جـامـــــــعة غردايـــــــــــة
كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية
قسم العلوم الإنسانـــــية
شعبة العلوم الإسلامية

أثر مقاصد الشريعة في تأويل النصوص الفقهية

مذكرة مقدمة لاستكمال المتطلبات لنيل شهادة الماستر في العلوم الإسلامية

تخصص: فقه وأصول

إعداد الطالب:
سمير أقوجيل

إشراف الأستاذ:
د. عمر مونة

اللجنة المناقشة:

د.عبد القادر جعفر.....رئيسا – د.عمر مونة.....مشرفا مقررا – د.لخضر بن قومار.....عضوا

الموسم الجامعي:

1437هـ–1438هـ/2016م–2017م

بسم الله

الرحمن

الرحيم

إهداء

إلى والديّ اللّذين ربّياني صغيرا جسما و عقلا

إلى زوجتي التي وقفت بجانبي أوّلا و آخرا

أهدي هذا العمل

شكر و تقدير

أحمد الله تعالى أولا الذي بنعمته تتم الصالحات.

و أشكر جميع أساتذة جامعة غرداية

الذين تلقيت عنهم و استفدت منهم.

و أشكر بالخصوص الأستاذ: د. عمر مونة الذي أشرف

على هذه المذكرة و أفادني بملاحظاته القيمة

و الذي كان له الأثر البالغ في توجهي الفكري و

العلمي.

ملخص البحث

تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن علاقة مقاصد الشريعة بالتأويل الذي مارسه الفقهاء من خلال فهمهم للنصوص و استنباطهم منها و الذي تناوله الأصوليون نظريا في كتبهم. و ذلك لخطورة هذا الموضوع أهميته فيما يتعلق بتأويل النص المقدس عموما و ما يعتمد من ذلك على المقاصد و المصالح خصوصا لأنها موضع أمل و ادعاء.

و حاولت الدراسة الإجابة على هذه الإشكالية من خلال بيان مفهوم كل من المقاصد و التأويل ثم التطرق إلى العلاقة التي تربط بين المقاصد و فهم النصوص عموما و تأويلها خصوصا بإبراز القواعد المعتمدة في ذلك و الفوائد التي تتعلق بهذا النوع من الاجتهاد الفقهي.

و قد تم ذلك من خلال تتبع ما يكون شاهدا على ما تقدم من تقريرات العلماء و تقعيداتهم مع ما يحتاج إلى إتمام هذا الغرض من تحليل و توضيح لبعض الألفاظ و الفقرات التي تبزر العلاقة المقصودة من هذه الدراسة.

فيقف بذلك القارئ على الأثر البالغ للمقاصد و المصالح الشرعية في الاجتهاد التفسيري في نصوص الوحيين بعد أن تقرر ذلك الأثر في الاجتهاد التنزيلي فيها من خلال دراسات كثيرة و وافية بذلك.

و أكدت الدراسة كذلك من خلال بعض القواعد و الفوائد على ضرورة مراعاة هذا النوع من التأويل في فهم السنة النبوية إذ هو ما يناسب طبيعة ذلك التشريع.

و انتهت الدراسة بعرض نماذج من التأويل المقاصدي لدى الفقهاء في مجالات متنوعة تثبت و تؤكد على ذلك الأثر تطبيقا.

Le résumé de l'étude

Cette étude vise à dévoiler la relation entre les objectifs de la législation islamique et l'interprétation qu'à exercer les savants de la jurisprudence à travers leurs compréhensions des textes et leurs déductions d'eux. Et ceci à cause de la délicatesse et de l'importance de ce sujet en ce qui concerne l'interprétation des textes sacrés généralement et celle qui s'appuie sur les objectifs et les intérêts de la législation islamique particulièrement car ils sont l'objet d'espoir et de prétention.

L'étude à donc tentée de répondre à cette problématique en éclaircissant le sens des deux termes : « objectifs » et « interprétation », puis elle à traitée la relation entre les objectifs et la compréhension des textes généralement et leurs interprétations spécialement en manifestant les bases et les bénéfices qui sont reliés à cette sorte de la jurisprudence. Et tout cela en prenant comme preuves les déclarations et les fondements des anciens et des nouveaux savants des bases de la jurisprudence et des objectifs de la législation islamique avec l'analyse et l'explication qui à été nécessaire pour démontrer le relation qui est l'objet de cette étude.

Et grâce à cela le lecteur peut constater l'effet considérable des objectifs et des intérêts islamiques dans l'explication des textes du Coran et de la Sunna après que beaucoup d'études suffisantes ont démontrées cette effet en ce qui concerne l'application des textes dans la réalité.

Et cette étude à appeler aussi à l'attention sur l'importance de ce genre d'interprétation dans la compréhension de la Sunna car c'est cela qui convient à la nature de cette législation.

Et l'étude à terminé par l'exposition de certains exemples d'interprétations basées sur les objectifs de la législation islamique chez les savants de la jurisprudence dans des domaines variés qui confirment l'effet recherché dans la pratique.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	1
المبحث الأول: حقيقة المقاصد و التأويل	9
المطلب الأول: مفهوم مقاصد الشريعة و أنواعها و أهميتها في الاجتهاد الفقهي	9
الفرع الأول: مفهوم مقاصد الشريعة	9
الفرع الثاني: أنواع مقاصد الشريعة المعتبرة في التأويل	11
الفرع الثالث: أهمية مقاصد الشريعة في الاجتهاد الفقهي	14
المطلب الثاني: مفهوم التأويل و مشروعيته	15
الفرع الأول: مفهوم التأويل لغة و اصطلاحا	15
الفرع الثاني: مشروعية التأويل الأصولي من خلال القرآن الكريم	19
الفرع الثالث: مشروعية التأويل الأصولي من خلال السنة	21
الفرع الرابع: شواهد اعتباره من خلال فقه الصحابة الله عنهم	23
المطلب الثالث: شروط التأويل الصحيح	24
الفرع الأول: وجود موجب للتأويل	24
الفرع الثاني: قبول النص المؤول للتأويل	25

الفرع الثالث: احتمال النص للمعنى المؤول إليه	26
الفرع الرابع: استناد التأويل إلى دليل معتبر	27
الفرع الخامس: عدم معارضة المعنى المؤول لما هو قطعي الدلالة من نص أو قاعدة أو مقصد	30
المطلب الرابع: أنواع التأويل و نماذجه	30
الفرع الأول: أنواع التأويل	30
الفرع الثاني: نماذج من التأويل الفاسد عند الجمهور	31
الفرع الثالث: نماذج من التأويل المردود	33
المبحث الثاني: قواعد التأويل المقاصدي و فوائده و علاقته بفهم النصوص و تنزيلها	35
المطلب الأول: علاقة المقاصد بفهم النصوص و حقيقة قاعدة "لا اجتهاد في مورد النص" و علاقة التأويل المقاصدي بفهم النصوص و تنزيلها	35
الفرع الأول: علاقة المقاصد بفهم النصوص	35
الفرع الثاني: حقيقة قاعدة "لا اجتهاد في مورد النص"	38
الفرع الثالث: علاقة الاجتهاد التفسيري بالاجتهاد التنزيلي في النصوص	40
الفرع الرابع: علاقة المقاصد بالتأويل	43
المطلب الثاني: القواعد المقاصدية الخادمة للتأويل	44
الفرع الأول: التمييز بين التشريع العام و التشريع الخاص في السنة النبوية	44
الفرع الثاني: التمييز بين مقامات انتصاب الرسول صلى الله عليه و سلم للتشريع	49

الفرع الثالث: الاكتفاء بداعي الطبع عن حث الشرع	50
الفرع الرابع: توجيه الخطاب إلى من يقوى على حفظ الحق عند ضعف الوازع الديني لدى المخاطب الأصلي	52
الفرع الخامس: تقديم الأصل الاستعمالي على الأصل القياسي في فهم العموم عند التعارض	52
الفرع السادس: الاستدلال بالمرتبة التحسينية في تأويل الأمر و النهي	54
الفرع السابع: اعتبار المقصود من التشريع في اللفظ العام و المطلق	57
المطلب الثالث: فوائد التأويل المقاصدي	58
الفرع الأول: استمرارية الشريعة نصوصا و أحكاما	58
الفرع الثاني: الحفاظ على كليات التشريع	59
الفرع الثالث: التمييز بين المقاصد و الوسائل في التشريع النبوي	60
الفرع الرابع: الحفاظ على نصوص التشريع الجزئية	61
الفرع الخامس: الجمع بين النصوص المتعارضة في الظاهر	61
الفرع السادس: حفظ السنة النبوية فقها و فهما	62
الفرع السابع: تكثير النصوص و سد الباب على التأويلات البعيدة	63
الفرع الثامن: حماية علم أصول الفقه من الاتهام بالجمود	64
الفرع التاسع: استيعاب نصوص الشريعة لخلاف العلماء و إنصافهم	65

الفرع العاشر: حماية فكر المسلم من التطرف الديني	66
المطلب الرابع: الرد على الظاهرية النافين للتأويل المقاصدي	68
الفرع الأول: الجمود على الظاهر ينافي مع أمر به المجتهد في فهم النصوص	68
الفرع الثاني: الأخذ بالظاهر يكون بعد التحقق من موافقته لقصد الشارع	69
الفرع الثالث: الظاهر الاصطلاحي قد لا يوافق الظاهر الحقيقي	70
الفرع الرابع: الظاهر في قصد الشارع هو المعتبر في فهم النصوص	71
الفرع الخامس: أصل الأخذ بالظاهر لا يتنافى مع التأويل المقاصدي	72
المطلب الخامس: الرد على على الحداثيين و الغالين في التأويل و التقصيد	73
الفرع الأول: لا يلزم صحة الدليل صحة الاستدلال	73
الفرع الثاني: أهل الغلو في التقصيد ليسوا أهلا للتأويل	74
الفرع الثالث: التأويل المقاصدي لا يسقط شرط العربية في التأويل	74
الفرع الرابع: المقاصد المعتبرة في التأويل هي المأخوذة من الشريعة بطرقها المعروفة و المتوافقة مع قطعياتها	75
المبحث الثالث: نماذج من أثر المقاصد في التأويل الفقهي	77
المطلب الأول: نماذج من صرف الأمر إلى الندب	77
الفرع الأول: الأمر بالغسل يوم الجمعة	77
الفرع الثاني: الأمر بالبداءة بالطعام قبل الصلاة	78

الفرع الثالث: الأمر بعيادة المريض	79
الفرع الرابع: الأمر بالإبراد بالظهر في شدة الحر	80
المطلب الثاني: نماذج من صرف النهي إلى كراهة التنزيه	81
الفرع الأول: النهي عن الانتعال قائما	81
الفرع الثاني: النهي عن المياثر الحمر	81
الفرع الثالث: النهي عن سفر الرجل برفقة دون اثنين	82
الفرع الرابع: النهي عن سفر المرأة وحدها	83
الفرع الخامس: النهي عن بيع الهر	85
الفرع السادس: نهي المسلم عن منع الجار من غرز خشبة في جداره	86
الفرع السابع: النهي عن النفخ في الشراب	86
الفرع الثامن: النهي عن الشرب من فم السقاء	87
المطلب الثالث: نماذج من تخصيص العموم و تقييد المطلق	88
الفرع الأول: تقييد الدم المحرم بكونه مسفوحا	88
الفرع الثاني: تقييد الإسبال المحرم بفعله خيلاء	89
الفرع الثالث: تخصيص استحقاق سلب القتيل بمن أبلى في الحرب	90
الفرع الرابع: تخصيص إسقاط القصاص عن قاتل ولده بمن لم يظهر منه العمد	91
الفرع الخامس: تخصيص النهي عن التقاط الإبل بحالة شيوع الأمانة	91

الفرع السادس: تقييد النهي عن الصلاة في المقبرة بظهور النجاسة في ترابها	93
الفرع السابع: تخصيص وجوب قسم الغنائم بالأموال المنقولة	94
الخاتمة	101
فهرس الآيات القرأنية	104
فهرس الأحاديث النبوية	105
قائمة المصادر و المراجع	107

المقدمة

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على نبينا محمد و على آله و صحبه و من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فهذا بحث أتقدم به لنيل درجة الماستر في العلوم الإسلامية في تخصص الفقه و أصوله بعنوان: **"أثر مقاصد الشريعة في التأويل النصوص الفقهية"**. و أعني بذلك نصوص الوحيين التي هي مجال التأويل المعروف في علم أصول الفقه فلا يتناول موضوع هذا البحث نصوص الأئمة و الفقهاء.

أهمية الموضوع:

إن أعظم نعمة على الناس أن حفظ الله عليهم دينهم و ذلك بشتى أنواع الحفظ و العناية. و كان من ذلك إلهامه تعالى علماء الإسلام أن يضعوا أصولا و قواعد تحفظ الشريعة الإسلامية و نصوصها من التحريف و إسناد أحكام باطلة إليها بدعوى الاجتهاد على ضوئها؛ فليس علم أصول الفقه إلا أثرا من آثارا تلك العناية الإلهية و التكفل الرباني النازل المذكور في قول الحق سبحانه و تعالى ﴿**إنا نحن نزلنا الذكر و إن له لحافظون**﴾[1]. و قد كان غالب اعتماد العلماء الأولين في تأسيس ذلك العلم على قواعد اللغة العربية و على فتاوى و اجتهادات الأئمة عن طريق الاستنباط و التخريج، و لم يخصصوا لمقاصد الشريعة مباحث في كتبهم و إن ألمحوا إليها إلماحا في ثنايا بعض الأبواب حتى وجد بعض المتأخرين الفضلاء سبيلا إلى انتقاد تلك القواعد و الأصول في عدم تحقيق وظيفتها الأساسية من ضبط الاجتهاد و حسم الخلاف الفقهي[2]. و إن من أهم أبواب ذلك العلم و أخطرها: باب التأويل لتعلقه بصرف اللفظ المقدس عن أصله في الدلالة ؛ فأردت أن أخوض غمار البحث عن علاقة مقاصد الشريعة بذلك الباب الجليل من علم الأصول و أثرها في الاجتهاد في تأويل نصوص الأحكام الفقهية، لاسيما و لم أقف إلى الآن على دراسة متعلقة بهذا الموضوع.

و إذا فنيت أقلام و أشعلت معارك كلامية بسبب مسألة التأويل في باب العقيدة و الصفات الإلهية فمن الجدير أن تنال هذه المسألة مثل هذا الاهتمام أو أكثر في باب الأحكام الفقهية و هو ما لم

---

[1] سورة الحجر: 15

[2] أعني به العلامة محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله في مقدمة كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" (ص165-168)

يحصل حسب علمي المحدود. و قد أصبحت الحاجة إلى إعطاء نصوص الأحكام الفقهية الدلالة التي تحقق المصلحة للناس شديدة و ملحة؛ لأن الأصنام المنحوتة بالحجر و غيره التي كانت تعبد في عهد الجاهلية تحولت اليوم إلى منافع و شهوات تعبد من دون الله و في سبيلها يكفر به و بشريعته التي يجب أن يحملها أهلها بالاجتهاد الذي يجعل النفوس مطمئنة بأن كافة المصالح المعتبرة لدى العقول الراجحة مكفولة بأحكامها و نصوصها مهما تغيرت الظروف و تقلبت الأوضاع. و ذلك في حين أنه رفعت راية المقاصد و المصالح من أجل هدم أحكام قطعية بتحريف نصوصها و إلباس ذلك لباس التأويل الشرعي. و إن للرأي مجالا واسعا في تأويل نصوص الأحكام الفقهية و بالأخص ما تعلق منها بالمعاملات و الآداب؛ لأن أحكامها قائمة على تحقيق المصالح المعتبرة و المعاني المعقولة؛ فلا بد أن يظهر أثر مقاصد الشريعة في هذا النوع من الاجتهاد الذي هو محل هذه الدراسة.

إشكالية البحث:

تتمحور إشكالية البحث حول العلاقة بين مقاصد الشريعة و التأويل الأصولي للنصوص الفقهية؟ و يندرج تحتها الإشكاليات الفرعية الآتية:

- ما هي علاقة المقاصد بفهم نصوص الأحكام الفقهية؟
- ما هي علاقة المقاصد بالتأويل الأصولي؟
- ما هي القواعد المقاصدية التي تخدم التأويل و تدفع المجتهد إلى تعاطيه؟
- ما هي فوائد و ثمرات التأويل الذي يراعي المقاصد الشرعية؟
- كيف الرد على من غالى و فرط في استخدام المقاصد في التأويل؟
- هل ثمة نماذج من تأويل العلماء استندت إلى المقاصد؟

أسباب اختيار الموضوع:

الأسباب التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع متنوعة و هي كالتالي:

1– ميولي الشخصي إلى علم مقاصد الشريعة الذي أقتنع أنه لأهم وسيلة لتجديد الفقه الإسلامي و توفير الاجتهاد الصائب في النوازل و المستجدات.

2– خطورة و أهمية موضوع التأويل التي تقدمت الإشارة إليها.

3– دعوة محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله في مقدمة كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" إلى إعادة صياغة و هيكلة علم أصول الفقه بكيفية تخدم الاجتهاد الصحيح و ضبطه من خلال مقاصد الشريعة و حكم التشريع المبثوثة في كلام الفقهاء و الأئمة رحمهم الله.

فموضوع هذا البحث يتناول بابا مهما من علم أصول الفقه لمحاولة ربطه بالمقاصد و بذلك أرجو أن أقدم بهذه الدراسة المتواضعة نوع إسهام في الوصول إلى الهدف الذي أنشده ذلك الإمام رحمه الله.

4– عدم عثوري على دراسة متخصصة في هذا الموضوع مع أهميته البالغة و إن كان كل من مسألتي المقاصد و التأويل قد حظي بالبحوث المتنوعة و الدراسات الوافية و لكن بقيت الوصلة بين المسألتين خالية من بحث و دراسة حسب اطلاعي المحدود.

أهداف البحث:

هذا البحث يتوصل إلى تحقيق الأهداف التالية:

1– تجلية الأثر للمقاصد الشرعية و مراعاتها في اجتهادات الفقهاء في تأويل نصوص الأحكام الفقهية

2– تجلية مفهوم "الظاهر" عند الأصوليين و بيان عدم منافاته للمعنى الموؤل الذي تؤيده الأدلة

3– إبراز الجانب المقاصدي لأهم باب من أبواب علم أصول الفقه الذي هو التأويل

4– إزالة الغبش و رفع التوجس الذي يحوم حول مصطلح التأويل

الدراسات السابقة في الموضوع:

تقدم في الكلام على أسباب اختياري هذا الموضوع أني لم أطلع على بحث و دراسة تقدمت فيه و أقرب دراسة وجدتها إلى هذا الموضوع دراسة مختصرة بعنوان: **"أثر المقاصد الجزئية و الكلية في فهم النصوص الشرعية (دراسة تطبيقية من السنة النبوية)"** لعبد الله إبراهيم زيد الكيلاني[3]، و لكن كانت عبارة عن مقالة مطولة و خالية من الجانب النظري كما يظهر من عنوانها و اختصرت على عرض بعض النماذج من فهم العلماء للسنة المبني على المقاصد ثم إن الدراسة لم تختص بالتأويل الذي هو موضوع بحثي.

خطة البحث:

المبحث الأول: حقيقة المقاصد و التأويل

المطلب الأول: مفهوم مقاصد الشريعة و أنواعها و أهميتها في الاجتهاد الفقهي

- *الفرع الأول: مفهوم مقاصد الشريعة*
- *الفرع الثاني: أنواع مقاصد الشريعة المعتبرة في التأويل*
- *الفرع الثالث: أهمية مقاصد الشريعة في الاجتهاد الفقهي*

المطلب الثاني: مفهوم التأويل و مشروعيته

- *الفرع الأول: مفهوم التأويل لغة و اصطلاحا*
- *الفرع الثاني: مشروعية التأويل الأصولي من خلال القرآن الكريم*
- *الفرع الثالث: مشروعية التأويل الأصولي من خلال السنة*
- *الفرع الرابع: شواهد اعتباره من خلال فقه الصحابة الله عنهم*

المطلب الثالث: شروط التأويل الصحيح

- *الفرع الأول: وجود موجب للتأويل*

[3] المعلومات الباقية لهذا المرجع مذكورة في قائمة المصادر و المراجع

- *الفرع الثاني: قبول النص المؤول للتأويل*
- *الفرع الثالث: احتمال النص للمعنى المؤول إليه*
- *الفرع الرابع: استناد التأويل إلى دليل معتبر*
- *الفرع الخامس: عدم معارضة المعنى المؤول لما هو قطعي الدلالة*

المطلب الرابع: أنواع التأويل و نماذجه

- *الفرع الأول: أنواع التأويل*
- *الفرع الثاني: نماذج من التأويل الفاسد عند الجمهور*
- *الفرع الثالث: نماذج من التأويل المتعذر*

المبحث الثاني: علاقة التأويل المقاصدي بفهم نصوص الأحكام و تنزيلها و قواعده و فوائده و الرد على منكريه ة الغالين فيه

المطلب الأول: علاقة المقاصد بفهم النصوص و حقيقة قاعدة "لا اجتهاد في مورد النص" و علاقة التأويل المقاصدي بفهم النصوص و تنزيلها

- *الفرع الأول: علاقة المقاصد بفهم النصوص*
- *الفرع الثاني: حقيقة قاعدة "لا اجتهاد في مورد النص"*
- *الفرع الثالث: علاقة الاجتهاد التفسيري بالاجتهاد التنزيلي في النصوص*
- *الفرع الرابع: علاقة المقاصد بالتأويل*

المطلب الثاني: القواعد المقاصدية الخادمة للتأويل

- *الفرع الأول: التمييز بين التشريع العام و التشريع الخاص في السنة النبوية*
- *الفرع الثاني: التمييز بين مقامات انتصاب الرسول صلى الله عليه و سلم للتشريع*
- *الفرع الثالث: الاكتفاء بداعي الطبع عن حث الشرع*
- *الفرع الرابع: توجيه الخطاب إلى من يقوى على حفظ الحق عند ضعف الوازع الديني لدى المخاطب الأصلي*
- *الفرع الخامس: تقديم الأصل الاستعمالي على الأصل القياسي في فهم العموم عند التعارض*

- *الفرع السادس: الاستدلال بالمرتبة التحسينية في تأويل الأمر و النهي*
- *الفرع السابع: اعتبار المقصود من التشريع في اللفظ العام و المطل*

