المصطلح الأصولي عند الشاطبي

د. فريد الأنصاري

تنشر هذه الرسالة الجامعية في اطار اتفاقية التعاون الموقعة بين المعهدين : معهد الدراسات المصطلحيـة والمعهد العالي للفكـر الإسلامي.

الطبعة الأولى 1424- 2004

© جميع الحقوق محفوظة

المصطلح الأصولي
عند الشاطبي

كلمة حق

قال أبو إسحاق الشاطبي رحمه الله:

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

(الموافقات: *1/60*)

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم صاحب الفضيلة الدكتور الشاهد البوشيخي

لأطروحة: المصطلح الأصولي عند الشاطبي

يوم مناقشتها بتاريخ : 4 /01/ 1420 هـ ـ 1999/04/20

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، {رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا}(الكهف:10). اللهم افتح لنا أبواب الرحمة، وأنطقنا بالحكمة، واجعلنا من الراشدين فضلا منك ونعمة. (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ)(الأعراف:43).

أيها الحضور الكريم!

إن اللحظة التاريخية التي تجتازها الأمة توجب الاستئناف! استئناف السير العلمي الراشد، الناضج، الذي ييسر لها ويمنحها بجدارة العودة الحضارية الراشدة الشاهدة، القائدة. وذلك لابد له من منطلق. **وإنما المنطلق هذا التراث، بدءا من خير إرث فيه**؛ الإرث الذي أشار إليه الله عز وجل بقوله: (ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا)(فاطر:32) إرث الوحي، وإرث ما استنبط من هذا الوحي.

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

وإن منهج الدراسة المصطلحية هو من أكفأ المناهج وأقدرها على تذليل صعوبة الفهم لهذه النصوص، بعيدا عن أي نظارة بأي لون؛ لانطلاقه أساسا من

الإحصاء، فلا يدرس أي مفهوم دون أن يسيطر تمام السيطرة على كل ما يتعلق به؛ لفظا ومفهوما. ثم بعد ذلك تكون **الدراسة النصية** لكل نص نص، ورد به مصطلح ما، **فالدراسة المفهومية** التي ترتب وتصنف كل ما أسفرت عنه الدراسة النصية، لتعرضه بعد **عرضا مصطلحيا**. يبتدئ من **التعريف** بكل ما يتعلق به ويستلزمه. ثم يثني **بالصفات** التي تحدِّد وتجمع كل الخصائص المتعلقة بمفهوم هذا المصطلح الذي عُرِّف، ثم بعد ذلك تأتي **العلاقات** التي لهذا المفهوم بسواه؛ ائتلافا واختلافا، وعموما وخصوصا. أي الأصول التي له بها علاقة، وهو في موقع معين من **النسق المصطلحي** العام لأي علم، أو لأي مذهب، أو منظومة، بصفة عامة، علاقة بالأصول، أو علاقة بالفروع، وعلاقة الائتلاف أو علاقة الاختلاف. ومن بعد ذلك تأتي **الضمائم** التي تحدد توجهات النمو المصطلحي الداخلية، **فالمشتقات** المتصلة به، التي تحدد توجهات النمو الخارجية، **فالقضايا** المرتبطة به، التي تجلي الأبعاد بجميع أشكالها وتوجهاتها، وأعماقها وما يتصل بها، مما يتعلق بهذا المفهوم.

لذلك نحسب أنه **لابد من تجاوز ما تراكم من قراءات، قراءات ضبيت الرؤية، بدل أن توضح الرؤية**؛ في زمن هو كما قال أحد الشعراء رحمه الله:

(هذا زمان الغيم والرؤية عسيرة!)

والرسالة التي بين أيدينا اليوم هي من هذا. وهي تطبيق لهذا. لقد خاف صاحبها فأدلج! ومن أدلج بلغ المنزلة! وإني من البدء أقول: في هذا المجال - ولكل مقام مقال - ما قال عمر رضي الله عنه لابن عباس رضي الله عنهما: **(غُصْ غوَّاص!)** حينما كان يلقي أمرا في مجلسه، بين مستشاريه، ويعلم أن هذا الرجل قد أوتي أمرا! وقد أوتي فهما! فهذا الغوص نتج عنه ما نتج. ومن ثم كانت هذه الرسالة في تقديري ليست رسالة عادية!:

فهي من ناحية: **أول دكتوراه - فيما أعلم - في الدراسات الإسلامية بالمغرب، تدرس المصطلح بمنهج الدراسة المصطلحية. وقد تكون أول رسالة**

بهذا المعنى في العالم الإسلامي! لأننا، في حدود التحري والتقصي؛ لا نعلم أن هذا المنهج له رجال في غير هذا البلد! ومن ثم كانت **هذه الرسالة مؤسِّسة**، لأنها وإن كانت قد انطلقت من محاولات سابقة، إلا أنها برَّزَت في مجالها لخصوصية المجال، فكانت مؤسِّسة للبحوث القادمة في هذا المجال. **فهي رسالة لها رسالة!** في مجال البحث العلمي العام، وفي مجالها الخاص، الذي هو قراءة النصوص المستنبطة من الوحي، بمنهج يقوم على التحري، والتقصي، والتتبع الدقيق للجزئيات؛ لتنظيم ذلك وترتيبه، والوصول به إلى كليات، تصلح قواعد للسير ومنهجا للسير.

هذا فضلا عن أنها **رسالة هي في حقيقتها عبارة عن رسائل**:

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

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

فهذا العمل جديد موضوعا، جديد منهجا، جديد في النتائج التي وصل إليها. وهو جيد كذلك في موضوعه، وجيد في منهجه، وجيد في النتائج التي وصل إليها؛ فضلا عن البيان العربي الذي قلما نجده في ما يكتب اليوم. فالرسالة جيدة وجديدة، ومن ثم فهي **إضافة علمية حقيقية، في الموضوع والمنهج معا!**

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

ومن أسباب ذلك الواضحة: قدم الصحبة للموضوع ولصاحب الموضوع

فعنايته بالشاطبي طالت، منذ كان طالبا في التكوين[1] إلى أن صار باحثا لنيل دبلوم الدراسات العليا، إلى أن أنجز هذا العمل العلمي النفيس؛ **كل ذلك مع الشاطبي ومع المصطلح عند الشاطبي!** ولا شك أن غلغلة النظر والتوغل في أي موضوع يفضي - بمن كانت لديه العدة والاستعداد - إلى اختراق المجال، ليصل إلى آفاق جديدة!

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

ثم إن فريدا الفريد لم يكد يخلق إلا للعلم والبحث العلمي، في حدود عشرتي له. ولذلك فإني أهنئه من سويداء القلب، وأدعو له بمزيد من التوفيق، وأحثه على السير في هذا المجال بنفس الجهد، وبنفس العناية، وبالحرص الشديد الذي كان له قبل إنجاز هذه الرسالة.

عليه أن يحول حياته إلى رسالة! ليمكن الوصول إلى المقصود، وليمكن تذليل عقبة البحث العلمي، والسير الجاد، وتعبيد الطريق للاستئناف العلمي. فإنما هذه محطة فقط. والآن وقد بلغ أشده وبلغ أربعين سنة، بدأ إرساله في مجال العلم.

وأخيرا الحمد لله الذي أخرج من صلبي العلمي - وسيخرج إن شاء الله عز وجل - من هو خير مني. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

---

1 - (تكوين المكوِّنين): نظام للدراسات العليا بالمغرب؛ لتخريج الأساتذة المساعدين بالجامعات.

مقدمة

1 ـ موضوع البحث ودوافعه:

المصطلح هو العلم.

وهل بقي شك في أن من أهم الطرق الموصلة إلى العلم «معرفة اصطلاحات أهله»[1]؟ وهل بقي شك في أن المصطلح هو اللبنة الأولى من كل علم؟ بل هو مدار كل علم، به يبدأ وإليه ينتهي. و إنما «المصطلح ـ كائنا ما كان ـ إما واصف لعلم كان، أو ناقل لعلم كائن، أو مؤسس لعلم سيكون»؟[2] وما القواعد والمناهج، ولا القضايا والإشكالات: إلا آبار العلم. وإنما المصطلحات دلاؤها! وهل من سبيل إلى الماء الغور بغير دلاء؟ بل لك أن تقول إن العلوم ماهيات، وجواهر مجردات، والمصطلحات مادتها، وصورها. فكأن تلك نفوس، وهذه جسوم. ومن ذا قدير على إدراك النفوس وأحوالها دون الاحتكاك بجسومها؟

إنه إذا كان «من العلم ما هو من صلب العلم، ومنه ما هو مُلَح العلم لا من صلبه، ومنه ما ليس من صلبه، ولا ملحه»[3] فإن المصطلحات هي فقرات ذلك الصلب!

وإن شئت فجرد علما ـ أي علم ـ من مصطلحاته! فماذا يبقى بعد ذلك من (العلم)؟

إن المصطلح هو العلم!

ذلك قول يجري مجرى القاعدة في جميع العلوم. وللشرعي منها خصوص يتفرد فيه المصطلح بميزات، تجعله أكثر اكتنازا من حيث هو تصورات وقضايا وإشكالات! وذلك أن العلوم الشرعية هي علوم واصفة للدين من جهة، وموجهة للتدين من جهة

---

(1) الموافقات: 1/97

(2) مصطلحات النقد العربي:7 . ثم ن. ذلك مفصلا بأدلته في التمهيد بهذا البحث.

(3) الموافقات: 1/77

أخرى. فدارت بذلك بين (مقولات) الدين، فهما وتنزيلا؛ إذ الغاية هي إخراج (أفعال) المكلفين من مدارات الهوى إلى مدار التعبد. فالنص الشرعي في ذاته مفاهيم وتصورات، وهي وإن كانت ذهنيات؛ فإن الغرض منها هو أن تكون أفعالا وحركات. ومن هنا كان خُلُقه ﷺ القرآن(4)! فقامت العلوم الشرعية ـ لذلك ـ على أساس استيعاب المفاهيم الشرعية في مصطلحات؛ خاصيتها الأولى: القابلية للامتثال. فكانت المصطلحات الشرعية في عمومها إجرائية نسقية ؛ لأن غايتها تمكين المكلفين من (التخلق) بها في ذاتها، كما هو الشأن بالنسبة للمصطلح الفقهي؛ أو أن تكون خادمة لذلك وعونا عليه، أي أنها ليست هي المقصودة بالامتثال، ولكنها خادمة لما هو كذلك، كما هو الشأن بالنسبة للمصطلح الأصولي. وما سوى هذين النوعين دائر بينهما على سبيل الاشتراك، يرجح إلى هذه الجهة تارة. ويرجح إلى الثانية تارة أخرى. وهو حال مصطلحات علم التفسير وعلوم الحديث.

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

إن ارتباط الخطاب الشرعي بفعل الإنسان يعني ـ فيما يعني ـ ضرورة الكلمات قنوات لنقل العلم إلى الإنسان. ولأن العلم علم الله أولا، والكلمات ـ بغض النظر عن أصلها ـ كلمات الإنسان، من حيث هي عرف واستعمال قبل نزول القرآن، فقد ضاقت عن مضمون قصد الشارع، من حيث هي كذلك، فما كان عليها إلا أن ترجع إلى ربها طوعا أو كرها؛ فترقى دلالتها من مقام كلمات الإنسان النافدة، إلى مقام (كلمات الله)! التي لا تنفد أبدا! ﴿قل لو كان البحرُ مِدادا لكلماتِ ربي لَنَفِدَ البحرُ قبل

---

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

أن تنفَدَ كلماتُ ربي ولو جئنا بمثله مَدَدا![5] وارتقاء الدلالة أو تحولها؛ لمناسبة الكلمات لمقتضى العلم، هو أول بداية الاصطلاح. ومن ثم كان الخطاب الشرعي ـ الكتاب والسنة ـ هو المؤسس حقيقة للمصطلح الشرعي، فكان أن توالد هذا وتداعى، عبر تداعي العلوم الشرعية وتوالدها.

ولأن مصطلحات العلوم الشرعية ـ ثانيا ـ بقيت بعد ذلك حاملة لبعض خصائص الخطاب الشرعي، من حيث كونها (امتثالية) كما قدمت ـ وهو في جوهره تكليف ـ فإنها صارت أكثر مصطلحات علوم التراث وفنونه امتلاء بالعلم، وأشدها اختزالا له. إذ لا علم شرعي إلا وهو مبني على العمل. (وكل علم ليس تحته عمل فهو باطل!)[6]. حتى صارت العلوم الشرعية أو كادت تصير علوم اصطلاح. إذ لا تكاد تخاطب أو تجادل، وتعلم أو تجدد؛ إلا من خلال الاصطلاح. فالمصطلحات الشرعية لم تعد أسماء لمفاهيم فحسب، توظف في دراسة القضايا والمشكلات، بل صارت أسماء لهذه القضايا نفسها والمشكلات! فمن ذا يزعم أن (الاستحسان) ـ مثلا ـ إنما هو دال بمحض (اصطلاحيته) على مفهوم أصولي (بسيط)؟ ـ أعني الصورة الذهنية المقصودة من خطاب العالم بهذا اللفظ ـ دون أن يقتضي (مفهوم) الاستحسان شيئا من قضية الاستحسان، أو قضاياه؟ وذلك نحو ما دار بين قول من قال: (الاستحسان تسعة أعشار العلم)، وقول من قال: (من استحسن فقد شرع)! ومن ذا قدير على فصل مصطلح (الأصول) ـ من حيث هو مفهوم ـ عن مشكلة القطع والظن، والجدل الدائر فيها حوله؟

نعم، الإشكالات قضايا، والمصطلحات تصورات؛ ولكن لشدة ارتباط هذه بتلك

---

(5) الكهف: 104 .

(6) تلك قاعدة مستخلصة من المقدمتين السابعة والثامنة من المقدمات العلمية الثلاث عشرة لكتاب الموافقات. وقد تردد هذا المعنى عند الشاطبي كثيرا. ن. الموافقات: 1/60 إلى 77 .

صارت كأنها هي. إذ لا يمكن في مجال العلم الشرعي خاصة لمُّ أجزاء المفهوم؛ لتركيب تعريف المصطلح جمعا ومنعا، إلا باستقراء جميع مكونات الإشكال، أو الإشكالات المبنية عليه(7). ومن هنا كان مآل المصطلح الشرعي تسمية مشكلات العلم، من خلال تسمية مفاهيمه!

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

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

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

والمصطلح الشرعي بسبب ذلك كله لم يجز إلا أن يكون مصطلحا (قاعديا)، أي (نسقيا) على حد تعبير الدكتور رشدي فكار، في وصف طبيعة العلوم الشرعية(8).

---

(7) وهو أمر سوف نراه ـ بحول الله ـ جليا عند الدراسة التطبيقية للمصطلحات في القسم الثاني من هذا البحث. وقد مهدنا له ـ نظريا ـ في التمهيد.

(8) في المنهجية والحوار: 45

بمعنى أنها وضعت لتكون (قواعد) ابتداء. إذ القصد الأول منها الضبط، والتقعيد. ولا يتصور ذلك منها إن لم تكن هي في ذاتها منضبطة ومقعدة. ومن هنا كون المصطلح الشرعي (امتثاليا).

فالمصطلح الشرعي أشبه في إجرائيته ودقته بمصطلحات علم النحو، من حيث إن كليهما مسطري تقعيدي. يؤول إلى ضبط الفعل، أو ضبط اللسان. ويتميز الشرعي عن صاحبه بخصوبة زائدة ترجع إلى طبيعته (الإشكالية) الكامنة فيه، بصورة تجعل المقارنة بينهما في هذا الوجه عبثا!(9)

من أجل ذلك كله كان البحث في المصطلح الشرعي فهما أو تجديدا؛ بحثا في صلب الدين نفسه فهما أو تجديدا! وإنما تجديد الدين يكون بتجديد العلم أولا؛ لأن العلم أساس العمل. كل اجتهاد في الأول ينتج حركة في الثاني. ولعل المصطلح الأصولي من ذلك يشكل مركز البؤرة، ومدار المحور. كل تغيير فيه يمتد بالتأثير إلى سائر العلوم الشرعية الأخرى؛ لارتباطها العضوي به عبر وشائج شتى. ثم هو فوق ذلك متحكم في جانبي الدين، اللذين بهما يكون التدين أو لا يكون: وهما الفهم والتنزيل. ومعلوم أن الأول شرط في صحة الثاني.

وماذا غير الدراسة المصطلحية أنهض بالفهم وأقعد؟ أليس بها تحرر محلات النزاع؟ وحظ غير قليل من (الخلاف) نزاع في المفاهيم. ولذلك كان الفهم شرط التكليف في الإسلام. ألم تر أن أول (مقاصد الشارع) بعد (قصد الابتداء) هو (الإفهام)؟ فلا تكليف إلا بعد وروده! وإنما بتكامل ذلك وتطابقه يمكن (التعبد)، أو (الامتثال)، الذي هو الغاية العليا من أصل التشريع(10).

---

(9) ن. بيان ذلك مفصلا في (التمهيد) بعد.

(10) جعل الشاطبي مقاصد الشارع من وضع الشريعة أربعة، نختصر اصطلاحاتها كما يلي: القصد الابتدائي، فالإفهامي، فالتكليفي، ثم التعبدي، أو الامتثالي. الموافقات2/5.

فكل دعوى لتجديد أصول الفقه دون التفات إلى هذا الأصل العظيم، إنما هي مهلكة من المهالك. وحرق لمرحلة ضرورية من المراحل، لمن رام البناء والتجديد حقا(11).

إن الذي أخشاه هو أن نحكم (بالضيق) على المصطلحات الشرعية كلما (ضاقت) عنها أفهامنا! وإن كثيرا من علوم التراث جملة ليست في حاجة إلى تجديد ذاتها، بقدر ما هي في حاجة إلى تجديد الفهم لها. إما لجدتها في نفسها أبدا، أو لأن عملنا لم يستعمل من مساحة مفاهيمها إلا قليلا. فلم تستنفد بعد أغراضها وطاقتها.

---

(11) وإني إذ أنوّه بدعوة فضيلة الدكتور حسن الترابي لتجديد علم أصول الفقه، مطمئنا إلى مقاصدها ودواعيها؛ أرى أنه قد بالغ في نقد مصطلحاته بعض المبالغة، على نحو ما جاء في كلامه عن القياس مثلا قال تحت عنوان (القياس المحدود): «فالقياس كما أوردنا تعريفاته وضوابطه الضيقة في أيدنا الأصولي، لا بد فيه من نظر حتى نكيفه، ونجعله من أدوات نهضتنا. (...) وهذا النمط المتحفظ من القياس يقتصر على قياس حادثة محدودة على سابقة محدودة معينة، ثبت فيها حكم بنص شرعي، فيضيفون الحكم إلى الحادثة المستجدة. ومثل هذا القياس المحدود ربما يصلح استكمالا للأصول التفسيرية في تبين أحكام النكاح والآداب والشعائر، لكن المجالات الواسعة من الدين لا يكاد يجدي فيها إلا القياس الفطري، الحر من تلك الشرائط المعقدة، التي وضعها له مناطقة الإغريق، واقتبسها الفقهاء الذين عاشوا مرحلة ولع الفقه بالتعقيد الفني، وولع الفقهاء بالضبط في الأحكام» تجديد أصول الفقه الإسلامي:23 والبديل المقترح عنده هو ما سماه (بالقياس الواسع). قال شارحا تحت هذا العنوان: وهو «أن نتسع في= =القياس على الجزئيات لنعتبر الطائفة من النصوص، ونستنبط من جملتها مقصدا معينا من مقاصد الدين، أو مصلحة معينة من مصالحه، ثم نتوخى ذلك المقصد حيثما كان في الظروف والحادثات الجديدة» السابق:24 والزعم بأن شرائط القياس الدقيقة المعروفة عند الأصوليين منقولة عن الفكر الأرسطي مطلقا حكم غليظ؛ إذ يحتاج هذا إلى استدلال تاريخي موثق لإثباته، ثم قد علم أن جمهورا من الأصوليين قد انتقد قواعد المنطق في القياس والحد، كما فصل ذلك الدكتور علي سامي النشار == رحمه الله، الذي أثبت ـ بتفصيل ـ تفرد القياس الأصولي وتميزه عن القياس الأرسطي في كل جزئياته؛ ولذلك كانا «يختلفان أشد الاختلاف في جوهرهما» مناهج البحث:112 . وقد كان بحثه رحمه الله في أغلبه إنما يقوم على إثبات هذه الفكرة أساسا: (ن. مناهج البحث: من 79 إلى 293). أما منع الدكتور الترابي أن يستجيب القياس بضوابطه العلمية الدقيقة لاستيعاب الظروف الجديدة، وقصره إياه على المناكحات والعبادات فقط؛ فأمر مبالغ فيه. بل لن تزال العلل (المؤثِّرة) وهي ما نص عليه اعتبارا، والعلل (الملائمة) وهي ما نص على أجناسها، أو أجناس أحكامها؛ مادة للقياس في أمور الاقتصاد والمعاملات جملة، فلا يعقل إطلاق القول بأن الحادثات الجديدة كلها هي من قبيل ما لا يرجع إلا إلى العلل المرسلة؛ بالرغم من أنه لا يجادل أحد في أن هذه لها حظ وافر فيما هو واقع أو متوقع.

وماذا يعني (تجديد الدين) غير تجديد الفهم له، والعمل به؟ فموضوع التجديد بهذا المعنى هو نواتنا، لا ذات الدين. ولذلك كانت سنة الله في خلقه ألا يغير ما بهم {حتى يغيروا ما بأنفسهم}(12)!

فانظر أي حكمة إلهية تلك التي جعلت من (الفهم) أساس الدين كله؟ فكان (الإفهام) هو حجة الله على خلقه عقيدة وشريعة، إذ ربط الأولى بالجواب عن (لماذا؟)، وربط الثانية بالجواب عن (كيف؟)، وبهما تم (بيان) الرسل، واكتملت حجتهم. ومن هنا قال عز وجل: {ليلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل؟}(13)

وبناء على هذه (المقدمات) جملة؛ يكون فهم المصطلح الأصولي هو جماع مسالك الفهم عن الله ورسوله #؛ لأن الأحكام الشرعية ـ وهي ثمرة الأصول ـ هي غاية الخطاب الشرعي من حيث هو خطاب؛ فإنما مداره على الأمر والنهي، وما يرجع إليهما. وما وظيفة أصول الفقه غير بيان ذلك، والتقعيد له. ومن هنا أيضا كانت كل العلوم الشرعية ـ من حيث هي قائمة على أساس الفهم عن الله أصالة، أو تبعا(14) ـ روافد تصب في يم الأصول، أو بحيرات تستقي من فيضه. وذلك إما باعتبارها (مقدمات مسلمة)، يجري كثيرٌ من مصطلحاتها في متنه وصلبه(15)؛ وإما باعتبارها تتلقى آثاره وتخضع لمده وجزره. فأي مفاتيح تكون للنظر الشرعي وفهم الشريعة؛ إن لم تكن هي مقولاته، ومصطلحاته؟ فانظر أي خطورة يكتسبها (أصول الفقه)، وأي علم يكون!

لهذا وذاك كان الشطر الأول من عنوان هذا البحث هو: (المصطلح الأصولي).

(12) الأنفال: 53، وكذا الرعد: 11.

(13) النساء: 165

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

(15) ن. الفصل الثاني من القسم الأول.

ولأن الغاية عندي هي الفهم السليم للعلم أولا؛ فقد كان النظر أن يؤخذ عن أهله المتحققين به(16)، وأن يدرس من خلال أنضج صوره، وأتم مراحله(17). وهما صفتان قد نطقتا في شخص أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المتوفى سنة:790 هـ رحمه الله. فقد أجمع السابقون واللاحقون على أنه كان أحد المجددين، والعلماء المجاهدين(18).

ولتجديده رحمه الله ميزة خاصة، وأسرار عجيبة، من حيث إنه عمد إلى تجديد الدين من خلال تجديد العلم به أساسا. فكان يصوغ المفاهيم الأصولية، والمصطلحات العلمية ـ بوعي تام ـ وعينه ناظرة إلى حال الأمة وأدوائها في عصره، فيضع المصطلح وضعا، أو يشحنه بما جد له من اجتهاد في المفهوم، ليصبح أداة علمية، تكون صالحة لضبط العلم، أو معيارا لوزن العمل؛ بقدر ما تكون ـ إذا حقق مناطها ـ وسيلة تربوية ناجعة؛ لتغيير أحوال الناس، عامتهم وخاصتهم؛ من فساد إلى صلاح. فمصطلحاته ـ رحمه الله ـ إنما تنبني مفاهيمها على أساس «إخراج المكلف عن داعية هواه؛ حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا»(19) وهو في ذلك إنما يضع دواء لداء. أي أنه إنما كان يشخص أدواء بأعيانها، ويصف أدوية مناسبة لها. يقتضيها «حال الزمان وأهله»(20). ولم يكن كحال الطبيب ـ غير المكين ـ الذي يصف مطلق الدواء، لمطلق الداء؛ لضعف في الوصف والتشخيص لديه معا؛ فيعالج مجهولا بمجهول؛ وإنما كان ـ رحمه الله ـ لا يقدم على التجديد في هذا الاتجاه إلا بعد سبر واختبار،

---

(16) قال أبو إسحاق: «من أنفع طرق العلم الموصلة إلى غاية التحقق به؛ أخذه عن أهله المتحققين به على الكمال والتمام.» الموافقات: 91/1.

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

(18) ن. ترجمته، ومصادرها، وأقوال العلماء فيه، كل ذلك مفصلا في: فتاوى الإمام الشاطبي: من 21 إلى 64. والقواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي: من 10 إلى 38.

(19) الموافقات: 168/2

(20) الموافقات: 191/4

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

ويسمى صاحب هذه المرتبة: الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقيه، والعاقل؛ لأنه يربي بصغار العلم قبل كباره، ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه. وفهم عن الله مراده.

ومن خاصته أمران: أحدهما أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص، إن كان له في المسألة حكم خاص. (...) والثاني: أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات»[21]. ولعمري فإن أبا إسحاق لنموذج لهذه! فكأنه كان ينطق بمقاله عن حاله رحمه الله!

ولا أعني بتجديده ـ هنا ـ مطلق التجديد، بل التجديد المبني على المقاصد التربوية بصفة خاصة! ولا من هذا كل التجليات والمظاهر، وإنما التجليات المصطلحية بصفة أخص. وهذا هو السر العجيب، والنكتة الفريدة في تجديد الشاطبي رحمه الله. ولقد تحقق لدينا في هذا البحث ـ بفضل الله ـ إدراك صوره، ووصف جواهره، من

---

(21) الموافقات: 4/232

خلال القسمين الأول والثاني[22]؛ حتى أمكن أن نقول: إن (أطروحة) هذا البحث ـ من غير قصد منا ابتداء ـ قائمة على إثبات (إصلاحية التجديد المصطلحي لدى الشاطبي)، بالمعنى التربوي الدعوي للكلمة! وذلك من خلال الدراسة المصطلحية ذاتها! رغم أن ابتداء القصد باختيار (الشاطبي) صاحبا إنما كان راجعا إلى حجيته العلمية رحمه الله ـ كما أسلفنا ـ وإلى تشجيع أستاذنا الدكتور الشاهد البوشيخي ـ حفظه الله ـ بعبارته التي طالما سمعته يرددها: وهي أن «صحبة الفحول تفحل!» بيد أن تواتر العمل بنصوص أبي إسحاق، والاشتغال بمصطلحه الأصولي، بحثا، ودراسة، وتدريسا؛ قدح في خاطري هذا القصد الطارئ، وذلك بعدما أثمرته الدراسة التطبيقية، بصورة تلقائية، من معان تربوية للمصطلحات الأصولية. فكان أن عقدت لذلك فصلا خاصا؛ لرسم ملامح هذه الظاهرة ـ في القسم الأول ـ كما سنرى بحول الله.

ولعلها فريدة من فرائد أبي إسحاق، فما رأيت ـ وليس مثلي من يرى ـ أصوليا نحا بالمصطلح الأصولي هذا المنحى، حتى جاء بعلم لم تزل مادته (شاهدة) على عصرنا هذا، شهودا جديدا كل الجدة! وقد عاش من قبلنا بنحو سبعة قرون! فلله دره، أي رجل كان!

ولذلك كله أيضا ـ ما قصد منه ابتداء، أو تبعا ـ كان تمام عنوان هذا البحث (المصطلح الأصولي عند الشاطبي). وحقا! ليس ما هو عنده مثل ما هو عند الناس!

والموضوع من حيث هو موضوع، قديم عندي، إذ يرجع الاشتغال به إلى مرحلة (الدراسات الجامعية العليا)، في سلك (تكوين المكونين): (السنة الأولى: *85 ـ 1986*). حيث بدأت بواكير التوجه إليه ببحث ببليوغرافي، أنجزته تحت إشراف فضيلة الأستاذ المربي الدكتور الشاهد البوشيخي، كان موضوعه (الأصول والأصوليون المغاربة: بحث

---

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

ببليوغرافي) وإنما يعنينا منه هنا، أن الأستاذ حفظه الله، أيقظ في ذهني الحاسة المصطلحية من خلاله، وذلك بإشارة لطيفة من (إشاراته) ـ وما أخطرها لمن يفقهها ـ فكان أن ختمت وصف كل مصنف، مما وصفت من مصنفات، بنظرة مصطلحية كانت ـ كما اقترحها الأستاذ ـ معنونة بـ(قيمته المصطلحية). وصفت خلالها حضور المصطلح الأصولي في المادة العلمية للكتاب، وطبيعة هذا الحضور على الإجمال، من كثرة أو قلة، ومن حيث طريقة المؤلف في التعامل معه، من ميل إلى التعريف أو إحجام، وإن كان الأول؛ فكيف على العموم؟ وهكذا.

فكان من فضل ذلك علي أن تنبهت إلى شيء هام جدا، بالنسبة إلي ساعتها، وهو وجود شيء اسمه: (المصطلح)! وإنه أمر ـ رغم بداهته ـ لعزيز! فكم من نكتة لا ينتبه المرء إليها في وقتها، وإبانها ـ ربما لبداهتها ـ وهي مفتاح خير وأي خير! [وكأيٍّ من آية في السماوات والأرض، يمرون عليها وهم عنها معرضون][23]؛ حتى إذا مر من العمر جله ـ وهو قليل كله! ـ ربما انتبه من غفلته، وتيقظ إلى نكتته، فيكون قد فاته منها ما يفوت الشيخ المسن ـ رغم حكمته وخبرته ـ من الجهد، إذا شمر الشبان عن ساق، في بطحاء السباق!

فكان ذلك إذن أول المنطلق، قُذِفْتُ بعده مباشرة في لجج (الموافقات)، من خلال بحث أولي (للسنة الثانية من "التكوين": *86 ـ 1987*)؛ تحت عنوان (مصطلحات أصولية في كتاب الموافقات للشاطبي: مادة "قصد" نموذجا)، فكان أن اقتربت من الدراسة المصطلحية ـ عمليا ـ من خلال التطبيقات، قبل أن أعرفها ـ نظريا ـ من خلال القراءات. فأثمر ذلك (نظرا) ولجت به باب القراءة في علم المصطلح، أو (المصطلحية)، فكان ذاك آلتي الأولى، لالتقاط الدرر، والشوارد، من هنا وهناك!

وقد كان شأني في هذا البحث الأولي؛ شأن من طلب من المعلم السبَّاح تعليمه السباحة، فكان جوابه أن ألقاه في النهر ـ وعينه عليه ـ وقال له: اسبح! فأنى له إذن أن

(23) يوسف: *105*.

يجيب: ما أنا بسابح! وقد وقع في عين اللجة؟ وإنما أمره أن يطفو حينا، ويرسب أحيانا، يشرب الماء ويبتلع الهواء! فإما يكون منتبها إلى إشارات شيخه، مستجيبا لأمره ونهيه، إلى أن يجود الله بهديه، ويلهم الذراع سفح الماء برخاء؛ فيخرج إلى الشاطئ فرحا بفضل ربه عليه، شاكرا لمعلمه بياض يديه. وإما تشنج جسمه في الماء، وأظلمت عليه السماء، فلم ينقدح له من الإشارات طارق! ولم يَشِمْ منها هدي بارق، فقضى عليه ربه بالغرق، وكان من الهالكين! وإنما الفضل {فضل الله يوتيه من يشاء والله نو الفضل العظيم}(24).

ثم كانت التجربة الثانية ـ بعدما قيض الله النجاة ـ فسجلت بحث (دبلوم الدراسات العليا) في الموضوع ذاته، مع شيء من التوسع في النماذج، فكان عنوانه: (مصطلحات أصولية في كتاب الموافقات)، تحت إشراف المشرف السابق فضله وإحسانه. ونوقش في أواخر السنة الجامعية: *1989 ـ 1990*م.

فكانت تلك خطوة أجرأ، وأرسخ، طبقت فيها (المنهج الوصفي) في الدراسة، كما وضع أصوله فضيلة المشرف، في (مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبين للجاحظ)(25). اتبعت فيها معالمه ورسومه، فلم يكن لي فيه من حيث المنهج جديد، إلا استخلاص نظرات في منهج التطبيق، ضمنتها مقدمته، التي وصفها الأستاذ ـ خلال تقرير المناقشة ـ بأنها (إضافة)، وما أحسب إلا أنها نوع من الفهم للمنهج أثمرته تلك التجربة المتواضعة.

وأما من حيث المضمون، فالذي يمكن قوله: هو أنني وضعت فيه (مقدمات) مفيدة ـ بالنسبة إلي على الأقل ـ أعني في إنجاز هذا البحث، الذي أقدمه اليوم، فما تيسر لي ساعتها من تعريفات لبعض مصطلحات الشاطبي، مبنية على الدراسة بما

---

(24) الحديد:20

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

وصفت؛ أتاح لي معجما، اعتمدته حججا ومرجحات ؛ لتوجيه ما أشكل علي في هذه الأطروحة من نصوصه، وما تعارض علي من أقواله. وقد كان للدراسة (التمثيلية) التي أنتقدها اليوم حسنة مفيدة: هي تعديد مواطن الفائدة، إذ كانت المصطلحات المدروسة جامعة لأمهات مفاهيم (الأحكام)، بشقيها: الوضعي والتكليفي، وما يدور في فلكها، مما به بعض مفاتيحها، كمصطلحي (الإذن) و(الانحتام) مثلا. ثم بعض مصطلحات الدلالة، كالعموم والخصوص والتخصيص، ومصطلحات المقاصد مما يتفرع عن مادة (قصد) مطلقا، أو عن غيرها، كالمصلحة، والمفسدة، والعلة، والحكمة، ونحوها[26].

والمنهج الوصفي ـ بصورته المبنية على الوجازة غالبا، إذ كانت تنتهي دراسة المصطلح عند حدود التعريف، وما يتعلق به من نصوص شاهدة، ثم يتم إتباعه بما يلزم عنه من ضمائم إن كانت، أو أضداد، أو مرادفات ـ قلت: فالمنهج الوصفي ـ بهذه الصورة المختصرة ـ كان سببا في إتاحة الفرصة: لدراسة عدد غير قليل من المصطلحات! بينما لن تعدو الدراسة في هذا البحث ـ لما تغير في المنهج ـ ثلاثة مصطلحات من الأمهات.

وبعد قطع تلك الأشواط كان بدء المعاناة، مع مرحلة جديدة من البحث، بعنوانه الجديد: (المصطلح الأصولي عند الشاطبي) وهو موضوع هذه الأطروحة. فقد كان تسجيلها ـ عقيب الانتهاء من مناقشة البحث السابق ـ في أوائل *1991* . تحت نظر أستاذي المشرف دائما وعينه.

2ـ منهج البحث:

فكان لابد إذن من إخضاع مجمل التراث الأصولي عند الشاطبي للبحث المصطلحي، كما يقتضيه العنوان. فتم ـ لذلك ـ إحصاء المصطلحات الأصولية الواردة بكل من كتاب الاعتصام، ومجموع فتاواه التي جمعها الدكتور محمد أبو الأجفان، ثم

(*26*) ن. مصطلحات أصولية. وقد رتبت المصطلحات به حسب موادها اللغوية.

كتاب الإفادات والإنشادات. أما كتاب الموافقات، فقد كانت مادته المحصاة من مجمل ما قدم بحثا لنيل دبلوم الدراسات العليا، في الموضوع السابق ذكره. فلم تزل المدد الأول، والرصيد الأساس لهذا البحث أيضا. وتليها من حيث الأهمية المصطلحاتُ الواردة بكتاب الاعتصام، ليس من حيث الوفرة والكثرة فحسب، ولكن أيضا من حيث الأهمية الاصطلاحية. والحق أن هذا الكتاب يعتبر المفتاح الرئيس لكثير من مغلقات الموافقات ومبهماته. إذ كانت نصوصه ـ كما سترى إن شاء الله ـ إما مقيدة لمطلقات الأول، أو مفصلة لمجملاته. ثم تليها بعد ذلك المصطلحات الواردة بمجموع فتاواه. وقد كانت هذه ـ من حيث إنها وردت في سياق فقهي محض ـ محققة المناط، تكشف بالإعمال والتفعيل، عما قصده في الموافقات بالتنظير والتأصيل! إلا أنها كانت أقرب إلى القلة منها إلى الوفرة، من حيث إن النصوص هي نصوص فقهية بالقصد الأول. أما المصطلح الوارد بالإفادات والإنشادات، فهو بالإضافة إلى أنه قليل عددا؛ شحيح ـ من حيث الإفادة الاصطلاحية ـ مددا! لما يطبع الكتاب جملة من (مُلحية) في العلم، لا تلامس (الصلب) إلا قليلا.

فكان إنجاز البحث بعد ذلك على خطوات هي كالتالي:

ـ الخطوة الأولى في المنهج:

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

ـ الأول: الدراسة التمثيلية للمصطلحات. والمقصود بذلك الرغبة في التنويع على ذوق قولهم (من كل فن طرف)! وقد كان من آثار ذلك على البحث أن عانيت في إقامة الصورة الحقيقية لمفاهيم بعض المصطلحات؛ ما كنت في غنى عنه لو اعتمدت الدراسة

للمصطلح من خلال (أسرته الاصطلاحية) كما سنوضح بحول الله. فكان أن هدمت ما بنيته من دراسة لبعض المصطلحات مرات، بعد تمام الصياغة والتحرير! كما حصل مثلا في دراسة (الرخصة والعزيمة)، و(العموم والخصوص)، ونحوها من الثنائيات الأصولية. والسبب في ذلك أني كنت أدرس (العام) مثلا بمعزل عن (الخاص)؛ حتى إذا وقفت على نصوص هذا؛ انتقض لي ما نظمته من (حقائق) ذاك! وهكذا. وهو أمر أشرت إليه عند ذكر صعوبات البحث، في مقدمة الرسالة السابقة.

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

ولقد نتج أيضا عن غياب هذا الوعي أن كان عرض المعجم مبنيا على حسب المواد اللغوية، على طريقة المعاجم. وفي ذلك من الخلل بالنسبة لخصوص المصطلح الأصولي ما فيه؛ فكيف يعرض (الواجب) بعيدا عن (المندوب)؟ ويعرض (المكروه) بعيدا عن (الحرام)؟ و(المطلق) بعيدا عن (المقيد)؟ و(العام) بعيدا عن (الخاص)؟ ويكون سبب ذلك ـ فقط ـ هو اختلاف موادها اللغوية، وتباعدها في الترتيب الألفبائي؛ مع أن مصطلحات الأحكام التكليفية كلها شجرة واحدة؛ والعام والخاص والمطلق والمقيد شجرة واحدة. وهلم جراً!

ـ الثاني: الاكتفاء في الدراسة بصياغة التعريف أساسا، مع حشر نصوصه الشاهدة له دون تحليل، أو تعليل، إلا ما كان لمسات لا تصل إلى الكشف الحقيقي عن جوهر المفهوم، من حيث هو قائم على إشكال. فقد كان الاكتفاء بالوجه البسيط للمصطلحات، دون الغوص إلى أغوارها. ورغم أن صياغة التعريف في حد ذاتها هي

أهم شيء يصل إليه المرء في الدراسة المصطلحية؛ إلا أنها عادة لا تكون إلا بعد قطع أشواط وأشواط، وربما انطوى ذلك العمل على خوض غمار إشكال علمي ما، فكان يتم التغاضي عنه، رغم استيفائه على التمام والكمال، من حيث الجهد الخاص، فلا يظهر له أثر حقيقي في الدراسة؛ فيرجع ذلك بالنقض على وضوح العرض، ودقة البيان؛ نظرا لما يتميز به المصطلح الشرعي من إشكالية في المفهوم كما سبق ذكره.(27)

وقد اقتضى حل هذه المشكلات المنهجية وأشباهها؛ نظرا طويلا في قضية (المنهج) عموما، و(منهج الدراسة المصطلحية) خصوصا؛ وأذكر أني قضيت في ذلك ما يقرب من سنتين، منذ تسجيل هذا البحث، أقرأ في كتب (المناهج العلمية) ما شاء الله، عربيها وفرنسيها، مما تيسر الوصول إليه. وقد قادني ذلك إلى قراءة كتب ـ ما كنت أفكر في قراءتها من قبل ـ في علوم حديثة، لها صلة ما بمناهج الدراسة المصطلحية، كالدراسات اللسانية، والمعجمية، والسميائية، ونحوها(28).

ثم كان ـ قبل ذلك وبعده ـ لظهور أطروحة الدكتور الشاهد البوشيخي (مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين: قضايا ونماذج) أثر بالغ في توجيه النظر في قضية المنهج، إذ تميز عمله ذاك برؤية عميقة للإشكال(29). فكان أن تجمع لدي من ذلك حقائق بعضها مستقل عن خصوص هذا البحث، وبعضها داخل في صلبه، فوضع كل منهما حيث وجب أن يوضع(30).

---

(27) وسيأتي كذلك مفصلا بأدلته في (التمهيد).

(28) سيأتي ذلك أيضا مفصلا في (التمهيد) إن شاء الله.

(29) ن. ما ذكره في تمهيد أطروحته من أولويات منهجية في الدراسة المصطلحية، وكذا ما أورده في (القسم الأول) منها، المعنون بـ(قضايا المصطلح النقدي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين): 37 إلى 94. فهو ـ رغم خصوص موضوعه ـ مشير إلى قضايا منهجية دقيقة، وطرائق في التعامل مع المصطلح التراثي جملة؛ مما كان له أثر بارز على هذا العمل.

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

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

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

فكان كل ذلك مركزا في دراسة المصطلح، من خلال (شجرة مفهومية)، مبنية على نموذج (الأسرة الاصطلاحية) للمصطلح المدروس، يكون هو فيها أصلا لعدة

---

(30) أما الأول فهو إشارة إلى بحثنا (أبجديات البحث في العلوم الشرعية محاولة في التأصيل المنهجي) الصادر عن منشورات الفرقان الدار البيضاء. ط. الأولى 1997م. وهو في أصله ناشئ عن الاهتمام بهذا الإشكال. وقد كان ابتداؤه قراءة في كتاب الدكتور أحمد بدر: (أصول البحث العلمي ومناهجه)؛ لشدة ما كان يوصي أستاذنا بقراءته. وهو كتاب في الحقيقة رائد في بابه، مستوف في مادته، فيه تفصيل عدة مناهج البحث والإشكالات المتعلقة بها، منها (المنهج الوصفي) المعتمد الأول في الدراسة المصطلحية. إلا= =أنه مع ذلك مطبوع بطابع علماني؛ لاستخفافه بمصادر (الثقة) الدينية، باعتبارها لا يصح اعتمادها قنوات للبحث العلمي! ن. (أصول البحث: 32). وقد فصلنا في الرد على ذلك في كتاب (أبجديات البحث: 42 إلى 57) ثم كانت بعده قراءات في غيره من الكتب في هذا الميدان فإذا بي أكتشف أن هذه الظاهرة هي صورة متواترة في أغلب كتب هذا التخصص! زيادة على أن غالب ما ألف في (الإسلاميات) بخصوص هذا الشأن هزيل! لا يفي بالغرض من المفهوم الحقيقي لمصطلح (المنهج)! فكان أن أخرجت تلك المادة المتجمعة لدي، مع الملاحظات، والاقتراحات، في صورة الكتاب المذكور. (ن. ذلك مفصلا في مقدمة الكتاب).

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

مصطلحات تنطلق في مفهومها ـ كليا أو جزئيا ـ من مفهومه، أو ترجع إليه. فتم بذلك قيام الصورة المتكاملة للمصطلح ـ أصلا كان أم فرعا ـ بسبب النظر إليه من خلال ذلك(31).

ـ الخطوة الثانية: في المعجم

وهو القسم الثاني من البحث ـ بيد أن به ابتدئ في الإنجاز؛ لتطبيق المنهج ـ كما تم تصوره ـ عليه، حيث أخضع للتهذيب والتشذيب، بعدما تمثل في صورة حية، ونموذج قائم. ومن خلال هذا القسم حاولت سبر أغوار المصطلح الأصولي عند الشاطبي، وتقديم التعريفات الشاملة لكل مكوناته، المشكلة لمفهومه الكلي، عبر نماذج معينة. لكنها متكاملة ومتداخلة، مما سيأتي بيانه معللا، في عرض التصميم بحول الله.

وعند السير بين هذه المسالك، من سبر للنصوص، أو تحليل للعبارات، أو إنجاز للتعريفات؛ كانت تعن إشارات، ألتقط تنبيهاتها، فأقيدها معزولة، هكذا كما سنحت، بغير ترتيب إلى حين.

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

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

---

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

3ـ محتوى البحث:

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

ـ أما المقدمة: فقد خصصت لما نحن فيه.

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

وأحسب أن هذا ابتداءً متواضع لما يعرف في (علم المصطلح) بـ(النظرية

الخاصة)[32] في هذا المجال ـ أعني خصوص أصول الفقه ـ فلحد الساعة ما زال الكلام عن المصطلح التراثي، والدراسات المصطلحية؛ عاما من حيث النظر. ولما تدرس مناهجها في علاقاتها بخصوص مجالات علمية محددة بعينها. وذلك هو البدء العملي حقيقة لتذليل البحث أمام الدارسين المصطلحيين، المتخصصين في هذا المجال أو ذاك. وإلا لزم كل من يبدأ مشروعا مصطلحيا في دراسة علم ما؛ أن يعيد الأخطاء نفسها، ويقع في العراقيل ذاتها، التي وقع فيها سابقون. وإنما الفقه ما بني على قواعد، ورجع إلى أصول.

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

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

وها نحن أولاء نرى مصطلحات مثل (الجهاد) تحل ـ شيئا فشيئا ـ محل (النضال)، وأقواما كانوا إلى عهد قريب جدا يلقبون أنفسهم في صحفهم (بالرفيق

---

(32) ن. بيان هذين المصطلحين مفصلا في (التمهيد).

فلان) يلقبون اليوم في هذه الصحف ذاتها (بالمجاهد فلان)! وها نحن نسمع أحاديث عن (الاجتهاد)، و(الإجماع)، و(القياس)، و(المصلحة)، ونحوها، في مجالات السياسة، وما يعزف عند أهله (بالفكر العربي المعاصر)، وإلى عهد قريب كانت مصطلحات أخرى ـ من الضفة الأخرى ـ هي المعتمدة للتعبير في ذلك المجال؛ وما ذلك إلا بسبب تحولات اجتماعية، واكبتها جهود علمية في إحياء التراث، والعلوم الشرعية على الخصوص! ولقد ضمنت هذا (التمهيد) شيئا من ذلك، فيه بعض التفصيل.

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

ونظرا لاستقلال مثل هذا ـ نسبيا ـ عن خصوص البحث في مصطلحات الشاطبي جعلته (تمهيدا) ولم ألحقه بالقسم الأول، ولا الثاني، المشكلين لصلب هذا الموضوع وقد جعلته لطوله في مباحث.

أما القسم الأول، فهو في (طبيعة المصطلح الأصولي عند الشاطبي) وهو قسم نظري ـ كما ذكرت ـ لأنه عبارة عن صورة كلية لأهم خصائص المصطلح الأصولي، كما هو مستعمل عند أبي إسحاق. فلا يتعلق شيء من ذلك بمصطلح بعينه، ولا مصطلحات دون أخرى. وإنما حاولت أن أعقد (كليات) نظرية؛ لما هو عليه حال عموم المصطلح الأصولي عنده، قد يشذ آحادها عن ذلك، فلا يعتبر؛ لأن «تخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كليا»[33] كما قال أبو إسحاق في مثل هذا السياق. وقد صنفت ذلك إلى ثلاث وحدات كبرى، تبلورت في ثلاثة فصول:

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

---

(33) الموافقات: 53/2

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

ـ الفصل الثالث: في (نظرية التعريف الأصولي ونقد الحد المنطقي عند الشاطبي) وهو مولَّد من الفصل السابق، إذ يقوم على محاولةٍ لتلمس أسس (نظرية)، في (التعريف الأصولي) خاصة، وربما (التعريف الشرعي) عامة. إذ قد اشتهر نقد العلماء لحدود المناطقة، من حيث هي (طرائق) في تعريف (الماهيات). فكان التساؤل عندي إذن: وما البديل؟ فنشأ البحث في هذا الاتجاه، وكان أن توصلت ـ بحمد الله ـ فعلاً إلى أن هناك أسسا لنظرية في التعريف، تختلف عما أرساه المناطقة اختلافا جوهريا، بل فلسفيا، كما سترى إن شاء الله.

فكان هذا تمام القسم الأول. وأنت ترى أنا انتقلنا فيه ـ بتدرج ـ من العام إلى الخاص. إذ ابتُدئ أوله من طبيعة المصطلح عنده وهي عامة؛ لأنها أساس المشروع كله، فهي حاكمة على ما بعدها عموما. ثم أتبع ذلك (بمركزية المصطلح) وهي خاصة؛ لأنها أقرب إلى المجال التطبيقي، وأقل شمولا من الأولى، إذ وُقِف على قضايا معينة ومصادر للمصطلح معينة. ثم ختم القسم بقضية التعريف، وهي أخص؛ لأنها جزء معين من قضايا الدراسة المصطلحية. وهي جميعها كليات في أنفسها. إلا أن كل واحدة منها جزئية بالنسبة لما قبلها، وكلية بالنسبة لما بعدها.

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

ـ الفصل الأول: في "مصطلح الأصول"

ـ الفصل الثاني: في "مصطلح الاجتهاد"

ـ الفصل الثالث: في "مصطلح المآل".

أما الأول فقد كانت ضرورته نتيجة حتمية، من نتائج البحث السابق.(34) ذلك أن دراسة مصطلحات علم ما، عند عالم ما؛ لا يمكن أن تستقيم حق الاستقامة؛ إلا بدراسة ما يعرف عند اللغويين المحدثين (باللغة الواصفة)، أي المصطلحات العلمية التي بها يصف العالم علمه! وهو أمر منطقي. ذلك أن معضلات عدة كانت تواجهني في فهم نصوص أبي إسحاق، دراسة، وتدريسا أيضا، كانت ترجع أساسا إلى تحديد معنى (الأصول) عنده، أو ما يدخل ضمن (أسرته الاصطلاحية) (كالقواعد)، و(الكليات)، و(القوانين)، ونحوها، فبهذه المصطلحات وأمثالها؛ كان يتحدث عن المصطلحات الأصولية الأخرى؛ تقعيدا لمفاهيمها، ووصفا لأحوالها! فتراه يذكر الخلاف حول إعمال (الاستحسان) أو(سد الذرائع) مثلا، ثم يصفه بأنه (أصل قطعي)؟! وأنى يقع الخلاف في المقطوع به!؟ خاصة إذا كان هذا الخلاف مشتهرا، أو حادا! كما في (الاستحسان) مثلا؟ ومن هنا بالضبط كان انتقاد بعض الدارسين له(35) إلا أن الإشكال في ذلك كله راجع إلى مفهوم (الأصول) عنده رحمه الله. أي متى يكون (الاستحسان) أو(سد الذرائع) أصلا ومتى لا يكون؟!(36).

ومن هنا أيضا كانت أول مناقشة لهذا الإشكال عنده، ظاهرة في المقدمة الأولى من مقدماته المنهجية الثلاث عشرة(37). إلا أن أخذ المقصود ـ على تمامه وكماله ـ من هنالك متعذر، فكان لا بد من الإحصاء، والاستقراء، وكان لا بد من الدراسة المصطلحية

---

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

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

(36) السابق.

(37) الموافقات: 1/29 إلى 34.

(للأصول). ولذا جعلناه أول (القسم الثاني)؛ باعتباره حاكما في (المفهوم)، والإفهام لما بعده.

وأما الفصل الثاني المخصص لمصطلح (الاجتهاد) فهو بؤرة الدراسة التطبيقية بإطلاق. وليس الفصل الثالث المخصص لمصطلح (المآل) إلا فرعا منه! وإنما فصل عنه في فصل مستقل لكبر حجمه أولا، حيث لا يليق (هندسيا) أن يجعل مع (الفروع) ضمن (الاجتهاد)، وإن كان في الواقع أحدها. ثم لكونه ـ ثانيا ـ يشكل بذاته (أسرة اصطلاحية) كاملة، يمكن أن تستقل منهجيا ـ لا موضوعيا ـ عن أسرة الاجتهاد فكان الفصل.

وأما تخصيص هذا البحث بدراسة مصطلح (الاجتهاد)؛ فهو لقيمة هذا المصطلح في نفسه، وخطورته في ذاته. وإنما هو كذلك؛ لكونه يشكل عبقرية الفكر الأصولي عند الشاطبي، حتى إن نظريته في (المقاصد)، إنما تجلت ـ على صورتها التطبيقية الواضحة ـ ضمنه! وحديثا قيل في الغرب: «إن رؤية المفاهيم وهي مطبقة بطريقة عَمَلِيَّة؛ هي التي تكسبنا فهما صحيحا لها.»(38). هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، فإن البحث السابق قد تطرق ـ بمنهجه التمثيلي ـ إلى نماذج من كل باب تقريبا إلا باب الاجتهاد، كما هو مرسوم عند أبي إسحاق! حيث سبقت دراسة كل مصطلحات (الأحكام) ـ كما هي عنده ـ بشقيها: التكليفي والوضعي، ثم أغلب ـ إن لم يكن كل ـ مصطلحات (المقاصد)، سواء ما تفرع منها عن مادة (قصد)، أو غيرها، من مثل (صلح، وفسد، وعلل، وحكم) إلخ. ثم نماذج من أمهات مصطلحات الدلالة. وقد بقي مصطلح (الاجتهاد) غفلا من أي نموذج، أو مثال؛ فبقي الدرس المصطلحي في هذا بكرا لم يطرقه قلم.

هذا وقد جاء القسم التطبيقي ـ بعد ذلك ـ شجرة مصطلحية واحدة، انطلقت من

---

(38) كلام للفيلسوف الإنجليزي برتراند رسل في كتابه: حكمة الغرب: 98/2.

مصطلح (الأصول)؛ لتأسيس رؤية واضحة، وشاملة، للفكر الأصولي عند الشاطبي، من خلال هذا المصطلح الجامع. ثم بنينا عليه دراسة مصطلح (الاجتهاد)؛ لأنه (كلي) من كلياته، فكان أن استقصينا أهم الامتدادات المصطلحية لهذا المفهوم، عبر ضمائمه، ومشتقاته، ومرادفاته، ومضاداته، ثم فروعه. ولهذه خاصة؛ تحقيق بارز لمفهوم الاجتهاد. فكأنها بيت وهي له أركان. بيد أن منها ما توفرت مادته بغزارة من نصوص أبي إسحاق، فكان له امتداد (المصطلح الأم)، أو (الرئيس)، فأفردناه بأسرة اصطلاحية مستقلة، وذلك كان شأن مصطلح (المآل) كما ذكر. الذي هو خاتمة هذا القسم.

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

هذا وقد كان مجمل ما درس من مصطلحات ـ بالإضافة إلى الأمهات ـ إثني عشر ومائة مصطلح «*112*». يدخل في ذلك ما ورد (فرعا)، أو (ضميمة)، أو (مشتقا)، أو نحو ذلك مما جاء مشجرا ضمن المصطلحات الأمهات.

أما ترتيب ما ورد من ذلك داخل كل (أسرة اصطلاحية)؛ فقد فرقنا بين الفروع وغيرها. فأما الفروع فنظرا لكونها ذات استقلال جوهري عن المصطلح الرئيس من حيث الاصطلاح ـ وإن رجعت إليه في المفهوم باعتبارها فروعا ـ فقد اعتمدنا في ترتيبها الأهمية الاصطلاحية، من حيث القوة والضعف، في علاقتها بالمصطلح الرئيس، أو المصطلح الأم، (أي أم الأسرة الاصطلاحية، على سبيل المجاز). فهي بمثابة الأبناء من الآباء، إذ يقدم منهم في المهمات والوظائف ـ عادة ـ الأكبر فالذي يليه. وهو أمر طبيعي، إذ غالبا ما يبنى فهم أحدها على الآخر، ويتحتم حينئذ هذا الضرب من

الترتيب؛ فلا عبرة إذ ذاك بترتيب ألفبائي، بل لا قيمة له! وأما ما عدا ذلك من ضمائم، ومشتقات، أو أضداد، ومرادفات، فقد اعتمدنا فيها الألفبائية، لا نخرمها إلا لحكمة اصطلاحية؛ وذلك حيث يكون السابق ألفبائيا مبنيا ـ في المفهوم ـ على اللاحق؛ فيقدم هذا لتقدم رتبته، وذلك نحو تقديم مصطلح (الرجحان)ـ ضمن مصطلح (الترجيح) ـ على (أوجه الرجحان)[39]، إذ لا يمكن فهم هذه إلا بناء على ذاك! وأما ما عدا ذلك ـ من أمثالها ـ فالمعتمد هو الألفبائية مطلقا؛ لأنها ـ في غالبها ـ لا تشكل مصطلحات ذات استقلال جوهري، بل هي إلى اللوازم والأعراض أقرب؛ منها إلى (المفاهيم) الجوهرية. وهذه إنما هي سمة (الفروع)، كما سترى إن شاء الله. واعتماد الألفبائية في تلك أسلم، خاصة وأنها في كثير من الحالات تتقارب قيمتها الاصطلاحية، أو تتساوى. ولا يبرز التفاوت بينها إلا نادرا، فحكمنا بالغالب. والله الموفق للصواب.

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

إلا أن ذلك قد يعود على عنوان هذه الأطروحة بالنقض، والإبطال، من حيث إنه مطلق في (المصطلح الأصولي عند الشاطبي)، وقد ساورني خاطر تقييده رسميا؛ بـ(نموذج كذا)، أو نحو ذلك؛ حتى يكون العنوان بعد الجمع مانعا. إلا أن تضخم القسم النظري ـ بعد ـ عدل بي عن ذلك! إذ هو شامل في النظر إلى (المصطلح الأصولي) عند الشاطبي.

ثم أنهيت الدراسة بخاتمة كرت على البحث بمجملات من النتائج، عين منها بعض، وترك آخر على إجماله، حسب أهمية ذلك الاستنتاج، بالنسبة لخصوص الموضوع.

---

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

ثم كانت نهاية العمل مذيلة بفهرسين: الأول للمصادر والمراجع، والثاني للمحتويات.

4 ـ صعوبات البحث:

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

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

ـ الثانية: طبيعة الموضوع، أعني خصوص (المصطلح الأصولي)، الذي هو ـ ربما ـ أكثر المصطلحات الشرعية (إشكالية). من حيث إن مفهومه مبني على تصوير قضايا، أكثر مما هو مبني على تصوير معنى مفهومي (بسيط)، غير مركب ولا متعدد. إذ هو خلاصة الفكر الإسلامي، وزبدة العلم الشرعي. أليس هو القناة الرابطة بين علوم النص وعلوم الواقع؟ وإنما الأصولي المجتهد في رحلة دائمة بينهما، بدءا من (تنقيح المناط)، أو (تخريجه)؛ حتى (تحقيقه). وبين تلك الضفة وهذه، تمتد علوم اللغة، والكلام، وعلوم القرآن، والحديث، والفقه، حتى علوم التصوف! بل حتى علوم الصناعات، وأعراف الجماعات! كل ذلك بأقساط مختلفة، ومراتب متفاوتة، منها ما يشترط الاجتهاد فيه، ومنها ما يشترط المعرفة به، ومنها ما يشترط مجرد الاطلاع على مجمل مقاصده(40).

---

(40) ن. نحو هذا الكلام في: الموافقات: 4/107 إلى 118.

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

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

ـ الرابعة: أن الدراسة المصطلحية جملة وتفصيلا، مبنية على (التقصيد)، على حد تعبير الشاطبي رحمه الله[41]. وإنه لأخطر ضروب البحث مغامرة؛ لأن غايته أن يقول الباحث: (هذا مراد المؤلف)، وإنما (المراد) في اللغة ـ لا الاصطلاح ـ ما انعقد في النفس من المقاصد، عند التلفظ بالكلام، فهو إذن (نية). وأنى لكائن من كان أن يجزم جزما؛ بأن هذا الخطاب (ماصدق) ذلك المقصود؟ ولو كان أصل الوضع فيه إنما

---

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

هو لمثل ذلك! ألا يجوز أن يطرأ على الذهن ما يطرأ على كل ذهن من غفلة، أو نسيان، أو وهم، (فيعبر) بعكس (ما يريد)؟ وإن عبر بما يريد، فهل له أن يقيد اللغة ذلك التقييد؛ حتى لا تنصرف إلى غير ما يريد؟ وكيف يمكن ذلك وهي مراتب من الدلالات، لا تكاد تنحصر، من مختلف الأوضاع إلى مختلف الاستعمالات؟! وإنما وضع الدارس المصطلحي في ذلك كوضع (المفسر) حال التفسير، يُقَصِّدُ المتكلمَ (تقصيدا)! وقد علم أن شرطه الثقيل «أن يكون على بال من الناظر، والمفسر، والمتكلم عليه، أن ما يقوله تقصيد منه للمتكلم (...) فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد! (...) وإلا كان باطلا!»(42).

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

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

ولقد كان أهون على النفس، وأيسر في العلم، أن يلفق المرء نصا من هنا، وآخر

---

(42) الموافقات: 3/424

من هناك؛ لبناء فكرة ما في موضوع ما؛ على أن ينحصر العقل في كلام إنسان محللا، ومعللا؛ ليقول في النهاية: (هذا مراد فلان)!

ومن هنا كانت الدراسة المصطحية عنتا كلها، وثقيلا حملها، إلا أنها بعد إجراء مائها، وشق نهرها، عذبة المورد، حلوة المذاق؛ وأجملُ بها ـ بعد عرض فيئها، ومد ظلها، للعالم والمتعلم ـ من منتزه رائق رقراق!

ولقد افتريت إذن إن قلت: إني قطعت المسافة فردا، وأنما أوتيته ـ بعد ذلك ـ إنما أوتيته على علم عندي، ومن خالص جهدي! كلا والله! فقد كان لفضيلة الأستاذ المشرف علي ـ بعد الله ـ فضل لا يحصى، فبعينيه أبصرت، أول ما أبصرت هذا المجال، وقد مر من ذكر ذلك مقال. أليس بإشاراته اقتديت؟ وبعباراته اهتديت؟ ولعمري لقد هذب وربى، وعلم فأربى. نهلت من علمه، وتشبهت بخلقه، ونشأت على فكرته، وتخرجت من (معهده)(43).

وتالله، لقد كان في كل ذلك قويا أمينا، وبكل ذلك مشرفا قمينا!

أولئك آبائي فجئني بمثلهم ** إذا جمعتنا يا جرير المجامع!

وإني لم أزل أحمد الله تعالى، كلما ذكرت كيف تحولت بي الأقدار ـ بعد الإجازة ـ من قصد الرحلة خارج الوطن، طلبا لعلم بعيد، إلى ما صرت إليه بعد من استقرار. ولو كانت الأولى ـ وقد كان عزمها من القوة والحماس بمكان ـ لحرمت إذن من هذا الإشراف المبارك السديد! وأذكر حزني ساعتها؛ إذ تعذرت أسباب الخروج، ومن أدراني حينئذ أن ما كرهت هو الرشد عينه، والخير كله؟ {وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خيرٌ لكم، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شرٌ لكم. والله يعلم وأنتم لا تعلمون}(44)

---

(43) أعني (معهد الدراسات المصطلحية) بكلية الآداب ـ ظهر المهراز فاس. الذي أسسه فضيلة الدكتور الشاهد البوشيخي مع ثلة من تلامذته سنة: 1414 هـ/1993 م. فكان له مديرا، وقد كانت له أنشطة حافلة، ومنشورات، من يوم تأسيسه إلى يومنا هذا، وما زال كذلك، والحمد لله.

(44) البقرة: 214.

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

واللهَ الحليم الكريم أسأل: أن يبارك في عمر الأستاذ ـ ولقد كان ولا يزال هو(الأستاذ) ـ ويحفظه ذخرا للأجيال، فإن له في صناعة (الإنسان) عموما، وصناعة (الباحث) خصوصا؛ لمهارة وأي مهارة! فانظر أي خرم يصيب الأمة بفقد مثله ـ حفظه الله ـ وأي خسارة! فاكلأه اللهم بعينك، واذكره في ملئك، واشف بدنه من العلل والأسقام! شفاء من لدنك لا يغادر سقما! وارزق اللهم هذه الأمة من أمثاله رجالا، وعدد عليها منه أبدالا! واجعلنا على دربهم سائرين، وللأثر تابعين، مقبلين غير مدبرين، ثابتين بإذن الله، غير مغيرين ولا مبدلين، حتى نلقاك على ما تحب وترضى.

وإنني إذ (أكمل) بتقديم هذا البحث أمرا؛ إنما أسلخ من العمر ـ هذا المتفلت ـ دهرا! فإنما هي فصول تنسخها فصول، في كل بداية لها إعلان نهاية! أوَ ليس لا يكاد يخضر لها ورق، حتى يدب فيه الرهَق؟ بلى! ولكن أكثر الناس لا يبصرون! ولقد بكى الربانيون إذ نزل قول الله تعالى: {إذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا فسبح بحمدك ربك واستغفره}! فسبحانك اللهم وبحمدك، نستغفرك ونتوب إليك! نستغفرك ونتوب إليك!

والحمد الله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليما.

وكتبه المقصر في حق ربه، الساعي إلى مغفرته وعفوه: فريد بن الحسن الأنصاري عفا الله عنه.

ووافق الفراغ من تسويده ـ بمكناسة الزيتون ـ يوم الجمعة: *11* رمضان المبارك لسنة: *1418* هـ الموافق لـ: *09*/يناير/*1998* م. والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

بيان الرموز والاختصارات

ـ م= الموافقات.

ـ ع= الاعتصام.

ـ فت= فتاوى الإمام الشاطبي.

ـ نش= الإفادات والإنشادات.

ـ ن.= انظر!

ـ هـ.م= هامش الموافقات.

ـ (ص.ج.ص) = صحيح الجامع الصغير.

ـ (كذا!): عبارة قد ترد داخل النصوص من (الشواهد)، أو بعدها؛ للتنبيه على خطأ ما في الأصل، أو للدلالة على غرابة ما تتضمنه من رأي، ولا ترد غالبا إلا في المناقشات الواردة بالهوامش.

ـ قد يرد كلام بين معقوفتين: [...] داخل نص، أو شاهد من الشواهد؛ للدلالة على أن ما وضع بين المعقوفتين كلام للباحث، أملته الحاجة لشرح المعنى بذلك الشكل خصوصا. وهو نادر.

ـ رقمان يفصل بينهما خط مائل، في الإحالات بالهامش، يعني أن الرقم الأول مشير إلى الجزء من الكتاب المحال عليه، والثاني إلى الصفحة. مثل: *1/25*.

طبعات مصنفات الشاطبي المعتمدة في الفهرسة والتوثيق مرتبة حسب أهميتها الاصطلاحية

ـ الموافقات في أصول الشريعة: لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المتوفى سنة: (790 هـ) بشرح الشيخ عبد الله دراز، وضبط محمد عبد الله دراز. دار المعرفة بيروت. ط. الثانية: 1395هـ/1975م. وقد كان لظهور طبعة دار ابن عفان السعودية بتحقيق الشيخ أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان ـ رغم تأخرها في الصدور (ط. الأولى: 1997م) ـ أثر هام في تيسير العمل، خاصة ما يرجع إلى تخريج الأحاديث، والآثار، إذ جاءت بهذه الطبعة مستوفاة مفصلة(*). فكل ما أحيل فيه على قول للشيخ مشهور فهو بهذه الطبعة. إلا أن المعتمد في توثيق النصوص مطلقا هو الطبعة السابقة الأقدم، والأشهر. وهي ـ قبل ذلك ـ التي حصلت فهرستها.

ـ الاعتصام لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي. ضبطه وصححه الأستاذ أحمد عبد الشافي. دار الكتب العلمية بيروت. ط. الثانية: 1411هـ/1991م.

ـ فتاوى الإمام الشاطبي أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الأندلسي (صاحب الموافقات والاعتصام). حققها وقدم لها محمد أبو الأجفان. [وإنما هي من جمعه لا من تصنيف الشاطبي] ط. الثانية: 1406هـ/1985. مطبعة الكواكب. تونس.

ـ الإفادات والإنشادات لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي. دراسة وتحقيق الدكتور محمد أبي الأجفان. ط. الثالثة: 1408هـ/1988م. مؤسسة الرسالة بيروت.

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

تمهيد

منهجية الدراسة المصطلحية
وخصوصيات المصطلح الشرعي

المبحث الأول: لماذا دراسة المصطلح التراثي؟:

ربما يظن أن الحديث عن فائدة دراسة المصطلح التراثي هو من باب تحصيل الحاصل؛ نظرا لما قيل عن أهمية المصطلح في العلوم عموما، وأهميته في فهم النص التراثي بشكل خاص، وقد درج بين الدارسين المصطلحيين للتراث نصوص في ذلك واستشهادات، وأشهرها عنوان كتاب الخوارزمي «مفاتيح العلوم»[1] كما تواتر استشهاد الباحثين الشباب ـ في المغرب ـ بقول الدكتور الشاهد البوشيخي عن الدراسة المصطلحية: إنها «من أوجب الواجبات وأسبقها، وآكدها على كل باحث، في أي فن من فنون التراث، لا يقدم ـ ولا ينبغي أن يقدم ـ عليها تاريخ ولا مقارنة، ولا حكم عام، ولا موازنة؛ لأنها الخطوة الأولى للفهم السليم، الذي عليه ينبني التقويم السليم والتاريخ السليم»[2] وهذا حكم عام وخطير؛ لأنه جعل الدراسة المصطلحية هي المفتاح الذي به ينفتح الفهم لكل النصوص «في أي فن من فنون التراث »! نعم، نحن نؤمن بذلك، ولكن هل يكفي للقول به أن نسرد نصوصا لبعض القدامى، أو المحدثين، عن قيمة المصطلحات وأهميتها في العلوم؟ لا شك أن الإقناع التام لا يكون بذلك وحده فقط. وإنما فائدة تلك النصوص وما شابهها، الاستئناس والاطمئنان على سلامة الاتجاه ظاهرا فحسب! ولقد كنت واحدا من أولئك الذين درسوا المصطلح التراثي؛ لنيل (دبلوم الدراسات العليا) فكنت أسأل نفسي مرات عن فائدة ما أصنع، وأهميته بالنسبة للبحث العلمي، خاصة وأن الانتقادات من غير الممارسين، تحاصر المبتدئ، بالتثبيط والتشكيك؛ حتى يصاب في عمله بما يشبه الوسواس! ولم أبلغ في عملي ذاك (مقام اليقين) إلا بعد قطع عدة مراحل منه! فتوالت أحوال الأنس بعد أحوال الوحشة، وواردات البسط بعد واردات القبض!

ولكن السؤال يبقى مفتوحا؛ لإثبات قيمة البحث المصطلحي والإقناع به. خاصة بالنسبة للذين لم يمارسوه، أو لم يتذوقوه. وإنما يكون الإقناع بالتحليل والتعليل، وتفكيك البنية العلمية للنص التراثي؛ حتى تتبين موقع المصطلح منها، وما يمثله في

---

(1) عنوان كتابه في المصطلحات. ن. تحقيق إبراهيم الأبياري، طبع دار الكتاب العربي. ط. الثانية: 1409هـ/1989م.

(2) مصطلحات نقدية وبلاغية. 13.

نسقها المعرفي، والمنهجي على السواء!

وأحب ههنا أن أنطلق من مقولة للدكتور رشدي فكار، تصور طبيعة العلوم التراثية تصويرا منهجيا دقيقا، وذلك أنه فرق في «العلوم الإسلامية بين علوم تاريخية، وعلوم قاعدية نسقية ودراسات سوسيولوجية (...) أما العلوم الإسلامية القاعدية أو النسقية (...) [فهي] العلوم الفقهية والحديثية والتفسيرية، وما حول ذلك؛ لأنها علوم تحتكم إلى قاعدة قرآنية أو سنة، أو نسق في الاجتهاد للأئمة الأربعة. وكذلك تدخل في هذا (...) الدراسات الخاصة بعلوم اللغة العربية، كالنحو، والصرف، والبلاغة، والعروض، والتشريع الإسلامي بدوره يدخل في هذا.»(3). فإذا أخرجنا التاريخ، والدراسات الاجتماعية ـ حسب الدكتور رشدي فكار ـ تصبح باقي العلوم الإسلامية (علوما نسقية) على حد تعبيره، أي أنها مبنية على التحليل القاعدي. وهذا شيء مهم جدا لما نحن فيه، ذلك أن أصل القاعدة، وكذلك المنهج المبني عليها إنما هو المصطلح.

فالمتأمل في طبيعة العلم، من حيث كونه (علما)، يجد أنه ينبني على ثلاثة أركان هي: المصطلح، والقاعدة، والمنهج. والركنان الأخيران ينطلقان من المصطلح ويعودان إليه، وهو أمر واضح للمتأمل في النشأة الطبيعية للعلوم النسقية. إذ أول ما يولد ـ عادة ـ من العلم هو (المفهوم) أي (المعنى العلمي البسيط)، الذي يشكل مضمون المصطلح في مرحلته الجنينية. فمثلا، عندما ألزم عمر بن الخطاب أبا موسى الأشعري رضي الله عنهما، أن يأتيه بشاهد على حديث الاستئذان الذي حدثه به(4) إنما كان يمارس مفهوما علميا من مفاهيم علم الحديث، وكذلك كان علي رضي الله عنه يفعل، حينما كان يستحلف من يحدثه ـ من الصحابة ـ عن رسول الله #!(5) ذلك المفهوم، هوالذي تَبَلْوَرَ بعد، في إطار علوم الحديث، عبر أشكال مصطلحية منها مصطلح (التثبت)، الذي أطلق على هذه العملية، و(الثبت) الذي سمي به الرجل الضابط (لروايته تحملا وأداء)، وانبنت على ذلك أحكام، هي في حد ذاتها مصطلحات من علم النقد

---

(3) في المنهجية والحوار :45.

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

(5) تاريخ فنون الحديث: 35ـ36.

الحديثي، باستنباط أضداد (الثبت) ومقابلاته، فقالوا (ضعيف)، و(هالك)، و(ساقط)، و(له أوهام)، ونحو ذلك كثير... وظهرت ـ بناء على ذلك ـ أسماء أنواع الحديث، من صحيح وضعيف وحسن(6).

وكذلك سائر العلوم الأخرى عرفت هذا التطور فـ(القياس) مثلا كمفهوم، عرف مع بعض الصحابة، كعمر، وعلي رضي الله عنهما، وقد تواتر الاستشهاد لدى الأصوليين، برسالة عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري في القضاء، خاصة قوله: «الفهم الفهم، فيما تلجلج في صدرك، مما ليس في كتاب ولا سنة، ثم اعرف الأشباه والأمثال! وقس الأمور عند ذلك! واعمد إلى أشبهها بالحق!...»(7) وكذلك تفكير علي رضي الله عنه في حد شارب الخمر بقوله المشهور «من شرب هذى، ومن هذى افترى، فنرى عليه حد المفتري!»(8) يعني القاذف. فكان أن حكم عليه بمثل حد القذف، أي ثمانين جلدة! إن هذه المعاني إنما هي إرهاصات لما سيولد بعد، مع الأئمة المجتهدين، ويتبلور من مفهوم علمي دقيق، يجمعه مصطلح القياس في دلالته الجديدة!

إن الحاجة العلمية تدعو إلى وجود المفهوم، ثم يتردد، و يتداول بلفظ، أو عدة ألفاظ، إلى أن يستقر في مصطلح ما؛ فيسجل بذلك أول بداية العلم!

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

(فالقاعدة)، إذا تأملتها، وجدتها تركيبا نسقيا من المصطلحات، وظيفتها حل إشكال من الإشكالات، لا وصف مفهوم معين، ولا يكون هذا إلا في مرحلة متقدمة من عمر العلم، جاوزت مرحلة المصطلحات، التي هي أوصاف لمفاهيم تصورية، بينما القواعد هي مفاتيح (للقضايا) على حد تعبير المناطقة! فمثلا حينما تراكم استعمال مصطلحات الجرح والتعديل كان من الطبيعي أن يؤدي ذلك إلى مجموعة من الإشكالات

---

(6) السابق : 358

(7) الفكر السامي 1/238

(8) المستصفى: 287.

المركبة، كحالة التعارض بين الجرح والتعديل على سبيل المثال، فكان لابد من صياغة القاعدة لحل الإشكال، فتولدت قاعدتهم المشهورة: (إذا تعارض الجرح والتعديل ولم يكن الجرح مفسرا فالعمل بالتعديل)[9] وكذلك أوصاف الإباحة، والحظر، وما يدور بينهما، لما تركب إشكال التعارض بين أحوالها، لم يكن ممكنا إلا تركيب أسمائها في نسق؛ لحل الإشكال، فكانت القاعدة الأصولية (الضرورات تبيح المحظورات)! فأنت إذا تأملت هاتين القاعدتين، وغيرهما في هذا المجال العلمي أو ذاك، لم تجدها سوى تركيب مصطلحي، في نسق علمي خاص، هو الذي أعطاها صفة القاعدة! وذلك لمنع أي تركيب اعتباطي عشوائي للمصطلحات، أن يكون كذلك. بناء على المعادلة التالية:

مصطلحات + نسق = قاعدة.

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

ولذلك أيضا، كانت دراسة القواعد الفقهية والأصولية، ونحوها، من غير باب المصطلح ابتداء حرقا لمرحلة مهمة جدا، ولأساس ضروري من أسس البحث العلمي، في مجال علوم التراث. ومن هنا كان السبق إلى دراسة القواعد دون دراسة مصطلحاتها ضربا من المغامرة، التي ربما إن نجح في خوضها من خبر التراث؛ فإنه يهلك دونها كثير من الباحثين المبتدئين! ذلك أن البنية الأساسية للقاعدة هي المصطلح كما تبين، وقبل تفسير النسق الكلي المركب منه، لا بد من تفسير المصطلح الذي هو جزئيه، هذا شيء طبيعي! لأنه النواة والمحور في آن واحد، ولو أنك أخذت القواعد

---

(9) المنهج الإسلامي : 334

وجردتها من مصطلحاتها، لما بقي فيها شيء من العلم، ولما بقي إلا أدوات الربط اللغوية، وما في معناها!

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

فإذا نظرت إلى (القياس) كمنهج، لا كمصطلح، أي تلك العملية الاجتهادية، أو الحركة العقلية القائمة على الحكم للفرع بحكم الأصل؛ لعلة جامعة بينهما؛ وجدت المجتهد هنا يحرك آلة أشبه ما تكون بمحرك السيارة، القائم على مجموعة من القوانين الميكانيكية، هي القواعد التي يقوم عليها الإشكال الأكبر. فالقياس ـ بهذا المعنى ـ ليس سوى إعمال نسقي منظم، لقواعد شتى منها مثلا قاعدة (الحكم يدور مع العلة وجودا وعدما، فإذا وجدت العلة وجد الحكم، وإذا انعدمت العلة انعدم الحكم) وقاعدة (لا قياس مع وجود الفارق) وقاعدة (لا اجتهاد مع النص) وقاعدة (كل حكم شرعي أمكن تعليله فالقياس جار فيه) وقاعدة (إذا كان الجامع موجبا للاجتماع على الحكم، كا ن قياسا صحيحا، وإلا كان فاسدا) وكذلك قاعدة (الخارج عن القياس لا يقاس عليه غيره)، أضف إلى ذلك القواعد المتعلقة بتخريج المناط وتنقيحه، وكذا قواعد السبر والتقسيم... إلخ. فالقياس إذن؛ هو إعمال منظم لهذه القواعد وأمثالها، أو قل هذه القواعد في نسقها الوظيفي، تشكل عملية مركبة، هي منهج القياس.

ومثله منهج (الإستقراء) ـ كما هو مستعمل عند الأصوليين ـ فهو توظيف نسقي لقواعد الإحصاء الشامل، وقواعد الكليات والجزئيات، كقولهم: «الكلية في الاستقرائيات صحيحة وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات » على حد تعبير أبي إسحاق الشاطبي[10] وكذا «الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي»[11].

وكذلك الأمر بالنسبة لما سمي بـ(نظرية المقاصد)[12]، و(المقاصد): منهج اجتهادي لدى الشاطبي، فإنما هو نسق من قواعد شتى منها قوله: «المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية»[13]. وقوله: «المصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعا»[14] «وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد، فرفعها هو المقصود شرعا»[15] وقوله «المصالح المجتلبة شرعا، والمفاسد المستدفعة، إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية»[16] وقوله أيضا: «الجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلي»[17] وقوله: «لا يستمر إطلاق القول بأن الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع»[18] ونحو ذلك كثير[19] فهذه القواعد وأمثالها، هي التي تشكل المنهج المقاصدي في الاجتهاد، لدى الإمام الشاطبي.

إذن، ما نعبر عنه بالمنهج الفلاني، أو منهج كذا في علوم التراث، من فقه، وأصول، وحديث وتفسير، ونحوها... إلخ ـ متى أمكن الحديث عن منهج ـ إنما هو نسق من قواعد، مركبة تركيبا منظما؛ لأداء وظيفة معقدة، هي وظيفة المنهج، من تحليل، أو

---

(10) م : 53/2

(11) م : 53/2

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

(13) م : 16/2

(14) م : 26/2

(15) م : 27/2

(16) م : 37/2

(17) م : 61/2

(18) م : 40/2

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

استنباط، أو تفسير، أو جرح وتعديل، أو نقد حديثي عامة... إلخ. وتلك هي مرحلة كهولة العلم، واكتماله، لا من حيث موضوعه وقضاياه، ولكن من حيث أنه سمي علما!

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

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

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

ويمكنك ـ بناء على هذا التصور ـ أن تقارن بين علوم التراث، من حيث النضج والاكتمال، أو عدمهما، فعلم أصول الفقه مثلا، أو علم النقد الحديثي، يفوقان علم أصول التفسير بكثير؛ لانضباط الاصطلاح في الأولين، ووجود التقعيد والنهج بمعناه الحقيقي. أما علم أصول التفسير فهو ضعيف النسيج المصطلحي، مضطرب التقعيد، والحديث فيه عن المنهج إنما هو حديث مجازي، والدليل على ذلك أن ما صنف في هذا المجال قليل، بل نادر! وحسبك أن أصول الفقه استطاع ضبط العملية الفقهية فعلا، عبر التاريخ، وشكلت قواعده مساطر يحتكم إليها، في كتب الفقه المقارن، والخلاف العالي. وكذلك علم النقد الحديثي، أو علم أصول الحديث عامة استطاع ضبط السنة، وبيان

الزائف منها والصحيح. أما التفسير التطبيقي فقد بقي ـ مع الأسف ـ مجال فوضى، يدخله كل من هب ودب! فقديما عبثت به تأويلات الباطنية ومن شابههم، وحديثا تعبث به ما سمي بالقراءات الجديدة! لماذا لم يحصل ذلك بالنسبة للفقه والسنة النبوية؟ وكيف أن المحاولات التي أرادت العبث بهما باءت كلها بالفشل؟ السبب في ذلك راجع إلى السياج العلمي، الذي يحيط الأولين، ويضعف إلى درجة اللين بالنسبة للأخير. فعلم أصول التفسير الموزع بين كتب علوم القرآن، ومقدمات التفاسير، وبعض المصنفات في قواعده، وكذا بعض كتب اللغة والبلاغة، كغريب القرآن وإعجازه، كل ذلك لا يكاد يخرج عن المضمون العام لما يعرف بعلوم القرآن، وكل ذلك أيضا لم يصغ ـ بعد ـ الصياغة العلمية، التي تقيم صلبه، وتشكل أركانه، بتمتين مصطلحاته، وضبط أنساقه القاعدية والمنهجية. فالتضارب والاختلاف والاضطراب، أحوال ما زالت تسيطر على استعمالات كل ذلك، في هذا المجال العلمي الهام؛ ولذلك سهل دخوله على الدخلاء، قديما وحديثا!

فعلمية العلم إذن؛ إنما تكمن في رص بنائه الداخلي، القائم على الأركان المذكورة، التي ترجع في نهايتها، إلى تمتين النسيج المصطلحي، وتقويمه. يقول الدكتور عبد السلام المسدي: «فلا شذوذ إذا اعتبرنا الجهاز المصطلحي لكل علم، صورة مطابقة لبنية قياساته، متى فسدت فسدت صورته، واختلت بنيته، فيتداعى مضمونه بارتكاس مقولاته (...) في هذا النسق يتسنى الاستدلال على هوية اللحام الرابط بين المصطلح والعلم (...) حتى لتكاد المعرفة الاصطلاحية أن تغدو هي المعرفة العلمية، إلى المرتبة التي يتعذر معها تصور هويتين متمايزتين، تتدافعان أو تتجاذبان، وإنما هو توحد على نمط اتحاد الدال والمدلول في عملية الأداء اللغوي بإطلاق!

(...) ومن كل ما سلف يتجلى أن الوزن المعرفي في كل علم رهين مصطلحاته؛ لذلك نسميها أدواته الفعالة؛ لأنها تولده عضويا، وتنشئ صرحه، ثم تصبح خلاياه الجنينية التي تكفل التكاثر والنماء.»[20]

إلى أن يقول: «ومن خيل له أن يتقفى أثر العلم، بغض الطرف عن متصوراته الفعالة، ومفاهيمه الإنشائية؛ فإنما شأنه شأن من يرى من الأجزاء أشباحها»[21]

---

(20) قاموس اللسانيات : 11.12

(21) السابق : 15

وهكذا يتضح جيدا القول السابق، للدكتور الشاهد البوشيخي، عن الدراسة المصطلحية: إنها «من أوجب الواجبات وأسبقها، وآكدها، على كل باحث في أي فن من فنون التراث، لا يقدم ـ ولا ينبغي أن يقدم ـ عليها تاريخ ولا مقارنة، ولا حكم عام ولا موازنة؛ لأنها الخطوة الأولى للفهم السليم، الذي عليه ينبني التقويم السليم، والتاريخ السليم»[22] وهذا القول الهام إنما يصبح أكثر خطورة، وتجاوزه يصبح أكثر مفسدة في العلم والمنهج، على السواء، حينما نكون بصدد دراسة علم تراثي، بلغت علميته أوج نضجها، بالمفهوم المذكور قبل. فإذا فرقنا في الشرعيات، بين دقة علم الأصول، والفقه، وعلم الكلام؛ وبين لين التفسير، والتصوف؛ فإنه يمكن التفريق في اللغويات والأدبيات، بين دقة علم النحو والبلاغة والعروض من جهة؛ وبين النقد الأدبي والدراسات الأدبية عامة من جهة ثانية، وإن وجدت بها مصطلحات، أو قواعد، أو حتى مناهج، فهي أضعف من حيث دقتها الاصطلاحية والقاعدية، وصرامتها المنهجية من الأولى. وهكذا يصير المصطلح لدينا في نهاية المطاف، ميزانا لقياس العلوم، ومعرفة حجم (العلمية) الكامنة داخلها، وليس فقط مفتاحا لها!

كما يمكنك القول عن العلوم الإسلامية عامة، والعلوم الشرعية بصفة خاصة: إنها ذات (بنية مصطلحية)! أي أن صفة العلمية فيها تقوم على نواة واحدة ـ هي المصطلح ـ عنها، ومنها، تتفرق وتتركب سائر الأركان، والخصائص المشكلة لعلمية العلم.

ولذلك نادينا ـ مع المنادين ـ بضرورة الدراسة المصطلحية للتراث، مقتنعين، ومجتهدين، إن شاء الله، غير مسايرين جُنَفا، ولا مقلدين وكفى!

---

(22) مصطلحات نقدية وبلاغية : 13

المبحث الثاني: ما هي الدراسة المصطلحية؟:

ما زال الغموض يكتنف مفهوم الدراسة المصطلحية، بحيث يتم الخلط بينها وبين (المعجمية) حينا، وبينها وبين الدراسات الإشكالية الموضوعية، المتعلقة بما ينبني على مصطلح ما من قضايا، أحيانا أخرى، وهناك من يرى أنها مجرد أبحاث منطقية في الحدود والرسوم... إلخ. والواقع أن الدراسة المصطلحية ـ وإن كانت تدخل فيما يسمى بـ(النظرية الخاصة) لعلم المصطلح أو المصطلحية[23] فإنها تستفيد من ذلك كله، ثم تتميز بمفهومها الخاص الذي يفصلها عن غيرها من المجالات العلمية.

فالدراسة المصطلحية: هي بحث في المصطلح لمعرفة واقعه الدلالي، من حيث مفهومه، وخصائصه المكونة له، وفروعه المتولدة عنه، ضمن مجاله العلمي المدروس به.

فهي إذن: منهج للبحث في المفهوم العلمي وما يتعلق به من أعراض، يمكن تطبيقه على المصطلح في أي مجال من المجالات العلمية. إلا أنها ليست بحثا (معجميا)، ولا (قاموسيا)، ولا (تأثيليا)، ولا (دلاليا)، وإن كان بينها وبين ذلك كله روابط جدلية، أخذا وعطاء. «فقد أصبح من المعروف بين اللسانيين المحدثين ـ والمعجميين منهم خاصة ـ أن القاموسية: هي علم صناعة القواميس أي الكتب المحتوية على رصيد لغوي مرتب ومشروح. وأما المعجمية فهي علم دراسة الألفاظ من جميع نواحيها، والبحث في صيغها واشتقاقاتها ومعانيها.»[24]، كما أن «البحوث التأثيلية) (...) تعنى بالأصول الاشتقاقية وتاريخ تفرعها»[25] وكل هذا عام في مفردات اللغة من حيث هي لغة، وإنما قصدنا بالمصطلح اللفظ الدال على المفهوم العلمي الخاص، وليس بمعناه اللغوي العام، ولذلك قلنا في تعريف الدراسة المصطلحية: إنها «بحث في المصطلح (...) ضمن مجاله العلمي، المدروس به» بيد أنه ينبغي ألا نسقط في تعريفات بعض المعاجم اللسانية، التي تعرف علم المصطلح بأنه (مجموع المصطلحات

---

(23) اللسان العربي ع : 18 (المصطلحية: 9)

(24) من تعليق د. عبد العلي الودغيري على (منهج المعجمية) هـ: 160 ن أيضا : *(Lexicologie)* في: *Dictionnaire de linguistique : 293*

(25) قاموس اللسانيات : 21

المعرفة للمفاهيم في حقل معرفي معين)[26] أي أنها نوع من الكشافات المصطلحية التقريرية ليس إلا. يقول الأستاذ عثمان بن طالب: «إن الكلمة الفرنسية: (*Terminologie*) التي نخصها الآن بمفهوم "علم المصطلح" كانت إلى حد غير بعيد، تدل على "قوائم المصطلحات"، أو في مرحلة ثانية، على مفهوم: "أساليب حصر ووضع المصطلحات" الذي يعبر عنه اللفظ الفرنسي: (*Terminographie*)»[27] بل تختص المصطلحية ـ عند أهلها ـ بدراسة أنظمة المفردات داخل مجالات العلوم والتقنيات، بينما تختص المعجمية بدراسة عامة المفردات في اللغة الجارية[28].

ويفرق الدكتور عبد السلام المسدي بين مصطلحي: "علم المصطلح" الذي يناظره باللفظ الفرنسي (*Neologie*)، و"المصطلحية" الذي يناظره باللفظ الفرنسي (*Terminologie*). يقول عن الأول: «إن رديفا يلامس هذا الحقل الاختصاصي، قد يبدو ملامسا إياه، وليس الأمر كما قد يبدو، ونعني: المصطلحية؛ فهي علم يعنى بحصر كشوف الاصطلاحات، بحسب كل فرع معرفي، فهو لذلك علم تصنيفي تقريري، يعتمد الوصف والإحصاء، مع سعي إلى التحليل التاريخي. أما علم المصطلح فهو تنظيري في الأساس، تطبيقي في الاستثمار (...) فعلم المصطلح ـ على ما نقدره ـ ينتسب سلاليا إلى علوم التأثيل، فالقاموسية، فالمعجمية، ولكنه فرع جنيني عن علم الدلالة، وتوأم لاحق للمصطلحية، بحيث يقوم منها مقام المنظر الأصولي، الضابط لقواعد النشأة والصيرورة. فبين علم المصطلح ومصطلحية العلم، فرق ما بين المعجمية والقاموسية.»[29].

ومن المصطلحيين من يجعل علم المصطلح مرادفا للمصطلحية، ويفصل بين الميدانين المذكورين عند المسدي بصورة أخرى، يقول الدكتور علي القاسمي معرفا علم

---

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

(27) تأسيس القضية الاصطلاحية (علم المصطلح بين المعجمية وعلم الدلالة): 70

(28) *La terminologie noms et notions*:24

(29) قاموس اللسانيات: 22

المصطلح: إنه «العلم الذي يبحث في العلاقة بين المفاهيم العلمية، والمصطلحات اللغوية، التي تعبر عنها (...) وهو علم مشترك، بين عين علوم اللغة، والمنطق، والإعلامية، وحقول التخصص العلمي (...) وفي حقيقة الأمر، تتناول المصطلحية جوانب ثلاثة متصلة من البحث العلمي، والدراسة الموضوعية. وهي:

أولا: تبحث المصطلحية في العلاقات بين المفاهيم المتداخلة (الجنس ـ النوع، والكل ـ الجزء) والتي تمثّل في صورة أنظمة المفاهيم، التي تشكل الأسا س في وضع المصطلحات المصنفة، التي تعبر عنها في علم من العلوم.

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

ـ ثالثا: تبحث المصطلحية في الطرق العامة، المؤدية الى خلق اللغة العلمية، والتقنية، بصرف النظر عن التطبيقات العملية، في لغة طبيعية بذاتها. وتصبح المصطلحية بذلك، علما مشتركا بين علم اللغة، والمنطق، والوجود، والإعلاميات، والموضوعات المتخصصة، وكذلك علم المعرفة (*Epistemology*)، والتصنيف. فكل هذه العلوم تتناول في جانب من جوانبها؛ التنظيم الشكلي، للعلاقة المعقدة بين المفهوم والمطلح.»[30] فأنت ترى أن هذا التعريف المفصل؛ قد جمع بين المعنى النظري والمعنى التطبيقي، لعلم المصطلح أو المصطلحية، كما لم يفرق في الاستعمال بين هذين المصطلحين، وإنما التمييز عنده جاء بصورة أخرى، لما فرق بين ما سماه بالنظرية العامة، والنظريات الخاصة لعلم المصطلح، فجعل الأولى للبحوث التنظيرية المتعلقة بأصول المصطلح على العموم، بينما جعل الثانية للبحوث المتعلقة بدراسة المصطلح في مجال علمي خاص. وذلك في قوله: «النظرية العامة لعلم المصطلحات تتناول المبادى العامة، التي تحكم وضع المصطلحات، طبقا للعلاقات القائمة بين المفاهيم العلمية، وتعالج المشكلات المشتركة بين جميع اللغات تقريبا، وفي حقول المعرفة كافة. في حين تقتصر النظريات الخاصة في علم المصطلحات؛ على دراسة المشكلات المتعلقة

---

(30) مقدمة في علم المصطلح : 17ـ19

بمصطلحات حقل واحد من حقول المعرفة.»[31]

وخلاصة الأمر أن (الدراسة المصطلحية) التي نحن بصدد الحديث عنها، تدخل فيما سماه القاسمي بالنظرية الخاصة لعلم المصطلح، أو ما سماه عبد السلام المسدي بالمصطلحية؛ لأنها كما ذكرنا: (بحث في المصطلح لمعرفة واقعه الدلالي، من حيث مفهومه، وخصائصه المكونة له وفروعه المتولدة عنه، ضمن مجاله العلمي المدروس به) فهي إذن: دراسة للقضايا الاصطلاحية خاصة، المتعلقة بالمصطلح، وليس كل القضايا المتعلقة به، وإن لم تكن ذات صبغة اصطلاحية، ثم هي دراسة له؛ باعتباره بنية في مجال علمي معين، وليس باعتباره مصطلحا وكفى! أي أنه لا يدرس إلا باعتباره دالا على مفهوم علمي كما قال (ألان راي)[32].

إن المصطلحية تنطلق من (المصطلح) باعتباره موضوع الدراسة، إلى المفهوم باعتباره غاية الدراسة. فهي إذن غوص في المسافة بين الدال والمدلول؛ لتحديد أبعادها، ولذلك كانت «المصطلحية كاللسانيات، والسميائيات، تدرس العلامات. هذه العلامات التي تتشكل من خلال أشكال اللغات الطبيعية (من كلمات ونحوها..). فإذن يجب تحديد علاقتها بهذه الأشكال»[33].

ومن هنا كانت بالفعل أقرب ما تكون إلى علم الدلالة ـ بمفهومه اللساني ـ أي ما يسمى بالسميائيات التي لا تعني شيئا ـ حسب تعريف جورج مونان ـ إلا دراسة الدلالات، أو المدلولات، أو المفاهيم انطلاقا من الكلمات[34].

إلا أن هذا التعريف في الحقيقة (مجمل) لأنه يجعل السميائيات هي عين المعجمية؛ بيد أنه يجب الإشارة إلى أن السميائيات أعم من ذلك وأشمل. وكلاهما قريب بوجه من المصطلحية. يقول الدكتور كمال بشر: «فالمعجم يدرس المعنى على مستوى الكلمة المفردة، وقليلا ما يعنى بغير المعنى العام لهذه الكلمة، بخلاف علم المعنى ـ بالمفهوم الدقيق المأخوذ من المصطلح "السيمانتيك" ـ فموضوعه البحث في المعنى على

---

(31) اللسان العربي ع : 18 (المصطلحية) : 9

(32) *La terminologie noms et notions:24*

(33) *La terminologie noms et notions:18-19*

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

مستوى الكلمة والعبارة والجملة جميعا. ولا يكتفي بتسجيل المعنى العام، بل لابد له من التعرض للألوان أوالظلال المعنوية الأخرى التي تستفاد من السياق والمقام! أضف إلى ذلك أن السيمانتيك يراعي في بحوثه دائما ظروف الموقف الكلامي وملابساته. تلك الظروف والملابسات التي لا يتسنى للمعجم مراعاتها، بل التي كثيرا ما يهملها ولا يعيرها التفاتا!»[35]

فالمصطلحية قريبة من المعجمية؛ لاشتراكهما في دراسة (المفردات) بالدرجة الأولى، وقريبة من السميائيات؛ لاشتراكهما في المنهج أساسا، وهذا أهم؛ ذلك أن اهتمام السميائي (بالألوان والظلال المعنوية الأخرى التي تستفاد من السياق والمقام)، و(ظروف الموقف الكلامي وملابساته) ـ كما سبق في كلام كمال بشر ـ أشبه ما يكون بعمل المصطلحي من حيث المنهج، في دراسته للمصطلحات، كما سنرى بحول الله. وقد يقرب ما بين المجالين إذا اعتبرنا تقسيم أحدهم ـ وهو (أولمان) ـ للمنهج السميائي إلى صورتين: (علم المعنى النحوي) و(علم المعنى المعجمي) حسب ترجمة الدكتور كمال بشر؛ فيقرب إذ ذاك هذا الأخير من المصطلحية جدا. ذلك أن «علم المعنى المعجمي: هو في الحقيقة ما تعنيه بعض المدارس الأخرى بالمصطلح المشهور: علم المعنى، أو السيمانتيك (...). فهذه المدارس حين تستعمل هذا المصطلح لا تعني به إلا ذلك العلم الذي يعنى بدراسة معاني الكلمات على مستوى المعجم (...) أما ذلك الفرع الآخر الذي سماه (أولمان) «علم المعنى النحوي»: ـ والذي قرر أن وظيفته هي بيان العلاقات بين عناصر الجملة وبيان المعاني النحوية لهذه العناصر ـ (...) فلا يدخل في مفهوم المصطلح "سيمانتيك" عند أصحاب هذه المدارس.»[36]

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

ومن هنا كانت الدراسة المصطلحية عملا متخصصا، إنما يقوم به أهل التخصص في علمهم المدروس، فلا يعقل أن يقوم غير البلاغي بدراسة مصطلحات

---

(35) دراسات في علم المعنى: 41-42

(36) دراسات في علم المعنى: 53

البلاغة، ولا غير المحدث بدراسة مصطلحات علم الحديث، ولا غير الجغرافي بدراسة مصطلحت الجغرافيا، وهلم جرا. أما المصطلحي العام- إن صح التعبير - أي الباحث في علم المصطلح بمعناه العام، فحسبه الجانب المنهجي والنظري، للأصول المشتركة في العلم.

ذلك أن الدراسة المصطلحية الخاصة هي خوض في إشكالات العلم الخاص؛ قصد إقامة الصورة الحقيقية لمفاهيم المصطلحات المدروسة به، فالدارس مثلا لمصطلحات (كلامية)، خائض بالضرورة في كل ما ينفجر به المصطلح المدروس، من قضايا وإشكالات، ليس بقصد تحرير الحل لتلك القضايا والإشكالات، وإنما بقصد جمع ما تتضمنه من معان وإشارات؛ لتركيب الصورة المفهومية للمصطلح، من تعريف وما يتعلق به، من فصول، وخواص، وطبائع، ووظائف، وعلاقات... إلخ وما أدق قول الدكتور الشاهد البوشيخي: «إن دراسة المصطلحات ينبغي أن تكون أولا وقبل كل شيء دراسة مصطلحية، تهدف أول ماتهدف إلى تكوين «بطاقة هوية » مفصلة للمصطلح. وما لم يدرك الفرق بين دراسة مصطلحي: اللفظ والمغنى مثلا، وقضية اللفظ والمعنى، فإن المنهج لن يستقيم!»[37].

وهذا منزلق خطير، ومسلك صعب، خاصة بالنسبة لدارس مصطلحات علم، بلغ من النضج أوجه، ومن الكمال أتمه، حتى صار النسيج المصطلحي داخله متماسكا، متداخلا، يحيل بعضه على بعض، ويتوقف فهم جزئيه على كليه، وفهم كليه على جزئيه، فيختلط على الباحث أمر دراسة المصطلح كمفهوم، بأمر دراسة الاشكال العلمي، الذي ينبني عليه، بل الإشكالات! وهذا لا يتم الإفلات منه، ولا النجاة من شركه؛ إلا بتحديد منهج الدراسة المصطلحية، وضبط مقاصدها، فلا يضل الباحث، ولا يخرج عن بحث الغايات إلى بحث الوسائل، من حيث لا يدري! ومثال ذلك أن دارس مصطلح (القياس) عند الأصوليين، أو عند أحد علمائهم، لا ينبغي أن ينجر إلى دراسة موضوع القياس، وما يثيره من إشكالات، كقضية الحجية وعدمها، والنزاع الدائر بين النفاة والمثبتين، ومناقشة أدلة هؤلاء وأولئك، وقضية الشروط المتعلقة بأركانه الثلاثة، ومافي ذلك من خلاف، وكذا أنواع علله ومسالكها، والغوص في الاستدلال على صحة هذا المذهب، أو إبطال ذاك، وهلم جرا. إن ذلك كله يعني أنك انتقلت من دراسة مصطلح القياس، إلى

---

(37) مصطلحات النقد العربي : 31

دراسة موضوع القياس! نعم كل ذلك ـ أو بعضه ـ قد يكون ضروريا تناوله وبحثه في (مصطلح) القياس، ولكن بشرطين:

الأول: أن يكون التناول وسليا، لا قصدا مقصودا بذاته! فيوظف كل ما يتوصل إليه من نتائج، ليس لحل إشكال علمي ما، من إشكالات الموضوع، ولكن لبناء مفهوم المصطلح أساسا، وتركيب تعريفه الأدق، والأكثر مطابقة لمضمونه الموزع بين تلك القضايا والإشكالات، وصياغة كل ما يتعلق بالمفهوم، من خصائص، ووظائف، مما سبقت الإشارة إليه.

الثاني: أن يتناول من تلك الإشكالات؛ ما هو ضروري فقط، لبناء المفهوم وما يتعلق به فلا يدرس منه ما هو زائد عن الحاجة ثم يدرس ما درس، بالعمق الكافي لالتقاط الصورة المطلوبة، لا بالتتبع الشامل لجميع الجزئيات، والاستقراء التام لكل الحيثيات؛ لأننا ههنا إنما نحن بصدد دراسة إشكال من إشكالات المصطلح الموضوعية، فهو عمل تبعي وليس بأصيل، وظيفته الخدمة للدراسة المصطلحية، ولا يعتبر جزءا جوهريا منها. فالدارس لمصطلح القياس إذن؛ يهمه جدا أن يطلع على كل قضايا موضوع القياس، وأن يبصر من أحشائها ما استطاع من جزئيات، بدءا بالأصول النظرية، وانتهاء بالتطبيقات الفقهية، إن كان هناك تطبيقات ـ أعني في الحيز المدروس، من حقبة معينة، أو تراث عالم معين ـ ولكن لا يهمه أبدا أن يجيب عن الأسئلة التي تطرحها تلك الإشكالات، ولا أن يخرج بحلول لرفع الخلافات، إلا في حدود ما يسمح به الهدف المصطلحي، الذي هو كما قلنا تركيب الصورة المفهومية للمصطلح. وإن سنح شيء من ذلك، أو جاء عفوا، فمحله في هامش الدراسة، وليس في متنها. وإلا كنا نخلط شيئا بشيء، فندخل في فوضى منهجية لا حد لها؛ نظرا لما تثيره الشهية العلمية من استطرادات لا تنتهي، فتضيع منا ـ في غمرة ذلك ـ ثمرة الدراسة المصطلحية، التي هي ـ كما قال الدكتور البوشيخي: «منهج قائم بذاته في الدرس، يعتمد «العلمية» بشروطها في الوسائل، من الاستيعاب إلى التحليل، فالتعليل فالتركيب. ويعتمد « التكاملية» حسب أولوياتها في المراحل، من الوصفية إلى التاريخية، فالموازنة فالمقارنة.»[38].

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

---

(38) مصطلحات نقدية وبلاغية : (من مقدمة ط الثانية) :1.

المبحث الثالث: مناهج الدراسة المصطلحية:

تعتبر قضية (المنهج) في الدراسة المصطلحية هي أم القضايا؛ لأن بها يمكن للباحث أن يكون دارسا مصطلحيا، أو لا يكون! وإذا كان؛ فبها يمكنه أن يسير في الاتجاه السليم أو لا يسير! ولعل أول من أثار مشكلة المنهج في الدراسة المصطلحية بإلحاح، هو أستاذنا الدكتور الشاهد البوشيخي[39] وعلى العموم فقد اشتهر في هذا الميدان منهجان رئيسان، يضاف إليهما ثالث مركب منهما:

أ-المنهج التاريخي: وهو معتمد ما سماه البوشيخي (بالمدرسة العراقية)[40] التي يمثلها الدكتور أحمد مطلوب من خلال كتبه الثلاثة: (مصطلحات بلاغية)، و(معجم المصطلحات البلاغية وتطورها)، و (معجم النقد العربي القديم)، والأستاذ خير الله علي السعداني في كتابه: (مصطلحات نقدية، أصولها وتطورها إلى نهاية القرن السابع للهجرة)[41]. والمقصود بالمنهج التاريخي هنا؛ هو ما يعرف لدى علماء المناهج (بالمنهج التاريخي كطريقة بحث) والذي يلخصه الدكتور رشدي فكار بقوله: «المنهج التاريخي يمكن أن نصنفه، أو نقسمه إلى قسمين من حيث الاستعمال:

أولا: المنهج التاريخي كطريقة بحث.

ثانيا: المنهج التاريخي كقدرة شرح.

أما كطريقة بحث، فهو يستعمل في كل العلوم دون استثناء (...) وحينما نقول طريقة بحث، نعني بذلك تبنيا مبسطا(*) لحركة التاريخ، في كل الظواهر الإنسانية والطبيعية، التي يمكن أن نبسطها ــ من باب التقريب ــ في تساؤلات ثلاثة مرحلية: ١ــ كيف نشأ؟ ٢ ــ كيف تطور؟ ٣ ــ كيف آل؟ بمعنى أي ظاهرة تخضع في بحثها للمراحل الثلاثة: كيف نشأت الظاهرة، ثم كيف تطورت، ثم كيف آلت، أي ماهي النتائج، والآثار التي ترتبت عليها؟ بعبارة مبسطة: ولد، ثم شب، ثم شاخ وتفرع.»[42] فالمنهج التاريخي في الدراسة المصطلحية إذن، يحاول دراسة المصطلح في سيرورته التطورية

---

(39) السابق : 14 ومصطلحات النقد العربي : 21ـ33

(40) مصطلحات النقد العربي : 27

(41) مصطلحات النقد العربي : 27

(*) في الأصل: تبني مبسط ، وهو خطأ كما ترى!

(42) في المنهجية والحوار : 23ـ24

(الدياكرونية) فهو يصفه في حركته التاريخية، ولا يقتطعه من حركته؛ فيبدو في نسق ثابت ساكن. بل المقصود هو دراسة نموه الدلالي، عبر مسيرته التاريخية. وهذا شيء مهم جدا، ومقصد جليل، نحسب أن الدراسة المصطلحية، إنما نشأت لأجله ـ بالقصد الأول ـ وهو المشروع الذي اشتهرت تسميته، لدى جهات علمية مختلفة، ب (المعجم التاريخي للغة العربية)[43] بيد أن البحوث التي أنجزت بناء عليه، ووجهت بنقد شديد يكاد أن ينسفها من الأساس؛ وذلك لعدم استجابتها ـ منهجيا ـ لما يمكن تسميته (بفقه المراحل) يقول الدكتور الشاهد البوشيخي: «والحاجة العلمية التي جاءت كتب هذا الصنف لتسدها هي: معرفة التطورات التي عرفتها دلالة المصطلحات (...) ولا شك أن هذا الهدف في غاية الصحة والسمو؛ إذ من منا لا يحب أن يكون أمامه تاريخ تطور المصطلحات، في البلاغة والنقد، وفي غير البلاغة والنقد؟ (...) لكن سؤال الأسئلة هو: من منا يقدر وحده، علميا، على إنجاز ذلك؟ ثم هل يجوز منهجيا، وعلميا، البدء بذلك؟

أقول: (منهجيا)؛ لأن رصد التطورات يقتضي عقلا، العلم بالمتطوِّر، في كل خطوة من خطوات سيره، ولتحصيل ذلك العلم، لا بد من دراسة خاصة لكل خطوة من تلك الخطى، بل لكل مكون من مكوناتها، مؤلَّفا أو مؤلِّفا؛ فهل فعل ذلك قبل التاريخ؟

وأقول: (علميا)؛ لأن تلك الدراسات، وذلك الرصد للتطورات، لن تكون نتائجه علمية، بالمعنى الصحيح للكلمة، إلا إذا استوفى شروط الدراسة العلمية. وأولها ـ ولا شك ـ الاستيعاب التام للمادة، ولاسبيل إليه هنا بغيرالإحصاء. فهل فُهرست، فعلا، جميع أماكن ذكر المصطلح، في جميع المصادر، ولدى جميع المؤلفين، وعبر جميع القرون؟ ثم إن فهرست بإحصاء أمين، فهل خضع كل نص فيها للتحليل والتعليل اللازمين؟ وهل تم تركيب الصور الجزئية، للدلالة المستنبطة من النصوص، في كل مؤلَّف مؤلِّف، قبل تركيب الصورة الكلية لتاريخ كل مصطلح؟

إ ن المنهج التاريخي في دراسة المصطلحات مهم جدا، إذا جاء في إبانه، وبشروطه، وإلا فلا سبيل منهجيا، وعلميا، إلى اعتماد نتائجه!»[44].

وعليه؛ فإن بحوثا مثل هذه، مما اعتمد المنهج التاريخي دون التزام بشروطه

---

(43) مصطلحات النقد العربي: 33. وتقديم د.أمجد الطرابلسي لمصطلحات نقدية وبلاغية: 10

(44) مصطلحات النقد العربي: 27ـ28

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

ب- المنهج الوصفي: والمنهج الوصفي - عند أرباب المناهج - يهدف إلى الحكم على واقع معين بالكشف عن طبيعته، بناء على دراسة التقارير المستقراة عنه. يقول الدكتور أحمد بدر: «هذا المنهج، يعتمد على تجميع الحقائق والمعلومات، ثم مقارنتها، وتحليلها، وتفسيرها؛ للوصول إلى تعميمات مقبولة.»[45] هذا على العموم، لكن يمكن تصور هذا المنهج حتى في دراسة التطور التاريخي لظاهرة معينة، أي وصفها في صيرورتها التاريخية. وقد جعل هويتني المنهج الوصفي منقسما إلى عدة أنواع، منها «الوصف المستمر على مدى فترة طويلة، (وهي دراسة تتبعية، لمراحل معينة من النمو أو التطور)»[46]. بيد أن الغالب على أرباب المناهج هو اعتبار (الوصفية) إنما هي الدراسة المبنية على الإحصاء أو المسح، أو على حد القول السابق للدكتور أحمد بدر: «على تجميع الحقائق والمعلومات». فإذا كان هذا التجميع (مسحا) فهو نوع من الاستقراء الناقص؛ لأنه لا يعتمد كل الجزئيات، وإنما أغلبها، أو الكثير منها، إذ: «يعتبر المسح واحدا من المناهج الأساسية في البحوث الوصفية (...) وتعتمد الطريقة المسحية على تجميع البيانات، والحقائق الجارية، عن موقف معين، وذلك من عدد كبير نسبيا، من الحالات، في وقت معين أيضا»[47] بينما يدق المنهج الوصفي أكثر، عندما يعتمد (الإحصاء) الذي اعتبره الدكتور بدر لغة في حد ذاته. يقول: «يجب على كل باحث أن يتعلم شيئا عن لغة الإحصاء، فالإحصاء يمدنا بوسيلة فعالة لوصف البيانات، والمعلومات التي تجمعت (...) وعلى ذلك فنحن لا نجاوز الصواب إذا تحدثنا عن الإحصاء كلغة وصفية (...) فإن الطرق الإحصائية المستخدمة بالنسبة لبيانات البحوث

---

(45) أصول البحث : 182

(46) السابق : 182

(47) السابق : 227

تساعد على:

١ ـ تحليل البيانات ووصفها أكثر دقة.

٢ ـ حساب الدقة النسبية للقياسات المستخدمة!»[48].

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

واعتماد المنهج الوصفي في الدراسات اللغوية في الغرب أمر ليس بالقديم، ذلك أنه «قد ظلت دراسة المعنى تسير على هذا المنهج التاريخي حتى جاء "دي سوسير"(...) في أوائل هذا القرن وفرق تفريقا فنيا بين نوعين من الدراسة في البحوث اللغوية: دراسة "دياكرونية"(...) أو تاريخية (...)؛ ودراسة "سنكرونية" (...) أو وصفية. وكان من الطبيعي أن يطبق هذا التقسيم الثنائي على البحوث الخاصة بالمعنى، فظهر في الحقل اللغوي ما يعرف بالمنهج التاريخي (...) والمنهج الوصفي (...) واختص المنهج الأول بدراسة تغييرات المعنى والعلاقات بين هذه التغييرات من عصر إلى عصر، ومن فترة زمنية إلى أخرى (...) أما المنهج الوصفي: فوظيفته البحث في المعنى في حالة معينة من حالات اللغة، وفي فترة زمنية محددة.»[49]

ولدقة المنهج الوصفي في الكشف عن المعاني والمفاهيم عموما، بصورة (تشريحية) (مجهرية)؛ لمعرفة واقع دلالات الألفاظ، ولكون التاريخ نفسه لا قيمة له إلا بعد الانطلاق من (مقدماته) المسلَّمَة؛ فإنه صار «أكثر حظا من صاحبه؛ حيث إنه اليوم

---

(48) السابق : 296ـ297

(49) دراسات في علم المعنى: 24

أكثر شيوعا بين اللغويين المعاصرين»[50]

وتتميز خصوصيته بكونه ينبني على خطوات معينة، تشكل أركانه التي يقوم عليها، والتي بفقدها يفقد المنهج خصوصيته! وهي ملخصة فيما سماه الدكتور اليوشيخي بالشروط، من:

«١ ـ إحصاء لكل النصوص التي وردت بها المصطلحات في الكتاب، أو الكتب المدروسة إحصاء لا يهمل مستعملا من مستعملات المادة الاصطلاحية، اسما كان أم فعلا، ومفردا أم مركبا (...).

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

٣ ـ دراسة مصطلحات تلك المواد بالنصوص المحصاة، دراسة تصنف نصوص كل مادة حسب المستعمل منها اصطلاحيا، وتتفهم نصوص كل مصطلح نصا نصا، تفهما لا يدرس نصا ما، أو استعمالا اصطلاحيا ما، بمعزل عن نظائره. ولا يتبين مصطلحا من المصطلحات بمنأى عن أسرته، وعما يأتلف معه ويختلف (...) كل أولئك ضروري المراعاة عند التفهم. وكل ذلك مما به يتكون المفهوم ويتحدد (...).

٤ ـ عرض لنتائج ذلك في صورة دراسة مصطلحية، تراعي ـ فيما ينبغي أن تراعي ـ:

أ ـ ذكر صفات المصطلح التي تستفاد من مجموع، أو بعض نصوصه، كالخصائص التي يتميز بها من سواه، والنعوت، أو العيوب التي ينعت بها أو يعاب، والأحوال التي يرد عليها، من إضافة أو إطلاق، واسمية أو وصفية، وتعريف أو تنكير.

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

ج ـ عرض الضمائم التي قد تكون لها هي كذلك صفات وعلاقات.»[51]

والمنهج الوصفي بهذا المعنى، في الدراسات المصطلحية إنما هو نتاج ما يمكن

---

(50) دراسات في علم المعنى: 27

(51) مصطلحات النقد العربي : 29ـ30

تسميته ب (المدرسة الفاسية)، التي يمثلها الدكتور الشاهد البوشيخي باعتباره رائدا ومؤسسا؛ وذلك من خلال كتابه (مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبين للجاحظ) وهو رسالة تقدم بها لنيل دبلوم الدراسات العليا سنة *1977* ، ثم طبعت مرتين: الأولى سنة *1982* ، والثانية سنة *1995* . ثم البحوث العديدة التي أنجزت بعد، أو التي هي قيد الإنجاز، امتدادا للمنهج نفسه، عبر علوم وفنون تراثية مختلفة، منها النقد الأدبي، والبلاغة، والنحو، وعلم الحديث، وعلم أصول الفقه..إلخ. مما ورد ذكر بعضه في (دليل الباحث الناشئ في المصطلح) الذي أصدره معهد الدراسات المصطلحية بفاس سنة: *1994* .

ومعلوم أن بحثين آخرين قد أنجزا بالمنهج الوصفي، قبل رسالة (مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبين)، لكن «مع تفاوت»[52] على حد تعبير الدكتور البوشيخي وهما: (مفردات البلاغة والنقد الأدبي عند قدامة بن جعفر«نقد الشعر ») للدكتور احميدة النيفر، المقدم في باريس لنيل دكتوراه السلك الثالث. وقدت سنة *1970* . و(مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ) للدكتور ميشال عاصي المطبوع سنة *1974* . ولكنهما مع ذلك لا يرقيان إلى منع إطلاق لقب (المدرسة الفاسية) على هذا التوجه، إما لسوء استعمال المنهج، كما هو الحال بالنسبة لصاحب (مفاهيم الجمالية)، إذ مما انتقده عليه الدكتور البوشيخي، عدم اعتماده الإحصاء التام للمصطلحات ودراسته ما عثر عليه منها فقط. و(العثور) إنما يوحي بالوجادة، المبنية على المصادفة لدى القراءة، لا التتبع الاستقرائي الدقيق. ثم إلغاؤه الدراسة اللغوية، التي تساعد في تمييز الدلالة الاصطلاحية، وكذا عدم دراسته المصطلحات دراسة مصطلحية، من تحديد المعاني والخصائص والعلاقات والضمائم إلخ[53]؛ ولذلك علق عليه الدكتور البوشيخي ـ بعد ذكر كتابه ـ قائلا: إن «صاحبه وإن تهدى إلى شيء من الوصف، بحصره الموضوع في مؤلَّف، فإنه لم يهتد ـ للأسف ـ إلى منهج يمكنه أن يطمأن به إلى نتيجة.»[54]

(*52*) السابق : *29*

(*53*) السابق : *31*

(*54*) السابق : *30*

أما رسالة النيفر (مفردات البلاغة والنقد الأدبي عند قدامة بن جعفر: نقد الشعر) فقد وصفها الدكتور الناقوري بقوله: «إنها عبارة عن دراسة معجمية ليس إلا، تقوم على إحصاء عام لكل الاصطلاحات الأدبية في كتاب قدامة، مع وضع مقابل لها في اللغة الفرنسية، لهذا فهي دراسة تشوبها معظم العيوب التي تخللت بعض المؤلفات (...)، إن لم أقل: إنها تجمع كل عيوبها!»[55] أضف إلى ذلك قصورها بعدم التأثير والامتداد، بينما امتد كتاب (مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبين) بكل خصائصه المنهجية، ليشكل مدرسة حقيقية في مجال الدراسات المصطلحية، عبر مجموعة من الرسائل والأطروحات التي أشرف، ويشرف عليها الدكتور الشاهد البوشيخي من ناحية، وعبر تضافر جهود الباحثين الشباب مع أستاذهم المشرف لتأسيس (معهد الدراسات المصطلحية) التابع لكلية الآداب والعلوم الانسانية بفاس (ظهر المهراز) سنة *1993* .

أما الأبحاث الجامعية، فقد سجل منها في المصطلح، تحت إشراف الدكتور الشاهد البوشيخي، أزيد من ثلاثين بحثا في البلاغة والنقد الأدبي، ما بين رسالة دبلوم وأطروحة دكتوراه، منها ما نوقش ومنها ما ينتظر، وما لا يقل عن عشرة بحوث في الإسلاميات ما بين دبلوم ودكتوراه، منها أيضا ما نوقش ومنها ما لم يزل[56] بالإضافة إلى بحوث أخرى أنجزت بالتصور نفسه، تحت إشراف بعض زملائه، أمثال الدكتور حسن الأمراني، وعلي الغزيوي، وعبد الرحيم الرحموني والعياشي السنوني[57] وكل هؤلاء تلامذة للمنهج المذكور، بشكل مباشر أو غير مباشر.

ولعل من الأسباب التي جعلت تصور الدكتورالبوشيخي للدراسة المصطلحية، يمتد كل هذا الامتداد، هو أنه ـ بالإضافة إلى جودة الإنجاز، وتميز النتائج المتوصل إليها في بحثه الأول: (مصطلحات نقدية وبلاغية)، ثم بحثه الثاني: (مصطلحات النقد العربي) الذي سوف نتحدث عنه في محله، قلت: هو أنه أول من أثار قضية المنهج بهذه الصورة، وبهذه القوة في هذا المجال بالذات، أعني مجال دراسة مصطلحات التراث.

(*55*) المصطلح النقدي في نقد الشعر : *14*

(*56*) ن.ذلك مفصلا في:(دليل الباحث الناشئ في المصطلح) : *145* إلى *164*

(*57*) السابق:*145* إلى *164*

ابتداء بكتابه الأول، وما أثاره في مقدمته للطبعة الأولى، وكذا تجربة البحث التطبيقية في الكتاب نفسه، الذي قال عنه أستاذه الكبير الدكتور أمجد الطرابلسي: «والبحث في بابه تجربة رائدة. أقول هذا وأنا لا أجهل الدراسات القليلة، التي ظهرت قبله في الباب نفسه»[58] ومرورا بأنشطة معهد الدراسات المصطلحية الذي لا تخلو ندواته الدولية والمحلية، وأيامه الدراسية من طرح المسألة المنهجية[59] ثم قبل ذلك وبعده، إيمان مديره العميق بخطورة المسألة المنهجية عامة، وفي مجال البحث العلمي خاصة، والدراسة المصطلحية بصفة أخص! إيمانا صار جزءا من شخصية صاحبه. ولذلك كان انطلاقه في (تمهيد) كتابه (مصطلحات النقد العربي) بالجملة الاسمية التالية: «مشكلة المنهج، هي مشكلة أمتنا الأولى.»[60] فكان لذلك كله أثر بليغ، في نقل هذا الحس المنهجي إلى أغلب تلامذته.

ج ـ المنهج الوصفي التاريخي: وهو عبارة عن إعمال تزامني لأصول وقواعد المنهجين: الوصفي والتاريخي، في دراسة المصطلح، إعمالٍ يبني قواعد هذا، على أصول ذاك، ويستثمر نتائج أحدهما لفائدة الآخر، وأكثر ما يستفيد التاريخ من الوصف؛ لتأخر الأول عن الثاني، في إطار العملية العقلية، والترتيب المنطقي للدراسة العلمية. لكنهما مع ذلك، قد يتآلفان بصورة تكاملية تعطي للدارس انطباعا بأنه إزاء منهج واحد لا منهجين. وإنما ينطبق هذا أحسن الانطباق على أطروحة الدكتور البوشيخي (مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين: قضايا ونماذج)، وبدرجة ثانية على رسالة الأستاذ الفاضل الدكتور إدريس الناقوري المطبوعة بعنوان: (المصطلح النقدي في «نقد الشعر» دراسة لغوية، تاريخية، نقدية) التي قال عنها صاحبها: «وحاولت (...) من خلال تفاعلي مع التراث النقدي العربي القديم، ودراستي المتخصصة لكتاب قدامة «نقد الشعر» أن أصطنع في بحث المصطلح النقدي، في هذا الكتاب منهجا (طبيعة هذا المنهج: وصفي تاريخي)»[61]. إلا أن لنا في تحقيق

---

(58) مصطلحات نقدية وبلاغية (مقدمة د الطرابلسي): 10

(59) وذلك نحو(ندوة المصطلح النقدي وعلاقته بمختلف العلوم) المنشورة بمجلة كلية الآداب ـ فاس/ع خاص:4

(60) ص: 21 السنة : 1409هـ 1988م .

(61) المصطلح النقدي : 15

مناط المنهج ههنا نظرا إذ كيف يمكن تصور قيام منهج فيه شيء من التاريخ، على دراسة مصطلحات كتاب معين، هو (نقد الشعر) لقدامة بن جعفر؟ أي أن الموضوع ليس له امتداد في الزمان، حسب ما يقتضيه الجزء الأول من عبارة العنوان: (المصطلح النقدي في «نقد الشعر»...) فكيف يمكن تصور الجملة التفسيرية المكملة للعنوان: (دراسة لغوية تاريخية نقدية)؟ أعني من الناحية التاريخية خاصة. والتاريخ مقصد أصيل لدى المؤلف غير تابع. يقول: «وفي الناحية التاريخية سعيت إلى استقصاء أهم المصطلحات الواردة في كتب النقد والبلاغة، السابقة والمعاصرة « لنقد الشعر » للوقوف على دلالتها، واستعمالاتها الاصطلاحية، عند معاصري قدامة وسابقيه، مشيرا إلى ما اعتراها أحيانا من تبدل، وتحور في المفهوم والاستعمال.»[62] وهذا عمل جعل البحث يقع في حرج شديد، ليس من الناحية المنهجية فحسب، بل من حيث ما يقدمه من (نتائج) أيضا. ولنضرب لذلك مثالين:

المثال الأول: في دراسة مصطلح (الأدب): فبعد الدراسة اللغوية، ذكر تعريف الأدب في الاصطلاح العام، ثم قال: «وهذا المدلول العام للأدب هو ما نجده عند ابن سلام»[63] وأحال على (طبقات فحول الشعراء) وأردف عليه في المتن تعريف ابن قتيبة في (الشعر والشعراء)، ثم الجاحظ في (البيان والتبيين)، ثم ابن وهب في (البرهان)، ثم الصولي في (أخبار البحتري)، ثم ابن المعتز في رسالته عن أبي تمام، ضمن (الموشح)[64] ثم قال بعد ذلك: «أما قدامة فلم يذكر كلمة أدب إلا مرة واحدة»[65] وذكر النص المقصود، وعلق عليه في بضعة أسطر، مع الإشارة إلى أنه أورد نصوصا لبعض من ذكر من السابقين على قدامة كالجاحظ الذي أورد له نصين[66]. فالسؤال المنهجي الأول الذي يطرح ههنا بإلحاح هو: إلى أي حد يمكن اعتبار هذه الدراسة هي حقا في (المصطلح النقدي في «نقد الشعر» لقدامة)؟ ومجموع ما ورد فيها عن غيره؛ أكثر بكثير مما ورد عنه!

---

(62) السابق : 17

(63) السابق : 55

(64) المصطلح النقدي : 55-57

(65) السابق : 56

(66) السابق : 55

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

المثال الثاني: ما قاله عن مصطلح (الرداءة) ـ بعد سرد معانيها لدى عديد من النقاد القدامى خاتمتهم قدامة ـ: «وإذا كانت الجودة والرداءة من المقاييس النقدية التي تغلَّب عليها الطابع الذوقي في النقد القديم، قبل «نقد الشعر»، [ثم علق في الهامش بقوله: «ليس من شك في أن هذا الاصطلاح عرف في النقد القديم قبل قدامة، ولكنه كان يستعمل استعمالا فضفاضا وعائما، لا يخضع لأي تحديد علمي دقيق»[67]] فإن من الملاحظ أن قدامة هو الذي حاول أن يخضعها للقواعد العلمية الموضوعية (...) على أن تحديد مظاهر الجودة، ومن ثم مظاهر الرداءة؛ من مكاسب التراث النقدي واللغوي القديم، ويرجع الفضل فيه إلى الخليل بن أحمد، وإلى تلامذته من نحويين ولغويين. فهؤلاء هم الذين وضعوا المقاييس الأولى، الخاصة ببناء الكلمة العربية، وميزوا فصيحها، وفرقوا بين جيدها ورديئها، وأصيلها ودخيلها. وقد تبع هذا الرعيلَ الأولَ من اللغويين والنحويين؛ نقاد آخرون سبقوا قدامة أو عاصروه، أخذوا بمفهوم الجودة والرداءة، المتوارث عن اللغويين والرواة الأولين(!)»[68]

وقال على الطريقة نفسها في دراسة مصطلح (الروي): «وعليه فقدامة لا يخرج عن المدلول الاصطلاحي الذي بسطناه قبل قليل، وهو المدلول المتعارف عليه لدى النقاد قبل وبعد قدامة (!)»[69]

---

(67) السابق : 153

(68) المصطلح النقدي : 152

(69) السابق : 164

إن التعليق على مثل هذه النصوص أتركه للدكتور الشاهد البوشيخي في قوله المختصر: «قد كان ممكنا تصور هذا المنهج المزدوج، في مساحة زمنية تسمح بتطبيق شقيه معا، على الوجه الذي يضمن لنا أن تكون نتائجهما معا علمية. أما والمسافة بضعة قرون، والنصوص النقدية في معظم تلك المسافة غير مجموعة ولا موثقة، وما طبع من مصادر القرن الثاني والثالث كثير متسع ـ وحسبك بكتب الجاحظ وحدها اتساعا ـ وكله لما يدرس الدراسة الوصفية تقريبا.. فكيف يتصور ـ والحالة هاته ـ أن تكون النتائج علمية؟ أو أن يكون تطبيق المنهج الوصفي التاريخي ممكنا؟ إن الاقتصار على المنهج الوصفي هو ما كان أولى بهذا الكتاب!»[70] ولقد آلت هذه المزاحمة التاريخية للمنهج الوصفي، إلى ضمور نتائج حتى هذا الأخير، الذي كان أولى بسيادة هذه الدراسة، كما ذكر الدكتور الشاهد البوشيخي آنفا.

المنهج الأول إذن؛ المنهج الوصفي التاريخي المتكامل إنما هو كتاب (مصطلحات النقد العربي). وحتى لا يكون حكمنا هذا خرصا، ولا تخمينا، ولا يميل مع عاطفة الإعجاب، أو المجاملات ـ وكل ذلك هو في البحث العلمي من المهلكات ـ نبادر فنتساءل مع المتسائلين: ما الشروط المنهجية التي توفرت في هذا البحث فميزته ذلك التميز؟ خاصة وأنه ينطلق في دراسة المصطلح من مرحلة هي من أصعب المراحل على الإطلاق، بالنسبة للنقد الأدبي؛ لأنها مرحلة النشأة، والولادات الأولى للمفاهيم الجنينية للعلم، والمصطلحات التي مازالت في بداية تلمس طريقها للحياة. ونصوصها المتضمنة لها غير قائمة الذات مادة وتوثيقا. يقول الدكتور الشاهد البوشيخي في معرض حديثه عن دوافع بحثه: «لأن الدراسة المصطلحية حديثة السن، والتجارب المطبقة منها على النقد العربي القديم تكاد تعد على رؤوس الأصابع، وليس من بينها ـ فيما أعلم ـ ما طبق على نص غيرقائم الذات فأقامه، ولا على نص الشعريٍّ فيه أكثر من النثري، ولا على مرحلة تسمح علميا ومنهجيا بتجريب المنهجين: الوصفي والتاريخي (...) فكان لزاما ـ والحالة هذه ـ أن تضاف تجربة جديدة، وأن يمتحن فيها منهج فيه ـ مقارنة بالتجربة الأولى المماثلة في كتاب "مصطلحات نقدية وبلاغية" ـ بعض الجدة ».[71]

---

(70) مصطلحات النقد العربي : 32

(71) السابق: 10

من هنا إذن؛ كانت المرحلة في غاية الدقة، وكذلك واقع أغلب مراحل النشأة في أي علم من علوم التراث، يكتنفها الغموض من حيث نصوصها، واستعمالات مصطلحاتها، ما عاش منها وما انقرض، ويعسر تبين كل ذلك كيف كان؟ وكيف ولد؟ ومتى؟ وعلى يد من؟ ثم ما تطور منه كيف تطور؟ ومتى أيضا؟ وعلى يد من؟ إلى غير ذلك من الأسئلة المشكلة، التي تبقى بلا جواب، حتى تكشف عنها بحوث مغامرة، تدرس تلك المرحلة من علم الحديث مثلا، أوعلم الكلام أوعلم أصول الفقه... إلخ.

وفي كل ذلك تبقى الشروط المنهجية التي أرساها الدكتور البوشيخي (متنا تشريعيا) ــ على حد تعبير الدكتور أمجد الطرابلسي[72] ــ لكل دارس في المجال المصطلحي، ويمكن تلخيصها كما يلي:

1 ــ **جمع النصوص**، بناء على المنهج التاريخي، أي من حيث الترتيب والتحقيق. جمعا يستقرئ كل المظان؛ حتى تكون المادة المنطلق منها ممثلة أصدق تمثيل؛ لأرضية البحث، التي سوف تخضع لإحصاء المصطلحات الواردة فيها. وعمل مثل هذا يمكن أن يأتي بحقائق تقلب التصورات، وتفاجئ المختصين أنفسهم! يقول الدكتور أمجد الطرابلسي عن النصوص النقدية التي جمعها الشاهد البوشيخي: «.. وإن القارئ المتفحص لهذه النصوص النادرة، والثمينة ليقف مشدوها أمام ثلاثة أمور:

أولها: وفرة هذه النصوص المتضمنة للمصطلحات النقدية القديمة، التي استطاع الباحث أن يكشف عنها القناع، وأن يجمعها في هذا القسم الأخير من دراسته، فهناك تسعمائة وأربعة نصوص شعرية «*904*» وهناك ثلاثمائة وثلاثة عشر نصا نثريا «*313*». وهي أرقام تنطق بنفسها عن نفسها.

والأمر الثاني الذي يقف القارئ أمامه مشدوها، هو: الجهل الذي كنا فيه غارقين، نحن أساتذة النقد، الجهل الذي كنا غارقين فيه حين كنا ــ ونحن نتحدث عن تاريخ النقد العربي ــ نمر بهذه الحقب الزمنية البعيدة، حقبة الجاهلية وصدر الإسلام، مر الكرام، مع أن هذه النصوص التي جمعها البوشيخي، تبين لنا بوضوح إلى أي حد كان هؤلاء الشعراء القدماء، يتمتعون بحس نقدي مرهف، وإلى أي حد من الصدق،

---

(72) قال ذلك بتقريره الذي قدمه عند مناقشة أطروحة الدكتور البوشيخي بكلية الآداب بالرباط، سنة *1989-1990*. وقد نقلته عنه (سماعا).

والدقة، استطاعوا التعبير عن هذا الحس، وإلى أي حد كان هؤلاء الشعراء ـ بتعبيرهم عن هذا الحس النقدي ـ منطلقا لمراحل النقد الموالية.

والأمر الثالث الذي يقف أمامه القارئ أيضا متعجبا مشدوها هو: الجهد الكبير الذي بذله البوشيخي لجمع هذه النصوص، فقد اقتضى منه هذا الجمع أن ينفض المكتبة الأدبية والشعرية واللغوية نفضا!»[73]

2 ـ **تصنيف النصوص**: وقد كان بالنسبة للبحث المذكور مقسما إياها: إلى جاهلية، ومخضرمة وإسلامية. مع التوثيق، بتخريج نسبة كل نص، إن لم يكن مخرجا في مصدره.

3 ـ «**إحصاء المصطلحات الواردة** بالنصوص بنفس الترتيب، إحصاء يسير على الطريقة المعروفة في المنهج الوصفي»[74]

4 ـ «**دراسة النماذج** التي وقع عليها الاختيار بالمعاجم، والنصوص، على الطريقة المبينة في المنهج الوصفي أيضا»[75]

5 ـ «**مراعاة الترتيب التاريخي** ـ بقدر الإمكان ـ في كل مراحل تلك الدراسة»[76]

6 ـ «**تلمس التطور الذي طرأ على المصطلح**، أو المادة ـ ما أمكن ـ دلاليا كان أم استعماليا»[77] فأنت ترى إذن كيف انبنى ما هو تاريخي على معطيات ما هو وصفي، كما وقع بالنسبة لدراسة التطور الدلالي والاستعمالي للمصطلح، بناء على ما تم من دراسة وصفية له. وكذا انبناء ما هو وصفي على ما هو تاريخي، كما تم في دراسة المصطلح (وصفيا) بناء على جمع النصوص (تاريخيا) كما ذكرنا، وتصنيفها بالمنهج نفسه. و قد يحصل التزامن بين المنهجين في الدراسة كما وقع في «مراعاة الترتيب التاريخي (...) في كل مراحل تلك الدراسة» ولذلك قال الدكتور الشاهد معلقا: «هذه هي أهم المراحل الأساسية في منهج الدراسة، وهي كما لا يخفى

---

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

(74) مصطلحات النقد العربي : 12

(75) السابق :12.

(76) السابق :12.

(77) السابق :12.

مُنبنٍ بعضها على بعض، وممهد بعضها لبعض، ومكمل أو متكامل بعضها مع بعض»[78] وهذا تفسير ما قلناه من قبل، عن هذا المنهج المركب من الوصف والتاريخ: إنه (عبارة عن إعمال تزامني لأصول وقواعد المنهجين (...) في دراسة المصطلح، إعمالٍ يبني قواعد هذا على أصول ذاك، ويستثمر نتائج أحدهما لفائدة الآخر (...) بصورة تكاملية، تعطي للدارس انطباعا؛ أنه بإزاء منهج واحد لا منهجين!).

إن حسم مسألة المنهج في دراسة المصطلح التراثي، وسلوك الطريق الأقوم في ذلك؛ لن يؤدي فقط إلى حسن الفهم للتراث، ولكن أيضا سيؤدي إلى إحياء روحه في الأمة، وبعثه من جديد! ثم ضمان الاستمرار لمقوماته الحضارية في كل (تجديد). وهنالك سينقشع ذلك العماء الذي ينزل بكلكله على بعض (المفكرين)، وهم يشترطون (لإعمال) المصطلح التراثي شروطا تقتضي ـ إن هي أُخِذ بها ـ نفضه من كل لبه الحضاري، الذي هو أساس الاستمرار، وقوام البقاء[79].

---

(78) السابق :12.

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

هذا، وقد أغرب الدكتور محمد عابد الجابري حينما ربط تجديد المصطلح التراثي، وإعماله، بإلغاء مرجعيته! ذلك أن كل مصطلح تراثي عنده تحكمه مرجعية، هي التي انطلق منها، ولذلك فإنه ـ يقول ـ: «لا يمكن تجديده إلا بالتحرر من هذه المرجعية»(المناظرة: حفريات في المصطلح: مقاربات أولية:20)

وهو يفرق بين مصطلحي: (الاستعمال) و(الإعمال)، فالأول عنده يعني: بقاء المصطلح حيا لكن فقط داخل منظومته العلمية التراثية. فحياته لا تمتد خارج أسوارها أبدا، ما دام محكوما بمرجعيته. فلا يمكن بذلك أن يتكيف مع العصر ولا أن يتجدد. أما (الإعمال) فهو تخليص المصطلح من مرجعيته التراثية؛ ليكون صالحا للتطور، قابلا للتجديد، وهو ما يسميه أيضا ب(الرفع)إلى درجةاصطلاحية ثانية. يقول معللا: « لأن الفكرة، أو الإشكالية التي تسكننا نحن اليوم، لا يتسع لها المصطلح التراثي؛ لأنها لم تكن من مجال المفكر فيه يوم ولد، وإذا أردنا أن يتسع لها وجب علينا إعادة تأصيله، وذلك بِتَبْيِئَتِه مع همومنا ومشاغلنا، وبعبارة أخرى «إعماله» وليس مجرد «استعماله»، وبذلك نكون قد رفعناه من معناه الاصطلاحي الأول إلى معنى آخر متصل به ولكنه من الدرجة الثانية»(المناظرة:حفريات في الصطلح:11).

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

المبحث الرابع: الدراسة المصطلحية بين العلوم الشرعية وعلوم اللغة والأدب:

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

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

إن المقصود ههنا بالعلم البسيط هو العلم الذي بقي عبارة عن نسيج مصطلحي، ولم يتطور أكثر من ذلك، وإن تطور فإلى مستوى التقعيد فحسب، ولم يرق إلى رتبة تأسيس الإشكالات حيث يتخذ لنفسه مناهج ذاتية أو داخلية. بينما العلم الإشكالي هو الذي اكتملت جميع مراحله، فحاز على جميع ما فات الأول. ويمكن أن نمثل هنا في العلوم الشرعية بعلم أصول التفسير ـ كما ذكرنا ـ وأيضا بعلم التصوف، فقد مر أن التفسير كعلم نظري، لم يبلغ من الدقة والنضج ما بلغه علم الكلام، وعلم الحديث، وأصول الفقه، ثم الفقه! كما أن التصوف كصناعة علمية، لا يكون شيئا سوى نسيج مصطلحي في نسق بسيط، أي لم يتطور إلى مستوى التقعيد أو النهج. بل إنك إذا تصفحت كتب التصوف النظري ـ لا العملي المتضمن لأصناف العبادات وأعمال اليوم والليلة ـ لوجدتها عبارة عن تعريفات لمصطلحات، وشرحا لمفاهيم، حتى لتكاد تكون عبارة عن معاجم مصطلحية، كما هو الحال مثلا في كتاب (التعرف لمذهب أهل التصوف) للكلاباذي (ت: *380*هـ)، وكتاب(منازل السائرين)للهروي (ت:*481* هـ)، وكتاب (كشف المحجوب) للهجويري (ت:*492* هـ)، ونحوها كثير. فإنما هي حدود، وتعريفات، وفروق، بين المقامات، والأحوال، والواردات، وما شابه ذلك من اصطلاحات القوم.

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

الإشكالي إلا قليلا!

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

ومن ناحية أخرى؛ تعتبر العلوم الشرعية على الخصوص، أكثر نضجا من العلوم العربية، وأمتـــن (علمية)،بناء على المقاييس المذكورة؛ والسبب في ذلك راجع إلى طبيعة الموضوعات التي تدرسها هذه وتلك، حيث تتسم بالليونة، أو البساطة البنيوية في اللغة والأدب، بينما تدق في العلوم الشرعية إلى درجة من التعقيد في كثير من الأحوال،والدليل على ذلك أن المصطلح الشرعي عند دراسته، ينفجر مباشرة بعد اللمسات الأولى لتحليله، بإشكالات شتى، يرجع بعضها إلى نفس المجال العلمي الذي ينتمي إليه المصطلح، ويرجع بعضها الآخر إلى علوم شرعية أخرى. فقد تكون بصدد دراسة مصطلح ما، من مصطلحات علم أصول الفقه مثلا، وقبل أن تصل إلى التعريف الجامع المانع لمفهومه، فإنه يحيلك على قضايا متعددة من نفس العلم المذكور، ثم يخرج بك أحيانا؛ لتدرس قضايا في علم الكلام، أو الحديث، أو الفقه، أو التصوف، أو النحو، أو البلاغة. وذلك نحو مصطلحات المصلحة، والمفسدة، والأمر، والنهي، والعلل، والأسباب، وغيرها كثير، فاستخراج تعريفاتها العلمية دونه خرط القتاد كما يقال، خاصة إذا كانت النصوص لا تقدم إلا إشارات، أو شروحا إجرائية، القصد منها سياقي، وليس حد المفهوم بالأصالة، فيكون التعويل كل التعويل؛ على دراسة المصطلح، ليس في سياقه الاستعمالي فحسب، ولكن في سياقاته الإشكالية على اختلاف أنواعها، مما وردت به النصوص المعتمدة!

وليس هذا خاصا بمصطلحات العلوم الشرعية التي بلغت من النضج درجة الاحتراق، كعلوم الكلام، والحديث، والفقه، وأصوله فحسب، بل هو شامل لمصطلحات العلوم الشرعية البسيطة أيضا ـ وإن كان ذلك بدرجة أقل ـ كعلوم القرآن و التفسير والتصوف؛ وذلك للتداخل الموضوعي ـ وليس المنهجي فحسب ـ الحاصل بين هذه وتلك، فكثير من مصطلحات علوم القرآن والتفسير، وحتى التصوف، تشكل قضايا داخل علم الكلام وعلم أصول الفقه، والناظر في كتاب الموافقات للشاطبي مثلا، يجد أنه يضم

قاموسا هاما من المصطلح الصوفي، لكن في سياق أصولي مقاصدي!

إلا أنه لا بد من الإشارة ههنا إلى ضابط منهجي ـ نؤكده للمرة الثانية ـ في الدراسة المصطلحية؛ حتى لا تتحول إلى دراسة للإشكالات المجردة، وهو ما فصلنا فيه عند تعريف الدراسة المصطلحية والذي نلخصه في قولنا: (لا يدرس الإشكال إلا بقصد بناء المفهوم) فهذه قاعدة تضبط المنهج حتى لا يزيغ عن هدفه المصطلحي، في متاهات المجالات العلمية التي لا تنتهي.

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

ولعل السبب الذي جعل مصطلحات العلوم الشرعية بهذه القوة الاستيعابية، والسعة الاكتنازية للإشكالات العلمية-بالإضافة إلى ما ذكرنا-يرجع إلى عدة أمور منها:

أ ـ أن العلوم الشرعية أكثر ارتباطا بمصادر الدين، أي القرآن الكريم والسنة النبوية، ومن ثم تشابكها وتكاملها.

ب ـ أنها أكثر ارتباطا بحرك التدين في المجتمع؛ لأنها هي التي تنظم وتؤطر اعتقاد المسلمين، وتعبدهم، وسلوكهم، ومن ثم تعدد إشكالاتها وتداخلها؛ لارتباطها بمشاكل الحياة الاجتماعية عامة وهذه متجددة أبدا، ولا تزداد أسئلتها مع الأيام إلا تعقدا.

ج ـ أنها أكثر (علمية) كما ذكرنا؛ لأنها أقل ارتباطا بالأذواق الخاصة، والخيالات الجامحة، بل هي معيارية مسطرية، بالدرجة الأولى، الأصل فيها التجرد للمقاصد الشرعية. وهذا ما يضعف في الدراسات الأدبية وما يتعلق بها، بالمقارنة معها! فالنقد الأدبي مثلا مهما قيل عن علميته، فإن موضوعه الذي هو الأدب ـ وما هذا إلا فيض الذوق والشعور بالجمال، عبر الكلمات المجنحة ـ يؤثر فيه فيصاب بشيء من صفاته وطبيعته. حتى إن بعض العلوم العربية التي بلغت من النضج إلى درجة الاحتراق، كالبلاغة التي صار فيها المصطلح معقدا بعض التعقيد، وتضمن من الإشكالات ما لم يتضمنه غيرها من علوم اللغة والأدب، بقي قاصرا من هذه الناحية عن العلوم الشرعية؛ لأنه إنما منها استمد إشكالاته، أو بعضها على الأقل، كقضية اللفظ والمعنى وما شابهها. يقول الدكتور أحمد أبو زيد في هذه المسألة بالذات: «لقد زج بهذا

العلم منذ ولادته في غمار الخلافات الكلامية، فتنازعه أنصار اللفظ، وأنصار المعنى (...) هذا يقول: البلاغة في اللفظ، وذاك يقول: البلاغة في المعنى، والخلاف في جوهره كلامي، يضرب بجذوره في أصول العقيدة، وعلم الكلام (...) كان لهذه المؤثرات تأثير في مصطلحات هذا العلم فوقع النزاع في مفاهيمها، وتعيين المراد بها كذلك»[80]

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

هذا وإن كان الفرق ظاهرا بين ما مثلت به وبين مجال المصطلح عموما؛ لأن المصطلح مهما حصل التشكي من ليونته ـ كما هو الحال بالنسبة لأغلب مصطلحات العلوم الإنسانية؛ حتى صار هذا (قضية) من اهتمام علماء المناهج[81] ـ قلت رغم ذلك كله فإن الدراسات المصطلحية عموما أقرب إلى الانضباط لارتباطها بدراسة المفهوم من حيث هو (صيغة لغوية) أي مصطلح. لكن التفاوت حاصل بين مصطلح ومصطلح من حيث القابلية للدرس المصطلحي. وشبيه بهذا ملاحظ في الدراسات اللسانية الحديثة، فقد فرق (بلومفيلد) ـ عالم اللسانيات الأمريكي الشهير ـ بين دراسة المصطلح العلمي والمصطلح اللغوي العام، خاصة منه المرتبط بالشعور، كالحب والكراهية واليأس والأمل ونحوها، على أساس إمكان الدقة في الأول واستحالتها في الثاني[82]. إلا أن قسما هاما من مصطلحات العلوم الإنسانية نفسها راجع إلى الشعور؛ بينما تتميز مصطلحات العلوم الشرعية بكونها أقل ارتباطا به لمعياريتها، وارتباطها في غالب الأمر بالأفعال الإلهية أو البشرية؛ و(الفعل) من حيث هو إنجاز أو صورة موجودة في الخارج؛ هو على كل حال أكثر انضباطا من الشعور، ومن كل ماهو موجود في الباطن؛ ومن هنا علل الأصوليون الأحكام بالأفعال والصفات المادية لانضباطها، ولم يعللوا ـ

---

(80) المناظرة: (التضخم والتضارب في المصطلح البلاغي): 42

(81) أصول البحث: 249ـ250

(82) دراسات في علم المعنى: 14

في الغالب ـ بالحِكَم والمعاني؛ لأنها معنويات باطنة لا يمكن ضبطها بقياس. فاعتمدوا المظنات التي هي العلل المادية، ولم يعتمدوا ـ في هذا السياق خاصة ـ (المعاني)؛ لمعنويتها!

و(انضباط) المصطلح الشرعي يؤثر في منهج الدراسة المصطلحية، ويجعله أكثر صعوبة ـ من وجه آخر ـ لا أكثر يسرا، كما قد يظن بناء على ما قدمت؛ لأن المصطلح وإن كان أكثر قابلية للتحديد و(التجريب)، من حيث ظهوره المادي؛ إلا أنه ـ في الوقت نفسه ـ يفرض على العمل (الانضباط) التام لمقاييس البحث العلمي الدقيقة، فلا يلقى كلام على غير مناط، أو على مناط غير قابل للتحقيق إلا خرصا، أو وهما! وهنا محل الحزونة؛ لأنه مجال مجاهدة ومجالدة. (فالتجريب) ههنا يصير حقيقة لا مجازا!

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

فالنموذج المنهجي الذي طبقه الدكتور الشاهد البوشيخي في (مصطلحات نقدية

وبلاغية)، وفي (مصطلحات النقد العربي) غير كاف تماما، إذا نقل بحرفيته إلى مجال العلوم الشرعية؛ ذلك أنك في دراسة مصطلحات هذه تكون مجبرا على وصف الباطن، قبل وصف الظاهر، أي دراسة الإشكال المختبئ في بطن المصطلح، أو الإشكالات، للوصول إلى تركيب صورة مفهومية له، تصاغ في تعريفه الدقيق، ثم تشرع في دراسة، أو بالأحرى، شرح وتعليل ذلك التعريف، وهو ما قصدناه بوصف الظاهر. وكم من إشكال تضطر لدراسته، لانبناء مفهوم المصطلح عليه، لكن لا تستمر الحاجة إليه عند صياغة الدراسة ظاهرا! فيكون الباحث هو الخبير وحده، بهذه الزبدة ـ بعد عرضها ـ من أين استخلصت، وكيف مخضت!

وهذاكه لا يخرج في هيكله العام عن خطوات المنهج الوصفي،لكنه يزيد عليه بصورة غير ظاهرة كل الظهور[83] بدراسة هذه الإشكالات، دراسة أصدق عبارة نصفها بها هي:

أ ـ أنها دراسة تحليلية: لأن الإشكال لا يمكن التعامل معه إلا كذلك، فهو وصف، يسبقه أو يقرنه تحليل!

ب ـ أنها دراسة شمولية: لأنها تدرس المصطلح في إطار (أسرته الاصطلاحية) ونعني بالأسرة الاصطلاحية شجرة المصطلحات الراجعة إلى مفهوم واحد هو أصلها، أو (مفتاحها الأول)، ترتبط به كليا أو جزئيا. وهي شاملة للمرادفات، والأضداد، والضمائم، والمشتقات (ذات الصلة بالمفهوم خاصة)، ثم الفروع.[84]

---

(83) يمكن أن يجتمع في الدراسة الواحدة منهجان فأكثر، ـ بصورة متزامنة ـ على أساس أنها جميعها خادمة (لمنهج أم) أو (منهج رئيس)، هو الذي يقود البحث، ويتحكم فيه. منه ينطلق، وإليه يرجع. ن. في المنهجية والحوار:46ـ47

(84) سيأتي بيان هذه المصطلحات مفصلا، ومطبقا. بيد أنه تجب الإشارة إلى أن الأستاذ خير الله علي السعداني قد سبق ـ في رسالته «مصطلحات نقدية: أصولها وتطورها إلى نهاية القرن السابع الهجري» إلى استعمال عبارة (عائلة) المصطلح، لكن بغير ما قصدناه (بالأسرة الاصطلاحية) يقول الدكتور إدريس ناقوري يصف ذلك: «وقد أطلق البحث اسم «العائلة» على كل مجموعة من المصطلحات، وسمى العائلة باسم أحد مصطلحاتها، هو الأهم والأشهر في عصره» ومثل لذلك بـ«(عائلة الشيطان) وما تفرع عنها من مصطلحات مثل الجن، الشيطان، الوحي، الإلهام» وكذا «عائلة الطبع، القريحة، الهجس، الخاطر، الغريزة، السجية، البديهة، الارتجال» ن. كل ذلك في: مدخل إلى علم الاصطلاح للدكتور إدريس نقوري: 96ـ97. ورسالة الأستاذ خير الله السعداني ـ كما وصف نقوري ـ رسالة ماجستير (مرقونة) نوقشت بكلية الآداب في بغداد. ن. مدخل إلى علم الاصطلاح:95. وواضـــح =

ولذلك قد يدرس ضمن الأسرة الاصطلاحية الواحدة عدة مصطلحات، قد لا توجد علاقة بينها من حيث الصيغة الاصطلاحية، ولكنها شجرة واحدة. باعتبار أن بعضها (فرع) لبعض، كما وقع من دراسة ـ مثلا ـ (لتحقيق المناط)، و(الاستنباط)، و(الفتوى)، و(الترجيح) ضمن مصطلح (الاجتهاد). وكذا دراسة (سد الذرائع)، و(الاستحسان)، و(الحيل)، و(مراعاة الخلاف)، ضمن مصطلح (المآل)[85] باعتبار أن تلك فروع لهذا. أضف إلى ذلك ما قد يدرس من مرادفات، وأضداد، وضمائم، ومشتقات، كلها تشكل أسرة المصطلح المدروس؛ لأنها به هي تفهم، وبها هو يكتمل؛ فتكون دراسة المصطلح حينئذ شمولية لامتدادها إلى كافة المصطلحات التي يمتد إليها (مفهوم) المصطلح الأم أو الرئيس.

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

1. المرحلة الأولى: الإحصاء:

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

ـ **أولا: المصطلح**: والمصطلح «هو اللفظ الذي يُسمِّي مفهوما معينا داخل

=أن استعمال السعداني للفظ (عائلة) ههنا يكاد يكون مقصورا على ضم (المرادفات)، أو ما شابهها، ليس إلا. بينما مصطلح (الأسرة) عندنا أشمل بكثير، كما هو مبين في المتن.

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

تخصص ما»[86]. وذلك بتتبع كل الصيغ الاصطلاحية الواردة في النص المدروس، تتبعا تفصيليا لا إجماليا، إذ ربما كان هناك من يختزل الإحصاء باعتماد المادة اللغوية لا الصيغ الاشتقاقية، فيضمن كل ما كان من مادة واحدة في جذاذة واحدة، فيجمع في (أول) مثلا (المآل)، و(التأويل)، وفي (حكم) (الحُكْم)، و(الحِكْمَة) وهكذا. ورغم أن التصنيف الاصطلاحي ينبغي بالفعل أن يعتمد نظام المادة اللغوية، إلا أنه يجب التنصيص على المصطلحات بصيغها كما وردت، كل صيغة تخصص لها جذاذة ورقية، أو إلكترونية مستقلة، حتى وإن كانت الصيغ تنتمي إلى (أسرة اصطلاحية) واحدة، كالمشتقات التي تتميز عن (المصطلح المفتاح) بزيادات فرعية فقط. لأن التنبه إلى الصيغ الاصطلاحية منذ بداية الإحصاء هو جزء ضروري من العمل، حيث يتيح في النهاية للدارس أن يرسم خريطة للمعنى الاصطلاحي الواحد وكيف يتصرف انطلاقا من أصله، أعني المصطلح المفتاح، ثم عبر (مشتقاته وضمائمه)، وكذا (فروعه) إن كانت له فروع. فجرد كل هذا قبل الانطلاق في الدراسة، عمل أساس لمعرفة حجم المصطلح موضوع الدراسة وقوته. وترك ذلك حتى وقت الدراسة يفوت الكثير من المعاني المساعدة في فهمه ابتداء، بالإضافة إلى أنه يحكم على الدارس بإعادة إحصاء الصيغ بخصوصها، وهذا فيه من ضياع الجهد والوقت ما فيه.

هذا، وينبغي أن يكون الإحصاء تاما، إذ ربما يتسرب إلى الذهن، أن استقراء (الأكثري) يغني عن (الكل)؛ لأن (الكلية) تنعقد (كلية) ولو شذ عنها بعض الجزئيات كما قرره أبو إسحاق الشاطبي[87]، إلا أن ذلك إنما يصح أساسا في سياق تمييز (الأصول) ـ بالمعنى العام ـ عن الفروع، أي تمييز ما هو كلي ثابت عما هو جزئي طارئ أو متغير. ولا يصلح لتركيب المعنى في الدراسة المصطلحية، وإن كان ممكنا ومقاربا، إلا أنه قد يؤدي إلى خلل خطير في بعض الأحيان، ومن هنا عدم صلاحيته، وذلك كأن يحصي الدارس المصطلح من كتاب معين، أو تراث عالم معين، حتى إذا لم يبق له لاتمام الإحصاء إلا ورقات، توقف، واستغنى عما فيها بحجة أن الأكثري يغني عن الأقلي، في تركيب المعنى الكلي، وهذا صحيح كما ذكرت على العموم، لكن ليس

---

(86) (مصطلحات النقد العربي: 54

(87) م2/53.

دائما؛ إذ ربما كان المصطلح المدروس من المصطلحات المشكلة، وأغلب مصطلحات العلوم الشرعية كذلك، فتكون تلك الصفحات القليلة المهملة، فيها من التعريف أو التقييد أو التفصيل ما قد يعز وجوده في غيرها، وربما كانت النصوص الأخرى بها من التشابه، ما قد يحكم بسببه على المؤلف بالتناقض، أو نقص في البيان، أو نحو ذلك. فيركب الدارس حينئذ مراكب التعسف في التحليل والتأويل! وقد كان في غنى عن ذلك لو أتم إحصاءه.

ـ ثانيا: المفهوم: والمفهوم هو معنى المصطلح مجردا عن صيغته الاصطلاحية. إنه (ماصدق) العبارة كما يقول المناطقة، أي الصورة الذهنية التي تنقدح في الفكر عند سماع المصطلح. ذلك أنه لا يجوز أن نقتصر في الإحصاء على استقراء مشتقات المصطلح من حيث هو (لفظ)؛ لأن ذلك يفوت علينا كثيرا من القضايا المساعدة في بناء المفهوم! وقد دأبت بعض الاتجاهات اللسانية على الفصل بين علم الأصوات وعلم المعنى ـ بناء على تقسيم بلومفيلد[88] ـ وهو ما يعني ههنا الفصل في دراسة المصطلح بين اللفظ والمفهوم! وهما في الواقع لا ينفكان وإنما نشأت الدراسة المصطلحية لدراسة المفهوم بالقصد الأول، وإن كانت تدخل إلى ذلك من باب المصطلح، فكيف يغفل المفهوم إذا عرض مجردا عن لفظه الاصطلاحي؟ إذن يؤدي إلى انفصام الدراسة وعدم اكتمالها، ولذلك قال الدكتور كمال بشر: «ونحن وإن كنا لا ننكر وجود هذين الجانبين في الكلام الإنساني لا نرى إمكانية الفصل بينهما، أو جواز عزل أحدهما عن الآخر في الدراسات اللغوية بوجه خاص.»[89] ومجال المصطلح من ذلك أولى بداهة!

ويمكن أن نميز في المفهوم بين نوعين:

أ ـ **المفهوم الكلي**: وهو الصورة الذهنية العامة للمصطلح. التي تكون عادة في عبارات التعريف وما شابهها. حيث يكون القصد ذكر المعنى العام للمصطلح لغرض علمي ما. سواء ورد ذلك في سياق قصد التعريف أو قصد غيره. كقول الشاطبي ـ وهو يريد مصطلح (القياس) دون ذكره لفظا ـ: «دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه

---

(88) دراسات في علم المعنى: 44

(89) دراسات في علم المعنى: 44

بالمنصوص عليه معتبر»[90]، أو قوله: «الخطاب الخاص ببعض الناس كان واقعا في زمن رسول الله # كثيرا، ولم يؤت بدليل عام يعم أمثالها من الوقائع، فلا يصح ـ مع العلم بأن الشريعة موضوعة على العموم والإطلاق ـ إلا أن يكون الخصوص الواقع غير مراد، وليس في القضية لفظ يستند إليه في إلحاق غير المذكور بالمذكور؛ فأرشدنا ذلك إلى أنه لابد في كل واقعة وقعت إذ ذاك أن يلحق بها ما في معناها»[91] فإذا ذكر مثل هذا أو نحوه مما في معناه، وإن اختلفت العبارة، دون أن يذكر مصطلح القياس، فينبغي إحصاؤه، وتقييده باعتباره منه. إما في الجذاذة المخصصة له، أو في جذاذة أخرى تخصص لمفهومه. لأنه معنى ضروري لدراسة المصطلح. ربما كانت منه أشياء لا تظهر بصورة جلية في التعريف الذي وضعه المؤلف بقصد التعريف ذاته! كالعلاقة بين المصطلحات في بابها، والأبواب العلمية الأخرى ـ داخل التخصص الواحد ـ التي قد يبدو أنه لا تربطها بها أي صلة. فيفتح ذلك مسالك أعمق وأدق في فهم المصطلح المدروس من كل جهاته على التمام والكمال.

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

ج ـ **القضايا الإشكالية**: وأعني بالقضايا الإشكالية كل مسألة، أو قضية علمية تعلقت بالمصطلح المدروس. أي مواقع التنازع والخلاف فيه من حيث مفهومه، أوحجيته، أووظائفه العلمية المختلفة، سواء كانت نظرية أو تنزيلية. والغالب أن المصطلح

---

(90) م1/89

(91) م2/247ـ248

يذكر فعلا في مثل هذه المواطن، إلا أنه مع ذلك ينبغي الإشارة ـ في جذاذة خاصة ـ إلى أمهات تلك المواطن، لفوائد منهجية منها أنه يحسن الانطلاق منها أعني من نصوصها أولا لدراسة المصطلح المعني. خاصة إذا كان هذا مما لم يرد فيه تعريف عن المصنف. وذلك لما يكون من تكثيف ـ في مثل هذه المواطن عادة ـ من معان اصطلاحية جامعة عند استعمال المصطلحات. كما أنها هي المتضمنة للمعاني الأصلية الأساس في فكر صاحبها، إذا كانت للمصطلح معان ثانوية، أو تابعة.

ثم إن نصوص الإشكالات تعين في النهاية على تلمس التعريف الدقيق للمصطلح، لما قررناه من (إشكالية) المصطلحات في العلوم الشرعية. فإما أن يشار إليها في جذاذات مستقلة إذا لم يرد بها ذكر للمصطلح، وهذا نادر كما ذكرت، وإما أن تكتب أرقام صفحاتها بلون مغاير عند إحصاء المصطلح الوارد بها.

وبهذا المنهج يكون الدارس المصطلحي قد أحاط بكل جهات المعاني الاصطلاحية الممكنة، من حيث الإحصاء، والاستقراء.

