أورد الشبهات والرد عليها، وبلغت الشبهات إحدى وعشرين شبهة، كلها متعلقة بالقرآن الكريم.

وكان منهجه في تناول الشبهات أن يذكر مضمون الشبهة ثم يبدأ في تفنيدها وتوضيح خطئها وبيان الرد عليها معتمدًا على أمرين: الأول: التعامل بالمنهج العلمي الموضوعي من حيث جمع الآيات في الموضوع الواحد وترتيبها وفهمها فهمًا صحيحًا، كما فعل في شبهة تناقض القرآن في مادة خلق الإنسان.[3] والثاني: التفصيل والتحقيق، كما حدث في الفصل بين إرادة الله القاهرة التي لا تخيير لأحد فيها بل الكل فيها خاضع وقانت، وإرادة أخرى منحها البشر يخيرون فيها بين الخضوع والطاعة أو الفسوق والمعصية، ليثبت بذلك أنه لا تناقض بين معصية الإنسان وبين قوله تعال: ﴿كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ﴾[4] وحمْل القنوت أو الخضوع هنا على النوع الأول من الإرادة الإلهية.[5]

ومثل ما فرق به بين ما يراه الناس بأعينهم وبين إخبار القرآن عن الحقائق العلمية في غروب الشمس في عين حمئة.[6]

وقد يكون للشبهة التي يعرضها د. عمارة تاريخ، أي ليست جديدة وإنما هي قديمة بقدم القرآن ـ وعندئذ يحاول تتبع تاريخ الشبهة، ورصد بعض ملامحها والأقوال فيها، ثم يرد عليها ردًّا علميًّا موثقًا، كما يوجد مثلاً في شبهة وجود أخطاء لغوية في القرآن الكريم.[7] وهكذا.

ثم عقد في النهاية[8] حديثا عن العهدين القديم والجديد ليتضح الفرق بينهما وبين القرآن الكريم.

---

[2] التقية أصل من الأصول عند الشيعة الإمامية الإثني عشرية، ومعناه إظهار الإنسان غير ما يبطن، أو إجازة الكذب لإخفاء الهوية أو الحقائق الموجودة عندهم، أو التحفظ عن ضرر الغير بموافقته في قول أو فعل مخالف للحق.

[3] **حقائق وشبهات حول القرآن الكريم** لعمارة، ص 71-74.

[4] الروم، 26/30.

[5] **حقائق وشبهات حول القرآن الكريم** لعمارة، ص 81-82.

[6] **حقائق وشبهات حول القرآن الكريم** لعمارة، ص 96-97.

[7] **حقائق وشبهات حول القرآن الكريم** لعمارة، ص 147-152.

[8] **حقائق وشبهات حول القرآن الكريم** لعمارة، ص 169 إلى آخر الكتاب.

ويلاحظ على هذا الكتاب أنه ليس حديثًا أصوليًا عن القرآن الكريم باعتباره دليل الأدلة وأصل الأصول، كما تحدث الأصوليون في كتب الأصول، وإنما هو حديثُ دفاعٍ عن القرآن الكريم، وتناولٌ فكري له، ورد لشبهات المغرضين، وصد لطعنات المستشرقين، ودرء لمتناقضات وهمية، بما يثبت مصداقية هذا القرآن، وخلوده، وحفظه، وشهادته للعقل، واتساق العقل معه، وتواترية وموثوقية نقله، وثبوت هذا النقل بما لا يدع مجالا لأدنى شك، وهذه طبيعة في التناول تتناغم مع معالم المشروع الفكري لمفكرنا واهتماماته في هذا المشروع.

ب. رأيه في معنى النسخ في القرآن

من القضايا الأصولية المهمة التي تعرض لها د. عمارة بالدراسة والاستقصاء والنقل عن الأصوليين قضية معنى النسخ في القرآن الكريم؛ حيث ألف فيها كتابا مستقلا بعنوان: «حقائق وشبهات حول معنى النسخ في القرآن الكريم».

جاء الكتاب في مقدمة وقسمين: الأول: دراسة، والثاني: نصوص تراثية قديمة ومعاصرة.

احتوت الدراسة على تعريف النسخ لغة واصطلاحا، وقرر أن العقيدة الإسلامية ترفض النسخ بمعنى التبديل والمحو والإزالة لآيات القرآن، وأورد المعنى الحقيقي للنسخ عند الصحابة والقدماء والأصوليين، وأورد آراء لثمانية من فحول الأصوليين، هم: الغزالي، والزركشي، والجصاص، والقرافي، والنيسابوري، والإتقاني، وابن القيم، وابن حزم، وكذلك أورد معناه عند «محققي» المفسرين وليس عند «عوامِّهم»، كما نقل عن السيوطي.[9]

أما القسم الثاني، فقد استقرأ فيه كلمة «آية» في القرآن، وبين أن معناها جميعًا في كل المواضع التي وردت بها في القرآن: الحجة، والمعجزة، والعلامة، وليس لها علاقة بالكلمة أو الجملة من القرآن الكريم، ثم أورد نصوصًا لستة من الأصوليين قديمًا وحديثًا تثبت رأيه، هم: الشاطبي، ومحمد عبده، ومحمد الخضري، وأبو زهرة، والشيخ الغزالي، وعبد الكريم الخطيب.

وخلص الدكتور عمارة من هذا إلى أن النسخ بمعنى الإزالة والتغيير والتبديل والمحو والإعدام لا وجود له في القرآن الكريم، وأقام هذه النتيجة على براهين متعددة، منها: اللغة العربية، والمراجع الاصطلاحية، والأدلة النقلية، والأدلة

---

[9] قال السيوطي: «ولا يعتمد في النسخ قول عوام المفسرين، بل ولا اجتهاد المجتهدين من غير نقل صحيح ولا معارضة بينة؛ لأن النسخ يتضمن رفع حكم وإثبات حكم تقرر في عهده صلى الله عليه وسلم، والمعتمد فيه النقل والتاريخ دون الرأي والاجتهاد». انظر: **الإتقان** للسيوطي، 1454/4.

الأصولية، والرد على شبهات الشيعة والزنادقة، وأقوال الأصوليين قديمًا وحديثًا، بما لا يعد ثورة على التراث، وإنما كان الوعي بالتراث ـ كما يقول هو ـ طريق تحرير العقل المسلم من الأوهام التي أشاعها عن النسخ عوامُّ المفسرين.[10]

ج. ملاحظات على التناول المنهجي

يلاحظ على التناول المنهجي للدكتور عمارة في هذه القضية الأصولية الكبيرة عدد من الملاحظات نجملها في الآتي:

أولا: أنه أورد عشر كلمات قبل مقدمة الكتاب لأصوليين كبار أراد أن يثبت من خلالها أن النسخ ليس معناه الإزالة والإعدام والمحو والتبديل، ولكن الكلمات كلها لا تنكر النسخ بالجملة، فهو محمول عند كثير من الأصوليين على التدرج، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وبيان المجمل، ونحو ذلك من وجوه، مع الاعتراف بعدم إلغاء ذات الحكم. على أن هناك كلمات لا تحسم أو تحصر القضية في هذا الرأي، وإنما أوردت حديثها عن القضية إيرادًا علميًّا محترزًا، يُخرج العالم من الحسم والحصر في قضية كبيرة كتلك، ومن ذلك ما أورده د. عمارة عن الشاطبي؛ إذ قال: «إن غالب ما ادعي فيه النسخ إذا تُؤُمِّل وجدته متنازعًا فيه، ومحتملا، وقريبا من التأويل بالجمع بين الدليلين على وجه من كون الثاني بيانا لمجمل، أو تخصيصا لعموم، أو تقييدا لمطلق، وما أشبه ذلك من وجوه الجمع، مع بقاء الأصل من الأحكام في الأول والثاني».[11] فانظر كيف احترز الشاطبي بقوله: «غالب».

ثانيا: أورد د. عمارة أن سبب تأليف الكتاب أن قنوات فضائية نصرانية مدعومة من دوائر الهيمنة الصهيونية والصليبية الغربية تحاول تشكيك المسلمين في كتابهم ودينهم تمهيدًا لتنصيرهم عن طريق ما سمَّوه بـ «فتنة الناسخ والمنسوخ»، وأن فريقًا من غلاة العلمانية والملاحدة والزنادقة يتخذ من مبدأ النسخ بمعنى المحو والإزالة منطلقًا للدعوة إلى نزعة التاريخية للنص القرآني التي تنفي عنه صفة الخلود والعموم، وتتلقف فضائيات النصارى هذه الأقوال برواياتها الضعيفة وينشرونها على الملأ[12] وأن فريقًا من الشيعة سلموا بحدوث النسخ بهذا المعنى، وانطلقوا من ذلك إلى تجويزهم تحريف الصحابة للقرآن[13] وأن المعتزلة الذين قادهم الحرص على نقاء التوحيد والتنزيه للذات الإلهية إلى

---

[10] **حقائق وشبهات حول معنى النسخ** لعمارة، ص 208.

[11] **حقائق وشبهات حول معنى النسخ** لعمارة، ص 8، وراجع هذا المعنى نفسه عند الصحابة والتابعين ص 57، وما بعدها؛ وانظر أيضا: **الموافقات** للشاطبي، 340/3.

[12] **حقائق وشبهات حول معنى النسخ** لعمارة، ص 15-17.

[13] **حقائق وشبهات حول معنى النسخ** لعمارة، ص 42-44.