المطلب الثالث: فوائد التأويل المقاصدي

- *الفرع الأول: استمرارية الشريعة نصوصا و أحكاما*
- *الفرع الثاني: الحفاظ على كليات التشريع*
- *الفرع الثالث: التمييز بين المقاصد و الوسائل في التشريع النبوي*
- *الفرع الرابع: الحفاظ على نصوص التشريع الجزئية*
- *الفرع الخامس: الجمع بين النصوص المتعارضة في الظاهر*
- *الفرع السادس: حفظ السنة النبوية فقها و فهما*
- *الفرع السابع: تكثير النصوص و سد الباب على التأويلات البعيدة*
- *الفرع الثامن: حماية علم أصول الفقه من الاتهام بالجمود*
- *الفرع التاسع: استيعاب نصوص الشريعة لخلاف العلماء و إنصافهم*
- *الفرع العاشر: حماية فكر المسلم من التطرف الديني*

المطلب الرابع: الرد على الظاهرية النافين للتأويل المقاصدي

- *الفرع الأول: الجمود على الظاهر ينافي مع أمر به المجتهد في فهم النصوص*
- *الفرع الثاني: الأخذ بالظاهر يكون بعد التحقق من موافقته لقصد الشارع*
- *الفرع الثالث: الظاهر الاصطلاحي قد لا يوافق الظاهر الحقيقي*
- *الفرع الرابع: الظاهر في قصد الشارع هو المعتبر في فهم النصوص*
- *الفرع الخامس: أصل الأخذ بالظاهر لا يتنافى مع التأويل المقاصدي*

المطلب الخامس: الرد على على الحداثيين و الغالين في التأويل و التقصيد

- *الفرع الأول: لا يلزم صحة الدليل صحة الاستدلال*
- *الفرع الثاني: أهل الغلو في التقصيد ليسوا أهلا للتأويل*
- *الفرع الثالث: التأويل المقاصدي لا يسقط شرط العربية في التأويل*

- *الفرع الرابع: المقاصد المعتبرة في التأويل هي المأخوذة من الشريعة بطرقها المعروفة و المتوافقة مع قطعياتها*

المبحث الثالث: نماذج من أثر المقاصد في التأويل الفقهي

المطلب الأول: نماذج من صرف الأمر إلى الندب

- *الفرع الأول: الأمر بالغسل يوم الجمعة*
- *الفرع الثاني: الأمر بالبداءة بالطعام قبل الصلاة*
- *الفرع الثالث: الأمر بعيادة المريض*
- *الفرع الرابع: الأمر بالإبراد بالظهر في شدة الحر*

المطلب الثاني: نماذج من صرف النهي إلى كراهة التنزيه

- *الفرع الأول: النهي عن الانتعال قائما*
- *الفرع الثاني: النهي عن المياثر الحمر*
- *الفرع الثالث: النهي عن سفر الرجل برفقة دون اثنين*
- *الفرع الرابع: النهي عن سفر المرأة وحدها*
- *الفرع الخامس: النهي عن بيع الهر*
- *الفرع السادس: نهي المسلم عن منع الجار من غرز خشبة في جداره*
- *الفرع السابع: النهي عن النفخ في الشراب*
- *الفرع الثامن: النهي عن الشرب من فم السقاء*

المطلب الثالث: نماذج من تخصيص العموم و تقييد المطلق

- *الفرع الأول: تقييد الدم المحرم بكونه مسفوحا*
- *الفرع الثاني: تقييد الإسبال المحرم بفعله خيلاء*
- *الفرع الثالث: تخصيص استحقاق سلب القتيل بمن أبلى في الحرب*
- *الفرع الرابع: تخصيص إسقاط القصاص عن قاتل ولده بمن لم يظهر منه العمد*
- *الفرع الخامس: تخصيص النهي عن التقاط الإبل بحالة شيوع الأمانة*
- *الفرع السادس: تقييد النهي عن الصلاة في المقبرة بظهور النجاسة في تراها*

- *الفرع السابع: تخصيص وجوب قسم الغنائم بالأموال المنقولة*

المنهج المتبع في البحث و طريقة العمل:

اتبعت في هذا البحث **المنهج الاستقرائي و التحليلي** إذ هو المنهج الذي يناسب طبيعة هذا البحث الذي غايته إبراز أثر مقاصد الشريعة في فهم العلماء لنصوص الأحكام استشهادا بكلامهم في التقعيد و الاستنباط مع التوضيح و التحليل.

و اعتمدت المنهج التوثيقي المتعارف عليه، فعزوت النصوص إلى أصحابها فإن كانت بنصها جعلتها بين قوسين و إن كانت منقولة بالمعنى أشرت إلى مرجع ذلك.

و عزوت الآيات القرآنية إلى سورها بترقيمها في المصحف الشريف. و خرجت الأحاديث وفق المنهجية المعروفة: فإن كان الحديث في أحد الصحيحين أو الموطأ اكتفيت بعزوه ذاكرا الكتاب و الباب و رقم الحديث و إن كان في غيرها اجتهدت في بيان درجته مع العزو المذكور.

و ختمت البحث بفهارس الآيات و الأحاديث مرتبة ترتيبا ألف بائي و فهرس للمصادر و المراجع مرتبا على أبواب العلوم.

فإن أصبت فمن الله سبحانه و تعالى و إن أخطأت فمني و من الشيطان.

المبحث الأول: حقيقة المقاصد و التأويل

المطلب الأول: مفهوم مقاصد الشريعة و أنواعها و أهميتها في الاجتهاد الفقهي

- ***الفرع الأول: مفهوم مقاصد الشريعة***

أولا: تعريف "المقاصد" لغة

"المقاصد" لغة جمع مقصد من قصد يقصد قصدا و المقصد مصدر ميمي. و القصد يطلق على عدة معان، منها: استقامة الطريق و سهولته[4]، و الوسط بين طرفين[5]، و إتيان الشيء و النحو[6] و الاعتماد و الأم[7]. لكن المعنى الأقرب للاستعمال الأصولي لهذه الكلمة[8] – كما سيتبين إن شاء الله من خلال التعريف الاصطلاحي لها – هو المعنى الذي ذكره ابن منظور[9] رحمه الله نسبة إلى ابن جني رحمه الله إذ يقول: "قال ابن جني: أصل [ق ص د] ومواقعها في كلام العرب الاعتزام و التوجه و النهوض نحو الشيء"[10].

ثانيا: تعريف "مقاصد الشريعة" اصطلاحا

يلاحظ أن السابقين من الأصوليين لم يعتنوا بوضع تعريف لكلمة "مقاصد الشريعة"، و لعل هذا راجع إلى وضوح مدلولها في أذهانهم، و اكتفوا بتقديم مفهوم عام للمقاصد يتمثل في جلب المصالح و درء المفاسد[11]. و من الملفت للنظر في ذلك أن مؤسس علم المقاصد الإمام أبا إسحاق الشاطبي لم يضع تعريفا لهذا المصطلح في كتابه "الموافقات" الذي يعد المرجع الأساسي لهذا العلم.

---

[4] انظر: "لسان العرب"، ابن منظور، ج3 ص 353

[5] انظر: "تهذيب اللغة"، الأزهري، ج8 ص274

[6] انظر: "الصحاح"، الجوهري، ج2 ص524؛ "معجم مقاييس اللغة"، ابن فارس، ج5 ص95

[7] انظر: "تاج العروس"، الزبيدي، ج9 ص36؛ "لسان العرب"، ابن منظور، ج3 ص 353

[8] انظر: "أثر المقاصد الجزئية و الكلية في فهم النصوص الشرعية"، عبد الله الكيلاني، ص100

[9] انظر: "لسان العرب"، ج9 ص36

[10] هذا الكلام عزاه ابن منظور إلى كتاب "سر اصناعة الإعراب" و لكن لم أقف عليه في ذلك المصدر بعد البحث.

[11] انظر: "أثر المقاصد الجزئية و الكلية في فهم النصوص الشرعية"، عبد الله الكيلاني، ص100

و من أحسن التعريفات التي تعبر عن حقيقة مقاصد الشريعة قول الغزالي رحمه الله: "لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع و مقصود الشرع من الخلق خمسة: و هو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم و عقلهم و نسلهم و مالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، و كل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة و دفعها مصلحة"[12]. فنستفيد من هذا أن "مقاصد الشريعة" هي المصالح التي يقصد الشرع إلى حفظها. و يلتقي مع هذا المفهوم ما قاله الآمدي: "المقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة أو دفع مضرة أو مجموع الأمرين"[13]. فكلام هذين الإمامين من أئمة الأصول يجعل مفهوم مقاصد الشريعة دائرا حول حفظ المصالح المعتبرة شرعا و جلبها و درء المفاسد و تعطيلها هو ذلك مصلحة.

و أما المتأخرون ممن ألفوا في علم الأصول و مقاصد الشريعة بالخصوص فقد حاولوا وضع تعريف مضبوط لـ"مقاصد الشريعة" يبسط المعاني التي اختصرها المتقدمون في كلامهم، فعرفها الطاهر بن عاشور رحمه الله بأنها "المعاني و الحكم الملحوظة للشارع في التشريع"[14]، و قال علال الفاسي رحمه الله: "المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها و الأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[15]. و عرفها أحمد الريسوني بأنها "الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"[16] و هي عند القرضاوي: "الغايات التي تهدف إليها النصوص من الأوامر و النواهي و الإباحات و تسعى الأحكام الجزئية إلى تحقيقها في حياة المكلفين و أفرادا و أسرا و جماعات و أمة"[17]. و يمكن أن نستخلص من هذه التعريفات للمتقدمين و المتأخرين أن مقاصد الشريعة هي: **المصالح التي يسعى الشارع إلى تحقيقها من خلال أحكامه.**

---

[12] "المستصفى"، الغزالي، ص174

[13] "الإحكام في أصول الأحكام"، الآمدي، ج3 ص271

[14] هذا التعريف اقتبسته من تعريفه للمقاصد العامة. انظر: الطاهر بن عاشور، "مقاصد الشريعة الإسلامية"، ص251

[15] "مقاصد الشريعة و مكارمها"، ص7. و يلاحظ على هذا التعريف أنه اقتصر على المقصد الجزئي الذي يعرف بـ"الحكمة" من تشريع حكم جزئي.

[16] "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي"، ص19

[17] "دراسة في فقه مقاصد الشريعة"، يوسف القرضاوي، ص20

و مما يجدر التنبيه عليه أن لمقاصد الشريعة مستويين: **مقاصد الخطاب** و **مقاصد الأحكام**[18]. فمقصود الخطاب هي المعنى المقصود من الخطاب الشرعي من بين المعاني التي يحتملها. و المستوى الثاني هو ما تقدم من التعريف لـ"مقاصد الشريعة" في الاصطلاح و هو المراد عند الإطلاق. و محل هذه الدراسة و البحث هو إبراز علاقة و أثر المستوى الثاني من المقاصد في المستوى الأول منها.

و لا شك أن الإيمان بأن للشريعة غايات تتغياها من وراء أحكامها و مراعاة ذلك في الاجتهاد يثمر فهما موفقا لنصوص و خطابات الشرع. و هناك اتجاه آخر – كما سيأتي في الرد على الظاهرية النافين للتأويل – يكتفي بالفهم الحرفي و السطحي للنصوص دون رجوع إلى المستوى الثاني في فهم مقصود الشارع في مستواه الأول[19].

▫ *الفرع الثاني: أنواع مقاصد الشريعة المعتبرة في التأويل*

قسم العلماء رحمهم الله مقاصد الشريعة بتقسيمات مختلفة لكن أقتصر منها على ما يخدم موضوع هذا البحث.

أولا: أنواع المقاصد باعتبار **قوتها**

تنقسم مقاصد الشريعة باعتبار قوتها في ذاتها إلى: **مقاصد ضرورية** و **مقاصد حاجية** و **مقاصد تحسينية**[20].

1- المقاصد الضرورية: هي المصالح "التي لا بد منها في قيام مصالح الدارين بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد و تهارج[21] و فوت حياة، و في الأخرى فوت النجاة و النعيم، و الرجوع بالخسران المبين"[22].

---

[18] انظر: "محاضرات في المقاصد"، أحمد الريسوني، ص10

[19] انظر: "مدخل إلى مقاصد الشريعة"، أحمد الريسوني، ص8-9

[20] انظر: "المستصفى"، الغزالي، ص174؛ "مقاصد الشريعة"، الطاهر بن عاشور، ص300

[21] و في هذا المعنى قال الطاهر بن عاشور في تعريفه للضروريات: "أعني أن تصير أحوال الأمة شبيهة بأحوال الأنعام بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارع منها". انظر: "مقاصد الشريعة الإسلامية"، ص300

[22] الشاطبي: "الموافقات"، ج2 ص18

2- المقاصد الحاجية: هي المصالح "التي يفْتقر إليها من حيث التوسعة و رفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج و المشقة اللاحقة بفوت المطلوب، و لكنه لا يبلغ مبلغ الفساد المتوقع في المصالح العامة"[23].

3- المقاصد التحسينية: هي المصالح التي تقع موقع التحسين و التزيين[24] و يجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق[25]. و هذه المقاصد لها جانب دعوي كذلك بأن تظهر الأمة الإسلامية في مظهر حسن و جميل يدعو الأمم الأخرى في الاندماج إليها[26].

و هذا التقسيم للمصالح و المقاصد الشرعية تتعلق به مسألة مهمة في فهم النصوص و تأويلها و بالخصوص النصوص التي تتعلق بالقسم الثالث من تلك المقاصد و المصالح و هو التحسيني. و هو ما سيأتي في مسألة الاستناد إلى تلك المرتبة في تأويل ما وقع فيها من النصوص.

ثانيا: أنواع المقاصد باعتبار **شمولها لأبواب الشريعة و عدمه**

تنقسم مقاصد الشريعة كذلك باعتبار تعلقها بجميع أبواب الشريعة أو بعضها إلى: **مقاصد عامة** و **مقاصد خاصة** و **مقاصد جزئية**[27].

1- المقاصد العامة: هي التي تلاحظ في جميع أو أغلب أبواب الشريعة و مجالاتها، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة و غاياتها الكبرى[28] مثل مقصدي العدل و رفع الحرج.

2- المقاصد الخاصة: هي التي تتعلق بباب معين من أبواب المعاملات كالمقاصد الخاصة بأحكام عائلة[29] و المقاصد الخاصة بأحكام العقوبات[30].

3- المقاصد الجزئية: هي علل الأحكام و حكمها و أسرارها[31].

---

[23] المرجع السابق، ج2 ص21

[24] انظر: "المستصفى"، الغزالي، ص175

[25] انظر: "الموافقات"، الشاطبي، ج2 ص22

[26] انظر: "مقاصد الشريعة الإسلامية"، الطاهر بن عاشور، ص307

[27] المرجع السابق، ص7

[28] انظر: "مقاصد الشريعة الإسلامية"، الطاهر بن عاشور، ص251

[29] المرجع السابق، ص430

[30] المرجع السابق، ص515

فالنوع الأول يتعلق بأغلب الأبواب أو كلها و الثاني بباب معين و الأخير بكل حكم على حدة و يسمى أيضا بـ"الحكمة " كما في باب القياس الجزئي.

و هذا التقسيم كذلك بالغ الأهمية في موضوع هذا البحث لأنه ينبه الفقيه إلى المقاصد العامة التي يجب أن يراعيها في فهم كل النصوص و المقاصد الخاصة التي تتعلق بالباب الذي هو فيه و مقصد النص نفسه الذي هو فيه. و هذا التقسم يفيد كذلك في أن المقصد الجزئي و الحكمة إذا كان مستنبطا فلا يجوز أن يتعارض مع المقاصد الخاصة و العامة القطعية الثابتة بالاستقراء لأن المقاصد الجزئية المستنبطة ظنية فلا يقبل منها إلا ما موافقا للمقاصد القطعية العامة و الخاصة غير مخالف لها.

ثالثا: أنواع المقاصد باعتبار **القطع و الظن**

تنقسم أيضا مقاصد الشريعة باعتبار القطع و الظن في ثبوتها إلى: **مقاصد قطعية** و **مقاصد ظنية** و **مقاصد وهمية**[32].

1- المقاصد القطعية: هي التي ثبتت بطريق قطعي كالعمومات المتكررة الواردة في القرآن و ذلك مثل مقصد التيسير[33].

2- المقاصد الظنية: هي التي تقع دون مرتبة اليقين، كدلالة تحريم الخمر على أن مقصد الشريعة سد ذريعة إفساد العقل[34].

3- المقاصد الوهمية: هي التي يتوهم أنها مقصودة للشارع من ظواهر بعض النصوص و لكن عند التأمل يجدها المجتهد ليست كذلك. مثاله: أن النبي صلى الله عليه و سلم نهى عن غسل الشهيد و قال "إنه يبعث يوم القيامة و دمه يثعب اللون لون الدم و الريح ريح المسك"[35] فهذا ظاهر مقصد هذا الحكم[36] لكن يرى ابن عاشور رحمه الله أن المقصد الحقيقي لهذا النهي هو أن الناس في شغل عن التفرغ

---

[31] "مقاصد التشريع الإسلامي"، نور الدين الخادمي، ص7

[32] المرجع السابق، ص7

[33] انظر: "مقاصد الشريعة الإسلامية"، الطاهر بن عاشور، ص236

[34] أي و لو لم يكن القليل منها مفسدا للعقل سدا للذريعة. انظر: "مقاصد الشريعة الإسلامية"، الطاهر بن عاشور، ص238

[35] أخرجه البخاري في صحيحه،كتاب: الجهاد والسير، باب: من يجرح في سبيل الله عز وجل، ح: 2803، ج4 ص18

[36] يوهم كلام ابن عاشور رحمه الله أن هذا التعليل جاء صريحا عن الرسول صلى الله عليه و سلم عقب نهيه و ليس الأمر كذلك و إنما هو التماس و احتهاد من بعض العلماء. انظر: "معالم السنن"، الخطابي، ص 304

لغسل موتى الجهاد و أن خواطر المجاهدين منكسرة مع ذلك من بقاء جراحتهم و من دفنهم على تلك الحالة فعوضوا عن ذلك بتلك المزية العظيمة[37]. و لا شك أن التقصيد الذي اقترحه أعم و أشمل إذ يمكن استغلاله في فهم نصوص أخرى و اعتباره في تأويلها و هو من باب النفوذ من العلة الظاهرة إلى مقصد الشارع الحقيقي بمعنى أن النص قد يحتوي على تعليل ظاهر يختفي وراءه المقصد الحقيقي من الحكم.

و لا تخفي أهمية هذا التقسيم و تعلقه بموضوع بحثي إذ يقوى التأويل المستند إلى المقاصد و يضعف تبعا لقوة تلك المقاصد و ضعفها في الثبوت، و يتوجه التأويل و يتأكد كلما كان المقصد الذي يدعو إليه قويا.

▫ *الفرع الثالث: أهمية العلم بمقاصد الشريعة في الاجتهاد الفقهي*

لأهمية اعتبار مقاصد الشريعة في فهم النصوص و الاجتهاد على ضوئها قد اشترط عدد من أئمة الأصول العلم بتلك المقاصد لبلوغ مرتبة الاجتهاد:

قال الجويني رحمه الله: "**و من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر و النواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة**"[38]، و جعل ابن تيمية رحمه الله "**الفقه في الدين هُوَ معرفة حكمة الشريعة و مقاصدها و محاسنها**"[39]. و ممن صرح باشتراط العلم بالمقاصد: تقي الدين السبكي[40] و الصنعاني[41].

و اختصر الشاطبي رحمه الله شروط الاجتهاد كلها في أمرين اثنين: **العلم بمقاصد الشريعة** و **التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها**[42]. و هذا من أحسن الاختصار؛ لأن العلم بمقاصد الشريعة يستلزم و يتضمن كل الشروط التي اشترطها الأصوليون بينما الشروط التي ذكروها لا تغني عن هذا الشرط الأساسي؛ لأن الشخص قد يعرف العربية و نصوص الأحكام و أصول الفقه من دلالات

---

[37] انظر: "مقاصد الشريعة الإسلامية"، الطاهر بن عاشور، ص257

[38] "البرهان في أصول الفقه"، ج1 ص101

[39] "مجموع الفتاوى"، ج11 ص354

[40] "الإبهاج في شرح المنهاج"، ج1 ص8

[41] "إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد"، ص8-9

[42] انظر: "الموافقات"، ج5 ص41-42

الألفاظ و غير ذلك مما اشترطوه و لكن إذا كان مع ذلك غير متنبه أو مهملا لمقاصد الشارع في اجتهاده فقد يصدر أحكاما جائرة أو عابثة تتنافي مع حكمة هذه الشريعة و مصلحتها. بل إن أصول الاجتهاد بالرأي من سد الذرائع و الاستصلاح و الاستحسان و غيرها مبنية أساسا على المقاصد الشرعية؟ و لعل عدم تنصيص أكثر الأصوليين على العلم بمقاصد الشريعة في تلك الشروط من أجل أن الأصول التي تقدم ذكرها متضمنة لذلك. و ألمحوا أيضا إلى أهمية المقاصد في الاجتهاد في كلامهم على المصلحة المرسلة؛ إذ اشترط القائلون بها ملاءمتها لمقصود الشارع، و كذلك في مبحث المناسبة من مسالك العلة في القياس. **و التأويل الأصولي – فيما يظهر لي– هو معالجة مقاصدية بالدرجة الأولى لدلالات الألفاظ عند الأصوليين حذرا أن توظف توظيفا سطحيا ظاهريا يتنافى مع مقاصد الشارع في أحكامه و إن كانت اللغة العربية تسمح بالحكم الذي أدى إليه فهم النص على ضوئها.**

المطلب الثاني: مفهوم التأويل و مشروعيته

▫ *الفرع الأول: مفهوم التأويل لغة و اصطلاحا*

1– تعريف "التأويل" لغة:

"التأويل" مصدر الفعل الرباعي المضعف "أول" بالتشديد الذي أصله الفعل الثلاثي آل يؤول أولا و مآلا الذي هو بمعنى الرجوع و الإصلاح و السياسة و الجمع[43]. يقال في الدعاء للمضل: "أول الله عليك أي رد عليك ضالتك و جمعها لك". و قال ابن منظور: "و سئل أبو العباس أحمد بن يحيى عن "التأويل" فقال: التأويل و المعنى و التفسير واحد"[44]. و قال الأزهري: "و سئل أحمد بن يحيى عن "التأْويل" فقال: التأويل و التغيير واحد"[45]. و قال ابن فارس: "فأما التأويل فهو انتهاء الشيء و مصيره و عاقبته و آخره"[46]. و هذا المعنى الأخير للتأويل أشبه بمعنى المصدر الأصلي للفعل الثلاثي الذي هو

---

[43] انظر: "تاج العروس من جواهر القاموس"، الزبيدي، ج28 ص31؛ "لسان العرب"، ابن منظور، ج11 ص33؛ "تهذيب اللغة"، الأزهري، ج15 ص329

[44] "لسان العرب"، ج11 ص33

[45] "تهذيب اللغة"، ج15 ص329

[46] "مجمل اللغة"، ابن فارس، ج1 ص107

الرجوع[47]. و بهذا المعنى جاءت هذه الكلمة في القرآن الكريم كما في قوله تعالى ﴿**هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ**﴾[48]. قال ابن عطية: "و "التأويل" في هذا الموضع بمعنى المآل و العاقبة، قاله قتادة و مجاهد"[49].