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

ومعلوم أن المصطلحات تشكل البنية الأولى للعلوم الشرعية كما قررنا. ومن هنا كثرتها ووفرتها في المتن العلمي، وإذن لا يمكن ـ في دراسة مصطلح ما ـ استعمال كل النصوص المتعلقة به من قريب أو من بعيد! بل لا مفر من الانتخاب والانتقاء، لكن على أساس علمي دقيق، لا يجعل دقة الإحصاء الذي أكدنا ضرورة إتمامه على الاستقراء التام، تذهب هباء منثورا. بل لابد من الاستفادة من جميع النصوص. وهذا لا يعني توظيفها جميعها في الدراسة. وإنما يكون ذلك بقراءتها في مساقاتها كما ذكرت، حتى إذا بدئ بنصوص البؤرة المصطلحية أعني حيث خصص فصل أو مبحث للمصطلح المقصود، اقتطعت تلك النصوص الأولى وصنفت حسب ما تتضمنه من معان، ثم استؤنف الاستقراء من جديد بتتبع أرقام الصفحات الأخرى، بناء على ما تعطيه جذاذات الإحصاء، فيوقف على كل نص على حدة ويدرس في محله، فإذا تبين أن فيه جديدا يختلف على ما سبق اقتطاعه من نصوص وجب تقييده هو أيضا، وتصنيفه

حسب ما فيه من معنى جديد. أما إن كان يكرر السوابق فيكفي من كل معنى ثلاثة نصوص على الأكثر. ويحال بهامش البحث على أرقام الصفحات الأخرى التي يتكرر بها المعنى، إن اقتضى الحال ذلك.

هذا ولا ينبغي إهمال ما جَدَّ من المعاني في المصطلح المدروس عند عملية استخراج النصوص، سواء كان ذلك الجديد كليا، بحيث يقلب (المفهوم) ويغير من حقيقته وجوهره، أم كان جزئيا، لا يغير من حقيقته وجوهره، إلا على سبيل التقييد، والتخصيص له في بعض السياقات والاستعمالات. فكل ذلك هدف رئيس للدراسة المصطلحية يجب رصده، وأخذه بعين الاعتبار، ومن ثم لا يمكن إهمال نصوص كهذه بدعوى أنها تكرر ـ بصورة ما ـ ما قيل على الإجمال.

وتستخرج نتيجة الدراسة لكل نص تم استخراجه، فترسم بجذاذته المخصصة له من خلال (عنوان) ـ يقيد أعلاه ـ فيميزه عن باقي النصوص، ليعلم أن المصطلح الوارد فيه هو بهذاالمعنى دون ذاك، أو بهذه الصفة دون تلك، أو بهذه الخاصية دون الأخرى.. وهلم جرا.

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

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

3 ـ **المرحلة الثالثة: تصنيف النصوص**: تصنف النصوص بعد ذلك قصد إعدادها لدراسة المصطلح، وذلك بفصل كل مجموعة عن غيرها مرتبة حسب المنهج المعتمد في البحث، والتصميم المتبع في بناء الدراسة المصطلحية، فتفرد النصوص المعدة للتوظيف في تركيب (التعريف) أولا، ثم النصوص المتعلقة (بالخصائص) ثانيا، بدءا (بالوظيفة العلمية)، (فالرتبة الأسرية)، (فالقوة الاستيعابية)، (فالنضج الاصطلاحي)، ثم (العلاقات)، من (مرادفات، وأضداد). فالنصوص المتعلقة (بالضمائم، والمشتقات) ثالثا، والضمائم: هي المصطلحات المركبة منه ومن غيره على سبيل الإضافة أو الوصف، أو نحوهما. ثم يكتمل الإعداد بتصنيف النصوص المتعلقة (بفروعه) وهي المصطلحات التي (تفرعت) عنه أي أن جوهرها المعنوي إنما يرجع إليه، وينبني عليه. كما كانت مصطلحات (سد الذرائع، والحيل، والاستحسان) مثلا؛ متفرعة عن مصطلح (المآل).

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

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

حتى إذا استقام ذلك كله؛ شرع حينئذ؛ في دراسة المصطلح، وهي:

4 ـ **المرحلة الرابعة**:وقد اقترحنا منهجا للدراسة أصله مستفاد من المنهجية التي وضعها الدكتور الشاهد البوشيخي في بحثه الرائد (مصطلحات النقد العربي) السالف

الذكر، مع بعض التحوير والتطوير لمناسبة الخصوصيات الشرعية المتحدث عنها، وهو ملخص في رسم «شجرة مفهومية» للمصطلح قائمة على خمس قضايا هي أصول الدراسة، قد تتفرع إلى عناصر جزئية. وهي كالتالي:

ـ أولا: التعريف:

أ ـ في اللغة.

ب ـ في اصطلاح الشاطبي.

ـ ثانيا: خصائص المصطلح. ويدرس فيها:

1ـ وظيفته العلمية.

2ـ رتبته الأسرية.

3ـ قوته الاستيعابية.

4ـ نضجه الاصطلاحي.

5ـ علاقاته، ويدرس فيها:

أ ـ مرادفاته.

ب ـ أضداده.

ـ ثالثا: ضمائمه ومشتقاته.

ـ رابعا: فروعه.

ـ خامسا: خلاصة.

ولإبراز خصوصيات هذا النظر نسوق البيان التالي:

أولا: التعريف

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

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

و(معادلة) دلالة المصطلح لا تكون بالضرورة عن طريق (الحد) بمعناه المنطقي. بل يمكن حصولها بأي عبارة من (رسم) أونحوه (يقتضي) بيان المعنى المراد، أي المفهوم كما دل عليه المصطلح، ولو عن طريق اللزوم مثلا. لكن على أساس أن يكون ذلك (جامعا مانعا) لكن ـ دائما ـ ليس بالمعنى المنطقي؛ لأن المناطقة إنما يتحدثون في (جمعهم ومنعهم) عن (الماهية) وهي مفهوم فلسفي، قائم على الجواهر الغيبية للذوات! وقد علم ـ في نقد الشاطبي لحدودهم ـ أن ذلك مما يستحيل الإلمام به جمعا ومنعا، كما سنرى بحول الله[92]

وإنما المقصود إحكام العبارات المعرفة بما يضمن تقديم الصورة الكاملة للمفهوم العلمي بلا زيادة. وهذا ممكن عن طريق توظيف الأركان، والصفات اللازمة، والأعراض الخاصة، ونحو ذلك من الأدوات التعريفية التي ذكرها المناطقة في الرسوم أساسا[93].

وعلى كل حال فإن التعريف هو أخطر مراحل الدراسة المصطلحية عموما، فإذا سلم للدارس؛ سلم له غالبا كل ما انبنى عليه بعد ذلك من قضايا. وإذا لم يسلم ـ بالقدر الكافي لضمان الإحاطة بالمفهوم ـ لم يسلم له كل ما بعده حتما! ومن هنا صعوبة قضية التعريف ومركزيتها في الدراسات المصطلحية، كما قرره المصطلحي الفرنسي (ألان راي) في قوله: «الحد أو التعريف ربما هو مركز الإشكال المصطلحي!»[94]

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

ثم بعد ذلك مباشرة، تتم العودة إلى تفحص النصوص المتضمنة للمصطلح، للمرة الثانية ـ بعد ما تم تجميع كل العناصر، التي يمكن أن تشكل جزءا ما، من أجزاء

---

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

(93) معيار العلم: 267 وضوابط المعرفة: 62 إلى 67.

(94) *La terminologie noms et notions:39*

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

ن. أيضا: (المصطلح الأعجمي:*10/2*). هذا وقد أنجز معهد الدراسات المصطلحية يومين دراسيين الأول بكلية آداب المحمدية في موضوع (قضية التعريف عند القدماء)، سنة: *1994* م. والثاني بكلية آداب وجدة في موضوع (قضية التعريف عند المحدثين) سنة:*1995*.

المفهوم ـ فيتم النظر في هذه الأجزاء المحصاة على سبيل الاختبار، في ضوء الدراسة اللغوية، ومقارنة نتائج هذه، بما أفادته السياقات الاصطلاحية، فإذا تم ذلك، كان الانتقال إلى صياغة تعريفات (تجريبية)، انطلاقا من تلك الأجزاء، ثم اختبارها هي الأخرى، بما فيها تعريف المؤلف ـ إن كان له تعريف ـ وإنما يتم اختبار التعريفات، ليس بناء على المقتضيات السياقية فحسب، ولكن أيضا بالنظر إلى تطابقها مع الدلالة الإشكالية التي يتضمنها المصطلح، أوعدم تطابقها! وهذا ما يحتم الإحاطة بمضمون الإشكال، أو الإشكالات الكامنة فيه! مما يفرض على الباحث تتبع فروع المفهوم، حتى في غير النصوص المذكور بها مصطلحه!

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

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

كما قد يكون تعبيرا عن منهج كلي، يتضمن إشكالا كبيرا، أو ربما أكثر، أو بمعنى آخر، قد يكون المصطلح المدروس في حجم (نظرية علمية) بالتعبير المعاصر، تماما كما هو الأمر بالنسبة لمصطلح الأصول مثلا، أو الاجتهاد، أو المآل عند الشاطبي،

فيُحتاج حينئذ إلى تفكيك جميع عناصرها، وردها إلى كل أجزائها، واستقراء كل معانيها الجزئية، وتحرير محال النزاع في قضاياها، وإشكالاتها الخلافية لالتقاط المكونات الجوهرية، للمفهوم الجامع المانع للمصطلح، وليس معنى هذا أنا نراعي مقتضى الصيغة المنطقية (للحد)، كما هو بشروطه لدى علماء المنطق، فذلك خلاف مذهبي بين الأصوليين والمناطقة، وللشاطبي فيه مذهب خاص فصلناه بمحله[95]، وإنما المقصود بالجمع والمنع، استقصاء الخواص الفاصلة والمميزة، وليس البحث عن حقيقة (الماهية)، كما يعبر المناطقة. ولا بد في هذا ـ على كل تقدير ـ من شدة الانتباه، وإلى استحضار قدر غير يسير من الحذر؛ حتى لا يكون الدارس كحاطب ليل، يترك ما ينبغي أن يجمع، ويجمع ما ينبغي أن يترك، إذ لا قيمة ـ بعد التحليل ـ للإشكالات والقضايا ـ في إطار الدراسة المصطلحية ـ إلا لما له علاقة بالمفهوم، كما بينا من قبل.

ثم بعد ذلك تبدأ دراسة تحليلية من نوع آخر، وهي شرح التعريف، وتعليل كل عبارة فيه، وبيان مبرر وجودها به، انطلاقا من نصوص أبي إسحاق الشاطبي، التي منها استفيدت عناصره ومكوناته. وهنا تبدأ الإحالة على الإشكالات. فمثلا في دراسة مصطلح (المآل) ـ وقد كان تعريفه أنه:(أصل كلي يقتضي اعتباره تنزيل الحكم على الفعل بما يناسب عاقبته المتوقعة استقبالا)[96] ـ كان الانطلاق في شرح عناصره مما يلي:

*1*ـ كونه (أصلا كليا): وذلك أن (الأصل) لدى الشاطبي يتضمن معنى (القطع) كما هو مبين بهذا البحث[97]، وقوله: «أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية»[98] أثار ردودا، منها رد الشيخ الطاهر بن عاشور[99]، والدكتور يوسف القرضاوي[100] والدكتور عبد المجيد النجار[101]. والقول (بالقطعية) قديم، منذ زمان الجويني على الأقل[102]. وبعد الدراسة، تبين أن الخلاف المتأخر إنما هو في مفهوم (الأصول)، أي لو

---

(95) ن. الفصل الثالث من القسم الأول.

(96) ن. الفصل الثالث من القسم الثاني.

(97) ن. الفصل الأول من القسم الثاني.

(98) م:*1/29*

(99) مقاصد الشريعة الإسلامية: *40* إلى *43*

(100) في محاضرة له عن (الخلاف) مسجلة بشريط مصور في فرنسا.

(101) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب: *147*

(102) البرهان:*1/78ـ79*

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

ومن (أصلية) المآل نستمد كونه (كليا)؛ إذ عنه تتفرع مجموعة من الجزئيات الإضافية؛ لأنها كليات بالنسبة إلى ما دونها، وهي القواعد، قال: «وهذا الأصل ينبني عليه قواعد»[103] والقواعد المقصودة هنا: هي (قاعدة سد الذرائع) كما سماها، و(قاعدة الحيل) و(قاعدة مراعاة الخلاف)، و(قاعدة الاستحسان)، ثم (قاعدة [اطراد المصالح]).

*2*ـ المآل في (الاعتبار): إشارة إلى قولنا في التعريف: (يقتضي اعتباره)؛ لخصوصية طبيعة (اعتبار المآل) لدى أبي إسحاق، من مثل قوله بعد ذكر أمثلته الفقهية: «وهذا مما فيه اعتبار المآل على الجملة»[104] وجاء في الدراسة: «وهنا نكتة لا بد من التنبيه عليها، وهـــي أن (المآل) في الاعتبار الاجتهادي، يقتضي نظرا تطوريا غير سكوني (...) وهو نظر إلى الواقع في صيرورته الحركية (...) وفرق بين هذا، وبين نظر الفقيه في الفتوى إلى الواقع باعتبار حاله دون مآله»[105].

3 ـ المآل أصل لتنزيل الحكم على الفعل: وذلك إشارة إلى أن (المآل) عند أبي إسحاق، يأتي في سياق التنزيل خاصة، أي تطبيق الأحكام الشرعية على وقائع معينة، فلا كلام عن المآل مع الأحكام الشرعية المطلقة عن الزمان والمكان المحددين، كتحريم الخمر أو إيجاب الصلاة!

4 ـ المآل أصل لمناسبة العاقبة المتوقعة استقبالا: وفيه بينا وظيفة المآل كنظر اجتهادي مستقبلي، أي الحكم على المتوقع، لا على الواقع كما أسلفنا. لكن بشرط معرفة الشروط العلمية، التي ترجح كون هذه الحال أو تلك: هي الصورة المتوقعة فعلا، لتنزيل الحكم عليها، في واقعها الحالي، حتى تتكيف مع واقعها المآلي.

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

(*103*) م: *4/198*

(*104*) م*4/197*

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

تقتضيه من جولات لتحليل الإشكالات.

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

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

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

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

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

ج ـ قوته الاستيعابية: وهنا نتطرق إلى ما يكتنزه المصطلح من إشكالات، وقضايا علمية، تشكل جزءا لا يتجزأ من شخصيته، كلما ذكر المصطلح ذكرت معه،

وكلما أثيرت في أي بحث كان هو الإطار الذي يجمعها، والأداة التي بها يتم تحليلها ودراستها. فبتعدد هذه القضايا والإشكالات، وانتشارها في مجالات العلم، بقدر ما تكون قوة المصطلح الاستيعابية؛ لأن المصطلح إنما هو خزان للعلم، وذلك ما نعنيه بالاستيعاب. أضف إلى ذلك ما قد يكون من تعدد المفاهيم، ثم التعاريف للمصطلح ذاته، في المجال العلمي الواحد. كل ذلك ومثله نكشف عنه إجمالا ـ لا تفصيلا ـ لبيان القوة الاستيعابية للمصطلح، بقصد بيان وزنه العلمي عامة.

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

هـ ـ **علاقاته**: ومن خصائص المصطلح أيضا (علاقاته) مع سائر المصطلحات، التي يرتبط بها بالترادف أو التضاد، فيتم بيان أوجه التضاد أو الترادف، بينه وبين هذا المصطلح أو ذاك. انطلاقا طبعا من النصوص الدالة على ذلك.

ثالثا ـ ضمائمه ومشتقاته: أما الضمائم: فهي المصطلحات المركبة تركيبا إضافيا أو وصفيا، مثل (الأصول الكلية)، و(اجتهاد المكلف)، و(تحقيق المناط الخاص)، و(مآل السبب)، و(المآل الممنوع)، ونحوها مما تركب على المصطلح الأصلي بوصف، أو إضافة. فتدرس في تركيباتها الجديدة؛ لمعرفة الإضافة الجديدة، التي أضفاها (المضاف إليه)، أو (الوصف) على (المصطلح) قصد استخراج الدلالة الاصطلاحية الجديدة، التي قد تنبثق عن هذا التركيب. وقد يقتضي ذلك دراسة معمقة، خاصة إذا كان (المضاف إليه)، أو (الوصف) مصطلحا قويا، يرد مستقلا بذاته في سياقات أخرى، ويتفجر هو

الآخر ـ عند نبشه ـ بقضايا وإشكالات! فلا تتم معرفة دلالته في صيغته المركبة؛ إلا بعد معرفة دلالته في صيغته المفردة أولا!

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

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

رابعا ـ فروعه: وهنا ننتقل إلى دراسة كل مصطلح مستقل، هو فرع عن المصطلح الأم المدروس، كما هو الحال مثلا بالنسبة لمصطلحات (الاستنباط، والفتوى، وتحقيق المناط)، وغيرها، باعتبارها فروعا (للاجتهاد)، أو مصطلحات (سد الذرائع، والحيل، والاستحسان)، وغيرها، باعتبارها فروعا (للمآل).

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

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

القسم الأول

طبيعة المصطلح الأصولي
عند الشاطبي

الفصل الأول

إصلاحية التجديد المصطلحي عند الشاطبي

لم يكن في النية عند الشروع في هذا البحث دراسة الجانب الإصلاحي ـ بمعناه الدعوي التربوي ـ عند أبي إسحاق؛ لبعده عن الدراسة المصطلحية من ناحية، ولسبق الدارسين إليه ـ بصورة من الصور ـ من ناحية أخرى[1]. إلا أن الأمر صار يفرض علي نوعا من الاهتمام، ويقتحم علي الفكر اقتحاما من خلال الدراسة المصطلحية ذاتها؛ وذلك لتواتر الوجه (الإصلاحي) التربوي للمصطلحات الأصولية عنده؛ ذلك الوجه الذي كان يطل علي سافرا عند كل محاولة للتعريف، صياغة، أو دراسة. مما جعلني أفكر جديا في كتابة هذا الفصل خاصة وأن ما تراكم لدي من قضاياه ـ من خلال المصطلح الأصولي خاصة ـ لم يكن مما تناولته الأقلام قبل، عند الحديث عن إصلاحية الشاطبي كما سنبين بحول الله سواء في ذلك ما تراكم عن البحث السابق[2]، أو عن هذا البحث.

إلا أن دراستنا هذه لن تنصب على بيان الرؤية الإصلاحية للشاطبي من حيث هي قواعد ومناهج وقضايا، أعني من حيث هي (نظرية) مودعة ـ في الظاهر ـ في كتاب (الاعتصام) أساسا[3] وإنما عملنا ههنا أشبه ما يكون بعمل (تشريحي) للمصطلح الأصولي، خاصة المجدد من لدنه كليا أو جزئيا؛ لبيان المقاصد الإصلاحية الكامنة فيه، أي التي كانت أساس هذا التجديد. وذلك لنتبث أن (إصلاحية) الشاطبي لم تكن قاصرة على نقد البدع فحسب. وإنما هي تجديد للدين أساسا من خلال تجديد منهج التفكير الأصولي. ولأن المصطلحات هي البنية الأولى في العلم. فقد كانت أول ما لحقه ذلك التجديد عنده، وبالوجه الذي قام عليه. أعني الوجه الإصلاحي خاصة. ومن هنا كان ما نقوم به الساعة بحثا في صلب المادة الأصولية وعملا في عمق الدراسة المصطلحية.

أما تناولنا لهذه القضية فسيكون من وجهين:

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

---

(1) كان ذلك بعض اهتمام الدكتور حمادي العبيدي في بحثه: (الشاطبي ومقاصد الشريعة) إلا أن تناوله له كان أقرب إلى السطحية منه إلى الدراسة والتحليل كما سنبينه بحول الله، مفصلا بأدلته في هذا الفصل.

(2) في (مصطلحات أصولية في كتاب الموافقات للشاطبي) المقدم لنيل دبلوم الدراسات العليا، قدمنا تعريفات أصولية لأبي إسحاق الشاطبي، ذات وجه إصلاحي ظاهر سنورد بعضها في متن هذه الدراسة، إلا أن مادرسناه في هذا البحث من مصطلحات الاجتهاد وما إليها، كان أكثر إحالة من غيره على المقاصد التربوية الإصلاحية للشاطبي.

(3) كان أساس بحث الدكتور العبيدي في النظرية الإصلاحية للشاطبي مبنيا ـ بالدرجة الأولى ـ على ما في كتاب الاعتصام.

المبحث الأول: الوجه الإصلاحي للتجديد الاصطلاحي عند الشاطبي

وهذا أمر يفرض نفسه لتواتره في أغلب الشروح والتعريفات المتعلقة بالمصطلحات الأصولية، التي عرض الشاطبي من خلالها فكره الأصولي. فلا يزال الدارس يتتبع المعنى (الإصلاحي)في ذلك حتى يتم له ـ يقينا ـ أنه رحمه الله لم يقتصر على وضع كتاب الاعتصام لذلك فحسب، وإنما أسس كتاب الموافقات قبل ذلك على هذا الأصل نفسه، بل إن كتاب الاعتصام ليس إلا امتدادا تطبيقيا لما أصله في الموافقات! ويمكن أن نلاحظ ذلك من خلال عرض مركز لأمهات المصطلحات الأصولية، التي تدخل فيها بنوع من التجديد الكلي، أو الجزئي، بناء على ملاحظة هذا القصد بالأساس.

وذلك أنه ابتدأ تأسيس كتاب الأحكام على مصطلح (المباح) خاصة، ومنه انطلق إلى باقي الأحكام الخمسة، ولكن بغير الطريقة التقليدية المعروفة في المصنفات الأصولية. بل بطريقة جديدة تماما. قوامها النظر إلى فعل المكلف بقصد ضبطه إلى قصد الشارع. ومن هنا عرض في (المباح) مفهومين هما:

أ ـ «المباح: عند الشارع هو المخير فيه بين الفعل والترك، من غير مدح ولا ذم، لا على الفعل ولا على الترك»[4].

ب ـ المباح: «مفهومه قصد الشارع إلى رفع الحرج في الفعل إن وقع من المكلف، وبقي الإذن في ذلك الفعل مسكوتا عنه.»[5] فيكون المباح بهذا المعنى: هو ـ كما عرفناه في البحث السابق ـ (مالم يأذن فيه الشارع تصريحا، فأخذ عن طريق العفو، أو طريق الترخيص)[6] لأنه إما يكون «مما عفي عنه»[7] كما قال أو من «الرخص فإنها راجعة إلى رفع الحرج»[8] فيطلق المباح بهذا المعنى «من حيث يقال:

---

(4) ج1/109 ثم ن. مصطلح (المباح) مدروسا بصورة مفصلة في (مصطلحات أصولية). مادة: (بوح). وإن ما نعرضه ههنا خلاصة لذلك. وإنما الجديد فيه بيان الوجه الإصلاحي للمصطلح.

(5) ج1/146

(6) مصطلحات أصولية:(بوح)

(7) ج1/144

(8) ج1/146

لا حرج فيه»[9]. ومن هنا خالف هذا المفهوم المعنى السابق للمباح الذي هو (تخيير). قال رحمه الله:«إذا قيل في المباح: إنه لا حرج فيه ـ وذلك في أحد الإطلاقين المذكورين ـ فليس بداخل تحت التخيير بين الفعل والترك!»[10].

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

بينما المباح الذي لا حرج فيه هو مجال الزهد؛ لأنه مطلوب الترك، لكن بصورة (كلية). فإنما أبيح رفعا للحرج. وليس أصيلا في مفهوم الإباحة. قال:«وأما قسم مالا حرج فيه فيكاد يكون شبيها باتباع الهوى المذموم (...) لكنه لقلته وعدم دوامه، ومشاركته للخادم المطلوب الفعل بالعرض (...) لم يحفل به، فدخل تحت المرفوع الحرج، إذ الجزئي منه لا يخرم أصلا مطلوبا، وإن كان فتحا لبابه في الجملة.»[11] إن (التصريح) بالتخيير هو ضرب من الإغراء بالدخول في الفعل، دل على ذلك (السكوت) عن الثاني؛ ولكن كل ذلك بالمعنى الكلي لا الجزئي، وإلا خالط المطلوب الحقيقي ندبا أو وجوبا، والمنهي الحقيقي كراهة أو تحريما.

واعتمادا على (ضابطين) استنبطناهما من أمثلته لهذا وذاك وهما: (الشمول) و(الاعتياد)[12] فرع عن (المخير) مفهومين للمباح، وعن (المرفوع انتقال (المباح) من المعنى الأصلي المطلق إلى المعنى الثاني المقيد بناء على مقياس مصلحي هو (الخدمة لقصد الشارع) أو ضد ذلك،وبيان ذلك بأمثلته كما يلي:

---

(9) ج1/140

(10) ج1/143

(11) ج1/147

(12) ن. مصطلحات أصولية:(بوح)

فأما المخير فيه فهو: إما:

1ـ مباح بالجزء مطلوب الفعل بالكل على جهة الوجوب[13]: وهو الفعل المباح من حيث هو تصرف ما، لفرد ما، في لحظة ما، ولكنه من حيث هو جنس مطلوب في حقه، أو حق المجتمع وجوباً فالزواج مثلا مباح[14] لفلان أو فلانة، مصرح بإباحته في الشرع. لكن لو تواطأ الناس جميعا، أو في بلد ما، على تركه؛ لأدى بشمول الترك إلى هدم قصد الشارع الضروري من النسل فكان بذلك واجب الفعل بالكل. وإن كان أصله الإباحة الجزئية.[15]

وإما:

2ـ مباح بالجزء مطلوب الفعل بالكل على جهة الندب: وهو الفعل المباح كذلك، من حيث هو تصرف جزئي، لكنه من حيث هو (عادة) مندوب كلي. أعني أنه لا يجوز أن (يتعود) على تركه (أبدا)، بل لا بد من الدخول فيه من حين لآخر حسب الاستطاعة. وذلك نحو تناول (الطيبات) من الرزق، أي ما زاد على ضرورة الأكل والشرب واللبس ونحوها. مما فيه توسعة أو زينة. فهو أيضا من المصرح بإباحته الشرعية[16]. ومن هنا كان (الاعتياد) على ترك أكل (اللحم) مثلا، لغير فقر أو نفور جبلي؛ مناقضا لقصد الشارع. فهو وإن لم يهدم ضروريا من الضروريات الخمس، فإنه موقع في الحرج، والتضييق على النفس والأهل. وقصد الشارع خلاف ذلك فكان مندوبا إليه بالكل.

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

1ـ مباح بالجزء مطلوب الترك بالكل على جهة المنع أي التحريم: وهو الفعل المباح من حيث هو تصرف جزئي، أي ـ كما سبق ـ لفرد ما في لحظة ما، لكنه من حيث اتخاذه (عادة) مؤد إلى هدم قصد الشارع. وذلك مثل الغناء واستعمال آلات الطرب فما خرج منه عن حكم التحريم والكراهة الجزئيين؛ لسلامة مضمونه وصورته؛ فهو مباح جزئي قال:«فإذا ورد في الشرع بعض هذه الأمور مقدرة أو كان فيها بعض

---

(13) ن. مصطلحات أصولية:(بوح)

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

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

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

الفسحة، في بعض الأوقات، أو بعض الأحوال، فمعنى نفي الحرج: (...) أي مما عفي عنه»[17] وفي هذا قال:«فلا نعلم في الشريعة ما يدل على حقيقة التخيير فيه نصا، بل هو مسكوت عنه.»[18] فالمداومة على هذا ذريعة إلى الحرام؛ لأن (الاعتياد) على مثله من شأنه ـ بحكم العادة ـ أن يلقي بصاحبه في مهاوي الفسق، «ولولا أن للمداومة تأثيرا لم يصح لهم [يعني العلماء] التفرقة بين المداوم عليه، وما لم يداوم عليه من الأفعال.»[19] ذلك أن مثل هذه المباحات تؤثر في النفس سلبا، من حيث إن المداومة عليها تقوي شهواتها، وغرائزها الحيوانية، إلى درجة تجعلها غير قادرة على رد الحرام؛ فتدخل فيه! وذلك خادم لما يهدم ضروري (الدين)! هذه خلاصته. وأما قسمه الأخر فهو:

2ـ المباح بالجزء المطلوب الترك بالكل على جهة الكراهة: وهو الفعل المباح من حيث هو تصرف جزئي لكن المداومة عليه تخرج الفعل عن الإباحة إلى نوع من الكراهة الكلية، لمناقضته قصدا من مقاصد الشارع الضرورية، بل هو يخدم المنهيات مما يخالف محاسن العادات. كسائر أنواع اللهو، من اللعب بالحيوانات الأليفة والطير، كالقطط، والحمام، ونحو ذلك «لأنه ليس فيه إلا قطع الزمان في غير فائدة. وليس له قصد ينتظر حصوله منه على الخصوص.»[20] فهو «إذا فعل يوما ما، أو في حالة ما، فلا حرج فيه، فإن فعل دائما كان مكروها، ونسب فاعله إلى قلة العقل، وإلى خلاف محاسن العادات، وإلى الإسراف في فعل ذلك المباح.»[21]

وهكذا كان من بين ما استخلصنا من دراسة هذا المصطلح أن ليس كل المباح ينقلب فعله (طاعة) بنية التعبد، ولا كل المباح ينقلب تركه كذلك بالنية ذاتها. وإنما في الأمر تفصيل: هو أن (المباح المخير فيه) هو وحده الذي يجوز للإنسان التعبد بفعله؛ لأنه خادم لقصد الشارع الضروري؛ ولذلك حرم تركه على سبيل الشمول، كما مثلنا في الزواج، أو على سبيل الاعتياد كما في ضروري الطعام والشراب؛ لأنه هادم للنفس. وما هدم بعض الضروريات أدى إلى هدم جميعها بالتبع.

---

(17) م1/144

(18) م1/144

(19) م1/139

(20) م3/224-225

(21) م1/132

وأما المباح الذي (لا حرج فيه) فإنما يصح التعبد فيه بالترك. فذلك هو مجال الزهد لمن يرغب في الورع. لأن فعله خادم لما يناقض قصد الشارع عل الجملة كما تبين. قال: «الفرق بين ما ينقلب بالنية من المباحات طاعة، وما لا ينقلب: وذلك أن ما كان منها خادما لمأمور به؛ تصور فيه أن ينقلب إليه، فإن الأكل والشرب والوقاع وغيرها، تسبب في إقامة ما هو ضروري، لا فرق في ذلك بين كون المتناول في الرتبة العليا من اللذة والطيب؛ وبين ما ليس كذلك (...) فإذا أخذ من جهة الحظ فهو المباح، وإذا أخذ من جهة الإذن الشرعي فهو المطلوب بالكل (...) وأما ما كان خادما لمطلوب الترك فلما كان مطلوب الترك بالكل لما يصح انصرافه إلى جهة المطلوب الفعل (...) فلم يصح فيه أن ينقلب طاعة!»[22] فثبت أن الطاعة إنما في تركه كما هو الشأن في ترك الممنوعات والمكروهات الجزئية.

ثم ركب بعد ذلك كل الأحكام التكليفية الباقية على هذا التقعيد، الدائر بين مفهومي الجزئية والكلية. أي أن ما كان مندوبا بالجزء فهو واجب بالكل. وكذلك ما كان واجبا بالجزء فهو كذلك بالكل من باب أولى. والقياس جار في المكروه والحرام[23].

إن أبا إسحاق إنما كان يؤصل مصطلحات الحكم التكليفي بهذه النظرة، المخالفة لما جرت عليه عادة المصنفين في هذا الفن؛ بناء على حاجة عصره التدينية، كما سيتضح خلال المبحث الثاني من هذا الفصل. فهو إذ يفعل ذلك إنما كان ينظر إلى حال الزمان وأهله؛ بحثا عن مقاييس، وضوابط؛ لترشيد التدين العام والسلوك الاجتماعي، عبر مدارج الإيمان، وقمع البدع بالمنهج العلمي الأصولي؛ حتى يصفو التعبد لصاحبه من كل المفاسد الطارئة، بسبب المناقضة لقصد الشارع، مما يخفى على كثير من المتعبدين، ومما لم تتناوله كتب الأصوليين قبل، بهذا التفصيل وهذا التوضيح. ومن هنا كان القسم الثاني من الحكم الشرعي ـ وهو الحكم الوضعي ـ مستجيبا لهذه النظرة ومكملا لها، وخادما لمقاصدها. وذلك أنه ضبط سائر الأحكام الوضعية، من أسباب، وشروط، وموانع، ورخص، وعزائم، إلى حكم الصحة والبطلان خاصة. وذلك لما شحن به هذين المصطلحين من دلالة تربوية، قوامها مراعاة (الدار الآخرة). فكانت كل

---

(22) م3/235-236.

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

صور الحكم التكليفي محكومة بانضباطها للحكم الوضعي سببا، وشرطا، ومانعا، وكان كل ذلك (مصححا)، أو (مبطلا)، بمفهوم جديد، غريب على المجال الأصولي؛ لرجوعه أساسا، لا إلى الجانب المادي من الفعل، أي من حيث هو أثر خارجي، كما هم معروف عند الأصوليين والفقهاء، ولكن إلى الجانب الروحي التعبدي. ومن هنا كان مفهوم (الصحة) و (البطلان) عنده بمعنيين: الأول هو المشهور عند الأصوليين. والثاني ـ وهو المعنى الرئيس عنده ـ يقوم على أساس تربوي إصلاحي، وتفصيل ذلك كما يلي:

أ ـ الصحة: هي الحكم الوضعي الذي يفيد «ترتب آثار العمل عليه في الدنيا»[24] أي الحكم بكون السبب محققا للمسببات شرعا. فتصحيح الأفعال ـ بهذا المعنى إنما يتعلق أساسا (بصحة) وقوعها في الوجود شرعا، فيكون (السبب) صحيحا «لوقوعه كامل الأركان حاصل الشروط، منتفي الموانع»[25] هذا هو المعنى المشهور عند الأصوليين. ومثاله نحو من «أراد التمتع بفلانة كيف اتفق بحل أو بغيره، فلم يمكنه ذلك إلا بالنكاح المشروع (...) فإن كان عنده عزم على المعصية ـ لو قدر عليها ـ أثم عند المحققين (...) وهو موافق لقصد الشارع بوضع السبب، فصح التسبب.»[26] إلا أن أبا إسحاق اعتمد في (الصحة) معنى غير هذا، منسجما مع مشروعه التربوي وهو:

ب ـ الصحة: هي الحكم الوضعي الذي يفيد «ترتب آثار العمل عليه في الآخرة. كترتب الثواب فيقال: هذا عمل صحيح: بمعنى أنه يرجى به الثواب في الآخرة.»[27] وذلك نحو من «يدخل في السبب (...) على أن وضع الأسباب إنما هي للابتلاء، فالآخذ لها من هذه الجهة، آخذ لها من حيث وضعت، مع التحقيق بذلك فيها. وهذا صحيح. وصاحب هذا القصد متعبد لله بما تسبب به منها؛ لأنه إذا تسبب بالإذن فيما أذن فيه؛ لتظهر عبوديته لله فيه، لا ملتفتا إلى مسبباتها، وإن انجرت معها، فهو كالمتسبب بسائر العبادات المحضة»[28] فالصحة والبطلان إذن متعلقان بكون الفعل كذلك في ميزان

---

(24) ج1/ 291

(25) ج1/ 245

(26) ج1/ 245

(27) ج1/ 292

(28) ج1/ 202 إلى 204

الآخرة. فالصحيح ما ترتب عنه ثواب أخروي، والباطل ضده.

والشاطبي رحمه الله يرمي بذلك إلى ضبط (النيات) أي مقاصد المكلفين، حتى تكون موافقة لقصد الشارع؛ لأن شأن المصطلح بالمفهوم المذكورعند الأصوليين أن يضبط أشكال التعبد دون بواطنه، وهذا ما يجعل التدين قشورا بلا قلب، فتبطل الفائدة المرجوة منه، وكذلك كان الحال في عصره رحمه الله كما سنبين! ولذلك قال وهو مستشعر لجدة ما يأتي به من (مفاهيم)، معتذرا عن (غرابتها) على المجال الأصولي، بكونها محققة لهذه الفائدة (التخلقية): «وأما إذا اعتبرنا ما هو مذكور في هذا الكتاب في نوع الصحة والبطلان من كتاب الأحكام، فكل ما خالف قصد الشارع، فهو باطل على الاطلاق»[29] «وهو وإن كان إطلاقا غريبا لا يتعرض له علماء الفقه، فقد تعرض له علماء التخلق كالغزالي، وغيره. وهو مما يحافظ عليه السلف المتقدمون.»[30]

وقد آل أمر الصحة عنده إلى الجمع بين المعنى الأصولي والمعنى التخلقي. فلا يكون العمل (صحيحا) حتى يكون متوفر الأسباب، والشروط، منتفي الموانع، مع موافقة القصد![31] وكل ذلك مبني على مراعاة المآل الأخروي.

وهكذا يكون الشاطبي رحمه الله بما أصله في الأحكام التكليفية والوضعية، قد رسم طريقا للتعبد، مقعدا مسالكه، لا بطريقة الذوق الصوفي، والإشارات المنقدحة عن المقامات والأحوال، ولكن بطريقة العلم. صحيح أنه استفاد من (المفاهيم) الصوفية، ووظف بعضها في المصطلح الأصولي وشحنه بها، ولكنه بصنيعه ذاك كان يحول ما لا ينضبط إلى ما ينضبط. فالمفهوم الذي يجرد من لباس الذوق ثم يلبس بلباس العلم، فإنه يكتسي صبغة العلم وخصائصه. وهذا شأن المصطلح أو المفهوم. الذي ينقل من مجال الليونة الاصطلاحية إلى مجال الإحكام، أو الصلابة الاصطلاحية[32]. والعكس صحيح أيضا، أعني أن المصطلح الناشئ في مجال علمي محكم، كالفقه والأصول، بل حتى في

---

(29) 2/227

(30) 1/292

(31) ن. ذلك مفصلا في: مصطلحات أصولية:(صحح).

(32) ن. في هذه المسألة مقال: (*La propagation des concepts*) في كتاب: (*D'une science a l'autre*) من:9 إلى:26.

مجال غير الشرعيات، كالمنطق والرياضيات، فإنها إذا (رُحِّلَتْ)[33] إلى مجال الفنون، والعلوم اللينة، كالتصوف والأدب، وما شابههما، مما تعلق بدراسة الشعور الإنساني ـ وهو (ما لا ينضبط) ـ فإنها تتأثر بالمجال الذي رحلت إليه. فتفقد من (إحكامها) الكثير، وتصطبغ بالطبيعة اللينة للمجال الجديد[34] إلا أنها مع ذلك تبقى محتفظة ببعض أصولها الدلالية، من الإحكام أو الليونة، التي من أجلها استعيرت، واقترضت.

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

وبناء على هذين المفهومين: (الدنيوي) و(الأخروي)؛ وازن ـ في كتاب المقاصد من الموافقات ـ في (قصد المكلف)؛ بين مصطلحين، هما (قصد الحظ) و(قصد التعبد)[35] خرج منهما بقواعد تربوية في غاية من الأهمية. ضبط بها مسيرة العبد في مسالك التدين، مفصلا فيما لا يجوز أن يبنى على غير قصد التعبد، وما يجوز فيه الاشتراك بين القصدين، أو يجوز فيه الإفراد بقصد الحظ! ثم في حال جواز الاشتراك، بين ما يجوز فيه تغليب قصد الحظ على التعبد، وما لا يجوز، ونحو ذلك من المراتب التربوية، التي هي قواعد قعدت بالمنطق الأصولي، وإن كانت قضاياها إنما تدرس في كتب التصوف[36] فأثمر البحث في ذلك مصطلحين آخرين هما (قصد الموافقة)، و(قصد المخالفة) يعني الموافقة أو المخالفة لقصد الشارع، وهو ضرب من (التصحيح)

---

(33) السابق.

(34) يستشكل علماء المنهج قضية (الليونة الاصطلاحية) في مجال العلوم الإنسانية؛ حتى وإن تحدثنا خلالها عن مصطلحات الأصل فيها الدقة، كمصطلح (التجربة) مثلا. ذلك «أن المصطلحات المستخدمة في العلوم الاجتماعية لينة مطاطة مرنة (...)، أما في العلوم والتكنولوجيا، فيطلق على مصطلحاتها أنها: صلبة (...) كما أن استخدام مصطلحات معينة [يعني: علمية مادية] في علم من العلوم الاجتماعية، لا يعني بالضرورة أنها تدل على نفس المفاهيم في علم آخر» أصول البحث العلمي: 249.250.

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

(36) وهي قضية أطال فيها وأفاض، إذ عقد لها عدة مسائل من كتاب الموافقات، خلال بحثه (القصد الامتثالي، أو التعبدي) من مقاصد الشارع الأربعة. ن. م 2/176 إلى: 242.

و(الإبطال)، لكن في المجال المقاصدي خاصة[37]. وإنما كان البحث في (قصد الشارع) وما يتفرع عنه من مصطلحات، وقضايا، مبنيا على استشعار الحاجة إلى ضبط (مقاصد المكلفين) كما سنوضح بحول الله. فمصطلح (قصد المكلف) هو الذي استدعى مصطلح (قصد الشارع) من حيث الحاجة العلمية. مما يدل على (تربوية) كل ذلك كما أسلفنا.

فكانت المعاني التربوية الصرفة، تدخل إلى علم الأصول، إما من خلال المصطلحات الأصولية وهو الغالب، بعد شحنها بها وتضمينها مفاهيم التخلق. وإما من خلال نقلها كليا، أي باصطلاحاتها ذاتها، من هنالك إلى علم الأصول ـ وهو قليل ـ كما هو الحال بالنسبة (لقصدالحظ) و (قصد التعبد) كما بيناه بمحله[38].

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

ومن هنا كان بحثه في الدليل مبنيا على تفرد نسبي، في مفهوم (العلة)، التي هي أساس الاجتهاد والاستنباط. إذ جعلها هي عين المصلحة، أو المفسدة، التي بنى عليها الأمر أو النهي، لا مظنتها كما هو جار عند الأصوليين. وذلك لربط أفعال المكلفين بالمصالح مباشرة، ومحاكمتها بناء على ما سيترتب عليها من صلاح أو فساد بالدرجة الأولى، كما صنع مثلا في (أصل المآل)[39] وهو ضرب من سد الذريعة أمام المتسترين وراء ظواهر النصوص، وإنما قصدهم المخالفة. ومن هنا كان (التعليل) هو «بيان وجه الحكمة في الحكم من مصلحة، أو مفسدة»[40] وذلك حتى يتحراه المكلف بالفعل، أو يبني عليه المجتهد في تقويم الأفعال، والحكم عليها (بالصحة) أو (البطلان)، و(الموافقة) أو (المخالفة). فكانت (العلة) عنده ـ بتعريفه ـ بناء على ذلك هي:«الحكم والمصالح التي

---

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

(38) ن. الفصل الثاني من هذا القسم.

(39) ن. المصطلح مدروسا بالفصل الثالث من القسم الثاني.

(40) ن. مصطلحات أصولية:(علل). والتعريف هنالك مدروس بشواهده.

تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي. فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر. والسفر هو (السبب) الموضوع سببا للإباحة. فعلى الجملة العلة: هي المصلحة نفسها أو المفسدة، لا مظنتها. كانت ظاهرة أو غير ظاهرة؛ منضبطة أو غير منضبطة.»[41] وقد سبق في البحث السابق أن «العلة بهذا المعنى ـ كما فصله أبو إسحاق ـ هو الاصطلاح المعتمد لديه في الموافقات، إذ لم يرد بغير ذلك إلا نادرا»[42]

وكان هذا المعنى المصلحي (للعلة)، هو المعتمد ـ بعد ذلك ـ في صياغة مصطلحات كتاب الاجتهاد؛ لأنه أقعد في بناء المغزى التربوي، والمضمون الإصلاحي لمفاهيمها. مما بثه فيما ساقه من شروح وتعريفات. وهو ما تبين بوضوح كبير، فيما درس من ذلك في هذا البحث. فكان(الاجتهاد) عنده هو: «استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد في تحصيل العلم أو الظن بالحكم طلبا لمقصد الشارع المتحد»كما ركبناه من عباراته[43]. وقد بينا أن (طلب مقصد الشارع المتحد) إنما يتحقق بوحدة المقصود الشرعي من الحكم، ولا يكون ذلك إلا بعد تنزيله، وتحقيق مناطه، حتى يصير تدينا وحركة في الواقع، لا حكما نظريا صوريا، حاصلا في الذهن فحسب. وكانت كل

---

(41) م1/265.

(42) ن. مصطلحات أصولية: مصطلح (العلة) في:(علل). والبحث حينئذ كان مقتصرا على كتاب (الموافقات)، ولم يتحقق ورود (العلة) ـ به ـ بمعنى المظنة كما هو المشهور عند الأصوليين، إلا مرة واحدة، هي التي في قوله: «المجتهد إذا نظر في علة الحكم عدى الحكم بها إلى محل هي فيه؛ لتقع المصلحة المشروع لها الحكم (...) فإذا سمع قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يقض القاضي وهو غضبان» نظر إلى علة منع القضاء فرآه الغضب، وحكمته تشويش الذهن عن استيفاء الحجاج بين الخصوم، فألحق بالغضب الجوع والشبع المفرطين»م1/200. والحديث متفق عليه. وذلك على أساس قراره أنه «قد يطلق هنا لفظ (السبب) على نفس (العلة) لارتباط ما بينهما»م1/265. لكنه مع ذلك لم يفعل إلا في هذا النص نفسه؛ علاوة على أنه اعتمد أساسا في تعدية الحكم على الحكمة؛ لأنه ولو بنى على العلة هنا ـ بمعنى المظنة ـ فإنه لم يفعل إلا بعد بيان حكمتها؛ ولذلك فإن هذا الحديث المعتمد هو عينه قد اعتبر فيه الغضب (سببا)، والتشويش (علة) في مكان آخر! هو قوله: «فالغضب سبب، وتشويش الخاطر عن استيفاء الحجج هو العلة!»م1/265. أي أنه اعتمد قاعدته المطردة في جعل العلة هي «الحكم والمصالح» عينها كما عبر في التعريف الوارد ههنا بالمتن.

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

الأسرة الاصطلاحية للاجتهاد، من ضمائم، ومشتقات، وفروع؛ ذات مغزى تربوي، قائم على تقريب التدين للجمهور، وتيسيره له. بل وترقيته في مدارجه تحقيقا لقصد الشارع.

فكان من ضمائمه مثلا:

ـ اجتهاد الفقهاء: الذي هو اجتهاد مبني على القصد التربوي العام. كما بيناه مفصلا في محله[44] وذلك لأن الفقهاء ـ كما قال ـ «واقفون للناس في اجتهادهم على خط الفصل بينما أحل الله وما حرم؛ حتى لا يتجاوزا ما أحل الله إلى ما حرم. فهم يحققون للناس مناط هذه الأحكام، بحسب الوقائع الخاصة. (...) فهم يزعونهم عن مداخلة الحمى. وإذا زل أحدهم، بين له الطريق الموصل إلى الخروج عن ذلك، في كل جزئية. آخذين بحجزهم، تارة بالشدة وتارة باللين، فهذا النمط كان هو اجتهاد الفقهاء وإياه تحروا.»[45] وهذا يتميز عما يمكن تسميته (باجتهاد الصوفية)، الذي تبلور في مصطلحين آخرين عنده، هما: (الفتوى) ببعض معانيها ـ كما سيأتي ـ و(فتيا أهل الورع): وهي ضميمة أخص في دلالتها من الأولى[46]. فكان اجتهاد الفقهاء: هو المعنى بالتربية العامة، أي المتعلقة بعموم الجمهور؛ بينما (فتيا أهل الورع)، خاصة (بالخاصة)، بل (خاصة الخاصة) لأن من (الفتوى) مطلقا ما هو متعلق بالخاصة، كما سنبين بعد قليل، وكما هو مفصل بشواهده في محله[47]

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

---

(44) ن. ضمائم الاجتهاد بهذا البحث.

(45) ق 237/4

(46) ق 243/4

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

كباره، ويوفي كل أحد حقه حسب ما يليق به.»[48]

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

ـ تحقيق المناط الخاص: (هو تخصيص التحقيق العام بتحقيق منزل على نفس معينة لتربيتها) وإنما قيد بالهدف التربوي خاصة؛ لأنه إنما وضع بالأصالة والقصد الأول لذلك. فهو ـ كما قال ـ «ناشئ عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى:{إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا}[49] وقد يعبر عنه بالحكمة (...) وعلى الجملة فتحقيق المناط الخاص: نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان، ومداخل الهوى، والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف، مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل. هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره، ويختص غير المنحتم بوجه آخر: وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد(...) فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر. ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئا من ذلك في بعض الأعمال دون بعض. فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نورا يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة، أو عدم التفاتها. فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف. فكأنه يخص عموم المكلفين، والتكاليف بهذا التحقيق!»[50] وقد علقنا على

---

(48) 4/232

(49) الأنفال:29

(50) 4/96 إلى 98

هذا النص في دراسة المصطلح بكلام نؤكد به المضمون التربوي لهذا المعنى بما مختصره أن «القصد التربوي ظاهر بصورة جلية من مفهوم تحقيق المناط الخاص، من جهة استثناء هذه النفس المعينة من عموم التحقيق، ولذلك فقد استثنى الشاطبي في كتاب الاعتصام أن يكون مثل هذا من البدع، وقد أصله كما رأيت في الموافقات». قال رحمه الله بأسلوب المربي: ما «يرجع إلى العوارض الطارئة على السالكين، إذا دخل عليهم نور التوحيد الوجداني، فيتكلم فيها بحسب الوقت والحال، وما يحتاج إليه في النازلة الخاصة، رجوعا إلى الشيخ المربي، وما بين له في تحقيق مناطها بفراسته الصادقة في السائل بحسبه وبحسب العارض، فيداويه بما يليق به من الوظائف الشرعية، والأذكار الشرعية، أو بإصلاح مقصده إن عرض فيه العارض. فقلما يطرأ العامل بل العارض إلا عند الإخلال ببعض الأصول الشرعية التي بنى عليها في بدايته (...) فمثل هذا لا بدعة فيه لرجوعه إلى أصل شرعي»[51].

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

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

ـ الفتوى: هي إعلام المستفتي الحكم الشرعي في خصوص نازلته، نقلا أو استنباطا، على وجه الإلزام الشرعي[52] فارتبط المصطلح ـ بهذا التعريف ـ بالتربية من خلال عبارتي (الإعلام) و(الإلزام الشرعي). فكان أن بينا في دراسة ذلك أن ((إعلام المستفتي الحكم الشرعي، مبني على قصد التوجيه والإرشاد، الراميين إلى تربيته، والإمساك بيده في مسالك التدين (...) ومن هنا كان (الإعلام) متضمنا لكل الصور التربوية الممكنة؛ لحمل المستفتي على الالتزام بمضمون الفتوى، أي حصول الاقتداء والتأسي)) هذا ما قلناه[53] وقد بنيناه على عدة نصوص نورد منها ـ على

---

(51) خ 151/

(52) ن. التعريف مدروسا بشواهده بمصطلح الفتوى بهذا البحث.

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

سبيل التمثيل ـ قوله: «إن الفتوى من المفتي تحصل من جهة القول، والفعل، والإقرار»[54] وقد فصل في هذا تفصيلا، وساق له من الحجج، والافتراضات الناقضة لها، والرد على ماتثيره من شبه على دعواه؛ ما يؤكد أنه يحاول إقرار معنى جديد على المجال الأصولي، من خلال مصطلح أصولي! فكأنه أراد أن يؤصل لوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التي هي القاعدة الأولى للإصلاح الاجتماعي، والدعوة إلى الله. بل لقد صرح بذلك تصريحا في شرحه (للفتوى بالإقرار) إذ قال: «وكف المفتي عن الإنكار إذا رأى فعلا من الأفعال؛ كتصريحه بجوازه! (...) ومن هنا ثابر السلف على القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يبالوا في ذلك بما ينشأ عنه من عود المضرات عليهم بالقتل فما دونه!»[55]

ولذلك كان (المفتي) عنده هو (العالم المنتصب للفتوى)[56]. وعبارة (المنتصب) وصف له دلالة دعوية بالدرجة الأولى، فقد بين معنى (الانتصاب) على أنه القيام للناس في سياق الاقتداء والتأسي، من جيث كونه مفتيا[57]. فكانت الفتوى بكل ذلك (مراقبة) لتدين الناس من حيث نوازلهم، وأحوالهم، وتوجيها دعويا لهم. وهذا جوهر معنى المفتي عنده. ومن لم يكن كذلك فليس كذلك. ومن هنا امتنع عنده أن تخالف أقوال المجتهد أفعاله، أو أحواله![58]. إذ وجب عليه أن يراقب ـ في فتواه القولية والفعلية والإقرارية ـ ما يصلح تدين الجمهور، ويحملهم على الاستمرار، ولا يصوغ أي شيء من ذلك إلا على أساس تحبيب الدين إليهم. قال رحمه الله: «المفتى البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور فلا يذهب به مذهب الشدة ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال»[59]؛ لأن «الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل، ولا تقوم به مصلحة الخلق. أما في طرف التشديد فإنه مهلكة؛ وأما في طرف الانحلال فكذلك

---

(54) 4/246.

(55) 4/251.

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

(57) ن. ذلك مفصلا بشواهده بمحله المذكور آنفا.

(58) السابق.

(59) 4/258.

أيضا؛ لأن المستفتي إذا ذهب به مذهب العنت والحرج بغض إليه الدين، وأدى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة، وهو مشاهد. وأما إذا ذهب به مذهب الانحلال كان مظنة للمشي مع الهوى والشهوة. والشرع إنما جاء بالنهي عن الهوى»[60] فكان على المجتهد أن يراقب الناس في مراقبة نفسه بمعنى أنه مثلا: «قد يسوغ للمجتهد أن يحمل نفسه من التكليف ما هو فوق الوسط(...) ولما كان مفتيا بقوله وفعله؛ كان له أن يخفي ما لعله يقتدى به فيه، فربما اقتدى به فيه من لا طاقة له بذلك العمل فينقطع!»[61].

ثم كان بعد ذلك تقييد تعريف الفتوى بأنها تكون «من جهة الإلزام الشرعي»[62] على حد تعبيره؛ لأن المفتي ـ بالمعنى المذكور عنده ـ «واجب اتباعه والعمل على وفق ما قاله (...) ونافذ أمره في الأمة بمنشور الخلافة كالنبي!»[63] رغم أن بعضهم قيد الفتوى بأنها إنما تكون على غير وجه الإلزام»[64] وإنما القصد لدى أبي إسحق هو إلزام الناس شرعا؛ لأن المشكلة في زمانه كانت مشكلة التزام، بسبب سيطرة الأهواء واللعب بالدين، من خلال تتبع رخص المذاهب، وتحري الأقوال الموافقة لغرض المستفتي، داخل المذهب وخارجه، كما سنفصل بحول الله[65].

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

ـ الفتوى: (هي إعلام المستفتي الحكم الشرعي في خصوص (حاله)، نقلا، أو استنباطا، على وجه الترقية في مدارج الإحسان) وهذا المعنى مستنبط من عدة نصوص تقع على حمل الخاصة من المتعبدين على (عزائم الأعمال)، أو بمقتضى

---

(60) م4/259

(61) م4/260

(62) م4/258. ن. مثله في: م4/241. 242

(63) م4/245. 24

(64) قال الإمام القرافي المتوفى سنة (984هـ): «الحكم إلزام، والفتيا إخبار» الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام: 31.

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

(الأصول الأول) باصطلاحه[66]. وهذا الضرب من الفتوى خاص بعلماء الصوفية ومجتهديهم. قال: «غير أن الفتيا بمثل هذا اختصت بشيوخ الصوفية: لأنهم المباشرون لأرباب هذه الأحوال»[67] وقوله (شيوخ الصوفية) يعني علماء هم المجتهدين خاصة، كما بيناه في محله بأدلته[68] وخص من ذلك معنى أدق وأعلى، صاغه في ضميمة اصطلاحية هي:

ـ فتيا أهل الورع: وهي مقام أعلى مما ذكر فكأنها مما يعبر عنه عند القوم بخاصة الخاصة قال في هذا السياق:« وأخص من هذا فتيا أهل الورع إذا علمت درجة الورع في مراتبه، فإنه يفتى بما تقتضيه مرتبته»[69].

وبناء على ذلك كله كان مفهوم (المفتي) عنده، قائما أساسا، على شرط صحة كونه كذلك، وهو مطابقة قوله لفعله، كما ذكرنا. فكان فيه مراتب كما هو الحال بالنسبة إلى (المجتهد). وإنما المفتى مجتهد، لكن يعتبر فيه كونه يجتهد للناس بالجواب عن نوازلهم خاصة، استنباطا، وتحقيقا للمناطات.[70] فكانت أعلى رتب الإفتاء رتبة من «إذا أحببت الاقتداء به من غير سؤال، أغناك عن السؤال في كثير من الأعمال (...) فوعظه أبلغ، وقوله أنفع، وفتواه أوقع في القلوب ممن ليس كذلك!»[71] بل إن الترجيح بين الأقوال والفتاوى، عند تعارضها على المستفتي، فإنه كما يتم بمرجح (الأعلمية)، يتم أيضا بمرجح (الأصلحية). وهو «الترجيح بذكر الفضائل»[72] وذلك في المعنى الفرعي من معاني مصطلح الترجيح، الذي هو:(رفع التعارض الحاصل للمقلد في التكليف خاصة)[73].

فتكتمل المنظومة المصطلحية الأصولية عند الشاطبي، من خلال هذا العرض

---

(66) ن. المصطلح مدروسا ضمن ضمائم (الأصول) بهذا البحث.

(67) م4/ 241_242

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

(69) م4/ 243

(70) ن. تعريف (الفتوى) بالمعنى الرئيس.

(71) م4/ 270_271

(72) م4/ 266

(73) ن. تعريف المصطلح بهذا البحث.

المركز لأمهاتها، بدءا بالأحكام، فالمقاصد، فالأدلة، فالاجتهاد بفروعه. ولا يكاد يخرج مصطلح منها عن المغزى التربوي، قصدا أوجوهرا! بل إن بعض الأبواب وأنت تقرؤها، أو تدرس مصطلحاتها، لا تكاد تدري، أو تميز أأنت بصدد بحث في علم أصول الفقه، أم في علوم التربية، وأصول الدعوة، والإصلاح الاجتماعي؟ وذلك بسبب هذا التجديد المفهومي لكثير من المصطلحات الأصولية الرئيسة لديه، التي عليها مدار فكره الأصولي جملة! هذا، فضلا عن المصطلحات الصوفية، أو التربوية، ذات المعنى الإجرائي التعليمي (البيداغوجي) التي لم نهتم بها في هذا البحث، والتي يكاد لا يخلو منها فصل، ولا باب، إما بتصريح أو بتلميح، مما يغري ببحث مستقل في هذا الاتجاه[74] وهذا كله يؤكد هذا التداخل بين ما هو أصولي عنده، وما هو تربوي. وقد بينا ذلك بأدلته من خلال دراسة المصطلحات خاصة.

ولذلك فلو أن الدكتور حمادي العبيدي كلف نفسه مؤونة بحث (النظرية الإصلاحية) عند الشاطبي من خلال تحليل المصطلحات الأصولية أساسا، لجاء فعلا في كتابه (الشاطبي ومقاصد الشريعة) (بنظرية) إصلاحية، و(بمذهب) إصلاحي. ولكن اقتصاره فيما سماه بـ(المذهب الإصلاحي عند الشاطبي) في (القسم الثالث) من الكتاب المذكور[75] على عرض القضايا الإصلاحية، والآراء التي قال بها، مركزا على كتاب الاعتصام خاصة: لا يمكن أن يرقى إلى عرض ما سماه بـ(خصائص المذهب الإصلاحي عنده)[76] التي جعلها هي ملخصة في العناصر الآتية:

*1*ـ اتباع الحق ونبذ التقليد *2*ـ اجتناب الغلو في الدين *3*ـ السلفية حقيقتها العمل *4*ـ الشريعة كل واحد *5*ـ التشريع لله وحده *6*ـ ثم التقيد بالنص وتقديمه على العقل[77].

ومثل هذا غير كاف الحديث عن (مذهب)، و(خصائص) مذهب، وكذا (نظرية)، كما فعل فيما سماه بـ(نظرية الشاطبي في الإصلاح السياسي)[78] فهذه مصطلحات

(*74*) الدكتور يوسف القرضاوي مقال في هذا تحت عنوان: (الجوانب التربوية عند الإمام الشاطبي)، لكنه اعتمد فيه بعض نصوصه التربوية لا كلها. وهو منشور بمجلة الموافقات الجزائرية: *127* إلى: *148*.

(*75*) ص: *197* إلى *284*

(*76*) ص: *209*

(*77*) من ص: *209* إلى: *226*

(*78*) ص: *241*

تقتضي، فيما تقتضي، بيان (القواعد العلمية) المبني عليها مذهبه، أو (نظريته) الإصلاحية، في هذا الميدان أو ذاك. بيد أن أغلب ما أورده الدكتور العبيدي ليس سوى أعراض، ومظاهر لمذهبه الإصلاحي، لا (خواص) أو (فصول) بالمعنى المنطقي. وإنما هذه كامنة في القواعد الأصولية نفسها، المنبثة عنده في كتاب الإحكام، والمقاصد، والأدلة، والاجتهاد، من الموافقات. وما ذكر في الاعتصام ليس سوى تطبيقات لهذه القواعد.

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

هنالك كان ينبغي أن يدرس (مذهبه) الإصلاحي، ومن ثم وجب أن تؤخذ (نظريته) التربوية. وما قضايا البدع وأنواعها، والتعليم ومسائله؛ إلا مظاهر، ونتائج تطبيقية، لآرائه الإصلاحية والدعوية. تؤخذ بغير استنباط، ولا تحليل، وإنما بمجرد قراءة عابرة لكتاب الاعتصام، وبعض المظان من كتاب الموافقات(79).

---

(79) ترجح لنا من خلال بعض الأحكام التي أطلقها الدكتور العبيدي في حق الشاطبي، أنه لم يستقرئ الموافقات كله، وإنما ركز على الاعتصام مع الانتقاء من الموافقات، من خلال قراءة بعض الفصول، التي يظن أنها محققة للغرض؛ ولذلك فقد زعم أن الشاطبي انتهى به الأمر إلى رفض القول بقاعدة مراعاة الخلاف، بعد مراسلته لعلماء تونس والمغرب، كابن عرفة الورغمي، فقال: «إنه لم يجد بدا من أن يراسل في هذه القضية علماء تونس والمغرب (...) والنتيجة التي خرج بها من حيرته هي يقينه بصحة رأيه، وأنه لا مناص من التمسك بمشهور المذهب في المسائل الأخلاقية [كذا ولعله خطأ طباعي فالأصوب: الخلافية] حتى لا يقع العامة في الفتنة. (...) إن هذا الموقف ربما يوحي بتصلب الشاطبي، ولكنه أراد في الواقع حفظ الشريعة من التلاعب، فنادى بأن يتمسك علماء كل مذهب بمشهور مذهبهم» الشاطبي ومقاصد الشريعة:54 . وهذا الكلام يدل على أمرين:

ـ الأول: أن الدكتور العبيدي لا يدرك حقيقة الفتوى (بمشهور المذهب) ـ كما هي عند الشاطبي ـ إذ جعلها هي عين رفض القول بمراعاة الخلاف؛ فلم يتبين له إمكان الجمع بين القول بهذه القاعدة والفتوى بمشهور المذهب، وهو حقيقة رأي الشاطبي كما سنرى. ذلك أن القول بمراعاة الخلاف لا ينافي الفتوى=

=بالمشهور من المذهب، كما هو بين من خلال دراسة ضميمة (الفتوى بمشهور المذهب) ضمن مصطلح (الفتوى) بهذا البحث.

ـ الأمر الثاني: أن الشاطبي لم ينته به الأمر إلى رفض قاعدة مراعاة الخلاف، كما زعم الدكتور العبيدي! بل العجيب أن يغفل فضيلته نصوص الموافقات الصريحة القاطعة، الدالة ـ في أكثر من موطن ـ على قوله بالقاعدة المذكورة، واقتناعه بها! مما فصلناه بما فيه الكفاية عند دراستها ضمن مصطلح (المآل) بهذا البحث. وإن كان الشاطبي في الاعتصام إنما أشار إلى قبوله لها إشارة، بعد إيراد نص الرسالة الجوابية التي أرسلها إليه شيخه ابن القباب في شأنها ـ وقد اعتبرها فرعا من فروع الاستحسان ـ قال أبو إسحاق: «انتهى ما كتب لي به وهو بسط أدلة شاهدة لأصل الاستحسان، فلا يمكن مع هذا التقرير كله أن يتمسك به من أراد أن يستحسن بغير دليل أصلا!» *م2/378*. لكنه صرح في الموافقات باعتماده هذه القاعدة في أكثر من موطن من ذلك قوله:«قاعدة مراعاة الخلاف: وذلك أن الممنوعات في الشرع إذا وقعت، فلا يكون إيقاعها من المكلف سببا في الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواجر أو غيرها (...) وإذا ثبت هذا؛ فمن واقع منهيا عنه، فقد يكون فيما يترتب عليه من الأحكام زائد على ما ينبغي (...) فيترك وما فعل من ذلك، أو نجيز ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل؛ نظرا إلى أن النهي كان أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع. لما اقترن من القرائن المرجحة.»(م*4/202* إلى*204*). ثم شرع يحتج لها بالنصوص الحديثية، استنباطا لمعناها، وتأكيدا لجدواها: (م*4/204ـ205*). وتكررت عنده هذه القاعدة على سبيل التبني والاستدلال بها، أو لها في عدة مواطن من الموافقات [ن. إحصاء الصفحات الوارد بها المصطلح، في القسم الثاني من مصطلحات أصولية.] وإنما ورد هذا النص في سياق التفريع على (أصل المآل)، الذي يعتبر من أهم أصوله الاجتهادية، كما هو مبين في الدراسة الخاصة به في هذا البحث. فكانت قاعدة مراعاة الخلاف من أبرز (فروعه) المعتمدة لدى الشاطبي! فكيف يقال بعد ذلك: إن «النتيجة التي خرج بها من حيرته هي يقينه بصحة رأيه» يعني الرأي الأول في رفض القول بها؟! أليس هذا يدل على أن الباحث لم يستقرئ كتاب الموافقات على التمام؟

إن هذا يتأكد بسبب تكرر هذه الظاهرة لدى الدكتور العبيدي حين رأى بأن الشاطبي تفرد (وحده) بعدم إلزام المجتهد العلم بقواعد اللغة. ووجوب ذلك ـ على حد قوله ـ «هو ما أجمع عليه علماء الأصول قبل الشاطبي، وصاحبنا وحده هو الذي رأى أن ذلك غير لازم إلا بالنسبة لمن يريد الاجتهاد من النصوص في لغتها العربية، أما من ترجمت له تلك النصوص في لغته، فإنه يمكنه الاجتهاد ولو لم يعرف اللغة العربية وقواعدها، لأن الاجتهاد مبني في الواقع على المقاصد» الشاطبي ومقاصد الشريعة:*182 ـ 183*. مع أن الشاطبي يرى (الاجتهاد) في العربية من جوهر الاجتهاد الفقهي! كما بيناه في دراسة هذا المصطلح ـ أعني (الاجتهاد) ـ بهذا البحث، مفصلا بشواهده الواضحة! وإنما زلل الدكتور العبيدي هو اعتماده في ذلك على نص وحيد، متعلق بمرحلة واحدة من مراحل الاجتهاد، وهو تقسيم منهجي لدى الشاطبي لا جوهري، فأطلق الحكم عاما على مفهوم الاجتهاد! حتى إن « من ترجمت له تلك النصوص في لغته، فإنه يمكنه الاجتهاد؛ ولو لم يعرف اللغة العربية وقواعدها، لأن الاجتهاد مبني في الواقع على المقاصد» كما قال آنفا! فكيف يفسر إذن قول الشاطبي: «فالحاصل أنه لا غنى بالمجتهد في الشريعة

المبحث الثاني: بواعث التجديد الإصلاحي في المصطلح الأصولي عند الشاطبي:

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

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

عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب» م4/118. وقوله: «فإن كان ثم علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه، فهو (...) علم اللغة العربية.» م4/114. 115.

أما قوله: «الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص. فلا بد من اشتراط العلم بالعربية وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلا خاصة» م4/162. فإنما هو حديث عن (بعض) الاجتهاد، وليس كل الاجتهاد وهو تقسيم منهجي لمراحله كما قلنا، وكما فصلناه في دراسة هذا المصطلح بهذا البحث، ولذلك فهذا الكلام إنما يفهم في ضوء= =نص آخر، كما ينبغي ألا يغيب عن الدكتور العبيدي إعماله، في هذا السياق؛ للجمع بين أقوال الشاطبي وذلك قوله رحمه الله: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها.» م4/105. 106. ثم قال مفسرا: «فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولا!» م/107. فلم يشترط الاجتهاد في شيء من تلك المعارف الوسلية ما عدا علم العربية، حيث قال في تتمة هذه المسألة: «فإن كان ثم علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه فهو (...) علم اللغة العربية» م4/145 إلى أن قال عن المجتهد إنه «لا بد من أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها، كالخليل وسيبويه، والأخفش، والجرمي، والمازني ومن سواهم!» م/115.

هكذا يكون الأمر عند الشاطبي عندما يتعلق الأمر بمصطلح الاجتهاد في مفهومه الكلي! ولا ينبغي أن نقتصر على حكم بعض صوره؛ لنعمم على مجمله! وهو الأمر الذي أربك أيضا فضيلة الدكتور عبد الحميد العلمي إذ قرر أن الشاطبي «لم يشترط في المجتهد أن يبلغ درجة الأئمة فيها»(!) منهج الدرس الدلالي:42.

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

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

فالمتتبع لكتب تاريخ التشريع، ومصنفات أصول الفقه عبر التاريخ، يجد أن هذا العلم قد عرف أطوارا أساسية ثلاثة، هي المشكلة لبنيته الكلية، وهيكله العام، الذي نعرفه عليه اليوم. فهي حلقات بعضها يؤدي إلى بعض، وتاليها يكمل سابقها. ومن هنا كانت (إصلاحية)، أو (تربوية) المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ليست إلا لبنة مكملة لبناء اكتمل هيكله معه، على أساس تصور نقدمه بين يدي المسألة. وهو أن كل تطور في العلم، إنما هو ترجمة لتطور في المجتمع. وأن كل تحول في الأول، إنما هو صدى لتحول في الثاني، ومواكبة له. فكأن الأول سؤال والثاني جواب عنه. هذا من حيث الهيكل الكلي للعلم، والخطوط العريضة المتحكمة في مساره على العموم، لا على خصوص الجزئيات والفرعيات. وهذا ما سيتضح ـ بحول الله ـ بأدلته من خلال ما سنعرضه من أطوار:

الطور الأول: في مرحلة التأسيس: وهي ما يمكن أن نصطلح عليه (بالمرحلة الفهمية) . وذلك أن الأساس الذي بني عليه علم أصول الفقه، أول ما بني، من حيث التدوين والتصنيف، إنما هو حل لمشكلة الفهم اللغوي الخاص، للدليل الشرعي. سواء من حيث مقاصده الدلالية، أو متعارضاته الإشكالية. ولا أعني بمشكلة (الفهم) ههنا الفهم البسيط للغة الطبيعية، باعتبار الاستعمال التداولي في المجتمع. وإنما فهم خصوص الدلالة الشرعية، التي هي معنى زائد على الدلالة اللغوية الصرفة، وإن كانت هي منها، أي أن تلك إنما تبنى على هذه، كما قرره أبو إسحاق رحمه الله[80].

فمعلوم أنه قد حصل ما يشبه الإجماع على أن الإمام محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة (204هـ)، هو أول من دون هذا الفن على الإجمال، وذلك

---

(80) م:2/64

بتصنيف كتابه المشهور، الموسوم بـ(الرسالة)، التي كانت جوابا لرسالة من المحدث عبد الرحمن بن مهدي المتوفى سنة: (198هـ). حيث طلب منه «أن يضع له كتابا فيه معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار فيه، وحجة الإجماع، وبيان الناسخ من المنسوخ من القرآن والسنة، فوضع له كتاب الرسالة»[81] فواضح من هذا النص إذن، أن المشكلة التي اعترضت ابن مهدي هي مشكلة (فهم) بالدرجة الأولى، فهم معاني الشريعة مما تعلق بدلالة القرآن، ومشكلة النسخ الراجعة إلى تعارض النصوص في مقتضياتها الدلالية، ثم بالدرجة الثانية قضية الاستدلال، وحجية بعض الأدلة كالإجماع، وخبر الواحد.

تلك كانت الأصول الأولى لأصول الفقه. ومن هنا جاء كتاب الرسالة للشافعي مستوفيا لكل ذلك. لكن الناظر فيه يجد أن توزيع هذه المادة خلال مباحثه لم يكن متساويا، ذلك أن ما يقارب الثلثين منه اختص بقضايا الدلالة، وما يتعلق بها، والباقي هو الذي جعل في الاستدلال، وقضايا الحجية، والاجتهاد، ونحو ذلك.

فبعد خطبة الشافعي المستفيضة للكتاب، كان الباب الأول هو (باب كيف البيان؟[82] ثم (باب البيان الأول)، ثم الثاني، والثالث، والرابع، والخامس. فهي خمسة أنواع[83]. وفي كل ذلك ذكر البيان الشرعي من حيث هو بلسان العرب، حتى ولو قصد بالبيان العلامة المادية كما في قوله تعالى {وعلامات وبالنجم هم يهتدون}[84] فإنه يحاكم ذلك إلى اللغة قال رحمه الله «فخلق لهم العلامات، ونصب لهم المسجد الحرام، وأمرهم أن يتوجهوا إليه، وإنما توجههم إليه بالعلامات التي خلق لهم، والعقول التي ركبها فيهم، التي استدلوا بها على معرفة العلامات، وكل هذا بيان ونعمة منه جل ثناؤه»[85] وإنما قال ذلك بعد بيان لغوي مفصل، ابتدأ به البيان الخامس؛ ليبني عليه، حيث قال «ففرض عليهم حيث ما كانوا أن يولوا وجوههم شطره. و{شطره}: جهته في كلام العرب. إذا قلت: (أقصد شطر كذا) معروف أنك تقول: أقصد قصد عين كذا.

---

(81) الرسالة: (مقدمة المحقق):11

(82) الرسالة:21

(83) الرسالة: من: 26 إلى 53

(84) النحل: 16.

(85) الرسالة: 38

يعني قصد نفس كذا. وكذلك (تلقاءه): جهته. أي أستقبل تلقاءه وجهته. وإن كلها معنى واحد، وإن كانت بألفاظ مختلفة. وقال خُفَافُ بن نُدْبَة.

ألا مَنْ مبْلغٌ عَمْراً رسولا *** وما تغني الرسالةُ شَطْرَ عمرِو»[86].

إلى أن قال بعد عرض بضعة أبيات «وهذا كله مع غيره من أشعارهم يبين أن شطر الشيء: قصد عين الشيء، إذا كان معايَنا فبالصواب، وإذا كان مغيباً فبالاجتهاد بالتوجه إليه. وذلك أكثر ما يمكنه فيه»[87].

وختم البيانات الخمسة بقوله المشهور:«فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا، يراد به العام الظاهر، ويستغني بأول هذا منه عن آخره، وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه. وعاما ظاهرا يراد به الخاص. وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره. فكل هذا موجود علمه في أول الكلام، أو وسطه، أو آخره. وتبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره. وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله. وتَكَلَّمُ بالشيء تُعَرِّفُه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تُعرِّف الإشارة. ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به، دون أهل جهالتها. وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة»[88] ثم يقول بعد ذلك مباشرة، وكأنه ينتقد ظاهرة الجهل باللسان في عصره: «وكانت هذه الوجوه التي وصفت اجتماعها، في معرفة أهل العلم منها به ـ وإن اختلفت أسباب معرفتها ـ معرفة واضحة عندها، ومستنكرا عند غيرها ممن جهل لسانها، وبلسانها نزل الكتاب وجاءت السنة، فتكلف القول في علمها تكلف ما يجهل بعضه. ومن تكلف ما جهل، وما لم تُثْبِتْه معرفته؛ كانت موافقته للصواب ـ إن وافقه من حيث لا يعرفه ـ غير محمودة، والله أعلم. وكان بخطئه غير معذور، إذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ

---

(86) الرسالة: 34ـ35.

(87) الرسالة: 38.

(88) الرسالة: 51ـ52.

والصواب فيه!»[89] ثم استرسل بعد ذلك في بيان قضايا العموم والخصوص، في خمسة أبواب[90]. وبعد ثلاثة أبواب من اتباع السنة، بحث (ابتداء الناسخ والمنسوخ) ثم شرع في تفصيل (باب الفرائض التي أنزل الله نصا) وهو في كل ذلك لا يفتأ يحتكم إلى اللغة، حيث رجع في هذا الباب الأخير إلى مسألة العموم والخصوص، فعقد بابا مطولا ذكر فيه «الفرض المنصوص الذي دلت السنة على أنه إنما أراد الخاص»[91] ثم رجع بعد ذلك إلى قضية النسخ، و(ما يعد مختلفا وليس عندنا بمختلف) ثم قضايا النهي وما يتعلق بها، وفصل فيها كثيرا[92] ثم عقد بابا سماه (باب العلم) أوجزه جدا. ثم عقد (باب خبر الواحد) أطال فيه واستفاض. ثم عقد (باب الإجماع) مختصرا جدا. ثم (القياس) مختصرا، فـ(باب الاجتهاد) و(باب الاستحسان) و(باب الاختلاف)، ثم (أقاويل الصحابة)، و(منزلة الإجماع والقياس)، وبه ختم كتاب الرسالة.

وهو حتى في هذه الأبواب الأخيرة دائم الاحتكام إلى اللغة، وذلك نحو ما صنع في منع قياس المسح على العمامة، والبرقع، والقفازين، على مسح الرسول # على الخفين. قال على لسان محاوره: «فتعد هذا خلافا للقرآن؟ [يعني المسح على الخفين] قلت: لا تخالف سنة لرسول الله كتاب الله بحال. قال فما معنى هذا عندك؟ قلت: معناه أن يكون قصد بفرض إمساس القدمين الماء: من لا خفي عليه لبسهما كامل الطهارة. قال: أوَيَجُوز هذا في اللسان؟ قلت نعم! كما جاز أن يقوم إلى الصلاة من هو على وضوء، فلا يكون المرادَ بالوضوء.»[93]. وكما في قوله عند استدلاله بعدة نصوص من الكتاب والسنة: على جواز الاختلاف بين أهل العلم. قال بعد ما عرض المعاني المحتملة للاختلاف: «واللسان واضح على هذه المعاني والله أعلم»[94]

وهكذا فإن كتاب (الرسالة) مليء بالقضايا اللغوية والدلالية الأصولية، سواء منها ما عقد له باب خاص به، وهو أغلب ما بث فيه كما ترى، أو ما عرض في سياق

---

(89) الرسالة: 52-53

(90) الرسالة: 53 إلى 79

(91) الرسالة: 167

(92) الرسالة: من 313 إلى 355

(93) الرسالة: 546-547

(94) الرسالة: 569.

قضايا القياس والاجتهاد ونحوها. بل إن القضايا اللغوية الصرفة، مما تناوله الإمام الشافعي، قد أغرت ـ لوفرتها ـ محقق الكتاب الشيخ أحمد شاكر بإفرادها بفهرسين: أحدهما (فهرس المفردات المفسرة في الكتاب)[95] والثاني (فهرس الفوائد اللغوية المستنبطة منه)[96].

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

ومن هنا وجدنا كثيرا من النصوص التي تؤرخ لهذا العلم، تؤكد هذا، معللة إياه بالتحول الاجتماعي، الذي طرأ على العرب بإسلام العجم، وخاصة الفرس؛ مما أدى إلى نشأة جيل فشا فيه اللحن، وضاعت منه الفصاحة نطقا واستيعابا، فأثر ذلك على فهم النص الشرعي! ولذلك كانت رسالة ابن مهدي للشافعي تطلب أول ما تطلب بيان (معاني القرآن) كما سبق في نصه، وكأن ابن مهدي ـ وهو عالم بالحديث ـ ينوب عن جمهور المحدثين الذين تجمعت لديهم الروايات المتعارضة ظواهرها، فلا يستطيع غير العربي الفصيح منهم تبين المراد. خاصة وأن أغلبهم كان من غير أصل عربي، والفصاحة تراجعت بسبب ما ذكر من اختلاط الأجناس، واختلاط اللغات، في المجتمع الإسلامي. وهو قول ذكره ابن خلدون مؤرخ العلوم في الفصل المخصص لعلم الأصول، قال:«اعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة. وكان السلف في غنية عنه؛ بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية»[97] ثم قال: «فلما فسدت الملكة في لسان العرب قيدها الجهابذة المتجردون لذلك، بنقل صحيح، ومقاييس مستنبطة صحيحة وصارت علوما يحتاج إليها الفقيه في

---

(95) الرسالة: 655

(96) الرسالة: 659

(97) لمقدمة: 454

معرفة أحكام الله تعالى»[98] ومن هنا كانت أغلبَ القضايا المدروسة في علم أصول الفقه، في هذه المرحلة على الخصوص؛ لأنها كانت هي الحاجة الدافعة إلى نشأة هذا العلم بالقصد الأول. وأغلب القضايا الأخرى كانت راجعة إليها، كمسألة النسخ، والقياس، والاجتهاد عموما، أعني من حيث أن تلك مقدمات ضرورية لهذه، فلا يمكن القول بالتعارض أصلا إلا بعد بيان ذلك دلاليا، وإلا كان من (المختلف) الراجع إلى (المؤتلف) كما قرره الشافعي[99]. فإذا تم بيانه نظر في النسخ، أو الترجيح، مما يرفع ذلك التعارض والاختلاف. وكذا قضايا الاجتهاد وما شابهها، راجعة إلى ضبط الدلالة أولا، وتحديد العلل تخريجا، أو تنقيحا. وكل ذلك مبني على البحث اللغوي؛ فلهذا كانت الأصول اللغوية هي الأصول الأولى لهذا العلم. بل هي الغالبة عليه في الصدر الأول لتاريخه، كما قرره الإمام أبو إسحاق الشاطبي. إذ انطلق من ذلك لإيجاب الاجتهاد في اللغة على المجتهد في الفقه. قال: «وغالب ما صنف في أصول الفقه من الفنون، إنما هو من المطالب العربية، التي تكفل المجتهد فيها بالجواب عنها. وما سواها من المقدمات فقد يكفي فيه التقليد، كالكلام في الأحكام تصورا وتصديقا، كأحكام النسخ، وأحكام الحديث، وما أشبه ذلك. فالحاصل أنه لا غنى بالمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب، بحيث يصير فهم خطابها له وصفا غير متكلف، ولا متوقف فيه في الغالب إلا بمقدار توقف الفطن لكلام اللبيب!»[100]

ولم يكن علم أصول الفقه من حيث النشأة والظهور، ظاهرة متفردة في تلك المرحلة، باعتباره حركة تدوين مبتدأة، بل إن الفترة الممتدة ما بين أواسط القرن الأول الهجري، وأواخر القرن الثالث الهجري، كانت مرحلة (تدوين) شامل لشتى أنواع العلوم، سواء منها اللغوية، والأدبية، والشرعية بمختلف أصنافها. فكأن الأمة حينئذ كانت تدون ذاكرتها وتوثقها، فقد جرى جمع اللغة وتدوينها، كما قال الدكتور أمجد الطرابلسي: «منذ أواخر القرن الهجري الأول، وخلال القرن الثاني، أي في العصر

---

(98) السابق.

(99) قال: «وجه آخر مما يعد مختلفا وليس عندنا بمختلف» الرسالة: 282

(100) م4/117_118

الذي كان يجري فيه جمع الحديث والأدب»[101] وقال أيضا: «يكاد يتفق المؤرخون على أن أول من جمع اللغة أو حاول جمعها في معجم هو الخليل بن أحمد الفراهيدي، واسم المعجم الذي قيل إن الخليل وضعه هو كتاب العين»[102] وقد توفي الخليل سنة:175هـ. ومعلوم أنه هو أيضا من ابتدأ التصنيف في علم العروض[103].

والنظر في طبقات اللغويين الأوائل الذين كان على عاتقهم النهوض بالجمع، والتصنيف الابتدائيين، يجد أنهم عاشوا في هذه المرحلة أيضا. أعني حتى نهاية القرن الثالث الهجري. من أمثال يحيى بن زياد المعروف بالفراء المتوفى:207هـ. وأبي الحسن علي بن حازم اللحياني المتوفى:215هـ. وأبي سعيد عبد الملك بن قريب المعروف بالأصمعي المتوفى:216هـ. وأبي عبد الله محمد بن زياد، المعروف بابن الأعرابي، المتوفى:231هـ. وأبي يوسف يعقوب بن إسحاق المعروف بابن السكيت المتوفى:244هـ وهو صاحب أول معجم للمعاني[104] وأبي حاتم سهل بن محمد السجستاني المتوفى:248هـ. وأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة المتوفى:276هـ. وأبي حنيفة أحمد بن داوود الدينوري المتوفى: 282هـ، وأبي العباس محمد بن يزيد المبرد المتوفى سنة 286هـ، ثم أحمد بن يحيى الشيباني، الملقب بثعلب، المتوفى: 291هـ. قال الدكتور أمجد الطرابلسي:«كلهم من مشهوري علماء اللغة عاشوا في القرنيين الثاني والثالث للهجرة. ولهم جميعا مصنفات لغوية»[105].

وقد جعل العلامة الحجوي سبب جمع اللغة هو سبب تدوين علم أصول الفقه نفسه، باعتبار أن المرحلة واحدة، وأن الدواعي واحدة، حيث أن أثر التحول الاجتماعي على اللسان نطقا، وفهما، كان شاملا لكل ذلك. قال: «اعلم أن اختلاط العربية بلغات الأعاجم الداخلين في حظيرة الدين الإسلامي، كان في هذه الأعصر، من أقوى الأسباب الداعية إلى تغير حال الفقه وصعوبته»[106] ثم قال في السياق ذاته «ففي

---

(101) نظرة تاريخية:12

(102) نظرة تاريخية:22-23

(103) نظرة تاريخية:هـ22

(104) نظرة تاريخية:54

(105) نظرة تاريخية:هـ76

(106) الفكر السامي:1/322

أواسط القرن الأول بدأ علم النحو، واللغة، في الظهور؛ لما وقع في العربية من التأخر، ثم زاد ذلك وشاع في أول القرن الثاني»[107] ذلك أن القرن الثاني كما قال الدكتور أمجد «هو عصر توقف الفتوح، وعصر الاستقرار، والإنشاء الحضاري، فانصرفت القوة المبدعة المنظمة إلى الجهاد في ميدان جديد، هو ميدان الفكر، وأخذت تستفرغ مجهودها كي تجمع الآثار المتفرقة، وتبحث عن التراث الضائع، وتنظم، وتبوب، وتدون في كل فن وعلم، فلم يبلغ القرن الثاني غايته حتى كان التدوين قد بلغ أشده»[108].

وكذلك الأمر بالنسبة للحديث النبوي الذي تقدم جمعه قليلا، فرغم أن أوائل المدونات فيه بدأت منذ العهد النبوي[109] إلا أن انطلاق التدوين الرسمي كان في مرحلة التدوين الشامل لذاكرة الأمة، إذ انطلق رسميا مع رأس القرن الأول. بأمر من عمر بن عبد العزيز الخليفة الأموي، فكان «أول من دونه بأمره ـ وذلك على رأس المائة الأولى ـ أبو بكر محمد ابن مسلم ابن عبيد الله ابن عبد الله ابن شهاب الزهري المدني [المتوفى: 124هـ] ثم كثر بعد ذلك التدوين ثم التصنيف»[110]. وقد «كانت هذه هي المحاولة الأولى لجمع الحديث وتدوينه بشمول واستقصاء»[111].

كما نشط التأليف في النقد الحديثي خلال القرن الثالث الهجري، مع يحيى بن معين المتوفى سنة 233هـ، وعلي بن المديني المتوفى سنة 234هـ، وأحمد بن حنبل المتوفى 241هـ، وغيرهم كثير[112].

وقد كان الشأن كذلك في الفقه، حيث كان «مالك حائزا قصب السبق في تأليف الفقه (...) وقد ألف في عصر مالك، الإمام عبد الملك بن جريج بمكة، والأوزاعي بالشام وسفيان الثوري بالكوفة، وحماد بن سلمة بالبصرة، وهشيم بواسط[113]، ومعمر

---

(107) الفكر السامي: 1/322

(108) نظرة تاريخية: 94

(109) بحوث في تاريخ السنة المشرفة: 291

(110) الرسالة المستطرفة: 4

(111) بحوث في تاريخ السنة المشرفة: 299

(112) المنهج الإسلامي: 37 إلى 47

(113) يعني هشيم بن بشير بن القاسم السلمي الواسطي أبا معاوية، المتوفى: 183هـ

باليمن[114] وابن المبارك بخراسان، وجرير بن عبد الحميد بالري، وكل هولاء في عصر واحد، فلا يدرى أيهم أسبق. ثم تلاهم كثير من أهل عصرهم، في النسج على منوالهم»[115]. وكلهم توفوا خلال أواخر القرن الثاني الهجري[116].

فحركة التأليف الشاملة هذه، التي طبعت هذه الفترة، والتي ترجع بعض أسبابها إلى ضياع الملكة اللغوية، وبعضها إلى الرغبة في حفظ الدين بحفظ نصوصه، كما هو الشأن في الحديث والفقه قلت:هذه الحركة أدت ـ هي نفسها ـ إلى الشعور بالحاجة إلى تدوين الأصول؛ لأن جمع النصوص الحديثية، والأقوال الفقهية أدى إلى وفرة في مادتها، لدى طلاب العلم؛ مما نتج عنه تعارض النصوص، والأقوال، والفهوم. فكان سؤال المحدثين خاصة، عن حل مشكلة البيان كما قال العلامة الحجوي[117] ومن هنا تأثر تدوينٌ بتدوين، أي أن تدوين النصوص الشرعية وجمعها، أدى إلى الحاجة إلى تدوين الأصول. ولكن لم يكن ذلك ليقع ـ في نهاية المطاف ـ في تلك المرحلة، لولا ضعف الملكة اللغوية، بنزوله من الكسب الفطري الأصيل، إلى الكسب الصناعي التعليمي الجيل!فبادر الشافعي إذن إلى حل المشكلة وإنما«أوجب عليه القيام بهذا العمل دخول الدخيل في لسان العرب، وامتزاج اللغة بلغة الأعاجم، وضعف المدارك عن فهم مقاصد الشريعة بسبب ذلك!(...) فبذلك تمكن من وضع قواعد تجمع بين الأحاديث التي ظاهرها التعارض»[118].

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

وقد توفي الشافعي رحمه الله سنة:(204 هـ) أي في بداية القرن الثالث الهجري. فلم يعرف في هذا القرن غالبا من صنف شيئا جديدا في علم الأصول من حيث هو علم

---

(114) يعني معمر بن راشد الأزدي المتوفى:153 هـ

(115) الفكر السامي: 1/336-337

(116) فقد توفي ابن جريج سنة:150هـ. ومعمر سنة:153 هـ، والأوزاعي سنة:157 هـ، والثوري سنة:161 هـ، وحماد بن سلمة:167 هـ، ومالك سنة:179 هـ، وابن المبارك سنة:181هـ، وهشيم سنة:183 هـ، ن تراجمهم في الفكر السامي1/366 إلى 446.

(117) الفكر السامي:1/403

(118) الفكر السامي:1/403

متكامل، أو شبه متكامل ـ على غرار رسالة الشافعي، على الأقل ـ اللهم إلا موضوعات في قضايا هي في الغالب مثار خلاف بين العلماء، كالقياس، والاستحسان، والنسخ، ونحوها... هذا أغلب طبيعة التأليف الأصولي، في هذا القرن. كما قرره الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان في بحثه الإحصائي[119] حتى كان القرن الرابع الهجري حيث نشأت حركة الشرح لكتاب الرسالة، التي امتدت إلى بداية القرن الخامس. وقد أحصى العلامة أحمد شاكر من شراح الرسالة خمسة نفر في ذلك العصر، هم:

1ـ أبو بكر الصيرفي محمد بن عبد الله المتوفى سنة:330هـ

2ـ أبو الوليد النيسابوري الإمام الكبير حسان بن محمد بن أحمد بن هارون القرشي الأموي المتوفى سنة:349هـ

3ـ القفال الكبير الشاشي محمد بن علي بن إسماعيل مات سنة:365هـ

4ـ أبو بكر الجوزقي النيسابوري الإمام الحافظ محمد بن عبد الله الشيباني المتوفى سنة:388هـ

5ـ أبو محمدالجويني الإمام عبدالله بن يوسف والدإمام الحرمين توفي سنة438هـ

كلهم شرح الرسالة للشافعي[120] مما يجعلنا نرجح أن (المرحلة الفهمية) امتدت في تاريخ علم الأصول، من القرن الثالث إلى القرن الرابع الهجري، حيث كانت قضية (الدلالات) هي المحور المركزي، الذي تدور عليه مباحثه انطلاقا من الرسالة، وشروحها، على امتداد هذه الفترة. إلا أن حدثا علميا في القرن الثالث سيكون له نوع من التأثير، غير كبير على تحول طبيعة الفكر الأصولي خلال القرن الرابع الهجري. ذلك هو دخول علم المنطق إلى مجال التداول الإسلامي، على مستوى علم الكلام. بيد أن تأثيره الحقيقي لن يعرف أوجه إلا في القرن الخامس، وبداية السادس كما سنبين بحول الله.

قال صاحب الفكر السامي: «إن في أول المائة الثالثة كانت دولة بني العباس في

---

(119) الفكر الأصولي:102 لكن في أواخر القرن ألف محمد بن داود بن علي الظاهري (ت:297هـ) كتاب (الوصول إلى معرفة الأصول) والظاهر أنه كتاب شامل في أصول الفقه لأنه على الأقل يكون قد جمع فيه ما كتبه أبوه داود الظاهري (ت:270هـ) من أجزاء في الأصول منها: كتاب الإجماع، وكتاب إبطال التقليد، وكتاب إبطال القياس، وكتاب خبر الواحد، وكتاب الخبر الموجب للعلم، وكتاب الحجة، وكتاب الخصوص والعموم، وكتاب المفسر والمجمل، كلها لداود بن علي. ن. الفكر الأصولي:99ـ100

(120) قال أحمد شاكر: «ولكن هذه الشروح التي عرفنا أخبارها لم أسمع عن وجود شرح منها في أي مكتبة من مكاتب العالم، في هذا العصر» الرسالة: (مقدمة المحقق:15)

عنفوانها، وعلى رأسها الخليفة المأمون بن الرشيد فتى العلم (...) هو الذي نشط العلماء للإكثار من ترجمة كتب فلاسفة اليونان، والروم، والهند (...) وظهرت في زمنه الفلسفة العقلية في الإلهيات والنبوءات.»[121] مما أدى إلى أن «انسلخ الفقه عن حلة البداوة التي كان متحليا بها إلى غيرها.»[122] إلا أن تأثير المنطق على أصول الفقه لم يقع إلا بعد استيعابه من لدن العلماء، واختماره، إذ بقي علم الكلام وما يتعلق به من آلات عقلية، محصورا في مجموعات كلامية قليلة، محارَباً من لدن الفقهاء[123] فلم يظهر تأثير المنطق على الأصول إلا في القرن الرابع الهجري. قال الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان: واصفا الحركة العلمية في القرن الثالث: «أوسع المأمون خطاه في ترجمة العلوم الرياضية والفلسفية (...) وكان لهذه الحركة العلمية النشطة، نتائجها المباشرة، عن تجديد حالة علمية، ظهرت آثارها في القرن الذي يليه: (القرن الرابع الهجري)»[124]. ولذلك قال في وصف الحركة الأصولية في القرن الرابع: «تأثر الأصوليون تأثرا واضحا بطريقة علماء المنطق، والفلسفة، في إيجاد معان مضبوطة، محدودة للمصطلحات العلمية، الخاصة بعلم الأصول، بما يسمى بالتعريفات (الحدود)، ووضعها في قوالب، واختصاصها بمقاييس المنطق؛ الأمر الذي لم يكن معهودا في مؤلفات الأصوليين قبل هذا القرن.»[125] إلا أن الطابع الدلالي لم يزل ـ رغم ذلك ـ هو السائد على التصنيف الأصولي في هذا القرن، فهو رغم ظهور الحدود المنطقية فيه، بقي انفتاحه على المنطق الأرسطي محدودا. وإنما كان معتمد الدكتور عبد الوهاب أبي سليمان في القول بتأثير المنطق في مصنفات هذا القرن هو (كتاب بيان كشف الألفاظ)، لأبي المحامد بدر الدين محمود بن زيد اللامشي الحنفي، الذي عاش في القرن الرابع[126] بينما كان (كتاب الفصول في الأصول) للإمام أحمد بن علي أبي بكر الرازي الحنفي المعروف بالجصاص المتوفى سنة 370هـ، أهم ما عرضه الباحث

---

(121) الفكر السامي: 11/2

(122) الفكر السامي: 330/1

(123) مناهج البحث عند مفكري الإسلام: 79 إلى 89.

(124) الفكر الأصولي: 96ـ97

(125) الفكر الأصولي: 164

(126) الفكر الأصولي: 164. ن.عرض الكتاب عنده في: 159 إلى 161

نموذجا لمؤلفات القرن الرابع الهجري. والناظر في فهرس هذا الكتاب يجده لا يكاد يخرج عما درسه الشافعي في الرسالة من قضايا، وإنما الفرق بينهما يكمن في التفصيل أو عدمه، ثم الترتيب ليس إلا.فمن خلال الفهرس المعروض يظهرأن الجصاص قد أحكم منهجية العرض مع شيء من الإسهاب والتفريع لما أجمله الإمام الشافعي في الرسالة[127]. وقد صرح الدكتور أبو سليمان بغلبة قضايا الدلالة على الكتاب[128].

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

الطور الثاني: المرحلة المنطقية:

لقد كان أصول الفقه في طوره الأول استجابة لمقتضيات المرحلة، من الناحية الحضارية عامة، حيث نشأ أساسا لضبط (الفهم) في خضم مشكلة الامتزاج اللغوي، وضياع الفصحى. لكن انكباب المسلمين على الترجمة للفلسفة، والمنطق، وظهور فرق كلامية متسلحة به، أدى إلى انتشار العدوى داخل العلوم الشرعية، خاصة علم الأصول، الذي بدا فيه هذا الأثر قويا مع إمام الحرمين المتوفى سنة: *478* هـ حيث كان كتابه البرهان متأثرا بمناهج المناطقة وطرائقهم في الاستدلال والحجاج. فأشار إلى أهمية (الحد) في أي فن. ذلك أنه «حق على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلوم أن يحيط بالمقصود منه، وبالمواد التي منها يستمد ذلك الفن، وبحقيقته، وفنه وحده، إن أمكنت عبارة سديدة على صناعة الحد!»[129] وقال: «الغرض من الحد الإشعار بالحقيقة التي به قيام المسؤول عن حده، وبه تميزه الذاتي عما عداه»[130] وفي البرهان نقل صريح عن (الأوائل) بمعنى فلاسفة اليونان ـ كما جرى به الاصطلاح عند الفلاسفة والمتكلمين ـ قال مثلا: «حكى أصحاب المقالات عن بعض الأوائل حصرهم

(*127*) ن. فهرس الكتاب معروضا في الفكر الأصولي:*128* إلى *133* . وكان معتمد الدكتور عبد الوهاب أبي سليمان مخطوطة دار الكتب المصرية تحت رقم: *299*. كما صرح بذلك في الصفحة:*127* .

(*128*) الفكر الأصولي: *128*

(*129*) البرهان:*1/77*

(*130*) البرهان: *1/99ـ100*

مدارك العلوم في الحواس، ومصيرهم إلى أن لا معلوم إلا المحسوسات»[131] وقال: «وحُكِيَ عن بعض الأوائل أنهم قالوا: لا معلوم إلا مادل عليه النظر العقلي»[132].

وأما في الاستدلال فقد بنى في ذلك على مناهج المنطق أيضا، كما في قوله مثلا: «أما بناء النتائج على المقدمات فهو كقولنا: الجواهر لا تخلو عن حوادث مستندة إلى أولية، فهذه هي المقدمة، والنتيجة أن ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها»[133] ثم قوله أيضا: «ثم قالوا: قد تكون المقدمة ضرورية، والنتيجة نظرية، وهذا هو الأكثر. كقولنا: "تحرك الجوهر، ولم يكن متحركا" فهذه مقدمة ضرورية، نتيجتها أنه لابد، والحالة هذه، من فرضٍ زائد على الذات»[134]. ونحو هذا عنده كثير[135] مما يدل على أن المنطق دخل إلى علم الأصول قبل الغزالي، بل لا نرى هذا إلا متأثرا في كتاب المستصفى، ومقدمته على الخصوص، بشيخه الجويني في البرهان. ولا غرو فإن إمام الحرمين قد نشأ ـ كما ذكر محقق البرهان الدكتور عبد العظيم الديب ـ في منطقة خراسان، التي كانت «من أخصب المناطق إنجابا للعلماء، والأئمة، وكانت نيسابور التي نشأ بها إمام الحرمين، من أزهى مدن خراسان. وكانت المجتمعات تموج ببقايا من عقائد بائدة: فارسية، وهندية، ويونانية، وسريانية،...إلخ. وكانت هذه العقائد تتخفى وراء فلسفات ومذاهب وطوائف وفرق. ولا يهدأ للصراع والجدل بينها أوار (...) مما كان حريا أن يؤثر في شخصية إمام الحرمين رضي الله عنه»[136].

---

(131) البرهان: 1/102

(132) البرهان: 1/102

(133) البرهان: 1/105

(134) البرهان: 2/105

(135) كل ما سماه المحقق بـ(المقدمات) إنما هو مداخل منطقية صرفة من ص: 1/77 إلى: 123

(136) البرهان: (توطئة المحقق): 1/23 والحقيقة أن الأثر المنطقي كان قد دخل إلى علم الأصول منذ البدايات الأولى للقرن الخامس الهجري، إلا أنه لم يظهر قويا ـ حسب ما اطلعت عليه من مؤلفات ـ إلا مع الإمام الجويني إمام الحرمين. وقد كانت الصياغة المنطقية بصورة عامة بادية على كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري المعتزلي (ت:436 هـ) في بعض قضايا الحد المشار إليها إشارة، وتلميحا عنده، لدى وقوفه على بعض المصطلحات كحد الكلام: 1/15، وحد الحقيقة والمجاز: 1/16-17، لكن كل ذلك كان لمسات خفيفة، لم تبرز فيها الاصطلاحات المنطقية بقوة كما هو الشأن بالنسبة ليرهان الجويني. وتبقى موضوعات كتاب الرسالة وقضاياه هي المسيطرة ـ بالدرجة الأولى ـ على (المعتمد) مع شيء من التفصيل والتدقيق، وحضور الروح الكلامية الجدلية للمؤلف، دون شكلها المنطقي الظاهر.

إلا أن ما قام به أبوحامد الغزالي المتوفى سنة:(505 هـ)في المستصفى من تصديره إياه بالمقدمة المنطقية الشهيرة،التي جزم بأنه«مقدمة العلوم كلها. ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا(...)وحاجةجميع العلوم النظريةإلىهذه المقدمة لحاجةأصول الفقه»(137). قلت: إن هذا فتح الباب واسعا على مصراعيه أمام حشو المباحث الأصولية ـ فيما بعد ـ بقضايا المنطق، إلى درجة نوبان المادة الأصولية، في قوالب المنطق الصوري(138)

ومن هنا أمكن أن نسمي هذه المرحلة إلى حدود نهاية القرن السابع الهجري وبداية الثامن، (بالمرحلة المنطقية) لعلم أصول الفقه(139). فإذا كان سبب مرحلة الفهم هو مشكل الامتزاج اللغوي، فإنه يمكن القول: إن سبب المرحلة المنطقية هو الامتزاج المذهبي، أو ما يعبر عنه اليوم (بالايديولوجي)؛ لأن القرن الخامس الهجري، في الحقيقة، كان عصر فرقة وفرق، ومذاهب، وطوائف، ليس من الناحية السياسية فحسب، بل من الناحية (الإيديولوجية) على الخصوص(140). والنظر في عناوين مؤلفات الإمام أبي حامد الغزالي، يدلك على المد الذي عرفته طائفة الباطنية خاصة، وأهل الملل والنحل الفاسدة، على العموم. وذلك نحو ما يستشف من كتابه الشهير(فضائح الباطنية) هؤلاء الذين انتشروا في زمانه أيما انتشار(141).

إلا أن إسراف الأصوليين في حشو مصنفاتهم بالمقولات، والاستدلالات المنطقية، أدى إلى إبهام علم الأصول، وانطوائه على ذاته؛ بسبب الإغراق في البحث عن الحدود، وتكلف تعريف الجواهر والماهيات، ودوران الجدل، والبحث، والنقد، والمناظرة، على ذلك.

---

(137) المستصفى: 10

(138) كما هو الشأن مثلا بالنسبة لكتاب جمع الجوامع لابن السبكي (ت772 هـ:). وقد أفرد الشاطبي (المقدمة السادسة) من الموافقات لنقد هذا الاتجاه: م1/56 إلى 60.

(139) قال الدكتور أبو سليمان: «إن بعض المؤرخين للعلوم والآداب يعدون الفترة الواقعة ابتداء من القرن الرابع الهجري حتى القرن السابع؛ دورا تاريخيا واحدا، وصورة متطابقة من النشاط والتنافس العلمي» الفكر الأصولي: 165

(140) الغزالي: حياته، آثاره، فلسفته: 7 إلى 12 . ن. أيضا: البرهان (توطئة المحقق):23

(141) قال الدكتور عبد الرحمن بدوي معلقا على قول الغزالي في المنقذ من الضلال:49 «وكانت حوادث الزمان (...) تغير في وجه المراد، وتشوش صفوة الخلوة»: «حوادث الزمان التي يشير إليها الغزالي هنا هي الأحداث السياسية، والفتنة التي أحدثتها الباطنية، وفظائعها، وانشغال فخر الملك بالحرب ضدهم» مؤلفات الغزالي:24

حتى كادت الفروق بين العلمين: المنطق والأصول تتلاشى! بسبب نوبان هذا في ذاك[142]. والناظر مثلا في كتاب جمع الجوامع لابن السبكي المتوفى سنة: (772 هـ) يدرك حقيقة هذا الرأي[143].

وعلى كل حال فقد ظل التأليف الأصولي دائرا على أربعة كتب، شكلت مصادر العلم لأغلب ما صنف بعد. وهي: كتابا المعتزليّين القاضي عبد الجبار الهمداني، المتوفى سنة:415 هـ، وأبي الحسين البصري المتوفى سنة 436 هـ. الأول له كتاب العمد. والثاني له كتاب المعتمد، وهو غير شرح العمد الذي ألفه قبل تأليف (المعتمد)[144]. ثم كتابا البرهان للجويني، والمستصفى للغزالي. وهذا رأي تداولته كثير من المصنفات الأصولية المتأخرة، كما ورد في مقدمات المحققين لكتب هذا العلم. وأصلهم جميعا الذي يرجعون إليه في ذلك، نص للمؤرخ عبد الرحمن بن خلدون جاء فيه:«وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب البرهان لإمام الحرمين، والمستصفى للغزالي، وهما من الأشعرية، وكتاب العهد لعبد الجبار، وشرحه المعتمد[145] لأبي الحسين البصري، وهما من المعتزلة، وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه»[146] ثم كان كل ما كان بعدهما إلى زمان ابن خلدون. المتوفى:808 هـ ـ إنما هو شروح وتلخيصات،كمافصله في المقدمة[147].

ثم كان تحول تاريخي ثالث، على مستوى المجتمع الإسلامي، جملة تمثل في الانهيار الحضاري، والعسكري، للدولة الإسلامية، ابتداء من القرن السابع الهجري،

---

(142) الفكر الأصولي: 164.

(143) ن. جمع الجوامع مطبوعا ضمن مجموع مهمات المتون: من 86 إلى 130.

(144) وقد صرح المؤلف بأنه ألف كتاب المعتمد تأليفامبتدأوأنه غيرشرحه لكتاب العمد.ن.المعتمد:1/7.

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

(146) المقدمة: 455

(147) المقدمة: 455-456. وقد نقل كلام ابن خلدون هذا كل من الدكتور عبد الوهاب أبي سليمان في الفكر الأصولي:169، والدكتور عبد العظيم الديب في مقدمة تحقيقه لبرهان الجويني:1/44. كما علق على كلام ابن خلدون بقوله: «يلاحظ أن ابن خلدون يسمي كتاب القاضي عبد الجبار (العهد)، والصواب أنه (العُمَد) وقد يكون هذا وهما من ابن خلدون، فإن للقاضي عبد الجبار كتابا يسمى (العهد) أيضا، وقد يكون تحريفا؛ لما بين اللفظين من قرب: (العهد)و(العمد)، ثم فشا هذا التحريف، وتداولته الأقلام. كذلك نلاحظ أيضا أن ابن خلدون يجعل (المعتمد) شرحا (للعهد)، والصواب غير ذلك (فالمعتمد) كتاب قائم برأسه.» البرهان: (توطئة المحقق): 1/44-45

صحبه انهيار خلقي، واجتماعي، ونفسي، أدى إلى حركة جديدة في المجال العلمي، محاولة إصلاح الوضع، وإعادة الاعتبار للأمة الإسلامية، وتجديد حيويتها، وتماسكها. قال العلامة الحجوي: «إن الداهية الدهياء التي لم ينزل بالإسلام مثلها منذ نشأ إلى الآن، وهو تسلط التتر على دار الخلافة، وقتل الخليفة المعتصم العباسي سنة 656هـ واستولى أميرهم هولاكو على بغداد، وما وراءها إلى الهند، وما أمامها إلى دمشق الشام، وقتل الملايين من المسلمين، وفعل أفاعيل المتوحشين مما لا يقدر أي قلم على وصفه، ولا أي ذهن على تحمل تصوره، إلا أن تغلبه العبرة (...) ولذلك يعتبر دخولهم بغداد فاصلا بين تاريخ الإسلام القديم والجديد!(...)

فإذا أضفت ذلك إلى سقوط صقلية، ومدنها بيد النورمان، وخراب القيروان بيد البدو، وكل منهما في أواسط القرن الخامس (...) ودخول البربر لقرطبة في آخر القرن الرابع، وفيه ابتداء سقوطها الذي انتهي سنة 623هـ (...) بدخول إسبانيا لها، ثم بعدها إشبيلية، تعلم مقدار ما رزئ به الإسلام، والفقه، في هذه القرون: الخامس، والسادس، والسابع. ثم في آخر القرن الثامن ظهر تيمورلنك من بقايا التتر المسلمين (..) وملك نصف الدنيا، لكن خرب من معالم الإسلام ما بقي، وفعل بدمشق الشام ما فعله سلفه ببغداد»[148] ثم كان «ذهاب دولة بني الأحمر التي كانت بقيت بسيف البحر في الأندلس، واستيلاء العدو على غرناطة، وجميع الأندلس، وخروج الإسلام من جنوب أوربا الغربي. وذلك في القرن العاشر الهجري!»[149].

الطور الثالث: المرحلة المقاصدية:

تبين لحد الساعة أن التحولات الأصولية الحاصلة في الطورين الأولين، إنما هي ناتجة عن تحولات اجتماعية، وحضارية، كانت قائمة في الأول على الامتزاج اللغوي، وفي الثاني على الامتزاج المذهبي. أما هذا الطور فقد انبنى على معالجة ما يمكن أن نسميه (بالامتزاج الخلقي). ذلك أن ما وصفنا من وضع الأمة في هذا الطور، حيث تداعت أركانها بتداعي الأمم عليها، وحوصرت بالهزائم العسكرية، والسياسية، من حولها، ومن تحتها، ومن فوقها! فآل أمرها إلى تفكك البنية الاجتماعية الدينية؛ ولَعاً

---

(148) الفكر السامي: 2/166-167

(149) الفكر السامي: 2/167

بتقليد الغالب؛ بناء على قاعدة ابن خلدون المشهورة[150] وانتشار الفساد، وشرب الخمر، والتكالب على ملذات الدنيا، رغم قيام التهديد الأجنبي على الرؤوس، نحو ما كان حاصلا في الأندلس على الخصوص، في زمان الشاطبي كما سنرى، وكذا انتشار الخرافة، وسيطرة الطرقية البدعية بوثنيتها، وإباحيتها! فكانت هي المؤطرة لتدين الناس عموما، سواء في المشرق أو المغرب. كل ذلك استدعى عملية (إنقاذ) إصلاحية للأمة، فهيأ الله للناس الإمام تقي الدين أحمد بن تيمية المتوفى: (*728* هـ) في شرق الأمة، وتلامذته خاصة منهم الإمام ابن القيم المتوفى: (*751* هـ)، كما هيأ في مغرب الأمة الإمام أبا إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي الغرناطي المتوفى سنة:(*790* هـ). فهؤلاء جميعا عاشوا في القرن الثامن الهجرى. بعضهم في أوله، وبعضهم الآخر في آخره. لكنهم جميعا قاموا بإصلاح اجتماعي شامل، مبني على تجديد العلم مقاصديا. وإنَّ تشابها عجيبا كان حاصلا بين فكر ابن تيمية وتلامذته، وبين الإمام الشاطبي، لا من حيث الهم الإصلاحي الدعوي، ولا القضايا التي تصدى لها كل منهما فحسب، كالبدع مثلا، بل أيضا من حيث الإصلاح الفكري العلمي. وهو المقصود الأول عندنا ههنا. أعني التشابه الحاصل بينهما في الجانب (المقاصدي). ذلك أن كثيرا من القضايا المقاصدية، ومصطلحاتها كانت متطابقة بينهما كثيرا، رغم أنهما لم يثبت تاريخيا أنهما التقيا، أو تعرف أحدهما على الآخر، ولو مراسلة! ولكن تشابه الأوضاع بين المشرق والمغرب أدى إلى تشابه الاهتمام بين المصلحين، ثم تشابه الإنتاج العلمي. وإنما تميز الشاطبي بالتصنيف في خصوص هذا المجال، أعني بناء نظرية المقاصد، وعرضها منظمة في نسقها النظري البديع، من خلال فكره الأصولي، بكتاب الموافقات. بينما بقيت لدى ابن تيمية منثورة في ثنايا فتاواه ومؤلفاته الكثيرة[151].

(*150*) وهي قوله: «إن المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته، وسائر أحواله وعوائده!» المقدمة: *147*.

(*151*) نوقشت رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا بكلية الآداب بالرباط، في موضوع: (الفكر المقاصدي عند الإمام ابن تيمية) أعدها الباحث بوشعيب لمدى. في السنة الجامعية:*96/1997*. وقد قام الباحث باستقراء مجموعة من القواعد الأصولية، هي أشبه ما تكون في صيغها، ومادتها، ومصطلحاتها، بقواعد الإمام الشاطبي. وذلك نحو قول ابن تيمية: (إذا قصد المكلف ما لم يقصده الشارع (...) فيجب إبطال قصده)، و(إذا كان المقصود حسنا كان الفعل حسنا)، و(الأمر مداره على العلم بالمصلحة وإرادتها)،=

من هنا إذن يكون التجديد الأصولي الحاصل لدى الإمام لشاطبي إنما هو (رؤية) في (تجديد الدين). وليست نوعا من الترف الفكري، أو البحث في العلم من أجل العلم ذاته فقط. وإنما هو عند التأمل عبارة عن تجديد منهج التدين، الذي هو أصول الفقه نفسه. وإنما يضبط الفقه بمناهج الأصول.

ولقد شجع العامة على الاستهتار بالدين، والتلاعب برخص المذاهب، والتخير بين أقوال المذهب الواحد، أو المذاهب المتعددة، فسادُ الأقوال الفقهية نفسها، مما انتقده أبو إسحاق بشدة[152]. ومما تجلى في تسيب الفتاوى والأقضية، وسقوط هيبة العلماء عند العامة، ثم انفتاح باب التلاعب بحدود الله على مصراعيه، أمام الخاص والعام.

والناظر في كتب التاريخ الواصف للأندلس وأحوالها في القرن الثامن الهجري، يدرك الوضع المتردي الذي سقطت فيه أحوالها الخلقية، والاجتماعية، والنفسية، والعسكرية، والسياسية!

فعلى المستوى العسكري مثلا، كانت الهزائم متواترة، كما نشط ـ طيلة القرن السابع الهجري ـ ما سمي في تاريخ الأندلس (بحركة الاسترداد النصراني) فكان مدا قويا كاسحا، زاحفا نحو محو أثر الوجود الإسلامي في الأندلس، إذ تساقطت ولاياتها في يد الإسبان في مدة قياسية، لخصها المؤرخ محمد عبد الله عنان بصورة مأساوية في قوله: «لا توطد سلطان الموحدين بالأندلس في أواخر القرن السادس الهجري، توقفت حركة الاسترداد النصراني مدى حين، ثم عادت تضطرم قوية بعد إحراز إسبانيا النصرانية لفوزها الحاسم على الموحدين في موقعة العقاب:(609هـ). ومنذ أوائل القرن السابع الهجري تجتاح إسبانيا المسلمة موجة عاتية من الغزو النصراني،

= و(المفسدة إذا عارضتها المصلحة الراجحة قدمت عليها)، و(المقاصد معتبرة في التصرفات من العقود وغيرها)، و(المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعادات كما في التقربات والعبادات)، و(المقاصد في الأقوال والأفعال هي علتها، التي هي غاياتها ونهاياتها)، و(المقاصد مقدمة في القصد والقول على الوسائل)...إلخ. ن إحصاءها في البحث المذكور، من: *155* إلى: *165* . ولذلك فقد أفرد الباحث فصلا لبحث «خصائص الفكر المقاصدي عند ابن تيمية»: *168* . قارنْ ذلك كله بقواعد الإمام الشاطبي في الموافقات، أو من خلال بحث الدكتور الجيلالي المريني: (القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي من خلال كتابه الموافقات).

(*152*) قال الشاطبي:«صار كثير من مقلدة الفقهاء يفتي قريبه، أو صديقه، بما لا يفتي به غيره من الأقوال؛ اتباعا لغرضه وشهوته، أو لغرض ذلك القريب، وذلك الصديق. ولقد وجد هذا في الأزمنة السالفة، فضلا عن زماننا، كما وجد فيه تتبع رخص المذاهب؛ اتباعا للغرض والشهوة!»م:*135/4* .

وتسقط قواعد الأندلس التالدة، شرقا وغربا، في يد النصارى. وهكذا سقطت جزيرة ميورقة: (627هـ/1229م)، وبياسة: (623هـ/1226م)، وأبدة: (630هـ/1233م)، ودانية، ولقنت: (641هـ/1244م) وأوريولة، وقرطاجنة: (643هـ/1245م) وشاطبة: (644هـ/1246) ومرسية: (640هـ/1243م) وجيان: (643هـ/1246م) ثم إشبيلية: (646هـ/1248م).

واجتاحت غرب الأندلس في الوقت نفسه موجة مماثلة من الغزو النصراني، فسقطت بطليوس:(627هـ/1230م) ومارده:(628هـ/1231م) وشلب:(640هـ/1242م) وشنتمرية الغرب: (647هـ/1249م) ولبلة وولبة: (655هـ/1257م) ثم سقطت قادس في سنة: 1261م، وتلتها شريش في سنة: 1264م.

وهكذا لم يأت منتصف القرن السابع الهجري (القرن الثالث عشر الميلادي) حتى كانت ولايات الأندلس الشرقية، والوسطى، كلها قد سقطت في يد إسبانيا النصرانية، ولم يبق من تراث الدولة الإسلامية بالأندلس سوى بضع ولايات صغيرة في طرف إسبانيا الجنوبي، وأخذت الأندلس عندئذ تواجه شبح الفناء!>>[153]

أما في القرن الثامن الهجري الذي عاش فيه الإمام الشاطبي، فقد كان الإسبان حينئذ ينفثون بغزواتهم إلى التراب الغرناطي نفسه، ويهددون آخر أمل في البقاء الإسلامي، ببلد الأندلس. ولم تنفع حينئذ الإمدادات المغربية للأندلسيين، بل إن السلطان النصري أبا الحجاج يوسف بن إسماعيل الذي كان ممن عاصرهم الإمام الشاطبي، والذي قتل سنة:755 هـ، استنجد بالسلطان المغربي أبي الحسن المريني؛ فأمده بجيش لكنه هرم، ثم عبر السلطان أبو الحسن بنفسه ليثأر للهزيمة، فكانت المعركة الثانية سنة:741 هـ، آلت إلى هزيمة نكراء للمسلمين، قتل فيها حريم السلطان أبي الحسن وولده، وذبحوا بصورة وحشية، وسالت دماء غزيرة[154]. فاستولى ملك قشتالة على قلاع جديدة، منها قلعة بني سعيد من أحواز غرناطة! بعد حصار قصير سنة:742 هـ. ثم عاد سلطان المغرب ثانية للثأر في معركة بحرية، هزم فيها المسلمون،

---

(153) نهاية الأندلس: 20-21

(154) نهاية الأندلس: 128

ومزق أسطولهم سنة: 743هـ[155].

وأما على المستوى السياسي، فقد كانت الفتن والاغتيالات بين أبناء الأسرة الواحدة، من الأمراء والسلاطين، واستعانة بعضهم على بعض بالعدو النصراني! بل إن منهم من تنصر!! وشارك في حصار قلاع المسلمين![156] ومنهم من قبل الدخول في لواء الملك النصراني وإن لم يتنصر![157].

أما بالنسبة لخصوص الدولة النصرية التي عاش في عهدها الإمام الشاطبي، فقد توالى على الحكم منهم سبعة سلاطين في مدة نصف قرن، أو تزيد قليلا! بسبب المنازعات، والانقلابات، والاغتيالات. فقد ذكر مؤرخهم، ووزيرهم الشهير، لسان الدين بن الخطيب أن غرناطة: «تملكها أمير المسلمين الغالب بالله محمد بن يوسف بن نصر الخزرجي، جد هؤلاء الأمراء الكرام موالينا، رحم الله من درج منهم، وأعان من خلفه، إلى أن توفي عام أحد وسبعين وستمائة، ثم ولي الأمر بعده، ولده وسميه محمد بن محمد، فقام بها أحمد قيام، وتوفي عام إحدى وسبعمائة. ثم ولي بعده سميه محمد إلى أن خلع يوم عيد الفطر من عام ثمانية وسبعمائة (...) ثم ولي بعد أخوه نصر بن مولانا أمير المسلمين أبي عبد الله، فأَرْتَبَ أمرُه، وطلب الملكَ اللاحقُ به مولانا أمير المسلمين أبو الوليد إسماعيل بن فرج، فغلب على الإمارة ثاني عشر ذي القعدة من عام ثلاثة عشر وسبعمائة. وانتقل نصر إلى وادي آش مخلوعا موادعا بها (...) وتمادى ملك السلطان أمير المسلمين أبي الوليد إلى السادس والعشرين من رجب، عام خمسة وعشرين وسبعمائة، ووثب عليه بعض قرابته فقتله! وعوجل بالقتل مع من حضر منهم.

---

(155) نهاية الأندلس: 128

(156) مثل ما صنع أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن يوسف بن عبد المؤمن حاكم بلنسية الذي التجأ بعد هزيمته أمام ابن هود إلى (خايمي الأول) ملك أراجون:(626هـ)، واعتنق النصرانية وشارك في حصار القلاع الإسلامية: نهاية الأندلس: 35ـ36

(157) قال محمد عبد الله عنان: «وكان أصاغر الزعماء والحكام يؤثرون الانضواء تحت لواء ملك النصارى، والاحتفاظ في ظله بمدنهم وقواعدهم، على مظاهرة ابن الأحمر، والانضواء تحت لوائه.» نهاية الأندلس: 41 . بل إن ابن الأحمر نفسه مؤسس مملكة غرناطة دخل تحت لواء ملك قشتالة، بعد محاصرة هذا لغرناطة سنة: 642هـ، وصار يحضر مجلس قشتالة النيابي (الكورتيس) باعتباره من الأمراء التابعين للعرش. واستولى ملك قشتالة على قرمونة ـ وهي حصن تابع لإشبيلية ـ بمساعدة ابن الأحمر. وشارك هذا أيضا بكتيبة في إسقاط إشبيلية نفسها لما حاصرها ملك قشتالة، في حصار صليبي شارك فيه الرهبان سنة:645هـ ن. نهاية الأندلس: 42 إلى 44 .

وتولى الملك بعده ولده محمد، واستمر سلطانه إلى ذي الحجة من عام أربعة وثلاثين وسبعمائة. وقتل بظاهر جبل الفتح! وولي بعده أخوه مولانا السلطان أبو الحجاج لباب هذا البيت، وواسطة هذا العقد، وطراز هذه الحلية، ثم اغتاله مَمْرورٌ من أخابيث السوقة (...) وولي بعده محمد ولده أكبر بنيه وأفضل نويه (...) وهو أمير المؤمنين لهذا العهد»[158].

ومعلوم أن ابن الخطيب كان معاصرا للإمام الشاطبي، إذ توفي سنة:(776 هـ)، فعاصر كل أو بعض من عاصر الشاطبي من هؤلاء السلاطين، وهم الأربعة الأواخر ممن ذكر، على أساس أن الدكتور محمد أبا الأجفان ـ وقد قدر أن ولاد الشاطبي كانت قبل سنة:720 هـ[159] ـ قال: «ونقدر أن الإمام الشاطبي عاصر من هؤلاء الملوك أربعة: إسماعيل الأول بن فرج الذي تولى سنة:713هـ [قلت: وهو المكنى بأبي الوليد في نص ابن الخطيب] ثم ابنه محمد الذي تولى سنة 725هـ، ثم ابنه الثاني أبو الحجاج يوسف بن إسماعيل (أخو محمد المذكور)، الذي تولى سنة 734 هـ ثم محمد الغني بالله بن أبي الحجاج يوسف، الذي تولى سنة:755 هـ»[160]. وهذا الأخير هو من قال عنه ابن الخطيب ـ فيما سبق ـ: «وهو أمير المؤمنين لهذا العهد».

وإنما كان الأمراء طلاب دنيا ولو على حساب الدين كما رأيت. وقد تجرأ ابن الخطيب فتحدث عن أحدهم وهو إسماعيل بن يوسف أبي الحجاج أخ محمد بن يوسف، الذي تولى ـ بعد مقتل أبيه ـ سنة:755 هـ كما ذكر قبل. قال ابن الخطيب واصفا مجونه، وضعفه عن الإمارة: «كان فتى وسيما بدينا على حداثة سنه (...) حسن الصورة والقد، خنثا مضعوفا لمكان الاعتقال، ومجاورة النساء، منحطا في درك اللذة! قاصر الهمة!»[161].

وعلى العموم فقد كان غالب الأمراء ميالين إلى تقليد العدو في زيه وخُلُقه! قال محمد عبد الله عنان: «كان الأمراء والأكابر، وفريق كبير من أبناء الطبقات الميسورة،

---

(158) الإحاطة: 1/142ـ143

(159) فت: (ترجمة المحقق للشاطبي):32

(160) فت: (ترجمة المحقق للشاطبي):26

(161) اللمحة البدرية: 126ـ127

يؤثرون ارتداء الثياب الإفرنجية؛ اقتداء بجيرانهم النصارى، ولا سيما في عصور الأندلس الأخيرة!»[162]

وتلك أخلاق وأحوال تفشت في الشعب، كما تفشت في أمرائه، فقد «كان الشعب الغرناطي يعشق مباهج الحياة والحفلات العامة، وكانت الحياة لديه كأنها سلسة من الأعياد المتواصلة، وكان الغناء ذائعا، ويكثر في المنتديات، والمقاهي العامة، حيث يجتمع الشباب بكثرة، ولم تنس غرناطة مرحها حتى في أيام محنتها!»[163] وإن قرار السلطان أبي الوليد النصري، الذي قتله بعض قرابته سنة:725 هـ بمنع ضروب الفساد والإباحية، ليدل على حجم الفجور الذي كان في زمانه! قال محمد عبد الله عنان: «في عهده حرمت المسكرات، وطورد الفساد الأخلاقي، وحرم جلوس الفتيات في ولائم الرجال!»[164] كذا!

ولعل الطبيعة الخلابة للأندلس، ووفرة الخيرات، والبساتين، والأنهار، كل ذلك ساعد على ميل أهلها إلى الانغماس في الملذات الدنيا، إلى درجة السكر عن الخطر الداهم، فقد وصف ابن الخطيب جمال الأندلس بنثر يشبه الشعر، مشيرا إلى حال أهلها، وركونهم إلى طيب عيشها. قال عن غرناطة: «لا نظير لها في الحسن والدماثة، والربيع، وطيب التربة، وغرقد السقيا، والتفاف الأشجار، واستجادة الأجناس، إلى ما يجاورها ويتخللها، مما يختص بالأحباس الموقفة، والجنات الممتلكة، وما يتصل بها بوادي سَنْجيل ما يقيد الطرف، ويعجز الوصف، قد مئت منها الأنهار المتدافعة العباب، المنارة والقباب، واختصت من أشجار العاريات ذات العصير الثاني بهذا الصقع، ما قصرت عنه الأقطار. وهذا الوادي من محاسن الحضرة، ماؤه رقراق من نوب الثلج، ومجاجة الجليد، وممره على حصى جوهرية، بالنبات والظلال محفوفة، يأتي من قبلة علام البلدإلى غربه، فيمر بين القصور النجدية، نوات المناصب الرفيعة، والأعلام المائلة.

ولأهل الحضرة بهذه الجنات كلف، ولذوي البطالة فوق نهره أريك من دمث الرمل، وحجالٌ من ملتف الدوح»[165]

---

(162) نهاية الأندلس: 199

(163) نهاية الأندلس: 451

(164) نهاية الأندلس: 121

(165) الإحاطة: 1/116-117

إلى أن يقول: «ولباسهم الغالب على طرقاتهم، الفاشي بينهم، الملف المصبوغ شتاء. وتتفاضل أجناس البز بتفاضل الجدة والمقدار، والكتان والحرير، والقطن، والمرعزي، والأردية الإفريقية، والمقاطع التونسية، والمآزر المشفوعة صيفا.»[166] «وقوتهم الغالب البر الطيب عامة العام، وربما اقتات في فصل الشتاء الضعفة، والبوادي، والفَعَلَةُ في الفلاحة؛ الذرة العربية. (...) وفواكههم اليابسة عامة العام متعددة، يدخرون العنب سليما من الفساد إلى شطر العام، إلى غير ذلك من التين، والزبيب، والتفاح والرمان، والقسطل والبلوط، والجوز واللوز، إلى غير ذلك مما لا ينفد، ولا ينقطع مدده؛ إلا في الفصل الذي يزهد في استعماله؛ وصرفهم فضة خالصة، وذهب إبريز، طيب محفوظ.»[167] إلى أن يقول: «وحريمهم حريم جميل موصوف بالسحر، وتنعم الجسوم، واسترسال الشعور، ونقاء الثغور، وطيب النشر، وخفة الحركات، ونبل الكلام، وحسن المحاورة، إلا أن الطول يندر فيهن. وقد بلغن من التفنن في الزينة لهذا العهد، والمظاهرة بين المصبغات، والتنافس في الذهبيات، والديباجيات، والتماجن في أشكال الحلي، إلى غاية نسأل الله أن يغض عنهن فيها عين الدهر! ويكفكف الخطب! ولا يجعلها من قبيل الابتلاء والفتنة!»[168] بيد أن ذلك المحذور هو الذي كان! فإنما كان ابن الخطيب يصف واقعا، ويحذر متوقعا، كان وشيك الوقوع! ألم تكن هذه الأوصاف هي مقدماته؟

هذا الامتزاج الخلقي بالكفار، والتشبه بهم في فجورهم، وتكالبهم على الدنيا، هو الذي أغرق الأندلس في فتن سياسية، وهزائم عسكرية، أودت بالحياة الإسلامية فيها. إذ «لم يكن ثمة ريب في خطورة الآثار الاجتماعية، التي يحدثها مثل هذا الامتزاج الوثيق! وقد كانت فيما بعد من أهم العوامل التي أدت إلى انحلال المجتمع الإسلامي، وانحلال عصبية الدولة الإسلامية. كذلك لم يكن ثمة ريب في أن هذه الآثار الهدامة كانت أعمق وقعا، وأشد خطرا وقت الانحلال العام!»[169] ألم يبادر كثير منهم

---

(166) الإحاطة: 1/134-135 واللمحة البدرية: 38-39

(167) الإحاطة: 1/137، واللمحة البدرية: 40

(168) الإحاطة: 1/139، والنص مكرر في اللمحة البدرية: 41

(169) نهاية الأندلس: 199

إلى الالتحاق بالنصرانية إلى الأبد؟

في هذا الوضع المتردي إذن نشأ الإمام أبو إسحاق الشاطبي وترعرع، وعاش حتى مات رحمه الله سنة:790 هـ. والأندلس حينئذ تتدحرج بقوة نحو الزوال النهائي؛ ولذلك فإنك تجده لا يفتأ يشير إليه في كتبه، وفتاواه معتبرا له في اجتهاداته، واستنباطاته. قال مثلا في إحدى فتاواه وقد سئل عن تأجير الرجل للذبح: «الأجرة في مثله جائزة؛ لأن العامة لابد لهم مما يصلحهم. ولو سرح لجميع الجزارين؛ لذبح تارك الصلاة، والسكران، والمتعمد لترك التسمية، وأشباه ذلك. وقد وقع مثل هذا لكثرة الفساد الواقع في هذا الزمان!» كذا!![170].

ومما يستشف من فتاواه ـ في ذلك ـ أن الرجل المسلم قد يصبح كافرا، ثم يمسي مسلما، ثم يصبح كافرا! وربما أسلم إن ضمن بذلك إرثا أو مالا! قال مثلا في إحد الفتاوى: «مسألة المرتد الذي أخبر أنه إن صح له إرثه في أبيه، المتوفى بعد ارتداده؛ فإنه يراجع الإسلام، وأن أهل موضعه راغبون في إسلامه خوفا من عاديته على بلده، إن بقي على ارتداده، فرغبتم من محبكم الجواب بما يقتضيه الحكم الشرعي في المسألة، وهل يصح ميراثه إن رجع إلى الإسلام أم لا؟»[171] والنص معبر عن الحال بأبلغ ما يكون الكلام! ولذلك وصف الشاطبي زمانه رحمه الله بأنه هو «زمان وقوع ما أخبر عنه الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم: "وأن المتمسك فيه بدينه كالقابض على الجمر!"»[172] ولذلك فقد أنكر الشاطبي عصره، ورغب عن الدنيا وملذاتها، فكان رحمه الله ورعا، زاهدا؛ مما جعله ينزوي بعيدا عن علماء السلطان، ويلتحق بصف الشعب، مرشدا ومصلحا. وقد فسر الدكتور حمادي العبيدي بأن ذلك كان هو سبب الجفوة، التي كانت بينه وبين معاصريْه: لسان الدين بن الخطيب، وعبد الرحمن بن خلدون، إذ أهملاه، فلم يذكره أحدهما في كتاب، ولا مصنف، وقد ذكرا بعض أشياخه كابن القباب مثلا. قال الدكتور العبيدي: «يلوح أن هذه الجفوة كان الشاطبي هو مصدرها، فالرجل اشتهر بميل إلى الزهد، وصدوف شديد عن متع الحياة، ورأى في ابن خلدون وابن الخطيب إقبالا على الدنيا وانصرافا إلى لذاتها، وكانا نديمين للسلطان، فرغبت

---

(170) فت: 137

(171) فت: 175 وقد منع الشاطبي ذلك في تمام الفتوى.

نفسه عنهما. والرجل كان حريصا على التمسك بخلق العفة والزهد، في حين أن ابن خلدون يرى جارية إسبانية جميلة في قصر السلطان فتعجبه، فيهديه إياها، ويهنئه ابن الخطيب بذلك، مرسلا إليه شعرا، يعد مما يسمى اليوم بالأدب المكشوف»[173] على هذا الواقع المنهار عسكريا، وسياسيا، وخلقيا، انبني مشروع الشاطبي العلمي، والدعوي، ولم تكن دعوته بعيدة عن علمه، ولا كان علمه خاليا من دعوته، بل هما مشروع واحد وتجديد متكامل منسجم. ولذلك رأينا ما رأينا من (إصلاحية) التجديد المصطلحي الأصولي عنده، ومدى ما اختزن من مفاهيم تربوية، ودعوية!

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

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

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

إن الإمام أبا حامد الغزالي قد نهض بمشروع إصلاحي شامل ـ وهو واع بذلك كما سيتبين ـ لكنه مع ذلك، مشروع منفصم! فرق فيه بين الإصلاح العقلي والإصلاح القلبي؛ بقصد إحداث ما يعبر عنه اليوم (بقطيعة ابستمولوجية) حقيقية! لفائدة المنهج

الصوفي، كما رأى. وهذا ما سيتداركه الشاطبي من بعد فيدمج بين الصورتين كما تبين قبل. قال أبو حامد في سبب خروجه من الخلوة الصوفية:«فلما رأيت أصناف الخلق قد ضعف إيمانهم إلى هذا الحد بهذه الأسباب، ورأيت نفسي لازمة مجتهدة، ملية كشف هذه الشبهة (...) انقدح في نفسي أن ذلك متعين في هذا الوقت محتوم! فماذا تغنيك الخلوة والعزلة، وقد عم الداء ومرض الأطباء، وأشرف الخلق على الهلاك؟»[174] وكان يستشعر بعد اقتناعه بالخروج من العزلة إلى «دعوة الخلق عن طرقهم إلى الحق»[175] وقد صادف ذلك القرار رأس المائةمن ذلك القرن. أي أواخر المائة الهجرية الخامسة، وبداية السادسة ـ بأنه هومجددالقرن.قال:«فشاورت في ذلك جماعة من أرباب القلوب والمشاهدات، فاتفقوا على الإشارة بترك العزلة والخروج من الزاوية، وانضاف إلى ذلك منامات من الصالحين كثيرة، متواترة، تشهد بأن هذه الحركة مبدأ خير ورشد، قدّر الله سبحانه على رأس هذه المائة.وقد وعد الله سبحانه بإحياء دينه على رأس كل مائة. فاستحكم الرجاء وغلب حسن الظن بسبب هذه الشهادات، ويسر الله الحركة إلى نيسابور للقيام بهذا المهم، في ذي القعدة سنة تسع وتسعين وأربعمائة»[176].

وبعد أن أقر بأن المنهج الصوفي أولى بالاتباع؛ لأن «الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة! وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق!»[177] ميز في إدراك الحقيقة بين الإدراك القلبي، والإدراك العقلي، باعتبار أن القلب لا يبصر إلا في غياب العقل والعلم! ولذلك قال عن المريد: «فإذا جلس في مكان خال، وعطل الحواس وفتح عين الباطن وسمعه، وجعل القلب في مناسبة عالم الملكوت، وقال دائما: (الله! الله! الله!) بقلبه دون لسانه، إلى أن يصير لا خبر معه من نفسه، ولا من العالم، ويبقى لا يرى شيئا إلا الله سبحانه وتعالى؛ انفتحت تلك الطاقة، وأبصر في اليقظة الذي يبصره في النوم، فتظهر له أرواح الملائكة والأنبياء، والصور الحسنة، الجميلة

---

(172) ف: 185 ونحوها، مما يشير إليه الشاطبي كثيرا في الموافقات والاعتصام والفتاوى.

(173) الشاطبي ومقاصد الشريعة: 88 محيلا في ذلك على نفح الطيب 8/280 وما بعدها.

(174) المنقذ من الضلال: 62

(175) المنقذ من الضلال: 62-63

(176) المنقذ من الضلال: 63-64

(177) المنقذ من الضلال: 49

الجليلة، وانكشف له ملكوت السماوات والأرض، ورأى ما لا يمكن شرحه، ولا وصفه! (...) وهو طريق الصوفية في هذا الزمان، وأما طريق التعليم، فهو طريق العلماء!»[178] وتعطيل طريق الحواس المذكور عنده ههنا هو تعطيل العقل؛ لأنه سبق قوله في هذا السياق: «والحواس شبكة العقل وجواسيسه»[179]. ومعلوم أن الغزالي نهض في مشروعه بإصلاح القلب في اتجاه، وإصلاح العقل في اتجاه آخر. فكان في الأول مؤلفا لـ(إحياء علوم الدين)، و(المنقذ من الضلال)، و(الرسالة الوادية)، و(كيمياء السعادة)، و(مكاشفة القلوب)، ونحوها. وكان في الثاني مؤلفا (للمستصفى)، و(المنخول)، و(شفاء العليل)، و(مقاصد الفلاسفة)، ثم (تهافت الفلاسفة)، و(الاقتصاد في الاعتقاد)، و(إلجام العوام)، و(محك النظر)، و(معيار العلم)، ونحوها كثير[180].

فاشتهر بدقته المنطقية، وحجته الدامغة، في مجال العلوم العقلية، بسبب اعتماده على الآلة المنطقية، التي نقلها إلى المجال الأصولي نفسه، كما سبق بيانه، لكنه عرف في الوقت نفسه بروايته للخرافات، واعتقاده صحة ما تتضمنه من بدع منكرات! في مجال العلوم القلبية؛ بسبب غياب العقل النقدي، والمنهج العلمي، كما في كثير من نصوص (إحياء علوم الدين) الذي خالطته نقول غريبة، ونصوص باطلة لا أصل لها، واعتقادات خرافية لا حقيقة لها! فانظر مثلا إلى ما ينقله عن شيوخ الصوفية من الخرافات، من مثل قوله فيه عن شخصية أبي يزيد البسطامي: «حكي أن أبا تراب النخشبي كان معجبا ببعض المريدين، فكان يدنيه ويقوم بمصالحه، والمريد مشغول بعبادته، ومواجدته. فقال له أبو تراب يوما: لو رأيت أبا يزيد؟ فقال إني عنه مشغول. (...) قال أبو تراب: (...) لو رأيت أبا يزيد مرة واحدة كان أنفع لك من أن ترى الله سبعين مرة. (كذا!!) (...) فقال الفتى: احملني إليه! فوقفنا على تل ننتظره ليخرج إلينا من الغيضة. وكان يأوي إلى غيضة فيها سباع. قال: فمر بنا وقد قلب فروة على ظهره. فقلت للفتى: هذا أبو يزيد، فناظر إليه! فنظر إليه الفتى، فصعق، فحركناه فإذا هو ميت! فتعاونا على دفنه، فقلت لأبي يزيد: يا سيدي، نظره إليك قتله! قال: لا، ولكن كان

---

(178) كيمياء السعادة: 88-89.

(179) كيمياء السعادة: 81.

(180) ن. كتاب (مؤلفات الغزالي).

صاحبكم صادقا، واستكن في قلبه سر لم ينكشف له بوصفه، فلما رآنا انكشف له سر قلبه فضاق عن حمله، لأنه في مقام الضعفاء المريدين، فقتله ذلك!»[181] ونحو هذا من الخرافات التي تهدم أساس العقيدة الإسلامية عنده كثير،[182] وإنما هو بسبب أنه عند معالجته قضايا القلب كان يعطل وظائف العقل، كما تم بيانه بنصوصه. فصار القلب عنده إلى الخرافة، وصار العقل عنده إلى الجفاف! ثم صار ذلك كله بالأمة إلى انفصام خطير بين العقل والقلب، فنتج عنه فريقان من العلماء: الأول (علماء الدين)، وهم الصوفية الناهلون من (إحياء علوم الدين)، إذ صار هذا الكتاب ـ بعد ـ أشبه ما يكون بالدليل الرسمي للطرق الصوفية جملة! والثاني: (علماء الدنيا)، وهم الفقهاء الناهلون من (المستصفى) وما في معناه من مصنفاته، أو ما جرى ذلك المجرى، فكان المنطق الأرسطي بعد ذلك قيدا أمات حيوية التفكير الفقهي والأصولي، فصيره جافا، لا روح فيه. فإذا به جدل وحدود وحجاج، كما هو الحال في مصنفات المتأخرين، الفقهية والأصولية.

---

(181) الإحياء: 5/256

(182) من ذلك مثلا إيراده في الأوراد عبادة غريبة حكاها عن الأشياخ والأبدال، قال: «قال كرز بن وبرة وهو من الأبدال: قلت للخضر عليه السلام: علمني شيئا أعمله في كل ليلة، فقال: إذا صليت المغرب فقم إلى وقت صلاة العشاء مصليا من غير أن تكلم أحدا (...) واقرأ فاتحة الكتاب، و[قل هو الله أحد] سبع مرات، في كل ركعة، ثم اسجد بعد تسليمك، واستغفر الله تعالى سبع مرات، وقل: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، سبع مرات، ثم ارفع رأسك من السجود، واستو جالسا، وارفع يديك، وقل: يا حي ياقيوم، يا ذا الجلال والإكرام، يا إله الأولين والآخرين، يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما، يا رب يا رب، يا الله، يا الله، يا الله، ثم قم وأنت رافع يديك، وادع بهذا الدعاء، ثم نم حيث شئت مستقبل القبلة على يمينك، وصل على النبي #، وأدم الصلاة عليه حتى يذهب بك النوم. فقلت له: أحب أن تعلمني ممن سمعت هذا؟ فقال: إني حضرت محمدا # حيث علّم هذا الدعاء وأوحي إليه به. فكنت عنده» كذا!! الإحياء: 2/33ـ34 . فقال العراقي مخرج أحديث الإحياء في هامشة: «وهذا باطل لا أصل له»! وحكاياته عن لقاءات الأبدال بالخضر كثيرة، رووا عنه ـ زعموا ـ طرقا في العبادة واكتساب الكرامات كالاحتجاب عن الخليقة، نمر ما حكي عن بعضهم أنه علمه دعاء قاله، فلم يعد له قدر عند الناس، بسبب ذلك حتى «إنه صار بحيث كان يستذل ويمتهن، حتى كان أهل النمة يسخرون به، ويستسخرونه في الطرق، ويحمل الأشياء لهم لسقوطه عندهم، وكان الصبيان يلعبون به، فكانت راحته ركود قلبه، واستقامة حاله في ذله وخموله» كذا!! الإحياء: 5/257 . ثم قال الغزالي معلقا على هذا: «فهكذا حال أولياء الله تعالى، ففي أمثال هؤلاء ينبغي أن يطلبوا» كذا!! الإحياء: 5/257 .

ومن هنالك كان مشروع الشاطبي ناقدا لهذا الانفصام، إذ هاجم خرافات الصوفية، وبدعهم، من جهة، وعقلانية الفقهاء الأرسطية، وإفراطهم في استعمال قوالب المنطق الصوري من جهة ثانية، بل لقد رفض علم المنطق كله، سواء من حيث هو نظريات في الحد، أو من حيث هو نظريات في الاستدلال، كما سيأتي بعد مفصلا بحول الله[183].

وبناء على أن سبب البلاء هو فساد النيات، بطغيان العقل على العلماء، وفساد الأعمال بطغيان الجهل على الصوفية، فقد قام مشروعه على مفهوم (الموافقات)! صحيح أن هذه التسمية للكتاب بنيت على رغبة في (التوفيق) بين مذهبي مالك وأبي حنيفة، كما أشار إلى ذلك في حكاية رؤياه، بخطبة الكتاب[184]، ولكنه غير بعيد عما نحن فيه، بل هو ـ من حيث المنهج ـ عين ما نحن فيه؛ لأن الأحناف اشتهروا بإعمال العقل حتى قيل في حقهم: إنهم ممثلوا (مدرسة الرأي) في مجال التشريع، بينما اشتهر المالكية بالأثر حتى قيل فيهم: إنهم ممثلوا (مدرسة الحديث أو الأثر). هذا على وجه التقريب والتغليب، وإلا فإنه لم يخل المذهب المالكي من إعمال العقل، ولا المذهب الحنفي من إعمال الأثر.

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

---

(183) انتقد الشاطبي (نظرية الحد) عند المناطقة باعتبارها تقوم على طلب المستحيل وهو ما فصلناه في الفصل الثالث من هذا القسم، كما أنه انتقد طريقة الاستدلال المنطقية، ومفهوم (المقدمات) بالشروط المنطقية، باعتبارها غير لائقة بمنهج الشريعة، المبني على ما يناسب هذه الأمة من (الأمية): م4/337.

(184) م1/24.

(الموافقات). وكان أثره التطبيقي هو (الاعتصام) بالكتاب والسنة! لإحداث التوازن بين أعمال (الدين)، وأعمال (الدنيا). وبين ضوابط العقل، ومواجيد القلب. فكانت نظرية المقاصد هي خلاصة ذلك كله ونتيجته.

ومن هنا كانت ضرورة التجديد؛ إذ الأصول بصورتها (الشكلانية) القديمة، إنما كانت مناسبة لمراحل، أو فترات سابقة. أما ضبط النية ـ وهي أمر معنوي عير مادي ولا ظاهر ـ فلا يمكن تحصيله بقوانين الأصول، التي تأسست أول ما تأسست، على ضبط (علل) من شأنها أن تكون (ظاهرة)، أي لها أثر مادي محسوس، كما هو معروف من شروط العلة عند الأصوليين. فوجب البحث عن مقاييس أخرى، ومفاهيم أخرى، فكان إذن استقراء (مقاصد الشارع)، وهي أمور (معنوية)؛ لأنها الحِكَم لا مظناتها، وهي قد تظهر وقد تخفى، لمعنويتها. فنحت الشاطبي منها مقاييس ـ كانت مصدرا لقواعد شتى ـ هي المبادئ، أو الأصول الأربعة المفصلة في كتاب المقاصد من (الموافقات) أعني ما أسميه اختصارا بـ(القصد الابتدائي)، و(القصد الإفهامي)، و(القصد التكليفي)، ثم (القصد التعبدي)، أو (الامتثالي)[185]. فكانت هذه هي الأدوات الإجرائية التي سيضبط بها أبو إسحاق النيات البشرية، يحكم عليها بالصحة والبطلان، بالمفهوم المقاصدي الخاص به، مما فصلناه قبل، فيكون منها (قصد موافق)، و(قصد مخالف) ويكون منها (قصد الحظ)، و(قصد التعبد).

وهذه الرؤية سرت إلى جميع المصطلحات الأصولية، سريان الدهن في اللبن؛ فكانت تعريفاتها غالبا متأثرة عنده بالمغزى التربوي الإصلاحي، كما رأيت. فجاز لك أن تقول: إن الشاطبي رحمه الله قصد الإصلاح والتجديد لدين الأمة من باب العلم، ولكن بسراج القلب، فجعلهما أمرا واحدا، أو كالأمر الواحد. وهذا نقد غير صريح لمشروع الإمام الغزالي ومنهجه العام. الذي (أحيى الدين) (إحياء)، بمعزل عن (معيار العلم)، و(مستصفى) العقل؛ فكان الانفصام الذي هدم شخصية الأمة، ومزق توازنها، إذ تطرفت تارة إلى هذا الاتجاه، وتارة أخرى إلى نقيضه، فكان انحطاطها في كل ذلك.

إن أبا إسحاق رحمه الله إذ عرض لنا فكرا أصوليا متميزا، إنما عرض علينا نظرية في التربية، والإصلاح الاجتماعي، أو بتعبير أدق، نظرية في منهج (تجديد

---

(185) م 5/2 وما بعدها.

الدين)! وهو أيضا إذ عرض مفاهيم جديدة للمصطلح الأصولي، إنما عرض مفاهيم علمية للقواعد التربوية. وهكذا أفلح رحمه الله ـ بناء على هذا المنهج وهذا التصور ـ في صياغة مواجيد القلب في مصطلحات العلم! فكانت هذه قوانين وضوابط، وكانت تلك لهذه جواهر وحقائق. وكان من ذلك كله مغزى (الموافقات). وهو حقيقة الدين الصافية من كل شوب!

ومن هنا أمكن أن نقول: إن القرن الثامن الهجري كان طورا جديدا بالفعل، من أطوار تاريخ علم أصول الفقه، والمصطلح الأصولي. ولذلك قال الأستاذ رشيد رضا ـ رحمه الله ـ في مقدمة الاعتصام: «لولا أن هذا الكتاب ألف في عصر ضعف العلم والدين في المسلمين لكان مبدأ نهضة جديدة لإحياء السنة، وإصلاح شؤون الأخلاق، والاجتماع؛ ولكن المصنف بهذا الكتاب، وبصنوه كتاب الموافقات ـ الذي لم يسبق إلى مثله سابق أيضا ـ من أعظم المجددين في الإسلام! (...) ولم تنتفع الأمة كما يجب بعلمه!»(186).

وهذا كلام صحيح، فقد رأينا في العرض التاريخي المركز أن الأمة عامة، والأندلس خاصة، قد بلغت من الانحدار درجة لا يمكن أن تتوقف معها للإصلاح، ولا حتى لمجرد التأمل! أليس بعد وفاة الشاطبي رحمه الله بحوالي قرن فقط زالت الأندلس نهائيا من عالم المسلمين؟! إذ كان سقوط غرناطة، وإخراج المسلمين من شبه الجزيرة الإسبانية سنة: 898هـ. وبذلك لم يكن مشروع أبي إسحاق مفيدا لعصره، بقدر ما أفاد حقيقة في عصر النهضة الحديثة! فلله دره من رجل! فكأنه خلق لغير زمانه، أو كأنه نظر بعين الاستبصار، فتكلم بغرائب الأخبار! فرحمه الله رحمة تتجدد عليه ما جدد علمه في الدين، وما استنار بزيته سراة المسلمين! آمين!

---

(186) الاعتصام (مقدمة رشيد رضا): 4

الفصل الثاني

مركزية المصطلح في الفكر الأصولي
عند الشاطبي

المبحث الأول: الحس المصطلحي عند الشاطبي:

إن الناظر في تراث الإمام الشاطبي ـ على قلته ـ يدرك من بادئ النظر أنه رجل ذو حس مصطلحي دقيق، إنه يفكر من خلال نسيج اصطلاحي متناسق وعميق، بحثا، وتحريرا، ونقدا، وتجديدا. ويمكن أن نرصد اهتماماته بالمصطلح الأصولي من خلال ظواهر ثلاث هي:

ـ أولا: التعريف والتعريف كما هو معلوم في الدراسات المصطلحية من أهم المحطات العلمية في مجال دراسة المصطلح، إن لم يكن أهمها على الإطلاق! وقد وجدنا الشاطبي رحمه الله واعيا بخطورة التعريفات، وما يمكن أن تجره من فساد، أو صواب على النظر العلمي. ولذلك فقد وقف عند هذا الأمر طويلا من خلال قضايا متعددة منها:

أ ـ نقد حدود المناطقة: لقد هاجم الشاطبي المنطق الأرسطي جملة، وهاجم فيما هاجم فيه، (نظرية الحد) ـ كم سنفصل بحول الله بعد[1] ـ فكان نقده لها من جهتين:

الأولى فلسفية، من حيث إن المناطقة يرومون في الحد معرفة الماهية، وهو محال؛ لأن الماهية في الجوهر غيب. وإنما نعرف الأشياء بأعراضها ولوازمها. ذلك «أن ماهيات الأشياء لا يعرفها على الحقيقة إلا باريها! فتسور الإنسان على معرفتها رمي في عماية!»[2] وهذا قصد مناقض لقصد الشارع الاعتقادي، أي أنه طلب لما نُهي شرعا عن طلبه، أو بمعنى آخر: طلب لحد أمر توقيفي بالعقل. وهو الماهيات من حيث هي جواهر. إذ محاولة ذلك إنما هو من قبيل: {يسألونك عن الساعة أيان مرساها؟}[3].

وأما الثانية، فلكون الحد المنطقي خارجا عن مقتضى النظر الأصولي، الذي ينبني على قصد الامتثال. والبحث في الماهيات بحث فيما ليس تحته عمل. وهو ما نفى الشاطبي دخوله في الفكر الأصولي؛ لأن صياغة الحد في ذاتها أشبه ما تكون بالمستحيلات، من حيث «أن الحدود على ما شرطه أرباب الحدود يتعذر الإتيان بها»[4]. ففي ذلك ما فيه من تكليف ما لا يطاق، ثم فيه بعد الصياغة ـ إن تمت ـ ما

---

(1) ن. الفصل التالي.

(2) م1/58

(3) الأعراف:187، والنازعات:42.

(4) م1/58

فيه من إغراب مخل بقصد الإفهام، فالامتثال. وهذا أمر فصلناه بأدلته ونصوصه[5]. فلا حاجة لإعادة الكلام فيه. وإنما القصد عندنا في هذا السياق، بيان أن أبا إسحاق رحمه الله، كان على تمام الوعي بمشكلة التعريف وخطورتها؛ مما حداه إلى وضع تصور كلي (للتعريف الأصولي)، منطلقا في ذلك من الأصول والكليات الشرعية، فكانت له شروط خصائص ومقاصد كلها تنسجم في تصور شرعي بديل لنظرية الحد المنطقية[6]. وأحسب أن نظرا مثل هذا، يمثل قمة في الوعي، بالأهمية التي يحظى بها المصطلح، في الفكر الأصولي خاصة، والإسلامي بصفة عامة.

لأن البحث في التعريف هو بحث في عمق المسألة الاصطلاحية، إذ هي مرحلة الربط العلمي الدقيق بين المصطلح والمفهوم. ولو تحرر هذا في كل العلوم، لما بقي للدراسة المصطلحية بعد ذلك شأن يذكر. ومن هنا كان الشاطبي حريصا على ضبط التصورات النظرية، لمسألة التعريف. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فقد عمل أيضا على ضبط التعريفات التطبيقية، للمصطلح الأصولي عامة. وكذا ضبط ماهو مثار خلاف واشتباه منها على وجه الخصوص. وبيان ذلك كما يلي:

ب ـ نقد تعريفات الأصوليين:

إذا كان أبو إسحاق يرفض الحد المنطقي باعتباره تعريفا (جامعا مانعا) للمصطلح، من حيث هو (ماهية)؛ فإن هذا لا يعني أنه يطلق التعريفات كيفما اتفق، دونما إعطاء أي اعتبار للدقة، بل (للجمع والمنع)؛ ذلك أنه كان حريصا في كثير من الأحيان على ضبط التعريفات، ومراجعتها، وبحثها، ونقدها: رغبة في الوصول إلى تعريف جامع مانع، وإن لم يكن على طريقة الحد، بمعناه المنطقي. ولكن من حيث هو تعريف أصولي، يقوم على (قصد الإفهام). فيدقق في اختيار اللوازم، والأغراض، الكفيلة بإخراج التعريف الأصولي مخرج الحد المنطقي من حيث (الجمع والمنع)، لا من حيث الكشف على حقيقة الماهية. فكأنه يقارب بذلك ما يسميه المناطقة (بالرسوم التامة)[7].

---

(5) ن. الفصل التالي.

(6) ن. ذلك مفصلا في الفصل التالي.

(7) ضوابط المعرفة: 62ـ63

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

ففيما يخص الخلل العقدي، فقد انتقد على الأصوليين تعريفهم التخصيص بأنه: (إخراج لمجموعة من أفراد العام من دلالته، أو أنه قصر لصيغة العموم على أفراد مخصوصين). قال: «ليس في الحقيقة بإخراج لشيء، بل هو بيان لقصد المتكلم في عموم اللفظ: أن لا يتوهم السامع منه غير ما قصد.»[8] «لا أنه على حقيقة التخصيص الذي يذكره الأصوليون!»[9] ذلك أن «ما ذكره الأصوليون يرجع إلى بيان خروج الصيغة عن وضعها، من العموم إلى الخصوص، فنحن بينا أنه بيان لوضع اللفظ. وهم قالوا إنه بيان لخروج اللفظ عن وضعه. وبينهما فرق»[10] وهذا بحث فصلناه في محله[11]. وإنما القصد أن نبين أن أبا إسحاق كان هنا حريصا على ضبط الاعتقاد من خلال ضبط التعريف، أعني الاعتقاد في الدليل القرآني من حيث (الحجية)، ذلك «أنهم اختلفوا في العام إذا خص هل يبقى حجة أم لا؟ وهي من المسائل الخطيرة في الدين (...) فإذا عدت من المسائل المختلف فيها؛ بناء على ما قالوا أيضا من أن جميع العمومات، أو غالبها مخصص؛ صار معظم الشريعة مختلفا فيها هل هو حجة أم لا!»[12] ثم إن قضايا عقدية أخرى تتفرع عن هذه، نحو «إبطال الكليات القرآنية، وإسقاط الاستدلال به جملة»[13]. ولذا حاول تدارك ذلك بضبط التعريف، ونقد ما أورده السابقون فيه.

وأما ما يخص الخلل التطبيقي، أو التكليفي، فإنه رحمه الله أبطل بعض تعريفات (الاستحسان)، من حيث إنها مؤدية إلى الابتداع في الدين، والعمل بما ليس عليه دليل

---

(8) م3/287

(9) م3/288

(10) م3/288

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

(12) م3/289-290

(13) م3/291

شرعي. وأحكم بعد ذلك المصطلح، بأن عرض مجموعة من التعريفات العلمية المقبولة لديه، محاولا استقراء العناصر الأساسية، التي عليها ينبني التعريف العلمي التام للمصطلح، بما يكفل الالتزام بالدليل على شرطه المبني عليه[14]. فقد انتقد «قول من قال في الاستحسان: إنه ما يستحسنه المجتهد بعقله، ويميل إليه برأيه (...) وأيضا فقد يجري على التأويل الثاني للأصوليين في الاستحسان؛ وهو أن المراد به: دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه ولا يقدر على إظهاره»[15]. فهذان تعريفان رفضهما أبو إسحاق؛ لما يؤديان إليه من فساد في التعبد، وابتداع في الدين، وبطلان في الاستدلال، مما وصفه بأنه «يجر فسادا لا خفاء له»[16]، وقد أوغل في البحث في مفهوم هذا المصطلح، سواء في كتاب الموافقات، أو في كتاب الاعتصام، معرجا على عدة تعريفات، منها تعريف الكرخي من الحنفية، وابن العربي، وابن رشد، من المالكية، وغيرهم[17]. وكل ذلك إنما هو لتحرير المفهوم الدقيق للمصطلح، وحصر العناصر المكونة للتعريف العلمي.

وهذا الحرص الذي بدا منه في تدقيق التعريف للمصطلحين المذكورين، هو نفسه الذي نجده يبديه كلما تعلق الأمر بمصطلح مشابه لهما، باعتباره محط اختلاف، ومثار اشتباه، كما صنع في مصطلح (مراعاة الخلاف)، الذي اضطر فيه إلى مراسلات، ومناظرات كتابية، بينه وبين بعض علماء عصره[18] وكذا مصطلح (القصد)، و(العموم)[19] ونحوها كثير.

ثانيا: التجديد المصطلحي: يعتبر المصطلح لدى أبي إسحاق أداة من أدوات التفكير. وبما أنه من مجددي الفكر الأصولي، فسيكون من الطبيعي أن نلاحظ بعض

---

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

(15) ج2/369

(16) ج2/380

(17) م1/40، م4/205، و207، و208، ج2/369، 370، 371، 372، 373، 374، 375، 376، 377، 378، 379، 380.

(18) ن. المصطلح مدروسا ضمن المآل بهذا البحث.

(19) ن. مادة (قصد)، و(عم)، في مصطلحات أصولية.

المصطلحات الجديدة في فكره سواء منها ما كانت جدته كلية، أو جزئية.

ففي مجال الأحكام مثلا، دقق النظر في الحكم التكليفي، ومراتبه الخمسة، إذ حاول من خلال ما قدمه من تعريفات (للمباح)، أن يفرز مرتبة لا تنطبق عليها المراتب الخمسة، على التمام والكمال. وهي مرتبة (العفو)[20]. ورغم أنه لم يجعلها حكما سادسا؛ لأنه ألحقها (بالمباح الذي لا حرج فيه)، إلا أن المصطلح في سياق بحثه في الأحكام، اقتضته ضرورة التدقيق، الذي عرف به أبو إسحاق؛ لفرز المعاني، وتمييز المتشابهات. وكذلك كانت (فروع) مصطلحات الأحكام التكليفية، مما تفرع عن (المباح)، نحو (المباح بالجزء المطلوب الفعل بالكل)[21]، و(المباح بالجزء المطلوب الترك بالكل)[22]، أو (المباح بالجزء المنهي عنه بالكل)[23].

وكذا ما تفرع عن المكروه، مثل (المكروه بالجزء)، و(الممنوع بالكل)[24]، ثم (الفرض بالكل)[25] المتفرع عن (الواجب)، بمعناه على مذهب الحنفية ـ وهلم جرا. فهي مفاهيم اجتهادية جديدة، وضع لها الشاطبي تسميات، بلغت من النضج الاصطلاحي عنده؛ ما يكفي لتكون مصطلحات حقا، رغم صيغها التركيبية الطويلة[26]. وكذلك أيضا كانت مصطلحات أخرى في المجال المقاصدي، مثل (القصد الأصلي)، و(القصد التبعي)، أو (التابع)، و(قصد الحظ)، و(قصد التعبد)، و(قصد الموافقة)، و(قصد المخالفة)[27] وغيرها. وكذلك في المجال الاجتهادي: مصطلح (المآل)[28]، ومصطلح (تحقيق المناط الخاص)[29]، فهذه أيضا مصطلحات رغم ثبوت استعمال بعضها لدى سابقين، فإن في استعمال أبي إسحاق لها تجديدا، من حيث تركيبها في النسق الأصولي، بدلالة علمية دقيقة، تؤدي دورا داخل تصور كلي شامل، هو تصور الشاطبي

---

(20) ن. المصطلح مدروسا في مصطلحات أصولية (عفو)

(21) ج1/141

(22) ج1/141

(23) ج1/130

(24) ج1/133

(25) ج1/135

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

(27) ن. جميعها مدروسة في مصطلحات أصولية: (قصد)

(28) مدروس بهذا البحث

(29) ج4/98

للفكر الأصولي.كما أنه رحمه الله قد نحا منحى آخر في التجديد المصطلحي، وذلك من حيث رفض المحتوى المفهومي للمصطلح القديم، وشحنه بمعنى جديد، كما صنع في نقد تعريفات السابقين، مما سبقت الإشارة إليه. فهذا في الواقع ضرب من التجديد للمفهوم، وإن لم يمس ذات المصطلح من حيث الشكل.

فالخلاصة من كل هذا أن أبا إسحاق، وهو يجدد الفكر الأصولي، كان يخلخل بنيته المصطلحية بالفعل. وهذا يدل أولا على عمق تجديده وإبداعه؛لأن التجديد من خلال المصطلح، يدل أولا على قدرة على تجديد المفاهيم. ثم إلباسها صيغ الاصطلاح. وهذا ضرب من(التأسيس)في العلم؛ لأن المصطلح كما ذكرنا هوالبنية الأولى للنسيج العلمي، الذي إليه ترد كل مكوناته الأخرى، من قواعد ومناهج. فكل تجديد لم يلامس البنية المصطلحية إنما يكون تجديدا على الهامش، أي مما يتعلق بالمواقف، والآراء ونحو ذلك. أما التجديد الذي يتأسس على التغيير في المصطلحات، أو مفاهيمها، فهو تجديد في الجوهر؛ لأنه إضافة حقيقية للعلم. إذ بناء على ذلك تقوم رؤى وتصورات، ذات طابع كلي وشمولي، فتكون خطوات أخرى، ومراتب أعلى في درجات المعرفة والبحث العلمي.