القول بخلق القرآن وحدوثه، وما كان هذا إلا من منطلق وجود النسخ في القرآن وتسليمهم به[14] وكذلك قصة أو فرية الغرانيق التي دخلت إلينا من باب القول بالنسخ بهذا المعنى.[15]

ونقول: هل لأن المعتزلة والنصارى والزنادقة والملاحدة واللادينيين والشيعة مستمرون في الدخول للطعن في الإسلام من خلال بوابة النسخ بمعنى الإزالة، والذي يوردون عليه أدلة من روايات واهية، ووقائع مكذوبة، وأخبار موضوعة، هل هذا يجعلنا نلغي القول بالنسخ مطلقًا ـ من الناحية المنهجية الموضوعية ـ من أجل الرد عليهم بغية الدفاع عن الإسلام وتبرئة ساحة القرآن من وجود نسخ فيه؟ وهل هذا يجعلنا نحصر القضية في رأي واحد، وهي قضية أصولية خلافية فيها رأي آخر له أدلته ومنطلقاته كذلك؟

إن وجود النسخ -الذي وجد في كل الشرائع ذاتها، وفي كل شريعة تالية تنسخ ما قبلها- ليس مسئولاً عن انحرافات الزنادقة والشيعة والملاحدة والمعتزلة، إنما انحرافاتهم أتت من جهلهم واعتمادهم على روايات ضعيفة أوردها «عوام المفسرين» -كما عبر السيوطي- دون تحقيق أو توثيق.

على أن النسخ ليس عيبا، ولا ثلمة؛ حتى نحرص ـ كل الحرص ـ على تبرئة الإسلام منه، ونفيه عنه تمامًا بهذا الشكل.

ثالثا: الاحتكام للمعنى اللغوي[16] للمصطلحات منهج صحيح وسديد؛ لتحديد طبيعة المصطلحات وضبط مضامينها؛ لكي يتم الانطلاق السليم إلى المعنى الاصطلاحي، ولكن ليس بالضرورة أن ينطبق التعريف اللغوي على التعريف الاصطلاحي تمامًا، فقد ينطبق عليه، وقد يضيق عنه، وقد يكون أوسع منه، فالدعاء لغةً ليس هو اصطلاحًا، والصلاة لغة ليست هي اصطلاحًا، والصيام لغة ليس هو اصطلاحًا، وهكذا.

حتى الإثبات والتثبيت الذي يرى د. عمارة أنه الراجح لم يكن دقيقًا، لأن نقل الحكم من حال إلى حال يعني إلغاء الأولى وتثبيت الثانية.

رابعًا: النسخ ليس عيبًا ولا ثلمة ـ كما سبق القول ـ وإنما هو مراعاة لحال المكلفين، وملاحظة للوضع العام للأمة المسلمة وتدرُّج معها، كما هي الحال في كثير من الأوامر والنواهي، يقول الإمام ابن القيم: «تأمل الحكمة في التشديد في أول التكليف ثم التيسير في آخره بعد توطين النفس على العزم والامتثال؛

[14] **حقائق وشبهات حول معنى النسخ** لعمارة، ص 44-45.
[15] **حقائق وشبهات حول معنى النسخ** لعمارة، ص 45-46.
[16] **حقائق وشبهات حول معنى النسخ** لعمارة، ص 21، وما بعدها.

فيحصل للعبد الأمران: الأجر على عزمه، وتوطين نفسه على الامتثال، والتيسير والسهولة بما خفف الله عنه، فمن ذلك: أمر الله تعالى رسوله بخمسين صلاة ليلة الإسراء ثم خففها وتصدق بجعلها خمسا ... والمقصود أن هذا باب من الحكمة خلقًا وأمرًا، ويقع في الأمر والقضاء والقدر أيضا ضد هذا؛ فينقل عباده بالتدريج من اليسير إلى ما هو أشد منه لئلا يفجأ هذا التشديد بغتة فلا تحمله ولا تنقاد له، وهذا كتدريجهم في الشرائع شيئًا بعد شيء دون أن يؤمروا بها كلها وهلة واحدة، وكذلك المحرمات».[17]

خامسًا: ما أورده من أن النسخ ليس قطعًا له عن الثبات، ولا محوًا له وإبطالاً لصلاحيته وإعماله، وإنما هو قطع لتعلقه بالمكلف بسبب موانع حدثت للمكلف مع بقاء الحكم القرآني خالدًا، ويعود تعلقه بالمكلف عندما تزول الدواعي التي رفع الحكم من أجلها[18] نقول: هذا لا يسمى نسخًا، وإنما يسمى تعليقًا للأحكام وليس تعطيلاً لها؛ وذلك لزوال علتها، فإذا عادت العلة وجد الحكم، وهذا ما قال عنه الأصوليون عبارتهم الشهيرة: «الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا»، ومثاله حد السرقة في عهد عمر.

سادسًا: أن د. عمارة احتج لعدم وجود النسخ بمعنى التبديل والمحو بقوله تعالى: ﴿وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَداً﴾،[19] وقوله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾،[20] وقوله تعالى: ﴿وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَإِ الْمُرْسَلِينَ﴾،[21] وقوله تعالى: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللهِ ذٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾.[22]

ورأى أن هذه آيات محكمة ـ وهي كذلك ـ تقطع بنفي أي تبديل لكلمات الله وآيات القرآن بمعنى إحلال آية مكان أخرى وإلغاء الأولى[23].

والواقع أنه لا يبدل كلمات الله غيرُ الله تعالى، فالله تعالى ـ وحده ـ هو الذي يملك تبديل الكلمات وتغييرها، أما أحد من البشر حتى لو كان نبيًّا فلا يملك تبديل كلمات الله من تلقاء نفسه؛ ولهذا أمر القرآن النبي ـ صلى الله عليه وسلم

---

17 **بدائع الفوائد** لابن قيم الجوزية، 3/701-702.
18 **حقائق وشبهات حول معنى النسخ** لعمارة، ص 24-25.
19 الكهف، 18/27.
20 الأنعام، 6/115.
21 الأنعام، 6/34.
22 يونس، 10/64.
23 **حقائق وشبهات حول معنى النسخ** لعمارة، ص 27-28.

ـ حين قال له الذين لا يرجون لقاء الله: «ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ». أن يقول لهم: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي اَنْ اُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاىِٕ نَفْسِي اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا يُوحٰى اِلَيَّ اِنِّي اَخَافُ اِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾.[24] والعجيب أن د. عمارة استدل بهذه الآية على أن مبلغ الوحي نفى إمكان التبديل لأي كلمة من كلمات القرآن!،[25] مع أن ظاهر الآية واضح على أنه لا يمكن له أن يبدله من تلقاء نفسه، وفيه إشارة إلى أن الله يمكن أن يمحو كلامه إن شاء؛ فهو صاحب الخلق والأمر سبحانه.

سابعًا: أن د. عمارة احتج لعدم وجود النسخ في القرآن الكريم ببعض الآيات. ولكنا نقول إن تلك الآيات لا تدل على المدعى، مثلا الاستدلال على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي اُوحِيَ اِلَيْكَ اِنَّكَ عَلٰى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾.[26] لا ينفي النسخ من قبل الله تعالى، كل ما هنالك أن الله يأمره أن يستمسك بما يوحى إليه، وأن قوله تعالى: ﴿اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾.[27] لا ينفي وقوع النسخ، وإنما ينفي وقوعه بعد انتهاء الوحي، وكذلك قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ اُحْكِمَتْ اٰيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾.[28] لا ينفي وقوع النسخ كذلك؛ لأن المقصود بالإحكام هو عدم التبديل والمحو والإزالة بعد انقطاع الوحي؛ لأنه لا يملك هذا بشر حتى لو كان من أنبياء الله ورسله، كما أن الاتباع والتدبر في قوله تعالى: ﴿وَهٰذَا كِتَابٌ اَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾،[29] و﴿كِتَابٌ اَنْزَلْنَاهُ اِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا اٰيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ اُولُوا الْاَلْبَابِ﴾.[30] لا يعارض وقوع النسخ أيضا، بل إن النسخ يستدعي التدبر ويوجب التفكر لما يحمله من حكم وغايات.

ثامنًا: أن الذهاب إلى أن القول بالنسخ يوجب الاعتقاد بالبداء[31] على الله تعالى، وهي عقيدة شيعية ذات أصول يهودية، غير مسلم؛[32] إذ لماذا لا يكون النسخ من منطلق سبْق علم الله تعالى بأحوال الأمة، وأنه ينزل بقدر؛ رعاية لظروفهم، وهو ما يليق برحمته وحكمته سبحانه؟.

---

[24] يونس، 15/10.
[25] **حقائق وشبهات حول معنى النسخ** لعمارة، ص 28-29.
[26] الزخرف، 43/43.
[27] الحجر، 9/15.
[28] هود، 1/11.
[29] الأنعام، 155/6.
[30] ص، 29/38.
[31] البداء يعني أن يبدو لله ـ سبحانه وتعالى وتنزه عن ذلك ـ في نهايات الأمر ما لم يكن قد بدا له في أوله، وهذا محال على الله تعالى، قال الطوفي: «وهو أن الشارع بدا له ما كان خفي عنه، حتى نهى عما أمر به، أو أمر بما نهى عنه». **شرح مختصر الروضة** للطوفي، 2/ 262.
[32] **حقائق وشبهات حول معنى النسخ** لعمارة، ص 41.