2- تعريف "التأويل" في الاصطلاح الأصولي:

عرف التأويل عند جمهور الأصوليين[50] بعدة تعريفات متقاربة في المعنى إلا أن بعضهم عرف التأويل مطلقا و بعضهم عرف التأويل الصحيح فقط فأضاف قيودا في التعريف تخرج التأويل الفاسد و التأويل المردود الذي ليس بتأويل في الحقيقة و إن أدخل في أنواعه كما سيأتي إن شاء الله في الكلام عن أنواع التأويل.

⇦ **تعريف الجويني** رحمه الله: "**رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول**"[51]. فهذا التعريف – كما هو ظاهر منه و بمقارنته مع تعريفات من جاء بعده من الأصوليين – هو تعريف لمطلق التأويل بغض النظر عن مستنده و صحته و فساده. و لهذا ذهب بعض الباحثين[52] إلى أن هذا التعريف يشمل التأويل الفاسد و الباطل. لكن يظهر لي أن الجويني لم يقصد ذلك بتعريفه، و إنما أراد أن يشير إلى أن التأويل ليس قطعيا دائما لأنه من باب الاجتهاد المبني على غلبة الظن[53] و لم يقصد بتعريفه مطلق التأويل الذي يشمل ما لا يستند إلى دليل أصلا.

و نستفيد من هذا التعريف أن مجال التأويل هو : **اللفظ الظاهر**. و يدخل "الظاهر" ضمن تقسيم الأصوليين للفظ باعتبار **وضوح دلالته على معناه** إلى نص و ظاهر عند الجمهور[54]. فالظاهر

---

[47] انظر: "إرشاد الفحول"، الشوكاني، ج2 ص31-32

[48] سورة الأعراف: 53

[49] "المحرر الوجيز"، ابن عطية، ج2 ص407

[50] و أما التأويل عند الحنفية فهو: "ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي". انظر: "الكافي"، ص219؛ "أصول الشاشي"، الشاشي، ص39؛ "شرح التلويح على التوضيح"، التفتازاني، ج1 ص55؛ "كشف الأسرار"، البخاري، ج1 ص110

[51] "البرهان"، ج1 ص193

[52] انظر: "التأويل بين ضوابط الأصوليين و قراءة المعاصرين – دراسة أصولية فكرية معاصرة"، إبراهيم بويداين، ص24

[53] قال الغزالي في "المستصفى" (ص197): "و مهما كان الاحتمال قريبا و كان الدليل أيضا قريبا وجب على المجتهد الترجيح و المصير إلى ما يغلب على ظنه، فليس كل تأويل مقبولا بوسيلة كل دليل بل ذلك يختلف و لا يدخل تحت ضبط".

[54] و تنقسم الألفاظ الواضحة عند الأحناف إلى: محكم و مفسر و نص و ظاهر. انظر: "أصول البزدوي"، علي بن محمد البزدوي، ص6

عند جميع الأصوليين على كلا التقسيمين من الألفاظ الواضحة، و هو في تعريف الجمهور: "**ما دل على معنى بالوضع الأصلي، أو العرفي، و يحتمل غيره احتمالا مرجوحا**"[55]. و النص أكثر منه وضوحا لأنه يدل على معناه من غير احتمال لمعنى آخر و من أجل هذا ليس مجالا للتأويل عند الجمهور[56]. فيفيدنا هذا التعريف للظاهر مع تعريف الجويني أن التأويل حمل اللفظ الظاهر و رده من معناه الراجح بالوضع الأصلي إلى معنى مرجوح يحتمله اللفظ، و لا شك أن هذا الحمل كي يكون صحيحا و مقبولا من المجتهد في نصوص الشرع لا بد أن يستند إلى دليل معتبر و هو الأمر الذي لم يصرح به تعريفه و صرح به تعريفات من جاء بعده من الأصوليين.

⇦ **تعريف الغزالي** رحمه الله: "**عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر**"[57]. فالغزالي يضيف إلى تعريف أستاذه الجويني أن التأويل يحتاج إلى معضد يرجح المعنى المحتمل المرجوح على المعنى الراجح بالوضع الأصلي للكلمة. فالغزالي قصد من هذا التعريف التأويل الصحيح المقبول لا مطلق التأويل كما هو ظاهر عبارة الجويني و إن كنت أميل – كما تقدم – إلى أنه أراد الإشارة إلى ظنية التأويل لا الدعوى المطلقة العارية عن الحجة و الدليل.

و ينبه هذا التعريف – كما حصل في تعريف الجويني – على أن التأويل مسلك اجتهادي مبني على غلبة الظن و ذلك في قوله "يصير به أغلب على الظن". لكن هناك من الأصوليين من صرح بأن التأويل قد يكون قطعيا[58]. بل جعل الزركشي رحمه الله من عبارة الغزالي هذه محل انتقاد لكونها لم تشمل التأويل القطعي[59].

⇦ **تعريف الآمدي** رحمه الله: "**أما التأويل من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة و البطلان، هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتماله له. و أما التأويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده** "[60]،

---

[55] "الإحكام في أصول الأحكام"، ج3 ص52

[56] و أما عند الأحناف فالنص يقبل التأويل مثل الظاهر. انظر: "كشف الأسرار"، البخاري، ج1 ص44

[57] "المستصفى"، ص196

[58] انظر: "الردود و النقود شرح مختصر ابن الحاجب"، محمد البابرتي الحنفي، ج2 ص339

[59] انظر: "البحر المحيط"، ج5 ص36

[60] "الإحكام في أصول الأحكام"، ج3 ص53

فأتى بتعريف يتناول حقيقة التأويل و ماهيته المطلقة أولا ثم حقيقته الشرعية ثانيا فجمع بذلك بين التعريفين السابقين.

⇦ **تعريف الزركشي** رحمه الله: "**صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى يحتمله، ثم إن حمل لدليل فصحيح، و حينئذ فيصير المرجوح في نفسه راجحا للدليل، أو لما يظن دليلا ففاسد، أو لا لشيء فلعب، لا تأويل**"[61]. فهذا التعريف أحسن التعاريف للتأويل – في رأيي – لأنه حوى على وجازته أنواع التأويل كلها بتقسيم مرتب و منطقي مع وضوح العبارة و اجتناب الحشو و التكرار الذي قد يخل ببعض التعريفات الأخرى كتعريف الآمدي السابق ذكره.

⇦ **موقف بعض المتأخرين من المفهوم الأصولي للتأويل و توضيح موقف ابن تيمية رحمه الله منه:**

و يذهب بعض المتأخرين[62] إلى أن معنى التأويل عند الأصوليين يخالف معنى التأويل عند السلف في القرون المفضلة و أن معناه الأصولي معنى مبتدع ناشئ من علم الكلام و مناقشاته في مسائل الصفات ، و اعتبروا قضية التأويل من المسائل الدخيلة على علم أصول الفقه الأصيل. و أرى أن هذا الكلام ناتج من عدم التدقيق في المعنى الأصولي و الجانب المقاصدي للتأويل الذي يبطل هذا الكلام؛ إذ إن التأويل بمعناه اللغوي الذي نزل به القرآن و ما فهمه السلف الصالح و الرعيل الأول من علماء التفسير لا يبتعد عن ذلك المفهوم الأصولي المقاصدي.

و ما قرره ابن تيمية رحمه الله في مواضع من كتبه و رسائله من أن التأويل بمفهومه الأصولي مصطلح حادث بعد زمان التشريع بل بعد زمان الأئمة المجتهدين[63] لا ينبغي أن يفهم منه ذم التأويل بإطلاق و أنه ليس مسلكا شرعيا أصيلا. لكن هناك كلام آخر لابن تيمية مفصل يتضمن استدراكا مهما على ذلك الحكم المطلق الذي اشتهر عنه في التأويل بفهومه الأصولي فقال: "و أما التأويل بمعنى صرف اللفظ عن مفهومه إلى غير مفهومه فهذا لم يكن هو المراد بلفظ التأويل في كلام السلف **اللهم**

---

[61] انظر: "البحر المحيط"، ج5 ص36

[62] انظر: "التحقيقات و التنقيحات السلفيات على متن الورقات"، مشهور بن حسن آل سليمان، ص266-267؛ 277-278؛ "معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة"، محمَّد الجيزاني، ص385

[63] من ذلك قوله رحمه الله في "الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح" (ج4 ص73): "و أما لفظ التأويل إذا أريد به صرف اللفظ عن ظاهره إلى ما يخالف ذلك لدليل يقترن به، فلم يكن السلف يريدون بلفظ التأويل هذا و لا هو معنى التأويل في كتاب الله عز وجل. و لكن طائفة من المتأخرين خصوا لفظ التأويل بهذا".

إلا أنه إذا علم أن المتكلم أراد المعنى الذي يقال أنه خلاف الظاهر جعلوه من التأويل الذي هو التفسير لكونه تفسيرا للكلام و بيانا لمراد المتكلم به أو جعلوه من النوع الآخر الذي هو الحقيقة الثابتة في نفس الأمر التي استأثر الله بعلمها لكونه مندرجا في ذلك لا لكونه مخالفا للظاهر"[64]. فهذا استدراك على كلامه المطلق الذي تكرر معناه في مواضع من كتبه ينفي بدعية التأويل بمفهومه الأصولي. و مع ذلك فكلامه الأول بالإطلاق لا يعني بالضرورة ذم هذا المصطلح الأصولي مطلقا؛ إذ لا ينكر مثل ابن تيمية رحمه الله في إمامته و علمه أن التأويل الصحيح مسلك شرعي أصيل للاجتهاد. ثم إن الاستدراك الذي نقلته عنه يجعل مصطلح التأويل الأصولي مندرجا في معنى التأويل بمعنى التفسير عند السلف إلا أن هذا الأخير أعم و إنما خص المتأخرون مصطلح التأويل بما له ظاهر يخالف مراد المتكلم[65].

و يظهر لي أن هذا المصطلح قد راعى فيه الأصوليون أصله اللغوي الذي نزل به القرآن بدقة و في كلام ابن تيمية الذي نقلته أخيرا إشارة إلى ذلك؛ لأنه إذا كان التأويل في اللغة و في القرآن بمعنى الحقيقة التي يؤول إليها الكلام فيكون تخصيص هذه المصطلح بما له معنى أول في الوضع اللغوي في غاية المناسبة؛ إذ يصبح التأويل بهذا المفهوم رجوع بالكلام إلى مراده الحقيقي عند المتكلم بعد أن ثبت له مفهوم بالوضعي الأصلي ليس مرادا. و الله تعالى أعلم.

▫ *الفرع الثاني: مشروعية التأويل الأصولي من خلال القرآن الكريم*

هناك آية في كتاب الله تعالى يمكن الاستشهاد بها شرعية التأويل الأصولي حسب تفسير و كلام جملة من العلماء الأجلاء رحمهم الله و هذه الآية هي قول الله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾[66].

---

[64] "الصفدية"، ابن تيمية، ص291

[65] "الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح"، ابن تيمية، ج4 ص73

[66] سورة آل عمران: 7

قال ابن كثير رحمه الله تعالى: "يخبر تعالى أن في القرآن آيات محكمات هن أم الكتاب، أي: بينات واضحات الدلالة، لا التباس فيها على أحد من الناس، و منه آيات أخر فيها اشتباه في الدلالة على كثير من الناس أو بعضهم، فمن رد ما اشتبه عليه إلى الواضح منه، و حكم محكمه على متشابهه عنده، فقد اهتدى و من عكس انعكس "[67]؛ فهذا التفسير الذي قدم به ابن كثير الكلام على هذه الآية يجعل سياق الآية و التأويل المذكور فيها متوافقا مع المعنى الأصولي للتأويل؛ لأن التأويل الأصولي في كثير من صوره –كما سيأتي – يتضمن رد المحتمل في الدلالة إلى ما لا يحتمل كرد العام إلى الخاص و حمل المطلق على المقيد و غير ذلك من وجوه الجمع الذي تدخل ضمن معنى التأويل الأصولي و يرجع إلى معنى ما ذكره ابن كثير في تفسير هذه الآية.

و يفسر بعض العلماء المتشابه المذكور في هذه الآية بـ"الظاهر" المعروف عند الأصوليين و الذي هو مجال التأويل عندهم، فيقول البيضاوي رحمه الله في تفسيره: "فيتبعون ما تشابه منه **فيتعلقون بظاهره** أو بتأويل باطل ابتغاء الفتنة طلب أن يفتنوا الناس عن دينهم بالتشكيك و التلبيس و مناقضة المحكم بالمتشابه "[68]. و ممن أطلق على "الظاهر" المعروف عند الأصوليين اسم "المتشابه" و أسند إليه التأويل الإمام الشاطبي إذ يقول: "**إذا تسلط التأويل على المتشابه**؛ فيراعى في المؤول به أوصاف ثلاثة: ..." [69].

و يذهب ابن عاشور رحمه الله صراحة إلى أن التأويل المذكور في هذه الآية هو التأويل المعروف عند الأصوليين فقال: "... و من التأويل: ما ظاهر معنى اللفظ فيه أشهر من معنى تأويله و لكن القرائن أو الأدلة أوجبت صرف اللفظ عن ظاهر معناه **فهذا حقيق بأن يعد من المتشابه**"[70].

لكن قد يورد على هذه التفاسير المتقدمة للآية أن "التأويل" بمفهومه الأصولي مصطلح حادث –كما سبق عن ابن تيمية – و لا يجوز تفسير كلام الله تعالى بما حدث من المصطلحات بعد عهد نزول الوحي. و قد يقال أيضا إنه يرجح بطلان هذا التفسير الوقف على لفظ الجلالة الذي يقتضي أن الله تعالى قد اختص بعلم تأويل المتشابه و أن الراسخين لا يعلمونه، و هي القراءة المنسوبة إلى أكثر

---

[67] "تفسير القرآن العظيم"، ابن كثير، ج2 ص6

[68] "أنوار التنزيل وأسرار التأويل"، البيضاوي، ج2 ص6

[69] "الموافقات"، ج3 ص330-331

[70] "التحرير و التنوير"، الطاهر بن عاشور، ج3 ص167

السلف رضي الله عنهم[71]. و قد ذهب جملة من المفسرين إلى ترجيح عطف الراسخين في العلم على لفظ الجلالة و أنهم يعلمون تأويل المتشابه و منهم من استشهدت بكلامهم. و ذهب ابن تيمية إلى أن "كلا القولين حق. فمن قال: لا يعلم تأويله إلا الله فأراد به ما يؤول إليه الكلام من الحقائق التي لا يعلمها إلا الله. و من قال: إن الراسخين في العلم يعلمون التأويل فالمراد به تفسير القرآن الذي بينه الرسول والصحابة"[72]. و على هذا فالقراءة بالعطف التي تثبت علم تأويل المتشابه للراسخين في العلم تصحح الاستشهاد بالآية على مشروعية التأويل بمفهومه الأصولي، و إن كان ابن تيمية يأبى أن يكون المصطلح الحادث مرادا في هذه الآية بخصوصه، لكن تقدم أن التفسير يندرج فيه التأويل بمعناه الأصولي كما تقدم في كلام ابن تيمية رحمه الله. و يظهر لي أن لفظ المتشابه و وصف الذين يعلمون تأويله بالرسوخ في العلم يجعل التأويل الأصولي أولى بالدخول في معنى الآية من غيره و هو من مرجحات القول بالعطف عند القائلين به[73]. و يرجح ذلك أيضا أن الفتنة التي يريدها أهل الزيغ بتأويل المتشابه لا تتحقق إلا بأن يكون له ظاهر قد يظنه من لا علم له مرادا، فيكشف تأويل الراسخين في العلم المراد الحقيقي للمتشابه برده إلى المحكمات. و بذلك يتم الاستدلال و الاستشهاد بهذه الآية على شرعية التأويل الأصولي من خلال هذه الآية التي تشهد لمن يحسنه بالرسوخ في علم الشريعة. و الله تعالى أعلم.

▫ *الفرع الثالث: مشروعية التأويل الأصولي من خلال السنة*

أستشهد في هذا المقام بواقعتين إحداهما في فهم بعض الصحابة رضي الله عنهم لآية قرآنية و الأخرى في فهم بعضهم لحديث نبوي:

---

[71] انظر: "الجامع لأحكام القرآن" ، القرطبي، ج4 ص16؛ "لباب التأويل في معاني التنزيل"، الخازن، ج1 ص226-227؛ "معالم التنزيل في تفسير القرآن"، البغوي، ج2 ص10؛"زاد المسير في علم التفسير"، ابن الجوزي، ج1 ص261؛ "التحرير و التنوير"، الطاهر بن عاشور، ج3 ص165

[72] "مجموع الفتاوى"، ابن تيمية، ج16 ص408

[73] قال ابن عاشور في تفسيره (ج3 ص165): "و يؤيّد الأول وصفهم بالرسوخ في العلم فإنّه دليل بيّن على أنّ الحكم الذي أثبت لهذا الفريق، هو حكم من معنى العلم و الفهم في المعضلات، و هو تأويل المتشابه". انظر كذلك: "المحرر الوجيز"، ابن عطية، ج1 ص403

1- روى الشيخان رحمهما الله في صحيحهما[74] أنه لما نزلت ﴿**الذين آمنوا و لم يلبسوا إيمانهم بظلم**﴾[75] ، قلنا: يا رسول الله أينا لا يظلم نفسه؟ قال: "**ليس كما تقولون ﴿لم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ بشرك، أو لم تسمعوا إلى قول لقمان لابنه ﴿يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم﴾**[76]"؛ فهذه الآية شقت على أولئك الصحابة رضي الله عنهم لأنهم فهموا منها ظاهرها الذي هو العموم الذي يشمل التعدي على حقوق الناس و سائر المعاصي التي ليس فيها تعد لأنها ظلم لنفس صاحبها و وضع للشيء في غير موضعه بمخالفة الشرع[77]. و لكن بين لهم النبي صلى الله عليه أن هذا الظاهر غير مراد و أرشدهم إلى الآية الأخرى التي تدل على هذا الاحتمال من إرادة خصوص الشرك باللفظ العام. فهذا تأويل من النبي صلى الله عليه وسلم تمثل في ترك ظاهر النص الذي هو العموم بحمله على خصوص بعض أفراده، و كان الداعي إلى هذا التأويل هو دفع التعارض[78] بين هذا الظاهر و الأدلة الأخرى التي نصت على أن المعاصي التي هي دون الشرك و التي هي بعض أنواع الظلم لا يخرج صاحبها من الإيمان[79] و له نصيب من الأمن و الهداية.

2- روى البخاري رحمه الله في صحيحه[80] و غيره أن النبي صَلى الله عَليه وسلم لما رجع من الأحزاب: "**لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة**" فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرد منا ذلك، فذكر للنبي صلى الله عليه وسلم، فلم يعنف واحدا منهم. و الشاهد من هذه الواقعة أن فريقا من الصحابة الذين سمعوا هذا الخطاب النبوي أخذوا بظاهره فلم يصلوا إلا بعد الوصول و بعد خروج الوقت، و فريق منهم قاموا بتأويل هذا الخطاب و ذلك بترك ظاهره و حمله على الكناية عن الحث و الاستعجال و الإسراع[81]؛ لأنهم رأوا ظاهره

---

[74] أخرجه البخاري في صحيحه، :كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾، ح: 3360، ج4 ص141؛ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: صدق الإيمان و الإخلاص، ح: 197، ج1 ص114

[75] سورة الأنعام: 82

[76] سورة لقمان : 13

[77] انظر: "المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج"، النووي، ج2 ص143؛

[78] انظر: "إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري"، القسطلاني، ج1 ص118

[79] انظر: "شرح صحيح البخارى لابن بطال"، ابن بطال، ج1 ص89-90؛ "عمدة القاري شرح صحيح البخاري"، العينى، ج1 ص213

[80] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب صلاة الخوف، باب: صلاة الطالب و المطلوب راكبا و إيماء، ح: 946، ج6 ص31

[81] انظر: "فتح الباري شرح صحيح البخاري"، ابن حجر العسقلاني، ج7 ص409

يتعارض مع النصوص الموجبة لإيقاع الصلاة في وقتها[82]. و الكناية مختلف في عدها من المجاز عند الأصوليين[83]، و لكن يرى بعضهم أنه يكاد يكون أكثر أنواع المجاز استعمالا عند العرب[84]. و قد صرح ابن حجر و النووي رحمهما الله تعالى في شرحهما لهذا الحديث أنه يتضمن تركا لظاهر الخبر فيصح أن يكون هذا المثال من التأويل الذي أقره النبي صلى الله عليه و سلم. و الله تعالى أعلم.

- ***الفرع الرابع: شواهد اعتبار التأويل الأصولي من خلال فقه الصحابة رضي الله عنهم***

إذا كانت الأدلة من الكتاب و السنة التي سقناها سابقا كافية في إثبات شرعية التأويل بمفهومه الأصولي فلا يمنع أن نردف ذلك بذكر أدلة من فقه الصحابة رضي الله عنهم في نصوصهما التي تثبت أنهم استمروا على هذا النهج في تأويل ما يجب تأويله من النصوص بعد وفاته صلى الله عليه و سلم لما علموا من استقامة هذا المسلك في الاجتهاد التفسيري و الاستنباط. و سأكتفي هنا بشاهدين:

1- روى ابن جرير الطبري رحمه الله بإسناده أن عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه قال: "من شاء لاعنته، ما نزلت: ﴿**وَ أُولاتُ الأحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ**﴾[85] إلا بعد آية المتوفى عنها زوجها، و إذا وضعت المتوفي عنها فقد حلت" و يريد بآية المتوفي عنها ﴿**وَ الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا**﴾[8786]. و قد ذكر الأصوليون هذا المثال في تخصيص العام، فلا ينبغي أن نفهم قوله "إن آية المتوفى عنها نزلت بعد آية وضع الحمل" على أنه نسخ؛ لأن عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه قد أبقى دلالة الآية الأولى على أفرادها غير المخصوصة فلا ينطبق عليها حد النسخ المعروف عند الأصوليين. و التخصيص نوع من التأويل لأن اللفظ العام ظاهر في العموم لكن يحتمل التخصيص لغة و شرعا و تخصيصه ترك لذلك الظاهر و هذه حقيقة التأويل كما تقدم.