ثالثا: الكثافة في النسيج الاصطلاحي:

ومما يبرز قيمة المصطلح الأصولي لدى أبي إسحاق، أنه ـ رحمه الله ـ كان صاحب تعبير علمي، يتميز بنسيج اصطلاحي (كثيف)! فلو استقرأت نصوصه، سواء في الموافقات، أو الاعتصام، أو في مجموع فتاواه؛ لوجدتها عبارة عن بناء متراص من المصطلحات العلمية،رصته ـ بدقة ـ يد رجل قوي أمين! وإنك لتقرأ ـ أحيانا الصفحات تلو الصفحات ـ فلا تجد فيها غير مصطلح يسنده مصطلح، مباشرة، أو بأداة من أدوات الربط اللغوية! وهذا يعني أن الرجل قد دق علمه، ورسخ منهجه، في دراسة القضايا العلمية.وقد بينا أنه بقدر نضج المصطلح،بقدر ما يكون نضج العلم المؤسس عليه(30).

ثم إن هذا الأمر ـ أعني الكثافة الاصطلاحية ـ ينبني عليه أمر آخر، يؤكد قيمة المصطلح الأصولي لديه ويرفع منها وهو:

---

(30) ن. (تمهيد) هذا البحث.

المبحث الثاني: التنوع المصدري للمصطلح الأصولي عند الشاطبي:

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

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

(...) وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل، التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها، كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة: هل هي تكليف أم لا؟ (...) كما أنه لا ينبغي أن يعد منها ما ليس منها (...) وإن انبنى عليه الفقه، كفصول كثيرة من النحو، نحو معاني الحروف، وتقاسيم الاسم والفعل والحرف، والكلام على الحقيقة والمجاز، وعلى المشترك، والترادف، والمشتق، وشبه ذلك»[31].

فثم إذن مصطلحات تستعمل في علم أصول الفقه باعتبارها (مقدمات) لبعض قضاياه، أو أمثلة تنزيلية لبعض قواعده النظرية أو نحو ذلك، لكنها مع ذلك لا تعتبر من (صلب العلم)، بل هي (عارية)، تنتمي أصالة إلى علوم أخرى، «كعلم النحو، واللغة، والاشتقاق، والتصريف، والمعاني، والبيان، والعدد، والمساحة، والحديث، وغير ذلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيق الفقه، وينبني عليها مسائله (...) فليس كل ما يفتقر

---

(31) م1/42 إلى 44

إليه الفقه يعد من أصوله»[32]. وكذلك المصطلحات التي تتنزل عليها تصوراته الكلية، (كالماصدقات) الخارجية الفقهية، من حيث اتصافها بالصفات الحُكْمية التكليفية، أي من حيث هي أفراد جزئية لكليات الأحكام الخمسة. قال: «فأما كون الشيء (...) فرضا، أو مندوبا، أو مباحا، أو مكروها، أو حراما، فلا مدخل له في مسائل الأصول من حيث هي أصول. فمن أدخلها فيها فمن باب خلط بعض العلوم ببعض»[33] فيخرج بذلك المصطلح الفقهي كله، وإن استعمل بعضه في النسق الأصولي، على سبيل التمثيل والتدليل. إذ لا يخرج أن يكون في ذلك مستعارا من المجال الفقهي فقط، فهو إذن من (المصطلحات العارية) لا الأصلية، أو (الصلبية).

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

ب ـ المصطلحات الصلبية : نسبة إلى (الصُّلْب)، أي (صلب العلم) باصطلاح الشاطبي. وهو مأخوذ من قوله: «من العلم ما هو من صلب العلم، ومنه ما هو مُلَح العلم، لا من صلبه. ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه»[34] ثم قال: «القسم الأول: هو الأصل والمعتمد، والذي عليه مدار الطلب، وإليه تنتهي مقاصد الراسخين»[35]. فالمصطلحات الأصولية الصرفة، أي التي تمثل صلب علم أصول الفقه، ليست دائما أصولية النشأة، بل منها كثير مما هو من المصطلحات (الرُّحَّل)، على حد تعبير بعضهم[36]. هاجرت إلى علم الأصول من علم آخر. حتى كان علم أصول الفقه ـ بسبب ذلك ـ ملتقى العلوم الشرعية واللغوية، على العموم. ولعل أبا إسحاق الشاطبي رحمه

---

(32) م1/ 42. 43

(33) م1/ 34. 35

(34) م1/ 77

(35) م1/ 77

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

الشاطبي رحمه الله، باعتباره مجددا في العلم، ومؤسسا في الاصطلاح: قد اغتنى مصطلحه الأصولي بتعدد مصادره العلمية. هذا فضلا عما هو معروف من (تداخل) منهجي بين العلوم الشرعية جملة، وظهوره بصورة أوضح في علم أصول الفقه خاصة، كما سبقت الإشارة إليه؛ فإن الشاطبي وهو العالم الموسوعي، الجامع لعلوم الشريعة، أصولها، وفروعها، وعلوم اللغة، وبيانها؛ قد وظف مصطلحاته في النسق الأصولي، معتمدا على هذه القدرات العلمية المذكورة، فجاء المصطلح الأصولي عنده، جامعا لكل تلك العلوم، ولكل تلك المصادر، دون أن يخرم ذلك في (أصوليته) الراسخة على الأصالة[37].

هذا ويمكن حصر التنوع المصدري للمصطلح الأصولي عنده فيما يلي:

1 ـ مصطلحات ذات مصدر كلامي:

لعل علم الكلام هو المصدر الأول للمصطلحات الأصولية، المنقولة، عند أبي إسحاق. وهو أمر طبيعي، لاعتبارات شتى. أهمها أن البناء الأصولي لديه رحمه الله، يقوم كما هو مفصل في محله على التصور الكلي[38] النظري، وكذلك هو بناء علم الكلام. فلا غرو أن يشتركا في كثير من القضايا، ويتداولا كثيرا من المصطلحات المشتركة، استفادة وإفادة، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإن أبا إسحاق قد اعتبر علم الكلام، أو أصول الدين صنوا لأصول الفقه، من حيث إنهما يعتبران معا قاعدة التدين، وأساسه، أي قواعده الكلية المبني عليها. قال: «إن المراد بالأصول: القواعد الكلية، كانت في أصول الدين، أو في أصول الفقه.»[39] ومن هنا اشتركا في (القطعية). إذ قرر أنه «لو جاز جعل الظني أصلا في أصول الفقه؛ لجاز جعله أصلا في أصول الدين، وليس كذلك باتفاق»[40]. ولذلك فإنه كثيرا ما ينطلق من مقدمات

---

(37) القصد عندنا في هذه المسألة هو النظر في (المصدرية العلمية) للمصطلح، لا المصدرية مطلقا، بمعنى أنا لن نعنى بمصادر المصطلح العامة من حِرَف، أو مهن، أو أعراف، أو ما شابه ذلك. وإنما القصد ما جاء منها من (علم) آخر خاصة.

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

(39) م 3/97

(40) م 1/31

كلامية، لتقرير قضايا أصولية، أو من مقدمتين، إحداهما كلامية، والأخرى أصولية، لإثبات حكم كلي، كما في قوله على سبيل المثال: «قد تبين في أصول الدين امتناع التخلف في خبر الله تعالى، وخبر رسوله#، وثبت في الأصول الفقهية امتناع التكليف بما لا يطاق (...) فإذاً كل أصل شرعي تخلف عن جريانه على هذه المجاري فلم يطرد (...) فليس بأصل يعتمد عليه»[41] فالأصلان لديه إذن، علمان متكاملان، بل متداخلان أشد ما يكون التداخل. لولا أن لكل منهما وظيفة جوهرية، مستقلة عن الأخرى[42]. ومن هنا كان من الطبيعي أن تدخل كثير من المصطلحات الكلامية، مجال التداول الأصولي، على سبيل (الاشتراك)؛ كي تصبح من (صلب) العلمين معا، لا على سبيل (الإعارة)، أو (الاستعارة).

ومن أبرز المصطلحات الأصولية ذات الأصل الكلامي، عند أبي إسحاق، مصطلح المصلحة، والمفسدة، والعلة، والحكمة، والأسباب، والقصد، و الإرادة، ونحوها.

وقد قامت على هذه المصطلحات قضايا نظرية، ذات أصل كلامي، كمسألة التحسين والتقبيح، التي ارتبطت عنده بمصطلحي المصلحة والمفسدة. كما ارتبط هذان بمصطلحات العلل، والحِكم، والأسباب[43] ارتباطا عضويا. وقد انطلق في دراسته للعلة ـ في كتاب المقاصد ـ من منطلق ما سماه بـ(مقدمة كلامية)؛ لإثبات أن أحكام الله معللة[44] باعتبار أن على ذلك كله تقوم فكرة المقاصد.

ومصطلح (القصد) عنده ظاهر الأصل الكلامي، إذ أن أساس الاستعمال له هو التقدير الإضافي للشارع، أي بمعنى ضميمة (قصد الشارع)، قبل استعماله بالإضافة إلى (المكلف)، أي (قصد المكلف). فعلى الأساس الأول قامت نظرية المقاصد[45]. هذا وإن قصد الشارع عنده مؤصل تأصيلا كلاميا. قال رحمه الله في المسألة الأولى من مسائل (الأوامر والنواهي): «الأمر والنهي يستلزم طلبا وإرادة من الآمر (...) وبيان

---

(41) م1/99

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

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

(44) م2/6

(45) سبق بيانه في الفصل السابق: (الطور الثالث).

ذلك أن الإرادة جاءت في الشريعة على معنيين: أحدهما: الإرادة الخلقية القدرية المتعلقة بكل مراد، فما أراد الله كونه كان، وما أراد ألا يكون فلا سبيل إلى كونه (...) والثاني: الإرادة الأمرية المتعلقة بطلب إيقاع المأمور به، وعدم إيقاع المنهي عنه.»[46] ثم قال بعد ذلك: «وحاصل الإرادة الأمرية: أنها إرادة التشريع، ولا بد من إثباتها بإطلاق. والإرادة القدرية: هي إرادة التكوين. فإذا رأيت في هذا التقييد إطلاق لفظ (القصد)، وإضافته إلى الشارع فإلى معنى الإرادة التشريعية أشير. وهي أيضا إرادة التكليف.»[47] فالشاطبي عمل على رفع إشكال الاشتراك الحاصل في مصطلح (الإرادة): لأن الأصل فيه هو الاستعمال الكلامي، أي بالمعنى (القدري التكويني). إلا أنه ـ رحمه الله ـ درج بعد ذلك على استعمال مصطلح (القصد) بدله، في شتى المجالات الأصولية، سواء منها الدلالية، أو الاجتهادية، أو المقاصدية، وغيرها[48]. فالأصل في معنى القصد: هو (الإرادة). ولا ينصرف عن هذا المعنى إلا بإضافته إلى المكلف، حيث يرادف حينذاك مصطلح (النية). وهو مصطلح فقهي كما هو معروف. لكن الأصل كما تبين هو المعنى الأول. ولقد أغرب الدكتور طه عبد الرحمن، حينما أرجع مصطلح (الإرادة) إلى المجال الصوفي ـ متأثرا في ذلك بمفهوم (المريد) بلغة القوم! ـ على أساس أن علم المقاصد متداخل مع علم الأخلاق. قال: «وليس يخفى أن الإرادة معنى أخلاقي»[49] ولقد تعسف في شرح المصطلحات المقاصدية لدى الشاطبي؛ لإثبات دعوى تأثر المقاصد بالتصوف[50].

---

(46) م3/ 119. 120

(47) م3/ 121. 122

(48) ن. المصطلح في مصطلحات أصولية: (قصد).

(49) تجديد المنهج: 100

(50) تجديد المنهج ص 93 . وتحت عنوان «التداخل الداخلي في أصول الفقه: الشاطبي نموذجا» حاول الدكتور طه عبد الرحمن، أن يصل إلى نتيجة «أن الأصل في القول بالمقاصد لا يرجع إلى الأصوليين، ولا إلى المتكلمين، ولا إلى الفلاسفة، كما قد يتوهم القارئ من كلام الجابري: ألم يصر إصرارا على أن ابن رشد إسوته في العقلانية (...) بل ليس القائلون بالمقاصد إلا الذين قرر الجابري مخاصمتهم،= =وهم رجال التصوف، وأرباب القلوب» السابق:121 . والدكتور طه عبد الرحمن مسبوق في نقد الجابري، في هذه المسألة، ورد قوله بتأثر الشاطبي بابن رشد، إذ فصله الدكتور أحمد الريسوني قبل، بما يكفي ويشفي. ن. (نظرية المقاصد:299 إلى 304). إلا أن إرجاع مصطلح (القصد) عند الشاطبي

2ـ مصطلحات ذات مصدر منطقي:

كان علم المنطق ـ تبعا لعلم الكلام ـ مصدرا رئيسا من مصادر المصطلح الأصولي المنقول، عند الشاطبي، فرغم هجومه رحمه الله على المناطقة[51] فإنه قد استفاد من الجهاز المصطلحي لديهم كثيرا، بل إن استفادته منه تزاحم استفادته من علم الكلام، وهما على كل حال علمان صنوان. ذلك أن المصطلحات الأصولية، ذات الأصل المنطقي عنده، هي من أمهات المصطلح في فكره الأصولي. وذلك نحو مصطلحات (الاستقراء)، و(الكلي)، و(الجزئي)، و(القطعي)، و(العلمي)، و(الظني)، و(المقدمات)، ونحوها كثير...

فمثلا على مفهومات (الاستقراء)، و(الكليات)، و(الجزئيات)، بنى تصوره لأصول الفقه جملة. وعلى أساسها كان منهجه في تأصيل القضايا العلمية، خلال كل كتاب الموافقات[52].

فهذه المصطلحات وأشباهها، وإن هي أوحت بأصلها المنطقي، فإنها مع ذلك قد اتخذت لها موقعا (صلبيا)، بالبنية المصطلحية لعلم أصول الفقه، لدى أبي إسحاق. حتى إنه رحمه الله قد يشير إلى ذلك، إذا كان بصدد استعمال مصطلح لم يشتهر استعماله، في المجال الأصولي بما يكفي لصرف النظر عن أصله المنطقي، كما صنع بالنسبة لمصطلح (المقدمة) مثلا. قال رحمه الله: «واعلم أن المراد بالمقدمتين ههنا ليس

إلى المعنى الصوفي فيه شيء من التعسف. فقد ذكرنا أن انطلاق أبي إسحاق من إثبات تعليل الأحكام، الذي هو أساس القول بالمقاصد، إنما كان من (مقدمة كلامية)، على حد تعبيره الواضح الصريح، إذ قال: «ولنقدم قبل الشروع في المطلوب مقدمة كلامية مسلمة في هذا الموضع: وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا. (...) وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام» م2/6. ولسنا بهذا نساير الجابري في القول بأن الشاطبي تأثر بابن رشد، ولكنا فقط نبين بأن المنطلقات السياقية، التي بنى عليها أبو إسحاق استعماله لمصطلح (القصد)، هي منطلقات كلامية، كما نص عليه هو نفسه، في قوله السابق الذكر، في تفصيل معاني (الإرادة)، وتقسيمها إلى (إرادة قدرية)، و(إرادة تشريعية)، إذ قال بناء على ذلك: «فإذا رأيت في هذا التقييد إطلاق لفظ (القصد)، وإضافته إلى الشارع؛ فإلى معنى الإرادة التشريعية أشير»(م3/121). وغير ذلك من= النصوص المذكورة قبل مما يوحي بالأصل الكلامي لمصطلح (القصد). وهذا لا يعني أنه بقي حاملا لكل دلالاته الكلامية، بل لقد انتزع في (الصلب) الأصولي، فصار خلقا آخر.

(51) ن. الفصل الآتي.

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

ما رسمه أهل المنطق، على وفق الأشكال المعروفة، ولا على اعتبار التناقض، والعكس، وغير ذلك. وإن جرى الأمر على وفقها في الحقيقة، فلا يستتب جريانه على ذلك الاصطلاح؛ لأن المراد تقريب الطريق الموصل إلى المطلوب على أقرب ما يكون، وعلى وفق ما جاء في الشريعة»[53] وذلك بعدما استعمل المصطلح المذكور في سياق أصولي صرف قال: «لما انبنى الدليل على مقدمتين: إحداهما تحقق المناط، والأخرى تحكم عليه، ومر أن محل النظر هو تحقق المناط؛ ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك، بدليل الاستقراء. وأما المقدمة الحاكمة فلا بد من فرضها مسلمة.»[54]

3 ـ مصطلحات ذات مصدر فقهي:

وهذه أيضا كثيرة، إلا أنها قل أن ترتقي إلى درجة السابقة، من حيث التوطن في البنية الأصولية على الشمول، فالمصطلحات الأصولية ذات الأصل الفقهي، وإن صارت (صلبية) في أصول الفقه لديه؛ إلا أنها ـ مع ذلك ـ بقيت بمواطن معينة منه، لا تتعداها إلا قليلا، كمصطلحات الأحكام الخمسة، أي الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والحرام. فمنبت هذه إنما هو المجال الفقهي، حيث سمي بها الفعل الجزئي في (الفروع). وقد أشار الشاطبي إلى ذلك في نص سبق ذكره، وهو قوله: «فأما كون الشيء (...) فرضا، أو مندوبا، أو مباحا، أو مكروها، أو حراما، فلا مدخل له في مسائل الأصول من حيث هي أصول، فمن أدخلها فيها فمن باب خلط بعض العلوم ببعض.»[55] فهذه مصطلحات فقهية، لكن بهذا المعنى الجزئي الصرف المشار إليه هنا. وهذا لا ينقض كلامنا السابق الذي صنف هذه المصطلحات ضمن (المصطلحات العارية) إذ فعلنا ذلك باعتبار معانيها الفقهية، أي متى استعملت استعمالا جزئيا للتمثيل، أو للاستدلال على قضايا أصولية، من باب الاستقراء لفروعها أو نحو ذلك.

ولكنها قد تستعمل أيضا استعمالا (أصوليا) لا علاقة له بالفروع، أي ليس بمعنى«كون الشيء فرضا أو حراما أو مندوبا»، ولكن باعتبارها (كليات) لمعاني (نظرية). وهذا حاصل لدى دراسته لها في كتاب الأحكام، انطلاقا من مصطلح

---

(53) 4/337

(54) 4/334

(55) 1/34. 35

(المباح)[56]. ولا تناقض عنده في ذلك رحمه الله، فهنالك تكلم عن كلي الواجب مثلا، ولا أقصد (الواجب بالكل)[57]، ولكن الواجب باعتباره تصورا نظريا كليا، حاصلا في الشريعة، بغض النظر عن تحققاته المناطية. فهو إذن بهذه الصورة معنى نظري كلي، فيدخل بذلك في (صلب) أصول الفقه. وقد صرح هو نفسه بذلك، باستعماله لضمائم مثل: (أصل المباح)[58]، و(أصل الإباحة)[59] بمعنى كلياتهما المعنوية. وذلك كتعبيره عن مصطلحي (الرخصة) و(العزيمة) ـ وهما أيضا من المصطلحات الأصولية ذات الأصل الفقهي ـ إذ عبر عنهما أحيانا ب (أصل الرخصة)[60] و(أصل العزيمة)[61]؛ للدلالة على المعنى الكلي، الذي هو المقصود بالدراسة في النسق الأصولي[62].

ومن المصطلحات الفقهية أيضا، التي استوطنت صلب التعبير الاصطلاحي الأصولي، مصطلح (النية) الذي ورد بمعنى (قصد المكلف) لدى الشاطبي. فالقسم الثاني من (نظرية المقاصد)، أو الركن الثاني بعد (قصد الشارع)، هو كله مؤسس على هذا المفهوم، المعبر عنه بقصد المكلف غالبا، و(بالنية) في بعض الأحيان، والنية هنا ليست طبعا بمعناها الفقهي الجزئي، الدال على (حال) دخول المكلف في الأعمال التكليفية الجزئية، بل هي ذلك المفهوم الكلي، الجامع لكل تلك المعاني الجزئية. فهي إذن مفهوم مجرد، لا ينزع عنه صفته التجريدية، إلا تنزله على عمل معين، حيث يصطبغ به، ويرجع إلى مدلوله الفقهي حينئذ، فينسب بعد ذلك إليه، كنية الصلاة، أو الصوم، أو نحوهما. ويكفيك من الأدلة على (كلية) مصطلح النية ـ بالمعنى (المقاصدي) ـ أنه بدأ القسم الثاني من كتاب المقاصد ـ وهو الراجع إلى قصد المكلف ـ بقاعدة «أن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات»[63]. وهو معنى تبلور بصورة مركزة، في

---

(56) ن. جميعها بموادها اللغوية، في: مصطلحات أصولية.

(57) م1/185 ثم 3/218

(58) م1/181. 132. 186. 318. 321. ثم م3/238.

(59) م1/340

(60) م1/168. 308. 321. 322. 330. 332. 333. 334. 336. 337. 339. 351.

(61) ن. المصطلحات المذكورة، بموادها في: مصطلحات أصولية.

(62) م2/323

(63) م2/344. ن. ذلك أكثر تفصيلا في مصطلحات أصولية مادة (قصد).

قاعدة المقاصدية المشهورة: «المقاصد أرواح الأعمال»[64].

4 ـ مصطلحات ذات مصدر لغوي:

لا شك أن اللغة من حيث هي (لغة)، تعتبر مصدرا رئيسا لعلم أصول الفقه وقضاياه، على الإجمال، إلا أن هذا لا يعني أن كل المصطلحات الأصولية ذات المفاهيم المتعلقة بالخطاب القرآني، باعتباره نصا لغويا؛ هي مصطلحات منقولة عن علوم اللغة. بل إن أغلبها مصطلحات أصولية ابتداء. كالأمر، والنهي، والعموم، والخصوص، والإطلاق، والتقييد، والبيان، والإجمال، ونحوها. وإن كان لبعضها وجود في علم آخر، كالبلاغة مثلا، فالراجح أنها مستوردة من علم أصول الفقه؛ لأنا نعلم أن الأصوليين مذ تكلموا في هذا الفن، إنما تكلموا بها[65]. بل إن قضاياها هي المكونة للإشكال العلمي، الذي دفع بعلم الأصول إلى الظهور، فالشافعي في رسالته ـ كما بيناه قبل ـ إنما كان يستجيب لعلاج مشكلة الفهم عن الله ورسوله، ولذلك غلب على كتابه معالجة قضايا البيان بالمعنى الأصولي[66]. فلا فرق بين هذه المصطلحات ـ من حيث الأصالة الأصولية ـ وبين (الاجتهاد) مثلا، أو (التقليد)، أو (الإجماع)، أو (القياس)، أو (سد الذرائع)، ونحوها من المصطلحات الأصلية في العلم، غير المنقولة إليه.

إلا أن هناك مصطلحات أخرى، في تراث الشاطبي، لها وظائف أصولية ظاهرة، نرجح أنها جاءت من فقه اللغة والبلاغة، وذلك نحو مصطلحي (الوضع)، و(اللفظ)، أو (الألفاظ)، وما تولد عنهما من ضمائم، كاللفظ المشترك[67]، والوضع الاستعمالي[68]، والوضع العربي[69]، والوضع الأصلي[70]، والوضع الإفرادي[71]، والوضع الخطابي[72]،

---

(64) ن. مضمون (الرسالة) الدلالي معروضا في الفصل السابق: (الطور الأول).

(65) سبق بيانه مفصلا في الفصل السابق: (الطور الأول).

(66) م3/54. و288

(67) م3/274. 275. ثم 289

(68) ج3/275

(69) ج3/150

(70) م3/269. و289

(71) ج4/327

(72) م1/246، 237، م3/275. 309، م4/126.

والوضع الشرعي[73]، والوضع اللغوي[74] والألفاظ الشرعية[75]، ونحوها كثير. فهذه رغم دخولها في قضايا البحث الأصولي عنده ضمن الكليات الدلالية؛ إلا أنها مع ذلك توحي بأصلها اللغوي، أعني علوم اللغة وليس اللغة من حيث هي لغة.

5 ـ مصطلحات ذات مصدر صوفي:

بالرغم من أن أبا إسحاق قد وظف المادة الصوفية كثيرا، ونقل عن كتب صوفية، مثل إحياء علوم الدين للغزالي، في أكثر من موضع، إلا أن ذلك كله لم يرق به إلى درجة (الاستيراد) المصطلحي، على سبيل التبني، بل إن أغلب المصطلحات الصوفية الواردة في تراثه رحمه الله؛ بقيت في وضعية (العارية)، ولم تدخل إلى (صلب) الاصطلاح الأصولي، وذلك كحديثه عن (الكرامات)، و(الأحوال)، و(الأوراد)، و(المكاشفات)، وما شابهها[76]. ثم إن علاقة الشاطبي بالتصوف ليست على ما يرام، على التمام والكمال. فبقدر ما (أصَّل) لبعض حقائق التصوف، في كتاب الموافقات[77]؛ نخلاً لها من البدع والخرافات؛ فإنه هاجم شطحات المتصوفة، وبدعهم، في كتاب الاعتصام، الذي ألف خصيصا لهذا الغرض!

وتبقى قلة قليلة من الألفاظ الصوفية، التي دخلت الصلب الاصطلاحي الأصولي، على سبيل (الإضافة)، في شكل ضمائم لمصطلحات أخرى، نحو مصطلح (قصد الحظ)، و(قصد التعبد)، الواردين في سياق مقاصد المكلف[78]، وكذا (حق الله)، و(حق

---

(73) م2/126، و391.

(74) م2/393، م4/163، 167، 245.

(75) ن. مثلا فصل: «حكم ما ألزمه الصوفية أنفسهم من الأوراد، في الأوقات»م2/243، و «أن جميع ما أعطيته هذه الأمة من المزايا، والكرامات، والمكاشفات، والتأييدات (...) إنما هي مقتبسة من مشكاة نبينا ﷺ»م2/259.

(76) ورد (قصد التعبد) في الموافقات ب1/221، 297، 299، و2/328، 331، 373، 374، 398. أم (قصد الحظ) فهو ب1/299، و2/185، 205، 208، 210، 211، 216، 225.

(77) تردد (حق الله)، و(حق العبد) عند الشاطبي كثيرا، ومعهما مصطلحات أخرى كثيرة مرادفة لهما، فمما رادف الأول: (حق الخالق)، و(حق الرب)، و(حق الربوبية). ومما رادف الثاني: (حق الآدمي)، و(حق العباد)، و(حق المخلوقين)، و(حق المكلف). ن. إحصاءها مفصلا في القسم الثاني من (مصطلحات أصولية).

(78) م3/85.

العبد) الواردين في سياق قصد الشارع الامتثالي[79].

6ـ مصطلحات ذات مصدر قرآني:

ونقصد المصطلحات المنقولة من علوم القرآن، مثل (النسخ)، ومشتقاته الاصطلاحية، و(المحكم)، و(المتشابه)، و(المكيات)، و(المدنيات). فهذه وأشباهها اتخذت لها معاني أصولية لدى الشاطبي، مختلفة عن أصلها الدلالي، الذي كانت عليه في علوم القرآن. قال مثلا في تعريف (المحكم): «المحكم يطلق بإطلاقين: عام وخاص. فأما الخاص فالذي يراد به خلاف المنسوخ. وهي عبارة علماء الناسخ والمنسوخ»[80]. وتعريفات علماء القرآن أسبق؛ لأن هذه المصطلحات إنما عندهم نشأت، وبمحيطهم تكونت. قال في سياق تعريف النسخ: «الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق، أعم منه في كلام الأصوليين (...) وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر، اقتضى أن الأمر المتقدم غير وارد في التكليف»[81]. فهذا يفيد أن مصطلحات علوم القرآن انزرعت في بنية الاصطلاح الأصولي، بدلالة أصولية، فصارت بذلك من صلب أصول الفقه، وليست مجرد مصطلحات (عارية).

كما استعمل الشاطبي مصطلحي (الأحكام المكية)[82]، أو (المشروعات المكية)[83]، و(الأحكام المدنية)[84]. ليس بمعنى التقسيم التنزيلي المكاني، كما هو معروف ـ بالضبط ـ في (علم المكي والمدني) من علوم القرآن، وإنما شحن الاستعمال هنا بدلالة أصولية جديدة، حيث صارت (الأحكام المكية): هي الأصول الكلية، والقواعد الأصولية الكبرى، أو ما سماه أيضا (بالأصول الأولى)، أو (الأصول الأول)[85]، ثم صارت (الأحكام المدنية) هي فروعها، أو الجزئيات المفرعة عنها، قال: «الأصول الأول باقية لم تتبدل ولم تنسخ؛ لأنها في عامة الأمر كليات ضروريات، وما لحق بها. وإنما

---

(79) م2/317 إلى 320

(80) م3/108

(81) م3/105. 106. م4/236

(82) م4/233

(83) م4/236

(84) ن. المصطلح مدروسا ضمن (المآل) بهذا البحث.

(85) م4/236. 237

وقع النسخ، أو البيان على وجوهه، عند الأمور المتنازع فيها من الجزئيات لا الكليات. وهذا كله ظاهر لمن نظر في الأحكام المكية مع الأحكام المدنية، فإن «الأحكام المكية» مبنية على الإنصاف من النفس، وبذل المجهود في الامتثال (...) وأما «الأحكام المدنية) فمنزلة في الغالب على وقائع لم تكن فيما تقدم، من بعض المنازعات والمشاحات (...) في الجزئيات لا الكليات»[86] وقال بعد ذكر «شيم الصحابة واتصافهم بمقتضى تلك الأصول. وعلى هذا القسم عول من شهر من أهل التصوف. (...) وأما غيرهم ممن حاز من الدنيا؛ نصيبا فافتقر إلى النظر في هذه الجزئيات، والوقائع الدائرة بين الناس، في المعاملات، والمناكحات، فأجورها بالأصول الأولى على حسب ما استطاعوا، وأجورها بالفروع الثواني حين اضطروا إلى ذلك»[87]. وهو أيضا معنى قوله: «اعلم أن القواعد الكلية: هي الموضوعة أولا، والتي نزل بها القرآن على النبي # بمكة، ثم تبعها أشياء بالمدينة كملت بها تلك القواعد التي وضع أصلها بمكة»[88]. وهذا كله إنما هو لبيان الدلالة الأصولية الجديدة، التي صارت للمكي والمدني، في صورة الضميمتين: (الأحكام المكية)، و(الأحكام المدنية)، كما هما مستعملتان عند الشاطبي؛ وأنهما بالفعل صارتا من صلب الاصطلاح الأصولي، رغم ارتباطهما ـ بحكم النشأة ـ بعلوم القرآن.

7ـ مصطلحات ذات مصدر حديثي:

ونقصد المصطلحت التي نشأت في (بيئة) علوم الحديث، ثم انتقلت إلى المجال الأصولي. وهي غير كثيرة في فكر الإمام الشاطبي الأصولي. وذلك مثل مصطلحات (السنة)، و(الصحابي)، و(سنة الصحابة)، و(قول الصحابي)، و(مذهب الصحابي)، و(النقل)، و(الخبر)[89]، ونحوها، مما هو معلوم النشأة الحديثية، لكنه صار قضية أصولية، تدرس في كتب الأصوليين. إلا أن أغلب المصطلحات الحديثية الأخرى، التي جرت عادة الأصوليين على دراستها في كتبهم، وأعني تلك المتعلقة بالسند من حيث (الاتصال) و(الانقطاع)، كل ذلك لم ينظر فيه أبو إسحاق نظرا أصوليا، ولا خصص له

---

(86) 4/238

(87) 3/102

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

(89) ن. مثلا (الأصل الثاني من أصول الأدلة) في المستصفى: 103 إلى 136.

فصلا، أو بابا. ولا هو استعمله استعمالا (صلبيا)، كما صنع بالنسبة للمصطلحات المذكورة قبل. والسبب في ذلك أن دراسته (السنة) خضعت لنظر آخر، متعلق بمفهوم (أصول الفقه) من حيث هو مجال علمي خاص، مما سبق بيانه[90].

8 ـ مصطلحات أصولية أصيلة:

ونعني بها المصطلحات الأصولية المستنبتة في صلب النظر الأصولي. أي أنها لم تنقل من أي مجال علمي آخر، بل هي أصولية ابتداء. وتلك هي جمهور المصطلحات، الواردة في التراث الأصولي للشاطبي. وذلك نحو: الاجتهاد، والإجماع، والقياس، وسد الذرائع، والاستحسان، والاستصلاح، والتعادل والترجيح، وتخريج المناط، وتنقيحه، وتحقيقه، والضروريات، والحاجيات، والتحسينيات وغير ذلك كثير. بل هو أكثر الاصطلاح الأصولي ومعظمه[91].

---

(90) وذلك بناء على قاعدته: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لاينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عونا في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية» م1/42. ثم قال شارحا بعد ذلك مباشرة: «والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه؛ إلا لكونه مفيدا له، ومحققا للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد فليس بأصل له. ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه. وإلا أدى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه، كعلم النحو (...) والحديث.» م/42. ومن هنا كانت دراسة الشاطبي للسنة مبعدة لما يعرف (بمصطلح الحديث)، وموغلة في صلب الاصطلاح الأصولي الصرف، حيث درسها في علاقتها بالقرآن، رتبة، وبيانا، واستنباطا، وتقعيدا، وتنزيلا، ونحو ذلك، مما هو من صلب العملية الاجتهادية الصرف. ن.م4/3 إلى 86.

(91) ن مثلا. المصطلحات الأصولية المحصاة في كتاب الموافقات في: (مصطلحات أصولية) القسم الثاني.

الفصل الثالث

نظرية التعريف الأصولي
ونقد الحد المنطقي عند الشاطبي

رغم أن آثار المنطق الأرسطي قد ظهرت في بعض الكتابات الأصولية، التي سبقت الإمام الغزالي[1] إلا أن الراجح أن هذا كان أول أصولي شرع ـ بشكل رسمي ـ لمزج مباحث المنطق بمباحث علم أصول الفقه[2] وذلك من خلال مقدمته المشهورة لكتابه المستصفى، التي قرر فيها ضرورة الإحاطة بعلم المنطق، حيث قال: «هذه مقدمة العلوم، ومن لا يحيط بها فلا ثقة في علومه أصلا!»[3]. ولذلك فقد تغلغل المنطق الأرسطي، كما يقول الدكتور علي سامي النشار: «في صميم المسائل الكلامية والأصولية نفسها، ونشأت عن هذا حركة فكرية، كانت شديدة الأثر في الفكر الإسلامي. فبدأ علماء الأصول يخرجون حدودهم على طريقة المنطق الأرسطاليسي، ويحاولون تحديد مصطلحاتهم على هذا الأساس (...) وأدى هذا إلى رفض كثير من تعاريف المتكلمين والأصوليين الأولى»[4]. وكان من نتيجة ذلك «أن ذهب كثير من مفكري الأصوليين إلى أن تعلم المنطق فرض كفاية على المسلمين!»[5] . بيد أن هذا الاتجاه سرعان ما قوبل برد فعل قوي، من خلال بروز اتجاه آخر معاكس تماما، هاجم المنطق الأرسطي ودعاته هجوما عنيفا، فبرزت شخصيات هامة تمثله في الشرق الإسلامي، كابن الصلاح (ت:643هـ)، وابن تيمية (ت:728هـ)، وابن القيم (ت:٧٥١هـ)، وابن السبكي (772هـ)، والصنعاني (٨٤٠ هـ)، والسيوطي (٩١١هـ) .

وعلى غرار المشرق، اشتهر في الغرب الإسلامي أيضا، علماء رفضوا المنطق الأرسطي وحاربوه بشدة، حتى إن علماء في الأندلس حرموا تعلم المنطق وتعليمه[6].

---

(1) ن البرهان للجويني مثلا.

(2) مناهج البحث: 90 ن.أيضا ما قررناه في الفصل الأول من هذا القسم:(الطور الثاني).

(3) المستصفى: 4

(4) مناهج البحث:179

(5) مناهج البحث: 180

(6) مناهج البحث: 181

وقد كان لهذا الرفض آثار على مجدد الفكر الأصولي بالأندلس، أعني أبا إسحاق الشاطبي، الذي هاجم فكـرة الحد المنطقي، وهو يؤصل في كتابه (الموافقات) لمناهج التعريفات الأصولية، محاولا من ناحية، أن يضع مقاييس نظرية للتعريف، تخالف مقاييس المناطقة، وعارضا من ناحية أخرى نماذج تطبيقية كثيرة، لشتى صور التعريف للمصطلحات الأصولية .

وإننا من خلال هذا الفصل سنحاول بحول الله تقديم صورة متكاملة، لتصورالإمام الشاطبي لمسألة الحد المنطقي، وكذا التصورالبديل الذى يقترحه، كما سنحاول تبين مدى استجابته لتصوره النظري لقضية التعريف، من خلال دراسة تطبيقية لجملة من تعريفاته الأصولية .

المبحث الأول: أصول التصور النظري للتعريف الأصولي، ونقد الحد المنطقي عند الشاطبي:

وفيه ثلاث مسائل هي:

المسألة الأولى: في تعريف التعريف الأصولي:

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

لقد كانت نظرية التعريف لدى أبي إسحاق، محكومة بما قرره قبل ذلك في المقدمة الخامسة، التي ترجم لها بقوله: «كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي»[7]. إن هذه القاعدة كانت سارية المفعول في كل أجزاء الكتاب، ولقد كررها مرات بصيغ متعددة، في مساقات مختلفة، محتجا بها حينا، وناقدا بها حينا، ومقررا بها أحيانا أخرى ...إلخ. ومن هنا لم يدخل في علم الأصول ـ حسب تصوره، كما تبين قبل ـ من المفاهيم والمصطلحات، إلا ما كان مفيدا للعمل، أو خادما لما هو مفيد له، ذلك أن «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عونا في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية»[8] وبما أن التكليف هو لعموم المكلفين، فقد وجب أن تكون المصطلحات الأصولية كذلك، سواء من حيث مقاصدها التصورية، فيما يتعلق بتعريفاتها؛ أو مقاصدها العملية، فيما يتعلق بتنزيلاتها. يقول: «إن ما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجمهور، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور(...):فأما الأول فهو المطلوب المنبه عليه، كما إذا طلب معنى المَلَك، فقيل:إنه خلق من خلق الله

---

(7) الموافقات: 46/1

(8) م:42/1

يتصرف في أمره؛أو معنى الإنسان، فقيل:إنه هذا الذي أنت من جنسه، أو معنى التخوف فقيل: التنقص، أو معنى الكوكب فقيل: هذا الذي نشاهده بالليل، ونحو ذلك فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبي حتى يمكن الامتثال!»[9].

إن الإمتثال إذن، هو الغاية النهائية في التكليف، وهو وجهة المقاصد الشرعية الأربعة، التي قررها أبو إ سحاق في (كتاب المقاصد) من الموافقات[10].

ولن يتأتى امتثال بدون فهم وإفهام؛ ولذلك كان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام؛ هو الأصل الذي ينبني عليها التكليف، في ترتيب المقاصد الشرعية[11]. وعليه؛ يمكن أن نقول إن التعريف الأصولي لدى أبي إسحاق هو:

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

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

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

المسألة الثانية: الأسس النظرية لنقد الحد المنطقي عند الشاطبي:

وهكذا وجب أن يكون التعريف الأصولي مناسبا للجمهور، وذلك هو الطريق الأول الذي تبناه أبو إسحاق من طريقي التعريف. «وأما الثاني وهو ما لا يليق بالجمهور، فعدم مناسبته للجمهور أخرجه عن اعتبار الشرع له؛ لأن مسالكه صعبة المرام، {وما جعل عليكم في الدين من حرج}[12]. كما إذا طلب معنى الملك، فأحيل به

---

(9) م: 56/1

(10) م 5/2 و168

(11) م: 5/2

(12) الحج:78.

على معنى أغمض منه، وهو: "ماهية مجردة عن المادة أصلاً"، أو يقال:" جوهر بسيط نو نهاية ونطق عقلي"، أو طلب معنى الإنسان، فقيل: "هو الحيوان الناطق المائت"، أو يقال: ما الكوكب؟ فيجاب بأنه" جسم بسيط كري مكانه الطبيعي نفس الفلك، من شأنه أن ينير، متحرك على الوسط غير مشتمل عليه"؛ أو سئل عن المكان، فيقال " هو السطح الباطن من الجرم الحاوي، المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي"، وما أشبه ذلك من الأمورالتي لا تعرفها العرب، ولا يوصل إليها إلا بعد قطع أزمنة في طلب تلك المعاني . ومعلوم أن الشارع لم يقصد إلى هذا ولا كلف به!»[13].

إن التعريف الأصولي إذن، كما يتصوره أبو إسحاق مفارق للحد المنطقي، من حيث إن المعرِّف في الأول لا يقصد إلا إلى (الإفهام)، بمعناه الأصولي: حتى يتأتى الامتثال للعموم . أما الحد المنطقي كما حده المناطقة أنفسهم، فهو: «قول دال على ماهية الشيء»[14]: ولذلك وجب أن يتركب الحد من «جميع الذاتيات التي بها قوام الشيء، متميزا عن غيره في الذهن تميزا تاما، ينعكس على الاسم، وينعكس عليه الاسم»[15]، ذلك أنهم «يطلبون من الحد تصور كنه الشيء، وتمثل حقيقته في نفوسهم، لا لمجرد التمييز»[16].

وهذا فرق جوهري، فالأصوليون لا يطمعون في الماهيات، وإنما القصد عندهم من التعريفات التمييز فحسب! يقول الشاطبي معلقا على الحدود التطبيقية، التي ساقها نقلا عن المناطقة: «هذا تسور على طلب معرفة ماهيات الأشياء وقد اعترف أصحابه بصعوبته، بل لقد نقل بعضهم أنه عندهم متعذر . وأنهم أوجبوا أن لا يعرف شيء من الأشياء على حقيقته، إذ الجواهرلها فصول مجهولة»[17] وكأن الشاطبي يشير بذلك إلى قول الغزالي في المعيار، وقد وضع ترجمة للفصل السابع من الفن الأول، في كتاب الحدود نصها: «استعصاء الحد على القوة البشرية إلا عند نهاية التشمير والجهد»[18].

---

(13) م: 57/1
(14) المعيار: 267
(15) المعيار: 266
(16) المعيار: 267
(17) م1/57
(18) المعيار: 281

ثم قال: «فمن عرف ما ذكرناه من مثارات الاشتباه في الحد، عرف أن القوة البشرية لا تقوى على التحفظ عن ذلك كله، إلاعلى النذور.»[19]. وذهب بعضهم إلى «أنه لا تحد إلا الماهيات المركبة من عنصرين فأكثر، أما البسائط فلا تعرف إلا بالرسم»[20]. وهذا ما جعل الغزالي يفرد مبحثا كاملا في المعيار؛ لسرد مجموعة من الحدود الجاهزة، لعدد من المصطلحات والمفاهيم[21]. قال: «ولأجل عسر التحديد رأينا أن نورد جملة من الحدود المعلومة المحررة»[22].

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

هذا في الجوهر، وأما العرض فإنما يعرف باللوازم؛ إذ لم يقدر أصحاب هذا العلم على تعريفه بغير ذلك. وأيضا ما ذكر في الجواهر، أو غيرها من الذاتيات؛ لا يقوم البرهان على أن ليس ذاتي سواها. وللمنازع أن يطالب بذلك. وليس للحاد أن يقول: لو كان ثم ذاتي آخر ماعرفت الماهية دونه؛ لأنا نقول: إنما تعرف الحقيقة إذا عرف جميع ذاتياتها، فإذا جاز أن يكون ثم ذاتي لم يعرف، حصل الشك في معرفة الماهية؛ فظهر أن الحدود على ما شرطه أرباب الحدود يتعذر الإتيان بها!»[23] وهكذا يعود أبو إسحاق إلى ما قرره في المقدمة الخامسة مما سبق ذكره، من إبطال ما لا ينبني عليه عمل، وإخراجه من الدائرة الأصولية، فيحكم بعدم شرعية علم المنطق من خلال عرضه النقدي لقضية الحد. ثم يقول: «ومثل هذا لا يجعل من العلوم الشرعية

---

(19) المعيار: 281

(20) ضوابط المعرفة: 65

(21) ن. فصل (الفن الثاني في الحدود المفصلة): المعيار: 284 وما بعدها.

(22) المعيار: 283

(23) م1/58

التي يستعان بها فيها. وهذا المعنى تقرر: وهو أن ماهيات الأشياء لا يعرفها على الحقيقة إلا باريها! فتسور الإنسان على معرفتها رمي في عماية!»[24] وإذن «فليس الطريق بشرعي ولا تجده في القرآن، ولا في السنة، ولا في كلام السلف الصالح، فإن ذلك متلفة للعقل، ومحارة له قبل بلوغ المقصود، وهو بخلاف وضع التعليم، ولأن المطالب الشرعية إنما هي في عامة الأمر وقتية، فاللائق بها ما كان في الفهم وقتيا»[25].

المسألة الثالثة: خصائص وضع التعريف الأصولي عند الشاطبي:

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

- أولا: إجراء الصيغة على عادة العرب في التعبير:

وذلك بصياغة التعريف في قالب لغوي عفوي، غير متكلف، سهل العبارة، واضح المقاصد. يقول أبو إسحاق في معرض حديثه عن الاستدلال: «واعلم أن المراد بالمقدمتين ههنا: ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الأشكال المعروفة (...) إلا أن المتحرى فيه، إجراؤه على عادة العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها، إذ هو أقرب إلى حصول المطلوب على أقرب ما يكون، ولأن التزام الاصطلاحات المنطقية، والطرائق المستعملة فيها، مبعد عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر؛ لأن الشريعة لم توضع إلا على شرط الأمية»[26]. وقال في معرض الحديث عن (قصد الإفهام): «لابد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين - وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم - فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم

---

(24) ج1/58

(25) م1/59-60

(26) م4/337

عرف فلا يصح أن يجرى في فهمها على ما لا تعرفه»[27]. ثم قال بعد ذلك مباشرة: «وهذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب، مثال ذلك أن معهود العرب أن لا ترى الألفاظ تعبدا عند محافظتها على المعاني، وإن كانت تراعيها. فليس أحد الأمرين عندها بملتزم، بل قد تبني على أحدهما مرة، وعلى الآخر أخرى، ولا يكون ذلك قادحا في صحة كلامها واستقامته»[28]. وقد استدل الشاطبي بمجموعة من الأدلة، على أن الأصل في التعبير العربي العفوية، واليسر، والوضوح، نوردها ههنا كلها بإيجاز شديد؛ لأهميتها فيما نحن بصدده. وهي كما يلي:

أ ـ خروج العرب «في كثير من كلامها عن أحكام القوانين المطردة، والضوابط المستمرة»[29].

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

وظاهرْ لها من يابِسِ الشَّخْتِ واستعنْ ** عليها الصَّبا واجعلْ يديك لها سترا

فقلت أنشدتني: (من بائس)، فقال: (يابس) و (بائس) واحد. فأنت ترى ذا الرمة لم يعبأ بالاختلاف بين البؤس واليبس، لما كان معنى البيت قائما على الوجهين، وصوابا على كلتا الطريقتين (...) يعني بحسب قصد الكلام لا بحسب تفسير اللغة!»[30]

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

---

(27) م: 2/82

(28) م: 2/82

(29) م: 2/82

(30) م: 2/83-84

لسانها»[31].

د ـ «إن الممدوح من كلام العرب عند أرباب العربية، ما كان بعيدا عن تكلف الاصطناع؛ ولذلك إذا اشتغل الشاعر العربي بالتنقيح اختلف في الأخذ عنه»[32]. ونقل الشاطبي عن الأصمعي قوله: «إنما الشاعر المطبوع الذي يرمي بالكلام على عواهنه جيِّده على رديئه»[33]. ثم قال أبو إسحاق معلقا: «وما قاله هو الباب المنتهج، والطريق المهيع عند أهل اللسان وعلى الجملة فالأدلة على هذا المعنى كثيرة. ومن زاول كلام العرب، وقف من هذا على علم»[34] وربما يخطر ببال الدارس أن الشاطبي ينحو بهذا التصور إلى نوع من الفوضى في وضع الصيغ التعريفية؛ لما ذكره عن العرب من ارتجال، وخروج عن القوانين المطردة، والضوابط المستمرة، وما شابه ذلك، لكن المتأمل يجد أن ما ذكره إنما هو أمثلة، استدل بها على أن العرب لم تكن تتكلف في كلامها بما يضيع المعنى المقصود، ولذلك قال بعد: «ولم يكونوا بحيث يتعمقون في كلامهم، ولا في أعمالهم إلا بمقدار ما لا يخل بمقاصدهم»[35] وقال في سياق الحديث عن دقة التعبير عند العرب: «وبطول الباع في هذا النوع يحسن مساق الكلام إذا لم يكن فيه منكر»[36].

ثانيا: التعريف بالأمر المحسوس أو الظاهر.

وهذه خاصية تكاد تكون (مادية) في التعريف الأصولي، بمعنى أنها مما يدرك بالحواس. فإن لم يستطع ذلك لطبيعة المفهوم المعرف؛ فبما هو ظاهر مشتهر من اللوازم والأعراض. وإلى هذا يشير الشاطبي في معرض نقده للحد المنطقي بقوله: «فلا بد من الرجوع إلى أمور محسوسة، أو ظاهرة»[37]. وإنما استفاد ذلك من الملاحظة الاستقرائية لمنهج البيان الشرعي، كما في قوله: «وعلى هذا وقع البيان في

---

(31) م: 2/84
(32) م: 2/84
(33) م: 2/85
(34) م: 2/85
(35) م: 2/85
(36) م: 2/67
(37) م: 1/58

الشريعة، كما قال عليه السلام: «الخير بطر الحق وغمط الناس»[38] ففسره بلازمه الظاهر لكل أحد (...) وقد بين عليه السلام الصلاة، والحج، بفعله وقوله على ما يليق بالجمهور، وكذلك سائر الأمور»[39]، «كما عرفت أوقات الصلاة بالأمور المشاهدة لهم، كتعريفها بالظلال وطلوع الفجر، والشمس وغروبها، وغروب الشفق، وكذلك في الصيام في قوله تعالى: {حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود}[40] ولما كان فيهم من حمل العبارة على حقيقتها نزل {من الفجر}. وفي الحديث «إذا أقبل الليل من ههنا، وأدبر النهار من ههنا، وغربت الشمس؛ فقد أفطر الصائم»[41]»[42].

وقد يعدل عن المحسوسات واللوازم والأعراض الظاهرة، إلى المرادفات الواضحة، على أساس أن تكون هذه أشهر، وأوضح، وأوفى بتبليغ المقصود من الاصطلاح، أو اللفظ المعرَّف، وذلك «كما تفسر ألفاظ القرآن والحديث بمرادفاتها لغة، من حيث كانت أظهر في الفهم منها (...) فإذا، التصورات المستعملة في الشرع إنما هي تقريبات بالألفاظ المرادفة، وما قام مقامها من البيانات القريبة»[43].

فالشاطبي إذن، كان يقوم بنوع من الاستقراء لمنهج الشرع في البيان؛ حتى يستخلص ما يقصده في وضع التعريف الأصولي، مما جعلناه في هذه الخاصية.

ثالثا: ضبط المعنى قبل المبنى:

وهذا له علاقة بسابقه، ذلك أن واضع التعريف، ينبغي أن ينظر إلى قصد الكلام أولا، فيرتب له ما يناسبه من الصيغ. إذ الصيغة في خدمة المعنى، وليس العكس. يقول: «الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هوالمقصود الأعظم، بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها. وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية، فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود»[44].

---

(38) رواه مسلم والترمذي

(39) م: 1/56،57

(40) البقرة: 187.

(41) رواه الخمسة إلا النسائي.

(42) م: 2/90

(43) م: 1/57

(44) م: 2/87

ولذلك فإن المعرف إذا انتبه إلى هذه الخاصية، فحدد المعنى المراد من المصطلح في ذهنه بدقة، ثم حاول إرساله إلى المتلقي في قالب لغوي مناسب، بعيد عن الصنعة المتكلفة، التي تلبس ثوبا ثقيلا من التعقيد في رص العبارات والألفاظ، إلى درجة أن يصبح اقتناص المقصود صعبا أو متعذرا؛ فيفقد التعريف بذلك حقيقته كتعريف! ولا هو أيضا من الكلام المهلهل، الذي لا يفي بمعنى محدد، بل يحتمل الوجوه المختلفة، والتأويلات المتضاربة. فلا بد إذن، من الحرص على سلامة القصد بتسديد الإقصاد! هذا هو التوسط المطلوب والاعتدال المرغوب. قال أبو إسحاق: «كل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة، بل التفقه في المعبر عنه، وما المراد به. هذا لا يرتاب فيه عاقل. ولا يصح أن يقال: إن التمكن من التفقه في الألفاظ والعبارات، وسيلة إلى التفقه في المعاني بإجماع العلماء؛ فكيف يصح إنكار ما لا يمكن إنكاره؟ ولأن الاشتغال بالوسيلة والقيام بالفرض الواجب فيها، دون الاشتغال بالمعنى المقصود لا ينكر في الجملة، وإلا لزم ذم علم العربية بجميع أصنافه، وليس كذلك باتفاق العلماء!

لأنا نقول: ما ذكرته في السؤال لا ينكر باطلاق ـ كيف وبالعربية فهمنا عن الله تعالى مراده في كتابه؟ وإنما المنكر الخروج في ذلك إلى حد الإفراط (...)؛ لأن العرب لم يفهم منها قصد مثله في كلامها، ولم يشتغل بالتفقه فيه سلف هذه الأمة!»[45].

وقال في مثل هذا السياق: «فإذا كان الأمر هكذا، فاللازم الاعتناء بفهم معنى الخطاب؛ لأنه المقصود والمراد، وعليه ينبني الخطاب ابتداء»[46].

ومن هنا وجب على واضع التعريف أن يراعي ذلك؛ فلا يتكلف من العبارة ما تغمض به الإشارة !

رابعا: ضبط المعنى التركيبي قبل المعنى الإفرادي.

وذلك بتوجيه التعبير نحو كلي المعنى ابتداء، دون السقوط في بيان الجزئي الذي ربما شذ عن كليه، فيضيع المقصود. إذ أن التعريف ينبغي أن يعطي تصورا كليا للمفهوم، ولا عليه بعد ذلك إن شذ عن ذلك التصور جزئي ما. فمحاولة تركيب الحد الجامع المانع، هي ضرب من التكلف، الذي يخالف التعريف الأصولي لدى الشاطبي،

---

(45) م: 3/410 ـ 411

(46) م: 2/88

إذ يستحيل في الفكر الأصولي انتظام جميع الجزئيات في صيغة واحدة، بل المقصود هو انتظام الجمهور والمعظم ليس إلا، وبه يقع التعريف، ويكفي في البيان المفيد في العمل.

وكما أن هذا يمكن استنباطه مما سبق من نصوص، إلا أنا نورد فيه ماهو أبين وأوضح. قال في سياق الحديث عن (العمومات) باعتبارها تعريفات لمجموعة من المفاهيم والأعمال، وعلامات عليها: «ولما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة، وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع، كان من الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادي، لا العموم الكلي التام الذي لا يتخلف عنه جزئي ما. أما كون الشريعة على ذلك الوضع فظاهر، ألا ترى أن وضع التكاليف عام، وجعل على ذلك علامة البلوغ، وهو مظنة لوجود العقل الذي هو مناط التكليف، لأن العقل يكون عنده في الغالب لا على العموم، إذ لا يطرد ولا ينعكس كليا على التمام، لوجود من يتم عقله قبل البلوغ، ومن ينقص وإن كان بالغا، إلا أن الغالب الاقتران (...) ومثله حد الغنى بالنصاب (...) إلى غير ذلك من الأمور التي قد تتخلف مقتضياتها في نفس الأمر، ولكنه قليل بالنسبة إلى عدم التخلف. فاعتبرت هذه القواعد كلية عادية لا حقيقية! (...) وإذا ثبت ذلك ظهر أن لا بد من إجراء العمومات الشرعية على مقتضى الأحكام العادية، من حيث هي منضبطة بالمظنات. إلا إذا ظهر معارض فيعمل على ما يقتضيه الحكم فيه»[47].

فالشارع ـ كما يستفاد من النص ـ قد عرف (المكلف) بأنه (البالغ)، وعرف (الغنى) (بالنصاب)، ونحو ذلك، إلا أن هذه التعريفات ليست للجمع والمنع في وصف المعاني جوهريا، إذ هذا غير مقصود، وإنما القصد تعريف المعنى بما يُمكِّن من إدراك جل جزئياته، لا كلها؛ لأنها وقائع لا تنحصر من ناحية، وبعضها دال على بعضها الآخر من ناحية أخرى، فإذا شذ عن ذلك جزئي ما؛ فلا عبرة به. وذلك أنه إما أن يفرد باجتهاد، وإما أن يدخل في عموم التعريف، وما يقتضيه من حكم، من باب رفع الحرج، والتيسير على الناس في التكليف. ومن هنا كان القصد من التعريف الأصولي أن «لا يطرد ولا

---

(47) م: 3/265-266.

ينعكس كليا على التمام،كما ذكر في النص! هذا في التصديق.

أما في التصور، فقد وجب أن تفهم التعريفات الشرعية على مقتضى هذه القاعدة، فتدرس الصيغ من حيث دلالتها الكلية التركيبية، لا من حيث مفرداتها، نعم تدرس المفردات، ولكن باعتبار ما تساعد به على فهم المعنى الكلي، فلا يعبأ بجزئي منها لذاته، مهما غمض إذا كان جهله أو غموضه؛ لا يؤثر في فهم المقصود، إذ ربما كان التعلق والتعمق في فهم مفردة ما: مخلا بالعموم العادي للخطاب، وهو المعنى التركيبي. ولذلك قال أبو إسحاق في سياق الحديث عن التفسير «علم التفسير مطلوب فيما يتوقف عليه فهم المراد من الخطاب. فإذا كان المراد معلوما، فالزيادة على ذلك تكلف، ويتبين ذلك في مسألة عمر، وذلك أنه لما قرأ: {وفاكهة وأبا}[48] توقف في معنى (الأب)، وهو معنى إفرادي لا يقدح عدم العلم به في علم المعنى التركيبي في الآية، إذ هو مفهوم من حيث أخبر الله تعالى في شأن طعام الإنسان، أنه أنزله من السماء ماء، فأخرج به أصنافا كثيرة، مما هو من طعام الإنسان مباشرة، كالحب والعنب، والزيتون، والنخل، ومما هو من طعامه بواسطة، مما هو مرعى للأنعام على الجملة (...) فلو توقف عليه فهم المعنى التركيبي من جهته لما كان من التكلف. بل من المطلوب علمه (...) ولذلك سأل الناسَ على المنبر عن معنى (التخوف) في قوله تعالى: {أو يأخذهم على تخوف}[49] فأجابه الرجل الهذلي بأن التخوف في لغتهم: التنقص. وأنشده شاهدا عليه:

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ منها تَامِكًا قَرِدًا ** كما تَخَوَّفَ عُودَ النَّبْعَةِ السَّفَنُ[50]

فقال عمر: "يا أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم، فإن فيه تفسير كتابكم"»[51]. ففي هذا النص مثالان لتأكيد الغرض نفسه من جهتين:

فأما الأول فلما كان المعنى التركيبي التصوري مفهوما من السياق، ألحق المعنى الإفرادي به، ففسر عبارة (الأبّ) بأنها من طعام الإنسان على الجملة، وإن لم يدرك حقيقتها في نفسها؛ لأن الكلي لا يتوقف عليها وهو المقصود.

---

(48) عبس:31

(49) النحل: 47

(50) السفَن: حديدة يبرد بها القسي. والتامِكُ: السنام. والقرِدُ:المتجعد. ن.موادها في اللسان.

(51) م: 1/53 ـ 54

وأما الثاني فبما أن المعنى الكلي يتوقف على عبارة (التخوف)؛ فقد حرص على فهمها، فسأل عنها، فأنشد فيها شاهدا؛ فالحاصل إذن، أن المعنى الإفرادي تابع للمعنى الكلي، وأن الخصوص لا يهتم به في التعريف إلا بقدر ما يفيد في توجيه معنى العموم، وهكذا. ولذلك قال أبو إسحاق: «فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود، ولا أيضا كل المعاني، فإن المعنى الإفرادي قد لا يعبأ به، إذا كان المعنى التركيبي مفهوما دونه»[52]. وفي سياق حديثه عن عمر تابع قائلا: «ومن المشهور تأديبه لضبيع حين كان يكثر السؤال عن (المرسلات) و(العاصفات) ونحوهما. وظاهر هذا كله أنه إنما نهى عنه؛ لأن المعنى التركيبي معلوم على الجملة، ولا ينبني على فهم هذه الأشياء حكم تكليفي»[53].

---

(52) م: 87/2

(53) م: 87/2

المبحث الثاني: أنواع التعريف الأصولي ومقاصده عند الشاطبي:

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أنواع التعريف الأصولي عند الشاطبي:

رغم ما تبين من مهاجمة أبي إسحاق العنيفة للمنطق، ومنهجيته في التعريف؛ فإنه لا يمكن أن ينكر أن ثمة تأثيرا لتلك المنهجية على طريقته في التحليل والتعليل عموما، وكذا طريقته في التعريف خصوصا.

فمن ناحية الاصطلاح، لم يكن الشاطبي قادرا على الانفكاك التام من استعمال مصطلحات المناطقة، رغم محاولته إفراغها من محتواها وشحنها بمفاهيم جديدة، على سبيل التبني (الصلبي) لها، والنظم لها بالنسيج الاصطلاحي الأصولي ـ كما سبق بيانه ـ إلا أنك ـ مع ذلك ـ تشعر به وقد ناله من الحرج ماناله، وهو يعرض قضاياه ومسائله العلمية، من خلال هذه الأشكال ذات الأصل المنطقي.

قال في سياق الحديث عن شروط المناظرة: «لما انبنى الدليل على مقدمتين: إحداهما تُحَقِّقُ المناط، والأخرى تحكم عليه، ومر أن محل النظر هو تحقق المناط، ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك، بدليل الاستقراء. وأما المقدمة الحاكمة فلا بد من فرضها مسلمة.

وربما وقع الشك في هذه الدعوى، فقد يقال: إن النزاع قد يقع في المقدمة الثانية وذلك أنك إذا قلت: "هذامسكر، وكل خمر، أو كل مسكر حرام"؛ فقد يوافق الخصم على أن هذا مسكر، وهي مقدمة تحقيق المناط، كما أنه قد يخالف فيها أيضا، وإذا خالف فيها، فلا نكير على الجملة؛ لأنها محل الاختلاف. وقد يخالف في أن كل مسكر خمر، فإن الخمر، إنما يطلق على النيئ من عصير العنب، فلا يكون هذا المشار إليه خمرا وإن أسكر. وإذ ذاك لا يسلم أن كل مسكر خمر، ويخالف أيضا في أن كل مسكر حرام، فإن الكلية لهذه المقدمة لا تثبت؛ لأنها مخصوصة، أخرج منها النبيذ بدليل دل عليه. وإذا لم تصح كليتها لم يكن فيها دليل. فإذا صارت منازعا فيها؛ فكيف يقال بانحصار النزاع في إحدى المقدمتين دون الأخرى؟ بل كل واحدة منهما قابلة للنزاع. وهو خلاف ما تأصل؟!»[54]. واضح إذن من هذا النص أنه ترتيب منطقي شكلا ومضمونا، أعني

---

(54) م: 334/4

منهجا ومفاهيم. فالجهاز المصطلحي يكاد يكون كله (منقولا) عن علم المنطق، كالمقدمتين، والمقدمة الأولى والثانية، والمقدمة الحاكمة، والمسلمة، والشك، والدعوى، والكلية، والكلية المخصوصة...إلخ. زد على ذلك أن منهج ترتيب الحجاج ـ كما هو بين ـ مبني بناء منطقيا. وقد مضى الشاطبي بعد ذلك يجيب على الإشكال بالمنهج نفسه، والمصطلحات نفسها، حتى تمام المسألة. بيد أنا نحس أنه يقحم بعض الاصطلاحات الأصولية في ذلك، ويسوقها للتعبير عن قضايا منطقية الأصل، من حيث منهج الاستدلال، كتعبيره في النص (بمقدمة تحقيق المناط)، التي هي (المقدمة الأولى) حسب السياق الوارد في النص! وذلك محاولة منه لتجريد تلك المصطلحات من دلالتها المنطقية الأصلية، واستنباتها بالتربة الأصولية؛ حتى تكون منسجمة مع سائر ما انتظم في (صلبها) العلمي من مصطلحات. وهذا يتضح أكثر حينما يستدرك الأمر ـ وقد أوغل في استعمال الاصطلاحات المنطقية ـ وذلك حيث قال في فصل خاص مفرع عن هذه المسألـــــة: «واعلم أن المراد بالمقدمتين ههنا، ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الأشكال المعروفة، ولا اعتبار التناقض والعكس، وغير ذلك، وإن جرى الأمر على وفقها في الحقيقة؛ فلا يستتب جريانه على ذلك الاصطلاح. (...) وأقرب الأشكال إلى هذا التقرير ما كان بديهيا في الإنتاج، أو ما أشبهه من اقتراني أو استثنائي»[55].

فتبين إذن أن أبا اسحاق رحمه الله كان يحاول الخروج عن مضمون لغة المنطق باستعمال لغة المنطق! كما هو واضح في النص الأخير! وقد حاول التأصيل لمصطلح (المقدمتين)، ولكن استعماله وأمثاله على وفق الترتيب المنطقي للحجاج والاستدلال ـ ولو بصورة شكلية ـ جعل من الصعب أن تتجرد هذه من دلالتها المنطقية بإطلاق.

وطبعا قل ما يبلغ تطبيق النظر في نظرية ما، تمام ما هو مرسوم في تصورهـــا ولو كان القائم بالتطبيق هو واضع النظرية ذاته!.

ومن هنا أمكن أن نقول إن أبا إسحاق رحمه الله، لم يستطع التخلص من مفاهيم المصطلحات المنطقية، رغم ما حاوله من تجديد لمضمونها، حتى في قضية التعريف التي فصل فيها نقده للحد المنطقي تفصيلا!

وعليه، فإن صياغة التعريفات الأصولية لديه كانت تتأرجح بين نظريته في

---

(55) م: 337/4

التعريف التي فصلنا فيها القول؛ وبين التأثر بالمنهج والاصطلاح المنطقيين اللذين لازماه. ومن ثم لم يرم في تعريفاته أن يضع (حدا) بالمعنى المنطقي؛ لأي مصطلح أو مفهوم أصولي، وإن كان مع ذلك حريصا على البيان بقدر ما يفيد العمل. ومن هنا جاءت أغلب تعريفاته على شكل (رسوم)، لا (حدود) وما ورد منها مصرحا فيه بأنه (حد)، فليس بالمفهوم المنطقي، على نحو قوله عن التعريف الأصولي الذي «لا يطرد ولا ينعكس كليا على التمام (...) ومثله حد الغني بالنصاب»[56]. فقد عبر عن هذا التعريف (بالحد) رغم أنه لا يطرد ولا ينعكس كليا على التمام، «إلا أن الغالب الاقتران»[57] كما قال!

وهذا مخالف تماما للحدود بأشكالها المنطقية، كما يعبر المناطقة «بقولهم: يشترط في التعريف أن يكون جامعا مانعا، وبقولهم: يشترط في التعريف أن يكون مطردا منعكسا»[58] ولذلك فقد كانت أغلب تعريفات أبي إسحاق المقصودة بالتحقيق، إنما هي من قبيل الرسوم! ثم يليها - حسب ما دل عليه الاستقراء - سائر الأنواع التعريفية المعروفة لدى المناطقة. وهي التعريف اللفظي، والتعريف بالمثال، ثم التعريف بالتقسيم. ويمكن أن نستنبط نوعا آخر من التعريف لدى الشاطبي، يمكن أن نسميه (بالتعريف بالسياق)، أو (التعريف السياقي). فهذه خمسة أنواع وتفصيلها كما يلي:

أ- التعريف بالرسم: والرسم عند المناطقة ما نزل في الدقة التعريفية عن الحد، من حيث القصد، والعناصر.

فأما القصد، فالرسم لا يهدف إلى بيان الماهية، وإنما إلى التمييز فقط، وأما العناصر، فلا يشترط فيه ذكر الجنس والفصل القريبين؛ مع إتباع الأول بالثاني وجوبا. وإنما الاهتمام في الرسم بالخواص أساسا لا الفصول!

وبما أن الشاطبي - كما تقرر في المبحث الأول - لم يكن مهتما بتعريف الماهيات، وإنما قصده التمييز فحسب، إذ هو المطلوب الشرعي والمفيد للعمل. فإن غالب تعريفاته كانت رسوما.

---

(56) م: 3/266

(57) م: 3/266

(58) ضوابط المعرفة: 61

ولم يكن يتخير من بين أنواع التعريف ما يضع للمصطلح بصورة عشوائية. وإنما كان قصد السياق هو الذي يحدد قصد الاستعمال، إذ يورد الصيغة المناسبة للمحل حسب الحاجة. فاستعماله للرسم كان يأتي على شكل الرسم التام حينا، وعلى شكل الرسم الناقص أحيانا أخرى. وهذه كانت أكثر وأغلب.

وإنما كان يحتاج إلى الرسم التام لحل إشكال أصولي، يرجع بالدرجة الأولى إلى عدم تدقيق التصور لمفهوم ما، أو يرجع إلى استدراك على الأصوليين، فيما يرتبونه على مفهوم معين بسبب سوء التعريف! وذلك نحو قوله في تعريف (الرخصة): «وأما الرخصة فما شرع لعذر شاق، استثناء من أصل كلي يقتضي المنع مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه»[59]. فالرسم التام عند المناطقة هو: «ما كان تعريفا للشيء بذكر جنسه القريب، مع خاصته اللازمة الشاملة. (...) فلا يصح التعريف بالعَرَض العام، مثل (الماشي) بالنسبة إلى الإنسان، (...) ولا يصح التعريف بالخاصة المفارقة غير اللازمة، مثل (الضاحك بالفعل). (...) ولا يصح التعريف بالخاصة غير الشاملة، مثل (الكاتب)»[60].

وهذا ماكان يحاوله أبو إسحاق من خلال تعريفه للرخصة: فقوله (ماشرع) هو جنس للرخصة، إذ هي ليست سوى (نوع) من المشروعات. وقوله (لعذر شاق) هو الخاصة اللازمة الشاملة، مثلها مثل ما بقي من قيود في التعريف، أي قوله: «استثناء من أصل كلي، يقتضي المنع، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه» فهي في النهاية ثلاث خواص، إضافة إلى (جنسه القريب) المذكور أولا. ومعلوم أن أدق الرسوم المنطقية هو ما ذكر فيه الجنس القريب، مع ذكر جميع الخواص المشهورة، التي يتم بها التمييز الكامل، «بحيث ينعكس على اسمه، وينعكس الاسم عليه»[61] فيشابه الحد من هذه الناحية. ولذلك قال الغزالي: «واعلم أن أنفع الرسوم في تعريف الأشياء،أن يوضع فيه الجنس القريب أصلا، ثم تذكر الأعراض الخاصة المشهورة فصولا.»[62] وذلك ما كان

---

(59) م: 301/1

(60) ضوابط المعرفة: 65

(61) المعيار: 266

(62) المعيار: 267

يبغيه الشاطبي ههنا. وأما دافعه إلى ذلك، فليس مجرد التدقيق في التعريف، من أجل التمييز، فهذا يمكن أن يتم بصور أخرى، كما فعل في مواضع أخرى سنذكرها بإذن الله، وإنما الدافع هو الخلاف القائم حول معنى الرخصة، وخطورة ما يترتب على ذلك من فتاوى وتطبيقات فقهية. ولذلك كان ملتزما بما شرطه على نفسه في التصور النظري للتعريف، أي (الإفهام المفيد للعمل). انطلاقا من قاعدة: (كل علم ليس تحته عمل فهو باطل). فالتدقيق هنا ضروري، لمنع كل تسيب في مفهوم الرخصة. ومن هنا كان إيراده لأربعة تعريفات للمصطلح، تتداول في الدراسات الأصولية، والتطبيقات الفقهية، مبينا الفرق بين هذا الاستعمال وذاك[63]. كما كان شديد الحرص على توضيح قيمة تعريفه الدقيق، الذي يستدرك به على الأصوليين، والذي هو في الحقيقة ضرب من الرسوم التامة بتعبير المناطقة.

قال أبو إسحاق بعد ذلك شارحا: «فكونه مشروعا لعذر، هو الخاصة التي ذكرها علماء الأصول. وكونه شاقا، فإنه قد يكون العذر مجرد الحاجة، من غير مشقة موجودة، فلايسمى ذلك رخصة، كشرعية القراض مثلا، فإنه لعذر في الأصل: وهو عجز صاحب المال عن الضرب في الأرض، ويجوز حيث لا عذر، ولا عجز. وكذلك المساقاة، والقرض، والسَّلم، فلا يسمى هذا رخصة، وإن كانت مستثناة من أصل ممنوع. وإنما يكون مثل هذا داخلا تحت أصل الحاجيات الكليات.

وكون هذا المشروع لعذر مستثنى من أصل كلي، يبين لك أن الرخص ليست بمشروعة ابتداء. ولذلك لم تكن كليات في الحكم.

(...) وكونه مقتصرا به على موضع الحاجة، خاصة من خواص الرخص أيضا، لا بد منه. وهو الفاصل بين ما شرع من الحاجيات الكلية، وما شرع من الرخص.فإن شرعية الرخص جزئية، يقتصر فيها على موضع الحاجة. فإن المصلي إذا انقطع سفره وجب عليه الرجوع إلى الأصل من إتمام الصلاة، وإلزام الصوم (...) بخلاف القرض، والقراض، والمساقاة، ونحو ذلك، مما هو يشبه الرخصة، فإنه ليس برخصة في حقيقة هذا الاصطلاح؛ لأنه مشروع أيضا وإن زال العذر.»[64].

---

(63) م: 1/301 إلى 306

(64) م: 1/302-303

فواضح من كل هذا أن أبا إسحاق رحمه الله كان متحرزا في صياغة هذاالتعريف، قاصدا أن يضع للرخصة (رسما تاما)، حتى إنه زاد خاصة كان يمكنه الاستغناء عنها، كما ذكر الشيخ دراز معلقا على خاصة: (الاقتصار على موضع الحاجة): «يلوح أنه حكم مفرع على الرخصة لازم لها، ولا يتوقف تعريفها عليه. لأنه تم بالقيود قبله، بدليل أنه أخرج به القرض وما معه، وهو نفس ما أخرجه بقيد المشقة»[65] والحقيقة أنها (خاصة) لزيادة بيان. ومعلوم في التعريفات المنطقية أنها تقوى بزيادة التدقيق، من خلال جمع كل الخواص، قال الغزالي: «وأما زيادة بعض الأعراض، فلا يقدح فيما حصل من التصور الكامل، وقد ينتفع به في بعض المواضع، في زيادة الكشف والإيضاح.»[66] وأصرح منه قول الميداني «وكل تعريف فيه زيادة بيان للمفرد المشروح، هو أقوى وأكمل مما ليس فيه هذه الزيادة»[67] اللهم إلا أن تكون هذه الزيادة بلا معنى، بحيث لا تزيد توضيحا، ولا بيانا، بل ربما زادت إبهاما. ومن ههنا كان الشاطبي حريصا على إيراد الخواص المشهورة لرسمه، لا المبهمة، ولا الخفية، حتى يتضح للجمهور! ذلك أن الخاصة الخفية ـ كما قال الغزالي ـ: «إذا ذكرت، لم تفد التعريف على العموم، فمهما قلت في رسم المثلث: إنه الشكل الذي زواياه تساوي قائمتين، لم تكن رسمته إلا للمهندس!»[68].

وشبيه بهذا ما سلكه الشاطبي كذلك في تعريف (التخصيص)، ذلك أن هذا المصطلح تضاربت في مفهومه تصورات الأصوليين، واختلفت تعريفاتهم له، تبعا لذلك، أو أن ذلك كان نتيجة لهذا[69]. ومعلوم أن التخصيص ينبني عليه كثير من التوجيه للنصوص الشرعية، فأي اختلاف في مفهومه قد يترتب عليه اختلاف في آثاره الفقهية[70]. ومن هنا كان الشاطبي كلفا بضبط تعريفه عن طريق رسمه بدقة، فقال فيه:

---

(65) م: 303/1

(66) المعيار: 270

(67) ضوابط المعرفة: 67

(68) المعيار: 267

(69) المناهج الأصولية: 554 إلى 566

(70) المناهج الأصولية: 554 إلى 566

«هو بيان لقصد المتكلم في عموم اللفظ؛ أن لا يتوهم السامع منه غير ما قصد»[71] فقوله: (بيان)، هو جنس التخصيص. وذلك أمر متفق عليه بين الأصوليين[72]. وقوله: (لقصد المتكلم في عموم اللفظ) خاصية تلزم عنها الخاصية الملحقة بها على سبيل التفسير والتوضيح، وهي قوله: (أن لايتوهم السامع منه غير ما قصد). وهو بهذا التعريف يعَرِّض بتعريفات الأصوليين، جمهورا وأحنافا؛ لأن المراد بالتخصيص عند الجمهور: «هو قصر العام على بعض ما يتناوله بدليل مطلقا»[73]. وأماعند الحنفية فهو: «قصر العام المطلق على بعض أفراده بدليل مستقل، مقارن، مساو له من حيث القطعية، أو الظنية، أو قوة الدلالة»[74]. وعبارة (القصر) تفيد إخراج قدر ما من العموم. وبناء على ذلك كان تعريف أبي إسحاق للتخصيص كما ذكر، وتفصيله كما يلي:

يقول: «التخصيص إما بالمنفصل أو بالمتصل. فإن كان بالمتصل، كالاستثناء والصفة، والغاية، وبدل البعض، وأشباه ذلك، فليس في الحقيقة بإخراج لشيء، بل هو بيان لقصد المتكلم في عموم اللفظ، ألا يتوهم السامع منه غير ما قصد، وهو ينظر إلى قول سيبويه: (زيد الأحمر) عند من لا يعرفه، كزيد وحده عند من يعرفه. وبيان ذلك أن زيدا الأحمر هو الاسم المعرف به مدلول زيد، بالنسبة إلى قصد المتكلم، كما كان الموصول مع صلته هو الاسم لا أحدهما. وهكذا إذا قلت: (الرجل الخياط)، فعرفه السامع، فهو مرادف لزيد. فإذا؛ المجموع هو الدال. ويظهر ذلك في الاستثناء، إذا قلت: (عشرة إلا ثلاثة) فإنه مرادف لقولك سبعة.

(...) وأما التخصيص بالمنفصل، فإنه كذلك أيضا راجع إلى بيان المقصود في عموم الصيغ، (...) لا أنه على حقيقة التخصيص الذي يذكره الأصوليون! فإن قيل: وهكذا يقول الأصوليون: إن التخصيص بيان المقصود بالصيغ المذكورة، فإنه رفع لتوهم دخول المخصوص تحت عموم الصيغة في فهم السامع، وليس بمراد الدخول

---

(71) م3/287

(72) المناهج الأصولية: 554 إلى 566

(73) المناهج الأصولية: 555

(74) المناهج الأصولية: 557

تحتها، وإلا كان التخصيص نسخا؛ فإذاً لا فرق بين التخصيص بالمنفصل، والتخصيص بالمتصل على ما فسرت. فكيف تفرق بين ما ذكرت وبين ما ذكره الأصوليون؟ فالجواب أن الفرق بينهما ظاهر: وذلك أن ما ذكر هنا راجع إلى بيان وضع الصيغ العمومية، في أصل الاستعمال العربي، أو الشرعي. وما ذكره الأصوليون يرجع إلى بيان خروج الصيغة عن وضعها، من العموم إلى الخصوص. فنحن بينا أنه بيان لوضع اللفظ، وهم قالوا: إنه بيان لخروج اللفظ عن وضعه! وبينهما فرق. فالتفسير الواقع هنا، نظير بيان الذي سيق عقب اللفظ المشترك، ليبين المراد منه؛ والذي للأصوليين نظير البيان الذي سيق عقيب الحقيقة، ليبين أن المراد المجاز!»[75]

وهكذا نجد أبا إسحاق يدخل في نقاش مع الأصوليين، ويفترض مناقشات من أجل الوصول إلى رسم دقيق لمصطلح التخصيص؛ لما اقتضاه خصوص المحل.

وعلى هذا المنهج سار في تعريف بعض الاصطلاحات الأخرى، التي تحتاج في نظره إلى تحقيق وتدقيق، (كالشرط) مثلا، الذي قال فيه: «إن المراد بالشرط في هذا الكتاب: ما كان وصفا مكملا لمشروطه، فيما اقتضاه ذلك المشروط، أو فيما اقتضاه الحكم فيه»[76]. وكذا قوله في السبب: إنه «ما وضع شرعا لحُكْم لحِكْمَة يقتضيها ذلك الحُكْم»[77]، وقوله في المانع: «هو السبب المقتضي لعلة تنافي علة ما منع»[78]...إلخ.

فهذه تعريفات تحاول أن تكون رسوما تامة، منعكسة ومطردة. بيد أن هذا الضرب من التعريفات قليل لدى الشاطبي، وإنما كان غالب ما وضعه من صيغ هو من قبيل الرسم الناقص؛ وذلك لكفاية ما يفيده في إبلاغ المقصود من ناحية؛ ولأن أبا إسحاق قد عمد إلى ضبط ما يحتاج منه إلى ضبط، من خلال وضع الشروط والضوابط ـ خلال الشروح العامة ـ لمقصوده من تلك التعريفات من ناحية أخرى.

والرسم الناقص عند المناطقة هو: «ما كان تعريفا للشيء بذكر خاصته اللازمة الشاملة، وحدها، أو مع جنسه البعيد، أو مع عرضه العام، أو بذكر عرضيات لـه

---

(75) م: 3/ 287 ـ 288.

(76) م: 1/ 262.

(77) م: 1/ 265.

(78) م: 1/ 265.

تختص جملتها بحقيقته.»[79] وبذلك يدخل فيه كل تعريف لم يبلغ مبلغ الرسم التام، بأن نقص عنه بسقوط أحد عنصريه: الجنس القريب، أو الخاصة اللازمة الشاملة، أو كليهما. فيصح أن نسمي (رسما ناقصا): كل شرح قصد به التعريف أصالة أو تبعا، مجملا كان أم مفصلا. ولهذا اعتبر بعض المناطقة التعريف اللفظي، والمثالي، والتقسيمي، كلها ضروبا من الرسم الناقص. يقول الميداني: «وهذه الثلاثة تدخل عند المحققين في عموم الرسم»[80]. إلا أننا يمكن أن نميز هذه الأنواع عن حقيقة الرسم الناقص، ولو منهجيا، ذلك أن هذا عبارة عن صيغة تعريفية، تقارب الرسم التام، من حيث إنها تجمع خواص للشيء المعرف، أو أعراضا، يمكن بمجموعها أن نتعرف على المقصود. أضف إلى ذلك أن قصد التعريف أصيل بيِّن فيه، وهو يغلب أن يكون تابعا في سائر التعريفات الباقية، لا أصيلا.

واستعمال أبي إسحاق للرسم الناقص في تعريفاته، جاء على أشكال شتى: فمنه المجمل المختصر، ومنه المفصل المطول، ومنه ما قارب الرسم التام، ولم يفارقه إلا قليلا، ومنه ما باينه كثيرا. والضابط لكل ذلك، المتحكم فيه، هو السياق. فقد يكون المصنف رحمه الله في حاجة إلى تفصيل وتمثيل؛ لبيان نكتة علمية، يضيفها إلى المفهوم؛ فيعمد إلى التفصيل والإسهاب. ولا يلجأ ـ لذلك ـ إلى الرسم التام الذي من طبعه الاختصار.

ونحو ذلك ما فعله في تعريف (الصحة)، و(العلة)، و(الضروريات)، و(الحاجيات)، و(التحسينات)، وغيرها كثير جدا. قال مثلا في تعريف (الصحة والصحيح): «لفظ الصحة يطلق بإطلاقين: أحدهما أن يراد بذلك ترتب آثار العمل عليه في الدنيا. كما نقول في العبادات: إنها صحيحة بمعنى أنها مجزئة، ومبرئة للذمة، ومسقطة للقضاء فيما فيه قضاء. وما أشبه ذلك من العبارات المنبئة عن هذه المعاني. وكما نقول في العادات: إنها صحيحة، بمعنى أنها محصلة شرعا للأملاك، واستباحة الأبضاع، وجواز الانتفاع، وما يرجع إلى ذلك.

والثاني: أن يراد به ترتب آثار العمل عليه في الآخرة، كترتب الثواب، فيقال هذا

---

(79) ضوابط المعرفة: 66.

(80) ضوابط المعرفة:63.

عمل صحيح بمعنى أنه يرجى به الثواب في الآخرة. ففي العبادات ظاهـــر، وفي العادات، يكون فيما نوي به امتثال أمر الشارع، وقصد به مقتضى الأمر والنهي. وكذلك في المخير إذا عمل به من حيث إن الشارع خيره، لا من حيث قصد مجرد حظه في الانتفاع، غافلا عن أصل التشريع. فهذا أيضا يسمى عملا صحيحا بهذا المعنى!»[81]

فأنت ترى أن هذا الرسم قد فصل تفصيلا، واستعان فيه صاحبه بالتمثيل؛ زيادة في البيان والتوضيح. وقد كان بإمكانه أن يجمع المفهوم بمعنييه المذكورين في تعريف واحد، لولا هذه الإضافة التي يريد لفت الأنظار إليها، والتي لم يعتد الأصوليون على اعتبارها، وهي المعنى الثاني لمصطلح الصحة:أي (الآثار الأخروية). فبين وجود هذا المعنى في الأعمال العادية والعبادية، بشكل مفصل، حتى يحصل في الذهن من مجموع ذلك، معنى (الصحة).

وقال في تعريف (العلة) ـ وقد أراد أن يتفرد فيها بمعنى لم يكثر استعمالها به ـ: «وأما العلة فالمراد بها الحِكَم والمصالح، التي تعلقت بها الأوامر والإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي. فالمشقة علة في إباحة القصر، والفطر في السفر. والسفر هو السبب الموضوع سببا للإباحة. فعلى الجملة: العلة هي المصلحة نفسها، أو المفسدة لا مظنتها، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة (...) على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة، لارتباط ما بينهما، ولا مشاحة في الاصطلاح!»[82] وإنما المشهور في إطلاق العلة، إنما هو بمعنى المظنة الظاهرة المنضبطة. ولذلك فصل أبو إسحاق في مقصوده هذا: نظرا لما يعلمه من أمر هذا الإطلاق، وتداخله مع معنيي السبب والحكمة.

ومثل هذا أيضا، ما ذكره في تعريف (الحاجيات) قال: «وأما الحاجيات فمعناها: أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة، ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج، والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب. فإذا لم تراع دخل على المكلفين ـ على الجملة ـ الحرج والمشقة. ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي، المتوقع في المصالح العامة.»[83].

---

(81) م: 1/ 291. 292.

(82) م: 1/ 265.

(83) م: 2/ 10. 11.

فهذه الصيغ الثلاثة لتعريف (الصحة)، و (العلة)، و(الحاجيات)، كانت عبارة عن رسوم ناقصة؛ نظرا لأن أبا إسحاق لم يهتم فعلا، بإيراد الشروط المعلومة في الرسم التام، كما تبيناها في محلها. وإنما كان يركز في ذلك على الأعراض العامة، والصفات اللازمة، والآثار المترتبة، عن حدوث الشيء المعرَّف، أو ارتفاعه، حتى يحصل بمجموع ذلك تصور كاف للبناء عليه. ورغم أن هذه المعرَّفات من الأمور الجديدة مبنى ومعنى، أو الجديدة معنى فقط، فإن الشاطبي لم يحرص على تدقيق تعريفاتها بالرسوم التامة، ولعل ذلك راجع إلى تفصيله للشرح المسهب، وتفصيل العناصر للشيء المعرف، من خلال التمثيل والتقسيم، لاستنتاج عبارات التعريف بعد ذلك، من هنا وهناك، دون أن يكلف نفسه تركيزها في جملة، أو جمل مختزلة، تنعكس وتطرد! فلعل البيان لمثل هذه الأمور يقع هكذا، بصورة أفضل!

والشاطبي وإن استعمل التمثيل في رسومه الناقصة، فهو في الواقع غير التعريف بالمثال المعروف. وإنما هو ههنا في الحقيقة جزء من الرسم، أي: من صيغته. إذ لا يقدم المثال وحده للدلالة على المدلول، ولكنه إما أن يتبعه بعبارات الرسم النظرية، وإما أن يقرنه، أو يلحقه بها. فالكل هنا يشكل وحدة كاملة هي الرسم الناقص. أرأيت كيف أنه في تعريف (الصحة) بمعناها الأول، قال: «أن يراد بذلك ترتب آثار العمل عليه في الدنيا، كما نقول في العبادات: إنها صحيحة، بمعنى أنها مجزئة، ومبرئة للذمة، ومسقطة للقضاء فيما فيه قضاء، وما أشبه ذلك من العبارات والمعاني...»؟ ثم يمضي ليمثل لها في العادات، مستنبطا بذلك عناصر جديدة، ومعاني مفصلة، لا يمكن عزل التعريف، في هذا السياق، عنها بتاتا. فإذن هذا ضرب آخر، غير التعريف بالمثال الذي شأنه أن يقال فيه، عند تعريف الشيء: (هو مثل كذا) فحسب، أو ما شابه ذلك.

وإنما يقصد أبو إسحاق - بذكر الأمثلة - إلى بيان الخواص، والأعراض، واللوازم المترتبة عن المفهوم أساسا. على غرار رسمه المجرد من التمثيل، في تعريفه السابق (للحاجيات)، حيث قصد إلى بيان جنسها الذي هو الافتقار، وهو معنى يدخل فيه الضروري، والحاجي، والتحسيني، وما هو مكمل لكل ذلك! إلا أنه ميز الحاجيات بعَرَضَيْن عامين: هما التوسعة ورفع الضيق. وهذان يمكن أن يتصورا في الضروري والتحسيني أيضا. لكنه قيدهما - أي العَرَضَيْن - باللوازم التي بعدهما، بدءا بقوله:

«المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة...» إلى آخر التعريف!

ومثل هذه التعريفات كثير. ولولا خشية الإطالة الملة لأفضنا فيه[84].

هذا، ومن الرسوم الناقصة أيضا عند الشاطبي، ما يكون مختصرا جدا: وذلك بالاقتصار على ذكر لازم من لوازمه العرضية فقط، كقوله في (التعبد): «ومعنى التعبد به: الوقوف عند ما حد الشارع فيه، من غير زيادة ولا نقصان»[85]، أو ذكر جنسه فقط، دون إيراد الخواص أو الأعراض العامة، نحو قوله في الأمر: «حقيقته: إلزام المكلف الفعل أو الترك»[86] وأغفل الخاصة المشتهرة عندهم، التي مفادها: «على سبيل الاستعلاء والقهر»[87].

واقتصار الشاطبي في هذه التعاريف، وأمثالها، على بعض العبارات المفيدة لعموم المعنى، إنما هولكونه لا يحتاج من التعريف في ذلك السياق، إلا لتلك العبارة المذكورة فحسب. ليس من حيث إنها كافية في البيان، وإنما من حيث إنها كافية ليبني عليها أمرا ما، كالاستشهاد أو الحكم، أو نحو ذلك. فمثلا كان التعريف المذكور (للأمر)، حجة فقط، لبيان أن الأمر يستلزم إرادة الآمر للمأمور به، أي: أن الله عز وجل يحب من عباده أن يوقعوا ما أمروا به، ويرضاه لهم. فصحة وجود هذه الإرادة ـ كما قال أبو إسحاق ـ هو أن «الأمر يستلزمها؛ لأن حقيقته: إلزام المكلف الفعل أو الترك، فلا بد أن يكون ذلك الإلزام مرادا، وإلا لم يكن إلزاما، ولا تصور له معنى مفهوم»[88].

وتعريفه للأمر أقرب إلى الرسم التام، من تعريفه للتعبد، في قوله السابق. وإن كان كلاهما ناقصا، إذ الأول قد ذكر فيه جنس الأمر الذي هو الإلزام، بينما التعبد لم يذكر فيه لا الجنس، ولا الخاصة، وإنما عرفه بذكر عرض لازم، غير شامل. والسبب في ذلك هو السياق كما ذكرنا، إذ كان القصد بتعريف التعبد هنا، هو بيان بعض (نوعه) لا كل النوع، وهو التعبد المتعلق بالأحكام غير معقولة المعنى. ولذلك كان العرض المذكور

---

(84) ن مثلا تعريف(الضروري)م:2/8، و(التحسيني)م:2/11، و(المصالح والمفاسد)م:2/26-27

(85) م:2/314

(86) م:3/120

(87) إحكام الفصول:172

(88) م:3/120

في التعريف ليس من قبيل الخاصة اللازمة الشاملة.

- ب- التعريفات الأخرى: وهي المذكورة قبل، أي التعريف اللفظي، والمثالي والتقسيمي، والسياقي.

ب1 : التعريف اللفظي: والتعريف اللفظي عند المناطقة: «هو تعريف اللفظ بلفظ آخر مرادف له، معلوم عند المخاطب. ومرادف الشيء: هو في الحقيقة خاصة من خواصه»[89] ولذلك جعله الميداني نوعا من الرسم[90].

وقد يعمد أبو إسحاق أحيانا إلى هذا النوع من التعريف، ليس لتعريف المصطلحات البسيطة أو المشتهرة، ولكن أيضا لتعريف المصطلحات الهامة جدا. وذلك يكون عادة حينما يوجد اللفظ المرادف الدقيق، والواضح المشتهر، الذي يغني عن الرسم التام نفسه، بل ربما كان أحسن منه. مثال ذلك أنا بحثنا في مصطلح القصد[91] الذي هو من أهم المفاهيم التي تقوم عليها نظرية المقاصد، فوجدناه يثير إشكالات كلامية، تتعلق بالإرادة الإلهية، ذلك أن الأمر الإلهي - كما تقرر في القرآن الكريم - لا يتخلف أبدا. لقوله سبحانه: {إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون}[92] فهو حتمية مطلقة تامة. بيد أنا نرى بالاستقراء المشاهد المحسوس، أن أوامر الله المتعلقة بتكليف الإنسان تتخلف. إذ يؤمر هذا بالإيمان فلا يؤمن، ويؤمر بالصلاة فلا يصلي، كما ينهى عن الكفر فيأتيه، وينهى عن الفحشاء والمنكر فيقترفهما. وقد تصدى أبو إسحاق لهذا الإشكال وناقشه. وكان حله في نهاية المطاف - كما تصوره - من خلال مجرد تعريف لمصطلح (الإرادة). ولم يكن غير تعريف لفظي، لكنه تم بمرادف دقيق، وبيِّن، ومشتهر في الوقت نفسه، وذلك بعد أن أشار إلى الإشتراك الحاصل في هذا المصطلح، بين مفهومين؛ فتم تقييد كل منهما بنسبته إلى جهته. ثم قال: «وحاصل الإرادة الأمرية: أنها إرادة التشريع (...) والإرادة القدرية: هي إرادة التكوين. فإذا رأيت في هذا التقييد إطلاق لفظ الإرادة، وإضافته إلى الشارع، فإلى معنى الإرادة التشريعية أشير.

---

(89) ضوابط المعرفة:66

(90) ضوابط المعرفة:63

(91) مصطلحات أصولية:مادة (قصد).

(92) يس: 82.

وهي أيضا إرادة التكليف»[93].

(فالإرادة الأمرية) عرفت بمرادفين، كلاهما في تمام الدقة والوضوح، وهما: (إرادة التشريع) و(إرادة التكليف). وهذا المعنى هو غير (الإرادة القدرية)، التي هي (إرادة التكوين). وقد عرفت هي الأخرى بمرادف ثان، في غير هذا الموضع، وهو: (الارادة الخَلقية)[94]. ومن هنا تم بيان الإشكال؛ ذلك أن الإرادة القدرية: هي المقصودة في قوله تعالى: {إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون}[95]. بينما الإرادة الأمرية، أي: المتعلقة بالأمر والنهي التشريعيين، إنما هي إرادة إرشاد وتوجيه، وإلزام، على أساس أن تكون الإستجابة اختيارا. فهذه لا علاقة لها بالآية المذكورة، إلا من وجه غير مباشر. بينما الأمر القدري هو ما لا خيرة للإنسان فيه، كوقت ميلاده، ووفاته، ورزقه، ولونه، وجنسه... إلخ. فهذه إرادة لا تتخلف أبدا. وأما الأخرى، فلم يكن القصد منها ابتداء، أن تكون كهذه.

ولا يعنينا تفصيل الإشكال، ههنا، بقدر ما يعنينا حجمه الكبير، وكيف تصرف أبو إسحاق برفع إبهامه من خلال صيغ تعريفية لفظية فقط. هذا؛ حتى تتبين قيمة التعريف اللفظي عند المؤلف، وإن كان قليل الورود، بالنسبة إلى التعريف الرسمي بصورته الأخيرة.

وقد يستعمل الشاطبي التعريف اللفظي بصورة أخرى، حيث يعرف المصطلح بمصطلح آخرأشهرمنه، وقد لا يكونان ـ بالضرورة ـ مترادفين. على نحو قوله في سياق حديثه عن أحكام السؤال والجواب: «إن السؤال إما أن يقع من عالم، أو غير عالم. وأعني بالعالم: المجتهد، وغير العالم: المقلد»[96].

إن (العالم) مصطلح يكثر استعماله لدى الشاطبي في مساقات مختلفة؛ ولذلك فقد ثقلت حمولته الاصطلاحية، ولم يبق عبارة عادية تطلق على أي كان، فقد استعمل هذا المصطلح في سياق الحديث عن أحكام السؤال والجواب، أو علم الجدل كما سماه،

---

(93) م 3/121. 122.

(94) م: 3/119.

(95) يس: 82.

(96) م: 4/311.

وفي سياق الحديث عن مسؤولية العالم، وزلة العالم، وكيف يكون العالم مبينا بقوله وفعله وتقريره أيضا، لاعتباره وارثا للمنهج النبوي [97]...إلخ. ولذلك كان من الضروري أن يحدد مراده بهذا الاصطلاح المطلق، فكان هذا التعريف اللفظي المقيد لإطلاقه. ولكونه مقيِّدا، لم يكن مرادفا بالمعنى الدقيق للكلمة. ومثله تعريفه (المتشابه) في أحد إطلاقاته، بالمنسوخ. حيث قال: «فالمتشابه بالإطلاق الأول: هو المنسوخ.»[98].

كما قد يستعمل الشاطبي التعريف بصورة ثالثة؛ وذلك حيث يعرف المصطلح بالمصطلح الذي يقابله، نحو قوله: «المحكم يطلق بإطلاقين: عام وخاص. فأما الخاص فالذي يراد به خلاف المنسوخ»[99] وقال بعد ما عرف العموم برسم ناقص: «والخصوص بخلاف العموم.»[100] وهذا المنهج لا يلجأ إليه إلا لتفادي التكرار، كما هو واضح في تعريف الخصوص، الذي يكون قد فهم خلال رسم العموم؛ لأولاشتهار المصطلح المقابل، كما هو الحال بالنسبة للمنسوخ؛ فلذلك صح أن يكون بيانا بالمقابلة مع ما يقابله.

وأخيرا، يمكن أن نستفيد صورة رابعة للتعريف اللفظي لدى الشاطبي، وذلك حيث يعرف المصطلح، بمصطلح آخر مرادف له من جهة، كما أن أحدهما سبب للآخر من جهة أخرى، وهو نحو قوله، في سياق الحديث عن موضع الرخصة: «والعلة في ذلك أن زيادة المشقة مما ينشأ عنها العنت، بل المشقة في نفسها هي: العنت والحرج!»[101].

ب2: **التعريف بالتقسيم**: وهو تعريف الشيء بذكر أقسامه التي يتكون منها. و(القسم): خاصة لازمة للذي يرجع إليه[102]. وغالب استعمال الشاطبي لهذا الصنف من التعريفات، إنما يكون حيث يتعلق الأمر بتعريف (جنس) ما، وذلك بتقسيمه إلى (أنواعه)، التي سوف يعرفها بالرسوم التامة، أو الناقصة بعد. وهنا يكون قد عرف

---

(97) م: 4/244 إلى 292

(98) م: 3/85

(99) م: 3/85

(100) م: 3/260

(101) م: 2/135

(102) ضوابط المعرفة: 66 ـ 67

ذلك الجنس بالرسم، بشكل غير مباشر. هذا في الغالب، وليس على العموم التام. وهو نحو تعريفه لمصطلح المقاصد، حيث قال: «المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام:أحدها أن تكون ضرورية. والثاني أن تكون حاجية، والثالث أن تكون تحسينية.»[103] ثم شرع بعد ذلك في رسم هذه المصطلحات الثلاث. بيد أنا لا نجد له في كتاب الموافقات رسما لمصطلح المقاصد غير هذا التقسيم. وقد ورد هو نفسه في غير هذا السياق، بصيغة أخرى وهي قوله: «المقاصد (...): هي الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وما هو مكمل لها ومتمم لأطْرُفها»[104] ومثل ذلك قوله في تعريف خطاب الوضع: «وهو ينحصر في الأسباب والشروط، والموانع، والصحة والبطلان، والعزائم والرخص، فهذه خمسة أنواع»[105] بيد أن أبا إسحاق قد يعمد إلى ضرب من التقسيم المجمل؛ وذلك عند اشتهار الأقسام، بصورة يكون من العبث رسمها في كتاب مثل الموافقات، ولا حتى ذكرها! وهو نحو قوله في تعريف خطاب التكليف: وهو«ينحصر في الخمسة»[106] ولم يذكرها. ولكنه قال بعدها مباشرة: «فلنتكلم على ما يتعلق بها من المسائل!»[107]. فشرع في بيان إشكالاتها العلمية.

ب3: التعريف بالمثال: وهو عند المناطقة: تعريف الشيء، بذكر مثاله من نوعه[108]. قال الميداني: «ومثال الشيء هو في الحقيقة خاصة من خواصه»[109] وهو عند الشاطبي ينوب عن التعريف الرسمي، المركب من صيغة تجمع الخواص، والأعراض، بشكل تام أوناقص. وإنما يفعل ذلك إذا لم يكن مهتما ببيان الشيء من حيث هو في ذاته، أي من حيث نوعه، ولكن من حيث صنفه خاصة؛ فيمثل له ببعض أفراده. وذلك كقوله بعد تقسيم الحكم الوضعي إلى فعل غير مقدور عليه، وآخر مقدور

---

(103) م:2/8

(104) م:1/77

(105) م:1/187

(106) م: 1/109

(107) م: 1/109

(108) ضوابط المعرفة: 66

(109) ضوابط المعرفة: 66

عليه: «فالأول: قد يكون سببا، ويكون شرطا، ويكون مانعا فالسبب: مثل كون الاضطرار سببا في إباحة الميتة؛ وخوف العنت سببا في إباحة نكاح الإماء؛ والسلس سببا في إسقاط وجوب الوضوء لكل صلاة، مع وجود الخارج. (...) والشرط: ككون الحول شرطا في إيجاب الزكاة، والبلوغ شرطا في التكليف مطلقا؛ (...) والرشد شرطا في دفع مال اليتيم إليه. (...) والمانع: ككون الحيض مانعا من الوطء، والطلاق، والطواف؛ (...) والجنون مانعا من القيام بالعبادات، وإطلاق التصرفات، وما أشبه ذلك.»[110]. فالمصنف في هذه التعريفات لا يقصد إلى بيان معنى السبب على الإجمال، ولكنه يبين صنفا منه، وهو السبب الخارج عن قدرة المكلف. وكذلك القول في الشرط والمانع. أما بيان الأجناس والأنواع، فعادة أبي إسحاق أن يعرفها بالرسوم التامة أو الناقصة، ولا يلجأ إلى المثال إلا لتعزيز ذلك. ولذا فإن هذه المصطلحات المذكورة ههنا، لما أراد أن يعرفها من حيث نوعها مطلقا، صاغ لها رسوما. وذلك في غير هذا السياق[111].

ب4: التعريف بالسياق، أو التعريف السياقي: هذا نوع من التعريف وجدناه لدى الشاطبي. وصورته: أنه صياغة لمعنى المفهوم، ترد تبعا لاستدلال، أو بيان لأمر آخر متعلق به. فيكون التعريف نتيجة غير مقصودة بالأصالة ـ من حيث هي تعريف ـ لمقدمات سابقة. وذلك نحوقوله: «كل عمل من عادة، أو عبادة، مأمور به؛ فحظ النفس متعلق به، فإذا أخذ من ذلك الوجه، لا من جهة كونه متعبدا به، سقط كونه عبادة؛ فصار مهمل الاعتبار في العبادة؛ فبطل التعبد به. وذلك: معنى كون العمل غير صحيح!»[112] وقال أيضا: «لابد في كل واقعة وقعت إذ ذاك، أن يلحق بها ما في معناها، وهو: معنى القياس!»[113] فكلا التعريفين ورد نتيجة لمقدمة، أو مقدمات سابقة، خلال سياق مختلف عن قصد التعريف.

فسياق الأول: قصده بيان عدم جواز الجمع بين قصد الحظ، وقصد الامتثال، في

---

(110) م:1/187 188

(111) م:1/262 إلى 266

(112) م:2/212

(113) م:2/248

العبادات. وسياق الثاني: قصده بيان أن الخصوص الواقع في الشريعة، لا يراد منه الخصوص. وذلك لإثبات حجية القياس. ومن هنا سمينا هذا النوع النادر من التعريفات (بالتعريف السياقي)؛ نظرا لكونه يأتي تابعا لسياقه، من حيث إنه نتيجة تلقائية له، غير مقصود في ذاته.

المسألة الثانية: مقاصد التعريف الأصولي عند الشاطبي:

سبق أن تعريفات أبي إسحاق تستند ـ من حيث التصور ـ إلى عنصرين أساسيين: هما (الإفهام، والامتثال). ومن هناك تكونت صورة التعريف الأصولي لديه، من خلال الخصائص الأربع المذكورة، وهي: خاصية العفوية اللغوية، وخاصية الظهور، ثم خاصية أولوية المعنى على المبنى، فالخاصية التركيبية. وما كل ذلك إلا لخدمة مقاصد التعريف، ووظائفه لديه. هذه المقاصد التي لا تخرج هي أيضا عن عنصري الإفهام والامتثال على الإجمال، إلا أن لها تجليات سياقية محددة، فهي أهداف إجرائية تفصيلية. ويمكن تصنيفها حسب الاستقراء إلى أربعة أنواع هي:

١ ـ قصد البيان: ومفاده أن أبا إسحاق قد يضع تعريفات لبعض المصطلحات، وهو لا يقصد منها إلا البيان من أجل البيان؛ فلا يكون التعريف بذلك لا (مبدأ برهان) ـ كما يعبر المناطقة ـ ولا (نتيجة برهان). وإنما هو ـ بتعبيرهم دائما ـ «شارح لمعنى الاسم»[114]. ونحوه ما صنعه في تعريف (السبب، والعلة، والمانع) وذلك أنه في مبحث (الشرط) من كتاب الموافقات، احتاج إلى وضع تعريفه كما يراه، ليبني عليه أحكاما، فخص بذلك كل المسألة الأولى من المبحث[115]، ثم استطرد بعد ذلك قائلا في المسألة الثانية: «وإذا ذكر اصطلاح هذا الكتاب في الشرط، فليذكر اصطلاحه في السبب، والعلة، والمانع»[116] مع العلم أن مصطلح (السبب)، قد جاء تعريفه ههنا متأخرا عن وقت الحاجة؛ إذ أن مبحثه الذي بحث فيه قد فصل تفصيلا قبل مبحث الشرط! ثم إنه قد مر كلام عن الأحكام الوضعية بأنواعها كلها، في بداية القسم المخصص لخطاب

---

(114) المعيار: 273

(115) م: 262/1

(116) م: 265/1

الوضع. وقد عرَّف الشاطبي منها (السبب، والشرط، والمانع) بصيغة المثال. وكان أحرى به أن ينهي مسألة التعريف هناك!.

ومما يدل أيضا على بيانية هذه التعريفات، أنه أقحم من بينها تعريف (العلة)، ولا علاقة له بهذا السياق، إلا من حيث بيان الفرق بينه وبين السبب، ثم بيان المعنى الخاص الذي يقصده الشاطبي فيه، حيث عرف العلة بأنها: «الحِكَم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي، فالمشقة: علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر: هو السبب الموضوع سببا للإباحة. فعلى الجملة العلة: هي المصلحة نفسها، أو المفسدة لا مظنتها، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة»[117]. بينما المشهور عن الأصوليين أنهم يعتبرون العلة مظنة للحكمة، لا هي ذاتها، كما أشرنا من قبل. بل إن الآمدي قد قال: «وقد اتفق الكل على جواز تعليل حكم الأصل بالأوصاف الظاهرة، الجلية، العرية عن الاضطراب»[118] بينما نقل الأرموي، ثم الزركشي خلافا في جعل العلة هي ذات الحكمة، أم مظنتها[119]. والمستفاد عندنا ههنا، هو غرض الشاطبي من تعريفه، <u>حيث قصد إلى (بيان) المفهوم الاصطلاحي الخاص، أوالمختار من بين مذاهب الأصوليين</u>.

هذا، وقد يرد (القصد البياني) في تعريف بعض المصطلحات، المشتركة الدلالة، فيذكر لها المصنف إطلاقات عديدة، رغم أنه لن يعتمد منها في النهاية، إلا واحدا. وذلك نحو صنيعه في تعريف (الرخصة)، حيث ذكر لها أربع إطلاقات مفصلة تفصيلا[120]، ولم يعتمد منها إلا واحدا! فلأجله كانت كل تلك التعريفات. ولذلك قال عند آخرها: «ولما تقررت هذه الإطلاقات الأربعة، ظهر أن منها ما هو خاص ببعض الناس، وما هو عام للناس كلهم. فأما العام للناس كلهم فذلك الإطلاق الأول؛ وعليه يقع التفريع في هذا النوع!»[121] إذن فباقي الإطلاقات كانت وظيفتها فقط بيانية محضة، من أجل الإفادة

---

(117) م: 265/1

(118) إحكام الأحكام: 179/2

(119) ن. التحصيل من المحصول: 224/2 و البحر المحيط: 115/5

(120) م: 301/1 إلى 307

(121) م: 307/1

من جهة، ومن أجل تبين المراد الاستعمالي خاصة.

وقد يرد القصد البياني أيضا في سياق بيان المراد الاستعمالي، لكن ليس عند الاشتراك، وإنما عند تشابه المصطلحات، وتشاكلها، على نحو قوله في تعريف الإرادة الأمرية: «وحاصل الإرادة الأمرية أنها إرادة التشريع، فلا بد من إتيانها بإطلاق. والإرادة القدرية: هي إرادة التكوين. فإذا رأيت في هذا التقييد إطلاق لفظ الإرادة وإضافته إلى الشارع، فإلى معنى الإرادة التشريعية أشير.»[222] وقد مر تفصيل الكلام في هذا التعريف، في غير هذا السياق، بيد أنا نذكر ههنا ما يناسب المحل، وهو أن أبا إسحاق لم يقصد من تعريفه هذا حجاجا، ولا برهنة ولا استنتاجا، وإنما مقصوده البيان. أي بيان المعنى المستعمل لمصطلح الإرادة، المرادف عنده لمصطلح (القصد)[123]، الذي هو أساس نظرية المقاصد. والدليل على ذلك أنه تأخر عن وقت الحاجة، إذ كان من المفروض أن يكون هذا النص في كتاب المقاصد، أي الجزء الثاني من الموافقات، لكنه تأخر عن ذلك حتى كتاب الأدلة! أي الجزء الثالث! حيث ساقه بمناسبة بيان أن الأمر والنهي يرجعان إلى إرادة. ولذلك قال: «ولأجل عدم التنبه للفرق بين الإرادتين وقع الغلط في المسألة، فربما نفى بعض الناس الإرادة عن الأمر والنهي مطلقا. (...) ومن عرف الفرق بين الموضعين، لم يلتبس عليه شيء من ذلك»[124] فقصد التعريف إذن، بيانٌ، ورفع اللبس ليس إلا.

وكما يرد هذا القصد في بيان المعنى الاستعمالي، عند الاشتراك أو التشابه، يرد كذلك في بيان الاصطلاحات الجديدة، المبتدأة، عند أبي إسحاق. فيفصل في ذلك تفصيلا، حتى يتم الفهم الكامل والسليم لها. وذلك مثل تعريفه لمصطلح (تحقيق المناط الخاص)، قال بعد ما بين معنى (تحقيق المناط)، المعروف عند الأصوليين: «أما الثاني: وهو النظر الخاص، فأعلى من هذا وأدق، وهو في الحقيقة ناشيء عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى: {إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا}[125]. وقد يعبر عنه بالحكمة.

---

(122) م: ٢/121/122-

(123) مصطلحات أصولية: (قصد).

(124) م: 3/121

(125) الأنفال:29

ويشير إليه قوله تعالى: {يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا}[126]، (...) وعلى الجملة فتحقيق المناط الخاص: نظر في كل مكلف، بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان، ومداخل الهوى، والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف، مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل.

هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره، ويختص غير المنحتم بوجه آخـــر: وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك، فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر. ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه، بالنسبة إلى العامل، أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئا من ذلك في بعض الأعمال دون بعض. فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نورا يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة، أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف. فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق، لكن لمّا ثبت عمومه في التحقيق الأول العام، ويقيد به ما ثبت إطلاقه في الأول، أو يضم قيدا، أو قيودا لما ثبت له في الأول بعض القيود. هذا معنى تحقيق المناط هنا.»[127]

فهذا التفصيل الطويل في التعريف مقصود، إذ أن أبا إسحاق على وعي، طبعا، أنه يشرح مصطلحا مبتدأ؛ فلذلك كان قصده أن يبين المعنى على التمام والكمال، إذ لا غنى للقارئ أو الدارس عن بيانه. فكان التعريف ـ لذلك ـ بيانا.

ب ـ قصد تأسيس البرهان والحجة: ومعناه أنه قد يصوغ تعريفات وهو يقصد منها تأسيس قضايا، وأحكاما، بناء عليها. وهذا المعنى يقارب ما يسميه المناطقة

---

(126) البقرة:269.

(127) م:4/98-99

(الحد) بمبدإ البرهان[128]، من حيث انبناء النتائج عليه ورجوعها إليه. فهو علة للفهم والاقناع معا. ولذلك فالغالب أن تأتي هذه التعريفات في بداية الفصول والمسائل، كمقدمات لنتائج مرجوة.

وهذا ما يلمح له، أو يصرح به أحيانا. على نحو قوله في بداية فصل العموم والخصوص: «لا بد من مقدمة تبين المقصود من العموم والخصوص ههنا. والمراد: العموم المعنوي، كان له صيغة مخصوصة أولا، فإذا قلنا في وجوب الصلاة، أو غيرها من الواجبات، وفي تحريم الظلم، أو غيره: إنه عام، فإنما معنى ذلك، أن ذلك ثابت على الإطلاق والعموم، بدليل فيه صيغة عموم أولا؛ بناء على أن الأدلة المستعملة هنا إنما هي الاستقرائية، المحصلة بمجموعها القطع بالحكم. (...) والخصوص بخلاف العموم.»[129] ومثله قوله في بيان معنى المشقة: «لابد قبل الخوض في المطلوب من النظر في معنى المشقة»[130]. ويشرع في التعريف بإسهاب. فالشاطبي ههنا لم يكن يقصد بيان المعنى من أجل البيان فحسب، وإنما بيانه هو باعتباره مقدمة، تتلوها مقدمات مبنية عليها، ثم أحكام تنتج عنها في النهاية. ولذلك فإنه قال بعد التعريف الأول مباشرة: «فإذا ثبت مناط النظر وتحقق، فيتعلق به مسائل»[131] ثم عقد سبع مسائل، أغلبها لاغنى له عن هذه المقدمة التعريفية، بل إن المسألة السادسة كانت كلها استدلالات لبيان طرق العموم المعنوي كمفهوم![132].

وقد ثبت أن الشاطبي قد سمى (المقدمة الأولى) بتعبير المناطقة، (بمقدمة تحقيق المناط)[133] وهذا ما أشار إليه في الجملة اللاحقة بهذا التعريف، بمعنى أنه كان محققا للمناط.

---

(128) المعيار: 273

(129) م: 260/3

(130) م: 119/2

(131) م: 260/3

(132) م: 298/3

(133) م: 334/4. ن. تفصيل ذلك في مصطلح (تحقيق المناط) ضمن (الاجتهاد)، بالقسم الثاني من هذا البحث.

(134) م: 119/2

وأما التعريف الثاني فقد ورد في بداية مسألة، من مسائل كتاب المقاصد، بعد ترجمتها مباشرة. ونصها: «لا يلزم إذا علمنا من قصد الشارع نفي التكليف بما لا يطاق، أن نعلم منه نفي التكليف بأنواع المشاق»[134]. فقوله بعد ذلك: «لابد قبل الخوض في المطلوب من النظر في معنى المشقة»، إشارة إلى ما سيأتي من استدلال، واستنتاج، ينبني على تعريف هذا المصطلح. بل لقد صار هذا التعريف (حجة) يرجع إليها أو إلى بعضها، من حين لآخر، كمافي قوله في معرض الاستدلال على ما ذكر في الترجمة: «فإنه لا ينازع في أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما، ولكن لا تسمى في العادة المستمرة مشقة، كما لا يسمى في العادة مشقةً طلبُ المعاش بالتحرف وسائر الصنائع (...). وإلى هذا المعنى يرجع الفرق بين المشقة التي لا تعد مشقة عادة، والتي تعد مشقة»[135]. وفي سياق نفي قصد الشارع لما فيه مشقة لذات المشقة، قال مفترضا: «فإن قيل: ما تقدم لا يدل على عدم القصد إلى المشقة في التكليف؛ لأوجه: أحدها: أن نفس تسميته تكليفا يشعر بذلك، إذ حقيقته في اللغة: طلب ما فيه كلفة، وهي المشقة»[136]. ثم قال في سياق الجواب: «وإنما سمي تكليفا باعتبار ما يلزمه، على عادة العرب في تسمية الشيء بما يلزمه، وإن كان في الاستعمال غير مقصود. حسبما هو معلوم في علم الاشتقاق، من غير أن يكون مجازا، بل على حقيقة الوضع اللغوي.»[137].

فالتلازم الحاصل بين التكليف والمشقة، جعله يؤسس لمقصوده بتعريف المشقة؛ لأنها هي محل النزاع، فأورد لها أربعة أوجه اصطلاحية[138] لتكون حجة في الاستدلال والاستنتاج، وفي فصل النزاع.

وعادة الشاطبي في التعريف ألا يذكر الشروح اللغوية، إلا لمثل هذا القصد. ونمثل له ـ إضافة إلى ما ذكر ـ بقوله عن المشقة أيضا: «وهي في أصل اللغة من قولك: شَقَّ علي الشيءُ يشُقُّ شَقا ومشَقَّةً، إذا أتعبك. ومنه قوله تعالى: {لم تكونوا بالغيه

---

(135) م: 123/2

(136) م: 124/2

(137) م: 126/2

(138) م: 119/2 إلى 121

إلا بشق الأنفس][139]. والشّق: هو الاسم من المشقة.»[140]. وما كل ذلك من أبي إسحاق إلا تمتينا للتعريف، أو التعريفات الاصطلاحية الآتية بعد، وتحصينا لها، باعتبارها مقدمات برهانية تأسيسية.

هذا، وقد يأتي التعريف باعتباره حجة برهانية وسط الكلام، يؤسس عليها الحكم، ويعلل بها، وذلك نحو قوله في تعريف الاجتهاد، وهو يستدل على أنه لا يلزم المجتهد أن يكون مجتهدا في المعارف الوَسَلِيَّة: «لأن تلك المعارف ليست جزءا من ماهية الاجتهاد، وإنما يتوصل إليه بها. فإذا كانت محصلة بتقليد، أو باجتهاد، أو بفرض محال، بحيث يفرض تسليم صاحب تلك المعارف المجتهَد فيها، ما حصلّ هذا، ثم بنى عليه، كان بناؤه صحيحا؛ لأن الاجتهاد: هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم. وهو(...) لابد له من هذه المعارف كوسيلة إلى فهم مقاصد الشريعة على الأقل»[141]. ومثل هذا أيضا قوله عن المباح: «إن المباح إنما يوصف بكونه مباحا، إذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط. فإن خرج عن ذلك القصد، كان له حكم آخر. والدليل على ذلك أن المباح:(...)هو ما خير فيه بين الفعل والترك،بحيث لا يقصد فيه – من جهة الشرع – إقدام ولا إحجام. فهو إذن من هذا الوجه،لا يترتب عليه أمر ضروري في الفعل، أو في الترك، ولا تكميلي...»[142]. فأنت ترى أن هذين التعريفين قد وردا باعتبارهما (دليلين) بالقصد الأول،في سياق الاحتجاج على صحة دعوى تقدم فرضها.

ج – قصد الحكم والاستنتاج: وذلك أن يصوغ التعريف باعتباره حُكما، ونتيجة لاستدلالات سابقة، إذ القصد من وضعه إنما هو أن يكون (نتيجة برهان)[143] بتعبير المناطقة، وإن لم يكن ذلك على طريقتهم بالتمام والكمال. ذلك أن التعريف ههنا، يكون نتيجةً تفهم مما سبق على العموم والإجمال. فلا يكون القصد من التعريف إذن، هو ذات التعريف: أي البيان.

---

(139) النحل: 7

(140) م:119/2

(141) م: 113/4

(142) م: 147/1

(143) المعيار:273

وهذا القصد إنما غالبه في (التعريفات السياقية). ومثاله قول الشاطبي في سياق الاستدلال على ثبوت مرتبة العفو، باعتبارها أمرا زائدا على الأحكام التكليفية الخمسة: «يصح أن يقع بين الحلال والحرام مرتبة العفو، فلا يحكم عليه بأنه واحد من الخمسة المذكورة، هكذا على الجملة. ومن الدليل على ذلك أوجه: أحدها (...) أن الأحكام الخمسة إنما تتعلق بأفعال المكلفين، مع القصد إلى الفعل، وأما دون ذلك فلا. وإذا لم يتعلق بها حكم منها مع وجدانه ممن شأنه أن تتعلق به، فهو معنى العفو المتكلم فيه: أي لا مؤاخذة به»[144]. وقال في السياق ذاته: «فكل فعل صدر عن غافل، أو ناس، أو مخطئ، فهو مما عفي عنه، سواء علينا أفرضنا تلك الأفعال مأمورا بها، أو منهيا عنها، أم لا: لأنها إن لم تكن منهيا عنها، ولا مأمورا بها، ولا مخيرا فيها، فقد رجعت إلى قسم ما لا حكم له في الشرع. وهو معنى العفو»[145]. وقال في ذات السياق أيضا: «الإكراه، كان مما يتفق عليه، أو مما يختلف فيه، إذا قلنا بجوازه، فهو راجع إلى العفو، كان الأمر والنهي باقيين عليه أولا. فإن حاصل ذلك أن تركه لما ترك، وفعله لما فعل، لا حرج عليه فيه»[146] وقال كذلك، وهو يستدل لبيان دخول المكلف في المباح بغير قصد التعبد: «فلا يكون آخذا له إلا من جهة إرادته واختياره؛ لأن الطلب مرفوع عنه بالفرض، فهو قد أخذه إذا من جهة حظه، فلهذا يقال في المباح: إنه العمل المأذون فيه، المقصود به مجرد الحظ الدنيوي خاصة!»[147]. وقال أيضا في سياق الاستدلال على ثبوت القياس: «الخطاب الخاص ببعض الناس، والحكم الخاص، كان واقعا في زمن رسول الله # كثيرا، ولم يؤت فيها بدليل عام يعم أمثالها من الوقائع. فلا يصح ـ مع العلم بأن الشريعة موضوعة على العموم والإطلاق ـ إلا أن يكون الخصوص الواقع غير مراد. (...) فأرشدنا ذلك إلى أنه لابد في كل واقعة وقعت إذ ذاك، أن يلحق بها ما في معناها. وهو معنى القياس!»[148].

---

(144) م:1/161-162 ن مصطلح (العفو) مدروسا بمصطلحات أصولية: (عفو).

(145) م:1/165

(146) م:1/165

(147) م: 1/148

(148) 2/248

فواضح إذن أن هذه التعريفات نتائج لاستدلالات سابقة، فشابهت أن تكون نتائج لبراهين بالمعنى المنطقي؛ ولذلك قلنا: إن القصد المتحكم فيها هو قصد الحكم والاستنتاج. فكانت هي بذاتها (نتيجة) لا (مقدمة)، أي صيغة الحكم المقصود من البحث والاستدلال.

د ـ قصد النقد: ومفاده أن المصنف رحمه الله، قد يعمد إلى وضع صيغ تعريفية لبعض المصطلحات؛ بقصد نقد تعريفات أخرى للمصطلح نفسه، إذ قد يشتهر التعريف الاصطلاحي لمفهوم ما، في المصنفات الأصولية، ولا يكون صاحبنا راضيا عنه، من حيث المعنى والمبنى؛ فيقترح صيغة تعريفية أخرى من خلال نقد التعريف السابق، وذلك نحو ما فعله في تعريف الرخصة حيث قال: «وأما الرخصة: فما شرع لعذر شاق، استثناء من أصل كلي يقتضي المنع، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه»[149]. ثم قال شارحا ومنتقدا: «فكونه مشروعا لعذر، هو الخاصة التي ذكرها علماء الأصول. وكونه شاقا، فإنه قد يكون العذر مجرد الحاجة من غير مشقة موجودة، فلا يسمى ذلك رخصة، كشرعية القراض مثلا، فإنه لعذر في الأصل: وهو عجز صاحب المال عن الضرب في الأرض، ويجوز حيث لا عذر، ولا عجز...»[150].

وكذلك قوله في تعريف التخصيص: إنه «ليس في الحقيقة بإخراج لشيء، بل هو بيان لقصد المتكلم في عموم اللفظ، أن لا يتوهم السامع منه غير ما قصد»[151]. فواضح إذن القصد النقدي في وضع هذين التعريفين، من خلال سياقهما، كما سبق بيانه مفصلا قبل. فأما الأول فإن الشاطبي كان يهدف به إلى الاستدراك على الأصوليين، الذين عرفوا الرخصة بأنها: (ما شرع لعذر مطلقا)، فقيد هو العذر بصفته (شاقا). وأما الثاني فإنه استدراك أيضا، على الأصوليين، الذين عرفوا التخصيص بأنه: (إخراج لمجموعة من أفراد العام عن دلالته، أو أنه قصر صيغة العموم على أفراد مخصوصين)، أو نحو ذلك. ولذلك قال مجادلا عن تعريفه: «فإن قيل، وهكذا يقول الأصوليون: إن التخصيص بيان المقصود بالصيغ المذكورة (...)، فالجواب أن الفرق بينهما ظاهر، وذلك أن ما ذكر هنا راجع إلى بيان خروج الصيغة عن وضعها،

---

(149) م:1/301

(150) م:1/302

(151) م:3/287

مـن العموم إلى الخصوص»[152]. وقد فصلنا الكلام عن هذا التعريف في سياق آخر فلا حاجة إلى تكراره. وإنما القصد التنبيه إلى هذا المعنى المقصود منه في خصوص هذا السياق.

تلك أربعة مقاصد إذن، أمكن استقراؤها من خلال مساقات التعريف الأصولي لدى الشاطبي. ولقد تبين عموما مما أوردناه مدى التأثير الذي للقصد، في توجيه التعريف، شكلا ومضمونا. هذا على الإجمال. وأما التفصيل فهو:

المسألة الثالثة: أثر القصد في صياغة التعريف الأصولي عند الشاطبي:

وذلك أن أبا إسحاق قد يعدد التعريفات للمفهوم الواحد، فتكون مرة على شكل رسم، وتارة على شكل تقسيم، أو مثال. كما أن المصطلح الواحد قد تتعدد رسومه، فتأتي بصيغ مختلفة. والسبب في كل ذلك إنما هو اختلاف القصد، من هذا السياق إلى ذاك. فمصطلح (الاجتهاد) مثلا، قد عرفه في بداية المسألة الأولى من كتاب الاجتهاد تعريف تقسيم، وكان القصد من ذلك بيان أنواعه؛ ليبني على كل نوع ما يناسبه من أحكام، حيث تحدث عن الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع، والاجتهاد الذي لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف[153]، ولم يعرف الاجتهاد مطلقا من حيث هو جنس؛ لأن الغرض ههنا، كان هو الكلام عن أنواعه، بيد أنه مالبث بعد ذلك - في المسألة الثانية - أن عرف جنس الاجتهاد بالرسم؛ لأنه احتاج إلى صيغته التعريفية، ليحتج بها على أن التقليد في المعارف الوسلية، لا يقدح في صحة الاجتهاد. فقال معللا: «لأن الاجتهاد: هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم»[154]. وهو ما قد حصله هذا المجتهد، وإن قلد في الوسائل.

رأما تعدد الرسوم بتعدد الأغراض والمقاصد، فمثاله مصطلح (المباح)، الذي عرفه في بداية المسألة الأولى، من كتاب الأحكام بأنه: «المخير فيه بين الفعل والترك من غير مدح ولا ذم، لا على الفعل ولا على الترك»[155]؛ وذلك لجعله مقدمة للحكم بأن المباح لا يتعبد به، فلا طاعة بفعله، كما لا طاعة بتركه. ثم إنه عرفه بعد ذلك بقوله:

---

(152) م 3/288

(153) م 4/89

(154) م 4/113

(155) م 1/109

«المباح عند الشارع هو المتساوي الطرفين»[156]؛ وذلك للاستدلال به على أن كل ما ترجح أحد جانبيه، ليس بمباح، «إما لأنه ليس بمباح حقيقة، وإن أطلق عليه لفظ المباح، وإما لأنه مباح في أصله، ثم صار غير مباح لأمر خارج»[157]. ثم عرفه في سياق آخر بعد ذلك بأنه: «العمل المأذون فيه، المقصود به مجرد الحظ الدنيوي خاصة»[158]، وذلك حيث جاء نتيجة لاستدلالات سابقة، تهدف إلى بيان أن قصد الداخل في المباح، إذا لم يكن داخلا تحت الطلب، فهو لمجرد الحظ خاصة.

إضافة إلى ذلك، نجد القصد يغني في كثير من الحالات عن وضع الرسوم التامة، فيكتفي المصنف بالتعريفات المثالية، أو اللفظية المختصرة؛ لأن القصد واضح من السياق، فلا خوف على القارىء، أو الدارس، من أن يضل في فهم المصطلح. وهو على نحو ما فعله مثلا، في تعريف (الإرادة الأمرية) ذات الدلالة المتشابهة، والمشكلة في الوقت ذاته. قال: «وحاصل الإرادة الأمرية: أنها إرادة التشريع (...)، وهي أيضا: إرادة التكليف»[159]. وقد فصلنا الكلام عن هذا التعريف فيما سبق، و نكتفي هنا، ببيان أن اللفظ المرادف، كان كافيا لبيان المعنى المراد، إذ قصد البيان قد تحقق به؛ لاشتهاره ووضوحه. وتلك خاصية من خواص التعريفات الأصولية، عند الشاطبي كما تبين في موضعه.

إن هذه الجولة في المجال النظري للمصطلح الأصولي عند الشاطبي؛ لتبين طبيعته الكلية على العموم، سواء من حيث إصلاحيته، أو مركزيته، أو تعريفاته المتفردة، كما تصورها أبو إسحاق، تنظيرا وتطبيقا؛ قد أعطتنا استنتاجا، يمكننا من الجزم بأن ثمة اهتماما جادا، وإحساسا عميقا، بقضية التعريف في الفكر الأصولي، وذلك من خلال الفلسفة التي عرضها صاحبنا تجاهها. فهي إذن، نظرية متكاملة، تقوم على رؤية، ذات خصائص، وأركان، ومقاييس نقدية، متميزة.

وذلك ما يجعلنا نزداد طموحا لاستشراف مستقبلي، لصناعة ما يسمى في علم المصطلح (بنظرية خاصة)، في إطار مصطلحات علم أصول الفقه.

---

(156) م: 128/1

(157) م: 128/1

(158) م: 148/1

(159) م: 122-121/3.

القسم الثاني
المعجم

الفصل الأول
مصطلح الأصول

ـ أولا: التعريف

1 ـ في اللغة:

ترجع مادة (أصل) في اللغة إلى ثلاثة معان، ذكرتها أغلب المعاجم اللغوية، وهي ملخصة في قول ابن فارس: «الهمزة، والصاد، واللام: ثلاثة أصول متباعد بعضها عن بعض، أحدها: أساس الشيء، والثاني: الحية، والثالث: ما كان من النهار بعد العشي. فأما الأول فالأصْلُ: أصْلُ الشيء (...) وأما الأصلَةُ: فالحية العظيمة (...) وأما الزمان؛ فالأصيل: بعد العشي»[1] وقال أبو هلال العسكري في المعنى الأول: «وحقيقة أصل الشيء عندي: ما بُدئ منه. ومن ثم يقال: إن أصل الإنسان التراب، وأصل هذا الحائط حجر واحد[2] ؛ لأنه بدئ في بنيانه بالحجر والآجر»[3].

وقال الراغب: «أصل الشيء: قاعدته التي لو تُوُهِّمَتْ مرتفعة لارتفع بارتفاعه سائره؛ لذلك قال تعالى: {أصلها ثابت وفرعها في السماء}[4] وقد تأصل كذا، ومجد أصيل، وفلان لا أصل له، ولافصل.»[5] وكأنه يشير إلى أن الأصل: هو الأساس الثابت المتحكم في فرعه. وهذا المعنى هوما أشار إليه الزمخشري أيضا مع بعض التوسع. قال: «أصلّتُ الشيء تأصيلا، وإنه لأصيل الرأي، وأصيل العقل، وقد أَصُلَ أصالة. وإن النخل بأرضنا لأصيل: أي هو بها لا يزال باقيا لا يفنى. وسمعت أهل الطائف يقولون: لفلان أصيلة: أي أرض تليدة يعيش بها. وجاؤوا بأصيلتهم: أي بجمعهم. وقد اسْتَأْصَلَتْ هذه الشجرة: نبتت وثبت أصلها، واستأصل الله شأفتهم: قطع دابرهم.»[6]

فمن معاني المادة إذن الراجعة إلى المعنى الأول (جميع الشيء). إذ قوله: «جاؤوا بأصليتهم: أي بأجمعهم» يعني أن الأصلية: هي الجمع التام للشيء، الذي إذا

---

(1) المقاييس: (أصل). ن. نحوه أيضا في (المجمل): (أصل).
(2) لعل الأصل: (حجر وآجر)، كما يدل عليه الذي بعده.
(3) الفروق: 156. 157.
(4) إبراهيم: 24
(5) المفردات: (أصل).
(6) الأساس: (أصل).

فقد: فقد أصله ولم يعقب؛ ولذلك أفادت العبارة معنى الثبات أيضا، والاستمرار، كما في قوله: «إن النخل بأرضنا لأصيل: أي هو بها لا يزال باقيا لا يفنى» وكذا «أصيلة: أي أرض تليدة يعيش بها» ومن هنا استعملت المادة لوصف الرأي المحكم، قال الرازي: «ورجل أصيل الرأي: أي محكم الرأي»[7].

وقد استفاد ابن منظور من جميع ذلك فجاء بمادة موسعة، نختار منها الأهم. قال: «الأصل: أسفل كل شيء. وجمعه: أصول (...) وأخذ الشيءَ بأُصلَتِه وأَصيلَتِه: أي بجميعه، لم يدع منه شيئا. (...) وأُصيلَةُ الرَّجُل: جميع ماله»[8].

فالمادة تدور ـ في أصلها الأول هذا ـ حول معنى الأساس الثابت، والقاعدة المبني عليها، والجميع الشامل. وكل ذلك هو عند التحقيق يؤول إلى معنى واحد كما تبين؛ بيد أنه بهذا التفصيل مفيد جدا في تبين المعنى الاصطلاحي، الذي يقصده الشاطبي من عبارة (الأصل)، ورافع لكثير من الغبش الحاصل في فهمه؛ مما أدى ببعضهم إلى رمي النقد لأبي إسحاق في غير مرمى كما سنوضح إن شاء الله.

2 ـ الأصول في اصطلاح الشاطبي:

ترجع (الأصول) عنده رحمه الله إلى عشرة معان. إلا أن رأسها عنده، وأمها التي يقوم عليها معظم الاستعمال هو: (الأصول) بالمعنى الراجع إلى المركب الإضافي (أصول الفقه). (فالأصول) حيث تذكر مجردة عن الإضافة غالبا ما ترد بمعنى الضميمة المذكورة، أو ما يرادفها وهو (أصول الشريعة). فكل ذلك عنده واحد كما سترى. قال: «ثبت في الأصول أن شرط التكليف أو سببه القدرة على المكلف به»[9] وقال أيضا «. أما كون تكليف ما لا يطاق باطلا شرعا فمعلوم في الأصول»[10] وقال في كتاب الاعتصام: «الشريعة موضوعة لإخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله. وهذا أصل قد تقرر في قسم المقاصد من كتاب الموافقات، لكن على وجه كلي

---

(7) مختار الصحاح: (أصل).

(8) اللسان: (أصل) ن. مثله في القاموس: (أصل).

(9) م2/107

(10) م2/28

يليق بالأصول.»[11] ومثل هذا كثير[12] ولذلك كانت (الأصول) هي:

1.2 ـ **الأصول:** هي الأدلة الكلية الثابتة قطعا، إما بالذات أو بالمعنى، في صورة قوانين محكمة؛ لإفادة الفقه.

والشرح الأولي لهذا التعريف يقتضي أن (الأصول) منحصرة في (الأدلة) المنطلق منها لاستنباط الحكم الشرعي، بشرط أن يراعى فيها المفهوم الكلي لا الجزئي، كالنظر إلى (الكتاب) أو(السنة)، من حيث إنهما (كل)، لا من حيث خصوص آية كذا، أو حديث كذا. وثبوت (الدليل) بالقطع شرط في صحته (أصلا)، وإلا فلا. وكون ذلك (بالذات أو بالمعنى): يعني أن (الأصول) إما (ذاتية) كالكتاب والسنة، وإما (معنوية) كالإجماع والقياس، ورفع الضرر، ورفع الحرج، وسد الذرائع، وغيرها من (الكليات الاستقرائية القطعية)، التي لا مادة لها في صورتها الكلية، وإنما هي (معان) مبثوثة في الأولى، ينتظمها الاستقراء في صورة قطعية. وكون كل ذلك (في صورة قوانين محكمة) يعني أنها مهيأة للإعمال الاجتهادي، استنباطا، ونقدا، وحجاجا... إلخ؛ لشموليتها، وحاكميتها المحكمة، غير القابلة للتبديل، أو التغيير، أو النسخ، أو التخلف؛ وتقييدها (بإفادة الفقه) إخراج لما شابهها من الكليات العقدية، ونحوها، مما لا يدخل في مجال الأحكام الشرعية العملية.

فالأصول إذن ـ التي هي أصول الفقه ـ هي تلك المصادر والكليات الأولى للفقه التي لا يتصور فيها تخلف ولا حولها اختلاف؛ وإن كان: فليس بهذا المعنى المتحدث عنه هنا، كما سنوضح بحول الله. وإذن فليس كل ما يدرس في (علم أصول الفقه) كما هو مشهور عند الأصوليين، يعتبر (أصولا للفقه) بالمعنى المقصود لدى الشاطبي[13]. هذا على العموم.

---

(11) ع499/2

(12) ن. إحصاء مشتقات (أصل) في القسم الثاني من (مصطلحات أصولية).

(13) اختلف الأصوليون عند تعريفهم لمصطلح (أصول الفقه) على فرقتين ـ كما حكاه الزركشي، وسيأتي مفصلا ـ: الأولى جعلت (أصول الفقه) عند التعريف مقصورا على مقتضى المركب الإضافي، أي مصادر الفقه، أو أدلته الكلية. والثانية قصدت به (علم) أصول الفقه، أي المعنى اللقبي، لأصول الفقه باعتباره عَلَماً على علْم معين معروف=

=المباحث. وقد انبنى على هذا الخلاف اختلاف الأحكام الصادرة من الأصوليين على مصطلح (أصول الفقه). ويتميز الشاطبي بنظر فريد سنوضحه بحول الله في متن هذه الدراسة. وأما مذاهب الأصوليين في ذلك، فنختصرها بإيراد حدين مقابلين لمراد أبي إسحاق من المصطلح. الأول للباجي، والثاني يشبهه وهو للزركشي باعتباره جمع أقوال كثير من المتقدمين.

فأما أبو الوليد فقد قال في كتاب الحدود: «أصول الفقه: ما انبنت عليه معرفة الأحكام الشرعية.(...) وذلك أنه معرفة أحكام الأوامر، والنواهي، والعموم، والخصوص، والاستثناء، والمجمل، والمفصل، وسائر أنواع الخطاب، والنسخ، والإجماع، والقياس وأنواعه وضروبه، وما يعترض به على كل شيء من ذلك، وما يجاوب به عن كل نوع من الاعتراضات فيه، وتمييز صحيح ذلك من سقيمه، مما يتوصل به إلى استنباط الأحكام من الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، وإلحاق المسكوت عنه بالمنطوق بحكمه.

فكانت هذه المعاني أصولا للأحكام الشرعية؛ لأنه لا طريق إلى استنباطها، ومعرفة صحيحها من سقيمها؛ إلا بعد المعرفة لما وصفنا بأنه أصل لها.» الحدود: *36 37*.

وهذا التعريف عام في كل (ما انبنت عليه معرفة الأحكام الشرعية) أي سواء كان من الكليات ؛ القطعية بذاتها أو بمعناها؛ أو كان من العوارض المتعلقة بها من أحكام الأوامر، والنواهي، والعموم، والخصوص، وقضايا القياس وعوارضه أيضا. وكثير من هذه أمور ظنية كما هو معلوم. فقوله بعد ذلك: «فكانت هذه المعاني أصولا للأحكام الشرعية» يعني أنه يجمع كل ذلك في معنى (أصول الفقه). ولعل هذا هو الذي عليه أكثر الأصوليين، فهم يعرفون (أصول الفقه) بمقتضى كل ما يدرس فيها باعتبارها عِلْماً على عِلْم كما قلنا؛ لأن كل ذلك ينبني عليه استنباط الأحكام الشرعية، أو بتعبير الباجي في شرح حده السالف «لأنه لا طريق إلى استنباطها ومعرفة صحيحها من سقيمها إلا بعد المعرفة لما وصفنا بأنه أصل لها» فالأصل والأصول هنا:كل ما توقف عليه فهم الحكم الشرعي واستنباطه وتقويمه، بينما نجد من بين الأصوليين من لا يعد من (أصول الفقه) إلا الكليات القطعية كما رأينا مع الشاطبي. وكما رأى قبله الإمام الجويني، مع بعض الفروق القليلة وهو ـ على كل حال ـ إشكال قديم نبسطه من خلال عرض ما جمعه الإمام الزركشي في البحر المحيط ـ وهو من أجمع المتأخرين المصنفين في هذا الشأن (ت *794* هـ) ـ قال:

«أصول الفقه: لغة ما استند إليه الفقه، ولم يتم إلا به.

وفي الاصطلاح: مجموع طرق الفقه من حيث إنها على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال، وحالة المستدل بها.

فقولنا: (مجموع) ليعمها، فإذن بعضها بعض أصول الفقه لا كلها. وقولنا: (طرق) ليعم الدليل والأمارة على اصطلاح الأصوليين. وخرج (بالاجمال) أدلة الفقه من حيث=

=التفصيل، إذ هو أقرب إلى الفقه، وأقل تخصيصا؛ ولأنه يوافق قولنا: هذا الحديث أصل لهذا الحكم، ولهذا الباب. وحينئذ فاتخاذ الأدلة في آحاد مسائل الفروع من أصول الفقه، ويكون الإجمال شرطا في علم أصول الفقه، لا أنه شرط فيها، أو جزء منها.

قال ابن دقيق العيد: يمكن الاقتصار على الدلائل، وكيفية الاستفادة منها، والباقي كالتابع والتتمة، لكن لما جرت العادة بإدخاله في أصول الفقه وضعا، أدخل فيه حدا.

قلت: وعليه جرى الشيخ في (اللمع)، والغزالي في(المستصفى)، وابن برهان في (الأوسط). وقال: أصول الفقه: أدلة الفقه على طريق الإجمال وكيفية الاستدلال به وما يتبع ذلك.(...) هذا ما أطبق عليه الأصوليون.» البحر المحيط: *1/24، 25*.

فهذا الذي (أطبق عليه الأصوليون) ـ والحق أنه إنما هو غالبهم لوجود من خالف كالجويني ـ كما سيتضح ـ والإمام الشاطبي الذي انتقد هذا التعريف أو ما في معناه. قلت: فهذا يقتضي أن تكون (أصول الفقه) شاملة لكل ما يدرس في (علم) أصول الفقه ـ كما تبين ـ وإن لم يعتبر ذلك من العلم ذاته بالمعنى الاسمي لا المصدري، أي تلك المادة المعلومة والمباحث المشهورة. فقوله «فاتخاذ الأدلة في آحاد مسائل الفروع: من أصول الفقه(!) ويكون (الإجمال) شرطا في علم أصول الفقه، لا أنه شرط فيها [أي أصول الفقه] أو جزء منها» دال على اعتبار الأدلة الجزئية من (أصول الفقه)، وإن لم تكن من اهتمام الأصوليين في (علم أصول الفقه) فحده المذكور إنما هو يخص (العلم)، لا (الأصول) نفسها، لكنه يكر عليه بنوع من الاستدراك، حينما استشهد بقول ابن دقيق العيد، والطوسي، والغزالي وابن برهان، في جعل كل ذلك من (العلم) أيضا! لأنه لا يفرق في الواقع بين (الأصول) و(علم الأصول). ولبيان حقيقة هذا الإشكال نورد ما أثاره الزركشي من«هل الأصول: هذه الحقائق في أنفسها، أو العلم بها؟» البحر المحيط: *1/25*. فأورد للجواب على ذلك من كلام المتقدمين. قال مجيبا: «طريقتان: وكلام القاضي أبي بكر يقتضي أنه العلم بالأدلة، وعليه البيضاوي، وابن الحاجب، وغيرهما. وقطع الشيخ أبو إسحاق [الشيرازي]، وإمام الحرمين في (البرهان)، والرازي، والآمدي، بأنه نفس الأدلة.

ووجه الخلاف أنه كما يتوقف الفقه على هذه الحقائق، يتوقف أيضا على العلم بها، فيجوز حينئذ إطلاق (أصول الفقه) على القواعد أنفسها، وعلى العلم بها. والثاني أولى لوجوه: أحدها: أن أصول الفقه ثابت في نفس الأمر من تلك الأدلة، وإن لم يعرفه الشخص. وثانيها: أن أهل العرف يجعلون (أصول الفقه) للمعلوم، فيقولون: هذا كتاب أصول الفقه.

وثالثها:أن الأصول في اللغة: الأدلة، فجعله اصطلاحا نفس الأدلة أقرب إلى المدلول=

=اللغوي! (...). والتحقيق أنه لا خلاف في ذلك، ولم يتواردوا على محل واحد، فإن من أراد اللقبي وهو كونه عَلَماً على هذا الفن حده بالعمل، ومن أراد الإضافي حده بنفس الأدلة؛ ولهذا لما جمع ابن الحاجب بينهما عرف اللقبي بالعلم، والإضافي بالأدلة؛ نعم: الإمام في المحصول عرف اللقبي بالأدلة، ويجب تأويله على إرادة العلم بها.» البحر المحيط:*1/254،26*. ثم قال: «اختلف الأصوليون، فمنهم من عرف الإضافي، ومنهم من عرف اللقبي، ومنهم من جمع بين النوعين. والصواب: تعريف اللقبي وليس ثم غيره.(...) وليس لنا حدان: إضافي ولقبي، إنما هو اللقبي فقط.» السابق:*1/27*.

قلت: بل التحقيق أن ثمة خلافا في ذلك! أعني من حيث الجوهر، إذ كلامه يوحي بأن المذهبين معا على وفاق في المآل؛ لكون المختلفين «لم يتواردوا على محل واحد» ثم مال بعد ذلك إلى اعتبار(أصول الفقه) إنما هو اللقبي دون سواه.

بينما هذا الخلاف ينبني عليه أحكام وقع حولها خلاف كبير، مازال مستمرا إلى اليوم. من ذلك مثلا مسألة (قطعية الأصول) إذ وجدنا كما سيحكي الشاطبي في متن هذه الدراسة ـ أن الذين قالوا بقطعية الأصول لم يقصدوا أبدا المعنى اللقبي، وإنما الإضافي. ولذلك فرقوا بينهما في الحد! ولذلك أيضا وجدنا غيرهم لا يبالي بهذا التفريق كما فعل الباجي في حدوده، والزركشي في البحر المحيط، فكلاهما جمع في (أصول الفقه) بين المعنيين كما رأيت. وقد سبق قول الباجي بعد تفصيله لأنواع الأصول من «أحكام الأوامر، والنواهي، والعموم، والخصوص، (...) وسائر أنواع الخطاب، والنسخ، والإجماع، والقياس، وأنواعه، وضروبه، وما يعترض به على كل شيء من ذلك، وما يجاوب به عن كل نوع من الاعتراضات فيه (...) فكانت هذه المعاني أصولا للأحكام الشرعية» فهذا نص في جعل المعنى الإضافي هو عين اللقبي، إذ ما ذكره في الحد كما ورد مشروحا من قبل بتفصيل إنما هو عين اللقبي. ثم ينص على أن هذه المعاني (أصول للأحكام الشرعية) وهذا عين الإضافي! وهو مقتضى كلام الإمام الزركشي كما تبين! فتجمع (أصول الفقه) بين ما هو قطعي وما هو ظني بهذا الاعتبار. وهو واضح من قول الزركشي في شرح حده أيضا: ـ وقد سبق ـ «فقولنا: (مجموع) ليعمها، فإذن بعضها بعض أصول الفقه لا كلها. وقولنا: (طرق)؛ ليعم الدليل والأمارة على اصطلاح الأصوليين.» وإنما الدليل، كما جاء عنده ـ هو: «الموصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب (...) وخص المتكلمون اسم الدليل بالمقطوع به من السمعي والعقلي. وأما الذي لا يفيد إلا الظن فيسمونه أمارة. وحكاه في(التلخيص) عن معظم المحققين. وزعم الآمدي أنه اصطلاح الأصوليين أيضا، وليس كذلك. بل المصنفون في أصول الفقه يطلقون الدليل على الأعم من ذلك. وصرح به جماعة من أصحابنا، كالشيخ أبي حامد، والقاضي أبي الطيب، والشيخ أبي إسحاق[الشيرازي]، وابن الصباغ، وحكاه عن أصحابنا؛ وسليم الرازي، وأبي الوليد الباجي من المالكية،=

وأما التفصيل فهو كما يلي:

ـ **الأصول (أدلة كلية)**: ذلك أن الأصول عند أبي إسحاق إنما هي الأدلة. قال: «أصول الفقه، إنما معناها: استقراء كليات الأدلة، حتى تكون عند المجتهد نصب عين، وعند الطالب سهلة الملتمس.»[14] وقال في سياق آخر: «الأدلة المعتبرة هنا: المستقرأة من جملة أدلة ظنية، تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع. (...) فكذلك الأمر في مآخذ الأدلة في هذا الكتاب: وهي مآخذ الأصول.»[15] فيتبين من النصين إذن أن(الأصول) إنما تعتبر كذلك إذا كانت (أدلة كلية)، أي أدلة استقرائية، بمعنى أنها مبنية في تشكيلها على الاستقراء، ومن هنالك كانت (كلية). كما يتبين منهما إخراج ما سوى (الدليل الكلي) أن يكون من (الأصول)؛ للحصر المانع في قوله الأول: «إنما معناها: استقراء كليات الأدلة»؛ ولاعتبار الحصر (بال) التعريفية، في أول قوله الثاني: «الأدلة المعتبرة هنا (...) [إلى قوله] وهي مآخذ الأصول!». فالمعاني الكلية هي وحدها المنتظمة في (الأصول)، ولا مدخل فيها للجزئيات إلا تبعا! أي من حيث إنها مادة الاستقراء المشكلة للدليل الكلي، كما في قوله السالف «المستقرأة من جملة أدلة ظنية تظافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع». وهذا معنى (الكلي). ولذلك قال في كتاب الاعتصام: «الشريعة موضوعة لإخراج المكلف عن داعية هواه؛ حتى يكون عبدا لله. وهذا أصل قد تقرر في قسم المقاصد من (كتاب الموافقات) لكن على وجه كلي يليق بالأصول.»[16] وهو (نص) في أن ما ليس بكلي لا يليق بالأصول! وهذا المعنى

=والقاضي أبي يعلى،وابن عقيل، والزاغوني من الحنابلة.» البحر المحيط1/35. فهو إذن على مذهب التسوية في (الدليل) بين ما يفيد القطع وما يفيد الظن. فيكون تعريفه لأصول الفقه جامعا لكل ذلك. وهو أمر طبيعي، فقد كاد أن يدخل فيه حتى الأدلة الجزئية التي لا يدخلها الجمهور فيه. فهو قد اعتبرها من (أصول الفقه) وإن لم تكن من مباحث (علم أصول الفقه) أصالة، كما رأينا. فتأمل كل هذا، وقارنه بما سيأتي في متن هذه الدراسة لمصطلح أصول الفقه) عند أبي إسحاق الشاطبي!

(14) ع1/28

(15) م1/36.37

(16) ع2/499 . وقال في مثل ذلك: «الظنيات عريقة في إمكان الاختلاف، لكن في الفروع دون الأصول، وفي الجزئيات دون الكليات»ع2/393.

سيتواتر عند تفصيل باقي عناصر التعريف إلى درجة القطع![17]

ـ **الأصول هي (الثابتة قطعا)**: وهذا ما تواتر تأكيده لدى أبي إسحاق. قال رحمه الله: في المقدمة الأولى من كتاب الموافقات: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لاظنية؛ والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي.

---

(17) ولقد بالغ فضيلة الدكتور عبد المجيد النجار ـ في مقارنته (لمسالك الكشف عن المقاصد) بين الإمامين الشاطبي وابن عاشور، حيث ذهب إلى أن الأول كان ينحو في بسط (المقاصد) بإطلاق منحى التجزئة والتفصيل، بينما عمل ابن عاشور على بناء الكليات! قال: «إن الإمام الشاطبي كان منطلقه في ضبط مسالكه متحددا بطبيعة العمل الذي أقدم عليه، في التأليف في المقاصد. فذلك العمل (...) كان عملا مبتكرا، أو يكاد، وهو ما جعله ينحو منحى التجزئة والتفصيل، والتدقيق في بسط المقاصد وتحليلها، وبيان حقائقها، وأوضاعها. فجاء مؤلفه متكاثرة مسائله متنوعة متعددة قضاياه؛ حتى دخل فيه ما لا يمت بالمقاصد إلا بصلة ضعيفة ضعيفة(!) (...) فلما جاء إلى مسالك الكشف عن المقاصد، وجعلها كالخاتمة لكل مباحثه في المقاصد، كانت متجانسة في طبيعتها مع ما جعلت خلاصة له من عامة المبحث، فاتصفت بالعزلة في الغالب من حيث اتجهت إلى رسم الطريق في البحث عن المقاصد في نطاق آحاد الأحكام، لا في نطاق المقاصد الكلية العامة. وهو ما يظهر بجلاء في المسالك الثلاثة الأخيرة، حيث لم تتميز هذه المسالك تميزا نوعيا عن بحوث الأصوليين في العلة ومسالكها، وما يتعلق بها. أما ابن عاشور فإن منطلقه كان غير هذا المنطلق وهو (...) أن الفرض الذي رسمه لهذا العلم كما صاغه في كتابه، هو أن يصل في مقاصد الشريعة إلى تأسيس ما هو كلي عام» فصول:*153ـ160* .

فهذا الكلام واضح في أن التقنين الكلي للمقاصد لم يكن ظاهرا في عمل أبي إسحاق بقدر ما ظهر في عمل ابن عاشور، بل إن طبيعة مؤلف الشاطبي أي (الموافقات) طبيعة تجزيئية؛ لدرجة خروج المؤلف عن الموضوع المقصود! وهذا حكم عام وخطير؛ نظرا لأنه يهدم كل ما أصلناه في تعريف (الأصول) لدى صاحبنا رحمه الله، إلا أنه واضح في أن الدكتور النجار قد تأثر فيه بأحكام ابن عاشور على الشاطبي وهي أحكام جائرة في أغلبها ـ كما سترى في هامش لاحق بحول الله، خاص بابن عاشور ـ حيث زعم أن أبا إسحاق «تطوح في مسائله إلى تطويلات وخلط، وغفل عن مهمات من المقاصد، بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود!» مقاصد الشريعة:*8*. وكان الأولى بفضيلة الدكتور النجار أن يقرأ (الموافقات)، دارسا، وفاحصا، معتمدا على كلام الشاطبي نفسه لا على كلام غيره فيه. ولو فعل ذلك ما أظنه إلا كان سينجو=

بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع.

وبيان الثاني من أوجه: أحدها أنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة. وذلك قطعي أيضا. ولا ثالث لهذين إلا المجموع

=من إصدار هذا الحكم الفليظ في حقه رحمه الله. وهو ما أنكره الدكتور أحمد الريسوني بشدة في قوله «والعجب ـ كل العجب ـ من الأحكام التي أطلقها الدكتور عبد المجيد النجار (...) حيث اعتبر أن الشاطبي: ينحو منحى التجزئة والتفصيل، والتدقيق في بسط المقاصد ليفسر بهذا كون الشاطبي اقتصر في طرق إثبات المقاصد على المسالك الملائمة لهذا المنحى التجزيئي (...) والظاهر أن الدكتور النجار بنى مقاله عموما والأحام الواردة في هذه الفقرة خصوصا على مجرد خاتمة (كتاب المقاصد) فعليها تنطبق ـ إلى حد ما ـ هذه الأحكام. وقد بينت (...) أن مقاصد الشاطبي هي ـ أساس ـ المقاصد العامة، التي سلك في إثباتها مسلك الاستقراء، وأن المقاصد الجزئية لا تأتي إلا عرضا. (...) واستعراض عناوين الشاطبي وحدها كاف لادراك أن الرجل غير مشغول بالمقاصد الجزئية، وإنما همه الكليات والمقاصد العامة. وإنما دخل الخلل على أحكام الدكتور النجار من إغفاله للاستقراء عند الشاطبي، بينما هو يقوم ويقعد به في كل نواحي الموافقات!» نظرية المقاصد *289*. وهذا كلام صحيح مليح، مبني على خبرة ودراية بكتاب الموافقات.ولو أن الدكتور النجار حفظه الله قرأ (خطبة) الكتاب فقط لتريث في حكمه هذا، ولما قَصَرَ قصد التقنين الكلي على صاحبه دون صاحبنا! كيف وها كلامه واضح صريح في أنه كان «معتمدا على الاستقراءات الكلية غير مقتصر على الأفراد الجزئية، في بيان مقاصد الكتاب والسنة، ثم استخرت الله تعالى في نظم تلك الفرائد، وجمع تلك الفوائد إلى تراجم، تردها إلى أصولها (...) فإني شرعت في تأليف هذه المعاني عازما على تأسيس تلك المباني، فإنها الأصول المعتبرة عند العلماء، والقواعد المبني عليها عند القيماء!» م/*24.23* هذا قصده الذي صرح به وهذا غرضه الذي ألف الكتاب من أجله! وهو الذي تجلى حقا وصدقا في كل تراجم الكتاب، إلا ما استثني؛ لحكمة راجعة في مآلها إلى الكليات، بصورة أو بأخرى. ومن ذلك كون (خاتمة) كتاب المقاصد نحت إلى نوع من التنزيل، والتحقيق، المقتضي بطبعه للتجزيء في بيان (ما يعرف به مقصود الشارع) على حد تعبير الشاطبي تقريبا(م*391/2*)، أو (الجهات) التي يعرف منها كما عبر أيضا(م*393/2*). وهو بالمناسبة لم يستعمل مصطلح (المسالك) ـ الوارد في نص النجار ـ لهذا الغرض.

فهذا الكلام التنزيلي التجزيئي، الذي وظفه الدكتور النجار في بناء أحكامه المذكورة، هو عبارة عن (خاتمة) تنزيلية مقصودة في ذاتها، محكومة بسياقها؛ لأنها مبنية على قصد بيان كيفية العمل بالكليات، وتنزيل معانيها على آحاد الجزئيات.

منهما، والمؤلف من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه!

والثاني: أنها لو كانت ظنية لم تكن راجعة إلى أمر عقلي؛ إذ الظن لا يقبل في العقليات، ولا إلى كلي شرعي، لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات؛ إذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة، لأنه الكلي الأول وذلك غير جائز عادة.

وأعني بالكليات هنا: الضروريات والحاجيات والتحسينيات(...).

والثالث: أنه لو جاز جعل الظني أصلا في أصول الفقه، لجاز جعله أصلا في أصول الدين، وليس كذلك باتفاق. فكذلك هنا؛ لأن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين، وإن تفاوتت في المرتبة فقد استوت في أنها كليات معتبرة في كل ملة. وهي داخلة في حفظ الدين من الضروريات.»[18]

ونظرا للجدل الحاصل في تسليم هذه المقدمة قديما وحديثا[19]؛ كان لا بد من تحليل هذا النص، الذي عليه تنبني سائر النصوص الآتية بعد، في هذا المعنى. فقوله: (أصول الفقه): يعني الأدلة الكلية، الذاتية والمعنوية ـ كما سيأتي ـ ورجوعها إلى (كليات الشريعة) يعني أنها مبنية على حفظ الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، كما ذكر في النص. وبما أن هذه الكليات قطعية فإن ما يرجع إليها كذلك؛ لأن رجوعها إليها هو أيضا بالمعنى الكلي. ومن هنا قال: «بيان الأول [أي رجوع أصول الفقه إلى كليات الشريعة] ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع». وهذا واضح؛ لأن غاية الأدلة في كلياتها المنتظمة لسائر الجزئيات الظنية، هي إقامة المراتب الثلاث، ولذلك جعل هذا هو القصد الإبتدائي من مقاصد الشارع[20].

وأما قوله: «وبيان الثاني» فيعني بيان الاستنتاج المترتب على ذلك، أي قوله: «وما كان كذلك فهو قطعي»؛ لأن الكليات المذكورة ترجع إما إلى أصول عقلية، أي إلى مقتضيات الوجوب والاستحالة، العقليين[21] وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي لأدلة الشريعة، جزئية كانت أم كلية، وهو مفيد للقطع. والغالب أنها ترجع إليهما معا. خاصة قسم الضروريات الذي هو أصلها جميعا. ولذلك قال: «والمؤلف من القطعيات قطعي».

---

(18) ج1 / 31.29

(19) سيأتي بيان ذلك مفصلا بحول الله في الهامش.

(20) ج2/ 5 إلى 8.

أما قوله: «وذلك أصول الفقه» فيعني أن (أصول الفقه): هي هذه المعاني أي الكليات، وإن بدت في صور مختلفة، فإنها ترجع في النهاية إليها؛ لأن الأدلة الكلية إما أن تشتمل عليها جميعها، كماهو الحال بالنسبة لدليل الكتاب، أو على كلي من كلياتها المعنوية، كما هو الحال مثلا بالنسبة لقاعدة (لا ضرر ولا ضرار)، كما سيتضح بحول الله! ومن هنا استوت ـ عنده ـ أصول الفقه وأصول الدين؛ في أن كل واحدة منهما داخلة في حفظ الدين بمعناه الكلي. وهذا المعنى لا يمكن أن يكون إلا قطعيا. فيتحتم القول بقطعية أصول الفقه؛ بناء على هذا الترتيب!

وقد حكى الشاطبي الخلاف الحاصل في قطعية أصول الفقه، مشيرا إلى أنه خلاف اصطلاحي في الحقيقة، متعلق بمعنى (القطع) من ناحية؛ وبمعنى (الأصول) من ناحية أخرى، ثم أعطى لقطعية أصول الفقه معنى خاصا، سلم له من كل اعتراض. قال رحمه الله: «وقد قال بعضهم: لا سبيل إلى إثبات أصول الشريعة بالظن؛ لأنه تشريع، ولم نتعبد بالظن إلا في الفروع، ولذلك لم يعد القاضي ابن الطيب[22] من الأصول تفاصيل العلل، كالقول في عكس العلة، ومعارضتها، والترجيح بينها وبين غيرها، وتفاصيل أحكام الأخبار، كأعداد الرواة، والإرسال، فإنه ليس بقطعي.

واعتذر ابن الجويني[23] عن إدخاله في الأصول بأن التفاصيل المبنية على الأصول المقطوع بها، داخلة بالمعنى فيما دل عليه الدليل القطعي.

قال المازري[24]: وعندي أنه لا وجه للتحاشي عن عد هذا الفن من الأصول، وإن كان ظنيا، على طريقة القاضي، في أن الأصول هي أصول العلم؛ لأن تلك الظنيات قوانين كليات وضعت لا لأنفسها؛ لكن ليعرض عليها أمر غير معين مما لا ينحصر ـ

---

(21) لانبناء قيام الحياة عليها أصالة بالنسبة للضروريات؛ إذ لا يتصور لها وجود ـ عقلا ـ إلا بها، أو تبعا كما هو الحال بالنسبة للحاجيات والتحسينيات؛لأن استمرار الضروريات رهين بوجودهما. ن ذلك مفصلا في: 2/16 إلى 25.

(22) هو الباقلاني صاحب (التقريب من أصول الفقه). (ت:403هـ).

(23) هو إمام الحرمين صاحب البرهان. (ت:478).

(24) هو أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر المازري المالكي (ت:536هـ) شرح برهان الجويني في مصنف له بعنوان (إيضاح المحصول من برهان الأصول).ن. الفكر الأصولي:317.

قال ـ فهي في هذا كالعموم والخصوص ـ قال ـ ويحسن من أبي المعالي أن لا يعدها من الأصول؛ لأن الأصول عنده هي الأدلة. والأدلة عنده: ما يفضي إلى القطع. وأما القاضي فلا يحسن به إخراجها من الأصول على أصله الذي حكيناه عنه. هذا ما قال.

والجواب: أن الأصل على كل تقدير لا بد أن يكون مقطوعا به؛ لأنه إن كان مظنونا تطرق إليه احتمال الإخلاف. ومثل هذا لا يجعل أصلا في الدين؛ عملا بالاستقراء.