تاسعا: ذكر د. عمارة أن التعلل لوجود النسخ بأنه حكمة من الله ولطف إلهي بأمته جرَّنا إلى مأزق خانق، وهو أن تبديل الآيات تخفيفًا عن المكلفين مع تغير الواقع والمصالح لا يتسق مع حصر جواز النسخ ووقوعه في العهد النبوي وحده؛ لأن تغير الواقع والمصالح والظروف لم يقف عند مرحلة النبوة وحدها، وإنما هو سنة جارية عبر الأزمنة والأمكنة والوقائع والمصالح، وهذه المقولة هي التي دعت الملاحدة والزنادقة إلى القول بتاريخية النص القرآني.[33]

والواقع أن رعاية حال الأمة ومصالحها في إبَّان التكليف وبداياته بالأوامر والنواهي يختلف تماما عن رعاية حالها بعد ذلك، وبعد انقطاع الوحي؛ إذ الأمة تدربت وتمرست، وأصبح عندها رصيد تاريخي هائل وممتد لقبول شرع الله ودينه بعد انقطاع الوحي، ومن هنا أودع الله تعالى في شريعته أصولا وكليات ومبادئ ومقررات عامة بعد انتهاء الوحي لا تتغير ولا تتبدل، وجعل الفروع والوسائل متطورة ومرنة تقبل استيعاب كل تغير في الأمكنة والأزمنة والأحوال، وهو ما فصَّله وأكد عليه د. عمارة في كثير من كتبه، ومن ثم لا معنى لاحتجاج الزنادقة والملاحدة بهذه الفكرة.

عاشرا: المعاني التي نقلها د. عمارة عن الأصوليين في ثنايا الكتاب من أوله إلى آخره ـ والكتاب معظمه نُقُول ـ عن أن النسخ عند الأصوليين لا يعني الإزالة والمحو، وإنما «كل» ما جاء فيه نسخ هو تخصيص للعام وتقييد للمطلق وبيان للمجمل، وعلى فرضية صحة هذا الرأي ـ رغم أن الشاطبي لم يقطع بأن هذا شأن «كل» ما ورد فيه نسخ ـ أليس معنى تقييد المطلق وتخصيص العام إلغاء بعض أفراد الحكم في العام والمطلق؟ الجواب بالإثبات: «نعم»، فالتقييد والتخصيص يلغي بعض أفراد الحكم ومشتملاته في العام والمطلق.

* * *

وهكذا، يتضح من تناول د. عمارة أنه تناول فكري في المقام الأول، يريد من خلاله الدفاع عن الإسلام بما يتسق مع مشروعه الفكري ومعالمه، ولكن المنهجية الأصولية التي سار عليها غير سديدة ـ من وجهة نظري ـ والمنطلقات التي انطلق منها والغايات التي تغيَّاها لا توجب بالضرورة أن نجزم بما جزم به فضيلته.

---

[33] **حقائق وشبهات حول معنى النسخ** لعمارة، ص 50.

على أن هناك أسئلة كبيرة لم يجب عنها تيار رفض النسخ حتى الآن، مثل: الآيات التي ورد فيها القول بالنسخ، كالآيات الست التي انتهى إليها د. مصطفى زيد في أطروحته: «النسخ في القرآن الكريم».

وإذا كانت هناك بعض الإجابات التي تجمع بين بعض هذه الآيات مما يقتضي رفض دعوى النسخ فيها، فإن هذا الرأي لم يشف الصدر فيما يتصل بآيات أخرى،[34] بل قد تجد تكلفًا في بعض محاولات الجمع بما يشبه التعسف الذي يجب أن نتنزه عنه في التعامل مع القرآن الكريم.

3. في السنة النبوية

يرى د. عمارة أن السنة النبوية هي المصدر الثاني للتشريع متفقًا في ذلك مع جمهرة الأصوليين قديمًا وحديثًا، وبهذا الاعتبار حظيت السنة النبوية باهتمامات العلماء على مر العصور.

فمن ناحية السند والرواية والتوثيق ونقد الرجال حظيت السنة ـ كما يرى د. عمارة ـ بجهد علمي غير مسبوق، بل ليس له نظير في التاريخ، كما أنها حظيت بقدر ما من دراسة «الدراية»، والكشف عن علل المتن ومقارنة المرويات، وخاصة في عرض الأحاديث على محكم القرآن، وهي جهود تحتاج إلى مزيد من المتابعات والإضافات.[35]

وفيما يلي نتحدث عن جهود د. عمارة في التصنيف في مجال السنة، ونخص بالذكر قضية السنة التشريعية وغير التشريعية لأهميتها والتصاقها بالناحية الأصولية.

أ. جهوده في الكتابة عن السنة النبوية

لمفكرنا الكبير جهود مقدَّرة في الحديث عن السنة النبوية، وهي تعبر ـ في مجملها ـ عن الدفاع عنها، والإفادة منها في مجال الفكر الإسلامي؛ حيث الكشف عما في السنة النبوية من مصادر للمعرفة الإنسانية، وبخاصة في ميدان السنن والقوانين الإلهية، وسنن وقوانين المجتمع الديني، والتقدم والتراجع، والتجديد والجمود، والنهوض والانحطاط،[36] وهو تناول يتوافق في مضمونه

---

[34] راجع مثلا: طه جابر **نحو منهج قرآني من النسخ** لطه جابر العلواني، طبعة مكتبة الشروق الدولية، القاهرة.

[35] **السنة النبوية والمعرفة الإنسانية** لعمارة، ص 3.

[36] **السنة النبوية والمعرفة الإنسانية** لعمارة، ص 3-4.

مع بعض ما قاله شيخنا د. يوسف القرضاوي في كتابه: «السنة مصدرًا للمعرفة والحضارة».

كما تحدث عن قضية الاكتفاء بالقرآن الكريم عن السنة النبوية، وبين أن قضية السنة ومكانتها وقعت بين طرفين: الأول: طرف يرفض السنة مطلقًا، ويرى الاكتفاء بالقرآن، ناسين أو متناسين أن السنة هي البيان، وأن القرآن هو الذي طلب العمل بها، وليست هي الأمر الزائد الذي نجد في القرآن غنية عنه.. والثاني: طرف يرى في كل المرويات سنة لازمة يكفر من توقف أو أنكر شيئا منها، دون تمييز منهم بين مستويات الرواية وفقه الدراية، وبين هذا وذاك يقف الراسخون في العلم الذين ميزوا بين كل هذه المراتب.[37]

ولذلك كان من محاور تناول د. عمارة للسنة النبوية الكشف عن المنهج السليم والوسطي في التعامل معها، عن طريق:

- التفريق بين السنة التشريعية وغير التشريعية بالتمييز بين أقسام وأنواع تصرفات الرسول، صلى الله عليه وسلم.

- التمييز بين الأحاديث المتواترة وبين أحاديث الآحاد، وبين أحاديث الصحاح التي وضع جامعوها شروطًا للصحة رفعت من درجات الاطمئنان للمرويات وبين تلك الكتب التي جمع أصحابها كل المرويات دون تدقيق وفرز وفق قواعد علم الجرح والتعديل.

- التفريق بين ما يتصل بالعقائد، والذي لا يؤخذ إلا من المتواتر القطعي، وبين الفروع العملية التي تحولت إلى واقع مارسه الناس؛ ولهذا أخذت عن أحاديث الآحاد ظنية الثبوت.

- التمييز بين ما هو من خصوصيات النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ لا يتعدى لغيره، وبين ما لا خصوصية له فيه حيث يشمل الأمة كلها.

- التفريق بين ما تركه النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ لأنه منهي عنه دينًا، وبين ما تركه لأنه لم يرد في عصره، كما ميز هذا المنهج بين سنة العادة وسنة العبادة.

- التفريق بين البدعة في الديني الثابت، والتي تعد محرمة باتفاق، وبين البدعة أو الإبداعات التي يبتدعها الناس عبر الزمان والمكان خارج ثوابت الدين وعقائده وعباداته وكليات معاملاته ومنظومة قيمه، والتي يكون معيار الرفض والقبول فيها هو موقع المقاصد التي تحققها من الحلال والحرام في الدين،

---

[37] **شبهات حول الإسلام** لعمارة، ص 41-46.

وعلاقة هذه المقاصد بالمصالح الشرعية المعتبرة للعباد؛ ولذلك فإن هذه البدع والإبداعات المحدثة تأخذ الأحكام الشرعية الخمسة.[38]

وقد ألف د. عمارة للسنة النبوية ما يلي:

- السنة النبوية والمعرفة الإنسانية.
- السنة التشريعية وغير التشريعية
- تقديمه لكتاب العلامة محمد الخضر حسين: «السنة والبدعة».
- حقائق وشبهات حول السنة النبوية.
- وبعض المباحث في كتب أخرى، مثل: الحديث عن «المنهاج الوسطي في التعامل مع السنة النبوية» في كتابه: «في فقه الحضارة الإسلامية»،[39] والحديث عن «منهاج التعامل مع السنة» في كتابه: «القرضاوي المدرسة الفكرية والمشروع الفكري»، وغير ذلك.

وكتابه «حقائق وشبهات حول السنة النبوية» هو الكتاب الجامع لجهوده في السنة النبوية؛ حيث ضمنه فيما يبدو كل ـ أو جل ـ ما كتبه عن هذا الأصل؛ فركز فيه على قضية السنة التشريعية وغير التشريعية، وذكر آراء العلماء فيها، كما أثبت الوسطية في التعامل مع السنة النبوية، وبعض ما يتعلق بمسائل مصطلح الحديث، ونبه على وجوب العمل بالسنة الثابتة.[40]

على أن هذا الكتاب لا يتطابق ـ تطابقًا كاملاً ـ مع عنوانه، كما تطابق من قبل كتاب: «حقائق وشبهات حول القرآن الكريم»؛ إذ الغالب على كتاب السنة النبوية: الحقائق، ومنهجية التعامل معها، وكيفية فهمها، ولم يتعرض لشبهات أثيرت وتثار حول السنة النبوية في هذا العصر، وهي أولى بإيرادها والرد عليها ـ فيما يبدو لنا ـ إذ إن الشبهات القديمة والمعاصرة المثارة ضد السنة النبوية تعد أضعافًا مضاعفة إذا قورنت بما يوجه ضد القرآن الكريم.