---

[82] انظر: "المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج"، النووي، ج12 ص98

[83] انظر: "البحر المحيط في أصول الفقه"، الزركشي، ج3 ص135

[84] انظر: "قواطع الأدلة في الأصول"، أبو المظفر السمعاني، ج1 ص284

[85] سورة الطلاق: 4

[86] سورة البقرة: 234

[87] "جامع البيان في تأويل القرآن"، ابن جرير الطبري، ج23 ص453

2- رأى عمر بن الخطاب رضي الله عنه ألا تقسم أرض سواد العراق التي فتحها على الغزاة استنادا إلى تأويل قول الله تعالى ﴿**وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾[88]؛ فترك ظاهر الآية الذي هو العموم و خصص منها الأراضي فلم يقسمها على الغزاة تقديما للمصلحة العامة و درءا المفسدة الراجحة كما عند ذكر هذا النموذج من التأويل المقاصدي في آخر هذا البحث[89].

المطلب الثالث: شروط التأويل الصحيح

▫ *الفرع الأول: وجود موجب للتأويل*

هذا الشرط ذكره د. أبو زهرة[90]، و هو شرط لم يذكره كثير من المتأخرين، بل لم أجد من ذكره من الأصوليين المتقدمين حسب اطلاعي علمي. و أعتقد أنهم اكتفوا عن ذلك باشتراط وجود دليل على التأويل باعتبار أن دليل التأويل هو الحامل على تعاطيه و الموجب له، و لا يخفى التشابه الكبير الموجود بين الموجب و الدليل. و لكن قد يتميز أحدهما عن الآخر بأن يكون النص الجزئي الذي هو مستند التأويل خفيا على المجتهد و إنما حركه إلى البحث عنه و الاقتناع به دليلا كون النص المؤول مخالفا للمقصد الشرعي أو القاعدة الكلية فيكون الموجب للتأويل في هذه الحالة هو المقصد أو القاعدة و النص الجزئي يعبتر هو دليل التأويل بعد قيام موجبه. و أرى أن الأصوليين قد أشاروا إلى ذلك أيضا عند تقسميهم التأويل إلى قريب و بعيد فاكتفوا في القريب بأدنى دليل و اشترطوا في البعيد أن يكون الدليل قويا[91]، و ما ذلك – فيما يظهر لي – إلا لقوة موجب التأويل في الأول و ضعفه في الثاني.

لكن إذا كان النص الجزئي ظاهرا في المسألة فيكون هو الموجب في نفس الوقت. و يؤيد تميز الموجب عن الدليل أحيانا و وجاهة جعله شرطا مستقلا زيادة للتوضيح ما قرره ابن عاشور رحمه الله في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" عند بيانه وجوه احتياج الفقيه إلى مقاصد الشريعة في فهم النص "أن

---

[88] سورة الأنفال: 41

[89] انظر: ص93-99 من هذا البحث

[90] انظر: "أصول الفقه"، ص136

[91] انظر: "بيان المختصر"، شمس الدين، ج2 ص417؛ "المستصفى"، الغزالي، ص196

باعث اهتدائه إلى البحث عن المعارض ثم إلى التنقيب عن ذلك المعارض في مظانه يقوى و يضعف بمقدار ما ينقدح في نفسه – وقت النظر في الدليل الذي بين يديه – من أن ذلك الدليل غير مناسب لأن يكون مقصودا للشارع على علاته"[92]. و سيأتي مزيد بيان لهذه المسألة عند الكلام على علاقة المقاصد بالتأويل.

و عدم ذكر الأصوليين للموجب و اقتصارهم على الدليل في شروط التأويل لا يخالف ذلك ؛ لأنه إذا كان الموجب للتأويل مخالفة ظاهر النص للمقصد الشرعي أو القاعدة الكلية[93] تطلب حينئذ المجتهد دليلا جزئيا مكملا لاستدلاله الأصلي على التأويل يكون دليلا ملموسا يثبت به صحته لدى المخالف الذي قد لا يرى موجبا للتأويل أو ضعف ذلك الموجب لا سيما إذا كان فقهه فقها سطحيا يميل إلى الظاهر[94]؛ و إذا كان الموجب هو مخالفة الظاهر لنص أو ظاهر أقوى منه، فحينئذ يكون ذلك النص أو الظاهر هو دليل التأويل و مستنده في الوقت نفسه. لكن التنصيص على هذا الشرط – فيما يبدو لي – فيه زيادة بيان و توضيح و هذه ملاحظة منهجية و شكلية لا تمس بجوهر المسألة و لا مشاحة في الاصطلاح. و الله تعالى أعلم.

- ***الفرع الثاني: قبول النص المؤول للتأويل***

يجب أن يكون النص المؤول قابلا للتأويل و داخلا في مجاله؛ لأن التأويل – كما تقدم – يتعلق باللفظ "الظاهر" عند الجمهور[95] الذي هو في درجة سافلة في وضوح الدلالة بالنسبة للنص حسب الاصطلاح الأصولي. و على هذا فاللفظ الذي هو في درجة أعلى من الوضوح – و هو "النص" عند

---

[92] "مقاصد الشريعة الإسلامية"، الطاهر بن عاشور، ص185

[93] هذا إذا كانت القاعدة مستنبطة من مجموعة نصوص و صاغها الفقهاء بتعبيرهم، أما إذا كانت القاعدة عبارة عن نص حديثي كقاعدة "لا ضرر و لا ضرار" فيكون مخالفة الظاهر لمثلها متضمن لمخالفة قاعدة كلية من جهة و مخالفة الحديث و الدليل الجزئي من جهة أخرى.

[94] كما فعل عمر بن الخطاب حينما خالفه بعض الصحابة رضي الله عن الجميع في أراضي سواد العراق بعد فتحها و امتنع من تقسيمها على الغزاة استنادا إلى المصلحة العامة الراجحة، و مع ذلك لم يكتف بذلك و أثبت صحة تأوليه لمخالفيه بدليل جزئي من القرآن مع أن أصل استدلاله كان مبنيا أساسا على المصلحة الشرعية كما سيأتي. و قد سمعت من المشرف على هذه المذكرة أستاذي د. عمر مونة حفظه الله تعالى يقرر هذا المعنى في إحدى محاضراته. و هذا ما يؤيد أن الموجب و الدليل إذا كان مقصدا أو قاعدة كلية ربما تطلب المجتهد دليلا جزئيا تكميلا لاستدلاله و إقناعا لمخالفه. و الله تعالى أعلم.

[95] و يشمل النص و الظاهر عند الحنفية.

الجمهور[96] – لا يقبل التأويل و لا يدخل في مجاله؛ لأنه لا تحتمل دلالته معنى آخر أصلا، و استعمال الشارع له دليل على أنه لم يقصد غير معناه، فلا يمكن لأحد أن يدعي بتأويله أنه أراد به معنى غير المعنى الذي دل عليه و لهذا يقول الغزالي رحمه الله: "كل تأويل يرفع النص أو شيئا منه فهو باطل"[97].

لكن قد يرقى اللفظ الظاهر في الأصل إلى درجة النص في وضوح دلالته على معناه و ظهور قصد الشارع بذلك اللفظ بأن يكون الاحتمال الذي يقبله اللفظ لمعنى آخر بعيدا جدا بسبب السياق و القرائن اللغوية و الشرعية للكلام. و في هذا يقول الجويني رحمه الله: "و هنالك استبان أن كل ما ظهر في قصد الشارع لم يجز مخالفة ظاهر قصده بقياس فلهذا لم يشتغل الأوائل المتقدمون بما أنشاه ناشئة الزمان من التأويلات المزخرفة و لم يكن ذلك لغفلتهم عن أمثالها."[98]. و قال أيضا رحمه الله: "و المقصود من النصوص الاستقلال بإفادة المعاني على قطع مع انحسام جهات التأويلات و انقطاع مسالك الاحتمالات و هذا و إن كان بعيدا حصوله بوضع الصيغ ردا إلى اللغة فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية و المقالية"[99]. و هذا التقرير من هذا الإمام يعطي للنص مفهوما أوسع من مفهومه المشهور لدى الأصوليين ليصبح شاملا للظاهر الذي احتفت به قرائن قوية تمنع تأويله و الظاهر الذي يتعين تأويله بوجه واحد من التأويل[100].

▫ *الفرع الثالث: احتمال النص للمعنى المؤول إليه*

يجب أن يكون اللفظ المراد تأويله محتملا للمعنى الذي آل إليه بطريق الوضع اللغوي[101] أو بطريق الاستعمال الشرعي[102] . و ذلك لأن كل من الكتاب و السنة بلسان عربي مبين؛ فلا يمكن أن يأتي لفظ أو أسلوب في واحد منهما ليس له وجه صحيح في اللغة العربية الفصيحة.

---

[96] و يشمل المحكم و المفسر عند الحنفية

[97] "المستصفى"، ص198

[98] "البرهان في أصول الفقه"، الجويني، ج1 ص202

[99] "البرهان في أصول الفقه"، الجويني، ج1 ص151

[100] ذكر القاضي محمد التهانوي الحنفي في "كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم" (2ج ص1696) خمسة معاني للنص في اصطلاح الأصوليين و قال في الفرق بين النص بالمعنى المشهور و النص بالمعنى الآخر الذي ذكرته في هذه الفائدة: " فكان شرط النّصّ بالمعنى الثالث أن لا يتطرّق إليه احتمال أصلا، و بالمعنى الرابع **أن لا يتطرّق إليه احتمال مخصوص و هو المعتضد بدليل**".

[101] انظر: "قواطع الأدلة في الأصول"، السمعاني، ج1 ص411

و هنا لا بد من التنبيه إلى أمر مهم – قد وجدته عند بعض الباحثين[103] كشرط مستقل من شروط التأويل – و هو: **أن يراعى في تأويل النص سياقه اللفظي و التاريخي و أسبابه و ملابساته الخارجية.** و ذلك لأن النص القرآني و النبوي –كأي نص – لا يستقيم فهمه إذا أخذ مقطوعا من إطاره و سياقه و ظروفه و دوافعه و أسبابه. و هذا الشرط و إن لم ينص عليه المتقدمون من الأصوليين إلا أن التنصيص عليه في غاية المناسبة في رأيي؛ لأن اشتراط احتمال اللفظ للمعنى المؤول لا يغني عنه إذا نظرنا إلى اللفظ بمفرده. و معلوم أنه قد يعتري اللفظ الواحد أو التركيب الواحد بالنظر إليه منفردا عدة احتمالات من حيث التأويل، فإذا التفت إلى السياق اللفظي و المعنوي انحصرت تلك الاحتمالات. فهذا الشرط أرى من الوجاهة بمكان جعله شرطا مستقلا من باب التوضيح. و قد أشار الشاطبي رحمه الله إلى ضرورة اعتباره في فهم النص بقوله: "... فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض، إلا في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي و ما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم، فإذا صح له الظاهر على العربية؛ رجع إلى نفس الكلام، فعما قريب يبدو له منه المعنى المراد؛ فعليه بالتعبد به، **و قد يعينه على هذا المقصد النظر في أسباب التنزيل؛ فإنها تبين كثيرا من المواضع التي يختلف مغزاها على الناظر**"[104].

▫ *الفرع الرابع: استناد التأويل إلى دليل معتبر*

بما أن المعنى المؤول احتمال مرجوح في الأصل فلا يجوز المصير إليه إلا إذا قام دليل يعضده و يرجحه كما سبق في تعريفات التأويل السابقة[105]؛ لأن التأويل خروج عن الأصل الذي هو الظاهر الذي يجب تحكيمه في نصوص الوحي[106] حماية لها عن التأويلات الفاسدة و تلاعب الذين في قلوبهم زيغ و لئلا يقدم على تأويلها إلا المجتهد الورع و المتشبع بروح الشريعة و المطلع على نصوصها بألفاظها المختلفة في المسألة بعد أن وجد الموجب لذلك.

---

[102] و زاد الشوكاني في "إرشاد الفحول" (ج2 ص34-35) "عرف الاستعمال" ليشمل تعريفه التأويل القضائي في باب المعاملات و العقود التي تقع بين الناس.

[103] انظر: "ضوابط التأويل عند الأصوليين"، عبد المجيد محمد سوسوة، ص38-43

[104] "الموافقات"، الشاطبي، ج4 ص266

[105] انظر: ص10 من هذا البحث

[106] انظر: "قواطع الأدلة في الأصول"، السمعاني، ج1 ص410

و سيأتي عند الكلام على أنواع التأويل أن نوع الدليل المطلوب يختلف باختلاف احتمال اللفظ للتأويل قوة و ضعفا: فكلما كان الاحتمال قويا اكتفي بأدنى دليل، و كلما كان الاحتمال ضعيفا اشترط في الدليل أن يكون في غاية القوة، و قد يكون الاحتمال متوسطا فيكفي دليل متوسط[107]؛ و لكل مسألة ذوقها لدى المجتهد حسب المسألة و النص الذي بين يديه. و في هذا يقول الإمام الجويني: "و الضابط المنتحل من مسائل هذا الكتاب أن المؤول يعتبر بما يعضد التأويل به فإن كان ظهور المؤول زائدا على ظهور ما عضد التأويل به فالتأويل مردود و إن كان ما عضد التأويل به أظهر فالتأويل صائغ معمول به"[108].

و دليل التأويل[109] في مجمله هو **مخالفة الظاهر ما هو أقوى منه ثبوتا[110] أو دلالة** من: نص جزئي أو قاعدة كلية أو مقصد شرعي[111]. و نفصل ذلك بذكر بعض الأمثلة:

1- مثال مخالفة الظاهر **لنص جزئي أقوى منه**: قوله صلى الله عليه وسلم "**الجار أحق بصقبه**"[112] فانه ظاهر في ثبوت الشفعة للجار مطلقاً محتملاً احتمالا مرجوحاً أن يكون المراد به خصوص الشريك المقاسم إلا أن هذا الاحتمال المرجوح دل عليه الدليل و هو قوله صلى الله عليه و سلم "**الشفعة في كل مال لم يقسم فإذا ضربت الحدود و صرفت الطرق فلا شفعة**"[113][114] و هو أقوى دلالة من الحديث الأول لكونه لا يحتمل. و قال ابن عبد البر رحمه الله في الحديث الأول: "و هذا لفظ مشكل ليس فيه تصريح بالشفعة و الصقب القرب و هو حديث قد اختلف في إسناده و في معناه

---

[107] انظر: "روضة الناظر"، ابن قدامة، ج1 ص505-509

[108] "البرهان"، ج1 ص213

[109] و موجبه في نفس الوقت كما تقدم.

[110] و هذا يقتضي أن يكون النص المؤول ثابتا في الأصل و إلا فلا تأويل أصلا؛ لأن التأويل فرع عن التصحيح –كما يقول العلماء – و إذا تطرق احتمال عدم الثبوت إلى النص و تعارض مع ما هو صحيح فلا حاجة إلى تأويله بل حكم عليه بالضعف. و ربما أدت معارضة الحديث الثابت سندا لما هو أقوى منه إذا لم يمكن تأويله تأويلا مقبولا إلى تضعيفه و الحكم عليه بالشذوذ من جهة المتن. و هذا ما فعلته عائشة رضي الله عنها مع حديث "إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه" فأنكرته لمخالفته ما هو أقوى منه مع أنه حدث به صحابي جليل لكونها لم تهتد إلى تأويله و غيرها صححه لأنه تمكن من تأويله. و الله تعالى أعلم.

[111] انظر: "ضوابط التأويل عند الأصوليين"، عبد المجيد محمد سوسوة، ص144

[112] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الحيل، باب: في الهبة و الشفعة، ح: 6977، ج9 ص27

[113] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: البيوع، باب: بيع الشريك من شريكه، ح: 2213، ج3 ص79

[114] انظر: "مذكرة في أصول الفقه"، محمد الأمين الشنقيطي، ص211

و لم يثبت فيه شيء"[115]. فتكشيك هذا الإمام في صحة الحديث الأول يسوغ جعل هذا المثال مندرجا في مخالفة الظاهر لما هو أقوى منه ثبوتا و سندا. و كذلك يمكن إدراجه في مخالفة الظاهر لما هو أقوى منه دلالة فقط باعتبار صحة الحديث عند الجمهور و عند البخاري رحمهم الله.

2- مثال مخالفة الظاهر **لقاعدة كلية**: ما رواه الشيخان أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال: "**إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه**"[116]. فهذا الحديث ظاهر في أن بكاء أهل الميت سبب في تعذيبه مطلقا و لو لم يكن متسببا في ذلك في حياته. و هذا الظاهر يتعارض مع الأصل العام و القاعدة الكلية التي قررها القرآن الكريم في غير ما آية بقوله تعالى ﴿**و لا تزر وازرة وزر أخرى**﴾[117]. و من أجل هذا أول الحديث جمهور العلماء فقيده بحالة ما إذا كان الميت أوصى بذلك الفعل[118] و بذلك يتسق معنى الحديث مع الأصل العام الوارد في القرآن.

3- مثال مخالفة الظاهر **لمقصد شرعي**: ما رواه الشيخان أن النبي صلى الله عليه و سلم قال: "**البيعان بالخيار ما لم يتفرقا**"[119]. فظاهر هذا الحديث يثبت خيار المجلس و قال به أكثر العلماء و خالف في ذلك أبو حنيفة و مالك رحمهما الله[120]. و أول الحديث الإمام مالك رحمه الله بأن المقصود به الافتراق بالقول بصدور صيغة البيع[121]؛ لأنه رأى أن ظاهر هذا الحديث ينافي مقصد الشارع

---

[115] "التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد"، ابن عبد البر، ج7 ص46

[116] أخرجه البخاري في صحيحه،كتاب: الجنائز، باب: قول النبي صلى الله عليه و سلم: "يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه" إذا كان النوح من سنته، ح: 1285، ج2 ص79؛ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الجنائز، باب: الميت يعذب ببكاء أهله عليه، ح: 927، ج2 ص638

[117] سورة الأنعام: 164، و سورة الإسراء: 15، و سورة فاطر:18، و سورة الزمر: 7. و في سورة النجم: 38 ﴿ألا تزر وازرة ورز أخرى﴾

[118] انظر: "شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك"، ج2 ص107

[119] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: البيوع، باب: إذا بين البيعان و لم يكتما و نصحا، ح: 2079، ج3 ص58؛ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: البيوع، باب: الصدق في البيع و البيان، ح: 1532، ج3 ص1164

[120] انظر: "شرح الزرقاني على الموطأ"، ج3 ص478؛ "كشف المشكل من حديث الصحيحين"، ابن الجوزي، ج2 ص536

[121] انظر: "مقاصد الشريعة الإسلامية"، ابن عاشور، ص200

في بت العقود[122] و سد باب النزاع في المعاملات و إلى هذا أشار بقوله عقب هذا الحديث بعد إيراده في الموطأ: "و ليس لهذا عندنا حد محدود و لا أمر معمول به"[123].

- ***الفرع الخامس: عدم معارضة المعنى المؤول إليه لما هو قطعي الدلالة من نص أو قاعدة أو مقصد***

و هذا من الشروط التي ذكرها بعض المتأخرين[124] و لعل عدم ذكر كتب الأصول هذا الشرط من أجل أنه من المسلمات التي تشترط في كل دليل و كل مسلك اجتهادي و هو ألا يؤدي إلى مخالفة ما هو قطعي شرعا أو عقلا؛ لأنه بهذه المخالفة تبين بطلان الدليل و خطأ الاجتهاد الذي وصل إلى تلك النتيجة و التأويل مسلك اجتهادي ظني فلا يقوى على معارضة القطعي[125]، فيكون التأويل المؤدي إلى ذلك مثل القياس الظني الذي هو "فاسد الاعتبار" إذا خالف نصا قطعيا.

فمن أهم الشروط في ذلك ألا يخالف التأويل مقصدا شرعيا بأن يكون منسجما مع روح الشريعة و مقاصدها العامة و المقاصد الخاصة التي يندرج فيها النص المؤول. و هذا ما سيجري التأكيد عليه و تفصيله فيما يأتي من هذا البحث إن شاء الله.

المطلب الرابع: أنواع التأويل و نماذجه

- ***الفرع الأول: أنواع التأويل***

ذهب الأصوليون إلى أن التأويل على ثلاثة أقسام[126]:

1- "قريب": و هو الذي يترجح فيه الطرف المرجوح بأدنى دليل لقربه؛ مثل قوله تعالى: ﴿**يأيها الذين آمنوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ**﴾[127] أي إذا عزمتم على القيام. و الذي رجح هذا الاحتمال دليل و هو: أن الشارع لا يطلب الوضوء من المكلفين بعد الشروع في الصلاة[128].

---

[122] المرجع السابق، ص200

[123] "الموطأ"، كتاب: البيوع، باب: بيع الخيار ،ح: 2473 ،ج4 ص968

[124] انظر: "المناهج الأصولية"، الدريني، ص181؛ "ضوابط التأويل عند الأصوليين"، عبد المجيد محمد سوسوة، ص138

[125] انظر: "المناهج الأصولية"، ص181

[126] "بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب"، شمس الدين الأصفهاني، ج2 ص418

2- "بعيد": و هو الذي يحتاج إلى دليل أقوى ليترجح لبعده.

3- "متعذر": و هو ما فيه تكلف و تعسف[129] فحكمه الرد على سبيل القطع. و هذا النوع يسمى "لعبا" عند بعض الأصوليين[130] لأنه ليس تأويلا في الحقيقة و إنما أدخل في أقسامه باعتبار الادعاء كما في الحديث الموضوع. و أما التأويل الفاسد فلا يقطع المخالف ببطلانه.

▫ *الفرع الثاني: نماذج من التأويل الفاسد عند الجمهور*

لن أذكر هنا نماذج للتأويل الصحيح عند الجمهور لأنه سبق ذكر بعضها في الكلام على مشروعية التأويل الأصولي و سيأتي نماذج منه فيما يتعلق بالتأويل المقاصدي في آخر هذا البحث إن شاء الله.

و تمثل كتب الأصول من الجمهور للتأويل الفاسد بتأويلات الحنفية التي يعتبرون أدلتهم فيها غير كافية لإثباتها مع ضعف احتمالاتها و بعدها، وربما وصل الحكم عليها بأنها من التأويل المردود الذي ليس له وجه مقبول كما سيأتي.

⇦ تأويل الحنفية لقول النبي صلى الله عليه و سلم: **"أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل"**[131]. فإنهم أولوا هذا الحديث في لفظه "امرأة" بحمله على الصغيرة و المكاتبة، و في لفظه "باطل" بحمله على أن عقدها آيل إلى البطلان باعتراض الولي المالك لبضعها غالبا[132] و إلا فالعقد صحيح عندهم قبل اعتراضه؛ لأن المرأة البالغة الرشيدة تملك بضعها فيكون عقدها لنفسها صحيحا. لكن اعتبر الجمهور هذا التأويل بعيدا لا يقوى دليلهم على إثباته بأمور أهمها:

- تأكيد قصد التعميم بقوله صلى الله عليه و سلم "أي" مؤكدة بـ"ما".