والقوانين الكلية لا فرق بينها وبين الأصول الكلية، التي نص عليها؛ لأن الحفظ المضمون في قوله تعالى: {إنا نحن نزلنا الذكر، وإنا له لحافظون}(*) إنما المراد به حفظ أصوله الكلية المنصوصة. وهو المراد بقوله تعالى: {اليوم أكملت لكم دينكم}(**) أيضا، لا أن المراد المسائل الجزئية. إذ لو كان كذلك لم يتخلف عن الحفظ جزئي من جزئيات الشريعة. وليس كذلك، لأنا نقطع بالجواز، ويؤيده الوقوع، لتفاوت الظنون، وتطرق الاحتمالات في النصوص الجزئية، ووقوع الخطأ فيها قطعا؛ فقد وجد الخطأ في أخبار الآحاد، وفي معاني الآيات، فدل على أن المراد بالذكر المحفوظ: ما كان منه كليا. وإذ ذاك يلزم أن يكون كل أصل قطعيا. هذا على مذهب أبي المعالي. وأما على مذهب القاضي: فإن إعمال الأدلة القطعية، أو الظنية، إذا كان متوقفا على تلك القوانين التي هي أصول الفقه، فلا يمكن الاستدلال بها إلا بعد عرضعها عليها، واختبارها بها، ولزم أن تكون مثلها بل أقوى منها؛ لأنك أقمتها مقام الحاكم على الأدلة، بحيث تطرح إذا لم تجر على مقتضى تلك القوانين؛ فكيف يصح أن تجعل الظنيات قوانين لغيرها؟(...) وهذا كاف في اطراح الظنيات من الأصول بإطلاق. فما جرى فيها مما ليس بقطعي؛ فمبني على القطعي تفريعا عليه بالتبع، لا بالقصد الأول!»[25]

ونخرج من هذا النص الهام بمسألتين أساسيتين، عليهما يقوم الإشكال كما ذكرنا، وببيانهما يتبين المراد من قطعية أصول الفقه لدى الشاطبي وهما: مفهوم

(*) الحجر: 9

(**) المائدة: 3

(25) م1/ 32 إلى 34.

(القطع) ومفهوم (الأصول).

أما ما يتعلق بهذا الأخير فقد تبين أن فريقا يجعل (الأصول) هي الأدلة وفريقا آخر يجعلها (القوانين). وأما الشاطبي فسيتبين أنه يجمع بينهما.

والإمام الجويني ـ حسب هذا النص ـ يرى أن الأصول هي الأدلة القطعية فقط[26]. ولذلك لم يعد التفاصيل الأصولية ـ مما ذُكر مثله ـ من الأصول؛ لظنيتها. بينما رأى المازري أن الأصول هي أصول العلم،بمعنى قواعده، وأدواته الإجرائية ومقاييسه، ولذلك قال: «لأن تلك الظنيات قوانين كليات، وضعت لا لأنفسها، لكن ليعرض عليها أمر غير معين، مما لاينحصر ـ قال ـ فهي في هذا كالعموم والخصوص.» فقواعد الترجيح مثلا، ونقد الأخبار، ونحوها ـ رغم ظنيتها ـ لا تخرج عن أصول الفقه؛ لأن المقصود بالأصول. الأدوات المنهجية التي تعالج بها القضايا المعينة. فهي مقاييس شاملة عامة، بمعنى أنها صالحة للإعمال في كثير من المسائل، والنوازل العلمية. والمازري في هذا يخالف القاضي الذي أخرج ما شابه هذا أن يكون من الأصول، رغم أنهما يتفقان في أن الأصول هي أصول العلم، لكن القاضي يقتصر منها على ما هو قطعي![27]

بيد أن أبا إسحاق يجمع في أصول الفقه بين (الأدلة) على مذهب الجويني، وبين (أصول العلم) أو (القوانين الكلية) على مذهب القاضي والمازري، لكنه في هذه يتفق مع القاضي ويخالف الآخر ؛ نظرا لأن القوانين عنده لا تكون إلا كلية؛ فلزم لذلك القول

---

(26) قال الإمام الجويني رحمه الله: «فإن قيل: فما أصول الفقه؟ قلنا: هي أدلته. وأدلة الفقه: هي الأدلة السمعية. وأقسامها: نص الكتاب، ونص السنة المتواترة، والإجماع، ومستند جميعها قول الله تعالى. ومن هذه الجهة تستمد أصول الفقه من الكلام.
فإن قيل: تفصيل أخبار الآحاد، والأقيسة لا يلفى إلا في الأصول وليست بقواطع؛ قلنا: حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها، ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط الدليل به.»البرهان:1/78ـ79.

(27) واضح أن البحث العلمي يقتضي للحكم على المسألة استقراء تراث هؤلاء الأعلام جملة، وإحصاء المادة الاصطلاحية فيه، كما هو معروف في الدراسة المصطلحية، لكنها مسألة عارضة أخذناها في نص للشاطبي، نحللها في ضوئه كما حكاها. وهي ليست مقصودة بالأصالة عندنا، ولكن لأن بها نفهم مذهب صاحبنا.

بقطعيتها كما حكى في النص! قال في سياق الرد على المازري ـ إذ علق على القاضي ـ: «وأما على مذهب القاضي؛ فإن إعمال الأدلة القطعية، أو الظنية، إذا كان متوقفا على تلك القوانين، التي هي أصول الفقه؛ فلا يمكن الاستدلال بها، إلا بعد عرضها عليها، واختبارها بها، ولزم أن تكون مثلها، بل أقوى منها؛ لأنك أقمتها مقام الحاكم على الأدلة، بحيث تطرح إذا لم تجر على مقتضى تلك القوانين. فكيف يصح أن تجعل الظنيات قوانين لغيرها؟» ثم قال بعد ذلك مطقا: «ولا حجة في كونها غير مرادة لأنفسها، حتى يستهان بطلب القطع فيها، فإنها حاكمة على غيرها، فلا بد من الثقة بها في رتبتها، وحينئذ يصلح أن تجعل قوانين!»[28] إذ القوانين عنده: هي الأصول الاستقرائية، ولذلك أفادت القطع. ومن هنا قال في النص السابق: «والقوانين الكلية لا فرق بينها وبين الأصول الكلية التي نص عليها» أي في إفادة القطع. وقال بعد استدلاله: «وإذ ذاك يلزم أن يكون كل أصل قطعيا!» كما هو مذكور بتفاصيله في النص الأول.

فالأصول التي يبحث لها الشاطبي عن القطع، هي ذات صورتين: إما أن تكون أدلة نصية، كالكتاب والسنة من حيث أنهما كليان؛ أو بعض نصوصهما العامة، على شرط قطعية الدلالة والثبوت. وهذا نادر، إن سلم بوجوده أصلا، كما قال[29]؛ وإما أن تكون قوانين كلية، أي معاني مستقرأة من نصوص الشريعة، وآحادها الظنية الدلالة، أو الثبوت، أو هما معا؛ استقراء يؤدي إلى القطع بثبوث ذلك المعنى، وشموليته الحاكمة في الشرع. وهذا هومعنى القطع المعتمد لديه بالقصد الأول، أي القطع الاستقرائي المعنوي، لا قطعية اللفظ الثابت كذلك بنصه، وإن كان لا ينفيه. لكنه معنى تبعي عنده؛ لدخوله في الأول بنسبة كبيرة. فالنصوص هي أصول باعتبارها الكلي؛ لأنها متضمنة لجزئيات شتى هي آحادها من الآيات والأحاديث. وهذا شبيه بالكليات الاستقرائية، فلا يدخل حينئذ في هذه إلا النصوص العامة اللفظ، لدرجة الارتقاء إلى درجة الدليل الكلي. كقوله تعالى: {ألا تزر وازرة وزر أخرى وأن ليس للانسان إلا ما سعى}[30] إلا

---

(28) م1/33.

(29) قال: «إنه متنازع في وجوده بين العلماء!»م2/49.

(30) النجم:38ـ39.

أن هذا الشاهد وأضرابه، غالبا ما يحصل تواتره المعنوي، واستفاضته في الشريعة؛ فيتحول حينئذ إلى صورة (قانون). ولذلك قال عن القطع اللفظي إنه: «معدوم، أو في غاية الندور!»[31] ولذلك لم يكن معتمدا عنده بالأصالة. فقوله بقطعية الأصول إذن؛ هو باعتبارها (كليات) لا نصوصا جزئية، واستدلالات معينة. قال في موضع آخر: «اعلم أن المقصود بالرجوع إلى الأصل القطعي، ليس بإقامة الدليل القطعي على صحة العمل به، كالدليل على أن العمل بخبر الواحد، أو القياس، واجب مثلا، بل المراد ما هو أخص من ذلك كما تقدم في حديث:"لا ضرر ولا ضرار"[32]، والمسائل المذكورة معه. وهو معنى مخالف للمعنى الذي قصده الأصوليون. والله أعلم»[33] والذي تقدم عنده في (الحديث) المذكور، نقتطف منه ما يفيدنا فيما نحن فيه، وهو قوله في بيان: «الظني الراجع إلى أصل قطعي (...) ومنه أيضا قوله عليه الصلاة والسلام:"لا ضرر ولا ضرار" فإنه داخل بالمعنى تحت أصل قطعي في هذا المعنى، فإن الضرر والضرار مبثوث مَنْعُه في الشريعة كلها، في وقائع جزئيات، وقواعد كليات.»[34] وبعد سرد مجموعة من النصوص الشرعية المفيدة لرفع الضرر، قال: «فهو معنى في غاية العموم في الشريعة، لا مراء فيه ولاشك»[35] ولذلك كان مثل هذا عنده (أصلا) من أصول الفقه! وأما ما سواه مما ليس بقطعي فلا.

وهذا هو الذي يشعر فيه الشاطبي بالتفرد، كما قال في النص المذكور قبل، «وهو معنى مخالف للمعنى الذي قصده الأصوليون» أي معنى (القطع) الذي ينبني عليه تفرد آخر في معنى (الأصل). وهو ما أشار إليه في قوله المفصل إذ قال: «الأدلة المعتبرة هنا: المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع. فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق. ولأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع

---

(31) م1/35

(32) رواه أحمد وابن ماجه عن ابن عباس. ورواه ابن ماجه أيضا عن عبادة. وصححه الألباني: (ص.ج.ص):7517، والصحيحة:250. وقد فصل في تخريجه الشيخ مشهور بن حسن آل سلمان: هـ.م2/72 إلى 75.

(33) م3/26

(34) م3/16

(35) م3/17

منه. فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب. وهو شبيه بالتواتر المعنوي. بل هو كالعلم بشجاعة علي رضي الله عنه، وجود حاتم، المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما. ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس، كالصلاة والزكاة وغيرها قطعا! وإلا فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى: {أقيموا الصلاة}[36] أو ما أشبه ذلك؛ لكان في الاستدلال بمجرده نظر من أوجه. لكن حف بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة، ما صار به فرض الصلاة ضروريا في الدين[37] لا يشك فيه إلا شاك في أصل الدين (...) وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضا، فصارت بمجموعها مفيدة للقطع، فكذلك الأمر في مآخذ الأصول. إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه؛ فحصل إغفاله من بعض المتأخرين، فاستشكل الاستدلال بالآيات على حدتها، وبالأحاديث على انفرادها، إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع، فكر عليها بالاعتراض نصا ونصا! واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع. وهي إذا أخذت على هذا السبيل غير مشكلة (...) فلا بد من هذا الانتظام في تحقيق الأدلة الأصولية»[38] ثم قال بعد ذلك في السياق ذاته: «وهكذا سائر الأدلة في قواعد الشريعة. وبهذا امتازت الأصول من الفروع؛ إذ كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة، وإلى مآخذ معينة، فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظن، بخلاف الأصول، فإنها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة باطلاق، لا من آحادها على الخصوص. (...) وينبني على هذه المقدمة معنى آخر: وهو أن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائما لتصرفات الشرع، ومأخوذا معناه من أدلته، فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه؛ إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به (...) ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل(...) فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين فقد شهد له أصل كلي. (...) وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك ينبني على هذا الأصل؛ لأن معناه

---

(36) وردت نحو 16 مرة في القرآن الكريم. أولهن قوله تعالى في سورة البقرة: {وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين} الآية:43.

(37) أي أنه معلوم من الدين بالضرورة.

(38) م1/36 إلى 38

يرجع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس (...) وقد أدى عدم الالتفات إلى هذا الأصل وما قبله[39] إلى أن ذهب بعض الأصوليين إلى أن كون الإجماع حجة ظني لا قطعي؛ إذ لم يجد في آحاد الأدلة بانفرادها ما يفيده القطع فأداه ذلك إلى مخالفة من قبله من الأمة ومن بعده!»[40]

فاتضح من كل ذلك أن (الأصل) أو (الأصول): إنما هي الأدلة الكلية المأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة الظنية في ثبوتها، أو في دلالتها، أو هما معا، استقراء يكون به «ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به» كما قال؛ لأنه «إذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضا، فصارت بمجموعها مفيدة للقطع» على حد تعبيره السابق أيضا. أي أن هذه المعاني الجزئية تتحد فتعطي معنى كليا واحدا، ذا قوة قاطعة، تماما كما النص القطعي الدلالة والثبوت! فذاك هو (الأصل) عنده. وقد أفاض في هذا بما فيه الكفاية وزيادة[41]. وما مر من النصوص كاف ـ إن شاء الله ـ في هذا الموضع.

---

(39) أي مفهوم القطع الاستقرائي.

(40) ج1/38 إلى 41

(41) ولقد ظلم الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور أبا إسحاق الشاطبي ظلما، رحمهما الله معا. وذلك لأنه لم يرض قوله بقطعية (أصول الفقه) دون تبين المفهوم بصورة دقيقة، أو نقض أدلته بمنهج علمي، ولكن أجمل رده كله بأسلوب خشن هو أقرب إلى الشتم والسباب منه إلى النقد العلمي، ولقد تكرر منه ذلك في أكثر من موطن من كتابه (مقاصد الشريعة)؛ مما يوحي بأن الرجل كان متحاملا على أبي إسحاق لأسباب سوف نشير إلى ما ظهر لنا منها بعد إيراد أقواله.

وأولها قوله رحمه الله: «حاول أبو إسحاق الشاطبي في المقدمة الأولى من كتاب الموافقات الاستدلال على كون أصول الفقه قطعية فلم يأت بطائل(!)» مقاصد الشريعة:7. وقال أيضا: «أبو إسحاق الشاطبي حاول في المقدمة الأولى من كتابه عنوان التعريف طريقة أخرى؛ لإثبات كون أصول الفقه قطعية، وهي طريقة لا يوصل منها إلا قوله: «الدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي (أي لو تحققنا رجوع شئ معين إلى تلك الكليات)[شرح لابن عاشور] وأعني بالكليات: الضروريات والحاجيات والتحسينيات " ثم ذهب يستدل على ذلك بمقدمات خطابية وسفسطائية أكثرها مدخول ومخلوط غير منخول (!!)» مقاصد الشريعة:41 (والنص المذكور للشاطبي متصرف فيه. ن. ج1/30،29)=

=وقد تابع فضيلة الدكتور عبد لمجيد النجار الشيخ ابن عاشور في موقفه هذا، لكن بأسلوبه الهادئ اللطيف المعهود، فقال حفظه الله: «لقد خصص الإمام الشاطبي المقدمة الأولى من مقدمات الموافقات، للاستدلال على أن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، وذهب في ذلك إلى أن هذه الأصول تضافرت على بيانها كثرة من الأدلة، لئن كانت ظنية بالنظر إليها آفرادا، فإن اجتماعها وتضافرها يبلغ إلى درجة القطع في دلالتها على مدلولاتها من الأصول. وليست المقاصد بخارجة عن هذا الحكم، فهي من أصول الفقه، بل قطعيتها أبين من قطعية غيرها. وهذا التعميم الذي يجعل كل المقاصد عند الشاطبي قطعية سواء ما كان راجعا إلى المقاصد العالية أو إلى المقاصد القريبة يجعل هذا الحكم الجازم يداخله الضعف، حينما يتعلق الأمر بالمقاصد التي هي علل الأحكام، التي قامت عليها آحادها(؟) فإن بعض تلك العلل لا تخفى ظنيتها، وهو ما أدى إلى اختلاف الفقهاء في تقديرها.

وقد كان هذا الضعف ملحظا للإمام ابن عاشور.» فصول في الفكر الإسلامي:*147*. كما أني (سمعت) محاضرة في موضوع الخلاف لفضيلة الدكتور يوسف القرضاوي حفظه الله من شريط بصري مصور بفرنسا ـ ينتقد فيها قول الشاطبي بقطعية أصول الفقه، بنفس حجج الشيخ ابن عاشور والدكتور النجار تقريبا، مذكرا بأن أصول الفقه يتضمن مباحث ظنية مثل قضايا القياس والدلالات ونحوها.

ولعل سبب استشكال هؤلاء لرأي الشاطبي هو اعتمادهم على نص وحيد في ذلك أو نصوص واردة في موطن واحد، أعني ما جاء في المقدمة الأولى وما انبنى عليها من مقدمات الموافقات. وكان الأولى أن يتساءل ما المراد عنده (بأصول الفقه)؟ حتى يعلم حكمه (بالقطعية) علام ينصب؟ ثم إن كل هذه الانتقادات تحتج بظنية مسائل من علم أصول الفقه المتداول، وهي أمور جزئية لا تدخل في الأصول بمعناها عند الشاطبي كما تبين! وإنما الأصول عنده كليات الأدلة والمعاني، خاصة! وما عداها فليس من الأصول في شيء، كما فصلنا في المتن! ثم إن الشاطبي قد أفاض في الحديث عن قطعية أصول الفقه في مواطن عدة، سواء في كتاب الموافقات، أو كتاب الاعتصام، وقد وظفنا كثيرا من تلك النصوص في هذه الدراسة. ففهم مراده إنما يعلم من خلال حمل بعضها على بعض، وتفسير بعضها ببعض، لا بالاقتصار على المقدمة الأولى من كتاب الموافقات! ثم إن الشيخ ابن عاشور قد حاكم الشاطبي بمباحث أصول الفقه كما هو عند الأصوليين. وكان الأولى أن يحاكمه بمباحثه كما هي عنده في مؤلفاته! ولو فعل ذلك لوجد أبا إسحاق لا يسمي الشيء (أصلا) بمعنى أنه من (أصول الفقه) إلا إذا كان قطعيا. كما هو مبين في الدراسة بالمتن. بل لقد صاغ أبوابه وفصوله انطلاقا من (قواعد كلية)، هي أصول في نفسها، يحشد لها من الأدلة الاستقرائية=

=ما يجعلها تستقر في النفس أصلا مقطوعا به، ثم يفرع عنها بعد ذلك أصولا قطعية أخرى بالمنهج نفسه، أو فروعا ظنية، لا يسميها (أصولا) بهذا المعنى. والذي درس كتاب الموافقات يجد أن الشاطبي رحمه الله قد ألزم نفسه بهذا المنهج إلزاما! حتى كان الاستقراء المعنوي دليله الذي لا يتخلف عند أي تأصيل! وهو ما اشترطه على نفسه ابتداء في خطبة الكتاب «معتمدا على الاستقراءات الكلية غير مقتصر على الأفراد الجزئية» م1/23. وما فتئ يردد في أكثر من موطن وبأكثر من صيغة، كما تبين بالمتن «أن المراد بالأصول: القواعد الكلية» م/97. فكيف يحتج عليه الشيخ ابن عاشور بعد ذلك بأصول الأصوليين فيقول ـ كما قال في الرد على الجويني في الدعوى نفسها ـ «لأنا لم نرهم دونوا في أصول الفقه أصولا قواطع، يمكن توقيف المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها كما فعلوا في أصول الدين» مقاصد الشريعة: 7. بيد أن أبا إسحاق يقول: «إن المخالف في أصل من أصول الشريعة العملية لا يقصر عن المخالف في أصل من الأصول الاعتقادية!» م4/178 وقال ابن عاشور: إن من «تمكن من علم الأصول رأى رأي اليقين أن معظم مسائله مختلف فيها بين النظار» مقاصد الشريعة:5. ويقول الشاطبي: «لكن في الفروع دون الأصول، وفي الجزئيات دون الكليات» ع2/393. وذلك «بالنسبة إلى علم الفقه لا بالنسبة إلى نظر الأصول!» م2/162. أما تلك المسائل الظنية التي أشار إليها ابن عاشور، فلم يذكرها الشاطبي ـ إن ذكرها ـ على أنها أصول، وإنما هي أمثلة أو فروع عن أصول، فإن كانت عند غيره من الأصول فهي ـ كما قال ـ «بالنسبة إلى أصول هذا الكتاب[يعني الموافقات] كالفروع! (...) وإنما ذكر هنا ما هو كالضابط الحاصر، والأصل العتيد!» م4/311. «لأن أصول الشرع عتيدة» ع1/265. فهل يسخف عقل الشاطبي رحمه الله إلى درجة أن يسوي بين أصول الاعتقاد والأصول الفقهية، إذا كان يرى أن هذه تتضمن المعاني الجزئية الظنية كما تتضمن الكليات القطعية؟ وكيف يكرر أن الأصول (عتيدة) إذا اعتبر منها القياسات الجزئية، والخلافات الدلالية، والمقاصد الفرعية وأشباهها؟ كيف؟ وهو يعلم أن «الناظر في المسائل الشرعية إما ناظر في قواعدها الأصلية، أو في جزئياتها الفرعية (...) إلا أن الأصول والقواعد إنما تثبت بالقطعيات! ضرورية كانت أو نظرية، عقلية كانت أو سمعية، وأما الفروع فيكفي فيها مجرد الظن، على شرطه المعلوم في موضعه»! م4/328.

ولست أدري كيف فهم الدكتور النجار ـ في نصه السابق ـ أن تعميمه الحكم بقطعية (أصول الفقه) «يجعل كل المقاصد عند الشاطبي قطعية سواء ما كان راجعا إلى المقاصد العالية، أو إلى المقاصد القريبة (؟) (...) التي هي علل الأحكام التي قامت عليها آحادها (؟) فإن بعض تلك العلل لا تخفى ظنيتها!» كيف وها الشاطبي يرى أن «المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين: وهي الضروريات والحاجيات=

=والتحسينيات، وما هو مكمل لها ومتمم لأطرفها وهي أصول الشريعة. وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها وسائر الفروع مستندة إليها، فلا إشكال في أنها علم أصل راسخ الأساس، ثابت الأركان! (...) إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام، الناظم لأشتات أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة في كليات مطردة عامة ثابتة، غير زائلة، ولا متبدلة، وحاكمة غير محكوم عليها!» م1/77. فأنى يفهم من هذا أنه يقصد المقاصد القريبة التي هي علل الأحكام؟ أنى يفهم هذا وهو يصرح نصا أن «العلم المحكوم به على العادات إنما هو في كليات الوجود لا في جزئياته. وما اعترضه من باب الأمور الجزئية! (...) وهكذا حكم سائر مسائل الأصول! ألا ترى أن العمل بالقياس قطعي، والعمل بخبر الواحد قطعي، والعمل بالترجيح عند تعارض الدليلين الظنيين قطعي، إلى أشباه ذلك، فإذا جئت إلى قياس معين لتعمل به كان العمل ظنيا! أو أخذت في العمل بخبر واحد معين وجدته ظنيا لا قطعيا، وكذلك سائر المسائل. ولم يكن ذلك قادحا في أصل المسألة الكلية. وهذا كله ظاهر!»م/282.283.

إن الأصول عنده هي المعاني العامة الشاملة المستقرأة من نصوص الشرع استقراء يجعل منها (مفاهيم مجردة)، فإذا عُيِّنَت أو نُزِّلَت خرجت ـ عنده ـ من مجال الأصول إلى مجال الفقه! ولنمثل بقضية من أكثر القضايا اشتباها وهي قضية (سد الذرائع)، فمعلوم الخلاف الحاصل فيها بين مالك والشافعي، بين الرفض والقبول، وكذلك قضية (الاستحسان) أشد وأشهر، فقد اعتبر مالك الاستحسان تسعة أعشار العلم، واشتهر به كذلك أبو حنيفة، إلا أن الشافعي قال: «من استحسن فقد شرع»(ن. بيان ذلك بالفصل الثالث من القسم الثاني) وبمثل هذا احتج المخالفون المنكرون على أبي إسحاق قوله بقطعية الأصول. لكنه هو لا يعتبر هذا الخلاف من بابه، بل من باب الفقه؛ لأنه (تنزيلي) لا (تأصيلي)! قال «إن نص الخلاف في هذه الأشياء وأشباهها (...) يجب أن يحقق في هذه الأمثلة وفي غيرها بالنسبة إلى علم الفقه لا بالنسبة إلى نظر الأصول!» م2/162.

وإنما الأصل هو معنى (السد) مطلقا، أي في صورته المجردة غير المعينة، فهو معنى مستقرأ من الشريعة. إذ الشارع منع كل ما كان الغالب فيه الأداء إلى المفسدة وإن لم يكن هو ـ في ذاته ـ كذلك، من باب {ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم}(الأنعام:108) وقد أفاض الشاطبي في تتبع هذا المعنى حتى جعل منه (كليا) لا ينخرم! أعني معنى (السد) مجردا، وكذلك الحال بالنسبة للاستحسان من حيث هو (استثناء)، لا من حيث هو نازلة معينة. فمعناه الكلي أصل مقطوع به؛ لأنه متواتر الورود في النصوص الشرعية متفق عليه! وإليه يعود معنى الرخص؛ لأنه استثناء من أصل أيضا. والرخص ترجع إلى أصل الحاجي وهو مقطوع به (ن. مصطلحات أصولية: "رخص") لكنك إذا جئت إلى سد الذرائع في بيوع الآجال مثلا وما حصل في ذلك من خلاف؛ كان نظرك إذ ذاك في الفقه لا في الأصول.=

=هذا على اصطلاح الشاطبي لا على اصطلاح الأصوليين، الذين ربما جعلوا الكلام في العلة المعينة من باب الأصول، بينما لا تعتبر عنده إلا من حيث كلي التعليل لا آحاده! والنصوص التي أوردنا قبل كافية لتأكيد هذا. وقال في (تحقيق مناط) الذكاة المشتبهة: «الإشكال الحاصل في الذكية المختلطة بالميتة من بعض فروع أصل التحليل والتحريم، في المناطات البينة وهي الأكثر. فإذا اعتبر هذا المعنى لم يوجد التشابه في قاعدة كلية، ولا في أصل عام!» م *3/97* «ولا نقض بمثل ذلك على الأصول الاستقرائية القطعية» م/*35* كما قال.

هذا ما كان أولى بابن عاشور رحمه الله أن يناقشه، أعني مفهوم (الأصول) لا قطعيتها إذ هذه ـ إذا سلمنا بالمفهوم الأول كما حرره الشاطبي ـ لازمة ولا مراء فيها! لا أن يحشر من الألفاظ ما خشن لرد المفصل بالمجمل، ونقض المبين بالمبهم! قلت: ولعل تحامله على الشاطبي راجع إلى أنه عزم على تأليف كتابه في (المقاصد) فخشي أن يتهم بالنقل والاجترار. وإعادة الإنتاج لكتاب الموافقات، فشن ما شن من نقد قاس ـ غير متبين في كثير من الأحوال ـ لأبي إسحاق الشاطبي رحمهما الله جميعا!

وهذا التفسير الذي نراه مستشف من قوله في الحط من صاحبنا ـ قال: «والرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المالكي، إذ عني بإبراز القسم الثاني من كتابه المسمى (عنوان التعريف بأصول التكليف) في أصول الفقه.(*) وعنون ذلك القسم بكتاب المقاصد، ولكنه تطوح في مسائله إلى تطويلات، وخلط، وغفل عن مهمات من المقاصد، بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود! على أنه أفاد جد الإفادة (؟) فأنا أقتفي آثاره ولا أهمل مهماته، ولكن لا أقصد نقله، ولا اختصاره» مقاصد الشريعة:*8*.

فعجبا! كيف جمع في مكان واحد، حكمه على شخص واحد، فيما صنعه في كتاب واحد، بين قوليه: «لكنه تطوح في مسائله إلى تطويلات، وخلط، وغفل عن مهمات المقاصد، بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود» وقوله: «على أنه أفاد جد الإفادة»!؟ كيف وهو (لم يحصل منه الغرض المقصود)؟ كيف وهو قد جاء «بمقدمات خطابية وسفسطائية أكثرها مدخول، ومخلوط غير منخول»!!! كما عبر قبل؟ فهل هذا هو كتاب الموافقات الذي شهد القدماء والمحدثون من العلماء الرواد، وزعماء الإصلاح والتجديد؛ بريادته وإمامته وتجديده؟ بدءا بتلامذته من أمثال الامام ابن عاصم، والمتأخرين عنهم من أمثال أحمد بابا التمبوكتي ؛ ثم المحدثين من أمثال الشيخ محمد عبده، وعبد الله دراز، والفاضل ابن عاشور. (ن. الدراسة التي أعدها الدكتور محمد أبو الأجفان عن شخصية الإمام الشاطبي: ف: *21* إلى *64*).

ولذلك قلنا في التعريف ـ للأصول ـ بأن الثبوت قطعا هو (إما بالذات أو بالمعنى). فالقطعي بالذات ـ كما سبق ـ هو النصوص الكلية. أي الكتاب والسنة، من حيث هما كليان. إذ هما أصلان، بل هما الأصلان لسائر الأصول، التي هي في الواقع مستقاة منهما، فكانت قطعيتها بالمعنى. قال أبو إسحاق: «لما كان الكتاب والسنة هما (الأصل) لما سواهما اقتصرنا على النظر فيهما. (...) فرأينا السكوت عن الكلام في الإجماع، والرأي، والاقتصار على الكتاب والسنة، والله المستعان. فالأول أصلها وهو الكتاب.»[42] وقال: «كتاب الله تعالى هو أصل الأصول.»[43] فتلك إذن هي القطعيات بذاتها من الأصول. إذ هي كليات مستقرأة من نفسها، غير مفتقرة إلى غيرها، بعكس الكليات المعنوية التي هي (أصول) مستقرأة من الأولى.

و(الأصول) بصفة عامة لها صورتان: إما أن تكون ـ كما عبرنا في التعريف ـ(في صورة مصادر، أو قوانين محكمة). فأما الأولى فهي الأدلة الموضوعة على أساس أنها مصادر للمعاني الأصلية، أو الأحكام الفقهية، كما مر في النص السابق في حديثه عن الكتاب والسنة باعتبارهما «الأصل لما سواهما» أي من الأصول. فهما مصدران للمعاني الأصلية. كما أنهما أيضا مصدران للأحكام الفقهية، وهما يشتركان في هذه مع المصادر الأخرى، المبنية عليهما، كالإجماع، والرأي ـ على حد تعبيره السابق ـ وما في معناه، كالاستحسان، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، ونحوها من القطعيات المعنوية. فكل هذه أصول ذات طبيعة مصدرية؛ لأن وظيفتها الأساس هي كونها منطلقات للاستنباط الفقهي. قال عن الإجماع: «الإجماع ليس بعلة الحكم بل هو أصل الحكم»[44] أي مصدره! وقد سبق قوله: «إن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائما لتصرفات الشرع، ومأخوذا (معناه) من أدلته فهو صحيح يبنى عليه، ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به. (...) ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل (...) وكذلك أصل الاستحسان»[45] وقال أيضا: «سد

---

(42) م3/345
(43) م 3/43
(44) م4/154
(45) ج1/39_40

الذرائع مطلوب مشروع. وهو أصل من الأصول القطعية في الشرع»[46] وقد تبينت وظيفة المصطلح الاستنباطية في محله[47]. فهذه الأصول وأمثالها لها صورة المصدر. وواضح أن منها ما هو قطعي بذاته، وما هو قطعي بمعناه فقط.

أما الصورة الثانية للأصول فهي كونها (قوانيين محكمة)، ومعنى ذلك أن الأصل قد يكون ـ بالإضافة إلى مصدريته ـ (قانونا) أي مقياسا محكما لضبط النظر وتقويمه، ومحاكمة الآراء، والفهوم، ونقدها. وربما اختصت الأصول بقانونيتها دون أن تكون ذات طبيعة مصدرية.

فالأولى كسد الذرائع والاستحسان، فهما مصدران كما بينا، وقانونان أيضا؛ لكونهما يتصفان ـ بالإضافة إلى ذلك ـ بصفة (القاعدية) فهما قاعدتان. والقاعدة إنما هي «الأمر العام والقانون الشائع»[48]. وأما الثانية: فهي المعاني الكلية الواردة في صورة (ضوابط) حاكمة ليس إلا. ومثاله هو ما ورد في قوله: «فمن التفت إلى المسبَّبات من حيث كانت علامة على الأسبا ب في الصحة، أو الفساد لا من جهة أخرى؛ فقد حصل على قانون عظيم يضبط به جريان الأسباب على وزان ما شرع، أو على خلاف ذلك (...) وهو أصل عام في الفقه، وسائر الأحكام العاديات والتجريبيات»[49].

و(قانونية) (الأصل) تعني أنه مطرد العموم والشمول، ثابت كذلك أبدا! وهو مقتضى كونه (محكما) أيضا، أعني العبارة الواردة في التعريف في وصف (قوانيين) بأنها (محكمة) على سبيل البيان والتوضيح. يقول أبو إسحاق: «إن خطة الإسلام لما اتسعت ودخل الناس في دين الله أفواجا، ربما وقعت بينهم مشاحات في المعاملات (...) فتفصلت تلك المجملات المكية، وتبينت تلك المحتملات، وقيدت تلك المطلقات، وخصصت بالنسخ أو غيره تلك العمومات؛ ليكون ذلك الباقي المحكم قانونا مطردا وأصلا مستنا، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها! وليكون ذلك تماما لتلك الكليات المقدمة، وبناء على تلك الأصول المحكمة، فضلا من الله ونعمة. فالأصول الأول [يعني

---

(46) م3/61

(47) ن مصطلح (سد الذرائع) ضمن مصطلح المآل بهذا البحث.

(48) م3/363 ن. ذلك مفصلا في مصطلحي (سد الذرائع) و(الاستحسان) ضمن (المآل).

(49) م1/233

المكية] باقية، لم تتبدل ولم تنسخ؛ لأنها في عامة الأمر كليات ضروريات وما لحق بها. وإنما وقع النسخ أو البيان على وجوهه عند الأمور الجزئية، المتنازع فيها، من الجزئيات لا الكليات.»[50] وقد ورد هذا الكلام مشروحا، ومبينا عنده بأمثلة في سياق آخر قال فيه: «إن الشريعة قررت أن لا حرج علينا في الدين في مواضع كثيرة. ولم تستثن منه موضعا ولا حالا. فعده علماء الملة أصلا مطردا، وعموما مرجوعا إليه من غير استثناء. (...) وليس ذلك إلا لما فهموا بالتكرار والتأكيد من القصد إلى التعميم التام! (...) وبينت بالتكرار أن "لا ضرر ولا ضرار"[51] فأبى أهل العلم من تخصيصه، وحملوه على عمومه. (...) وعلى الجملة فكل أصل تكرر تقريره، وتأكد أمره، وفهم ذلك من مجاري الكلام؛ فهو مأخوذ على حسب عمومه. وأكثر الأصول تكرارا: الأصول المكية، كالأمر بالعدل والإحسان، وإيتاء ذي القربى، والنهي عن الفحشاء والمنكر والبغي، وأشباه ذلك.»[52]

---

(50) م4/234 إلى 236

(51) لفظ حديث سبق تخريجه.

(52) م3/306.307. فثبت بذلك كله أن الأصول التي هي (أصول الفقه) عند الشاطبي، إنما هي الكليات سواء كانت كليات بالذات، أو بالمعنى. ومن هنا فلا وجه لدخول الأدلة التفصيلية الظنية فيها. ومن هنا أيضا كان التوجيه الذي حاول الدكتور عبد الحميد العلمي أن يصور به مفهوم (الأصول) عند أبي إسحاق غير سليم؛ نظرا لأنه أدخل عليه في ذلك (الأدلة الخاصة)، وإن ذكر أنه يفرق بينهما. قال: «ويبدو لي (...) أنه عالج إشكال القطع والظن في القضايا الأصولية بوعي ناضج (...) فعمد إلى التفريق بين الأصول الشرعية ككليات عامة، وبين الأدلة الخاصة، التي تجري في مواطن معينة، ليجزم بأنه لا سبيل إلى احتمال تطرق الظن إلى الأولى، وإمكان دخوله في الثانية. كما عمل على إكساب هذه الأخيرة صفة القطعية بردها إلى الكليات الشرعية، ونظمها في سلك الاستقراءات المعتبرة. (...) حيث لم يعمد إلى إخراج ما كان من الأصول ظنيا كما فعل الباقلاني، وابن حزم، ولم يعتذر عن إدخال ما كان منها غير قطعي كالجويني. ولم يتراجع عن القول بقطعيتها كما فعل الشيخ ابن عاشور» منهج الدرس الدلالي: 37.38. قلت: لو فعل أبو إسحاق ذلك فعلا لكان متهافتا ومتناقضا! فإدخال الأدلة الخاصة في الأصول من باب (نظمها في سلك الاستقراءات المعتبرة) كما عبر العلمي يؤدي إلى أحد أمرين: إما أن نعتبر أن كل ما كان ذلك شأنه هو من الأصول، وإذن يدخل فيه الفقه كله! أليس كل الفروع الفقهية داخلة بهذا المنطق في الأصول؟ بلى! لكن أبا إسحاق كان حريصا أشد الحرص كما=

وكون(القانون) مقياسا لضبط النظر وتقويمه، ومحاكمة الآراء والفهوم ونقدها، كما ذكرنا؛ يتضح أيضا بصورة أوضح من قوله في سياق الرد على من قال: إن للقرآن ظاهرا وباطنا: «فإن كان مراد من أطلق هذه العبارة ما فسر فصحيح، ولا نزاع فيه،

=رأيت على التفريق بينهما، لأن عدم الفصل هو «من باب خلط بعض العلوم ببعض!» على حد تعبيره: م*1/35*. وقد رأيت ـ بمتن هذه الدراسة ـ كيف حرص على تمييز الأصول من الفروع بما يكفي ويشفي!

وإما أن ذلك ـ وهو لازم عن الأول ـ يجعل موقف الشاطبي متناقضا، لأنه يتحتم عليه حينئذ القول بظنية الأصول، إذ القول بقطعيتها بناء على التوجيه الذي ساقه الدكتور العلمي إن هو إلا تعسف في التأويل والتخريج، فكيف يجمع بين القطعية وكونه «لم يعمد إلى إخراج ما كان من الأصول ظنيا كما فعل الباقلاني وابن حزم» على حد رأي الدكتور العلمي؟ بل أخرجه إخراجا! ألم تر أنه رد على المازري بأن «إعمال الأدلة القطعية، أو الظنية، إذا كان متوقفا على تلك القوانين التي هي أصول الفقه؛ قلا يمكن الاستدلال بها إلا بعد عرضها عليها، واختبارها بها. ولزم أن تكون مثلها، بل أقوى منها! لأنك أقمتها مقام الحاكم على الأدلة، <u>بحيث تطرح إذا لم تجر على مقتضى تلك القوانين! فكيف يصح أن تجعل الظنيات قوانين لغيرها</u>؟!»م*1/33* ثم قال بعد مؤكدا ودافعا كل احتمال من جنس ما قال به الدكتور العلمي: «<u>ولا حجة في كونها غير مرادة لأنفسها؛ حتى يستهان بطلب القطع فيها، فإنها حاكمة على غيرها، فلا بد من الثقة بها في رتبتها، وحينئذ يصلح أن تجعل قوانين</u>!»م*1/33*.

ألس هذا كافيا في اطراح كل ظني من الأصول عنده، ورفض دخوله فيه بأي وجه من الوجوه الممكنة؟ ولعل الدكتور العلمي قد وهم في فهم نحو قوله: «الظني الراجع إلى أصل قطعي (...) ـ ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: "لا ضرر ولا ضرار" ـ فإنه داخل بالمعنى تحت أصل قطعي في هذا المعنى، فإن الضرر والضرار <u>مبثوث منعه في الشريعة كلها، في وقائع وجزئيات، وقواعد كليات. (...) فهو معنى في غاية العموم في الشريعة، لا مراء فيه ولا شك</u>»م*3/16-17*. والشاطبي ـ كما تبين في شرح هذا النص بالمتن مفصلا ـ لا يقصد إدخال الحديث بذاته في الأصول، وإنما (معناه) ـ كما عبر بلفظه ـ أي رفع الضرر بإطلاق! لأنه هو المعنى الكلي. فهو من الكليات المعنوية لا الذاتية، كما تبين بالمتن. ومن هنا كان إعمال الحديث باعتباره (لفظا)، أي خبر آحاد؛ إنما هو من قبيل الفقه لا الأصول، بينما إعماله من حيث هو قاعدة استقرائية، وكلية معنوية غير راجعة إلى هذا اللفظ بالذات وإن اتفقت معه، وإنما باعتبارها راجعة إلى معنى رفع الضرر في الشريعة مطلقا؛ كان ذلك من الأصول. فلا وجه إذن ـ لمن فهم هذا الفرق الدقيق ـ لإدخال هذا في ذاك. ويكون الدخول الذي تحدث عنه الشاطبي للحديث في الأصول إنما هو بالمعنى، لا من حيث هو دليل خاص كما توهم ذلك الدكتور العلمي!

وإن أرادوا غير ذلك؛ (...) فلابد من دليل قطعي، يثبت هذه الدعوى؛ لأنها أصل يحكم به على تفسير الكتاب؛ فلا يكون ظنيا»[53]. وقعد قاعدة مفادها أنه «إذا ورد في القرآن الترغيب قارنه الترهيب في لواحقه، أو سوابقه، أو قرائنه، وبالعكس»[54] ثم أورد ما يحتمل أن يكون اعتراضات جزئية تنقض هذا الأصل فقال: «فالجواب (...) أن يقال: إن الأمر العام والقانون الشائع هو ما تقدم، فلا تنقضه الأفراد الجزئية الأقلية؛ لأن الكلية إذا كانت أكثرية في الوضعيات انعقدت كلية، واعتمدت في الحكم بها وعليها. شأن الأمور العادية في الوجود. ولا شك أن ما اعترض به من ذلك القبيل، يدل عليه الاستقراء، فليس بقادح فيما تأصل»[55]. وقوله: «شأن الأمور العادية الجارية في الوجود» مشير إلى أن (الأصل) باعتباره قانونا هو أشبه ما يكون بالقانون الطبيعي، كقانون الجاذبية مثلا، وقانون تمدد الحديد بالحرارة ونحوهما، يعني من حيث الثبات والاطراد وعدم التخلف؛ فإذا كان منه نوادر خارمة فلا عبرة بها. وإنما العبرة بالأصل؛ ولذلك كانت الأصول بهذا المعنى قوانين للضبط كما في قوله السابق: «فمن التفت إلى المسبَّبات من حيث كانت علامة على الأسباب في الصحة، أو الفساد لا من جهة أخرى؛ فقد حصل على قانون عظيم يضبط به جريان الأسباب على وزان الشارع، أو على خلاف ذلك (...) وهو أصل عام في الفقه وسائر الأحكام العاديات والتجريبيات.»[56] وقال بعد ما ذكر بعض أحكام التعارض والترجيح: «وإنما ذكر هنا ما هو كالضابط الحاصر والأصل العتيد؛ لمن تشوف إلى ضوابط التعارض والترجيح!»[57]

أما قولنا في التعريف: «لإفادة الفقه» فهو تقييد للمصطلح بمجال الحكم العملي، وإخراج للكليات العقدية أن تكون مرادة في المصطلح بهذا المعنى؛ لأنها مشاركة للكليات العملية في كل الخصائص المذكورة سابقا، ولا فصل بينهما إلا بكون هذه مقصودة «لإفادة الفقه». خاصة وأن المصطلح قد يرد في بعض السياق متضمنا للمعنيين معا ـ كما سنوضح بحول الله قريبا ـ قال: «المراد بالأصول: القواعد الكلية

---

(53) م3/384

(54) م3/358

(55) م3/363

(56) م1/233

(57) م4/311

كانت في أصول الدين، أو في أصول الفقه»[58] ولذلك قيدنا (الأصول) التي يراد بها (أصول الفقه) خاصة؛ بالقيد المذكور.

هذا هو تمام تعريف الأصول ـ بهذا المعنى ـ كما هو وارد في تراث الإمام الشاطبي. فكلما ورد المصطلح في هذا السياق دل على معنى الأدلة الكلية القطعية بذاتها، كالكتاب والسنة؛ أو بمعناها، كالكليات ذات الطبيعة المصدرية، كالإجماع، والقياس؛ أو ذات الطبيعة القانونية، أي الضوابط الكلية، كضوابط الفهم للكتاب والسنة، مما سبق تفصيله، أو القواعد الضابطة للأحكام الوضعية، كقوله: «الأصل المعلوم في الأصول: أن السبب إذا كان متوقف التأثير على شرط؛ فلا يصح أن يقوم المسبَّب دونه»[59] أو ما يجمع بين الطبيعتين من مثل سد الذرائع ـ كما ذكرنا ـ والاستحسان، ومبادئ رفع الضرر، ورفع الحرج، ونحو ذلك كثير. فكل ذلك يسمى عنده (أدلة كلية) كما تبين. وليس فقط (أدلة الاستنباط) ذات الطبيعة المصدرية فحسب ـ كما هو مشهور ـ[60]. بل كل معنى كلي في الدين يوظف لإفادة الفقه بصورة، أو بأخرى يسمى (أصلا). ولذلك كانت الأحكام الشرعية التكليفية الخمسة (أصولا)، باعتبارها (كليات معنوية) تفيد الفقه، (كأصل الإباحة)، أو (أصل الندب)، أو (أصل التحريم). قال في سياق سد الذرائع عندما «لا يضطر إلى أصل المباح، ولا يلحق بتركه حرج فهو محل اجتهاد»[61] يعني سد الذريعة في مثل هذا، هو الذي في محل الاجتهاد. وإلا فأصل المباح قطعي، والإشكال في تعارضه مع أصل قطعي آخر هو (أصل المتشابهات) المقتضي للسد! قال: «فإن أصل المتشابهات داخل تحت هذا الأصل، لأن التحقيق فيها أنها راجعة إلى أصل الإباحة. غير أن توقع مجاوزتها إلى غير الإباحة هو الذي اعتبره الشارع، فنهى عن ملابستها. وهو أصل قطعي مرجوع إليه في أمثال هذه المطالب، وينافي الرجوع إلى أصل الإباحة»،[62]. وقال «الإشكال الحاصل في الذكية المختلطة

---

(58) م3/97

(59) م1/268

(60) ن. تعريف (أصول الفقه) في البحر المحيط: 1/15 إلى 27.

(61) م1/185

(62) م1/186

بالميتة؛ من بعض فروع أصل التحليل والتحريم في المناطات البينة»،[63]. فإذن كون هذه المعاني (أصولا) هو أساسا بالمعنى الكلي، لا الجزئي، يعني مبدأ التحليل، أو الإباحة، ومبدأ التحريم، ومبدأ الندب، أو الوجوب...إلخ. لا أن المقصود مباح معين، أو واجب معين. بل الوجود الكلي لهذا المعنى، أو ذاك. ولذلك جاز قوله (أصل المتشابهات) كما مر، من حيث إنه معنى كلي مرجوع إليه بالاحتياط. وإلا فالمتشابه من حيث هو متشابه أوغل في الظن! وبهذا التقدير نفهم عنده مصطلحات (أصل الإذن)[64]، و(أصل الترخص)، أو (أصل الرخصة)[65]، و(أصل العزيمة)[66]، ونحوها. أي تلك المعاني الكلية المفيدة لفروعها الفقهية. فهي بهذا الاعتبار(أصول).

أما قول أبي إسحاق عن الأمر المقصود بالحكم: «أما كونه فرضا، أو مندوبا، أو مباحا، أو مكروها، أو حراما، فلا مدخل له في مسائل الأصول من حيث هي أصول، فمن أدخلها فيها فمن باب خلط بعض العلوم ببعض»[67] فإنما هو من حيث التنزيل الجزئي الفقهي، فلذلك لم تكن بهذا الاعتبار من (الأصول)، وإنما كانت من الفقه. وليس المقصود إطلاقا المعاني الكلية، كما قد يتوهم[68] والدليل على ذلك أنه سماها: (أصولا) كما سبق، وأنه درسها في كتاب الأحكام من حيث هي كليات[69]، ثم إثباته إياها للأصول في كتاب الاعتصام في قوله: «ثبت في الأصول أن الأحكام الشرعية

---

(63) م3/97

(64) م1/185

(65) م1/339.340

(66) م1/186. 308. 321. 322. 330. 332. 333. 334. 336. 339. 351.

(67) م1/34. 35

(68) قال الشيخ دراز معلقا على هذا النص: «إنما ذكروها من باب المقدمات لحاجة الأصولي إلى تصورها والحكم بها، إثباتا ونفيا. كقولهم: (الأمر للوجوب والنهي للتحريم)مثلا وقد ذكرها هو وأطال في تحديدها.إلا أن يكون مراده:كون كذا من الأفعال فرضا أو حراما مثلا. فإن هذا من الفروع الصرفة التي ليست من المقدمات في شيء» هـ.م1/35. ومعلوم أن هذا الاحتمال الأخير هو المقصود كما بينا أعلاه. إلا أن هذه المفاهيم من حيث هي كليات ليست من (المقدمات) كما ذكر دراز، بل هي من صلب(الأصول)،وكذلك كان ذكر الشاطبي لها. وقد استفاضت الأدلة على ذلك في المتن.

(69) م1/109 إلى 187

خمسة!»[70] وهذا يقتضي تفسير نص الموافقات المذكور بما فعلنا!

فالأصول بهذا المعنى إذن: هي المجمع عليه بين المسلمين، المتفق عليه، إذ لا يتصور فيها خلاف من حيث هي كذلك، أي بالمعنى الذي صورنا؛ لأنها قواطع محكمات. وإنما يتصور الخلاف في الظنيات، إذ «الظنيات عريقة في إمكان الاختلاف، لكن في الفروع دون الأصول، وفي الجزئيات دون الكليات»[71] كما قال. فإذا ورد أحد (الأصول) في سياق يوهم الاختلاف عنده؛ فإنه حينئذ يكون بمعناه الفرعي التنزيلي، لا الأصلي. فمثلا علمنا أنه قد «ثبت في الأصول الفقهية امتناع التكليف بما لا يطاق، وألحق به امتناع التكليف بما فيه حرج خارج عن المعتاد. فإذاً كل أصل شرعي تخلف عن جريانه على هذه المجاري، فلم يطرد، ولا استقام بحسبها في العادة؛ فليس بأصل يعتمد عليه، ولا قاعدة يستند إليها.»[72] أو كما في قوله الآخر: «ليس بأصل! وإنما الأصل: ما عم في الباب وغلب في الموضع!»[*] ثم وجدنا (رفع الحرج) عنده مختلفا فيه في بعض المساقات. قال «قال ابن العربي: "إذا كان الحرج في نازلة عامة في الناس فإنه يسقط، وإذا كان خاصا لم يعتبر عندنا. وفي بعض أصول الشافعي اعتباره". انتهى ما قال. وهو ما ينظر فيه؛ فإنه إن عنى بالخاص الحرج الذي في أعلى مراتب المعتاد، فالحكم كما قال. ولا ينبغي أن يختلف فيه، (...) فإن تصور وقوع اختلاف، فإنما هو مبني على أن ذلك الحرج من قبيل المعتاد، لا أنه مختلف فيه، مع الاتفاق على أنه من أحدهما.»[73] وبعد سرد عدة أمثلة لذلك قال: «إلا أن نص الخلاف في هذه الأشياء وأشباهها عن مالك بعدم الاعتبار، وعن الشافعي بالاعتبار، يجب أن يحقق في هذه الأمثلة وفي غيرها، بالنسبة إلى علم الفقه، لا بالنسبة إلى نظر الأصول!»[74] وهذا نص في أن الأصول لا خلاف فيها ولا اختلاف! وأن الخلاف

---

(70) ع 296/2

(71) ع 393/2

(72) م 99/1

(*) م 302/2

(73) م 159/2

(74) م 162/2

الحاصل في مثل هذه الأشياء، إنما هو باعتبار تنزيلها على وقائع معينة، وذلك عنده عين الفقه، وليس من الأصول. إذ الأصول هي المعاني المبدئية المطلقة! وهو أيضا نص مفيد جدا في حد ما بين الفقه وأصوله. وعلى هذا المعنى يحمل الخلاف في سد الذرائع، والاستحسان، كما تبين في موضعه[75].

وكذلك الأمر في جميع مسائل الأصول، سواء منها القطعي بالذات أو بالمعنى. قال رحمه الله: «العلم المحكوم به على العادات إنما هو في كليات الوجود لا في جزئياته. وما اعترض به من باب الأمور الجزئية، (...) ولا يقدح انخراقها في علمنا باستمرار العادات الكلية. (...) وهكذا سائر مسائل الأصول. ألا ترى أن العمل بالقياس قطعي، والعمل بخبر الواحد قطعي، والعمل بالترجيح عند تعارض الدليلين الظنيين قطعي، إلى أشباه ذلك، فإذا جئت إلى قياس معين، لتعمل به كان العمل ظنيا لا قطعيا، وكذلك سائر المسائل. ولم يكن ذلك قادحا في أصل المسألة الكلية، وهذا كله ظاهر.»[76] وهذا نص واضح في تأكيد معنى (الأصول)، كما شرحناها لديه رحمه الله، وكذا معنى القطعية فيها.

وهو يشعر في صنيعه هذا بنوع من التفرد، أي في المعنى الذي أعطاه لهذا المصطلح، خاصة ما يتعلق بالمعنى الاستقرائي في الكليات المعنوية[77] وقد أشار إلى

---

(75) أي أنهما أصلان مجمع عليهما من حيث المعنى المطلق. وإنما الخلاف في (سد) معين، أو (استحسان) معين. وهذا مفصل بأدلته في دراسة المصطلحين ضمن (المآل). بهذا البحث.

(76) ج2/282-283.

(77) أورد الزركشي المتوفى سنة: 794هـ جردا واسعا لتعريفات الأصوليين السابقين (لأصول الفقه) ولم نجد في ذلك من جاء بمثل هذا المعنى لأصول الفقه، على التمام والكمال. ن. البحر المحيط: 15/1 إلى 33. وهو ما أكده الدكتور عبد المجيد النجار، قال: «لا نظفر عند الشاطبي بتعريف أساسي لأصول الفقه، حيث لم يصدر كتابه الموافقات بمثل هذا التعريف، شأن عامة الأصوليين في كتبهم الأصولية. وغاية ما وقفنا عليه إشارات في أثناء كتبه، لا ترقى إلى درجة التعريف المصنوع، ولكنها يمكن أن تستثمر في الدلالة على تصوره للقوام الأساسي لعلم الأصول (...) لذلك فكأنما اعتبر ما ضمنه كتابه الموافقات خصوصا علما جديدا، ليس هو علم الأصول المتداول!» مجلة الموافقات: (فقه التطبيق لأحكام الشريعة عند الإمام الشاطبي): 253-254.

هذا المعنى بصيغ مختلفة، لكنها كلها توكد هذا التفرد، منها أنه إذا تم له الاستقراء على قطعية معنى من المعاني الكلية في الشريعة، قال عنه: «وهذا أصل من الأصول» أو نحو ذلك. فمثلا في سياق حديثه عن البدع، واستدلال بعضهم بأن منها ما هو «أمر مسكوت عنه عند الشارع. والمسكوت من الشارع لا يقتضي مخالفة»[78] قال: «وتقرير الجواب (...) أن السكوت عن حكم الفعل، أو الترك، هنا إذا وجد المعنى المقتضي للفعل، أو الترك؛ إجماع من كل ساكت على أن لا زائد على ما كان. وهو غاية في هذا المعنى (...) وهذا أصل من الأصول!»[79]

لكن الإشارات الأقوى هي تسمية ما يقوم به من تأصيل بأنه (أصول الموافقات!) أو (أصول هذا الكتاب!) مما يوحي في سياقه بنوع من التميز، والتفرد عن سائر الأصول، أو ما هو مشهور أنه (أصول). وهاك ثلاثة نصوص هي غاية في هذا المعنى! قال ع مسائل التعارض والترجيح: «واعلم أن أكثر أحكام هذا النظر مذكور في أثناء الكتاب؛ فلذلك اختصر القول فيه. وأيضا فإن ثم أحكاما أخر تتعلق به.قلما يذكرها الأصوليون، ولكنها بالنسب إلى أصول هذا الكتاب كالفروع! فلم نتعرض لها (...)وإنما نكر هنا ما هو كالضابط الحاصر، والأصل العتيد، لمن تشوف إلى ضوابط التعارض والترجيح»[80]. وقال في سياق حديثه عن سورة الأنعام: «وإذا نظرت[81] بالنظر المسوق في هذا الكتاب، تبين به من قرب بيان القواعد الشرعية الكلية،التي إذا انخرم منها كلي واحد، انخرم نظام الشريعة، أو نقص منها أصل كلي»[82] وقال في كتاب الاعتصام: «إذا روعي حظ النفس، فقد صار الأمر في الإيغال إلى العامل، فله أن لا يمكنها من حظها(...) بناء على القاعدة المؤصلة في أصول الموافقات، في إسقاط الحظوظ!»[83].

---

(78) م2/412

(79) م2/413

(80) م4/311

(81)قال الشيخ دراز رحمه الله معلقا: «أي إلى سورة الأنعام بالنظر الكلي الأصولي، الذي يعنى به كتاب الموافقات، تبين لك بجلاء اشتمالها على الأصول، والكليات، في الشريعة بالوصف الذي قاله.»هـ.م3/407.

(82) م3/407.

(83) ع1/231.

وأحسب أن هذه النصوص كافية للدلالة على شعور أبي إسحاق بتفرده في استعمال مصطلح (الأصول)، بهذا المعنى، والله أعلم! كما أنها دالة هي وما سلف قبلها على أن (كتاب الموافقات) هو كتاب مؤلف في (أصول الفقه)، لكن برؤية جديدة، على عكس ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن ما صنعه أبو إسحاق شيء خارج عن هذا الفن![84].

---

(84) وذلك نحو صنيع الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في قوله: «كتاب الموافقات ليس كتابا في أصول الفقه، ولكن بعض موضوعاته هو أصول الفقه. أما سائر البحوث والمسائل التي يفيض بها هذا الكتاب، فهي تدخل تحت فلسفة التشريع، أو تحت أسرار التكليف، كما قال الشاطبي عن كتابه، وكما وصفه، [إشارة إلى العنوان الأصلي للموافقات قبل العدول عنه، كما سبق ذكره]. بحوث أصول الفقه في هذا الكتاب مغمورة(!)، ومغموسة في كثير من البحوث والمسائل الهامة الأخرى»، التي «خرجت عن موضوع أصول الفقه إلى فلسفة التشريع، وإلى ما سماه بأسرار التكليف» مجلة الموافقات: (مشروعية الإيثار في الشريعة الإسلامية وضوابطه عند الإمام الشاطبي): 151. 152.

ومعلوم أن هذا الذي سماه الدكتور البوطي (بفلسفة التشريع) هو عين (أصول الفقه) لكن باصطلاح الشاطبي؛ لأن هذه (الفلسفة) هي مقتضى النظر الكلي، الذي قاده إلى اعتماد (الكليات المعنوية). والدكتور البوطي ـ حفظه الله ـ يحاكم الموافقات بالتصور المتداول لأصول الفقه. لا بتصور مؤلفه، وقبل بسط هذا بأدلته، نشير إلى أن الدكتور عبد المجيد تركي هو أيضا قد قال كلاما مقتضاه أن الشاطبي قد أسس (علما جديدا) مما يوحي باستقلاله عن علم أصول الفقه. قال في سياق بيان تأثر الشاطبي بابن رشد الحفيد ـ وهو ما نقضه الدكتور أحمد الريسوني بما فيه الكفاية(نظرية المقاصد:299 إلى 304) ـ «يجدر بنا أن نبرز إثراءه [يعني ابن رشد] للفكر الفقهي إثراء قد مهد السبيل ـ في اعتقادنا ـ لتطورات لاحقة، بل لميلاد علم ظهر بعد قرنين من وفاة ابن رشد، على يد منشئه الشاطبي الأندلسي، الذي اختار له من الأسماء، علم مقاصد الشريعة»(أعمال ندوة ابن رشد. كلية الآداب الرباط:1978). (ن. أيضا «الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر» الاجتهاد: ع:8. ص:238).

قال الدكتور أحمد الريسوني معلقا: «ولست أدري أولا ماذا يعني بكون الشاطبي "اختار له من الأسماء (علم مقاصد الشريعة)"؟ فأما اسم (مقاصد الشريعة) فكان مستعملا قبل الشاطبي بحقب طويلة (...) وأما اسم (علم مقاصد الشريعة) فلم يستعمله الشاطبي نهائيا. وأما الذي أطلق هذا الاسم فهو الشيخ ابن عاشور حديثا.» نظرية المقاصد 299. 300. قلت: وهو كذلك؛ لأن الشيخ ابن عاشور هو أول من دعا=

ذلك كان هو المعنى المقصود أصالة لدى الشاطبي من استعماله لمصطلح (الأصول)، لكنه قد يرد بمعان أخرى تقرب أو تبعد من هذا السياق نوردها مرتبة حسب أهميتها كما يلي:

ب2 ـ (الأصول): هو علم أصول الفقه. بمعناه الاسمي، أي ذلك العلم القائم الذات المبني على بحث الكليات الأصولية، وما يتفرع عنها من قطعية أو ظنية.

وإنما ورد هذا المصطلح بهذا المعنى عند الشاطبي في سياق الإحالة عليه، عندما ذكر قضايا اشتهر تفصيلها فيه. وذلك نحو قوله: «فبيقى ما كان شرعا لغيرنا منفيا

=إلى فصل مقاصد الشريعة عن أصول الفقه، وجعلها علما مستقلا بذاته، يقول رحمه الله: «فنحن إذا أردنا أن ندون أصولا قطعية التفقه في الدين؛ حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد نوبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة، التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم، ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله، تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية»(مقاصد الشريعة الاسلامية:8) ولعل هذا الكلام هو الذي أثر في الذين زعموا أن الشاطبي كتب ما كتب خارج موضوع أصول الفقه كما هو نص الدكتور البوطي، أو ما أسس تحت اسم (علم) مقاصد الشريعة، كما وهم الدكتور تركي!

والحق أن أبا إسحاق رحمه الله كان واعيا بتجديده كل الوعي، كما هو واضح في النصوص الكثيرة بالمتن، ثم إنه كان واعيا بتميزه فيما يقصده بمصطلح (أصول الفقه) كما بينا. لكن الذي ينبغي أن يعلم هو أن ذلك هو أصول الفقه على الحقيقة في نظره رحمه الله. وأن كثيرا مما يدرس في أصول الفقه ـ كما هو عند أغلب الأصوليين ـ أليق بمباحث الفروع لا بالأصول. ما دام لا يدرس في إطار الكليات الأصولية ذات الصورة التجريدية المعنوية. إذ تبين «أن المراد بالأصول: القواعد الكلية» م3/97. ولذلك «فإن المخالف في أصل من أصول الشريعة العملية لا يقصر عن المخالف في أصل من الأصول الاعتقادية في هدم القواعد الشرعية» 4/178 . «لأن أصول الشرع عتيدة!»ع1/265«إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة في كليات مطردة عامة ثابتة، غير زائلة ولا متبدلة، وحاكمة غير محكوم عليها!»م1/77 ومن هنا قطعيتها وعدم احتمالها، فساوت بذلك الأصول العقدية كما نص عليه قبل! وقال: «لو جاز جعل الظني أصلا في أصول الفقه لجاز جعله أصلا في أصول الدين. وليس كذلك باتفاق (...) ولم نتعبد بالظن إلا في الفروع!» م/31. هذه هي أصول الفقه. وهذه هي قوتها: كلية، محكمة، قطعية.

عن شرعنا كما تقرر في الأصول»[85] ومثله قوله «وهو مذكور في الأصول»[86] وقال أيضا بعد إثارة قضايا مثل تقسيمات الأحكام الشرعية ومراتب المصالح والمفاسد «وهذا كله محل بيانه الأصول»[87] مشيرا بذلك إلى العلم بمعناه الاسمي لا المصدري.

وتأتي (الأصول) بمعنى مجرد من الإضافة إلى الفقه لفظا وحكما وهو:

ب3ـ الأصول: هي القواعد الكلية في الدين بإطلاق. سواء كانت في العقائد، أو الأعمال، أو الآداب، أو نحو ذلك. قال:«المراد بالأصول: القواعد الكلية، كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه، أو غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية.»[88]

وتأتي (الأصول) بمعنى مجرد من الإضافة إلى الفقه لفظا وحكما، وهو:

ب4ـ الأصول: هي المقاصد الابتدائية المقصودة لذاتها وهي مقابلة للمقاصد التبعية؛ ولذلك سميت بالمقاصد الأصلية، إذ (التوابع) إنما شرعت (لخدمتها) لا لأنفسها[89] قال:«المقاصد التابعة خادمة للمقاصد الأصلية ومكملة لها(...)فبهذا اللحظ قيل إن هذه المقاصد توابع. وإن تلك هي الأصول»[90]. ولم يرد المصطلح بهذا المعنى إلا في هذا النص!

ب5 ـ الأصل: هو الدليل الجزئي. فهو فرد من آحاد (الأصل) الكلي. ولذلك احتمل القطع والظن معا، على حسب مرتبته ثبوتا ودلالة. ولم يرد عنده ـ بهذا المعنى ـ إلا مفردا. كما في قوله في أن الملتفت إلى المصالح عامل على حظ نفسه، وأن الممتثل للأمر والنهي مجردين أزكى عملا، وأوغل في التعبد «وأصله في القرآن: {من عمل عملا صالحا فلنفسه}[91]»[92] وقال في سياق بطلان الصدقة بالمن:

---

(85) ع1/244

(86) ع1/175. والنص نفسه تكرر في: ع1/169

(87) ع2/298

(88) م3/97

(89) ن ذلك بتفصيل في (مصطلحات أصولية): مادة (قصد).

(90) م2/179

(91) فصلت:46 والجاثية:15.

(92) م1/226

«وقالت جماعة: إذا وهب الماء لعادم الماء للطهارة، لم يلزمه قبوله وجاز له التيمم (...) وأصله في القرآن قوله تعالى: {يأيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى}[93]»[94] وقال عمن«كان له علامة عادية أو غير عادية يعلم بها هل هذا المتناول حلال أم لا؟ كالحارث المحاسبي حيث كان له عرق في بعض أصابعه إذا مد يده إلى ما فيه شبهة تحرك، فيمتنع، وأصل ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه وغيره في قصة الشاة المسمومة. وفيه:"فأكل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأكل القوم. وقال: ارفعوا أيديكم فإنها أخبرتني أنها مسمومة"[95]»[96].

ومعلوم ما في الأصل بهذا المعنى من ظنية تخالف قطعية (الأصل) بمعناه الكلي. ولذلك وجدناه يصفه أحيانا (بالمعين) للدلالة على ظنيته وجزئيته، في إطار (الكلي). قال عن الضروريات الخمس: «وعلمها عند الأمة كالضروري، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين، ولاشهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد (...) لاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فرض الانفراد.»[97]

ب6ـ الأصل: هو الركن الأول من أركان القياس فهو (المقيس عليه). قال: «الاجتهاد القياسي غير محتاج فيه إلى مقتضيات الألفاظ؛ إلا فيما يتعلق بالمقيس عليه وهو: الأصل»[98]. وقال عن إلحاق السنة تحريم الذهب بالذهب، وبيع النساء؛ بتحريم الربا الوارد في القرآن: «فمثل هذا جار مجرى الأصل، والفرع في القياس.»[99] وقال بعد عد بعض الحِكَم المفهومة من أمور تعبدية: «وهذا المقدار لا يقضي بصحة القياس على الأصل فيها»[100]. والأصل بهذا المعنى لم يرد كذلك إلا مفردا، وهو أيضا كسابقه لا يكون قطعيا عى اللزوم.

---

(93) البقرة:264.
(94) م2/368
(95) متفق عليه.
(96) م2/269
(97) م1/38
(98) م4/163. 164
(99) م4/42
(100) م2/308 ن. أيضا: م2/314

ب7ـ الأصل: هو المعنى الدلالي المقصود أصالة. وهو المقابل للمعنى التبعي. وليس هذا هو المذكور في مصطلح (الأصول) السابق بمعنى (المقاصد الأصلية)؛ لأن ذلك يستعمل في دائرة المصالح والمفاسد التشريعية، أما هذا فهو داخل ضمن (الدلالات) اللغوية، وإن كان كل ذلك داخل ضمن (المقاصد) لكن بمعنيين مختلفين[101] قال أبو إسحاق: «ثبت أن للكلام من حيث دلالته على المعنى اعتبارين: من جهة دلالته على المعنى الأصلي، ومن جهة دلالته على المعنى التبعي الذي هو خادم للأصل.»[102] ولذا فلا يجوز أن يستنبط من الثانية خصوص حكم على الاستقلالية التامة؛ لأنه «لو كان لها موضع خصوص حكم يقرر شرعا دون الأولى؛ لكانت هي الأولى. إذ كان يكون تقرير ذلك المعنى مقصودا بحق الأصل! فتكون العبارة عنه من الجهة الأولى لا من الثانية»[103] وقال في السياق نفسه: «لكن يبقى فيها نظر آخر، ربما إخال أن لها دلالة على معان زائدة على المعنى الأصلي هي آداب شرعية، (...) كما كني عن الجماع باللباس والمباشرة، وعن قضاء الحاجة بالمجيء من الغائط، وكما قال في نحوه {كانا يأكلان الطعام}[104] فاستقر ذلك أدبا لنا، استنبطناه من هذه المواضع. وإنما دلالتها على هذه المعاني بحكم التبع، لا بالأصل.»[105] فواضح أن استعمال (الأصل) في هذه السياقات إنما هو بمعنى (المقصد الدلالي الأصلي) كما ذكرنا.

ب8ـ الأصل: هو حكم الشيء في وضعه الأول. أي قبل حدوث الطوارئ، من أسباب، وشروط، وموانع، ونحوها؛ مما يقتضي حكما آخر غير الحكم الأول. وهو معنى قوله: «الأصل في الأبضاع المنع إلا بأسباب مشروعة. والحيوانات الأصل في أكلها المنع، حتى تحصل الذكاة المشروعة»[107] وقوله: «الأصل في المنافع الإذن وفي المضار المنع»[107] وقال عن العاديات «الأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل

---

(101) ن. مصطلحات أصولية (قصد).

(102) م2/95

(103) م2/100

(104) المائدة 75.

(105) م2/103 إلى 105

(106) م1/258

(107) م2/40

على خلافه.»[108].

ب9 ـــ **الأصل: هو المسألة الفقهية**. قال إذا كان «الحظ المطلوب بالعبادات (...) يرجع إلى إصلاح الهيأة، وحسن الظن عند الناس، واعتقاد الفضيلة للعامل بعمله (...) فإن كان هذا القصد متبوعا فلا إشكال في أنه رياء (...) وإن كان تابعا فهو محل نظر، واجتهاد. واختلف العلماء في هذا الأصل.»[109] وسيأتي ما يعضد هذا النص بصورة ما، وذلك عند دراسة ضميمة (أصل المذهب أو الأصل المذهبي) حيث يكون الأصل بمعنى رأي المذهب في المسألة الفقهية.

ب10 ـ **الأصل والأصول: هي الذوات، أو الأشياء المعقود عليها، وهي الموضوعة في مقابلة (المنافع)**[110]. أي أن تسميتها (أصولا) ههنا هو بمعنى تجريدها من (منافعها) عند النظر إليها في العقد، بيعا أو شراء، أو نحوهما. كالنظر إلى الشجرة دون اعتبار غلتها، أو الدار دون اعتبار فائدتها، أو الحيوان دون اعتبار ما ينتج. إذ كل هذا الملغى من الاعتبار إنما هو (منافع). وإنما القصد ههنا في العقد اعتبار (الأصول) فقط، أي الذوات المعقود عليها بالقصد الأول. قال: «العقد على الأصول مع منافعها وغلاتها، والعقد على الرقاب مع منافعها وغلاتها، فإن كل واحد منهما مما يقصد في نفسه، فللإنسان أن يمتلك الرقاب ويتبعها منافعها، وله أيضا أن يمتلك أنفس المنافع خاصة، وتتبعها الرقاب من جهة استيفاء المنافع»[111]. والمنافع «إذا كانت معدومة امتنع العقد عليها للجهل بها من كل جهة، ومن كل طريق، إذ لايدرى مقدارها، ولا صفتها، ولا غير ذلك، بل لا يدرى هل توجد من أصل أم لا!»[112] وقال: «لابد أن تكون التبعية إن ظهرت في الأصل جزئية لا كلية، وكذلك نقول إن العقد

---

(108) م1/285

(109) م2/217

(110) ورغم أن هذا الاستعمال فقهي محض إلا أنا مع ذلك أوردناه لأهميته من ناحية، ولتمييزه من ناحية أخرى؛ تنبيه عليه؛ حتى لا تختلط المعاني على قارئ في التراث الأصولي للشاطبي.

(111) م3/164

(112) م3/164.165 ن. أيضا: م3/168.169

(113) م3/172.173

(114) قد يرد المصطلح مستعملا بمعان بعيدة عن المجالين الأصولي والفقهي وهي كما يلي:

أ ـ الأصل: هو الوضع اللغوي الأول. أي (الحقيقة اللغوية)، المقابلة للحقيقة العرفية، بتعبير الشاطبي. قال: «إذا اعتبرنا الاستعمال العربي فقد تبقى دلالته الأولى وقد لا

على المنافع بانفرادها يتبعها الأصول. من حيث إن المنافع لا تستوفى إلا من الأصول.»[113]

هذه هي أهم الاستعمالات لمصطلح (الأصل) و(الأصول) لدى الشاطبي[114]، إلا أن أهمها بإطلاق هو المعنى الأول، لذي هو عماد المادة الأصولية، في كل كتاباته المدروسة. ولذلك فإن الدراسة المصطلحية (للأصول) إنما تقوم ـ فيما بقي ـ على هذا المعنى خاصة!

تبقى، فإن بقيت فلا تخصيص، وإن لم تبق دلالته؛ فقد صار للاستعمال اعتبار آخر ليس للأصول. وكأنه وضع ثان حقيقي لا مجازي. وربما أطلق بعض الناس على مثل هذا لفظ (الحقيقة اللغوية) إذا أرادوا (أصل الوضع)، ولفظ (الحقيقة العرفية) إذا أرادوا (الوضع الاستعمالي).» م3/274.

ب ـ **الأصل والأصول: هم الرؤساء المؤسسون، المتزعمون لمذهب ما.** قال عن حمدان بن قرمط بعد ما لقي أحد دعاة الباطنية: «واستجاب له في جميع ما ادعاه، ثم انتدب للدعوة، وصار أصلا من أصول هذه البدعة، فسمي أتباعه القرامطة» ع1/116.

ج ـ **الأصل والأصول: هي المبادئ المذهبية بإطلاق.** أي ولو كانت فاسدة، كما في «رأي أهل التحسين والتقبيح العقليين، فإن محصول مذهبهم تحكيم عقول الرجال دون الشرع، وهو أصل من الأصول التي بنى عليها أهل الابتداع في الدين» ع2/511، ومثله: «ما ذكر من نحل الهند في تعذيبها أنفسها، بأنواع العذاب الشنيع (...) مبني على أصول لهم فاسدة اعتقدوها، وبنوا عليها أعمالهم» ع 2/299.

ثانيا: خصائصه:

1ـ **وظيفته العلمية**: مصطلح (الأصل)، أو (الأصول) بمعناه المضاف إلى (الفقه)، مصطلح منهجي رئيس، في ميدان علم أصول الفقه. ولذلك فهو يوظف في سائر مجالاته العلمية، باعتباره أداة منهجية لبناء المفاهيم، وتحديدها، أو للحكم عليها، وبيان قيمتها، أو لنقدها. فهي وظيفة منهجية عامة شاملة، إذ يعتبر مقياسا نقديا، أو مرجعا (مسطريا)، تخضع له سائر المفاهيم الأصولية بإطلاق. ويمكن بناء على ذلك تصنيفها إلى صور ثلاث:

ـ **الأولى**: بناء المفاهيم وتحديدها: وهي وظيفة منهجية يقوم مصطلح (الأصول) خلالها بضبط مفهوم علمي ما، بناء وتحديدا، كأن يرد باعتباره (مقياسا). فانطلاقا من تحديده هو أولا، تم لأبي إسحاق تحديد كل المفاهيم العلمية، الرائجة في علم أصول الفقه. فعلى منواله الاستقرائي تتركب سائر الكليات، وتتحدد (أصوليتها)؛ ولذلك كانت سائر المعاني الأصولية، من حيث هي أصول، (فروعا) منهجية له. كسائر الأدلة الكلية والقوانين العامة. إن مصطلح (الأصول) هو المفهوم المحدد للميدان عامة، من حيث حدوده الكلية، لمعرفة ما هو منه، وما ليس منه، وطبيعته كل ذلك. وهو مُحَصِّل المقدمات العلمية الثلاث عشرة، في كتاب الموافقات، التي ترجع في تحديد كل قضاياها المفهومية، إلى معنى (أصول الفقه). وبناء على كل ذلك ينطلق البحث لدى أبي إسحاق لبناء كل مفاهيم العلم الكلية، في سائر مجالاته الطبيعية.

ـ **الثانية**: الحكم على المفهوم وبيان قيمته: وهي وظيفة موازية للأولى، وذلك ببيان حجم الرسوخ في (الأصولية) من حيث الكلية. كما في قوله عن قاعدة لزوم اختلال الضروري بوجه ما، عن اختلال الحاجي أو التحسيني بإطلاق: «وهو أصل مقطوع به متفق عليه»[115] وقوله: «الشريعة موضوعة لإخراج المكلف عن داعية هواه؛ حتى يكون عبدا لله. وهذا أصل قد تقرر في قسم المقاصد من (كتاب الموافقات)، لكن على وجه كلي يليق بالأصول!»[116] فالأصول إذن؛ مصطلح منهجي يقوم ـ في مثل هذا السياق ـ ببيان قيمة المعنى من حيث شموليته، وكليته الأصولية خاصة.

---

(115) ج2/22

(116) ج2/499

ـ **الثالثة**: نقد المفاهيم والقضايا، وبيان ما هو من صوره العلمية، وما ليس منها. كما في قوله: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عونا في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية. والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه، إلا لكونه مفيدا له، ومحققا للاجتهاد فيه. فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له.»[117] وفي بيان سياق أن (الأصل في العبادات التعبد) أورد بعض الأدلة التي تخرم هذه القاعدة فقال معلقا: «لكن ذلك قليل فليس بأصل؛ وإنما الأصل ما عم في الباب وغلب في الموضع»[118].

2- **رتبته الأسرية**: يعتبر مصطلح (الأصول) بإضافته إلى (الفقه) لفظا، أو حكما، المفتاح الأول لفهم كل المصطلحات المشتقة عنه أو المتفرعة عنه، ولا مصطلح، أو لا مفهوم مما يدخل ضمن دائرة هذا العلم، إلا وهو مفتقِر إليه. بل يعتبر فهم المصطلح هو الباب الرئيس لفهم تصور أبي إسحاق لكل علم أصول الفقه، من حيث إنه بناه على الكليات بالقصد الأول. وما سوى ذلك مما دونها إن هو إلا تبع؛ ومن هنا كانت الأحكام التي أطلقها، والتأصيلات التي قعدها، ترتكز أساسا على مفهوم هذا المصطلح؛ ولذلك استغرق التحديد المنهجي لحدوده ـ كما تصورها ـ كل المقدمات الثلاث عشرة، الواردة في كتاب الموافقات. فكلها موضوعة ـ بصورة أو بأخرى ـ لضبط (مفهوم) (أصول الفقه). أعني إما بوضع ما يوضح معناه في ذاته، وبيان حدود موضوعه، أو بوضع ما يخدم ذلك. وكل ذلك إنما يدل على ما يوليه الشاطبي من اهتمام بهذا المصطلح، الذي يقوم عليه كل بناء كتاب الموافقات، مصطلحات، وقواعد، وإشكالات!

3ـ **قوته الاستيعابية**= واضح أن هذه مفهومه ـ عن طريق اللزوم ـ من الأولى، أي رتبته الأسرية. إذ أن كونه هو مفتاح المادة المصطلحية، في كل هذا الفن، دال على أنه مصطلح شديد الاكتناز لكل قضايا العلم وإشكالاته. فرغم أن المعنى الذي أعطاه صاحبنا لهذا المصطلح يقف أساسا عند (الكليات)، فإنه يمتد بظلاله ليشمل كل قضايا علم الأصول، لا (الأصول) وحدها فقط. لأن الكليات لا معنى لها في النهاية إلا انتظام الجزئيات؛ فيشمل المصطلح بذلك سائر قضايا (علم أصول الفقه)! ولذلك كانت دراسته

---

(117) 1/42.

(118) 2/3.

وحده، أعني مصطلح (أصول الفقه) بمعناه الكلي؛ كفيلة باستدعاء كل الإشكالات العلمية، التي أثارها الشاطبي، أو قعد لها في هذا الباب، أو ذاك، وفي هذا الكتاب أو الآخر. ذلك أن (أصول الفقه) مصطلح يقوم عنده على مفهوم (الكلي)، بمعناه الذاتي والاستقرائي. ودراسة ذلك (بفروعه) ـ بالنسبة لهذا المنهج الذي اتبعناه في هذه الدراسة ـ يعني دراسة كل الكليات الأصولية، لدى أبي إسحاق.

*4*ـ **نضجه الاصطلاحي:** رغم أن المعنى الذي شحن به الشاطبي هذا المصطلح، بقصره على المعاني الكلية في هذا العلم، يعتبر نادرا في المعاني الرائجة له بين الأصوليين؛ فإنه رغم ذلك يكتسب قوة اصطلاحية تبلغ تمام النضج وكماله، في مراتب الاصطلاح؛ لأنه قديم الاستعمال أولا من حيث الصيغة، ثم لأنه صار عَلَماً على عِلْم له تاريخ. وقصر أبي إسحاق لمعناه فيما ذكر لم ينقص من قوته الاصطلاحية، بل نجده عنده يتردد باعتباره مرجعا لكل مفهوم كلي، كما تبين في وظيفته العلمية. على أساس من الاستقلالية الاستعمالية له، صيغة ودلالة. فهو في ذهنه رحمه الله ـ كما دلت عليه نصوصه السالفة ـ ذلك المعنى القاعدي، الذي ترجع كل المعاني إليه! وصيغته دالة لا اضطراب فيها. ومن هنا استعماله له في أغلب الأحوال بحذف مكمله الإضافي: (الفقه)، والاكتفاء بصدر الضميمة، لدلالته المشتهرة على المعنى الإضافي عنده. وكل ذلك إنما يدل على قمة النضج الاصطلاحي لهذا الاستعمال.

*5*ـ **علاقاته:**

أ ـ مرادفاته:

أ ـ *1*ـ القواعد:

كثيرا ما يرد مصطلح (الأصول) بمعناه الرئيس، مرادفا لمصطلح القواعد، هكذا مجردا، أو موصوفا بـ(الكلية). قال أبو إسحاق: «<u>ثبت في الأصول الفقهية</u> امتناع التكليف بما لا يطاق، وألحق به امتناع التكليف بما فيه حرج خارج عن المعتاد، فإذاً كل أصل شرعي تخلف عن جريانه على هذه المجاري فلم يطرد، ولا استقام بحسبها في العادة؛ <u>فليس بأصل يعتمد عليه، ولا قاعدة يستند إليها</u>.»[119] ومثله قوله: «<u>القاعدة</u> مقطوع بها بالفرض؛ لأنا إنما نتكلم في <u>الأصول الكلية القطعية، وقضايا الأعيان</u>

(*119*) ج*1*/*99*. ثم ن. مثله في: ج*1*/*192* و*298* ثم ج*2*/*352*

مظنونة، أو متوهمة»[120]. وقال أيضا: «الأصول والقواعد إنما تثبت بالقطعيات!(...) أما الفروع فيكفي فيها مجرد الظن»[121] وأصرح من كل ذلك وأحكمه قوله: «التشابه لا يقع في القواعد الكلية، وإنما يقع في الفروع الجزئية. والدليل على ذلك من وجهين: أحدهما الاستقراء أن الأمر كذلك. والثاني: أن الأصول لو دخلها التشابه، لكان أكثر الشريعة من المتشابه، وهذا باطل»[122]، و«المراد بالأصول: القواعد الكلية»[123].

أ ـ 2 ـ القوانين: قد يعبر أبو إسحاق بلفظ (القانون)، أو (القوانين)، وهويقصد مصطلح (الأصول) بمعناه الرئيس المدروس. وتعبيره (بالقانون) عن هذا المعنى عميق الدلالة الاصطلاحية، بحيث يؤهله ذلك لمرادفة (الأصول) بصورة تنافس مرادفة القواعد له. قال: «إعمال الأدلة القطعية، أو الظنية، إذا كان متوقفا على تلك القوانين، التي هي أصول الفقه، فلا يمكن الاستدلال بها إلا بعد عرضها عليها، واختبارها بها، ولزم أن تكون مثلها، بل أقوى منها: لأنك أقمتها مقام الحاكم على الأدلة، بحيث تطرح إذا لم تجر على مقتضى تلك القوانين. فكيف يصح أن تجعل الظنيات قوانين لغيرها؟ ولا حجة في كونها غير مرادة لأنفسها حتى يستهان بطلب القطع فيها، فإنها حاكمة على غيرها. فلا بد من الثقة بها في رتبتها، وحينئذ يصلح أن تجعل قوانين. وأيضا لو صح كونها ظنية لزم منه جميع ما تقدم في أول المسألة، وذلك غير صحيح، ولو سلم ذلك كله فالاصطلاح اطرد على أن المظنونات لا تجعل أصولا. وهذا كاف في اطراح الظنيات من الأصول بإطلاق!»[124].

وقد جرى استعمال الشاطبي (للقانون) بهذا المعنى في أكثر من موضع قال مثلا: «فمن التفت إلى المسبَّبات من حيث كانت علامة على الأسباب في الصحة أو الفساد، لا من جهة أخرى؛ فقد حصل على قانون عظيم، يضبط به جريان الأسباب على وزان ما شرع، أو على خلاف ذلك (...) وهو أصل عام في الفقه.»[125] وقال عن

---

(120) م3/261

(121) م4/328

(122) م3/96

(123) م3/97

(124) م1/34.33

(125) م1/233

المرحلة المدنية من التنزيل حيث «قيدت تلك المطلقات، وخصصت بالنسخ أو غيره تلك العمومات، ليكون ذلك الباقي المحكم قانونا مطردا، وأصلا مستندا إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.»[126] والأصل أو القانون هنا بمعنى (الكليات المنصوصة) التي هي ضرب من (الأصول) كما سبق تفصيله. ولذلك قال: «والقوانين الكلية لا فرق بينها وبين الأصول الكلية التي نص عليها.»[127]

أ ـ 3 ـ الكليات: رغم أنه يورد الأصول أحيانا موصوفة (بالكلية) كما سبق في النصوص أعلاه، فإنه أحيانا يورد مصطلح الكلي أو الكليات، بمعناه المستقل، مرادفا لمصطلح الأصل، أو الأصول. قال: «الظنيات عريقة في إمكان الاختلاف، لكن في الفروع دون الأصول، وفي الجزئيات دون الكليات»[128] وقال: أما «الأمر العام والقانون الشائع؛(...)فلا تنقضه الأفراد الجزئية الأقلية؛ لأن الكلية إذا انعقدت أكثرية في الوضعيات، انعقدت كلية، واعتمدت في الحكم بها وعليها، شأن الأمور العادية الجارية في الوجود.»[129] وتحدث عن (الأصول) القرآنية المكية، فقال: «فالأصول الأول باقية لم تتبدل ولم تنسخ؛ لأنها في عامة الأمر كليات ضروريات وما لحق بها، وإنما وقع النسخ أو البيان على وجوهه عند الأمور المتنازع فيها، من الجزئيات لا الكليات.»[130]

وتعبيره بالكليات للدلالة على (الأصول) جاء ـ عنده ـ من حيث إن «أصول الفقه إنما معناها: استقراء كليات الأدلة»[131]؛ ولأنها «راجعة إلى كليات الشريعة»[132].

أ ـ 4 ـ الضوابط: قد يرادف مصطلح (الضابط)، أو (الضوابط)، مصطلح (الأصول)، باعتبار وظيفة الضبط والحصر الكامنة فيه، وهو استعمال نادر عنده. قال في سياق حديثه عن قضايا التعارض والترجيح: «واعلم أن أكثر أحكام هذا النظر مذكور في أثناء الكتاب؛ فلذلك اختصر القول فيه. وأيضا فإن ثم أحكاما أخر تتعلق به،

---

(126) م4/235. 236
(127) م1/32
(128) ع2/393
(129) م3/363
(130) م4/236
(131) ع1/28
(132) م1/29

قلما يذكرها الأصوليون، ولكنها بالنسبة إلى أصول هذا الكتاب كالفروع! فلم نتعرض لها (...) وإنما نكر هنا ما هو كالضابط الحاصر، والأصل العتيد! لمن تشوف إلى ضوابط التعارض والترجيح»[133].

تلكم إذن هي أهم المرادفات لمصطلح (الأصول) مما تحققت اصطلاحيته في استعمال أبي إسحاق[134].

ب ـ أضداده:

ب1ـ الفروع: يأتي (الفرع)، أو (الفروع) مضادا للأصل والأصول، بمعنى أنه مقابل له في معنى الشمول والإحاطة، كما يقابل الكل الجزء. فبالرغم من أن الأصل إنما يتكون من مجموع الفروع، فإن التضاد بينهما حاصل من حيث اعتبارهما وحدتين منفصلتين.أي أن عموم ذاك مقابل لخصوص هذا. قال أبو إسحاق:«امتازت الأصول من الفروع؛ إذ كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة، وإلى مآخذ معينة، فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظن، بخلاف الأصول فإنها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق، لا من آحادها على الخصوص.»[135] و«لا سبيل إلى إثبات أصول الشريعة بالظن؛ لأنه تشريع، ولم نتعبد بالظن إلا في الفروع.»[136] ونحو هذا كثير[137].

ب2ـ الجزئيات: بدهي أن تقابل (الجزئيات) مصطلح الأصول، من حيث إن هذا يأتي مرادفا (للكليات)، المقابل لمصطلح الجزئيات. ولذلك كان قول أبي إسحاق المذكور قبل: «الظنيات عريقة في إمكان الاختلاف، لكن في الفروع دون الأصول، وفي الجزئيات دون الكليات.»[138] وقال أيضا: «فالأصول الأول [يعني المكية] باقية لم تتبدل ولم تنسخ؛ لأنها في عامة الأمر كليات ضروريات وما لحق بها، وإنما وقع النسخ،

---

(133) م4/311

(134) وردت عبارة (الأمر العام) مرادفة عنده للأصول لكنها ضعيفة الدلالة الاصطلاحية، وهي قوله السابق الذكر: أما «الأمر العام والقانون الشائع (...) فلا تنقضه الأفراد الجزئية الأقلية» م4/27

(135) م1/39

(136) م1/31

(137) ن. مثلا: م1/31 و39 إلى 41، ثم م3/96.97. م4/311. م4/328. ع2/393.

(138) ع2/393

أو البيان على وجوهه عند الأمور المتنازع فيها من الجزئيات لا الكليات»[139].

ب3ـ قضايا الأعيان: وقضايا الأعيان هي الجزئيات التي تكسر اطراد القاعدة، وتشذ عن شمول عموم الأصل لها. ولذلك كانت في الواقع أدق مضاد لمصطلح (الأصول). إلا أن أبا إسحاق لم يوردها في سياق المضادة له إلا نادرا. قال: «القاعدة مقطوع بها بالفرض؛ لأنا إنما نتكلم في الأصول الكلية القطعية، وقضايا الأعيان مظنونة أو متوهمة. والمظنون لا يقف للقطعي ولا يعارضه»[140].

ب4ـ النوادر: ورد هذا اللفظ بمعنى مقابل (للأصول). لكن بدلالة اصطلاحية ليست بالقوية. وذلك في قوله: «فإن الشريعة إذا كان فيها أصل مطرد في أكثرها، مقرر واضح في معظمها، ثم جاء بعضُ المواضع فيها، مما يقتضي ظاهره مخالفة ما اطرد؛ فذلك بينها وبين الأصول المقررة، والقواعد المطردة. فإذا اعتمد على الأصول وأرجئ أمر النوادر، ووكلت إلى عالمها، أو ردت إلى أصولها؛ فلا ضرر على المكلف المجتهد، ولا تعارض في حقه.»[141] فالنوادر هي (قضايا الأعيان) الشاذة عن عموم الأصل. وقد سماها (بالقلائل) أيضا. قال في تتمة النص المذكور مباشرة: «ودل على ذلك قوله تعالى: {منه آيات محكمات هن أم الكتاب}[142] فجعل المحكم (...) هو الأم، والأصل المرجوع إليه. ثم قال: {وأخر متشابهات} يريد: ليست بأم ولا معظم، فهي إذاً قلائل»[143]. وقال في سياق آخر متحدثا عما يشذ عن الأصول الكلية: «ولا يلتفت إلى قلائل ما نقل، ولا نوادر الأفعال، إذا عارضها الأمر العام والكثير.»[144] والأمر العام والكثير: هو مفهوم (الأصل)؛ لأن هذا كما مر هو «الأمر العام والقانون الشائع»[145].

---

(139) م4/236

(140) م3/261

(141) م4/176

(142) آل عمران:7.

(143) م4/176

(144) م3/67

(145) م3/363

ـ ثالثا: ضمائمه:

*1*ـ الأصول الاستقرائية القطعية: هي الأدلة الكلية الثابتة قطعا بالمعنى في صورة قوانين محكمة لإفادة الفقه. فهي بذلك القسم الثاني من (الأصول) بمعناها الرئيس المدروس في هذا البحث. أعني قسم (الكليات المعنوية) كما فصل قبل. وهي التي لا مادة لها في صورتها الكلية، وإنما هي معان مبثوثة في الكتاب والسنة، ينتظمها الاستقراء في صورة قطعية. ففي سياق إثبات كلية أن (المصالح والفاسد الخروية على ضربين: أحدهما أن تكون خالصة، لا امتزاج فيها لأحد القبيلين بالآخر، كنعيم أهل الجنان، وعذاب أهل الخلود في النيران. والثاني أن تكون ممتزجة. وليس ذلك إلا بالنسبة إلى من يدخل النار من الموحدين)؛ افترض نقضا لقاعدته بأن من أهل النار من المشركين أيضا من يخفف عنه، كالمخرج إلى الضحضاح[146] قال: ‹‹أما المخرج إلى الضحضاح فأمر خاص كشهادة خزيمة، وعناق أبي بردة[147]. ولا نقض بمثل ذلك على الأصول الاستقرائية القطعية››[148].

2 ـ أصول أصول الشريعة: هي القواعد المقاصدية الثلاث: الضروريات والحاجيات والتحسينيات. قال: ‹‹كون الشارع قاصدا للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية والحاجية والتحسينية، لابد عليه من دليل يستند إليه. والمستند إليه في ذلك إما أن يكون دليلا ظنيا أو قطعيا، وكونه ظنيا باطل، مع أنه أصل من أصول الشريعة. بل هو أصل أصولها، وأصول الشريعة قطعية، حسبما تبين في موضعه، فأصول

(*146*) أخرج الشيخان عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله # ذُكر عنده عمه أبو طالب؛ فقال: «لعله تنفعه شفاعتي يوم القيامة؛ فيُجعل في ضحضاح من نار، يبلغ كعبيه، يغلي منه دماغه».

(*147*) يشير بشهادة خزيمة إلى قصة ما أُنكر فيه النبي # في بعض ما كان اشتراه، إذ قال «من يشهد لي؟» فشهد له خزيمة رضي الله عنه، فجعلها الله شهادتين. أخرجه أبو داود في *السنن*، والنسائي في المجتبى، وأحمد في المسند، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني، والبخاري في التاريخ الكبير، والطبراني في الكبير، والحاكم في المستدرك. وقال الشيخ مشهور بن حسن: «إسناده صحيح». (هـ.ه*2/469*). ويشير بعناق أبي بردة إلى قول النبي # لأبي بردة: «ضحِّ بالجذع من المعز، ولن تجزئ عن أحد بعدك!» متفق عليه.

(*148*) *2/35*.

أصولها أولى أن تكون قطعية.»[149] (فأصول أصول الشريعة) إذن هي كليات معنوية كما تبين قبل. إلا أن هذا الاصطلاح لا ينبغي أن يفهم منه أنها شيء آخر غير (أصول الشريعة) ذاتها، كما فهم غير واحد ممن أشرنا إليهم قبل[150] بل ذلك فقط للدلالة على أنها غاية الكليات الأصولية، ومنتهى أجناسها. والنص المذكور ظاهر في ذلك من حيث إنه أقر أولا أنها (أصل من أصول الشريعة) قبل أن يقرر أنها (أصل أصولها) أو (أصول أصولها). وجاء ذلك واضحا في غير هذا المحل حيث قال: «المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينيات (...) كليات تقضي على كل جزئي تحتها. وسواء علينا أكان جزئيا إضافيا أم حقيقيا، إذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه. بل هي أصول الشريعة.»[151] فاعتبرها منتهى الكليات الأصولية وأدخلها تحت اصطلاح (أصول الشريعة). ثم بعد ذلك بقليل قال في السياق ذاته: «وإذا كان كذلك، وكانت الجزئيات: وهي أصول الشريعة، فما تحتها مستمدة من تلك الأصول الكلية، شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات؛ فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات.»[152] فالجزئيات هنا إنما هي بمعنى (إضافي) أي بالنسبة إلى الكليات الثلاث. ولذلك كانت (أصول الشريعة) ـ وهي الأدلة الكلية مما سوى هذه الثلاث ـ جزئيات بالنسبة إليها[153]، وقوله فما تحتها يعني تحت (الأصول) التي هي مستمدة من الأصول الكبرى أي المراتب الثلاث. وهي باقي الكليات. وما تحت هذه إلا الفقه.

بقي أن نشير إلى أن قوله (ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه) هو خاص بالكليات المعنوية فقط دون كلي النقل، الذي يؤول إلى الكتاب «فكتاب الله تعالى هو

---

(149) م2/49

(150) ن. هامش: (85) السابق.

(151) م3/6ـ7

(152) م3/7ـ8

(153) قال الشيخ دراز رحمه الله معلقا على النص المذكور: «لأن الأدلة الشرعية، وما أخذ عنها من القواعد، إنما جاء تقريرا وتفصيلا للمقاصد الشرعية العامة، في المراتب الثلاث، وكل ما جاء من ذلك لاحظ فيه الشارع المحافظة على هذه المراتب» هـ م3/7ـ8.

أصل الأصول. والغاية التي تنتهي إليها أنظار النظار، ومدارك أهل الاجتهاد، وليس وراءه مرمى»[154] وأما السنة فإنما هي بيان للكتاب. قال في سياق النص المذكور: «فأنت إذا تأملت موارد السنة وجدتها بيانا للكتاب. هذا هو الأمر العام فيها»[155].

3ـ الأصول الأول أو الأصول الأولى: هي الكليات المكية المبنية على العزيمة. ولفهم هذا المعنى لا بد ـ قبل إيراد النصين المشتملين على صيغتي المصطلح المذكور ـ من إيراد نص آخر يمهد لبيان المقصود على التمام. قال أبو إسحاق: «كان المسلمون قبل الهجرة آخذين بمقتضى التنزيل المكي على ما أداهم إليه اجتهادهم واحتياطهم. فسبقوا غاية السبق، حتى سموا السابقين بإطلاق. (...) ولم يتركوا بعد الهجرة ما كانوا عليه، بل زادوا في الاجتهاد، وأمعنوا في الانقياد لما حد لهم في المكي والمدني معا. لم تزحزحهم الرخص المدنيات عن الأخذ بالعزائم المكيات. (...) فعلى تقرير هذا الأصل: من أخذ بالأصل الأول واستقام فيه كما استقاموا فطبى له، ومن أخذ بالثاني فبها ونعمت. وعلى الأول جرى الصوفية الأول، وعلى الثاني جرى من عداهم ممن لم يلتزم ما التزموه.»[156].

فهذه الكليات المكية العَزَمِيَّة، هي المقصودة (بالأصول لأول) في قوله: «فالأصول الأول باقية لم تتبدل ولم تنسخ؛ لأنها في عامة الأمر ضروريات وما لحق بها. وإنما وقع النسخ، أو البيان على وجوهه عند الأمور المتنازع فيها، من الجزئيات لا الكليات. وهذا ظاهر لمن نظر في الأحكام المدنية. فإن الأحكام المكية مبنية على الإنصاف من النفس، وبذل المجهود في الامتثال (...) وأما الأحكام المدنية فمنزلة في الغالب على وقائع لم تكن فيما تقدم، من بعض المنازعات، والمشاحات، والرخص، والتخفيفات، وتقرير العقوبات في الجزئيات لا الكليات، فإن الكليات كانت مقررة محكمة بمكة.»[157] ثم قال بعد ذلك: «وعلى هذا القمم عول من شهر من أهل التصوف، وبذلك سادوا غيرهم، ممن لم يبلغ مبالغهم في الاتصاف بأوصاف الرسول # وأصحابه. وأما غيرهم ممن حاز من الدنيا نصيبا، فافتقر إلى النظر في هذه الجزئيات، والوقائع

---

(154) م 3/43

(155) م 3/43. ن. أيضا: م 4/12

(156) م 4/239

(157) م 4/236.237

الدائرة بين الناس في المعاملات، والمناكحات؛ فأجروها بالأصول الأولى على حسب ما استطاعوا، وأجروها بالفروع الثواني حين اضطروا إلى ذلك. فعاملوا ربهم في الجميع.»[158]

والأصول الأول: هي منصوصات، أي كليات نقلية. لا معنوية استقرائية. و(كليتها) إنما هي من حيث إنها غير مقدرة، ولا محددة بقيد أو غاية. فهي عمومات، أو مطلقات شأن (الصيغ الكلية) «وبيان ذلك: أن المشروعات المكية، وهي الأولية، كانت في غالب الأحوال مطلقة غير مقيدة، وجارية على ما تقتضيه مجاري العادات عند أرباب العقول، وعلى ما تحكمه قضايا مكارم الأخلاق، (...) وما أشبه ذلك من المشروعات المطلقة، التي لم ينص على تقييدها بعد. (...) فكان المسلمون في تلك الأحيان آخذين فيها بأقصى مجهودهم: وعاملين على مقتضاها بغاية موجودهم!»[159] ثم إنها بعد ذلك أشمل من الكليات (المدنية). بل هي أصلها الذي تفرعت عنه. قال: «إذا رأيت في المدنيات أصلا كليا، فتأمله تجده جزئيا بالنسبة إلى ما هو أعم منه، أو تكميلا لأصل كلي»[160]

4ـ أصول الدين: وهو يرد عند الشاطبي بأربعة معان:

4ـ1ـ أصول الدين: هو علم الكلام. قال: «أصول الدين ـ وهو علم الكلام ـ إنما حاصله تقرير لأدلة القرآن والسنة، أو ما ينشأ عنها في التوحيد، وما يتعلق به»[161]. وقال عن سورة الأنعام: «إنها نزلت مبينة لقواعد العقائد وأصول الدين، وقد خرج العلماء منها بقواعد التوحيد، التي صنف فيها المتكلمون»[162].

4ـ2ـ أصول الدين: هي الكليات العامة الشاملة للأصول الاعتقادية والأصول العملية. أي الكليات التي تتفرع عنها قواعد أصول الفقه وعلم الكلام على السواء، فقد ذكر من أسباب الخلاف البدعي «أن يعتقد الإنسان في نفسه، أو يعتقد فيه أنه من أهل العلم والاجتهاد في الدين ـ ولم يبلغ تلك الدرجة ـ فيعمل على ذلك، ويعد رأيه رأيا،

---

(158) م 4/238

(159) م 4/233ـ234

(160) م 3/46

(161) ع 1/28

(162) م 3/406 ن. أيضا: المصطلح بهذا المعنى في: نش:100

وخلافه خلافا. ولكن تارة يكون ذلك في جزئي، وفرع من الفروع، وتارة يكون في كُلٍّ، وأصل من أصول الدين كان من الأصول الاعتقادية أو الأصول العملية. فتراه آخذا بعض جزئيات الشريعة في هدم كلياتها.»[163]

4-3ـ أصول الدين: هي الكليات الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات. قال: «الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية والتكميلية، إذا اكتنفتها من خارج أمور لا ترضى شرعا؛ فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح، على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج، كالنكاح الذي يلزمه طلب قوت العيال مع ضيق طرق الحلال، واتساع أوجه الحرام والشبهات، (...) فلا يُخرج هذا العارضُ تلكَ الأمور عن أصولها؛ لأنها أصول الدين وقواعد المصالح»[164].

4-4ـ أصول الدين: هي قسم الضروريات فقط. ذلك «أن المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة، المحافظة على الأول منها: وهو قسم الضروريات، ومن هنالك كان مراعى في كل ملة، بحيث لم تختلف فيه الملل، كما اختلفت في الفروع، فهي أصول الدين، وقواعد الشريعة، وكليات الملة.»[165] ولذلك سماها (الأصول الكلية) أيضا. قال: «الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة: وهي الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال»[166].

5 ـ الأصول العامة: هي التشريعات المحكمة ذات الطبيعة الكلية، من حيث الشمول والإطلاق المتعلق بها في ذاتها، ومن حيث تعلقه بالمكلفين بها. ولذلك كانت هي الأركان، والأصول المنتشرة جزئياتها في التشريع. قال رحمه الله: «اعلم أن القواعد الكلية هي الموضوعة أولا. والتي نزل بها القرآن على النبي #بمكة، ثم تبعها أشياء بالمدينة، كملت بها تلك القواعد التي وضع أصلها بمكة. وكان أولها الإيمان بالله، ورسوله، واليوم الآخر، ثم تبعه ما هو من الأصول العامة كالصلاة، وإنفاق المال، وغير ذلك. ونهى عن كل ما هو كفر، أو تابع للكفر، كالافتراءات التي افتروها من الذبح لغير

---

(163) ع396/2

(164) م210/4

(165) ق25/2

(166) م47.46/3

الله، وللشركاء. (...) وأمر بمكارم الأخلاق كلها، كالعدل والإحسان، والوفاء بالعهد، وأخذ العفو، (...) وغير ذلك، مما كان سائرا في دين الجاهلية. وإنما كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة، والأصول الكلية كانت في النزول والتشريع أكثر. ثم لما خرج رسول الله # إلى المدينة واتسعت خطة الإسلام كملت هنالك الأصول الكلية على تدريج، كإصلاح ذات البين، والوفاء بالعقود، وتحريم المسكرات، وتحديد الحدود، التي تحفظ الأمور الضرورية، وما يكملها ويحسنها، ورفع الحرج بالتخفيفات والرخص، وما أشبه ذلك. كله تكميل للأصول الكلية»[167]. وقد قصدت إثبات هذا النص بطوله؛ لما يثيره التعبير من الغبش أمام فهم مصطلح (الأصول العامة). ذلك أن قوله «ثم تبعه ما هو من الأصول العامة...» يعني دائما بمكة لا بالمدينة، فهو إذن ضرب من الأصول الكلية أو القواعد الكلية. إذ الإشارة إلى التشريعات (المكملة)، التي نزلت أساسا بالمدينة إنما هو بعد قوله كما هو واضح: «ثم لما خرج رسول الله # إلى المدينة..» وقصد السياق هو بيان أن النسخ لم يقع في الكليات، وإنما في الجزئيات. ثم إنما كان القصد منه التكميل والتتميم للكليات؛ «لأن النسخ لا يكون في الكليات وقوعا، وإن أمكن عقلا، ويدل على ذلك الاستقراء العام. وأن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات. وجميع ذلك لم ينسخ منه شيء، بل إنما أتى بالمدينة ما يقويها ويحكمها ويحصنها..»[168] كل هذا يدل مع أن مصطلح (الأصول العامة) في السياق الذي ورد فيه، والأمثلة التي دخلت تحته؛ إنما هو عين القواعد الكلية، أو الأصول الكلية. على خلاف ما يوهم به ظاهر العبارة (ثم تبعه) كأنه شيء آخر غير ما ذكر أولا. أي كأن (القوعد الكلية): هي قضايا الإيمان، و(الأصول العامة): هي باقي التشريعات الكلية، كالصلاة والانفاق. وهذا الظاهر غير مقصود كما بينا. وينهي التردد إيراده مصطلح (الأصول العامة) جامعا لكل ذلك في قوله عمن توهم بلوغ رتبة الاجتهاد: «إنه يعتقد هو في نفسه أنه من أهل الاجتهاد، وأن قوله معتد به، وتكون مخالفته تارة في جزئي، وهو أخف، وتارة في كلي من كليات الشريعة وأصولها العامة، كانت من أصول

---

(167) م3/102. 103

(168) م3/104. 105

الاعتقادات أو الأعمال، فتراه أخذا ببعض جزئياتها في هدم كلياتها»[169].

6ـ الأصول العربية، أو أصول العربية: هي القواعد والكليات اللغوية. قال: «والقاعدة في الأصول العربية: أن الأصل الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي؛ كان الحكم للاستعمالي.»[170] و«ما ثبت في أصول العربية من أن للفظ العربي أصالتين: أصالة قياسية، وأصالة استعمالية»[171].

وقد يسميها (أصولا لغوية) ثبت ذلك بصيغة المفرد. قال في الفرق بين (أنْ) بالفتح و(إنْ) بكسرها في قول القائل لزوجته (أنت طالق إنْ دخلت الدار): «فهذه المسألة جارية على أصل لغوي لا بد من البناء عليه»[172].

7ـ الأصول العقلية: هي المقدمات والأدلة الراجعة إلى أحكام العقل الثلاثة: الوجوب والجواز والاستحالة. قال: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة. وما كان كذلك فهو قطعي. بيان الأول [يعني الرجوع إلى كليات الشريعة] ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع. وبيان الثاني: [أي الحكم على ما كان كذلك بالقطع] من أوجه: أحدها أنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية. وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضا»[173] وهذا ما فصله ـ كما أشار إلى ذلك الشيخ دراز رحمه الله[174] ـ في قوله: «إن المقدمات المستعملة في هذا العلم والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية. (...) وهي إما عقلية كالراجعة إلى أحكام العقل الثلاثة: الوجوب، والجواز، والاستحالة، وإما عادية(...)وإما سمعية.»[175]

---

(169) م4/174

(170) م3/269

(171) م3/274

(172) م1/85. والنص جاء في سياق حكاية وقعت بين الكسائي وأبي يوسف عند الرشيد. قال: «أقبل الكسائي على أبي يوسف فقال: يا أبا يوسف! هل لك في مسألة؟ فقال نحو أم فقه؟ قال: بل فقه (...) قال: يا أبا يوسف ما تقول في رجل قال لامرأته: "أنت طالق أنْ دخلت الدار"؟ وفتح (أنْ). قال: إذا دخلت طلقت. قال أخطأت يا أبا يوسف. فضحك الرشيد ثم قال: كيف الصواب؟ قال: إذا قال: (أنْ) فقد وجب الفعل ووقع الطلاق، وإن قال: (إنْ) فلم يجب ولم يقع الطلاق»م1/84.

(173) م1/29. 30.

(174) هـ م1/29

(175) م1/34

8 ـ الأصول العلمية: وهي قواعد كلية منهجية قطعية. المقصود بوصف (العلمية) فيها هو الجانب المنهجي الإنتاجي، لا الدلالي الوظيفي فحسب. ومعنى ذلك أنها قواعد ثابتة، مطردة بلا تخلف، يجري بها العمل على مجاري العادات في القواعد العلمية المسطرية، الحاكمة، بحيث لا ينخرم منها ركن ولا شرط. نفهم هذا من المقدمة (العلمية) الثالثة عشرة من كتاب الموافقات التي يحسن أن نورد ترجمتها وخلاصتها، قبل نص المصطلح، بصيغته المرسومة أعلاه، فإنما معناه يؤخذ منها أساسا. قال: «كل أصل علمي يتخذ إماما في العمل؛ فلا يخلو إما أن يجري به العمل على مجاري العادات في مثله، بحيث لا ينخرم منه ركن ولا شرط؛ أولا. فإن جرى فذلك الأصل صحيح؛ وإلا فلا. وبيانه أن العلم المطلوب إنما يراد بالفرض لتقع الأعمال في الوجود على وفقه من غير تخلف.(...)فإن جرت في المعتاد على وفقه؛فهو حقيقةالعلم بالنسبة إليه؛ وإلا لم يكن بالنسبة إليه علما؛ لتخلفه؛ وذلك فاسد؛ لأنه من باب انقلاب العلم جهلا.

ومثاله في علم الشريعة الذي نحن في تأصيل أصوله، أنه قد تبين في أصول الدين امتناع التخلف في خبر الله تعالى، وخبر رسوله # وثبت في الأصول الفقهية امتناع التكليف بما لا يطاق، وألحق به امتناع التكليف بما فيه حرج خارج عن المعتاد. فإذاً كل أصل شرعي تخلف عن جريانه على هذه المجاري فلم يطرد، ولا استقام بحسبها في العادة؛ فليس بأصل يعتمد عليه، ولا قاعدة يستند إليها»[176]. وبناء على هذه المقدمة كانت صياغة مصطلح (الأصول العلمية)، فإليها يرجع، وفي ضوئها يفهم. قال: «قد ثبت في الأصول العلمية أن كل قاعدة كلية، أو دليل شرعي كلي، إذا تكررت في مواضع كثيرة، وأتي بها شواهد على معان أصولية أو فروعية، ولم يقترن بها تقييد، ولا تخصيص، مع تكررها وإعادة تقررها؛ فذلك دليل على بقائها على مقتضى لفظها من العموم. كقوله تعالى:{ألا تزر وازرة وزر أخرى وأن ليس للانسان إلا ما سعى}[177]، وما أشبه ذلك»[178]. وقال: «ثبت في الأصول العلمية أن كل قربة أعطيها النبي #، فإن لأمته أنموذجا منها ما لم يدل دليل على الاختصاص»[179] والمصطلح بهذه الصيغة لم

---

(176) ج1/99

(177) النجم: 39.38

(178) ع1/104

(179) ع2/278

يرد ـ كما ترى توثيقه ـ إلا في كتاب الاعتصام.

9 ـ الأصول الكلية: وهي ترد بمعنيين رئيسين. هما:

*9ـ1*ـ الأصول الكلية: هي القواعد الكلية والأصول العامة، باعتبارها قوانين حاكمة. سواء كانت استقرائية معنوية أو نصية. يقول: «والقوانين الكلية لا فرق بينها وبين الأصول الكلية التي نص عليها»[180] و«الأمور الجزئية لا تخرم الأصول الكلية»[181]. إذ «القاعدة مقطوع بها بالفرض، لأنا إنما نتكلم في الأصول الكلية القطعية. وقضايا الأعيان مظنونة، أو متوهمة»[182] ووصف (القطعية) هنا إنما هو لتأكيد مدلول (الأصول الكلية)اقتضاه السياق. إذ كل(الأصول الكلية)قطعية كما تبين قبل.

و(الأصول الكلية) منها ما هو نصي (كالأصول الأول). قال: «إنما كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة، والأصول الكلية كانت في النزول والتشريع أكثر. ثم لما خرج رسول الله # إلى المدينة، واتسعت خطة الاسلام كملت هنالك الأصول الكلية على تدريج»[183]. ومنها ما هو استقرائي معنوي كالقواعد الثلاث، وما لحق بها من المعاني الكلية الاستقرائية. قال: «الضروريات والحاجيات والتحسينيات (...) كليات تقضي على كل جزئي تحتها. (...) وإن كان كذلك، وكانت الجزئيات (...) فما تحتها مستمدة من تلك الأصول الكلية (...) فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات.»[184]

*9 ـ2*ـ الأصول الكلية: هي الضروريات الخمس. قال: «الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة: وهي الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.»[185]

*10*ـ أصول المصالح: هي الضروريات. لأن إليها يرجع كل ما بقي من أنواع المصالح الكلية، كالحاجيات، والتحسينيات؛ والجزئية وهي المندرجة تحت هذه وتلك. قال: «قد تقرر أن الإباحة التي هي تخيير؛ حقيقة تلحق بالضروريات: وهي أصول

---

(180) م1/32

(181) م1/329

(182) م3/261

(183) م3/103

(184) م3/6 إلى 8

(185) م3/46. 47

المصالح»[186] ولذلك كانت هي (الأصول الكلية) بالمعنى الذي ذكر آنفا. فهي الجنس الأعلى لكل الأصول كما تقرر عنده مفصلا[187]

هذه هي أهم الضمائم الواردة متعلقة بمصطلح (الأصول) لدى أبي إسحاق. إلا أن ثمة ضمائم أخرى، أقل شأنا تعلقت بالمصطلح مفردا. نورد أهمها كما يلي:

*11*ـ **أصل كلي ابتدائي: هو ضرب من (الأصول الأول) المدروسة قبل. لأنه معنى عَزَمِيّ كلي.** فتكون إذن (الأصول الكلية الابتدائية) هي عين (الأصول الأول)، أو (الأولى). قال: «العزيمة راجعة إلى أصل كلي ابتدائي. والرخص راجعة إلى جزئي مستثنى من ذلك الأصل الكلي.»[188] الابتدائي[189]. ولأن «المضطر الذي لا يجد من الحلال ما يرد به نفسه أرخص له في أكل الميتة؛ قصدا لرفع الحرج عنه؛ ردا لنفسه من ألم الجوع. فإن خاف التلف وأمكنه تلافي نفسه بأكلها؛ كان مأمورا بإحياء نفسه (...) ومثل هذا لا يسمى رخصة؛ لأنه راجع إلى أصل كلي ابتدائي»[190].

*12*ـ **الأصل المذهبي، أو أصل المذهب: هو القاعدة الفقهية المعمول بها في المذهب.** قال في بعض فتاواه: «**الأصل المذهبي**: أن المقر على نفسه بيمين حلفها، يحكم عليه بمقتضى إقراره، كان صادقا في إقراره أو كان كاذبا. إذا كان مأسورا بالبينة.»[191] وجاء في بعضها الآخر: «وأما مسألة النزاع بين الصانع وصاحب الثوب؛ فإن أصل المذهب في أمثالها أن يكون القول قول الصانع مع يمينه.»[192]

*13*ـ **الأصل المعين: هو الدليل النقلي المتعلق بجزئية ما، على سبيل القطع، أو الظن.** فهو بذلك مقابل (للأصل الكلي)، الشامل لجزئيات شتى، ولا يكون إلا قطعيا. قال: «كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائما لتصرفات الشرع، ومأخوذا معناه من أدلته؛ فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد

---

(186) م*1/185*

(187) ن. قاعدة (المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية) مفصلة في: م*2/16* إلى *25*.

(188) م*1/303*

(189) ن. مصطلحي (الرخصة والعزيمة) في مصطلحات أصولية. بمادتي: (عزم) و(رخص).

(190) م*1/312*

(191) فت: *135*

(192) فت: *152* ن. أيضا مثل ذلك في فت: *162*

صار بمجموع أدلته مقطوعا به (...) ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل، الذي اعتمده مالك والشافعي، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين؛ فقد شهد له أصل كلي. والأصل الكلي إذا كان قطعيا قد يساوي الأصل المعين، وقد يربي عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه»[193] أما قوله «والأصل الكلي إذا كان قطعيا...» فإنما هو على سبيل التذكير، إذ الأصل الكلي لا يكون إلا قطعيا، وإلا فإنه لا يرقى إلى درجة (الكلية)، كما تم بيانه مفصلا في أغلب المصطلحات المدروسة بهذا الباب.

رابعا: خلاصة:

ثبت ــ بعد كل هذا ــ أن (الأصول) التي هي (أصول الفقه) عند الشاطبي تتلخص فيما يلي:

*1*ــ الأصول إنما تكون كذلك باعتبارها أدلة كلية، نصا كانت أو معنى. فلا عبرة بجزئي؛ إلا أن يكون نصا قطعي الدلالة والثبوت. وهو نادر، وإن كان فهو راجع أيضا إلى كلي استقرائي، بالإضافة إلى قطعيته الذاتية، كقوله تعالى: {ألا تزر وازرة وزر أخرى وأن ليس للانسان إلا ما سعى}[194]، لأنه ــ كما قرره أبو إسحاق ــ معنى «مبثوث (...) في الشريعة كلها، في وقائع جزئيات، وقواعد كليات»[195]. فإنما المعول إذن على الكليات الذاتية والاستقرائية.

*2*ــ ومن هنا تتساوى (أصول الفقه) مع (أصول الدين) في أنها جميعا مصادر قطعية، عليها يقوم التدين في شموله.

*3*ــ تختص أصول الفقه (بالفائدة) العملية؛ ولذلك لا يدخل فيها أي كلي لا يفيد فقها عمليا.

*4*ــ إن الشاطبي أقام مشروعه الأصولي على مفهوم الكليات بالقصد الأول. وذلك للوصول بأصول الفقه إلى درجة القطع.

*5*ــ إن مصطلح (الأصول) بهذا المعنى هو المفتاح الأساس لفهم كل النسق الاصطلاحي عنده.

(*193*) م*1/39ـ40*.

(*194*) النجم:*38ـ39*.

(*195*) م*3/16*.

الفصل الثاني
مصطلح الاجتهاد

ـ أولا: التعريف:

أ ـ في اللغة:

أصل استعمال مادة (جهد) في اللغة يرجع إلى معنى (المشقة). وعنه تفرعت سائر المعاني، بسائر الصيغ والاستعمالات. قال ابن فارس: «الجيم، والهاء، والدال: أصله المشقة، ثم يحمل عليه ما يقاربه»[1]. وقد عمل في (مقاييسه) على ربط الصلة بين كل استعمال ـ مهما بعد عن الأصل ـ وبين معنى (المشقة) ـ كما جرت عادته في مثل هذا. حتى إنه في شرح «المجهود» قال هو: «اللبن الذي أخرج زبده، ولا يكاد ذلك [يكون] إلا بمشقة ونصب»[2] وقال أيضا: «فلان يَجْهَدُ الطعامَ: إذا حمل عليه بالأكل الكثير الشديد»[3]. وقد فصلت المعاجم ـ التي جاءت بعد ـ في المادة دون أن تخرج عما أصله ابن فارس فيها. قال الأصفهاني: «الجَهْد والجُهْد: الطاقة والمشقة. (...) قال تعالى: {والذين لا يجدون إلا جُهْدَهم}[4] وقال تعالى: {وأقسموا بالله جَهْدَ أيمانهم}[5] أي حلفوا واجتهدوا في الحلف؛ أن يأتوا به على أبلغ ما في وسعهم. والاجتهاد: أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة. يقال جَهَدْتُ رأيي وأَجْهَدْتُه: أتعبته بالفكر.»[6] قال الزمخشري مستشهدا على هذا المعنى: «أصابه جهد: مشقة. قال رؤبة:

أشكو إليك شدة المعيش ** وجَهْدَ أعوامٍ نَتَفْنَ ريشي!»[7]

وفي اللسان: «الجَهْدُ، والجُهْد: الطاقة. تقول: اجْهَدْ جَهْدَكَ. وقيل: الجَهْد المشقة. والجُهْدُ: الطاقة. (...) قال ابن الأثير: قد تكرر لفظ الجَهد والجُهد في الحديث. وهو بالفتح: المشقة، وقيل: المبالغة والغاية، وبالضم: الوسع والطاقة. وقيل: هما لغتان في الوسع والطاقة، فأما في المشقة والغاية فالفتح لا غير. (...) وجَهَدَ يَجْهَدُ جَهْداً،

---

(1) المقاييس: (جهد) ن. أيضا: مجمل اللغة: (جهد).

(2) المقاييس: (جهد)

(3) المقاييس: (جهد)

(4) التوبة: 79.

(5) الأنعام: 109، والنحل: 38، والنور: 93، ثم فاطر: 42.

(6) المفردات: (جهد)

(7) الأساس: (جهد)

واجْتَهَدَ: كلاهما:جَدَّ (...).

والاجتهاد والتَّجاهُدُ: بذل الوسع والمجهود (...) في طلب الأمر. وهو افتعال من الجهد»(8). ومهما يكن من اختلاف الاستعمالات؛ فإنها رغم ذلك ترجع كلها إلى معنى المشقة والنصب، كما هو واضح في أغلب النصوص السالفة. وإنك لا تعدم سببا تربط به أيا منها بهذا المعنى الذي جعله ابن فارس هو الأصل لها جميعا.

ومن هنا كان تعريف (الاجتهاد) لغة في قول الراغب الأصفهاني أكثر دقة، وذلك في قوله السالف الذكر: «الاجتهاد: أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة. يقال: جَهَدْتُ رأيي وأجهدته: أتعبته بالفِكْر.»

ومنه انتُقل إلى المعنى الاصطلاحي الشائع، الوارد في معاجم الاصطلاح. قال الجرجاني: «الاجتهاد في اللغة: بذل الوسع، وفي الاصطلاح: استفراغ الفقيه الوسع؛ ليحصل له ظن بحكم شرعي.»(9)

وقال أيضا: «الاجتهاد: بذل المجهود في طلب المقصود من جهة الاستدلال»(10).

ب- وأما في اصطلاح الشاطبي:

فالاجتهاد هو:

- الاجتهاد: هو استفراغ الوسع، وإبلاغ الجهد، في تحصيل العلم أو الظن بالحكم؛ طلبا لمقصد الشارع المتحد.

وهذا تعريف مركب من تعريفين للاجتهاد، أوردهما أبو إسحاق في سياقين مختلفين. وهما رغم اختلافهما لا يتعارضان، ولا يتناقضان، وإنما يتكاملان ويتواصلان.ولذلك رأينا أن نجمع بينهما في التعريف الموحد المذكور؛ قصد تقديم تصور أشمل لمصطلح (الاجتهاد) عند الشاطبي. وهذا التعريف الموحد متضمن لبيانين: الأول وظيفي، والثاني مقاصدي. وإنما كان كذلك بناء على طبيعة التعريفان اللذين ركب

---

(8) اللسان: (جهد)

(9) التعريفات: 10

(10) التعريفات: 10

منهما[11] وهما:

ـ الأول: قول أبي إسحاق: «الاجتهاد: هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم.»[12] وهذا هو التعريف الوظيفي ـ كما عبرنا ـ وهو قريب مما اشتهر من تعريفات الأصوليين للاجتهاد.

والقصد بكونه (وظيفيا) أنه يعرف المصطلح باعتبار وظيفته، التي هي (تحصيل العلم أو الظن بالحكم).

الثاني: قول أبي إسحاق: الاجتهاد هو «استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد، في طلب مقصد الشارع المتحد.»[13] وهذا هو التعريف المقاصدي؛ لأنه كما ترى عرف الاجتهاد باعتبار (قصد) المجتهد من (تحصيل العلم، أو الظن بالحكم)، الذي هو (طلب قصد الشارع المتحد).

وإليك بيان كل ذلك مفصلا من خلال دراسة التعريف الجامع لما ذكر.

فقوله: «استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد» يعني إحكام الاستدلال وإتمام طلب الدليل؛ إذ المقصود بذل غاية الوسع والجهد، بحثا، واستقراء للأدلة، ووجوه دلالتها، حتى يعذر المجتهد وتبرأ ذمته، بل حتى يكون قد حقق (اجتهادا) لا (زلة). إذ كل ميل عن الصواب إن حصل من غير (استفراغ للوسع) اعتبر (زلة) لا (خطأ). و(زلة العالم) ـ باصطلاح الشاطبي ـ[14] «لا يصح اعتمادها خلافا في المسائل الشرعية؛ لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد، ولا هي من مسائل الاجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهاد، فهو لم يصادف محلا. فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد. وإنما يعد في الخلاف الأقوال الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة، كانت مما يقوى أو

---

(11) ومن هنا كان أكمل وأشمل لمقصود الشاطبي من المصطلح، تماما كما تجتمع ـ عند المناطقة ـ في التعريف الواحد الفصول، والخواص، والأعراض، فيتم لهم الحد على شروطه الموصوفة عندهم. وما كنا ساعين إلى هذا بالقصد الأول؛ لولا ضرورة الجمع بين التعريفات الواردة عند أبي إسحاق للمصطلح المذكور، بعد أن تبين أن الغرض منها ليس هو تمييز عدة مفهومات للمصطلح الواحد، بقدر ما كان الغرض بيان بعض أركان الماهية دون بعض، حسب قصد السياق الذي ورد فيه كل تعريف. فإنما هو مفهوم واحد، له فصول، وخواص، وأعراض، كما قلنا.

(12) م 4/113.

(13) م 4/128.

(14) قال: «زلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة، ولا الأخذ بها تقليدا له!» م 4/170

يضعف. وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء الدليل أو عدم مصادفته فلا!»[15] وقال عن المجتهد المخالف لعمل الأولين: قد «يكون من أهل الاجتهاد، فلا يخلو أن يبلغ في اجتهاده غاية الوسع، أولا، فإن كان كذلك فلا حرج عليه، وهو مأجور على كل حال، وإن لم يعط الاجتهاد حقه، وقصر فيه؛ فهو آثم.»[16] والجمع بين النصين المذكورين يدلك على أن (غاية الوسع) إنما هي الصدور (عن أدلة معتبره في الشريعة، كانت مما يقوى أو يضعف)، مع (مصادفتها)، أي مع جمعها إلى بعضها، وحسن تنزيلها، كما سيأتي. فبذل غاية الوسع إذن هو أساس الاجتهاد. قال في حال التعارض: «الوسط غامض لا بد فيه من بلوغ حد الوسع: وهو الاجتهاد»[17]. وقال عن الاستحسان البدعي: «إنه لا فائدة في اشتراط الاجتهاد؛ لأن المستحسن بالفرض لا ينحصر في الأدلة، فأي حاجة إلى اشتراط الاجتهاد؟»[18].

وكما ذكرت ليس (استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد) مقتصرا على طلب الدليل فقط، وإنما (مصادفته) أيضا، كما عبر أبو إسحاق. يعني من حيث الجمع بين الأدلة، وقطع احتمالاتها، أو حسن ترجيح راجحها، وبيان مرجوحها، ثم تنزيل ذلك على المحل المناسب، أي ربط الدليل بمدلوله الخارجي الحقيقي. قال: «لا يقتصر نو الاجتهاد على التمسك بالعام مثلا؛ حتى يبحث عن مخصصه، وعي المطلق حتى ينظر هل له مقيد أم لا، إذ كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما. فالعام مع خاصه هو الدليل!»[19] ثم إن «المجتهد متى نظر في دليل على مسألة احتاج إلى البحث عن أمور كثيرة، لا يستقيم إعمال الدليل دونها. والنظر في أعمال المتقدمين قاطع لاحتمالاتها حتما! ومعين لناسخها من منسوخها، ومبين لمجملها، إلى غير ذلك»[20] وبذلك فقط يكون المجتهد قد (استفرغ وسعه وأبلغ جهده). فإما يصيب، وإما يخطئ ويكون معذورا. «فلا حرج عليه وهو مأجور على كل حال» كما عبر قبل. وإلا كان ما انتهى إليه (زلة)، لا (اجتهادا)!

---

(15) ط 4/172
(16) م 3/75
(17) م 4/90
(18) ط 2/381
(19) م 3/90
(20) م 3/76

وأما قوله «في تحصيل العلم أو الظن بالحكم» فهو الغاية من «استفراغ الوسع»، أعني الغاية الوظيفية، التي من أجلها اجتهد المجتهد. إلا أن المشهور عن الأصوليين أن الاجتهاد (ظن)[21]، بيد أن أبا إسحاق ههنا قد زاوج في تحصيل الحكم بين (العلم) و(الظن)! فأما الظن فهو الغالب بل (الأكثري) باصطلاحه[22] على العملية الاجتهادية. إذ الاجتهاد إنما يغلب حصوله حيث تتعارض الأدلة، أو تتردد الدلالة، أي حيث يكون مجنوبا بين طرفين، سواء كانا دليلين أو دلالتين، فيكون الاجتهاد بعد ذلك هو (مايظهر) للمجتهد، أي يغلب على ظنه كما سيأتي. فما كان «محل نظر واجتهاد، فيغلب أحد الطرفين بحسب ما يظهر للمجتهد والله أعلم!»[23] وإنما يكون الحكم «محل نظر واجتهاد بسبب تجاذب الطرفين فيه»[24] قال رحمه الله: «إن الله تعالى ذكر الكفار بسيء أعمالهم، والمؤمنين بأحسن أعمالهم؛ ليقوم العبد بين هذين المقامين على قدمي الخوف والرجاء، (...) فهو بين الخوف والرجاء، من حيث <u>يشترك مع الفريقين في وصف ما</u>؛ وإن كان مسكوتا عنه؛ لأنه إذا ذكر الطرفان كان الحائل بينهما <u>مأخوذ الجانبين، كمحال الاجتهاد لا فرق!</u>»[25] وهذا الاشتراك المذكور في النص على سبيل التمثيل، هو الاشتراك الذي يدخل على الأدلة، ليس من حيث المفهوم اللغوي فحسب، ولكن أيضا من حيث كون الدليلين قد يشتركان في الدلالة على الحكم، رغم اختلافهما. فهو يأخذ من كل منهما بطرف، فيكون (محل اجتهاد). قال في مثل هذا السياق: «فكل هذه المسائل إنما وقع الخلاف فيها؛ لأنها دائرة بين طرفين واضحين، فحصل الإشكال والتردد. (...) وبإحكام النظر في هذا المعنى يترشح للناظر أن يبلغ درجة الاجتهاد؛ لأنه يصير بصيرا بمواضع الاختلاف.»[26] و(مواضع الاختلاف): هي (محال الاجتهاد)، التي لا سبيل إلى التعامل معها إلا (بتغليب الظن). قال: «مجال

---

(21) قال الجرجاني: الاجتهاد: هو «استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له ظن بحكم شرعي» التعريفات:10.

(22) ذكر أن الشارع منع ما «هو ذريعة، وفي القصد إلى الإضرار والمفسدة فيه كثرة، وليس بغالب ولا أكثري» م2/364.

(23) م1/283

(24) م3/178

(25) م3/285-286

(26) م4/160. ن. مثله في: م1/121، م1/293، م2/162، م2/228.

الاجتهاد، ومجالات الظنون لا تتفق عادة! (...) فيصير أهل الاجتهاد مع تكليفهم باتباع ما غلب على ظنونهم»[27] ولذلك كان من الطبيعي ألا يكون المعنى المقطوع به محل اجتهاد؛ لأنه ببساطة ليس محل ظن. قال: «فأما القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو في الاثبات، وليس محلا للاجتهاد. وهو قسم الواضحات؛ لأنه واضح الحكم حقيقة، والخارج عنه مخطئ قطعا.»[28]

ومهما ابتعد الحكم عن منطوق النصوص كان أوغل في الظنية والتردد؛ لأن الحكم يكون ـ كما قال ـ «إما بالنص وإما بالاجتهاد»[29] وههنا يلجأ إلى الاستدلال بوسائل الاجتهاد العقلية المختلفة، من قياس، واستصلاح، واستحسان. ومعلوم أنها جميعا لا تقوم من حيث هي اجتهادات جزئية إلا على الظن![30] ولذلك قال عن الأخذ بالرخصة الجزئية ـ أي حيث هي فقه وتنزيل، أو تحقيق مناط، لا من حيث هي (أصل) ـ: «لا يقال كيف يكون اجتهاديا وفيه نصوص كثيرة، كقوله تعالى: {فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه}[31]»[32] فحضور النصوص يلغي الاجتهاد بغيرها من وسائل. فيحصل التردد بعد ذلك، والظن في تعيين العلل، وتقريب الفروع منها؛ أو في الدخول تحت المقاصد المصلحية العامة، كما في الاستصلاح. وكفى بذلك أمواجا من الظنون، تتردد بصاحبها بين هذا (التقريب) أو ذاك!

ومن هنا لم يكن المجتهد مكلفا بإصابته ـ من حيث بيان الدلالة أو الاستدلال ـ (لما في نفس الأمر) وإنما (اتباع ما غلب على ظنه) كما عبر الشاطبي من قبل. قال رحمه الله: «والمجتهد لا تجب إصابته لما في نفس الأمر، بل عليه الاجتهاد بمقدار وسعه. والأنظار تختلف باختلاف القرائح، والتبحر في علم الشريعة. فلكل مأخذ يجري

---

(27) ج 2/395

(28) ج 4/156

(29) ج 1/154

(30) معلوم أنها من حيث هي (أصول) إنما تقوم على القطع. قال: «ألا ترى أن العمل بالقياس قطعي، والعمل بخبر الواحد قطعي، والعمل بالترجيح عند تعارض الدليلين الظنيين قطعي، إلى أشباه ذلك، فإذا جئت إلى قياس معين، لتعمل به كان العمل ظنيا لا قطعيا، وكذلك سائر المسائل. ولم يكن ذلك قادحا في أصل المسألة الكلية» ج 2/283.

(31) البقرة: 173.

(32) ج 1/329

عليه وطريق يسلكه بحسبه، لا بحسب ما في نفس الأمر»[33].

ولذا كان الاجتهاد عملية ظنية تقود إلى الظن. هذا في الغالب الأكثري.

وأما (تحصيل العلم بالحكم)، فهو قليل. ولذلك لم يُشَر إليه في تعريفات الأصوليين للاجتهاد كما أسلفنا، ليس لانعدامه، ولكن لندوره، وخروج التعريف بالظن مخرج الغالب كما يقولون. ويتصور حصول العلم بالحكم عن طريق الاجتهاد، ليس من خلال الدليل القطعي؛ لأن الدليل إذا كان مقطوعا به، ثبوتا ودلالة، ولم يعارضه ما هو مثله، أو أقوى منه، وسلم من كل عوارض الظنون حتى صادف محله؛ لم يكن إعماله اجتهادا وإنما حكما بالنص، كما تبين. وقد سبق قوله: «فأما القطعي فلا مجال للنظر فيه (...) وليس محلا للاجتهاد» كما سبق أن «مجال الاجتهاد ومجالات الظنون لا تتفق عادة؛ (...) فيصير أهل الاجتهاد مع تكليفهم باتباع ما غلب على ظنونهم». ومن هنا كان جوهر الاجتهاد ظنا! وإنما (العلم) المقصود في التعريف يحصل عن ازدياد في (قوة) المرجحات إلى درجة تنتقل بحصول الحكم، من الظن إلى العلم!

فهو (علم إضافي) إذن. بمعنى أنه ـ من جهة ـ تطور عن الظن الذي هو أصله. ثم هو من جهة أخرى إنما يكون كذلك ـ أي علما ـ بالإضافة إلى صاحبه. أعني المجتهد لا سائر النظار المجتهدين، تماما كما تختلف مدارك الأبصار في الرؤية للشيء البعيد، فيخايله الأعشى الحسير ـ ظنا ضعيفا ـ أنه كذا، ويخايله الأقوى أوضح وأجلى، ثم الأقوى فالأقوى؛ حتى يقطع بكونه كذلك صاحب النظر القوي الثاقب. ولكن يقينه و(علمه) يبقى كذلك بالنسبة إليه، لا بالنسبة إلى أنظار الآخرين. إذ لا أحد منهم يبصر ببصره! قال أبو إسحاق: «مراتب الظنون في النفي والإثبات تختلف بالأشد، والأضعف؛ حتى تنتهي إما إلى العلم، وإما إلى الشك. إلا أن هذا الاحتمال تارة يقوى في إحدى الجهتين، وتارة لا يقوى، فإن لم يقو رجع إلى قسم المتشابهات، (...) وإن قوي في إحدى الجهتين، فهو قسم المجتهدات! وهو الواضح الإضافي بالنسبة إليه في نفسه، وبالنسبة إلى أنظار المجتهدين. (...) وأن الإضافي إنما صار إضافيا؛ لأنه مذبذب بين الطرفين الواضحين، فيقرب عند بعض من أحد الطرفين، وعند بعض من الطرف الآخر»[34].

---

(33) م3/94-95

(34) م4/156-157

هذا هو الوضع الأول من الظن والتردد، لكن يمكن أن (تنتهي مراتب الظنون إلى العلم)، بهذا المعنى، بأمور كثيرة تقطع الاحتمال بالنسبة إلى الناظر: فترفع الحكم عنده من درجة الظن إلى درجة العلم. من ذلك مثلا ما أسلفناه من قوله إن «المجتهد متى نظر في دليل على مسألة احتاج إلى البحث عن أمور كثيرة، لا يستقيم إعمال الدليل دونها. والنظر في أعمال المتقدمين قاطع لاحتمالاتها حتما؛ ومعين لناسخها من منسوخها، ومبين لمجملها، إلى غير ذلك. فهو عون على سلوك سبيل الاجتهاد عظيم.»[35] فهذه صورة عن الاجتهاد الذي ينتج (العلم) لصاحبه. ونقول لصاحبه؛ لأن المسألة الواحدة تتردد بين أنظار المختلفين عبر مراتب متعددة، لكنها محصورة بطرفين أحدهما هو الشك، والآخر هو العلم، وبينهما تتفاوت مراتب الظنون. و«كل واحد وما أداه إليه اجتهاده»[36] كما قال.

ويحصل (العلم) بالنسبة للمجتهد أيضا، عبر وسيلة (الاستقراء)، أي استقراء الأدلة ووجوه دلالتها؛ حتى يقطع بالمدلول؛ قال رحمه الله: «استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد. (...) وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيدا للعلم؛ فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة.»[37]

وأما قوله: «في طلب مقصد الشارع المتحد» فهو الخاصية المقاصدية للتعريف، وهي ترمي إلى بيان ثلاثة أمور:

ـ الأول: أن المجتهدين مهما اختلفوا فإنهم متفقون من حيث القصد، أي أن قصدهم جميعا واحد هو إدراك قصد الشارع.

ـ والثاني: أن قصد الشارع من الدليل مهما تعددت الدلالات والاحتمالات، إنما هو واحد؛ فالاجتهاد إذن إنما هو بذل غاية الوسع في طلب مقصد الشارع، الذي يكمن وراء إصابة الحكم الشرعي. والحكم الشرعي إنما هو مظنة لتحقق قصد الشارع. قال أبو إسحاق: «وأما مواضع الاجتهاد فهي راجعة إلى نمط التشابه؛ لأنها دائرة بين طرفي نفي وإثبات شرعيين، فقد يخفى هناك وجه الصواب من وجه الخطأ. وعلى كل

---

(35) م3/76.
(36) م3/190.
(37) م2/7.6.

تقدير إن قيل بأن المصيب واحد، فقد شهد أرباب هذا القول بأن الموضع ليس مجال الاختلاف، ولا هو حجة من حجج الاختلاف، بل هو: مجال استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد، في طلب مقصد الشارع المتحد. (...) وإنما الجميع محمومون على قول واحد، هو قصد الشارع عند المجتهد. لا قولان مقرران. فلم يظهر إذا من قصد الشارع وضع أصل للاختلاف، بل وَضْعُ موضعٍ للاجتهاد في التحويم على إصابة قصد الشارع الذي هو واحد!»[38].

والحكم كما قلنا إن هو إلا مظنة لقصد الشارع، أي المصالح المستجلبة، أو المفاسد المستدرأة. ولذلك فقد تفيد ظواهر النصوص، أو ظاهر القياس، حكما، ولا يكون تحته قصد حقيقي للشارع، حث يتبين للمجتهد أن ذلك الحكم نفسه غير مقصود، بل المقصود الشرعي غيره، بناء على أصل (المآل)[39]. وهو أوضح مثال على مقاصدية الاجتهاد لدى الشاطبي. قال: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا. كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالاقدام، أو بالاحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل: [فقد يكون] مشروعا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك. فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية؛ فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة، أو تزيد عليها. فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية. وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة!»[40] ومن هنا كانت أغلب قواعد المآل عبارة عن (عدول عن حكم الأصل)، كسد الذرائع، والاستحسان، ومراعاة الخلاف[41]. وهو ما يؤكد قولنا عن (الحكم): إنما هو مظنة

---

(38) م4/128.

(39) ن. المصطلح مدروسا بهذا البحث: (الفصل التالي).

(40) م4/194-195.

(41) ن. هذه المصطلحات مدروسة ضمن (المآل) بهذا البحث: (الفصل التالي).

لقصد الشارع، وليس هو عينه، اللهم إلا أن يكون كذلك (بالقصد الثاني)، لا (بالقصد الأول). وهذا معنى قول الشاطبي «الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها، وإن كثر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك. ولا يصح فيها غير ذلك.»[42] والمقصود بالقول الواحد: قصد الشارع المتحد، الذي هو غاية المجتهدين من الاجتهاد كما قرره في التعريف! ومن هنا كان قوله عنه: إنه «استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد في طلب مقصد الشارع المتحد» كما سبق، غير مكرر للتعريف الآخر، ولا ملغيا له، أعني «استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم»، بل هما يتكاملان ويتواصلان، كما تتواصل (العلة) (بالحكمة)، على الاصطلاح المشهور أي باعتبار أن الأولى مظنة للثانية. ومن هنا كان الجمع بين الصيغتين في تعريف واحد، أدق، وأكمل، وأشمل، والله أعلم.

إن الاجتهاد عند الشاطبي بهذا المعنى أشبه ما يكون بالأعمال التعبدية، المختلفة في الأشكال، المتفقة في الجوهر؛ لأن «التردد بين الطرفين تحر لقصد الشارع المستبهم بينهما، من كل واحد من المجتهدين، واتباع للدليل المرشد إلى تعرف قصده. (...) فليس الاختلاف في الحقيقة إلا في الطريق المؤدي إلى مقصود الشارع، الذي هو واحد. (...) ومن هنا يظهر وجه الموالاة، والتحاب، والتعاطف فيما بين المختلفين في مسائل الاجتهاد، فاختلاف الطرق غير مؤثر. كما لا اختلاف بين المتعبدين لله بالعبادات المختلفة، كرجل تقربه الصلاة، وآخر يقربه الصيام، وآخر تقربه الصدقة. (...) فكذلك المجتهدون، لما كان قصدهم إصابة مقصد الشارع، صارت كلمتهم واحدة، وقولهم واحدا. (...) والأقوال ليست بمقصودة لأنفسها، بل ليتعرف منها المقصد المتحد. فلا بد أن يكون التعبد متحد الوجهة وإلا لم يصح. والله أعلم.»[43] فأنت ترى إذن من خلال هذا النص والنصوص التي قبله أن الاجتهاد في العمق عمل تعبدي، ظاهره إدراك الحكم الشرعي، وباطنه موافقة قصد الشارع. تماما كسائر الأعمال التعبدية في الإسلام.

ـ والثالث: أن حصول (مقصد الشارع المتحد) لن يتم حقيقة إلا بعد تنزيل

---

(42) 4/118

(43) 4/221-222

الحكم على الصورة الموافقة، أي بعد (تحقيق مناطه). وبذلك يجمع هذا التعريف كل مراحل الاجتهاد كما هي عند الشاطبي. وهي الفهم، والاستنباط، والتنزيل، أو التحقيق: لأن بها جميعها يتحقق قصد الشارع من التشريع على التمام والكمال. فهي ثلاث مراحل. تكون ماهية الاجتهاد على الاستغراق والشمول لكل أصنافه في فكر أبي إسحاق. وبيان ذلك مفصلا هو كما يلي:

ـ **المرحلة الأولى: الفهم**: وهو من مقتضيات قوله: «استفراغ الوسع» لأن هذا كما ذكرنا إنما هو إحكام الاستدلال بإتمام طلب الأدلة، ووجوه دلالتها. وذلك حتى يحصل الفهم الصحيح، الكاشف عن قصد الشارع من الخطاب. فالفهم إذن هو أولى المراحل الاجتهادية، ولذلك جعله أول الشروط لبلوغ درجة الاجتهاد. قال: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها. أما الأول فقد مر في كتاب المقاصد أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح[44] (...) فإذا بلغ الانسان مبلغا فهم عن الشارع قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها؛ فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي # في التعليم، والفتيا، والحكم بما أراه الله.

وأما الثاني فهو كالخادم للأول، فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف، محتاج إليها في فهم الشريعة أولا، ومن هنا كان خادما للأول وفي استنباط الأحكام ثانيا، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط، فلذلك جعل شرطا ثانيا.»[45] فالفهم هو أول الاجتهاد الذي تنبني عليه كل مراحله.

والمقصود بالفهم كما يتبين من النص هو فهم قصد الشارع، أي المصالح، والحكم الكامنة وراء كل نص. لكن هذا لن يحصل إلا بعد الفهم الأولي، أعني الفهم اللغوي للنص، وذاك متضمن لهذا التزاما وضرورة. إذ وجدنا أبا إسحاق يعتبر (الاجتهاد في العربية) جزءا من ماهية الاجتهاد الفقهي. قال: «وغالب ما صنف في أصول الفقه من الفنون إنما هو من المطالب العربية، التي تكفل المجتهد فيها بالجواب

---

(44) م2/6

(45) م4/105 إلى 107

عنها. وما سواها من المقدمات فقد يكفي فيه التقليد، كالكلام في الأحكام تصورا وتصديقا: كأحكام النسخ، وأحكام الحديث، وما أشبه ذلك.

فالحاصل أنه لا غنى بالمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب، بحيث يصير فهم خطابها له وصفا غير متكلف، ولا متوقف فيه في الغالب إلا بمقدار توقف الفطن لكلام اللبيب!»[46] وقال في السياق نفسه مفسرا ومفصلا: «فإن كان ثم علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه، فهو (...) علم اللغة العربية، ولا أعني بذلك النحو وحده، ولا التصريف وحده، ولا اللغة، ولا علم المعاني، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان، بل المراد جملة علم اللسان(...).

فإذا فرضنا مبتدئا في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة! أو متوسطا فهو متوسط في فهم الشريعة. والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية. فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة.(...) وكل من قصر فهمه لم يعد حجة، ولا كان قوله فيها مقبولا، فلا بد من أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها، كالخليل، وسيبويه، والأخفش، والجرمي، والمازني، ومن سواهم.»[47] فبقدر فهمك للخطاب العربي يكون قدرك في فهم الخطاب الشرعي وقصد الشارع منه؛ لأن أول الاجتهاد الفقهي تفسير، أو تأويل للظواهر، أو تنقيح للمناط! ومعلوم أن كل ذلك من صلب ماهية

---

(46) م4/117-118

(47) م4/114-115. وقال على سبيل الجدل مدافعا عن هذا الرأي: «ولا يقال إن الأصوليين قد نفوا هذه المبالغة في فهم العربية، فقالوا ليس على الأصولي أن يبلغ في العربية مبلغ الخليل وسيبويه(...)إنما يكفيه أن يحصل منها ما تتيسر به معرفة ما يتعلق بالأحكام بالكتاب والسنة؛ لأنا نقول: هذا غير ما تقدم تقريره. وقد قال الغزالي في هذا الشرط: إنه القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال، حتى يميز بين صريح الكلام وظاهره، ومجمله، وحقيقته، ومجازه، وعامه، وخاصه، ومحكمه، ومتشابهه، ومطلقه، ومقيده، ونصه، وفحواه، ولحنه، ومفهومه. وهذا الذي اشترط لا يحصل إلا لمن بلغ في اللغة العربية درجة الاجتهاد! ثم قال: والتخفيف فيه: لا يشترط فيه أن يبلغ مبلغ الخليل والمبرد، وأن يعلم جميع اللغة، ويتعمق في النحو. وهذا أيضا صحيح، فالذي نفى اللزوم فيه ليس هو المقصود في الاشتراط، وإنما المقصود تحرير الفهم حتى يضاهي العربي في ذلك المقدار، وليس من شرط العربي أن يعرف جميع اللغة، ولا أن يستعمل الدقائق، فكذلك المجتهد في العربية، فكذلك المجتهد في الشريعة! وربما يفهم بعض الناس أنه لا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل وسيبويه في الاجتهاد في العربية، فيبني في العربية على التقليد المحض، فيأتي في الكلام على مسائل الشريعة بما السكوت أولى به منه! وإن كان مما تعقد عليه الخناصر جلالة في الدين وعلما في الأئمة المهتدين!» م4/116-117

الاجتهاد الفقهي، كما أنه واضح أن كل ذلك ليس سوى بحث في دلالة النصوص، أي في لغتها! وإنما «الظواهر تخرج عن مقتضى ظهورها بالاجتهاد»[48]، والمجتهد في الشريعة: «حكمه ما أداه إليه اجتهاده؛ لأن اجتهاده في الأمور التي ليست دلالتها واضحة إنما يقع موقعه، على فرض أن يكون ما ظهر له هو الأقرب إلى قصد الشارع، والأولى بأدلة الشريعة»[49] وقال عن الاجتهاد «المسمى بتنقيح المناط: (...) إنما هو راجع إلى نوع من تأويل الظواهر.»[50] وكذلك الأمر بالنسبة للاجتهاد «المسمى بتخريج المناط: (...) وهو الاجتهاد القياسي»[51] إنما يقوم في (أصله) على (الفهم)؛ لأن «الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلا بد من اشتراط العلم بالعربية.»[52] إذ (التخريج) (كالتنقيح): بحث في العلة باعتبارها كامنة في النص اللغوي. وإنما يختلفان في مقدار الظهور والخفاء؛ ولذلك قال: «فإن الاجتهاد القياسي غير محتاج فيه إلى مقتضيات الألفاظ إلا فيما يتعلق بالمقيس عليه وهو الأصل.»[53] والمقصود (تخريج المناط).

إن الاجتهاد إذن يبدأ بالفهم، الفهم لقصد الشارع من الخطاب، تنقيحا، أو تخريجا، أو ما يخدم ذلك، من تأويل للظواهر ونحوه. ويدخل في فهم قصد الشارع بهذا المعنى فهم قصده الدلالي، أو (الإفهامي)، وقصده (الابتدائي)[54] الذي هو عين المصالح والمفاسد، كما اتضح ذلك جليا من النصوص السابقة، ذلك أن الاجتهاد اللغوي متعلق أساسا بفهم الدلالة، أي أن «المقصود تحرير الفهم حتى يضاهي العرب في ذلك

---

(48) ع1/182

(49) ع2/502-503

(50) م4/95-96. قال في تعريفه بهذا الموطن: «وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكورا مع غيره في النص، فينقح بالاجتهاد، حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى»م4/95.

(51) م4/96. قال في تعريفه بهذا الموطن: «وهو راجع إلى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط، فكأنه أخرج بالبحث، وهو الاجتهاد القياسي، وهو معلوم»م4/96. ولم يرد في هذا ولا الذي قبله غير ما ذكر ههنا!

(52) ش4/162

(53) م4/164-165

(54) وهو ما ذكره مركزا في قوله عن قصد الشارع بأنه: «يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء، ومن جهة قصده في وضعها للإفهام...» م2/5

المقدار.»[55] على حد تعبيره. ثم إن هذا إنما هو وسيلة لفهم القصد الابتدائي، أي الحِكَم والمصالح الكامنة وراء النصوص، وعللها، وأحكامها. وهو المقصود بقوله الوارد قبل: «فإذا بلغ الإنسان مبلغا فهم عن الشارع قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها؛ فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي #، في التعلم، والفتيا، والحكم بما أراه الله. (...) لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط.»[56] وهو:

ـ **المرحلة الثانية: الاستنباط**: وهو استفادة الحكم الشرعي من الدليل. وذلك مقتضى قوله في التعريف «تحصيل العلم أو الظن بالحكم». فهو إذن عمل عقلي محض، مبني على القدرة الذاتية الفطرية في ربط الأسباب بمسبباتها، واستنتاج الآثار عن أماراتها، وعلاماتها. ذلك أنه إذا تحرر للمجتهد فهم الخطاب الشرعي، دلالة وقصدا؛ فقد تهيأ له الأمر حينئذ لإعمال إدراكه العقلي المجرد؛ لاستخراج المقتضى التشريعي الذي يتضمنه الأمر، أو النهي، أو علتهما. فالحكم هو ثمرة الفهم، والاستنباط هو المجهود العقلي لتحريره. ولذلك فهو لا يتعلق بالنص إلا من حيث إنه مبني على مرحلة الفهم. وإلا فهو يتعدى ذلك إلى الاستنتاج المنطقي من ربط الجزئيات بكلياتها، أي إدراك أن ذلك الجزئي هو فرد من أفراد ذلك الكلي؛ وربط الحِكَم المفهومة من قصد الخطاب بمنظناتها؛ حتى يغلب على الظن، أو يعلم؛ أنها ترتبط بها ارتباط الأسباب بمسبباتها، حسب ما تقتضيه أحكام العقل، والعوائد الجارية في أمثالها، مع انتفاء موانع انسنادها إليها، من قواعد الاجتهاد المعلومة في أصول الفقه كالنسخ، وخصوص العلة، وعدم تعديها.. إلخ. فيدرك حينئذ أن الحكم الشرعي في هذه المسألة هو كذا أو كذا. قال عن الاجتهاد القياسي ـ وهو ضرب من الاستنباط ـ: «الاجتهاد القياسي غير محتاج فيه إلى مقتضيات الألفاظ؛ إلا فيما يتعلق بالمقيس عليه، وهو الأصل. وقد يؤخذ مسلما. وما سواه فراجع إلى النظر العقلي»[57]. فالاجتهاد القياسي إنما يحتاج فيه إلى البحث اللغوي ما دام في مرحلة الفهم، وهي المتعلقة بالبحث عن (المناط). أما

---

(55) م/4 116ـ117

(56) م/4 105 إلى 107

(57) م/4 164ـ165

ما عدا ذلك وهو الاستنباط فهو (راجع إلى النظر العقلي) على حد تعبيره.

والاستنباط هو في الحقيقة، جوهر ة عقد الاجتهاد، وواسطته التي بها يعرف المجتهد. فلذلك كان أهم مراحل الاجتهاد؛ لأنه هو النتيجة، ولحظة النطق بالحكم، التي لا يبقى بعدها إلا العمل والتنفيذ! ولغلبة العمل الاستنباطي على العملية الاجتهادية برمتها سمى أبو إسحاق (الاجتهاد) (استنباطا)، رغم أن الاجتهاد فيه الاستنباط وغيره، مما رأينا ومما سنرى من تحقيق المناط عاما وخاصا، ولذلك جعله (علما مستقلا بنفسه). أي صناعة خاصة لا تختلط بغيرها من الصناعات، رغم أنه يتوقف على مقدمات من علوم أخرى، تؤخذ مسلمة أو تحقق من جديد، قال: «إن الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية علم مستقل بنفسه، ولا يلزم في كل علم أن تبرهن مقدماته فيه بحال، بل يقول العلماء: إن من فعل ذلك فقد أدخل في علمه علما آخر ينظر فيه بالعرض لا بالذات»[58] ومعلوم أنه استثنى من ذلك علم العربية ـ كما تبين ـ إذ جعل الاجتهاد فيه جزءا من الاجتهاد الفقهي. ومن هنا كان (الاجتهاد) مرادفا (للاستنباط) في كثير من نصوصه؛ لغلبة هذا على ذاك كما ذكرنا. قال مثلا عمن بلغ الرتبة الثانية من طلب العلم[59]: هل «صاحب هذه المرتبة متمكن جدا من الاستنباط، والاجتهاد؟»[60]. وقال عن البالغ الرتبة الثالثة ـ وهي أعلى الرتب، وصاحبها هو المسمى بالحكيم، والفقيه، ولعالم ـ: «هذه الرتبة لا خلاف في صحة الاجتهاد من صاحبها. (...) فهو الذي يستحق الانتصاب للاجتهاد، والتعرض للاستنباط.»[61] وقال عن المقلدة: «ليس النظر في الأدلة والاستنباط من شأنهم.»[62]

بيد أن الاستنباط في الحقيقة يبقى جزءا من الاجتهاد، وليس كل الاجتهاد، وإن كان أهم أجزائه التي بها يتميز عن سواه من العلوم.

المرحلة الثالثة: التنزيل: وهو توقيع الحكم الشرعي المستفاد بالنص، أو بالاستنباط، بتحقيق مناطه على العموم أو على الخصوص. وبهذا تكتمل العملية

---

(58) 4/110

(59) سيأتي تفصيل هذه الرتب بحول الله.

(60) 4/227

(61) 4/232

(62) 4/293

الاجتهادية، وتبلغ غايتها النهائية. ويدخل تحت هذه المرحلة «الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط»[63] قال أبو إسحاق: «لو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات، وما يرجع إلى ذلك، منزلات على مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع مشخصة، فلا يكون الحكم واقعا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق، أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلا، وقد لا يكون، وكله اجتهاد.»[64]. وبهذا يتم على الحقيقة بلوغ (قصد الشارع المتحد) من استنباط الحكم، كما جاء في التعريف؛ لأن قصده إنما يتم بتحقيق مناطات الأحكام، إذ ما شرعت الشريعة إلا لتتنزل أحكامها في الخارج، لا لتبقى مجردات في التصور بلا تصديق!

ولا ينقض ذلك قوله: «قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط، فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع؛ (...) لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه.»[65] وذلك مثل علم: «الصانع في معرفة عيوب الصناعات، والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب، وعرفاء الأسواق في معرفة قيم السلع، ومداخل العيوب فيها. (...) كل هذا وما أشبهه مما يعرف به مناط الحكم الشرعي، غير مضطر إلى العلم بالعربية، ولا العلم بمقاصد الشريعة، وإن كان اجتماع ذلك كمالا في المجتهد.»[66] فإن هذا لا يفيد أن لا علاقة لتحقيق المناط بمقاصد الشريعة، وإنما هو مقتصر على نفي اشتراط العلم بذلك بالنسبة للمتكفل بالتحقيق. ولكن لا يلزم عنه أن (تحقيق المناط) تحقيق لقصد الشارع من التكليف، سواء علم ذلك القصد أم لم يعلم. وسواء اجتهد المجتهد في الموضوع المحقق فيه، أم أخذه تقليدا من أهل الحرف والاختصاصات. و«العلماء لم يزالوا يقلدون في هذه الأمور من ليس من الفقهاء.»[67].

ومعلوم أن تحقيق المناط ـ كما تبين ـ هو الكفيل وحده بتحقيق «قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها»[68]، و«قصد الشارع في دخول المكلف تحت

---

(63) 4/89

(64) 4/93

(65) 4/165

(66) 4/166

(67) 4/167

(68) 2/107

أحكام الشريعة»[69]. قال في ذلك: «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبد الله اختيارا، كما هو عبد الله اضطرارا.»[70]. ولن يكون ذلك إلا بالاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط؛ لأنه «لو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن»[71] كما سبق التنصيص عليه مفصلا.

وبذلك يتم معنى الاجتهاد عند أبي إسحاق باعتباره (استفراغا للوسع وإبلاغا للجهد، في تحصيل العلم، أو الظن بالحكم؛ طلبا لمقصد الشارع المتحد). والله أعلم.

ثانيا: خصائصه:

1. وظيفته العلمية:

أساس وظيفة (الاجتهاد) هي التشريع، وضمان استمراره في الأمة. فمعلوم أن الحكم ـ كما قال الشاطبي ـ يكون «إما بالنص وإما بالاجتهاد.»[72] فالنص هو أصل التشريع ومبتدؤه، ناطق بأحكام ثابتة، ومتضمن للتغيرات بواسطة العلل، والحكم، والمصالح. ووظيفة الاجتهاد هي استيعاب تلك المتغيرات بالكشف عن أحكامها؛ إلحاقا لها بأصولها ذات العلل القياسية، أو ذات الكليات المصلحية، ونحو ذلك. هذا بالإضافة إلى السهر على تطبيق الأحكام المنصوصة، والاجتهادية على السواء، عبر تحقيق مناطاتها.

فالاجتهاد إذن يتصور في مجالات ثلاثة:

ـ الأول: مجال النصوص. وهو المتعلق بالفهم، من تنقيح وتخريج، وما يلحق بهما من تأويل للظواهر، وكشف للغوامض...إلخ، ما دام النص من «الأمور التي ليست دلالتها واضحة»[73]. «أما القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي، أو في الإثبات، وليس محلا للاجتهاد. وهو قسم الواضحات.»[74]

---

(69) 2/168

(70) 2/168

(71) 4/93

(72) 1/154

(73) 2/502

(74) 4/156

ـ الثاني: مجال العلل، والمعاني، من المصالح والمفاسد. وهو المتعلق بالاستنباط، وإنشاء الأحكام، و«للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده»[75]. وفي هذا قيل: (لا اجتهاد مع وجود النص)؛ لأن إنشاء الأحكام إنما أسند إلى المجتهد حيث ينعدم النص. قال أبو إسحاق عن الصحابة: «إنما اختلفوا فيما أذن لهم من اجتهاد الرأي، والاستنباط من الكتاب والسنة، فيما لم يجدوا فيه نصا»[76] فيكون الشيء إذن: «موضع جتهاد (...) عند عدم النص»[77] وإذا كان هذا مجال العلل والمعاني، فلا علاقة له بالمجال التعبدي. وإنما هو خاص بمجال العادات، والمعاملات، وما في معناها، مما بني على التعليل. قال: «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني. وأصل العادات الالتفات إلى المعاني»[78]. ذلك «أن الشارع توسع في بيان العلل، والحكم، في تشريع باب العادات. (...) وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض عى العقول تلقته بالقبول. ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص. بخلاف العبادات، فإن المعلوم فيها خلاف ذلك»[79].

وهذا التقسيم إنما هو بحسب الغالب، إذ قد يكون من العادات ما هو تعبدي، لا يدخله الاجتهاد، فيُجرَى حينئذ مجرى العبادات، ويوقف عند نصوصه، لا تتعدى؛ لأنه إذ ذاك ليس مجالا للاجتهاد. قال: «الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني، فإذا وجد فيها التعبد فلا بد من التسليم، والوقوف مع النصوص، كطلب الصداق في النكاح، والذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول، والفروض المقدرة في المواريث، وعدد الأشهر في العدد الطلاقية، والوفوية، وما أشبه ذلك من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية؛ حتى يقاس عليها.»[80]

ـ الثالث: هو مجال تنزيل الأحكام بتحقيق مناطاتها الخاصة والعامة. وهو عام

---

(75) 4/245
(76) 4/185-186
(77) 4/163
(78) 2/300
(79) 2/306
(80) 2/308

في كل حكم شرعي سواء كان مستفادا بالنص أم بالاجتهاد.

ومن هنا يتضح أن المجال الوظيفي للاجتهاد هو كل مجال التشريع، إما فهما، وإما استنباطا، وإما تنزيلا وتحقيقا، وإما كل ذلك جميعا. ولذلك كان الاجتهاد أساس علم أصول الفقه كله، الذي ما من كلية أو جزئية فيه؛ إلا وهي خادمة له. ولولا الحاجة إلى الاجتهاد لما كان ثم شيء اسمه أصول الفقه.