---

[38] راجع تقديم كتاب **السنة والبدعة** لمحمد الخضر حسين، ص 3-7؛ وانظر أيضا: **في فقه الحضارة الإسلامية** لعمارة، ص 35-39؛ **القرضاوي** لعمارة، ص 51-52.

[39] يلاحظ أن ما كتبه د. عمارة تحت هذا العنوان هو نفسه ما قدَّم به كتاب **السنة والبدعة** لمحمد الخضر حسين.

[40] وهذه ملاحظة عامة على إنتاج د. عمارة، فالذي يطالع كتبه يجده يكرر أفكارًا كثيرة، وينقل فصولاً كاملة بل كتبًا كاملة أحيانًا، ويضمنها كتباً أخرى.

ب. تناوله لموضوع السنة التشريعية وغير التشريعية

تناول د. عمارة هذا الموضوع من خلال كتاب: «السنة التشريعية وغير التشريعية»،[41] الذي قدم فيه أربع دراسات: الأولى لمحمد الطاهر بن عاشور، والثانية لعلي الخفيف، والثالثة لمحمد سليم العوا، والرابعة له هو، والتمييزُ في السنة بين سنة تشريعية وسنة غير تشريعية بأنواعها من معالم المنهج الوسطي عند د. عمارة ـ وعندنا ـ في فهم السنة النبوية والتعامل معها.

وقدم الكتاب بمقدمة بين فيها مكانة السنة وحجيتها باختصار شديد، ومهد لتناول القضية، ثم عرف بالدراسات الثلاث ـ غير دراسته ـ إجمالاً مع تعريف موجز بأصحابها.

وفي دراسة د. عمارة للقضية قرر في البداية تمييز الأصوليين في نصوص السنة النبوية بين سنة العادة، وسنة العبادة؛ فسنة العادة هي التي يدركها العقل، ويقف على عللها ومقاصدها، ومن ثم له حق الاجتهاد فيها بما يلائم مقتضيات الشرع، ويحقق مصالح الناس، ويراعي تغيرات الواقع، وسنة العبادة هي التي لا يستقل العقل بإدراكها، ومن ثم لا يجوز الاجتهاد في تغيير حكمها، وهي شاملة لكل تصرفات الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ بالرسالة، أي بحكم كونه رسولا يبلغ عن ربه.[42]

ثم أورد رأي عالمين أصوليين في القضية، وهما: الإمام القرافي، والإمام ولي الله الدهلوي؛ فأما القرافي فقد أورد حديثه عنها من كتابه: «الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام» السؤال الخامس والعشرون؛ حيث قسم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية.[43] ثم عقب عليه تعقيبًا أعاد فيه الكلام الذي أورده في بداية دراسته.

ثم نقل كلام الإمام الدهلوي من كتابه: «حجة الله البالغة» الذي قسم فيه السنة إلى: ما سبيله تبليغ الرسالة، ويشمل علوم الآخرة، وعجائب الملكوت، وشرائع وضبط العبادات. وما ليس من باب تبليغ الرسالة، أو الاجتهاد المؤسس على الوحي، ويشمل علوم الدنيا، وسياسة المجتمع والدولة، وأحكام القضاء.[44]

---

[41] هو الكتاب رقم «56» من سلسلة «في التنوير الإسلامي» التي تنشرها دار نهضة مصر، وهو ما ضمنه -فيما بعد- كتابه: **حقائق وشبهات حول السنة النبوية**، وتحدث عن القضية في أكثر من موضع آخر، ولكننا اقتصرنا على الرجوع للموضع المركَّز والجامع.

[42] راجع: **السنة التشريعية وغير التشريعية** لعمارة، ص 86-87.

[43] **الإحكام** للقرافي، ص 86-96.

[44] **السنة التشريعية وغير التشريعية** لعمارة، ص 93؛ **حجة الله البالغة** لشاه ولي الله الدهلوي، 1/128-129.

وعقب على كلام الدهلوي بحديث عن علاقة النص بالاجتهاد! حيث ينبغي أن نفرق بين النصوص الشرعية وبين كلام الفقهاء؛ فلا ننزل كلام الفقهاء منزلة النصوص الشرعية؛ وذلك لأن آراءهم بنيت على واقع غير واقعنا، وأعراف سوى أعرافنا، ولهذا يجب أن نحرر العقل المسلم من هذا الأسر، ونطلق له العنان فيما يجوز له فيه الاجتهاد، وأورد كلاما للإمامين القرافي وابن القيم يكشف عن أن الآراء الفقهية التي بنيت على أعراف وعوائد لدى قدمائنا يجب إعادة النظر فيها باجتهاد صحيح يناسب واقعنا وأعرافنا وعوائدنا، لتغير هذه الأعراف وتلك العوائد في واقعنا.[45]

وختم حديثه بضرورة الاجتهاد، وتحرير العقل المسلم من أسر كلام السابقين فيما بني على أعراف وعوائد، وأدرك العقل علله ومقاصده.

ج. ملاحظات على الدراسة

وفيما يلي نسجل بعض الملاحظات على تناول د. عمارة للموضوع:

أولا: أن النقل في دراسته كان طويلًا وكثيرًا، وتعليقاته كانت مختصرة ومقتضبة بما يوحي أن عرض هذه الدراسة كان بهدف محدد، وهو إثارة العقل المسلم، وحضه على التفكير والتجديد وربطه بتراثنا الأصيل بما يلائم حاجات عصرنا، ولا يتعارض مع أصولنا ومقرراتنا.

ثانيا: في تعليقاته المختصرة كان مشغولا بقضية النهضة وتحرير العقل المسلم، وقضية النص والاجتهاد، وضرورة التطوير والتجديد في مواجهة النصوصيين والجامدين، حتى ختم دراسته بقوله: «وإذا كنا قد آثرنا في معالجة هذه السمة من سمات المنهج الإسلامي ـ سمة العلاقة بين النص والاجتهاد ـ أن نستأنس بعدد من «النصوص» لبعض الفقهاء الأصوليين، فما ذلك إلا توسلاً بهذه «النصوص» كي تفتح في عقول عشاق «المنهج النصوصي» منافذ للاجتهاد والتجديد اللذين هما طوق النجاة للعقل المسلم من المأزق الذي تردى فيه».[46]

ثالثا: انشغل د. عمارة في تناوله لهذه القضية بجوانبها الفكرية، وهو ما يبرهن على ما زعمناه سلفًا من أن تناوله الفقهي أو الأصولي يركز فيه على جوانبه الفكرية، ويلقي أشعة وأضواء على ما يتصل بشدة بمعالم مشروعه الفكري، وما له صلة بتحرير العقل المسلم وتنويره، وضرورة الاجتهاد والتجديد؛ ولهذا لم يتعرض للقضية من النواحي الأصولية والتطبيقية في تعليقاته وتعقيباته، ولم

[45] **السنة التشريعية وغير التشريعية** لعمارة، ص 96-98؛ **الإحكام** للقرافي، ص 231-233؛ **إعلام الموقعين** لابن قيم الجوزية، 3/3.

[46] **السنة التشريعية وغير التشريعية** لعمارة، ص 99.

يعط للموضوع حقه من الشرح والإيضاح؛ فضلا عن التجديد فيه، والإضافة له، والبناء على جهود السابقين.

والحق أن هذا الموضوع رغم ما كتب فيه؛ ابتداء من القاضي عياض، إلى ابن قتيبة، والقرافي، والدهلوي، وشلتوت، وابن عاشور، ومصطفى شلبي، والقرضاوي، وسليم العوا، وعمر الأشقر، وسعد الدين العثماني، وغيرهم ـ لا يزال في حاجة ماسة إلى التطوير والتنظير والتأصيل، والتطبيق والتفريع، والضبط والتحديد؛ وذلك لأن تأصيله وضبطه بما يفضي إلى وضع محددات وضوابط تهدي لمعرفة نوع كل تصرف من تصرفات النبي.[47] صلى الله عليه وسلم ـ بشكل واضح نظريًا وتطبيقيًا قد يُحْدِث ثورة في الدراسات الشرعية، وبخاصة فيما يتصل بالسنة النبوية، وهو مجال تزل فيه أقدام، وتضل فيه أفهام، وتكبو فيه أقلام؛ ولذلك لا يخوض فيه إلا من تضلع من علوم الشريعة، ورسخ فيها، وأحاط بسياقات النصوص وملابسات التشريع، وأوتي بصيرة ونورًا، وسُدِّد قبل ذلك وبعده بالإلهام والتوفيق من الله تعالى.

4. في سد الذرائع

تعرض د. عمارة للحديث عن سد الذرائع ـ فيما تعرض له ـ وهو يتحدث في كتابه: «في التحرير الإسلامي للمرأة» عن الاختلاط والمشاركة في العمل العام بين الرجال والنساء ردًّا على الذين يمنعونه مطلقاً بحجة سد الذرائع.[48]

وقاعدة سد الذرائع ـ ككل القواعد ـ لابد في ضبط تطبيقاتها من الاعتصام بمنهاج الوسطية الإسلامية التي تحقق المقاصد الشرعية، مع الحذر من غلوّي الإفراط والتفريط، والوسطية خصيصة عامة من خصائص المشروع الفكري لمفكرنا ـ كما سبق بيانه ـ فالطعام الحلال ـ كما يُمثِّل د. عمارة ـ مباح، ولا يمكن تحريمه سدًّا لذريعة ما ينتج عن الإسراف فيه من أمراض، وشرب الماء مباح وحلال، ولا يمكن تحريمه سدًّا لذريعة السَرَق من الماء، واللسان نعمة، ولا يجوز تقييده ـ فضلاً عن قطعه ـ سدًّا لذريعة الكذب، وأعضاء التناسل هي سبيل التكاثر وحفظ النوع الإنساني، ولا يجوز جَبُّها سدًّا لذريعة الزنا، وقس على ذلك العيون والآذان واللمس وباقي طاقات وملكات الإنسان.[49]

---

[47] ذكر منها الطاهر بن عاشور اثني عشر نوعًا في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، ولكنها دون محددات وضوابط لمعرفتها.