---

[127] سورة المائدة: 6

[128] "الجامع لمسائل أصول الفقه"، عبد الكريم النملة، ص194

[129] انظر: "إجابة السائل شرح بغية الآمل"، الصنعاني، ص364

[130] انظر: "البحر المحيط"، الزركشي، ج5 ص37

[131] أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب: النكاح، باب: ما جاء لا نكاح إلا بولي، ح: 1102، ج2 ص398. و قال: "حديث حسن".

[132] انظر: "البرهان "، الجويني، ج1 ص195؛ "الإحكام"، الآمدي، ج3 ص58

– تكريره لفظ البطلان الذي يؤكد الحقيقة و يبعد احتمال المجاز في أن المراد المصير إلى البطلان.

– ندور هذه الحالة بالنسبة لزواج البالغة و الحرة فيكون حمل اللفظ على ما ذكروه كاللغز لخفائه و بعده عن الفهم.[133]

و قال الجويني بعد أن ذكر تأويل الحنفية لهذا الحديث: "ذهب معظم الفقهاء من أصحابنا و غيرهم إلى أن هذا الصنف من التأويل مقبول[134]. و قال القاضي[135]: هو مردود قطعا[136]"و بعد أن ساق عدة أوجه لتأييد هذا القول قال: "فهذا منتهى القول في هذا و لا مزيد على ما ذكره القاضي"[137]. و قول الغزالي رحمه الله في هذا التأويل "و هذا تعسف ظاهر"[138] يدل على اعتباره مردودا أيضا بالقطع و يشبه هذا قول الآمدي رحمه الله: "و هذه التأويلات مما لا يمكن المصير إليها في صرف هذا العموم القوي المقارب للقطع عن ظاهره"[139].

⇦ تأويل الحنفية لقول النبي صلى الله عليه و سلم لابن غيلان لما أسلم على عشرة نسوة: **"أمسك أربعا و فارق سائرهن"**[140]. فإنه ظاهر في استدامة النكاح و عدم الاحتياج إلى إنشاء عقد جديد، و بهذا الظاهر أخذ مالك و الشافعي[141] رحمهما الله، و أول الحنفية هذا الظاهر بمعنى إنشاء عقد جديد. و هذا تأويل بعيد و فاسد عند الجمهور لأنه يبعد أن يخاطب به جديد في الإسلام، مع أنه لم ينقل إلينا تجديد العقد و لغير ذلك من الاعتبارات[142].

---

[133] انظر: " المستصفى"، الغزالي، ص200؛ "البرهان في أصول الفقه"، الجويني، ج1 ص196

[134] يقصد بـ"المقبول" هنا التأويل الذي له وجه لكونه استند إلى دليل و إن لم يوافق عليه المخالف، و إلا فمعلوم أن الشافعية و الجمهور لا يقبلون تأويل الحنفية في هذه المسألة.

[135] يريد أبا بكر الباقلاني رحمه الله.

[136] فيكون من قسم المردود الذي ليس له وجه و يقطع بفساده. و هذا يدل على صحة ما ذكرته في تفسير كلمة "مقبول" التي أطلقها المؤلف على خلاف المعهود.

[137] "البرهان في أصول الفقه"، ج1 ص196-198

[138] "المستصفى"، ص200

[139] "الإحكام"، الآمدي، ج3 ص58

[140] أخرجه مالك في "الموطأ"، جامع الطلاق، ح: 1693، ج1 ص650

[141] انظر: "التمهيد"، ابن عبد البر، ج12 ص58

[142] انظر: "البرهان في أصول الفقه"، الجويني، ج1 ص201

⇦ تأويل الحنفية حديث: **"لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل"**. فظاهر هذا الحديث العموم و به قال الجمهور[143]، لكن أوله الحنفية بخصوص صيام القضاء و النذر[144]؛ لأنه ثبت عندهم صحة الصوم بنية من النهار إذا لم يكن قضاء و لا نذرا.

و هذ التأويل بعيد و فاسد عند الجمهور

أولا: لأن "لا" النافية إذا جاء الاسم بعدها مبنيا على الفتح كان بالغا في اقتضاء العموم[145]،

ثانيا: لندور صيام النذر و القضاء بالنسبة للصوم الأصلي؛ فيكون حمل اللفظ عليه كاللغز لخفائه و بعده عن الفهم.

و هناك نماذج أخرى من التأويل البعيد و الفاسد التي ذكرها الجمهور من تأويلات الحنفية و هذا لا يمنع أن للحنفية أجوبة على تلك الاعتراضات ليس هذا البحث محل ذكرها. و لكن هذا يدل على نسبية مسألة الفساد في قضية التأويل و أنها خاضعة للاجتهاد الذي لا يقطع فيه بخطأ المخالف لاسيما إذا كان من أهل الاجتهاد و التقوى كأبي حنيفة رحمه الله. و ما أحسن ما قاله الغزالي رحمه الله في ذلك بعد أن ذكر تأويل أبي حنيفة لحديث "**أمسك أربعا**...": "فهذا و أمثاله من القرائن ينبغي أن يلتفت إليها في تقرير التأويل ورده و آحادها لا يبطل الاحتمال لكن المجموع يشكك في صحة القياس المخالف للظاهر و يصير اتباع الظاهر بسببها أقوى في النفس من اتباع القياس، و الإنصاف أن ذلك يختلف بتنوع أحوال المجتهدين، و إلا فلسنا نقطع ببطلان تأويل أبي حنيفة مع هذه القرائن، و إنما المقصود تذليل الطريق للمجتهدين"[146].

▫ *الفرع الثالث: نماذج من التأويل المردود*

يفترض ألا نجد في اجتهادات الفقهاء رحمهم الله في تأويل نصوص الأحكام الفقهية مثالا لهذا النوع من التأويل الذي هو لعب و جراءة على نصوص الوحي لتحمل على معان لا تحتملها كتأويل بعض غلاة الشيعة لقول الله تعالى ﴿**إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة**﴾[147]؛ فقالوا المراد عائشة رضي الله

---

[143] انظر: "المجموع شرح المهذب"، النووي، ج6 ص301

[144] انظر: "فتح القدير"، ابن الهمام، ج2 ص303

[145] انظر: "البرهان في أصول الفقه"، الجويني، ج1 ص198-199

[146] "المستصفى"، الغزالي، ص197

[147] سورة البقرة: 67

عنها و أرضاها[148]. و هذا النوع من التأويل و يسميه بعض العلماء "لعبا"[149]؛ لأنه تحريف للنص و ليس بتأويل في الحقيقة.

و قد تقدم في نماذج التأويل الفاسد عند الجمهور أن بعض أئمة الأصول اعتبر تأويل الحنفية رحمهم الله حديث نكاح المرأة بلا ولي مردودا و مقطوعا ببطلانه للقرائن القوية التي تضمنها الحديث و التي تمنع أي تأويل في نظرهم. و الله تعالى أعلم.

[148] انظر: "المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال"، الذهبي، ص156

[149] انظر: "البحر المحيط"، الزركشي، ج5 ص37؛ "نثر الورود على مراقي السعود"، محمد الأمين الشنقيطي، ج1 ص329

المبحث الثاني: علاقة التأويل المقاصدي بفهم نصوص الأحكام و قواعده و فوائده و الرد على منكريه و الغالين فيه

المطلب الأول: علاقة المقاصد بفهم النصوص و حقيقة قاعدة "لا اجتهاد في مورد النص" و علاقة التأويل المقاصدي بفهم النصوص و تنزيلها

- ***الفرع الأول: علاقة المقاصد بفهم النصوص***

إني قيدت موضوع بحثي و الكلام على علاقة المقاصد بالنصوص بما كان منها متعلقا بالفقه و الأحكام العملية لأهمية التأويل في هذا النوع؛ لأن نصوص الوحي المتعلقة بالاعتقاد و عالم الغيب تتضمن أخبارا ليست مجالا للاجتهاد و النظر و الاستنباط، بل المطلوب فيها التسليم و الإيمان و الوقوف عند ظواهرها. و هذا بخلاف النصوص المتعلقة بالعمل و عالم الشهادة فإنها تتضمن أحكاما الاجتهاد فيها مطلوب و الغوص في معانيها و أسرارها هو حقيقة التفقه و التدبر الذي هو وظيفة العلماء الراسخين من أجل الوصول إلى حكم الله تعالى و مراده منه. ثم إن لعالم الشهادة تغيرات و تقلبات ظاهرة و مستمرة قد تؤثر في مناط الحكم و ذلك ما يستدعي نظرا جديدا في كل حين من أجل تحقيق النص في الواقع فهما و تنزيلا كما سيأتي عند الكلام على الارتباط بين الاجتهاد التفسيري و التنزيلي في النصوص.

أولا: أهمية مراعاة المصالح الشرعية في فهم النصوص:

قد تقدم في بيان مفهوم مقاصد الشريعة أنها تدور حسب كلام أئمة الأصول على رعي المصالح و إذا كان الأمر كذلك، فلا بد من فهم نصوص الشرع و إعطائها الدلالة التي تحقق ذلك المعنى. و يقول ابن القيم رحمه الله في التنبيه على ضرورة فهم الخطاب الشرعي على وفق المصالح التي علم قطعا أن الشريعة لا تهملها: "فمن عرف مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب اتباع مراده، و الألفاظ لم تقصد لذواتها، و إنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده و وضح بأي طريق كان عمل بمقتضاه، سواء كان بإشارة، أو كتابة، أو بإيماءة أو دلالة عقلية، أو قرينة حالية، أو

عادة له مطردة لا يخل بها، أو من مقتضى كماله وكمال أسمائه وصفاته و **أنه يمتنع منه إرادة ما هو معلوم الفساد وترك إرادة ما هو متيقن مصلحته...**"[150].

ثانيا: ضرورة الاستعانة بمقاصد المخاطِب في تحديد مقصود الخطاب:

و تقدم أيضا في الكلام على مفهوم مقاصد الشريعة أن لها مستويين: **مقاصد الخطاب** و **مقاصد الأحكام**. فمقاصد الشريعة تنصرف عند الإطلاق إلى المعنى الثاني الذي يعبر عن الغايات و الأهداف من تشريع الأحكام؛ فهناك المعنى المقصود من النص و هناك الغاية و الهدف الذي يرمي إليه حكم النص. فاستحضار مقاصد الأحكام العامة و الخاصة عند تفهم النصوص و إرادة الوصول إلى مقصود الخطاب أمر ضروري لا غنى عنه لفهمها. و لا يكفي في ذلك مراعاة قواعد اللغة و عقد لبيان ذلك ابن عاشور رحمه الله في كتابه "مقاصد الشريعة" بابا سماه: **"أدلة الشريعة اللفظية لا تستغني عن معرفة المقاصد الشرعية"**[151] و لأنه لو كان مجرد سماع اللفظ و قراءته كافيا في إدراك مقصود الخطاب لم يكن للتفقه في الدين معنى[152]. و يرى ابن القيم رحمه الله أن مراعاة المقاصد ضروري و حتمي في فهم أي خطاب كان و لو لم يكن شرعيا و يقول في هذا: "و هذا أمر يعم أهل الحق والباطل، لا يمكن دفعه فاللفظ الخاص قد ينتقل إلى معنى العموم بالإرادة و العام قد ينتقل إلى الخصوص بالإرادة...و الألفاظ ليست تعبدية، و العارف يقول: ماذا أراد؟ و اللفظي يقول: ماذا قال؟"[153].

ثالثا: مقاصد الشريعة روحها:

فليست مقاصد الشريعة أدلة مستقلة بجانب الأدلة المعروفة كما أنها لا تقابل عند المجتهد المبادئ العامة للعدالة التي يأخذ بها القاضي عند انعدام النص التشريعي في القضية التي ينظر فيها[154]، **بل تمثل روح التشريع و الأدلة كلها** التي توجه المجتهد في فهمه و استنباطه و تنزيله الحكم على الواقع.

---

[150] "إعلام الموقعين عن رب العالمين"، ج1 ص167

[151] "مقاصد الشريعة"، ص203

[152] راجع: الدورة العلمية المسموعة باسم: "مقاصد الشريعة مجالات و آفاق"، أحمد الريسوني

[153] "إعلام الموقعين عن رب العالمين"، ج1 ص167

[154] راجع: الدورة العلمية المسموعة باسم: "مقاصد الشريعة مجالات و آفاق"، أحمد الريسوني

رابعا: الضابط التكاملي في فهم النصوص:

و قد بين الشاطبي رحمه الله أهمية العلاقة بين مقاصد الشريعة و نصوصها في الفهم و الاستنباط منها من خلال قاعدة تكررت في كتابه " الموافقات" و هي ترجع إلى **عدم إهدار الكلي في الأخذ بالجزئي مع العكس** فيقول: "فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند الأدلة الخاصة من الكتاب و السنة و الإجماع و القياس؛ إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص مثلا في جزئي معرضا عن كليه فقد أخطأ. و **كما أن من أخذ بالجزئي معرضا عن كليه فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضا عن جزئيه**"[155]. و وصف هذه القاعدة في فهم النصوص بأنه "منتهى نظر المجتهدين بإطلاق و إليه ينتهي طلقهم في مرامي الاجتهاد"[156].

و هذا النوع من النظر الكلي هو ما يسمى عند بعض الباحثين بـ"**الضابط التكاملي**" في فهم النصوص الشرعية[157]، و هو ضابط مهم يجنب الخطأ في الفهم و تضييع مقصود الشارع في أحكامه؛ فـ"إن النظر الجزئي في النص الديني اقتصارا على موضع من مواضع البيان، يؤدي إلى فهم خاطئ في أغلب الأحيان، بل قد يؤدي إلى ما يخالف المراد الإلهي"[158].

خامسا: أدلة الشاطبي رحمه الله على وجوب اعتبار المقاصد في الأمر و النهي:

دلل الشاطبي رحمه الله على أهمية اعتبار المقاصد الشرعية في فهم النصوص و الأوامر و النواهي الشرعية في المسألة السابعة من كتابه "الموافقات" عندما جعلها على ضربين: صريح و غير صريح. و قال في الصريح إن فيه نظرين:

الأول: من حيث مجرده لا يعتبر فيه علة مصلحية، و هذا النظر يقتضي عدم التفريق بين الأوامر و النواهي في الشريعة إذ كانت بصيغة واحدة و لا يعتبر تفاوتها من حيث المعاني و المقاصد. و قد جعل هذا النظر مرجوحا و إن أنصف صاحبه —كعادته – بسرد الحجج التي يمكنه أن يستند إليها، و لا أحشو هذا البحث بسردها ذاهبا إلى الحجج التي ذكرها **للنظر الثاني و هو النظر المقاصدي**

---

[155] "الموافقات"، ج3 ص173

[156] المرجع السابق، ج3 ص180

[157] "في فقه التدين فهما و تنزيلا"، عبد المجيد النجار، ص51

[158] المرجع السابق

المصلحي في تفهم الأوامر و النواهي و إعطائها الحكم المناسب حسب مرتبتها في سلم المقاصد و المصلحة. و هي باختصار ما يلي:

1/ **الاستقراء للنصوص مع ما يقترن بها من القرائن الحالية أو المقالية.** و قد ذكر أمثلة عدة من الأوامر و النواهي التي اقترن بها ما يوجب صرفها عن ظاهرها حسب النظر المقاصدي في فهم النصوص، و قال: "و كذلك سائر الأوامر و النواهي التي مغزاها راجع إلى هذا المعنى، كما أنه قد يفهم من مغزى الأمر و النهي الإباحة، و إن كانت الصيغة لا تقتضي بوضعها الأصلي ذلك".

2/ **قيام الدليل على اعتبار المصالح شرعا و أن الشريعة جاءت لتحقيقها؛** فعدم مراعاة المصالح و المقاصد في فهمها مخالفة للأوامر و النواهي

3/ **أخذ بعض الأوامر و النواهي على مقتضى الإطلاق الذي يقتضيه اللفظ لغة يوقع في حرج عظيم في المعاملات** مثل النهي عن بيع الغرر الشامل بدلالة اللغوية لبيع الجوز و اللوز و الديار المغيبة الأسس و ما أشبه ذلك. لأن المقصود ليس كل غرر بل ما هو متردد عند العقلاء بين السلامة و العطب.

4/ **أنه لولا اتباع المعاني المصلحية في الأوامر و النواهي لكانت على حكم واحد في الشريعة** إذ الدلالة اللغوية المجردة لا يحصل بها التفريق في ذلك.

5/ **أن كلام العرب الذي نزلت به الشريعة لا يحسن فهمه و لا يعقل دون اعتبار المعاني المقارنة للصيغة** فكذلك النصوص الشريعة.[159]

ثم قال في نهاية ذلك: "فإذا ثبت هذا و عمل العامل على مقتضى المفهوم من علة الأمر و النهي فهو جار على السنن القويم، موافق لقصد الشارع في ورده و صدره..."[160].

▫ *الفرع الثاني: حقيقة قاعدة "لا اجتهاد في مورد النص"*

لقد شاع لدى كثير من الدارسين و طلاب العلم ممن تأثر بالنزعة الظاهرية في الفقه أن الاجتهاد بالرأي إنما يشرع عند انعدام النص في المسألة، و أما مع وجوده فلا يسوغ للمجتهد استخدام عقله بل يجب عليه الاتباع المحض لظاهر النص ما لم يظهر نص آخر أو إجماع. و يستدل على بطلان

[159] انظر: "الموافقات"، ج3 ص404-420

[160] المرجع السابق، ج3 ص421

الاجتهاد بالرأي مع وجود النص بالقاعدة التي تقول: **"لا مساغ للاجتهاد في مورد النص"**[161]. و حاولت الوقوف على هذه القاعدة في مظانها من كتب المتقدمين و لكن لم أجدها و إنما يذكرها المتأخرون دون إحالة إلى مصدر قديم و لعلهم استفادوها من كلام لهم فيه هذا المعنى[162] و مع ذلك فقد بينوا أن المراد بالنص في هذه القاعدة هو **النص القطعي في ثبوته و دلالته**[163] و قد قال الشاطبي في معنى هذه القاعدة بهذا التقييد: "**فأما القطعي، فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو في الإثبات و ليس محلا للاجتهاد**"[164]. و إذا علم أن أكثر نصوص الوحي خارجة عن هذا النطاق الذي لا يحتمل التأويل تأكد أهمية الاجتهاد بالرأي في فهم النصوص فيما لا يكفي منطق اللغة وحده في تبيين إرادة الشارع منها؛ فهو بذل للجهد العقلي في النصوص و استثمار لطاقات النص في كافة دلالاته على معانيه و أحكامه بالاعتماد على الأدلة و القرائن التي أقواها: مقاصد الشريعة[165]. و بهذا المفهوم الواسع و الشامل للاجتهاد الشرعي يصبح الرأي معمولا به و معتبرا في تفسير النصوص إلا فيما ندر من المسائل التي وجد فيه نصوص قطعية الثبوت و الدلالة و هي مجال القاعدة السابقة الذكر.

و لا حجة أيضا على قصر الاجتهاد بالرأي على ما لا نص فيه في حديث معاذ رضي الله عنه المشهور أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين بعثه إلى اليمن ، فقال : "كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟، قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟، قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم؟، قال: أجتهد رأيي و لا آلو، قال: فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدري ثم قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله"[166]؛ لأن هذا في باب القضاء و الفصل في المنازعات و الخصومات و هو أضيق من باب الفتوى و الاستنباط كما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه في رسالته المشهورة إلى أبي

---

[161] "شرح القواعد الفقهية"، أحمد الزرقاء، ص147؛ "موسوعة القواعد الفقهية"، محمد البورنو، ج1 ص39

[162] و أكد لي هذا د. محمد الشتيوي في جامعة الزيتونة بتونس في لقاء مباشر معه.

[163] "القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة"، محمد الزحيلي، ج1 ص499؛ "تيسيرُ علم أصول الفقه"، عبد الله الجديع، ص379؛ "المناهج الأصولية"، الدريني، ص24

[164] "الموافقات"، ج5 ص115

[165] انظر: " المناهج الأصولية"، الدريني، ص23

[166] أخرجه أحمد في مسنده، ح: 22007، ج36 ص333. و أثبت صحته ابن القيم في "إعلام الموقعين" (ج1 ص155).

موسى الأشعري: "**فإن القضاء فريضة محكمة و سنة متبعة**"[167]؛ لأن القاضي مقيد بخطة واضحة لا يجوز له العدول عنها كيلا يتهم بالجور في حكمه بخلاف المفتي الذي له حرية الاستنباط و الاجتهاد في حدود علمه. و يمكن أن يقال إن المقصود بالرأي هنا استعمال القياس و غيره من الأدلة التي لا تتعلق بفهم نص معين و على هذا فليس هذا نفيا للاجتهاد بالرأي في إطار فهم النص و تحديد المعنى المقصود منه[168].

لكن الدليل الأقوى الذي يقطع كل شغب في هذه المسألة هو صنيع الصحابة رضي الله عنهم في عهد التشريع و بعده في وقائع عدة –كما تقدم بعض الأمثلة على ذلك في شرعية التأويل – و كان اجتهادهم فيها مسلطا على تفهم النص و تحديد المراد منه مع وقوع الاختلاف بينهم في ذلك. و الله تعالى أعلم.

▫ *الفرع الثالث: علاقة الاجتهاد التفسيري بالاجتهاد التنزيلي في النصوص*

إن المجال الخصب و الواسع لإعمال الرأي و المقاصد في الاجتهاد الشرعي و الذي اشتهر تناوله في الدراسات و التأليفات هو: تنزيل الحكم المجرد على الواقعة المعينة و الشخص المعين و هو ما يعرف بـ"تحقيق المناط" عند المقاصديين[169] لا بمعناه الخاص عند الأصوليين في باب القياس. و هذا النوع من الاجتهاد هو موضوع القاعدة التي تقول إن "**الفتوى تتغير بتغير الزمان و المكان و العوائد و الأحوال**"[170]. و إذا كان الاجتهاد التفسيري في النصوص يتدخل فيه الرأي – كما هو الشأن في الاجتهاد التنزيلي – فما هي العلاقة بين النوعين من الاجتهادين؟ و تتجلى هذه العلاقة من خلال عدة قواعد و مسائل أصولية و مقاصدية ذكرها العلماء رحمهم الله:

---

[167] أخرجه البيهقي في "السنن الكبرى"، ح: 20460، كتاب: جماع أبواب ما على القاضي في الخصوم و الشهود، باب: إنصاف الخصمين في المدخل عليه و الاستماع منهما و الإنصات لكل واحد منهما حتى تنفذ حجته و حسن الإقبل عليهما، ج10 ص229؛ و الدارقطني في سننه، كتاب في الأقضية و الأحكام و غير ذلك، ح:4471، ج5 ص367. و قال فيه ابن القيم في "إعلام الموقعين" (ج1 ص68): "و هذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول".