2ـ رتبته الأسرية:

مصطلح (الاجتهاد) هو المفتاح الأول لكل المصطلحات المنتمية لأسرته الاصطلاحية، من (استنباط)، أو (تنقيح للمناط)، أو (تخريج) له، أو (تحقيق)، وكذا (المجتهد)، و (الاجتهادي)، و(المجتهدات)، وسائر المشتقات، أو غير ذلك من المصطلحات الداخلة في الدائرة الاجتهادية، أي التي تشكل جزءا من معنى الاجتهاد، فصلا كان أم خاصة أم عرضا. فكل ذلك تابع في الدرجة والرتبة لمصطلح (الاجتهاد). إذ بفهمه يفهم ما سواه من فروع اصطلاحية. ولا يلزم من فهم بعض فروعه فهمه على التمام والكمال، ولذلك كان هو المفتاح الأول كما ذكرت. بل إن دراسته لا تمكن من فهم المجال الاجتهادي فحسب، ولكن أيضا فهم مجال أصول الفقه كله؛ لأن هذا إنما يقوم أساسا على ذلك!

3ـ قوته الاستيعابية:

أما هذه فهي مبنية على السابقة؛ لأن مصطلح (الاجتهاد) يستوعب كل المادة الأصولية تقريبا، بدءا بباب الأحكام ـ كما هي مرتبة في الموافقات ـ فالمقاصد، فالأدلة. واستيعابه لكل ذلك: معناه أن قواعدها من قواعده، وأصولها من أصوله، فهي منه وإليه؛ لأنها جميعا إنما كانت من أجل خدمة (تحصيل العلم أو الظن بالحكم)، وذلك هو الاجتهاد. ومن هنا وجدنا معناه ينطلق من دراسة النصوص في دلالتها، ومناطاتها، ودراسة الأحكام في أدائها للمصالح أو المفاسد، وتكييفها على حسب ذلك في تحقيق مناطاتها. على نحو ما في الاجتهاد (المآلي) على سبيل المثال. ثم البحث في الأدلة وترتيبها، وتخصيصها، وتقييدها، إلى غير ذلك من قواعد أصول الفقه. فالصواب في ذلك يعني صواب الاجتهاد، والخطأ فيه يعني خطأ الاجتهاد. فهو إذن كلي الكليات الأصولية. فلا مجال من مجالاتها إلا وهو ثاو تحته.

4 ـ نضجه الاصطلاحي:

لعل مصطلح (الاجتهاد) هو أنضج المصطلحات الأصولية عند الشاطبي. والسبب في ذلك أنه تلقاه كذلك؛ لأنه من أقدم مصطلحات أصول الفقه. بل لعله أقدم من مصطلح (الأصول) نفسه؛ لأنه عرف قبل أن تعرف (الأصول) باعتبارها مصطلحا[81]. ومن ثم وجدنا تعامل أبي إسحاق معه مبنيا على أساس أنه من المعلومات البدهية في العلم. فلم يأبه بتأسيس تعريفات افتتاحية له، باعتبارها (مقدمات)، لا (لكتاب الاجتهاد) من الموافقات، ولا (بالمقدمات) المنهجية التي صدره بها. وإنما عرفه حيث احتاج إلى ذلك في سياق الحجاج والاستدلال. كما في قوله وهو يستدل على نفي العلوم المحتاج إليها في الاجتهاد، باعتبارها مقدمات له؛ أن تكون جزءا من ماهيته: «لأن تلك المعارف ليست جزءا من ماهية الاجتهاد، وإنما الاجتهاد يتوصل إليه بها؛ (...) لأن الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم»[82]. وأما التعريف الثاني فقد جاء في سياق نفي أن يكون قصد الشارع من وضع مواطن للاجتهاد هو وضع أصل للاختلاف. قال: «الموضع ليس مجال الاختلاف، ولا هو حجة من حجج الاختلاف، بل هو مجال استفراغ الوسع، وإبلاغ الجهد، في طلب مقصد الشارع المتحد.»[83] فلم يكن في سياق التعريفين قصدٌ إلى التعريف بالقصد الأول، وإنما هو مقصود بالقصد الثاني. أي أنه لم يكن يهدف إلى تعريف المصطلح بقدر ما كان يهدف إلى توظيف مفهومه حجة في الاستدلال على قضاياه.

وأما قوله في (المسألة الأولى) من مسائل كتاب الاجتهاد: «الاجتهاد على ضربين: أحدهما لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف. وذلك عند قيام الساعة. والثاني يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا.»[84] إذ فصل أقسام الاجتهاد بذلك الاعتبار من تنقيح للمناط، وتخريج له، وتحقيق؛ فلم يكن ذلك مبنيا على ما يعرف بالتعريف

---

(81) فقد تكلم عنه الشافعي باعتباره مصطلحا ناضجا. قال مثلا مجيبا محاوره إذ سأله: «قال: فما القياس؟ أهو الاجتهاد؟ أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان لمعنى واحد (...) والاجتهاد: القياس.» الرسالة: 477.
وهذا يدل على قدم المصطلح، بينما (الأصول) التي هي (أصول الفقه) لما تزل إذ ذاك في بداية التكون!

(82) 4/113

(83) 4/128

(84) 4/89

التقسيمي عند المناطقة؛ لأنه لم يكن يعرف مصطلح الاجتهاد في ذاته، بقدر ما كان يهدف إلى بيان أقسام له باعتبار الانقطاع، وعدمه. والسبب في ذلك أنه لم يكن كلفا بتقديم معنى الاجتهاد باعتباره مصطلحا! لأن المصطلح أشهر من أن يقصد إلى تعريفه، وأقدم في التداول الاصطلاحي الأصولي. إذ ارتقى من قديم إلى أعلى مراتب النضج الاصطلاحي. نعم قد يقول قائل، ولكن معناه قد يختلف ولو جزئيا من عالم لآخر، وهذا أبو إسحاق نفسه قد عرفه تعريفا (مقاصديا)، إن لم يكن مبتدأ فهو ـ على الأقل ـ نادر، أو غير معروف؛ فإنا نقول ذلك لا يضر اصطلاحية المصطلح، وإنما يزيدها رسوخا، ونضجا؛ لأن العبرة ههنا باللفظ الدال على المفهوم العلمي، والاختلاف في صورة المفهوم لا يدل دائما على ضعف الدلالة الاصطلاحية للمصطلح، بقدر ما تدل أيضا ـ كما هو الحال بالنسبة للاجتهاد ـ على رسوخ تلك الدلالة ونضج اصطلاحيتها، إذ تدل على الغنى العلمي، والرصيد التاريخي، الذي يحمله المصطلح، من خلاف في مفهومه، وتطور في دلالته. مما يؤهله ليكون في مصاف المصطلحات الكبرى في العلم. وكذلك هو الاجتهاد.

5 ـ علاقاته:

أ ـ مرادفاته:

ـ **الاستنباط**: سبقت الإشارة إلى أن الاستنباط يأتي مرادفا للاجتهاد، من باب إطلاق الجزء وإرادة الكل؛ لغلبة الجزء المخصوص على كل أجزاء ذلك الكل. قال أبو إسحاق عن رتبة الحكيم: «هذه الرتبة لا خلاف في صحة الاجتهاد من صاحبها، (...) فهو الذي يستحق الانتصاب للاجتهاد. والتعرض للاستنباط.»[85] وقال عن المقلدة: «ليس النظر في الأدلة والاستنباط من شأنهم.»[86]

ـ **النظر**: يرد (النظر) مرادفا لمصطلح (الاجتهاد). وهو بهذا المعنى كثير لدى أبي إسحاق. قال كل «واسطة دائرة بين الطرفين هي محل نظر واجتهاد.»[87] وقال: «كان جمع المصحف واجبا، ورأيا رشيدا، في واقعة لم يتقدم بها عهد، فلم يكن فيها

---

(85) م 4/232

(86) م 4/293 ن. مثله في: م 4/227

(87) م 2/162

مخالفة. وإلا لزم أن يكون النظر في كل واقعة لم تحدث في الزمان المتقدم بدعة، وهو باطل باتفاق، لكن مثل هذا النظر من باب الاجتهاد الملائم لقواعد الشريعة، وإن لم يشهد له أصل معين، وهو الذي يسمى: المصالح المرسلة.»[88] وقال: «حيث قيل بالتخيير بين الأخذ بالعزيمة، والأخذ بالرخصة؛ فللترجيح بينهما مجال رحب وهو محل نظر»[89] وسبق قوله: «للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده»[90]. وقال: «اتباع من لا نظر له، واجتهاد من لا اجتهاد له، محض ضلالة، ورمي في عماية.»[91] ومثل هذا كثير[92].

ب ـ أضداده:

التقليد: وهو المصطلح المشهور بمضادته للاجتهاد، وكذلك هو عند الشاطبي. قال بعدما ذكر (المتشابه): «إذا قلنا: إن الراسخين هم المختصون بعلمه دون غيرهم، فذلك الغير ليسوا بمكلفين بمقتضاه، ما دام مشتبها عليهم، حتى يتبين باجتهاد أو تقليد.»[93] وقرر أن الصحابة: «يترجح الاعتماد عليهم في البيان»[94] فقال: «لا يقال: إن هذا المذهب راجع إلى تقليد الصحابي، وقد عرفت ما فيه من النزاع والخلاف؛ لأنا نقول: نعم هو تقليد، ولكنه راجع إلى ما لا يمكن الاجتهاد فيه على وجهه إلا لهم!»[95] وقال عن طالب العلم الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد «فاللازم له الكف والتقليد»[96].

---

(88) م 2/341_342
(89) م 1/322_323
(90) ف 4/245
(91) ع 2/453
(92) ن. مثلا: م 1/283، م 2/217، م 2/228، ف 3/178، م 4/156.
(93) ف 3/343
(94) ف 3/338
(95) ف 3/340
(96) ف 4/225. ن. مثل ذلك في: م 3/404.

ثالثا: ضمائمه ومشتقاته:

أ- ضمائمه:

- اجتهاد الرأي: هو الاجتهاد المتعلق باستنباط الأحكام لما جد من النوازل. قال أبو إسحاق: «لم يأت في الشرع في البدعة حد لا يزاد عليه ولا ينقص منه، كما جاء في كثير من المعاصي كالسرقة، والحرابة، والقتل، والقذف، والجراح، والخمر، وغير ذلك. لا جرم أن المجتهدين من الأمة نظروا فيها بحسب النوازل، وحكموا باجتهاد الرأي تفريعا على ما تقدم لهم في بعضها من النص.»(97).

- اجتهاد الفقهاء: هو الاجتهاد المبني على القصد التربوي. فمن حيث الاستنباط هو اجتهاد بقواعده العلمية، كما بين في التعريف، لكنه من حيث تحقيق المناط، فيه مراعاة تربوية للناس؛ حماية لدينهم وصلاحهم، قال: «وإنما عني الفقهاء بتقرير الحدود، والأحكام الجزئيات، التي هي مظان التنازع والمشاحة، والأخذ بالحظوظ الخاصة، والعمل بمقتضى الطوارئ العارضة. وكأنهم واقفون للناس في اجتهادهم على خط الفصل بين ما أحل الله، وما حرم، حتى لا يتجاوزوا ما أحل الله إلى ما حرم. فهم يحققون للناس مناط هذه الأحكام بحسب الوقائع الخاصة، (...) فهم يزعونهم عن مداخاة الحمى، وإذا زل أحدهم بين له الطريق الموصل إلى الخروج عن ذلك في كل جزئية، آخذين بحجزهم؛ تارة بالشدة وتارة باللين فهذا النمط هو كان مجال اجتهاد الفقهاء، وإياه تحروا.»(98) ومما يقوي الدلالة الاصطلاحية (لاجتهاد الفقهاء) أنه قبل هذا النص بقليل افتتح (المسألة) بـ«التنبيه على طرف من الاجتهاد الخاص بالعلماء، والعام لجميع المكلفين.»(99) إذ يشترك العلماء، أو الفقهاء مع المكلفين؛ في الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط كما سيأتي.

و(اجتهاد الفقهاء) ههنا ليس هو كل اجتهاد تعلق باستنباط الحكم، إذ قد

---

(97) ع1/126. وقد أورد نصين نقلا عن غيره متضمنين (لاجتهاد الرأي) مستعملا بالمعنى نفسه. قال: «قال القاضي إسماعيل: إنما التوسعة في اختلاف أصحاب رسول الله # توسعة في اجتهاد الرأي»م4/129-130 وقال في السياق ذاته عن الصحابة: «قال بعض المفسرين (...) وإنما اختلفوا فيما أذن لهم من اجتهاد الرأي والاستنباط من الكتاب والسنة فيما لم يجدوا فيه نصا.»م4/185-186.

(98) م4/237

(99) م4/233

يحصل هذا من أصحاب الرتبة الاجتهادية القاصرة عن (الاجتهاد باطلاق) على حد تعبيره[100]؛ لأن هؤلاء قاصرون عن مراعاة القصد التربوي، وأما (اجتهاد الفقهاء) فهو رتبة (الربانية) المشار إليه بقله: «وهذه الرتبة لا خلاف في صحة الاجتهاد من صاحبها(...) وكثيرا ما يختلط أهل الرتبة الوسطى بأهل هذه الرتبة، فيقع النزاع في الاستحقاق أو عدمه والله أعلم.

<u>ويسمى صاحب هذه المرتبة: الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقيه، والعاقل؛ لأنه يربي بصغار العلم قبل كباره، ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به (...) ومن خاصته أمران: أحدهما أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص، إن كان له في المسألة حكم خاص؛ بخلاف صاحب الرتبة الثانية، فإنه إنما يجيب من رأس الكلية من غير اعتبار بخاص.</u>»[101] وهذا نص قاطع في تبوث المعنى التربوي لاجتهاد الفقهاء[102].

ـ **الاجتهاد القياسي: هو الاجتهاد بواسطة القياس بدءا بالبحث في المناط، حتى استنباط الحكم.** قال: «الاجتهاد القياسي غير محتاج فيه إلى مقتضيات الألفاظ إلا فيما يتعلق بالمقيس عليه، وهو الأصل. وقد يؤخذ مسلما، أو بالعلة المنصوص عليها، أو التي أومئ إليها، وقد يؤخذ ذلك مسلما. وما سواه فراجع إلى النظر العقلي.»[103]

---

(100) م4/224

(101) م4/232

(102) أنكر الشيخ عبد الله دراز رحمه الله قول أبي إسحاق عن (اجتهاد الفقهاء) أن يكون من صنيع هؤلاء منع الناس «عن مداخلة الحمى (..) آخذين بحجزهم تارة بالشدة وتارة باللين. فهذا النمط هو كان مجال اجتهاد الفقهاء» كما هو مفصل في النص المذكور في المتن. قال دراز: هذا «يحتاج إلى بيان، فإن ذلك إنما يظهر في مواطن الوعظ بالترغيب والترهيب لا في الاجتهاد. إلا أن يقال: إن ذلك يظهر في الاجتهاد بمعنى تحقيق المناط الخاص لما سبق أنه يختلف باختلاف الأشخاص، وما يناسبهم» هـ م4/237. والحقيقة أنه قد أجاب عن إنكاره؛ لأن أبا إسحاق جعل هذه رتبة اجتهادية بل أعلى رتب الاجتهاد، حيث يكون الفقيه مربيا. كما رأيت في رتبة الربانية، في النص المذكور أعلاه. حيث الفقيه «يربي بصغار العلم قبل كباره». وإنما ظهر التمييز بين الواعظ والعالم المجتهد في العصور المتأخرة، حيث تردى تدين الأمة وضاعت مفاهيمها. قال أبو إسحاق: «المفتي قائم في الأمة مقام النبي صلى الله عليه وسلم» م4/244. «وإذا كان كذلك وثبت للمفتي أنه قائم مقام النبي ونائب منابه لزم من ذلك أن أفعاله محل للاقتداء أيضا (...) وقد كان المورث [صلى الله عليه وسلم] قدوة بقوله، وفعله مطلقا، فكذلك الوارث، وإلا لم يكن وارثا على الحقيقة فلا بد أن تنتصب أفعاله مقتدى بها، كما انتصبت أقواله» م4/248.

وقال عن الاجتهاد «المسمى بتخريج المناط: وهو راجع إلى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط، فكأنه أخرج بالبحث. وهو الاجتهاد القياسي.»[104]

ـ الاجتهاد المعتبر أو (المعتبر شرعا): هو الاجتهاد الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد من شروط وضوابط. قال: «الاجتهاد الواقع في الشريعة ضربان: أحدهما: الاجتهاد المعتبر شرعا، وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد. (...) والثاني: غير المعتبر وهو الصادر عمن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه؛ لأن حقيقته أنه رأي بمجرد التشهي والأغراض، وخبط في عماية، واتباع للهوى.»[105] فتبين أن من شروط الاجتهاد المعتبر، كي يكون كذلك: أن يصدر أولا عن مجتهد حقيقي، ثم أن يتبع فيه الدليل، لا مجرد الرأي المبني على التشهي والهوى، وكذلك أن يقع الاجتهاد على محاله أيضا، وإلا لم يكن معتبرا. أي ألا يجتهد فيما لا اجتهاد فيه؛ لأن محاله إنما هي مراتب الظنون على أوجهها. قال: «محال الاجتهاد المعتبر: هي ما ترددت بين طرفين، وضح في كل واحد منهما قصد الشارع في الإثبات في أحدهما، والنفي في الآخر، فلم تنصرف البتة إلى طرف النفي، ولا إلى طرف الإثبات. (...) فأما القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي، أو في الإثبات وليس محلا للاجتهاد. وهو قسم الواضحات.»[106].

ـ اجتهاد المكلف أو المكلفين: هو الاجتهاد المتعلق بتحقيق مناطات النوازل الذاتية، المبنية على التقديرات الشخصية، أي ما يقع بالقلب وتطمئن إليه النفس. كمقادير النفقة على الزوجات والأقارب، وتقدير الكثير والقليل من الكلام المبطل للصلاة، واعتقاد حلية اللحم أو حرمته، وتنزل الحكم الشرعي على حسب ذلك، مما يرجع إلى ما يقع بنفس المكلف، سواء كان مجتهدا أو عاميا. وقد تردد هذا المصطلح أكثر من مرة في كتاب الموافقات، إلا أن معناه الواضح إنما ورد مفصلا في كتاب الاعتصام قال في الأول: «أما ما لم يتعين عند الشارع بحسب التكليف: فالتكليف به صحيح (...) وهو ممكن للمكلف مع نفي التعيين في مقدار، ولا في غيره (...) ولذلك وكل إلى اجتهاد

---

(104) 4/96.
(105) 4/167.
(106) 4/155ـ156.

المكلفين.»[107] وسبق قوله عن «الاجتهاد الخاص بالعلماء، والعام لجميع المكلفين (...) من التليس من كل ما هو معروف في محاسن العادات (...) فكان أكثر ذلك موكولا إلى أنظار المكلفين في تلك العادات، ومصروفا إلى اجتهادهم، (...) من إقامة الصلوات فرضها ونفلها ـ حسبما بينه الكتاب والسنة، وإنفاق الأموال في إعانة المحتاجين، ومواساة الفقراء والمساكين، من غير تقدير مقرر في الشريعة، وصلة الأرحام قربت أو بعدت»[108]؛ «لأنه غير محتاج إلى التفصيل، بل الإنسان في أكثر الأمر مستقل بإدراك العمل فيه، فوكلوه إلى اختيار المكلف واجتهاده.»[109] وجاء بيان ذلك على التمام في كتاب الاعتصام حيث قال: «وأما النظر في مناط الحكم، فإن المناط لا يلزم منه أن يكون ثابتا بدليل شرعي فقط، بل يثبت بدليل غير شرعي، أو بغير دليل. فلا يشترط فيه بلوغ درجة الاجتهاد، بل لا يشترط فيه العلم فضلا عن درجة الاجتهاد (...) فإذا ثبت هذا فمن ملك لحم شاة ذكية حل له أكله؛ لأن حليته ظاهرة عنده، إذا حصل له شرط الحلية لتحقق مناطها بالنسبة إليه، أو ملك شاة ميتة لم يحل له أكله؛ لأن تحريمه ظاهر من جهة فقده شرط الحلية، فتحقق مناطه بالنسبة إليه، وكل واحد من المناطين راجع إلى ما وقع بقلبه، واطمأنت إليه نفسه، لا بحسب الأمر نفسه. ألا ترى أن اللحم قد يكون واحدا بعينه، فيعتقد واحد حليته، بناء على ما تحقق له من مناطه بحسبه، ويعتقد آخر تحريمه بناء على ما تحقق له من مناطه بحسبه؛ فيأكل أحدهما حلالا، ويجب على الآخر الاجتناب، لأنه حرام؟(...)

وهو معنى قوله ـ إن صح ـ: «استفت قلبك وإن أفتوك» فإن تحقيقك لمناط مسألتك أخص بك من تحقيق غيرك له، إذا كان مثلك. (...) وليس المراد بقوله: «وإن أفتوك» أي إن نقلوا إليك الحكم الشرعي فاتركه، وانظر ما يفتيك به قلبك؛ فإن هذا باطل، ونقولٌ على التشريع الحق. وإنما المراد ما يرجع إلى تحقيق المناط (...) وإنما النظر هنا فيما وُكِل تحقيقه إلى المكلف»[110].

ومن هنا يفهم وجه إسناد هذا (الاجتهاد) إلى المكلف، لا إلى المجتهد، حيث لم

---

(107) 4/160.

(108) 4/233.

(109) 4/238.

(110) 2/387 إلى 389.

يشترط فيه الحصول على درجة الاجتهاد، ولا العلم أصلا. لأنه متعلق أساسا بالدخول في التدين، وتحقيق عموم (التكليف). ولذلك قال: «فالحاصل أنه لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر، وحاكم، ومفت، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه! فإن العامي إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهوا من غير جنس أفعال الصلاة، أو من جنسها، إن كانت يسيرة فمغتفرة، وإن كانت كثيرة فلا، فوقعت زيادة، فلا بد له من النظر فيها حتى يردها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر، فإذا تعين له قسمها تحقق له مناط الحكم فأجراه عليه. وكذلك سائر تكليفاته.»[111] فهو إذن تحقيق لمناطات التكاليف باعتبارها منوطة بالنفس. فلا يقدرها إلا صاحبها[112].

ـ الاجتهادات النبوية: هي السنة التي استفرغ النبي # فيها وسعه؛ لاستنباطها من الكتاب. أو من السنة الموحى بها. قال في تعريف السنة: هي «قوله عليه الصلاة والسلام، وفعله، وإقراره. وكل ذلك إما متلقى بالوحي، أو بالاجتهاد، بناء على صحة الاجتهاد في حقه.»[113] والشاطبي يصحح ذلك. قال: «فإن الحديث إما وحي من الله صرف، وإما اجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام، معتبر بوحي صحيح من كتاب أو سنة»[114]؛ ولذلك أورد لفظي (الأحاديث)، و(الاجتهادات النبوية)، على أنهما مختلفان في نص هو الذي يتضمن المصطلح المدروس صراحة. قال بعد ذكر العلماء: «فإن منهم من يجعل قول الصحابي ورأيه حجة يرجع إليها، ويعمل عليها من غير نظر. كالأحاديث والاجتهادات النبوية.»[115] والاجتهادات النبوية اجتهادات معصومة: لأنها صادرة عن معصوم فلا تحتمل الخطأ أبدا. قال: «فاعلم أن النبي # مؤيد بالعصمة، معضود بالمعجزة الدالة على صدق ما قال، وصحة ما بين. وأنت ترى الاجتهاد الصادر منه معصوما بلا خلاف. إما بأنه لا يخطئ البتة، وإما بأنه لا يقر على خطأ إن

---

(111) م4/93

(112) وقد أشار أبو إسحاق إلى أن ذلك يمكن فيه التقليد أيضا قال: «نعم قد لا يكون ذلك مرية أو أنسا بتحقيقه، فيحققه له غيرك، وتقلده فيه» ع2/288 ويدخل حينئذ في ما سماه (بتحقيق المناط الخاص) كما سيأتي.

(113) م4/7.6

(114) م4/21

(115) م3/341

فرض!»[116]

ـ درجة الاجتهاد، أو رتبة الاجتهاد: هي صفة يكتسبها طالب العلم، تمكنه من القدرة على الاجتهاد. وهي مرتبتان: وسطى وعليا. تسبقهما مرحلة أولى ـ من التعلم ـ: هي مرحلة ما قبل الاجتهاد. فأما الوسطى فقد شكك الشاطبي في صحتها، وأما العليا فهي المجمع عليها بلا خلاف. قال رحمه الله في سياق ذكر العلوم التي على المجتهد تحصيلها: «بقي النظر في المقدار الذي إذا وصل إليه فيها توجه عليه الخطاب بالاجتهاد بما أراه الله. وذلك أن طالب العلم إذا استمر في طلبه مرت عليه أحوال ثلاثة.»[117]

ـ الأولى هي حال الطالب الذي «ينازع الموارد الشرعية وتنازعه، ويعارضها وتعارضه؛ طمعا في إدراك أصولها، والاتصال بحكمها ومقاصدها، ولم تتخلص له بعد؛ لا يصح منه الاجتهاد فيما هو ناظر فيه؛ لأنه لم يتخلص له مسند الاجتهاد، ولا هو منه على بينة، بحيث ينشرح صدره بما يجتهد فيه. فاللازم له الكف والتقليد»[118].

ـ والثانية: هي «أن ينتهي بالنظر إلى تحقيق معنى ما حصل، على حسب ما أداه إليه البرهان الشرعي، بحيث يحصل له اليقين، ولا يعارضه الشك، بل تصير الشكوك ـ إذا أوردت عليه ـ كالبراهين الدالة على صحة ما في يديه. فهو يتعجب من المتشكك في محصوله، كما يتعجب من ذي عينين لا يرى ضوء النهار، لكنه استمر به الحال إلى أن زَلَّ محفوظه عن حفظه حكما، وإن كان موجودا عنده، فلا يبالي في القطع على المسائل: أنص عليها أو على خلافها أم لا؟ فإذا حصل الطالب على هذه المرتبة، فهل يصح منه الاجتهاد في الأحكام الشرعية أم لا؟ هذا محل نظر والتباس، ومما يقع فيه الخلاف.»[119] إذ ليست له القدرة ـ رغم كل تمكنه ـ على «اعتبار خصوصيات الأحوال والأبواب»[120]

ـ والثالثة: هي تمكنه من «أن يخوض فيما خاض فيه الطرفان، ويتحقق

---

(116) 4/83

(117) 4/224

(118) 4/225

(119) 4/225.226

(120) 4/228

بالمعاني الشرعية منزلة على الخصوصيات الفرعية، بحيث لا يصده التبحر في الاستبصار بطرف، عن التبحر في الاستبصار بالطرف الآخر. فلا هو يجري على عموم واحد منهما، دون أن يعرضه على الآخر.(...) وهذه المرتبة لا خلاف في صحة الاجتهاد من صاحبها. وحاصله أنه متمكن فيها حاكم لها، غير مقهور فيها. بخلاف ما قبلها؛ فإن صاحبها محكوم عليه فيها، ولذلك قد تستفزه معانيها الكلية عن الالتفات إلى الخصوصيات، وكل رتبة حكمت على صاحبها دلت على عدم رسوخه فيها!(...) وكثيرا ما يختلط أهل الرتبة الوسطى بأهل هذه الرتبة، فيقع النزاع في الاستحقاق. والله أعلم.

ويسمى صاحب هذه المرتبة: الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقيه، والعاقل؛ لأنه يربي بصغار العلم قبل كباره، ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به. وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه. وفهم عن الله مراده.

ومن خاصته أمران: أحدهما أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص. إن كان له في المسألة حكم خاص. بخلاف صاحب الرتبة الثانية فإنه إنما يجيب من رأس الكلية من غير اعتبار خاص، والثاني: أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات، وصاحب الثانية لا ينظر في ذلك، ولا يبالي بالمآل.»[121]

وقد يعبر الشاطبي عن ذلك بمصطلح (رتبة الاجتهاد). وهو قليل، وذلك نحو قوله: «فمن بلغ رتبة الاجتهاد اجتهد»[122]، ولكن الغالب أن يستعمل (درجة الاجتهاد)، كما في قوله: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها.»[123]

ـ مسند الاجتهاد: هو أصول الشريعة، ومواردها، وحِكَمها، ومقاصدها، التي بالتمكن منها والرسوخ فيها؛ يكتسب طالب العلم درجة الاجتهاد. قال فيما ذكر قبل عن الطالب الذي «ينازع الموارد الشرعية وتنازعه، ويعارضها وتعارضه، طمعا في إدراك أصولها، والاتصال بحكمها ومقاصدها، ولم تتخلص له بعد: لا يصح منه الاجتهاد فيما

---

(121) م4/232

(122) م4/184

(123) م4/105-106. ن. أيضا: م4/114، 116، 118، 142، 143، 160، 175، 228، 283.

هو ناظر فيه؛ لأنه لم يتخلص له مسند الاجتهاد، ولا هو منه على بينة، بحيث ينشرح صدره بما يجتهد فيه.»[124]

ب ـ مشتقاته:

ـ الاجتهادي: يوصف الشيء بكونه (اجتهاديا) إذا لم ترد فيه نصوص بشأنه، أو ربما وردت وكانت دلالتها عليه محتملة. قال عن الأول وقد ذكر مسألة: «المسألة اجتهادية، لا نص فيها للشارع»[125]. وقال: «قد كان السلف الصالح يجتمعون للنظر في المسائل الاجتهادية التي لا نص فيها»[126] وعندما قرر أن الأخذ بالرخصة أمر اجتهادي قال: «لا يقال كيف يكون اجتهاديا وفيه نصوص كثيرة؟!»[127]. وفي الثاني ذكر حديث (تفترق أمتي)[128] وذكر فرقا معينة بأسمائها، ثم قال: «يتبين أن التعيين في دخولهم تحت مقتضى الحديث صعب، وأنه أمر اجتهادي لا قطع فيه.»[129]

ـ المجتهِد: هو الشخص المكتسب لصفة الاجتهاد، المتمكن من رتبته. أو هو المتمكن من القدرة على استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد، في تحصيل العلم، أو الظن بالحكم؛ طلبا لمقصد الشارع المتحد. وهو المسمى أيضا: «الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقيه، والعاقل؛ لأنه يربي بصغار العلم قبل كباره، ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به. وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه، وفهم عن الله مراده.»[130].

ـ المجتهَدات: هي مراتب الظنون التي قوي احتمالها في النفي، أو في الإثبات. قال: «مراتب الظنون في النفي والإثبات، تختلف بالأشد، والأضعف؛ حتى تنتهي إما إلى العلم، وإما إلى الشك. إلا أن هذا الاحتمال تارة يقوى في إحدى الجهتين، وتارة لا يقوى، فإن لم يقو رجع إلى قسم المتشابهات، (...) وإن قوي في إحدى الجهتين فهو

---

(124) م 4/225

(125) م 4/313

(126) ع 1/144

(127) م 4/329

(128) رواه أصحاب السنن وغيرهم، إلا النسائي، بطرق مختلفة، وروايات مختلفة. وقد حسنه الشيخ الألباني. ن. ذلك مفصلا في السلسلة الصحيحة: رقمي: (203 و204).

(129) م 4/194

(130) م 4/232 ن. مفهوم (المجتهد) مفصلا من خلال دراسة تعريف (الاجتهاد)، و(درجة الاجتهاد).

قسم المجتهَدات»[131].

ـ المجتهَد فيه: وهو يرد بمعنيين:

أ ـ المجتهد فيه: هو المسألة التي وقع فيها الاجتهاد. قال: «لا ضرر على الاجتهاد مع التقليد في بعض القواعد المتعلقة بالمسألة المجتهد فيها.»[132] وقال: بعد ذكر (تحقيق المناط): «إنما يلزم في هذا الاجتهاد المعرفة بمقاصد المجتهد فيه.»[133]

ب ـ المجتهَد فيه: هو الظني القابل للاجتهاد. قال عن المتناظرين في (تحقيق المناط): «إن اتفقا فحسن، وإلا فلا حرج؛ لأن الأمر في ذلك راجع إلى أمر ظني، مجتهد فيه»[134].

ـ رابعا: فروعه:

لمصطلح (الاجتهاد) فروع ذكرها الشاطبي: وهي تنقيح المناط، وتخريج المناط، وتحقيق المناط، والاستنباط، والمآل، والفتوى، والترجيح. إلا أنه فصل القول في بعضها؛ مما جعلها تشكل موضوعا مستقلا بنفسه، لضخامة مادتها. فكانت لها هي كذلك فروع أخر. وذلك كما هو الشأن بالنسبة لمصطلح (المآل)، الذي أفردناه بدراسة مستقلة في هذا البحث. بيد أنه رحمه الله كان شحيحا بالنسبة لمصطلحات أخرى، من فروع (الاجتهاد)، حتى إنه لم يذكرها إلا مرة أو مرتين، وذلك نحو (تخريج المناط) الذي ذكره مرة واحدة[135]، و(تنقيح المناط) الذي ذكره مرتين فقط[136] ورغم أنه قد عرفهما حيث أوردهما، إلا أن ذلك لا يكفي لبناء موضوع دراسة مصطلحية لهما، بالمنهج الذي سلكناه.

وعليه فإننا سندرس من الفروع ما كانت مادته في تراث الشاطبي كافية لذلك. وهي كل ما ذكر عدا (تنقيح المناط)، و(تخريج المناط)، مكتفين في هذين بتعريفيهما اللذين أوردناهما للشاطبي، خلال دراسة تعريف مصطلح (الاجتهاد) فيما رأيت. وأما (المآل) فقد أفردناه بدراسة مصطلحية مستقلة، تلي باب (الاجتهاد). فبقي من كل ذلك في هذا الباب إذن: الاستنباط، والترجيح، والفتوى، ثم تحقيق المناط.

---

(131) 4/114.

(132) 4/167.

(133) 4/330.

(134) 4/156-157.

(135) 4/96.

(136) 4/95 و112.

الفرع الأول: الاستنباط

ـ أولا: التعريف

أ ـ في اللغة: الاستنباط في اللغة: هو استخراج الشيء ابتداء. أي استخراجه لأول مرة. وأصل ذلك إنما يقال في استخراج الماء ـ بعد حفر وبحث ـ من بئر أو نحوها. وعلى ذلك مدار المادة كلها. قال ابن فارس: «النون والباء والطاء: كلمة تدل على استخراج شيء. واستنبطت الماء: استخرجته. والماء نفسه إذا استخرج: نَبَطٌ»[1] وقال الزمخشري: «كيف نَبَطُ بئركم؟: ماؤها المستنبط. ونَبَطَ الماءُ من البئر نُبوطا، وأنبطوه، واستنبطوه. (...) ومن المجاز: (...) استنبط معنى حسنا ورأيا صائبا.»[2].

ومن أدق وأجمع ما ورد في المادة ما أورده صاحب اللسان، إذ دقق في رواية المعنى اللغوي من حيث الأصل، وربط ذلك بالدلالة الاصطلاحية للاستنباط في المجال الفقهي. قال: «استنبطه، واستنبط منه علما، وخبرا، ومالا: استخرجه.

والاستنباط: الاستخراج[3] واستنبط الفقيهُ: إذا استخرج الفقه الباطن باجتهاده وفهمه. قال الله عز وجل: {لعلمه الذين يستنبطونه منهم}[4]. قال الزجاج: معنى يستنبطونه في اللغة: يستخرجونه. وأصله من النَّبَط: وهو الماء الذي يخرج من البئر أول ما تحفر.»[5] ثم روى بعد ذلك عن ابن سيده قوله: «فلان لا ينال له نَبَط: إذا كان داهيا لا يدرك له غور!»[6] فالاستنباط في اللغة إذن: هو الاستخراج. لكن بصورة ذات خواص هي:

ـ أنه إنما يكون بعد بحث وتنقيب وحفر.

ـ أنه بحث في معلوم عن مجهول، كالبحث في التراب عن الماء.

ـ أنه فعل مبتدأ، أي لم يسبق فيه شيء من جنسه في المحل. على نحو ما سبق

---

(1) المقاييس: (نبط)

(2) الأساس: (نبط)

(3) قال الراغب الأصفهاني: «وهو استفعال» المفردات: (نبط).

(4) النساء: 83.

(5) اللسان: (نبط)

(6) اللسان: (نبط)

من أن (النبط): هو الماء الخارج من البئر أول ما تحفر.

ـ أنه يكون غورا.

ولذلك كان (الاستنباط) في الاصطلاح ـ حسب تعريفات الجرجاني ـ قائما على أساس من الجهد الذهني، والقوة الفكرية. قال: «الاستنباط اصطلاحا: استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن وقوة القريحة.»[7]

ب ـ أما في اصطلاح أبي إسحاق، فالاستنباط يرد بأربعة معان. أولها وأهمها هو:

ب1ـ **الاستنباط**: هو استفادةٌ نظرية لحكم شرعي من دليل معتبر؛ لما لم ينص عليه من الوقائع.

تبين أن (الاستنباط) هو المرحلة الثانية من مراحل الاجتهاد، وأنه به تتميز ماهيته عن سواه. فهو واسطة بين مرحلتي الفهم، والتحقيق. وإنما قوامه في الجوهر الجهد العقلي، والقوة الإداركية للمجتهد، بناء على نتائج الفهم للنصوص. وكل استنباط إنما هو تصور نظري، لا تتشخص حقيقته في الواقع إلا عند تحقيق المناط[8]. ولكنه مع ذلك أساس العملية الاجتهادية؛ لأنه ثمرة الفهم والجهد المبذول في إعمال الدليل، والعلامة الموجهة إلى قصد الشارع التكليفي. فلا يبقى بعد ذلك إلا التحقيق. وقد تبين أنه مساحة ممتدة بين المجتهد والمكلف[9]. قال أبو إسحاق: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها.»[10] فالاستنباط هنا معنى مستقل عن مرحلة الفهم، المتعلقة بدراسة الدليل ووجوه الدلالات، كشفا لمقصد الشارع التكليفي الذي عليه سيتأسس الجهد الاستنباطي المتعلق بالكشف عن الحكم الشرعي من حيث هو علامة مادية بارزة لعموم المكلفين، تقود إلى مقصود الشارع باعتبارها مظنة له. ولذلك قال في تتمة النص المذكور: «وأما الثاني فهو كالخادم للأول؛ فإن التمكن من

---

(7) التعريفات: 22

(8) ن. مصطلح: (الاجتهاد) ببداية هذا الفصل.

(9) ن. (تحقيق المناط)، بهذا الفصل. والمقصود أنه أقل مراحل الاجتهاد تطلبا لدور المجتهد في الشريعة.

(10) م4/ 105-106

ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولا ـ ومن هنا كان خادما للأول ـ وفي استنباط الأحكام ثانيا. لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط. فلذلك جعل شرطا ثانيا. وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة؛ لأنه المقصود، والثاني وسيلة.»[11] أي أن استنباط الحكم الشرعي إنما هو وسيلة لتحقيق قصد الشارع التكليفي عبر تحقيق المناط الذي هو آخر مراحل العملية الاجتهادية.

فقولنا في التعريف إنن عن الاستنباط إنه (استفادة نظرية) يعني أنه تحصيل عقلي، أي إدراك للحكم الشرعي بواسطة (النظر) في الدليل. والمقصود (بالنظر) ههنا هو إعمال الفكر، والتدبر في الأدلة حتى تحصل استفادة الحكم واستخراجه، كما يستخرج الماء من التراب، بعد الحفر والتنقيب. والوصف (بالنظرية) ههنا إنما هو كما قال عن تحقيق المناط: إنه (مقدمة نظرية) بمعنى أنها راجعة إلى النظر العقلي[12] ولذلك قال: «الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص، فلا بد من اشتراط العلم بالعربية. وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها، أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص؛ فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشارع من الشريعة جملة وتفصيلا.»[13] فههنا يشير إلى نوعين من الاستنباط أحدهما متعلق (بمرحلة الفهم)، وهو خارج عما نحن الآن بصدده ـ وسيأتي ـ والثاني: هو المتعلق باستنباط الحكم الشرعي خاصة. بناء على المعاني أي العلل والمصالح. فهذا إذن راجع إلى النظر العقلي المحض، لأنه ربط للجزئي بكليات الشريعة، وتقدير للفوارق والتشابه، وإلحاق معنوي لصورة بأخرى، أو تقرير توليدي يثبت بالحجة أن هذا الفرد واحد من مكونات ذلك المجموع؛ بناء على دليل من الأدلة المعتبرة.

وقوله (المعاني من المصالح والمفاسد) يعني العلل الشرعية التي هي عين المصالح والمفاسد، أو مظناتها، كما قرره هو نفسه[14]. إلا أن كونها (مجردة عن اقتضاء النصوص لها) إنما يعني: بغض النظر عن مصدرها النقلي؛ لأنها لا تؤخذ إلا من

---

(11) 4/107

(12) ن. (تحقيق المناط)، بهذا الفصل.

(13) 4/162

(14) ن. مصطلح (العلة) بمصطلحات أصولية: (علل).

كليات الشريعة وجزئياتها. وإنما المقصود هنا الإشارة إلى أن تلك مرحلة فاتت وسبقت في العملية الاجتهادية. وهي مرحلة الفهم أي (الاجتهاد المتعلق بالاستنباط من النصوص)، من تخريج المناط، أو تنقيح له. أما (استنباط الحكم الشرعي) فهو نظر عقلي قوامه تحصيل مقاصد الشريعة، الذي هو نتيجة الفهم نفسه. والمقصود أن المقاصد بعد استنباطها، أو فهمها تصبح (كليات) من القواعد، القابلة للإعمال في استنباط الحكم الشرعي. فينتقل الاجتهاد من النظر في النص قصد استخراج قصد الشارع؛ إلى النظر في قصد الشارع قصد استخراج الحكم الشرعي. وقصد الشارع كامن خلف العلل الجزئية، والقواعد الكلية. فسواء أكان استنباط الحكم عبر القياس، أو نحوه من الأدلة التي تقوم على النظر في العلل الجزئية، أم كان عبر الاستصلاح ونحوه من الأدلة، التي تقوم على النظر في العلل الكلية؛ فإن كل صور استنباط الحكم ـ بعد تجريدها مما سبقها من مراحل نقلية ـ هي نظر عقلي، أو (استفادة نظرية). قال في تتمة النص السابق: «والدليل على عدم الاشتراط في العربية (...) أن الاجتهاد القياسي غير محتاج فيه إلى مقتضيات الألفاظ إلا فيما يتعلق بالمقيس عليه. وهو الأصل، وقد يؤخذ مسلما، أو بالعلة المنصوص عليها، أو التي أومئ إليها، ويؤخذ ذلك مسلما. وما سواه فراجع إلى النظر العقلي!»[15] لأن غاية الاستنباط ـ بهذا المعنى ـ هي (تنزيل ما لم يذكر على ما ذكر) ففهم ما ذكر نصا وعلة، يترتب عنه إمكان استنباط الحكم لما لم يذكر بأي صورة من صور الاجتهاد. قال: إن الفقهاء «فهموا عن الله وعن رسول الله # فاستنبطوا أحكاما فهموا معانيها من أغراض الشريعة في الكتاب والسنة، تارة من نفس القول، وتارة من معناه، وتارة من علة الحكم؛ حتى نزلوا الوقائع التي لم تذكر على ما ذكر.»[16] فالفهم عن الله ورسوله # هو الأساس الذي قام عليه الاستنباط. فالحكم الشرعي إذن ـ كما تمت الإشارة إليه في النص السابق ـ إنما هو مظنة لقصد الشارع، أي ما سماه هنا (بأغراض الشريعة) التي تؤخذ من نفس القول، أو معناه، أو علة الحكم. فكل ذلك إنما يتشكل بصورة مختزلة مركزة في الحكم الشرعي، الذي هو موضوع الاستنباط.

---

(15) م4/162 إلى 164

(16) م2/61

فرجوع الاستنباط إلى (النظر العقلي) ـ على حد تعبيره ـ يجعله ضربا من الكشف للمجهول أي الحكم الشرعي، كأنه اخترع لأول مرة، وأنشئ إنشاء ابتدائيا، بل هو كذلك فعلا بالنسبة إلى الموضوع المنزل عليه، أي الجزئية المجتهد فيها، والمستنبط لها، وقد قال: «إن المفتي شارع من وجه، لأن ما يبلغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول. فالأول يكون فيه مبلغا. والثاني يكون فيه قائما مقامه في إنشاء الأحكام. وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع. فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده، فهو من هذا الوجه شارع.»[17] فتبين أن استنباط الحكم من المنقول ـ رغم رجوعه إلى ذلك المنقول ـ هو (إنشاء للأحكام بحسب النظر والاجتهاد) فهو استيلاء على المعلوم بعد أن كان مجهولا؛ لأن «في العلم بالأشياء لذة لا توازيها لذة؛ إذ هو نوع من الاستيلاء على المعلوم والحوز له. (...) ولا سيما العلوم التي للعقول فيها مجال، وللنظر في أطرافها متسع، ولاستنباط المجهول من المعلوم فيها طريق متبع»[18].

والطريق المتبع هو الاستدلال، ولذلك لم يكن المقلد متمكنا منه، إذ هو نظر عقلي، وجهد متفتق عن قريحة خاصة، فلا قيمة للدليل إذن بالنسبة لعادم قوة النظر والإدراك، غير المتمكن من الاستنباط. قال: «إن وجود الأدلة بالنسبة إلى المقلدين وعدمها سواء، إذ كانوا لا يستفيدون منها شيئا. فليس النظر في الأدلة، والاستنباط من شأنهم»[19].

وأما قولنا: (لحكم شرعي) فهو لإخراج كل استنباط غير متعلق به، كالاستنباط المتعلق باستخراج العلل. مما سنوضحه بعد بحول الله. وإنما الاستنباط المقصود هنا هو المتعلق باستخراج الحكم الشرعي فقط. وهذا هو رأس الاجتهاد، أعني أبرز معالمه التي تتميز بها ماهيته، إذ به يفصل عن سواه. فهو (فصله) التعريفي بتعبير المناطقة. ولذلك قال ـ وقد ذكر معارف وعلوما أخرى، تتعلق بالاجتهاد الشرعي، من حيث إنها مقدمات لازمة له ـ: «لا يلزم المجتهد في الأحكام الشرعية أن يكون مجتهدا في كل علم يتعلق بالاجتهاد على الجملة.»[20] ومن هنا سمى ـ في هذا السياق ـ مطلق

---

(17) 4/245

(18) 1/67

(19) 4/293

الاجتهاد بـ«الاجتهاد في استنباط الأحكام»[21] وهو يقصد الاجتهاد الفقهي مطلقا، بكل مراحله، لا مجرد الاستنباط؛ لأن السياق كان يقتضي فقط تمييز الاجتهاد الفقهي عن سواه من الاجتهادات، المتعلقة بالعلوم الأخرى، كالنحو، والحديث، والكلام، وغيرها. ومن هنا أيضا قوله: «إن الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية علم مستقل بنفسه»[22] فإن المقصود هو مطلق الاجتهاد الفقهي من بحث في المناط، تنقيحا، أو تخريجا، أو تحقيقا، وبحث عن الحكم الشرعي استنباطا، وكل ما تعلق بذلك من جزئيات، مما لاتتصور العملية الاجتهادية إلا به، وكذا فروعه مما ذكر، وما لم يذكر، كالترجيح، والإفتاء. كل ذلك هو الاجتهاد. ولكن واجهته الظاهرة هي (الاستنباط). ومن هنا سمي الكل بالجزء؛ لظهوره وغلبته عليه[23].

والمقصود (بالحكم الشوعي) ههنا صورته النظرية فقط، لا حقيقته الفعلية؛ لأن هذه إنما تتشخص عند تحقيق المناط. والاستنباط هو مجرد (تسمية) للمفهوم من قصد الشارع، بعد تحصيل نتائج (الفهم). فقبل (التحقيق) تكون كل الأحكام الشرعية سواء المنصوصة منها والمستنبطة، مجرد صور مطلقة، وعامة . ولذلك قال بضرورة خلود الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط؛ إذ «لو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات، وعمومات، وما يرجع إلى ذلك. منزلات على أفعال مطلقات كذلك. والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة.»[24] فالاستنباط إذن باعتبار الصورة الثانية للحكم الشرعي بعد النص؛ إنما هو ـ كذلك ـ إنتاج لحكم صوري أو ذهني، يتوقف على تحقيق. مثله في

---

(20) م4/108_109

(21) م4/108

(22) م4/110

(23) وأحسب أن الشيخ دراز رحمه الله قد وهم؛ إذ علق على نص الشاطبي هذا قائلا: «ليس هناك علم يقال له (علم الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية) له موضوع يميزه عما سواه» هـ.م4/110؛ لأن مقصود الشاطبي رحمه الله كما تبين من مجمل النصوص الواردة أعلاه، ومساقاتها المذكورة؛ هو أنه إنما كان يسمي الكل بأهم أجزائه قصد تمييزه، وفصله عن سواه؛ لئلا يحصل التداخل بين العلوم، فيطلب من المجتهد الفقيه أن يكون مجتهدا في كل فن يتوقف عليه الاجتهاد. وإلا فالاجتهاد الفقهي هو عين الفقه بالمعنى الحقيقي للكلمة، وذلك علم مستقل بنفسه لا جدال فيه!

(24) م4/93

ذلك مثل الحكم المنقول عن النص من غير استنباط.

وأما قولنا: «من دليل معتبر» فهو الخاصة التي تميز بين ما يقع عليه مصطلح (استنباط) ويسمى به؛ وبين ما لا يقع عليه ولا يسمى به، من دعاوى تحصيل العلم، أو الظن بالحكم الشرعي. وذلك أن (الاستنباط) من حيث هو نظر عقلي مرتبط بأمرين ضرورة. فأما الأول: فهو المنظور لأجله وهو الحكم. وأما الثاني: فهو المنظور فيه وهو الدليل. ولا وجود لنظر عقلي مجرد من هذين في مفهوم (الاجتهاد). فالعقل وإن جردناه لأداء مهمة الاستخراج فهو عامل لا محالة في إطار نقلي. ولذلك فإن التجريد المتحدث عنه إنما هو تجريد منهجي صوري،وإلا فالعملية الاجتهادية شمولية؛لأنها كل لا يتجزأ من حيث الصورةالمنهجية لا من حيث موضوعاتها إذ هذاأمر آخر ليس مقصودا لنا ههنا[25].

فالاستنباط إذن هو بحث عن الحكم الشرعي من خلال دليل، فهو نظر في الدليل وحفر فيه، وتنقيب بين ثناياه، وتقليب له على وجوهه.

وللاستنباط من الدليل شرط. وهو أن يؤخذ بمنهج قواعد الأصول لا كيفما اتفق؛ لأن النظر في الدليل إنما يكون (استنباطا) إذا انضبط إلى مقاييس العلم المتعلقة بهذا المجال، وهي قواعد الاستدلال التي يتحاكم إليها عند الاختلاف والمناظرة، ويفزع إليها في الحجاج. قال عن المبتدعة مبينا سبب قصورهم عن الاجتهاد في الشريعة: إنهم «لم يبلغوا مبلغ الناظرين فيها بإطلاق (...) لعدم الرسوخ في العلم بقواعد الأصول، التي من جهتها تستنبط الأحكام الشرعية.»[26] فالاستنباط ليس هو الاقتصار على النظر في أي دليل، بل في دليل (معتبر). وإنما اعتباره هو انضباطه إلى قواعد الأصول وما تقتضيه من ترتيب، أو تقديم، أو جمع، أو ترجيح أو نحو ذلك. فمن هنا ربما يكون من النصوص ما لا يشكل بذاته دليلا صالحا للاستنباط، بل لا يكون كذلك إلا بضم ما

---

(25) أعني بعدم تجزؤ الاجتهاد من حيث هو صورة منهجية لا موضوعات، أنه لا يتصور اجتهاد متعلق بالنص فقط، وينتهي عند تنقيح المناط، أو تخريجه، واجتهاد آخر متعلق باستنباط الحكم فقط. فالمحصل لدرجة الاجتهاد محصل لكل ذلك، وإلا فليس بمجتهد مطلق. قال أبو إسحاق: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها.(...)لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط»م4/105_107وأما المقصود بتجزؤ الاجتهاد حسب الموضوعات، فهو القدرة على الاجتهاد في هذا الميدان الفقهي دون ذاك، كالمجتهد في أحكام المعاملات خاصة، أو فقه الزكاة خاصة،أو المناكحات خاصة.فهذا أمرآخر لم نقصده بشمولية(الاجتهاد)المذكورة أعلاه.

(26) م1/160

يتممه ويكمله إليه. كما في قوله: على سبيل التمثيل: «لا يقتصر نو الاجتهاد على التمسك بالعام مثلا حتى يبحث عن مخصصه، وعلى المطلق حتى ينظر هل له مقيد أم لا. إذْ كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما. فالعام مع خاصه هو الدليل.»[27] فبعد تحصيل (الدليل المعتبر) يمكن حينئذ إعمال النظر فيه قصد الاستنباط. ولا حقيقة للاستنباط بغير هذا، وفي ذلك يقول شارحا المقصود بغاية من الدقة والتفصيل: «فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة، بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر ببينها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها. (...) وما مثلها إلا مثل الإنسان الصحيح السوي، فكما أن الانسان لا يكون إنسانا حتى يستنطق فلا ينطق باليد وحدها، ولا بالرجل وحدها، ولا بالرأس وحده، ولا باللسان وحده، بل بجملته التي سمي بها إنسانا؛ كذلك الشريعة لا يطلب منها الحكم على حقيقة الاستنباط إلا بجملتها، لا من دليل منها أي دليل كان؛ وإن ظهر لبادئ الرأي نطق ذلك الدليل، فإنما هو توهمي لا حقيقي!»[28] فإذن حقيقة الاستنباط لا تكون إلا بالاستدلال الشمولي، أو بالدليل المعتبر الحقيقي لا الوهمي ولذلك فإن «المبتدع يأبى أن ينسب إليه الخروج عن الشرع؛ إذ هو مدع أنه داخل بما استنبط تحت مقتضى الأدلة (...) فإن أدلته شبه ليست بأدلة إن ثبت أنه استدل!»[29]

وبما أن الاستنباط يتطلب ـ إلى جانب الجهد العقلي ـ اعتماد الدليل المعتبر الذي هو شأن «الأئمة الراسخين» كما قال آنفا. فإن هذه العملية لا يمكن أن يقدم عليها ـ على حقيقتها ـ إلا راسخ في العلم. قال: «ولما كان العامي حراما [عليه] النظر في الأدلة والاستنباط، كان المخضرم الذي بقي عليه كثير من الجهالات مثله في تحريم الاستنباط والنظر المعمول به»[30] وكذا الأمر بالنسبة للفقهاء «المتأخرين الذين من شأنهم تقليد المتقدمين بالنقل من كتبهم، والتفقه في مذاهبهم (...) فلا يسعهم الاجتهاد

---

(27) م3/90

(28) ع1/178.

(29) ع1/210

(30) ع1/107

في استنباط الأحكام، إذ لم يبلغوا درجته.»[31].

وأما قولنا: (لما لم ينص عليه من الوقائع). فهو يشير إلى أن الاستنباط إنشاء حكم شرعي، وهذا له مصدران: النص، أو الاجتهاد. وفي ذلك قال: الحكم يكون «إما بالنص وإما بالاجتهاد»[32] وكما مر في نص سابق: «أن المفتي شارع من وجه لأن ما يبلغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من ذلك المنقول. فالأول يكون فيه مبلغا، والثاني يكون فيه قائما مقامه في إنشاء الأحكام (...) بحسب نظره واجتهاده!»[33] ولذلك كان الاستنباط محصورا ـ بهذا المعنى المدروس ـ فيما لا نص جزئي فيه؛ لأنه زيادة اجتهادية على النص، سواء كان ذلك بناء على علة جزئية، أو على دليل كلي، فإنه رأي إلى جانب النص. فأما الاستنباط بناء على العلة الجزئية ـ كما في القياس ـ فإنه إنشاء لحكم جديد، باعتبار أن (الأصل) المقيس عليه معيَّن بذاته. فليس هو عين الفرع، ولذلك فإن نقل حكم الأصل للفرع استنباطا؛ هو ضرب من الإنشاء؛ لأن الحكم إنما هو منزل في الأصل ابتداء. وإنما تعديته اجتهاد!

وأما الاستنباط بناء عى دليل كلي، فهو القائم على قصد الشارع المصلحي، كالاستدلال المرسل وبعض صور الاستحسان[34] أي أنه غير مرتبط بعلة جزئية محددة كالقياس، فهذا أعرق في الابتداء والإنشاء للحكم الشرعي. ومن هنا لا يتصور (استنباط) في غير غياب النص بهذا المعنى المذكور. وحيثما ثبت الحكم بالنص، فالحكم به (تبليغ) عن الشارع لا (استنباط) كما عبر في النص السابق. وإن كان هذا أيضا (تبليغا) لكن بصورة غير مباشرة. ولذلك لم نجد أبا إسحاق يستعمل الاستنباط إلا بمعنى الزيادة على النص، أي أنه لا يكون إلا فيما لا نص فيه. قال مقررا أن «ما من مزية أعطيها رسول الله # ـ سوى ما وقع استثناؤه ـ إلا وقد أعطيت أمته منها أنموذجا»[35] ومن ذلك «الوراثة العامة في الاستخلاف على الأحكام المستنبطة، وقد كان من الجائز أن تتعبد الأمة بالوقوف عند ما حد من غير استنباط.»[36] وقال أيضا:

---

(31) ج2/505

(32) ج1/154

(33) ج4/145

(34) ن. مصطلح (الاستحسان) ضمن (المآل) بهذا البحث.

(35) ج2/249

«إن الصحابة رضي الله عنهم حصروا نظرهم في الوقائع التي لا نصوص فيها في الاستنباط، والرد إلى ما فهموه من الأصول الثابتة»[37].

ذلك هو المعنى الأول والرئيس لمصطلح الاستنباط، الذي إذا أطلق انصرف إليه عادة، إلا إذا اقترنت قرينة تصرفه إلى معنى ثانوي. وذلك نحو:

ب2ـ الاستنباط: هو (تخريج المناط) خاصة. وهو الاستنباط المتعلق بالنصوص في قوله المذكور سلفا: «الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص، فلا بد من اشتراط العلم بالعربية.»[38] ولذلك قال بعد مباشرة: «وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها، أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص، فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية.»[39] وقد أشرت قبل إلى أن المعاني هي العلل نفسها، وسيأتي نص يؤكد ذلك. فقوله: «أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص» يعني أن المستنبِط قد يبني استنباطه على (علة) مسلمة من مجتهد آخر قام باستنباطها. والعلة كما يمكن أن تكون منصوصة يمكن أن تكون مستنبطة. قال «ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط»[40] واستنباط العلة أو المصلحة ـ إذ هما عنده قد يترادفان كما أسلفنا ـ هو عين تخريج المناط؛ لأن هذا هو استنباط العلل نفسه قال: «إذا كان معلوما من الشريعة في مواطن كثيرة أن ثم مصالح أخر غير ما يدركه المكلف، لا يقدر على استنباطها، ولا على التعدية بها في محل آخر، إذ لا يعرف كون المحل الآخر وهو الفرع وجدت فيه تلك العلة البتة؛ لم يكن إلى اعتبارها في القياس سبيل. فبقيت موقوفة على التعبد المحض؛ لأنه لم يظهر للأصل المعلل بها شبيه، إلا ما دخل تحت الإطلاق، أو العموم المعلل. وإذ ذاك يكون أخذ الحكم المعلل بها متعبدا به. ومعنى التعبد به: الوقوف عند ما حد الشارع فيه من غير زيادة ولا نقصان»[41] فدل هذا أولا: على أن المصالح هي عين العلل، كما قررنا قبل[42]،

---

(36) م2/249

(37) م2/379 وهو مضمون ما نقله عن غيره قال: «قال بعض المفسرين (...) وجدنا أصحاب رسول الله # من بعده (...) إنما اختلفوا فيما أذن لهم من اجتهاد الرأي والاستنباط من الكتاب والسنة فيما لم يجدوا فيه نصا» م4/185،186.

(38) م4/162 ن. مثله بصورة حرفية تقريبا في: م4/167.

(39) م4/162

(40) م4/152

ودل على أن الاستنباط المذكور في النص: هو تخريج المناط؛ لأنه بحث عن العلة غير المنصوصة. وقد قال في تعريفه: «وهو راجع إلى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط فكأنه أخرج بالبحث»[43].

وحصول العلة (بالاستنباط) لا يدخل فيه الاجتهاد «المسمى بتنقيح المناط»[44] لأن هذا «إنما هو راجع إلى نوع من تأويل الظواهر»[45] وليس استنباطا.

ب3ـ **الاستنباط**: هو استخراج الأصل الكلي من استقراء مجموع أفراده الجزئية. قال: «الأصل الكلي إذا انتظم في الاستقراء يكون كليا جاريا مجرى العموم في الأفراد. (...) وأما كونه يجري مجرى العموم في الأفراد؛ فلأنه في قوة اقتضاء وقوعه في جميع الأفراد. ومن هنالك استنبط؛ لأنه إنما استنبط من أدلة الأمر والنهي الواقعين على جميع المكلفين.»[46].

ب4 ـ **الاستنباط**: هو الابتداع في الدين. وقد سماه أبو إسحاق استنباطا على سبيل المجاز، للشبهة الحاصلة مما يبذله المبتدع من «الاجتهاد» غير الشرعي، في الاستدلال للبدعة، بضرب من تحريف النصوص والمناطات. قال رحمه الله: «لما نظرنا في طرق البدع من حين نبتت وجدناها تزداد على الأيام، ولا يأتي زمان إلا وغريبة من غرائب الاستنباط تحدث إلى زماننا هذا!»[47] وقال: «صاحب البدعة يتصور أن يكون عالما بكونها بدعة. وأن يكون غير عالم بذلك. وغير العالم بكونها بدعة على ضربين: وهما المجتهد في استنباطها وتشريعها، والمقلد له فيها»[48] إلا أنه (مجتهد) غير شرعي، وتشريع بدعي، ولذلك فكل هذه الصفات الموحية بأن المبتدع (يجتهد)، و(يستدل)؛ إنما هي كذلك في وهم المبتدع وزعمه، لا على حقيقة ما في أمرها. قال:

---

(41) م 2/314

(42) للتوسع ن. مصطلح (العلة) في مصطلحات أصولية (علل).

(43) م 4/96

(44) م 4/96

(45) م 4/96

(46) م 1/41

(47) ع 1/163

(48) ع 2/316

«إن لفظ (أهل الأهواء) وعبارة (أهل البدع) إنما تطلق حقيقة على الذين ابتدعوها وقدموا فيها شريعة الهوى، بالاستنباط، والنصر لها، والاستدلال على صحتها في زعمهم!»[49] ولذلك لم يكن المبتدع (مجتهدا) قط، ولا ما قام به (استنباطا) قط؛ لأنه مبني على الجهل بالشرع، والهوى الباعث على الابتداع. قال أيضا: «وأما إن لم يصح بمسبار العلم أنه من المجتهدين فهو الحري باستنباط ما خالف الشرع (...) إذ قد اجتمع له مع الجهل بقواعد الشرع: الهوى الباعث عليه في الأصل.»[50] ولذلك فأدلته التي استدل بها في (استنباطه) ليست بأدلة على الحقيقة، وإنما هي (شبه). ذلك أن «المبتدع يأبى أن ينسب إليه الخروج عن الشرع، إذ هو مدع أنه داخل بما استنبط تحت مقتضى الأدلة (...) فإن أدلته شبه ليست بأدلة إن ثبت أنه استدل.»[51]

تلك معاني مصطلح (الاستنباط) الواردة لدى الشاطبي إلا أن أساسها هو المعنى الأول الذي عليه مدار الاستعمال المعتمد عنده. وهو الذي ستنصب عليه دراستنا هذه.

ثانيا خصائصه:

1 ـ وظيفته العلمية:

تبين أن (الاستنباط) بمعناه الرئيس يشكل الحلقة الوسطى من مراحل (الاجتهاد) الثلاث المشكلة لمفهومه. وهو أهمها وأبرزها إذ (الفهم) لا يبرز حقيقة إلا في (الاستنباط)، بمعنى أن هذا إنما هو تسمية لمقتضى الفهم. فهو العلامة المادية التي يشترك جميع الناس في إدراكها باعتبارها خطابا من المجتهد. فالحكم الشرعي الذي هو ثمرة الاستنباط أشبه ما يكون (بالاسم العَلَم) على ما حصَّل المجتهد من مفهوم مستخلص من النصوص وعللها. فيصبح ذلك المعلوم بعد أن كان خاصا بالمجتهد، ملكا لكل الناس عالمهم وجاهلهم، بسبب تركيزه في (حكم شرعي) وتسميته به. ومن هنا صار مشتركا بين كل الناس. ثم إن تحقيق المناط لا يمكن تصوره لا بالنسبة إلى المجتهد، ولا بالنسبة إلى المكلف، إلا بعد صياغة المفهوم المستنبط في حكم شرعي، ومن هنا كان الاجتهاد حقيقة هو الاستنباط! فهو عموده الفقري، وجوهره المتميز، وفصله

---

(49) ج1/118

(50) ج1/109

(51) ج1/210

الذي يحد به تعريفه فيكون جامعا مانعا. ولذلك لا يكاد يخلو تعريف من تعريفات الأصوليين للاجتهاد من عبارة (تحصيل الظن بالحكم الشرعي) على الأقل؛ لأنها مفهوم (الاستنباط).

فالمقصود إذن أن وظيفة (الاستنباط) هي أساس وظيفة الاجتهاد. وأنها الضامنة بذاتها لاستمرار التشريع، واستيعابه للزمان والمكان والإنسان.

2ـ رتبته الأسرية:

إذا كان الأمر كما تقرر في وظيفته العلمية، فهو بذلك يحتل الرتبة الثانية في أسرة الاجتهاد المصطلحية؛ لأن المقصود هو قدرة المصطلح على فتح باب الفهم للموضوع، أو المجال الذي يظلله المصطلح الأم، أعني (الاجتهاد). فالاستنباط إذن هو المفتاح الثاني بعد (أصله) الاجتهاد. إذ يمكن ذاك بالفعل من الدخول إلى عالم هذا، وفهم دلالته ووظائفه.

3ـ قوته الاستيعابية:

يقصر (الاستنباط) عن (الاجتهاد) في شمول دلالته مما يترتب عنه قصور في قوة استيعابه. فهو محدود بمجال استخراج الحكم الشرعي، إلا أنه قد يستدعي ـ عن طريق اللزوم ـ مرحلة الفهم؛ لأنه لا استنباط بغير فهم، بل إن الاستنباط هو إعلان عن نتيجة الفهم، من هنا تحكم هذا في ذاك؛ فكان بينهما من الترابط ما يكاد يجعلهما واحدا. بينما يفارق الاستنباط (تحقيق المناط) باعتبار أن هذا ليس لازما من لوازمه، وإن كان متمما للاجتهاد. إذ قد يستنبط الحكم، ولا يحقق. وقد كان المنهج (الأرأيتي) لدى الأحناف ضربا من ذلك. فالاستنباط إذن قد يمتد إلى ما قبله لا إلى ما بعده.

إلا أنه فوق كل ذلك مرتبط أشد الارتباط ـ عند أبي إسحاق ـ بمقاصد الشريعة؛ لأن الفهم المقصود تحصيله من خلال البحث في النصوص، من تأويل للظواهر، أو تنقيح للمناطات، أو تخريج، كل ذلك وما يدخل تحته، ويكمله من وظائف؛ إنما هو بحث عن قصد الشارع، فالفهم المقصود إنما هو لذلك. والاستنباط هو تسمية ذلك القصد الشرعي وتعيينه. وقد استشهدنا بنصه المقرر ذلك أكثر من مرة. وهو قوله: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»، إلى أن قال: «وأما

الثاني فهو كالخادم للأول...[لأنه] لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط»[52]. أي أن الاستنباط هو ثمرة المفهوم من قصد الشارع التكليفي، من حيث إن غاية الاستنباط هي تسمية (الحكم الشرعي) الذي هو مظنة لذلك القصد. وبذلك يدخل هذا المصطلح في صلب نظرية المقاصد لدى الشاطبي.

4 ـ نضجه الاصطلاحي:

الاستنباط صنو الاجتهاد من حيث النضج الاصطلاحي؛ لقدمه من ناحية، ولكونه كذلك لدى الشاطبي من ناحية أخرى. ومن هنا كثيرا ما عبر بالاستنباط وهو يقصد مطلق الاجتهاد كما أشرنا إليه قبل. فهما في بعض السياقات مترادفان[53]، مما يمتن القوة الاصطلاحية للاستنباط. فهو إذن من حيث صيغته الاصطلاحية قوي الدلالة المصطلحية بل قطعيها.

5 ـ علاقاته:

ـ مرادفاته:

ـ **الاجتهاد**: سبق أن قررنا أن الاستنباط يأتي مرادفا لمصطلح الاجتهاد. وإنما ذاك من باب إطلاق الجزء وإرادة الكل، حيث يشكل (الاستنباط) المتعلق بإنتاج الحكم الشرعي أبرز مراحل العملية الاجتهادية، وأهم أنشطتها. فلذلك ربما أطلق الشاطبي لفظ (الاستنباط) وهو يريد مطلق الاجتهاد. قال عن رتبة الرباني الحكيم: «وهذه الرتبة لا خلاف في صحة الاجتهاد من صاحبها(...) فهو الذي يستحق الانتصاب للاجتهاد والتعرض للاستنباط.»[54]

ـ ثالثا: ضمائمه:

ـ **استنباط الأحكام الشرعية**: وردت هذه الضميمة الاصطلاحية في سياق دلت فيه على معنى مطلق الاجتهاد. وليس المتعلق باستنباط الحكم الشرعي خاصة من حيث هو كشف نظري، وإدراك صوري له بل بالمعنى المرادف للاجتهاد بإطلاق. وقد فصلنا

---

(52) ن. النص بتمامه في: م4/105 إلى 107.

(53) ن. مصطلح الاجتهاد: (مرادفاته).

(54) م4/232. لمزيد التفصيل ن. مرادفات الاجتهاد في مصطلح (الاجتهاد).

هذا قبل بما فيه الكفاية ويكفي هنا أن ننقل قوله: «إن الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية علم مستقل بنفسه»[55] وقد بينا أن الحرص على ربطه بالأحكام الشرعية نصا، إما هو لتمييزه ـ باعتباره اجتهادا فقهيا ـ عن الاجتهادات العلمية الأخرى، في العلوم اللغوية والحديثية، المبني عليها الاجتهاد الفقهي، باعتبارها مقدمات له. فليست الإضافة هنا في المصطلح هي لتخصيص المصطلح بعملية إنتاج الحكم خاصة، وإنما هي لتمييز الاجتهاد الفقهي عن سواه[56].

وقد يرد مفهوم هذا المصطلح معبرا عنه بضميمة (استنباط الأحكام)[57] دون وصف الشرعية وهو يقصد دائما مطلق الاجتهاد. قال في سياق النص السابق نفسه عن المعارف التي يتوقف عليها الاجتهاد: «هذه المعارف تارة يكون الإنسان عالما بها مجتهدا فيها؛ وتارة يكون حافظا لها متمكنا من الاطلاع على مقاصدها، غير بالغ رتبة الاجتهاد فيها، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف، إلا أنه عالم بغاياتها وأن له افتقارا إليها في مسألته التي يجتهد فيها. فهو بحيث إذا عنت له مسألة ينظر فيها؛ زوال أهل المعرفة بتلك المعارف المتعلقة بمسألته، فلا يقضي فيها إلا بمشورتهم. وليس بعد هذه المراتب الثلاث مرتبة يعتد بها في نيل المعارف المذكورة.

فإن كان مجتهدا فيها كما كان مالك في علم الحديث، والشافعي في علم الأصول[58]. فلا إشكال، وإن كان متمكنا من الاطلاع على مقاصدها، كما قالوا في الشافعي وأبي حنيفة في علم الحديث، فكذلك أيضا لا إشكال في صحة اجتهاده، وإن كان القسم الثالث، فإن تهيأ له الاجتهاد في استنباط الأحكام مع كون المجتهد في تلك المعارف كذلك؛ فكالثاني، وإلا فكالعدم.»[59].

ومما يؤكد كون (استنباط الأحكام) يراد به مطلق الاجتهاد ـ زيادة على ما في

---

(55) 4/110

(56) ن. الرد على الشيخ دراز في ذلك ـ بالهامش ـ عند تعريف مصطلح (الاستنباط).

(57) 4/108

(58) لا يتصور أبدا أن يكون المجتهد في استنباط الأحكام غير مجتهد في أصول الفقه وإلا فما معنى (الاجتهاد) إن لم يكن إعمالا اجتهاديا للقواعد الأصولية؟ فلعل أبا إسحاق قد غفل في هذا. وكون الشافعي مجتهدا في الأصول لا يلغي كون الأئمة الآخرين كذلك، وإنما ميزته ـ بعد الاجتهاد فيه ـ أنه اجتهد في تدوينه ليس إلا.

(59) 4/107-108

سياق هذا النص من دلالة ـ قوله بعد مستنتجا مما سبق: «وقد حصل من هذه الجملة أنه لا يلزم المجتهد في الأحكام الشرعية أن يكون مجتهدا في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة.»[60] فالاجتهاد هنا مرادف كل المرادفة لما سماه بـ(استنباط الأحكام) الوارد قبلُ، إذ وضح جيدا أن قوله هنا (المجتهد في الأحكام الشرعية) إنما هو إطلاق لتمييز المجتهد بالاصطلاح الأصولي عن المجتهد في العلوم الأخرى. فكذلك قوله قبل: «الاجتهاد في استنباط الأحكام» إنما هو تمييز له عن سواه أعني تمييز (الاجتهاد) لا خصوص الاستنباط؛ لأن ذلك إنما يتميز بهذا، كما أكدناه مرارا.

ـ **طرق الاستنباط**: هي مسالك العلة على الخصوص. قال: «من طرق الاستنباط ما لا يلزم فيه ظهور معنى يستند إليه، كالاطراد، والانعكاس، ونحوه.»[61] فالسياق الوارد فيه النص إنما هو جدل حول قوله: «ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط.»[62].

ـ **غرائب الاستنباط**: هي البدع المستحدثة في الدين. قال: «لما نظرنا في طرق البدع من حين نبتت وجدناها تزداد على الأيام، ولا يأتي زمان إلا وغريبة من غرائب الاستنباط تحدث إلى زماننا هذا.»[63].

---

(60) 4/108-109.

(61) 4/153 قال الإمام الرازي عن (الاطراد): «المراد منه الوصف الذي لم يعلم كونه مناسبا، ولا مستلزما للمناسب، إذا كان الحكم حاصلا مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع فهذا هو المراد من الاطراد والجريان» المحصول 5/221 وقال أيضا: «الاطراد عبارة عن كون الوصف بحيث لا يوجد إلا ويوجد معه الحكم». المحصول 5/222

وأما (الانعكاس) فهو ـ كالاطراد ـ قيد من قيود العلة التي تُعرِّفها. قال الغزالي عن خصم مفترض: «فلا يزال يؤاخذنا بالطرد والعكس، وهي مؤاخذة صحيحة إلى أن (...) نأتي بتمام قيود العلة بحيث يوجد الحكم بوجودها، ويعدم بعدمها (...) فإن قيل: ولفظ العكس: هل يراد به معنى سوى انتفاء الحكم عند انتفاء العلة؟ قلنا: هذا هو المعنى الأشهر.» المستصفى 338. فالطرد والعكس، أو الاطراد والانعكاس: هما مسلك منطقي رياضي غير مبني على اعتبار معنى مناسب مصلحي، بقدر ما يرجعان إلى الملاحظة الرياضية والاستنتاج العقلي المحض.

(62) 4/152.

(63) 1/163.

الفرع الثاني: الفتوى

ـ أولا: التعريف:

أ ـ في اللغة: هناك خلاف بين أصحاب المعاجم في تحديد أصل استعمال مادة (فتي)فبينما أرجعها ابن فارس إلى أصلين، حاول ابن منظور أن يجعلها أصلا واحدا.

جاء في المقاييس: «الفاء، والتاء، والحرف المعتل: أصلان.أحدهما: يدل على طراوة وجدة، والآخر عى تبيين الحكم.

الفتَى: الطري من الإبل، والفتى من الناس: واحد الفتيان، والفَتَاءُ: الشباب. (...) والأصل الآخر: الفُتْيَا، يقال أفتى في المسألة: إذا بين حكمها. واستفتيت: إذا سألت عن الحكم (...) ويقال منه: فتوى وفتيا.»[1]

وقال الراغب: «الفتيا والفتوى: الجواب عما يشكل من الأحكام. ويقال: استفتيته فأفتاني بكذا»[2]

وقال ابن منظور بعدما فصل في معاني (الفتى) ـ وهو الأصل الأول عند ابن فارس ـ: «أفتاه في الأمر: أبانه له. وأفتى الرجلُ في المسألة. واستفتيته فيها. فأفتاني، إفتاء. ويقال: أفتيت فلانا رؤيا رآها: إذا عبرتها له. وأفتيته في مسألته: إذا أجبته عنها (...) والاسم: الفتوى(...).

والفُتْيا: تبيين المشكل من الأحكام. أصله من الفتى: وهو الشاب الحدث الذي شب وقوي. فكأنه يُقَوِّي ما أشكل ببيانه، فيشب، ويصير فَتِيًّا قويا. وأصله من الفتى وهو الحديث السن.»[3] فأنت ترى ما في هذا التأويل من البعد والتكلف. ثم قال بعد ذلك: «الفتيا والفُتْوَى والفَتْوَى: ما أفتى به الفقيه. (...) قال ابن سيده: وإنما قضينا على ألف أفتى بالياء لكثرة (ف.ت.ي) وقلة (ف.ت.و).»[4] ولعل هذا ما جعل ابن منظور يترجم للمادة في (فتا) دون (فتي) على عكس ما فعل آخرون[5]

---

(1) المقاييس: (فتي).
(2) المفردات: (فتي)
(3) اللسان: (فتا)
(4) لسان (فتا)
(5) المقاييس، والأساس، والمفردات.

ب- وأما في اصطلاح أبي إسحاق:

ب*1* ـ فالفتوى، أو الفتيا[6]: هي إعلام المستفتي الحكم الشرعي في خصوص نازلته، نقلا، أو استنباطا، على وجه الإلزام الشرعي.

تعتبر الفتوى فرعا من فروع (الاجتهاد) باعتبارها نشاطا اجتهاديا. فهي تشكل صورة من صوره، أو جزءا من ماهيته، من حيث إنه يشمل كل النشاط المتعلق ببذل الوسع في مجال التشريع، بدءا بدراسة النصوص الشرعية، تنقيحا، وتخريجا، حتى استنباط الحكم، ثم تحقيق مناطه. وتعلق (الاجتهاد) باستنباط الحكم الشرعي هو بصورة مطلقة؛ أعني من حيث إن ذلك هو وظيفة المجتهد التشريعية، المبنية على قصد المحافظة على (الدين)، أو بعبارة أخرى استمرار التشريع، واستيعابه لكل زمان ومكان، سواء طلب منه ذلك على الخصوص، أو لم يطلب. فالمجتهد من حيث هو قائم بوظيفة (الاجتهاد) مبلغ عن الله بإطلاق، فلا يتوقف عمله على حصول النوازل، أو الوقائع، حتى يستنبط لها، بل هو يلاحظ مسيرة المجتمع، وحاجاته التشريعية العامة، والخاصة، فيجتهد لها بهذا الاعتبار الكلي.

أما الفتوى فهي فرع عن ذلك، أي أنها اجتهاد، ولكنها متوقفة على استفتاء المستفتي، أي حصول نازلة، وسؤال. فمن هنا كان كل فتوى اجتهادا، وليس كل اجتهاد فتوى. وتفصيل ذلك كما يلي:

أما كون الفتوى (إعلاما للمستفتي بالحكم الشرعي) فهو مبني على قصد التوجيه والإرشاد الراميين إلى تربيته، والإمساك بيده في مسالك التدين. إن إعلام المفتي للمستفتي هو بمثابة نظر الطبيب إلى العليل، وإرشاده إلى الدواء الشافي. وذلك هو الحكم الشرعي المناسب لنازلته.

ومن هنا كان (الإعلام) متضمنا لكل الصور التربوية الممكنة لحمل المستفتي على الالتزام بمضمون الفتوى، أي حصول الاقتداء والتأسي، ولذلك لم تكن الفتوى لدى

---

(6) (الفتوى) هو المصطلح المستعمل عنده لعنونة الموضوع قال في مستهل كتاب الاجتهاد: «وللنظر فيه أطراف: طرف يتعلق بالمجتهد من جهة الاجتهاد وطرف يتعلق بفتواه...» م*4 / 89* . ثم قال في مستهل الطرف الثاني: «الطرف الثاني: فيما يتعلق بالمجتهد من جهة فتواه» م*4 / 244* . إلا أنه مع ذلك أكثر من استعمال عبارة (الفتيا) حتى جاوزت الأخرى قليلا حيث ورد مصطلح الفتوى في مجمل ما أحصيناه: *36* مرة بينما وصل عدد ورود (الفتيا) إلى *39* مرة.

الشاطبي من باب (قل كلمتك وامش)[7]، بل من باب قل قلمتك وارعها! حتى تؤتي أكلها ونتيجتها. وهو حصول العمل بها. ومن ثم روعي فيها هذا القصد ابتداء. أي منذ التفكير الأول في الاستنباط، كي يصدر الحكم موافقا للمحل المقصود، حيث يكون متحليا بمجموعة من الأوصاف، تجعله مقبولا ومحبوبا. وعليه؛ فإن الفتوى ليست صورة قولية صادرة عن المفتي فحسب، بل هي إلى جانب ذلك ـ صورة عملية، وإقرارية، بمعنى أن الفتوى تحصل منه بالقول، والفعل، والإقرار، وما يحيط بكل ذلك من سمت وحال. وذلك كله هو (الإعلام). قال أبو إسحاق: «إن الفتوى من المفتي تحصل من جهة القول، والفعل، والإقرار.»[8] أي على وزان السنة النبوية من حيث إنها قول، وفعل، وإقرار. وهي صورة المنهج النبوي في التشريع باعتباره تربية لهذه الأمة. وإنما «المفتي قائم في هذه الأمة مقام النبي #»[9] تلك قاعدة الشاطبي في تأسيس مفهوم الإفتاء صورة، ومنهجا. وذلك منطلقه الذي بنى عليه في بيان مصطلح (الفتوى) كما سيتضح بحول الله. قال يوضح النص الأول: «وأما الفتوى بالقول: فهو الأمر المشهور، ولا كلام فيه.

وأما بالفعل: فمن وجهين:

ـ أحدهما: ما يقصد به الإفهام في معهود الاستعمال، فهو قائم مقام القول المصرح به. كقوله عليه الصلاة والسلام: «الشهر هكذا وهكذا»[10] وأشار بيده. وسئل عليه الصلاة والسلام في حجته. فقال: ذبحت قبل أن أرمي؟ فأومأ بيده، قال: «لاحرج»[11] (...).

ـ والثاني: ما يقتضيه كونه أسوة يقتدى بها، ومبعوثا لذلك قصدا، وأصله قول الله تعالى: {فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها، لكي لا يكون على المؤمنين حرج}[12]

---

(7) منهج إصلاحي عرف عند رجال الإصلاح في القرن الماضي كالأفغاني، ومحمد عبده، كانت (الكلمة) فيه هي أساس العملية الإصلاحية أعني الكلمة مجردة من كل متابعة، أو حرص على تبين مواقعها وآثارها. ولذلك جاء الإمام حسن البنا رحمه الله فغير المنهج إلى صورة عملية، حيث أحاط الكلمة بالرعاية والإنماء والتعهد.

(8) م4/ 246.

(9) م4/ 244.

(10) متفق عليه.

(11) متفق عليه.

(12) الأحزاب: 37.

وقال قبل ذلك: {لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة}[13]. (...) والتأسي: إيقاع الفعل على الوجه الذي فعله. (...) وإذا كان كذلك، وثبت للمفتي أنه قائم مقام النبي ونائب منابه، لزم من ذلك أن أفعاله محل للاقتداء أيضا. فما قصد بها البيان والإعلام فظاهر، وما لم يقصد به ذلك؛ فالحكم فيه كذلك أيضا من وجهين: أحدهما أنه وارث. وقد كان المُوَرِّثُ قدوة بقوله، وفعله مطلقا. فكذلك الوارث، وإلا لم يكن وارثا على الحقيقة (...) والثاني: أن التأسي بالأفعال ـ بالنسبة إلى من يُعَظَّم في الناس ـ سر مبثوث في طباع البشر.»[14] فهو إذن مقتدى به في قوله وفعله. وكذا إقراره ـ كما سيتضح ـ ومن هنا عظمت مسؤوليته على عمله الشخصي أولا. أي من حيث هو مكلف؛ لأنه محط أنظار المستفتين. بل إن سكوته على الخطأ الحاصل منهم ـ لولم يسأل بصريح العبارة ـ يعتبر (إفتاء) منه بصحته؛ لأن وظيفة الفتوى في نهاية المطاف، ليست ـ في نظر أبي إسحاق ـ أمرا خارجا عن وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. قال رحمه الله: «وأما الإقرار فراجع إلى الفعل، لأن الكف فعل. وكف المفتي عن الإنكار إذا رأى فعلا من الأفعال كتصريحه بجوازه. وقد أثبت الأصوليون ذلك دليلا شرعيا بالنسبة إلى النبي ﷺ. فكذلك يكون بالنسبة إلى المنتصب للفتوى. (...) ومن هنا ثابر السلف على القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يبالوا في ذلك بما ينشأ عنه من عود المضرات عليهم بالقتل فما دونه.»[15]

وإذا كان كذلك فإن الانتصاب للفتوى هو انتصاب لتربية الخلق. ومعلوم أن المربي إنما يكون مربيا بحاله قبل مقاله، ومن هنا اعتبره مفتيا بقوله، وفعله، وإقراره، فتعظم مسؤوليته، إذ تُحتِّم عليه أن يراعي المستفتين في دخوله الشخصي في التكاليف؛ لأن ذلك كله منه (فتوى)! ولذا خيف على فتاويه (العملية) من أمرين:

ـ الأول: تحمله من التكليف ما فوق الوسط، مما يؤدي عند التأسي به إلى أن يتحمل الناس ما لا يطيقون، وهو أمر مخالف لأصول التربية: إذ «المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم

---

(13) الأحزاب: 21.

(14) م4/ 146 إلى 248.

(15) م4/251.

مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال.»[16] هذه هي القاعدة الضابطة لعموم الفتوى من حيث إنها تربية للمستفتي. وإذا كان المفتي في (عمله) الشخصي مقتدى به، وجب ألا يخرج فيه عن (المعهود الوسط)؛ لأنه مفت به ـ بقصد أو بغير قصد كما تبين ـ كما هو مفت بقوله، فليحذر أن يرى منه غير ذلك! قال رحمه الله: «قد يسوغ للمجتهد أن يحمل نفسه من التكليف ما هو فوق الوسط. (...) ولما كان مفتيا بقوله وفعله، كان له أن يخفي ما لعله يقتدى به فيه، فربما اقتدى به فيه من لا طاقة له بذلك العمل فينقطع!»[17]

ومفهوم (الوسط) في الفتوى: هو العدل في التكليف، بالحمل على ما بين طرفي العنت والانحلال، فلا يميل في توقيع التكاليف على المستفتي، لا إلى العنت والضيق والحرج، فيحمله ما لا يطيق، ويخالف بذلك قصد الشارع من الرفق والتيسير؛ ولا إلى الانحلال والاستجابة للشهوة والهوى، فيخالف بذلك أيضا قصد الشارع من إلجام المكلف بلجام التقوى: «فإن الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل. ولا تقوم به مصلحة الخلق. أما في طرف التشديد فإنه مهلكة، وأما في طرف الانحلال فكذلك أيضا؛ لأن المستفتي إذا ذُهِبَ به مذهب العنت والحرج بغض إليه الدين، وأدى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة، وهو مشاهد. وأما إذا ذهب به مذهب الانحلال كان مظنة للمشي مع الهوى والشهوة، والشرع إنما جاء بالنهي عن الهوى.»[18]

وأما الثاني الذي يخشى على فتواه العملية؛ فهو ما سماه أبو إسحاق (بزلة العالم).: وزلة العالم: هي غير خطئه في الاجتهاد، وإنما هي الخطأ في غيره! يعني وقوعه في المحظور عند الدخول في الأعمال، من التهاون في مأمور به، أو الوقوع في منهي عنه. أو القصد إلى المخالفة البدعية في صورة (الاستنباط البدعي)[19] فكل ذلك خارج عن مفهوم (الخطأ) في الاجتهاد. و«قد ثبت في الشريعة العفو عن الخطأ في

---

(16) م 4/258.

(17) م 4/260.

(18) م 4/259.

(19) ن. تعريفات مصطلح الاستنباط ضمن فروع الاجتهاد

الاجتهاد حسبما بسطه الأصوليون»[20] بيد أن «المبتدع يأبى أن ينسب إليه الخروج عن الشرع، إذ هو مدع أنه داخل بما استنبط تحت مقتضى الأدلة (...) فإن أدلته شبه ليست بأدلة، إن ثبت أنه استدل.»[21] «ولأجل هذا تستعظم شرعا زلة العالم! (...) فحق على المفتي أن ينتصب للفتوى بفعله، وقوله، بمعنى أنه لا بد له من المحافظة على أفعاله حتى تجري على قانون الشرع لتتخذ فيها أسوة.»[22] فكل ضبط لأعمال المفتي وأحواله ـ بعد أقواله ـ إنما هو ضبط للفتوى.

وباختصار فإن المفتي بكل أقواله، وأفعاله، وأحواله (إعلام) للمستفتي. فينبغي أن يتيقن بما (يُعْلِمْ).

و(الإعلام) أمر واجب على المفتي حتما، فهو إذ يفتي يؤدي حق الله عليه، من باب (الوجوب الكفائي). ومن هنا قوله: «واجب على العالم المجتهد الانتصاب والفتوى»[23] ذلك أن «المطلوب الكفائي معرى من الحظ شرعا. (...) فلا يجوز لوال أن يأخذ أجرة ممن تولاهم على ولايته عليهم، (...) ولا لمفت على فتواه.»[24] إلا أن هذا الوجوب موكول إلى المجتهد تصريفه، من حيث إن (الإعلام) ليس على الإطلاق، بل هو مبني على مراعاة ظروف المستفتي، وحال الزمان وأهله. فرب استفتاء يلقى عى المفتي، فيكون الأليق به من الجواب السكوت! بناء على قاعدته المؤصلة: «ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره.»[25] ومن هنا كان (الإعلام) في مجال الفتوى منضبطا لأربعة أمور:

ـ الأول: السكوت عن المعلوم لما هو أولى منه. وهو راجع إلى ما يسمى (بفقه الأولويات)، وسنة التدرج، فرب أمر يكون الإفتاء به اليوم من الأشياء الداخلة بالفساد على المستفتي، وليس كذلك غدا. فليس ما يفتَى به العامي، أو المبتدئ في طريق العلم، هو ما يفتى به المنتهي، الذي لم يبلغ درجة الاجتهاد بعد. من حيث تفصيل الحكم

---

(20) م1/ 163.
(21) ع1/ 210.
(22) م4/ 251.
(23) م4/ 256.
(24) م4/ 177 ـ 178.
(25) م4/ 189.

الشرعي وبيان أدلته وملابساته. قال: «ومنه ألا ينكر للمبتدئ من العلم ما هو حظ المنتهي، بل يربي بصغار العلم قبل كباره. وقد فرض العلماء مسائل مما لا يجوز الفتيا بها وإن كانت صحيحة في نظر الفقه. (...) ومن ذلك سؤال العوام عن علل مسائل الفقه، وحِكَم التشريعات، وإن كان لها علل صحيحة، وحكم مستقيمة.»[26]

ـ الثاني: السكوت عما ليس تحته عمل، سواء كان مؤقتا، كما مر آنفا، أو كان بإطلاق، أي أنه معلوم لا عمل تحته بالنسبة للمكلف البتة. وفي سياق «فرض العلماء مسائل مما لا يجوز الفتيا بها» قال: «وقد أخبر مالك عن نفسه أن عنده أحاديث، وعلما ما تكلم فيها، ولا حدث بها. وكان يكره الكلام فيما ليس تحته عمل.»[27]

ـ الثالث: السكوت عما كان مآله إلى مفسدة، وإن كان هو في نفسه مصلحة. ويدخل فيه كل ما ذكر، وغيره، مما هو مؤصل في (أصل المآل)[28] قال: «وضابطه أنك تعرض مسألتك، على الشريعة، فإن صحت في ميزانها فانظر في مآلها، بالنسبة إلى حال الزمان وأهله، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة فاعرضها في ذهنك على العقول، فإن قبلتها؛ فلك أن تتكلم فيها، إما على العموم، إن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم»[29].

ـ الرابع: السكوت عن الفتوى بالنسبة لمن لا تعنيه إن كان في إعلامه بها ضرر. وهو مقتضى كلامه السابق «فاعرضها في ذهنك على العقول...»إلخ.

فالعقل يقدر طبيعة قبولها من لدن الجمهور، وهذا من باب مخاطبة الناس على قدر عقولهم، وتحملهم للتكاليف.

أما قولنا في التعريف: (في خصوص نازلته)، فهو مشير إلى ما سبق ذكره من أن الفتوى هي جواب عن إشكال نازلة. فهي بهذا اجتهاد فقهي جزئي، منزل على محل جزئي، هو النازلة. فهي إذن ضرب من (تحقيق المناط) من حيث إنها ربط للحكم بواقعة معينة. ومن هنا كانت الفتوى جامعة بين كل مراحل (الاجتهاد) المذكورة قبل. فهي

---

(26) م/4 190ـ 191.

(27) م/4 191.

(28) ن. مصطلح (المآل) بهذا البحث.

(29) م/4 191.

إنتاج للحكم نقلا أو استنباطا. وهذا جامع لكل من تنقيح المناط، وتخريجه، واستنباط الحكم. ثم هي تنزيل له على نازلة، وذلك هو التحقيق.

إلا أن ذلك في الفتوى القولية أوضح باعتباره مقصودا بالأصالة، من حيث إنها جواب عن سؤال. وإنما السؤال ترجمة إشكال، هو النازلة. بيد أنه أقل ظهورا في الفتوى الإقرارية والعملية معا، لكنهما رغم ذلك لا تخرجان عنه. فأما الإقرار فهو مبني على (حدث)، أي (واقعة) يقرها المفتي أو ينكرها. وذلك هو النازلة عينها، إلا أن الفرق بينها وبين (القولية) أنها لم تترجم في سؤال، أي أنها لم تسم من لدن المستفتي، ولكن إقرار المفتى، أو إنكاره هو تسمية غير مباشرة لها، حيث سيتعلق ذلك بحدث معين جزئي، فيكون سكوته إن سكت منزلا على نازلة. وأما إن أنكر؛ فذلك تصريح بها. هذا بالنسبة للفتوى الإقرارية، وأما العملية ـ والأمر فيها أشد خفاء ـ فهي أيضا راجعة إلى عمل المفتي. ولا يتصور عمله هنا، أي في سياق الفتوى؛ إلا من حيث هو تكاليف جزئية، أي أعمال معينة مشخصة، يقع التأسي به فيها. فدخوله في الأعمال ـ بهذا المعنى ـ هو ممارسة لنوازل، أو بعبارة أخرى (إجابة) عن مشكلاتها. فهي فتوى بهذا الاعتبار، منزلة على نوازلها. ومن هنا أمكن الاقتداء به فيها، ولا يمكن ذلك عقلا وعادة؛ إلا في المشخص المنزل على نوازله العملية. فنتج عن ذلك كله أن الفتوى لا تتصور إلا في النوازل، قولية كانت، أم فعلية، أم إقرارية.

ولذلك لم ترد الفتوى ـ في سياقات استعمالها الاصطلاحي لدى الشاطبي ـ إلا باعتبارها ترجمة لحكم نازلة ما، فإن كانت استنباطا لحكم فحسب؛ دخلت في عموم (الاجتهاد)، ولم تختص بكونها فتوى، ولا يكون الحكم المستنبط كذلك؛ إلا بعد تنزيله على نازلة، حيث يكون جوابا عن سؤال قولي، أو يصير محل اقتداء مقصودا بعينه. فالحكم الشرعي المستنبط بإطلاق هو حصيلة اجتهاد. فإذا صار مُعْلَماً به بأي صورة من صور (الإعلام) المذكورة، على أساس توقيعه على محل إشكال حاصل، أو حاجة عملية؛ صار (فتوى). قال أبو إسحاق: «كل مجتهد لا يجوز له الرجوع عما أداه إليه اجتهاده؛ ولا الفتوى إلا به.»[30]

---

(30) 4/128.

ومن هنا ارتبطت الفتاوى بالنوازل باعتبارهما وجهين لعملة واحدة كما يقال. فالنازلة هي الإشكال، والفتوى هي حل الإشكال. قال في سياق حديثه عن الأهلية المتعلقة بالواجبات الكفائية: «نحو الولايات وأشباهها، من القضاء، والإمامة، والشهادة، والفتيا في النوازل.»[31] وقال: «فإذا عرض العامي نازلته على المفتي فهو قائل له: أخرجني عن هواي، ودلني على اتباع الحق.»[32] وقال أيضا: «صار كثير من مقلدة الفقهاء يفتي قريبه أو صديقه بما لا يفتي به غيره من الأقوال. (...) وحكى عياض في المدارك: قال موسى بن معاوية: كنت عند البهلول بن راشد، إذ أتاه ابن فلان، فقال له بهلول: ما أقدمك؟ قال: نازلة: رجل ظلمه السلطان فأخفيته، وحلفت بالطلاق ثلاثا ما أخفيته. قال له البهلول: مالك يقول إنه يحنث في زوجته، فقال السائل: وأنا سمعته يقوله. وإنما أردت غير هذا. فقال: ما عندي غير ما تسمع. (...) قال: يا ابن فلان! ما أنصفتم الناس: إذا أتوكم في نوازلهم قلتم: (قال مالك؛ قال مالك) فإذا نزلت بكم النوازل طلبتم لها الرخص.»[33] وهذا وإن كان نصا لغيره فقد ورد عنده على سبيل التبني والاستشهاد. واستعمال الفتوى فيه مقرونة بالنازلة إنما هو يعزز ما وجدناه عنده مما سبق إيراده. وهذه وقائع مما جد من النوازل يسمى الحكم الصادر فيها فتوى، وذلك نحو قوله: «وخرج أبو داود: «نهى عليه الصلاة والسلام عن طعام المتباريين أن يؤكل»[34]: وهما المتعارضان ليرى أيهما يغلب صاحبه! فهذا وما كان نحوه إنما شرع على جهة أن يذبح على المشروع، بقصد مجرد الأكل. فإذا زيد فيه هذا القصد كان تشريكا في المشروع، ولحظا لغير أمر الله تعالى. وعلى هذا وقعت الفتيا من ابن عتاب بنهيه عن أكل اللحوم في النيروز. وقوله فيها: إنها مما أهل لغير الله به»»[35] فسمى قول ابن عتاب بمنع أكل اللحوم في النيروز تفريعا عن أصل منع طعام

---

(31) م2/247.

(32) م4/143.

(33) م4/135-136.

(34) قال الألباني عن هذه الرواية: «وهو مرسل صحيح الإسناد» وذلك في سياق تخريج حديث «المتباريان لا يجابان، ولا يؤكل طعامهما» الذي رواه البيهقي عن أبي هريرة، وصححه الألباني. الصحيحة رقم: 626.

(35) م2/210.

المتبارين؛ لعلة الإشراك في الذبح؛ فتوى. وهي نازلة مستحدثة مشخصة. وهذا ومثله مما اقترنت فيه النازلة بمصطلح الفتوى لدى الشاطبي كثير، سواء وردت النازلة بلفظها الاصطلاحي كما رأينا، أم بمعناها المفهومي كما في المثال الآنف الذكر(36).

وأما قولنا في التعريف (نقلا أو استنباطا) فهو إشارة إلى طبيعة الحكم الشرعي الصادر في الفتوى.

فأما (الاستنباط) فهو الأصل في الفتوى من حيث إنها فرع من فروع الاجتهاد. أي أن الغالب فيها هو (استنباط) الحكم لأجلها ابتداء. وذلك حيث تكون النازلة غير سابقة. أي أنها تحدث لأول مرة، فيستنبط لها الحكم استنباطا، باعتبار جدتها.

وأما (النقل) فهو حيث تكون (النازلة) هي عينها قد تكررت وسبق الحكم فيها بذاتها نصا، أو استنباطا. ورغم ذلك فكل هذه الحالات لا تخرج الفتوى فيها عن وصف (الاجتهاد). وذلك أنه يتصور في الفتوى (المنقولة) أن تكون منقولة الحكم عن النص الشرعي، أو عن اجتهاد سابق. فأما كونها منقولة الحكم عن النص فإنها ـ رغم انعدام الاستنباط فيها ـ لا تنقل بغير اجتهاد. لأن هذا يحصل ضرورة في المناط؛ إما تنقيحا أو تخريجا، أو تحقيقا. قال أبو إسحاق مؤكدا دخول الفتوى في مسمى (التشريع) من حيث هو اجتهاد: «الطرف الثاني [يعني من كتاب الاجتهاد] فيما يتعلق بالمجتهد من جهة فتواه. والنظر فيه مسائل:

المسألة الأولى: المفتي قائم في هذه الأمة مقام النبي#. والدليل على ذلك أمور أحدها: (...) أن المفتي شارع من وجه؛ لأن ما يبلغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول. فالأول يكون فيه مبلغا. والثاني يكون فيه قائما

---

(36) ومما مثل به في ذلك ما قاله من إمكان «حمل بعض العلوم على بعض في بعض قواعده، حتى تحصل الفتيا في أحدهما بقاعدة الآخر، من غير أن تجتمع القاعدتان في أصل واحد حقيقي، كما يحكى عن الفراء النحوي أنه قال: من برع في علم واحد سهل عليه كل علم. فقال له محمد بن الحسن القاضي: (...) فأنت قد برعت في علمك فخذ مسألة أسألك عنها من غير علمك: ما تقول فيمن سها في صلاته، ثم سجد لسهوه، فسها في سجوده أيضا؟ قال الفراء: لا شيء عليه. قال: وكيف؟ قال: لأن التصغير عندنا لا يصغر، فكذلك السهو في سجود السهو لا يسجد له؛ لأنه بمنزلة تصغير التصغير» م1/84 فبغض النظرعن قياس هذا على ذاك، يهمنا من ذلك كله أن تنزيل الحكم على قضية السهو، في سجود السهو ـ وهي نازلة ـ سماه أبو إسحاق (فتيا) كما رأيت قبل إيراد الحكاية.

مقامه في إنشاء الأحكام، وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع. فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده؛ فهو من هذا الوجه شارع، واجب اتباعه والعمل على وفق ما قاله. وهذه هي الخلافة على التحقيق؛ بل القسم الذي هو فيه مبلغ لا بد من نظر فيه؛ من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشرعية، ومن جهة تحقيق مناطها، وتنزيلها على الأحكام. وكلا الأمرين راجع إليه فيها، فقد قام مقام الشارع أيضا في هذا المعنى.»[37].

وأما كونها منقولة الحكم عن اجتهاد سابق، فلا يكون ذلك أيضا إلا باجتهاد. وذلك بالنظر في دليله ومناطه، حتى يمكن تنزيله على النازلة في صورتها الجديدة هذه، رغم أنها مكررة. وقد تبين في تحقيق المناط حيث تتكرر النوازل أنه لابد من تجديد الاجتهاد؛ «لأن كل صورة من صوره النازلة؛ نازلة مستأنفة في نفسها، لم يتقدم لها نظير، وإن تقدم لها في نفس الأمر، فلم يتقدم لنا، فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد. وكذلك إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها، فلا بد من النظر في كونها مثلها أولا، وهو نظر اجتهاد أيضا.»[38] هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، فإن أغلب النوازل السابقة قد تعددت فيها الأقاويل، ولا بد للفقيه ناقل الحكم هنا من (اجتهاد) في ترجيح بعضها على بعض، ولا يكون ذلك إلا بدليل، وهو الاجتهاد. وقد نقل الشاطبي عن الباجي قوله ـ على سبيل التبني والاستشهاد ـ: «وربما زعم بعضهم أن النظر والاستدلال الأخذ من أقاويل مالك، وأصحابه بأيها شاء! (...) فيقضي في قضية بقول مالك، وإذا تكررت تلك القضية كان له أن يقضي فيها بقول ابن القاسم مخالفا للقول الأول، لا لرأي تجدد له. وإنما ذلك بحسب اختياره. (...) ولا يحل لأحد بأن يفتي في دين الله إلا بالحق الذي يعتقد أنه حق. رضي بذلك من رضيه، وسخطه من سخطه. وإنما المفتي مخبر عن الله تعالى في حكمه. (...) فكيف يجوز لهذا المفتي أن يفتي بما يشتهي؟ أو يفتي زيدا بما لا يفتي به عمروا؛ لصداقة تكون بينهما، أو غير ذلك من الأغراض؟ وإنما يجب للمفتي أن يعلم أن الله أمره أن يحكم بما أنزل الله من الحق فيجتهد في طلبه. ونهاه أن يخالفه، وينحرف

---

(37) ج4 / 244.245.

(38) ج4/ 91.92

عنه، وكيف له بالخلاص مع كونه من أهل العلم والاجتهاد إلا بتوفيق الله وعونه وعصمته؟!»[39] فناقل الفتوى هنا هو في الحقيقة مجتهد غير مقلد بإطلاق؛ لأنه أولا من (أهل العلم والاجتهاد) ولو لم يكن كذلك بإطلاق، لأنه مقلد باعتبار عدم ابتدائه الاستنباط. وإنما اجتهاده جزئي داخل المذهب. ولكن نظره على كل حال يعتبر اجتهادا. إذ هو (يجتهد في طلب الحق)، ولا يغير الفتوى إلا (لرأي تجدد له)، إذ ليس (التخير) في الأقوال، والروايات المذهبية، هو (النظر والاستدلال). فهو فقيه مقلد باعتبار، مجتهد باعتبار آخر.

ولذلك قال الإمام الشاطبي معلقا على هذا النص: «هذا ما ذكره. وفيه بيان ما تقدم من أن الفقيه لا يحل له أن يتخير بعض الأقوال بمجرد التشهي، والأغراض، من غير اجتهاد، ولا أن يفتي به أحدا. والمقلد في اختلاف الأقوال عليه مثل هذا للمفتي الذي ذكر. فإنه إنما أنكر ذلك على غير مجتهد أن ينقل عن مجتهد بالهوى. وأما المجتهد فهو أحرى بهذا الأمر.»[40] فقوله «إنما أنكر ذلك على غير مجتهد» يعني المجتهد بإطلاق، وإلا فهو الذي اشترط عليه في النص نفسه ألا «يتخير بعض الأقوال بمجرد التشهي والأغراض من غير اجتهاد» فنتج عن كل ما سبق أن الفتوى لا تكون إلا (اجتهادا)، سواء كان حكمها المفتَى به منقولا أو مستنبطا. وعلى هذا يحمل كل ما ورد عنه رحمه الله من معاني (الفتوى بالأقوال المذهبية)، أو (التقليد في المفتي) وذلك نحو قوله في إحدى فتاواه: «فما ذكر أولا هو المشهور المعمول به، فلا ينصرف إلى غيره مع وجود التقليد في المفتي كزماننا. وأنا لا أستحل إن شاء الله في دين الله، وأمانته أن أجد قولين في المذهب؛ فأفتي بأحدهما على التخيير مع أني مقلد. بل أتحرى ما هو المشهور والمعمول به، فهو الذي أذكره للمستفتي، ولا أتعرض له إلى القول الآخر. فإن أشكل علي المشهور، ولم أر لأحد من الشيوخ في أحد القولين ترجيحا توقفت!»[41] والمستقري لفتاواه رحمه الله يدرك بسهولة أنه لا يفتي بهذه (الأقوال) إلا بعد نظر

---

(39) م 4/139-140

(40) م 4/140

(41) فت: 176

واستدلال، وبناء على (أصول) المذهب لا على (فروعه)، وذلك اجتهاد(42). ولذلك جعل الفتوى ربيبة الاجتهاد مطلقا، من حيث هي صورة من صوره. قال: «إن العلماء نقلوا الاتفاق على أن الإمامة الكبرى لا تنعقد إلا لمن نال رتبة الاجتهاد، والفتوى في علوم الشرع»(43).

وإنما انطلق إلى دراسة الفتوى باعتبارها صادرة عن (المجتهد)، باعتبار ذلك طرفا من النظر في (كتاب الاجتهاد)، حيث سبق قوله في ترجمته «كتاب الاجتهاد: وللنظر فيه أطراف: طرف يتعلق بالمجتهد من جهة الاجتهاد، وطرف يتعلق بفتواه، وطرف يتعلق النظر فيه بإعمال قوله والاقتداء به»(44). ولذلك قال عن المجتهد: إنه إذا حصل على (درجة الاجتهاد) «فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي # في التعليم والفتيا، والحكم بما أراه الله.»(45) وبهذا كله ثبت أنه لم ينقض كونُ الفتوى – في بعض صورها – منقولة الحكم؛ كونَها (فرعا) من فروع (الاجتهاد).

وأما قولنا في نهاية التعريف: (على وجه الإلزام الشرعي) فهو لبيان تميز مفهوم

---

(42) وكلامه في النص المذكور مبالغ فيه جدا، وإنما زعمه التقليد لنفسه رحمه الله تواضع منه. فمعلوم أنه مجتهد مجدد بكل ما للكلمة من معنى. ورغم التزامه بالمذهب المالكي كما قال؛ فإنه لا يفتي أحدا بغير نظر واستدلال. والمتفحص لمجموع فتاواه يدرك ذلك بسهولة، إذ كان معتمده أساسا هو(أصول) المذهب، وذلك عين الاجتهاد وإن لم يكن بإطلاق. وأمثلة هذا في فتاويه كثيرة، ننكر منها إجازته (ضرب الخراج على الناس) إذا اقتضته المصلحة العامة؛ بناء على أصل المصلحة المرسلة (فت:187). وقال في مسألة (إرث المرتد بعد رجوعه إلى الإسلام) وقد أفتى بمنعه: «وإن جاء نقل في المذهب بخلاف هذا فمشكل على قواعد المذهب، وعلى قواعد الشريعة!»(فت: 175-176). وهي الفتوى نفسها التي ذكر فيها أنه مقلد في النص المذكور أعلاه! كما أنه أجاز (الاشتراك في اللبن لاستخلاص جبنه «طلبا للرفق ورفعا للحرج»(فت: 159). ثم قال بعد تقرير فقهي دقيق: «والظاهر جوازه عملا بهذا الأصل المقرر»(فت: 160).

ونحو هذا كثير؛ مما يدل على أن أبا سحاق إنما كان مجتهدا في إطار المذهب على الأقل، لا مقلدا كما قال. وأن تقليده يحمل على المعنى المفصل في الدراسة أعلاه. وعلى هذا يحمل كل قول شابهه، نحو قوله في الاعتصام مكررا معنى ما سبق: «التزمت في التكليف والفتيا الحمل على مشهور المذهب الملتزم لا أتعداه»ع1/21. ن. مثله عن ابن رشد الجد في:م4/146.

(43) ع2/362

(44) م4/89 ثم قال في فاتحة مبحث الفتوى: «الطرف الثاني: فيما يتعلق بالمجتهد من جهة فتواه»م4/244

(45) م4/106-107

الفتوى عند أبي إسحاق حيث لم ير غيره ذلك[46] بيد أنه رحمه الله رأى أنها لا تخلو من وجه إلزامي، باعتبارها (تشريعا) صادرا من (شارع). وقد سبق أن «المفتي قائم في الأمة مقام النبي صلى الله عليه وسلم (...) فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده؛ فهو من هذا الوجه شارع، واجب اتباعه والعمل على وفق ما قاله. وهذه هي الخلافة على التحقيق. (...) وعلى الجملة فالمفتي مخبر عن الله كالنبي، وموقع للشريعة على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي، ونافذ أمره في الأمة بمنشور الخلافة كالنبي.»[47] إلى أن يقول في السياق نفسه: «ومن هنا ثابر السلف على القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[48].

فالخلافة التشريعية إذن هي التي تخول للمفتي أن يكون شارعا «واجب اتباعه والعمل على وفق ما قاله» و«نافذ أمره في الأمة»، باعتباره آمرا ناهيا كالشارع نفسه! وهذا هو المقصود(بالإلزام) عند الشاطبي، المعبر به عن طبيعة الفتوى عنده ـ كما سيأتي ـ إلا أن هذا ظاهر جدا في الأوامر والنواهي الحتمية من واجبات ومحرمات، حيث يتكلم المفتي بمنطق الشرع الإلزامي الصريح، وحيث يتحتم على المستفتي (الالتزام) باعتباره مكلفا. وأما المطلوبات والمنهيات غير الحتمية، فهي أيضا لاحقة بالحتمية في الإلزام من حيث إن الفتوى هي ـ في هذا السياق ـ تحديد الصورة الشرعية للعمل. فإذا كان حكمه (ندبا)، أو (كراهة)، أو (إباحة)؛ فإن صورته ملزمة، بمعنى أن من (اختار) الدخول في الفعل (تحتم) عليه التزام تلك الصورة بالذات! ومن هنا كانت الفتوى ملزمة في هذا المجال أيضا. فلا يتصور فيها أبدا أن تلقى على المستفتي على سبيل الإعلام الزائد وفضول الإخبار. ولكنها علم منضبط إلى عمل كما

---

(46) قال الإمام القرافي المتوفى سنة (984هـ): «الحكم إلزام، والفتيا إخبار» الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام: 31. ولذلك عرفها الدكتور محمد أبو الأجفان بأنها «الإخبار بحكم الشرع لا على وجه الإلزام» ف ت: 68. وذلك استفادة من تعريفات سابقين مثل الزرقاني الذي عرفها بأنها «الإخبار لفظا، أو كتبا بالحكم على غير وجه الإلزام»(الزرقاني على مختصر خليل: 3/136)، نقلا عن ف ت: 68. وهي تعريفات تقصد في غالبها إلى التمييز بين حكم القاضي وحكم المفتي، كما رأينا مع القرافي، الذي صنف كتابه المذكور لهذا الغرض. إلا أن ذلك مشوش على مفهوم الفتوى باعتبارها (إلزاما شرعيا) بالمعنى الذي ذكره الشاطبي.

(47) م 4/144 إلى 246

(48) م 4/251

تبين قبل. و«كل علم لا يفيد عملا فليس في الشرع ما يدل على استحسانه»[49] ولذلك فإن المستفتي يأخذ الفتوى مأخذ الافتقار الراغب في الالتزام. قال أبو إسحاق: «فإذا عرض العامي نازلته على المفتي فهو قائل له: "أخرجني عن هواي، ودلني على اتباع الحق" فلا يمكن ـ والحال هذه ـ أن يقول له: "في مسألتك قولان. فاختر لشهوتك أيهما شئت!" فإن معنى هذا تحكيم الهوى دون الشرع!»[50] وبناء على هذا التصور فقد عبر صراحة بأن الفتوى إنما تصدر (من جهة الإلزام الشرعي) قال رحمه الله: «فإن قيل: فما حكم المستفتي مع هذا المفتي الذي لم يطابق قوله فعله؟ هل يصح تقليده في باب التكليف أم لا؟ بمعنى أنه يؤخذ بقوله ويعمل عليه أو لا؟ فالجواب أن هذه المسألة (...) إن أخذت من جهة الإلزام الشرعي فالفقه فيها ظاهر: فإن كانت مخالفته ظاهرة قادحة في عدالته؛ فلا يصح إلزامه، إذ من شروط قبول القول والعمل به؛ صدقه. وغير العدل لا يوثق به، وإن كانت فتواه جارية على مقتضى الأدلة في نفس الأمر! إذ لا يمكن علم ذلك إلا من جهته. وجهته غير موثوق بها؛ فيسقط الإلزام عن المستفتي. (...) وإن لم تكن مخالفته قادحة في عدالته، فقبول قوله صحيح، والعمل عليه مبرئ للذمة. والإلزام الشرعي متوجه عليهما معا!»[51] وقال عن الفتوى بمقتضى (الأحوال) الصوفية: «غير أن الفتيا بمثل هذا اختصت بشيوخ الصوفية؛ لأنهم المباشرون لأرباب هذه الأحوال. وأما الفقهاء فإنما يتكلمون في الغالب مع من كان طالبا لحظه من حيث أثبته له الشارع. فلا بد أن يفتيه بمقتضاه. وحدود الحظوظ معلومة في فن الفقه. (...) ولا يقال: إن هذا خلاف ما صرح به الشارع؛ لأن الشارع قد صرح بالجميع. لكن جعل إحدى الحالتين ـ وهي المتكلم فيها ـ من مكارم الأخلاق، ومحاسن الشيم، ولم يلزمها أحدا؛ لأنها اختيارية في الأصل. بخلاف الأخرى العامة فإنها لازمة!»[52]

ولا ينقض هذا قوله: «إن المفتي قد أقامه المستفتي مقام الحاكم على نفسه، إلا أنه لا يلزمه المفتي ما أفتاه به»[53] لأن سياق هذا النص إنما جاء في معرض نفي

---

(49) 1/61.
(50) 4/143.
(51) 4/257 ـ 258.
(52) 4/241 ـ 242.
(53) 4/143.

توجه (الالزام القضائي) خاصة، على المستفتي، لا مطلق (الإلزام الشرعي). وإنما كان هذا النص من أدلته رحمه الله، على وجوب اتباع المستفتي للمفتي فيما أفتاه به، فشبه هذا بالحاكم أي القاضي، ثم استدرك ببيان أن الفتوى ليست ملزمة قضائيا، أي لا يرجع تنفيذها إلى سلطة سلطان، وإنما إلى سلطة الشرع المبنية على الانقياد الطوعي، كما هي سائر التكاليف. وهذا معنى الإلزام الشرعي ههنا. وذلك حتى لا يبقى المستفتي يتخير بين أقوال المفتين ـ كما سيأتي بيانه ـ بناء على مجرد التشهي والهوى بذريعة أن الفتوى غير ملزمة!

فتوجه الإلزام بالفتوى إذن؛ هو من حيث إنها خطاب الله للمكلفين المتعلق بأعمالهم. ولذلك كانت بمثابة (الدليل الشرعي) على الحكم بالنسبة إلى المستفتي، تماما كما هو الدليل الحقيقي بالنسبة إلى المجتهد. فكما لا يجوز للمجتهد أن يرجع عما أداه إليه جتهاده، ولا الفتوى إلا به[54]؛ فكذلك لا يجوز للعامي أن يخالف ما أفتاه به المفتي، ويعمل بغير مقتضى الفتوى، متى صحت في ميزان العلم. قال رحمه الله: «لا فرق بين مصادفة المجتهد الدليل ومصادفة العامي المفتي. (...) ومتى خيرنا المقلدين في مذاهب الأئمة لينتقوا منها أطيبها عندهم لم يبق لهم مرجع إلا اتباع الشهوات في الاختيار. وهذا مناقض لمقصد وضع الشريعة. فلا يصح القول بالتخيير على حال!»[55] وفصل ذلك بوجه آخر في غير هذا السياق قال: «فتاوى المجتهدين بالنسبة إلى العوام كالأدلة الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين. (...) والمقلد غير عالم، فلا يصح له إلا سؤال أهل الذكر، وإليهم مرجعه في أحكام الدين على الإطلاق، فهم إذا القائمون له مقام الشارع. وأقوالهم قائمة مقام الشارع. وأيضا فإنه إذا كان فقد المفتي يسقط التكليف، فذلك مساو لعدم الدليل؛ إذ لا تكليف إلا بدليل. (...) فثبت أن قول المجتهد دليل العامي.»[56] فتوجه الإلزام الشرعي ـ بهذا المعنى ـ إلى المستفتي من خلال الفتوى بمجرد إعلام المفتي.

فثبت بكل هذا أن الفتوى لدى أبي إسحاق: هي إعلام المستفتي الحكم الشرعي

---

(54) 4/128

(55) 4/130-131

(56) 4/292-293

في خصوص نازلته، نقلا، أو استنباطا، على وجه الإلزام الشرعي.

هذا هو المعنى الرئيس لمصطلح الفتوى، بيد أنه قد يرد بمعنيين ثانويين، هما أقل شأنا من الناحية المفهومية في علاقتهما بالمصطلح؛ لقلة وروده بهما؛ ولانبناء أغلب الإشكالات العملية عنده على المفهوم الأول، الذي هو الأساس. ومن هنا كانا ثانويين. فأما أحدهما فهو:

ب2 ـ الفتوى: هي إعلام المستفتي الحكم الشرعي في خصوص حاله، نقلا، أو استنباطا، على وجه الترقية في مدارج الإحسان.

فكل ما ورد من تحليل للفتوى بالمعنى الأول وارد هنا إلا في مسألتين:

ـ الأولى: أن النازلة هنا ليست من نوازل العموم، ولكنها من نوازل (الأحوال) بلغة القوم.

ـ الثانية: أن القصد المبني عليه هنا في الفتوى هو التربية الصوفية، لا التربية بإطلاق. وإنما هي الرامية إلى الترقية في فضائل الأعمال من غير إلزام. أما الأخرى فهي كما بينت قبل: حمل على (الوسط الجمهوري). وهي ملزمة. وبينهما فرق. إلا أنهما يجتمعان معا في كونهما لا يصدران إلا عن اجتهاد. قال أبو إسحاق: «كان المسلمون قبل الهجرة آخذين بمقتضى التنزيل المكي على ما أداهم إليه اجتهادهم، واحتياطهم، فسبقوا غاية السبق. (...) لم تزحزحهم الرخص المدنيات عن الأخذ بالعزائم المكيات. (...) ومن ههنا يفهم شأن المنقطعين إلى الله فيما امتازوا به من نحلتهم المعروفة»[57] ثم قال بعد تقرير هذا الأصل: «فإن قيل: فلم لا تقع الفتيا بمقتضى هذا الأصل عند الفقهاء؟ فاعلم أن النظر فيه خاص لا عام، بمعنى أنه مبني على حالة يكون المستفتي عليها: وهو كونه يعمل ويترك لله في جميع تصاريفه، فسقط له طلب الحظ لنفسه، فساغ أن يفتى على حسب حاله. (...) غير أن الفتيا بمثل هذا اختصت بشيوخ الصوفية؛ لأنهم المباشرون لأرباب هذه الأحوال. وأما الفقهاء فإنما يتكلمون في الغالب مع من كان طالبا لحظه من حيث أثبته له الشارع. فلا بد أن يفتيه بمقتضاه. وحدود الحظوظ معلومة في فن الفقه. (...) ولا يقال: إن هذا خلاف ما صرح به الشارع؛ لأن الشارع قد صرح بالجميع. لكن جعل إحدى الحالتين ـ وهي المتكلم فيها ـ من مكارم

---

(57) 4/239.

الأخلاق ومحاسن الشيم، ولم يلزمها أحدا؛ لأنها اختيارية في الأصل. بخلاف الأخرى العامة فإنها لازمة.»[58]

فهي فتوى خاصة إذن، تختلف عن الأخرى من حيث الطبيعة الإلزامية، ومن حيث المفتي الصادرة عنه، والمستفتي المتوجهة إليه، وكذا الحال الصادرة فيه، والقصد المبنية عليه. إلا أنها مع ذلك كله لا تخرج عن الاجتهاد. وحينما يتحدث أبو إسحاق عن فتوى الصوفي الصحيحة أي غير البدعية؛ فإنما هو يتحدث عن اجتهاد صادر من مجتهد، لكنه ذو حال! وبهذا فقط يتميز عن سائر الفقهاء المفتين. ومعلوم أنه لم يجز الفتوى من غير عالم سواء كان صاحب حال أو لم يكن! وأنها لا تسمع ممن يقل رتبة عن (المرتبة الوسطى) من (درجة الاجتهاد)[59] على الأقل. وقد سبقت الإشارة إلى أحوال طالب العلم الثلاث[60] فقال معلقا بما نحن في صدده: «أما الحال الأول فلا يسوغ الاقتداء بأفعال صاحبه كما لا يقتدى بأقواله؛ لأنه لم يبلغ درجة الاجتهاد بعد. (...) وأما الحال الثالث فلاإشكال في صحة استفتائه. (...) وأما الحال الثاني فهو موضع إشكال بالنسبة إلى استفتائه (...) فإن كان صاحب حال وهو ممن يستفتى، فهل يصح الاقتداء بناء على التفصيل المذكور أم لا؟ وهل يصح استفتاؤه في كل شيء أم لا؟ كل هذا مما ينظر فيه»[61] ثم قرر في الأخير أن أرباب الأحوال من الفقهاء «لم يلق أن ينتصبوا منصب الاقتداء وهم كذلك، ولا أن يتخذهم غيرهم أئمة فيه، اللهم إلا أن يكون صاحب حال مثلهم، وغير مخوف عليه الانقطاع، فإذ ذاك يصوغ الاقتداء بهم»[62] وباختصار فإن شرط الاجتهاد في الصوفي لازم ليتصدر للفتوى الخاصة؛ لأنها لا تبنى إلا على ما تبنى عليه الأخرى من أصول التشريع، فلا يمكن والحالة هذه أن ينتصب الصوفي الجاهل (شيخا) يفتي في السلوك. ولذلك قال في مثل هذا، أعني مقلدة الصوفية: «لا بد في الاقتداء بالصوفي من عرض أقواله وأفعاله على حاكم يحكم عليها: هل هي من جملة ما يتخذ دينا أم لا؟ والحاكم هو الشرع. وأقوال العالم تعرض

---

(58) م 4/241-242

(59) ن. (درجة الاجتهاد)، أو (رتبته) في ضمائم (الاجتهاد).

(60) السابق.

(61) م 4/283-284

(62) 4/285

على الشرع أيضا. وأقل ذلك في الصوفي أن نسأله عن تلك الأعمال إن كان عالما بالفقه كالجنيد وغيره رحمهم الله.»[63]

ب3 ـ الفتوى: هي الحكم القرآني، أو السني المنزل، أو الوارد في نازلة معينة. قال«إن الحكمة اقتضت أن يجاب السائل على حد سؤاله. (...) ومن اعتبر الأقضية والفتاوى الموجودة في القرآن والسنة؛ وجدها على وفق هذا الأصل.»[64] وقال «سكوت الشارع عن الحكم في مسألة: (...) لأنه لا داعية له تقتضيه. (...) وإذا لم تقع أسباب الحكم فيها، ولا الفتوى بها منه عليه الصلاة والسلام، فلم يذكر لها حكم مخصوص؛ فهذا الضرب إذا حدثت أسبابه فلا بد من النظر فيه»[65] وكيفما كان الحال، فإنما معتمدنا هو (الفتوى) بمعناها الرئيس، الذي عليه يقع التفريع بحول الله.

ـ ثانيا خصائصه:

1 ـ وظيفته العلمية:

لا يخرج مصطلح (الفتوى) في وظيفته عن مجال الاجتهاد فهو نوع منه كما تقرر. إلا أن المهم هنا هو بيان حدود تلك الوظيفة وخصوصياتها، لأن مفهوم الفتوى ليس هو كل الاجتهاد كما قد علمت، ولكنه جزء منه. ومن هنا تتحدد وظيفة الفتوى فيما يمكن تسميته (بالاجتهاد المعين)، أو ما يسمى في الاصطلاح السائر (بفقه النوازل) فرغم امتداد مفهومها وشموليته لكل مراحل الاجتهاد، فهما، واستنباطا، وتنزيلا؛ فإن ذلك كله يبقى محكوما بخصوصية (النازلة)؛ لأن كل ذلك النشاط الاجتهادي بدءا من الفهم، وانتهاء بالتنزيل، موقع على وزان خاص، هو حاجة المحل المجتهد له وطبيعته. فمصطلح (الفتوى) إذن يتقاطع عموديا مع مصطلح (الاجتهاد)، أي باعتبار أن الفتوى تشكل صورة كاملة من مفهومه لكن باعتبار أنها نموذج منه، وفرد من أفراده الداخلة في مفهومه الكلي؛ لأنها وظيفة (مسماة)، من مطلق وظيفة الاجتهاد.

2 ـ رتبته الأسرية:

يحتل مصطلح الفتوى الرتبة الثالثة في أسرته الاصطلاحية بعد المصطلح الأم

---

(63) ع2/507ـ508

(64) م3/85

(65) ع1/265

الذي هو (الاجتهاد)، ثم الفرع الأول الأساس الذي هو (الاستنباط). والمقصود بهذا الترتيب هو القدرة المفتاحية للمصطلح من حيث كونه أداة لفهم مجال الاجتهاد، ومن ثم كان مصطلح (الاجتهاد) نفسه هو المفتاح الأول لذلك. ثم (الاستنباط) باعتبار أن دلالته الاجتهادية أقوى من (الفتوى)، فإن قيل إن هذه متضمنة لمعنى (الاستنباط) كما ورد في التعريف، فكيف تكون أقل درجة منه من حيث الدلالة المفتاحية للمفهوم العام للاجتهاد؟ ـ أعني من حيث الرتبة الأسرية ـ قلنا: ليست الفتوى متضمنة لكل معنى (الاستنباط)، ولكنها متضمنة له بمعنى جزئي، أي من حيث هو استنباط لنازلة معينة. لا مطلق الاستنباط، فهو هناك نظري كلي، وهو هنا تطبيقي جزئي.

3ـ قوته الاستيعابية:

مصطلح الفتوى ممتد من المجال الأصولي إلى المجال الفقهي، فهو باعتباره نشاطا اجتهاديا منضبطا إلى أصول وقواعد: أصولي الانتماء. ولذلك كان محيلا بمفهومه على كل المباحث الأصولية المتعلقة بمصطلح الاجتهاد، من بحث في المناط، تنقيحا، وتخريجا، وتحقيقا، ومن بذل لغاية الوسع في الاستنباط، وكذا قواعد المقاصد باعتبارها هي الحاكمة عليه، والموجهة لمفهومه، كما مر في ضوابطه المصلحية، والمآلية، باعتباره (إعلاما) للمستفتي.

وهو باعتباره أحكاما منزلة على نوازل فقهي المصير. ولذلك فإنه يمكن دراسته من كلا الجانبين: أعني من حيث الصورة الأصولية المتعلقة بالمنهج الذي هو (الإفتاء). ومن حيث الصورة الفقهية المتعلقة بالحكم الشرعي، الذي هو عين الفقه. ولذلك كانت الفتوى والنازلة وجهين لعملة واحدة كما أسلفنا، وإن لم يبلغا إلى مستوى الترادف.

هذا بالإضافة إلى إحالته بدلالة الالتزام، على الجانب الاجتماعي للنشاط الأصولي والفقهي على السواء. وذلك من حيث كون الفتوى جوابا عن استفتاء مستفت، وحدثا حيا من النشاط البشري. ولذلك صلحت أن تكون مدخلا لدراسة المجتمع الذي صدرت فيه، ومفتاحا لتفسير كثير من الأنشطة الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، وكذا التاريخية، وكل ما تعلق بالنشاط البشري في الزمان والمكان عامة.

4ـ نضجه الاصطلاحي:

مصطلح الفتوى قائم الدلالة الاصطلاحية عند الشاطبي بصورة قطعية ومستقلة، مساو (للاستنباط) في ذلك؛ لأنه قديم قدم الدين نفسه. فقد وردت صيغه الفعلية

بمواطن عدة من القرآن الكريم، وإن لم تكن ـ دائما ـ بالمعنى الدال على السؤال، أو الجواب عن الحكم الشرعي.(66) مما متن دلالته الاصطلاحية المحضة، رغم شحنه بالمعاني العلمية الاجتهادية في سياق التطور الاستعمالي، بمجال أصول الفقه. ولذلك وجدناه لدى أبي إسحاق أرسخ في الاصطلاحية.

5 ـ علاقاته:

ـ مرادفاته:

ـ الاجتهاد: ورد (الاجتهاد) مرادفا للفتوى من حيث إنهما رتبة واحدة، أو صفة واحدة هي التي يكون بها المرء مجتهدا. قال: «إن العلماء نقلوا الاتفاق على أن الإمامة الكبرى لا تنعقد إلا لمن نال رتبة الاجتهاد والفتوى في علوم الشرع.»(67)

ـ ثالثا: ضمائمه ومشتقاته:

أ ـ ضمائمه:

أ ـ *1* ـ الفتوى بالإقرار: هي سكوت المفتي عن فعل المستفتي بما يدل على تصحيحه له وإجازته. إلا أنه لم يرد مصرحا به بهذه الصيغة على تمامها، وإنما الوارد لفظ (الإقرار). والمقصود ما ركبناه: أي (الفتوى بالإقرار) ـ كما سترى ـ إذ ورد في مقابلة ما صرح بتسميته (بالفتوى بالقول) في قوله: «إن الفتوى من المفتي تحصل ممن جهة القول، والفعل، والإقرار. فأما الفتوى بالقول: فهو الأمر المشهور (...) وأما بالفعل فمن وجهين...» إلخ.(68) ثم قال: «وأما الإقرار فراجع إلى الفعل؛ لأن الكف فعل، وكف المفتي عن الإنكار إذا رأي فعلا من الأفعال كتصريحه بجوازه»(69)

---

(66) وردت الصيغ الفعلية (للفتوى) في القرآن الكريم خمس عشرة مرة. ن. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: (فتا). بعض تلك الصيغ دال على السؤال، أو الجواب عن الحكم الشرعي، كما في قوله تعالى: {يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة}النساء*176*. وقوله سبحانه: {ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن} النساء: *127*. إلا أن بعضها جاء دالا على معان أخرى، كتعبير الرؤيا، في قوله تعالى: {يا أيها الملأ أفتوني في رؤياي إن كنتم للرؤيا تعبرون} يوسف: *43*. وقوله سبحانه: {يوسف أيها الصديق أفتنا في سبع بقرات سمان ياكلهن سبع عجاف} يوسف: *46*. كما جاءت بمعنى إبداء الرأي والمشورة، كما في قوله تعالى: {قالت يا أيها الملأ أفتوني في أمري}النمل:*32*.

(67) ج *362/2*

(68) ج *246/4*

(69) ج *251/4*

أ ـ 2 : الفتوى بالفعل أو الفتوى الفعلية: هي دخول المفتي في الأعمال التكليفية بقصد إفهام المستفتي، أو بمجرد قصد التعبد الشخصي، حتى يحصل الاقتداء والتأسي به.

فيؤول ذلك إلى (إعلام) المستفتي كما في (الفتوى بالقول). قال رحمه الله: في تتمة النص المذكور: «وأما بالفعل فمن وجهين: أحدهما ما يقصد به الإفهام في معهود الاستعمال، فهو قائم مقام القول المصرح به. (...) والثاني: ما يقتضيه كونه أسوة يقتدى به. (...) وإذا كان كذلك، وثبت للمفتي أنه قائم مقام النبي ونائب منابه؛ لزم من ذلك أن أفعاله محل للاقتداء أيضا. فما قصد بها البيان والإعلام فظاهر، وما لم يقصد به ذلك؛ فالحكم فيه كذلك أيضا، من وجهين: أحدهما أنه وارث، وقد كان المورِّثُ قدوة بقوله وفعله مطلقا. فكذلك الوارث، وإلا لم يكن وارثا على الحقيقة. (...) والثاني: أن التأسي بالأفعال بالنسبة إلى من يعظم في الناس، سر مبثوث في طباع البشر»[70] وقد سماها مرة (الفتوى الفعلية) قال في شرح (الفتوى بالإقرار): «وما تقدم من الأدلة في الفتوى الفعلية جار هنا بلا إشكال»[71].

أ ـ 3: الفتوى بالقول: هي الفتوى المصرح بها لفظا من المفتي جوابا عن سؤال المستفتي. قال: «فأما الفتوى بالقول: فهو الأمر المشهور، ولا كلام فيه.»[72] وقال: «فأما فتياه بالقول (...) فيمكن جريانها على غير المشروع فلا يوثق بها.»[73]

أ ـ 4 : الفتوى بالمشهور: هي الفتوى بالراجح لكثرته، واتصال العمل به؛ عند اختلاف الأقوال في المذهب.. جاء في مجموع فتاويه: «سئل رحمه الله عن مراعاة قول ضعيف، أو رواية ضعيفة؟ فأجاب رضي الله عنه: (...) مراعاة الدليل، أو عدم مراعاته، ليس إلينا ـ معشر المقلدين ـ فحسبنا فهم أقوال العلماء، والفتوى بالمشهور منها.»[74] وقال أيضا بعد عرض إحدى فتاواه: «فما ذكر أولا هو المشهور المعمول به، فلا

---

(70) 4/246 إلى 248

(71) 4/251

(72) 4/246

(73) 4/252

(74) فت:119 . وقد بينت سابقا أن هذا الكلام ليس على إطلاقه؛ لأنه لا يجيز (نقل) الفتوى إلا باستدلال واجتهاد أيضا؛ فإن لم يكن في الدليل ففي تحقيق مناطه. وقد اختلف علماء المالكية حول دلالة (المشهور) في المذهب: هل هو ما قوي دليله أم ما كثر قائله؟ وقد أورد نص الخلاف في ذلك مفصلا

ينصرف إلى غيره مع وجود التقليد في المفتي كزماننا. وأنا لا أستحل إن شاء الله، في دين الله وأمانته؛ أن أجد قولين في المذهب فأفتي بأحدهما على التخيير، مع أني مقلد[75] بل أتحرى ما هو المشهور والمعمول به. فهو الذي أذكره للمستفتي. ولا أتعرض له إلى القول الآخر. فإن أشكل علي المشهور، ولم أر لأحد من الشيوخ في أحد القولين ترجيحا توقفت.»[76] وقال: «التزمت في التكليف والفتيا الحمل على مشهور المذهب الملتزم لا أتعداه»[77].

أ ـ 5: فتوى القلب، أو فتاوى القلوب: هي ما يقع بالقلب وتطمئن إليه النفس، من تحقيق المناطات، الحاصلة للمكلف في ذاته. وهو المسمى عنده (باجتهاد المكلف)[78]. قال رحمه الله: «إن فتاوى القلوب، وما اطمأنت إليه النفوس؛ معتبر في الأحكام الشرعية، (...) وليس واحدا من الكتاب أوالسنة؛ لأنه ليس ما وقع بقلبه دليلا على حكم، وإنما هو مناط الحكم فإذا تحقق له المناط، بأي وجه تحقق، فهو المطلوب؛ فيقع عليه الحكم بدليله الشرعي.»[79]

وفتوى القلب، أو فتاوى القلوب: مصطلح أصله الحديث المروي عن وابصة رضي

الإمام إبراهيم بن علي بن فرحون المتوفى سنة: 799 هـ. نختصره فيما يلي: «اختلف المتأخرون في رسمه: فقيل: المشهور: ما قوي دليله. وقيل ما كثر قائله. (...) قال ابن خويز منداد في كتابه الجامع لأصول الفقه: مسائل المذهب تدل على أن المشهور: ما قوي دليله، وأن مالكا رحمه الله كان يراعي من الخلاف ما قوي دليله، لا ما كثر قائله.

(...) قال ابن راشد [القفصي ت: 736 هـ] في شرح ابن الحاجب: ويعكر على قولهم: المشهور: ما قوي دليله؛ أن الأشياخ ربما ذكروا في قول أنه المشهور، وقالوا: إن القول الآخر هو الصحيح! (...) ويعكر على القول بأن المشهور ما كثر قائله؛ أن بعض المسائل وجدنا المشهور فيها المنع، وعمل المتأخرين على الجواز. (...) [و] ثمرة اختلافهم في المشهور هل هو ما قوي دليله، أو ما كثر قائله؟ تظهر فيمن كان له أهلية الاجتهاد، والعلم بالأدلة، وأقوال العلماء، وأصول مأخذهم؛ فإن هذا له تعيين المشهور، وأما من لم يبلغ هذه الدرجة، وكان حظه من العلم نقل ما في الأمهات؛ فليس= = له ذلك، ويلزمه اقتفاء ما شهره أئمة المذهب.» كشف النقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب:62إلى67.

(75) سبق أن بينا أن ذلك مبالغة في التواضع منه، وقد فصلنا كيف أنه لا يفتي إلا باجتهاد واستدلال.

(76) فت: 176

(77) ع1/21.

(78) ن. ذلك مفصلا في (ضمائم) الاجتهاد.

(79) ع2/386-387.

الله عنه. قال: ‹‹سألت رسول الله # عن البر، والرثم، فقال: «يا وابصة! استفت قلبك! واستفت نفسك! البر: ما اطمأنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب، والإثم: ما حاك في النفس وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك››[80] وقد أورده الشاطبي في كتاب الاعتصام[81] لرد فهوم الذين يجعلون (فتوى القلب) دليلا على الحكم الشرعي، فصرف ذلك إلى أن المراد إنما هو تحقيق المناط الخاص بالنفس، كما فصلناه قبل[82] ولذلك قال: ‹‹وليس المراد بقوله: «وإن أفتوك» أي: إن نقلوا إليك الحكم الشرعي فاتركه وانظر ما يفتيك به قلبك، فإن هذا باطل، وتقول على التشريع الحق، وإنما المراد ما يرجع إلى تحقيق المناط.››[83]

ومن هنا نمت (فتوى القلب) من حيث استعمالها دليلا على الحكم. قال: ‹‹فإن قيل: قد يكون قوله: «استفت قلبك» ونحوه؛ أمرا لمن ليس في مسألته نص من كتاب ولا سنة؛ (...) قلنا: لا يجوز ذلك لأمور؛ أحدها أن كل ما لا نص فيه بعينه قد نصبت على حكمه دلالة، فلو كان فتوى القلب ونحوه دليلا؛ (...) لنصبت الدلالة الشرعية عليه معنى.››[84]

أ ـ6ـ فتوى النفوس: هي فتوى القلوب، أو فتاوى القلوب عينها. قال في النص الآنف الذكر: ‹‹الواجب في كل ما وضع الله عليه الدلالة أن يستدل بأدلته على ما دلت. دون فتوى النفوس، وسكون القلوب››[85].

أ ـ7ـ فتيا أهل الورع: هي مقام أعلى من فتوى الصوفية، التي سبق تعريفها بأنها: (إعلام المستفتي الحكم الشرعي في خصوص حاله، نقلا، أو استنباطا؛ على وجه الترقية في مدارج الإحسان). ففتيا أهل الورع: هي هذا، لكنها أخص، وأدق، وأعلى. إنها: مقام، أو مرتبة علىا من الفتوى الصوفية. قال رحمه الله في سياق شرح فتوى شيوخ التصوف: ‹‹وأخص من هذا فتيا أهل الورع، إذا علمت درجة الورع في مراتبه،

---

(80) سبق تخريجه.

(81) ج2/381

(82) ن. تحقيق المناط بهذا الفصل.

(83) ج2/388

(84) ج2/384

(85) ج2/385

فإنه يفتي بما تقتضيه مرتبته، كما يحكى عن أحمد بن حنبل أن امرأة سألته عن الغزل بضوء مشاعل السلطان، فسألها: من أنت؟ فقالت أخت بشر الحافي. فأجابها بترك الغزل بضوئها.»[86]

ب ـ مشتقاته:

ب*1*ـ الاستفتاء: هو سؤال المستفتي المفتي عن الحكم الشرعي في نازلته. ولم يرد عنده هذا المصطلح إلا ثلاث مرات: اثنتين منهما في كتاب الموافقات بهذا المعنى، والثالثة بغيره في الاعتصام. فالأوليان: هما قوله عن المفتي المخالف بما لا يخرجه عن حد العدالة: «صح الاقتداء به واستفتاؤه، وفتواه فيما وافق دون ما خالف.»[87] وقوله عن المفتي صاحب الرتبة الثالثة من (درجة الاجتهاد)[88]: «وأما الحال الثالث؛ فلا إشكال في صحة استفتائه.»[89]. وأما الثالثة؛ فهي ما يتجلى من خلال الضميمة التالية:

ب*2*ـ استفتاء القلب: وهو سؤال القلب عما استقر فيه من معنى، واطمأنت إليه النفس من قرار في الأمر. وجوابه هو المصطلح عليه عنده (بفتوى القلب) كما سبق بيانه ضمن الضمائم. ولذلك (فاستفتاء القلب) بهذا المعنى إنما يقبل في تحقيق المناط دون الاستدلال على الحكم، أي دون الاستنباط كما فصلناه قبل.[90] قال أبو إسحاق: «ثم يبقى (...) إشكال على كل من اختار استفتاء القلب»[91].

ب*3*ـ الإفتاء: هو الإعلام بالفتوى. وقد ورد عنده مرة واحدة فقط هي قوله: «ربما وقع الإفتاء في المسألة بالمنع»[92] وقد تبين أنه يقع بالقول والفعل والإقرار.[93]

ب*4* ـ المستفتي: هو طالب الفتوى لينقاد إلى الشرع في خصوص نازلته. فكأنه

(*86*) ط *4/243*

(*87*) ط *4/256*

(*88*) ن. المصطلح ضمن (ضمائم) الاجتهاد.

(*89*) ط *4/284*

(*90*) سبق بيان ذلك في ضميمة (فتوى القلب).

(*91*) ط *2/386*

(*92*) ط *4/141*

(*93*) ن. دراسة الفتوى من حيث كونها (إعلاما) في التعريف الأساس.

يقول للمفتي: «أخرجني عن هواي، ودلني على اتباع الحق. فلا يمكن ـ والحال هذه ـ أن يقول له: في مسألتك قولان، فاختر لشهوتك أيهما شئت.»[94] فالمستفتي يستدل بالمفتي في سلوك طريق الآخرة؛ «لأن المستفتي إذا ذُهِبَ به مذهب العنت والحرج بغض إليه الدين، وأدى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة. وهو مشاهد»[95] والمستفتي بذلك هو المعنى المقابل للمفتي قال: «فإن قيل: فما حكم المستفتي مع هذا المفتي الذي لم يطابق قوله فعله؟ هل يصح تقليده في باب التكليف أم لا؟(...) فالجواب أن هذه المسألة (...) إذا لم تصح بالنسبة إلى المفتي فكذلك يقال بالنسبة إلى المستفتي.»[96]

ب 5 ـ المفتي: هو العالم المنتصب للفتوى. فكونه (منتصبا) ههنا هو (الفصل) التعريفي الذي يميزه عن سواه من أهل العلم. ولذلك ورد عنده مصطلح (العالم المنتصب) هكذا مجردا عن الاسناد إلى الفتوى، للدلالة على (المفتي)، مما يدل على جوهرية (الانتصاب) في تعريف المفتي قال: «واجب على العالم المجتهد الانتصاب، والفتوى على الإطلاق»[97]. وقال عن سلوك الصحابة في تتبع سنة الرسول #: «وكانوا يبحثون عن أفعاله، كما كانوا يبحثون عن أقواله. وهذا من أشد المواضع على العالم المنتصب!»[98] والمقصود هو التأصيل لما قرره من «أن الفتوى من المفتي تحصل من جهة القول، والفعل والإقرار.»[99] لأن «المفتي قائم في الأمة مقام النبي#»[100] ولذلك كان المفتي هو دليل المستفتي إذ «لا فرق بين مصادفة المجتهد الدليل ومصادفة العامي المفتي.»[101]

فمفهوم (المفتي) ـ بناء على ذلك ـ يقوم على أمرين: الأول هو كونه مجتهدا. و«هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي # في التعليم، والفتيا، والحكم بما أنزل

---

(94) 4/143
(95) 4/259
(96) 4/257
(97) 4/256
(98) 4/250
(99) 4/246
(100) 4/244
(101) 4/130

الله.»[102]

والثاني: كونه أسوة، أي مقتدى به في قوله، وفعله، وإقراره. وإلا لم يكن – رغم أنه عالم – مفتيا. ولهذا فقد «حق على المفتي أن ينتصب للفتوى بفعله، وقوله، بمعنى أنه لا بد له من المحافظة على أفعاله حتى تجري على قانون الشرع ليتخذ فيها أسوة.»[103] «وكذلك إقراره لأنه من جملة أفعاله. (...) فإن كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة عائد على صاحبه بالتأثير. فإن المخالف بجوارحه يدل على مخالفته في قوله! والمخالف بقوله يدل على مخالفته بجوارحه؛ لأن الجميع يستمد من أمر واحد قلبي»[104] فإن كان مخالفا بشيء مما ذكر دل على «عدم صحة الفتيا منه على الجملة»[105] فسقط بذلك كونه (مفتيا)، لأنه «إذا نهى عن النظر إلى الأجنبيات من النساء، وكان في نفسه منتهيا عنها؛ صدقت فتياه، أو نهى عن الكذب وهو صادق اللسان، أو عن الزنى وهو لا يزني؛ (...) فهو الصادق الفتيا، والذي يقتدى بقوله ويقتدي بفعله، وإلا فلا! (...) فالفتيا لا تصح مع المخالفة، وإنما تصح مع الموافقة!»[106]

وبناء على هذا الوصف أمكن أن نتصور أن المفتي الحق عند الشاطبي صنفان: رجل يفتي بحاله قبل مقاله، ورجل يفتي بمقاله قبل حاله. وذلك لتفاوتهما في مراتب الخير والصلاح. قال رحمه الله: «إن من اجتمعت فيه شروط الانتصاب للفتوى على قسمين: أحدهما من كان منهم في أفعاله، وأقواله، وأحواله، على مقتضى فتواه، فهو متصف بأوصاف العلم، قائم معه مقام الامتثال التام، حتى إذا أحببت الاقتداء به من غير سؤال؛ أغناك عن السؤال في كثير من الأعمال. كما كان رسول الله # يؤخذ العلم من قوله، وفعله، وإقراره. فهذا القسم إذا وجد فهو أولى ممن ليس كذلك – وهو القسم الثاني – وإن كان في أهل العدالة مبرزا [يعني هذا القسم الثاني]؛ لوجهين: أحدهما: (...) أن من هذا حاله فوعظه أبلغ، وقوله أنفع، وفتواه أوقع في القلوب ممن ليس كذلك.

---

(102) 4/107
(103) 4/251
(104) 4/252
(105) 4/252
(106) 4/253

(...) والثاني: أن مطابقة الفعل القول شاهد لصدق ذلك القول. (...) بخلاف من لم يبلغ ذلك المقام وإن كان فضله ودينه معلوما (...) فمن زهد الناس في الفضول التي لا تقدح في العدالة وهو زاهد فيها، وتارك لطلبها، فتزهيده أنفع من تزهيد من زَهَّدَ فيها وليس بتارك لها! فإن ذلك مخالفة وإن كانت جائزة. (...) فإن اختلفت مراتب المفتين في هذه المطابقة؛ فالراجح اتباع من غلبت مطابقة قوله فعله.»[107].

(107) م4/271.270.

الفرع الثالث: تحقيق المناط

ـ أولا: التعريف:

أ ـ في اللغة: يرجع التركيب الإضافي (تحقيق المناط) بطبيعته إلى مادتين لغويتين: الأولى هي (حقق)، والثانية (نوط).

فأما أصل (حقق) فهو يرجع إلى الشيء الثابت الذي لا يسوغ إنكاره. ولذلك كان (الحق) بمعنى ضد الباطل[1]. ومن هنا قال ابن فارس: «حَقَقْتُ الأمرَ وأَحْقَقْتُه: إذا كنت على يقين منه. وحَقَّقْت حذر الرجل وأحققته: إذا فعلتَ ما كان يحذره.»[2] فالحَقُّ إذن هو أن تستيقن من الأمر، وتتأكد من أنه كما هو في الواقع.

والتحقيق: أن تنزله فعلا بعدما كان (حذرا) وتصورا. فيطابق الواقع الصورة المحذورة. قال الراغب: «أصل الحق: المطابقة والموافقة. كمطابقة رِجْل الباب في حَقِّه: لدورانه على استقامة.»[3] وفي أساس الزمخشري: «حَقَقْتُ الأمرَ، وأَحْقَقْتُه: كنتُ على يقين منه. وحَقَقْتُ الخبرَ فأنا أحُقُّه: وقفت على حقيقته. ويقول الرجل لأصحابه إذا بلغهم خبر فلم يستيقنوه: أنا أحُقُّ لكم هذا الخبر: أي أعلمه لكم، وأعرف حقيقته. (...) ومن المجاز: (...) ثوبٌ مُحَقَّقُ النسجِ: محكمه. وكلام مُحَقَّقٌ: محكم النظم.»[4] وفي اللسان: «حَقَّقَ قولَه وظنَّه تحقيقا: أي صدَّق.»[5] وأورد الجرجاني تعريفات للحق والحقيقة تُقرِّب جدا من فهم (التحقيق).: قال: «الحق في اللغة: هو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره.»[6] و«الحقيقة: هو الشيء الثابت قطعا ويقينا. يقال حَقَّ الشيءُ: إذا ثبت. وهو اسم للشيء المستقر في محله.»[7] و«حقيقة الشيء: ما به الشيء هو هو. كالحيوان الناطق للإنسان. بخلاف مثل الضاحك، والكاتب، مما يمكن تصور الإنسان بدونه. وقد

---

(1) ن. مادة: (حقق) في: المقاييس، والمجمل، والمفردات، والأساس، واللسان، والقاموس.
(2) المجمل: (حقق).
(3) المفردات: (حقق)
(4) الأساس: (حقق)
(5) اللسان: (حقق)
(6) التعريفات: 89
(7) التعريفات: 90

يقال: إن ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة، وباعتبار تشخصه هوية، ومع قطع النظر عن ذلك ماهية.»[8] فيكون التحقيق: هو التوقيع باعتبار الماهية، أو التشخيص باعتبار الهوية. وكلاهما ـ بغض النظر عن الفروق المنطقية ـ آئل إلى تصديق الواقع للصورة، أي تعيين (ماصدق) المفهوم.

وأما (المناط)، فإن مادة (نوط) ترجع إلى أصل واحد هو (التعليق) وما في معناه. قال ابن فارس: «النون: والواو، والطاء: أصل صحيح يدل على تعلق شيء بشيء. ونُطْتُه به: علقته به. والنَّوْطُ: ما يتعلق به أيضا، والجمع أنواط. (...) والنِّياطُ: عِرْقٌ علق به القلب، والجمع أَنْوِطَةٌ، وهو النائطُ أيضا (...) ونِيَاطُ المفازة: بعدها، سمي بذلك؛ لأنه كأنه من بعده نِيطَ أبدا بغيره!»[9] وفي المجمل عنه أيضا: «النَّوْطُ: مصدر نُطْتُ، أنُوطُ: إذا علّقت. والنَّوْطُ: الجُلَّةُ من جِلال التمر.»[10]

والمَنَاطُ: ما تُعَلَّقُ به الأنواط، أي المعلقات. فهو اسم مكان الإناطة؛ ولذلك جعل الزمخشري من المجاز قولك: «هو مني مَناطَ الثريا: أي شديد البعد، وبنو فلان مناط الثريا: لشرفهم وعلو منزلتهم.»[11] أي كأن الثريا هي (مناطهم) وهم أنواطها: المتعلقون بها. ولذلك سميت (ذات أنواط) بذلك. قال ابن منظور: «ذات أنواط: شجرة كانت تعبد في الجاهلية (...) وأنواط: جمع نَوْط، وهو مصدر سمي به المَنُوط.»[12]

فتحقيق المناط إذن في اللغة: هو التيقن من كون صورته مطابقة لما هو عليه في الواقع، وتعيينه حتى يطابق صورته. وإنما كل ذلك ليحصل الصدق، ويحصل الحق.

و(المناط) في الاصطلاح الأصولي العام: هو علة الحكم؛ لأن بها تعلقه. فهو نَوْطُها وهي مناطه.[13]

---

(8) التعريفات: 90

(9) المقاييس: (نوط)

(10) المجمل: (نوط)

(11) الأساس: (نوط)

(12) اللسان: (نوط)

(13) قال القرافي: «العلة ربط بها الحكم وعلق عليها فسميت (مناطا) على وجه التشبيه والاستعارة» شرح التنقيح: 388 وقال الشاطبي عن الأولين: «فليس عمل مثلهم بما عملوا به حجة لنا أن ندخل فيما دخلوا فيه، إلا بشرط أن يمتد مناط المسألة فيما بيننا وبينهم» ط1/230

ب ـ وأما في اصطلاح أبي إسحاق:

فتحقيق المناط: هو مقدمة نظرية تُعَيِّنُ محل الحكم الثابت بمدركه الشرعي، لتنزيل المقدمة النقلية عليه.

فهو آخر مراحل (الاجتهاد) إذن، ذلك أن وظيفة تنزيل الأحكام على محالها، هي آخر ما يقوم به المجتهد بعد تناول النصوص الشرعية بالفهم والاستنباط، فيكون التنزيل أو تعيين محال الأحكام هو تحقيق المناط. وتفصيل ذلك إنما يتم بتفسير ما اختزل في التعريف.

فأما قولنا: تحقيق المناط: (مقدمة نظرية) فهو يعني أنها راجعة إلى النظر العقلي المجرد، إذ التحقيق توظيف لمقدمتين استدلاليتين: الأولى نظرية، يتم عبرها تعيين محل الحكم الشرعي في الواقع، وهو عمل نظري بمعنى أنه راجع إلى نظر المجتهد في الواقع لا في النصوص، وليس بمعنى أنه صوري. ولذلك اشترك في هذا: المجتهدُ وغيره، بل هو مجال أهل الخبرات، والصناعات، والحرف، ونحوها بالقصد الأول، أو في الغالب. والثانية: نقلية أي أنها راجعة إلى النص، ناقلة للحكم الجاهز للتنزيل. فتوظيف (التحقيق) للمقدمة الأولى (النظرية)؛ هو توظيف حقيقي، أعني أنه مباشر، إذ ذاك هو جوهر الاجتهاد التحقيقي ومحله على الحقيقة. وأما توظيف الثانية فهو من باب لزومها للأولى؛ لأن الاجتهاد فيها ـ إن كان فيها اجتهاد[14] ـ قد تم الفراغ منه في مرحلتي الفهم و(الاستنباط)، من مراحل الاجتهاد. فيبقى إعمالها متوقفا على الاجتهاد التحقيقي. وهو مقتضى المقدمة النظرية. قال أبو إسحاق: «كل دليل شرعي فمبني على مقدمتين: إحداهما راجعة إلى تحقيق مناط الحكم، والأخرى ترجع إلى نفس الحكم الشرعي. فالأولى نظرية. وأعني بالنظرية: ما سوى النقلية، سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر. ولا أعني بالنظرية مقابل الضرورية.

والثانية نقلية. وبيان ذلك ظاهر في كل مطلب شرعي. (...) فيصح أن نقول: الأولى راجعة إلى تحقيق المناط. والثانية راجعة إلى الحكم، (...) فإذا قلت إن كل مسكر حرام، فلا يتم القضاء عليه حتى يكون بحيث يشار إلى المقصود منه ليستعمل، أو لا يستعمل؛ لأن الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة ما هم فاعلوم،

---

(14) إذ قد يكون الحكم المنقول بها منصوصا عليه لا اجتهاديا.

فإذا شرع المكلف في تناول خمر مثلا قيل له أهذا خمر أم لا؟ فلا بد من النظر في كونه خمرا أو غير خمر، وهو معنى تحقيق المناط. فإذا وجد فيه أمارة الخمر، أو حقيقتها بنظر معتبر قال: نعم هذا خمر. فيقال له كل خمر حرام الاستعمال، فيجتنبه. وكذلك إذا أراد أن يتوضأ بماء، فلا بد من النظر إليه: هل هو مطلق أم لا؟ وذلك برؤية اللون، وبذوق الطعم، وشم الرائحة. فإذا تبين أنه على أصل خلقته فقد تحقق مناطه عنده، وأنه مطلق، وهي المقدمة النظرية. ثم يضيف إلى هذه المقدمة ثانية نقلية: وهي أن كل ماء مطلق فالوضوء به جائز (...) فالحاصل أن الشارع حكم على أفعال المكلفين مطلقة ومقيدة. وذلك مقتضى إحدى المقدمتين. وهي النقلية. ولا ينزل الحكم بها إلا على ما تحقق أنه مناط ذلك الحكم على الإطلاق أو على التقييد. وهو مقتضى المقدمة النظرية.»(15)

إن حديث أبي إسحاق في هذا النص إنما هو عن الدليل، من حيث يتنزل حكمه الشرعي على فعل من أفعال المكلفين، أي أنه ينظر إلى الدليل من جهة تحقيق مناطه، ومن هنا كان متضمنا لمقدمتين: الأولى تتعلق بالاستدلال على تعيين محل الحكم في الخارج. والثانية: هي قوة الدليل الذاتية في الحكم. أي صيغته المطالبة أو المقتضية أن حكم هذا الفعل هو كذا أو كذا. وكل هذا يفيدنا في تصور (تحقيق المناط) باعتباره عملا اجتهاديا، وإن بدا متجردا عن الدلالة النصية، أو الاجتهادية للدليل، فهما واستنباطا، فإنه مع ذلك مرتبط بكل ذلك ارتباط التلازم والسببية. إذ بمجرد ما يتبين باجتهاد أن هذا المحل هو فرد من أفراد الصورة الكلية للحكم؛ حتى يتعلق مقصود الخطاب به ليتنزل الحكم على وفقه.

إن تحقيق المناط إنما هو داخل فيما يسمى اليوم (بفقه الواقع) وهو معنى ما سماه (بالمقدمة النظرية) في مقابل فقه النص الذي سماه (بالمقدمة النقلية). ومن هنا لا يمكن عزل تحقيق المناط عن (فقه النص) رغم أنهما مختلفان، إلا أنهما متكاملان. ولا يمكن تصور صحة الاجتهاد الكلي إلا بهما معا. وبذلك ارتبطت المقدمة النقلية بالمقدمة النظرية ارتباط تلازم وسببية كما عبرت؛ لأن إحداهما تفضي إلى الأخرى بالضرورة، كما هو واضح في النص. إذ«كل دليل شرعي فمبني على مقدمتين» كما قال قبل.

---

(15) م3/43 إلى 45

فهما معا إذن يشكلان بنية واحدة في العملية الاجتهادية. ولا ينفصلان إلا ليلتقيا معا من جديد تحت نظر المجتهد كما سيأتي بحول الله.

وكون تحقيق المناط (مقدمة نظرية) يعني ـ كما قلنا ـ أنه راجع إلى النظر المجرد، أو (فقه الواقع)، بمعزل عن النصوص. لكنه نظر قد يكون (ضروريا) يحصل ضرورة من غير إعمال للفكر، وقد يكون تدبريا لا يحصل إلا ببذل غاية الوسع في معرفة المحل.

إلا أن قوله: «وأعني بالنظرية ما سوى النقلية» لا يفيد أن النقلية لا نظر فيها بإطلاق، وإنما هو إشارة إلى بعد (النظرية) عن (النقل) كما سنبين بحول الله.

وأما (النقلية) فإنما هي ما رجع إلى النقل مباشرة، أو بواسطة الاجتهاد كما ذكرنا، أو باعتبار أنها ناقلة للحكم عن الشرع، وناطقة به. فهي لسان الشرع نصا، أو اجتهادا. ولذلك وجدناه يسميها في سياق آخر (بالمقدمة الشرعية) ويقر برجوعها هي أيضا إلى النظر. قال: «كل استدلال شرعي مبني على مقدمتين: إحداهما شرعية: وفيها من النظر ما فيها، ومقدمة نظرية تتعلق بتحقيق المناط.»[16] فالمقدمة الشرعية ههنا هي عين (المقدمة النقلية). فقوله إذن (وفيها من النظر ما فيها): هو ما أشرنا إليه قبل من (النظر) الحاصل فيها، سواء تعلق بالجانب الدلالي من تأويل، أو تفسير، أو تنقيح؛ أو تعلق بالجانب الاستنباطي، بل قد يكون الدليل نصا فيحتمل كل ذلك، وقد يكون اجتهادا محضا من قياس، أو مصلحة مرسلة، أو سد للذرائع، أو نحو ذلك، فيكون أوغل في النظر. ولكنه مع ذلك، لا يخلو من الرجوع إلى النقل كما هو معلوم[17].

ومن هنا كانت المقدمة (نقلية) أو (شرعية) باعتبار رجوعها إلى الشرع، أو (حاكمة) كما عبر أيضا، باعتبار تضمنها للحكم الشرعي، وحكمها به على المحل المحقق. قال في هذا: «لما انبنى الدليل على مقدمتين: إحداهما تحقق المناط، والأخرى تحكم عليه. ومر أن محل النظر هو تحقق المناط؛ ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك بدليل الاستقراء. وأما المقدمة الحاكمة فلا بد من فرضها مسلمة.»[18] وكونها

---

(16) م3/89

(17) لأن الدليل مهما كان عقليا فإنه يرجع إلى النقل بواسطة العلة، سواء كانت مؤثرة، أو ملائمة، مرسلة.

(18) م4/334

مسلمة معناه: بنص، أو باجتهاد. لأن الحاكمة هي عين الشرعية أو النقلية، وقد تبين أن «فيها من النظر ما فيها» وإنما المقصود في هذا السياق أن التناظر حول تحقيق المناط لتعيين محل الحكم المنصوص، أو المستنبط؛ يقتضي أن يكون الحكم ذاته مسلما أولا؛ حتى يصح التناظر في تحقيق مناطه. وإلا فإن «النزاع قد يقع في المقدمة الثانية»[19] أيضا؛ وهي المقدمة الحاكمة.

---

(19) م4/334. وقد أدى عدم الجمع بين النصوص في هذه المسألة بالدكتور عبد الحميد العلمي إلى فهم حرفي لمصطلح (المقدمة النقلية)، حيث شرحها بأنها (آيلة إلى النصوص اللفظية)، باعتبار أنها (لا تفتقر إلى نظر وتأمل)! قال: لقد «ذكر [الشاطبي] أن كل دليل نقلي مبني على مقدمتين: إحداهما نظرية، تتعلق بتحقيق مناط الحكم. والثانية نقلية، ترجع إلى نفس الحكم. (...) أما المقصود بالنقلية: فالأدلة التفصيلية، الآيلة إلى النصوص اللفظية. ومؤداها أن تؤخذ مسلمة إذا ثبت أنها نقلية، فلا يحتاج فيها إلى نظر إلا من جهة تصحيحها نقلا.» منهج الدرس الدلالي:138. وقد كرر ذلك في موطن آخر: (منهج الدرس الدلالي:282). ومستند الدكتور العلمي في هذا هو قول الشاطبي: «خاصية المقدمة النقلية أن تكون مسلمة، إذا تحقق أنها نقلية، فلا تفتقر إلى نظر وتأمل إلا من جهة تصحيحها نقلا.»م3/45.