[48] **في التحرير الإسلامي للمرأة** لعمارة، ص 45-50.

[49] **في التحرير الإسلامي للمرأة** لعمارة، ص 45.

ولهذا يرى مفكرنا الكبير أنه من الواجب توخي الحذر الشديد عند تطبيق قاعدة سد الذرائع؛ حتى لا نحل ما حرم الله أو نحرم ما أحل الله، ويكون هذا الحذر بالتدقيق في الموازنة بين المصالح والمفاسد التي هي معيار السياسة الشرعية في التعامل مع كل ألوان المباحات.

وفي ضوء هذا المعيار يورد د. عمارة شروط سد الذريعة عن الأستاذ عبد الحليم أبي شقة في كتابه: تحرير المرأة في عصر الرسالة (3/190)، وهي:

- أن تكون إفضاء الوسيلة المباحة إلى المفسدة غالبا، لا نادرًا، وعند الشاطبي (٧٩٠هـ/١٣٨٨م) أن يكون كثيرًا لا نادرًا ولا غالبًا.
- أن تكون مفسدتها أرجح من مصلحتها، وليس مجرد مفسدة مرجوحة.
- ألا يكون المنع ـ بعد توفر الشرطين السابقين ـ تحريمًا قاطعًا بل هو بين الكراهة والتحريم حسب درجة المفسدة.
- إذا كانت الوسيلة تفضي إلى مفسدة، ولكن مصلحتها أرجح من مفسدتها؛ فالشريعة لا تبيحها فحسب، بل قد تستحبها أو توجبها، حسب درجة المصلحة.[50]

ويلفت النظر إلى معنى طريف ولطيف ومبتكَر يفسر به منطلقات الذين يتوسعون في سد الذريعة، وبخاصة في مجال الاختلاط والعمل العام بين الرجل والمرأة؛ حيث يقود هؤلاء -كما يحلل د. عمارة- النيةُ الحسنة والرغبةُ الصادقة في تحقيق «المجتمع المثالي» في الحياة الإسلامية، وهم يغفُلون عن حقيقة إسلامية مهمة تقول لنا: إن «المثال» هو الإسلام، وإن تحقيق «المثال الإسلامي» في «المجتمع الإنساني» -حتى على عهد النبوة- هو محال من المحالات؛ فالمثال الإسلامي عدل خالص، وصلاح كامل، وخير مُصفًّى، وكمال إلهي معصوم، على حين أراد الله للإنسان -ومن ثم للمجتمع الإنساني- أن يكون مزيجًا من ملكات الخير وغرائز الشر، وخليطًا من الصلاح والفساد؛ لتكون حياته ـ كل حياته ـ وليكون اجتماعه ـ كل مجتمعاته ـ مساحات للفتنة والابتلاء والاختبار... يضاف إلى ذلك أن الإنسان إذا سعى لتحقيق المثال الإسلامي في المجتمع الإنساني، وتحقق له ذلك في أرض الواقع سيصاب ساعتئذٍ بالاغتراب واليأس والقنوط والإحباط؛ إذ إن تحقيق كل المثل وجميع الآمال إنما ينهي «جدول أعمال الحياة»، وقد شاءت إرادة الله للإنسان كي يواصل رسالته على

[50] **في التحرير الإسلامي للمرأة** لعمارة، ص 46.

الأرض أن يباعد بينه وبين تحقيق المثال حتى تنفسح دائمًا وأبدًا مساحاتُ الأمل أمام هذا الإنسان.[٥١]

ومن الملاحظ هنا على تناول هذه القضية أمران

الأمر الأول: أن د. عمارة رجع في وضع ضوابط للعمل بسد الذريعة إلى مصدر لا علاقة له بأصول الفقه، وإن كان أكبر مصدر في القضية التي دعته إلى الحديث عن سد الذريعة، وهو الاختلاط والعمل العام بين الرجال والنساء، أعني كتاب: «تحرير المرأة في عصر الرسالة»، وللقرافي كلام طيب في سد الذريعة وضبطها، وهو الإمام الذي رجع إليه د. عمارة نفسه عند الحديث عن السنة التشريعية وغير التشريعية، وكذلك للخضر حسين في الكتاب الذي أخرجه د. عمارة له عن: الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان.

يقول القرافي في «الفرق الثامن والخمسون» من فروقه: «اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره وتندب وتباح، فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة، كالسعي للجمعة والحج، وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطة».[52] ويقول: «القاعدة أنه كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة، فإنها تبعٌ له في الحكم».[53]

ويقول في كلام ضابط للأمر: «قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة كالتوسل إلى فداء الأسارى بدفع المال للكفار الذي هو محرم عليهم الانتفاع به بناء على أنهم مخاطبون بفروع الشريعة عندنا، وكدفع مال لرجل يأكله حرامًا حتى لا يزني بامرأة إذا عجز عن دفعه عنها إلا بذلك وكدفع المال للمحارب حتى لا يقع القتل بينه وبين صاحب المال عند مالك (ت. 179هـ/795م) ولكنه اشترط فيه أن يكون يسيرًا؛ فهذه الصور كلها الدفع وسيلة إلى المعصية بأكل المال، ومع ذلك فهو مأمور به لرجحان ما يحصل من المصلحة على هذه المفسدة.[54]

---

[51] **في التحرير الإسلامي للمرأة** لعمارة، ص 46-48، باختصار وتصرف.
[52] **الفروق** للقرافي، 2/63-64.
[53] **الفروق** للقرافي، 2/64.
[54] **الفروق** للقرافي، 2/64-65.

ويقول العلامة الخضر حسين: «والذرائع منها ما أجمعوا على سده، وهي الوسيلة التي تفضي إلى ما فيه مفسدة قطعًا، كإلقاء السم في الطعام، ومنها ما أجمعوا على عدم الالتفات إليه أو إلغائه، وهي الوسيلة التي يكون إفضاؤها للمفسدة نادرًا مثل زرع العنب وسيلة لتصنيع الخمر، ومنها ما يتردد بين أن يكون وسيلة لمفسدة وبين ألا يكون، مثل: استناد القاضي في الحكم إلى ما يعلم من حال القضية ترفع إليه، وهذا موضع اختلف فيه أهل العلم».[55]

وهكذا فإن العلماء الذين اهتم بهم د. عمارة، وأخرج لهم تراثا، ورجع لهم في كثير من القضايا نجد في كتبهم من الضوابط والإحكام ما ليس عند غيرهم، وبخاصة إن كان اهتمامه كاهتمام الأستاذ الكبير محمد عبد الحليم أبي شقة في كتابه: «تحرير المرأة في عصر الرسالة».

والأمر الثاني: أن إيراد الموضوع من الناحية الأصولية جاء خادمًا لقضية فكرية هي المرأة وعملها واختلاطها ومشاركتها في العمل العام وبخاصة مع الرجال، وهي قضية محل شبهات وغزوات فكرية استعمارية من الغرب، ومن تيارات هدامة، وهو ما يتصل مباشرة بمعالم مشروع عمارة الفكري واهتماماته الأساسية.

5. في الاجتهاد

لم يأت حديث مفكرنا الكبير عن الاجتهاد ـ إلا قليلاً وإشارات سريعة ـ كما هو معهود عند الأصوليين؛ حيث أركان الاجتهاد (المجتهِد، والمجتهَد فيه، والنظر وبذل الجهد)، وشروط الاجتهاد، وأنواع الاجتهاد، وتجزؤ الاجتهاد، ودرجات الاجتهاد والمجتهدين، والمصوِّبة والمخطِّئة، واجتهاد الرسول، واجتهاد الصحابة، ونقض الاجتهاد... إلخ.

---

[55] **الشريعة الإسلامية** لمحمد الخضر حسين، ص 71-78؛ وانظر طبعة دكتور محمد عمارة في سلسلة التنوير رقم «37»، دار نهضة مصر، القاهرة، 1999م: 64-69.

وإنما تحدث عن الاجتهاد في مواجهة «النصوصيين»[56] و«الظاهرية الجدد» الذين كتب عنهم كتبًا كاملة،[57] وتحدث عنه في تأكيده على ضرورة التجديد والاجتهاد لتلبية حاجات المجتمعات المعاصرة في ضوء المبادئ الكلية والمقررات العامة والمقاصد العليا؛ وذلك لينحسر الفكر النصوصي، ويتوقف الكسل الفكري، وينفسح المجال أمام الاجتهاد من أهله وفي محله.

كما أورده في ثنايا حديثه عن جدلية العلاقة بين: النقل والعقل، والنص والاجتهاد، والجمود والتجديد، والمحافظة والانفتاح، والثوابت والمتغيرات، والموروث والوافد، وتاريخية النص الشرعي وخلود الشريعة،[58] إلى غير ذلك من ثنائيات يبين فيها ضرورة الاجتهاد والتجديد، ويقف فيها موقفًا وسطًا بين الإفراط والتفريط.