[168] انظر: "المناهج الأصولية"، الدريني، ص22

[169] انظر: "الموافقات"، الشاطبي، ج5 ص23؛ "الفروق"، القرافي، ج2 ص132

[170] "إعلام الموقعين"، ابن قيم الجوزية، ج4 ص157

أولا: قاعدة عموم الشريعة و صلاحيتها لكل زمان و مكان:

يمكن أن نلج الجواب عن هذا السؤال في اكتشاف تلك العلاقة من باب هذه القاعدة التي كيفها الطاهر بن عاشور رحمه الله تعالى في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" بكيفيتين قال في الأولى منهما: "الكيفية الأولى: أن هذه الشريعة قابلة بأصولها و كلياتها للانطباق على مختلف الأحوال، بحيث تساير أحكامها مختلف الأحوال دون حرج و لا مشقة و لا عسر. و شواهد هذه الكيفية ما تجده من محامل علماء الشريعة أدلة كثيرة من أدلة الأحكام على مختلف الأحوال و لكل من أئمة الشريعة نصيب من هذه المحامل، **فإذا جمعت أنصباؤهم تجمع منها شيء وفير من تأويل ظواهر الأحكام على محامل صالحة لمختلف أحوال الناس**"[171]؛ فعموم الشريعة و صلاحيتها لكل زمان و مكان – حسب هذا التكييف – يتمثل في تأويل النصوص و حملها على معان و أحكام تختلف باختلاف الأحوال. و بهذا ينكشف الغطاء عن سر ظنية دلالة نصوص الشريعة في أغلبيتها و كون كثير منها عمومات و ظنيات ليصلح فهمها و تطبيقها بما يحقق المصلحة المعتبرة شرعا في كل زمان و مكان في إطار منظومة شرعية مقدسة تضبط تلك المصالح حذرا من الانزلاق في هوة الشهوات المهلكة و الآراء المتضاربة التي لا ضابط لها. و بهذا الاعتبار يصبح كثير من الاختلاف الواقع في فهم نصوص الأحكام من قبيل التنوع الذي يوسع نطاق النصوص و يجعلها صالحة لكل زمان و مكان. و يؤيد هذا التكييف اعتبار بعض أئمة السلف – كعمر بن عبد العزيز رحمه الله – الخلاف الواقع بين الصحابة رضي الله عنهم في فهم بعض النصوص خلاف رحمة[172] و سعة لمن أتى من بعدهم ليجدوا من بين تلك الأقوال بغتيهم من تحقيق المصلحة في دائرة الشريعة لا خارجها.

و بذلك تصبح المصالح لها اعتبارها في فهم النص و تنزيله بما يضمن صلاحية الشريعة و استمرارها بنصوصها الحية؛ فإن ظنية النصوص من حيث الدلالة التي يعتبرها بعض الناس سمة سلبية حسب فهمهم القاصر هي في الحقيقة من إيجابيات هذه الشريعة و حيويتها و قدرتها على تحقيق كافة المصالح في جميع العصور و البيئات باحتمالها الاجتهادات المتعددة التي تتطلبها النوازل.

و هذا ما ينبه إلى علاقة الاجتهاد في فهم النصوص الشريعة بواقعية هذا الدين؛ لأن إدراك الواقع و الوعي بمستجداته و متطلباته يدعو في كثير من الأحيان إلى إعادة النظر في فهم بعض

---

[171] "مقاصد الشريعة الإسلامية"، ص325-326

[172] انظر: "الموافقات"، الشاطبي، ج5 ص67-68؛ "الاعتصام"، الشاطبي، ج2 ص170

النصوص بما تحتمله من المعاني و الأحكام لتحقق مصالح معتبرة شرعا أهدرت بناء على فهم ما و لتدرأ مفاسد تأباها الشريعة نتجت عن إعمال نصوص حسب فهم معين لم يراع الواقع.

ثانيا: قاعدة "الضرر يزال":[173]

يقول الدريني إن القاعدة الكبرى من قواعد الشريعة "**لا ضرر و لا ضرار**" تقيد جميع النصوص التي يترتب على العمل بظاهرها – في ظرف من الظروف – إهدار المصلحة العامة[174] و لا يعرف ذلك إلا بفهم الواقع و اعتبار مآلات تطبيق النص. و لذا يرى أيضا أن من خصائص التأويل الذي هو لب الاجتهاد التفسيري في النصوص عند الصحابة و التابعين أنه "يتحرى إرادة الشارع في معنى النص و في تطبيقه أيضا محتفا بظروفه" و أنه "**يتخذ صورة التوفيق بين مآل هذا التطبيق و ما يقتضيه ظاهر النص أحيانا**"[175]. و هو ما سيتبين أكثر من خلال بعض النماذج للتأويل المقاصدي.

ثالثا: تخصيص العموم بالمصلحة المرسلة:

و من وجوه العلاقة الوثيقة بين الاجتهاد التفسيري و الاجتهاد التنزيلي في النصوص: مسألة "**تخصيص العموم بالمصلحة المرسلة**" التي قال بها مالك رحمه الله[176]. و هذا من حيث إن اعتبار الشارع لمصلحة ما و قصده إلى تحقيقها يحتم على المجتهد البصير بحقيقة الشريعة أن يراعي ذلك القصد في فهمه للنصوص: فإذا وجد بعض أفراد العموم يتنافى إعطاؤه حكم العام مع ذلك المقصد دعاه ذلك إلى تخصيصه و إخراجه من العموم لتلتئم الشريعة و نصوصها لأن المصلحة المرسلة مدلول عليها من عدة نصوص و أحكام شرعية.

رابعا: فهم النص بمناطه حين نزوله:

إن النص شرعي إنما نزل لمعالجة الواقع و تحقيق المصلحة فيه؛ فلا يصح فهمه بمعزل عن مراعاة ظروف ذلك الواقع على خلاف القاعدة العامة للشريعة في تحقيق المصالح. و قد بين الشاطبي رحمه الله أن النص قد ينزل مقررا لحكم أصلي منزل على مناط أصلي و معتاد من القدرة و إمكان الامتثال و مثل لذلك بقول الله تعالى في الجهاد في أول نزوله ﴿**لا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ دون بيان

---

[173] "الأشباه و النظائر"، السبكي، ج1 ص41؛ "الأشباه و النظائر"، ابن نجيم، ص72

[174] انظر: "المناهج الأصولية"، الدريني، ص154

[175] المرجع السابق، ص156

[176] انظر: "الاعتصام"، الشاطبي، ج3 ص47

حكم أولي الضرر، فلما اشتبه ذو الضرر و ظن أن عموم نفي الاستواء يستوي فيه ذو الضرر و غيره نزل: ﴿**غير أولي الضرر**﴾[177]. و قد يعين في النص بعض المناطات حسب الواقع الذي نزل فيه و اعتبار ذلك هو الذي يحدد فهم النص. و لهذا قال الشابطي رحمه الله بعد ذكر هذه القاعدة في فهم النص حسب الواقع و بيان مواضع تعين المناط في النصوص: "فهذه المواضع و أشباهها مما يقتضي تعيين المناط **لا بد فيها من أخذ الدليل على وفق الواقع بالنسبة إلى كل نازلة. فأما إن لم يكن ثم تعيين؛ فيصح أخذه على وفق الواقع مفروض الوقوع**، و يصح إفراده بمقتضى الدليل الدال عليه في الأصل ما لم يتعين"[178]. فهذا التقعيد الدقيق من الشاطبي يربط بين فهم الدليل و "أخذه" —كما عبر هو — و الواقع الذي هو محل التنزيل و المعالجة وفق مقاصد الشريعة.

و خلاصة القول في هذه المسألة أن المقاصد الشرعية التي يستعين بها المجتهد في تحديد معنى النص و حكمه هي ذاتها التي تحدد كيفية تطبيق ذلك النص حسب الظروف و الملابسات و أحوال المكلفين. فالرابط بين تفسير النص و تطبيقه هي مقاصد الشريعة بأنواعها و هو أقوى رابط يعين على فهم النصوص فهما سليما و على تنزيلها تنزيلا عادلا على أرض الواقع. و الله تعالى أعلم.

▫ *الفرع الرابع: علاقة المقاصد بالتأويل*

تقدم عند الكلام على اشتراط بعض المتأخرين وجود موجب التأويل و أن وجاهة هذا الشرط و استقلاله عن شرط الدليل متجه إذا رجعنا إلى كلام ابن عاشور رحمه الله في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" لما وضح وجود احتياج الفقيه إلى المقاصد و مراعاتها في كل أنحاء الاجتهاد و من ذلك احتياجه إليها في البحث عما يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد ليستيقن أن الدليل سالم عن المعارض و إذا وجد له معارضا نظر في كيفية العمل بالدليلين أو الترجيح بينهما[179]. و سبق هناك أن ظن المجتهد بوجود ذلك المعارض يقوى و يضعف حسب شدة مخالفة الدليل الذي بين يديه أو ضعفها لمقصد الشارع. فبما مقدار ما ينقدح في نفسه أن ذلك الدليل غير مناسب أن يكون مقصودا للشارع على

---

[177] سورة النساء: 95

[178] "الموافقات"، ج3 ص293-300

[179] انظر: "مقاصد الشريعة الإسلامية"، ص183

علاته و ظهوره في العموم و الإطلاق يشتد بحثه عن دليل التأويل[180]. و هذا يدل دلالة واضحة على أهمية المقاصد في عملية التأويل و البحث عن دليله و علاقتها بذلك.

المطلب الثاني: القواعد المقاصدية الخادمة للتأويل

بعد أن اتضحت العلاقة القوية التي تربط بين مقاصد الشريعة و النصوص و التأويل أذكر أهم القواعد المقاصدية التي ينبغي أن تدفع المجتهد إلى التفطن بأن ظاهر النص غير مقصود للشارع و أن ثمة تأويلا يجب عليه سلوكه في فهم النص تحقيقا للمقاصد و الأهداف التي هي بمثابة الأعلام التي لا يكاد يضل من لاحظها و اهتدى بها في قراءته للنص و تفسيره.

و يعتبر هذا المطلب خطوة تفصيلية لما تقدم من الإجمال في بيان العلاقة بين المقاصد الشرعية و التأويل التي تقدمت و يمكن أن يشكل بعض القواعد الآتية بحثا مستقلا لمن أراد التوسع و الاستقصاء.

▫ *الفرع الأول: التمييز بين التشريع العام و التشريع الخاص في السنة النبوية*

أعتقد أن هذه القضية تعيد على طاولة البحث و المناقشة القاعدة المشهورة التي أخذ بها جمهور الأصوليين و الفقهاء و هي التي تقول: "**العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب**"[181]. و إذا كانت هذه القاعدة راجحة و شبه مطردة في فهم القرآن الكريم؛ لأن هديه كلي[182] فإن السنة النبوية لها شأن آخر قد يجعل عكس هذه القاعدة – و قد قال به بعض الأصوليين فيها[183] – هو الصحيح بالنسبة لكثير من الأحاديث؛ لأن هديها تفصيلي و تبييني بل إن أكثر الأحاديث ليست تشريعات عامة[184] و إنما صدرت عن صفات أخرى للنبي صلى الله عليه و سلم سيأتي الحديث عنها في القاعدة الموالية. و في هذا يقول يوسف القرضاوي: "فإذا كانت أسباب نزول القرآن مطلوبة لمن يفهمه و

---

[180] انظر: المرجع السابق، ص185

[181] في هذه القاعدة تفصيل ليس هذا الحث محله.

[182] انظر: "الموافقات"، الشاطبي، ج4 ص181؛ "مقاصد الشريعة الإسلامية"، الطاهر بن عاشور، ص328

[183] و هم المزني و الدقاق و أبو ثور و هو مذهب مالك في رواية عنه. انظر: "المحصول"، الرازي، ج3 ص125؛ "العدة في أصول الفقه"، القاضي أبو يعلى، ج2 ص608؛ "الإبهاج في شرح المنهاج"، تقي الدين السبكي، ج2 ص185

[184] انظر: "مقاصد الشريعة الإسلامية"، الطاهر بن عاشور، ص328

يفسره كانت أسباب ورود الحديث أشد طلبا. و ذلك أن القرآن بطبيعته عام و خالد و ليس من شأنه أن يعرض للجزئيات و التفصيلات و الآنيات إلا لتؤخذ منها المبادئ و العبر. أما السنة فهي تعالج كثيرا من المشكلات الموضعية و الجزئية و التفاصيل ما ليس في القرآن. فلا بد من التفرقة بين هو خاص و ما هو عام، و ما هو مؤقت و ما هو خالد و ما هو جزئي و ما هو كلي؛ فلكل منها حكمه، و النظر إلى السياق و الملابسات و الأسباب تساعد على سداد الفهم و استقامته لمن وفقه الله"[185].

أولا: معنى القاعدة:

من أجل ما تقدم برزت قاعدة خاصة بفهم السنة النبوية و هي قضية **"التشريع الخاص في السنة النبوية"** التي تراعي "ملابسات الأحاديث و العلل التي سيقت لها؛ فإن الصحابة رضي الله عنهم و من تبعهم بإحسان قد تركوا العمل بظاهر بعض الأحاديث[186] حين تبين لهم أنها كانت تعالج حالة معينة في زمن النبوة، ثم تبدلت تلك الحال عما كانت عليه"[187].

ثانيا: تنصيص العلماء على القاعدة و أهميتها:

وجد في كلام الشاطبي رحمه الله في ثنايا كتابه "الموافقات" تلميح إلى هذه القاعدة و ذلك في معرض كلامه عن **معارضة الجزئي للكلي و عدم انخرام الكلي بقضايا الأعيان و حكايات الأحوال** لكن دون ربط تلك القاعدة بفهم الأحاديث النبوية كما فعل ذلك ابن عاشور رحمه الله تعالى كما سيأتي عنه. فيقول الإمام الشاطبي رحمه الله في ذلك: "إذا ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة، فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان، و لا حكايات الأحوال "، و قال أيضا: "فإن القاعدة إذا كانت كلية، ثم ورد في شيء مخصوص و قضية عينية ما يقتضي بظاهره المعارضة في تلك القضية المخصوصة وحدها مع إمكان أن يكون معناها موافقا لا مخالفا؛ فلا إشكال في أن لا معارضة هنا، **و هو هنا محل التأويل لمن تأول،** أو محل عدم الاعتبار إن لاق بالموضع الاطراح و الإهمال..."[188] و قال أيضا: "و هذا

---

[185] "كيف نتعامل مع السنة النبوية"، ص146

[186] و إن كانت ألفاظها عامة أو مطلقة.

[187] "كيف نتعامل مع السنة النبوية"، القرضاوي، ص150

[188] "الموافقات"، ج4 ص10

الموضع كثير الفائدة، عظيم النفع بالنسبة إلى المتمسك بالكليات إذا عارضتها الجزئيات و قضايا الأعيان؛ فإنه إذا تمسك بالكلي **كان له الخيرة في الجزئي في حمله على وجوه كثيرة** "[189].

لكن الذي أبرز قاعدة التشريع الخاص في فهم السنة هو الطاهر بن عاشور رحمه الله في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" و ركز في مواضع عدة منه على وجوب الانتباه لهذه القضية البالغة الأهمية التي تؤول إلى تأويل كثير من الأحاديث، فقال رحمه الله: "و ما كان من التشريعات جزئيا – و هي قضايا الأعيان – **يحتمل أن يراد تعميمه و يحتمل أن يراد تخصيصه**. و لعل هذا النوع هو الذي نهى رسول الله صلى الله عليه و سلم عن كتابته فقال: "لا تكتبوا عني غير القرآن"[190] **خشية أن تتخذ الجزئيات الخاصة كليات عامة**"[191] و قال أيضا: "و للحذر من أن يكثر تقول الناس على رسول الله صلى الله عليه و سلم أو أن يستند كثير من المتفقهين إلى تصرفات صدرت عنه أو إلى أقوال أثرت عنه غير مؤداة كما صدرت عنه أو غير مبين فيها الحال الذي صدرت فيه، من أجل ذلك حكى ابن العربي في العواصم أن عمر كان لا يمكن الناس أن يقولوا "قال رسول الله"، و لا يذيعوا أحاديث النبي حتى يحتاج إليها و إن درست"[192] و قال: "و قد كان النبي صلى الله عليه و سلم نهى أن يكتبوا عنه غير القرآن؛ **لأنه كان يقول أقوالا و يعامل الناس معاملة هي أثر أحوال خاصة قد يظن الناقلون أنها صالحة للاطراد**"[193].

و من أكثر العلماء المعاصرين اعتناء بهذ القاعدة في فهم السنة يوسف القرضاوي و قد ظهر ذلك جليا في كتابه "كيف نتعامل مع السنة النبوية" الذي يقول فيه: "و من حسن الفقه للسنة النبوية: النظر فيما بني من الأحاديث على أسباب خاصة أو ارتباط بعلة معينة، منصوص عليها أو مستنبطة منه أو مفهومة من الواقع الذي سيق فيه الحديث. فالناظر المتعمق يجد أن من الحديث ما بني على رعاية ظروف زمنية خاصة ليحقق مصلحة معتبرة، أو يدرأ مفسدة معينة أو يعالج مشكلة قائمة في ذلك الوقت. و معنى هذا أن هذا الحكم الذي يحمله الحديث قد يبدو عاما و دائما، و لكنه عند التامل

---

[189] المرجع السابق، ج4 ص12

[190] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الزهد و الرقائق ، باب: باب التثبت في الحديث و حكم كتابة العلم، ح:3004، ج4 ص2298

[191] "مقاصد الشريعة الإسلامية"، ص321

[192] المرجع السابق، ص403

[193] المرجع السابق، ص327

مبني على علة و يزول يزوالها كما يبقى ببقائها ... لا بد لفهم الحديث فهما سليما دقيقا من معرفة الملابسات التي سيق فيها النص و جاء بيانا لها و علاجا لظروفها حتى يتحدد المراد من الحديث بدقة و لا يتعرض لشطحات الظنون أو الجري وراء ظاهر غير مقصود."[194]

و قد غفل بعض المتأخرين و الباحثين[195] في تقسيمه للسنة إلى تشريعية و غير تشريعية عن هذا القسم الذي نبه إليه ابن عاشور رحمه الله و هو: **السنة التشريعية التي جاءت في قضية جزيئة تطبيقا لقاعدة و حكم كلي**. فلا ينبغي الاستناد إلى هذا النوع من السنة في تقرير حكم عام و مستمر و ترك مراعاة مقاصد السنة النبوية و أحكامها الكلية التي جاء ذلك الحكم تحقيقا لها في ظرف معين إذا كان لا يتحقق ذلك في ظرف آخر؛ فيكون من الغلط الفادح و من الجناية على السنة و الشريعة نسبة حكم عام إليها بالاستناد إلى هذا النوع من الأحاديث إذا كان تطبيقه لا يتلاءم مع مقاصد الشريعة فيؤدي ذلك إلى مفسدة راجحة، و لهذا قال ابن عاشور: "و التفقه في هذا و التهمم بإدراك علل التشريع في مثله يلوح لنا منه بارق فرق بين ما يصلح من جزئيات الشريعة لأن يكون أصلا يقاس عليه نظيره و ما لا يصلح لذلك، فليس الأمر في التشريع على سواء"[196] و قال: "و تفاريع الشريعة في المعاملات على مقصدين: تارة يكون المقصد حمل الناس على حكم مستمر مثل تحريم الربا، و تارة يكون قضاء بين الناس فيكون الفرع المقضي به بيانا لتشريع كلي. و هذا المقام يحتاج إلى تدقيق الفرق فيه"[197].

ثالثا: نماذج من إعمال القاعدة:

و من إعمال هذه القاعدة في تأويل الأحاديث ما ذهب إليه ابن عاشور في حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال: "**لعن الله الواشمات و المستوشمات، و النامصات و المتنمصات، و المتفلجات للحسن المغيرات خلق الله**"[198]؛

---

[194] "كيف نتعامل مع السنة النبوية"، القرضاوي، ص145

[195] مثل د. محمد عمارة رحمه الله في كتابيه "السنة التشريعية و غير التشريعية" و "النص الإسلامي بين التاريخية و الاجتهاد و الجمود" و إبراهيم بويداين في رسالته "التأويل بين ضوابط الأصوليين و قراءة المعاصرين – دراسة أصولية فكرية معاصرة"، ص296

[196] "مقاصد الشريعة الإسلامية"، الطاهر بن عاشور، ص323-324

[197] المرجع السابق، ص404

[198] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: اللباس و الزينة، باب: تحريم فعل الواصلة و المستوصلة و الواشمة و المستوشمة و النامصة و المتنمصة و المتفلجات و المغيرات خلق الله، ح: 2125، ج3 ص1678

فحمل الحديث على أن "تلك الأحوال كانت في العرب أمارات على ضعف حصانة المرأة فالنهي عنها نهي عن الباعث عليها أو عن التعرض لهتك العرض بسببها"[199] و لم يعتبر الوعيد و الحكم الوارد فيه تشريعا عاما و مستمرا و هذا – بلا شك – مما نحن فيه إذ لم يعتبر ابن عاشور هنا ظاهر اللفظ الحديثي في العموم، بل لاحظ العلة الحقيقية لذلك الوعيد الشديد التي دلت عليها ملابسات الخطاب و أحوال المخاطبين به.

و قد أعطى ابن عاشور نموذجا و مثالا آخر لذلك بنهي النبي صلى الله عليه و سلم عن الانتباذ في أوعية معينة[200] كانت مشتهرة بالحجاز من أجل أن وضع النبيذ فيها يسارع إليها الاختمار بسبب حرارة تلك البيئة[201]. فلا يصح أن نطبق هذا الحكم على البيئة الباردة التي لا يتحقق فيها هذا المقصد من الحكم **بادعاء أن الحديث من السنة التشريعية و أن لفظه عام**؛ و هنا يأتي تأويل الراسخين في العلم من أمثال هذا الإمام ليضع تلك السنة في مرتبتها التشريعية الحقيقية بأن يعتبر الحكم الذي تضمنته حكما خاصا و ليس حكما عاما و ذلك اهتداء بمقصدها و هدفها من التشريع. و هذا من أعظم الفوائد لمقاصد الشريعة في تأويل النصوص الحديثية التي يكثر فيها هذا النوع من الأحكام.