وهو نص موهم بالفعل لما ذهب إليه الدكتور العلمي. بيد أنه لا ينبغي مع ذلك أن يحمل على ظاهره الحرفي، وقد ثبت عند الشاطبي نفسه أن (المقدمة النقلية) قد تثبت «بدليل استقراء، أو نص، أو غيرهما» وهو الاجتهاد م4/336. كما سيأتي مفصلا. فلا تكون إذن راجعة إلى مجرد (النصوص اللفظية). وإنما المقصود ـ عنده هنا ـ هو كون المقدمة النقلية (مسلمة). هذا بالقصد الأول. بمعنى أنه لا ينبغي ـ منهجيا ـ أن تكون محط نظر عند الاستدلال بها في تحقيق المناط؛ حيث يكون الحكم الشرعي الذي تنقله جاهزا للتنزيل؛ ومن هنا لم يجز أن «تفتقر إلى نظر وتأمل إلا من جهة تصحيحها نقلا» كما قال. إذ ما قد يكون فيها من نظر اجتهادي ينبغي أن يكون قد تم الفراغ منه= = قبل الانطلاق منها باعتبارها (نقلية)، أي (حاكمة)، حيث تصبح هي المقدمة الثانية، المتضمنة للحكم الشرعي. وإنما النظر الآن في محل التنزيل. أي هل المحل قابل لهذا الحكم أم لا؟ (فنقليتها): إنما معناها أنها راجعة إلى النقل بمعنى الشرع، إما نصا، وإما اجتهادا. ولذلك سماها أيضا (بالمقدمة الشرعية)، في مقابل (المقدمة النظرية)، التي ترجع إلى (النظر المجرد) المتعلق (بفقه الواقع) كما عبرنا بالمتن، إذ قد يكون ذلك النظر نظر طبيب، أو تاجر، أو أي صاحب حرفة، أو خبرة، مما هو مفيد في (تحقيق المناط).

وأما ما ذكره من (تصحيح نقلها) فهو إما باعتبارأنها قد تكون نصا شرعيا بالفعل؛ فتحتاج إلى ذلك، على أساس أن ما لم يكن كذلك وجب أن يكون من المسلمات عند الخصم ـ كما سيأتي ـ وإما باعتبارها نصا، أو (قولا اجتهاديا) ـ على سبيل البدل ـ فيحتاج هذا أيضا ـ كما في الأقوال المذهبية ـ إلى صحة النقل. ولا يعني ذلك أنها لا تكون إلا (نصا لفظيا) على جهة الحصر! وإلا فإنه مشكل بالرد إلى واقع الدليل الشرعي أولا، ثم إلى نصوص الشاطبي نفسه ثانيا!

وبيان ذلك أن قوله هذا جاء في سياق ترجمة المسألة السادسة من (الطرف الأول في الأدلة على الجملة) من كتاب الأدلة بالموافقات. أي في سياق حديثه عن (الدليل الشرعي) مطلقا، لا (الدليل=

=النقلي) كما عبر د. العلمي في نصه السالف الذكر. فكانت ترجمتها كما يلي: «كل دليل شرعي فمبني على مقدمتين: إحداهما راجعة إلى تحقيق مناط الحكم، والأخرى ترجع إلى نفس الحكم»م3/43. فكيف إذن يكون (كل دليل شرعي) من حيث هو (مقدمة نقلية)، أو (حاكمة)، أو (شرعية)، أو (ثانية) ـ وكلها عند الشاطبي مصطلحات بمعنى، كما تبين في المتن ـ هو: «الأدلة التفصيلية، الآيلة إلى النصوص اللفظية» على حد تعبير الدكتور العلمي؟ كيف يكون كذلك وقد علم أن منه ما هو نص، ومنه ما هو غير ذلك، أي اجتهاد؟ سواء كان هذا الاجتهاد قياسا، أو مصلحة مرسلة، أو كلية استقرائية لا يرجع فيها إلى نص بالعين؟! كيف وقد قال الشاطبي نفسه وهو يشرح مقتضى (المقدمة النقلية) بموطن آخر ـ مشيرا إلى الموطن الأول ـ وقد سماها هنا (بالمقدمة الحاكمة): «لما انبنى الدليل على مقدمتين: إحداهما تحقق المناط، والأخرى تحكم عليه، ومر أن محل النظر هو تحقق المناط؛ ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك، بدليل الاستقراء. وأما المقدمة الحاكمة فلا بد من فرضها مسلمة»م4/334. فلم يكن التسليم المراد إلا على سبيل (الفرض المنهجي)، الذي يحتم إيجاد مقدمة حاكمة مسلمة في الاستدلال. ولذلك قال مفترضا بعد ذلك: «وربما وقع الشك في هذه الدعوى، فقد يقال: إن النزاع قد يقع في المقدمة الثانية، وذلك أنك إذا قلت: "هذا مسكر، وكل خمر، أو كل مسكر حرام" فقد يوافق الخصم على أن هذا مسكر: وهي مقدمة تحقيق المناط، (...) وقد يخالف في أن كل مسكر خمر؛ (...) فإذاً صارت متنازعا فيها. فكيف يقال بانحصار النزاع في إحدى المقدمتين دون الأخرى؟ بل كل واحدة منهما قابلة للنزاع. وهو خلاف ما تأصل»م4/334. ورد على هذا الافتراض المناقض لما أصله بكلام جاء فيه: «إذا كانت الدعوى لا بد لها من دليل، وكان الدليل عند الخصم متنازعا فيه؛ فليس عنده بدليل، فصار الإتيان به عبثا. (...) ومقصود المناظرة رد الخصم إلى الصواب بطريق يعرفه. (...) وهو ما تقرر في المقدمة الحاكمية؛ فلزم أن تكون مسلمة عند الخصم، من حيث جعلت حاكمة في المسألة؛ لأنها إن لم تكن مسلمة لم يفد الإتيان بها. (...) فتبين أن «كل مسكر خمر» بدليل استقراء أو نص، أو غيرهما. فإذا بين ذلك حكم عليه بأنه حرام مثلا، إن كان مسلما عند الخصم، كما جاء في النص «أن كل خمر حرام»، وإن نازع في أن كل خمر حرام صارت مقدمةً تحقيق المناط. ولابد إذ ذاك من مقدمة أخرى تحكم عليها!»م4/335،336.

فدل ذلك بصريح عبارته أن (المقدمة النقلية) قد تثبت (بدليل استقراء، أو نص، أو غيرهما). وما غيرهما إلا الاجتهاد! ودل أيضا على أن هذا السياق إنما يجعل (المقدمة النقلية) مسلمة منهجيا، إذ قال: «لا بد من فرضها مسلمة» كما مر آنفا؛ لضرورة وجود مرجع في الحكم، متفق عليه في المناظرة والاستدلال، كما هو ظاهر النص الأخير. وليس كونها مسلمة هو كذلك في الأصل، حيث تكون هي محط النظر لا (حاكمة). إذ ربما كانت اجتهادية، لكنها مسلمة من الخصم؛ فيصلح حينئذ أن تكون (نقلية) يُرجع إليها في الحكم. فإن كانت محل نظر لم يصح الاستدلال بها باعتبارها كذلك. بل تصير هي مقدمة تحقيق المناط، ينظر فيها ويستدل لها بمقدمة ثانية أخرى نقلية؛ حتى تُسلَّم، وتخلو من النظر؛ فتكون إذ ذاك (نقلية) في الاستدلال والمناظرة.

ومثال ذلك أن يستدل أحد المتناظرين على منع بيوع الآجال بسد الذرائع، ثم تعرض عليه نازلة بيع معين من أفراد ذلك النوع، فينظر فيه أولا: هل هو مندرج ضمنه حقيقة أم لا؟ وهذا النظر هو (مقدمة=

وكل هذا الاستطراد إنما هو لبيان أن وصفه (مقدمة تحقيق المناط) (بالنظرية) لا يعني إلغاء النظر عن سواها. ولكن المقصود (غلبة) النظر عليها، واحتكامها في الغالب إلى (الواقع)، وأهل الخبرات الدنيوية، والعرفية، لا إلى النصوص، ومقتضياتها.

وأما قولنا في التعريف: «تُعَيِّنُ محل الحكم الثابت بمدركه الشرعي» فإنما هو مأخوذ من قوله الوارد على سبيل الشرح، القريب من التعريف (لتحقيق المناط). قال: «الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط: وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله، وذلك أن الشارع إذا قال: {واشهدوا ذوي عدل منكم}[20] وثبت عندنا معنى العدالة شرعا؛ افتقرنا إلى تعيين

=تحقيق المناط)، أي (المقدمة النظرية). فإذا تحقق؛ حكم عليه بالمنع؛ رجوعا إلى (المقدمة النقلية)، أو (الحاكمة). وهي هنا: منع بيوع الآجال سدا للذريعة. وهي ليست نصا من الكتاب أو السنة؛ ـ وقل مثل ذلك في القياس، والاستحسان، والاستصلاح، ونحوها ـ وإنما الشرط عند الشاطبي أن تكون (مسلمة) لدى الخصم؛ حتى يصح الاستدلال، وتستقيم المناظرة. فإن لم تسلم صارت هي (مقدمة تحقيق المناط)، أي محط النظر؛ وبحث لها عن (مقدمة نقلية) أخرى تحكم عليها. ولا شك أن هذا حصل فيها ابتداء، حتى لدى المسلم بها، مستدلا كان أم مناظرا، فلم يكن تسليمه بها إلا بعد نظر واستدلال؛ ومن هنا كان قوله: «كل استدلال شرعي مبني على مقدمتين: إحداهما شرعية وفيها من النظر ما فيها، ومقدمة نظرية تتعلق بتحقيق المناط.»(16) دالا على مطلق النظر في (المقدمة الشرعية)، أي (النقلية)، لا على مجرد (تصحيحها نقلا) فحسب ـ وقد وجهنا ذلك توجيها ـ إذ قد لا تكون راجعة ـ بذاتها ـ إلى النص اللفظي أصلا؛ وإن رجعت إليه بمستندها، فكل الأدلة مهما اختلفت إنما مرجعها إليه، وهو بدهي.

ومما يدل على أن مفهوم (المقدمة النقلية) هو بهذا المعنى؛ ما أورده من أمثلة لها، قال: «إذا أراد أن يتوضأ بماء؛ فلا بد من النظر إليه: هل هو مطلق أم لا؟ وذلك برؤية اللون، وبذوق الطعم، وشم الرائحة. فإذا تبين أنه على أصل خلقته؛ فقد تحقق مناطه عنده، وأنه مطلق. وهي المقدمة النظرية.ثم يضيف إلى هذه المقدمة ثانية نقلية: وهي أن كل ماء مطلق فالوضوء به جائز. وكذلك إذا نظر: هل هو مخاطب بالوضوء أم لا؟ فينظر: هل هو محدث أم لا؟ فإن تحقق الحدث؛ فقد تحقق مناط الحكم؛ فيرد عليه بأنه مطلوب بالوضوء. وإن تحقق فقده فكذلك؛ فيرد عليه بأنه غير مطلوب الوضوء. وهي المقدمة النقلية.»3/44. وهذا واضح في أن المقدمة النقلية لا تعني شيئا غير النقل الشرعي للحكم، وأنها ليست نصوصا شرعية بالضرورة؛ ومن هنا كان نص الشاطبي الذي اعتمده الدكتور العلمي بمفرده في هذه المسألة؛ غير مفيد بظاهره لمقصود الشاطبي من مفهوم (المقدمة النقلية).

فإن لم يفهم نصه ذاك على هذا الوزان؛ فإنه مشكل بالرد إلى نصوصه الأخرى، وإلى واقع الأدلة الشرعية كما بينا. وهو أمر بدهي، إذ متى كان الحكم الشرعي لا يؤخذ إلا من النص اللفظي؟ ولولا عبارة الشاطبي تلك الموهمة؛ لما استطردنا هذا الاستطراد في بيان هذا الأمر. والله الموفق للصواب.

(20) الطلاق:2

من حصلت فيه هذه الصفة. (...) فإذا تأملنا العدول وجدنا لاتصافهم بها طرفين وواسطة: طرف أعلى في العدالة، لا إشكال فيه، كأبي بكر الصديق، وطرف آخر وهو أول درجة في الخروج عن مقتضى الوصف، كالمجاوز لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجرد الإسلام؛ فضلا عن مرتكبي الكبائر المحدودين فيها. وبينهما مراتب لا تنحصر. وهذا الوسط غامض، لا بد فيه من بلوغ حد الوسع، وهو الاجتهاد!»[21] فثبوت الحكم بمدركه الشرعي يعني بالنص أو بالاجتهاد، فكلاهما مدرك شرعي للحكم كما تبين. وهو المقدمة المسلمة ـ في سياقنا هذا ـ أعني لأنها مرحلة قد حسمت، فيبقى النظر الآن في تعيين المحل، أي الاجتهاد في تحقيق المناط، الذي يتطلب ـ باعتباره اجتهادا ـ (بلوغ حد الوسع) في التحري للمحل المقصود تنزيل الحكم عليه.

و(بلوغ حد الوسع) في تحقيق المناط إنما يتصور على الحقيقة لما يتعلق التحقيق بذلك (الوسط الغامض)؛ لأن المتعلق منه بأحد الطرفين: الأعلى أو الأدنى؛ واضح في نفسه، إذ لا إشكال في إنزال صفة العدالة على أبي بكر أو من يقاربه، كما أنه لا إشكال في نزعها عن (المجاوز لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجرد الإسلام)! ومن هنا كان النظر المذكور في وصف المقدمة (بالنظرية) منه ماهو ضروري، ومنه ما هو تفكري تدبري، كما مر قبل. ولذلك أيضا قال: «وقد يكون ذلك سهلا، وقد لا يكون. وكله اجتهاد.»[22].

إلا أن تحقيق المناط، بهذا المعنى، رغم أنه تنزيل للأحكام على محالها، وأنه خادم لقصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها[23] باعتباره ترجمة للأحكام المجردة إلى صفات للأفعال، «والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة. فلا يكون الحكم واقعا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق، أو ذلك العام.»[24]. قلت رغم ذلك كله: فإن تحقيق المناط في عمومه لا يُعْنَى لا يعني بالتنزيل على الخصوصيات، وأفراد المعنيات، ذات الوضع غير المتكرر أبدا. وإنما هو ضرب من العموم أيضا، باعتباره تنزيلا على جنس تلك المعنيات، لا على فرد معين

---

(21) م4/89_90

(22) م4/93

(23) م2/107.

(24) م4/93

بالشخص منها. فهو تحقيق في الواقع نعم، ولكن بحيث يصلح لأكثر من فرد، وأكثر من محل. ما دامت تلك الأفراد والمحال، كلها صالحة للانضواء تحت عموم الحكم وكليته. قال: إنه «نظر في تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما. فإذا نظر المجتهد في العدالة مثلا. ووجد هذا الشخص متصفا بها على حسب ما ظهر له، أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول، من الشهادات، والانتصاب للولايات العامة، أو الخاصة. وهكذا إذا نظر في الأوامر الندبية، والأمور الإباحية، ووجد المكلفين والمخاطبين على الجملة، أوقع عليهم أحكام تلك النصوص، كما يوقع عليهم نصوص الواجبات والمحرمات، من غير التفات إلى شيء غير القبول المشروط بالتهيئة الظاهرة، فالمكلفون كلهم في أحكام تلك النصوص على سواء في هذا النظر.»[25] نعم هناك خصوصات مستأنفة في نفسها غير مكررة، تحتاج إلى تحقيق المناط بصورة مستأنفة أيضا، غير مكررة. ومن هنا كان لتحقيق المناط صورتان متميزتان، كل منهما انفردت بمصطلح خاص، من خلال ضميمة وصفية. وهما: (تحقيق المناط العام) و(تحقيق المناط الخاص) «فكأن تحقيق المناط على قسمين: تحقيق عام، وهو ما ذكر. وتحقيق خاص من ذلك العام.»[26] وهو المتعلق بالنازلة التي تحتاج إلى نظر خاص؛ لخروجها عن مقتضى عموم مناطها. وتفصيل ذلك كما يلي:

ب ـ تحقيق المناط العام: وهو الصورة المفصلة قبل، لأنها الأصل في التحقيق، إذ هذا إنما هو مرتبط بعموم التكليف من جهة، وباستواء عموم المكلفين إزاء الأحكم الشرعية من جهة أخرى. فكان التحقيق فيهم إذن (عاما) هذا هو الأصل والغالب. ولذلك عبر عنه في النص المذكور قبل بأنه «نظر في تعيين المناط من حيث هو للمكلف ما!». دون اعتبار لأي خصوصية، ولا لأي استثناء. وتحقيق المناط بهذا المعنى إنما هو ضرب من التطبيق العام لأحكام الشريعة، أي أنه تنزيل لمقتضيات النصوص والاستنباطات حتى لا «تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن (...) وإنما تقع معينة مشخصة!»[27] فإذن هو تحقيق لقصد الشارع التكليفي على العموم كما عبرنا آنفا، وهو تنزيل أحكام الشريعة على واقع. وهذا الضرب من التحقيق يحتمل

---

(25) 4/97.

(26) 4/97.

(27) 4/93.

في نفسه أربع صور: الأولى ترجع إلى النص، والثانية ترجع إلى اجتهاد المجتهد المحض، والثالثة ترجع إلى تقليد المجتهد غيره، والرابعة ترجع إلى المكلف. من حيث هو مكلف لا مجتهد.

فأما الصورة الأولى: وهي الراجعة إلى النص فهي المناطات التي حققها الشارع نصا، وانتهى أمرها، فلا اجتهاد معها بعدئذ، ولا تدخل مع سائر الصور التي ضمنها الشاطبي تحت مصطلح الاجتهاد. قال «كما أنه قد يكون تحقيق المناط أيضا موقوفا على تعريف الشارع، كحد الغنى الموجب للزكاة، فإنه يختلف باختلاف الأحوال، فحققه الشارع بعشرين دينارا، ومائتي درهم، وأشباه ذلك»[28].

وأما الصورة الثانية: فهي الراجعة إلى اجتهاد المجتهد اجتهادا محضا، أو بعبارة أخرى هي الراجعة إلى الاجتهاد الشرعي، لا العرفي! وذلك أن المجتهد ـ ههنا ـ هو الذي يحقق المناط؛ باعتباره مجتهدا! حيث يعتمد التحقيق لا على الواقع الخارجي كما هو فحسب؛ وإنما يراعي في ذلك أيضا مقتضيات الدليل الشرعي، إذ يكون هذا الضرب من التحقيق مرتبطا بالنصوص، فلا يصلح فيه غير المجتهد العالم بمقتضياتها. وذلك لكون مقاييس التحقيق راجعة إلى صورة الحكم في النص، مما لا يمكن لغير المجتهد تنزيله على آحاده، وأغلب ذلك إنما يقع في الأحكام التعبدية وما يلحق بها، إذ لأحكام العادات شأن آخر، وذلك نحو تحقيق معنى (العدالة) في الأشخاص ـ كما مر في النص قبل ـ خاصة إذا تعلقت صورتها بذلك «الوسط الغامض» الذي «لا بد فيه من بلوغ حد الوسع»[29]؛ لأن مفهوم العدالة أولا يرجع إلى مقاييس تطبيقية محددة شرعا. فلكي نحكم على هذا الشخص أو ذاك بكونه (عدلا)، لا بد من القدرة على إدراك تلك الصفة فيه، وهي كما ذكرت صفة شرعية تحتاج إلى عالم بالشرع لا عالم بالعرف.

ويوغل التحقيق في التخصص العلمي الشرعي حينما يتعلق أكثر بالصور التعبدية المحضة، فيكون إذ ذاك أشد ارتباطا بمقتضيات النصوص. ولا يعني هذا أن سائر التحقيقات من غير هذا الصنف لا يرتبط بالنصوص، كلا، وإنما هنالك يحصل الانفكاك ولو منهجيا، كتحقيق الأحكام المتعلقة بصور العادات الراجعة إلى الخبرات

---

(28) ج2/389

(29) م4/90

الطبية مثلا، والأعراف الاجتماعية، والتجارية، ونحوها، مما سيأتي ذكره.

إن الأمر في العبادات يختلف؛ لأن الصورة الخارجية نفسها لا يمكن إدراكها على حقيقتها إلا المجتهد في النصوص نفسها! ولذلك سمى الخطأ في تحقيق مثل هذه المناطات (تحريفا للأدلة عن مواضعها) قال عن تحريفات الصوفية: «ومنها تحريف الأدلة عن مواضعها، بأن يرد الدليل على مناط، فيصرف عن ذلك المناط إلى أمر آخر موهما أن المناطين واحد! (...) وبيان ذلك أن الدليل الشرعي إذا اقتضى أمرا في الجملة مما يتعلق بالعبادات ـ مثلا ـ فأتى به المكلف في الجملة أيضا، كذكر الله، والدعاء، والنوافل المستحبات، وما أشبهها، مما يعلم من الشارع فيها التوسعة؛ كان الدليل عاضدا لعلمه (...) فإن أتى المكلف في ذلك الأمر بكيفية مخصوصة، أو زمان مخصوص، أو مكان مخصوص، أو مقارنا لعبادة مخصوصة، والتزم ذلك بحيث صار متخيلا أن الكيفية، أو الزمان، أو المكان، مقصود شرعا من غير أن يدل الدليل عليه؛ كان الدليل بمعزل عن ذلك المعنى المستدل عليه!»[30] فالتحريف المذكور ههنا هو في الواقع تحريف في التحقيق والتنزيل؛ حتى يكون المناط المحقق غير المناط المنصوص، وإن تشابها في الجملة.

ومن ذلك أيضا أن يكون تحقيق المناط راجعا إلى صورة دقيقة من صور (الاستحسان)، ومعلوم أن هذا إنما هو لفحول العلماء؛ لصعوبة العمل الاجتهادي فيه[31] قال أبو إسحاق: «إن أبا حنيفة قال: إذا شهد أربعة على رجل بالزنا، ولكن عين كل واحد غير الجهة التي عينها الآخر؛ فالقياس أن لا يحد، ولكن استحسن حده (...) فليس هذا حكما بالقياس وإنما هو تمسك باحتمال تلقي الحكم من القرآن. وهذا يرجع في الحقيقة إلى تحقيق مناطه.»[32] فالحدود هي من المقدرات الشرعية وهي لذلك لاحقة ـ في هذا المعنى ـ بالعبادات. فكان تحقيق مناطها راجعا إلى اجتهاد شرعي محض؛ لأن مقاييس التحقيق مرتبطة بالنصوص، وبقدرة فهم المجتهد لها. ومن ههنا قال أبو إسحاق: «إ ن المفتي شارع من وجه؛ لأن ما يبلغه من الشريعة إما منقول عن

---

(30) ع 1/181

(31) ن. مصطلح (الاستحسان) مدروسا ضمن فروع (المآل) بالفصل الثالث.

(32) ع 2/372

صاحبها، وإما مستنبط من المنقول. فالأول يكون فيه مبلغا. والثاني: يكون فيه قائما مقامه في إنشاء الأحكام، بحسب نظره واجتهاده. فهو من هذا الوجه شارع، واجب اتباعه والعمل على وفق ما قاله. وهذه هي الخلافة على التحقيق! بل القسم الذي هو فيه مبلغ لا بد من نظره فيه من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشرعية، ومن جهة تحقيق مناطاتها، وتنزيلها على الأحكام. وكلا الأمرين راجع إليه فيها، فقد قام مقام الشارع أيضا في هذا المعنى.»[33] وهذا نص صريح في جعل التحقيق عملا خاصا بالمجتهد في الشريعة. وأنه مرتبط به باعتباره شارعا، أو قائما مقام الشارع، إذ هو الخليفة على التحقيق!

ـ الصورة الثالثة: وهي الراجعة إلى تقليد المجتهد الشرعي غيره. وهو نوعان: تقليده مجتهدين في الشرع، وتقليده مجتهدين في العرف. فأما تقليد المجتهد غيره من علماء الشرع، فذلك في تحقيق المناطات الثابتة، التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وسبق للأولين فيه تحقيق صار كالنص في المسألة، حيث توجه إلى تحديد أنواع معلومة. قال: «وقد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد، وذلك فيما اجتهد فيه الأولون من تحقيق المناط، إذا كان متوجها على الأنواع لا على الأشخاص المعينة، كالمثل في جزاء الصيد، فإن الذي جاء في الشريعة قوله تعالى:{فجزاء مثل ما قتل من النعم}[34] وهذا ظاهر في اعتبار المثل. إلا أن المثل لابد من تعيين نوعه، وكونه مثلا لهذا النوع المقتول. ككون الكبش مثلا للضبع، والعنز مثلا للغزال، والعناق مثلا للأرنب، والبقرة مثلا للبقرة الوحشية، والشاة مثلا للشاة من الظباء، (...) وما أشبه ذلك.»[35] فمثل هذا الاجتهاد اشتهر، وقلد فيه المجتهد المتأخر المتقدم؛ نظرا لأن التحقيق ههنا تعلق بأمر ثابت كما ذكرت لا يحتاج ـ في الغالب ـ إلى إعادة النظر فيه.

وأما تقليد المجتهد الشرعي للمجتهد العرفي في تحقيق المناط؛ فذلك إنما يقع حيث يتعلق التحقيق بالأمور العادية، والعرفية، مما اختص بالنظر فيه أهل الأعراف، وخبراء الأسواق، والحرف، والصناعات، وأشباه ذلك. ولذلك قال: «وأما النظر في مناط الحكم، فإن المناط لايلزم منه أن يكون ثابتا بدليل شرعي فقط. بل يثبت بدليل غير

---

(33) م4/245.

(34) المائدة: 95.

(35) م4/93-94.

شرعي، أو بغير دليل. (...) فإذا تحقق له المناط بأي وجه تحقق فهو المطلوب.»[36] وثبوت المناط هنا لا يعني: في النص. أي ما يعرف (بمسالك العلة). وإنما المقصود ثبوته في الواقع. أي إثبات وجوده في الخارج، في هذه النازلة، أو تلك. كما دلت عليه تتمة النص. وكون ذلك غير متوقف على دليل شرعي فقط، يعني أن منه ما هو متوقف عليه ـ كما تبين ـ ومنه ما ليس كذلك. وهذا هو المقصود بقوله في سياق آخر: «قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط، فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع. كما أنه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية؛ لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه. وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به، من حيث قصدت المعرفة به، فلا بد أن يكون المجتهد عارفا، ومجتهدا من تلك الجهة التي ينظر فيها، ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى.»[37] إلا أن كونه مجتهدا في موضوعات العالم الخارجي كله أمر مستحيل، فقد يجتهد في بعض ويعجز عن كثير، فقوله: «لا بد أن يكون المجتهد عارفا ومجتهدا من تلك الجهة» إنما هو كلام صوري ليس مقصودا في الواقع؛ لأنه لا يتم الاجتهاد التحقيقي بهذا المعنى إلا بحصول (الاجتهاد) في معرفة الموضوع الخارجي. فإما أن يكون المجتهد مجتهدا فيه وهو الكمال! وإما أن يكون (عارفا) به، تقليدا! ولذلك ورد استدراك أبي إسحاق على قوله هذا، حيث مثل لذلك باجتهاد «الصانع في معرفة عيوب الصناعات. والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب، وعرفاء الأسواق في معرفة قيم السلع، ومداخل العيوب فيها، والعاد في صحة القسمة، والماسح في تقدير الأرضين ونحوها. كل هذا وما أشبهه مما يعرف به مناط الحكم الشرعي، غير مضطر إلى العلم بالعربية ولا العلم بمقاصد الشريعة. وإن كان اجتماع ذلك كمالا في المجتهد.»[38] ولكنه اجتماع مستحيل كما ذكرت، اللهم إلا أن يجتمع بعضه وينضاف إلى صفة الاجتهاد الشرعي الحاصل عنده. فلا يمكن للمجتهد أن يجتهد في كل شيء خاصة في زماننا هذا، ولذلك قال رحمه الله «إن العلماء لم يزالوا يقلدون في هذه الأمور من ليس من الفقهاء. وإنما اعتبروا أهل

---

(36) 4/387

(37) 4/165

(38) 4/166

المعرفة بما قلدوا فيه خاصية. وهو التقليد في تحقيق المناط.»[39].

ـ الصورة الرابعة: وهي الأخيرة من صور تحقيق المناط العام ـ وهي الراجعة إلى (اجتهاد) المكلف. أي سواء كان مجتهدا أو عاميا. وذلك أن ثمة مناطات ترتبط بالشخص في نفسه وما يعتقده هو في أمره، أو ما يقع بقلبه من شك، أو يقين،وسائر التقديرات الراجعة إلى اطمئنان النفس ونظرها، حيث لا يمكن لأحد أن ينوب فيها عن أحد، إلا بصورة من الإرشاد والتوجيه.

وهذه الصورة من صور التحقيق هي المعبر عنها عند الشاطبي أحيانا بمصطلح (اجتهاد المكلف)، أو (اجتهاد المكلفين)، كما تم بيانه قبل مفصلا[40]. ومن هنا يفهم وجه قوله عن التحقيق العام: «فالحاصل أنه لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر، وحاكم، ومفت، بل بالنسبة إلى مكلف في نفسه.»[41] فجعل من تحقيق المناط ما هو خاص بالمكلف. وذلك نحو ما نكره في مثال اختلاف الاعتقاد في اللحم بين الحلية والحرمة؛ بناء على الشك في الذكاة وعدمها؛ فيأكل أحد المكلفين ويترك الآخر بناء على اختلاف اعتقادهما في اللحم «وكل واحد من المناطين راجع إلى ما وقع بقلبه، واطمأنت إليه نفسه، لا بحسب نفسه (...) وهو معنى قوله: [#] ـ إن صح ـ: «استفت قلبك وإن أفتوك»[42] فإن تحقيقك لمناط مسألتك أخص بك من تحقيق غيرك له، إذا كان مثلك (...) وليس المراد بقوله: «وإن أفتوك» أي: إن نقلوا إليك الحكم الشرعي فاتركه، وانظر ما يفتيك به قلبك! فإن هذا باطل، وتقول على التشريع الحق. وإنما المراد ما يرجع إلى تحقيق المناط (...) وإنما النظر هنا فيما وكل تحقيقه إلى المكلف!»[43] ولذلك «فقد انبنى ها هنا الحكم (...) على ما يقع بنفس العامي، وليس واحدا من الكتاب، أو السنة؛ لأنه ليس ما وقع بقلبه دليلا على حكم، وإنما هو مناط حكم، فإذا تحقق له المناط بأي

---

(39) 4/167

(40) ن. ذلك مدروسا ضمن ضمائم (الاجتهاد)، ببداية هذا الفصل.

(41) 4/93

(42) ورد في مسند أحمد بلفظ: «البر: ما سكنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب. والاثم: ما لم تسكن إليه النفس، ولم يطمئن إليه القلب، وإن أفتاك المفتون». وصححه الألباني في: (ص.ج.ص) رقم: 2881 . أما عبارة: «استفت قلبك» فإنما هي مما ينقل، ولا أصل له، كما حكاه الشيخ مشهور في: هـ.م:2/465 .

(43) 2/388-389

وجه تحقق فهو المطلوب، فيقع عليه الحكم بدليله الشرعي»[44] وقد سبق التفصيل في هذا كما ذكرت فلا داعي للتكرار.

ب2ـ تحقيق المناط الخاص: هو تخصيص التحقيق العام، بتحقيق منزل على نفس معينة لتربيتها.

فأما كونه (تخصيصا للتحقيق العام) فهو قول أبي إسحاق: تحقيق المناط: «ضربان: أحدهما ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص، كتعين نوع المثل في جزاء الصيد، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات، وما أشبه ذلك (...) والضرب الثاني: ما يرجع إلى تحقيق مناط فيما تحقق مناط حكمه. فكأن تحقيق المناط على قسمين، تحقيق عام، وهو ما ذكر، وتحقيق خاص من ذلك العام.»[45] ثم قال بعد ذلك عن المحقق: «فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق.»[46]

فالتحقيق الخاص إذن هو نظر في الحكم بعد تحقيق مناطه العام، أي بعد تصور محاله التنزيلية حسب ما تقتضيه الشروط العلمية، والمقاييس التنزيلية الاجتهادية، المشتركة بين سائر المكلفين ومحال التحقيق. ثم ينظر إلى (النفس) الماثلة أمامه لتقبُّل التحقيق، فيراعي منها ما ليس مشتركا أي ما تختص به دون سائر الأحوال والأشخاص، فينزل عليها الحكم مقيدا بتلك الخصوصيات. فيكون هذا التحقيق ـ بهذا المعنى ـ مخصصا لعموم التحقيق الأول، الذي يعتمد نوع الصورة المشتركة، التي يتنزل عليها الحكم الشرعي، لكن هذا يشخص فردا من ذلك النوع، فيستثنيه تخصيصا له، بناء على تميزه الجزئي المخصوص. فيكون له من التحقيق ما ليس لجميع أفراد النوع الكلي. ومن هنا قوله السابق: «فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق».

وأما قولنا (يتحقيق) فهو للإشارة إلى أنه ـ رغم خصوصيته ـ ضرب من ضروب تحقيق المناط، أي يصدق عليه هو أيضا التعريف الكلي السابق: (مقدمة نظرية تعين محل الحكم الثابت بمدركه الشرعي لتنزيل المقدمة النقلية عليه). حتى لا يتصور

---

(44) ج2/387

(45) ج4/97

(46) ج4/98

أنه عبارة عن (نوق) خارج عن قوانين الاجتهاد، أو أنه إعفاء من التكليف باعتباره استثناء من التحقيق العام. فهو إذن (تحقيق) أيضا. وأما كونه (منزلا على نفس معينة)، فقد قصدنا التعبير (بالنفس) لبيان أن خصوصية هذا التحقيق إنما هي خصوصيات نفسية، أي ترجع إلى طبيعة النفس الإنسانية في تحملها للتكاليف، وسلوكها في ذاك، وتعرضها للأهواء، ومداخل الشيطان، والرياء، والعجب، والإقدام، والإحجام، والصبر، والملل، وكل الأعراض الطارئة على الإنسان السالك إلى الله، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى نشير إلى أن التحقيق الخاص إنما محاله هي الأفعال المرتبطة بالذات الإنسانية، لا الخارجة عنها وإن صدرت منها! ونقصد بالخارج عنها، نحو ما يتعلق بأفعالها، ولكنه هو في ذاته موضوع خارجي، كتعيين المثل في جزاء الصيد، ونوع الرقبة في العتق، واختبار المشروب هل هو مسكر أم لا، والماء هل هو مطلق أم ليس كذلك. فهذه وأمثالها وإن تناولها المكلف بالفعل، وتعلقت بالتكليف؛ فإنها تحقيقات متعلقات بنوات خارجة عن ذاته. وأما المتعلقة بالذات فهي التكاليف المرتبطة بعلل هي نفس (أهلية) التكليف؛ أي أن تحقيق مناطها لا يراعى فيه الموضوع الخارجي بقدر ما يراعى فيه كون المكلف (أهلا) لذلك أم لا، ومقدار تلك الأهلية ومحاذيرها. فهو إذن تحقيق في عمق النفس الإنسانية. هذا هو مجال تحقيق المناط الخاص. قال أبو إسحاق مقارنا بين التحقيق العام والتحقيق الخاص: «إن الأول نظر في تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما. فإذا نظر المجتهد في العدالة مثلا، ووجد هذا الشخص متصفا بها على حسب ما ظهر له؛ أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول، من الشهادات، والانتصاب للولايات العامة أو الخاصة. وهكذا إذا نظر في الأوامر والنواهي الندبية، والأمور الإباحية، ووجد المكلفين والمخاطبين على الجملة؛ أوقع عليهم أحكام تلك النصوص، كما يوقع عليهم نصوص الواجبات والمحرمات، من غير التفات إلى شيء غير القبول المشروط بالتهيئة الظاهرة. فالمكلفون كلهم في أحكام تلك النصوص على سواء في هذا النظر.

أما الثاني: وهو النظر الخاص، فأعلى من هذا وأدق، وهو في الحقيقة ناشئ عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى:{إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا}[47] وقد يعبر عنه

(47) الأنفال: 29.

بالحكمة. (...) فتحقيق المناط الخاص: نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان، ومداخل الهوى، والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل. هذا بالنسبة إلى التكليف المنجم، وغيره، ويختص غير المنجم بوجه آخر: وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد(...) فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر. ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئا من ذلك في بعض الأعمال دون بعض. فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نورا يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها، أو ضعفها. ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة، أو عدم التفاتها. فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف. فكأنه يخص عموم المكلفين، والتكاليف بهذا التحقيق!»»[48].

فهذا النص المفصل يؤكد ما قلناه من كون التحقيق الخاص متعلقا بالنفس الإنسانية خاصة، دون الموضوعات، أو الذوات الخارجية، ولذلك كان صاحبه أي المجتهد صاحب نور «يعرف به النفوس ومراميها وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها ...» إلخ. مما ذكر من صفات، وأحوال، تتعلق بالنفس الإنسانية. ولذلك فهو «يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها...».

ويتضح من كل ما سبق أن هدف هذا التحقيق الخاص هو التأديب، والتوجيه، والإرشاد، وكل معاني (التربية) المعتمدة في مدارج التدين، والسلوك إلى الله، ولذلك عللنا التعريف بقولنا: (لتربيتها) أي تربية النفس.

فالقصد التربوي ظاهر بصورة جلية من مفهوم تحقيق المناط الخاص، من جهة استثناء هذه النفس المعينة من عموم التحقيق؛ لأن ذلك إنما كان لحكمة تربوية أساسا، كما تبين من خلال النص السابق، حيث أن التحقيق إنما كان خصوصه بمراعاته

---

(48) م4/96 إلى 98

«مداخل الشيطان، ومداخل الهوى، والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل» كما عبر آنفا، وكذا «النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال (...) فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر..» إلخ. فإنما هذه في الواقع قواعد تربوية إصلاحية واضحة. ولذلك فقد استثنى في كتاب الاعتصام أن يكون مثل هذا من البدع. وقد أصله كما رأيت في الموافقات. قال رحمه الله بأسلوب المربي: ما «يرجع إلى العوارض الطارئة على السالكين، إذا دخل عليهم نور التوحيد الوجداني، فيتكلم فيها بحسب الوقت والحال، وما يحتاج إليه في النازلة الخاصة، رجوعا إلى الشيخ المربي، وما بين له في تحقيق مناطها، بفراسته الصادقة في السالك، بحسبه، وبحسب العارض، فيداويه بما يليق به من الوظائف الشرعية، والأذكار الشرعية، أو بإصلاح مقصده إن عرض فيه العارض. فقلما يطرأ العامل بل العارض إلا عند الإخلال ببعض الأصول الشرعية، التي بني عليها في بدايته. (...) فمثل هذا لا بدعة فيه لرجوعه إلى أصل شرعي»[49].

فتحقيق المناط الوارد في هذا النص إنما هو التحقيق الخاص لا العام، لكونه ـ كما هو واضح ـ راجعا إلى (فراسة الشيخ المربي الصادقة) وهي المقصودة بقوله في النص الوارد قبل: «فصاحب هذا التحقيق الخاص، هو الذي رزق نورا يعرف به النفوس ومراميها...» إلخ. وهذا أيضا مما يؤكد (تربوية) التحقيق الخاص أي رجوعه ـ خصوصا ـ إلى أعلى درجات الاجتهاد، وهي (الربانية). وهذه ليست من شأن (المجتهد المتوسط)، بله العامي، كما هو الحال في بعض صور التحقيق العام.

والمجتهد الرباني، أو الحكيم، هو المحتل لأعلى رتب الاجتهاد كما تبين في محله[50] فهو وحده المؤهل للتحقيق الخاص! ولذلك قال: «وهو في الحقيقة ناشئ عن نتيجة التقوى (...) وقد يعبر عنه بالحكمة.» وقال في تتمة هذا النص: «قال مالك: (...) الحكمة: نور يقذفه الله في قلب العبد. وقال أيضا: يقع بقلبي أن الحكمة: الفقه في دين الله، وأمر يدخله الله القلوب من رحمته وفضله. وقد كره مالك كتابة العلم ـ يريد ما كان نحو الفتاوى ـ فسئل ما الذي نصنع؟ فقال: تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم

---

(49) ع/1/151

ثم لا تحتاجون إلى الكتاب»[51].

فالنور المذكور في هذه النصوص كلها سواء في الموافقات، أو الاعتصام، ليس النور المزعوم عند جهال الصوفية، والمبتدعة، ولكنه النور المنبعث من العلم. أي أن التمكن من أعلى رتب الاجتهاد هو الذي يؤدي إلى انقداح الحكمة، أو النور في قلب المجتهد. ولذلك جعل الحكمة ـ فيما روي عن مالك ـ (الفقه في دين الله) أولا، ثم (أمرا يدخله الله القلوب من رحمته وفضله). وإنما ذلك بناء على مراسه في العلم ورسوخه. قال في وصف الرتبة العليا، أو الربانية: «<u>وبسمى صاحب هذه المرتبة: الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقيه، والعاقل؛ لأنه يربي بصغار العلم قبل كباره، ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به، وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المحمول عليه. وفهم عن الله مراده. ومن خاصيته أمران: أحدهما: أنه يحب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص، إن كان له في المسألة حكم خاص؛ بخلاف صاحب الرتبة الثانية، فإنه إنما يحب من رأس الكلية من غير اعتبار بخاص! والثاني: أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات.</u>»[52]

فأما الخاصية الأولى فهي عين تحقيق المناط الخاص، وأما الثانية فسترى في دراسة (المآل) أن التحقيق الخاص أحد فروعه، التي لم ينص عليها أبو إسحاق. وإنما أشار إليها إشارة[53]. ولذلك قال مستدلا على صحة النظر المآلي: إن منه «<u>جميع ما مر في تحقيق المناط الخاص مما فيه هذا المعنى</u>، حيث يكون العمل في الأصل مشروعا، لكن ينهى عنه لما يؤول إليه من المفسدة، أو ممنوعا لكن يترك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة.»[54]

وكل ذلك دال على أن تحقيق المناط الخاص هو على رأس قمة الاجتهاد، وأنه ألصق من غيره بالمقاصد التربوية.

---

(50) ن. مصطلح (درجة الاجتهاد)، أو (رتبة الاجتهاد) ضمن ضمائم الاجتهاد.

(51) 4/97، 98.

(52) 4/232.

(53) ن. مصطلح (المآل) الفصل الثالث.

(54) 4/198.

ـ ثانيا: خصائصه:

1ـ وظيفته العلمية:

تبين في دراسة مصطلح (الاجتهاد) أن (تحقيق المناط) يشكل آخر مراحله العلمية. فهو إذن مصطلح اجتهادي جزئي، أعني أن وظيفته تشكل جزءا من وظيفة الاجتهاد الكلية. فهو الكفيل ـ عامه وخاصه ـ بتنزيل الأحكام الشرعية، وتشخيص عللها ـ أعني مناطاتها ـ في الواقع. فيتم بذلك قصد الشارع؛ ليس من الاجتهاد فحسب، ولكن من التكليف كله.

2ـ رتبته الأسرية:

يمكن ترتيب (تحقيق المناط) ـ مفتاحيا ـ في الدرجة الرابعة، ضمن أسرته الاصطلاحية. أعني بعد (الاجتهاد) المصطلح الأم، و(الاستنباط)، ثم (الفتوى)، كما سبق بيان ترتيبها بمحالها. وذلك إما باعتبار أنها كليات بالنسبة إليه، كما هو الحال بالنسبة للاجتهاد والفتوى؛ وإما باعتبار أنها أكثر جوهرية، من حيث العلاقة بمفهوم (الاجتهاد)، كما هو الحال بالنسبة للاستنباط، إذ سبق أن هذا هو العمود الفقري للعملية الاجتهادية، فلذلك كان هو المفتاح الثاني لمفهوم الاجتهاد، بعد المصطلح الأم[55]

3ـ قوته الاستيعابية:

يمتد مفهوم التحقيق إلى مجالات متعددة من مجالات الفكر الأصولي؛ نظرا لأنه نشاط تطبيقي في المجال الاجتهادي ـ كما تبين ـ ولذلك فإن كل استدلال، وكل قاعدة، أو أصل تعلق بضبط عملية التطبيق، والتنزيل؛ فهو لصيق بمصطلح (تحقيق المناط)، بل قد يكون المصطلح استنباطيا لكنه مبني على أساس مراعاة التنزيل، فيكون لتحقيق المناط من مفهومه نصيب، فيحصل بينهما من التداخل بقدر ما يشتركان فيه من معنى التنزيل. وذلك نحو مصطلح (المآل) المرتبط ـ جزئيا ـ بمعنى تحقيق المناط الخاص، كما تبين. بل إن معنى التحقيق العام مرتبط بصورة غير مباشرة بكل القواعد والفروع المآلية، من حيث إنها أصول استنباطية مبنية على مراعاة (المتوقع)، وهذا إنما هو تصور للواقع قبل أن يقع، أي تصور لتحقيق المناط![56] ثم إن تحقيق المناط عامه

---

(55) ن. مصطلح (المآل).

(56) ن. (رتبته الأسرية) في كل من الاجتهاد، والاستنباط، والفتوى.

وخاصه، يمتد من الفكر الأصولي إلى الفكر الفقهي؛ لأن التحقيق ـ من حيث هو منهج ـ عملٌ أصولي محض، لكنه ـ من حيث هو إنجاز ـ عمل فقهي محض! ولذلك صح أن نقول: إن تحقيق المناط هو القنطرة الرابطة بين الفقه وأصوله.

4 ـ نضجه الاصطلاحي:

(تحقيق المناط) من المصطلحات الأصولية البالغة أعلى مراتب النضج الاصلاحي في فكر أبي إسحاق الشاطبي، ولذلك فكثيرا ما يستعمله لاختزال المعاني أو تفسيرها، كما في قوله المذكور قبل عن بعض صور الاستحسان الدقيقة: إنه «تمسك باحتمال تلقي الحكم من القرآن. وهذا يرجع ـ في الحقيقة ـ إلى تحقيق مناطه»[57] فقوة (تحقيق المناط) الاصطلاحية ـ أي باعتباره مصطلحا ناضجا ـ هي التي تجعله آلة لتفسير الصور المعقدة وتقريب المعاني البعيدة.

وباختصار (فتحقيق المناط) مصطلح قائم بنفسه في تراث الشاطبي، واضح في ذهن صاحبه، يعرض به المعاني الأصولية. وهو واثق من قدرته التواصلية: وكل ذلك تأكيد لنضجه الاصطلاحي. بل إن الضمائم المستعملة منه مما يبدو عليه نوع من الجدة في المجال الأصولي، أعني (تحقيق المناط الخاص): فإنه ـ وإن لم يتداول في الغالب بين الأصوليين ـ قد قام على أساس متين من الاصطلاحية لدى أبي إسحاق. وذلك واضح في قصد الشاطبي إلى تقديمه باعتباره مصطلحا معينا، دالا على مفهوم معين، من خلال الشروح التعريفية، والرسوم التمثيلية، التي عرضها في سياق توضيحه. وكل ذلك بقصد أنه مصطلح أصولي فيه نوع من الجدة.

5 ـ علاقاته:

ـ مرادفاته:

ـ اجتهاد المكلف، أو اجتهاد المكلفين: وهو مرادف جزئي له. بمعنى أنه ليس مرادفا لكل (تحقيق المناط)، ولكن لبعض صوره، مما فصلناه في تحقيق المناط العام. فبينهما عموم وخصوص كما يقال. إذ كل مسمى (اجتهاد المكلف) هو تحقيق للمناط. وليس كل تحقيق للمناط هو (اجتهادا للمكلف). قال: في ذلك «إنما المراد ما يرجع إلى

---

(57) ج2/372

تحقيق المناط (...) وإنما المراد هنا فيما وكل تحقيقه إلى المكلف.»[58] يعني من المسائل المرتبطة بالتقدير الشخصي ـ كما فصلناه في محله[59] ـ وهو المقصود بقوله: «فوكلوه إلى اختيار المكلف واجتهاده»[60] «ولذلك وكل إلى اجتهاد المكلفين»[61]. وبما أن (اجتهاد المكلف)، أو (المكلفين) إنما هو إحدى صور تحقيق المناط؛ فإن الترادف الحاصل بينهما ليس إلا جزئيا.

ـ المقدمة الأولى: وهو مصطلح مرادف حقيقة لتحقيق المناط على التمام والكمال. وقد سبق قوله: «كل دليل شرعي فمبني على مقدمتين:إحداهما راجعة إلى تحقيق مناط الحكم. والأخرى ترجع إلى نفس الحكم الشرعي، فالأولى: نظرية.»[62] فقوله: (الأولى)، ليس بمعنى الترتيب فحسب، ولكن أيضا بالمعنى الاصطلاحي المبني أصلا على معنى الترتيب، فيما هو معروف في المنطق (بالمقدمة الأولى) و(المقدمة الثانية) وإن كان اصطلاحه هنا غير مقيد بشروط المناطقة كما قال.[63] قال يشرح مقتضى (المقدمة الأولى) عبر مثال: «فإذا شرع المكلف في تناول خمر مثلا (...) فلا بد من النظر في كونه خمرا، أو غير خمر، وهو معنى تحقيق المناط. فإذا وجد فيه أمارة الخمر، أو حقيقتها بنظر معتبر؛ قال: نعم هذا خمر، فيقال له: كل خمر حرام الاستعمال. (...) وهو المقدمة الثانية.»[64] فالمقدمة الأولى تحقق المناط والثانية تحكم عليه.

ـ المقدمة النظرية: وهي كذلك عين تحقيق المناط، أو المقدمة الأولى. وقد سبق قوله في النص أعلاه: «فالأولى نظرية» وقال بعد ذكر المقدمة الثانية: «ولا ينزل الحكم بها إلا على ما تحقق أنه مناط ذلك الحكم على الإطلاق، أو على التقييد، وهو مقتضى المقدمة النظرية.»[65].

---

(58) خ 389/2

(59) ن. (اجتهاد المكلف) ضمن ضمائم (الاجتهاد).

(60) م 238/4

(61) م 160/1

(62) م 43/4

(63) قال: «واعلم أن المراد بالمقدمتين ههنا ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الأشكال المعروفة» م 337/4.

(64) م 44/4.

(65) م 44/4-45.

الفرع الرابع: الترجيح

ـ أولا: التعريف:

أ ـ في اللغة: تدور مادة (ر.ج.ح) في اللغة على معاني الرزانة، والزيادة، والثقل، وهي كلها ترجع إلى أصل واحد: هو الميل إلى جهة لفضل فيها زائد. قال ابن فارس: «الراء والجيم والحاء: أصل واحد. يدل على رزانة وزيادة. يقال: رَجَحَ الشَّيْءُ، وهو راجح، إذا رَزَنَ. وهو من الرُّجْحَان. (...) وتقول: نَاوَأْنَا قوما فَرَجَحْنَاهم: أي كنا أَرْزَنَ منهم. وقوم مراجيح في الحلم: الواحد مِرْجَاحٌ. ويقال: إن الأراجيح: الإبل: لاهتزازها في رَتَكَانِهَا إذا مشت. وهو من الباب: لأنها تترجح: وتترجح أحمالها.»(1) وفي الأساس: «رَجَحَتْ إحدى الكفتين على الأخرى، وأَرْجَحَ الميزانَ، وإذا وزنتَ فأرجِحْ، ورَجَحْتُ الشيءَ: وزنته بيدي. ونظرت ما ثقله. ومن المجاز (...): رَجَّحَ أَحَدَ قوليه على الآخر.»(2) وتقول أيضا: «رَجَحَ الميزانُ يَرْجُحُ ويَرْجَحُ ـ بالضم والفتح ـ رُجْحَانا، فيهما: أي مال. وأَرْجَحَ له ورجَّح ترجيحا: أي: أعطاه راجحًا.»(3) وفي اللسان: «الرَّاجِحُ: الوَازِنُ. ورَجَحَ الشيءَ بيده: رَزَنَهُ ونظر ما ثقله. وأرجَحَ الميزانَ: أي أثقله حتى مال. وأَرْجَحْتُ لفلان، ورَجَّحْتُ ترجيحاً: إذا أعطيته راجحاً. ورَجَحَ الشيءُ يَرْجَحُ ويَرْجِحُ ويَرْجُحُ رُجُوحاً ورَجَحَانا و رُجْحانا(...) وقوم رُجَّحٌ، ورُجُحٌ ومَرَاجِيحُ ومَرَاجِحُ: حلماء. قال الأعشى:

من شباب تراهم غَيْرَ ميلٍ ** وكهولا مَرَاجِحاً أَحْلَامَا.

واحدهم: مِرْجَحٌ ومِرْجَاحٌ (...).

والتَّرَجُّحُ: التذبذب بين شيئين. عامٌّ في كل ما يشبهه.»(4)

ولذلك كان الترجيح في الاصطلاح الأصولي العام، محافظا في دلالته على هذا الأصل اللغوي. قال الجرجاني: «الترجيح: إثبات مرتبة في أحد الدليلين على الآخر.»(5) فكأنه إثبات ثقل أحدهما على الآخر، على سبيل المجاز كما أشار إلى ذلك

---

(1) المقاييس: (رجح).

(2) الأساس: (رجح).

(3) المختار: (رجح).

(4) اللسان: (رجح). ن ذلك مختصرا في القاموس: (رجح).

(5) التعريفات: ص: 56.

الزمخشري قبل.

ب ـ أما في اصطلاح أبي إسحاق فهو كما يلي:

ب1 ـ الترجيح: هو رفع التعارض بتغليب الظن في أحد الاحتمالين بدليل.

فالترجيح إذن مصطلح يدل على مفهوم اجتهادي صرف، كما تبين من هذا التعريف. ولذلك فإن الشاطبي قد جعله مما يدرس في (كتاب الاجتهاد). قال رحمه الله: «ويتعلق بكتاب الاجتهاد نظران: أحدهما في تعارض الأدلة على المجتهد، وترجيح بعضها على بعض. والآخر: في أحكام السؤال والجواب.»(6) وقد سمى هذا المتعلق بكتاب الاجتهاد عند الترجمة له (بلواحق الاجتهاد) قال: «كتاب لواحق الاجتهاد وفيه نظران: النظر الأول في التعارض والترجيح»(7).

وكثيرا ما كان يحيل على هذا النظر الأول بعبارة (كتاب التعارض والترجيح) كما في قوله: «ولهذا الفصل تقرير في كتاب التعارض والترجيح»(8).

وقد استعمل (التعارض والترجيح) باعتبارهما ثنائية لا تكاد تنفك، وكأنهما مصطلح واحد أو ضميمة واحدة قال: «وإنما ذكر هنا ما هو كالضابط الحاصر، والأصل العتيد لمن تشوف إلى ضوابط التعارض والترجيح.»(9) إلا أنهما مع ذلك مصطلحان لا مصطلح واحد، ومفهومان مختلفان لا مفهوم واحد، وإنما اقترانهما لكون الأول لازم عن الثاني ضرورة، أي أنه لا (ترجيح) إلا حيث (التعارض). فكل ترجيح يتصور عنه بدلالة اللزوم مصطلح التعارض والعكس غير صحيح. إذ قد يوجد (التعارض) ثم يرفع بغير (ترجيح)! بل بأداة اجتهادية أخرى (كالجمع). و(الجمع أولى من الترجيح إن أمكن) كما هو مقرر في القاعدة ـ وسيأتي ـ

فالتعارض إذن ليس مصطلحا اجتهاديا. بل هو مفهوم لواقع، أي وصف لواقع الأدلة المتنافية أو ما شابه ذلك. إنه (رسم) لإشكال. بينما (الترجيح) هو الصورة الاجتهادية على التحقيق؛ لأنه (اسم) لكلية من كليات (بذل الوسع وإبلاغ الجهد). فهو

---

(6) م 4/293.

(7) م 4/294.

(8) م 4/155 ن أيضا: م1/266.

(9) م 4/311.

(9) م 4/ 311.

دال على النشاط العقلي للمجتهد. ومن هنا كان اكتفاء الشاطبي في بعض الأحيان بتسمية (كتاب الترجيح)؛ لأنها الأدل على المعنى الاجتهادي، والأليق بالدخول في (كتاب الاجتهاد). قال رحمه الله: «يقدم الأهم حسبما هو مبين في كتاب الترجيح»[10]

فالتعارض إذن إنما هو (واقع) يرجى (رفعه) بأداة (الترجيح)، ولذلك قلنا في التعريف: (الترجيح: هو رفع التعارض)؛ لأن التعارض هو (محل) الاجتهاد: وهو تواردُ الدليلين المتنافيين على محل واحد. فتردد المدلول بين طرفين مشتركين في وصف واحد على سبيل التنافي. هكذا بادئ الرأي. قال أبو إسحاق: «محال الاجتهاد المعتبر: هي ما ترددت بين طرفين، وضع في كل واحد منهما قصد الشارع في الإثبات في أحدهما، والنفي في الآخر، فلم تنصرف البتة إلى طرف النفي، ولا إلى طرف الإثبات.»[11] فههنا إذن يقع الترجيح؛ لأن «الترجيح بين الأمرين إنما يقع في الحقيقة بعد الاشتراك في الوصف الذي تفاوتا فيه.»[12] وهو تفاوت لا يظهر للمجتهد بادئ الرأي؛ لأنه هو المجتهَد فيه، وهو الذي به يقع الترجيح. إذ «لا تعارض في الشريعة في نفس الأمر، بل في نظر المجتهد.»[13] و«لأن الشريعة لا تعارض فيها البتة (...) لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم»[14]. ولذلك قلنا ـ في شرح معنى التعارض ـ عن الاشتراك الحاصل في الوصف الواحد: إنه «على سبيل التنافي. هكذا بادئ الرأي»؛ لأنه لا تعارض «في نفس الأمر» كما ذكر أبو إسحاق. وإنما هو «في نظر المجتهد».

فقولنا في التعريف: (الترجيح هو رفع التعارض) إنما هو الحاصل في نظر المجتهد لا في واقع الأدلة والدلالات الشرعية؛ لأن قصد الشارع واحد متحد. ومن هنا

---

(10) م 3/ 13.

(11) م 4/263. تردّدُ هذا المعنى عنده كثير. قال مثلا: «مجال الاجتهاد، ومجالات الظنون لا تتفق عادة (...) فيصير أهل الاجتهاد مع تكليفهم باتباع ما غلب على ظنونهم.» ع2/395. وقال: «فصار هذا (...) محل نظر واجتهاد بسبب تجاذب الطرفين» م/178 وقال: «فكل هذه المسائل إنما وقع الخلاف فيها؛ لأنها دائرة بين طرفين واضحين، فحصل الإشكال والتردد. (...) وبإحكام النظر في هذا المعنى يترشح للناظر أن يبلغ درجة الاجتهاد» م4/160.

(12) م4/ 294.

(13) م/4/294.

(14) م4/294.

كان التعارض الذي يلحقه الترجيح مشروطا بشرطين[15] وهما:

ـ الأول: أن يحصل بين طرفين متساويين من حيث الظنية.

ـ الثاني: أن يتواردا على محل واحد.

وذلك لأن (التعارض) الحاصل بين غير متساويين ليس بتعارض، كالتعارض بين القطعي والظني مثلا؛ لأن هذا قاض بإبطال الظني ـ على الجملة ـ أي ما دام الجمع غير ممكن. ولا يمكن حصوله بين قطعيين، لأن التعارض ـ كما تبين ـ ليس واقعا في الشريعة على ما في نفس الأمر. فلا يبقى إلا أن يقع بين ظنيين.

وأما الشرط الثاني فهو لإخراج كل تعارض مآله إلى الجمع بين الدليلين؛ لأنهما إذا لم يتواردا على المحل الواحد، أمكن إعمال كل منهما في محله، فلا تعارض. وقد تواترت النصوص عند أبي إسحاق لتأكيد وجوب توفر الشرطين في (التعارض) المتعلق بأصل (الترجيح). قال رحمه الله: «التعارض إذا ظهر لبادئ الرأي في المقولات الشرعية، فإما أن لا يمكن الجمع بينهما أصلا؛ وإما أن يمكن. فإن لم يمكن فهذا الفرض بين قطعي وظني، أو بين ظنيين. فأما بين قطعيين فلا يقع في الشريعة. ولا يمكن وقوعه؛ لأن تعارض القطعيين محال. فإن وقع بين قطعي وظني بطل الظني. وإن وقع بين ظنين فههنا للعلماء فيه الترجيح!»[16] وإنما «العمل بالترجيح عند تعارض الدليلين الظنيين!»[17] ولذلك قال عن المبتدعة في استمساكها بما يوافق هواها من أدلة الفتن: «الفِرَقُ تستمسك ببعض تلك الأدلة، وترد ما سواها إليها، أو تهمل اعتبارها بالترجيح، إن كان الموضع من الظنيات التي يسوغ فيها الترجيح، أو تدعي أن أصلها الذي ترجع إليه قطعي والمعارض له ظني؛ فلا يتعارضان.»[18] هذا، وأما الشرط الثاني: فهو قوله: «لم يصح إطلاق القول بالترجيح بين البيانين (...) إذ لا يصدقان على محل واحد.»[19] وقوله في «الحكم عليهما معا بالإعمال. ويلزم من هذا أن لا يتوارد الدليلان على محل التعارض.»[20] وقال في سياق آخر: «التأويل إنما يسلط

---

(15) شواهد ذلك النصوص الآتية.

(16) م1/ 180.

(17) م2/ 283.

(18) م2/ 445.

(19) م3/ 314.

(20) م4/ 301.

على الدليل لمعارضة ما هو أقوى منه. فالناظر بين أمرين، إما أن يُبطل المرجوح جملة، اعتمادا على الراجح، ولا يلزم نفسه الجمع. وهذا نظر يرجع إلى مثله عند التعارض على الجملة. وإما أن لا يبطله ويعتمد القول به على وجه.»[21] وهو المقصود (بالجمع). بينما الأول هو الترجيح نفسه. ثم قال مطقا بعد تحليل وتمثيل: «وهذا المعنى لا يختص بباب التأويل، بل هو جار في باب التعارض والترجيح، فإن الاحتمالين قد يتواردان على موضوع واحد فيفتقر إلى الترجيح فيهما»[22]

إلا أن هذا لا يعني ضرورة أن كل دليلين، تواردا على محل واحد: استحال الجمع بينهما. بل قد يحصل ـ إذا كان الدليلان في معنى الدليل الواحد، وذلك كالعام والخاص، والمطلق والمقيد، وما شابه ذلك من الثنائيات الدلالية. حيث «لا يقتصر نو الاجتهاد على التمسك بالعام مثلا حتى يبحث عن مخصصه، وعلى المطلق حتى ينظر هل له مقيد أم لا؟ إذ كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما. فالعام مع خاصه هو الدليل.»[23] ولذلك لم يكن مثل هذا من صور التعارض بالاصطلاح المذكور، رغم توارد دليليه على المحل الواحد، بسبب إمكان الجمع بينهما. قال: «إلا أنهم نظروا فيه، بالنسبة إلى كل موضع لا يمكن فيه الجمع بين الدليلين، (...) فإنه إن أمكن الجمع فلا تعارض! كالعام مع الخاص، والمطلق مع المقيد، وأشباه ذلك.»[24] «وإن أمكن الجمع، فقد اتفق النظار على إعمال وجه الجمع، وإن كان وجه الجمع ضعيفا؛ فإن الجمع أولى عندهم. وإعمال الأدلة أولى من إهمال بعضها.»[25]

وقد أورد الشاطبي لذلك أربع صور[26].

---

(21) م3/100-101

(22) م3/102

(23) م3/90

(24) م4/294-295

(25) ع1/180

(26) قال: «وأما ما يمكن فيه الجمع (...) فنقول: لتعارض الأدلة في هذا الضرب صور:

1 ـ إحداها: أن يكون في جهة كلية مع جهة جزئية تحتها، كالكتب المحرم مع الكتب للإصلاح بين الزوجين، وقتل المسلم المحرم مع القتل قصاصا(...).

2 ـ والثانية: أن يقع في جهتين جزئيتين كلتاهما داخلة تحت كلية واحدة،كتعارض حديثين،أو قياسين، أو علامتين،على جزئية واحدة (...) ولكن وجه النظر فيه أن التعارض،إذ ظهر فلا بد من أحد أمرين: إما الحكم على أحد الدليلين بالإهمال، فيبقى الآخر هو المعمل لا غير،وذلك لا يصح إلا مع فرض إبطاله بكونه منسوخا، أو تطريق غلط أو وهم في السند، أو في المتن إن كان خبر آحاد، أو كونه مظنونا يعارض مقطوعا به،=

وأما (التعارض) الذي لا يمكن فيه الجمع، والذي هو محل (الترجيح)، فقد أورد

=إلى غير ذلك من الوجوه القادحة في اعتبار ذلك الدليل. وإذا فرض أحد هذه الأشياء لم يكن فرض اجتماع دليلين فيتعارضا. وقد سلموا أن [كون] أحدهما منسوخا لا يعد معارضا، فكذلك ما في معناه فالحكم إذا للدليل الثابت عند المجتهد، كما لو انفرد عن معارض من أصل.

والأمر الثاني: الحكم عليهما معا بالإعمال. ويلزم من هذا أن لا يتوارد الدليلان على محل التعارض. كما في مسألة العبد في رأي مالك، فإنه أعمل حكم الملك له من وجه، وأهمل ذلك من وجه(*)، وتارة يخص أحد الدليلين، فلا يتواردان على محل التعارض معا. بل يعمل في غيره. ويهمل بالنسبة إليه لمعنى اقتضى ذلك. ويدخل تحت هذا الوجه كل ما يستثنيه المجتهد صاحب النظر في تحقيق المناط الخاص (...) وكذلك في فرض الكفاية (...).

3ـ والصورة الثالثة: أن يقع التعارض في جهتين جزئيتين، لا تدخل إحداهما تحت الأخرى، ولا ترجعان إلى كلية واحدة. كالمكلف لا يجد ماء ولا متيمما، فهو بين أن يترك مقتضى {أقيموا الصلاة} لمقتضى {إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا} إلى آخرها؛ أو يعكس.

فإن الصلاة راجعة إلى كلية من الضروريات، والطهارة راجعة إلى كلية من التحسينيات، على قول من قال بذلك. (...) فالأصل أن الجزئي راجع في الترجيح إلى أصله الكلي، فإن رجح الكلي فكذلك جزئيه، أو لم يرجح فجزئيه مثله؛ لأن الجزئي معتبر بكليه، وقد ثبت ترجيحه، فكذلك يترجح جزئيه(...).

4ـ والصورة الرابعة:أن يقع التعارض في كليين من نوع واحد،وهذا في ظاهره شنيع،ولكنه في التحصيل صحيح ووجه شناعته أن الكليات الشرعية قد مر أنها قطعية،لا مدخل فيها للظن،وتعارض القطعيات محال.

وأما وجه الصحة فعلى ترتيب يمكن الجمع بينهما فيه، إذا كان الموضوع له اعتباران، فلا يكون تعارضا في الحقيقة (...) وذلك أن الله تعالى وصف الدنيا بوصفين كالمتضادين: وصف يقتضي ذمها (...) ووصف يقتضي مدحها.» م 4/299 إلى 304. ثم قال في ختام هذه الصورة بعد تحليل وتفصيل: «فلزم من ذلك أن توارد الوصفين على جهتين مختلفتين، أو حالتين متنافيتين، بيانه أن لها نظرين: أحدهما نظر مجرد من الحكمة التي وضعت لها الدنيا. (...) والثاني: نظر غير مجرد من الحكمة التي وضعت لها الدنيا. (...) فالدنيا من جهة النظر الأول مذمومة. وليست بمذمومة من جهة النظر الثاني بل هي محمودة» م 4/308،309. فلم تدخل هذه الصور في التعارض الذي لا يمكن فيه الجمع؛ لأنها جميعها راجعة إلى التوافق والائتلاف . لا إلى التناقض والاختلاف. فمآلها جميعها إلى ثلاث أحوال:

ـ الأولى: عدم قيام التعارض أصلا، بسقوط أحد الدليلين، وضعفه في نفسه عن أن يكون معارضا، كما ذكر في (الأمر الأول) من الصورة الثانية.

ـ الثانية: رجحان أحدهما ابتداء، وذلك لرجحان كليه الذي يرجع إليه. فهو إذن راجح في نفسه، وإذا كان كذلك فليس بمعارَض، ولا هو في حاجة إلى (ترجيح) بالمعنى المدروس بالمتن. ولذلك قال: «فكذلك يترجح جزئيه» وهو الصورة الثالثة.

ـ الثالثة: الجمع بينهما. وهو مضمون الصورة الأولى، و(الأمر الثاني) من الصورة الثانية. وكذا الصورة الرابعة.

وقد خرج كل ذلك عن أن يكون (رفعُ التعارض) فيه (ترجيحا) بالمعنى الرئيس للمصطلح أي من حيث هو (تغليب الظن في أحد الاحتمالين) أساسا، حيث دور المجتهد وجهده المبذول في رفع (التردد) بارز وقوي. إذ أن هذه ليست محال (تردد)، و(تجاذب) بين الطرفين. وإنما يكون المحل «محل نظر واجتهاد بسبب تجاذب الطرفين فيه» م3/178 . حيث تكون «الواسطة يتجاذبها الدليلان معا: دليل النفي ودليل الإثبات، فتعارض عليها الدليلان فاحتيج إلى الترجيح» م4/295؛ «لأنها دائرة بين طرفين واضحين فحصل الإشكال والتردد» م4/160 وإنما وضوحهما هو في الاختلاف على المحل، وتعارضهما عليه ـ كما هو مفصل في متن هذه الدراسة ـ والصور المذكورة هنا غير واضحة في الاختلاف والتعارض بهذا المعنى. فآل أمرها جميعا إلى الجمع، أو إلى سقوط التعارض فيها أصلا.

له ست صور، دون أن يحصره فيها. وهي:

ـ الأولى: تعارض دليلين في إفادة الحكم الشرعي. قال «محال الخلاف دائرة بين طرفي نفي وإثبات، ظهر قصد الشارع في كل واحد منهما؛ فإن الواسطة آخذة من الطرفين بسببٍ هو متعلق الدليل الشرعي، فصارت الواسطة يتجاذبها الدليلان معا: دليل النفي ودليل الإثبات؛ فتعارض عليها الدليلان؛ فاحتيج إلى الترجيح، وإلا فالتوقف، وتصير من المتشابهات»[27]

فالواسطة هنا: هي النازلة، أو المسألة المبحوث عن حكمها الشرعي. فهي مأخوذة بالدليلين معا. وهما مختلفان في مستفادهما من الحكم الشرعي. وعَدَّ صور (العفو) فقال: «ومنها الترجيح بين الدليلين عند تعارضهما، ولم يمكن الجمع، فإذا ترجح أحد الدليلين كان مقتضى المرجوح في حكم العفو»[28] فمقتضى الدليل الذي هو في حكم العفو، إنما هو الحكم الشرعي المهمل؛ بسبب إعمال ما هو أرجح منه. فهذه صورة.

ـ والثانية: تعارض ما في معنى الدليلين في إفادة الحكم أيضا؛ وذلك هو خطاب المجتهد من فتاوى ونحوها. فهي حاملة للحكم الشرعي، وقد تتعارض على المستفتي قال: «إلا أن الأدلة كما يصح تعارضها على ذلك الترتيب كذلك يصح تعارض ما في معناها، كما في تعارض القولين على المقلد؛ لأن نسبتهما إليه كنسبة الدليلين إلى المجتهد»[29].

ـ والثالثة: تعارض العلامات القضائية، أي الأمارات القاضية بالحكم بحيث إن منها ما يبرئ المتهم ومنها ما يجرمه. قال: «ومنه تعارض العلامات الدالة على الأحكام المختلفة، كما إذا انتهب نوع من المتاع يندر وجود مثله من غير الانتهاب، فيرى مثله في يد رجل ورع. فيدل صلاح ذي اليد على أنه حلال، ويدل ندور مثله من غير النهب على أنه حرام؛ فيتعارضان»[30]

---

(27) 4/ 295

(28) 4/ 165

(29) 4/ 295-296

(30) 4/ 296-297

ـ والرابعة: تعارض تحقيق مناطات الأحكام، لتعدد الأوصاف في المحل المحقق ولاحتماله في نفسه أكثر من علة واحدة. قال «ومنه تعارض الأشباه الجارة إلى الأحكام المختلفة، كالعبد فإنه آدمي فيجري مجرى الأحرار في الملك، ومال فيجري مجرى سائر الأموال في سلب الملك»(31).

ـ والخامسة: تعارض الأسباب باعتبارها مناطات للأحكام. قال: «ومنه تعارض الأسباب، كاختلاط الميتة بالذكية (...) إذ كل واحدة منهما تطرق إليها احتمال وجود السبب المحلل والمحرم.»(32) والمقصود اختلاط لحومهما على المتناول. ولذلك رجعت هذه الصورة في الحقيقة إلى تحقيق المناط، كما ذكره في الاعتصام(33) فتلحق إذن بالصورة الرابعة، فهي منها.

ـ والسادسة: تعارض الشروط التي يتوقف عليها إنفاذ الحكم القضائي، حيث يعلق بشهادتين متنافيتين قال: «ومنه تعارض الشروط، كتعارض البينتين، إذ قلنا: إن الشهادة شرط في إنفاذ الحكم، فإحداهما تقتضي إثبات أمر، والأخرى تقتضي

---

(31) م4/297 . لا يفهم وجه إدخال هذا المثال ضمن ما لا يمكن فيه الجمع. قال في الترجيح الوارد فيه: «وحقيقة النظر الالتفات إلى كل طرف من الطرفين أيهما أسعد وأغلب، أو أقرب بالنسبة إلى تلك الواسطة؛ فيبنى على إلحاقها به من غير مراعاة للطرف الآخر، أو مع مراعاته كمسألة العبد في مذهب مالك»م4/298 . فقال الشيخ دراز معلقا: «عند مراعاة الطرفين كيف يكون من الضرب (...) الذي لا يمكن فيه الجمع؟ مع أنه في هذه الحالة يكون أعمل الطرفين المتعارضين إعمالا جزئيا في كل منهما فلم يلغ أحدهما ولم يعمل الآخر إعمالا كليا. فوضعه هذه المسألة للضرب الذي لا يمكن فيه الجمع إنما هو باعتبار الغالب»ـــم4/298 . وهو اعتراض وجيه خاصة ـ وهذا هو الغريب ـ أن الشاطبي سبق أن أدرج هذا المثال عينه ـ كما سبق ذكره بالهامش ـ ضمن الضرب الذي يمكن فيه الجمع!

(32) م4/297

(33) قال في سياق حديثه عن تحقيق المناط الموكول إلى المكلف: «فمن ملك لحم شاة ذكية حل له أكله؛ لأن حليته ظاهرة عنده إذا حصل له شرط الحلية لتحقق مناطها بالنسبة إليه، أو ملك لحم شاة ميتة لم يحل له أكله؛ لأن تحريمه ظاهر من جهة فقده شرط الحلية، فتحقق مناطها بالنسبة إليه. وكل واحد من المناطين راجع إلى ما وقع بقلبه، واطمأنت إليه نفسه لا بحسب الأمر نفسه. ألا ترى أن اللحم قد يكون واحدا بعينه، فيعتقد واحد حليته بناء على ما تحقق له من مناطه بحسبه، ويعتقد آخر تحريمه بناء على ما تحقق له من مناطه بحسبه، فيأكل أحدهما حلالا، ويجب على الآخر الاجتناب؛ لأنه حرام؟

(...) وإنما المراد: ما يرجع إلى تحقيق المناط» م2/388 . فرغم أن المثالين ليسا متطابقين على التمام والكمال، إذ أن نص (الموافقات) هو عن (اختلاط) ذكية بميتة، كما رأيت، إلا أن العبرة منهما معا واحدة. وهي تبين العلية، أو عدمها في المحل. أي تبين علتها، وهو عين تحقيق المناط!

نفيه.»[34]

فهذه أمثلة لصور تعارض فيها طرفان لا يمكن الجمع بينهما؛ لوضوح كل جهة في إفادة عكس ما تفيده الجهة الأخرى، «فلم تنصرف البتة إلى طرف النفي، ولا إلى طرف الإثبات.»[35]. والجامع لها جميعا ما ذكره قبل من شرطي التساوي في الظنية، والتوارد على المحل الواحد. ففي هذه الحال فقط يمكننا الحديث عن (الترجيح) عند أبي إسحاق.

أما قولنا في التعريف: (بتغليب الظن في أحد الاحتمالين) فهو جوهر الترجيح. وهو مقتضى قوله عند التعارض: لا بد من «ترجيح يثير مثله غلبة الظن بأحد الاحتمالين، وبضعف الآخر.»[36]. وذلك أننا إذ نكون أمام وضع من الأدلة أو نحوها، مما يتنافى فيه الخطابان بصورة غير آئلة إلى الجمع، وإذ لم نستطع العمل بالأولى وهو قاعدة الجمع، لإعمال الدليلين، أو الخطابين معا؛ فإننا حينئذ نضطر إلى العمل بأحدهما على الأقل، ولا نلجأ إلى إهمالها معا إلا عند العجز عن الترجيح. حيث لا يسعفنا الاجتهاد بتغليب الظن بكون أحدهما هو الأقوى، والأولى بالاعتبار، فنصير حينئذ إلى (التوقف).

وقد سبق قوله عن التعارض: «إن وقع بين ظنيين فههنا للعلماء فيه الترجيح، والعمل بالأرجح متعين، وإن أن أمكن الجمع، فقد اتفق النظار على إعمال وجه الجمع، وإن كان الجمع ضعيفا، فإن الجمع أولى عندهم، وإعمال الأدلة أولى من إهمال بعضها.»[37]. فالترجيح إذن اجتهاد يقوم على (تقريب وتغليب)[38]؛ لأن المجتهدين في هذه الحال إنما هم مكلفون «باتباع ما غلب على ظنونهم.»[39] وقال عن بعض الترجيحات: «ومن هنا صار فريق من المجتهدين إلى تغليب جانب القصد.»[40]

---

(34) 4/297

(35) 4/155

(36) 4/277

(37) 1ج/180

(38) (نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية) هو عنوان أطروحة الدكتور أحمد الريسوني.

(39) 2ج/395

(40) 2/344

والتغليب: هو تقريب للواسطة التي هي محل التعارض إلى أحد الطرفين، إذا كان النظر أنها أقرب إليها. ذلك أن «حقيقة النظر: الالتفات إلى كل طرف من الطرفين أيهما أسعد، وأغلب، أو أقرب بالنسبة إلى تلك الواسطة؛ فيبنى على إلحاقها به»[41] فهذا (النظر) المتحدث عنه ههنا، أي المقارنة بين الطرفين في علاقتهما بالواسطة، هو المسمى عند أبي إسحاق (بالموازنة). وذلك إنما يكون قبل إدراك الجهة الراجحة وتغليبها؛ لإلحاق الواسطة بها. إذ الإلحاق هو الترجيح نفسه. وإنما (الموازنة) نظر قبل تبين الراجح من المرجوح. بل هي المؤدية إلى ذلك التبين. ومن هنا لا يمكن تصور الترجيح من غيرها. جاء في كتاب الاعتصام: «قد يكون المطلوب واجبا إلا أن وقوعه فيه يدخله مكروه، وهذا غير معتد به؛ لأن القيام بالواجب آكد. أو يوقعه في ممنوع فهذا هو الذي يتعارض على الحقيقة. إلا أن الواجبات ليست على وزان واحد، كما أن المحرمات كذلك، فلا بد من الموازنة، فإن ترجح جانب الواجب صار المحرم في حكم العفو، أو في حكم التلافي إن كان مما تتلافى مفسدته. وإن ترجح جانب المحرم سقط حكم الواجب، أو طلب بالتلافي. وإن تعادلا في نظر المجتهد فهو مجال نظر المجتهدين.»[42]

وعبر في الموافقات بما يشبه ذلك قال في مثل هذا السياق نفسه حيث يتعارض طلب إقامة المصلحة مع مفسدة: «قد يرجح جانب السلامة من العارض، وقد يرجح جانب المصلحة العامة (...) فينحتم، أو يترجح الطلب. والضابط في ذلك التوازن بين المصلحة والمفسدة، فما رجح منها غلب، وإن استويا كان محل إشكال»[43] فالتوازن إنما يكون بموازنة، أي بتدخل المجتهد الذي يوازن. هذا أول النظر في الترجيح.

وإنما قلنا في التعريف (بتغليب الظن في أحد الاحتمالين)؛ لأن الترجيح هو مجال للظن فقط، إذ لا قطع فيه، وإنما يقع بين ظنيين كما تبين بشواهده. فالمجتهد ههنا باحث عن وجه؛ لإلحاق الواسطة بأحد الطرفين. وهو عمل في غاية الخطورة؛ لأنه حاكم بكون هذا المدلول هو من مقتضيات ذاك الدليل دون الآخر، وقد تعارضا عليه.

---

(41) م4/297-298

(42) ع1/249

(43) م4/372

فهو (تقصيد) للشارع إذن[44]؛ لأنه دعوى بأن الشارع قصد هذه الواسطة بهذا الدليل دون معارضه، والوضع أنها محل تعارض بينهما! ولذلك كان (الترجيح) (تغليبا للظن في أحد الاحتمالين). «فللترجيح بينهما مجال رحب، وهو محل نظر (...) وكل مجال الظنون لا موضع فيه للقطع، وتتعارض فيه الظنون. وهو محل الترجح والاحتياط!»[45]

---

(44) عرفنا (التقصيد) ـ عند الشاطبي ـ في (مصطلحات أصولية) بأنه: «الزعم بأن (مراد) الله من خطابه هو هذا المعنى، أو ذاك. وهو ليس صحيحا بإطلاق، ولا باطلا بإطلاق. وإنما يصح إذا أورده (المقصِّدُ) بشواهده التي تشهد لأصله، وإلا كان رأيا مذموما.» مصطلحات أصولية:238. وكان ذلك بناء على نص وحيد للشاطبي ورد به المصطلح، ولم يرد بغيره. قال رحمه الله، في سياق تنبيه المتعامل مع القرءان تفسيرا، واستنباطا: «أن يكون على بال من الناظر، والمفسر، والمتكلم عليه؛ أن ما يقوله تقصيد منه للمتكلم، والقرآن كلام الله. فهو يقول بلسان بيانه: هذا مراد الله من هذا الكلام. فليتثبت أن يسأله الله تعالى: من أين قلت عني هذا؟ فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد (...) فعلى كل تقدير لابد في كل قول يجزم به، أو يحمل من شاهد يشهد لأصله، وإلا كان باطلا، ودخل صاحبه تحت أهل الرأي المذموم، والله أعلم.»م3/424.

إلا أن فضيلة الدكتور عبد الحميد العلمي قد ساق في بحثيه الأول والثاني تعريفا لمصطلح (التقصيد) عند الشاطبي، نظن أنه قد جانب فيه الصواب، فانتقدناه ـ في الأول ـ (بمصطلحات أصولية) بما يلي: «قال الأستاذ العلمي: «والتقصيد (...) هو أن يتجرأ المفسر على تعيين قصد الشارع من غير مستند معتبر»(الشاطبي وفكره الأصولي:114.) وقد اعتمد في هذا التعريف أساسا على قول أبي إسحاق = = في النص: «فليتثبت أن يسأله الله تعالى: من أين قلت عني هذا؟» ولذلك فإنه لم يتم النص لدى استشهاده! فلست أدري لماذا أغفل قوله: «فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد»؟ وقوله: «لابد في كل قول يجزم به، أو يحمل من شاهد يشهد لأصله، وإلا كان باطلا...»؟ إلى آخر النص. أليس ذلك واضحا في أن (التقصيد) المبني على الشواهد غير مذموم؟ ثم هل الناظر، والمفسر، والمتكلم على القرآن عامة (يُقَصِّدُ) الشارع بغير بيان الشواهد؟ فكيف يوصف (التقصيد) بأنه (تجرؤ)؟ و(من غير مستند معتبر)؟ وحقيقة السياق أن (التقصيد) كـ(التفسير)، منه ما هو محمود، ومنه ما هو مذموم.» مصطلحات أصولية: هـ238.

وكنت أعجب في نفسي ـ ساعتها ـ كيف غاب هذا عن فضيلة الدكتور العلمي، وهو واضح وضوح الشمس في رابعة النهار كما يقال. لكن الأعجب أن فضيلته قدكرر ذلك في بحثه الثاني (الأطروحة): (منهج الدرس الدلالي عند الشاطبي) حيث قال: «التقصيد: مصدر لفعل قصَّدَ المضعف العين. ومعناه: أن يجترئ المفسر على تعيين قصد الشارع من غير مستند معتبر.» الدرس الدلالي: 228. ولست أدري هل أعاد الدكتور العلمي ـ وهو صاحب تحقيقات وتدقيقات ـ قراءة النص ـ بموطنه من جديد، أم اكتفى باعتماد ما ذكره في بحثه السابق؟ ثم هل عاد إلى (مصطلحات أصولية)، أم لا؟ وكيفما كان الحال؛ فإن قديم نقدنا ما زال متوجها على جديد بحثه، كما توجه على قديمه. والله الهادي للصواب.

(45) م1/323.

خوفا من الزلل، أو تقصيد الشارع باتباع الهوى، وإنما يكون «الترجيح (...) أبعد من اتباع الهوى، (...) وأقرب إلى تحري قصد الشارع في مسائل الاجتهاد.»[460] ولذلك كان أصعب صوره وأشدها على المجتهد؛ بسبب التعارض الحاصل، وقد تعذر فيه الجمع؛ وبسبب أنه «يقع الترجيح في المسائل بحسب ما يظهر للمجتهد»[470] وهو تغليب الظن! وكيفما كان الحال فإن المآل فيه هو إبطال الدليل المرجوح وإهماله، وهو مما يعمل به في الجملة، أي أنه لو لم يرد في محل التعارض لوجب استيفاء حكمه الشرعي والعمل به. ثم إنما قيل: إنه مرجوح بالنسبة إلى الراجح لا مطلقا. أما في نفسه فهو دليل ظني مفيد لحكم شرعي. والدليل الراجح هو أيضا كذلك؛ لأن التعارض إنما يحصل بين ظنيين؛ فإ ن أُهْمِل دليلٌ فقد أهمل قصد الشارع فيه! ومن هنا لزم دخوله تحت مفهوم (العفو)، كما عبر أبو إسحاق. قال رحمه الله معددا صوره: «ومنها الترجيح بين الدليلين عند تعارضهما ولم يمكن الجمع، فإذا ترجح أحد الدليلين، كان مقتضى المرجوح في حكم العفو؛ لأنه إن لم يكن كذلك لم يمكن الترجيح فيؤدي إلى رفع أصله وهو ثابت بالإجماع. ولأنه يؤدي إلى الخطاب بالنقيضين، وهو باطل. وسواء علينا أقلنا ببقاء الاقتضاء في الدليل المرجوح، وإنه في حكم الثابت، أم قلنا إنه في حكم العدم، لا فرق بينهما في لزوم العفو.»[48] إذ «الترجيح بين الدليلين (...) وقوف مع أحدهما وإهمال للآخر. فإذا فرض مهملا للراجح فذلك لأجل وقوفه مع المرجوح. وهو في الظاهر دليل يعتمد مثله في الجملة.»[49] إذ لا يقين عند المجتهد أنه واقف مع الراجح، بل هو من (غالب ظنه). وما يكون كذلك عنده قد يكون (مرجوحا) عند غيره. ومن هنا أمكن أن يقف مع (الراجح) حسب ظنه، وهو مرجوح في نفس الأمر! وإنما «يقع الترجيح في المسائل بحسب ما يظهر للمجتهد»[50] كما ذكرنا.

ونظرا لصعوبة هذا النوع من الاجتهاد من حيث هو تقصيد للشارع، وإهمال لبعض أدلته، في مقابل إعمال بعضها الآخر، فقد نشأت عنه أعقد القواعد المالكية في

---

(46) 4/261
(47) 4/221
(48) 1/165-166
(49) 1/169
(50) 4/221

الترجيح، وهي قاعدة (مراعاة الخلاف)، التي تدل ـ عند التأمل فيها في هذا السياق ـ على الحرج الحاصل للمجتهد حين يقوم بالترجيح، لما تقتضيه القاعدة من إعمال الدليل المرجوح عنده في بعض الصور. ولذلك استشكلها الإمام الشاطبي في بداية الأمر، واعترض عليها بدلائل قبل أن يقتنع به كما فصلناه بمحله[51]. وذلك لأنها خلاف قواعد الأصول على الجملة. قال في نقدها: «ومتى رجح للمجتهد أحد الدليلين على الآخر ـ ولو بأدنى وجوه الترجيح ـ وجب التعويل عليه، وإلغاء ما سواه، على ماهو مقرر في الأصول. فإذا رجوعه ـ أعني المجتهد ـ إلى قول الغير إعمال لدليله المرجوح عنده، وإهمال الدليل الراجح عنده الواجب عليه اتباعه. وذلك على خلاف القواعد.»[52] وإنما مقتضى (مراعاة الخلاف) رجوع عن أحد الاحتمالين إلى الآخر. وقد سبقت غلبة الظن بالأول. فلو لم يكن ثم اعتبار للدليل المرجوح بوجه من الوجوه لما جاز الرجوع إليه بمراعاة الخلاف، أو غيرها من القواعد. فهي إذن ترجيح على ترجيح، أو نقض لترجيح بترجيح، لكن في صورتين مختلفتين، وباعتبارين متباينين، كما سيأتي مفصلا بعد. وإنما العبرة عندنا ههنا هو تحقيق مفهوم (الترجيح) من حيث هو (تقصيد) للشارع، ولكن على سبيل التغليب والاحتمال الغالب على الظن. ومن هنا لا يمتنع أن يبقى للشارع قصد في الدليل المرجوح بعد تغليب الراجح، بناء على قاعدة مراعاة الخلاف هذه؛ لأنها إنما نشأت من بين طرفي الترجيح. قال رحمه الله في هذا السياق: «يمكن أن يقال: إن الجهتين معا عند المجتهد معتبرتان: إذ كل واحدة منهما يحتمل أن تكون هي المقصودة للشارع! ونحن إنما كلفنا بما ينقدح عندنا أنه مقصود للشارع، لا بما هو مقصوده في نفس الأمر. فالراجحة ـ وإن ترجحت ـ لا تقطع إمكان كون الجهة الأخرى هي المقصودة للشارع! إلا أن هذا الإمكان مطرح في التكليف (...) وغير مطرح في النظر. ومن هنا نشأت قاعدة الخلاف»[53].

وإنما يقع (تغليب الظن في أحد الاحتمالين) بالنظر ـ عند الموازنة ـ في الوصف، أو الأوصاف المشتركة بين الطرفين، التي هي متعلق الواسطة. وذلك لمعرفة

---

(51) ن. المصطلح مدروسا بهذا البحث ضمن فروع (المآل).

(52) ج2/376

(53) ج2/31_32

(التفاوت) الخفي، الذي يتم الكشف عنه في أحدهما بالاجتهاد. لأن ذلك هو مناط الترجيح الذي به نقضي على أحد الدليلين بالإعمال وعلى الآخر بالإهمال، فيما يتعلق بهذه الواسطة خاصة، لأنها هي محل التعارض لا غير! أي أن إهمال الدليل المرجوح إنما هو بالنسبة لهذا المحل لا مطلقا، اللهم إلا أن يكون مطعونا في سنده، أما إذا كان ثابتا في نفسه فمرجوحيته إنما هي نسبية لا مطلقة، كما قدمنا في مسألة مراعاة الخلاف. وأما إسقاطه أصلا: فقد سبق أن ذلك مما لا يرقى أن يكون (معارضا)، ولا المحل بمحل تعارض، ولا الاجتهاد الحاصل فيه بترجيح؛ لأن «الترجيح بين الأمرين إنما يقع في الحقيقة بعد الاشتراك في الوصف الذي تفاوتا فيه، وإلا فهو إبطال لأحدهما، وإهمال لجانبه رأسا. ومثل هذا لا يسمى ترجيحا!»[54] وإنما الترجيح إثبات التفاوت في الوصف المشترك كما تقرر. قال: «ويتبين بالتفاوت في هذه الأوصاف الراجح من المرجوح.»[55] ذلك أن كلا الطرفين خطاب شرعي، كما أن كليهما متعلق بمحل التعارض، الذي هو الواسطة المترددة بينهما. وكذلك الأمر إذا كان المحل متعلقا بتحقيق المناط، فهو راجع إلى خطابين شرعيين متنافيين عليه، كما مر في مسألة اختلاط لحم الذكية بالميتة. فيقع إثبات غلبة الوصف في أحد الطرفين، بناء على قرائن معتبرة في الترجيح، هي المسماة (بوجوه الترجيح)، أو (أدلة الترجيح)، أو (القرائن المرجحة). ولذلك قلنا في خاتمة التعريف: (بدليل)، أي أن (تغليب الظن في أحد الاحتمالين) لا يكون إلا بدليل مرجح، يقضي بأن هذا الطرف أقوى من ذاك في تعلقه بهذه الواسطة؛ فتلحق به ويهمل ما تعلق بها من مقتضى الآخر.

والدليل هو الذي يفصل في الترجيح بين ما هو اجتهاد، وما هو اتباع للهوى. ولذلك قعد قواعد في هذا المعنى منها قوله: «لا ترجيح إلا بمرجح»[56] وقوله: «الترجيح من غير دليل تحكم»[57] فالدليل المرجح ضروري لبناء مفهوم الترجيح؛ لأن غيابه غياب لذلك المفهوم كلية. ومن هنا أثبتناه في التعريف؛ لمنع كل ما ليس منه أن يدخل فيه. قال: إنما «الترجيح بالوجوه المعتبرة شرعا. وهذا متفق عليه بين العلماء.

---

(54) ج4/263

(55) ج4/290

(56) ج4/274. ن. نحوه في: ج2/96

(57) ج3/255

فكل من اعتمد على تقليد قول غير محقق، أو رجح بغير معنى معتبر، فقد خلع الربقة، واستند إلى غيرشرع!»[58] وذلك ما عبر عنه في القاعدة السابقة (بالتحكم).

فالوجوه المذكورة في هذا النص التي بها يقع الترجيح، هي المسماة عنده صراحة (بوجوه الترجيح)، أو (وجه الترجيح)، وهي عبارة عن (ضمائم تحتف، وقرائن تقترن)؛ لتصبح هي دليل الترجيح. ولذلك فهي غير منحصرة؛ لأن وقائعها كذلك. أعني أن حالات التعارض لا تنحصر، باعتبار تجدد النوازل والحوادث التي قد يتعارض عليها دليلان. قال في سياق حديثه عن التعارض الذي لا يمكن فيه الجمع: «ووجه الترجيح في هذا الضرب غير منحصر؛ إذ الوقائع الجزئية النوعية أو الشخصية لا تنحصر. ومجاري العادات تقضي بعدم الاتفاق بين الجزئيات، بحيث يحكم على كل جزئي بحكم جزئي واحد. بل لا بد من ضمائم تحتف وقرائن تقترن، مما يمكن تأثيره في الحكم المقرر، فيمتنع إجراؤه في جميع الجزئيات. (...) فوجوه الترجيح جارية مجرى الأدلة الواردة على محل التعارض»[59]. أي أنها متعلقة بها من حيث إنها تُنظر فيها، وتُستنبط منها، إذ المرجِّحات هي (أحكام) على الأدلة بالقوة أو الضعف، حسب الراجح والمرجوح، فهي أوصاف ذاتية لها. وذلك نحو قوله مثلا: «إن كان العمل المخالف مع الجهل بالمخالفة فله وجهان:

أحدهما كون القصد موافقا، فليس بمخالف من هذا الوجه (...). والثاني: كون العمل مخالفا. (...) وكلا الوجهين يعارض الآخر في نفسه، ويعارضه في الترجيح؛ لأنك إن رجحت أحدهما عارضك في الآخر وجه مرجِّح. فيتعارضان أيضا. ولذلك صار هذا المحل غامضا في الشريعة»[60] وارتباط وجه الترجيح هنا بالدليل راجع إلى وصف الموافقة في القصد من مثل قوله #: «إنما الأعمال بالنيات»[61] ووصف المخالفة في العمل من مثله قوله #: «من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد»[62] وإنما تعارضا من

---

(58) ج 2/401

(59) ج 4/297

(60) ج 2/342_343

(61) متفق عليه.

(62) متفق عليه.

حيث إن المخالف بعمله هنا جاهل بمخالفته غير متعمد لها، ولذلك قال بعد «ومن هنا صار فريق من المجتهدين إلى تغليب جانب القصد»[63] فوجوه الترجيح إذن هي لوازم عن الأدلة المتعارضة، في علاقتها بمحل التعارض، ومدى التفاوت في وصف الاقتضاء له. وإنما المحدد لكل ذلك هو طبيعة المحل الذي هو وقائع، ونوازل متجددة. ومن هنا عدم الحصر في الدليل المرجح!

وربما سَمَّى (الدليل المرجح)، أو (وجوه الترجيح) (بالقرائن المرجحة)، كما فعل في قاعدة مراعاة الخلاف حيث كان دليل الترجيح فيها هو (المآل)[64] وذلك أننا «نجيز ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل؛ نظرا إلى أن ذلك الواقع واقع المكلف فيه دليلا على الجملة، وإن كان مرجوحا، فهو راجح بالنسبة إلى بقاء الحالة على ما وقعت؛ لأن ذلك أولى من إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشد من مقتضى النهي، فيرجع الأمر إلى أن النهي كان دليله أقوى قبل الوقوع ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع، لما اقترن من القرائن المرجحة.»[65] وهي مقتضى قوله بعد في السياق نفسه: «وهذا كله نظر إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي، أو تزيد. ولِمَا بعد الوقوع دليل عام مرجح.»[66] وهذا النص يؤكد ما أسلفناه من أن الدليل المرجح هو من لوازم الأدلة المتعارضة في علاقتها بمحل التعارض.

ثم إن الدليل المرجح في نهاية المطاف هو الذي يرقي (الظن) المذكور في التعريف ـ أعني (تغليب الظن بأحد الاحتمالين) ـ من المعنى القدحي الذي هو اتباع الهوى ـ كما أسلفنا ـ إلى المعنى المدحي الذي هو محض اجتهاد. وهو الذي ينقله أيضا من (التحكم) إلى (الترجيح). وبهذا يشترك هذا المصطلح مع مصطلح (الاجتهاد) في المعنى؛ لأن الاجتهاد كما تبين في محله إنما هو نظر في الدليل. وكل نظر خارجه لا يسمى اجتهادا؛ لأن (استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد) إنما معناه (إحكام الاستدلال، وإتمام طلب الدليل) كما فصلنا في محله بشواهده[67] فالدليل إذن (فصل) في حد

---

(63) 4/344

(64) ن. المصطلح مدروسا بهذا البحث: الفصل الثالث من هذا القسم.

(65) 4/204

(66) 4/205

(67) ن. تعريف (الاجتهاد) بهذا الفصل.

التعريف هنا وهناك، أي في كلا المصطلحين. إذ الظن المعتمد في كليهما إنما هو ظن مبني على العلم؛ لأن الدليل مهما كان ظنيا راجع في أصله إلى أصول الفقه، التي هي كليات قطعية بالذات أو بالمعنى، كما تبين في محله أيضا.(68) وبذلك خرج هذا النوع من الظن عن أن يكون قرين الهوى، على نحو ما ورد في قوله تعالى: {إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس}(69) قال أبو إسحاق معلقا على هذه الآية: «إن الظن هنا هو ترجيح أحد النقيضين على الآخر من غير دليل مرجح. ولا شك أنه مذموم هنا؛ لأنه من التحكم. ولذلك أتبع في الآية بهوى النفس في قوله {إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس} فكأنهم مالوا إلى أمر بمجرد الغرض والهوى. ولذلك أثبت ذمه. بخلاف الظن الذي أثاره دليل، فإنه غير مذموم في الجملة؛ لأنه خارج عن اتباع الهوى، ولذلك أثبت وعمل بمقتضاه، حيث يليق العمل بمثله كالفروع.»(70)

ذلك كله هو مقتضى قولنا عن الترجيح عند الشاطبي: إنه (رفع التعارض بتغليب الظن في أحد الاحتمالين بدليل).

وهذا هو المعنى الرئيس (للترجيح) عنده.(71) وقد يرد بمعان أخرى تختلف عما فصلناه اختلافا كليا، أو جزئيا. نوردها مرتبة حسب أهميتها الاصطلاحية.

فأما الأول فهو كالفرع لما تقدم. وهو:

---

(68) ن. مصطلح (الأصول): (الفصل الأول من هذا القسم).

(69) النجم: 23

(70) م1/ 171

(71) وقد علق عليه الشيخ دراز ـ بناء على مفهوم التعارض ـ قال: «التعارض الذي يتكلم فيه الأصوليون واقع بين الدليلين أنفسهما؛ فيجيء الترجيح بينهما من جهة المتن أوالسند، أو المعنى، أو أمر خارج، أما أنواع التعارض التي ذكرها المؤلف في هذه المسألة أولا وآخرا ـ إذا استثنينا تعارض القولين على المقلد ـ فإنها ليست في شيء من تعارض الدليلين الذي أفاض فيه الأصوليون؛ إذ الأدلة في هذه الأنواع لا تعارض فيها باعتبارها في أنفسها، وإنما التعارض فيها باعتبار التطبيق وتحقيق المناط في محل الحكم. (...) وإن كان يعني أنه يتكلم من أول الأمر على تعارض آخرغير ما ذكره الأصوليون؛ وهو تعارض ليس باعتبار الأدلة في أنفسها، بل باعتبار المناط، (...) فهو صحيح» هـ.م4/ 296 . قلت: والأمر كذلك كما رأيت، فإنما التعارض عنده حاصل في الفهوم لا في نفس الدليلين، وإنما تظهر حقيقة الفهم، وتتجلى صورته عند التحقيق، والتنزيل. ثم إن كثيرا مما (تعارض) فيه الدليلان عند الأصوليين، لم يرق إلى أن يكون (تعارضا) باصطلاح الشاطبي، خاصة إذا كان يرجع إلى ضعف في السند، أو نحوه، مما فصلناه بالمتن.

ب2ـ الترجيح: هو رفع التعارض الحاصل للمقلد في التكليف خاصة. فهذا لا علاقة له بالنظر في تعارض الأدلة، والعلل في النصوص، وكل ما تعلق بالخطاب الشرعي في ذاته. وإنما هو متعلق بما سماه (باجتهاد المكلف)[72].

وقد مر أن أبا إسحاق قد صنف هذا الترجيح ضمن نوع التعارض الذي لا يمكن فيه (الجمع). وهو صنفان:

ـ الأول: ترجيح بين طرفي التعارض الحاصل في تحقيق المناط. وهو الذي سماه (بتعارض الأسباب) في قوله: «ومنه تعارض الأسباب في اختلاط الميتة بالذكية (...) إذ كل واحدة منهما تطرق إليها احتمال وجود السبب المحلل والمحرم»[73] وقد أوضحنا أن المقصود هنا هو ((تحقيق) الأسباب. وقد سبق مقارنة قوله هذا بما ورد في الاعتصام مما سماه بـ(ما وكل تحقيقه إلى المكلف)[74].

ـ الثاني: ترجيح بين أقوال المجتهدين المتعارضة على المقلد. وهو يقوم أساسا على الموازنة بين المجتهدَيْن، لا بين أقوالهما، من حيث مضمون الفتوى. فذلك موكول إلى العلماء أنفسهم. وإنما ترجيح المقلد منحصر في النظر إلى المجتهد، وأوصافه الظاهرة بين الناس من (أعلمية)، و(أصلحية)؛ لأن العلماء بالنسبة للمقلدين كالأدلة بالنسبة للمجتهدين. قال: «لا فرق بين مصادفة المجتهد الدليل، ومصادفة العامي المفتي. فتعارض الفتويين عليه كتعارض الدليلين على المجتهد، فكما أن المجتهد لا يجوز في حقه اتباع الدليلين معا ولا اتباع أحدهما من غير اجتهاد، ولا ترجيح، كذلك لا يجوز للعامي اتباع المفتيين معا، ولا أحدهما، من غير اجتهاد ولا ترجيح. وقول من قال: «إذا تعارضا عليه تخير»[75] غير صحيح من وجهين. أحدهما: أن هذا قول بجواز تعارض الدليلين في نفس الأمر. والثاني: ما تقدم من الأصل الشرعي: وهو أن فائدة وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه»[76] إلا أن عدم حصول التعارض بين الدليلين في نفس الأمر لا يستلزم ـ مع ذلك ـ عدم حصوله بين القولين، أو الفتويين في نفس

---

(72) ن. المصطلح مدروسا ضمن ضمائم (الاجتهاد). ثم ن. أيضا (تحقيق المناط) ضمن فروعه.

(73) م2/294/4

(74) م2/389/2. ن. ذلك مفصلا في (تحقيق المناط) ضمن فروع (الاجتهاد).

(75) نسبه إلى القاضي ابن الطيب في: م4/125/4.

(76) م4/130/4ـ131 و(الأصل) المشار إليه في النص هو في: م2/168/2.

الأمر: لجواز الخطأ والزلل على المجتهد. وإلا لما وجد «المجتهد المخطئ في اجتهاده»[77]، ولا ما سمي (بزلة العالم)[78].

ومن هنا وجب على المستفتي الذي تعارضت عليه أقوال المفتين: اللجوء إلى الترجيح. قال «إن السائل لا يصح له أن يسأل من لا تعتبر في الشريعة جوابه. (...) فلا يخلو أن يتحد في ذلك القطر، أو يتعدد. فإن اتحد فلا إشكال، وإن تعدد فإن النظر في التخيير وفي الترجيح قد تكفل به الأصوليون. وذلك إذا لم يعرف أقوالهم في المسألة قبل السؤال. أما إذا كان اطلع على فتاويهم قبل ذلك، وأراد أن يأخذ بأحدها فقد تقدم قبل هذا أنه لا يصح له إلا الترجيح[79]؛ لأن من مقصود الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه: حتى يكون عبدا لله»[80].

وأما طريقة ترجيح العامي بين العلماء فهي قائمة على المرجحات الظاهرة على الجملة، من أوصاف علمية وخلقية كما أسلفنا. قال: «حيث يتعين الترجيح فله طريقان: أحدهما عام، والآخر خاص. فأما العام: فهو المذكور في كتب الأصول»[81] وذكر منه في غير هذا الموطن: «الترجيح بالأعلمية»[82].

ثم ذكر في هذا السياق بعد صفحات: «الترجيح بذكر الفضائل، والخواص، والمزايا الظاهرة، التي تشهد بها الكافة.»[83] وحذر من «أن كثيرا منم الناس تجاوزوا الترجيح بالوجوه الخالصة إلى الترجيح ببعض الطعن على المذاهب المرجوحة عندهم. أو على أهلها القائلين بها، مع أنهم يثبتون مذاهبهم، ويعتدون بها ويراعونها، ويفتون بصحة الاستناد إليهم في الفتوى، وهو غير لائق بمناصب المرجحين!»[84]

وأما طريق الترجيح الخاص فهو تبين التفاوت في مراتب الصلاح، والتقوى، بعد

---

(77) 1/169

(78) 4/251

(79) إشارة إلى النص السابق الوارد في هذا المعنى.

(80) 4/262

(81) 4/263

(82) 4/133 وكذا: 2/276

(83) 4/266

(84) 4/263

إثبات تلك الصفة للجميع. وذلك «من كان منهم في أفعاله، وأقواله، وأحواله؛ على مقتضى فتواه، فهو متصف بأوصاف العلم، قائم معه مقام الامتثال التام؛ حتى إذا أحسن الاقتداء به من غير سؤال أغناك عن السؤال في كثير من الأعمال»[85]. ثم قال: «ويتبين بالتفاوت في هذه الأوصاف الراجح من المرجوح (...) لتتخذ قانونا في سائر العلماء، فإنها موجودة في سائر هداة الإسلام، غير أن بعضهم أشد اتصافا بها من بعض!»[86] هذا هو مفهوم (الترجيح) بالمعنى المسند إلى المقلد. ولعلك تدرك ما فيه من الاضطراب من حيث لا يمكن تصوره ـ على التحقيق ـ بهذه الصفة المعروضة إلا عند المجتهد نفسه[87].

ب3ـ الترجيح: هو العمل بالراجح ابتداء. والمقصود إعمال الدليل الراجح في الصنف الأول من التعارض؛وهوما لم يقم على حقيقة التعارض كما يراه الشاطبي، بل على التصور العام الذي يذكره الأصوليون. إما لرجوعه إلى (الجمع) بين الطرفين، أو أن أحدهما لم يرق إلى مستوى المعارض للآخر. وهذا هو المقصود في هذا السياق. لأن القوي منهما راجح ابتداء، أي دون اللجوء إلى ترجيح المجتهد. كما أن المرجوح هو كذلك ابتداء. قال: «وذلك لا يصح إلا مع فرض إبطاله بكونه منسوخا، أو تطريق غلط، أو وهم في السند، أو في المتن، إن كان خبر آحاد، أو كونه مظنونا يعارض مقطوعا به، إلى غير ذلك من الوجوه القادحة في اعتبار ذلك الدليل. وإذا فرض أحد هذه الأشياء لم يكن فرض اجتماع دليلين فيتعارضا، وقدسلموا أن [كون] أحدهما منسوخا لا يعد معارضا، فكذلك ما في معناه. فالحكم إذا للدليل الثابت عند المجتهد، كما لو انفرد عن معارض من أصل!»[88] ولكنه مع ذلك قال في كتاب الاعتصام: بعد سرد بضعة

---

(85) 4/270-271

(86) 4/290

(87) كيف للعامي أن يرجح بين العلماء بناء على التفاوت في (الأعلمية)؟ فهو تحقيق لمناط غير معلوم لديه! إذ لو استطاع ذلك لكان عالما بالضرورة؛ لأن الحكم على الشيء جزء من تصوره! ثم ما أورده من تفاوت في (مقام الامتثال) إنما يعلم للعامة الشيء المشترك منه. وهو مقتضى الترجيح العام، حيث يعرف الصالح من الطالح. أما هذا (الخاص) الذي هو في الحقيقة محتاج إلى ضرب من (الذوق) و(الفراسة)؛ (للكشف) عنه؛ فهو غير مشترك، ولا جمهوري، فكيف يسند الترجيح فيه إلى العوام؟!

(88) 4/300

أحاديث وإلحاقها بآخر معارض لها: «فإما أن يرجح ما تقدم من الأخبار على هذا الحديث؛ لأن هذه الرواية في إسنادها شيء؛ (...) وإما أن يجمع بينهما!»[89].

فاستعمل الترجيح ـ المفهوم من فعل رجح ـ هنا بالمعنى العام للمصطلح لا بما حدده في الاستعمال الرئيس لديه كما ترى.

ب4ـ الترجيح: هو تغليب النبي # لأحد الطرفين المتعارضين تشريعا منه. وهذا خارج كلية عن معنى (الترجيح) بالمعنى العام والخاص مما تقدم. قال أبو إسحاق: «إن الله حرم الميتة وأباح المذكاة، فدار الجنين الخارج من بطن المذكاة ميتا بين الطرفين، فاحتملهما، فقال في الحديث: «ذكاة الجنين ذكاة أمه»[90] ترجيحا لجانب الجزئية على جانب الاستقلال.»[91]

ب5ـ الترجيح: هو تغليب المبتدع لبدعته ونصرته لها. وهو ضعيف الدلالة الاصطلاحية، وإنما ورد في قوله: «يتعين للفظ (أهل الأهواء) و(أهل البدع) مدلول واحد: وهو (...) من انتصب للابتداع ولترجيحه على غيره. وأما أهل الغفلة عن ذلك والسالكون سبل رؤسائهم بمجرد التقليد من غير نظر فلا.»[92]

هذا، وأما دراستنا اللاحقة فإنما تنصب على (الترجيح) بالمعنى الرئيس، الذي هو فرع حقيقي لمصطلح الاجتهاد؛ بناء على المنهج الذي مضينا عليه في هذا البحث.

ـ ثانيا: خصائصه:

1ـ وظيفته العلمية:

تقتصر وظيفة الترجيح على تمكين المجتهد من إجراء (الاستنباط)، أو إجراء (تحقيق المناط). وذلك بحل مشكلات التعارض الحاصلة إما في الأدلة الشرعية، أو الأدلة القضائية، وإما في الأوصاف الراجعة إلى المحل المراد تنزيل الحكم عليه. وما ذكر في صور التعارض الذي لا يمكن فيه الجمع، مما هو متعلق بعمل المجتهد؛ كله آئل إلى هذا المعنى.

---

(89) ج2/463

(90) رواه أصحاب السنن وغيرهم إلا النسائي بطرق كثيرة، وصححه الألباني في: (ص.ج.ص): رقم:3431.

(91) ج4/38ـ39

(92) ج1/119

2ـ رتبته الاسرية:

لعل (الترجيح) هو آخر مصطلح متفرع عن (الاجتهاد) من حيث مفتاحيته للمفهوم الاجتهادي؛ نظرا لمحدودية وظيفته في هذا المجال، إذ هو (مساعد)، أو (خادم) للعملية الاجتهادية. واشتراكه في ذلك المضمون محدود بالنسبة للفروع الأخرى القوية، كالاستنباط، والفتوى، وتحقيق المناط. حيث تتوغل هذه في المجال الاجتهادي توغلا جوهريا، ولا تقتصر وظيفتها على (الخدمة) للمفهوم، بقدر ما هي جزء منه، أو مرحلة من مراحله الأساسية.

3ـ قوته الاستيعابية:

رغم محدودية الترجيح من حيث الوظيفة والرتبة الاصطلاحية، فإنه مع ذلك ممتد نسبيا إلى أكثر من مجال فهو مرتبط بمجال الاجتهاد ابتداء، ثم بمجال مقاصد الشارع من حيث كونه تحريا لقصده، وكون العالم المرجِّح (مُقَصِّداً) للشارع كما بيناه قبل بشواهده. ثم هو ممتد أيضا إلى مجال الفقه باعتبار أن ما تعلق منه بتحقيق المناط منصب أساسا على هذا المجال. ولا ينقض هذا ما قررناه من محدوديته في القضايا السابقة ذلك أن النظر إلى أي مصطلح يختلف حسب اختلاف الجهة المنظور منها إليه.

4ـ نضجه الاصطلاحي:

أما من الناحية الاصطلاحية الصرفة؛ فالترجيح بمعناه الرئيس لدى الشاطبي قوي الدلالة الاصطلاحية، رغم جدة المعاني المحشو بها نسبيا. فمساقات وروده كلها تدل على أنه مصطلح مكين عند صاحبه، استعمل منه مشتقات، وضمائم مختلفة، مما سندرسه قريبا بحول الله. وهذا يدل أساسا على النضج الاصطلاحي الذي يتمتع به (الترجيح) في الدلالة على مفهومه العلمي.

5ـ علاقاته:

أـ مرادفاته:

أ ـ *1*ـ الاجتهاد: يترادف الترجيح مع مصطلح الاجتهاد ترادفا جزئيا. أي من جهة أن كليهما قائم على النظر بدليل، باعتبارهما نقيضين لاتباع الهوى: «فكما أن المجتهد لا يجوز في حقه اتباع الدليلين معا، ولا اتباع أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح، كذلك لا يجوز للعامي اتباع المفتيين معا، ولا أحدهما من غير اجتهاد ولا

ترجيح»[93] و«الترجيح (...) أبعد من اتباع الهوى (...) وأقرب إلى تحري قصد الشارع في مسائل الاجتهاد.»[94]

أ ـ2ـ التغليب: وهو مرادف دقيق للترجيح. ولذلك أثبتناه في التعريف. قال: «إن كان العمل المخالف مع الجهل بالمخالفة فله وجهان: أحدهما كون القصد موافقا، فليس بمخالف من هذا الوجه. (...) والثاني: كون العمل مخالفا. (...) وكلا الوجهين يعارض الآخر في نفسه، ويعارضه في الترجيح»[95]. ثم قال بعد تحليل وتعليل: «ومن هنا صار فريق من المجتهدين إلى تغليب جانب القصد»[96] اعتباراً لموافقة القصد والجهل بالمخالفة.

ب ـ أضداده:

ب ـ1 : التحكم: وهو مضاد للترجيح، باعتبار أن هذا مبني على الدليل، فهو اجتهاد. والآخر مبني على اتباع الهوى فهو من الظن المذموم. قال في سياق ذكر قوله تعالى: {إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس}[97]: «إن الظن هنا هو ترجيح أحد النقيضين على الآخر من غير دليل مرجح. ولا شك أنه مذموم هنا لأنه من التحكم، ولذلك أتبع في الآية بهوى النفس. (...) بخلاف الظن الذي أثاره دليل، فإنه غير مذموم في الجملة؛ لأنه خارج عن اتباع الهوى»[98] وقال: «الترجيح من غير دليل تحكم»[99].

ب2ـ التخيير: وهو مضاد للترجيح باعتبار أنه تسوية للطرفين المتعارضين، بينما الترجيح إعمال لأحدهما في مقابل إهمال الآخر. ولذلك قال صراحة: «والتخيير ينافي ترجيح أحد الطرفين على الآخر»[100].

ب3ـ التوقف: وهو مضاد للترجيح باعتبار أن هذا (فعل)، وأن التوقف (ترك). فهو إحجام عن الفعل. وذلك حيث لا يمكن الترجيح لتعادل الطرفين وتساويهما، رغم

---

(93) 4/130-131
(94) 4/261
(95) 2/342-343
(96) 2/344
(97) النجم: 23
(98) 1/171
(99) 3/255
(100) 1/319

النظر والاجتهاد. أي بعد (الموازنة). قال: «فصارت الواسطة يتجاذبها الدليلان معا. دليل النفي ودليل الإثبات. فتعارض عليها الدليلان، فاحتيج إلى الترجيح، وإلا فالتوقف؛ وتصير من المتشابهات.»[101] و«كما يجب على المجتهد الترجيح أو التوقف كذلك المقلد.»[102]؛ لأن «التوقف (...) هو الواجب إذا لم يقع ترجيح»[103].

ـ ثالثا: ضمائمه ومشتقاته:

أ ـ ضمائمه:

ـ ترجيح الأقاويل: هو الترجيح الواقع على تعارض الأقوال التي هي حجة في نفسها، مما دون النصوص الشرعية. كأقوال الصحابة أي ما يعرف بمذهب الصحابي. قال في سياق بيان أن «سنة الصحابة رضي الله عنهم سنة يعمل عليها ويرجع إليها.»[104] «إن جمهور العلماء قدموا الصحابة عند ترجيح الأقاويل، فقد جعل طائفةً قولَ أبي بكر وعمر حجة ودليلا، وبعضهم عد قول الخلفاء الأربعة دليلا، وبعضهم يعد قول الصحابة على الإطلاق حجة ودليلا. (...) فتجدهم إذا عينوا مذاهبهم قووها بذكر من ذهب إليها من الصحابة»[105].

ـ الترجيح الخاص: وهو الترجيح بين العلماء، المبني على اعتبار الأفضلية، في مراتب التقوى والصلاح. هذا فضلا عما يشترك فيه سائرهم من الحد الأدنى من ذلك؛ لأنها صفة «موجودة في سائر هداة الإسلام غير أن بعضهم أشد اتصافا بها من بعض»[106]. قال: «وأما الترجيح الخاص فلنفرد له مسألة: (...) وذلك أن من اجتمعت فيه شروط الانتصاب للفتوى على قسمين: أحدهما من كان منهم في أفعاله، وأقواله، وأحواله على مقتضى فتواه. فهو متصف بأوصاف العلم، قائم معه مقام الامتثال التام. حتى إذا أحببت الاقتداء به من غير سؤال، أغناك عن السؤال في كثير من الأعمال. (...) فهذا القسم إذا وجد فهو أولى مما ليس كذلك وهو القسم الثاني. وإن كان في

---

(101) 4/295
(102) 4/133
(103) 4/154 ن. أيضا: 2/155
(104) 4/74
(105) 4/77
(106) 4/290

أهل العدالة مبرزا.»[107] والترجيح الخاص مقابل لمفهوم [الترجيح العام] الذي لم يرد بهذا الاصطلاح، وإنما ورد معناه بقوله: «حيث يتعين الترجيح فله طريقان: أحدهما عام؛ والآخر: خاص»[108] وقد فصلنا الكلام فيه فلا حاجة للإعادة»[109].

ـ وجوه الترجيح: هي الأدلة المستند إليها في الترجيح. أي ما سماه (بالدليل المرجح)، أو (الوجه المرجح)، أو (القرائن المرجحة)، أو (المرجحات).

وقد سبق القول: إن الدليل هو الذي ينقل (تغليب الظن بأحد الاحتمالين)من المعنى القدحي إلى المعنى المدحي، والذي ينقله من معنى اتباع الهوى إلى معنى الاجتهاد. قال أبو إسحاق: «متى رجح للمجتهد أحد الدليلين على الآخر ـ ولو بأدنى وجوه الترجيح ـ وجب التعويل عليه، وإلغاء ما سواه»[110] وقال عن المتعارضَيْن: «إن رجحت أحدهما عارضك في الآخر وجهٌ مرجح»[111]، «ووجه الترجيح (...) غير منحصر (...) بل لا بد من ضمائم تحتف، وقرائن تقترن، مما يمكن تأثيره في الحكم المقرر، فيمتنع إجراؤه في جميع الجزئيات. (...) فوجوه الترجيح جارية مجرى الأدلة الواردة على محل التعارض.»[112] ولذلك لا بد في الترجيح من «القرائن المرجحة»[113]. وإنما تلك صناعة من «يصلح فهمه للترجيح بالمرجِّحات»[114]. كل ذلك هو (وجوه الترجيح)[115].

ب ـ مشتقاته:

ـ الأرجح: صيغة تفضيل يقصد بها الطرف الراجح من المتعارضين. وإنما فضل بكونه (الأرجح)، أو (أرجح): نظرا لكون الدليل المرجوح راجحا في نفسه أيضا، وإلا لما تعارضا. فالترجيح في الحقيقة إنما يحصل بين راجح وأرجح خاصة، على المفهوم

---

(107) 4/270ـ271

(108) 4/263

(109) ن. تعريف (الترجيح) بالمعنى الثاني.

(110) 2/376

(111) 2/343

(112) 4/297

(113) 4/204

(114) 2/503

(115) لمزيد التفصيل ن. شرح تعريف (الترجيح) من حيث يكون (بدليل).

الذي سار عليه الشاطبي في هذا الاصطلاح مما فصلناه في التعريف. قال: «وإن وقع بين ظنيين فمهما للعلماء فيه الترجيح. والعمل بالأرجح متعين.»[116] وبما أن التعارض لا يقع إلا بين ظنيين، والتفاوت بينهما يكون خفيا، إذ لو كان ظاهرا لما تعارضا أيضا، كما بينا؛ فإن الراجح منهما إنما هو (الأرجح)؛ لأن (المرجوح) يبقى في النفس منه شيء، ولذلك نشأت عندهم قاعدة مراعاة الخلاف كما تقدم. ولذلك أيضا قال في تتمة هذا النص: «وإن أمكن الجمع؛ فقد اتفق النظار على إعمال وجه الجمع، وإن كان وجه الجمع ضعيفا. فإن الجمع أولى عندهم. وإعمال الأدلة أولى من إهمال بعضها.»[117] وقال في غير هذا الموطن وغير هذا السياق، بعدما أثبت رجحان العمل بالعزيمة في مقابل الرخصة: «إنما هو إثبات راجح وأرجح!»[118] والتعبير بالأرجح عنده غير قليل[119].

ـ الأرجحية: هي التفاوت الحاصل بين الراجح والأرجح. على ما بيناه آنفا. قال في سياق تأكيد ما ذهب إليه في النص السابق: «وهذا موجود. وقد ثبت أن الجنة مائة درجة، ولا شك في تفاوتها في الأكملية والأرجحية.»[119] ولم يرد عنده هذا إلا بهذا الموطن.

ـ الترجُّح: هو التردد بين الطرفين من غير رجحان بيِّن، احتياطا من أي ترجيح غير شرعي. قال: «حيث قيل بالتخيير بين الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة؛ فللترجيح بينهما مجال رحب، وهو محل نظر.(...)فإن مقدار المشقة المباح من أجلها الترخص غير منضبط.(...) وكل مجال الظنون لا موضع فيه للقطع، وتتعارض فيه الظنون. وهو محل الترجُّح والاحتياط. وكان من مقتضى هذا كله أن لا يقدم على الرخصة مع بقاء احتمال في السبب»[120] ولم يرد عنده (الترجح) بهذه الصيغة المصدرية إلا في هذا النص.

ـ الراجح: وله معنيان:

أ ـ الراجح: هو الطرف الغالب ـ بعد الموازنة بين المتعارضين ـ في مقابل

---

(116) ج1/180

(117) ج1/180

(118) م3/246. ورد مصطلح (الأرجح) معرفا ومنكرا (18) مرة بين الموافقات والاعتصام.

(119) ج3/246

(120) م1/322ـ323

المرجوح. وأكثر استعماله إنما هو بهذا المعنى. قال: «معنى مراعاة الخلاف: (...) وذلك بأن يكون دليل المسألة يقتضي المنع ابتداء، ويكون هو الراجح ثم بعد الوقوع يصير الراجح مرجوحا؛ لمعارضة دليل آخر يقتضي رجحان دليل المخالف، فيكون القول بأحدهما في غير الوجه الذي يقول فيه بالقول الآخر، فالأول فيما بعد الوقوع. والآخر فيما قبله.»[121] وقال: «فالحاصل أن الحظوظ لأصحاب الحظوظ تزاحم الأعمال، فيقع الترجيح بينهما، فإذا تعين الراجح ارتكب وترك ما عداه»[122] وإنما يترك العمل بالدليل «لمعارض راجح»[123] وهو كثير[124]. وقد يقيد بضميمة:

ـ الراجح في المذهب: وهو الرأي الغالب من بين الآراء في المذهب المالكي خاصة. وذلك حيث تتعدد فيه الأقوال، ولا يكون الرأي فيه قولا واحدا. قال في نقد تتبع رخص المذاهب: «وربما استجاز هذا بعضهم في مواطن يدعي فيها الضرورة والجاء الحاجة، بناء على أن الضرورات تبيح المحظورات. فيأخذ عند ذلك بما يوافق الغرض، حتى إذا نزلت المسألة على حالة لا ضرورة فيها، ولا حاجة إلى الأخذ بالقول المرجوح، أو الخارج عن المذهب؛ أخذ فيها بالقول المذهبي، أو الراجح في المذهب»[125] وهو ما سماه في غير هذا السياق (بمشهور المذهب)، أو (المشهور) بإطلاق عن الإضافة، أو (المعمول به). وكلها بمعنى. وذلك في نحو قوله عن نفسه: «التزمت في التكليف والفتيا الحمل على مشهور المذهب الملتزم لا أتعداه»[126] وحكى عن الإمام المزري أنه: «لم يستجز ـ وهو المتفق على إمامته ـ الفتوى بغير مشهور المذهب، ولا بغير ما يعرف منه»[127] وقال في الفتوى «فما أذكر أولاً هو المشهور والمعمول به. (...) وأنا لا أستحل إن شاء الله في دين الله وأمانته؛ أن أجد قولين في المذهب فأفتي بأحدهما على التخيير. (....) بل أتحرى ما هو المشهور والمعمول، فهو الذي أذكره للمستفتي، ولا

---

(121) م 4/151
(122) م 2/147
(123) م 1/138
(124) حوالي 33 مرة.
(125) م 4/145
(126) ع 1/21
(127) م 4/146

أتعرض له إلى القول الآخر. فإن أشكل علي المشهور ولم أر لأحد من الشيوخ في أحد القولين ترجيحا توقفت»[128] وقد بينا في غير هذا الموطن أن المراد بمشهور المذهب هو الراجح منه لكثرته واتصال العمل به.[129]

ب: الراجح: هو الطرف المرجوح في مقابلته للأرجح. كما تقدم مفصلا في قوله: «إنما هو إثبات راجح وأرجح»[130].

ـ الرجحان: هو الغلبة الحاصلة في الدليل، أو الطرف الراجح. وقد سبق قوله في (مراعاة الخلاف): «... ثم بعد الوقوع يصير الراجح مرجوحا لمعارضة دليل آخر يقتضي رجحان دليل المخالف.»[131] وقد ركب من هذا المصطلح ضميمة هي:

ـ أوجه الرجحان: وهي القرائن التي تم بها اعتبار الراجح راجحا. أي أدلة الغلبة الحاصلة فيه. وهي المقصودة (بوجوه الترجيح)، الواردة في ضمائم المصطلح قبل. قال عن المخالفين (لعمل الأولين): إنهم: «لا يعرفون ما في موافقة العمل من أوجه الرجحان، فإن موافقته شاهد للدليل الذي استدل به، ومصدق له (...) بخلاف ما إذا خالفه، فإن المخالفة موهنة له أو مكذبة»[132] فهذه قرائن ترجح العمل على موافقة (عمل الأولين)، كما اصطلح عليه. وهو المقصود عنده هنا ـ في النص المذكور ـ (بالعمل)[133].

ـ المرجِّحات: هي (وجوه الترجيح)[134]. ولذلك خص الترجيح بمن: «يصلح فهمه للترجيح بالمرجحات»[135].

ـ المرجِّح: هو واحد المرجحات، ووجه من (وجوه الترجيح). وهو أساس القاعدة:

---

(128) ف: 176

(129) ن. ضميمة (الفتوى بالمشهور) ضمن مصطلح (الفتوى): (فروع الاجتهاد).

(130) ق 3/246

(131) ق 4/151

(132) م 3/76

(133) قال في بداية الفصل الذي ورد فيه هذا النص: «واعلم أن المخالفة لعمل الأولين (...) ليست على رتبة واحدة، بل فيها ما هو خفيف، ومنها ما هو شديد»م 3/75.

(134) ن. ذلك مفصلا في ضميمة (وجوه الترجيح).

(135) ق 2/503

«لا ترجيح إلا بمرجح»[136]. وهو أيضا الدليل المعتمد في الترجيح؛ لأن «الترجيح من غير دليل تحكم»[137] ومنه ركب الشاطبي ضمائم (الدليل المرجح)، و(القرائن المرجحة)، و(الوجه المرجح)، وكلها بمعنى كما سبق[138].

ـ المرجحون: هو المباشرون للترجيح القائمون به. جاء ذلك في سياق (ترجيح الأقاويل) وقد مر. قال: «إن كثيرا من الناس تجاوزوا الترجيح بالوجوه الخالصة، إلى الترجيح ببعض الطعن على المذاهب المرجوحة عندهم، أو على أهلها القائلين بها. مع أنهم يثبتون مذاهبهم، ويعتدون بها، ويراعونها، ويفتون بصحة الاستناد إليهم في الفتوى. وهو غير لائق بمناصب المرجحين»[139].

ـ المرجوح: هو الطرف المغلوب في الترجيح، أو الدليل المهمل بعد الترجيح، في مقابل المعمل. قال فيما سبق إيراده: «معنى مراعاة الخلاف: وذلك بأن يكون دليل المسألة يقتضي المنع ابتداء، ويكون هو الراجح، ثم بعد الوقوع يصير الراجح مرجوحا.»[140] وقال في هذا المعنى نفسه والسياق ذاته: «وإن كان مرجوحا فهو راجح بالنسبة إلى بقاء الحالة على ما وقعت عليه.»[141] وقال عن وجوه الترجيح: «ويتبين بالتفاوت في هذه الأوصاف الراجح من المرجوح.»[142] وقال أيضا: «فإذا ترجح أحد الدليلين كان مقتضى المرجوح في حكم العفو»[143].

ـ المرجوحية: هي صفة الدليل المرجوح التي تحكم عليه بالإهمال دون الإعمال. قال: أما «تقبيل اليد إن فرضنا أو سلمنا صحة ما روي فيه، فإنه لم يقع تقبيل يد رسول الله# إلا نادرا. ثم لم يستمر فيه عمل إلا الترك من الصحابة والتابعين، فدل على مرجوحيته»[144]. ووصف مثل ذلك بأنه كان «مما فعل فلتة، (...) ثم بعد ذلك لا يفعله

---

(136) 4/274

(137) 3/255

(138) ن. ذلك مفصلا بشواهده في ضميمة (وجوه الترجيح).

(139) 4/263

(140) 4/151

(141) 4/204

(142) 4/290

(143) 1/165

ذلك الصحابي ولا غيره، ولا يشرعه النبي #»[145]. ثم قال بعد ذلك مستنتجا: «فإذاً العمل بمثله أشد غررا؛ إذ لم يكن قبله تشريع يشهد له. ولو كان قبله تشريع؛ لكان استمرار العمل بخلافه كافيا في مرجوحيته»[146]. ولذلك لا يجوز إهمال الدليل «ما لم يقم دليل آخر على إهماله أو مرجوحيته»[147].

خامسا: خلاصة:

أما خلاصة ما يتعلق بمصطلح الاجتهاد في ذاته وفروعه؛ فيمكن إجمالها فيما يلي:

*1*ـ الاجتهاد مفهوم كلي يقوم على بذل الوسع، في طلب قصد الشارع من التشريع، كما قرره أبو إسحاق في مقاصد الشارع الأربعة، ابتداء، وفهما، وتكليفا، وامتثالا[148].

وإنما الاجتهاد ـ في نهاية المطاف ـ تحقيق لذلك كله. فهو إذن ترجمة لمقاصد الشارع إلى واقع عملي.

*2*ـ لذلك فإنه يقوم على مراحل ثلاث: هي الفهم، والاستنباط، ثم التنزيل.

*3*ـ ولذلك أيضا ارتبط بمجالات ثلاث: هي النصوص، والعلل أو المعاني، ثم الواقع النفسي والاجتماعي، وما يتطلبه من تحقيق للمناط عامه وخاصه.

*4*ـ إنه عملية إصلاحية في العمق، تقوم على أساس تربوي، سواء من خلال (ربانية) المجتهد، أو من خلال (انتصاب) المفتي. وإنما (الانتصاب) ضرب من الحسبة، بل هو أشمل منها، كما تقرر بمحله[149].

5 ـ ومن هنا كان (الاجتهاد) وظيفة خاصة، لا تناط إلا بالفقيه الحق، الذي هو: «الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقيه، والعاقل؛ لأنه يربي بصغار

---

(144) م3/65

(145) م3/67

(146) م3/68

(147) م3/100.

(148) م2/5

(149) ن. مصطلح (الفتوى) الفرع الثاني للاجتهاد.

العلم قبل كباره، ويوفي كل أحد حقه جسبما يليق به»[150]

6ـ ثم إن استمرار (الاجتهاد) كفيل باستمرار تطبيق الشريعة؛ لأنه ليس مفهوما صوريا فحسب، بل هو أيضا مفهوم (دعوي) باعتبار أنه تبتدئ فيه المسؤولية من الفقيه الحكيم، أو الرباني، وتنتهي بعوام المكلفين من خلال إلزامية مقتضى الفتوى، و(عينية) التحقيق مما سبق تسميته لدى أبي إسحاق (باجتهاد المكلفين)![151].

وهذا كله يظهر ما للبحث العلمي ـ بعثا، وتجديدا، ونشرا ـ من أثر بالغ في إصلاح الأجيال، لا يعرفه إلا من خبر سنن الله في المجتمع.

---

(150) 4/232.

(151) ن ضمائم (الاجتهاد)

الفصل الثالث

مصطلح المآل

الفصل الثالث: مصطلح المآل

ـ أولا: تعريفه:

أ ـ في اللغة: ترجع مادة (أول) في اللغة إلى معنيين متقابلين: الأول: مبتدأ الأمر، أي منطلقه المتقدم. والثاني: منتهاه أي: غايته التي ينتهي إليها. قال ابن فارس: «الهمزة، والواو، واللام أصلان: ابتداء الأمر وانتهاؤه. أما الأول فالأول، وهو مبتدأ الشيء. (...) والأصل الثاني: قال الخليل: الأيِّل: الذكر من الوعول، والجمع: أيائل. وإنما سمي أيلا؛ لأنه يؤول إلى الجبل يتحصن (...). وقولهم: آل اللبنُ أي خثر، من هذا الباب؛ وذلك لأنه لا يخثر إلا آخر أمره. (...) وآل يؤول أي: رجع، قال يعقوب: يقال: أوَّلَ الحكمَ إلى أهله، أي: أرجعه ورده إليهم (...) ومن هذا الباب تأويل الكلام: وهو عاقبته، وما يؤول إليه. وذلك قوله تعالى: {هل ينظرون إلا تأويله}[1] يقول: ما يؤول إليه في وقت بعثهم ونشورهم»[2] فذلك هو (المآل) بمعنى العاقبة، والغاية، والمنتهى، الذي يرجع إليه مما لم يبتدأ به.

وقد يكون بمعنى الرجوع، لكن إلى الأصل المبتدأ منه. قال الراغب: «الأوْلُ: أي الرجوع إلى الأصل ومنه الموئل: للموضع الذي يرجع إليه. وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه، علما كان أو فعلا.»[3]. وقال الزمخشري: «أوَّلَ الحكمَ إلى أهله: رده إليهم. وفي الدعاء للمُضِلِّ: أوَّلَ الله عليك! أي: رد عليك ضالتك.»[4]. وهذا أيضا بمعنى الرجوع إلى الأصل؛ لأنه حاله قبل أن يفقد ضالته.

وصيغة (مآل) هي مصدر ميمي لفعل (آلَ) بالمعنى المذكور، قال ابن منظور: «الأوْلُ: الرجوع. آل الشيءُ يؤول أوْلاً ومآلاً: رجع.»[5].

فالمآل في اللغة إذن هو: المرجع، والعاقبة، والمصير، سواء كان ذلك إلى ما ابتدأ

---

(1) الأعراف: 53
(2) المقاييس: (أول)
(3) المفردات: (أول)
(4) الأساس: (أول)
(5) اللسان: (أول)

به الأمر، أو إلى ما انتهى إليه.

ب ـ أما في اصطلاح أبي إسحاق فهو:

ب*1*ـ المآل: أصل كلي يقتضي اعتباره تنزيل الحكم على الفعل، بما يناسب عاقبته المتوقعة استقبالا.

فكونه (أصلا كليا)، أي أنه دليل حاكم بإطلاق. فهو ينتظم مجموعة من القواعد الاستدلالية التي تشكل بمجموعها كليته.

وكون (اعتباره يقتضي الحكم على الفعل بما يناسب عاقبته المتوقعة استقبالا)، أي أن المجتهد يكيف الفتوى بمقتضاه، على وفق ما قد يصير إليه ـ غالبا ـ حال الفعل بعد وقوعه. فهو ضرب من الاستبصار الرامي إلى تصور مستقبل الفعل، الذي يغلب على الظن أنه سيصير إليه، بناء على اعتبار حال الزمان وأهله، «وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام؛ إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، [فقد يكون] مشروعا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك. فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية؛ فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أوتزيد عليها؛ فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية. وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أوتزيد. فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية.»[6] هذا على الإجمال، وأما التفصيل فيتبين من خلال تحليل عناصر التعريف كلا على حدة، وذلك كما يلي:

1 المآل: أصل كلي:

إن (أصلية) المآل تعني رفعه إلى مصاف المفاهيم (القطعية) من علم أصول الفقه؛ إذ «أن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية»[7] في تصور أبي إسحاق[8] والدليل على ذلك عنده «أنها ترجع إما إلى أصول عقلية، وهي قطعية، وإما إلى

---

(6) م 4/194ـ 195

(7) م 1/29

(8) ن. مصطلح (أصول الفقه) بالفصل الأول.

الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضا. ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما، والمؤلف من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه»[9]. والمآل هو من هذا المعنى؛ لأن: «الأدلة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية»[10]، ولذلك فقد سماه (أصلا). قال في سياق التفريع عليه: «وهذا الأصل ينبني عليه قواعد»[11] وفي مكان آخر من نفس السياق: «ومن هذا الأصل تستمد قاعدة أخرى...»[12]. ومن (أصلية) المآل تستمد كذلك (كليته)، إذ عنه تتفرع جزئيات إضافية[13] هي القواعد، كما تبين من النصين السابقين. ومن هنا صار لكليته معنى الشمول المستغرق لكل قضايا الفقه التنزيلي؛ فإذا كانت «الأشياء إنما تحل وتحرم بمآلاتها»[14] «فاعتبارها لازم في كل حكم على الإطلاق»[15]. وهكذا يتبين أن (كلية) المآل تنطلق لتبدأ في الاتساع، عبر القواعد، حتى تنتظم الفروع الفقهية التنزيلية انتظاما تاما.

وكون المآل (أصلا كليا) بعد ذلك يعني أنه دليل من أدلة التشريع الكلية، أي أصل من أصول الفقه ذات الطابع المعنوي الاستقرائي.[16] وقد جاء ذلك ظاهرا من خلال عدة استعمالات له عند أبي إسحاق، منها قوله في سياق إثبات حجيته: «الأدلة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية»[17]. وقال في سياق

---

(9) م 1/29-30

(10) م 4/196

(11) م 4/198

(12) م 4/210

(13) أي جزئيات بالإضافة إلى المآل فقط؛ لأنها كليات بالنسبة إلى ما دونها.

(14) م 3/259

(15) م 4/211

(16) قال الدكتور محمد فتحي الدريني: «مآل التطبيق أصل من أصول التشريع كما يقول الإمام الشاطبي» المناهج الأصولية: 33. واستعماله لمصطلح (مآل التطبيق) جاء منسوبا عنده إلى الشاطبي في موطن آخر، وسيكون لنا فيه كلام في خاتمة دراسة مصطلح المآل إن شاء الله.

(17) م 4/196

آخر: «التحيل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة؛ نظرا إلى المآل»[18] وقال بعد تمثيل فقهي: «والحاصل أنه مبني على اعتبار مآلات الأعمال»[19] فواضح إذن أن المآل يستعمل باعتباره دليلا تشريعيا كليا.

2ـ المآل في (الاعتبار):

وقيمة (المآل) الاصطلاحية إنما تتحدد حينما (يعتبر) في النظر الاجتهادي؛ إذ جوهر الكلام إنما هو في «النظر في مآلات الأفعال»[20] قال بعد أن ساق مجموعة من النصوص الشاهدة على ثبوته: «وهذا مما فيه اعتبار المآل على الجملة»[21]. وقال أيضا: «ومن أجاز الحيل كأبي حنيفة فإنه اعتبر المآل أيضا»[22]. فالبناء الفقهي إنما هو على (الاعتبار)، الذي هو النظر الاجتهادي. ومن هنا كان (المآل) باعتباره (أصلا) في الاجتهاد (مقتضيا للحكم)، أو كما جاء في التعريف (يقتضي اعتباره تنزيل الحكم على الفعل). ولذلك لم يتخذ دلالته الاصطلاحية ـ بهذا المعنى خاصة ـ إلامسندا إلى المجتهد لفظا أوحكما. قال: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا (...) وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام؛ إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل.»[23] فالمسألة «راجعة إلى المجتهد الناظر في حكم غيره على البراءة من الحظوظ، فإن المجتهد نائب عن الشارع في الحكم على أفعال المكلفين.»[24]

وهنا نكتة لا بد من التنبيه إليها، وهي أن (المآل) في الاعتبار الاجتهادي يقتضي نظرا تطوريا، أي غير سكوني. ذلك أن اعتبار المآل في تنزيل الحكم الشرعي، هو نظر إلى الواقع في صيرورته الحركية. فالمآل: هو ذلك الواقع المصار إليه، بعد حركة الواقع المشاهد. وفرق بين هذا، وبين نظر الفقيه في الفتوى إلى الواقع، باعتبار حاله دون مآله.

---

(18) م4/202
(19) م4/211
(20) م4/194
(21) م4/197
(22) م4/202
(23) م4/194
(24) م4/196

فهذا نظر سكوني وتأمل ثابت. أما النظر في المآل؛ فهو رصد الحركة المتغيرة، المؤثرة على الحكم الشرعي بعد تنزيله، وإلباسه ظروف الزمان والمكان المتوقعة.

3 ـ **المآل أصل لتنزيل الحكم على الفعل**: حيث إن اعتبار المآل في الحكم إنما يأتـــي ـ عند أبي إسحاق ـ في سياق التنزيل خاصة. أي تطبيق الحكم الشرعي على وقائع معينة، وقوم معينين، سواء كان فتوى عامة أو خاصة. فلا كلام عن المآل مع الأحكام الشرعية المطلقة عن الزمان والمكان، كتحريم الخمر، وتحريم الزنا، أو فرض الصلاة والزكاة والصيام... إلخ. فهذه أحكام ثابتة مادامت في سياقها المطلق؛ إذ الأمر يختلف عند التنزيل الفقهي، حيث تدخل اعتبارات أخرى تتعلق بالشخص، أو الأشخاص المقصودين بالحكم، والظروف العامة المحيطة بهم. نعم، المآل معتبر في الحكم الشرعي الثابت، لكنه هو أيضا مآل ثابت، أي أن الشارع قد قدره تقديرا مطلقا، فجعله مرتبطا بحكمه، لا بمكان وزمان معينين؛ لأنه عبارة عن مصالح ومفاسد، لا تتغير بتغير الأمصار والأعصار. وإنما تكلم الشاطبي عن (المآل) بهذا المعنى في سياق التأصيل للثاني. قال رحمه الله: «الأدلة الشرعية والاستقراء التام؛ أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية كقوله تعالى: {ياأيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون}[25] وقوله: {كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون}[26]...» إلخ[27] ثم قال معلقا بعد سرد بعض النصوص الأخرى: «وهذا مما فيه اعتبار المآل على الجملة»[28] الشيء الذي يوحي بأن (المآل) بهذا المعنى ليس هو المقصود لدى أبي إسحاق بشكل دقيق، ولكنه دال (بالإجمال) على المقصود! ولذلك كان اللفظ ضعيف الدلالة الاصطلاحية في سياقه ذاك؛ مما جعل أبا إسحاق يستدرك مباشرة في سياق استدلالاته، مستشهدا بقضايا ونصوص ارتبط فيها المآل بواقع معين محدود، قال رحمه الله: «وأما في المسألة على الخصوص فكثير، فقد قال في الحديث حين أشير عليه بقتل من ظهر نفاقه: «أخاف أن يتحدث الناس أن محمدا يقتل

---

(25) البقرة: 21

(26) البقرة: 183

(27) م4/196

(28) م4/197

أصحابه»[29] وقوله: «لولا قومك حديث عهدهم بكفر؛ لأسست البيت على قواعد إبراهيم»[30] بمقتضى هذا أفتى مالك الأمير حين أراد أن يرد البيت على قواعد إبراهيم، فقال له: لا تفعل؛ لئلا يتلاعب الناس ببيت الله.»[31].

ولارتباط المآل بالتنزيل الفقهي، فقد كثر وروده في سياق الحديث عن الفتوى والمفتي؛ مما يؤكد ما أصلناه. قال ـ متحدثا عن الرباني الحكيم، وهو الذي تحقق بالفقه وصار له وصفا جبليا، فصار ـ: «يتحقق بالمعاني الشرعية، منزلة على الخصوصيات الفرعية (...) ومن خاصته أمران؛ أحدهما: أنه يجب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص، إن كان له في المسألة حكم خاص (...) والثاني: أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات»[32] ومما يؤكد تنزيلية هذا الأصل أيضا؛ قوله بعد أن قعد قاعدة «ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره»[33]: «وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة، فإن صحت في ميزانها؛ فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة؛ فاعرضها في ذهنك على العقول، فإن قبلتها؛ فلك أن تتكلم فيها، إما على العموم (...) وإما على الخصوص»[34]. كل هذا إنما يدل على أن المآل لا يعتبر بمعناه الاصطلاحي الحقيقي؛ إلا في إطار تنزيل الأحكام الشرعية على وقائعها، إفتاء عاما أو خاصا. حتى إن الفعل قد يكون في أصله مشروعا لمصلحة، أو ممنوعا لمفسدة، فإذا اقترن بمـــآل معين، انقلب الصلاح فسادا، أوالفساد صلاحا، كما فصله الشاطبي قبل. وذلك أنه «إذا أطلق القول في الأول بالمشروعية؛ فربما أدى

---

(29) متفق عليه. وأصل النص: «دعه! لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه» جوابا لعمر لما أراد قتل عبد الله بن أبي المنافق، والقصة بطولها مروية عن جابر بن عبد الله.

(30) هذا الحديث روي بصيغ مختلفة، وأقربها إلى هذا اللفظ هو قوله# لعائشة: «لولا حداثة عهد قومك بالكفر؛ لنقضت البيت فبنيته على أساس إبراهيم، وجعلت له خلفا، فإن قريشا لما بنت البيت استقصرت» رواه أحمد والنسائي عن عائشة. وصححه الألباني في (ص ج ص) رقم5331، والصحيحة: رقم 53. ورواه بصيغ أخرى بعيدة؛ مسلم، والترمذي، والنسائي عن عائشة.

(31) م 4/197. 198.

(32) م 4/232 ن أيضا: م 4/209 و285 و2/386

(33) م 4/189

(34) م 4/191

استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية؛ ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية.»[35] فأنت ترى كيف أن المآل أصل يكيف تنزيل الأحكام على الوقائع. وذلك معنى (تنزيل الحكم على الفعل) في إطار المآل، كما ذكرناه في التعريف.

إلا أنه ينبغي التنبيه إلى أن (تنزيلية) المآل ليست بصورة مباشرة، وإنما هي عبر (قواعد)، هي (فروعه) المصطلحية التي سندرسها ضمنه بحول الله. فهو إذن مصطلح ذو مفهوم نظري مبدئي. وليست له صورة تطبيقية في ذاته إلا من خلال تلك القواعد (الفرعية).

4ـ المآل أصل لمناسبة العاقبة المتوقعة استقبالا: فوظيفة المآل هي تكييف الحكم مع الواقع أو تنزيله على وفاقه، ولكن باعتبار ما سيؤول إليه حاله استقبالا، وهو ما قصدنا بمناسبة العاقبة المتوقعة استقبالا. أي ما يمكن أن يتطور عن الواقع المشهود أو الحال الحاضرة. فاعتبار المآل يعني ـ في نهاية المطاف ـ اعتبار المستقبل، في تنزيل الحكم على الواقع. قال أبو إسحاق: «فالمكلف إذا أراد الدخول في عمل غير واجب؛ فمن حقه أن لا ينظر إلى سهولة الدخول فيه ابتداء؛ حتى ينظر في مآله فيه، وهل يقدر على الوفاء به طول عمره أم لا؟»[36]. ويظهر التقابل بين الحال والمآل، في قوله عن الخلع إذا تبينت ضرورته: «وهو مقصد شرعي مطابق للمصلحة، لا فساد فيه حالا، ولا مآلا»[37] فتبين إذن أن المآل أصل، يحكم بمقتضاه على الحاضر، باعتبار ما سيكون عليه في المستقبل.[38]

---

(35) م4/195

(36) م2/243

(37) م2/386

(38) والغريب أن الدكتور محمد فتحي الدريني قد أعطى للمآل ـ عند الشاطبي ـ معنى لم يقصده أبو إسحاق إطلاقا، ولم يرد في أي نص من نصوصه ما يفيده، لا بعبارته ولا بإشارته! ثم بنى على ذلك ما بنى من أحكام وتصورات! وذلك أنه جعل المآل من حيث المفهوم شاملا للمصلحة الواقعة والمتوقعة كليهما! كما جعله من حيث الفروع متضمنا لما ليس منه، وهو الاستصلاح! قال: «أرسى الإمام الشاطبي ذلك الأصل العظيم، الذي ثبت في الشريعة عن طريق الاستقراء التام المفيد للقطع، الذي يقضي أن النظر في مآلات الأفعال بما يشمل «المآلات» الواقعة والمتوقعة؛ معتبر مقصود شرعا. ومنه تفرع مبدأ الاستحسان، والاستصلاح، وسد الذرائع»(إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر: "الجمود الفقهي": 108) وكرر هذا=

ولكن كيف يعتبر المآل مآلا؟ أي كيف نحكم بأن هذه الصورة هي مستقبل ذلك

=المعنى في نص آخر قال فيه: «إن اطراح هذا الأصل العظيم من وجوب النظر في المآلات الواقعة والمتوقعة(!) وهدم ما تفرع عن هذا الأصل من مبدأ الاستحسان، والاستصلاح(!) (...) ممنوع في الشرع.»(السابق: 109)

فأما جعله الاستصلاح فرعا للمآل فهذا ما سنفصل القول فيه بعد إتمام الحديث عن الفروع إن شاء الله؛ حتى يتضح للقارئ وجه الخطأ والصواب في ذلك على التمام، وحتى لا نضطر إلى الحديث عن تعليلات وتفسيرات، لا يمكن فهمها إلا بعد دراسة (الفروع) كاملة!

وأما جعله المآل مصلحة (واقعة) فهذا مناقض لمفهوم المآل ذاته؛ لأن الحكم الشرعي في الفتوى له صورتان: صورة (حالية) وهي الأصل؛ لأنها الجارية على عموم النص أو القياس، وهذه هي صورة (الواقع)؛ وصورة (مآلية) وهي الاستثناء، أو قل: هي (المتوقع) المخصص لعموم (الواقع)، فهما متقابلان؛ ولا معنى (للمآل) ـ عند الشاطبي ـ إلا هذا! أعني في السياق الاجتهادي الذي أورده الدريني، وهو الأصل والأساس. ولم يسم كذلك حتى في اللغة ـ كما تبين ـ إلا بالاعتبار المستقبلي! ونصوص الشاطبي كما فصلنا متضافرة لبيان الصورة المستقبلية أي المتوقعة للمآل، ولم يرد عنده هذا المصطلح إلا مناقضا للواقع، الذي عبر عنه بالحال، كما تبين في موضعه بصورة مفصلة، إذ قال عن الخلع: «هو مقصد شرعي مطابق للمصلحة لا فساد فيه حالا، ولا مآلا.»(م 2/386) وقال عن مآلات الأعمال: «إن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال، (...) ولا مصلحة تتوقع مطلقا مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد، وأيضا فإن ذلك يؤدي إلى أن لا نتطلب مصلحة بفعل مشروع، ولا نتوقع مفسدة بفعل ممنوع!»(م 4/196) وقال في سياق إثبات حجيته: «وأما في المسألة على الخصوص فكثير، فقد قال في الحديث حين أشير عليه بقتل من ظهر نفاقه: «أخاف أن يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه»، وقوله: «لولا قومك حديث عهدهم بكفر لأسست البيت على قواعد إبراهيم» بمقتضى هذا أفتى مالك الأمير حين أراد أن يرد البيت على قواعد إبراهيم، فقال له: لا تفعل لئلا يتلاعب الناس ببيت الله!»(م 4/ 197 ـ 198).

والنصوص في هذا كثيرة كلها تجمع على المعنى التوقعي المستقبلي للمآل. نكتفي منها بما ذكرنا، وهي دالة بوضوح على المراد. فغريب حقا أن يأتي بعد ذلك رجل مثل الدريني ـ وهذه النصوص وأمثالها تواجهه في مطلع مبحث المآل من الموافقات ـ فيكتب في مقال متخصص أن الشاطبي يرى «أن النظر في مآلات الأفعال بما يشمل «المآلات الواقعة والمتوقعة معتبر مقصود شرعا»! ويرى أنه رحمه الله قد فرع عنه (الاستصلاح)! وهذا ما لم يحصل قط! ولا يمكن أن يحصل! لبعد هذا عن ذاك، كما سنوضح بحول الله في خاتمة هذه الدراسة. والحاصل أن الدكتور الدريني مضطرب في فهم مصطلح المآل لدى أبي إسحاق، حيث إنه مرة عبر (بالمتوقع) فقط في وصفه للمآل، إذ جعل من أنواع الاجتهاد: الاجتهاد: «في تطبيق النصوص برعاية الظروف القائمة في أثناء التطبيق (...) من مآل متوقع، إذ يكيف الفعل ـ ولو كان في أصله مشروعا ـ بالمشروعية وعدمها في ضوء ذلك المآل؛ لأن النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا»(إشكاليات الفكر الإسلامي: 115) لكنه لم يلبث بعد ذلك أن عاد إلى القول الأول، فقال: «جاء تأصيل الأصوليين لمبدأ الاستحسان لمعالجة المآلات الواقعة أو المتوقعة (...) وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبي؛ ضبطا لعملية الاجتهاد الأصولي ما يلي: «تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي. وحيث جاء جزئيا فمأخذه على الكلية، إما بالاعتبار، أو بمعنى الأصل»(م 3/366) فقول الإمام «إما بالاعتبار» أي باعتبار المآلات في الاجتهاد الجزئي (...) وهو ما يسمى بالاستحسان عند الأصوليين (...) أما قوله: «بمعنى الأصل» فهو (القياس) الأصولي الذي يعتمد على تعليل النص»(إشكاليات الفكر الإسلامي: 134)

وهذا شرح أخذه الدكتور الدريني بصورة تكاد تكون حرفية من شرح دراز بهامش الموافقات دون الإشارة إليه! إلا أن الأغرب من ذلك أنه لم يستفد منه في تبين حقيقة المآل؛ لأن (معنى الأصل) هو المصلحة التي يقتضيها عموم القياس، و(اعتبار المآل) هو الاستثناء اللاحق لذلك العموم. والقياس يقتضي مصلحة (الواقع)، بينما الاستحسان استثناء منه؛ اعتبارا لمصلحة (المتوقع)، وهو معنى المآل=

الفعل دون سواها من باقي الصور الممكنة؟ أو بعبارة أخرى: بأي مقياس (نتوقع) ـ كما عبرنا في التعريف ـ عاقبة الفعل المستقبلة؛ فنحكم بأنها هي المآل الذي ينبغي تنزيل الحكم على وزانه؟

إن تركيب صورة المآل إنما يكون برصد «حال الزمان وأهله»[39] كما سبق القول، فتغلب الصورة المظنونة على عاقبة الفعل المنظور فيه، باعتبار عادة الله في خلقه، أو باعتبار عادة الناس في أنفسهم. أما الأول فمثاله قول الشاطبي، معلقا على قول لأصبغ في الشريكين يطآن الأمة في طهر واحد؛ فتأتي بولد وينكره أحدهما مدعيا العزل: «فقال أصبغ: إني أستحسن هنا أن ألحقه بالآخر. والقياس أن يكون سواء، فلعله غلب ولا يدري»[40] قال أبو إسحاق: «لأن الغالب أن الولد يكون مع الإنزال، ولا يكون مع العزل إلا نادرا. فأجرى الحكم على الغالب (...) فلو لم يعتبر المآل في جريان الدليل لم يفرق بين العزل والإنزال.»[41].

وأما الثاني ـ وهو غلبة صورة المـــآل باعتبار عادة الناس في أنفسهم ـ فمثاله أن «عاقد البيع أولا على سلعة بعشرة إلى أجل ظاهر الجواز (...) فإذا جعل مآل ذلك البيع مؤديا إلى بيع خمسة نقدا بعشرة إلى أجل، بأن يشتري البائع سلعته من مشتريها بخمسة نقدا، فقد صار مآل هذا العمل إلى أن باع صاحب السلعة من مشتريها منه؛ خمسة نقدا بعشرة إلى أجل، والسلعة لغو لا معنى لها في هذا العمل؛ لأن المصالح التي لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء، ولكن هذا بشرط أن يظهر لذلك قصد، ويكثر في الناس بمقتضى العادة!»[42] وفي هذا المعنى قال في موضع آخر: «كون النعم تؤول بأصحابها إلى النقم إنما ذلك من جهة وضع المكلف؛ لأنها لم

=كما تبين لدى أبي إسحاق!

ومما لوحظ من اضطراب الدريني في تعامله مع مصطلح المآل، أنه استعمل ضميمة اصطلاحية هي مآل التطبيق بصورة توحي أنها من اصطلاح الشاطبي، إذ أوردها في بحثه السالف الذكر: (ص:106) واضعا إياها بين قوسين ومحيلا على كتاب الموافقات: (4/196) بينما لم يرد هذا المصطلح مطلقا في هذه الصفحة، ولا في أي نص من نصوص أبي إسحاق بكل تراثه الأصولي والفقهي الذي وصل إلينا!

(39) م 4/191

(40) م 4/209

(41) م 4/209. 210

(42) م 4/199. 200

تصر نقما في أنفسها، بل استعمالها على غير الوجه المقصود فيها هو الذي صيرها كذلك.»[43] وهكذا يكون لغلبة العوائد في السنن الإلهية، أو المقاصد الاجتماعية؛ الأثر البالغ في ضبط (التوقع) المتعلق بتقدير المآل وتصوره.

والمآل بهذا المعنى إنما هو باعتباره أصلا كليا، لكنه قد يرد بمعنى جزئي فيفقد بذلك قطعيته، ولكنه لا يخرج عن سياقه الاجتهادي وهو:

ب2 ـ المآل: دليل جزئي يقتضي اعتباره تنزيل الحكم على الفعل بما يناسب عاقبته المتوقعة استقبالا.

فكونه (دليلا جزئيا) يعني أنه ظني غير مقطوع به. أما باقي عبارات التعريف فيشترك فيه مع المآل الأصل الكلي؛ وذلك لأن هذا الجزئي إنما هو صورة من آحاده. فهو عينه من حيث المعنى العام، تماما كالفرق بين السنة باعتبارها دليلا كليا مقطوعا به، وبين خبر الآحاد ـ الذي هو جزئيها ـ باعتباره دليلا جزئيا مظنونا!

ومن هنا كان المآل ـ بهذا المعنى ـ هو: المصلحة أو المفسدة المتعينة في الزمان والمكان، التي تقتضي تنزيل الحكم على وفقها؛ ولذلك يلحقه الظن هنا، باعتبار إمكان الخلاف في تعيينه وإثباته. قال أبو إسحاق: «فإن عاقد البيع أولا على سلعة بعشرة إلى أجل ظاهر الجواز(...) فإذا جعل مآل ذلك البيع مؤديا إلى بيع خمسة نقدا بعشرة إلى أجل، بأن يشتري البائع سلعته من مشتريها بخمسة نقدا؛ فقد صار مآل هذا العمل إلى أن باع صاحب السلعة من مشتريها منه خمسة نقدا بعشرة إلى أجل.»[44] فالمآل في هذا النص، جاء في صورة معينة من صور الذرائع التي هي فرع عن أصل المآل الكلي، كما سنبين بحول الله. فهو تنزيل فقهي ظني بطبعه (الفروعي)؛ ولذلك كان محلا للخلاف.[45]

فالفرق إذن بين المآل باعتباره (أصلا كليا)، والمآل باعتباره (دليلا جزئيا)؛ هو الفرق بين الكلي وجزئيه.

هذا هو المعنى الرئيس الغالب على استعمال مصطلح (المآل)، عند الإمام

---

(43) م3/223

(44) م4/199

(45) بين مالك والشافعي: م4/200

الشاطبي، بيد أنه قد يرد في غير السياق الاجتهادي بمعنيين ثانويين. فالأول منهما هو:

ب3 ـ المآل: هو الجزاء الأخروي المترتب عن الأعمال التكليفية أمرا ونهيا.

فقد ذكر أبو إسحاق أن القرآن محتو على ثلاثة علوم: هي معرفة الله، ومعرفة عبادته، ثم معرفة المصير الأخروي، فقال: «ولما كانت النفوس من شأنها طلب النتائج والمآلات، وكان مآل الأعمال عائدا على العاملين، بحسب ما كان منهم من طاعة أو معصية (...) أتى بالجنس الثالث موضحا لهذا الطرف، وأن الدنيا ليست بدار إقامة، وإنما الإقامة في الدار الآخرة.»[46] ولذلك قال في مكان آخر: «مآل الأعمال التكليفية: أن يجازى عليها»[47]. وهذا أصرح نص في خصوص هذا المعنى، لكن هذا لا يعني أن المآل بالمعنى الاجتهادي ليس له أثر أخروي، فمعلوم أنهما لا ينفكان في التصور الإسلامي. ذلك أن الأخروي حاضر في الدنيوي (الاجتهادي) بالقصد الثاني لا بالقصد الأول؛ إذ كل مآل في الدنيا له عاقبة أخروية، وكذلك المآل الأخروي يحضر فيه المعنى الدنيوي بالقصد الثاني لا بالقصد الأول؛ لأن هذا سبب ذاك، فمصالح الآخرة مسببات لمصالح الدنيا. ولذلك فلا فصل بينهما على القطع. فكلما ذكر أحدهما حضر فيه الآخر، لكن أحدهما بالقصد الأول والآخر بالقصد الثاني، والمحدد هو السياق. وأما الثاني فهو:

ب4ـ المآل: هو المصالح أو المفاسد الدنيوية المترتبة عن دخول المكلف في الأسباب بإطلاق.

وهذا غير المآل بمعناه الاجتهادي أيضا؛ لأن ذاك مرتبط بنظر المجتهد، إذ سبق أن مسائله «راجعة إلى المجتهد الناظر في حكم غيره على البراءة من الحظوظ، فإن المجتهد نائب عن الشارع في الحكم على أفعال المكلفين»[48] بينما هذا مرتبط فقط بتسبب المكلف أي مكلف؛ وذلك أن «العاصي بتطريفة واحدة جنى على جميع ما في الملك والملكوت؛ (...) فإذا نظر المتسبب إلى مآلات الأسباب فربما كان باعثا له على

---

(46) م3/380

(47) م2/234

(48) م4/196

التحرز من أمثال هذه الأشياء، إنسدو له يوم الدين من ذلك ما لم يكن يحتسب والعياذ بالله»[49].

فـ(نظر المتسبب) المذكور في النص ليس هو (النظر) بمعناه الاصطلاحي، الدال على الرأي الاجتهادي، وإنما هو بمعناه اللغوي ـ المجازي ـ العام: أي التفات المكلف ـ ولو كان عاميا ـ إلى ما سيسببه عمله ذاك من صلاح أو فساد. وإن كان النص قد جاء في سياق (المفاسد)؛ إلا أن (المصالح) أيضا مفهومة منه؛ لدلالة إحداهما على الأخرى عن طريق اللزوم. ثم إن المقصود الأساس من (مآلات الأسباب) في هذا السياق هو المفاسد الدنيوية المترتبة عن المعاصي؛ لأن «العاصي بتطريفة واحدة جنى على جميع ما في الملك والملكوت» كما عبر أبو إسحاق؛ وذلك لارتباط المصالح بعضها ببعض، وانبناء بعضها على بعض، فإفساد القليل يؤدي إلى فساد الكثير. وقوله: «إذ يبدو له يوم الدين من ذلك ما لم يكن يحتسب والعياذ بالله» يعني أن هذه الصورة الدنيوية للجناية إنما تظهر على حقيقتها الكبرى في الآخرة؛ إذ المصالح الدنيوية والأخروية في التصور الإسلامي لاتنفكان كما أشرنا قبل، فمتى ذكرت إحداهما بالقصد الأول لزمت عنها الأخرى بالقصد الثاني.

والمصطلح لم يرد بهذا المعنى إلا في هذا النص فقط.

هذا وقد يرد (المآل) بدون أي قيمة اصطلاحية تذكر، كما في قوله: ـ وقد نظر في الدنيا بنظرين: نظر مبني على حكمة وجودها ـ و«نظر مجرد من الحكمة التي وضعت لها (...) بل إنما يعتبر فيها كونها عيشا، ومقتنصا للذات، ومآلا للشهوات، انتظاما في سلك البهائم»[50] والمصطلح بهذا المعنى نادر جدا.