يقرر مثلا عن الشريعة الإسلامية أنها: «وقفت في المعاملات الدنيوية الموقف الذي يكفل لها الصلاح في كل زمان ومكان، ففصَّلت في الثوابت التي لا تتغير، وأجملت في المتغيرات التي تتطور وفق الزمان والمكان، ولو أن الوحي الإلهي قد جاء للمتغيرات الدنيوية ـ في السياسة والاجتماع والاقتصاد ـ بالنظم المفصلة والقوانين الجامعة المانعة، لتجاوز تطور الدنيا والدولة والاجتماع هذه القوانين،[59] ولفقد الإسلام صلاحيته كنظام حكم للدولة العصرية والمستقبلة،

---

[56] ليس المقصود بـ«النصوصيين» هنا الذين يرجعون إلى النصوص ويصدرون عنها، وإلا فكل علماء الإسلام ـ ومنهم د. عمارة ـ نصوصيون بهذا المعنى، وإنما معنى «النصوصيون» هنا هو من يجمدون على ظواهر النصوص دائما وأبدا حتى لو لم يتحقق المقصد منها فيما ظهر مقصده وعرفت علته، وهذا باب دخل على الشريعة منه شر مستطير وفساد كبير، وفي هذا يقول الإمام ابن القيم: «الجمود على المنقولات أبدًا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين...ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضل وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل وهذا المفتي الجاهل أضر ما على أديان الناس وأبدانهم». **إعلام الموقعين** لابن قيم الجوزية، ص 78/3.

[57] انظر مثلا كتابه: **السلفية؛ والسلف والسلفية**، طبعة وزارة الأوقاف، القاهرة، 1429هـ/2008م.

[58] ومما كتبه في ذلك: **النص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود** لعمارة، دار نهضة مصر، القاهرة، 2007م.

[59] هذا يذكرني بتعليق ذكي لأديب العربية والإسلام يفسر به عدم تفسير النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ للقرآن، يقول: «قد ثبت أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ، قبض ولم يفسر من القرآن إلا قليلا جدًّا، وهذا وحده يجعل كل منصف يقول: أشهد أن محمدًا رسول الله؛ إذ لو كان ـ صلى الله عليه وسلم ـ فسر للعرب بما يحتمله زمنهم وتطيقه أفهامهم، لجمُد القرآن جمودًا تهدمه عليه الأزمنة والعصور بآلاتها ووسائلها، فإن كلام الرسول نص قاطع، ولكنه

لكنه ـ في هذه المعاملات المتغيرة ـ قد حدد المبادئ والقواعد والمقاصد، وترك للاجتهاد الفقهي الإبداع المتطور في النظم والآليات والمؤسسات والفقه المواكب لمستجدات الحياة؛ ولذلك كانت الشريعة وضعًا إلهيًّا ثابتًا، وكان الفقه اجتهادًا إنسانيًّا وضعيًّا محكومًا بالشرع الإلهي الثابت، الأمر الذي أتاح ويتيح لأصول الشريعة أن تمد -بالاجتهاد الفقهي- الفروع الجديدة التي تظلل المستجدات والمتغيرات، دونما قطيعة مع الأصول والجذور والمنابع وفلسفة التشريع، وبذلك تظل النظم في الدولة الإسلامية أصولية أبدًا وتقدمية دائمًا».[60]

ويرى د. عمارة أن الاجتهاد فرض؛ فقد يكون فرض عين، وقد يكون فرض كفاية، وقد يكون مندوبًا، وذلك وفق مقام الاجتهاد والحاجة إليه والحكم الذي يستنبطه المجتهد بالاجتهاد، وتعلق هذا الحكم بذات المجتهد أو بالآخرين... وميدانه: ما ليس معلومًا من الدين بالضرورة، مما اتفقت عليه الأمة من الشرع الجلي الذي ثبت بالنصوص قطعية الدلالة والثبوت.[61]

وتحدث عن عصمة النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ واجتهاده، ورأى أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ معصوم فيما يبلغ عن ربه، وفيما يوحيه الله إليه ويقوم هو ببلاغه، فهذا مما لا خلاف فيه على عصمة النبي بين الأمة على مر عصورها، أما اجتهاداته فيما لا وحي فيه، والتي هي ثمرة لإعماله لعقله وقدراته وملكاته البشرية، فلقد كانت تصادف الصواب والأولى، كما كان يجوز عليها غير ذلك؛ ولهذا رأينا مواقف كثير من الصحابة وإزاء العديد من الآراء يسألونه هذا السؤال قبل الإدلاء بآرائهم: «يا رسول الله، أهو وحي، أم الرأي والمشورة؟»[62]

والمواقف التي عاتب فيها الله تعالى نبيه ـ صلى الله عليه وسلم ـ تشير إلى ذلك، وكذلك حادثة تأبير النخل، وحادثة الأعمى، وغيرها، ومن هنا فالعصمة للرسول فيما يبلغ عن الله شرط لازم لتحقيق الصدق والثقة في البلاغ الإلهي، وبدونها لا يكون هناك فارق بين الرسول وغيره من الحكماء والمصلحين.[63]

ومن القضايا المهمة التي تعرض لها هنا قضية النص والاجتهاد، ومراجعة وتحرير قاعدة: «لا اجتهاد مع نص»، ونقف أمام حديثه عن هذه القاعدة الذي جاء في عدد من المحاور:

ترك تاريخ الإنسان يفسر كتاب الإنسانية؛ فتأمل حكمة ذلك السكوت؛ فهي إعجاز لا يكابر فيه إلا من قلع مخه من رأسه». **إعجاز القرآن** للرافعي، ص 12.

60 **هذا إسلامنا** لعمارة، ص 33-34.

61 **الإسلام وضرورة التغيير** لعمارة، ص 116.

62 **شبهات حول الإسلام** لعمارة، ص 37-38.

63 **شبهات حول الإسلام** لعمارة، ص 39.

الأول: تناول القضية بين طرفي الإفراط والتفريط، فعرض للذين لا يريدون أن يكون للعقل أي دور مع النص، وسماهم بـ «النصوصية الحرفية»، الذين وقفوا عند ظواهر النصوص رافضين التأويل بإطلاق، بل ومنكرين المجاز في النص الديني.. والطرف الآخر هو الذي يجعل النص الديني حبيس أسباب النزول وأسباب الورود مما يفضي بهم إلى القول بتاريخية القرآن والسنة، ولا علاقة لنصوصهما بعصر ما بعد الرسالة، وضرب أمثلة له بمحمد سعيد عشماوي، ونصر حامد أبي زيد.[64] وهناك وسط بين هذين الطرفين، وهو الوسط والعدل الذي يفهم الشرع بالعقل، ويحكم العقل بالشرع، ويدرك أن الشريعة هي وضع إلهي ثابت، وأن الفكر الفقهي هو عمل العقل مع النص على مر العصور، ويناقشه تحت المحاور التالية.

الثاني: أهمية تحرير المصطلحات؛ حيث عرف الاجتهاد، وعرف النص، فالاجتهاد هو استفراغ الوسع وبذل المجهود في طلب المقصود من جهة الاستدلال؛ ليحصل للفقيه ظنٌّ بحكم شرعي، وأما النص فقد استفاض في تعريفه لغة واصطلاحًا؛ وذلك لأن الإشكال يتمثل في تحرير مصطلح النص وضبط مضمونه، وتراوح معنى النص ما بين: مطلق لفظ الكتاب والسنة، وما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل من لفظهما، وما هو ظاهر أي واضح من لفظهما، وما هو مفهوم المعنى من لفظهما، أما المعنى الأشهر للنص فهو لفظ الكتاب والسنة الذي لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، لا على قرب ولا على بعد، فهو نص ـ أي ظاهر ومتعين ـ في معناه، لا يحتمل شيئًا آخر كالحقائق الملموسة المتحققة، مثل: عدد الخمسة الذي لا يمكن أن يكون شيئًا آخر سوى هذا العدد، وهذا ما ينطبق على ما قاله الأصوليون «قطعي الثبوت قطعي الدلالة» في الثوابت التي لا يصيبها التحول، ولا تعرض عليها الاحتمالات أصلاً، لا من قريب ولا من بعيد، وهذا خلاف من علا صوتهم في حياتنا الفكرية؛ حيث لم يكتفوا بنصوص القرآن والسنة فقط حتى لو كانت ظنية الثبوت والدلالة، إنما أضافوا لذلك كل ما كتبه الأقدمون في مذاهب الإسلاميين مجتهدين كانوا أم مقلدين، رغم تغير الزمان والمكان والحال، ومن هنا كان التناقض بين النص والاجتهاد.[65]

---

[64] **النص الإسلامي** لعمارة، ص 3-8؛ وقد أفرد للرد على تيار التفريط أو تيار تاريخانية الأحكام ووقتية النصوص، وبخاصة محمد سعيد العشماوي كتابا أسماه: «سقوط الغلو العلماني». انظر: **سقوط الغلو العلماني** لمحمد عمارة، طبعة دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، 1422هـ / 2002م.

[65] **النص الإسلامي** لعمارة، ص 15-18.