رابعا: أصل القاعدة:

و هذا المقصد – في الحقيقة – في فهم السنة الذي يخدم تأويل الأحاديث هو ثمرة مقصد آخر مهم للشريعة بينه كذلك ابن عاشور تحت عنوان: **"تجنب التفريع وقت التشريع"**[202] و هو ما يحقق في النهاية **عموم الشريعة و صلاحيتها لكل زمان و مكان** بترك الباب واسعا و مفتوحا للاجتهاد المبني على تحقيق المقاصد و الكليات الشرعية و إبعاد كل ما يعيق هذا النوع من الاجتهاد و يعكر عليه من الأحكام الجزئية الكثيرة التي قد تفهم – إذا رويت دون عللها و أسبابها – على أنها تشريع عام يزاحم المبادئ الحقيقية للشريعة و تضر بالمصالح المقصودة للشارع. و في هذا يقول ابن عاشور رحمه الله: "و

---

[199] المرجع السابق، ص323

[200] و هي الدباء و الحنتم و المقير و النقير و المزفت و الجرة و القرعة. انظر ما أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الأشربة، باب: باب النهي عن الانتباذ في المزفت و الدباء و الحنتم و النقير، وبيان أنه منسوخ، وأنه اليوم حلال ما لم يصر مسكرا، ح: 1992-200، ج3 ص1577-1585

[201] انظر: المرجع السابق ، ص215

[202] "مقاصد الشريعة الإسلامية"، الطاهر بن عاشور، ص401

لقد يعد مما يناسب عموم الشريعة أنها أوكلت أمورا كثيرة لاجتهاد علمائها، مما لم يقم دليل على تعيين حكمه و إرادة راويه ...و إلى هذا يرجع ما قدمنا من نهي الرسول صلى الله عليه و سلم أن يكتبوا عنه غير القرآن **خشية التباس التشريع العام بالتشريع الخاص**"[203]، و يقول كذلك: "فتعين أن يكون معنى صلوحية شريعة الإسلام لكل زمان **أن تكون أحكامها كليات و معاني مشتملة على حكم و مصالح صالحة لأن تتفرع منها أحكام مختلفة الصور متحدة المقاصد.** و لذلك كانت أصول التشريع الإسلامي تتجنب التفريع و التحديد"[204]. فتأويل الأحاديث التي وردت في وقائع جزئية بتقييد إطلاقها و تخصيص عمومها بما يحقق المقصد من التشريع هو ما تدعو إليه حتما تلك المقاصد السامية و المتضافرة التي لا يجوز إغفالها ألبتة في الاجتهاد التفسيري للنصوص و الأحاديث النبوية منها بالخصوص. و الله تعالى أعلم.

▫ *الفرع الثاني: التمييز بين مقامات انتصاب الرسول صلى الله عليه و سلم للتشريع*

قد نبه الطاهر بن عاشور رحمه الله إلى ضرورة الاستعانة بالتمييز بين مقامات الرسول في التشريع و معرفة مقاصده من أجل تحديد المراد من النص الذي يؤدي كثيرا إلى تأويله و صرفه عن ظاهره. و ذلك أن للرسول صلى الله عليه و سلم صفات كثيرة و مقامات متنوعة صالحة لأن تكون مصادر أقوال و أفعال منه[205]. و قد بنى ابن عاشور رحمه الله تعداده لتلك المقامات على تقسيم أبي شهاب القرافي رحمه الله في كتابه "الفروق" تصرفات الرسول صلى الله عليه و سلم التشريعية إلى تصرف بـ**القضاء** و تصرف بـ**الفتوى** و تصرف بـ**الإمامة**، و اجتهد بن عاشور فزاد على هذه الأقسام و أوصلها إلى اثني عشر حالا هي: **التشريع** و **الفتوى** و **القضاء** و **الإمارة** و **الهدي** و **الإشارة** و **النصيحة** و **تكميل النفوس** و **تعليم الحقائق العالية** و **التأديب** و **التجرد عن الإرشاد**[206].

---

[203] "مقاصد الشريعة الإسلامية"، الطاهر ابن عاشور ، ص324

[204] المرجع السابق، ص327

[205] انظر: المرجع السابق، ص210

[206] انظر: "مقاصد الشريعة الإسلامية"، الطاهر ابن عاشور، ص212

و من خلال التمييز بين هذه الأحوال يمكن للمجتهد الاهتداء إلى تأويل بعض النصوص؛ لأن الفتوى و القضاء كلاهما تطبيق لتشريع كلي[207] الذي يراعي الأوصاف العارضة و الظروف و الملابسات؛ فإذا جاء الحديث في ذلك بلفظ عام فينبغي الحذر من فهمه على العموم، بل يجب على المجتهد **تقييده أو تخصيصه بالحالة التي تحقق المقصد الشرعي** من الحكم المتضمن في الحديث كما تقدم في القاعدة السابقة في التشريع الخاص في السنة.

و كذلك الأحوال الباقية كلها صالحة **لتأويل الأوامر و النواهي الواردة في مجالها إلى الندب و الكراهة** من أجل أنها صدرت من رسول الله صلى الله عليه و سلم بصفته مرشدا أو ناصحا أو مرقيا أصحابه إلى أكمل الأحوال ... إلخ لا مشرعا تشريعا عاما ملزما للخلق إلى يوم القيامة. و الله تعالى أعلم.

- ***الفرع الثالث: الاكتفاء بداعي الطبع عن حث الشرع***

أقدم من رأيته أشار إلى هذه القاعدة من أئمة الأصول أبو المعالي الجويني رحمه الله في كتابه "البرهان في أصول الفقه" عندما تحدث عن المرتبة التحسينية من مقاصد الشارع إذ قال: "و يعضد هذا القسم في غالب الأمر و بأمور جلية **حتى كان الشريعة تتأيد بموجب الجبلة و الطبيعة فيكل إليها قدرا** ..."[208].

و هذه القاعدة قررها بوضوح و تفصيل الشاطبي رحمه الله في "الموافقات" في المسألة الخامسة من كتابه "الموافقات" حينما قسم المطلوبات الشرعية إلى ضربين:

أحدهما: ما كانت الغريزة و الطبع الإنساني خادما له و معينا على مقتضاه كالأكل و الشرب و الوقاعِ و البعد عن استعمال القاذورات أو كانت العادة الجارية من العقلاء في محاسن الشيم و مكارم الأخلاق موافقة لمقتضى ذلك الطلب من غير منازع طبيعي كستر العورة و الحفظ على النِساء و الحرم و ما أشبه ذلك.

الثاني: ما لم يكن كذلك كالعبادات من الطهارات و الصلوات و الصيام و الحج و سائر الأحكام الشرعية من المعاملات و الجنايات.

---

[207] انظر: المرجع السابق، ص404

[208] "البرهان في أصول الفقه"، ج2 ص84

فبين أن الضرب الأول قد يكتفي الشارع في طلبه بمقتضى الجبلة الطبيعية و العادات الجارية؛ فلا يتأكد الطلب في ذلك تأكد غيره، حوالة على الوازع الباعث على الموافقة و إن كان في نفس الأمر متأكدا بأن كان في المرتبة الضرورية أو الحاجية؛ فتحمل الأوامر و النواهي الواردة في هذا الضرب على الندب و الكراهة اكتفاء بما ذكر. و **أما الضرب الثاني، فإن الشارع قرره على مقتضاه من التأكيد في المؤكدات، و التخفيف في المخففات** لعدم وجود الخادم الطبعي الباعث على مقتضى الطلب[209].

و قد ذكر ابن عاشور هذه القاعدة لأهميتها في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" تحت عنوان "**طلب الشريعة للمصالح**"[210] و ما أحسن عبارته الجامعة التي لخص بها هذه القاعدة إذ قال: "و خلاصة القول أن الشريعة تحافظ أبدا على المصلحة المستخف بها سواء كانت عامة أو خاصة"[211].

فهذه القاعدة المقاصدية سند قوي للمجتهد في تأويل الأوامر و النواهي التي وردت في الأمور التي وجد فيها الوازع الطبعي. و من هذه القاعدة وجد القول المشهور في مذهب الإمام مالك رحمه الله بأن الأمر بإزالة النجاسة على السنية و ليس على الوجوب[212]، و قد صرح الشاطبي رحمه الله أن مذهبه في ذلك مبني على هذه القاعدة[213] التي تعني أن ما ركز الشارع في الجبلة الميل إلى تحصيله و النفور من وقاعه لا يطلب تحصيله و لا اجتنابه اكتفاء بالوازع الطبيعي الجبلي و إذا أمر به أو نهى عنه لا يكون ذلك على وجه الإلزام و الحتمية. فالشريعة لا تقصد في مثل هذه الأمور إلى إيجابها و تحريمها لوجود المغني عن ذلك من الطبع.

---

[209] انظر: "الموافقات"، الشاطبي، ج3 ص385-388

[210] "مقاصد الشريعة الإسلامية"، الطاهر ابن عاشور، ص292

[211] المرجع السابق، ص296

[212] و كل من القول بالوجوب و السنية مشهور في المذهب. انظر: "الشرح الصغير على أقرب المسالك"، أحمد الدردير، ج1 ص66

[213] انظر: "الموافقات"، ج3 ص387

▫ *الفرع الرابع: : توجيه الخطاب إلى من يقوى على حفظ الحق عند ضعف الوازع الديني لدى المخاطب الأصلي*

قد تقدم في تعريف التأويل عند الأصوليين أن مفهومه ينصب على الألفاظ الظاهرة المحتملة في الكتاب و السنة. و إن بعض الأوامر و الخطابات في الشرع متوقفة على توفر الوازع الديني و الأمانة عند من وجهت إليهم و هي متجهة في الأصل إلى أولياء الأمور، لكن إذا رقت الأمانة و ضعف الوازع الديني في المخاطب الأصلي عن القيام بالحق الذي أسند إليه فهل يجب الجمود على ظاهر الخطاب و إن أدى ذلك إلى إهدار المصلحة التي قصدها الشرع منه مع كون النص محتمل للتأويل؟ قال ابن عاشور رحمه الله في الإجابة على هذا السؤال: "و على هذا الاعتبار يصح كلما حصل التردد في أمانة من وكلت الشريعة حقا إلى أمانته أن نكل تنفيذ ذلك الحق إلى السلطان...و عليه فللفقهاء تعيين المواضع التي تسلب فيها أمانة تنفيذ أحكام الشريعة من المؤتمنين عليها عند تحقق ضعف الوازع، أو رقة الديانة, أو تفشي الجهالة. **و في نصوص الشريعة ما يسمح بذلك؛ لأن معظم الخطاب القرآني في مثل هذه الأمور و رد ضمائر الجمع الصالحة لاعتبار التوزيع أو لاعتبار مخاطبة جماعة المسلمين**..."[214]. فهذا المعنى المقاصدي يسوغ عند هذا الإمام تأويل هذا النوع من النصوص **بتوجيه الخطاب في تنفيذ الحق إلى من يظن به ظنا قويا أنه سيقوم به تمام القيام – و هو السلطان غالبا –** لتحقق شرط التأويل من احتمال اللفظ و قيام الموجب الذي هو مقصد حفظ الحقوق لأهلها و وصولها إليهم كاملة. و الله تعالى أعلم.

▫ *الفرع الخامس: تقديم الأصل الاستعمالي على الأصل القياسي في فهم العموم عند التعارض*

إن أكثر مجالات التأويل هو تخصيص العموم، و في فهم العموم قاعدة مقاصدية مهمة نبه عليها الإمام الشاطبي و قد استفادها – كما قال هو – من بعض من سبقه من أئمة الأصول كالغزالي[215] و ابن العربي رحمهما الله. و هذه القاعدة على خلافها من القواعد الأخرى المذكورة في هذا المطلب تتعلق بمقاصد الشريعة في الخطاب لا في الأحكام و قد تقدم هذا التقسيم عند الكلام على

---

[214] "مقاصد الشريعة الإسلامية"، ص388-389

[215] انظر: "المستصفى"، الغزالي، ص200 و ص202

مفهوم مقاصد الشريعة و أن القسم الثاني هو المقصود عند الإطلاق فراعيت في إدراجي هذه القاعدة هنا الإطلاق الآخر.

و ذلك لأن نصوص الشريعة و مقاصدها في الخطاب توافق عادة العرب و مقاصدهم؛ لأن القرآن و السنة كل منهما بلسان عربي مبين. و سبق أن من وجوه فساد بعض تأويلات الحنفية حملهم اللفظ على صورة نادرة الوقوع و القصد إليه في الكلام و التخاطب[216]. و قال الغزالي معبرا عن هذه القاعدة في فهم العمومات الواردة في نصوص الشرع: "و عند هذا يعلم أن إخراج النادر قريب، و القصر على الناد ممتنع"[217]؛ أي العمومات قابلة للتأويل بالتخصيص كثيرا إذا علم من المتكلم عدم قصده إلى الأفراد المخصوصة إلا نادرا و لا يصح حصر اللفظ العام على تلك الأفراد و ادعاء أنها المقصود منه وحدها.

و قال القاضي أبو بكر بن العربي رحمه الله: "قال أبو يوسف رخمه الله: إن جلد الخنزير يطهر بالدباغ أخذا من هذا العموم، و هذه زلة قدم لكثير من المتأولين ... فالقائل بالعموم و العموم المدلول عليه **إنما يحمل على ما يستعمل شائعا و يجري عادة و ينصرف كثيرا. و أما ما لا يخطر في بال المعمم و لا ببال السامع المبين له، لا يصح لحكيم أن يقول إنه داخل تحت العموم، و هذا لا يختص به كلام الشارع بل هو جار في كل كلام عربي محكم على هذا السبيل**"[218]. و قال أيضا في تأويل الحنفية في حديث "ألا يقتل مسلم بكافر"[219]: "و أما من حمله على المستأمن فهو من قبيل تأويل المسألة التي قبلها، فإن أهل الذمة هم المخاطبون و هم المقصودون و هم المنافسون في الدار و المتوقع منهم إراقة الدماء و أخذ الأموال ففيهم وقع البيان. و أما المستأمن الذي يقيم يوما أو شهرا أو أقل فلا منافسة معه، بل ربما لا يخطر بالبال، فكيف أن يجعل في تأويل حديث و رد قاعدة"[220].

و يقول الشاطبي مفصلا هذه القاعدة في فهم العمومات الشرعية و مبينا وجه اعتبارها من جانب المقاصد: " **وذلك أن للعموم الذي تدل عليه الصيغ بحسب الوضع نظرين: أحدهما: باعتبار ما تدل عليه الصيغة** في أهل وضعها على الإطلاق، وإلى هذا النظر قصد الأصوليين فلذلك

---

[216] انظر: ص25 من هذا البحث

[217] "المستصفى"، ص202

[218] "المحصول في أصول الفقه"، ابن العربي، ص100

[219] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: العلم، باب: كتابة العلم، ح: 111، ج1 ص33

[220] "المحصول في أصول الفقه"، ابن العربي، ج1 ص101

يقع التخصيص عندهم بالعقل و الحس و سائر المخصصات المنفصلة. **الثاني: بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها**، و إن كان أصل الوضع على خلاف ذلك. و هذا الاعتبار استعمالي، و الأول قياسي. **و القاعدة في الأصول العربية أن الأصل الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي كان الحكم للاستعمالي**. و بيان ذلك هنا أن العرب قد تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه مما يدل عليه معنى الكلام خاصة، دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادي، كما أنها أيضا تطلقها و تقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع، و كل ذلك مما يدل عليه مقتضى الحال "[221]. و يقول أيضا: " فطائفة من أهل الأصول نبهوا على هذا المعنى، و أن ما لا يخطر ببال المتكلم عند قصده التعميم إلا بالإخطار لا يحمل لفظه عليه، إلا مع الجمود على مجرد اللفظ"[222].

و في الحقيقة هذه القاعدة في تحديد مقصد الخطاب لها جانب في مقاصد الأحكام التي هي الغاية؛ لأن اعتبار العادة و العرف القولي الشائع في فهم العموم هو ضرب من الاستصلاح؛ لأن العرف كاشف عن عموم الحاجة و المصلحة و دليل على قوتها[223]. و الله تعالى أعلم.

▫ *الفرع السادس: الاستدلال بالمرتبة التحسينية في تأويل الأمر و النهي*

نجد كثيرا من الأوامر النواهي قد حملها جمهور الفقهاء على الندب و الكراهة و ليس مستندهم في ذلك إلا كونها واقعة في مرتبة التحسيني و داخلة في باب الآداب[224] و الأخلاق كما سنرى بعض النماذج من ذلك. لكن بجانب ذلك نجد الأصوليين قد مثلوا لهذه المرتبة ببعض الواجبات كالطهارة من الحدث و الخبث[225] و ببعض المحرمات كمباشرة المرأة عقد نكاحها[226]. و قد جعل الشاطبي رحمه الله و من قبله من أئمة الأصول – كالجويني و الغزالي و الرازي – مكارم الأخلاق هي غاية المقاصد

---

[221] "الموافقات"، الشاطبي، ج4 ص18-19

[222] المرجع السابق ، ج4 ص22

[223] انظر: "مقرر الأدلة التبعية"، د. حاتم باي

[224] و لهذا يسمون هذا النوع من النهي "نهي أدب و إرشاد".

[225] انظر: "البرهان في أصول الفقه"، الجويني، ج2 ص222

[226] انظر: "شفاء الغليل في بيان الشبه و التخيل و مسالك التعليل"، الغزالي، ص171

التحسينية[227] مع أن كثيرا منها من أعظم واجبات هذا الدين. و من هنا اعترض بعض الباحثين[228] على إدراج مثل الأمر بالصدق و العفاف و صلة الأرحام و ستر العورة[229] و النهي عن الكبر و البخل و الحسد و نحو ذلك في التحسينيات "التي لا ترهق إليه ضرورة و لا تمس إليه حاجة و إنما تستفاد به رفاهية و سعة و سهولة"[230] كما ضبطوها. و هؤلاء الأجلاء و الراسخون من العلماء لا يخفى عليهم بلا شك أن تلك الخصال ألصق بالحاجيات أو الضروريات و هل يستقيم هذا مع قول ابن عاشور رحمه الله في وصف مرتبة الضروري: "و لست أعني باختلال نظام الأمة هلاكها و اضمحلالها؛ لأن هذا قد سلمت منه أغرق الأمم في الوثنية و الهمجية، و لكني أعني به **أن تصير أحوال الأمة شبيهة بأحوال الأنعام** بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارع منها"[231] و هل المميز بين أحوال الأنعام و أحوال الناس إلا الأخلاق المشار إليها سابقا؟

و لعل القول الذي يزيل هذا الإشكال ما ذهبت إليه أستاذة[232] في ملخص بحث لها بعنوان: **"التحقيق في دعوى حصر المكارم الخلقية في المقاصد التحسينية"**[233] إذ قررت فيه أن الأخلاق الحسنة التي هي جملة الدين ليست على درجة واحدة، بل منها ما هو ضروري و منها ما هو حاجي و منها ما هو تحسيني، و أن ما عده الشاطبي و غيره في مرتبة التحسيني هو القسم الثالث منها لا الحد الضروري و الحاجي من الأخلاق الذي لا يقوم دين و لا حياة كريمة بدونه. و يؤيد هذا ما قرره الأئمة الذين تقدم ذكرهم أن التحسيني لا يخل بضروري و لا حاجي و إنما يأتي تكميلا و تزيينا[234]؛ فلا يمكن مع ذلك إدخال أمهات الأخلاق في هذه المرتبة. و هذا يتوافق تماما مع صنيع جمهور الفقهاء الذين

---

[227] انظر: "البرهان في أصول الفقه"، الجويني، ج2 ص84؛ "شفاء الغليل"، أبو حامد الغزالي، ص169؛ "المحصول"، فخر الدين الرازي، ج5 ص161؛ "الموافقات"، الشاطبي، ج2 ص22

[228] منهم الأستاذة الآتي ذكرها

[229] التي سمى الله تعالى كشفها فاحشة في قوله (و إذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا و الله أمرنا بها). انظر: تفسير تفسير ابن كثير، سورة الأعراف: 28، ج3 ص402

[230] "شفاء الغليل"، الغزالي، ص161

[231] "مقاصد الشريعة الإسلامية"، ص300

[232] أستاذة بكلية الشريعة في جامعة القرويين بفاس – المغرب. و لم يذكر اسمها في المرجع الذي اطلعت عليه.

[233] هذا الملخص تقدمت به لندوية علمية دولية حول "مقاصد الشريعة و سياق الكوني المعاصر" التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء بالرباط بومي 5-6 يونيو 2012 و نصه موجود على النت.

[234] انظر: "الموافقات"، ج2 ص23

صرفوا الأمر و النهي في مواضع كثيرة جدا عن الوجوب و التحريم في الآداب و الأخلاق التي لا تمس بضروري أو حاجي و هي التي يمكن اعتبارها من فروع الأخلاق دون أمهاتها.

و إذا تتبعنا جملة من الأمثلة التي ذكرت تحت تلك المرتبة و حكم عليها الفقهاء بالوجوب أو التحريم وجدنا أن كل كل واحد منها قد اكتنف به و لابسه ما يخل بحاجي أو ضروري و ذلك مثل:

⇦ **الطهارة من الحدث و الخبث** متعلقة بالصلاة التي هي الركن الأول من أركان الدين العملية، مع التنبيه أن إزالة النجاسة ليست متفقا على وجوبها بل هناك قول مشهور في المذهب المالكي بالسنية كما تقدم في الكلام على قاعدة "الاكتفاء بداعي الطبع عن حث الشرع"[235].

⇦ **مسألة حلق اللحية** التي حرمها الجمهور[236] فقد تبدو تحسينية، لكن الحديث في الأمر بتوفيرها قد قرن ذلك بمخالفة المشركين[237]؛ فليس الأمر بإعفائها مجرد مسألة تحسيينية و تزيينية بل لها تعلق بمقصد من مقاصد الشرع الذي هو مخالفة أعداء الإسلام حتى استظهر ابن تيمية رحمه الله أن هذا المقصد هو العلة التامة لذلك الأمر النبوي[238]و قال إن المشابهة الظاهرة تجر إلى المشاهبة الباطنة[239] و هذا معنى راجع بلا شك إلى حفظ الدين و العقيدة لا إلى مجرد أمر تحسيني و تزييني.

⇦ **مسألة ستر العورة** التي مثل بها الشاطبي رحمه الله و غيره للتحسيني فخالف في ذلك ابن تيمية في جعلها من "الحوائج الأصلية" و أكد ذلك بأن قال: "و كشف السوءة فيه ضرر على الإنسان في نفسه أعظم من كثير من الضرر الذي يلحقه في بدنه"[240] و هذا أظهر و الله أعلم.

⇦ **مسألة مباشرة المرأة عقد نكاحها** التي حرمها الجمهور فيقول فيها الغزالي رحمه الله عند تعرضه لأمثلة المرتبة التحسينية: "كتقييد النكاح بالولي لو أمكن تعليله بفتور رأيها في انتقاء الأزواج و سرعة الاغترار بالظواهر لكان واقعا في الرتبة الثانية[241]، و لكن لا يصح ذلك في سلب عبارتها و في نكاح

---

[235] انظر: ص44 من هذا البحث.