وعليه، فإن دراستنا ستنصب على (المآل) بالمعنى الاجتهادي أساسا؛ إذ هو الذي يدخل في صلب الفكر الأصولي، وهو أساس استعمال الشاطبي؛ ولذلك فإن أشرنا إلى شيء من المآل بالمعنى الأخروي؛ فإنما يكون عرضا، أو لنكتة علمية، أو لخاصية في بعض ضمائمه زائدة، ولا ضير، فهو نفسه ثانوي في استعمال أبي إسحاق.

---

(49) م1/230

(50) م4/308

ـ ثانيا: خصائصه:

1 ـ **وظيفته العلمية**: يعتبر مصطلح (المآل) لبنة أساسية في بناء التصور الاجتهادي، لدى الشاطبي. بل إنه أخطر لبنة وأهمها، فيما يتعلق بالاجتهاد التنزيلي تحقيقا للمناط، وإصدارا للفتوى، وتطبيقا للأحكام الشرعية. فالمآل شرط أساسي لا ينبغي أن يتخلف عن الاعتبار في كل ذلك؛ إذ المآلات هي الكفيلة بتحقيق قصد الشارع على الحقيقة؛ ولذلك جزم بقوله الجامع: «فاعتبارها لازم في كل حكم على الإطلاق»[51] ورغم أنه رحمه الله لم يعقد لتفصيل الكلام عن هذا الأصل ـ في كتاب الموافقات ـ إلا مسألة واحدة؛ إلا أن ما فعله فيها قد أعطى للمآل (سلطة) واسعة جدا، وذلك أنه قد جعل النظر في الاجتهاد ثلاثة أطراف: الطرف الأول: في المجتهد من جهة الاجتهاد، والثاني: في المجتهد من جهة فتواه، والثالث: في المجتهد من جهة إعماله قوله وفعله.[52] فكان كلامه في الطرف الأول عن طبيعة الاجتهاد، وما يلزم المجتهد من أصول وقواعد، لضبط الاجتهاد. فجوهر الكلام عن الاجتهاد عنده، إنما هو في الطرف الأول. وفي ذلك السياق أورد مسألة المآلات، باعتبارها (أصلا) من أصول الاجتهاد.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد كان حديثه عن طبيعة الاجتهاد حديثا عن (المناط) خاصة، تخريجا، وتنقيحا، وتحقيقا.[53] وذلك هو جوهر الكلام في القياس. ولم يفرد أي فصل أو مسألة في الموافقات لتفصيل باقي (الأدلة العقلية)؛ لأنه رحمه الله قد جعل أغلبها فروعا عن أصل المآل. وفي ذلك قوله المشار إليه قبل: «وهذا الأصل ينبني عليه قواعد»[54] وذكر منها (قاعدة الذرائع)[55]، و(قاعدة الحيل)[56]، و(قاعدة مراعاة الخلاف)[57]، و(قاعدة الاستحسان)[58]، ثم (قاعدة "القواعد المشروعة بالأصل لا ترفعها

---

(51) م4/211

(52) م4/89

(53) م4/89 إلى 105

(54) م4/198

(55) م4/198

(56) م4/201

(57) م4/202

(58) م4/205

العوارض الخارجية")[59].

وإنما جعلها فروعا عن (أصل المآل)؛ لأنها لا تخرج عنده عن معنى مراعاة العاقبة المتوقعة، لتنزيل الحكم على وفقها. ومن هنا تتبين المساحة الواسعة التي يغطيها مصطلح المآل في المجال الاجتهادي، من علم أصول الفقه، لدى الإمام الشاطبي. كما يتبين دوره (الحاكم) على كل تنزيل فقهي للحكم الشرعي في مجال الفتوى، وتوقيع الأحكام الشرعية الراجعة إلى القياس، أو إلى النص؛ حتى يدرك المكلف المصلحة الشرعية من كل حكم، نص عليه الشارع أو استنبطه المجتهد. إذ كل التكاليف «مشروعة لمصالح العباد. ومصالح العباد إما دنيوية، وإما أخروية. أما الأخروية فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة، ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم. وأما الدنيوية فإن الأعمال ـ إذا تأملتها ـ مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع. والمسببات: هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب: وهو معنى النظر في المآلات»[60] فالمجتهد مطالب إذن: بالتحقق من الحكم الشرعي ـ عند تحقيق مناطه وتنزيله ـ هل يؤول إلى مآله الأصلي المقصود منه شرعا، فيقول بمشروعيته المطلقة؛ أم يؤول إلى عكس مآله الشرعي «فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية»[61]؟ و«المجتهد نائب عن الشارع في الحكم على أفعال المكلفين»[62] يعني تنزيلا للمنصوص عليه، أواستنباطا وتنزيلا لغير المنصوص عليه. ومن هنا كان (المآل) لازمَ الإعمال في كل مجالات تطبيق الأحكام الشرعية. قال في سياق سرد أدلته: إن منها الأدلة الدالة على «تحقيق المناط الخاص، مما فيه هذا المعنى، (...) وكذلك الأدلة الدالة على سد الذرائع كلها، (...) والأدلة الدالة على التوسعة ورفع الحرج كلها. (...) ولا معنى للاطناب بذكرها لكثرتها واشتهارها.»[63]

ولذا أمكن أن نقول: إن وظيفة مصطلح المآل ـ لدى أبي إسحاق ـ تضرب في

---

(59) م4/210
(60) م4/195
(61) م4/195
(62) م4/196
(63) م4/198

عمق العملية الاجتهادية، وتتحكم في جزء هام من أخطر مراحلها، وهي مرحلة التنزيل والتحقيق، بعد مرحلة التخريج أوالتنقيح؛ وذلك حينما يكون مقتضى تلك مستثنيا لعموم مقتضى هـذه.(64)

2ـ رتبته الاسرية:

مصطلح المآل أو المآلات، مفردا وجمعا، بهذا المعنى الاسمي المدروس، هو مفتاح أسرة الجهاز المفهومي الدائر حول هذا المعنى(65) فلا مفهوم من ضمائمه أو من فروعه ـ كما سيأتي ـ إلا وهو مفتقر إليه ومبني عليه. فهو الأصل وغيره القواعد، وهو الكلي وغيره الجزئيات؛ لأن فروعه وإن كان من بينها أصول، هي بالنسبة إليه جزئيات؛ إذ هو نوع من (أصول أصول الشريعة) باصطلاح الشاطبي رحمه الله.(66)

3ـ قوته الاستغابية:

لا شك أنه قد تبين من خلال تعريف (المآل)، وبيان وظيفته العلمية، ورتبته الأسرية؛ أنه مصطلح ضخم وثقيل؛ ذلك أنه يستوعب قضايا أصولية متعددة، متشابكة، تمتد من المجال الاجتهادي، إلى المجال المقاصدي، والمجال التكليفي والوضعي من الأحكام الشرعية. ففي مجال الاجتهاد ولد، ومن قواعده خلق وركب؛ بيد أن له علاقة وطيدة بقضية المقاصد؛ إذ المآل ـ كما تبين من قبل ـ ليس شيئا سوى المصالح أوالمفاسد المتوقعة استقبالا بعد إيقاع الفعل. فهو نوع من (المقاصد الطبيعية) لا (التكليفية)(67). هذا بالنسبة إلى قصد الشارع، وأما بالنسبة إلى قصد المكلف؛ فالأصل أن يتحدد به أبدا؛ فيكون لذلك أثر في الحكم على الفعل بالمنع أو بالجواز. وقد مر من الأمثلة في ذلك منع ما كان أصله الجواز لما يؤول إليه من فساد ثم قال معلقا: «ولكن هذا بشرط أن يظهر لذلك قصد ويكثر في الناس بمقتضى العادة»(68). ومثله قوله:

---

(64) ن. مصطلح (الاجتهاد) عموما، وفرعه: (تحقيق المناط) خصوصا؛ بالفصل الثاني.

(65) نتحدث هنا عن أسرة الجهاز المفهومي لمصطلح المآل لا عن مشتقات المادة، وإلا فهذه منها (التأويل) وهو من أسرة اصطلاحية أخرى.

(66) م 2/49

(67) ن مصطلحات أصولية: مادة (قصد)

(68) م 4/199ـ200

«ومن أسقط حكم الذرائع كالشافعي فإنه اعتبر المآل أيضا (...) ولكن هذا بشرط أن لا يظهر قصد إلى المآل الممنوع»[69] وقوله عن «الواهب ماله عند رأس الحول فرارا من الزكاة (...) فإذا جمع بينهما على هذا القصد صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة، وهو مفسدة، ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية»[70]. فالمآل إذن هو (المقصد) الذي قد يكون مصلحة، أو مفسدة، كما بينا، أي في نسبته إلى المكلف خاصة. وهنا تتداخل مباحث المصالح الشرعية والمقاصد التكليفية؛ لترتبط جوهريا بمفهوم المآل. وعليه، فإنه يمكن القول: إن للمآل علاقة عضوية بالمقاصد؛ حتى إنه من الممكن اعتباره أحد أصولها المستعملة لتركيب التصور الاجتهادي لدى الشاطبي. قال وهو يبرهن على ثبوته وحجيته في كتاب الاجتهاد: «وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب حار على مقاصد الشريعة!»[71].

وكذا قضية (الأسباب والمسببات) في مجال الأحكام الوضعية، تدخل بارتباطاتها المقاصدية والتكليفية، في صلب أصل المآل؛ لأن «المسببات: هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في المآلات. لا يقال إنه قد مر في كتاب الأحكام أن المسببات لا يلزم الالتفات إليها عند الدخول في الأسباب؛ لأنا نقول: وتقدم أيضا أنه لابد من اعتبار المسببات في الأسباب. ومر الكلام في ذلك والجمع بين المطلبين، ومسألتنا من الثاني لا من الأول[72] (...) وقد تقدم أن الشارع قاصد للمسببات في الأسباب. وإذا ثبت ذلك لم يكن للمجتهد بد من اعتبار المسبب، وهو مآل السبب»[73] ومن هنا كان مصطلح المآل ذا مفهوم متعدد الامتدادات، متشعب العلاقات، فهو يختزن عدة إشكالات علمية، في علم أصول الفقه، إذ يتحكم في

---

(69) م4/200

(70) م4/201

(71) م4/195

(72) تمت دراسة الإشكال مصطلحيا في (مصطلحات أصولية): (قصد). وخلاصته أنه يفرق في (القصد) بين قصد الشارع التكليفي وقصده العادي أو الطبيعي. فالأول متوجه إلى الأسباب فهو تكليف للمكلف، والثاني متوجه إلى المسببات لإيقاعه على السنن الكونية القدرية، فهما مختلفان في الاعتبار، متفقان في قصد الشارع إليهما.

أكثر من مجال أصالة أو تبعا. ولذلك فإن قوته الاستيعابية الواسعة لا تجعل منه (أصلا) من أصول الاجتهاد فحسب، ولكن اسما (لنظرية) تقوم على منهج عام في الفكر الأصولي! إنه اسم لنسق، ينتظم مجموعة من القواعد، والضوابط الجامعة لشتات كثير من الجزئيات، والكليات الصغرى، في مفهوم واحد[74].

4 ـ نضجه الاصطلاحي:

ربما يكون الشاطبي أول من توسع في استعمال مصطلح (المآل) ـ بهذا المعنى المدروس ـ في الفكر الأصولي. فهو مصطلح جديد، بالرغم من أنه قد تداول قبل أبي إسحاق، في المصنفات الأصولية، بهذا اللفظ، أو مضمنا معناه، أو جزء منه في بعض فروعه، (كسد الذرائع)، و(الحيل)، و(الاستحسان)، أو غيرها[75]. لكن المآل كما تبين أجمع من ذلك وأدق. ولعل التجديد المقاصدي لدى أبي إسحاق، هو الذي قاده إلى التفكير في مثل هذه المعاني، التي طورت بين يديه عدة مصطلحات، منها هذا الذي نحن فيه. ولعل جدته النسبية هذه؛ هي التي جعلته ـ رغم قوة دلالته الاصطلاحية ـ لا

---

(73) م 4/195

(74) درس (المآل) باعتباره (نظرية) عامة في الفقه وأصوله، وذلك من خلال بحث الدكتور عبد الله لخضر الذي أنجزه باعتباره رسالة لنيل (د.د.ع) في موضوع: (منهج المالكية في الاستدلال بالمآلات الشرعية) التي نوقشت بكلية الآداب بمكناس سنة: 1407-1408هـ/1986-1987م، ثم أطروحة الدكتور زيد بوشعراء: (عوامل تغير الأحكام في التشريع الإسلامي "تغير المآل وتغير القصد") والبحث كله قائم على نظرية المآل باعتبارها أصلا من أصول الاجتهاد المقاصدي. وقد نال به دكتوراه الدولة من كلية الآداب بوجدة: 97/1998م.

(75) استعمل مصطلح (المآل) في المصنفات الأصولية والفقهية قبل الشاطبي. ومن أوائل الذين استعملوه الإمام أبو بكر السرخسي(ت:490 هـ) قال: «ليس من ضرورة الحرمة في ملك اليمين انتفاء أصل الملك، وعلى هذا قلنا ببيع العبد بالخمر (...) وإمساك الخمر إلى أن يتخلل لا يكون حراما شرعا. بمنزلة من أحرم وله صيد، فإن الصيد(...) يكون محرم العين في حقه، ولكن لا ينعدم أصل المالية فيه باعتبار مآله وهو ما بعد التحلل من الإحرام(...) بخلاف البيع بالميتة والدم، فإنه لا مالية في الميتة والدم باعتبار الحال ولا باعتبار المآل»أصول السرخسي:1/91 فواضح أن هذا اجتهاد مبني على المآل بمعنى قريب جدا مما قصده الشاطبي بالمصطلح. وقد نقل الشاطبي عن ابن العربي(ت:543) قوله في مسألة المآل: «اختلف الناس بزعمهم فيها وهي متفق عليها بين العلماء، فافهموها وادخروها »4/198 كما ورد مصطلح المآل عند القرافي بإحدى قواعده في الفروق، لكن بمعنى مختلف عما قصده به الشاطبي؛ إذ هو عند الأول: الحكم الثابت بالنص قبل استيفاء شرط التحقيق. كالواجب الثابت بالنص، فإنه لا يتحقق في الواقع واجبا إلا باستيفاء شروطه، فإذا كانت هذه الشروط متوقعة، فالحكم إذن واجب في (المآل)=.

يبلغ درجة النضج التام، والإحكام الكامل. فما زال غالب استعماله يأتي مقرونا بسوابق، أو لواحق، لتعضيد مضمونه الاصطلاحي إذ يرد في الغالب مسبوقا بعبارة (النظر) أو (الاعتبار)، ومتبوعا ـ في صورة ضمائم ـ بعبارة (الأعمال) أو (الأفعال) أو

=وهذا المعنى وإن كان شديد الشبه بما عند الشاطبي إلا أنه مفارق له، من حيث إن الحكم لدى أبي إسحاق إنما يتعدد (بالمآل)، فهو مصدره التشريعي المكيف له؛ ولذلك فهو يخالف حكم الأصل فيه، أي الثابت بالنص أو القياس؛ أما الذي عند القرافي فمصدره هو النص ذاته، وإنما (المآل) يحققه في الواقع، فالحكم يبقى هو ذاته، ولا فرق بينهما إلا كالفرق بين النظرية والتطبيق فهما واحد. فهذا إذن غير المآل الاستنباطي كما هو عند الشاطبي، الذي (يغير) حكم الأصل بالاستثناء منه، فإذا صورة التحقيق غير صورة النص. فقارن بين هذا وبين قول القرافي: «الفرق الرابع والخمسون بين قاعدة ما ليس بواجب في الحال والمآل، وبين قاعدة ما ليس بواجب في الحال وهو واجب في المآل.

فالأول لا يجزئ عن الواجب، والثاني قد يجزئ عنه. ويتضح الفرق بذكر ثلاث مسائل: المسألة الأولى: الزكاة إذا عجلت قبل الحول إما بالشهر ونحوه عندنا، وإما في أول الحول عند الشافعي، فهذا المعجَّل ليس بواجب، فإن دوران الحول شرط في الوجوب، والمشروط لا يوجد قبل شرطه، فإذا دار الحول، وتوجه الخطاب بوجوب الزكاة عليه؛ أجزأ عنه ما تقدم، مع أنه غير واجب في الفرق بين هذا المخرج وبين ما إذا نوى بإخراجه صدقة التطوع فإنه لا يجزئ عنه. والفرق أن صدقة التطوع ليس بواجبة في الحال ولا في المآل فلم تجز عنه، وأما المعجَّل للزكاة فهو قاصد بالمخرَج الواجب على تقدير دوران الحول، ولم يقصد التطوع، وإذا قصد به الواجب في المآل فما أجزأ عن الواجب إلا واجب.» الفروق:*2/24* إلى *65*.

إلا أنه استعمله مرة أخرى في الفروق بمعنى أقرب من هذا إلى استعمال الشاطبي إن لم يكن هو عينه، لولا أن أورده في سياق الرفض والإنكار، لا التبني والاعتبار. قال: «الفرق الثاني والأربعون والمائتان بين قاعدة ما هو سحر يكفر به، وبين قاعدة ما ليس كذلك»(*4/163*). قال: «فإن اعتقد الساحر أن الله عز وجل سخر له بسبب عقاقيره مع خواص نفسه الشياطين؛ صعب القول بتكفيره، وأما قول الأصحاب إنه علامة الكفر فمشكل! (...) فإن أرادوا الخاتمة فمشكل أيضا؛ لأنا لا نكفر في الحال بكفر واقع في المآل، كما أنا لا نجعله مؤمنا في الحال بإيمان واقع في المآل، وهو يعبد الأصنام الآن، بل إن الأحكام الشرعية تتبع أسبابها وتحققها، لا توقعها وإن قطعنا بوقوعها!» الفروق:*4/163.164*. فلئن ترى أنه يرفض جعل المآل سببا للحكم. والمآل هنا: هو الصورة المتوقعة التي تقتضي حكما شرعيا في النظر. يعني أنه لو صار واقعا لاقتضى ذلك الحكم حتما. فهو إذن استنباطي اجتهادي، تماما كما هو عند الشاطبي؛ لولا أن القرافي لا يقول به كما ترى.

كما ورد (المآل) بدلالة اصطلاحية قريبة جدا من مراد الشاطبي؛ في بعض المصنفات الفقهية والأصولية القريبة من زمانه رحمه الله، نحو ما ورد عند ابن جزي الغرناطي قال: «فإن تعمد الفطر لغير عذر ثم مرض، أو سافر، أو حاضت؛ فعليه الكفارة في المشهور نظرا إلى الحال، وقيل تسقط نظرا في المآل.» القوانين الفقهية:*109*. ونحوه بصيغة فعلية في المرجع ذاته ص: *231*. وقال ابن القيم عن الربا: «وأخرجت منه طائفة بيع الرطب بالتمر وإن كان كونه من الربا أخفى من كون الحيل الربوية منه، فإن التماثل موجود فيه في الحال دون المآل.» إعلام الموقعين: *1/198*. =

(الأسباب)، على سبيل الإضافة؛ زيادة في البيان ليس إلا، كما في قوله: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا»[76] «والمسببات هي مآلات الأسباب»[77]، وكذلك قوله بعد تمثيل فقهي: «والحاصل أنه مبني على اعتبار مآلات الأعمال.»[78]. ولا يرد ذكر المصطلح مجردا عن الإضافات ونحوها، إلا بعد استعمال سابق له، بالقرائن المذكورة، لكنه قريب العهد جدا. كما في قوله ـ بعيد ذكر بعض ضمائمه السابقة ـ: «الأدلة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية»[79]. وكذا قولـه: «والنفوس من شأنها طلب النتائج والمآلات»[80] وقوله في الفرق بين العالم المجتهد والعالم القاصر عن الاجتهاد: فصاحب المرتبة الأولى «ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات. وصاحب الثانية لا ينظر في ذلك، ولا يبالي بالمآل!»[81] وهذا الاستعمال المجرد للمصطلح قليل بالنسبة إلى الضمائم الإضافية المذكورة قبل. وليس بينهما فرق في المعنى كما سنوضح بحول الله. وحرص الشاطبي على ذكر (المآل) مضافا إلى (الأفعال)، أو (الأعمال)، أو (الأسباب) يشعر بنوع من الرغبة، في تعضيد المضمون الاصطلاحي، وتحديده وتدقيقه؛ حتى يفهم المراد بالضبط.

أضف إلى ذلك أن مجموع المصطلحات المنتمية إلى أسرة (المآل) ـ مما سوى الفروع ـ لا يتعدى سبعة عشر مصطلحا، بما فيه من الضمائم، والمشتقات، والصيغ الصرفية، موزعة بتكرار على أربع وثلاثين صفحة، من كتاب الموافقات، ولم ترد في غيره. منها صيغة الفعل حوالي ست مرات، واسم الفاعل (آيل) مرة واحدة، والباقي مصدر ميمي (مآل)، بما فيه من مجردات وضمائم، مفردا وجمعا. وهذا حضور قليل

=إلا أن هذه الاستعمالات السابقة لزمان الشاطبي أو المعاصرة له ـ رغم اصطلاحيتها الظاهرة ـ لم ترق إلى مستوى التقديم النظري الذي عرض به رحمه الله هذا المصطلح، ولعله أول من أصل له بهذا النوع من التوسع والتركيب، والله أعلم.

(76) م 4/194

(77) م 4/195

(78) م 4/211

(79) م 4/196

(80) م 3/380

(81) م 4/232

جدا بالنسبة إلى مصطلحات أخرى كاملة النضج تامة الرسوخ عند الشاطبي، كمصطلح (القصد) مثلا، الذي يعد وروده بالمئات. وأحسب أن من علامات اكتمال نضج المصطلح لدى صاحبه قوة حضوره، بشتى الصيغ، والضمائم والمساقات. وكان المفروض أن يكون مصطلح (المآل) كذلك. لاسيما وأنه قوي وثقيل كما رأينا. وهو يقرب في أهميته من مصطلح (القصد)، ويزاحم في قيمته العلمية مصطلح (القياس). لكن ندرته الاستعمالية في الميدان الأصولي، جعلته غير مكتمل النضج الاصطلاحي ولا محكمه، وإن كان قوي الدلالة الاصطلاحية ومكتنزها.

٥ـ علاقاته:

أ ـ مرادفاته:

أ ـ ١ـ المسبَّب: قد يستعمل الشاطبي (المسبَّب) بمعنى المآل؛ إذ (المسببات) هي المصالح والمفاسد المترتبة عن الأسباب[82]، ذلك أن «ما أضيف لنا من الأفعال كسبا فإنما هي أسباب لمسببات: هي أنفس المنافع والمضار»[83] «وهي المصالح المجتلبة أو المفاسد المستدفعة»[84] «والمسببات: هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب وهو معنى النظر في المآلات»[85].

أ ـ ٢ـ اللازم: ولازم الدليل: هو ما يترتب عن حكمه في المستقبل. ومن هنا رادف المآل. قال أبو إسحاق: «الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها.»[86].

أ ـ ٣ـ النتيجة: يأتي المآل مرادفا للنتيجة، باعتبار أن المآلات هي نتائج الأعمال المتوقعة، و«النفوس من شأنها طلب النتائج والمآلات»[87].

---

(82) ن مصطلح (السبب) في مصطلحات أصولية: مادة: (سبب)

(83) م1/169

(84) م1/143

(85) م4/195

(86) م4/209

(87) م3/380

ب ـ أضداده:

ـ الحال: جاء المآل مقابلا للحال باعتبار هذا: هو الواقع المترتب عن الفعل في الحاضر. والآخر هو المترتب عنه في المستقبل. قال عن الخُلع: «هو مقصد شرعي مطابق للمصلحة، لا فساد فيه حالا ولا مآلا»[88].

ـ ثالثا: ضمائمه:

أ ـ مآل العمل، أو مآلات الأعمال: هو نفس (المآل) بالمعنى الاجتهادي. وقد سبق أن كثيرا من ضمائم هذا المصطلح؛ لايخرج عن ذات المعنى له مجردا. وإنما الإضافات لتقوية الدلالة الاصطلاحية خاصة. و(مآل العمل)، أو (مآلات الأعمال) استعملهما الشاطبي في سياق الاحتجاج على ثبوت (المآل) ومشروعيته، كما في قوله: «مآلات الأعمال إما أن تكون معتبرة شرعا أو غير معتبرة، فإن اعتبرت فهو المطلوب، وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال، وذلك غير صحيح»[89] وقال عن الحيل: «حقيقتها المشهورة: تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، فمآل العمل فيها خرم قواعد الشريعة»[90].

إلا أنه قد يأتي بمعنى المآل الأخروي وهو قليل جدا، كما في قوله: «وكان مآل الأعمال عائدا على العاملين؛ بحسب ما كان منهم من طاعة أو معصية»[91] وقد جاءت نفس الضميمة بنفس المعنى، موصوفة (بالتكليفية) في قوله: «مآل الأعمال التكليفية أن يجازى عليها»[92].

وتلي هذه الضميمة في الأهمية الاصطلاحية ـ بالمفهوم الاجتهادي ـ الضميمة التالية:

ب ـ مآل السبب أو مآلات الأسباب: وذلك كما في قوله السابق الذكر: «المسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى

---

(88) م 2/386
(89) م 4/196
(90) م 4/201
(91) م 3/380
(92) م 2/234

النظر في المآلات»[93]؛ ولذلك «لم يكن للمجتهد بد من اعتبار المسبب، وهو مآل السبب»[94].

ويلي هذا الاصطلاح المصطلح التالي:

جـ ـ مآلات الأفعال: وقد ورد ذكره مرة واحدة فقط، في قوله الذي افتتح به مسألة المآل في كتاب الموافقات: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا»[95].

ومما ورد من الضمائم بالمفهوم الاجتهادي للمآل:

د ـ مآلات الأحكام: كما في قوله عن الاستحسان: «ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة (...) [و]هو نظر في مآلات الأحكام، من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس العام.»[96] والتعبير باضافة (المآلات) إلى(الأحكام) هنا؛ يعني اعتبار ما يؤول إليه الفعل بعد تنزيل الحكم عليه، أي أثر الحكم في الفعل مستقبلا، ولذلك قال: «من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس العام»؛ لأن هذا المقتضى ينتج أحكاما حالية، مخالفة لمقتضى المآل. وهو نفس معنى الضمائم السابقة. تنضاف إليها ضميمة أخرى، هي آخر ما ورد في هذا المفهوم وهي:

هـ ـ مآلات الأدلة: وقد وردت في نفس سياق (مآلات لأحكام) حيث قال: «الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها.»[97] ومآل الدليل: هو ما يترتب عن الحكم به على الفعل. ولذلك كان هو مآل الحكم، ومآل الفعل المحكوم عليه، إذ المآل إنما يتكون منها جميعا.

هذا، وقد ورد للمآل ضمائم أخرى، تختلف عما سبق، وذلك حيث وصف بأوصاف حاكمة عليه، غير محكومة به. وأشهرها:

و ـ المآل الممنوع: وهو المفسدة المتوقعة من فعل قد يكون الأصل فيه الجواز. وذلك في مثل قوله في مسألة: «الأمر والنهي يتواردان على الفعل، وأحدهما راجع إلى جهة الأصل، والآخر راجع إلى جهة التعاون، هل يعتبر الأصل أو جهة التعاون»[98] فذكر لها احتمالات منها: «اعتبار جهة التعاون، فإن اعتبار الأصل مؤد إلى المآل

---

(93) م 4/195

(94) م 4/196

(95) م 4/194

(96) م 4/209

(97) م 4/209

(98) م 3/257

الممنوع»[99] ومثله قوله: «ومن أسقط حكم الذرائع كالشافعي فإنه اعتبر المآل أيضا (...) ولكن هذا بشرط أن لا يظهر قصد إلى المآل الممنوع»[100].

وقد يعوض وصف (الممنوع) بوصف (غير مشروع)، أو (لم يؤذن فيه). فالأول: في قوله عن سد الذرائع: «فإن غالبها تذرع بفعل جائز إلى عمل غير جائز، فالأصل على المشروعية لكن مآله غير مشروع»[101]. والثاني: في قوله عن الفعل: «إذا رجع إلى النهي عن المأذون فيه؛ خوفا من مآل لم يؤذن فيه صار الترك هنا مطلوبا»[102].

وأخيرا قد يضاف (المآل) إلى المكلف ليعطي معنى أخرويا محضا بصيغة:

ز- **مآل المكلف** أو مآل العبد: وهو المصير الذي يؤول إليه حال الإنسان يوم القيامة؛ وذلك أن «مصالح العباد إما دنيوية، أو أخروية. أما الأخروية: فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة»[103]. وتحدث عن آيات الترغيب والترهيب باعتبارها تتضمن «معرفة مآل العبد ليخاف الله به ويرجوه»[104].

رابعا: فروعه:

إذا كان المآل (أصلا) فمن الطبيعي أن تكون له فروع. هذه الفروع سماها أبو إسحاق (قواعد)، وذلك في قوله السالف: «وهذا الأصل ينبني عليه قواعد»[105]. ونحن طبعا لن ندرسها هنا باعتبارها قواعد بالقصد الأول، وإنما باعتبارها مصطلحات تنبني على أصل (المآل). وانبناؤها عليه: بمعنى أنها متفرعة عنه، وأنها مشخصة له في الواقع؛ لأنه من حيث هو معنى كلي؛ لا يدرك إلا في التصور، أما في الوجود الخارجي فإن ماهيته لا تدرك إلا من خلال فروعه كما أشرنا قبل، إذ كلها تتضمن مفهوما مآليا. والأمثلة العملية والفقهية التي مثل له بها سابقا؛ إنما هي أمثلة لفروعه، سيذكرها بأعيانها في هذا الفرع أو ذاك؛ ومن هنا كان المآل لها (أصلا). وهي مختزلة في المصطلحات التالية: (سد الذرائع)، و(الحيل)، و(الاستحسان)، و(مراعاة الخلاف)، ثم مفهوم لقاعدة لم يتبلور بعد في مصطلح خاص، ينبني على القول [باطراد المصالح]. وتفصيلها جميعا هو كما يلي:

---

(99) م3/258، 259

(100) م4/200

(101) م4/198

(102) م4/63

(103) م4/195

(104) م3/380

(105) م4/198

الفرع الأول: سد الذرائع

ـ أولا: تعريفه:

أ ـ في اللغة: سدالذرائع لغة، مركب إضافي، فـ«السد: إغلاق الخلل وردم الثُّلم»[1] وهو«مصدر قولك: سددت الشيء سدا»[2].

أما الذرائع فجمع ذريعة، وأصلها اللغوي فيه بعض غموض، فبينما أرجعه كثير من اللغويين إلى (الذراع) بمعنى الجارحة[3]؛ أرجعه ابن فارس إلى معنى أقرب إلى التجريد، قال: «الذال والراء والعين: أصل واحد، يدل على امتداد وتحرك إلى قُدُم، ثم ترجع الفروع إلى هذا الأصل»[4] فتكون الذراع إنما سميت كذلك: لامتدادها وتحركها إلى قدم!

ولعل من معاني المادة اللصيقة بالأصل ـ سواء بهذا المعنى أو ذاك ـ وكأنها وصف لازم: القرب والسرعة، إذ كلما ذكر منها ما دل على التحرك، أو ما في معناه، إلا كان بنوع من السرعة، أو كان إلى المكان القريب. فمن ذلك مثلا ما ذكره ابن فارس من استعمالات المادة، قال: «يقال ذَرَعَهُ القيء: سبقه (...) والإذراع كثرة الكلام، وفرس ذريع: واسع الخطو بيِّن الذِّراعة (...) والمَذَارِعُ: ما قرب من الأمصار، مثل القادسية من الكوفة، والمَذارع من النخل: القريبة من البيوت، (...) ويقال ذَرَعَ الرجلُ في سعيه إذا عدا، فاستعان بيديه وحركهما.»[5] وقال الزمخشري: «امرأة ذارِعٌ وذَراعٌ: سريعة اليدين بالغزل (...) ووقع فيهم موت ذريع: سريع فاشٍ»[6] وفي اللسان: «وقيل في صفته #: إنه كان ذريع المشي[7]: أي سريع المشي واسع الخطوة. ومنه

---

(1) اللسان: مادة (سدد)

(2) اللسان: مادة (سدد)

(3) ن. مادة (ذرع) في: المقاييس، و المفردات، والأساس، ومختار الصحاح، واللسان، والقاموس.

(4) المقاييس: مادة (ذرع)

(5) المقاييس: مادة (ذرع)

(6) الأساس: مادة (ذرع)

(7) رواه الترمذي بلفظ (ذريع المشية) في الشمائل المحمدية، ضمن حديث طويل في صفته # عن الحسن بن علي رضي الله عنهما عن خاله هند بن أبي هالة. وعلق عليه الألباني بقوله: (ضعيف جدا): مختصر الشمائل المحمدية: ص:18 رقم الحديث:6

الحديث (فأكل أكلا ذريعا)[8] أي سريعا كثيرا. (...) ومن أمثال العرب السائرة: هو لك على حبل الذراع: أي أعجله لك نقدا. (...) والذريع: السريع. (...) ورجل ذريع بالكتابة: سريع»[9].

ولذلك كانت الذريعة في اللغة تعني: ما قرّب إلى الشيء وسهل الطريق إليه، من وسائل ووساطات.

ولعل أصل التسمية هو ما ذكره ابن فارس وغيره قال: «الذريعة: ناقة يتستر بها الرامي، يرمي الصيد، وذلك أنه يتذرع معها ماشيا»[10]. وأبين منه ما ذكره ابن منظور قال: «الذريعة: الوسيلة. وقد تذرع فلان بذريعة أي توسل، والجمع الذرائع (...) والذريعة مثل الدريئة: جَمَل يُخْتَلُ به الصيد، يمشي الصياد إلى جنبه، فيتستر به ويرمي الصيد إذا أمكنه (...) والذريعة: السبب إلى الشيء، وأصله من ذلك الجمل، يقال فلان ذريعتي إليك أي سببي ووُصلتي الذي أتسبب به إليك»[11] ثم روى عن ابن الأعرابي قوله: «سمي هذا البعير الذريئة والذريعة، ثم جعلت الذريعة مثلا لكل شيء أدنى من شيء وقرب منه»[12]؛ ولذلك جعله الزمخشري من المجاز قال: «ومن المجاز: (...) فلان ذريعتي إلى فلان، وقد تذرعت به إليه أي توسلت»[13]. وبمعنى (تَذَرَّعَ) يستعمل كذلك (اسْتَذْرَعَ)، جاء في القاموس: «واسْتَذْرَعَ به: استتر، وجعله ذريعة لـه»[14]

وهكذا يكون سد الذرائع في اللغة يعني: **إغلاق السبل وقطع الأسباب، المستعملة للوصول إلى الشيء بنوع من التقريب والتسريع، أو الاحتيال والمخاتلة.**

ب ـ أما في اصطلاح أبي إسحاق: فقد ورد بعدة تعريفات متطابقة الصيغ حينا، ومختلفة حينا آخر، ولا أحد منها يستقل بجمع المفهوم، لكن يكمل بعضها البعض

---

(8) رواه مسلم عن أنس قال: «أُتيَ رسول الله # بتمر فجعل النبي # يقسمه وهو مُحْتَفِزٌ يأكل منه أكلا ذريعا. وفي رواية زهير أكلا حثيثا» صحيح مسلم كتاب الأشربة.

(9) اللسان: (ذرع)

(10) المقاييس: (ذرع)

(11) اللسان: (ذرع)

(12) اللسان: (ذرع)

(13) الأساس: (ذرع)

(14) القاموس: (ذرع)

الآخر؛ ولذلك فضلنا ألا نختار منها، وإنما نركب؛ فكان التعريف التالي:

ـ سد الذرائع: قاعدة كلية هي أصل قطعي في نفسها، تقوم على منع المألون فيه لئلا يتوسل به إلى ممنوع.

فكونه (قاعدة كلية)[15] يعني أنه ذلك «الأمر العام، والقانون الشائع (...) فلا تنقضه الأفراد الجزئية الأقلية؛ لأن الكلية إذا كانت أكثرية في الوضعيات، انعقدت كلية.»[16] ومن هنا كانت «القاعدة الكلية لا تقدح فيها قضايا الأعيان، ولا نوادر التخلف»[17]. ثم إن (كلية) القاعدة إنما تقوم على الاستقراء، وذلك بتتبع (جزئياتها) فردا، فردا؛ حتى ينتظم منها قانون عام في ذلك المعنى المستقرأ. قال عن (العموم المعنوي)[18] : إنه «استقراء مواقع المعنى، حتى يحصل في الذهن أمر كلي عام (...) [و]قاعدة سد الذرائع إنما عمل السلف بها بناء على هذا المعنى»[19]. والمقصود بذلك أنه قد تواتر سد الشارع للذريعة، في مواطن متعددة؛ حتى انتصب بذلك معنى (السد) قانونا كليا، يرجع إليه فيما لم ينص عليه منه. وبهذا يدفع الشاطبي كل إشكالات المعترضين على (سد الذرائع)، أو المستشكلين له في المذهب المالكي وغيره. ونورد هنا نصا طريفا يرد فيه على الإمام القرافي، ويجلي فيه كلية هذه القاعدة. قال رحمه الله: إن من «استقرى معنى عاما من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعن، بل يحكم عليها وإن كانت خاصة؛ بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أوغيره. إذ صار ما استقري من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة. فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه؟ ومن فهم هذا هان عليه الجواب عن إشكال القرافي الذي أورده على أهل مذهب مالك، حيث استدلوا في سد الذرائع على الشافعية بقوله تعالى: [ولا تسبوا][20]

---

(15) ن مصطلحي (القاعدة) و (الكلي) بهذا البحث.

(16) م 3/363.

(17) م 1/251.

(18) ن (العموم) في مصطلحات أصولية: (عمم)

(19) م 3/ 298 ـ ٣٠٠

(20) الأنعام 108

وقوله:{ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت}[21]، وبحديث: «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم، فجملوها»[22] الخ، وقوله: «لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين»[23]. قال: فهذه وجوه كثيرة يستدلون بها وهي لا تفيد، فإنها تدل على اعتبار الشرع سد الذرائع في الجملة، وهذا مجمع عليه. وإنما النزاع في ذرائع خاصة، وهي بيوع الآجال ونحوها، فينبغي أن تذكر أدلة خاصة بمحل النزاع، وإلا فهذه لا تفيد (...). هذا ما قال في إيراد هذا الإشكال، وهو غير وارد على ما تقدم بيانه؛ لأن الذرائع قد ثبت سدها في خصوصات كثيرة، بحيث أعطت في الشريعة معنى (السد) مطلقا عاما!»[24].

وهذا بالضبط ما جعل هذه القاعدة (كلية)، فارتقت بذلك إلى مرتبة (الأصل القطعي)، حيث قلنا في التعريف: (هي أصل قطعي في نفسها). وبيان ذلك أن (سد الذرائع) قاعدة من حيث هو (فرع) (للمآل) الأصل الأعم، أي أنه كلي متضمن لنوع من صوره القابلة ـ باعتباره قاعدة ـ للتشخيص. فقد سبق قول أبي إسحاق عن المآل وهو بصدد التفريع عليه: «وهذا الأصل ينبني عليه قواعد: منها قاعدة الذرائع التي حكمها مالك في أكثر أبواب الفقه؛ لأن حقيقتها: التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة. فإن عاقد البيع أولا على سلعة بعشرة إلى أجل، ظاهر الجواز من جهة ما يتسبب عن البيع من المصالح على الجملة. فإذا جعل مآل ذلك البيع مؤديا إلى بيع خمسة نقدا بعشرة إلى أجل؛ بأن يشتري البائع سلعته من مشتريها بخمسة نقدا فقد صار مآل هذا العمل إلى أن باع صاحب السلعة من مشتريها منه؛ خمسة نقدا بعشرة إلى أجل. والسلعة لغو لا

---

(21) البقرة: 65

(22) حديث «لعن الله اليهود...» رواه أحمد وأبو داود عن ابن عباس، ولكن ليس فيه عبارة (فجملوها). وقد صححه الألباني في (ص ج ص) رقم 5107. ولعل الرواية المقصودة عند الشاطبي هي التي جاءت عن عمر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم، فجملوها فباعوها» متفق عليه. فالشاطبي رحمه الله قد خلط بينهما.

(23) أقرب رواية إلى نص هذا الحديث ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا تجوز شهادة ذي الظنة، ولا ذي الحنة» رواه الحاكم وابن ماجه. وحسنه الألباني: (ص ج ص)7237. وروي معناه بزيادات مختلفة عن عائشة في رواية للترمذي فيها يزيد بن زياد، قال فيه الألباني (منكر الحديث): المشكاة رقم3781؛ وعن ابن عمرو في رواية لأبي داود وابن ماجه حسنها الألباني: (ص ج ص): 7236.

(24) م 3/ ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

معنى لها في هذا العمل؛ لأن المصالح التي لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء.»[25].

فإذن (سد الذرائع) من حيث هو فرع عن (المآل) قاعدة؛ لأنه أداة من أدواته الإجرائية، قاض على صنف من الصور المآلية؛ ولذلك فقد كثر وروده عند الشاطبي بصيغة هذه الضميمة الإضافية: (قاعدة سد الذرائع)، أو (قاعدة الذرائع)[26].

بيد أن (سد الذرائع) (أصل) باعتبار آخر، وذلك بالنظر إلى معناه الكلي دون اعتبار مرجعه الذي يرجع إليه أي (المآل). من حيث إنه صار مستقلا في الاستدلال به، إذ قوامه الاستقراء المؤدي إلى القطع والاستقلال، كما تبين في رد أبي إسحاق على القرافي. وذلك أن (كلية) القاعدة تجعلها (أصلا). ومن هنا فقد يترادفان بهذا الاعتبار. وإنما «المراد بالأصول: القواعد الكلية»[27] فلا غرو إذن؛ أن نجد الشاطبي يصف (سد الذرائع) بأنه (أصل)، بل (أصل مقطوع به)! قال في بعض تعريفاته: «فإنه راجع إلى طلب ترك ما ثبت طلب فعله؛ لعارض يعرض. وهو أصل متفق عليه في الجملة»[28] وقال مؤكدا ضبط الشارع لوجوه المصالح: «لو ترك الناس والنظر لا نتشر ولم ينضبط، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي (...) وإلى هذا المعنى يشير أصل سد الذرائع (...) من جهة أن له ضوابط قريبة المنحذ وإن انتشرت فروعه. وقد فهم من الشرع الالتفات إلى كليه فليجر بحسب الإمكان في مظانه، وقد منع الشارع من أشياء من جهة جرها إلى منهي عنه والتوسل بها إليه. وهو أصل مقطوع به على الجملة.»[29] وقال أيضا: «سد الذرائع مطلوب مشروع. وهو أصل من الأصول القطعية في الشرع.»[30] فتبين بذلك أن سد الذرائع هو بالفعل (قاعدة كلية هي أصل قطعي في نفسها) كما قلنا.

و(قاعدية) الذرائع تحيل على معنى الإعمال التنزيلي للمفهوم، وذلك حيث يجعلها الشاطبي فرعا عن (أصل) ـ كما سيأتي ـ إليه ترجع، وعليه تنبني! لكن ليس بالمعنى

---

(25) م 4/198.

(26) ن مثلا: م 1/185 ـ 2/390 ـ 3/300 ـ 4/198 ـ 201.

(27) م 3/97. ن. (مرادفاته) في مصطلح (الأصول) بالفصل الأول.

(28) م 3/220. ن مثله في م 3/328 وفي ع 2/292.

(29) م 2/309. ن مثله في: م 1/185 ـ 2/364 ـ 3/17 ـ 61 ـ 63.

(30) م 3/61.

الفقهي المحض، أي ليس بمعنى أنها مرتبطة بمجال فقهي فروعي محدد، تضبطه وتقننه لا تتعداه. بل هي قاعدة أصولية. وإنما المقصود أنها كلي (النوع) من أنواع (المآل)، تتكفل فيه بضبط التطبيق النوعي لا الخاص. فهي قانون شامل مستغرق لمجموع أفراد ما يقصد (بالسد) في عمومه. فقاعديتها هي بالمعنى المسطري، لكن الشامل والمطرد. فإذن المقصود (بالتطبيق) فيها هو هذا الشمول، بمعنى أنها (منهج) في التطبيق لا في التصور، وليست تطبيقا محضا. فحيث تكون تطبيقا فهي حينئذ من باب الفقه لا من باب الأصول. ولذلك لا تكون إذ ذاك إلا ظنية، لا قطع فيها البتة! وهنالك ينشأ الخلاف فيها كما سيأتي لأبي إسحاق.

أما (أصليتها) فهي تحيل على المعنى المصدري المطلق، الأقرب إلى التصور النظري الكلي؛ منه إلى التطبيق العملي. وبيان ذلك أن (سد الذرائع) باعتباره قاعدة يستعمل في سياق العمل والإعمال الفقهيين غالبا؛ إذ (القاعدة) عموما هي مرحلة وسطى بين (الأصل) النظري، والجزئيات الفقهية العملية. إنها نوع من التكييف العملي لما هو نظري؛ ولذلك كانت (فرعا) باعتبار ما يسبقها، و(أصلا) باعتبار ما يلحقها. يقول أبو إسحاق عما «أصله الإباحة للحاجة أو الضرورة، إلا أنه يتجاذبه العوارض المضادة لأصل الإباحة، وقوعا أو توقعا. هل يكر على أصل الإباحة بالنقض أولا؟»[31] ثم جعله على ثلاثة أقسام، و قال: «والقسم الثالث: (...) وهو أن لا يضطر إلى أصل المباح ولا يلحق بتركه حرج، فهو محل اجتهاد. وفيه تدخل قاعدة الذرائع بناء على أصل التعاون على الطاعة أو المعصية. فإن هذا الأصل متفق عليه في الاعتبار. ومنه ما فيه خلاف كالذرائع في البيوع وأشباهها. وإن كان أصل الذرائع أيضا متفقا عليه»[32].

فحديثه عن (قاعدة الذرائع) جاء في سياق التفريع العملي عن (أصل التعاون)، فالقاعدة هي المقياس العملي لتنزيل الأحكام ولذلك أشار إلى محال الخلاف الفقهي، أعني (بيوع الآجال) كما ذكر في غير هذا الموضع[33] ثم بادر إلى التذكير بأن الذرائع مهما ظهر عدم استجابتها للقاعدة على التمام والكمال؛ فإن ذلك لا يعني عدم قطعيتها،

---

(31) م1/181.

(32) م1/185.

(33) م2/385 وكذا م3/306

أو عدم كليتها؛ إذ سد الذرائع من حيث هو (أصل) متفق عليه، أو مقطوع به، كما عبر قبل. ومن هنا يتبين هذا الفرق اللطيف بين التعبير بالقاعدة، والتعبير بالأصل في إضافتهما إلى (سد الذرائع). وأقول الفرق اللطيف؛ نظرا إلى أن أبا إسحاق في حقيقة الأمر لم يكن يحرص على التمييز بينهما، بل على العكس، كثيرا ما عبر بهذا وهو يقصد ذاك، أو بذاك وهو يقصد هذا؛ إذ قد يأتي التعبير بـ(قاعدة سد الذرائع) وهو يقصد به ذلك المعنى الكلي النظري المجرد أي (الأصل). قال: «ونهى [مالك] عن صيام ست من شوال، مع ثبوت الحديث فيه؛ تعويلا على أصل سد الذرائع»[34] ولو كان الشاطبي صارما في التمييز المذكور لعبر هنا (بقاعدة سد الذرائع)؛ إذ هي المباشرة للتفريع الفقهي الذي يقتضيه السياق. لكن بما أن التفريع الفقهي إنما يبنى على القاعدة، وهذه إنما تبنى على الأصل، فلا ضير أن يرجع التفريع الفقهي إلى الأصل مباشرة؛ ولذلك جاز حصول الترادف بين (أصل سد الذرائع) و(قاعدة سد الذرائع) عنده. فكلاهما قطعي؛ إذ «الأصول والقواعد إنما تثبت بالقطعيات ضرورية كانت أو نظرية، عقلية أو سمعية. وأما الفروع فيكفي فيها مجرد الظن على شرطه»[35] كما أن كليهما كلي؛ لأن «المراد بالأصول القواعد الكلية»[36].

ولكن مع ذلك يبقى هناك فرق دقيق، أو لطيف، هو أن (الأصل) أوغلُ في القطعية، وأشمل في الكلية، و(القاعدة) هي الحد المجاور من ذلك لمجال الظني ومجال الجزئي، أعني للتفريع الفقهي وإن لم تكن منه. فسد الذرائع باعتباره أصلا هو ذلك المصدر الجامع، الذي يرجع إليه لأخذ المعنى الفقهي، لكن عبر الأداة الإجرائية التي هي القاعدة؛ ولذلك كان سد الذرائع، باعتباره قاعدة، هو التكييف العملي لمضمون الأصل. وتتبين جزئية القاعدة بالنسبة إلى أصلها، من خلال قول الشاطبي وهو يفصل قضايا تتعلق بالمنهج العلمي، حيث قسم العلم إلى صلب، وملح، وما ليس منه، ثم جعل من (ملح) العلم «حمل بعض العلوم على بعض، في بعض قواعده؛ حتى تحصل الفتيا في أحدها بقاعدة الآخر، من غير أن تجتمع القاعدتان في أصل واحد حقيقي»[37]. ثم

---

(34) م 23/3.
(35) م 328/4.
(36) م 97/3.
(37) م 84/1.

ذكر قصة الفراء إذ أفتى بأن من سها في سجود السهو لاشيء عليه؛ بناء على أن المصغر في العربية لايصغر، ثم قال معلقا: «فأنت ترى ما في الجمع بين التصغير والسهو في الصلاة من الضعف؛ إذ لا يجمعهما في المعنى أصل حقيقي»[38]. فظاهر إذن؛ أن القاعدة تتعلق بالتفريع الفقهي، حيث عليها بنيت الفتيا وأنها كذلك ترجع إلى أصل. ولكنا لما وجدنا أبا إسحاق لا يعبأ بالتفريق بينهما في (سد الذرائع)؛ جعلناه واحدا سواء في ضميمة (أصل سد الذرائع)، أو(قاعدة سد الذرائع) مع التنبيه إلى هذه الفروق الخفيفة، التي لم تبلغ من القوة عنده مبلغا يجعله يستعمل الأولى في سياق، والثانية في سياق آخر. إذ عناصر الترادف أقوى كما تبين!

وأما كون (قاعدة الذرائع) (تقوم على منع المأذون فيه؛ لئلا يتوسل به إلى ممنوع)؛ فقد اخترنا التعبير باصطلاح (المأذون فيه)[39] للجمع بين ما قام من الذرائع على منع (المباح)، وما قام على منع (المطلوب)، وكلاهما وارد في معنى سد الذرائع لدى أبي إسحاق. فأما الأول ففي قوله معرفا: «أصل سد الذرائع: وهو منع الجائز لأنه يجر إلى غير جائز»[40] وقوله أيضا: «المباح (...) إذا كان ذريعة إلى ممنوع صار ممنوعا، من باب سد الذرائع، لا من جهة كونه مباحا»[41]. وأما الثاني ففي قوله: «سد الذرائع (...) راجع إلى طلب ترك ما ثبت طلب فعله لعارض يعرض»[42] وقوله: «الترك للمطلوب؛ خوفا من حدوث مفسدة أعظم من مصلحة ذلك المطلوب (...) راجع إلى أصل الذرائع إذا كان تركا لما هو مطلوب؛ خوفا مما هو أشد منه»[43]. وسواء كان العمل الذي هو (ذريعة) مباحا، أو مطلوبا؛ فإنه راجع إلى الإذن الذي يعارضه في هذاالسياق «أصل الذرائع، ويقابله في الطرف الآخر أصل الإذن»[44].

وصورة (منع المباح) في سد الذرائع واضحة، فعليه «يتنزل قول من قال: كنا

---

(38) م 1/84.
(39) ن مادة (أذن) في مصطلحات أصولية.
(40) ع 1/77.
(41) م 1/113.
(42) م 3/220.
(43) م 4/63.
(44) م 1/185.

ندع ما لابأس به؛ حذرا مما به البأس»[45]؛ تأسيا بالشارع الحكيم، إذ «من عادة الشرع أنه إذا نهى عن شيء وشدد فيه، منع ما حواليه، وما دار به ورتع حول حماه. ألا ترى إلى قوله عليه السلام: « الحلال بين والحرام بين، وبينهما أمور مشتبهة»[46] وكذلك جاء في الشرع أصل سد الذرائع: وهو منع الجائز لأنه يجر إلى غير جائز»[46].

وأما (صورة منع المطلوب)؛ فإنها في الحقيقة لا تخرج عن المطلوب طلب ندب، ولم يرد شيء من ذلك في (الواجب). وإنما فقط يمنع المندوب سواء كان (سنة)، أو (نافلة) ـ على حد تعبير أبي إسحاق فيما يأتي ـ: وتفصيل ذلك ورد في كتاب الاعتصام، في سياق حديثه عن (البدع الإضافية) حيث قال: «قد يكون أصل العمل مشروعا، ولكنه يصير جاريا مجرى البدعة من باب الذرائع. (...) وبيانه أن أن العمل يكون مندوبا إليه ـ مثلا ـ فيعمل به العامل في خاصة نفسه، على وضعه الأول من الندبة، فلو اقتصر العامل على هذا المقدار لم يكن به بأس. (...) ووجه دخول الابتداع هنا، أن كل ما واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم من النوافل، وأظهره في الجماعات فهو سنة. فالعمل بالنافلة التي ليست بسنة على طريق العمل بالسنة إخراج للنافلة عن مكانها المخصوص بها شرعا، ثم يلزم من ذلك اعتقاد العوام فيها، ومن لا علم عنده أنها سنة، وهذا فساد عظيم؛ لأن اعتقاد ما ليس بسنة والعمل بها على حد العمل بالسنة؛ نحو من تبديل الشريعة! كما لو اعتقد في الفرض أنه ليس بفرض! (...) ومن هنا ظهر عذر السلف الصالح في تركهم سننا؛ قصدا لئلا يعتقد الجاهل أنها من الفرائض، كالأضحية وغيرها (...) وجميع هذا ذريعة لئلا يتخذ سنة ما ليس بسنة، أو بعد مشروعا ما ليس بمعروفا»[47]. وهكذا يكون منع المأذون فيه دائرا بين منع المباح، ومنع المندوب نافلة كان أو سنة. و(المنع) هو الآخر يدور بين الكراهة والتحريم، وذلك «أن الذرائع في الحكم بمنزلة المتذرع إليه»[48]، فإذا كان (المتذرع إليه) مكروها كانت (الذريعة) مكروهة، وإذا كان هو محرما كانت هي محرمة، وباختصار كل ما «فرض

---

(45) م 1/113.

(46) ع 1/77 . وحديث «الحلال بين...إلخ» طرف حديث متفق عليه، عن النعمان بن بشير.

(47) ع 1/253 إلى 255 . ن مثله في ع 2/293

(48) ع 2/224

ذريعة إلى غيره فحكمه حكم ذلك الغير»[49]؛ إذ «بحسب عظم المفسدة في الممنوع، يكون اتساع المنع في الذريعة وشدته!»[50].

وأما قولنا: (لئلا يتوسل به إلى ممنوع)؛ فهو المغزى (المآلي) لسد الذرائع، أو قل هو العلة الجامعة بين (المآل) و(الذرائع)، وبها كان هذا فرعا لذاك.

فإذا كان (اعتبار المآل يقتضي الحكم على الفعل، بما يناسب عاقبته المتوقعة استقبالا) على نحو ما عبرنا في تعريفه، فإن (منع المأذون فيه؛ لئلا يتوسل به إلى ممنوع) ليس إلا صورة من صوره! إذ تعليل الحكم في الذريعة إنما هو أمر متوقع استقبالا، وهو المآل. والحكم المآلي قد يعبر عنه في الذرائع خاصة بـ(الاحتياط)، و«أصل الاحتياط (...) ثابت معتبر»[51] قال عن البدع: «وذرائعها يحتاط بها في جانب النهي»[52] ولقد منع الشارع ما «هو ذريعة، وفي القصد إلى الإضرار والمفسدة، فيه كثرة (...) والشريعة مبنية على الاحتياط، والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقا إلى مفسدة»[53]. وهذا (التحرز مما عسى أن يكون طريقا إلى مفسدة) هو الاحتياط للحكم مما يتوقع فيه استقبالا.

وكما أن (المآل) ينعقد (مآلا)؛ باعتبار العوائد في السنن الإلهية، والمقاصد الاجتماعية، فكذلك (الذرائع)، إنما تنعقد (ذرائع) بذلك الاعتبار، حيث (يكثر) القصد إلى الممنوع بذريعة ما، حتى يرسخ كونها وسيلة إليه. يقول أبو إسحاق: أما «ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيرا، لا غالبا ولا نادرا؛ فهو موضع نظر والتباس (...) إلا أن مالكا اعتبره في سد الذرائع؛ بناء على كثرة القصد وقوعا. وذلك أن القصد لا ينضبط في نفسه؛ لأنه من الأمور الباطنة، لكن له مجال هنا، وهو كثرة الوقوع في الوجود، أو هو مظنة ذلك. فكما اعتبرت المظنة وإن صح التخلف كذلك تعتبر الكثرة لأنها مجال القصد»[54] والكثرة مظنة للعادة الجارية!

---

(49) م1/114 ن مثله في: ع2/294

(50) ع1/77

(51) م1/345

(52) ع1/42

(53) م2/364

(54) م2/361

وهنا كان محل الخلاف حول قاعدة الذرائع، أعني في تحديد أو ضبط (القصد)؛ لتنزيل الحكم. أما من حيث المفهوم فلا خلاف فيها؛ إذ هي من المقطوع به كما تبين.

وادعاء الخلاف حول المفهوم لا يصح عند أبي إسحاق؛ إذ «لا يصح أن يقول الشافعي: إنه يجوز التذرع إلى الربا بحال. إلا أنه لا يتهم من لم يظهر منه قصد إلى الممنوع. ومالك يتهم بسبب ظهور فعل اللغو. وهو دال على القصد إلى الممنوع. فقد ظهر أن قاعدة الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة. وإنما الخلاف في أمر آخر»[55] وهو ما ذكرت.

ثانيا: خصائصه:

1 ـ وظيفته العلمية:

طبيعي أن يكون (سد الذرائع) مصطلحا اجتهاديا، فهو فرع من فروع المآل، الذي هو أصل من أصول الاجتهاد. وإذا كان هذا يشغل مساحة واسعة في التنزيل الاجتهادي، فإن (سد الذرائع) باعتباره أهم فروعه يشغل ـ ضمنه ـ أكبر قدر من تلك المساحة؛ وذلك أن (المآل) يدور بين (سد) و(فتح) الذرائع. (فالفتح) هو ما تتكفل به (الحيل) و(الاستحسان) و(اعتبار المصالح). حيث تبين في المآل أن الفعل قد يكون «مشروعا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه. وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، ولكن مآل على خلاف ذلك. فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية؛ فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة، أو تزيد عليها؛ فيكون هذا مانعا من اطلاق القول بالمشروعية»[56]. وهو معنى (السد)، الذي تقوم عليه قاعدة الذرائع. «وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية؛ ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلا القول بعدم المشروعية»[57] وهو معنى (الفتح) الذي تقوم عليه الحيل، والاستحسان، واعتبار المصالح.

ومن هنا يتبين حجم ما يشغله من حضور في المجال الاجتهادي. حتى كانت أدلة (سد الذرائع) في الشريعة؛ من أهم ما أورده أبو إسحاق؛ لإثبات صحة أصل

---

(55) م 4/201. ن مثله موسعا في م 3/304 إلى 306.

(56) م 4/194ـ 195

(57) م 4/194

المآل[58]. كما كانت (قاعدة الذرائع) أبين في الدلالة على النظر المآلي، وأوضح في تصوير المقصود. وذلك لتواتر المآل في صورة (السد)، تواترا معنويا خلال النصوص الشرعية؛ مما جعل أبا إسحاق يقطع ألا خلاف في أصله البتة.[59]

ولعل السبب في كبر حجم الوظيفة الاجتهادية، التي يقوم بها (سد الذرائع): أن معنى (السد) يرجع إلى (أصل الاحتياط) كما تبين قبل. بينما معنى (الفتح) يرجع إلى الرخص أساسا، كما في الحيل، والاستحسان، ومراعاة الخلاف. أما (الاحتياط) فهو محافظة على التشريع الابتدائي، الذي هو أصول العزائم، التي هي مدار التكليف أصالة لا تبعا. وإنما الرخص أصول تبعية غير أصلية في الدين.[60]

2ـ رتبته الأسرية:

يحتل (سد الذرائع) الرتبة الثانية بعد المآل، في (مفتاحية) هذه الأسرة الاصطلاحية، لاعتباره أهم فروعه على الاطلاق؛ وذلك أن فهم حقيقة النظر المالي؛ إنما يتأتى بصورة أوضح، من خلال معاني (السد) كما ذكرنا، فخصائص مصطلح (المآل) الاجتهادية أوضح ما تكون بنية وبارزة حينما تتنزل على قاعدة سد الذرائع. فإذا كان (المآل) هو المفتاح الأول لشخصية الجهاز المصطلحي، المنتظم ضمن أسرته الاصطلاحية؛ فإن مصطلح (سد الذرائع) ـ بلا ريب ـ هو المفتاح الثاني.

3ـ قوته الاستيعابية:

يرتبط (سد الذرائع) بأصله، من حيث المجالات التي يمتد إليها، انطلاقا من المجال الاجتهادي، ثم المقاصدي، ثم الحكمي، التكليفي منه والوضعي، وتفصيل ذلك هو بتمامه كما هو في أصل المآل، فلا داعي لاعادته ههنا. بيد أن الذي نقف عنده الساعة؛ هو بيان حجم هذه القوة في استيعاب المعاني العلمية، ومقارنتها بقوة المآل الاستعابية. وذلك أن امتداد (الذرائع) إلى غير المجال الاجتهادي؛ إنما هو امتداد جزئي بالنسبة إلى امتداد (المآل)، إذْ لهذا سلطة واسعة كما ذكرنا، باعتباره (أصلا) يرجع إليه، بكل ما للكلمة من معان. أما امتداد (الذرائع)؛ فإنما هو باعتباره (قاعدة) أساسا. ووصفه

---

(58) م4/198

(59) م 1/185 و2/220 و 3/304 إلى 306 و4/201

(60) ن. ذلك مفصلا في: م1/300 إلى 358.

بأنه (أصل) فيما سبق، ليس على إطلاقه بل فقط من حيث هو معنى مقطوع به في الشريعة. أما (أصلية) المآل فهي ـ بالاضافة إلى قطعيتها ـ تتجلى في شمولية معناه، ورجوع كثير من الأدوات الاجتهادية إليه، وهيمنته على كل حكم على الإطلاق، كما عبر الشاطبي من قبل؛ ولذلك كان في حجم (نظرية) على التمام والكمال. فحيث وجد سد الذرائع وجد المآل، وحيث وجد الاستحسان وجد المآل، وحيث وجدت مراعاة الخلاف وجد المآل، وحيث وجدت الحيل وجد المآل، وحيث وجد اعتبار المصالح وجد المآل. وهذا أمر لا يتأتى لسد الذرائع، بل حيث وجد أغلب تلك القواعد ارتفع سد الذرائع؛ لأنه (سد) وهي (فتح)! لكن كلاهما باعتبار المآل. ولذلك صح القول: إن امتداد (سد الذرائع) إلى المجالات العلمية الأخرى، في علم أصول الفقه؛ إنما هو بحجم (القاعدة) ليس إلا!

والقاعدة وإن كانت كلية عامة، فإن تطبيقاتها إنما ترتبط بالجزئيات الفقهية، لكن عبر نسق واحد لا يتغير، هو الذي يعطيها كليتها. ولذلك فهي لن تطمح لتكون في حجم (نظرية) ـ إذ هذه أصل لعدة أصول ـ وإنما غايتها أن تكون ركنا من نظرية. وذلك ما ينطبق على (سد الذرائع) بإزاء (المآل)، من حيث القوة الاستيعابية للقضايا والإشكالات العلمية.

4 ـ نضجه الاصطلاحي:

أما من الناحية المصطلحية المحضة ـ بغض النظر عن المفهوم ـ (فسد الذرائع) أنضج اصطلاحا من (المآل). وقد ذكرنا ما في هذا الأخير من ليونة اصطلاحية. وهذا شيء طبيعي؛ إذ (سد الذرائع) مصطلح قديم جدا، وإنما تلقاه أبو إسحاق، وقدمه كما هو على العموم، أما (المآل) فهو مصطلح حادث بعد. وهذا واضح جدا في استعمال الشاطبي لهما، فإذا كان لا يستعمل هذا ـ غالبا ـ إلا معضدا بالسوابق واللواحق كما تبين في موضعه، فإن استعماله لسد الذرائع؛ كثيرا ما يأتي مجردا من بعض أجزائه الضرورية، فربما سماه (قاعدة الذرائع) أو (أصل الذرائع)؛ تخفيفا عن (قاعدة سد الذرائع) و(أصل سد الذرائع). وهو كثير[61]. وربما سماه (الذرائع) فقط! دون تركيبها في أي ضميمة؛ اختصارا لمصطلح (سد الذرائع)؛ نظرا لقوة المصطلح، ووضوحه في

---

(61) ن مثلا: م 1/185 ـ م3/63 و189 ـ م4/63و198و201.

نفسه، لدرجة إمكان تجريده مما لا يكمل معناه ـ في الواقع ـ إلا به! وذلك نحو قوله عن أصل التعاون: «فإن هذا الأصل متفق عليه في الاعتبار. ومنه ما فيه خلاف كالذرائع في البيوع وأشباهها. وإن كان أصل الذرائع أيضا متفقا عليه»[62]. والسياق يقتضي ـ بدلالة الاقتضاء ـ أن المراد بالتعبير الأول (كسد الذرائع) وبالثاني (أصل سد الذرائع). مع أن مصطلح (الذرائع) هكذا مجردا؛ إنما يعني في الأصل ـ كما سنبين ـ (الوسائل) نفسها، لا (سدها)[63].

و هذا كله يدل على مدى النضج الذي بلغه مصطلح (سد الذرائع)، فهو إذن تام الاصطلاحية كاملها، بل محكمها. ولا تستشكلن أن يكون هذا أحكم من (المآل) اصطلاحا؛ وإنما هو فرع عنه! فلا غرو أن تولد مصطلحات وتترعرع، ثم تنضج إلى درجة الاتحكام، فإذا تبين أن بينها خيطا رابطا يوحدها في مفهوم معين؛ انبثق عنه اسم جامع لها. ثم يبدأ هذا حياته متدرجا في مراتب الاصطلاح. فيكون لها أصلا، لكن أقل منها اصطلاحية.

5 ـ علاقاته:

أ ـ مرادفاته:

أ ـ *1*ـ سد الذرائع والاحتياط: قد يأتي (سد الذرائع) مرادفا لمصطلح (الاحتياط) في بعض معانيه[64]. وذلك حيث يكون الاحتياط: هو التحرز للدين بتوسيع دائرة المنع، فيما أصله الإذن. كما في قول أبي إسحاق ـ في سياق حديثه عن الرخص ـ: «إذا كانت العلة غير منضبطة، ولم يوجد لها مظنة منضبطة، فالمحل محل اشتباه. وكثيرا ما يرجع هنا إلى أصل الاحتياط فإنه ثابت معتبر.»[65] والاحتياط هنا: ـ وقد جعله أصلا ـ هو ترك الترخص المأذون فيه للاشتباه. وهو سد لذريعة الولوج إلى الممنوع الصريح، بواسطة الرخصة المشتبهة، ولذلك قال ـ موضحا ـ في كتاب الاعتصام في سياق

---

(62) م*185/1*

(63) قال في الاعتصام «الذرائع في الحكم بمنزلة المتذرع إليه» *294/2*

(64) ذلك أن (الاحتياط) ـ كما يتضح من نصوص الشاطبي ـ هو التحرز للدين بتوسيع دائرة المنع ـ وفي هذا وافق سد الذرائع ـ أو بتوسيع دائرة الأمر، وفي هذا خالفه.

(65) م*345/1*

حديثه عن البدع «وذرائعها يحتاط بها في جانب النهي»[66]. وهذا (نص) في استعمال (الاحتياط) بمعنى (السد للذريعة)! ومثله قوله أيضا: مؤكدا أن الشارع منع ما «هو ذريعة، وفي القصد إلى الإضرار والمفسدة فيه كثرة، وليس بغالب ولا أكثري، والشريعة مبنية على الاحتياط، والأخذ بالحزم والتحرز مما عسى أن يكون طريقا إلى مفسدة.»[67] فالأخذ بالاحتياط إذن، هو: منع ما عسى أن يكون طريقا إلى مفسدة! وذلك عين سد الذرائع. ويتأكد هذا المعنى من خلال استقراء أمثلة (الاحتياط) بهذا المعنى خاصة. من مثل قول الشاطبي: «إن النبي # كان يترك العمل، وهو يحب أن يعمل به؛ خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم (...) [ثم قال بعد ذلك بقليل: و] الصحابة عملوا على هذا الاحتياط في الدين.»[68] أي باقتدائهم به # في ذلك، وكذا قوله عن المتشابهات: «التحقيق فيها أنها راجعة إلى أصل الإباحة، غير أن توقع مجاوزتها إلى غير الإباحة؛ هو الذي اعتبره الشارع؛ فنهى عن ملابستها، وهو أصل قطعي مرجوع إليه في أمثال هذه المطالب، وينافي الرجوع إلى أصل الإباحة. وأيضا، فالاحتياط للدين ثابت من الشريعة مخصص لعموم أصل الإباحة إذا ثبت!»[69]

وهذا تفسير واضح لكل ما سبق، يفيد ـ يقينا ـ مرادفة (أصل الاحتياط) بهذا المعنى لـ(أصل سد الذرائع).

أ ـ2ـ سد الذرائع والحيل: ويترادف مصطلح سد الذرائع مع مصطلح الحيل بمعناه الأول الذي هو: (قاعدة قطعية تقوم على منع تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر)[70]. وقاعدة الحيل هنا هي بالمعنى السلبي، أي أنها تقتضي بطلان العمل المبني على (التحيل) بهذا المعنى. فهي سد لذريعة التوسل بما ظاهره الجواز إلى محذور شرعي. ذلك أن «المنصوص عليه من سد الذرائع (...) أنه لما كانت المصلحة تسبب مفسدة من باب الحيل (...) منع من هذه

---

(66) ع1/142

(67) م2/364

(68) م3/324

(69) م1/186

(70) ن مصطلح (الحيل) مفرعا عن (المآل) قريبا.

الجهة، لا من جهة الأصل.»[71] قال أبو إسحاق عن معنى «قاعدة سد الذرائع: فإنه منع الجائز لئلا يتوسل به إلى الممنوع (...)؛ لأنه فتح باب الحيل»[72] بينما قاعدة الحيل تقتضي السد، كما هو مقرر في محله[73].

ب ـ أضداده:

ب*1*: سد الذرائع والإذن: وهما أصلان متقابلان، ذلك أن معنى (السد) إنما هو رفع الإذن في الفعل ونقضه، إباحة كان أو ندبا ـ دون الواجب كما تبين ـ ولا يفهم من (سد الذرائع) شيء غير ذلك، إذ لا يتصور وروده ـ عقلا وشرعا ـ إلا على فعل مأذون فيه أصلا؛ (لسد) ذلك الإذن احتياطا. قال عن المباح الذي «يتجاذبه العوارض المضادة لأصل الإباحة وقوعا أو توقعا»[74]: «وفيه تدخل قاعدة الذرائع، بناء على أصل التعاون على الطاعة أو المعصية (...) ومجال النظر في هذا القسم، دائر بين طرفي نفي وإثبات متفق عليهما. فإن أصل التعاون على البر والتقوى، أو الاثم والعدوان؛ مكمل لما هو عون عليه. وكذلك أصل الذرائع، ويقابله في الطرف الآخر أصل الإذن الذي هو مكمِّل لا مكمَّل.»[75]

ب *2*: سد الذرائع والحيل: ويتقابل سد (الذرائع) مع مصطلح (الحيل) بمعناه الثاني، وذلك حيث لا يكون قاعدة، وإنما يكون «توسلا بفعل غير مقصود في نفسه؛ لإقامة مصلحة علم رجحان قصد الشارع إليها، قطعا أو ظنا.»[76] فالحيل ـ بهذ المعنى ـ تقتضي عكس ما تقتضيه (قاعدة الحيل) أي: فتح الذرائع لا سدها! وذلك هو المسمى بـ«التحيل الجائز»[77] لدى أبي إسحاق. وهذا المعنى هو الذي بنى عليه أبو حنيفة كل مسائل الحيل، قال الشاطبي: «وأما أبو حنيفة؛ فإن ثبت عنه جواز إعمال

---

(71) م *2/360*

(72) م *3/257* إلى *259*

(73) ن (الحيل).

(74) م *1/181*

(75) م *1/185*

(76) ن (الحيل) الآتي قريبا.

(77) م *2/388*

الحيل، لم يكن من أصله في بيوع الآجال إلا الجواز! ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع.»[78]

ونفرع عن هذا النص ثلاث مسائل تتعلق بالمقارنة بين المفهومين:

ـ **الأولى**: أن سد الذرائع في بيوع الآجال اقتضى منعها، بينما القول بالحيل اقتضى جوازها. وهذا مفيد لتقابل الذرائع والحيل.

ـ **الثانية**: أن الشاطبي لو لم يشعر بمناقضة الحيل للذرائع، لما استطرد بتأكيد أن ذلك لا يلزم عنه ترك أبي حنيفة لسد الذرائع وعدم القول به، وهذا صحيح، لكن لا يمكن تصورهما عنده في النازلة الواحدة! بل لكلٍ مجالٌ وحال، فحيث أعمل الأول وجب أن يرتفع الثاني عقلا!

ـ **الثالثة**: أن رجوع الذرائع والحيل بهذا المعنى إلى أصل واحد هو (المآل)؛ لا ينقض ما نحن فيه، إذ اختلاف الأصوليين حول الحيل اعتبارا أو إلغاء، كله مبني على النظر في المآل، لكن باعتبارات مختلفة ـ كما سيأتي ـ ومن هنا جاز أيضاأن ترجع الذرائع والحيل إلى أصل المآل باعتبارات مختلفة أيضا. فمن اعتبر السد في (الذرائع) فإنه نظر إلى المآل الممنوع، ومن اعتبر الفتح في (الحيل) فإنه نظر إلى المآل المطلوب من جلب للمصلحة العامة والخاصة، ومن اعتبر السد في الحيل أي ألغاها؛ فإنه نظر إلى المآل الممنوع، على غرار سد الذرائع[79]. فيكون المآل رغم اختلاف الاعتبارات جامعا لهذه الفروع وإن تناقضت، أو اختلفت.

ثالثا: مشتقاته:

أ ـ التذرع: هو مصدر فعل (تذرَّع) أي: توسل إلى الأمر وتوسط إليه عبر ذريعة، تقول: «تذرع فلان بذريعة أي توسل»[80].

أما في اصطلاح أبي إسحاق؛ فهو: **العلة التي ينبني عليها حكم سد الذريعة.** جاء في كتاب الاعتصام أن النبي صلى الله عليه وسلم: «نهى عن الخلوة بالأجنبيات، وعن سفر المرأة مع غير ذي محرم، وأمر النساء بالاحتجاب عن أبصار الرجال،

---

(78) م 3/306

(79) ن مصطلح (الحيل) الآتي ثم تفصيل الكلام.

(80) مختار الصحاح واللسان والقاموس: (ذرع).

والرجال بغض الأبصار، إلى أشباه ذلك، مما علموا الأمر فيه والنهي بالتذرع لا بغيره.»[81] ومثله قوله في الموافقات: «الأدلة الدالة على سد الذرائع كلها، فإن غالبها تذرع بفعل جائز إلى عمل غير جائز.»[82]

ب ـ الذريعة: سبق أن الذريعة في اللغة: هي الوسيلة. وتجمع على ذرائع.

وهي في اصطلاح أبي إسحاق: الفعل المأذون فيه أصالة، الممنوع تبعا؛ لوقوعه وسيلة إلى ممنوع. فالشارع منع ما «هو ذريعة وفي القصد إلى الإضرار والمفسدة فيه كثرة.»[83] وقال عن البدع: «وذرائعها يحتاط بها في جانب النهي»[84] إلا أنه ينبغي الحذر، إذ كثيرا ما استعمل الشاطبي (الذرائع) بصيغة الجمع هذه، وهو يقصد ضميمة (سد الذرائع) كما بينا قبل.

ج ـ المتذرَّع إليه: اسم مفعول، متعدى إليه بحرف الجر (إلى)،من فعل(تذرع). وهو في اصطلاح الشاطبي: الفعل الممنوع أصالة، المقصود بالذريعة الممنوعة تبعا.

(فالمتذرع) هو الفعل الموصوف بالمنع ابتداء، فيتعدى حكمه إلى وسائله على سبيل التبع، إذ الأصل في الذريعة أن تكون جائزة وإنما المنع طارىء عليها. ومن هنا كان حكم (المتذرع إليه) هو الحكم الذي تقوم عليه أحكام الذرائع وتتأصل عليه. قال أبو إسحاق: «الذرائع في الحكم بمنزلة المتذرع إليه.»[85] وقال أيضا: «وفي الحديث أنه

---

(81) ع 294/2 . وأما نهيه # المشار إليه؛ فما يتعلق منه بالخلوة وسفر المرأة وحدها فهو قوله #: «لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم، ولا يدخل عليها رجل إلا معها محرم» متفق عليه. وحديث الحجاب هو قوله#: «يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها شيء إلا هذا وهذا. وأشار إلى وجهه وكفيه» رواه أبو داود عن عائشة وحسنه الألباني في (ص ج ص) رقم7847 . والمشكاة رقم4372 . وحجاب المرأة ص:23 . أما غض الأبصار فقوله #: «يا علي لا تتبع النظرة النظرة؛ فإن لك الأولى وليست لك الآخرة» رواه أحمد وأبو داود والترمذي والحاكم عن بريدة. وحسنه الألباني: (ص ج ص):7953 . والمشكاة:3110. وحجاب المرأة ص:34.

(82) م 198/4 ن. أيضا: م200/4 .

(83) م364/2

(84) ع142/1

(85) ع294/2 . أما قوله: «الذريعة قد تجري مجرى المتذرع إليه أو تفارقه» ع122/1 ؛ فإنما هو على حكم ما يغلب عليها أو يكثر فيها، إذ ندرة أدائها إلى المتذرع إليه تمنع جريانها مجراه في الحكم كما تبين قبل في تعريف (الذرائع)، وإلا فقد تواتر عن الشاطبي ما يقطع بأن الذريعة الحقيقية تجري في الحكم مجرى المتذرع إليه. وقد أسلفنا في هذا من النصوص ما يكفي!

عليه الصلاة والسلام نهى أن يجمع بين المتفرق، ويفرق المجتمع؛ خشية الصدقة. ونهى عن بيع السلف[86] وعلله العلماء بالربا المتذرع إليه في ضمن السلف»[87].

د ـ المتذرَّع به: اسم مفعول منضم إلى الجار والمجرور: (به): للدلالة على الأداة المستعملة لفعل التذرع.

وهو في اصطلاح الشاطبي: عين الذريعة؛ لأنها الأداة المستعملة للوصول إلى الفعل (المتذرع إليه). بيد أن هذا المصطلح لم يرد إلا فعلا مبنيا للمجهول صلة لموصول، على صيغة: (ما يتذرع به)، وذلك في قوله معلقا على قول عائشة رضي الله عنها لزيد بن أرقم: «أبلغي زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله # إن لم يتب»[88](...): فعدت العمل بما يتذرع به إلى الربا بمنزلة العمل بالربا»[89].

---

(86) الأول عن أنس «أن أبا بكر كتب له فريضة الصدقة التي فرض رسول الله # ولا يجمع بين متفرق، ولا يفرق بين مجتمع؛ خشية الصدقة.» رواه البخاري في كتاب الزكاة وكتاب الحيل. والثاني قوله #: «لايحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك.» رواه أحمد والأربعة والحاكم عن ابن عمرو، وصححه الألباني: (ص.ج.ص) رقم:7644، والمشكاة:2870، والإرواء:1306.

(87) ع 2/294.

(88) عن ابن إسحاق السبيعي عن امرأته أنها دخلت على عائشة فدخلت معها أم ولد زيد بن أرقم فقالت يا أم المؤمنين إني بعت غلاما من زيد بن أرقم بثمانمائة درهم نسيئة، وإني ابتعته منه بستمائة نقدا، فقالت لها عائشة: بئس ما اشتريت، وبئس ما شريت! إن جهاده مع رسول الله # قد بطل إلا أن يتوب.» رواه الدارقطني. وقال الشوكاني: «الحديث في إسناده الغالية بنت أيفع، وقد روي عن الشافعي أنه لا يصح، وقرر كلامه ابن كثير في إرشاده.»: نيل الأوطار: كتاب البيوع:5/317. وقال الشيخ دراز: «رواه أحمد (...) وضعفه الزرقاني على الموطأ وقال: لفظه منكر. وليس الحديث في الموطأ.» هـ.م 1/296.

(89) ع2/295.

الفرع الثاني: الحيل

ـ أولا: التعريف:

أ ـ في اللغة: يرجع استعمال مادة (حول) في اللغة إلى معنى واحد، هو: التغيرمطلقا، وإن كان ابن فارس يرى أنه مقيد بالدوران، أي (التحرك في دور)، بينما يرى الأصفهاني أنه التغير، أو الانفصال. ولعل معنى التغير هو الأصل بإطلاق؛ لأنه يتضمن كل ما ذكر، وبه يمكن تفسير سائر استعمالات المادة، فهي عنه تتفرع[1].

وتفصيل ذلك كما يلي: قال ابن فارس: «الحاء والواو واللام: أصل واحد، وهو تحرك في دور. فالحول: العام؛ وذلك أنه يحول أي يدور. ويقال حالت الدار، وأحالت، وأَحْوَلَت: أتى عليها الحول (...) وحالَ الشخصُ يحول: إذا تحرك، وكذلك كل متحول عن حالة (...) والحيلة، والحَوِيل، والمحاولة، من طريق واحد، وهو القياس الذي ذكرناه؛ لأنه يدور حوالي الشيء ليدركه»[2]. و أدق منه وأجمع ما ذهب إليه الراغب الأصفهاني، قال: «أصل الحول: تغير الشيء، وانفصاله عن غيره. وباعتبار التغير قيل: حال الشيء يحول حُؤولا، واستحال: تهيأ لأن يحول. وباعتبار الانفصال، قيل: حال بيني وبينك كذا (...).

والحيلة والحُوَيْلة: ما يتوصل به إلى حالة ما في خفية، وأكثر استعمالها فيما في تعاطيه خبث، وقد تستعمل فيما فيه حكمة (...). والحيلة من الحول، ولكن قلبت واوها ياء لانكسار ما قبلها»[3]، «وقيل: كل شيء تغير عن الاستواء إلى العوج فقد حال واستحال، وهو مستحيل (...).

والحَوْل: الحيلة، والقوة أيضا، قال ابن سيده: الحَوْل، والحَيْل، والحِوَلُ، والحيلة، والحَوِيلُ، والمحَالة، والاحتيال، والتحول، والتحيل، كل ذلك: الحِذق، وجودة النظر، والقدرة على دقة التصرف. والحِيَل والحِوَلُ: جمع حيلة (...) ويقال تَحوَّل الرجل، واحتال: إذا طلب الحيلة (...) والاحتيال، والمحاولة: مطالبتك الشيء بالحيل. وكل من رام أمرا بالحيل فقد حاوله (...) وتَحوَّل أيضا من الحيلة»[4].

---

(1) ن. مادة حول في المفردات، والأساس، ومختار الصحاح، واللسان، والقاموس.

(2) المقاييس: (حول)

(3) المفردات: (حول)

(4) اللسان: (حول)

ب ـ أما في اصطلاح الشاطبي فالحيل لها معنيان:

ب1ـ الحيل: هي قاعدة قطعية تقوم على منع «تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر.»[5] قال في سياق تفريع القواعد عن أصل (المآل): «ومنها قاعدة الحيل، فإن حقيقتها المشهورة: تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر. فمآل العمل فيها خرم قواعد الشريعة (...) وهو مفسدة. ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية»[6].

فكون الحيل (قاعدة) هو بالمعنى السلبي، أي: أنها تقتضي بطلان العمل المبني على (التحيل) فهي نسق حاكم على كل جزئية من هذا المعنى بالفساد.

وكونها (قطعية): هو بالمعنى الكلي، المفهوم من مجموع جزئيات النصوص الشرعية على الإجمال، ذلك أن «الحيل في الدين بالمعنى المذكور غير مشروعة في الجملة، والدليل على ذلك ما لا ينحصر من الكتاب والسنة، لكن في خصوصات يفهم من مجموعها منعها والنهي عنها على القطع»[7]. وعن نفس المعنى للحيل قال في سياق آخر: إنه «بالغ مبلغ القطع»[8]. أما قوله: (تقديم عمل ظاهر الجواز) فإنما هو من (حقيقتها المشهورة)، كما عبر في شرحه. وإلا فقد تكون (تقديم عمل باطل)، بمعنى أن التحيل قد يكون توسلا بفعل أصله مشروع، لكنه يبطل بتحريفه عن قصده، أو بفعل غير مشروع. فالأول: «كالواهب ماله عند رأس الحول فرارا من الزكاة، فإن أصل الهبة على الجواز، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعا. فإن كل واحد منهما ظاهرٌ أمرُه في المصلحة أو المفسدة، فإذا جمع بينهما على هذا القصد صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة. وهو مفسدة»[9].

وأما الثاني: فـ«كما لو دخل وقت الصلاة عليه في الحضر، فإنها تجب عليه أربعا، فأراد أن يتسبب في إسقاطها كلها بشرب خمر أو دواء مسبت، حتى يخرج

---

(5) م4/201

(6) م4/201

(7) م2/380

(8) م2/387

(9) م4/201

وقتها وهو فاقد لعقله كالمغمى عليه (...) وكما لو أراد وطء جارية فغصبها، وزعم أنها ماتت فقضي عليه بقيمتها فوطئها بذلك.»[10] ولذلك قال في كتاب المقاصد من الموافقات يشرح العمل المبني على الحيلة بأنه: «التحيل بوجه سائغ مشروع في الظاهر، أو غير سائغ، على إسقاط حكم، أو قلبه إلى حكم آخر، بحيث لا يسقط أو لا ينقلب إلا مع تلك الواسطة فتفعل ليتوصل بها إلى ذلك الغرض المقصود، مع العلم بكونها لم تشرع له»[11] فإذن ليس كل وسائط الحيل جائزة الظاهر، ولكن ذلك هو المشهور في عمل المتحايلين على أحكام الشرع، إذ يتوسلون بالمشروع إلى الممنوع؛ ولذلك كان التعريف الأساس المعتمد لديه أنها (تقديم عمل ظاهر الجواز...) إلخ.

وكونه (ظاهر الجواز) هو لبيان أن حقيقته البطلان؛ وذلك لأنه فعل مفروغ من القصد الأصلي فيه، ومشحون بقصد طارىء غير أصيل، فشكله صحيح وجوهره فاسد. قال يصفه: «وعلى الجملة فهو تحيل على قلب الأحكام الثابتة شرعا إلى أحكام أخر، بفعل صحيح الظاهر لغو في الباطن، كانت الأحكام من خطاب التكليف أو من خطاب الوضع»[12]، إذ القاعدة المعتمدة لدى أبي إسحاق في ذلك هي أن «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له، فقد ناقض الشريعة. وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل. فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل»[13]. وهذا المتحيِّل قد قصد بفعله المقدم هذا غير ما شرع له؛ لأنما هو واسطة فقط، وقد سبق أن الواسطة بهذا المعنى إنماتفعل «ليتوصل بها إلى ذلك الغرض المقصود، مع العلم بكونها لم تشرع له»[14] وصورتها المفصلة: «أن يكون الفعل أو الترك موافقا، إلا أنه عالم بالموافقة ومع ذلك فقصده المخالفة (...) وحاصله أن هذا العامل قد جعل الموضوعات الشرعية التي جعلت مقاصد وسائل لأمور أخر، لم يقصد الشارع جعلها لها. فيدخل تحته النفاق والرياء، والحيل على أحكام الله تعالى. وذلك كله باطل؛ لأن

---

(10) م2/379
(11) م2/378
(12) م2/380
(13) م2/333
(14) م2/378

القصد مخالف لقصد الشارع عينا! فلا يصح جملة!»[15].

وقوله:(إبطال حكم شرعي هو القصد الطارئ،المذموم الذي تضمنه الفعل المقدم،وهو (علة) تحريم التحيل بهذا المعنى،كما تبين من النصوص السابقة،وقد سبق اشتراط الشاطبي له سبب المنع في قوله:«..ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية.»[16].

أما قوله (وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر) فهو على الإجمال، إذ المقصود التغيير عموما. وإلا فقد يكون (الإسقاط) بدل (التحويل)، كما مر في نص سابق أيضا، حيث شرح التحيل بأنه عمل «على إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر، بحيث لا يسقط أو لا ينقلب إلا مع تلك الواسطة.»[17]

أما (الإسقاط) فمثاله ما في «المذهب أن من حلف بالطلاق أن يقضي فلانا حقه إلى زمان كذا، ثم خاف الحنث بعدم القضاء، فخالع زوجته حتى انقضى الأجل، ووقع الحنث وليست بزوجة، ثم راجعها؛ أن الحنث لا يقع عليه وإن كان قصده مذموما، وفعله مذموما، لأنه احتال بحيلة أبطلت حقا. فكانت المخالعة ممنوعة وإن أثمرت عدم الحنث؛ لأن عدم الحنث لم يكن بسبب المخالعة، بل بسبب أنه حنث ولا زوجة له، فلم يصادف الحنث محلا!»[18] وكذا «كالواهب ماله عند رأس الحول فرارا من الزكاة»[19].

وأما(التحويل)فكقلب الحرام حلالا أو العكس، كمن «أراد بيع عشرة دراهم نقدا بعشرين إلى أجل،فجعل العشرة ثمنا لثوب،ثم باع الثوب من البائع الأول بعشرين إلى أجل (...)ومثله جار في تحريم الحلال؛كالزوجة ترضع جارية الزوج أوالضرة لتحرم عليه.»[20].

وتقييد التحويل بأنه (في الظاهر) فقط، يدل على أن الحكم المنتقل إليه بالحيلة، ليس حكما شرعيا على الحقيقة؛لأنه مخالف لقصد الشارع، فبطل مضمونه وإن صح شكله. قال في معرض إبطال هذا النوع من الحيل: «والأحاديث في هذا المعنى كثيرة،

---

(15) م2/339

(16) م4/201

(17) م2/378

(18) م1/241

(19) م4/201

(20) م2/379 - 380

كلها دائرة على أن التحيل في قلب الأحكام ظاهرا غير جائز.»[21] وذلك يقتضي أن الحيلة لا تغير من قصد الشارع شيئا، وإذن فالحكم المهروب منه باق على ذمة المكلف؛ لأن الحيلة إنما هي تعد على الحكم «حتى يصير ذلك الواجب غير واجب في الظاهر، أو المحرم حلالا في الظاهر أيضا»[22] وذلك أن دخول المكلف ـ فرضا ـ في (المانع): «لايخلو أن يكون المانع المستجلب مثلا في حكم المرتفع أولا. فإن كان كذلك فالحكم متوجه، كصاحب النصاب استدان لتسقط عنه الزكاة، بحيث قصد أنه إذا جاز الحول رد الدين من غير أن ينتفع به»[23].

ومعنى كون (المانع) في حكم المرتفع؛ هو عين الحيلة أي أن حصوله إنما هو ظاهر فقط؛ لأنه واسطة كما تقدم. فإذا كان في حكم المرتفع لم يكن له أثر فقهي، فيتوجه الحكم: وهو وجوب الزكاة في المثال المذكور! أما إن دخل في المانع لحاجته الفعلية إليه كان مانعا حقا، فلم يتوجه الحكم الأصلي وانقلب شرعا لا ظاهرا فقط إلى غيره. وبيان ذلك تم في نفس سياق هذا النص في كلام سابق عليه، وذلك في قول أبي إسحاق: «فإذا توجه قصد المكلف إلى إيقاع المانع أو إلى رفعه. ففي ذلك تفصيل: (...) فلا يخلو أن يفعله أو يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف، مأمورا به أو منهيا عنه، أو مخيرا فيه، أولا. فإن كان الأول فظاهر، كالرجل يكون بيده له نصاب لكنه يستدين لحاجته إلى ذلك، وتبنى الأحكام على مقتضى حصول المانع. وإن كان الثاني وهو أن يفعله مثلا من جهة كونه مانعا قصدا لإسقاط حكم السبب المقتضي أن لا يترتب عليه ما اقتضاه. فهو عمل غير صحيح.»[24]. فالمانع المدخول به تحت مظلة (التكليف) هو المانع الواقع حقا؛ لأن المكلف لم يقصد منع كونه مانعا. وإنما قصد مصلحته التكليفية،[25] كالمصلحة المترتبة عن الهبة أو الدين لكنهما معا مانعان من الزكاة. وأما المانع المدخول به تحت مظلة (الوضع) فهو المانع الظاهري، أو الذي في

---

(21) م 2/384

(22) م 2/379

(23) م 1/291

(24) م 1/288. 289

(25) يصح أن يكون الفعل داخلا تحت خطاب التكليف باعتبار؛ وتحت خطاب الوضع باعتبار آخر، كالدَّين مثلا هو بالاعتبار الأول مباح، ولكنه بالاعتبار الثاني مانع من الزكاة.

حكم المرتفع؛ لأن الداخل به قاصد ترتب أثره الوضعي وهو منع حصول الحكم. وهذا قصد ممنوع! ولذلك توجه الحكم الأصلي؛ لعبثية هذا (المانع) حيث إن أحكام الوضع لم توضع لتقصد من جهة كونها كذلك، ولكن شأنها أنها إذا وقت ترتب عنها حكمها[26] وإذا وقع الحكم الوضعي (لغوا) أي أنه «تحيل (...) بفعل صحيح الظاهر لغو في الباطن»[27] كان ما يترتب عليه من تحويل الحكم أو إسقاطه لغوا كذلك. فيبقى الحكم الأصلي من الحرمة أو الوجوب متوجها. ومن هنا كان تقييد لفظ (التحويل) في التعريف بأنه (في الظاهر) فقط.

ويترتب عن هذا كله، أن (الحيل) بهذا المعنى، إنما تجري مع ظواهر النصوص فقط، ولا يتصور مفهومها قائما بمقاصد الشارع إطلاقا. إذ يستحيل التحيل على القصد الشرعي؛ لأنه إنما قام على أساس التعبد، وهو مفهوم مناقض للتحيل وهادم له. قال في سياق حديثه عن (قصد التعبد): «فإذا دخل المكلف تحت أعباء التكليف بهذا القصد، فهو الذي فهم المراد من الخطاب، وحصل باطنه على التمام. وإن هو فهم من ذلك مقتضى عصمة ماله، ودمه فقط، فهذا خارج عن المقصود. وواقف مع ظاهر الخطاب (...) وتجري هنا مسائل الحيل أمثلة لهذا المعنى؛ لأن من فهم باطن ما خوطب به، لم يحتل على أحكام الله حتى ينال منها بالتبديل والتغيير. ومن وقف مع مجرد الظاهر غير ملتفت إلى المعنى المقصود، اقتحم هذه المتاهات البعيدة.»[28] وهوفعل «باطل؛ لأن القصد مخالف لقصد الشارع عينا. فلا يصح جملة.»[29] كما تقدم.

---

(26) قال أبو إسحاق: «وقد تبين في الموانع أنها غير مقصودة الحصول ولا الزوال للشارع، وأن من قصد إيقاعها رفعا لحكم السبب المحرم، أو الموجب؛ ففعله غير صحيح.» م1/350.

(27) م 2/2380

(28) م 3/389-390

(29) م 2/339 و بمقتضاه أفتى الشاطبي في النوازل قال: «مسألة المرتد الذي أخبر أنه إن صح له إرثه في أبيه المتوفى بعد ارتداده؛ فإنه يراجع الاسلام وأن أهل موضعه راغبون في إسلامه خوفا من عاديته على بلده، إن بقي على ارتداده. فرغبتم من محبكم الجواب بما يقتضيه الحكم الشرعي في المسألة، وهل يصح ميراثه إن رجع إلى الاسلام؟

ويظهر من مجموع ما حكيتم في كتابكم أن المقصود وجود قول بجواز ميراث ذلك المرتد إن أسلم، وإن كان شاذا في المذهب، أو في غير المذهب.

والجواب وبالله التوفيق: إن قاعدة مذهب مالك أن سبب انتقال ملك الموروث إلى الوارث الموت، لا قسمة التركة (...) فلا حظ في ذلك للمرتد، راجع الاسلام قبل القسمة أم لا! (...) هذا رأيي الذي أدين الله به وأسأله الاستقامة فيه. وأما أن يحتال على إخراج مال من يد وارثه بمثل ما أشرتم إليه، فلا أتقلده إن شاء الله تعالى» فت: 175 إلى 177.

فثبت من دراسة هذا التعريف أن مفهوم التحيل يقوم على الأركان الخمسة التالية:

1ـ أنه عمل (ظاهره) الجواز، وباطنه البطلان.

2ـ أنه توسل بفعل لم يوضع شرعا وسيلة لذلك القصد.

3ـ أن الحكم الأصلي فيه باق على توجهه.

4ـ أن الحكم البديل إنما هو كذلك في الظاهر فقط.

5 ـ أن القصد فيه مناقض لقصد الشارع.

ب2 ـ الحيل: هي التوسل بفعل غير مقصود في نفسه؛ لإقامة مصلحة علم رجحان قصد الشارع إليها، قطعا أو ظنا.

يقول أبو إسحاق: «فالحيل التي تقدم إبطالها وذمها والنهي عنها: ما هدم أصلا شرعيا، وناقض مصلحة شرعية. فإن فرضنا أن الحيلة لا تهدم أصلا شرعيا، ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها، فغير داخلة في النهي، ولا هي باطلة.»[30]

فالتوسل بالفعل المأذون فيه، غير المقصود في نفسه، إنما يمنع إذا قصد به هدم قصد الشارع. أي إبطال حكم شرعي بالقصد الأول! ولذلك استدرك الإمام الشاطبي رحمه الله في سياق وضع تعريف الحيل بالمعنى الأول، وهو يحكم عليها بالمنع والبطلان قائلا: «ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية»[31] وإلا، فالتوسل ـ تحيلا ـ لكن بقصد إقامة قصد شرعي أمر محمود، غير مذموم. وله أصل في الشرع منه «ما يدل على صحة التوسل (...) وصحة قصد الشارع إليه، في قوله عليه الصلاة والسلام: «بع الجمع بالدراهم، ثم ابتع بالدراهم جنيبا.»[32] فالقصد ببيع الجمع بالدراهم، التوسل إلى حصول الجنيب بالجمع. لكن على وجه مباح.»[33] ومن هنا فارق

---

(30) م 2/387

(31) م 4201

(32) نص هذا الحديث هو: عن أبي سعيد الخدري، وعن أبي هريرة أن رسول الله # استعمل رجلا على خيبر، فجاءه بتمر جنيب، فقال له رسول الله#: «أكل تمر خيبر هكذا؟» فقال: لا والله يارسول الله! إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين، والصاعين بالثلاثة. فقال رسول الله #: «فلا تفعل! بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيبا!» رواه مسلم. رقم1593.

(33) م 2/389. 390

التوسلُ ـ في هذا التعريف الذي ركبناه ـ ما قصده هو رحمه الله في تعريفه الذي وضعه لها بالمعنى الأول، حيث قال فيما تقدم: إنه «تقديم عمل ظاهر الجواز». فصحيح أن هذا (التقديم) إنما هو التوسل أيضا. لكنه على وجه غير مباح حقيقة، وإنما (ظاهر الجواز)، كما تم بيانه. وجوهر الفرق إنما هو في القصد، فذاك كان بقصد إبطال قصد الشارع، وهذا كان بقصد إقامته!

وقولنا: (إقامة مصلحة علم رجحان قصد الشارع إليها)، بيان أن المصلحة المقصودة بالإقامة إنما هي كذلك بترجيح المجتهد، الذي صحح تلك الحيلة، إذ غلب على ظنه أنها مقصودة للشارع. يقول أبو إسحاق: «القول في الحيل عند من قال بها مطلقا، فإنما قال بها بناء على أن للشارع قصدا في استجلاب المصالح ودرء المفاسد، بل الشريعة لهذا وضعت، فإذا صحح مثلا نكاح المحلل، فإنما صححه على فرض أنه غلب على ظنه من قصد الشارع الإذن في استجلاب مصلحة الزوجين فيه[34] وكذلك سائر المسائل، بدليل صحته في النطق بكلمة الكفر خوف القتل أو التعذيب، وفي سائر المصالح العامة والخاصة. إذ لا يمكن إقامة دليل في الشريعة على إبطال كل حيلة. فإنما يبطل منها ما كان مضادا لقصد الشارع خاصة. وهو الذي يتفق عليه جميع أهل الإسلام. ويقع الاختلاف في المسائل التي تتعارض فيها الأدلة.»[35] ففي هذا النص ـ كما في الذي قبله ـ تصحيح للحيل بناء على حيل منصوصة، مقصودة للشارع باستجلاب مصالحها، كحيلة بيع الجمع بالدراهم للحصول على الجنيب، وحيلة النطق بكلمة الكفر لإحراز الدم. فتلحق الحيلة المظنونة صحتها بالحيلة المقطوع بصحتها؛ ولذلك عبرنا في التعريف الأخير بأن عِلْم رجحان قصد الشارع إلى المصلحة المستجلبة بالحيلة يكون: (قطعا أو ظنا). وهذا واضح في قول الشاطبي قسم فيه الحيل إلى ثلاثة أقسام، تؤول في النهاية إلى قسمين هما ما ذكرنا. قال: «ومرجع الأمر إلى أنها على ثلاثة أنواع:

ـ أحدها لا خلاف في بطلانه كحيل المنافقين والمرائين.

---

(34) واضح أن هذه مصلحة ملغاة بقوله #: «لعن الله المحلِّل والمحلَّل له!» رواه عن علي الإمام أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي؛ وعن ابن مسعود الترمذي والنسائي؛ وعن جابر الترمذي وصححه الألباني: (ص.ج.ص):5101. والمشكاة:3296و3297.

(35) م 2/336.337.

ـ والثاني لا خلاف في جوازه كالناطق بكلمة الكفر إكراها عليها. فإن نسبة التحيل بها في إحراز الدم بالقصد الأول، من غير اعتقاد لمقتضاها كنسبة التحيل بكلمة الإسلام في إحراز الدم بالقصد الأول كذلك. إلا أن هذا مأذون فيه؛ لكونه مصلحة دنيوية لا مفسدة فيها بإطلاق، لا في الدنيا ولا في الآخرة! بخلاف الأول فإنه غير مأذون فيه، لكونه مفسدة أخروية بإطلاق (...) وكلا القسمين بالغ مبلغ القطع.

وأما الثالث، فهو محل الإشكال والغموض، وفيه اضطربت أنظار النظار من جهة أنه لم يتبين فيه بدليل واضح قطعي لحاقه بالقسم الأول، ولا يتبين فيه للشارع مقصد يتفق على أنه مقصود له (...) فصار هذا القسم من هذا الوجه متنازعا فيه، شهادة من المتنازعين بأنه غير مخالف للمصلحة فالتحيل جائز، أو مخالف فالتحيل ممنوع.»[36] فهذا النوع الثالث ليس قسما مستقلا بذاته في الحقيقة، بل يرجع إما إلى القسم الممنوع قطعا بترجيح ظني من المجتهد، أو إلى القسم الجائز قطعا بترجيح ظني من المجتهد. ومن هنا كانت الحيل الجائزة مبنية على إقامة مصلحة علم رجحان قصد الشارع إليها قطعا أو ظنا. كما ذكرنا.

ومن أشهر الأمور المترددة بين المنع والجواز في مسألة الحيل، قضية بيوع الآجال التي منعها مالك؛ بناء على أصل سد الذرائع ـ وهو مصطلح مقابل لمعنى الحيلة كما ذكرنا في محله ـ وأجازها أبو حنيفة بناء على التحيل الجائز[37]. يقول أبو إسحاق: «ومن ذلك مسائل بيوع الآجال؛ فإن فيها التحيل إلى بيع درهم نقدا بدرهمين إلى أجل، لكن بعقدين كل واحد منهما مقصود في نفسه، وإن كان الأول (ذريعة) فالثاني غير مانع، لأن الشارع إذا كان قد أباح لنا الانتفاع بجلب المصالح ودرء المفاسد على وجوه مخصوصة، فتحري المكلف تلك الوجوه غير قادح، وإلا كان قادحا في جميع الوجوه المكروهة. وإذا فرض أن العقد الأول ليس بمقصود العاقد، وإنما مقصوده الثاني، فالأول إذا منزل منزلة الوسائل، والوسائل مقصودة شرعا من حيث هي وسائل. وهذا منها. فإن جازت الوسائل من حيث هي وسائل فليجز ما نحن فيه! وإن منع ما نحن فيه فلتمنع الوسائل على الإطلاق! لكنها ليست على الإطلاق ممنوعة

---

(36) م2/387. 388

(37) م3/306 و2/389 إلى 391

إلا بدليل. فكذلك هنا لا يمنع إلا بدليل.»[38]

ـ مصطلح: (الحيل) بين مفهومين:

*1*ـ الحيل قطعية: قطعية الحيل وردت في كلا المفهومين، متعلقة بالجانب المنصوص منهما بدليل قطعي. حيث قال فيما سبق: «وكلا القسمين بالغ مبلغ القطع»[39] وهو معنى جزئي أي أن جانبا واحدا فقط من كل من المفهومين هو المقطوع به.

بيد أن الحيل بالمفهوم الأول تترقى في المراتب القطعية إلى درجة أعلى، حيث تكتسب تلك الصفة من الناحية المبدئية النظرية. وهو معنى كلي، وذلك معنى كونها (قاعدة). الشيء الذي لم يثبت لدى الشاطبي للحيل بالمعنى الثاني. وتفصيل ذلك كما يلي:

*2*ـ الحيل قاعدة: لقد جاء في تعريف الحيل بالمعنى الأول أنها: (قاعدة قطعية)؛ استنادا إلى قول ابي إسحاق في تفريعه للقواعد عن أصل المآل: «ومنها قاعدة الحيل، فإن حقيقتها المشهورة: تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر»[40].

إن السياقات المختلفة التي درس فيها الشاطبي معنى الحيل، تدل في مجموعها على أن المعنى الأصلي لها، والمقصود الأول الابتدائي؛ إنما هوالحيل بالمفهوم الأول، وذلك ما قصد أساسا بقوله مفرعا عن المآل: «ومنها قاعدة الحيل» ثم قال كما تقدم: «فإن حقيقتها المشهورة: تقديم عمل ظاهر الجواز...»إلخ. فأورد تعريفها بمعناها الأول. وبعد إتمام بيانه لها شرعا وتمثيلا قال: «ومن أجاز الحيل كأبي حنيفة فإنه اعتبر المآل أيضا، لكن على حكم *الانفراد*»[41] أي بالمعنى الجزئي المتعلق بتحقيق مناط معين. ولذلك قال معلقا على مثال الواهب ماله عند رأس الحول مما يبطل حكم وجوب الزكاة: «وهذا الإبطال صحيح جائز، لأنه مصلحة عائدة على الواهب والمنفق. لكن هذا

---

(38) م2/389

(39) م2/387

(40) م4/201

(41) م4/202

بشرط ألا يقصد إبطال الحكم (...) فلا يخالف أبو حنيفة في أن قصد إبطال الأحكام صراحا ممنوع. وأما إبطالها ضمنا فلا. وإلا امتنعت الهبة عند رأس الحول مطلقا. ولا يقول بهذا واحد منهم.»[42] ثم ختم القضية كما أوردها في كتاب الاجتهاد تفريعا عن المآل بقوله: «وبهذايظهرأن التحيل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة نظرا إلى المآل. والخلاف إنما وقع في أمر آخر.»[43]

فالسياق كله يقتضي أن ما سماه (بقاعدة الحيل) إنما هو بالمفهوم المالكي، المبني على سد الذرائع، والمفيد لبطلان الحيل (على الجملة) كما في النص. وأما الجائز منها فهو آحاد تطبيقية مستثناة من القاعدة الكلية المبنية على القطع، إذ الخلاف لم يحصل فيها بقدر ما حصل في بعض محال تنزيلها أي: «المسائل التي تتعارض فيها الأدلة»[44] كما عبر في موطن آخر.

ومما يؤكد قطعية (قاعدة الحيل) بالمعنى الذي ذكرنا؛ أنه أورد المصطلح في مساقات تدل على كليته وشموليته وقطعيته، بدليل الاستقراء، وكذا الإجماع. وهذه أمور لا تتوفر إلا في القواعد حقا، وليست من شأن المعاني الجزئية. قال في كتاب المقاصد بعدما فصل معنى الحيل بالمفهوم الأول: «الحيل في الدين بالمعنى المذكور غير مشروعة في الجملة. والدليل على ذلك ما لا ينحصر من الكتاب والسنة. لكن في خصوصات يفهم من مجموعها منعها والنهي عنها على القطع!»[45] فقوله: «غير مشروعة على الجملة» نص في إبطال عموم معنى الحيل، وإشارة إلى الجزئيات المستثناة من هذا العموم. وقوله «والدليل على ذلك ملا ينحصر من الكتاب والسنة...»إلخ. دليل على أن ذلك تم بمنهج الاستقراء المفيد للقطع. وفعلا فقد أورد جملة من الآيات والأحاديث الكثيرة الدالة على ذلك، نورد منها مثالين فقط مع تعليقه واستنتاجه. قال: «فمن الكتاب ما وصف الله به المنافقين في قوله تعالى: {ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر}[46]

---

(42) م4/202
(43) م4/202
(44) م2/337
(45) م2/380
(46) البقرة: 7

(...)؛ لأنهم تحيلوا بملابسة الدين وأهله إلى أغراضهم الفاسدة (...). ومن الأحاديث قوله عليه الصلاة السلام: «لايجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة»[47] فهذا نهي عن الاحتيال لإسقاط الواجب أو تقليله (...) والأحاديث في هذا المعنى كثيرة، كلها دائرة على أن التحيل في قلب الأحكام ظاهرا غير جائز. وعليه عامة الأمة من الصحابة والتابعين»[48] ويهمنا من النص هذا التعليق الأخير الذي أورده بعد سلسلة من الأمثلة الوافرة من الكتاب والسنة النبوية. وهو مشير بشكل واضح إلى الإجماع الحاصل على هذا المعنى.

فواضح إذن أن المعنى المقصود بالإبطال من الحيل هو ذلك المعنى الكلي، المبني على الاستقراء المقطوع به، بناء على عدة خصوصات تفيد بـ«مجموعها منعها والنهي عنها على القطع» كما قال آنفا؛ ولذلك عبر عن هذا المقصود في نفس السياق بعد بضع صفحات قائلا: «وكذلك نقول: إن أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية في الجملة، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص. أما الجزئية: فما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته. وأما الكلية: فهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع، في جميع حركاته، وأقواله، واعتقاداته، فلا يكون كالبهيمة المسيبة تعمل بهواها، حتى يرتاض بلجام الشرع (...) فإذا صار المكلف في كل مسألة عنت له يتبع رخص المذاهب، وكل قول وافق فيها هواه، فقد خلع ربقة التقوى. وتمادى في متابعة الهوى، ونقض ما أبرمه الشارع، وأخر ما قدمه.»[49] وقد علق الشيخ عبد الله دراز على عبارة: (يتبع رخص المذاهب) بقوله: «في موضوعنا: هي الحيل في تلك المذاهب»[50] ويمكن القول: إنها الرخص المذهبية جملة؛ لأن اتباعها بإطلاق تحيل على العزائم في مذهبه، وهو أبين! والمهم عندنا ههنا هو تعبير أبي إسحاق بـ(المصلحة الكلية) و(القانون) اللذين من شأنهما منع التحيل على الأحكام. وهذا كله ترسيخ لقاعدية الحيل بالمفهوم الأول كما قررنا.

---

(47) تقدم.

(48) م 2/380 إلى 384

(49) م 2/386. 387

(50) م 2/هـ 386

وأما الحيل بالمفهوم الثاني فلم يثبت عنه أنه تحدث عنها بمعنى كلي، أي أنها قاعدة محكمة تنتظم عددا من الجزئيات. ولذلك بقي ما وصف منها بالقطعية لصيقا بما ثبت من أحادها كذلك، ولم ترتق إلى درجة المبدأ العام، أو القانون الشامل، على غرار المفهوم الأول. ولذلك كانت الأمثلة المعتمدة لتصحيح الحيل نادرة، إذ الثابت منها ما هو إلا استثناءات منصوصة. والأصل هو القاعدة المانعة. وهذا واضح أيضا من قوله بعد سياق الاستدلال: «هذا تقرير بعض ما استدل به من قال بجواز الاحتيال هنا. وأما تقرير الدليل على المنع فأظهر. فلا نطول بذكره»[51] وقال أيضا بنوع من الاعتذار عن إيراد الحيل بالمعنى الجائز: «هذه جملة مما يمكن أن يقال في الاستدلال على جواز التحيل في المسألة. وأدلة الجهة الأخرى مقررة واضحة شهيرة، فطالعها في مواضعها. وإنما قصد هنا هذا التقرير الغريب لقلة الاطلاع عليه من كتب أهله. إذ كتب الحنفية كالمعدومة في بلاد المغرب، وكذلك كتب الشافعية وغيرهم من أهل المذاهب. ومع أن اعتياد الاستدلال لمذهب واحد ربما يكسب الطالب نفورا، وإنكارا لمذهب غير مذهبه، من غير اطلاع على مأخذه، فيورث ذلك حزازة في الاعتقاد في الأئمة الذين أجمع الناس على فضلهم.»[52]

كل هذا يوحي بأن المعتمد لدى أبي إسحاق من الحيل إنما هو المعنى الأول، وبه كان يفتي[53]، كما أنه هو المفهوم القاعدي والقطعي كليا. وإن حصل فيه ظن فلا يرجع إلى ذات المفهوم، وإنما يرجع إلى النازلة المقصودة به. أي إلى تحقيق مناطه، تماما كما مر في مصطلح (سد الذرائع).

3ـ الحيل والمآل: أما تفريع الحيل عن (المآل) فقد ورد ـ بالقصد الأول ـ بمفهومه الأول، وإنما ورد كذلك بمفهومه الثاني تبعا لا أصالة. ولذلك وجدناه يقول ـ كما تقدم ـ تفريعا عن المآل: «ومنها قاعدة الحيل، فإن حقيقتها المشهورة تقديم عمل ظاهر الجواز...»إلخ. وبعد أن استدرك بإيراد المصطلح بالمعنى الثاني أشار إلى مفهومه الجزئي، الذي لا يناسب مفهوم القاعدة المفرعة أصالة عن المآل. قال: «ومن أجاز

---

(51) م 2/389

(52) م 2/390. 391

(53) فت: 175 إلى 177

الحيل كأبي حنيفة فإنه اعتبر المآل أيضا، لكن على حكم الانفراد (...) وبهذا يظهر أن التحيل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة نظرا إلى المآل»[54]. وهذا كلام يدل على أن تفريع أبي إسحاق للحيل عن المآل. لم يكن بالمعنى الحنفي إلا تبعا. وإنما المقصود الأصيل هو الحيل كقاعدة. إذ المعنى المآلي لهذه معنى كلي غير انفرادي. وكليته هي من حيث إنه نظر إلى عموم عوائد الناس دون تحديد، كأنما الغالب الكثير هو التحايل على الأحكام الشرعية، فكان المنع نظرا إلى المآل العام. أما مآل الحيل بالمفهوم الثاني فهو راجع إلى ما يترتب عن نازلة معينة، دون تعميم.

ـ ثانيا: خصائصه:

1ـ وظيفته العلمية:

(الحيل) مصطلح اجتهادي، إذ هو فرع من فروع (المآل)، الذي هو أصل من أصول الاجتهاد لدى الشاطبي. إلا أنه لا يشغل منه إلا مساحة ضيقة جدا، على عكس (سد الذرائع) الذي يشغل أهم مساحات النظر المآلي كما بينا. وذلك أن الحيل تدور بين فتح وسد للذرائع، والسد هو المقصود منها أصالة ههنا، وهذه وظيفة أنيطت بمصطلح سد الذرائع أصالة. فليس للحيل بذلك المعنى منها إلا التأكيد والمساندة. وفي مجال ضيق منه، إذ الحيل سد للذرائع التي ثبت أن التوسل فيها هو بقصد إبطال الحكم الشرعي خاصة. أما(سد الذرائع) فهو أعم حيث يعمل به سواء ثبت القصد إلى إبطال الحكم أم لا. فكأن الحيل قاعدة صغرى داخل قاعدة أوسع وأشمل.

أما الحيل بمعنى (الفتح) أي بمفهومها الثاني، فمجالها لدى الشاطبي أضيق؛ لأنها لا تخرج عن قضايا أعيان، وتفريعها عن المآل لم يكن إلا تبعا.

2ـ رتبته الأسرية:

رغم أن أبا إسحاق فرع الحيل مباشرة بعد سد الذرائع إلا أن هذا لا يعني أن المصطلح يحتل الرتبة الثالثة في أسرة (المآل)، أعني من حيث جمع الخصائص، فقد تبينت محدودية وظيفته. وإنما تفريعه له مباشرة كان للمناسبة الحاصلة بينه وبين سد الذرائع، حيث يشكل (السد) أهم مفهومي الحيل. ولذلك فهو من المصطلحات المتقدمة ذكرا المتأخرة رتبة.

---

(54) م4/202

3ـ قوته الاستيعابية:

لا يرتبط مصطلح الحيل بأصله (المآل) من حيث المجالات التي يمتد إليها إلا في سياقين، هما:

أ ـ السياق الاجتهادي: وقد رأينا محدوديته في هذا المجال.

ب ـ السياق المقاصدي: وذلك بناء على القاعدة المقاصدية التي قعدها الشاطبي بالترجمة التالية: «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة. وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل. فمن ابتغى في التكاليف مالم تشرع له فعمله باطل»[55].

وفي ضوء هذه القاعدة حلل الإشكال المقاصدي الذي أورده في كتاب المقاصد مترجما له بقوله: «التحيل بوجه سائغ مشروع في الظاهر أو غير سائغ على إسقاط حكم، أو قلبه إلى حكم آخر، بحيث لا يسقط أو لا ينقلب إلا مع تلك الواسطة، فتفعل ليتوصل بها إلى ذلك الغرض المقصود، مع العلم بكونها لم تشرع له (...) هل يصح شرعا القصد إليه والعمل على وفقه أم لا؟»[56] فالشحنة العلمية التي يتضمنها مصطلح الحيل لا يتجاوز المجالين: الاجتهادي والمقاصدي؛ المتعلق بقصد المكلف خاصة. وبذلك يقصر كثيرا عن مواكبة أصله المآل، في تعديه إلى شتى المجالات بنسبة من النسب، على غرار قرينه السابق (سد الذرائع).

4ـ نضجه الاصطلاحي:

أما من هذه الناحية (فالحيل) مساو (لسد الذرائع). وهو ـ مثله أيضا ـ أنضج اصطلاحا من أصله (المآل)؛ لنفس الاعتبارات التي ذكرنا في اصطلاحية (سد الذرائع). وهي: القدم، وطبيعة التناول، والاستعمال، وهي أمور فصلناها في المقارنة بين اصطلاحية المآل واصطلاحية سد الذرائع، فلا حاجة للإعادة. وإنما نكتفي بالإشارة إلى أن الحذر الذي كان يطبع تعبير أبي إسحاق، وهو يقدم لنا معنى المآل كان غائبا تماما وهو يقدم لنا مصطلح الحيل، ويكفي من ذلك قوله وهو يعرفها بمعناها المآلي

---

(55) م 2/333.

(56) م 2/378.379.

الأول: «فإن حقيقتها المشهورة...إلخ»[57].

5ـ علاقاته:

أ ـ مرادفاته:

ـ سد الذرائع: يترادف مصطلح الحيل بالمعنى الأول مع مصطلح سد الذرائع ـ في صورة العلاقة بين عموم وخصوص ـ إذ أن كلا منهما يقتضي منع التوسل إلى إبطال الحكم الشرعي كما تبين. قال في سياق الحديث عن سد الذرائع في العارض الطارىء على المباح: «فمن اعتبر العارض سد في بيوع الآجال وأشباهها من الحيل.»[58] فقاعدة الحيل القائمة على منع التوسل إلى إبطال الحكم أو تحويله، هي نفس سد الذريعة في هذا السياق. وورد أيضا عن «المنصوص عليه من سد الذرائع (...) أنه لما كانت المصلحة تسبب مفسدة من باب الحيل أو من باب التعاون، منع من هذه الجهة لا من جهة الأصل»[59]، وقال عن معنى «قاعدة سد الذرائع: فإنه منع الجائز لئلا يتوسل به الممنوع (...) لأنه فتح باب الحيل»[60] فالسياق إذن يقتضي أن سد باب الحيل هو سد الذرائع. وذلك معنى قاعدة الحيل بالمفهوم الأول. إلا أن الترادف كما ذكرنا ليس تاما؛ إذ (سد الذرائع) أشمل من (الحيل) بالمعنى المذكور؛ نظرا لانبناء هذه على قصد إبطال الأحكام الشرعية خاصة، بينما ينبني الأول على أصل الاحتياط. وهذا يقتضي المنع حيث يكون قصد التحيل وحيث لا يكون، كما تم بيانه.

ب ـ أضداده:

ب*1*ـ الحيل: يناقض مصطلح الحيل بمفهومه الأول مصطلح الحيل بمفهومه الثاني، فهو بذلك من (الأضداد)؛ لأن الأول سد للذريعة والآخر فتح لها كما تبين.

ب*2* سد الذرائع: ثم إن المناقضة تحصل بين المفهوم الثاني ومصطلح سد الذريعة لزوما وقد وردت بذلك نصوص عن أبي إسحاق. قال في سياق حديثه عن سد الذرائع: «أما أبو حنيفة فإن ثبت عنه جواز إعمال الحيل، لم يكن من أصله في بيوع الآجال إلا الجواز. ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع»[61] ومعلوم أن منع بيوع

---

(57) م 4/201.

(58) م 3/233.

(59) م 2/360.

(60) م 3/257 إلى 259.

(61) م 3/306.

الآجال إنما تم عند المالكية بسد الذرائع. وأما قوله: «ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع» فقد بينا قبل[62] أنه يعني: على الإطلاق. وأما في النازلة الواحدة فلا. إذ لا يتصور اجتماع فتح وسد في المسألة الواحدة، في نفس الزمان والمكان!

- ثالثا: مشتقاته وضمائمها:

أ- الحيلة: يرد مصطلح الحيلة اسما للنازلة المبنية على مفهوم (الحيل) مطلقا، أي سواء كانت بالمعنى الجائز أو الممنوع: «ففي المذهب أن من حلف بالطلاق أن يقضي فلانا حقه إلى زمان كذا، ثم خاف الحنث بعدم القضاء، فخالع زوجته حتى انقضى الأجل، ووقع الحنث وليست بزوجة، ثم راجعها، أن الحنث لا يقع عليه، وإن كان قصده مذموما، وفعله مذموما؛ لأنه احتال بحيلة أبطلت حقا»[63] وقال أبو إسحاق: «لا يمكن إقامة دليل في الشريعة على إبطال كل حيلة، كما أنه لا يقوم دليل على تصحيح كل حيلة.»[64].

ب- الاحتيال: مصدر لفعل (احتال)، وهو يرد دالا على معناه المصدري أي: الدخول في الحيلة، أو إعمال الحيل سواء كانت بمفهومها الأول أوالثاني. قال مثلا في سياق المعنى الأول الممنوع، معلقا على حديث: «لا يجمع بين متفرق، ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة»[65] «فهذا نهي عن الاحتيال لإسقاط الواجب أو تقليله.»[66].

وقال في سياق الثاني بعد سرد بعض أدلة الأحناف عليه: «هذا تقرير بعض ما يستدل به من قال بجواز الاحتيال.»[67].

ج - التحيل: مصدر لفعل (تحيَّل). ودلالته الاصطلاحية هي دلالة مصطلح (الاحتيال) نفسها، فقد استعملهما الشاطبي بنفس المعنى على المستوى الفعلي والمصدري معا، وإن كان غالب استعماله إنما هو للمصدر[68] قال: «التحيل بوجه

---

(62) ن. مصطلح سد الذرائع (أضداده)

(63) م 241/1.

(64) م 337/2.

(65) تقدم

(66) م 382/2.

(67) م 389/2.

(68) أما المستوى الفعلي فقد ورد فعل (احتال) عنده ست مرات، واحدة منهن في الفتاوى والباقي في الموافقات. أما فعل (تحيل) فقد ورد في الموافقات أربع مرات فقط ولم يرد في غيره. بينما مصدره أي (التحيل) فقد ورد إحدى عشرة مرة في الموافقات، بينما لم يرد (الاحتيال) فيه إلا خمس مرات فقط.

سائغ مشروع في الظاهر، أو غير سائغ (...) هل يصح شرعا القصد إليه والعمل على وفقه أم لا؟ (...) وقبل النظر في الصحة أو عدمها لابد من شرح هذا الاحتيال»[69].

والتحيل يرد أيضا بالمفهومين: الجائز والممنوع. قال عن هذا: «التحيل في قلب الأحكام ظاهرا غير جائز.»[70] وقال عن ذاك بعد سرد أدلته: «هذه جملة مما يمكن أن يقال في الاستدلال على جواز التحيل.»[71]

د- التحيل الجائز: وردت هذه الضميمة لتمييز التحيل بمفهومه الثاني؛ عنه بالمفهوم الأول. ولم ترد بهذا الشكل الصريح قوية الدلالة الاصطلاحية إلا مرة واحدة، هي التي جاءت في قوله عن التحيل المتردد بين الصحة والبطلان: «فصار هذا القسم متنازعا فيه، شهادة من المتنازعين بأنه غير مخالف للمصلحة فالتحيل جائز، أومخالف فالتحيل ممنوع. ولا يصح أن يقال: إن من أجاز التحيل في بعض المسائل مقر بأنه خالف في ذلك قصد الشارع، بل إنما أجازه بناء على تحري قصده. وأن مسألته لاحقة بقسم التحيل الجائز.»[72]

هـ- التحيل الممنوع: لم يرد بشكل صريح قوي الدلالة الاصطلاحية، إلا ما يمكن استنباطه من النص السابق، مقابلة لمصطلح (التحيل الجائز) بدلالة الاقتضاء، إذ أن وجود أحدهمايقتضي وجود الآخر. ثم وصفه التحيل بأنه (ممنوع) في استنتاجه الوارد في النص المذكور: «أو مخالف فالتحيل ممنوع» إلا أنه وصف نكرة مما يقلل من اصطلاحيته، إذ التعريف أقوى وأدل على الاصطلاحية من التنكير. إلا أن القرائن السياقية كلها في النص تشير إلى مصطلح (التحيل الممنوع) الذي هو عكس (التحيل الجائز).

و- المحتال: اسم فاعل من فعل (احتال). وهو المكلف الداخل في الحيلة تسببا. وقد ورد مرتين فقط هما اللتان في قوله: «والمحتال للحنث بمخالعة امرأته، لا يخلصه احتياله من الحنث، بل يقع عليه إذا راجعها. وكذلك المحتال بمراجعة زوجته بنكاح المحلل.»[73].

---

(69) م 2/378. 379.

(70) م 2/384.

(71) م 2/390.

(72) م 2/388.

(73) م 1/242.

الفرع الثالث: الاستحسان

ـ أولا: التعريف:

أ ـ في اللغة: الحُسْنُ في اللغة ضد القبح. وهو المعنى الذي تدور عليه مادة (حسن) في أغلب المعاجم، وهو محمول ـ في الأصل ـ عند ابن فارس على معنى الجمال الحسي دون المعنوي. قال: «الحاء والسين والنون: أصل واحد، فالحسن ضد القبح، يقال رجل حسن، وامرأة حسناء، وحُسَّانة (...) والمحاسن من الإنسان وغيره: ضد المساوئ»[1] بينما جعله الراغب الأصفهاني على ثلاثة أضرب قال: «الحسن عبارة عن كل مبهج مرغوب فيه، وذلك ثلاثة أضرب: مستحسن من جهة العقل، ومستحسن من جهة الهوى، ومستحسن من جهة الحس»[2]. وذهب الزمخشري إلى كون الحسن ذا مضمون خَلقي وخُلقي معا على الحقيقة، فقال: «انظر إلى محاسن وجهه! وما أبدع تحاسين الطاووس وتزاييننه! (...) واستحسن فعله، وصرف هند استحسان (...) ومن المجاز: اجلس حسنا (...) وفلان لا يحسن شيئا.»[3] وقال ابن منظور: «الحسن ضد القبح ونقيضه (...) ويستحسن الشيء: أي يعده حسنا.»[4] وفي القاموس: «الحُسن بالضم: الجمال، ج. محاسن على غير قياس.»[5] ولعل الأصل في المادة ما ذهب إليه ابن فارس، أي الجمال الحسي، كما تبين من نص الفيروزبادي، ومنه نقل إلى الدلالة المعنوية.

وعليه، فالاستحسان لغة: هو عد الشيء حسنا ـ كما مر في اللسان ـ بمعنى وصفه بصفة الجمال، واعتقاد ذلك فيه.

ب ـ أما في اصطلاح الشاطبي فيمكن تركيب تعريفه كما يلي:

ب1ـ الاستحسان: قاعدة كلية هي أصل قطعي في نفسها، تقوم على «الأخذ

---

(1) المقاييس: (حسن)
(2) المفردات: (حسن)
(3) الأساس: (حسن)
(4) اللسان: (حسن)
(5) القاموس: (حسن)

بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي،»[6] «على طريق الاستثناء والترخص»[7] بدليل شرعي يقتضيه.

إن هذا التعريف المركب للاستحسان مبني على إشكال علمي، تعرضه نصوص أبي إسحاق، ومداره هو الخلاف الحاد حول مفهوم هذا المصطلح بالذات، مما شكل ميدانا لمعركة دخلها الشاطبي رحمه الله تحريرا للمفهوم الصحيح، ودحضا لدعوى المبتدعة خاصة، في محاولتها استغلال بعض التعريفات الأصولية للمصطلح؛ لتبرير بدعها، ومن هنا أورد رحمه الله عدة تعاريف لعلماء سابقين متبنيا إياها حينا، ومنتقدا حينا آخر. والناظر في النصوص بين كتابي الموافقات والإعتصام، يجد أن صاحبنا لم يخرج من ذلك الخلاف بتعريف خاص لحل الإشكال، اللهم إلا توظيفه لتعريفات بعض السابقين، لدحض دعاوى الخصوم، وهي تعريفات مختلفة متباينة، لكنها ـ مع ذلك متكاملة ـ كما صرح هو نفسه في بعض السياقات، مما يشعر بتبنيه لها جميعا على الجملة، لا على التفصيل، ولعل التعريف الذي ركبناه من بعض عبارات الآخرين أقرب إلى المفهوم الذي يقصده من هذا المصطلح. وهو مفهوم مستفاد ـ بطبيعة الحال، بالإضافة إلى التعريفات الواردة ـ من القرائن السياقية لاستعمال (الاستحسان) لديه. وهذا إشكال سيتضح ـ بحول الله ـ من خلال شرح عبارات التعريف المقترح وذلك كما يلي:

١ـ الاستحسان (قاعدة كلية هي أصل قطعي في نفسها): قال أبو إسحاق في سياق ذكر (المآل): «ومما ينبني على هذا الأصل قاعدة الاستحسان»[8]. أما (كلية) هذه القاعدة فهي مستفادة من قوله عن الكليات السنية الاستقرائية: إنها تنشأ عن «النظر إلى ما يتألف من أدلة القرآن المتفرقة من معان مجتمعة، فإن الأدلة قد تأتي في معان مختلفة، ولكن يشملها معنى واحد شبيه بالأمر في المصالح المرسلة والاستحسان، فتأتي السنة بمقتضى ذلك المعنى الواحد، فيعلم أو يظن أن ذلك المعنى مأخوذ من مجموع تلك الأفراد (...) ومثال هذا الوجه (...) طلب معنى قوله صلى الله عليه وسلم: «لا ضرر ولا

---

(6) م: 4/205ـ206

(7) م: 4/208

(8) م: 4/205

ضرار»[9] من الكتاب.»[10] وهذا هو مفهوم (القاعدة الكلية) كما بينا من قبل؛ لأنها ليست سوى «الأمر العام والقانون الشائع (...) فلا تنقضه الأفراد الجزئية.»[11] والقاعدة الكلية هي بهذا الاعتبار (أصل) من الأصول، باصطلاح الشاطبي؛ لأن «المراد بالأصول: القواعد الكلية.»[12] ومن هنا كان الاستحسان ـ مثل سد الذرائع ـ (فرعا) بالإضافة إلى (المآل)؛ (أصلا) بالإضافة إلى ذاته. ولذلك أيضا كان قطعيا بالمعنى الاستقرائي، أي من حيث التصور الذهني له كمبدأ نظري بالقصد الأول. يقول أبو إسحاق: «كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائما لتصرفات الشرع، ومأخوذا معناه من أدلته، فهو صحيح مبني عليه، ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به؛ لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها. (...) ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل، الذي اعتمده مالك والشافعي، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين، فقد شهد له أصل كلي. والأصل الكلي إذا كان قطعيا، قد يساوي الأصل المعين، وقد يربى عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحا في بعض المسائل حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح، وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك ينبني على هذا الأصل؛ لأن معناه يرجع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس.»[13]

٢ـ الاستحسان (أخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي، على طريق الاستثناء والترخص): وهذا مقتضى المفهوم المآلي لهذه القاعدة؛ لأن تقديم الجزئي ههنا على الكلي المعارض له، إنما هو ترخص واستثناء، نظرا للمآل وترجيحا له على مقتضى الحال! قال: في سياق شرح (المآل): «ومما ينبني على هذا الأصل قاعدة الاستحسان: وهو في مذهب مالك الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي. ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس. فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه،

---

(9) رواه أحمد وابن ماجه عن ابن عباس، ورواه ابن ماجه أيضا عن عبادة. وصححه الألباني (ص.ج.ص):7517، والإرواء:896، والصحيحة:250.

(10) م: 4/47. 48.

(11) م: 3/363

(12) م: 3/97

(13) م: 1/39. 40

وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة. كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمرا، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك. وكثيرا ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي، والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقا في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارده، فستثنى موضع الحرج. (...) وله في الشرع أمثلة كثيرة: كالقرض مثلا، فإنه ربا في الأصل، لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيح لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين، بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين. (...) وسائر الترخصات التي على هذا السبيل؛ فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك؛ لأنا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك (المآل) إلى أقصاه. ومثله الاطلاع على العورات في التداوي، والقراض، والمساقاة، وإن كان الدليل العام يقتضي المنع، وأشياء من هذا القبيل كثيرة.

هذا نمط من الأدلة الدالة على صحة القول بهذه القاعدة. وعليها بنى مالك وأصحابه»[14].

وقد نقل الشاطبي نصين لابن العربي في تفسير الاستحسان على سبيل التبني والاستشهاد، اقتطفنا من أحدهما جزءا لتركيب التعريف السابق، إضافة إلى عبارة الشاطبي المذكورة قبل، وذلك لحكمة الوصول إلى تعريف شامل لكل مقاصد الشاطبي من الاستحسان في سائر نصوصه كما سنبين بحول الله. قال أبو إسحاق: «وقال ابن العربي في تفسير الاستحسان: بأنه إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص؛ لمعارضة مايعارض به في بعض مقتضياته (...) وقال في أحكام القرآن: الاستحسان عندنا وعند الحنفية: هو العمل بأقوى الدليلين. فالعموم إذا استمر، والقياس إذا اطرد؛ فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان، من ظاهر أو معنى. ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة، الوارد بخلاف القياس. (...) وهذا الذي قال: هو نظر في

---

(14) م: 4/205 إلى 207

مآلات الأحكام، من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام، والقياس العام. (...) فهذا كله يوضح لك أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها، وقد بالغ أصبغ في الاستحسان حتى قال: إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة، وإن الاستحسان عماد العلم. والأدلة المذكورة تعضد ما قال.»[15]

هذا، ولقد عرف مفهوم الاستحسان نزاعا كبيرا بين الأصوليين؛ للجدل الدائر حوله بين المتبنين له والمنكرين من ناحية، وللخلاف حول معناه بين المالكية والحنفية من جهة أخرى، بل أيضا لتعدد التعريفات له داخل المذهب الواحد! فكيف خرج الشاطبي من ذلك كله ليجعل (الاستحسان) أصلا قطعيا؟ مع العلم أنه سبق أن كان رافضا له أو ـ على الأقل ـ شاكا فيه، مترددا في قبوله. قال: « قالوا: إن من جملة أنواع الاستحسان: مراعاة خلاف العلماء (...) ولقد كتبت في مسألة مراعاة الخلاف إلى بلاد المغرب، وإلى بلاد أفريقية لإشكال عرض فيها (...) إلا أني راجعت بعضهم بالبحث، وهو أخي ومفيدي أبو العباس ابن القباب رحمة الله عليه، فكتب إلي بمانصه: «وتضمن الكتاب المذكور عودة السؤال في مسألة مراعاة الخلاف (...) وكلها إيرادات شديدة صادرة عن قريحة قياسية منكرة لطريقة الاستحسان، وإلى هذه الطريقة ميل فحول الأئمة والنظار، حتى قال الإمام أبو عبد الله الشافعي: (من استحسن فقد شرع).

ولقد ضاقت العبارة عن معنى أصل الاستحسان ـ كما في علمكم ـ حتى قالوا: أصح عبارة فيه أنه: (معنى ينقدح في نفس المجتهد تعسر العبارة عنه).»[16] وبعد استدلال واسع من أقوال واجتهادات الصحابة والسلف: قال الشاطبي معلقا على النص: «انتهى ما كتب لي به، وهو بسط أدلة شاهدة لأصل الاستحسان، فلا يمكن مع هذا التقرير كله أن يتمسك به من أراد أن يستحسن بغير دليل أصلا.»[17] إلا أنه واصل ـ رغم ذلك ـ البحث للوصول إلى حقيقة هذا المصطلح، فأنكر ـ في كتاب الاعتصام ـ تعريفين واردين عن الأصوليين، منها هذا المذكور في رسالة أبي العباس ابن القباب، أي: «أنه معنى ينقدح في نفس المجتهد تعسر العبارة عنه». فقد قال في

---

(15) م: 4/207 إلى 210

(16) ع: 2/376

(17) ع: 2/378

سياق نقد «قول من قال في الاستحسان: إنه ما يستحسنه المجتهد بعقله، ويميل إليه برأيه. قالوا: وهو عند هؤلاء من جنس ما يستحسن في العوائد، وتميل إليه الطباع، فيجوز الحكم بمقتضاه! (...) وأيضا فقد يجري على التأويل الثاني للأصوليين في الاستحسان، وهو أن المراد به: دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه ولا يقدر على إظهاره.»[18]

ثم قال بعد ذلك بصفحات معلقا: «فأما من حد الاستحسان بأنه «ما يستحسنه المجتهد بعقله ويميل إليه برأيه» فكأن هؤلاء يرون هذا النوع من جملة أدلة الأحكام، ولا شك أن العقل يجوز أن يرد الشرع بذلك (...) فلا يجوز إسناده لحكم الله؛ لأنه ابتداء تشريع من جهة العقل! (...) وأيضا فلو رجع الحكم إلى مجرد الاستحسان [يعني بهذا المعنى] لم يكن للمناظرة فائدة؛ لأن الناس تختلف أهواؤهم، وأغراضهم.»[19] «وأما الحد الثاني [أي: الدليل الذي ينقدح في نفس المجتهد، لا تساعده العبارة عنه، ولا يقدر على إظهاره] فقد رد بأنه لو فتح هذا الباب لبطلت الحجج، وادعى كل من شاء ما شاء، واكتفى بمجرد القول، فألجأ الخصم إلى الإبطال. وهذا يجر فسادا لا خفاء له. (...) وأيضا فيلزم عليه استحسان العوام، ومن ليس من أهل النظر، إذا فرض أن الحكم يتبع مجرد ميل النفوس، وهوى الطباع.»[20] وهذا التشدد في نقد التعريفين المذكورين؛ إنما هو لإبطال كل (استحسان) لا ينبني على دليل شرعي واضح؛ منعا لتسيب المفهوم إلى غير المعنى القطعي المعتمد عنده.

ولبيان المفهوم القطعي للاستحسان سرد الشاطبي عدة تعريفات أخرى، موفقا في ذلك بين المذهبين المالكي والحنفي، ورادا في نفس الوقت على الشافعي، مبينا أن الخلاف الحاصل إنما هو خلاف عبارة؛ لأن ما رفضه الشافعي ليس هو ما يقصده المالكية والحنفية بالاستحسان. يقول: «إن الاستحسان يراه معتبرا في الأحكام مالك وأبو حنيفة، بخلاف الشافعي فإنه منكر له جدا حتى قال: «من استحسن فقد شرع» والذي يُسْتَقْرأُ من مذهبهما أنه يرجع إلى العمل بأقوى الدليلين. هكذا قال ابن العربي

---

(18) ع: 2/369

(19) ع: 2/378. 379

(20) ع: 2/380

ـ قال ـ: فالعموم إذا استمر والقياس إذا اطرد، فإن مالكا وأباحنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان من ظاهر أو معنى ـ قال ـ ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس ـ قال ـ ويريان معا تخصيص القياس ونقض العلة، ولا يرى الشافعي لعلة الشرع ـ إذا ثبتت ـ تخصيصا.

هذا ما قال ابن العربي. ويشعر بذلك تفسير الكرخي [من الحنفية] أنه العدول عن الحكم في المسألة بحكم نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى.

وقال بعض الحنفية: إنه القياس الذي يجب العمل به؛ لأن العلة كانت علة بأثرها: سموا الضعيف الأثر قياسا، والقوي الأثر استحسانا، أي قياسا مستحسنا، وكأنه نوع من العمل بأقوى القياسين. وهو يظهر من استقراء مسائلهم في الاستحسان بحسب النوازل الفقهية.

(...) وحده غير ابن العربي من أهل المذهب بأنه عند مالك: استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي ـ قال ـ فهو تقديم الاستدلال المرسل على القياس.

وعرفه ابن رشد فقال: الاستحسان الذي يكثر استعماله حتى يكون أعم من القياس: هو أن يكون طرحا لقياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه، فيُعْدَل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم، يختص به ذلك الموضع.

وهذه تعريفات قريب بعضها من بعض.»[21]

وخلال هذا السياق قال منتقدا ما سبق أن أبطله من تعريفات: «وهذا الكلام لا يمكن أن يكون بالمعنى الذي تقدم قبل، وأنه ما يستحسنه المجتهد بعقله، أو أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه، فإن مثل هذا لا يكون تسعة أعشار العلم، ولا أغلب من القياس الذي هو أحد الأدلة!»[22] ثم قال بعد ذلك مبينا اختلاف هذا (المفهوم) المشترك بين المالكية والحنفية عما يرده الشافعي: «وإذا كان هذا معناه عن مالك وأبي حنيفة، فليس بخارج عن الأدلة البتة؛ لأن الأدلة يقيد بعضها [بعضا] ويخصص بعضها بعضا، كما في الأدلة السنية مع القرآنية. ولا يرد الشافعي مثل هذا

---

(21) ع: 2/370-371

(22) ع: 2/371

أصلا.»[23] مشيرا بذلك إلى أن ما يرده الشافعي إنما هو (الاستحسان البدعي) أي ما أبطله أبو إسحاق نفسه فيما سبق بنقد التعريفين المذكورين.

فقوله في التعريف: «إنه الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي» هو في الحقيقة جامع لمقصود المذهبين المالكي والحنفي معا، لا كما في ظاهر قوله ذاك: «وهو في مذهب مالك الأخذ بمصلحة جزئية ...إلخ»، كما جاء في كتاب الموافقات[24] وإنما هذا مبني على أساس المقتضى المالكي، أي أنه كما فصل بعد ذلك مباشرة: «ومقتضاه: الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس»[25] وإلا فالاستحسان ـ سواء في صورته المالكية أو صورته الحنفية ـ هو فعلا أخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي، سواء كان ذلك بتقديم الاستدلال المرسل، أو تقديم خبر الآحاد، أو غيرهما من الأدلة؛ لأن العبرة في كل ذلك هو (القصد الاجتهادي) من العملية، أي (النظر في المآلات). ولذلك سبق قول أبي إسحاق: «فهذا كله يوضح لك أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها»[26]. ثم إنه ـ في كتاب الاعتصام ـ بعد بيان معنى الاستحسان في صورته الشرعية عنده، ونقض ما ذهب إليه المبتدعة، وبعض الأصوليين من تعريف؛ أعطى صورة جامعة له من خلال أمثلة فقهية متعددة، التقطها من المذهبين المالكي والحنفي معا على السواء؛ مما يؤكد أن حديثه عن هذا المصطلح هو في النهاية بمعناه الجامع بين المذهبين، لا كما هو في خصوص مذهب معين(*)، وإن ورد ذلك كذلك في بعض المواضع فلحاجة استدلالية ليس إلا. وهو أمر سيتضح أكثر من خلال النصوص الآتية بعد بحول الله.

و(الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي) هو ضرب من الاستثناء والتخصيص، كما تبين في المذهبين معا، وإن اختلف التنزيل؛ لرجحان (المصلحة الجزئية) في المحل على الدليل الكلي. يقول أبو إسحاق: «ثبت في الأصول الفقهية

---

(23) ع: 2/371

(24) م: 4/205

(25) م: 4/205

(26) م: 4/209

(*) ع: 2/369 إلى 378.

امتناع التكليف بما لا يطاق، وألحق به امتناع التكليف بما فيه حرج خارج عن المعتاد. فإذا: كل أصل شرعي تخلف عن جريانه على هذه المجاري فلم يطرد، ولا استقام بحسبها في العادة: فليس بأصل يعتمد عليه، ولا قاعدة يستند إليها، ويقع ذلك في فهم الأقوال، ومجاري الأساليب، والدخول في الأعمال.»[27] ثم قال بعد ذلك بصفحات: «وأما الدخول في الأعمال فهو العمدة في المسألة، وهو الأصل في القول بالاستحسان والمصالح المرسلة؛ لأن الأصل إذا أدى القول بحمله على عمومه إلى الحرج، أو إلى ما لا يمكن شرعا، أو عقلا، فهو غير جار على استقامة ولا اطراد، فلا يستمر الإطلاق (...) وفي ضمنه تدخل أحكام الرخص.»[28] ومن هنا كانت (الرخص المستحسنة) بهذا المعنى أرجح من عزائمها، بل هي العزائم في محالها؛ لانبنائها على أصول قطعية ترجع إلى رفع الحرج، وامتناع التكليف بما لا يطاق، كما جاء في النص . وهذا معنى قوله في غير ذلك السياق: «كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائما لتصرفات الشرع، ومأخوذا معناه من أدلته، فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به ! (...) ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك والشافعي (...) وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك ينبني على هذا الأصل.»[29] فالشافعي إذن، يرد شيئا إن لم يكن جزءا من أصوله، فهو على الأقل قريب جدا منها؛ نظرا لعمله بالاستدلال المرسل ـ كما نص على ذلك الشاطبي آنفا ـ وهو صنو الاستحسان في المذهبين المالكي والحنفي، وإذا اعتبرنا المالكي فقط فهو يكاد يكون عين الاستحسان؛ لأن هذا ليس سوى «تقديم الاستدلال المرسل على القياس»[30] كما أورده في أكثر من موضع من الموافقات والاعتصام!

وهذا كله يرفع الشبه حول قطعية أصل الاستحسان كما جاء عند الشاطبي؛ ولذلك كان الاجتهاد بناء عليه هو أعلى درجات الاجتهاد الثلاث، التي ذكرها في كتاب الموافقات؛ لأنها تقوم على اعتبار الخصوص، والنظر في المآل، مما هو من مقتضيات

---

(27) م: 1/99

(28) م: 1/102

(29) م: 1/39-40

(30) م: 4/205 و208 ـ ع:2/370 و371.

الاستحسان. قال رحمه الله عن الرتبة الثالثة: « وهذه الرتبة لا خلاف في صحة الاجتهاد من صاحبها، وحاصله أنه متمكن فيها، حاكم لها غير مقهور فيها، بخلاف ما قبلها، فإن صاحبها محكوم عليه فيها (...) ويسمى صاحب هذه المرتبة: الرباني والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقيه، والعاقل؛ لأنه يربي بصغار العلم قبل كباره، ويوفي كل أحد حقه، حسبما يليق به (...) ومن خاصته أمران: أحدهما: أنه يحب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص، إن كان له في المسألة حكم خاص، بخلاف صاحب الرتبة الثانية، فإنه إنما يجب من رأس الكلية من غير اعتبار بخاص. والثاني: أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات، وصاحب الثانية لا ينظر إلى ذلك، ولا يبالي بالمآل، إذا ورد عليه أمر أو نهي، أو غيرهما، وكان في مساقه كايا. ولهذا الموضع أمثلة كثيرة تقدم منها جملة في مسألة الاستحسان ومسألة اعتبار المآل.»[31]

فالمجتهد صاحب المرتبة الثانية يفتي «من رأس الكلية من غير اعتبار بخاص» كما قال، أي أنه يجري القياس على عمومه، والخطاب العام على شموله، دون اعتبار لخصوصية الواقع والمتوقع في تحقيق المناط! وهذا نقص وضعف في الاجتهاد. بينما صاحب المرتبة الثالثة يعتبر ذلك فيستثني مواضع الخصوص، ويفتي بما يليق به؛ ولذلك سماه (الرباني والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقيه، والعاقل)؛ ولذلك أيضا كان رحمه الله يكثر من إيراد قول مالك: «إن الاستحسان تسعة أعشار العلم، (...) [و]إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة.»[32]

وأما قولنا في التعريف: (لدليل شرعي يقتضيه) فهو إشارة إلى ما يمكن تسميته بـ(مستند الاستحسان) وهو الخاصة التي تخرج (الاستحسان) بهذا المعنى عن أن يكون عملا بالمصلحة بناء على الذوق والتشهي فحسب؛ لأن «من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة»[33] بيد أن الرجوع إلى قصد الشارع عنده لا يكون بغير دليل كاشف؛ ولهذا سبق قوله: «وإذا

---

(31) م: 4/232-233.

(32) ع: 2/371 ن. أيضا: ع:1/78 ـ م:2/307 و396 ـ م:4/210.

(33) م: 4/206.

كان هذا معناه عن مالك وأبي حنيفة فليس بخارج عن الأدلة البتة؛ لأن الأدلة يقيد بعضها [بعضا] ويخصصص بعضها بعضا»[34]، وأيضا «فلا اعتبار بالاحتجاج (...) على استحسان شيء واستقباحه بغير دليل شرعي»[35].

وقد ذكر الشاطبي رحمه الله عشرة أمثلة للاستحسان بعد نصه الآنف الذكر مباشرة، تعتبر في الحقيقة صورا جامعة له في أحواله المختلفة بين المذهبين المالكي والحنفي. وهي تقوم على أدلة تقتضي العدول عن الحكم العام الذي يقتضيه القياس العام أو نحوه، إلى حكم خاص بالمسألة. وهذه الأدلة هي: الأول: ترك العموم بدليل الكتاب، والثاني: تركه أخذا بأقوى القياسين، والثالث: تركه تحقيقا لمناط الحكم المحتمل من خطاب القرآن، والرابع: تركه للعرف، والخامس: تركه للمصلحة من باب الاستدلال المرسل، والسادس: تركه للإجماع، والسابع: تركه لعدم اعتبار اليسير التافه، والثامن: تركه لقاعدة (ما خرج مخرج الغالب)، والتاسع: تركه لرفع الحرج والمشقة، والعاشر: تركه لمراعاة الخلاف.

وللبيان نسوق تفصيل هذه الأدلة ببعض أمثلتها الفقهية من نص الشاطبي رحمه الله قال: «ولا بد من الإتيان بأمثلة تبين المقصود بحول الله، ونقتصر على عشرة أمثلة:

ـ أحدها: أن يعدل بالمسألة عن نظائرها بدليل الكتاب كقوله تعالى: {خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها}[36] فظاهر اللفظ العموم في جميع ما يتمول به. وهو مخصوص في الشرع بالأموال الزكوية خاصة. فلو قال قائل: مالي صدقة، فظاهر لفظه يعم كل مال، ولكنا نحمله على مال الزكاة، لكونه ثبت الحمل عليه في الكتاب. قال العلماء: وكأن هذا يرجع إلى تخصيص العموم بعادة فهم خطاب القرآن. وهذا المثال أورده الكرخي تمثيلا لما قاله في الاستحسان.

والثاني: أن يقول الحنفي: سؤر سباع الطير نجس، قياسا على سباع البهائم، وهذا ظاهر الأثر (...)؛ لأن السبع ليس بنجس العين، ولكن لضرورة تحريم لحمه،

---

(34) ع: 371/2

(35) ع: 510/2

(36) التوبة: 103

فثبتت نجاسته بمجاورة رطوبات لعابه، وإذا كان كذلك فارقه الطير؛ لأنه يشرب بمنقاره، وهو طاهر بنفسه، فوجب الحكم بطهارة سؤره؛ لأن هذا أثر قوي وإن خفي؛ فترجح على الأول وإن كان أمره جليا. والأخذ بأقوى القياسين متفق عليه.

والثالث: أن أبا حنيفة قال: إذا شهد أربعة على رجل بالزنا، ولكن عيَّن كل واحد غير الجهة التي عيَّنها الآخر، فالقياس ألا يحد. ولكن استحسن حده (...) فإنه إن لم يكن محدودا صار الشهود فسقة، ولا سبيل إلى التفسيق ما وجدنا إلى العدول عنه سبيلا. (...) فليس هذا حكما بالقياس، وإنما هو تمسك باحتمال تلقي الحكم من القرآن. وهذا يرجع في الحقيقة إلى تحقيق مناطه.

ـ والرابع: أن مالك بن أنس من مذهبه أن يترك الدليل للعرف، فإنه رد الأيمان إلى العرف مع أن اللغة تقتضي في ألفاظها غير ما يقتضيه العرف، كقوله: والله لا دخلت مع فلان بيتا! (...) والمسجد يسمى بيتا، فيحنث على ذلك، إلا أن عرف الناس أن لا يطلقوا هذا اللفظ عليه، فخرج بالعرف عن مقتضى اللفظ، فلا يحنث.

ـ والخامس: ترك الدليل لمصلحة، كما في تضمين الأجير المشترك، وإن لم يكن صانعا (...) فإن قيل: فهذا من باب المصالح المرسلة لا من باب الاستحسان، قلنا: نعم! إلا أنهم صوروا الاستحسان بصورة الاستثناء من القواعد، بخلاف المصالح المرسلة (...).

ـ والسادس: أنهم يحكون الإجماع على إيجاب الغرم على من قطع ذنب بغلة القاضي، يريدون غرم قيمة الدابة، لا قيمة النقص الحاصل فيها، ووجه ذلك ظاهر فإن بغلة القاضي لا يحتاج إليها إلا للركوب، وقد امتنع ركوبه لها بسبب فحش ذلك العيب، حتى صارت بالنسبة إلى ركوب مثله في حكم العدم! (...) وكان الأصل ألا يغرم إلا قيمة ما نقصها القطع خاصة، لكن استحسنوا ما تقدم(...)[37]

ـ السابع: ترك مقتضى الدليل في اليسير لتفاهته ونزارته؛ لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق، فقد أجازوا التفاضل اليسير في المراطلة الكثيرة(...).

---

(37) قال بعد ذلك مباشرة: «وهذا الإجماع مما ينظر فيه. فإن المسألة ذات قولين في المذهب وغيره، ولكن الأشهر في المذهب المالكي ما تقدم، حسبما نص عليه القاضي عبد الوهاب.» ع:2/373.

ـ الثامن: أن في العتبية من سماع أصبغ في الشريكين يطآن الأمة في طهر واحد، فتأتي بولد، فينكر أحدهما الولد دون الآخر (...) إن كان يدعي العزل من الوطء الذي أقر به، فقال أصبغ: إني أستحسن ها هنا أن ألحقه بالآخر، والقياس أن يكون سواء، فلعله غلب ولا يدري (...) والاستحسان كما قال: أن يلحق الولد بالذي ادعاه، وأقر أن كان ينزل (...)؛ لأن الولد يكون مع الإنزال غالبا، ولا يكون مع العزل إلا نادرا، (...) والحكم بغلبة الظن أصل في الأحكام (...) فوجب أن يصار إليه استحسانا(...)

ـ والتاسع: (...) أن الأمة استحسنت دخول الحمام من غير تقدير أجرة، ولا تقدير مدة اللبث، ولا تقدير الماء المستعمل، والأصل في هذا: المنعُ (...) قال العلماء: ولقد بالغ مالك في هذا الباب وأمعن فيه، فجوز أن يُستأجر الأجيرُ بطعامه، وإن كان لا ينضبط مقدار أكله؛ ليسار أمره، وخفة خطبه، وعدم المشاحة (...) فتأملوا كيف وجه الاستثناء من الأصول الثابتة، بالحرج والمشقة. (...)

ـ العاشر: أنهم قالوا: إن من جملة أنواع الاستحسان مراعاة خلاف العلماء، وهو أصل في مذهب مالك ينبني عليه مسائل كثيرة: منها أن الماء اليسير إذا دخلت فيه النجاسة اليسيرة، ولم تغير أحد أوصافه أنه لا يتوضأ به، بل يتيمم ويتركه، فإن من توضأ به وصلى أعاد ما دام في الوقت، ولم يعد بعد الوقت؛ (...) مراعاة لقول من يقول: إنه طاهر مطهر، (...) وكان قياس هذا القول أن يعيد أبدا.»[38]

وهذا النص الطويل مشير حقا إلى وحدة المفهوم المالكي والحنفي لمصطلح الاستحسان لدى الشاطبي، رغم اختلاف التنزيل بينهما؛ لأن أبا أسحاق لم يفرق في عد صوره كما رأيت بين هذا المذهب أو ذاك(*).

فنخلص إذن؛ إلى أن الاستحسان مفهوم مصلحي؛ لأنه استثناء وترخص يقوم على النظر المآلي، وعلى اعتبار مصلحة المحل وتقديمها على معارضة الكلي. وإذا كان كذلك فإنه من الطبيعي ألا يستعمل إلا في مجال العادات والمعاملات وما يلحق بها، ولا

---

(38) ع: 371/2 إلى 375. ومصطلح (مراعاة الخلاف) سيأتي مدروسا بعد الاستحسان مباشرة.

(*) وإن هذا ليفسر قولا للشاطبي طالما تساءلت عن تجلياته في كتاب الموافقات، ولم أهتد إلى صورة واضحة عنه حتى من الله بهذه الدراسة، وذلك قوله في خطبة الكتاب عن صاحب الرؤيا الذي كان يسأله عن سبب تسميته بالموافقات، قال: «فتخبرني أنك وفقت به بين مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة» م: 24/1

يدخل مجال التعبد المحض؛ لأن « الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد، دون الالتفات إلى المعنى»[39]، ثم «إن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع العادات (...) ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعنى، لا الوقوف مع النصوص (...) وقد توسع في هذا القسم مالك رحمه الله؛ حتى قال فيه بقاعدة المصالح المرسلة، وقال فيه بالاستحسان.»[40]؛ ولذلك أصدر الشاطبي حكما مجملا بنفي دخول الاستحسان مجال العبادات. قال رحمه الله: «فلا يدخل العبادات الرأيُ والاستحسان، هكذا مطلقا؛ لأنه كالمنافي لوضعها؛ ولأن العقول لا تدرك معانيها على التفصيل.»[41] والمقصود بالعبادات هنا، التعبدات المحضة «كالصلوات حين وضعت، بعيدة عن مدارك العقول في أركانها، وترتيبها، وأزمانها، وكيفيتها، ومقاديرها، وسائر ما كان مثلها»[42] لا العبادات بالمعنى العام.

هذا، وقد يرد (الاستحسان) لدى أبي إسحاق بمعنيين آخرين، لكنهما معنيان ثانويان من حيث الورود والاصطلاحية. فأما الأول فهو:

ب2ـ الاستحسان: هو (الإذن الشرعي)[43] الذي بمعنى الجواز. فالعمل يكون (مستحسنا) بمعنى أنه (مأذون فيه) أي جائز ، غير مذموم شرعا. هكذا على الإطلاق!

يقول أبو إسحاق: «فلو كان هناك محدثة يقتضي النظر الشرعي فيها الاستحسان، أو أنها لاحقة بالمشروعات، لذكر ذلك في آية أو حديث.»[44] فالاستحسان في هذا النص راجع إلى النقل، إذ الشرط فيه أن يذكر في آية أو حديث كما قال. بينما المفهوم الأول إنما يدخل تحت الرأي والاجتهاد كما تبين، وأبين من هذا قوله: «فلو فرض أنه جاء في النقل استحسان بعض البدع، أو استثناء بعضها عن الذم، لم يتصور؛ لأن البدعة طريقة تضاهي المشروعة من غير أن تكون كذلك.»[45] وقال: «كل

---

(39) م: 2/300.

(40) م: 2/306ـ307.

(41) ع: 1/182

(42) ع: 1/182

(43) ن. مصطلح (الإذن) في مصطلحات أصولية:(أذن).

(44) ع: 1/104

(45) ع: 1/105 ن. مثله في ع:1/139.

علم لا يفيد عملا، فليس في الشرع ما يدل على استحسانه، ولو كان له غاية أخرى شرعية، لكان مستحسنا شرعا، ولو كان مستحسنا شرعا لبحث عنه الأولون من الصحابة والتابعين، وذلك غير موجود.»[46]

وأما الثاني فهو :

ب3 ـ الاستحسان: هو «الرجوع في جملة من الأحكام الشرعية إلى ما يقع بالقلب، ويهجس بالنفس، ويعرض بالخاطر»[47] وهو شامل لما (يستحسنه) المجتهد بغير دليل شرعي، ولما سماه بـ(استحسان العوام)[48]، وكذا استحسان أهل الفترة، فهذه ثلاث صور.

فأما الأولى فهي قوله: «فأما من حد الاستحسان بأنه: «ما يستحسنه المجتهد بعقله ويميل إليه برأيه» فكان هؤلاء يرون هذا النوع من جملة أدلة الأحكام! (...) فلو رجع الحكم إلى مجرد الاستحسان؛ لم يكن للمناظرة فائدة؛ لأن الناس تختلف أهواؤهم وأغراضهم»[49] فقوله: «رجع الحكم إلى مجرد الاستحسان» يعني: الحكم بناء على مجرد الذوق من غير استدلال شرعي.

وأما الثانية: فهي قوله بلزوم « استحسان العوام (...) إذا فرض أن الحكم يتبع مجرد ميل النفوس، وهوى الطباع.»[50]

وأما الثالثة فقوله: إن من أهل الفترات قسما: «غابت عليه الشريعة، ولم يدر ما يتقرب به إلى الله تعالى، فوقف عن العمل بكل ما يتوهمه العقل أنه يقرب إلى الله، ورأى ما أهل عصره عاملون به مما ليس لهم فيه مستند إلا استحسانهم، فلم يستفزه ذلك على الوقوف عنه!»[51].

وعلى هذا المعنى تحمل نصوص مشكلة من كلام الشاطبي، حيث ينتقد لفظ (الاستحسان) عند إطلاقه على المعنى الشرعي المعتمد لديه، كما هو في التعريف الأول

---

(46) م: 61/1 ن. مثله في م:46/1 و50.

(47) ع: 369/2

(48) سيأتي تفصيله قريبا ضمن الضمائم.

(49) ع: 379/2

(50) ع: 380/2

(51) ع: 117/1

الأساس! قال بعد شرح المفهوم الشرعي للمصطلح: «وإذا كان هذا معناه عن مالك وأبي حنيفة، فليس بخارج عن الأدلة البتة (...) فلا حجة في تسميته استحسانا لمبتدع على حال!»[52]، أي لا حجة في تسميته استحسانا بالمفهوم البدعي، الذي هو الرجوع إلى ما يقع بالقلب من غير استدلال شرعي، وليس المعنى رفض التسمية بإطلاق، لاطراد استعمال الشاطبي لها بالمعنى الشرعي دون اعتراض. وعليه يحمل أيضا قوله الآخر: « العقل هو المستحسن. فإن كان بدليل؛ فلا فائدة لهذه التسمية؛ لرجوعه إلى الأدلة لا إلى غيرها! وإن كان بغير دليل فذلك هو البدعة التي تستحسن.»[53]

وفي غير هذا السياق لم يرد نقد عن أبي إسحاق، أو اعتراض على هذا الاصطلاح.

ـ ثانيا: خصائصه:

1 ـ وظيفته العلمية:

الاستحسان مصطلح اجتهادي على غرار أصله (المآل)، بيد أن دوره منحصر في تخصيص الأدلة والاستثناء منها؛ ولذلك كان أصلا من أصول كثير من الرخص، أضف إلى ذلك أن اجتهاديته منحصرة في قسم العادات دون التعبدات. وهذا كله قد تبين في دراسة التعريف.

كما أن (مآلية) الاستحسان تقتضي أن يرتبط بمجال آخر هو مجال (المقاصد)، وذلك من حيث أنه (نظر مصلحي) محض، ولذلك فأكثر ما يرد في هذا السياق إنما يرد معطوفا على المصالح المرسلة، أو ملحقا بها. قال عن خلفاء الصحابة: «وعمل خلفائهم راجع أيضا إلى حقيقة الإجماع من جهة حمل الناس عليه حسبما اقتضاه النظر المصلحي عندهم، فيدخل تحت هذا الإطلاق: المصالح المرسلة والإستحسان، كما فعلوا في حد الخمر وتضمين الصناع، وجمع الصحف»[54] وقال في سياق آخر: «إن الشارع توسع في بيان العلل والحكم، في تشريع باب العادات (...) وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد

---

(52) ع: 371/2

(53) ع: 369/2

(54) م: 54/4

فيها اتباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص! (...) وقدتوسع في هذا القسم مالك رحمه الله؛ حتى قال فيه بقاعدة المصالح المرسلة، وقال فيه بالاستحسان.»[55]

(فالنظرالمصلحي) الوارد في النص الأول، و(اتباع المعاني لا الوقوف مع النصوص)، كما ورد في النص الثاني؛ إنما هما أساس المنهج المقاصدي لاستنباط الأحكام، وقد اعتبر الشاطبي (الاستحسان) من هذا القسم كما صرح في النص الأخير.