الثالث: القسمة العقلية لطبيعة النص من حيث ثبوته ودلالته، فقد قسم النص من هذه الناحية إلى أربعة أنواع، وهي قسمة مشهورة عند الأصوليين من قديم؛ ذلك أن المجتهد لا يعدو موقفه أمام النص الإسلامي كتابًا وسنة أن يكون واحدًا من المواقف الآتية:

- أن يكون النص ظني الثبوت قطعي الدلالة، وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد في ثبوت هذا النص.
- أن يكون النص ظني الدلالة قطعي الثبوت، وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد في دلالة النص.
- أن يكون النص ظني الدلالة والثبوت، وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد في دلالته وثبوته كليهما.
- أن يكون النص قطعي الدلالة والثبوت، وهذا هو الذي يحتاج الأمر معه إلى التفصيل الذي يرفع عن المنهج الإسلامي خطأ وخطر المقولة التي تزعم أن وجوده يعني عدم الحاجة إلى الاجتهاد، بل عدم جواز هذا الاجتهاد.[66]

الرابع: حدود ومعالم الاجتهاد مع النص قطعي الثبوت والدلالة؛ حيث يرى د. عمارة أن وجود النص قطعي الثبوت والدلالة، لا يغني عن الاجتهاد، وإنما حقيقة الأمر هي تحديد طبيعة وحدود الاجتهاد اللازم مع هذا النص، ويتمثل ذلك ـ كما يرى د. عمارة ـ فيما يلي:

- الاجتهاد في فهم النص لإنزال أحكامه منازلها، وهو أمر لا مناص منه مع أي نص من هذه النصوص.
- الاجتهاد في الموازنة بين هذا النص ونظائره الواردة في موضوعه.
- الاجتهاد في استنباط الجزئيات والفروع من هذا النص يعني التلازم الضروري بينه وبين الاجتهاد.
- الاجتهاد في صياغة القواعد وتقنين الأحكام من هذا النص أمر لا خلاف فيه.

لكن المشكلة ـ كما يقول ـ التي تثير اللبس جاءت من عدم التمييز بين الثوابت والأصول والكليات من ناحية، وبين المتغيرات والفروع والجزئيات من ناحية أخرى، ومن عدم التفريق بين العقيدة والشريعة والفقه، وبين المقاصد والوسائل،

---

[66] **النص الإسلامي** لعمارة، ص 20؛ **الإسلام وضرورة التغيير** لعمارة، ص 72-73.

وبين العبادات والمعاملات، وهذه المشكلة ـ كما يرى مفكرنا ـ قائمة في نطاق «عوام الفكر الإسلامي» وحدهم؛ لأنه ليس له منطق أو حجة أو أساس.[67]

الخامس: إيراد شواهد من الاجتهاد، وحتى لا يكون الكلام نظريًّا، أورد شواهد من الاجتهاد في تاريخنا المشرق، ومن ذلك اجتهاد عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ في سهم المؤلفة قلوبهم، وهو سهم ثابت بنص قطعي الثبوت والدلالة معًا، هو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.[68] وليس عليه خلاف في تاريخ الأمة على عهد النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ إلى عهد عمر، ومع ذلك أوقف عمر بن الخطاب العمل به؛ وذلك لأن شروط إعمال حكم هذا النص قد تخلفت، والعلة قد عدمت فينبغي أن يُعلَّق العمل بالنص ويرفع حتى تعود شروط إعماله وعلته فيعود معها حكم النص، ومن ثم لا يعني هذا إلغاء النص، ولا تاريخية النص، كما لا يعني إبطال هذا الحكم دائمًا وأبدًا.[69]

وكذلك اجتهاد عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ في حد السرقة في عام الرمادة مثال آخر لتوضيح هذه القضية؛ فالنص قطعي الثبوت والدلالة: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.[70] فعندما تخلفت شروط الإعمال الخاصة بهذا الحكم أوقف عمر العمل به مع ورود النص القطعي في الثبوت والدلالة، ولم ينكر عليه هذا أحد، ولا قال أحد إنه تجاوز للنص أو أفضى هذا الاجتهاد إلى وقتية النصوص وتاريخيتها.[71]

وأحب أن أضيف لما ذكره د. عمارة هنا أن هذا الاجتهاد مع النص ذي القطعية في الدلالة والثبوت يجب أن يكون معلوم المقصد والعلة حتى يستطيع المجتهد أن يعلق العمل بالحكم إذا غابت العلة أو المقصد ومعلوم شروط إعمال الحكم للنص الشرعي، أما في حالة عدم الوقوف على العلة أو المقصد أو شروط الإعمال عمومًا ـ وهذا وارد في كثير من النصوص الشرعية، وبخاصة في العبادات ـ فلا يمكن للفقيه ـ والحالةُ هذه ـ أن يعلق العمل بالحكم، أو يجتهد

---

67 **النص الإسلامي** لعمارة، ص 20-22، ثم يستفيض في هذا المعنى؛ ضبطًا له وتوضيحًا.

68 التوبة، 60/9.

69 **النص الإسلامي** لعمارة، ص 26-27.

70 المائدة، 38/5.

71 **النص الإسلامي** لعمارة، ص 28-29، وراجع شواهد أخرى مثل: الأرض التي استصفتها الدولة الإسلامية لبيت مال المسلمين، ومسألة الأرض المفتوحة، وزواج المسلم من الكتابية، والجزية، والتسعير، وغيرها من المسائل. انظر **النص الإسلامي** لعمارة، ص 29، وما بعدها.

بهذه الطريقة في الحكم، وليس أمام المجتهد أو المكلَّف ـ حينئذٍ ـ إلا الامتثال والطاعة، وهذا لا يعني التوقفَ في البحث عن العلة أو المقصد أو شروط العمل بالحكم وإعماله، وإنما يفتح الباب لمزيد من البحث والتأمل والتدبر عبر مسالك الكشف عن العلل والمقاصد وشروط إعمال الأحكام، وبضوابط إعمال هذا كله وشروطه حتى يهدينا الله لمقصد الحكم أو علته أو شروط إعماله.

وتحدث د. عمارة عن شروط الاجتهاد، وأجملها في أربعة، هي:

- العلم باللغة العربية.
- العلم بالقرآن الكريم وعلومه، والسنة النبوية وفقهها رواية ودراية.
- العلم بأصول الفقه، ومواضع الاتفاق والاختلاف، والقياس فيه.
- الحذق لروح التشريع وفلسفته، ولمقاصد الشريعة على النحو الذي يُكوّن ملكة الاجتهاد لدى المجتهد.[72]

ويرفض د. عمارة فكرة غلق باب الاجتهاد؛ وذلك لأن دواعي الاجتهاد قائمة ومتجددة في كل العصور، ومن هذه الدواعي والضرورات:

- خلود الشريعة الإسلامية لختمها الشرائع الإلهية للرسل؛ الأمر الذي يحتم الاجتهاد للمستجدات؛ كي تظل الشريعة وافية بإسلامية الحياة، ومحققة اقتران الحكم الإلهي بالواقع المعيش.
- عالمية الرسالة المحمدية؛ الأمر الذي يحتم الاجتهاد للواقع المختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة والأمم والأعراف.
- طروء البدع على أحكام الشريعة بالزيادة والنقصان بمرور الأزمنة؛ الأمر الذي يحتم الاجتهاد لإزالة البدع، وكشف الوجه والجوهر الحقيقي لشريعة الإسلام.
- تناهي نصوص الأحكام في الكتاب والسنة، ولا نهائية المشكلات والوقائع المستجدة في الحياة؛ الأمر الذي يحتم الاجتهاد لاستنباط فروع جديدة تستجيب للمستجدات الجديدة كي تضبط حركتها بأحكام الإسلام.[73]

كما يدرك د. عمارة تمامًا أن عصور الإسلام قد مرت بفترات ازدهار كان الاجتهاد فيها هو القاعدة، صعد فيها الاجتهاد إلى مرتبته الأولى وهي الاجتهاد

[72] **الإسلام وضرورة التغيير** لعمارة، ص 74، وانظر أيضا: ص 111-112.
[73] **الإسلام وضرورة التغيير** لعمارة، ص 74-75، وانظر أيضا: ص 113-114.

المطلق، وهبط في عصور التراجع إلى المرتبة الثانية أو الثالثة، وهي: اجتهاد المذهب، أو اجتهاد الفتوى.[74]

* * *

وبهذا يتبين لنا أن مفكرنا الكبير كان منهجه في تناول قضية الاجتهاد غير المنهج الذي اتبعه الأصوليون في كتب الأصول، وإنما كانت منطلقاته فكرية بامتياز؛ حيث أراد أن يحرر العقل المسلم من التبعية والإمّعيّة والتقليد، وينقله من ضيق ذلك إلى سعة آفاق الاجتهاد والنظر والتجديد، لكي تتجدد الدنيا بتجديد الدين، ولكي نقوم بمهمة الإصلاح بالإسلام، حتى يكون هناك استيعاب للتطورات والمستجدات والنوازل بالاجتهاد في إطار الكليات والأصول والمبادئ والمقررات العامة.

ولعل هذا المسلك في الحديث عن الاجتهاد هو أثر مباشر أو تأثر واضح بالأعلام الذين كتب عنهم، وأخرج لبعضهم أعمالهم في وقت مبكر من حياته، من أمثال: محمد عبده، ورشيد رضا، وجمال الدين الأفغاني، والمراغي، وابن رشد، والسنهوري، ومحمد الغزالي، ويوسف القرضاوي، وحسن البنا، والبشير الإبراهيمي، والخضر حسين، وغيرهم؛ إذ مثّل إنتاجهم وجهادهم وفقههم وفكرهم وخطّهم ـ الذي يعتبر د. عمارة أحد أعمدته وعلاماته في مدرسة التجديد والإحياء ـ محاولة صادقة وجادة لإحياء الأمة بالإسلام، وإطلاق طاقاتها المعطلة نحو البناء والعمران، وتجديد الدنيا بتجديد الدين، وإصلاح الحياة بشريعة الإسلام.

الخاتمة

اتضح لنا من استعراض الآراء الأصولية للدكتور محمد عمارة أن منطلقه فيها كان الدفاع عن الإسلام، وتناوله لها لم يكن بمنهج أصولي نابع من منهج الأصوليين في التناول؛ حيث إن منهج الأصوليين يركز على إيراد الأصل والبرهنة عليه والاستدلال له أصوليًا، ووإيراد خلاف الأصوليين بمدارسهم في المسألة التي يتحدثون عنها، وبيان ما يمكن أن يكون عليها من الشبهات والرد عليه، والتطبيق لها من الفروع الفقهية، على اختلاف بين مدرسة الفقهاء التي تأخذ الأصول من تصورات المسائل، وتكثر من التطبيقات، ومدرسة المتكلمين

[74] **الإسلام وضرورة التغيير** لعمارة، ص 75-76، وانظر أيضا: ص 117، وفي هذا بيان لمراتب الاجتهاد.

التي تركز على تقرير القواعد أولا مع قلة في الأمثلة، وغير ذلك من معالم المنهج الأصولي في التناول.

أما تناول د. محمد عمارة فكان منهجه فيه فكريا واضحا، يشغله في ذلك كيف يقدم الإسلام دينا صالحا لكل زمان ومكان، مستوعبا لكل النوازل والمستجدات، قادرا على بسط سلطانه على حركة الحياة.

تمثل ذلك في تناوله للقرآن الكريم ورد الشبهات حوله، وتناوله للسنة النبوية وبيان طبيعتها ورد الشبهات عنها، وفهمه لطبيعة سد الذرائع وحقيقتها، وتناوله للاجتهاد؛ حيث كان كلامه فيه معبرا عن اهتمام المفكر بقضايا الإسلام وليس تناول الأصولي المعتاد؛ حيث أراد أن يحرر العقل المسلم من التبعية والإمّعيّة والتقليد، وينقله من ضيق ذلك إلى سعة آفاق الاجتهاد والنظر والتجديد.

ونحن بحاجة إلى هذا التناول الفكري الذي يفلسف قضايا الأصول وأدلة التشريع، ويجعلها خادمة في مجال الفكر والدعوة، فهذه الأدلة لم تفرد بالحديث لمجرد الحديث، وإنما لفهم حقيقة الشرع الشريف، والتمكين من امتلاك مهارة الدفاع عن الإسلام ورد الشبهات المتعلقة بأدلة تشريعه.

ونستطيع أن نقول باطمئنان ـ من خلال ما اطلعنا عليه، ومن خلال ما تناولناه في هذا البحث من آراء ـ: إن تناول الدكتور محمد عمارة الأصولي ليس أصوليًا في المقام الأول، وإنما يعرض القضايا الأصولية في ضوء اهتماماته هو، وبما يخدم معالم مشروعه الفكري، ويعزز جوانبه العامة، ويقرر خطوطه الرئيسة.

المصادر والمراجع

- **الإتقان في علوم القرآن؛**

السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد الشافعي (911هـ/1505م).

مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد، السعودية، د.ت.

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

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

تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1416هـ/1995م.

- **الإسلام وضرورة التغيير؛**

عمارة، محمد (ت. 2020م).

سلسلة في التنوير الإسلامي «75»، دار نهضة مصر، القاهرة، 2007م.

- **إعجاز القرآن والبلاغة النبوية؛**

الرافعي، مصطفى صادق (1937م).

دار الكتاب العربي، بيروت، 1425هـ/2005م.

- **إعلام الموقعين عن رب العالمين؛**

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

تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، 1973م.

- **بدائع الفوائد؛**

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

مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، 1416هـ/1996م.

- **حجة الله البالغة؛**

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

القاهرة، 1352هـ.

- **حقائق وشبهات حول القرآن الكريم؛**

عمارة، محمد (ت. 2020م).

دار السلام، القاهرة، 1431هـ/2010م.

- **حقائق وشبهات حول معنى النسخ في القرآن الكريم؛**

عمارة، محمد (ت. 2020م).

دار السلام، القاهرة، 1431هـ/2010م.

- **سقوط الغلو العلماني؛**

عمارة، محمد (ت. 2020م).

طبعة دار الشروق، القاهرة، 1422هـ/2002م.

- **السلف والسلفية؛**

عمارة، محمد (ت. 2020م).
طبعة وزارة الأوقاف، القاهرة، 1429هـ/2008م.

- **السلفية؛**

عمارة، محمد (ت. 2020م).
دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، 1994م.

- **السنة التشريعية وغير التشريعية؛**

عمارة، محمد (ت. 2020م).
نهضة مصر، القاهرة، 2005م.

- **السنة النبوية والمعرفة الإنسانية؛**

عمارة، محمد (ت. 2020م).
سلسلة التنوير الإسلامي «47»، دار نهضة مصر، القاهرة، 2000م.

- **السنة والبدعة**

محمد الخضر حسين (1377هـ/1958م).
سلسلة التنوير الإسلامي «36»، دار نهضة مصر، القاهرة، 1999م.

- **شبهات حول الإسلام؛**

عمارة، محمد (ت. 2020م).
سلسلة التنوير الإسلامي، رقم «57»، نهضة مصر، القاهرة، 2002م.

- **الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان؛**

محمد الخضر حسين (1377هـ/1958م).
دار الفارابي، الإمارات، 1426هـ/2005م.

- **الفروق وبحاشيته إدرار الشروق على أنواء الفروق لابن الشاط ؛**

القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المصري (ت. 684هـ/1285م).
قدم له وحققه وعلق عليه: عمر حسن القيام، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1429هـ/2008م.

- **في فقه الحضارة الإسلامية؛**

عمارة، محمد (ت. 2020م).

مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 1427هـ/2007م.

– **القرضاوي: المدرسة الفكرية والمشروع الفكري؛**

عمارة، محمد (ت. 2020م).

سلسلة التنوير الإسلامي «10»، دار نهضة، القاهرة، 1997م.

– **الموافقات؛**

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

تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، 1417هـ/1997م.

– **نحو منهج قرآني من النسخ؛**

العلواني، طه جابر (2016م).

طبعة مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، د.ت.

– **النص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود؛**

عمارة، محمد (ت. 2020م).

سلسلة التنوير الإسلامي «76»، دار نهضة، القاهرة، 2007م.

– **هذا إسلامنا خلاصات الأفكار؛**

عمارة، محمد (ت. 2020م).

دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، 2000م.

Bibliyografya

el-Alvânî, Tâhâ Câbir, *Nahvu menhecin Kur'ânî mine'n-nesh*, Kahire: Tab'atü Mektebeti'ş-Şurûki'd-Düveliyye, ts.

Hüseyin, Muhammed el-Hadir, *es-Sünne ve'l-bid'a*, Kahire: Dâru Nehdati Mısr, 1999.

Hüseyin, Muhammed el-Hadir, *eş-Şerî'atü'l-İslâmiyye sâliha li-külli zamân ve mekân*, Birleşik Arap Emirlikleri: Dâru'l-Fârâbî, 1426/2005.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyûb ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *İ'lâmü'l-muvakkı'în an rabbi'l-âlemîn*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1973.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyûb ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *Bedâi'u'l-fevâid*, Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1416/1996.

İmâra, Muhammed, *el-İslâm ve darûratü't-tağyîr*, Kahire: Dâru Nehdati Mısr, 2007.

İmâra, Muhammed, *el-Karadâvî: el-Medresetü'l-fikriyye ve'l-meşrû'u'l-fikrî*, Kahire: Dâru Nehda, 1997.

İmâra, Muhammed, *en-Nassu'l-İslâmî beyne't-târîhiyye ve'l-ictihâd ve'l-cümûd*, Kahire: Dâru Nehda, 2007.

İmâra, Muhammed, *es-Selef ve's-selefiyye*, Kahire: Tab'atü Vizârati'l-Evkâf, 1429/2008.

İmâra, Muhammed, *es-Selefiyye*, Tunus: Dâru'l-Ma'ârif li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, 1994.

İmâra, Muhammed, *es-Sünnetü'n-nebeviyye ve'l-ma'rifetü'l-insâniyye*, Kahire: Dâru Nehdati Mısr, 2000.

İmâra, Muhammed, *es-Sünnetü't-teşrî'iyye ve gayri't-teşrî'iyye*, Kahire: Nehdatu Mısr, 2005.

İmâra, Muhammed, *Fî fıkhi'l-hadârati'l-İslâmiyye*, Kahire: Mektebetü'ş-Şurûki'd-Düveliyye, 1427/2007.

İmâra, Muhammed, *Hakâik ve şübühât havle ma'ne'n-nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010.

İmâra, Muhammed, *Hakâik ve şübühât havle'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010.

İmâra, Muhammed, *Hâzâ İslâmünâ hulâsatü'l-efkâr*, el-Mansûra: Dâru'l-Vefâ li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, 2000.

İmâra, Muhammed, *Sükûtu'l-galvi'l-almânî*, Kahire: Tab'atü Dâri'ş-Şurûk, 1422/2022.

İmâra, Muhammed, *Şübühât havle'l-İslâm*, Kahire: Nehdatu Mısr, 2002.

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*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1416/1995.

el-Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahman el-Mısrî, *el-Furûk bi-hâşiyeti İdrâri'ş-şurûk alâ envâi'l-Furûk li'bn Şât*, haz. Ömer Hasan el-Kıyâm, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008.

er-Râfi'î, Mustafa Sâdık, *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebeviyye*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1425/2005.

es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed eş-Şâfiî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Suudi Arabistan: Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye – Mecme'u'l-Melik Fehd, ts.

Şah Veliyyullah Dihlevî, Ebû Abdülazîz Kutbüddîn Ahmed b. Abdürrahîm b. Vecîhüddîn el-Fârûkî, *Huccetullâhi'l-bâliga*, Kahire, 1352.

eş-Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât*, thk. Meşhûr b. Hasan Âl Selmân, Dâru İbn Affân, 1417/1997.