2ـ رتبته الأصلية:

مصطلح الاستحسان يقارب (سد الذرائع) إلى حد بعيد ـ وإن لم يوازه تماما ـ من حيث الرتبة، ذلك أن (المآلية) الواضحة جدا في معنى (السد) هي كذلك في (الاستحسان)؛ لأن هذا (نظر مصلحي) كما تبين، يقوم على (الاستثناء) من الدليل العام، وذلك هو البعد المآلي للمصطلح. وهو معنى يشابه (السد) من حيث أن كلا منهما استثناء من الأصل المقتضي غير ما يقتضيان، إلا أن غالب (الاستحسان) أنه (فتح) لا (سد)؛ لرجوعه إلى ترك العمل بالمنع استحسانا، كما في أكثر صوره العشرة المذكورة. والحاصل أن (الاستحسان) يحتل الرتبة الثالثة بعد مصطلحي (المآل) و (سد الذرائع)، وهو أعلى (مفتاحية) من (الحيل)؛ لمحدودية وظيفتها كما تبين. وأعلى من (مراعاة الخلاف) أيضا؛ لكون هذا إنما هو فرع من فروعه في الحقيقة.

3ـ قوته الاستيعابية:

الاستحسان (أصل) نظري، أي أنه كذلك من حيث المبدأ، لكنه من الناحية العلمية (قاعدة)، تماما كما هو الأمر بالنسبة (لسد الذرائع)، ومن هنا محدودية ما يستوعبه من قضايا بالمقارنة مع أصله (المآل). فشحنته العلمية المنطلقة من المجال الاجتهادي إلى المجال المقاصدي، وما يترتب عن ذلك من آثار في مجال الحكم التكليفي، إنما هي شحنة بحجم القاعدة فعلا؛ لطبيعة المصطلح التطبيقية. ولعل ما ورد عن أبي إسحاق، وما رواه عن غيره من (تضخيم) لمفهوم هذا المصطلح؛ إنما هو راجع (لدقته) الاجتهادية، و(خفاء) طريقته الاستنباطية إلا على الراسخين؛ حيث إن قوله الذي أكثر من إيراده مرويا عن مالك: «إن الاستحسان تسعة أعشار العلم (...) [و]إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة»[56] لا يعني كون (المصطلح) قوي

(55) م: 2/306_607

(56) ع: 2/371

الاستيعاب للقضايا العلمية، ممتدا لشتى المجالات الأصولية والفقهية؛ لما ثبت من (فرعيته) الأصولية، وانحصاره الفقهي في مجال (العادات) كما سبق التنصيص عليه من لدن الشاطبي. إنما هذا القول محمول على (دقة) الاجتهاد الاستحساني ليس إلا؛ لأنه صورة من صور أعلى المراتب الاجتهادية كما مر في قوله عن صاحب هذه الرتبة، إذ سماه «الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقيه، والعاقل؛ لأنه (...) يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص؛ و(...)أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات، [كما] في مسألة الاستحسان ومسألة اعتبار المآل»[57]. ولدقة هذا المعنى وخفائه لم ينضبط للاستحسان تعريف قار، بل اشتهر التعريف الغامض الذي انتقده أبو إسحاق: «وهو أن المراد به دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه، ولا يقدر على إظهاره!»[58] فإذن؛ دقة المفهوم شيء، وعدم سعته الاستيعابية شيء آخر، فلا تعارض.

4 ـ نضجه الاصطلاحي:

لا شك أن (الاستحسان) أيضا أنضج اصطلاحية من أصله (المآل)، فهو مصطلح راسخ في الفكر الأصولي منذ القديم، كما هو واضح من نصوص الشاطبي نفسه، فقد عرف بدايته مع بداية علم أصول الفقه، بل إن مفهومه قد ظهر منذ زمان الصحابة مع الخلفاء الراشدين. يقول أبو إسحاق: «وعمل خلفائهم راجع أيضا إلى حقيقة الإجماع، من جهة حمل الناس عليه، حسبما اقتضاه النظر المصلحي عندهم، فيدخل تحت هذا (...) المصالح المرسلة والاستحسان»[59]؛ ولذلك كان استعمال الشاطبي له ـ أكثر ما يرد ـ بصيغته المصدرية، على سبيل الاستقلال والتفرد، دونما حاجة إلى قرائن بيانية لتمييز الاستعمال الاصطلاحي هذا! نعم ربما كان للاختلاف الذي نشأ حول مفهومه منذ القديم، والاضطراب الذي عرفه تعريفه وحَدُّه؛ أثر على رسوخ اصطلاحيته فلم تبلغ إلى درجة (سد الذرائع) من هذه الناحية. ولكن ذلك لم يؤثر على المصطلح من حيث أنه تعبير اصطلاحي على العموم، كلما ذكر انصرف الذهن إلى (مفهوم علمي) ما، مهما اختلف تقدير العلماء وتحديدهم لذلك المفهوم!

---

(57) م: 4/232-233

(58) ع: 2/369

(59) م: 4/5-4

5 ـ علاقاته:

ـ أضداده:

ـ الاستقباح: يقول أبو إسحاق: «أما الشرع فاستحسانه واستقباحه قد فرغ منهما؛ لأن الأدلة اقتضت ذلك، فلا فائدة لتسميته استحسانا.»[60] وأيضا «فلا اعتبار بالاحتجاج (...) على استحسان شيء واستقباحه بغير دليل شرعي.»[61]

ثالثا: مشتقاته وضمائمه:

أ ـ مشتقاته:

ـ المستحسِن: وهو المجتهد في حال إعماله الاستحسان. قال في نقد احتجاج المبتدعة على استحسانهم بحديث «ما رأى المسلمون حسنا فهو عند الله حسن »[62]: «يلزم عليه استحسان العوام، وهو باطل بإجماع، لا يقال: إن المراد استحسان أهل الاجتهاد، لأنا نقول: هذا ترك للظاهر، فيبطل الاستدلال. ثم إنه لا فائدة في اشتراط الاجتهاد؛ لأن المستحسِن بالفرض لا ينحصر في الأدلة.»[63] وقال أيضا: «فإن الاستحسان لا يكون إلا بمستحسِن، وهو إما العقل أو الشرع. وأما الشرع فاستحسانه واستقباحه قد فرغ منهما (...) فلم يبق إلا العقل هو المستحسِن!»[64].

ب ـ ضمائمه:

ب/ـ استحسان أهل الاجتهاد: هو الاستحسان المبني على الأدلة. وقد جاء في السياق مضادا لاستحسان العوام؛ مما يدل على أنه الاستحسان المشروع ـ كما عرفناه ـ لدى أبي إسحاق. وهذا واضح من النص المذكور قبل، بسياقه في نقد استدلال المبتدعة بأنه «يلزم عليه استحسان العوام، وهو باطل بإجماع. لا يقال: إن

---

(60) ع: 2/369

(61) ع: 2/510

(62) قال عنه الألباني: «لا أصل له مرفوعا. وإنما ورد موقوفا على ابن مسعود.» ثم قال في تخريجه موقوفا: أخرجه أحمد، والطيالسي في مسنده، وأبو سعيد الأعرابي في معجمه، من طريق عاصم عن زر ابن حبيش عن ابن مسعود. وهذا إسناد حسن. ورواه الحاكم وقال صحيح الإسناد ووافقه الذهبي. وقال السخاوي: هو موقوف حسن. وأخرجه الخطيب في الفقيه والمتفقه وإسناده صحيح وقد روي مرفوعا، ولكن في إسناده كذاب وهو سليمان بن عمرو النخعي: (الضعيفة): 532و533.

(63) ع: 2/381

(64) ع: 2/369

المراد: استحسان أهل الاجتهاد؛ لأنا نقول هذا ترك للظاهر»[65] أي ظاهر الحديث المذكور قبل.

ب٢ ـ استحسان العقول: وهو ما يقع بالقلب وتميل إليه النفوس من الأحكام. وهو مقتضى أحد التعريفين اللذين انتقدهما الشاطبي في حد الاستحسان ونصه: «ما يستحسنه المجتهد بعقله، ويميل إليه برأيه. قالوا: وهو عند هؤلاء من جنس ما يستحسن في العوائد، وتميل إليه الطباع.»[66] ولذلك كان (استحسان العقول) بهذا المعنى مذموما لدى أبي إسحاق، قال على لسان الخصم بعد استدلاله بعدة أحاديث: «فهذه ظهر من معناها الرجوع في جملة من الأحكام الشرعية إلى ما يقع بالقلب، ويهجس بالنفس، ويعرض بالخاطر (...) وهو عين ما وقع إنكاره من الرجوع إلى الاستحسان الذي يقع بالقلب ويميل إليه الخاطر.(...) فدل ذلك على أن لاستحسان العقول وميل النفوس أثرا في شرعية الأحكام.»[67]

ب٣ـ استحسان العوام: وهو إصدار الحكم بغير دليل ممن ليس من أهل النظر؛ استنادا إلى مجرد ميل النفوس، وهوى الطباع. قال أبو إسحاق في نقد حد الاستحسان بأنه «دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه ولا يقدر على إظهاره»[68] : هذا تعريف «يلزم عليه استحسان العوام ومن ليس من أهل النظر، إذا فرض أن الحكم يتبع مجرد ميل النفوس، وهوى الطباع.»[69] وهذا شبيه بالنص المذكور قبل في نقد استدلال المبتدعة بأنه «يلزم عليه استحسان العوام وهو باطل بإجماع (...)؛ لأن المستحسِن بالفرض لا ينحصر في الأدلة.»[70].

---

(65) ع: 381/2

(66) ع 369/2

(67) ع: 382/2.

(68) ع369/2.

(69) ع 380/2

(70) ع381/2.

الفرع الرابع: مراعاة الخلاف

ـ أولا: التعريف:

أ ـ في اللغة: مراعاة الخلاف: مصطلح مركب تركيبا إضافيا، (فالمراعاة) مصدر لفعل (راعى)، الدال على المشاركة. وهو يرجع إلى مادة (رعي) التي تدل على المراقبة، والحفظ، والإبقاء. وهي معان كلها ترجع إلى أصل واحد هو حفظ الحيوان، أو الحفظ مطلقا. هذا عند جمهور اللغويين، أما ابن فارس فقد أرجعها إلى أصلين اثنين قال: «الراء، والعين، والحرف المعتل، أصلان: أحدهما المراقبة والحفظ، والآخر الرجوع. فالأول رعيتُ الشيءَ: رَقَبْتُهُ، ورعيته إذا لاحظته، (...) وراعيت الأمرَ: نظرت إلامَ يصير (...). والأصل الآخر: ارعوى عن القبيح: إذا رجع.»[1] أما الراغب فقد جعل المادة كلها ترجع إلى أصل واحد، عنه يتفرع باقي استعمالاتها. قال: «الرَّعْيُ في الأصل حفظ الحيوان، إما بغذائه الحافظ لحياته، وإما بذب العدو عنه (...) وجُعل الرَّعْيُ والرِّعاء للحفظ والسياسة»[2] وأورد الزمخشري (ارعوى) في سياق الإبقاء والحفظ قال: «وأرعى عليه: أبقى. وهو حسن الرَّعْوى والرُّعْيَا، كالبَقْوَى والبُقْيَا، وارعوى عن القبيح. ورعت الماشيةُ الكلأ وارتعت، ورعاها صاحبها. (...) والحمار يراعي الحُمر: يرعى معها. وظلت الإبل تَراعى»[3].

ولعل (الارعواء) يرجع فعلا إلى معنى الحفظ والإبقاء، وذلك بمعنى أن الذي يرعوي عن القبيح يبقى على الحسن ويحافظ عليه ويرعاه. وهذا ما نستشفه من قول ابن منظور: «يقال: ارعوى فلان عن الجهل يرعوي ارعواء حسنا ورَعْوىً حسنةً: وهو نزوعه وحسن رجوعه (...) قال الأزهري: ارعوى جاء نادراً. قال: ولا أعلم في المعتلات مثله، كأنهم بنوه على الرَّعْوَى وهو الإبقاء»[4].

وهكذا يتم رجوع مادة(رعي)إلى أصل واحد؛ فتكون «المراعاة: المحافظة والإبقاء على الشيء»[5]هي الاستعمال الأصلي للمادة سواء كانت بالصورة المادية أو المعنوية.

---

(1) المقاييس: (رعي)
(2) المفردات: (رعي)
(3) الأساس: (رعي)
(4) اللسان: (رعي)
(5) اللسان: (رعي).

وأما الخلاف: فهو يرجع إلى مادة (خلف)، التي تدور كل استعمالاتها على ثلاثة معان، جعلها ابن فارس أصولا فقال: «الخاء واللام والفاء أصول ثلاثة: أحدها أن يجيء شيء بعد شيء يقوم مقامه، والثاني خلاف قدام، والثالث التغير. فالأول: الخَلَفُ، والخَلْف: ما جاء بعد، ويقولون: هو خَلَفُ صِدْق من أبيه، وخَلَفُ سَوْء من أبيه (...). والأصل الآخر: (خَلْف) وهو غير قدام (...). وأما الثالث: فقولهم: خَلَفَ فوه، إذا تَغَيَّر، وأَخْلَفَ (...) ومنه الخلاف في الوعد. وخَلَفَ الرجل عن خُلُق أبيه: تغير. (...) وأما قولهم: اختلف الناسُ في كذا، والناس خِلْفَةٌ أي مختلفون؛ فمن الباب الأول؛ لأن كل واحد منهم يُنَحِّي قول صاحبه ويقيم نفسَه مقام الذي نحاه.»[6]

ولعلك ترى أن الأصلين الأول والثالث، إنما هما في الحقيقة أصل واحد، ألا ترى أن (الخَلَفَ) السلف التي هي النيابة والتعاقب لا تخرج في النهاية عن معنى التغير سواء كانت إلى حسن أو إلى سوء؟ والنص السابق دال صراحة على هذا التداخل؛ إذ جعل من الأصل الثالث قوله: «خَلَفَ الرجل عن خلق أبيه: تغير»، بل كيف جعل (الخلاف في الوعد) من الأصل الثالث و(قولهم اختلف الناس في كذا) من الأصل الأول؟ وهي مبالغة كبيرة في التمييز بينهما. وإنما التغير والتبدل جامع لهما بكل المعاني. فلا يبقى من المادة ـ على الحقيقة ـ إلا أصلان فقط هما: (التغير)، و(ضد قدام). ولذلك وجدنا الزمخشري يجعل من أصل استعمال المادة حقيقة قولهم: «خَلَفَه: جاء بعده خلافة، (...) وخَلَفَه: أخذه من خَلْفه»[7]، و«من المجاز: خَلَفَ اللَّبَنُ: تغير، ومعناه خَلَفَ طيبَه تَغَيُّره، وخلف فوه خُلُوفا، وخَلَفَ فلانٌ عن خلق أبيه، وخَلَف عن كل خير: تحول وفسد»[8] وذلك لرجوعه إلى الأصل الأول، ومنه ألفاظ: الخلاف، والاختلاف، والمخالفة، وكلها بمعنى واحد هو تغير الأقوال وعدم انسجامها. قال الراغب: «والاختلاف والمخالفة: أن يأخذ كل واحد طريقا غير طريق الآخر، في حاله أو قوله، والخلاف أعم من الضد؛ لأن كل ضدين مختلفان وليس كل مختلفين ضدين، ولما كان الاختلاف بين الناس في القول قد يقتضي التنازع؛ استعير ذلك للمنازعة

---

(6) المقاييس: (خلف)
(7) الأساس: (خلف)
(8) الأساس: (خلف)

والمجادلة»[9].

ب-وأما في اصطلاح الشاطبي: (فمراعاة الخلاف) ضميمة مركبة من مصطلحين مهمين هما:

1ـ المراعاة: وهي ترد بثلاثة معان:

1ـ١: المراعاة: هي قصد الشارع التشريعي المتعلق بحفظ المصالح.

فقولنا: (قصد الشارع التشريعي) هو لإخراج (القصد التكويني، أو القدري)[10] والمصطلح بهذا المعنى لا يأتي ـ طبعا ـ إلا مضافا للشارع أو منسوبا إليه، إما ظاهرا أو تقديرا. قال أبوإسحاق: «من أصول الشرع إجراء الأحكام على العوائد، ومن أصوله مراعاة المصالح ومقاصد المكلفين.»[11] وقال عن الحاكم: «إذا أخطأ فحكم بغير ما أنزل الله، فكيف يقال: إنه مأمور بذلك؟ (...) هذا لا يسوغ بناء على مراعاة المصالح في الأحكام.»[12] وقد يعبر عن المراعاة بـ(الاعتبار) وهو مصطلح في نفس قوته تقريبا. قال في نفس السياق: «وذلك خلاف ما دل عليه اعتبار المصالح»[13].

1ـ٢: المراعاة: هي قصد المكلف المتعلق بالحظ أو التعبد. قال: «والنفس الأمارة (...) تأمر صاحبها بمراعاة حظوظها، لاهية أو صادة عن مراعاة حقوق خالقها.»[14].

1ـ٣: المراعاة: هي إعمال الدليل في الاستنباط أو الفتوى. وهي لا تكون كذلك إلا منسوبة إلى المجتهد أو المفتي، حقيقة أو حكما. وذلك نحو «قصد مالك رحمه الله في جعله (العمل) مقدما عل الأحاديث؛ إذ كان إنما يراعي كل المراعاة العمل المستمر والأكثر، ويترك ما سوى ذلك، وإن جاء فيه أحاديث»[15]. وفي هذا المعنى أيضا قال أبو إسحاق: «فالنكاح المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف فلا تقع فيه الفرقة، إذا عثر عليه

---

(9) المفردات: (خلف)

(10) ن. مصطلحات أصولية: (قصد)

(11) م: 3/169

(12) م: 3/297

(13) م: 3/297

(14) م: 3/398-399

(15) م: 3/66

بعد الدخول؛ مراعاة لما يقترن بالدخول من الأمور التي ترجح جانب التصحيح»[16].

فمراعاة الخلاف هنا ـ كما سنفصل بحول الله ـ هي مراعاة دليل المخالف.

وقوله: «مراعاة لما يقترن بالدخول من الأمور... إلخ» أي مراعاة لما يقترن به من (الأدلة) التي ترجح جانب التصحيح كالصداق ونحوه.

وقد لا تتجه (المراعاة) ـ بهذا المعنى ـ إلى إعمال الدليل مطلقا وإنما إلى إعماله بمفهوم معين كما في قوله: «يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون، وما كانوا عليه في العمل به، فهو أحرى بالصواب وأقوم في العلم والعمل.»[17]

وهذا المعنى الثالث للمصطلح هو الذي عليه مدار استعمال ضميمة (مراعاة الخلاف).

2ـ **الخلاف**: وهو يرد بمعنيين:

2ـ1 : الخلاف: هو تنازع «الأقوال [الاجتهادية] الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة كانت مما يقوى، أو يضعف»[18] و«ترددت بين طرفين وضح في كل واحد منهما قصد الشارع في الإثبات في أحدهما والنفي في الآخر.»[19]

فكون (الخلاف) (أقوالا): يعني أنه مجموعة من الفهوم للنصوص الشرعية، وليس هو ذات النصوص التي قد يكون ظاهرها (الاختلاف). وهي فهوم أو أقوال (متنازعة) طبعا. و(التنازع) تعبير ورد بصيغ مختلفة عند أبي إسحاق، مقرونا بمصطلح (الخلاف) أو (الاختلاف) على سبيل الترادف. قال بعد إيراد قوله تعالى: {فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول} الآية[20]: «وهذه الآية صريحة في رفع التنازع والاختلاف، فإنه رد المتنازعين إلى الشريعة»[21] إذ «الشريعة ترجع إلى قول

---

(16) م: 4/204ـ205

(17) م: 3/77

(18) م: 4/172

(19) م: 4/155

(20) النساء: 59

(21) م: 4/119

واحد في فروعها وإن كثر الخلاف»[22] وقال عن سد الذرائع: «منها ما هو مختلف فيه (...) والمنازعة باقية فيه.»[23]

وقيدناها (بالاجتهادية) لتدقيق هذا التعريف الذي لم يسقه الشاطبي من أجل التعريف، وإنما من أجل الحجاج ليس إلا، حيث قال: «وإنما يعد في الخلاف الأقوال الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة...إلخ»[24] وهو يقصد (الأقوال) الصادرة عن المجتهدين خاصة، بناء على اجتهادهم، قال رحمه الله: «زلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة، ولا الأخذ بها تقليدا له»[25] ثم قال في نفس السياق: «لا يصح اعتمادها خلافا في المسائل الشرعية؛ لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد، ولا هي من مسائل الاجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهاد، فهو لم يصادف محلا، فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد.»[26] ولذلك كان لا بد من عدم الاكتفاء بكون (الأقوال [اجتهادية]) فكان التقييد أدق عندما وصفها بأنها صادرة «عن أدلة معتبرة في الشريعة كانت مما يقوى أو يضعف»؛ وذلك لأن المجتهد قد ينطلق من أدلة غير معتبرة فلا يكون قوله اجتهادا ولا خلافا، أي أنه قد يخفى عليه الدليل من حيث الفهم، أو الوجود فلا يصله أصلا، أو ربما يستدل على الشيء بما لم يوضع له؛ فلا يصادف دليله ذاك محلا! قال في نفس السياق عن الأدلة: «وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء الدليل، أو عدم مصادفته فلا! فلذلك قيل: إنه لا يصح أن يعتد بها في الخلاف، كما لم يعتد السلف الصالح، بالخلاف في مسألة ربا الفضل، والمتعة، ومحاشي النساء، وأشباهها من المسائل التي خفيت فيها الأدلة على من خالف فيها.»[27] أضف إلى ذلك أن التقييد المذكور بكون الأقوال صادرة عن (أدلة معتبرة في الشريعة)؛ مفيد في إخراج كل قول ناشئ عن الهوى، باتباع الدليل المتشابه. «وبهذا يظهر أن الخلاف الذي هو ــ في الحقيقة ــ خلاف؛ ناشئ عن الهوى المضل لا عن تحري قصد الشارع باتباع الأدلة على

---

(22) م: 4/118

(23) م: 2/390

(24) م: 4/172

(25) م: 4/170

(26) م: 4/172

(27) م: 4/172

الجملة والتفصيل، وهو الصادر عن أهل الأهواء، وإذا دخل الهوى أدى إلى اتباع المتشابه، حرصا على الغلبة والظهور بإقامة العذر في الخلاف! (...) وإذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل، لم ينتج إلا ما فيه اتباع الهوى، وذلك مخالفة الشرع (...). فأقوال أهل الأهواء غير معتد بها في الخلاف المقرر في الشرع!»[28]

وأما (تردد الأدلة بين طرفي إثبات ونفي) فقد شرحه بقوله المفصل: «وهذا الأصل واضح في نفسه غير محتاج إلى إثباته بدليل، ولكن لا بد من التأنيس فيه بأمثله، يستعان بها على فهمه، وتنزيله، والتمرن فيه إن شاء الله. فمن ذلك أنه نهى عن بيع الغرر، ورأينا العلماء أجمعوا على منع بيع الأجنة، والطير في الهواء، والسمك في الماء، وعلى جواز بيع الحبة التي حشوها مغيب عن الأبصار، ولو بيع حشوها بانفراده لامتنع؛ (...) وعلى دخول الحمام مع اختلاف عادة الناس في استعمال الماء، وطول اللبث. (...) فهذان طرفان في اعتبار الغرر وعدم اعتباره، لكثرته في الأول، وقلته مع عدم الانفكاك عنه في الثاني. فكل مسألة وقع الخلاف فيها في باب الغرر فهي متوسطة بين الطرفين، آخذة بشبه من كل واحد منهما، فمن أجاز مال إلى جانب اليسارة، ومن منع مال إلى الجانب الآخر.»[29] ثم قال بعد ذلك معللا: «ولعلك لا تجد خلافا واقعا بين العقلاء معتدا به في العقليات، أو في النقليات، لا مبنيا على الظن، ولا على القطع؛ إلا دائرا بين طرفين لا يختلف فيهما أصحاب الاختلاف!»[30].

أما كونه مبنيا على الظن فظاهر؛ لأنه الأصل، وبه حصل الخلاف، وأما انبناؤه على القطع فغريب! لأنه غير متصور في الشريعة ولا في الفهوم الاجتهادية، إذ كل من خالف مقطوعا به عُدَّ قوله (زلة) لا خلافا، كما بين هو نفسه رحمه الله من قبل. وأوضح منه قوله: «من الخلاف ما لا يعتد به في الخلاف، وهو ضربان:

ـ أحدهما: ما كان من الأقوال خطأ مخالفا لمقطوع به في الشريعة(...).

ـ و الثاني: ما كان ظاهره الخلاف، وليس في الحقيقة كذلك. (...) والأقوال إذا أمكن اجتماعها، والقول بجميعها من غير إخلال بمقصد القائل، فلا يصح نقل الخلاف

---

(28) م: 4/222ـ223

(29) م: 4/158

(30) م: 4/160 ن. أيضا: م:4/220و295

فيها عنه!»[31] ومثله قوله: «فمن الأقوال ما يكون خلافا لدليل قطعي من نص متواتر، أو إجماع قطعي في حكم كلي، ومنها مايكون خلافا لدليل ظني. والأدلة الظنية متفاوتة كأخبار الآحاد والقياس، الجزئية. فأما المخالف للقطعي فلا إشكال في اطراحه، ولكن العلماء ربما ذكروه للتنبيه عليه وعلى ما فيه، لا للاعتداد به! وأما المخالف للظني ففيه الاجتهاد، بناء على التوازن بينه وبين ما اعتمده صاحبه من القياس أو غيره.»[32] ولذلك استشكلنا أن يتبني الخلاف على القطع بإطلاق، إلا أن يقصد قطعية الثبوت لا الدلالة أو العكس، فكان ينبغي التقييد!

وكون (الطرفين واضحين لا يختلف فيهما أصحاب الاختلاف) وهم المجتهدون خاصة، فإنما هو على سبيل الانفراد، أي باعتبار كل دليل في ذاته لا عند اجتماعهما، إذ الاجتماع هو مثار الاشتباه والاختلاف! إما لتعارض ظاهر أو نحوه!

وهكذا نخلص إلى أن الخلاف لا حقيقة له حتى بين المجتهدين أنفسهم إلا في الظاهر؛ لأنهم محمومون جميعهم حول (قصد الشارع المتحد). وهذا ما سيفيد بحول الله في تفسير مصطلح (مراعاة الخلاف). قال أبو إسحاق: «وأما مواضع الاجتهاد فهي راجعة إلى نمط من التشابه؛ لأنها دائرة بين طرفي نفي وإثبات شرعيين، فقد يخفى هنالك وجه الصواب من وجه الخطأ. وعلى كل تقدير إن قيل بأن المصيب واحد؛ فقد شهد أرباب هذا القول بأن الموضع ليس محال الاختلاف، ولا هو حجة من حجج الاختلاف، بل هو محال استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد في طلب مقصد الشارع المتحد. (...) وإن قيل: إن الكل مصيبون فليس على الإطلاق، بل بالنسبة إلى كل مجتهد أو من قلده؛ لاتفاقهم على أن كل مجتهد لا يجوز له الرجوع عما أداه إليه اجتهاده، ولا الفتوى إلا به؛ لأن الإصابة عندهم إضافية لا حقيقية. (...) فالحاصل أنه لا يسوغ على هذا الرأي إلا قول واحد، غير أنه إضافي؛ فلم يثبت به اختلاف مقرر على حال. وإنما الجميع محمومون على قول واحد هو قصد الشارع عند المجتهد، لا قولان مقرران!»[33]

وهذا الأصل مقرر عنده في قوله المختصر: «إن ما يعتد به من الخلاف في ظاهر الأمر يرجع في الحقيقة إلى الوفاق أيضا، وبيان ذلك أن الشريعة راجعة إلى قول

---

(31) م: 4/214

(32) م: 4/173

(33) م: 4/128 ن. أيضا: م:4/129 إلى 131

واحد كما تبين (...) والاختلاف في مسائلها راجع إلى دورانها بين طرفين واضحين أيضا، يتعارضان في أنظار المجتهدين، وإلى خفاء بعض الأدلة، وعدم الإطلاع عليه.»[34] وواضح أن كون (الخلاف)(وفاقا) من حيث الجوهر؛ إنما هو راجع إلى نيات المجتهدين؛ إذ «ليس الاختلاف في الحقيقة إلا في الطريق المؤدي إلى مقصود الشارع الذي هو واحد، إلا أنه لا يمكن رجوع المجتهد عما أداه إليه اجتهاده بغير بيان(...) ومن هنا يظهر وجه الموالاة والتحاب والتعاطف فيما بين المختلفين في مسائل الاجتهاد، حتى لم يصيروا شيعا، ولا تفرقوا فرقا؛ لأنهم مجتمعون على طلب قصد الشارع، فاختلاف الطرق غير مؤثر، كما لا اختلاف بين المتعبدين لله بالعبادات المختلفة، كرجل تقربه الصلاة وآخر يقربه الصيام. (...) فكذلك المجتهدون لما كان قصدهم إصابة قصد الشارع صارت كلمتهم واحدة، وقولهم واحدا!»[35]. وهذا أيضا ما يفسر إضافتنا لوصف [الاجتهادية] (للأقوال) في التعريف المركب؛ لأن الاجتهاد إنما هو ـ كما عبر أبو إسحاق ـ: «استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد في طلب مقصد الشارع المتحد.»[36]

ومن خلال هذه النصوص يتبين أن الشاطبي يستعمل (الخلاف) و(الاختلاف) بمعنى واحد. إلا أن هذا الأخير قد يرد بمعنى ثان، لكنه أقل أهمية، ولا علاقة له بالضميمة المذكورة وهو كالتالي:

2ـ٢: الاختلاف: هو التناقض، ولم يرد إلا في سياق نفيه عن النصوص الشرعية. قال أبو إسحاق في سياق حديثه عن رفع المشقة في التكليف: «ولو كان واقعا لحصل في الشريعة التناقض والاختلاف، وذلك منفي عنها، فإنه إذا كان وضع الشريعة على قصد الإعنات والمشقة، وقد ثبت أنها موضوعة على قصد الرفق والتيسير، كان الجمع بينهما تناقضا واختلافا وهي منزهة عن ذلك»[37]؛ «لاتفاق الجميع على أن الشريعة لا اختلاف فيها، ولا تناقض»[38].

وبناء على كل ذلك تكون (مراعاة الخلاف) في اصطلاح أبي إسحاق هي:

---

(34) م: 4/220

(35) م: 4/222

(36) م: 4/128

(37) م: 2/123

(38) م: 3/18 ن. أيضا: م.2/393.

ـ مراعاة الخلاف: هي قاعدة ظنية تقوم على إعمال الدليل المرجوح؛ لتجويز المنهي عنه بعد وقوعه نزرا للمفسدة الأشد.

(فالمراعاة) هنا هي بمعناها الثاني المذكور سابقا، و(الخلاف) هو بمعناه الأساس كما ذكرنا، والضميمة فيها تقدير؛ لأنها لا تصح هكذا على ظاهرها؛ إذ (الخلاف) لا يراعى بمعنى (الإعمال)، وإنما الذي (يراعى) هو دليل المخالف، وتوضيح ذلك بالتفصيل يكون بتحليل التعريف المقترح.

فقولنا: (مراعاة الخلاف: هي قاعدة ظنية) أمر ينبني توضيحه على بيان المعنى الأولي للمصطلح، وهو ما سيأتي بحول الله.

وقولنا: (إعمال الدليل المرجوح) يقتضي أن المسألة (خلافية)، وأن الاختيار فيها هو (المنع) لا (الإذن)، لرجحان دليل الأول على الثاني، فهو المعمول به في هذا الاجتهاد ابتداء وأصالة. بيد أنه يتم إعمال الدليل المرجوح فيصير الاجتهاد إلى (الإذن) بعد (المنع)، ولكن ذلك يقع تبعا لوقوع (المنهي عنه)، فالمفتي هنا أو المجتهد يفترض فيه أنه سئل عن واقعة لم تقع بعد، فيفتي فيها بالمنع، فإذا سئل عنها هي نفسها ولكنها كانت قد وقعت؛ فإنه يفتي فيها بالجواز! فالحكم الأصيل إذن هو المنع. وإنما (الإذن) حكم تبعي ليس إلا! وذلك نظرا لما يتوقع من الإبقاء على أصل الفتوى، من حمل المستفتي على تلافي ما لا يمكن تلافيه، أو يصعب، لوقوعه وترتُّبِ كثير من الأعمال الواقعة عليه؛ (فيؤول) ذلك إلى مفاسد أشد من مفسدة الدخول في المنهي عنه. وهذا نظر مآلي واضح؛ ولذلك جعله أبو إسحاق من فروع مصطلح (المآل). قال: «ومنها قاعدة مراعاة الخلاف، وذلك أن الممنوعات في الشرع إذا وقعت، فلا يكون إيقاعها من المكلف سببا في الحيف عليه، بزائد على ما شرع له من الزواجر أو غيرها. (...) وإذا ثبت هذا فمن واقع منهيا عنه، فقد يكون فيما يترتب عليه من الأحكام زائد على ما ينبغي، بحكم التبعية لا بحكم الأصالة، أو مؤد إلى أمر أشد عليه من مقتضى النهي؛ فيترك وما فعل من ذلك، أو نحيز ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل؛ نظرا إلى أن النهي كان دليله أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع، لما اقترن من القرائن المرجحة.»[39] ومن أحسن أمثلته «حديث البائل في المسجد، فإن النبي # أمر بتركه

---

(39) م: 4/202 إلى 204

حتى يتم بوله؛ لأنه لو قطع بوله لنجست ثيابه، ولحدث عليه من ذلك داء في بدنه، فترجح جانب تركه على ما فعل من المنهي عنه، على قطعه بما يدخل عليه من الضرر. (...) وفي الحديث: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها؛ فنكاحها باطل، باطل، باطل! ـ ثم قال ـ فإن دخل بها فلها المهر بما استحل منها»[40] وهذا تصحيح للمنهي عنه من وجه، ولذلك يقع فيه الميراث، ويثبت النسب للولد (...) فالنكاح المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف، فلا تقع الفرقة إذا عثر عليه بعد الدخول؛ مراعاة لما يقترن بالدخول من الأمور التي ترجح جانب التصحيح. وهذا كله نظر إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال، من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيد!»[41].

فواضح إذن أن هذا مراعاة لخصوص الحال في إطار الدليل العام، فهو داخل في (الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي، على طريق الاستثناء والترخص؛ لدليل شرعي) وهو معنى الاستحسان كما تبين، ولذلك كانت (مراعاة الخلاف) في الواقع (فرعا) من فروعه، إلا أن لها خصوصية أدق. قال الشاطبي: «إن من جملة أنواع الاستحسان: مراعاة خلاف العلماء (...) ووجهه أنه راعى دليل المخالف في بعض الأحوال؛ لأنه ترجح عنده، ولم يترجح عنده في بعضها فلم يراعه.»[42]

وكون (مراعاة الخلاف) (قاعدة)؛ هو على سبيل الظن لا القطع، أعني من حيث المبدأ والأصل. فهي إذن قاعدة فقهية لا أصولية، بمفهوم الشاطبي لما هو أصول. فليس لها من الجزئيات الكثيرة التي تكفي لبناء استقراء تام عنها يفيد القطع، بل هي

---

(40) صيغة الحديث: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل! فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له.» رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه والحاكم عن عائشة. وصححه الألباني (ص.ج.ص)2709 والإرواء1840.
أما حديث البائل في المسجد المشار إليه في النص قبله فقد رواه الشيخان، وهو أكثر تفصيلا عند مسلم. ونصه عن أنس قال: «بينما نحن في المسجد مع رسول الله # إذ جاء أعرابي، فقام يبول في المسجد، فقال أصحاب رسول الله#: مه! مه! قال: قال رسول الله#: «لا تزرموه! دعوه!» فتركوه حتى بال. ثم إن رسول الله # دعاه فقال له: «إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول ولا القذر. إنما هي لذكر الله عز وجل، والصلاة، وقراءة القرآن» أو كما قال رسول الله #. قال: فأمر رجلا من القوم، فجاء بدلو من ماء، فشنه عليه.» كتاب الطهارة. ح رقم:100.

(41) م: 4/204،205.

(42) ع: 2/375.

(قاعدة) شبه مجهولة في المذهب المالكي الذي ولدت فيه، أو ـ على الأقل ـ مستشكلة! ولذلك وجدنا لدى أبي إسحاق خلطا في التمثيل لها بأمثلة هي في الواقع من أمثلة قاعدة سد الذرائع كما أوردها. وذلك نحو قوله في سياق استدلاله على (مراعاة الخلاف): «كما وقع التنبيه عليه في حديث تأسيس البيت على قواعد إبراهيم، وحديث قتل المنافقين، وحديث البائل في المسجد... إلخ»[43] فواضح أن المثالين الأوليين بعيدين عن معنى القاعدة المذكورة، كما بينها وشرحها، أي حديث تأسيس البيت وحديث قتل المنافقين. وإنما هما صالحان لبيان قاعدة الذرائع كما ذكرنا[44].

وكون القاعدة بهذا المعنى شبه مجهولة، ومستشكلة كما ذكرت؛ نستشفه من قوله في إحدى فتاواه: «مراعاة الخلاف إنما معناها: مراعاة دليل المخالف حسبما فسره لنا بعض شيوخنا المغاربة»[45]. وأصرح منه قوله: «فإن قيل: فما معنى مراعاة الخلاف المذكورة في المذهب المالكي؟ فإن الظاهر فيها أنها اعتبار للخلاف[46]»[47] فأجاب بعد سرد عدة أمثلة قائلا: «فاعلم أن المسألة قد أشكلت على طائفة، منهم ابن عبد البر، فإنه قال: الخلاف لا يكون حجة في الشريعة. وما قاله ظاهر، فإن دليلي القولين لا بد أن يكونا متعارضين، كل واحد منهما يقتضي ضد ما يقتضيه الآخر. وإعطاءكل واحد منهما ما يقتضيه الآخر، أو بعض ما يقتضيه: هو معنى مراعاة الخلاف وهو جمع بين متنافيين (...) وقد سألت عنها جماعة من الشيوخ الذين أدركتهم، فمنهم من تأول العبارة ولم يحملها على ظاهرها، بل أنكر مقتضاها بناء على

---

(43) م: 4/204

(44) ذلك أن تأسيس البيت إنما يفيد احتياط النبي # أن يصير ذريعة لقريبي العهد بالكفر تدخل عليهم الفتنة منها. وعبارة (لولا) المبتدأ بها الحديث دالة على ذلك. ويؤكده قول الشاطبي نفسه معلقا عند إيراده شاهدا على (المآل): «بمقتضى هذا أفتى مالك الأمير حين أراد أن يرد البيت على قواعد إبراهيم، فقال له: لا تفعل لئلا يتلاعب الناس ببيت الله!» م:4/197، 198. أليس هذا نصا قاطعا في معنى سد الذرائع؟ أما حديث قتل المنافقين فلفظه أبين في هذ المعنى.

(45) فت: 119 ومن هؤلاء الشيوخ أبو العباس بن القباب (ت:779) كما ذكره في الاعتصام:2/375. وأبو عبد الله محمد بن عرفة الورغمي (ت:803) كما ورد في المعيار:6/364. وهما معا كما في المعيار أيضا: 6/387. والمراسلة مفصلة بين الموضعين المذكورين ن. أيضا (مباحث في المذهب المالكي) للدكتور الجيدي رحمه الله:249.

(46) اعتبار الخلاف مصطلح مختلف عن مراعاة الخلاف كما سنوضح بحول الله.

(47) م: 4/150

أنها لا أصل لها!»[48] وطبعا فقد حاول أبو إسحاق حل الإشكال بقوله: «وذلك بأن يكون دليل المسألة يقتضي المنع ابتداء، ويكون هو الراجح، ثم بعد الوقوع يصير

---

(48) م: 151/4. وقد ذكر الرصاع التونسي في شرحه لحدود ابن عرفة الخلاف الشديد حول (مراعاة الخلاف) من حيث المفهوم وطريقة الإعمال. وذلك بعد إيراد حد ابن عرفة لها بأنها: «إعمال دليل في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر» شرح حدود ابن عرفة:242. ثم قال الشارح مشيرا إلى مناظرة المصنف مع الإمام الشاطبي: «ذكر مما أورد عليه من الأسئلة الغرناطية: أن أهل المذهب يستندون إلى مراعاة الخلاف، وجعلوه قاعدة فسأل السائل عن دليله من جهة الشرع، واستشكل السائل مراعاة المجتهد دليل غيره، والمراعى في الحقيقة إنما هو الدليل لا قول القائل (...) وهل يراعى كل خلاف أو مايراعى إلا الخلاف القوي؟ فيه خلاف. وكذلك هل يراعى مطلقا، كان مذهبيا أم لا؟ (..) وهل يصح مراعاة الخلاف ابتداء أو لا يصح إلا بعد الوقوع؟ كأن يمضي لنا أنه يجوز ذلك ابتداء. ويدل عليه قول ابن الحاجب:«وكره للخلاف وقبلوه» ونقل عن شيخنا الإمام العقباني رحمه الله أنه كان رد به على من زعم أنه لا يكون إلا بعد لوقوع.

فإن قلت: رسمه رحمه الله تعالى هل يعم مراعاة الخلاف ابتداء أو وقوعا، أو ذلك خاص بالوقوع ولا يصح مراعاة الخلافا ابتداء؟ قلت رسمه يعم ذلك (...) وقد قال ابن لحاجب: «وكره للخلاف الماء المستعمل». وقد آجاب بذلك الشيخ الإمام العقباني رحمه الله بديهة حين سئل عن المسألة. وقد نص على ذلك بعض المحققين، ورسم الشيخ إذا سلم يصدق في ذلك، وتنزيله في مسألة الماء المستعمل لا يخفى على من فهم الرسم. وكلام الشيخ ابن عبد السلام هنا حسن؛ لأنه قال: كثيرا مايجري على ألسنة الفقهاء. «الحكم كذا لمراعاة الخلاف».

ويقولون: هل يراعى كل خلاف أم لا؟ قولان. وإذا لم نراع كل خلاف راعينا المشهور، وهل المشهور ما كثر قائله أو ما قوي دليله؟ فيه خلاف. والذي يعتقد أن الإمام إنما يراعي من قوي دليله. وإذا حقق، فليس بمراعاة للخلاف البتة، وإنما هو إعطاء كل من الدليلين ما يقتضيه من الحكم مع وجود المعارض» السابق:242 إلى 249. وقد أشار أثناء ذلك إلى تعقيب الشاطبي على أجوبة ابن عرفة فقال: «وأن السائل رحمه الله لما كان من العلماء المحققين ومن الأشياخ الراسخين وبلغه ما أجاب به الشيخ العالم الثقة الأمين، راجعه في كلامه وسؤاله وجوابه»:246 وبعد عرض كلامه ملخصا، حيث أكد فيه استمرار الإشكالات التي ذكرها أول الأمر، وكر على أدلة ابن عرفة بالنقض؛ علق عليه الرصاع معتمدا كلام شيخه ابن عرفة قائلا: «وهذا كلام ـ كما قال الشيخ الإمام ـ لا يصح. وأغلظ في القول هنا وألزمه إلزامات شنيعة وحق له. واستدل على رد قوله بأدلة جلية»:248.

وقال الدكتور عمر الجيدي رحمه الله مستشكلا هو الآخر (مراعاة الخلاف)، ومشيرا في نفس الوقت إلى الخلاف القديم فيها: «مسألة مراعاة الخلاف من المسائل الشائكة في المذهب المالكي، أشكلت على طائفة من الفقهاء قديما، وما يزال الغموض يحيط بها من كل جانب حتى الآن! إذ لم يتجرد أحد لشرحها وتبيانها، وتفصيل القول فيها، تفصيلا يزيح عنها النقاب، ويرفع عن وجهها الحجاب، وودت لو أن الدراسات المعاصرة قد اتجهت إليها لتعميق البحث فيها، وتحرير الخلاف في شأنها، وإبراز أهميتها وفائدتها في الدراسات الفقهية الأصولية.

والمسألة شائكة فعلا، تحتاج إلى باحث متمكن يكشف أسرارها، ويزيح غموضها. ولعلنا ندرك صعوبتها حين نعلم أن كبار النظار استشكلوها وتوقفوا فيها (...) ومع أخذهم بهذه القاعدة، وإكثارهم من الاعتماد عليها: إلا أنهم اختلفوا فيها اختلافا كثيرا، فمثلا اختلفوا هل يراعى الخلاف قبل وقوع الفعل أو بعده؟ وهل يراعى كل خلاف، أم لا يراعى إلا ما كان مشهورا؟ وهل الذي يراعي الخلاف هو المجتهد المطلق، أو بعضه وغيره من مجتهدي المذهب؟ وهل مراعاة الخلاف أصل أم قاعدة؟» مباحث في المذهب المالكي في المغرب: 247 إلى 251.

الراجح مرجوحا، لمعارضة دليل آخر، يقتضي رجحان دليل المخالف، فيكون القول بأحدهما في غير الوجه الذي يقول فيه بالقول الآخر، فالأول فيما بعد الوقوع والآخر قبله، وهما مسألتان مختلفتان. فليس جمعا بين متنافيين، ولا قولا بهما معا!»[49] والقصد عندنا من هذا بيان ظنية القاعدة وعدم قطعيتها؛ لكونها مستشكلة في أصلها النظري ابتداء! رغم وضوحها في ذهن أبي إسحاق من حيث النظر!

وأمر طبيعي أن تكون القاعدة ظنية وذلك بسبب منشئها الظني، فهي لم تبن على أدلة قطعية، ولكنها نتيجة وضع (غير عادي) لتعارض المصالح والمفاسد، فالشاطبي قرر في (كتاب المقاصد) أن المصلحة تسمى كذلك، في حكم (الاعتياد)؛ إذا غلب الصلاح فيها على الفساد، وكذلك المفسدة بالعكس؛ نظرا لأن الخير والشر في الدنيا غير متمحضين[50]. هذا هو الغالب الأعم والعادة المستمرة فيهما. فمقياس (الغلبة) بين الخير والشر هو المرجح الذي يجعل الشيء مصلحة أو مفسدة. قال: «وأما إذا كانت المصلحة أو المفسدة خارجة عن حكم الاعتياد، بحيث لو انفردت لكانت مقصودة الاعتبار للشارع (...) فلا يخلو أن تتساوى الجهتان، أو تترجح إحداهما على الأخرى. فإن تساوتا فلا حكم من جهة المكلف بأحد الطرفين دون الآخر، إذا ظهر التساوي بمقتضى الأدلة، ولعل هذا غير واقع في الشريعة (...) وأما إن ترجحت إحدى الجهتين على الأخرى، فيمكن أن يقال: (...) إن الجهتين معا عند المجتهد معتبرتان(!) إذ كل واحدة منها يحتمل أن تكون هي المقصودة للشارع، ونحن إنما كلفنا بما ينقدح عندنا أنه مقصود للشارع، لا بما هو مقصوده في نفس الأمر. فالراجحة وإن ترجحت؛ لا تقطع إمكان كون الجهة الأخرى هي المقصودة للشارع. (...) ومن هنا نشأت قاعدة مراعاة الخلاف عند طائفة من الشيوخ!»[51]

---

(49) م: 4/152

(50) م: 2/25 إلى 30

(51) م: 2/30 إلى 32. وفي ذلك جواب على خلاف العلماء الذي أورده الرصاع التونسي في قوله: «ويقولون: هل يراعى كل خلاف أم لا؟ قولان. وإذا لم نراع كل خلاف راعينا المشهور وهل المشهور ما كثر قائله أو ما قوي دليله؟ فيه خلاف.» شرح حدود ابن عرفة:249. فيرى الشاطبي من كل ذلك أن الخلاف المراعى إنما هو الدليل المرجوح بنسبة ضئيلة جدا عن الدليل الراجح؛ مما لا يمنع التشوف إلى إمكانية انقلاب المرجوح راجحا. فتأمل النص!

فأنت ترى إذن؛ مدى الاحتمال الذي يقرب إلى نوع من الحيرة في إعمال هذه القاعدة بسبب منشئها (الخارج عن الاعتياد)! فهي حالة يصعب فيها الترجيح، ولذلك كانت أشبه بحل (استدراكي)! وإنما هي (لدى طائفة من الشيوخ)! وهذا كله يؤكد ما سبق أن قلناه عن المفهوم الظني لها!

إلا أن نصا لأبي إسحاق ـ ورد في كتاب الاعتصام ـ يشذ عما أصلناه؛ لتعارضه مع مجموع النصوص المحصاة في تراثه رحمه الله، إذ جعل فيه (مراعاة الخلاف) (أصلا)! وهو أمر مشكل في فهم المصطلح بناء على النصوص الأخرى، كما سنوضح بحول الله، قال: «إن من جملة أنواع الاستحسان: مراعاة خلاف العلماء وهو أصل في مذهب مالك بنبني عليه مسائل كثيرة (...) وهذا المعنى كثير جدا في المذهب(!) (...) ولقد كتبت في مسألة مراعاة الخلاف إلى بلاد المغرب، وإلى بلاد أفريقية لإشكال عرض فيها من وجهين: أحدهما مما يخص هذا الموضع على فرض صحتها، وهو ما أصلها من الشريعة، وعلام تبنى من أصول الفقه؟ فإن الذي يظهر الآن أن الدليل هو المتبع، فحيثما صار صير إليه، ومتى رجح للمجتهد أحد الدليلين على الآخر ـ ولو بأدنى وجوه الترجيح ـ وجب التعويل عليه وإلغاء ما سواه، على ما هو مقرر في الأصول. فإذا رجوعه ـ أعني المجتهد ـ إلى قول الغير إعمال لدليله المرجوح عنده، وإهمال للدليل الراجح عنده الواجب عليه اتباعه. وذلك على خلاف القواعد. فأجابني بعضهم بأجوبة منها الأقرب والأبعد، إلا أني راجعت بعضهم بالبحث، وهو أخي ومفيدي أبو العباس ابن القباب رحمة الله عليه، فكتب إلي بما نصه: «وتضمن الكتاب المذكور عودة السؤال في مسألة مراعاة الخلاف، وقلتم إن رجحان إحدى الأمارتين على الأخرى، أن تقديمها على الأخرى اقتضى ذلك عدم المرجوحة مطلقا، واستشنعتم أن يقول المفتي: (هذا لا يجوز) ابتداء، وبعد الوقوع يقول بجوازه؛ لأنه يصير الممنوع إذا فعلا جائزا. (...) وكلها إيرادات شديدة صادرة عن قريحة قياسية منكرة لطريقة الاستحسان. (...) ولقد ضاقت العبارة عن معنى أصل الاستحسان ـ كما في علمكم ـ حتى قالوا: أصح عبارة فيه أنه: معنى ينقدح في نفس المجتهد تعسر العبارة عنه. فإذا كان هذا أصله الذي ترجع فروعه إليه فكيف ما بني عليه؟ فلا بد أن تكون العبارة عنها أضيق!»[52]

---

(52) ع 2/375-376

وبسط عدة شواهد من السنة وعمل الصحابة على صحة الاستحسان في عمومه، أي باعتباره معنى شاملا، لا في صورة مراعاة الخلاف خاصة! ثم قال الشاطبي معلقا على رسالة ابن القباب: «انتهى ما كتب لي به، وهو بسط أدلة شاهدة لأصل الاستحسان فلا يمكن مع هذا التقرير كله أن يتمسك به من أراد أن يستحسن بغير دليل أصلا.»(53)

هذا أغلب ما ورد في المسألة على عمومها. ومن خلال سياقها يتبين ما يلي:

ـ أولا: أن الحديث عن مراعاة الخلاف كان باعتبارها فرعا من فروع الاستحسان؛ ولذلك لم يكن الاستدلال عليها بخصوصها قويا، وإنما كان أساسا لإثبات (أصل الاستحسان)، وهو أصل قطعي كما تبين في موضعه. ثم إن رجوع مراعاة الخلاف إليه لا يلزم عنه قطعيتها ضرورة، تماما كتصور وجود الجزئي الظني متفرعا عن الكلي القطعي.

ـ ثانيا: إن قوله: «ينبني عليه مسائل كثيرة (...) وهذا المعنى كثير جدا في المذهب» إنما هو باعتباره فروعا فقهية ليس إلا، أي اجتهادات فقهية مبنية عليه. وهذا لا يفيد ـ مهما كثر ـ في القطعية شيئا؛ نظرا لأن هذه إنما تثبت ـ كما تبين عند الشاطبي بالنسبة للأصول القطعية ـ باستقراء أصول المعنى لا فروعه، أي تواتر مفهومه في النصوص القرآنية والحديثية وأعمال السلف الصالح، كصنيعه بالنسبة للمآل، وسد الذرائع، والاستحسان وغيرها. فظنية الدليل لا تمنع من كثرة فروعه الفقهية، كانبناء كثير من الأحكام على مجرد خبر آحاد؛ ولذلك فقوله السالف لا يدل على قطعية مراعاة الخلاف، وإنما إيراده ههنا جاء في سياق التعريف بالمصطلح فقط. إلا أن المشكل حقا هو:

ـ ثالثا: قوله: «وهو أصل في مذهب مالك» إذ الأصول لدى الشاطبي كما تبين قبل (قطعية) في نفسها، وهو ما تأباه سائر النصوص الأخرى المتعلقة بمراعاة الخلاف باختلاف مساقاتها. ولذلك فإن عبارة (أصل) هنا لا تعدو معنى (الدليل الجزئي)، وعليه تحمل فتواه في اللبن المشترك لاستخلاص جبنه، إذ قال بعد ذكر مفهوم مراعاة

---

(53) ع: 2/378

الخلاف: «والظاهر جوازه؛ عملا بهذا الأصل المقرر في المذهب»[54] خاصة وأن الأصول القواطع إنما تكون كذلك ـ لدى الشاطبي ـ باعتبارها معاني كلية استقرائية، دون اعتبار هذا المذهب أو ذاك، وإن اشتهرت في بعض المذاهب دون بعض. بيد أن السياق الذي ذكر به مصطلح (مراعاة الخلاف) باعتباره أصلا؛ كان مقيدا بالمذهب المالكي. أما الاستدلال الاستقرائي عليه فقد كان ـ كما ذكرت ـ منصبا على أصل الاستحسان على أساس أن الأول يتفرع عن الثاني، لكن هذا لا يكفي للحكم بأن أبا إسحاق كان يقصد من ورائه إثبات قطعية (مراعاة الخلاف)، وإنما السياق يرمي إلى مجرد الإثبات فحسب، إذ الأصل المنطلق منه في النص هو إنكار صحة هذا المصطلح، وعدم اعتباره دليلا! أضف إلى ذلك أن اضطراب الشاطبي في فهمه وقبوله، كما في هذا النص والنصوص التي قبله، وكذا اضطراب شيوخ المالكية في زمانه وقبل زمانه كما ذكر، كل ذلك يؤكد كون (المصطلح) شبه مجهول في المذهب المالكي نفسه، من حيث هو مفهوم أصولي، رغم كثرة التفريعات الفقهية المخرجة عليه. ولذلك يصعب حمل عبارة (أصل) الموصوف بها المصطلح على المعنى الراجع إلى (أصول الفقه) بمعناها عند الشاطبي. فيبقى معنى(الدليل) هو أقرب مفهوم يمكن أن تحمل عليه في هذا السياق كما رجحنا، وبذلك يرتفع الإشكال.[55]

وأما قولنا في التعريف: (لتجويز المنهي عنه) فهو ليس على ظاهره، تماما كما قال الشاطبي نفسه سابقا: «تجيز ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل». فهذه (الإجازة) في الحقيقة لا تتعلق بالفعل من حيث هو (منهي عنه)، وإلا لما صحت! وإنما تعلقت به من حيث هو (مأذون فيه)، ذلك أنه سبقت الإشارة إلى أن حكم (المنع) إنما (ترجح) على حكم (الإذن) على أساس ألا قطع بذلك، بل باحتمال يقارب جدا أن يكون المرجوح هو الراجح! كما هو مقرر في النص المذكور آنفا. أضف إلى ذلك أن الدليل المرجوح يبقى خطابه متوجها في النظر وإن لم يتوجه في الواقع العملي؛ ولذلك أدخله

---

(54) ف: 160 . وهو من معاني (الأصول) الثانوية: ن. (الأصول) وضميمة (الأصل المذهبي).

(55) ولعله من الاضطراب الحاصل للشاطبي في تحقيق معنى هذا المصطلح إذ الخلاف حصل في أصليته أيضا كما أشار الجيدي رحمه الله فيما ذكرنا له قبل أنهم اختلفوا «هل مراعاة الخلاف أصل أم قاعدة؟» مباحث في المذهب المالكي:251

أبو إسحاق في (حكم العفو)[56]. قال رحمه الله في سياق حديثه عن أمثلته: «ومنها الترجيح بين الدليلين عند تعارضهما، ولم يمكن الجمع، فإذا ترجح أحد الدليلين، كان مقتضى المرجوح في حكم العفو»[57]. والعفو لا يعني السقوط مطلقا، بل إمكان العمل به متى بدا له وجه قال: والنظر «في ضوابط ما يدخل تحت العفو (...) ينحصر في ثلاثة أنواع: أحدها الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض؛ قصد نحوه وإن قوي معارضه (...) فيدخل تحته العمل بالعزيمة وإن توجه حكم الرخصة ظاهرا. إن العزيمة لما توخيت على ظاهر العموم أو الإطلاق، كان الواقف معها واقفا على دليل مثله معتمد على الجملة، وكذلك العمل بالرخصة وإن توجه حكم العزيمة، فإن الرخصة مستمدة من قاعدة رفع الحرج، كما أن العزيمة راجعة إلى أصل التكليف. وكلاهما أصل كلي. فالرجوع إلى حكم الرخصة وقوف مع ما مثله معتمد.»[58]

فحقيقة هذا (التجويز) في الواقع إنما هي ترجيح بدل ترجيح! الأول يتوجه قبل وقوع الفعل، والثاني بعده كما تبين! وهذا طبعا لا يصح بالنسبة لأي ترجيح اجتهادي كيف ما كان، وإنما للنوع المذكور، وهو ما أشكل طرفاه بتقاربهما إلى درجة (الخروج عن حكم الاعتياد)؛ حتى إن الترجيح الأول قارب معنى (سد الذريعة)، والترجيح الثاني قارب معنى (قاعدة الحيل) بمعناها الثاني[59]، طبعا مع اعتبار الفروق الجوهرية بين المصطلحات. وإنما وجه التقارب أن الأول (سد) والثاني (فتح)، وإن كان هذا في الحيل قبل الوقوع وبعده، وهو هنا بعده فقط. وعلى كل حال فالترجيحان معنيان متقابلان، تماما كمايتقابل (سد الذرائع) مع (الحيل) بالمعنى المذكور[60].

وقولنا في التعريف: (درءا للمفسدة الأشد) ـ وقد تكون مساوية ـ هو الخاصية التي تدخل المصطلح في معنى (أصل المآل)؛ لأن المفسدة هنا إنما هي متوقعة لقول أبي إسحاق السالف: «وهذا كله نظر إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال؛ من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيد!»[61].

ولعل هذا التعريف ـ كما استفدناه من نصوص أبي إسحاق ـ يكون هو الحد

---

(56) ن. المصطلح مدروسا في مصطلحات أصولية: (عفو).

(57) م: 165/1

(58) م: 168/1

(59) ن. المصطلح في محله سابقا.

(60) ن. المصطلح في محله سابقا.

(61) م: 205/4

الجامع المانع لمطلح (مراعاة الخلاف) ذي الشبه والإشكالات.[62]

(62) ذلك أن إحدى فتاوى الإمام الشاطبي ـ مما جمعه الأستاذ محمد أبو الأجفان ـ قد ورد في سياقها مفهوم لمصطلح (مراعاة الخلاف)، لكن في نازلة لا تناسب التعريف المستفاد من استقراء نصوص (الموافقات)! مما أثار لدي إشكالا حقيقيا جعلني أفكر بداية الأمر في (معنى ثان) للمصطلح، أي ربما يكون مشترك الدلالة بين معنيين، لكن الذي تبين لي بعد مقارنة النصوص وتأملها أن المصطلح عند الشاطبي إنما هو بالمعنى المعرف في هذه الدراسة، وأن هذا (المعنى الغريب) إما أنه يرجع إلى نفس المعنى، لكن تم الاستئناس به فقط في الفتوى، أو أنه خطأ في الاستدلال، أو أنه معنى خاص بالمروي عنه؛ ذلك أنه متضمن في رواية عن ابن رشد. وإليك نص الفتوى مختصرا ثم التعليق عليه: ومفاده أنه سئل رحمه الله عن «الناس مقتحمون في الاشتراك في اللبن لاستخلاص جبنه، ويدعون في ذلك ضرورة في استبداد كل واحد منهم بلبنه لما يحتاج إليه من المؤونة والمشقة، فيجتمع جماعة أصحاب غنم، فيستأجرون راعيا أو أكثر، ويخلطون اللبن كما وصفت.(...)

فأجاب: الحمد لله، أما مسألة مخالطة بعضهم لبعض في اللبن لاستخراج جبنه فلا أعرف فيه لأحد نصا، والأصول تدل على منع ذلك؛ لأن الألبان تختلف في مقدار ما يخرج منها من الجبن، كما تختلف في مقدار ما يخرج منها من الزبد أو السمن، فإذا خلطوا ألبانهم على أجزاء معلومة، لم يكن الخارج منها من الجبن على تلك النسبة لكل واحد. (...) فصار كل واحد يزابن صاحبه، والمزابنة منهي عنها(1) (...) إلا أن لطالب الرخصة في مسألة اللبن هنا مدخلا؛ لأن لكثير من الناس الحاجة في الخلط المذكور، لا سيما لمن كان له اليسير من اللبن الذي لا يخرج له منه جبن على أصل انفراده، ولا على وجه الانتفاع به في البيع أو غيره، إلا بحرج لن خرج؛ وأيضا فإن العادة في الرعاة أن ينهبوا بكثير من مواشي الناس إلى المواضع البعيدة طلبا للمراعي، ولو كلفوا عند الحلب أن يحلبوا لكل واحد ممن له في الماشية شيء لم يمكنهم، فضلا عن أن يعقدوا له جبنة على حدة؛ فصار الحرج فيه على أصحاب الماشية والرعاة أشد. (...) فاقتضى هذا الأصل جواز مسألة خلط الألبان بذلك القصد.

(...) هذا ما ظهر لي فيها من غير نص في خصوص المسألة أستند إليه، ولذلك توقفت عن الجواب فيها؛ وقد سألني عنها جماعة من الناس، ثم وجدت في (العتبية) مسألة تشبهها، وهي من = = سماع ابن القاسم عن مالك، قال فيها: وسألت مالكا عن معاصر الزيت؛ زيت الجلجلان، والفجل: يأتي هذا بزأدب(2) وهذا بأخرى؛ حتى يجتمعوا فيها فيعصرون جميعا. قال: إنما يكره هذا؛ لأن بعضه يخرج أكثر من بعض. فإذا احتاج الناس إلى ذلك فأرجو أن يكون خفيفا؛ لأن الناس لا بد لهم مما يصلحهم، والشيء الذي لا يجدون عنه بدا ولا غنى فأرجو أن يكون لهم في ذلك سعة إن شاء الله، ولا أرى به بأسا؛ قال والزيتون مثل ذلك.

قال ابن رشد: خففه للضرورة إلى ذلك، إذ لا يتأتى عصر اليسير من الجلجلان والفجل على حدته؛ مراعاة لقول من يجيز التفاضل في ذلك من أهل العلم (!) (...) انتهى كلامه.

فهذا كله مما يدل على صحة ما ظهر لي في اللبن، والله أعلم؛ والظاهر جوازه عملا بهذا الأصل المقرر في المذهب!»(فت: 156 إلى 160).

فالإشكال الآن هو كما يلي:

ـ أولا: إن قول ابن رشد في تفسير رأي مالك رحمه الله: «مراعاة لقول من يجيز التفاضل في ذلك من أهل العلم» هو عينه مفهوم مصطلح (مراعاة الخلاف) كما يدل عليه سياقه بوضوح.=

= ثانيا: نعم إن القول هو قول لابن رشد لكن الشاطبي يتبناه ـ دون مناقشة ـ في استدلاله على مسألة اللبن التي شبهها ـ كما في نص الفتوى ـ بمسألة مالك.

ـ ثالثا: قول الشاطبي: «والظاهر جوازه عملا بهذا الأصل المقرر في المذهب» يحتمل أن يعود على أصل رفع الضرر والحرج المذكور سابقا، ويحتمل أن يعود على (مراعاة قول المخالف) المذكور أخيرا في الرواية وهو أرجح لأنه آخر معاد!

وإذا كان الأمر كذلك انعقد الإشكال! إذ مسألة اللبن وكذا مسألة الزيت كلاهما، لا تدخلان فيما يمكن أن ينطبق عليه مفهوم (مراعاة الخلاف) من نوازل؛ لأن نوازل هذا وقائع منحصرة، خاصة غير شاملة ولا عامة ولا مستمرة، والقاعدة إنما وجدت ـ كما ذكرنا ـ لاستدراك الخطأ وقلبه إلى صواب، ثم إنها تتعلق بوقائع وقعت! وليست بصدد الوقوع، أو قبله ـ كما نص عليه الشاطبي في الدراسة أعلاه ـ مثل الزواج الفاسد الذي حكمه المنع فإذا أدرك قبل الدخول فسخ! ولا يتحدث فيه عن قاعدة مراعاة الخلاف إلا بعد الدخول؛ حيث يصير المنع أكثر ضررا من مقتضى الإذن. وكذا مسألة البائل في المسجد مثلها! أما مسألة اللبن أو الزيت فهما من الأمور المستمرة في الناس اليوم وغدا، وليس المراعى فيها (ما بعد الوقوع مقابلا بما قبله) بالمعنى المذكور في (مراعاة الخلاف)، فكيف يقال: إن تجويز مالك للمسألة هو «مراعاة لقول من يجيز التفاضل في ذلك»؟ بل كيف يبني الشاطبي تجويزه على هذه القاعدة أو «هذا الأصل المقرر في المذهب»؟ فهل يتعلق الأمر بمعنى جديد لمصطلح (مراعاة الخلاف)؟ ذلك ما نستبعده. وإنما الذي نرجحه أنه بنى على تفسير ابن رشد لقول مالك استئناسا ليس إلا. خاصة وأنه أجاز المسألة بناء على مجموعة من الحيثيات من أهمها قاعدة رفع الحرج، فقد قال بعد سرد كل ذلك ـ كما في النص ـ: «فهذا كله مما يدل على صحة ما ظهر لي في اللبن والله أعلم!». إلا أن الغريب حقا هو أن الشاطبي رحمه الله استشكل استدلالا لابن رشد؛ لكونه راعى الخلاف قبل الوقوع! قال الرصاع التونسي في سياق المناظرة بين ابن عرفة وأبي إسحاق رحمهما الله تعالى ـ وقد ذكر أن ابن عرفة يراعي الخلاف قبل الوقوع وبعده ـ «ثم وقفت على كلام الشيخ المغربي [يعني الشاطبي] رحمه الله لما تكلم على كلام ابن رشد، بعد ذكره الخلاف في المسبوق، هل هو يعتبر قاضيا أو بانيا؟ قال ابن رشد: وقول مالك رحمه الله أنه إذا سلم الإمام؛ وأدرك ركعة من الظهر يقرأ بأم القرآن وسورة، فإذا ركع وسجد جلس. فإذا قام قرأ بأم القرآن وسورة، إنما أجاب بأن ما أدرك مع الإمام أولها، ورأى أن يحتاط بزيادة السورة في السورة [كذا! ولعل الأصل: في الركعة] رعيا للخلاف. قال الشيخ: وفيه إشكال؛ لكونه راعى الخلاف قبل الوقوع، وإنما يراعى بعد الوقوع.»(شرح حدود ابن عرفة: *243*)

وربما كانت هذه الفتوى من أبي إسحاق في وقت مبكر من عمره، أي قبل أن ينضبط له مفهوم محدد لمراعاة الخلاف. ومن باب البيان نقول: لعل الأصل الذي بنى عليه مالك فتواه ـ كما يتضح من السياق ـ هو قاعدة الاستحسان ـ في غير صورة مراعاة الخلاف ـ فقد مر أن من صور الاستحسان العشرة: «ترك الدليل (...) في اليسر لتفاهته لرفع المشقة، وإيثار التوسعة على الخلق كإجازة التفاضل اليسير في المراطلة الكثيرة، وإجازة سمع وصرف في اليسير»(م*4/207-208*) وكان هذا أحرى أن يبني عليه الشاطبي فتواه في مسألة اللبن والله أعلم. ذلك أن هذه العبارة الموهمة التي بنى عليها أعني: «مراعاة لقول من يجيز... إلخ» لم تصادف محلا، خاصة في المعنى الذي أعطاه أبو إسحاق (القاعدة مراعاة الخلاف) والذي ركبناه من عدة نصوص كلها تجمع على ما صفناه في التعريف المذكور. والله أعلم.

ـ ثانيا: خصائصه:

1ـ وظيفته العلمية:

(مراعاة الخلاف) فرع عن مصطلح (المآل) ولذلك فمن الطبيعي أن يكون ذا وظيفة اجتهادية. لكنه ألصق من غيره بالمجال التنزيلي، وأكثر ارتباطا بالفتوى خاصة، بل إنه أقرب إلى المجال الفقهي منه إلى مجال علم أصول الفقه؛ نظرا لأن مفهومه لا يكاد يتصور إلا من خلال أمثلته الفقهية؛ (فقاعديته) عملية تطبيقية بالدرجة الأولى. بخلاف (قاعدية) (سد الذرائع) التي ـ كما لها مجالها التطبيقي ـ لها مجالها التصوري النظري ذو الطبيعة المبدئية الكلية. (فمراعاة الخلاف) مصطلح محدود الوظيفة في وقائع خاصة، منحصرة بما ذكرناه في التعريف. عكس (سد الذرائع) الذي قلنا عنه سابقا: إنه «يعتبر نصف أصل المآل أو يكاد؛ ومن هنا يتبين حجم ما يشغله من حضور في المجال الاجتهادي»[63] والسبب في ذلك أن (مراعاة الخلاف) مصطلح ناشئ ـ كما ذكرنا من قبل ـ عن تعارضات (خارجة عن حكم الاعتياد) ولذلك كان حضوره الاجتهادي قليلا. وهو أمر طبيعي؛ لأنه في الحقيقة ليس إلا فرعا لفرع؛ إذ هو صورة من صور الاستحسان المتفرع عن المآل. ولعل استقلاليته النسبية داخل المذهب المالكي؛ هي التي جعلت أبا إسحاق رحمه الله يفرعه مباشرة عن أصل المآل.

2ـ رتبته الأسرية:

إذا كان مصطلح الحيل أضعف رتبة من مصطلح (سد الذرائع) في أسرة (المآل) كما قررناه من قبل؛ فإن (مراعاة الخلاف) أضعفها جميعا، وأقلها شأنا من حيث مفتاحيته في فهم المعنى المآلي؛ وذلك نظرا لمحدودية وظيفته الضيقة جدا، ولفرعيته المتدنية عن أصلية أصله، فإنما هو قاعدة فقهية. ثم إن علو رتبة الاستحسان أصله المباشر؛ لم تمده بقوتها، إذ ما هو إلا صورة جزئية من جزئياته.

3ـ قوته الاستيعابية:

وهي منحصرة في مشاركة (المآل) باعتباره أحد فروعه الجزئية في مجاله الاجتهادي التنزيلي ولا تمتد بامتداده إلى مجالات أخرى من مجالات أصول الفقه، حتى ـ ولو بصفتها (قاعدة) على غرار (سد الذرائع) و(الاستحسان) المتدين إلى أكثر

---

(63) ن. (سد الذرائع) بهذا الفصل: (وظيفته العلمية).

من مجال كما تبين. بل إن (قاعديتها) كما قلنا جد منحصرة، بل قد تكون حتى في (أصوليتها) نظرا إذ هي أقرب إلى القواعد الفقهية منها إلى الأصولية، ومن هنا ضعف قوتها الاستيعابية المرتبطة بالجزئيات، دون الكليات ذات الطبيعة النظرية الأصولية والمقاصدية.

4ـ نضجه الاصطلاحي:

صحيح أن (مراعاة الخلاف) أنضج من (أصل المآل) الذي تفرعت عنه؛ نظرا لوجودها السابق باعتبارها مصطلحا في المذهب المالكي، لكنها مع ذلك لم تبلغ درجة من النضج ترفعها إلى مرتبة الاكتمال التام؛ لما شاب مفهومها من اضطراب وجهالة من ناحية، ولانحصارها «عند طائفة من الشيوخ»[64] وإنكار بعضهم «لاقتضاها بناء على أنها لا أصل لها»[65] كما عبر الشاطبي من قبل، وكل ذلك باد في استعمال المصطلح عنده رحمه الله.

5ـ علاقاته:

أ ـ مرادفاته:

ـ مراعاة القول الضعيف أو مراعاة الرواية الضعيفة:

وهما مصطلحان مرادفان لمصطلح (مراعاة الخلاف) عند أبي إسحاق تمام التَّرادف، يدل عليه نصه القاطع في ذلك حينما سئل عنه في بعض فتاواه فأجاب، مؤكدا إياه بتعريف. ونص الفتوى كما يلي: «سئل رحمه الله عن مراعاة قول ضعيف أو رواية ضعيفة؟ فأجاب رضي الله عنه: مراعاة الأقوال الضعيفة، أو غيرها، شأن المجتهدين من الفقهاء، إذ مراعاة الخلاف إنما معناها: مراعاة دليل المخالف.»[66]

ب ـ أضداده:

ـ اتباع الخلاف أو اعتبار الخلاف: كلاهما مضاد (لمراعاة الخلاف)، من جهة أن هذا مراعاة لدليل المخالف فهو اجتهاد، بينما المصطلحان الأولان ـ وهما مترادفان ـ معناهما: التخير بين الأقوال المختلفة بمجرد التشهي، بحجة ذات الخلاف. أي كأن

---

(64) م: 32/2

(65) م: 151/4

(66) فت: 119

الخلاف في المسألة حجة على جواز الاختيار بين الأقوال فيها. وهو ما ينكره الشاطبي؛ لأنه هو عين (اتباع رخص المذاهب). قال رحمه الله: «وقد أنكرَ هذا المعنى جملة مما في اتباع رخص المذاهب من المفاسد (...) كالانسلاخ من الدين بترك اتباع الدليل إلى اتباع الخلاف»[67] وقال: «فإن قيل: فما معنى مراعاة الخلاف المذكورة في المذهبي المالكي؟ فإن الظاهر فيها أنها اعتبار للخلاف!»[68] فأجاب رحمه الله بعرض الإشكالات المذكورة في (مراعاة الخلاف)، ثم خلص إلى تعريفها بمثل ما ذكر، ثم قال مطلقا: «وبه يندفع سؤال اعتبار الخلاف»[69]. (فمراعاة الخلاف) عمل اجتهادي محض، بينما (اعتبار الخلاف) أو (اتباع الخلاف) إنما هو اتباع الهوى والتشهي. قال: «إن الفقيه لا يحل له أن يتخير بعض الأقوال بمجرد التشهي والأغراض من غير اجتهاد، ولا أن يفتي به أحدا (...) وقد زاد هذا الأمر على قدر الكفاية، حتى صار الخلاف في المسائل معدودا في حجج الإباحة، ووقع فيما تقدم و تأخر من الزمان الاعتماد في جواز الفعل؛ على كونه مختلفا فيه بين أهل العلم، لا بمعنى مراعاة الخلاف، فإن له نظرا آخر. (...) فربما وقع الافتاء في المسألة بالمنع، فيقال: لم تمنع والمسألة مختلف فيها؟ فيجعل الخلاف حجة في الجواز، لمجرد كونها مختلفا فيها، لا لدليل على صحة مذهب الجواز (...) وهو عين الخطأ على الشريعة حيث جعل ما ليس بمعتمد معتمدا، وما ليس بحجة حجة!»[70].

---

(67) م: 4/147

(68) م: 4/150

(69) م: 4/152

(70) م: 4/140-141.

الفرع الخامس

مفهوم قاعدة أن [القواعد المشروعة بالأصل لا ترفعها العوارض الخارجية]

ومعناها أنه ينبغي حفظ المشروعات الابتدائية، أو الأصلية من الانخرام المتوقع لها، إذا ما تم سد الذرائع فيها دون ضوابط؛ وذلك حينما تخالطها المنكرات حتى يصبح الظاهر فيها توجه السد! فلا يعمل به رغم ذلك؛ لأنه يؤدي في النهاية إلى (مآل) ينقض أصل التشريع، وهو رفع أصول الأحكام مطلقا، ونقض المصالح الكلية. فكأننا نستثنيها رغم توجه عموم السد في أمثالها؛ لأن بها قوام الدين واستمرار الشريعة. فنجيز الدخول فيها، رغم غلبة الفساد عليها؛ رعيا للمآل المذكور.

وبيان ذلك عند أبي إسحاق هو كما يلي:

فقولنا: (مفهوم قاعدة: كذا) إشارة إلى أن الشاطبي رحمه الله إنما تحدث في هذا الفرع عن (مفهوم) لا عن (مصطلح). إذ لم يتبلور عنده ذلك في صيغة اصطلاحية جامعة، ولا حتى في صيغة قاعدية مركبة. وإنما هذه العبارة القاعدية المعبرة عن ذلك مستفادة مما استقرأناه من نصوص أبي إسحاق عن هذا المعنى. وعليه؛ فإن حديثنا الآتي لن يكون (دراسة مصطلحية) بالمعنى الاصطلاحي الدقيق، بقدرما سيكون حديثا عن المفهوم، في حدود مايفيد في الكشف عن مضمونه (المآلي)؛ خدمةً لدراسة مصطلح (المآل).

أما الصيغة التي عرض بها الشاطبي هذا المفهوم القاعدي فهي قوله: «ومن هذا الأصل ـ [يعني المآل] ـ تستمد قاعدة أخرى: وهي أن الأمور الضرورية، أو غيرها من الحاجية، أو التكميلية؛ إذا اكتنفتها من خارج أمور لا ترضى شرعا، فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح، على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج، كالنكاح الذي يلزمه طلب قوت العيال، مع ضيق طرق الحلال واتساع أوجه الحرام والشبهات، وكثيرا ما يلجئ إلى الدخول في الاكتساب لهم بما لا يجوز، ولكنه غير مانع؛ لما يؤول إليه التحرز من المفسدة المربية على توقع مفسدة التعرض. ولو اعتبر مثل هذا في النكاح في مثل زماننا؛ لأدى إلى إبطال أصله، وذلك غير صحيح (...) فلا يُخرج هذا العارضُ تلك الأمور عن أصولها؛ لأنها أصول الدين وقواعد المصالح. وهو المفهوم من مقاصد الشارع، فيجب فهمهما حق الفهم، فإنها مثار اختلاف وتنازع. وما

ينقل عن السلف الصالح مما يخالف ذلك قضايا أعيان، لا حجة في مجردها حتى يعقل معناها، فتصير إلى موافقة ما تقرر إن شاء الله. والحاصل أنه مبني على اعتبار مآلات الأعمال، فاعتبارها لازم في كل حكم على الإطلاق!»[1].

هذا أهم ما جاء في هذا المفهوم عند تفريعه عن (المآل)، وهو شرح لما ترجمنا له في القاعدة بقولنا: (القواعد المشروعة بالأصل لا ترفعها العوارض الخارجية).

ومصطلح (القواعد المشروعة بالأصل) المشكل لجزء هذا المفهوم أو القاعدة؛ هو ما عبر عنه في النص بـ(أصول الدين وقواعد المصالح)، مشيرا بذلك إلى المصالح الضرورية والحاجية والتكميلية. بيد أنها ليست مقصودة على إطلاقها، ولكن المقصود هو المشروعات (الابتدائية)، أو (الأصلية) منها فقط. أما ما شرع لطارئ كالرخص مثلا فلا، وإن كان أغلبها يدخل تحت معنى الحاجي[2]. ولذلك عبر نصا بمصطلح (القواعد المشروعة بالأصل) في موضع آخر؛ للدلالة على خصوصية المصالح المقصودة بالثبات وعدم الانخرام، رغم الطوارئ والعوارض اللاحقة. قال: «القواعد المشروعة بالأصل إذا داخلتها المناكر، كالبيع والشراء، والمخالطة، والمساكنة، إذا كثر الفساد في الأرض، وانتشرت المناكر، بحيث صار المكلف عند أخذه في حاجاته، وتصرفه في أحواله؛ لا يسلم في الغالب من لقاء المنكر، أو ملابسته؛ فالظاهر يقتضي الكف عن كل ما يؤديه إلى هذا، ولكن الحق يقتضي أن لا بد له من اقتضاء حاجاته، كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل. وهي إما مطلوب بالأصل، وإما خادم للمطلوب بالأصل؛ لأنه إن فرض الكف عن ذلك أدى إلى التضييق والحرج، أو تكليف ما لا يطاق، وذلك مرفوع عن هذه الأمة. فلا بد للإنسان من ذلك، لكن مع الكف عما يستطاع الكف عنه، وما سواه فمعفو عنه؛ لأنه بحكم التبعية، لا بحكم الأصل. (...) وقد قال ابن العربي في مسألة دخول الحمام بعدما ذكر جوازه: «فإن قيل: فالحمام دار يغلب فيها المنكر، فدخولها إلى أن يكون حراما أقرب منه إلى أن يكون مكروها، فكيف أن يكون جائزا؟ قلنا: الحمام موضع تداوٍ وتطهر، فصار بمنزلة النهر، فإن المنكر قد غلب فيه بكشف العورات، وتظاهر المنكرات، فإذا احتاج إليه المرء دخله، ودفع المنكر عن بصره وسمعه ما أمكنه؛ والمنكر

---

(1) م: 4/210-211.

(2) ن. مصطلحات أصولية: (رخص)

اليوم في المساجد والبلدان، فالحمام كالبلد عموما، وكالنهر خصوصا». هذا ما قاله. وهو ظاهر في هذا المعنى. وهكذا النظر في الأمور المشروعة بالأصل كلها.»[3] والأمور أو القواعد المشروعة بالأصل هي المقصودة بـ(العزائم) في بعض إطلاقاتها لدى الشاطبي. قال: «العزيمة ما شرع من الأحكام الكلية بتداء، ومعنى كونها (كلية): أنها لا تختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض، كالصلاة مثلا (...) وسائر شعائر الإسلام الكلية. ويدخل تحت هذا ما شرع لسبب مصلحي في الأصل، كالمشروعات المتوصل بها إلى إقامة مصالح الدارين، من البيع والإجارة، وسائر عقود المعاوضات، وكذلك أحكام الجنايات، والقصاص، والضمان، وبالجملة جميع كليات الشريعة. ومعنى شرعيتها ابتداء: أن يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية على العباد أول الأمر، فلا يسبقها حكم شرعي قبل ذلك، فإن سبقها وكان منسوخا بهذا الأخير؛ كان هذا الأخير كالحكم الابتدائي؛ تمهيدا للمصالح الكلية العامة»[4].

وإنما الحسم في سريان هذا (المفهوم) ـ عند أبي إسحاق ـ مشروط بكون المصلحة الأصلية ضرورية، أو حاجية. أما كونها (تكميلية) كما جاء في النص الأول؛ فهو مما تتجاذبه الأنظار نفيا وإثباتا. وذلك قد جاء مفصلا عنده في كتاب الأحكام من الموافقات قال: «ما أصله الإباحة للحاجة أو الضرورة، إلا أنه يتحاذ به العوارض المضادة لأصل الإباحة وقوعا أو توقعا، هل يكر على أصل الإباحة بالنقض أولا؟»[5] فجعل الإشكال ثلاثة أقسام: «أحدها: أن يضطر إلى فعل ذلك المباح، فلا بد من الرجوع إلى ذلك الأصل وعدم اعتبار ذلك العارض (...) فإن البيع والشراء حلال في الأصل؛ فإذا اضطر إليه وقد عارضه موانع في طريقه ففقد الموانع من المكملات. (...) وكل مكمل عاد على أصله بالنقض فباطل! (...)

والقسم الثاني: أن لا يضطر إليه ولكن يلحقه بالترك حرج، فالنظر يقتضي الرجوع إلى أصل الإباحة، وترك اعتبار الطوارئ؛ إذ الممنوعات قد أبيحت رفعا للحرج،

---

(3) م: 3/232-233

(4) م: 1/300

(5) م: 1/181

كما (...) لابن العربي في دخول الحمام، وكما إذا كثرت المناكر في الطرق والأسواق، فلا يمنع ذلك التصرف في الحاجات (...).

والقسم الثالث: (...) وهو أن لا يضطر إلى أصل المباح، ولا يلحق بتركه حرج، فهو محل اجتهاد، وفيه تدخل قاعدة الذرائع بناء على أصل التعاون على الطاعة أو المعصية. فإن هذا الأصل متفق عليه في الاعتبار. (...) ومجال النظر في هذا القسم دائر بين طرفي نفي وإثبات متفق عليهما، فإن أصل التعاون على البر والتقوى أو الإثم والعدوان مكمل لما هو عون عليه، وكذلك أصل الذرائع، ويقابله في الطرف الآخر أصل الإذن، الذي هو مكمِّل لا مكمَّل.»[6] ولم يحسم الشاطبي ههنا بترجيح أحد الطرفين وإنما قال: «والقصد التنبيه على أنها اجتهادية.»[7] والقول باجتهاديتها ليس من حيث المبدأ؛ لأن الأصلين متفق عليهما كمافي النص، وإنما الاجتهاد والاختلاف والنظر كله متعلق بتحقيق المناط، الذي هو محل إشكال وتعارض. وهو ما فصله في كتاب الاعتصام، موازنا بينهما بناء على مقاييس الأحكام الخمسة[8] باعتبار أن (السد) لا يكون إلا بموجب شرعي من (الموازنات الفقهية). ثم منتهيا بعد ذلك إلى مفهوم القاعدة المدروسة قائلا: «فالمتحري للامتناع من تناول ما أباحه الله من غير موجب شرعي مفتات على الشارع. (...) وقضايا الأحوال لا تعارض الأدلة بمجردها، لاحتمالها في أنفسها، وهذه المسألة مذكورة على وجهها في كتاب الموافقات.»[9].

ومما يستفاد من نص (الموافقات) المذكور آنفا: أن مصطلح (أصل الإذن) الوارد به يترشح لأن يكون صيغة اصطلاحية جامعة لمفهوم هذا الفرع المدروس، لأن مقتضى قاعدته: الإقدام على جلب المصلحة رغم العوارض. وهو معنى راجع إلى (أصل الإذن) هذا؛ لأن عدم الاقدام هو معنى (سد الذرائع) كما تقدم في موضعه، ثم إن أبا إسحاق نص على أنهما متضادان في النص السابق بقوله عن «أصل الذرائع، ويقابله في الطرف الآخر أصل الإذن.» ثم قال مفصلا احتمالات الترجيح: «ولمن يقول باعتبار

---

(6) م: 1/181 إلى 185

(7) م: 1/187

(8) ع: 1/250

(9) ع: 1/252

الأصل من الإباحة أن يحتج بأن أصل الإذن راجع إلى معنى ضروري، إذ قد تقرر أن حقيقة الإباحة التي هي تخيير، حقيقة تلحق بالضروريات: وهي أصول المصالح.»[10]

وقد تم في دراسة سابقة تعريف (الإذن) بأنه: «الجواز اللازم عن الإباحة»[11] التي هي تخييرية فقط. ومن مقتضياته أنه مبني على قصد الشارع إلى الفعل، وأنه ممايصح التعبد به.[12] وهي معان كلها حاصلة في مفهوم (الفرع الخامس). بيد أن الشاطبي لم يصرح بجعله اسما لهذه القاعدة رغم حديثه عنها في أكثر من موضع بين (الموافقات)[13] و(الاعتصام)[14].

والخلاصة أن هذا المفهوم يتضمن مغزى مآليا، بل إن النظر المآلي هو جوهره وأساس قاعديته؛ إذ القصد الأصيل منه هو حفظ المشروعات الابتدائية، أو الأصلية؛ من الانخرام المتوقع لها، إذا فتح الباب على مصراعيه لسد الذرائع فيها دون ضوابط؛ لأنه يؤدي في النهاية إلى مآل ينقض أصل التشريع، وهو رفع أصول الأحكام مطلقا ونقض المصالح. وكل فرع عاد على أصله بالابطال فهو باطل، كما قرره أبو إسحاق.

بقي أن نشير إلى أن هذا المفهوم المآلي مفهوم قطعي أيضا، من حيث المبدأ. والظن إنما هو في تحقيق بعض مناطاته كما مر. وقطعيته مبنية على كونه راجعا إلى (أصول الدين، وقواعد المصالح، وكليات الشريعة) وهذه قطعية بالأصالة؛ لأنها قواعد عامة وكليات مطردة. و«إذا ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة؛ فلا تؤثر فيها قضايا الأعيان، ولا حكايات الأحوال، والدليل على ذلك أمور:

ـ أحدها: أن القاعدة مقطوع بهابالفرض، لأنا إنما نتكلم في الأصول الكلية القطعية. وقضايا الأعيان مظنونة أو متوهمة، والمظنون لا يقف للقطعي ولا يعارضه.

ـ والثاني: أن القاعدة غير محتملة؛ لاستنادها إلى الأدلة القطعية.(...)

ـ والثالث: أن قضايا الأعيان جزئية، والقواعد المطردة كليات، ولا تنهض

---

(10) م: 1/185

(11) وإنما هو التعريف الثاني، أما الأول فهو: «الإذن: هو الجواز اللازم عن قصد الشارع إلى الفعل اقتضاء أو تخييرا» ن. ذلك مفصلا في (مصطلحات أصولية) مادة (أذن).

(12) السابق: (أذن)

(13) م: 1/181 إلى 187، 1/328.329، 3/232.233، 4/210.211.

(14) ع: 1/246 إلى 253.

الجزئيات أن تنقض الكليات.»[15] وما نحن فيه كذلك فهو قاعدة عامة مطلقة ومطردة؛ لأن مصالحها عزائم بالمعنى المذكور قبل[16] و«العزيمة هي الأصل الثابت المتفق عليه المقطوع به. وورود الرخصة عليه، وإن كان مقطوعا به أيضا، فلا بد أن يكون سببها مقطوعا به في الوقوع»[17].

خامسا: خلاصة:

لعل دراسة مصطلح (المآل) واستقراء مفهومه، من خلال ما درس من فروعه الخمسة، قد مكننا من استخلاص تصور أشمل للمصطلح؛ إذ أمكن تبين معناه وخصائصه، وما يتعلق بذلك من معان نظرية تصورية، وذلك باعتباره مبدأ كليا، أو (أصلا) نظريا. كما أمكن تبين معناه التطبيقي التنزيلي، من خلال دراسة صوره المختلفة، التي هي (فروعه)، أي المصطلحات ذات المعنى القاعدي المتفرعة عنه. وهكذا أمكن أيضا التوصل ـ بعد هذه الدراسة الشاملة ـ إلى بعض المعالم العامة، المستقرأة عن المآل مبنى ومعنى، من خلال تتبع صيغ المصطلح واستعمالاته، ومظاهر المفهوم وتجلياته. فكانت كما يلي:

1- المآل أساس (لنظرية) شاملة في منهج الاجتهاد؛ لأن مفهومه ـ كما تبين ـ واسع الانتشار، متعدد التجليات، مستوعب لأغلب ما هو معروف في علم أصول الفقه بـ(الأدلة العقلية).

*2*ـ أصلية المآل كلية نظرية، أي أن كون المآل أصلا إنما يتصور من حيث أنه (كلية نظرية) لا تطبيقية. فهو مبدأ عام للاجتهاد الفقهي لكن على أساس أن تنزيله القاعدي لا يكون من خلال ذاته المصطلحية، بقدر ما يكون من خلال فروعه القاعدية، ذات الطبيعة المنهجية الاستدلالية. بينما يبقى هو كمصطلح (أصلا) جامعا، تستمد منه فروعه قوتها الحجاجية.

*3*ـ قطعية المآل ثابتة بالأصالة والتبع، وذلك أنا بينا في دراسته كمصطلح؛ قطعيته في نفسه لدى أبي إسحاق، استقراء لمعناه في الشريعة بإطلاق. ثم يُتبين بعد

---

(15) م: *3/260-261*.

(16) ن. مصطلح (العزيمة) في مصطلحات أصولية: (عزم).

(17) م: *1/323*.

دراسة فروعه تأكد قطعيته؛ لتواتر وجود مفهومه خلالها جميعا، وإن اختلفت الصور والتجليات، وذلك ما قصدناه بقطعيته التبعية.

4ـ المآل باعتباره نظرا اجتهاديا يمثل أرقى مراتب الاجتهاد وأنضج صوره، وأدقها على الإطلاق؛ وذلك لبعد نظر الناظر فيه وعمقه، بحيث أن المجتهد لا يراعي فيه الواقع فحسب، بل يراعي المتوقع أيضا، ويرسم ملامحه استشرافا، فيحكم بمقتضاه. وقد كان أبو إسحاق في هذه صريحا إذ جعل مراتب التحصيل الاجتهادي ثلاثا: «وذلك أن طالب العلم إذا استمر في طلبه مرت عليه أحوال ثلاثة: أحدها أن ينتبه عقله إلى النظر في ما حفظ والبحث عن أسبابه، وإنما ينشأ هذا عن شعور بمعنى ما حصل، لكنه مجمل بعد (...) فهذا الطالب حين بقائه هنا ينازع الموارد الشرعية وتنازعه (...) لا يصح منه الاجتهاد.(...)

والثاني: أن ينتهي بالنظر إلى تحقيق معنى ما حصل على حسب ما أداه إليه البرهان الشرعي (...) فهل يصح منه الاجتهاد في الأحكام الشرعية أم لا؟ هذا محل نظر والتباس، ومما يقع فيه الخلاف.»[18]

«والثالث: أن يخوض فيما خاض فيه الطرفان، ويتحقق بالمعاني الشرعية منزلة على الخصوصيات الفرعية.(...) وهذه الرتبة لا خلاف في صحة الاجتهاد من صاحبها(...) ويسمى صاحب هذه الرتبة الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقيه، والعاقل؛ لأنه يربي بصغار العلم قبل كباره، ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به، وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المحمول عليه، وفهم عن الله مراده.

ومن خاصته (...) أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات، وصاحب الثانية لا ينظر في ذلك ولا يبالي بالمآل إذا ورد عليه أمر، أو نهي، أو غيرهما، وكان في مساقه كلها، ولهذا الموضع أمثلة كثيرة تقدم منها جملة في مسألة الاستحسان، ومسألة اعتبار المآل.»[19] فهذا كله يدل على عمق الاجتهاد المآلي ودقته ـ كما بينا في مصطلح الاستحسان ـ وأنه فعلا أرقى مراتب الاجتهاد، وأنضج صوره، ومما يؤكد ذلك أنه اجتهاد (خفي)، أو قل هو (نظر خفي)؛ لأن رصد (المتوقع) ورسم ملامحه لتنزيل الحكم على وفقه؛ هو من الخفاء والصعوبة بمكان، بل قلما ينتبه إليه لقوة حضور (الواقع)،

---

(18) م: 4/224 إلى 226

(19) م: 4/232ـ233

وحجبه الأول عن الأنظار والاستبصار؛ ولذلك وجدنا الخلاف حاصلا في كل فروع المآل، رغم قطعية أغلبها، كسد الذرائع، والاستحسان.

وأشبه اجتهاد ـ في غير مجال أصول الفقه ـ بالنظر المآلي ما يعرف عند نقاد الحديث بـ(التعليل) الذي يقتضي تضعيف الحديث الذ ي ظاهره الصحة، بناء على وجود علة خفية فيه. فهو أرقى صور الاجتهاد الحديثي، لكنه خفي غير ظاهر إلا للراسخين في العلم حقا!

5 ـ النظر المقاصدي أساس النظر المآلي، وذلك أن الحس المقاصدي لدى أبي إسحاق هو الذي هداه إلى القول بالمآل، وهذا واضح من الدراسة المصطلحية له ولفروعه، حيث تبين أن أساس المفهوم في كل صوره وتجلياته؛ إنما هو (المصلحة). وهذه هي قوام (نظرية المقاصد) لدى الشاطبي.

6 ـ المآل نظر بخلاف الظاهر: وهذا متجل من خلال كل فروعه بدون استثناء، وذلك أن الحكم حسب الظاهر، يكون متوجها بناء على ما يقتضيه واقع النازلة، والنصوص الشرعية المتعلقة بها في حالها: فيقع الاستثناء أو التخصيص للظواهر، بناء

---

(20) سبقت الإشارة إلى أن الدكتور الدريني عد (الاستصلاح) فرعا من فروع (المآل) لدى أبي إسحاق، وذلك في قوله الذي عرضناه قبل مفصلا: «أرسى الإمام الشاطبي (...) النظر في مآلات الأفعال بما يشمل «المآلات» الواقعة والمتوقعة(!) (...) ومنه تفرع مبدأ الاستحسان، والاستصلاح(!)، وسد الذرائع»(إشكاليات الفكر الإسلامي:108) وقوله: «إن اطراح هذا الأصل العظيم، من وجوب النظر في المآلات الواقعة والمتوقعة(!) وهدم ما تفرع عن هذا الأصل من مبدأ سد الذرائع، والاستحسان، والاستصلاح(!) (...) ممنوع في الشرع.»(السابق:109)

والاعتراض على هذا الإدخال يكون من وجوه هي:

أولا: إن الشاطبي رحمه الله لم ينص قط على جعل الاستصلاح فرعا من فروع المآل، رغم حديثه عنه ـ أي الاستصلاح ـ باعتباره أصلا من أصول التشريع، في أكثر من موضع من الموافقات والاعتصام، إما بصيغة الاستصلاح، أو الاستدلال المرسل، أو المصالح المرسلة.(*) ولعل الدريني استنبط ذلك استنباطا إما من مفهوم (الاستحسان)، أو من مفهوم (القاعدة الخامسة) التي ركبنا صيغتها من عبارات الشاطبي نفسه، بأن [القواعد المشروعة بالأصل لا ترفعها العوارض الخارجية]، وهو أمر لا يصح على كل حال؛ لأن معنى الاستصلاح، أو المصالح المرسلة عند الشاطبي هو: «اعتبار المناسب الذي لا يشهد له أصل معين فليس له على هذا شاهد شرعي على الخصوص، ولا كونه قياسا؛ بحيث إذا عرض على العقول تلقته بالقبول.»(ع:2/351) ومعنى تلقي العقول له بالقبول، أنه «يلائم تصرفات الشرع، وهو أن يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة، بغير دليل معين. وهو الاستدلال=

على ما يقتضيه واقع النازلة في مآلها، وهو الوضع (المتوقع) فيها. وما ليس فيه هذا المعنى فلا يصح أن يكون فرعا للمآل عند الشاطبي.[20]

=المرسل المسمى بالمصالح المرسلة»(ع:2/354)

فتبين إذن أن المصالح المرسلة تشريع حيث ينعدم التشريع؛ أي غياب النص الجزئي أو ما في معناه وهو القياس، المتعلقين بالواقعة؛ فلا نص إذن إلا الموافقة لقصد الشارع الكلي من الدخول تحت عموم النصوص الكلية الشاملة؛ بينما لا يعتبر المآل إلا حيث النص الجزئي، أو القياس؛ فهو استثناء للتشريع الثابت من قبل. بينما الاستصلاح امتداد للتشريع، وابتداء لما لم يكن من قبل، فليس فيه مراعاة (المآل) بهذا المعنى المخصوص لدى أبي إسحاق، وإنما هو مراعاة الحال، أو الواقع الحاضر فعلا، وما فيه من (مآلية) إنما هي بالمعنى العام، للمآل العام، المتصور في كل حكم شرعي ابتدائي، ثابت غير طارئ. وقد أشرنا إلى أن هذا غير مقصود في (المآل) على اصطلاح أبي إسحاق.

أما أن يكون الاستصلاح بمعنى الاستحسان، أو داخلا فيه؛ ومن هنا جعله الدريني فرعا للمآل، فهو ما لا يدل عليه كلامه المفرق بينهما في الاستعمال، في النصين المذكورين عنه. وهما كذلك مختلفان عند الشاطبي. قال بعد ذكر بعض أمثلة الاستحسان: «فإن قيل: فهذا من باب المصالح المرسلة؛ لا من باب الاستحسان؛ قلنا: نعم! إلا أنهم صوروا الاستحسان بصورة الاستثناء من القواعد، بخلاف المصالح المرسلة، فإن الأجراء مؤتمنون بالدليل لا بالبراءة الأصلية، فصار تضمينهم في حيز المستثنى من ذلك الدليل؛ فدخلت تحت معنى الاستحسان بذلك النظر.»(ع:2/372 ـ 373)

فإذن الاستصلاح إنشاء تشريع، والاستحسان استثناء تشريع وتخصيص له. وقد علم أن المآل إنما هو كذلك. وأما العلاقة بين الاستصلاح والاستحسان فهي (وظيفية)، حيث يوظف الاستصلاح ـ في صورة الاستحسان لدى المالكية ـ لتخصيص عموم الأصل. وليس ذلك هو كل الاستحسان، كما تبين في محله، كما أن ليس ذلك هو كل الاستصلاح؛ لأن الأصل في الاستصلاح، والصورة الطبيعية له، هي الإنشاء والابتداء للأحكام، عند غياب النص، بينما لايتصور الاستحسان إلا عند وجود النص أو القياس، لتخصيصه والاستثناء منه! ومن هنا لم يصح فعلا أن يكون الاستصلاح فرعا عن المآل، كما = = هو لدى الشاطبي. ولو كان كذلك لما غاب عنه، وهو من أهم ما أورد للاستدلال على عدة قضايا، كما فصل فيه القول بإسهاب في كتاب الاعتصام (ع: 2/351 إلى 368)

أما إن كان الدريني قد اعتقد أن الاستصلاح هو ما قصده أبو إسحاق بالقاعدة الخامسة المفرعة عن المآل ـ وهو ما قد يبدو فعلا للناظر في المسألة بادئ النظر ـ باعتبارها قاعدة تحض على استمرار العمل بالمصالح الأصلية، خاصة وأن الشاطبي لم يقدم لها (اسما) في رأس مسألتها كما تبين في هذه الدراسة، أي لم يجعل لها مصطلحا علَما عليها؛ فإن هذا إنما يختلط على من لم تنضبط له صورة المآل بدقة. أما القاعدة فلا علاقة لها بالمصالح المرسلة إطلاقا، لا من قريب ولا من بعيد؛ إذ هي إنما تتعلق بالمصالح الكلية الابتدائية من عزائم الضروريات والحاجيات؛ ألا ينالها خرم بسبب ما قد يخالطها من فساد طارئ. ووجه الاستثناء فيها أنها تخصيص لعموم (سد الذرائع) حيث يتوجه؛ لاعتبارات الفساد اللاحق بطريق كسب المصلحة، فتستثنى من ذلك (قواعد المصالح)؛ خوفا من مآل انخرام أصل التكليف؛ فلا علاقة إذن لهذا بالاستصلاح؛ وإني لا أدري بعد ذلك من أي مسلك أدخل الدريني هذا المصطلح ضمن فروع المآل؛ ولعل تصوره لهذا أنه يشمل (الواقع) إلى جانب (المتوقع) كما مر؛ هو الذي أدى به إلى هذا الخلل. والله أعلم!

7ـ ـ المآل مفهوم ممتد إلى غير الفروع الخمسة: وهذا واضح عند الشاطبي نفسه من أمرين: أولهما أنه لما شرع في تفريع الفروع المذكورة عبر بما لا يفيد الحصر، حيث قال: «وهذا الأصل ينبني عليه قواعد: منها...»[21] فتنكيره لعبارة (قواعد)، وتعبيره عند الشروع في ذكرها بـ(منها) الدالة على التبعيض، وهي واردة عند ذكركل قاعدة من الخمسة المذكورة، كل ذلك يدل على عدم الحصر. والأمر الثاني: هو وجود هذا المفهوم بالفعل ضمن مصطلحات.

أما عند الشاطبي فقد دل الاستقراء لمفهوم (المآل) على تضمن مصطلح (تحقيق المناط الخاص) لمعناه، بصورة تؤهله ليكون فرعا من فروعه.[22]

وتحقيق المناط الخاص تنزيل للحكم على النازلة بغير ما يقتضيه الأصل الظاهر في النص الشرعي، وبغير ما تقتضيه قاعدة التحقيق العام، التي هي الأصل في تنزيل الأحكام العامة؛ وذلك لخصوصية الاعتبار المصلحي المتوقع في النازلة المستثناة. وهو عين النظر المآلي.

يقول رحمه الله: «تحقيق المناط على قسمين: تحقيق عام(...) وتحقيق خاص من ذلك العام. وذلك أن الأول نظر في تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما. فإذا نظر المجتهد في العدالة مثلا، ووجد هذا الشخص متصفا بها على حسب ما ظهر له؛ أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول (...) وهكذا إذا نظر في الأوامر والنواهي الندبية، والأمور الإباحية، ووجد المكلفين والمخاطبين على الجملة؛ أوقع عليهم أحكام تلك النصوص.(...) فالمكلفون كلهم في أحكام تلك النصوص على سواء في هذا النظر.

أما الثاني: ـ وهو النظر الخاص ـ فأعلى من هذا وأدق، وهو في الحقيقة ناشئ

---

(21) م: 4/198

(22) وذلك ما يستشف أيضا من كلام الدكتور الدريني حيث قال: «الاجتهاد في التطبيق بما يكون للظروف الجديدة المحتفة بالواقعة، من اعتبار خاص لا يمكن تجاهله أو إهماله، مما يخرج الواقعة عن «مناطها العام» الذي يستند إليه حكم الأصل فيها، إلى «مناط خاص» يقتضي حكما أرجح من حكم الأصل؛ ضمانا لمشروعية «مآل التطبيق» (...) وهو ما أدركه الإمام الشاطبي ببصيرته الوقادة النافذة، إذ يقول: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا»»(إشكاليات الفكر الإسلامي: 106) ونص الشاطبي الذي بداخله في (م 4/196)، وفي هذا النص أحال مصطلح (مآل التطبيق) على كتاب الموافقات، وهو ما لم يرد عند الشاطبي بإطلاق كما بينا قبل. وإنما المفيد عندنا ههنا هو الفهم الصائب (لتحقيق المناط الخاص) باعتباره صورة مآلية بالفعل!

عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى: {إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا }[23] وقد يعبر عنه بالحكمة. (...) وعلى الجملة فتحقيق المناط الخاص: نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان، ومداخل الهوى، والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل. هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره، ويختص غير المنحتم بوجه آخر: وهو النظر في ما يصلح بكل مكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، (...) فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر. ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئا من ذلك في بعض الأعمال دون بعض. فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نورا يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف. (...) فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف. فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق.»[24]

فتحقيق المناط الخاص إذن؛ هو ضرب من الاستثناء، والتخصيص للتحقيق العام؛ مراعاة لخصوص المصلحة المتوقعة[25]، تماما كما هي طبيعة النظر المآلي؛ ولذلك قال عن التعارض الذي يمكن فيه الجمع: «ويدخل تحت هذا الوجه كل ما يستثنيه المجتهد صاحب النظر في تحقيق المناط الخاص.»[26] ثم هو مبني على اعتبار خصوص النازلة، بما هو متوقع فيها لو عولجت بالتحقيق العام، فيعدل عنه إلى التحقيق الخاص. فقوله في النص الأول: «فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر، أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر...إلخ.» هو في الحقيقة: نظر مآلي؛ لأنه مبني على ما يتوقع من ذلك الواقع، كما أنه سمى هذا الضرب من الاجتهاد بـ(الحكمة)، وهو

---

(23) الأنفال: 29

(24) م: 4/97_98

(25) ن. ذلك مفصلا خلال دراسة (تحقيق المناط) ضمن فروع (الاجتهاد) بالفصل السابق.

(26) م: 4/301

وصف سبق أن أطلقه في حق المجتهد العامل بالمآل؛ إذ سماه بالحكيم كما تبين. بل إنه في الاستدلال على صحة هذا الاجتهاد اعتمد بعضا مما ذكر نحوه في أدلة المآل وأمثلته. قال في سياق (تحقيق المناط الخاص): «وقد قالوا في الرباني: إنه الذي يعلم بصغار العلم قبل كباره، فهذا الترتيب من ذلك. وروي عن الحارث بن يعقوب قال: «الفقيه كل الفقيه من فقه في القرآن، وعرف مكيدة الشيطان». فقوله: وعرف مكيدة الشيطان هو النكتة في المسألة.»[27] يعني محل الشاهد على (تحقيق المناط الخاص)؛ ولذلك قال في سياق ذكر الأدلة الدالة على صحة اعتبار المآل: «وجميع ما مر في تحقيق المناط الخاص مما فيه هذا المعنى، حيث يكون العمل في الأصل مشروعا لكن ينهى عنه؛ لما يؤول إليه من المفسدة، أو ممنوعا لكن يترك النهي عنه؛ لما في ذلك من المصلحة.»[28]

كما أن تحقيق المناط الخاص قطعي المفهوم من حيث المبدأ دون التنزيل، كما هو الحال بالنسبة للمآل، قال بعد الاستدلال على صحته: «وما تقدم وأمثاله كاف للقطع بصحة هذا الاجتهاد.»[29].

وخلاصة الأمر أن المآل أصل اجتهادي، قطعي في الاعتبار، كلي في التصور، مقاصدي في الجوهر، يمتد بفروعه إلى كثير من المباحث والقضايا الأصولية، قبل امتداده إلى القضايا الفقهية. فتحقق بذلك كله أنه أصل من أصول الفقه كما هي عند الشاطبي فعلا.

---

(27) م: 4/102-103.

(28) م: 4/198.

(29) م: 4/103.

خاتمة

خاتمة:

وبعد،

فها قد رأيتَ ـ كما رأيتُ ـ أن المصطلح الشرعي عموما، والأصولي منه خصوصا ـ وإنما هذا من ذاك ـ كنز عجيب حقا، تعددت معادنه، وتفاوتت نفائسه، وليس بعضها ـ رغم ذلك ـ أنفس من بعض! أنماط لا تحصى عددا، وأنباط لا تنضب أبدا! ألم يكن الوحي مبدأه؟ فأنى يكون له منتهى؟

ولذلك زخرت مفاهيمه بحارا، وتدفقت أنهارا، تمتد إليه ـ من العلوم الشرعية ـ روافد، ويمتد هو ـ في النفس والمجتمع ـ إلى حقول ! لا العد يقدر الأولى، ولا المسح يحيط بالثانية، ليس لكثرة هذه وتلك فحسب؛ ولكن لتراكب وجوهها فيه أشكالا، وتجلي معانيها فيه أحوالا وأبدالا. فهو مذ كان ـ ولم يزل ـ كلما وضعت يدك عليه انبض قلبه بالحيوية والشباب، يسعفك بالعبارة، ويلهمك بالإشارة، فهو الحاضر إذا عز الجواب!

يُعتز بقدمه، بقدر ما يُتحدى بجدته، فأنى منه (حداثة) المحدثين؟ ومعجمات (المستغربين) وقد ضاقت أنفاسهم برطانتها، وخجلت كلماتهم باستعمالاها، لا سيما إذا نودي بالأصول! وقيل: يا أيها الكلم الدخيل ألا انتسب! فإني إلى كتاب الله أنتسب! إذن تضيق كلماتهم فترجرج عرجا، وتضطرب حرجا! كأنما تخطفها الطير، أو تهوي بها الريح في مكان سحيق!

وقديما جاء (المولَّد) برطانة علم إلى أبي الأسود الدؤلي فقال: هذه لغة لا تعرفها! فأجاب أن لا خير لك يا بني فيما (لا أعرفه!). وينكر مالك غرائب، فيقول إذا سئل عن شيء منها (لا أعرفه)! فأي مصيبة هذه التي أصابت برامجنا التعليمية، ومناهجنا التربوية إذ تبث في النشئ (مالا يُعرف) حتى غدا المنكر معروفا، والمعروف منكرا!

إن عملي في هذا البحث زادني يقينا بأن المصطلح الشرعي ـ وإن لم أدرس منه إلا أنموذجا من نموذج! ـ باب إذا فتح على الناس في مضايقهم خرجوا ـ به ـ من الظلمات إلى النور، وأدركوا حينئذ أي ضلالة كانوا فيها وأي عماء!

وليس معنى هذا الصد عما عند (الآخر) من مفاهيم أو مناهج، كلا! وإنما القصد أن ننظر فيما عنده بأعيننا لابعينه! وكيف ننظر إليه بأعيننا ونحن لما ندرك أن لنا أعينا. وإنما هذه هي مصطلحاتنا ومفاهيمنا. فلا عيب إذن أن (نقتبس) ما يمكن

(استصلاحه)، فيتنزل على وزان علومنا ومصطلحاتنا.

هذا، وأما ما كان بهذا البحث من نظر، أو تطبيق؛ فيمكن إجماله على العموم في نتائج كلية ـ دعك من الثمرات الجزئية المنبثة هنا وهناك ـ نسوقها مركزة في العناصر التالية:

1ـ إرساء معالم صورة من المنهج الوصفي خاصة بدراسة مصطلحات العلوم الشرعية.

2ـ بيان أن (المصطلح) هو البنية الأساس (العلمية) العلم، وإثبات أنه أمتن وأقوى في خصوص العلوم الشرعية؛ لانبناء كل قواعدها ومناهجها عليه، نسجا وتركيبا. فإذا هو الوحدة الصغرى لأنساقها العلمية. منها تنطلق وإليها تعود. تُسَمَّى به مفاهيمها وإشكالاتها على السواء؛ فلذلك كان هو العلم كله.

3ـ إثبات أن أساس التجديد الأصولي ـ بما فيه من تجديد اصطلاحي ـ لدى الشاطبي راجع إلى رؤية خاصة عنده رحمه الله في تجديد الدين، وإصلاح المجتمع، كما شهدت بذلك أقواله وزمانه مما فصل في موضعه.

4ـ بيان أن تجديد الشاطبي للمصطلح الأصولي له ثلاث صور هي:

أ ـ الوضع: وهو ابتداء المصطلح مبنى ومعنى على غرار صنيعه في مصطلحات (التقصيد) و(تحقيق المناط الخاص) و(المآل) ونحوها.

ب ـ النقل، أو الاقتراض: أعني نقل المصطلح إلى المجال الأصولي من علم آخر ، مع العمل على (تبيئته)؛ ليجري على سنن المصطلحات الأصولية، من حيث الخصائص والصفات المشتركة، التي بها يكون المصطلح (أصوليا). وذلك نحو مصطلح (القصد) وما تفرع عنه، كقصد الشارع، وقصد المكلف، وقصد الحظ، وقصد التعبد، وغيرها.

ج ـ التطوير: وهو العمل على تغيير مفهوم مصطلح أصولي، قديم في النسق الأصولي، وذلك إما بشحنه بمعنى زائد على المعنى القديم، أو بتجديده كليا، دون المس بصيغته الاصطلاحية. وهذا عنده كثير. بل أكثر الأنواع المذكورة ، إذ قلما ترك مصطلحا أصوليا مما استعمل قبله مستقرا على حاله السابق، على نحو ما فعل في مصطلحات (الصحة) و(البطلان)، و(الرخصة)، و(العزيمة)، و(العموم)، و(الخصوص)، و(التخصيص)، و(الاجتهاد)، و(الفتوى)، و(الترجيح)، ونحوها كثير ، ويحصل أن

يصرح بصنيعه ذاك تصريحا، من خلال نقد تعريفات الأصوليين كما رأيت.

4ـ بيان أن المصطلح الأصولي هو ملتقى علوم النقل والعقل في الإسلام؛ لكثرة مصادره، وتنوع روافده، وقابليته لأي جديد من ذلك، أو تجديد، ولامتداد آثاره وتعديها إلى كل مجالات الحياة، وقابليته أيضا للتوظيف في أي ميدان من الميادين الاجتماعية، أو العلمية .

5 ـ بيان أن في الفكر الأصولي ـ من خلال ما تبين لدى أبي إسحاق ـ معالم نظرية في (التعريف)، إذا توبعت بالبحث، جمعا ودراسة؛ أمكن أن تشكل ـ بلا ريب ـ أساس (نظرية خاصة) في دراسة المصطلح الشرعي، أكثر أصالة، وأشد ارتباطا بطبيعة العلوم الشرعية.

وفي خصوص مفاهيم المصطلح الأصولي عنده كان:

6ـ إثبات أن (أصول الفقه) ـ في الاستعمال الرئيس، المبني عليه عنده ـ هي الكليات القطعية، التي إليها ترجع آحاد الأدلة، والعلل، وآحاد المقاصد، ونحوها من الجزئيات التي وإن صحت نسبة بعضها إلى (علم أصول الفقه) من حيث هو صناعة، فإنها ليست (أصولا)!

7 ـ بيان أن (الاجتهاد) إذا تم الجمع بين كل مراحله عنده؛ كان (حركة) حية شاملة لكل النشاط الإنساني في المجتمع؛ لقيامها على أساس استمرار التدين، وتجديد الدين أبدا، فهما وتنزيلا، واستنباطا وتحقيقا. فدخل في مفهومه (الكلي) ـ فضلا عن المجتهد المستنبط ـ العامي (المحقق) بخبراته العرفية، وأنشطته الاجتماعية، وقراراته النفسية... إلخ. «وكله اجتهاد»[1].

8 ـ بيان أن الفتوى ـ من حيث هي اجتهاد ـ كما تقدر بالزمان والمكان والشخص؛ تقدر كذلك (بالحال)! وهذا أدق من تقديرها (بالشخص)؛ لأنما هو من (تحقيق المناط العام) «من حيث هو لمكلف ما»[2]. أما التقدير بالحال فهو مراعاة خصوص مقيد، لا مطلق كما في الأول، وهو ضرب من (تحقيق المناط الخاص). وما ذكره من (فتوى أهل الورع) ونحوها.

---

(1) م4/93.

(2) م4/97.

9ـ ثم إن الاجتهاد من حيث هو حركة حية، تربط ما بين النص والواقع، يمتد نظره أيضا إلى المستقبل؛ ليتحكم في المتوقع، عبر قواعد تنبني على اعتبار الطوارئ والاستثناءات، وهي جميعها تنتظم في نسق كلي ـ في إطار الاجتهاد ـ هو (أصل المآل)، وقد سبق القول: إن (المآل) باعتباره نظرا اجتهاديا يمثل أرقى مراتب الاجتهاد وأنضج صوره، وأدقها على الإطلاق؛ وذلك لبعد نظر الناظر فيه وعمقه، بحيث إن المجتهد لا يراعي فيه الواقع فحسب، بل يراعي المتوقع أيضا، ويرسم ملامحه استشرافا، فيحكم بمقتضاه.

10ـ وينتج مما سبق جميعا أن المصطلح عموما، والشرعي منه خصوصا ـ فضلا عن دوره الحاسم في فهم العلم وإفهامه ـ قناة، وأي قناة! لتجديد الدين، وإحياء التدين، إذ به أساسا يمكن (إعادة تشكيل العقل المسلم) كما يعبر اليوم. وبنشره وإعماله، ودرسه ومدارسته؛ ترتبط الفهوم بمفاهيمه، ويتقعد السلوك على حدوده وتعريفاته، وتنضبط النيات إلى مقاصده.

وأحسب أن تشجيع الدرس المصطلحي في علوم الشرع ـ وهي أم الاصطلاح ـ قمين بإخراج (خبراء)، يقفون على ثغور إحياء (المفاهيم) الأصيلة، لما انحرف استعماله من مصطلحات، إما تأثرا بالوافد الدخيل، أو جهلا بالموروث الأصيل، أو بسببهما معا، ثم بعث ما تنوسي من مصطلحات ـ بناء على الدراسة والتمحيص ـ في علوم الشريعة كلها، أصولها وفروعها. مما به الغنى كل الغنى! لو تواتر إعماله في زماننا لكان لنا به (لغتنا)، التي ليست لغيرنا! ولكان إذن؛ أساس نهضة للأمة وأي نهضة! قائمة على العلم بالله، من خلال كتاب الله، وسنة رسول الله ـ # ـ وما غير المصطلح الشرعي أجدر بذلك وأقدر؟

هذا وإني لا أزعم أني جئت في هذا البحث (بإبداع) متحرر ـ على التمام ـ من ربقة الاتباع. وإنما الإنشاء على غير مثال ـ في حق غير البارئ ـ ضرب من ضروب المحال.

وإن كان لي فيه من نتيجة أدخرها لخصوص نفسي، وأعتز بها إذا خلوت إلى نظري وحدسي؛ فهي شعوري بأني بدأت أتعلم!

فالحمد لله وكفى، وصلى الله على نبيه المصطفى.

وكتبه العبد الراجي رحمة ربه:

فريد بن حسن الأنصاري الخزرجي السجلماسي عفا الله عنه، وغفر له، ولوالديه، ولشيوخه، ولكافة المسلمين. آمين!

ووافق الفراغ من تسويده ـ بمكناسة الزيتون ـ يوم الجمعة، الحادي عشر من شهر رمضان المبارك، لسنة: *1418*هـ، الموافق لتاسع يناير من سنة: *1998*م.

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم.

لائحة
المصادر والمراجع

لائحة المصادر والمراجع(*)

ـ القرآن الكريم.

أولا: كتب المعاجم اللغوية والاصطلاحية:

ـ **الأساس:** أساس البلاغة لجار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري. دار بيروت: *1404 هـ/1984م*.

ـ **التعريفات:** كتاب التعريفات للشريف علي بن محمد الجرجاني. دار الكتب العلمية بيروت. ط. الأولى: *1403 هـ/1983م*.

ـ **الحدود:** كتاب الحدود في الأصول لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي. تحقيق الدكتور نزيه حماد. مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر. بيروت. ط. الأولى: *1973م*.

ـ **شرح الحدود:** شرح حدود الإمام الأكبر البركة القدوة الأنور أبي عبد الله ابن عرفة. تأليف الشيخ أبي عبد الله محمد الأنصاري المشهور بالرصاع التونسي. نشر وزارة الأوقاف المغربية. مطبعة فضالة. ط. الأولى: *1412 هـ/1992م*.

ـ **الفروق:** الفروق في اللغة لأبي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري. نشر دار الآفاق الجديدة. بيروت. ط. الثالثة: *1979م*.

ـ **قاموس اللسانيات:** عربي فرنسي ـ فرنسي عربي، مع مقدمة في علم المصطلح للدكتور عبد السلام المسدي الدار العربية للكتاب.

ـ **القاموس:** القاموس المحيط لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي. دار الكتب العلمية بيروت، ودار الجيل بيروت. بلا تاريخ.

ـ **اللسان:** لسان العرب لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري. دار صادر بيروت. بلا تاريخ.

ـ **مختار الصحاح** للإمام محمد بن أبي بكر الرازي. دار القلم بيروت: *1979م*.

ـ **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**. وضعه محمد فؤاد عبد الباقي. دار القلم بيروت. بلا تاريخ.

(*) مصنفة حسب العلوم، وهذه مرتبة حسب فائدتها لهذا البحث.

ـ المفردات: المفردات في غريب القرآن لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني. تحقيق محمد سيد كيلاني. نشر شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي. مصر: 1961م.
ـ المقاييس: معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا. تحقيق عبد السلام هارون. نشر دار الجيل بيروت. ط. الأولى: 1411هـ/1991م.

ثانيا: كتب في الدراسات المصطلحية والمنهجية:

ـ أبجديات البحث في العلوم الشرعية محاولة في التأصيل المنهجي لفريد الأنصاري. منشورات الفرقان. مطبعة النجاح الجديدة: الدار البيضاء. ط. الأولى:1997 .
ـ أصول البحث العلمي ومناهجه، للدكتور أحمد بدر، نشر وكالة المطبوعات بالكويت، طبع دار غريب للطباعة بالقاهرة، ط.الثالثة: 1977 .
ـ تأسيس القضية الاصطلاحية إعداد مجموعة من الأساتذة الجامعيين، إصدار المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات. تونس (بيت الحكمة): 1989 مطبعة القلم تونس.
ـ تجديد المنهج في تقويم التراث للدكتور طه عبد الرحمن. نشر المركز الثقافي العربي. ط. الأولى: 1994م.
ـ دراسات في علم المعنى (السيمانتيك) للدكتور كمال بشر. بحث مرقون (مقرر في جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم اللغة والدراسات السامية والشرقية).
ـ دليل الباحث الناشئ في المصطلح (طبعة تجريبية) إصدار معهد الدراسات المصطلحية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ ظهر المهراز فاس، السنة الجامعية 1414هـ /1993ـ1994 .
ـ ضوابط المعرفة: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة: صياغة للمنطق وأصول البحث متمشية مع الفكر الإسلامي . تأليف عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني . الطبعة الثالثة : ١٤٠٨/ ١٩٨٨. دار القلم . دمشق.
ـ في المنهجية والحوار للدكتور رشدي فكار (من سلسلة إسلاميات) نشر مكتبة وهبة بالقاهرة، وتوزيع مكتبة المشعل بالرباط ط. الثانية 1983 .

ـ كشف النقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب. تأليف الشيخ الإمام إبراهيم بن علي بن فرحون المالكي المتوفى سنة: 799 هـ. دراسة وتحقيق حمزة أبي فارس، والدكتور عبد السلام الشريف. طبع دار الغرب الإسلامي بيروت. ط. الأولى: 1990.

ـ مدخل إلى علم الاصطلاح للدكتور إدريس نقوري. مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء. ط. الأولى: 1417 هـ/1997.

ـ مصطلحات أصولية في كتاب الموافقات للشاطبي بحث تقدم به الطالب فريد الأنصاري لنيل دبلوم الدراسات العليا في الدراسات الإسلامية من كلية الآداب بالرباط، تحت إشراف الدكتور الشاهد البوشيخي. السنة الجامعية: 1989/1990م.

ـ مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين قضايا ونماذج. تأليف الدكتور الشاهد البوشيخي، تصفيف دار الغرب الرسلامي بيروت، وطبع مطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء، ونشر منشورات القلم بباريس، ط. الأولى: 1413هـ 1993م.

ـ مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبين للجاحظ. تأليف الدكتور الشاهد البوشيخي، الطبعة الأولى عن دار الآفاق الجديدة بيروت: 1402هـ 1982م، والطبعة الثانية عن دار القلم بالكويت: 1415هـ 1995م.

ـ المصطلح الأعجمي في كتب الطب والصيدلة العربية تأليف إبراهيم بن مراد. دار الغرب الإسلامي بيروت. ط. الأولى: 1985.

ـ المصطلح النقدي في نقد الشعر دراسة لغوية، تاريخية نقدية، للدكتور إدريس الناقوري طبع وتوزيع دار النشر المغربية بالدار البيضاء ـ ط. الأولى: 1982م.

ـ المعيار: منطق تهافت الفلاسفة المسمى معيار العلم للإمام الغزالي. تحقيق الدكتور سليمان دنيا . طبعة دار المعارف بمصر. ط. الثانية: ١٩٦٩. سلسلة ذخائر العرب: (٣٢).

ـ مقدمة في علم المصطلح تأليف الدكتور علي القاسمي، نشر مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ط. الثانية: 1987 م بمطابع أم القرى بمصر.

ـ مناهج البحث: مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، للدكتور علي سامي النشار . دار النهضة العربية. بيروت : ١٤٠٤هـ/١٩٨٤.

ـ منهج المعجمية تأليف جورج ماطوري، ترجمة وتقديم الدكتور عبد العلي الودغيري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، طبع مطبعة المعارف الجديدة بالرباط، ط. الأولى: *1993* .

ـ نصوص المصطلح النقدي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين، تأليف الدكتور الشاهد البوشيخي، تصفيف دار الغرب الإسلامي ببيروت، وطبع مطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء، ونشر منشورات القلم بباريس ط. الأولى: *1414*هـ *1993*م.

ـ ثالثا: كتب في الفقه وأصوله:

ـ أبو إسحاق الشاطبي حياته ومعالم من فكره. رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في العلوم الإسلامية والحديث. نوقشت بدار الحديث الحسنية، سنة *1412*هـ/*1991*م. إعداد عبد الرحمان بن علي بن عبد الله الحسني الفيلالي.

ـ إحكام الأحكام : الإحكام في أصول الأحكام للآمدي. كتب هوامشه الشيخ إبراهيم العجوز . دار الكتب العلمية . بيروت . ط الأولى :١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥.

ـ إحكام الفصول : إحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي. تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي . ط الأولى :١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦.

ـ الإحكام في أصول الأحكام للإمام أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم. تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر. منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت. ط. الأولى: *1400*هـ/*1980*م.

ـ الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي. اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة. نشر مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب. طبع دار البشائر الإسلامية بيروت. ط. الثانية: *1416*هـ/*1995*م.

ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول تأليف الإمام محمد بن علي الشوكاني. تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البدري. نشر مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت. ط. الأولى: 1412 هـ/1992م.
ـ أصول التشريع الإسلامي للأستاذ على حسب الله . دار المعارف بمصر. ط الخامسة: ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦.
ـ أصول السرخسي للإمام أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي. حققه أبو الوفا الأفغاني. عنيت بنشره لجنة إحياء النعمانية بحيدر آباد الدكن بالهند. بلا تاريخ.
ـ الاعتصام لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (790 هـ). ضبطه وصححه الأستاذ أحمد عبد الشافي. دار الكتب العلمية بيروت. ط. الثانية: 1411 هـ/1991م.
ـ إعلام الموقعين عن رب العالمين للإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر المشهور بابن القيم. تحقيق عصام الدين الصبابطي. نشر دار الحديث بالقاهرة. ط. الأولى: 1414 هـ/1993م.
ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد للإمام أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد. وثق نصوصه وخرج أحاديثه طه عبد الرؤوف سعد. نشر دار الجيل بيروت. ومكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة. ط. الأولى: 1409 هـ/1989م.
ـ البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني، تحقيق عبد العظيم الديب نشر،دار الوفاء للطباعة والنشر، ط. الأولى: 1412هـ1992م.
ـ البحر المحيط : البحر المحيط في أصول الفقه للإمام الزركشي . إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت . قام بتحريره د. عبد الستار أبو غدة . وراجعه الشيخ عبد القادر عبد الله العاني . دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع. ط. الثانية : ١٤١٣/ ١٩٩٢م .
ـ التبصرة في أصول الفقه للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن علي الفيروزآبادي الشيرازي. تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو. دار الفكر دمشق. تصوير عن ط. الأولى: 1980م.

- التحصيل من المحصول لسراج الدين الأرموي . دراسة وتحقيق . د . عبدالحميد أبو زنيد . مؤسسة الرسالة . ط الأولى : ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨.
- ترتيب الفروق واختصارها تأليف أبي عبد الله محمد بن إبراهيم البقوري. تحقيق الأستاذ عمر ابن عباد. نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب. الجزء الأول: 1414 هـ/1994 م. والجزء الثاني: 1416 هـ/1996 م. مطبعة فضالة بالمحمدية. المغرب.
- جلباب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة. تأليف محمد ناصر الدين الألباني. نشر دار ابن حزم بيروت والمكتبة الإسلامية بالأردن. ط. الثانية: 1414 هـ/1994م.
- جمع الجوامع لتاج الدين عبد الوهاب بن السبكي. مطبوع ضمن (مجموع مهمات المتون). نشر دار الكتب العلمية. بيروت. ط. أولى: 1414 هـ/1994م.
- دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيهما . تأليف الدكتور مصطفى سعيد الخن. نشر الشركة المتحدة للتوزيع. دمشق. ط. الأولى: 1404هـ /1989م.
- الرسالة للإمام محمد بن إدريس الشافعي تحقيق وشرح أبي الأشبال الشيخ أحمد شاكر. طبع دار الفكر. بلا تاريخ.
- روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه للإمام موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الدمشقي. ومعها شرحها نزهة الخاطر العاطر للشيخ عبد القادر بن أحمد بدران الدومي ثم الدمشقي. نشر مكتبة المعارف الرياض. بلا تاريخ.
- الشاطبي وفكره الأصولي بين الإبداع والاتباع للأستاذ عبد الحيد العلمي. بحث تقدم به صاحبه لنيل دبلوم الدراسات العليا في الدراسات الإسلامية من كلية الآداب ظهر المهراز. فاس. سنة: 1989م.
- الشاطبي ومقاصد الشريعة للدكتور حمادي العبيدي. دار قتيبة بيروت/دمشق. ط. الأولى: 1412 هـ/1992م.
- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول للإمام شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. نشر دار الفكر القاهرة/بيروت، ومكتبة الكليات الأزهرية القاهرة. ط.الأولى: 1393هـ/1973م

ـ شرح القواعد الفقهية تأليف الشيخ أحمد الزرقا. دار القلم دمشق. ط. الثانية: 1409 هـ/1989م.
ـ العدة في أصول الفقه للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي. تحقيق الدكتور أحمد بن علي سير المباركي. مؤسسة الرسالة بيروت. ط. الأولى: 1400 هـ/1980م.
ـ علم أصول الفقه للأستاذ عبد الوهاب خلاف . دار القلم . الكويت ط . العاشرة : ١٣٩٢/١٩٧٢.
ـ فتاوى الإمام الشاطبي أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الأندلسي صاحب الموافقات والاعتصام. حققها وقدم لها محمد أبو الأجفان. [وإنما هي من جمعه لا من تصنيف الشاطبي] ط. الثانية: 1406هـ/1985 . مطبعة الكواكب. تونس.
ـ الفروق للإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي. ومعه حاشية سراج الدين أبي القاسم ابن الشاط المسماة «إدرار الشروق على أنواء الفروق». دار المعرفة بيروت. بلا تاريخ.
ـ فقه السنة للسيد سابق، نشردار الكتاب العربي بيروت، ط.الثامنة: 1407هـ 1987 م
ـ الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية للدكتور عبد الوهاب أبي سليمان دار الشروق. ط. الثانية: 1404 هـ/1984م.
ـ الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي تأليف محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي نشر المكتبة العلمية بالمدينة المنورة، لصاحبها محمد بن سلطان النمنكاني ط. الأولى 1396 هـ.
ـ الفكر المقاصدي عند الإمام ابن تيمية. بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في الدراسات الإسلامية، من كلية الآداب بالرباط. أعده الباحث بوشعيب لمدى. السنة الجامعية: 96ـ1997م.
ـ في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية. للدكتور عبد المجيد النجار. دار النشر الدولي الرياض. ط. الأولى: 1415 هـ/1994م.
ـ القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي من خلال كتابه الموافقات: بحث أعده الأستاذ الجيلالي المريني لنيل دبلوم الدراسات العليا بدار الحديث الحسنية. السنة الجامعية: 1409ـ1410 هـ/1989ـ1990م.

ـ القوانين الفقهية للإمام أبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي. طبعة لا ذكر بها لأي معلومات ببليوغرافية؛
ـ كشف الأسرار شرح المصنف على المنار للإمام أبي البركات عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ النسفي. مع شرح نور الأنوار على المنار. لحافظ شيخ أحمد المعروف بملاجيون بن أبي سعيد بن غبيد الله الحنفي الميهوي صاحب الشمس البازغة. نشر دار الكتب العلمية بيروت. ط. الأولى: 1406 هـ/1986م.
ـ كشف النقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب. تأليف الشيخ الإمام إبراهيم بن علي بن فرحون المالكي المتوفى سنة: 799 هـ. دراسة وتحقيق حمزة أبي فارس، والدكتور عبد السلام الشريف. طبع دار الغرب الإسلامي بيروت. ط. الأولى: 1990.
ـ مباحث الحكم الشرعي والأدلة المتفق عليها عند الأصوليين. تأليف الدكتور وهبة الزحيلي والدكتور خليفة بابكر الحسن. نشر مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع الكويت. ط. الأولى: 1409 هـ/1989م.
ـ مباحث في المذهب المالكي بالمغرب. للدكتور عمر الجيدي رحمه الله. مطبعة المعارف الجديدة بالرباط. ط. الأولى: 1993م.
ـ محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي. للدكتور عمر الجيدي رحمه الله. منشورات عكاظ. ط. الأولى: 1987م. مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء.
ـ المحصول في علم أصول الفقه للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي. دراسة وتحقيق الدكتور طه جابر العلواني. نشر مؤسسة الرسالة بيروت. ط. الأولى: 1412 هـ/1992م.
ـ المستصفى في علم الأصول للإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي ضبط محمد عبد السلام عبد الشافي. دار الكتب العلمية بيروت. ط. الأولى: 1413 هـ/1993م.
ـ مصطلحات أصولية في كتاب الموافقات للشاطبي بحث تقدم به الطالب فريد الأنصاري لنيل دبلوم الدراسات العليا في الدراسات الإسلامية من كلية الآداب بالرباط، تحت إشراف الدكتور الشاهد البوشيخي. السنة الجامعية: 1989/1990م.

ـ المعتمد: كتاب المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي. تحقيق محمد حميد الله بتعاون مع محمد بكر، وحسن حنفي. دار الفكر دمشق: 1384 هـ/1964م.

ـ مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، إصدر الشركة التونسية للتوزيع تونس. ط. الثالثة: ديسمبر 1988م.

ـ المقدمة في الأصول للإمام أبي الحسن علي بن عمر بن القصار المالكي (ومع الكتاب ملاحق نادرة في أصول الفقه المالكي) قرأها وعلق عليها محمد بن الحسين السليماني. نشر دار الغرب الإسلامي بيروت. ط. الأولى: 1996م.

ـ مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي. للدكتور عبد المجيد تركي. ترجمة وتحقيق وتعليق د. عبد الصبور شاهين. مراجعة د. محمد عبد الحليم عبد الله. نشر دار الغرب الإسلامي بيروت. ط. الثانية: 1414 هـ/1994م.

ـ المناهج الأصولية: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي للدكتور فتحي الدريني . الشركة المتحدة للتوزيع دمشق. ط . الثانية :١٤٠٥هـ/١٩٨٥.

ـ منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي. أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الدراسات الإسلامية. أعدها الدكتور عبد الحميد العلمي. تحت إشراف الدكتور الشاهد البوشيخي. نوقشت بكلية الآداب ظهر المهراز. فاس. في السنة الجامعية: 1416ـ1417هـ /1995ـ1996م.

ـ منهج المالكية في الاستدلال بالمآلات الشرعية . رسالة لنيل دبلوم الدراسات الاسلامية العليا إعداد الأستاذ عبد الله لخضر . كلية الآداب مكناس: 1407هـ/1409 هـ ـ 86ـ1987م.

ـ الموافقات: لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (790 هـ). ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. نشر دار ابن عفان للنشر والتوزيع. السعودية. ط. الأولى: 1417 هـ/1997 .

ـ الموافقات في أصول الشريعة: لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (790 هـ) بشرح الشيخ عبد الله دراز. دار المعرفة بيروت. ط. الثانية: 1395 هـ/1975م. (وهي الطبعة المعتمدة في الإحصاء).

ـ نظرية التقعيد: نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء للدكتور محمد الروكي. منشورات كلية الآداب بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم: 25. مطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء. ط. الأولى: 1994.
ـ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للدكتور أحمد الريسوني، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، طبع دار الأمان بالرباط، ط. الأولى: 1411هـ 1991م.
ـ نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار. للإمام محمد بن علي الشوكاني. نشر دار الفكر بيروت: 1410 هـ/1989م.
ـ الوجيز في أصول الفقه للدكتور وهبة الزحيلي. نشر دار الفكر بدمشق. ط. الأولى: 1415هـ/1995م.

رابعا: كتب في علوم القرآن والحديث وعلومه:

ـ أحكام القرآن لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي. راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه محمد عبد القادر عطا. نشر دار الكتب العلمية. بيروت: 1416 هـ/1996م.
ـ بحوث في تاريخ السنة المشرفة تأليف الدكتور أكرم ضياء العمري. نشر مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة. ط. الخامسة: 1415 هـ/1994م.
ـ تاريخ فنون الحديث النبوي للعلامة الشيخ محمد عبد العزيز الخولي. تحقيق محمود الأرناؤوط وومحمد بدر الدين القهوجي. دار ابن كثير دمشق/بيروت. ط. الأولى: 1408 هـ/1988م.
ـ حركة النقد الحديثي بالبصرة خلال القرن الثاني الهجري. بحث أعده الأستاذ عبد الرحمان العمراني لنيل دبلوم الدراسات العليا في الدراسات الإسلامية، من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط سنة :1989م.
ـ الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة للإمام محمد بن جعفر الكتاني. نشر دار الكتب العلمية بيروت. ط. الثانية: 1400 هـ.
ـ الصحيحة: سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها. تخريج محمد ناصر الدين الألباني نشر مكتبة المعارف بالرياض: من 1415 هـ/1995م. إلى: 1417 هـ/1996م.

ـ سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة تخريج محمد ناصر الدين الألباني. المجلد الأول نشره المكتب الإسلامي. بيروت. ط. الخامسة: 1405 هـ/1985م. والمجلد الثاني إلى الخامس من نشر مكتبة المعارف بالرياض. من: 1412 هـ/1992 م. إلى: 1417 هـ/1996م.
ـ صحيح البخاري للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري. شرح وتحقيق الشيخ قاسم الشماعي الرفاعي. دار القلم بيروت. ط. الأولى: 1407 هـ/1987م.
ـ صحيح الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير) تأليف محمد ناصر الدين الألباني. نشر المكتب الإسلامي. بيروت. ط. الثالثة: 1408 هـ/1988م.
ـ صحيح مسلم للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. حقق نصوصه وصححه ورقمه وعد كتبه وأبوابه وأحاديثه، وعلق عليه ملخص شرح الإمام النووي مع زيادات من أئمة اللغة: محمد فؤاد عبد الباقي. دار الحديث بالقاهرة. ط. الأولى: 1412 هـ/1991م.
ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري للإمام ابن حجر العسقلاني. رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي. قرأ أصله تصحيحا وتحقيقا، وأشرف على مقابلة نسخه المطبوعة والمخطوطة عبد العزيز بن عبد الله بن باز. نشر دار الفكر. بلا تاريخ.
ـ الكشاف الموضوعي لأحاديث صحيح البخاري. إعداد محيي الدين عطية. نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي الولايات المتحدة الأمريكية. ط. الأولى: 1412 هـ/1992م.
ـ مختصر الشمائل المحمدية للإمام أبي عيسى الترمذي صاحب السنن. اختصره وحققه محمد ناصر الدين الألباني. نشر مكتبة المعارف بالرياض. ط. الرابعة: 1413 هـ.
ـ مشكاة مصابيح السنة تأليف محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي. تحقيق محمد ناصر الدين الألباني. نشر المكتب الإسلامي بيروت. ط. الثالثة: 1405 هـ/1985م.
ـ المنهج الإسلامي: المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل. دراسة منهجية في علوم الحديث للدكتور فاروق حمادة، منشورات مكتبة المعارف بالرباط ط. الأولى: 1402 ـ 1982.

ـ خامسا: كتب في التاريخ:

ـ الإحاطة في أخبار غرناطة لسان الدين بن الخطيب. تحقيق محمد عبد الله عنان. الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة. ط. الثانية: *1393هـ/1973م*. طبع الشركة المصرية للطباعة والنشر. القاهرة.

ـ دراسات ومباحث في تاريخ الأندلس عصري الخلافة والطوائف للدكتور أحمد الطاهري. مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء. ط. الأولى: *1993م*.

ـ اللمحة البدرية في الدولة النصرية لسان الدين بن الخطيب. تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة. منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت. ط. الثالثة: *1400 هـ/1980م*.

ـ المغرب عبر التاريخ. تأليف إبراهيم حركات. نشر دار الرشاد الحديثة الدار البيضاء. ط. الثالثة: *1414 هـ/1993م*.

ـ مقدمة ابن خلدون دار القلم بيروت لبنان ط. الرابعة: *1981م*.

ـ موسوعة أعلام المغرب تنسيق وتحقيق د. محمد حجي. نشر دار الغرب الإسلامي بيروت ط. الأولى: *1417 هـ/1996م*.

ـ نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين. (وهو العصر الرابع من كتاب دولة الإسلام في الأندلس) تأليف محمد عبد الله عنان. الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة. ط. الرابعة: *1408هـ/1987م*. مطبعة المدني. القاهرة.

ـ سادسا: كتب مختلفة:

ـ الأثر الشاطبي في الفكر السلفي بالمغرب. تأليف عبد الجليل بادو. منشورات سليكي إخوان. ط. الأولى:*1996م*. مطبعة فضالة بالمحمدية. المغرب.

ـ إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي ويهامشه تخريج الإمام العراقي ويذيله كتاب الإملاء في إشكالات الإحياء للإمام الغزالي، وكتاب تعريف الأحياء بفضائل الأحياء للشيخ العيدروس. دار الخير للنشر والتوزيع. دمشق/بيروت. ط. الأولى: *1411 هـ/1990م*.

ـ الإفادات والإنشادات لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي. دراسة وتحقيق الدكتور محمد أبي الأجفان ط.الثالثة: *1408 هـ/1988م*. مؤسسة الرسالة بيروت.

ـ حكمة الغرب (عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي) تأليف برتراند رسل. ترجمة الدكتور فؤاد زكريا (سلسلة عالم المعرفة. يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت. الجزء الأول: عدد:62/1403هـ. والجزء الثاني: عدد:72/1414هـ).
ـ الغزالي: حياته آثاره، فلسفته. إعداد أحمد شمس الدين. نشر دار الكتب العلمية بيروت. ط. الأولى:1411هـ/1990م.
ـ فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب. تأليف الدكتورعبد المجيد عمر النجار. نشر دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ط. الأولى1992 .
ـ مؤلفات الغزالي تأليف عبد الرحمن بدوي. نشر وكالة المطبوعات بالكويت. طبع مطابع دار القلم بيروت. ط. الثانية: 1977م.
ـ مجموع مهمات المتون. نشر دار الكتب العلمية. بيروت. ط. الأولى: 1414هـ/1994م.
ـ المنقذ من الضلال للإمام أبي حامد الغزالي ومعه كيمياء السعادة، والقواعد العشرة، والأدب في الدين. كلها للغزالي. تعليق وتصحيح محمد محمد جابر من علماء الأزهر، نشر مكتبة الجندي مصر. بلا تاريخ.
ـ نظرة تاريخية في حركة التأليف عند العرب في اللغة والأدب. تأليف الدكتور أمجد الطرابلسي. دار قرطبة للطباعة والنشر. الدار البيضاء. ط. الخامسة: 1406هـ/1986 .

ـ سابعا: المجلات والدوريات:

ـ أبو حامد الغزالي دراسات في فكره وعصره وتأثيره (سلسلة ندوات ومناظرات رقم:9) من منشورات كلية الآداب الرباط: 1988م.
ـ الاجتهاد. مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي. العدد الثامن. السنة الثانية. صيف: 1990م/1410ـ1411هـ. تصدر عن دار الاجتهاد بيروت.

المقالات المعتمدة:

أ ـ الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر. للدكتور عبد المجيد تركي.
ب ـ مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي للدكتور محمد فتحي الدريني.

ـ إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر (سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر:1) تصدر عن مركز دراسات العالم الإسلامي. مالطا. ط. الأولى: 1991م.
المقال المعتمد: الجمود الفقهي والتعصب المذهبي للدكتور محمد فتحي الدريني.
ـ اللسان العربي: مجلة تصدرها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (مكتب تنسيق التعريب بالرباط) العدد: 18.
ـ المقال المعتمد : المصطلحية (علم المصطلحات) : النظرية العامة لوضع المصطلحات وتوحيدها وتوثيقها للدكتور علي القاسمي .
ـ مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس (ندوة المصطلح النقدي وعلاقته بمختلف العلوم) .عددخاص : 4 ـ السنة : 1409هـ 1988م. طبع دار المعارف الجديدة. الرباط. ط. الأولى:1409 هـ/1988م.
المقالات المعتمدة :
أ ـ النظرية العامة والنظرية الخاصة في علم المصطلح للدكتور علي القاسمي.
ب ـ مشكلة المنهج في دراسة مصطلح النقد العربي القديم للدكتور الشاهد البوشيخي.
ـ الموافقات: مجلة دورية أكاديمية يصدرها المعهد العالي لأصول الدين بالجزائر. العدد الأول: ذو الحجة 1412 هـ/1992م.
المقالات المعتمدة:
أ ـ موافقات أبي إسحاق الشاطبي واستمرارية تأثيرها في مؤلفات العصر الحديث. للشيخ العلامة محمد المنوني.
ب ـ الجوانب التربوية عند الإمام الشاطبي للدكتور يوسف القرضاوي.
ج ـ مشروعية الإثار في الشريعة الإسلامية وضوابطه عند الإمام الشاطبي. للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي.
د ـ التقعيد الأصولي عند الإمام الشاطبي. للدكتور الجيلالي المريني.
هـ ـ فقه التطبيق لأحكام الشريعة عند الإمام الشاطبي. للدكتور عبد المجيد النجار. وهذا المقال أدرجه ـ فيما بعد ـ ضمن كتابه المذكور قبل: (في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية).
ـ المناظرة: مجلة فصلية تعنى بالمفاهيم والمناهج، السنة الرابعة، العدد: 6 ـ رجب

1414هـ دجنبر 1993 ، تصدر بالرباط (عدد خاص بندوة المصطلح التراثي بين الإعمال والإهمال).
ـ المقالات المعتمدة مرتبة حسب ورودها في المجلة:
أ ـ حفريات في المصطلح التراثي: مقاربات أولية، للدكتور محمد عابد الجابري .
ب ـ لماذا أهمل المصطلح التراثي ؟ للدكتور علي القاسمي.
ج ـ التضخم والتضارب في المصطلح البلاغي، للدكتور أحمد أبو زيد.
د ـ ملاحظات حول توظيف المصطلح التراثي في الفكر المغربي المعاصر: "مفهوم الحرية"عند عبد الله العروي كنموذج، للدكتورعبد المجيد الصغير .

ـ ثامنا: المراجع الأجنبية:

1-Dictionnaire de linguistique (Larousse) par Jean Dubois,Mathee Giacomo LouisGuespin,ChristianeMarcellesi,Jean-Baptiste Marcellesi, et Jean-Pierre mevel. Librairie Larousse. Edition:1982.France.

2-Dictionnaire encyclopedique des sciences du langage , par Oswald Ducrot, Et Tzvetan Todorov. Editions du Seuil 1972 .Imprime en France

3-LA TERMINOLOGIE NOMS ET NOTIONS
ALAIN REY
COLLECTION ENCYCLOPEDIQUE: (que sais-je?)
N:1780
IMPRIMERIE DES PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE: 1979.
4-LANGUE FRANCAISE: LES VOCABULAIRES TECHNIQUES ET SCIENTIFIQUES (revue trimestrielle n:17)
LOUIS GUILBERT
JEAN PEYTARD
FEVRIER: 1973

5-CLEFS POUR LA LINGUISTIQUE
GEORGES MOUNIN
EDITION. eme EDITIONS SGHERS PARIS:1980. 19

6-WORDS AND THEIR MEANING
HOWARD JACKSON
FIRST PUBLISHED: 1988.
LONGMAN HOUSE. ENGLAND.

7-D'UNE SCIENCE A L'AUTRE DES CONCEPTS NOMADES.
SOUS LA DIRECTION D'ISABELLE STENGERS.
EDITONS DU SEUIL. PARIS:1987.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

الإهداء 1

من نور الصراط المستقيم 3

كلمة حق 4

تقديم : 5

مقدمة: 9

1ـ موضوع البحث ودوافعه 11

2ـ منهج البحث 23

3ـ محتوى البحث 29

4ـ صعوبات البحث 37

بيان الرموز والاختصارات 42

طبعات مصنفات الشاطبي المعتمدة في الفهرسة والتوثيق 43

تمهيد: 45

المبحث الأول : لماذا لماذا دراسة المصطلح التراثي؟ 47

المبحث الثاني: ما هي الدراسة المصطلحية؟ 56

المبحث الثالث: مناهج الدارسة المصطلحية: 63

أ ـ المنهج التاريخي 63

ب ـ المنهج الوصفي 65

ج ـ المنهج الوصفي والتاريخي 70

المبحث الرابع: الدراسة المصطلحية بين العلوم الشرعية وعلوم اللغة

والأدب: 77

ـ أولا: التعريف 90

ـ ثانيا: خصائص المصطلح: 95

1ـ وظيفته العلمية 95

2 ـ رتبته الأسرية 95
3ـ قوته الاستيعابية 95
4 ـ نضجه الاصطلاحي 96
5 ـ علاقاته 96
ـ ثالثا: ضمائمه ومشتقاته 96
ـ رابعا: فروعه 97
ـ خامسا: خلاصة 98
القسم الأول: طبيعة المصطلح الأصولي عند الشاطبي 99
الفصل الأول: إصلاحية التجديد المصطلحي عند الشاطبي 101
المبحث الأول: الوجه الإصلاحي للتجديد الاصطلاحي عند الشاطبي 104
المبحث الثاني: بواعث التجديد الاصلاحي في المصطلح الأصولي عند الشاطبي 123
الطور الأول : في مرحلة التأسيس (المرحلة الفهمية)..... 124
الطور الثاني: المرحلة المنطقية 135
الطور الثالث: المرحلة المقاصدية 139
الفصل الثاني: مركزية المصطلح في الفكر الأصولي عند الشاطبي 155
المبحث الأول: الحس المصطلحي عند الشاطبي 157
أولا: التعريف 157
ثانيا: التجديد المصطلحي 160
ثالثا: الكثافة في النسيج الاصطلاحي 162
المبحث الثاني: التنوع المصدري للمصطلح الأصولي عند الشاطبي: 163
أ ـ المصطلحات العارية 163
ب ـ المصطلحات الصُّلبية 164

1 ـ مصطلحات ذات مصدر كلامي 165
2 ـ مصطلحات ذات مصدر منطقي 168
3 ـ مصطلحات ذات مصدر فقهي 169
4 ـ مصطلحات ذات مصدر لغوي 171
5 ـ مصطلحات ذات مصدر صوفي 172
6 ـ مصطلحات ذات مصدر قرآني 173
7 ـ مصطلحات ذات مصدر حديثي 174
8 ـ مصطلحات أصولية أصيلة 175
الفصل الثالث: نظرية التعريف الأصولي ونقد الحد المنطقي عند الشاطبي 177
المبحث الأول: أصول التصور النظري للتعريف الأصولي، ونقد الحد المنطقي عند الشاطبي 181
ـ المسألة الأولى: في تعريف التعريف الأصولي 181
ـ المسألة الثانية: الأسس النظرية لنقد الحد المنطقي عند الشاطبي 182
ـ المسألة الثالثة: خصائص وضع التعريف الأصولي عند الشاطبي 185
ـ أولا: إجراء الصيغة على عادة العرب في التعبير..... 185
ـ ثانيا: التعريف بالأمر المحسوس أو الظاهر..... 187
ـ ثالثا: ضبط المعنى قبل المبنى 188
ـ رابعا: ضبط المعنى التركيبي قبل المعنى الإفرادي..... 189
المبحث الثاني: أنواع التعريف الأصولي ومقاصده عند الشاطبي.. 193

ـ المسألة الأولى: أنواع التعريف الأصولي عند الشاطبي.... 193
أ ـ التعريف بالرسم 195
ب ـ التعريفات الأخرى 205
ب1ـ التعريف اللفظي 205
ب2ـ التعريف بالتقسيم 207
ب3ـ التعريف بالمثال 208
ب4ـ التعريف بالسياق 209
المسألة الثانية: مقاصد التعريف الأصولي عند الشاطبي 210
أ ـ قصد البيان 210
ب ـ قصد تأسيس البرهان والحجة 213
ج ـ قصد الحكم والاستنتاج 216
د ـ قصد النقد 218
المسألة الثالثة:أثر القصد في صياغة التعريف الأصولي عند
الشاطبي 219
القسم الثاني: المعجم 221
الفصل الأول: مصطلح الأصول 223
ـ أولا: التعريف 225
أ ـ في اللغة 225
ب ـ في اصطلاح الشاطبي 226
ـ ثانيا : خصائصه 263
1 ـ وظيفته العلمية 263
2 ـ رتبته الأسرية 264
3 ـ قوته الاستيعابية 264
4 ـ نضجه الاصطلاحي 265

5 ـ علاقاته: 265
أ ـ مرادفاته: 265
أ ـ1ـ القواعد 265
أ ـ2 ـ القوانين 266
أ ـ3 ـ الكليات 267
أ ـ4 ـ الضوابط 267
ب ـ أضداده 268
ب1ـ الفروع 268
ب2ـ الجزئيات 268
ب3 ـ قضايا الأعيان 269
ب4 ـ النوادر 269
ثالثا: ضمائمه: 270
1ـ الأصول الاستقرائية القطعية 270
2ـ أصول أصول الشريعة 270
3ـ الأصول الأول أو الأصول الأولى 272
4ـ أصول الدين 273
5ـ الأصول العامة 274
6 ـ الأصول العربية 276
7 ـ الأصول العقلية 276
8 ـ الأصول العلمية 277
9ـ الأصول الكلية 278
10ـ أصول المصالح 278
11 ـ أصل كلي ابتدائي 279
12ـ الأصل المذهبي أو أصل المذهب 279

13ـ الأصل المعين 279
رابعا: خلاصة 280
الفصل الثاني: مصطلح الاجتهاد 281
أولا: التعريف: 283
أ ـ في اللغة 283
ب ـ في اصطلاح الشاطبي 284
ثانيا: خصائصه: 299
1ـ وظيفته العلمية 299
2ـ رتبته الأسرية 301
3ـ قوته الاستيعابية 301
4ـ نضجه الاصطلاحي 302
5ـ علاقاته: 303
أ ـ مرادفاته: 303
أ ـ 1ـ الاستنباط 303
أ ـ 2ـ النظر 303
ب ـ أضداده: 304
التقليد 304
ثالثا: ضمائمه ومشتقاته: 305
أ ـ ضمائمه: 305
أ ـ 1ـ اجتهاد الرأي 305
أ ـ 2ـ اجتهاد الفقهاء 305
أ ـ 3ـ الاجتهاد القياسي 306
أ ـ 4 ـ الاجتهاد المعتبر 307
أ ـ 5ـ اجتهاد المكلف أو المكلفين 307

أ ـ 6ـ الاجتهادات النبوية 309
أ ـ 7ـ درجة الاجتهاد أو رتبة الاجتهاد 310
أ ـ 8 ـ مسند الاجتهاد 311
ب ـ مشتقاته: 312
ب1ـ الاجتهادي 312
ب2ـ المجتهد 312
ب3ـ المجتهَدات 312
ب4ـ المجتهَد فيه 313
رابعا: فروعه: 313
ـ الفرع الأول : الاستنباط 314
أولا: التعريف 314
أ ـ في اللغة 314
ب ـ في اصطلاح الشاطبي 315
ثانيا: خصائصه 325
1ـ وظيفته العلمية 325
2ـ رتبته الأسرية 326
3ـ قوته الاستيعابية 326
4ـ نضجه الاصطلاحي 327
5ـ علاقاته: 327
ـ مرادفاته: 327
ـ الاجتهاد 327
ثالثا: ضمائمه: 327
ـ استنباط الأحكام الشرعية 327
ـ طرق الاستنباط 329

ـ غرائب الاستنباط 329
الفرع الثاني: الفتوى 330
أولا: التعريف 330
أ ـ في اللغة 330
ب ـ في اصطلاح الشاطبي 331
ثانيا: خصائصه 348
1ـ وظيفته العلمية 348
2ـ رتبته الأسرية 348
3ـ قوته الاستيعابية 349
4ـ نضجه الاصطلاحي 349
5ـ علاقاته: 350
مرادفاته: 350
ـ الاجتهاد 350
ـ ثالثا: ضمائمه ومشتقاته 350
أ ـ ضمائمه: 350
أ ـ1ـ الفتوى بالإقرار 350
أ ـ2ـ الفتوى بالفعل أو الفتوى الفعلية 351
أ ـ3ـ الفتوى بالقول 351
أ ـ4ـ الفتوى بالمشهور 351
أ ـ 5ـ فتوى القلب أو فتاوى القلوب 352
أ ـ6ـ فتوى النفوس 353
أ ـ 7ـ فتيا أهل الورع 353
ب ـ مشتقاته: 354
ب1ـ الاستفتاء 354

ب2ـ استفتاء القلب..... 354
ب3ـ الإفتاء 354
ب4 ـ المستفتي 354
ب5ـ المفتي 355
الفرع الثالث: تحقيق المناط 358
ـ أولا: التعريف 358
أ ـ في اللغة 358
ب ـ في اصطلاح الشاطبي 360
ب1ـ تحقيق المناط العام 367
ب2ـ تحقيق المناط الخاص 373
ـ ثانيا: خصائصه: 378
1ـ وظيفته العلمية 378
2ـ رتبته الأسرية 378
3ـ قوته الاستيعابية 378
4ـ نضجه الاصطلاحي 379
5ـ علاقاته: 379
مرادفاته: 379
ـ اجتهاد المكلف أو اجتهاد المكلفين 379
ـ المقدمة الأولى 380
ـ المقدمة النظرية 380
الفرع الرابع : الترجيح 381
أولا: التعريف 381
أ ـ في اللغة 381
ب ـ في اصطلاح الشاطبي 382

ثانيا: خصائصه: 401
1ـ وظيفته العلمية 401
2ـ رتبته الأسرية 402
3ـ قوته الاستيعابية 402
4 ـ نضجه الاصطلاحي 402
5ـ علاقاته: 402
أ ـ مرافقاته: 402
أ ـ1ـ الاجتهاد 402
أ ـ2ـ التغليب 403
ب ـ أضداده: 403
ب1ـ التحكم 403
ب2ـ التخيير 403
ب3ـ التوقف 403
ثالثا: ضمائمه ومشتقاته: 404
أ ـ ضمائمه: 404
أ ـ1ـ ترجيح الأقاويل 404
أ ـ2ـ الترجيح الخاص 404
أ ـ3ـ وجوه الترجيح 405
ب ـ مشتقاته: 405
ـ الأرجح 405
ـ الأرجحية 406
ـ الترجح 406
ـ الراجح 406
ـ الرجحان 408

ـ أوجه الرجحان 408
ب7ـ المرجُحات 408
ب8ـ المرجِّح 408
ب9ـ المرجِّحون 409
ب10ـ المرجوح 409
ب11ـ المرجوحية 409
خامسا: خلاصة 410
الفصل الثالث: مصطلح المآل 413
ـ أولا: التعريف 415
أ ـ في اللغة 415
ب ـ في اصطلاح الشاطبي 416
ثانيا: خصائصه: 427
1ـ وظيفته العلمية 427
2ـ رتبته الأسرية 429
3ـ قوته الاستيعابية 429
4ـ نضجه الاصطلاحي 431
5 ـ علاقاته: 434
أ ـ مرادفاته: 434
أ ـ1ـ المسبَّب 434
أ ـ2ـ اللازم 434
أ ـ3ـ النتيجة 434
ب ـ أضداده: 435
ـ الحال 435
ثالثا: ضمائمه: 435

أ ـ مآل العمل أو مآلات الأعمال 435
ب ـ مآل السبب أو مآلات الأسباب 435
ج ـ مآلات الأفعال 436
د ـ مآلات الأحكام 436
هـ ـ مآلات الأدلة 436
وـ المآل الممنوع 436
زـ مآل المكلف أو مآل العبد 437
رابعا: فروعه: 437
الفرع الأول : سد الذرائع 438
أولا : التعريف 438
أ ـ في اللغة 438
ب ـ في اصطلاح الشاطبي 439
ثانيا: خصائصه: 448
1ـ وظيفته العلمية 448
2ـ رتبته الأسرية 449
3ـ قوته الاستيعابية 449
4ـ نضجه الاصطلاحي 450
5ـ علاقاته: 451
أ ـ مرادفاته: 451
أ ـ1ـ الاحتياط 451
أ ـ2ـ الحيل 452
ب ـ أضداده: 453
ب1ـ الإذن 453
ب2ـ الحيل 453

ثالثا: مشتقاته: 454
أ ـ التذرع 454
ب ـ الذريعة 455
ج ـ المتذرَّع إليه 455
د ـ المتذرَّع به 456
الفرع الثاني: الحيل 457
أولا: التعريف 457
أ ـ في اللغة 457
ب ـ في اصطلاح الشاطبي 458
ـ مصطلح الحيل بين مفهومين 466
ثانيا: خصائصه: 470
1ـ وظيفته العلمية 470
2ـ رتبته الأسرية 470
3ـ قوته الاستيعابية 471
4ـ نضجه الاصطلاحي 471
5 ـ علاقاته: 472
أ ـ مرادفاته: 472
سد الذرائع 472
ب ـ أضداده: 472
ب1ـ الحيل 472
ب2ـ سد الذرائع 472
ثالثا: مشتقاته وضمائمها: 473
أ ـ الحيلة 473
ب ـ الاحتيال 473

ج ـ التحيل 473
د ـ التحيل الجائز 474
هـ ـ التحيل الممنوع 474
و ـ المحتال 474
ـ الفرع الثالث: الاستحسان 475
أولا: التعريف 475
أ ـ في اللغة 475
ب ـ في اصطلاح الشاطبي 475
ثانيا: خصائصه: 490
1ـ وظيفته العلمية 490
2ـ رتبته الأسرية 491
3ـ قوته الاستيعابية 491
4ـ نضجه الاصطلاحي 492
5ـ علاقاته: 493
ـ أضداده: 493
ـ الاستقباح 493
ـ ثالثا: مشتقاته وضمائمه: 493
أ ـ مشتقاته: 493
ـ المستحسِن 493
ب ـ ضمائمه: 493
ب1ـ استحسان أهل الاجتهاد 493
ب2ـ استحسان العقول 494
ب3ـ استحسان العوام 494
الفرع الرابع: مراعاة الخلاف 495

أولا: التعريف 495
أ ـ في اللغة 495
ب ـ في اصطلاح الشاطبي 497
ـ ثانيا: خصائصه: 514
1ـ وظيفته العلمية 514
2ـ رتبته الأسرية 514
3ـ قوته الاستيعابية 514
4ـ نضجه الاصطلاحي 516
5ـ علاقاته: 516
أ ـ مرادفاته: 516
ـ مراعاة القول الضعيف، أو مراعاة الرواية الضعيفة..... 568
ب ـ أضداده: 515
ـ اتباع الخلاف، أو اعتبار الخلاف 569
الفرع الخامس: مفهوم قاعدة أن «القواعد المشروعة بالأصل لا ترفعها العوارض الطارئة» 517
خامسا: خلاصة 522
خاتمة 529
لائحة المصادر والمراجع 537
فهرس المحتويات 555

بيع هذا الكتاب


بمكتبة دار الأمان
4، زنقة المامونية - الرباط
الهاتف : 037.72.32.76
الثمن ..... 75.00 .....


الدار البيضاء

الإيداع القانوني رقم : 2003/1866