[236] انظر: "الموسوعة الفقهية الكويتية"، وزارة الأوقاف و الشئون الإسلامية بالكويت، ج 35 ص225

[237] انظر: صحيح البخاري، كتاب: اللباس، باب: تقليم الأظفار، ح: 3142، ج4 ص92؛ صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب: خصال الفطرة، ح: 1751، ج3 ص1370

[238] انظر: "اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم"، ج1 ص204-205

[239] انظر: المرجع السابق، ج1 ص549

[240] "شرح عمدة الفقه"، تقي الدين بن تيمية، ص339

[241] أي الحاجية

الكفء **فهو في الرتبة الثالثة**[242]**؛ لأنّ الأليق بمحاسن العادات استحياء النساء عن مباشرة العقد؛ لأن ذلك يشعر بتوقان نفسها إلى الرجال، و لا يليق ذلك بالمروءة، ففَوض الشرع ذلك إلى الولي حملا للخلق على أحسن المناهج**"، فيرى الغزالي رحمه الله أن صحة عقد المرأة البالغة العاقلة على نفسها و عدم جواز اعتراض الولي عليه في الكفء –كما هو رأي أبي حنيفة و إليه يميل الغزالي تاركا مذهبه الشافعي هنا و في مسائل أخرى – يمنع من اعتبار هذه المسألة من قبيل الحاجي و يرى أن الذي يليق بهذا الحكم هو معنى تحسيني يرجع إلى حفظ المروؤة لئلا تنسب المرأة إلى الوقاحة[243]؛ **فهذه إشارة واضحة من الغزالي أن كون النهي للتنزيه و عدم بطلان العقد عند المخالفة حكم يناسب المرتبة التحسينية.**

و ممن صرح بالاعتماد على هذه القاعدة في التأويل يوسف القرضاوي حفظه الله في مسألة الإسبال الخالي من قصد الخيلاء؛ إذ ذهب إلى أن الوعيد الشديد الوارد في النصوص المطلقة في المسألة لا يكون إلا في الأشياء التي تمس المصالح الضرورية التي جاءت الشريعة لإقامتها و الحفاظ عليها و أن مجرد سلوك ظاهري في اللباس لا يناسبه مثل هذا الوعيد لدخوله في باب التحسينات[244].

ثم إن الوصف الذي ضبطوا به هذه المرتبة يقتضي أن لا يكون فيها ما هو واجب أو محرم إلا أن يكتنف به ما يخل بحاجي أو ضروري –كما تقدم – و هذا ما يليق بالحنيفية السمحاء و قاعدة رفع الحرج التي هي القاعدة العظمى للشريعة. و الله تعالى أعلم.

▫ *الفرع السابع: اعتبار المقصود من التشريع في اللفظ العام و المطلق*

من الالتفات المهم إلى المقاصد الشرعية في التأويل أن يتأمل المجتهد في المقصود من التشريع في النص العام و الخاص قبل تخصيصه و تقييده. و و من هنا أنكر ابن القيم رحمه الله على الحنفية في ردهم السنة الصحيحة الصريحة في تقدير نصاب المعشرات بخمسة أوسق و امتناعهم عن تخصيص حديث وجوب زكاة الحرث به، فقال رحمه الله: "و لا تعارض بينهما بحمد الله بوجه من الوجوه؛ فإن قوله: "فيما سقت السماء العشر" إنما أريد به التمييز بين ما يجب فيه العشر و ما يجب فيه نصفه، فذكر النوعين مفرقا بينهما في مقدار الواجب، و أما مقدار النصاب فسكت عنه في هذا الحديث، و

---

[242] أي التحسينية

[243] انظر: "الهداية في شرح بداية المبتدي"، برهان الدين الحنفي، ج1 ص191

[244] انظر: "كيف نتعامل مع السنة النبوية"، القرضاوي، ص126-127

بينه نصا في الحديث الآخر، فكيف يجوز العدول عن النص الصحيح المحكم الذي لا يحتمل غير ما دل عليه ألبتة إلى المجمل المتشابه **الذي غايته أن يتعلق فيه بعموم لم يقصد**"[245]. و هذا يدلنا على أن التوفيق بين النصوص عملية ينبغي أن يلاحظ فيها دائما المقصود من التشريع في كل نص ليعلم المحل الصالح للتخصيص أو التقييد و هذا نوع من التأويل يستند إلى المقاصد الشرعية.

المطلب الثالث: فوائد التأويل المقاصدي

إذا علمنا أهم القواعد المقاصدية التي يعتمدها المجتهد في تأويله للنصوص فمن المناسب بعد ذلك أن نعرف الثمرات و الفوائد الجمة التي تعود إلى التشريع الإسلامي من هذا المسلك في الاجتهاد. و إن القواعد السابقة ربما نبهت القارئ الفطن لبعض تلك الفوائد التي تعتبر من لوازم تلك القواعد أو وجه آخر منها و هو الوجه الذي سأحاول تسليط الضوء عليه من خلال هذا المطلب. و قد يبدو أن في بعض الفوائد التي سأسوقها تكرارا، لكن سيدرك القارئ بالتأمل أن كل فائدة و لو شابهت أخرى أو اندرج فيها فإن لها من المنزلة و المزية ما تستحق أن تفرد بالذكر من أجلها.

▫ *الفرع الأول: استمرارية الشريعة نصوصا و أحكاما*

قد تقدم أن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان و مكان و أن نصوصها و أحكامها دائمة التحقيق لمصالح العباد في عاجلهم و آجلهم مهما تغيرت ظروفهم و تقلبت أحوالهم، و لكن لا يتأتى ذلك إلا بالاجتهاد في نصوص الشرع المنبني على مراعاة المقاصد الشرعية فهما و تطبيقا، و كل اجتهاد لا ينتهي إلى هذه الغاية لا يجوز نسبته إلى الشريعة.

و رأينا فيما سبق أن هذا النوع من الاجتهاد في جانبه التفسيري لبه التأويل. و سبق أيضا من خلال قاعدة "الاكتفاء بداعي الطبع عن حث الشرع"[246] أن "الشريعة تحافظ أبدا على المصلحة المستخف بها سواء كانت عامة أو خاصة"[247]؛ **فيكون بذلك التأويل عملية مستمرة غير جامدة لا تفارق الاجتهاد في فهم النصوص من أجل أن تديم الربط بينها و بين المصالح المقصودة**

---

[245] "إعلام الموقعين عن رب العالمين"، ج2 ص251

[246] ص45-46

[247] "مقاصد الشريعة الإسلامية"، الطاهر ابن عاشور، ص296

للشارع. و هناك كلمة سبق أن نقلتها عن الشاطبي رحمه الله استشهادا على قاعدة "الاكتفاء بداعي الطبع" فيها تنبيه على هذه الفائدة التي أنا بصددها و تؤكد على قضية الاستمرارية و مواكبة الاجتهاد للظروف المتغيرة فيما يتعلق بتأويل النصوص و فهمها كما هو الشأن في تطبيقها و تنزيلها. و هذه الكلمة تأتي في سياق تقسيم الشاطبي رحمه الله المطلوبات الشرعية إلى ضربين من حيث وجود الداعي الطبعي الموافق لمقتضاها و عدمه كما تقدم، فقال في الضرب الأول: "ما كانت الغريزة و الطبع الإنساني خادما له و معينا على مقتضاه؛ كالأكل، و الشرب، و الوقاعِ، و البعد عن استعمال القاذورات أو كانت العادة الجارية من العقلاء في محاسن الشيم و مكارم الأخلاق موافقة لمقتضى ذلك الطلب من غير منازع طبيعي ..."؛ فجعل الداعي الموافق لمقتضى الطلب نوعين: **داعيا طبعيا** و **داعيا عرفيا**. و إذا كان الداعي الطبعي ثابتا فيما يتعلق بالأكل و الشرب و نحوهما من الغرائز المركوزة في الإنسان التي لا يمكنه الانفكاك عنها؛ فإن العادات و الأعراف مهما ترسخت في طائفة أو مجتمع فهي عرضة للتغير و الإنقلاب. و هذا يعني **أن التأويل عملية اجتهادية لا بد أن تراعي في كل زمان و مكان مدى تحقق الاكتفاء المذكور لتعطي للأمر و النهي درجته التي تناسب الحال و الواقع من وجود ذلك الداعي أو عدمه**.

و نجني الفائدة ذاتها من التأويل الذي يراعي القاعدة الأخرى التي سبق ذكرها أيضا التي هي: "توجيه الخطاب إلى من يقوى على حفظ الحق عند ضعف الوازع الديني لدى المخاطب الأصلي"؛ لأن هذه القاعدة تجعل النص مواكبا للواقع في تحقيق المصلحة التي تتعرض للضياع في ظرف معين إذا لم يعتمد تلك القاعدة في التأويل. و الله تعالى أعلم.

- ***الفرع الثاني: الحفاظ على كليات التشريع***

من خلال قاعدة التشريع الخاص في السنة النبوية التي سبق الحديث عنها باعتبارها مستندا قويا في تأويل النصوص و الأحاديث بالخصوص فإنه يمكن أن نستشف فائدة مهمة يجنيها التشريع الإسلامي من التأويل المبني على هذه القاعدة، ألا و هي: **حفظ كليات الشريعة**. و ذلك لأنه "إذا ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة، فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان، و لا حكايات الأحوال"[248] و لكن سبق أن تلك القضايا العينية قد تأتي بألفاظ عامة أو مطلقة في الأحاديث مجردة عن ذكر الأحوال

[248] "الموافقات"، ج4 ص8-9

الخاصة و الملابسات التي أحاطت بها فيأتي التأويل الذي يراعي القاعدة المذكورة من أجل وضع تلك الأحاديث و السنن في نصابها الحقيقي من التشريع الذي لا يزاحم و لا يضر بالمبادئ و كليات التشريع كما سبق، و بذلك ينتفي محذور التباس الجزئيات الخاصة بالكليات العامة الذي استظهر ابن عاشور رحمه أنه هو علة المنع النبوي من كتابة هذا النوع من الأحاديث و نشرها[249] خشية ألا تؤول التأويل الصحيح.

و أكد الشاطبي رحمه الله أيضا على ضرورة الحفاظ على عمومات القرآن التي ذهب فيها إلى أنها قطعية الدلالة[250] مخالفا بذلك أصل مذهبه المالكي في ذلك و مذهب الجمهور و ذلك عن طريق تأويل الجزئيات على وجه لا يخرم الكليات بدل من التخصيص الذي يبقي المخصص على ظاهره[251]. و هذا يشير إلى فائدة أخص من التي أنا بصددها و هي مندرجة فيها و هي: **الحفاظ على الكليات و العمومات القرآنية من الانخرام و التخصيص المطرد** إذ حمل النص المخالف في الظاهر للعام على معنى مقبول لغة و شرعا يتلاءم معه أولى عند الشاطبي رحمه الله من الذهاب إلى التخصيص و المعارضة التي توهن كليات التشريع و تضعف عمدها في الاستدلال بالقطعيات على المسائل الفرعية. و تلك نظرة نفيسة و ثاقبة من هذا الإمام رحمه الله في فهم الشريعة التي نفذ إليها من خلال ملاحظته للمقاصد في تأويل النصوص. و الله تعالى أعلم.

▫ *الفرع الثالث: التمييز بين المقاصد و الوسائل في التشريع النبوي*

هذه الفائدة هي في الحقيقة تأكيد و وجه آخر للفائدة السابقة التي تتمخض عن التأويل المبني على قاعدة التشريع الخاص في السنة، و هي فائدة لفت الانتباه إليها يوسف القرضاوي الذي ضجر من الفهم السطحي للأحاديث ممن يزعم أنه حامل للسنة و محام عنها و هو لا يفقه القاعدة السابقة فيخلط بين الكليات و الجزئيات و الأهداف و الوسائل، و لهذا يقول: "و من أسباب الخلط و الزلل في فهم السنة أن بعض الناس خلطوا بين المقاصد و الأهداف الثابتة التي تسعى السنة إلى تحقيقها، و بين الوسائل الآنية و البيئية التي تعينها أحيانا للوصول إلى الهدف المنشود ..."[252]؛ فإن ما شرع لعلة معينة

---

[249] انظر: "مقاصد الشريعة الإسلامية"، ص321

[250] انظر: "الموافقات"، الشاطبي، ج4 ص48

[251] انظر: المرجع السابق، ج4 ص11

[252] "كيف نتعامل مع السنة النبوية"، ص159

في ظرف معين تحقيقا لمقصد كلي هو من باب الوسائل لا المقاصد؛ فلا يجوز أن يستمر حكم الوسيلة – و إن كان منصوصا في الحديث – إذا لم يعد موصلا للهدف المقصود من التشريع في وقت أو ظرف معين، كما أنه لا يجوز تخصيص الحكم بتلك الوسيلة المذكورة في الحديث بعينها و نفيه عن وسيلة أخرى هي مساوية أو أقوى في تحقيق المقصد المطلوب شرعا.

▫ *الفرع الرابع: الحفاظ على نصوص التشريع الجزئية*

إذا كان التأويل المقاصدي يحافظ على الكليات التشريع – و هي الأهم بلا شك – فلا يعني ذلك أنه يهدر النصوص و الجزئيات و يلغيها، بل يحافظ عليها و يبقيها قائمة و فاعلة ما دام أنه ثبتت نسبتها للشارع بطريق معتبر؛ لأن التأويل فرع عن التصحيح، أي لا يلجأ المجتهد إلى تعديل دلالة النص بالتأويل إلا بعد أن يسلم بصحة سنده و ثبوته عن الشارع. ثم إن تأويل النص الذي يراعي مقاصد الشريعة يرجع إلى حفظ الكليات و حفظ الجزئيات معا؛ إذ هي كلها من مشكاة واحدة، و في هذا يقول الشاطبي رحمه الله: "و هذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع؛ لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك الجزئي كذلك أيضا؛ فلا بد من اعتبارهما معا في كل مسألة. فإذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية، ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة؛ فلا بد من الجمع في النظر بينهما لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد، إذ كلية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة؛ فلا يمكن و الحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع، **و إذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلي و يلغى الجزئي**"[253]. و ما ذكره لا يتحقق إلا بالتأويل الذي يراعي المقاصد و الكليات لئلا يتمزق النسج التشريعي الذي يؤكد عليه الشاطبي رحمه مرارا و تكرارا في كتابه "الموافقات" من خلال فلسفته في الربط بين الكليات و الجزئيات التي هي من نفائس ذلك الكتاب و أهم أفكاره.

▫ *الفرع الخامس: الجمع بين النصوص المتعارضة في الظاهر*

يمكن القول بأن كثيرا من التأويلات عموما و التي تعتمد على مقاصد الشريعة خصوصا يدفع إليها التعارض الظاهري الواقع بين النصوص. و منطق الجمع بين النصوص المتعارضة في الظاهر يقوم

[253] "الموافقات"، ج3 ص175-176

أساسا على مراعاة مقاصد الشريعة العامة و الخاصة بالباب الذي وردت فيه مما لا يتأتى فيه الجمع إلا بالالتفات إلى المعاني المصلحية و المقاصد الشرعية و الاستعانة بالقواعد التي سبق ذكرها.

فإن النصوص مهما اختلفت ألفاظها و معانيها في باب أو أبواب مختلفة فلا بد أن تلتقي عند مقصد أو مقاصد تجمعها، و هذا ما يساعد المجتهد من خلال تلك الروابط على الجمع بين النصوص المتعارضة في الظاهر المتفقة في المقصد. و أما من كان عاريا عن ذلك الفقه و اكتفى بظواهر النصوص دون الالتفات إلى معانيها و مقاصدها فلا يمكنه الاهتداء إلى ذلك كما قال الشاطبي: "ألا ترى أن من جرى على مجرد الظاهر تناقضت عليه السور و الآيات، و تعارضت في يديه الأدلة على الإطلاق و العموم"[254].

▫ *الفرع السادس: حفظ السنة النبوية فقها و فهما*

هذه الفائدة أخص من الفائدة السابقة و ألصق بقاعدة "التشريع الخاص في السنة النبوية" التي تكرر ذكرها في أثناء هذا البحث لأهميتها و شدة تعلقها بموضوع التأويل الذي ينبني على مراعاة المقاصد و كليات التشريع.

فقد اشتهر مدح المحدثين و رواة الحديث رحمهم الله بحفظهم للسنة النبوية من الاندثار و النسيان و ذلك بحفظها صدرا و كتابة و تذاكرها و روايتها و تدوينها و تحمل المشاق المختلفة الأنواع في سبيل ذلك – و هو مدح في محله بلا شك – لكن أرى أنه قد بخس في الإطراء و الثناء حق فقهاء السنة في الاعتراف بجميلهم في حفظها من سوء الفهم. بل يمكن القول بأن الفقهاء الراسخين في التأويل الذي يراعي المقاصد و قاعدة التشريع الخاص في السنة قد حاولوا تدارك المفسدة التي خشيها عمر بن الخطاب رضي الله عنه من انتشار السنة بالشكل الذي يؤدي إلى المفسدة التي ذكرها ابن عاشور رحمه الله و هي: **اتخاذ الجزئيات كليات عامة**[255] و **التباس التشريع العام بالتشريع الخاص**[256]. و قد نقل بن عاشور – كما سبق – عن القاضي أبي بكر ابن العربي رحمه الله في كتابه"العواصم من القواصم" أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان لا يمكن الناس أن يقولوا "قال

---

[254] المرجع السابق، ج5 ص148-150

[255] انظر: "مقاصد الشريعة الإسلامية"، ص321

[256] انظر: المرجع السابق، ص324

رسول الله"، و أن يذيعوا أحاديث النبي حتى يحتاج إليها و إن درست[257]؛ فلم لم يكن خوف الفاروق المحدث الملهم من اندثار بعض الأحاديث و نسيانها لأن كليات التشريع التي يتركز عليها الاجتهاد محفوظة، بل كان خوفه الشديد من ذيوع الأحاديث غير مؤداة كما صدرت عن الرسول صلى الله عليه و سلم أو غير مبين فيها الحال الذي صدرت فيه[258] فيساء فهمها و يحصل المحذور الذي سبق ذكره. فليس حفظ السنة الذي قام به فقهاؤها بالتأويل الصحيح الذي يراعي ما تقدم بأقل قدرا من الحفظ الذي قام به المحدثون و الحفاظ رحمهم الله جميعا و جزاهم عن المسلمين خير الجزاء. و في هذا يقول ابن عاشور رحمه الله: "و أما السنة فقد أحصاها العلماء من الصحابة و من تلقى عنهم، و اختلفت الدواعي للإحصاء، كما اختلفت الشروط في القبول، فكانت في معظمها تشريعات جزئية لأنها في قضايا عينية، و كانت فيها تشريعات كلية واضحة صالحة لأن تكون أساس التشريع. فمن أجل ذلك لم يكن للمجتهدين غنية عن تقسيم التشريع إلى قسميه، و عن صرف جميع الوسع من النظر العقلي في تمييز ما اشتمل عليه الكتاب و السنة من موارد التشريع و إلحاق كل نص بنوعه؛ و هذا عمل عظيم ليس بالهين، و قد بذل فيه سلف علمائنا غاية المقدور و حصلوا من البصيرة فيه على شيء غير منزور"[259].

▫ *الفرع السابع: تكثير النصوص و سد الباب على التأويلات البعيدة*

قد تقدم أن مجال التأويل عند الأصوليين هو **اللفظ الظاهر دون النص** الذي لا يحتمل معنى آخر بحيث يمكن حمل اللفظ عليه، و أن هذا هو مسلك جمهور الأصوليين و المشهور عندهم في الاصطلاح. و تقدم أنه هناك مسلك آخر لبعضهم في مفهوم النص و ذلك باعتبار قرائن الكلام و مقاصد المتكلم لتصبح النصوص أوسع نطاقا و أكثر استيعابا لألفاظ الشريعة، و من هؤلاء الجويني رحمه الله الذي يقول: "و المقصود من النصوص الاستقلال بإفادة المعاني على قطع مع انحسام جهات التأويلات و انقطاع مسالك الاحتمالات و هذا و إن كان بعيدا حصوله بوضع الصيغ ردا إلى اللغة فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية و المقالية"[260]؛ فيصبح النص بهذا التقرير شاملا **للظاهر الذي**

---

[257] المرجع السابق، ص403

[258] المرجع السابق

[259] المرجع السابق، ص328

[260] "البرهان في أصول الفقه"، ج1 ص151

يمتنع تأويله و **الظاهر الذي يتعين تأويله بوجه واحد من التأويل بسبب القرائن التي أهمها مقاصد الشريعة**؛ لأن المعنى المتعين بالقرائن لا يكون ظاهرا فقط بالضرورة بل قد يكون مؤولا.

فهذا المفهوم للنص الذي لا يقتصر على مراعاة الوضع اللغوي بل يدخل في الاعتبار القرائن الخارجية للنص يدلنا على فائدة مهمة من فوائد التأويل المقاصدي و هي: أنه يعين معنى من المعاني التي يحتملها النص بمقتضى اللغة ليبعد منها ما لا يصلح أن يكون مقصودا **فيرقى بذلك اللفظ من مستوى الظاهر إلى مستوى النص بمفهوم الجويني و من وافقه** و يصبح اللفظ المؤول بذلك لا يحتمل التأويل مرة أخرى بعد أن كان محتملا له بالوضع اللغوي لتمحيص القرينة المقاصدية تلك الاحتمالات و إبقاء احتمال واحد لا يزاحمه غيره.

و نلاحظ أن هذا التعريف للنص من الجويني رحمه الله **يسعى إلى تكثير النصوص و سد الباب على التأويلات البعيدة التي لا تراعي مقاصد الشارع**، و هذا يبرز بوضوح أهمية مراعاة المقاصد الشرعية في فهم النصوص و تأويليها و أن أعظم سبب لبعد التأويل هو خلوه من رعي تلك المقاصد التي إذا ما كانت حاضرة في بال المجتهد عند قراءته للنص لم يذهب إلى تلك التأويلات البعيدة التي هي أقرب إلى التحريفات و لم يجمد على الظاهر جمودا يضيع المقصود من الحكم. و في هذا المعنى يقول الجويني في التأول البعيد مشددا استنكاره على أصحابه و مبينا سبب وقوعهم فيه: "و اعلم هديت لرشدك أن هذه الفنون من الكلام ما كانت تجري في عصور العلماء الأولين و إنما أقدم عليها المتأخرون لأمرين أحدهما: **التعري عن مأخذ الكلام**، و الثاني: الاستجراء على دين الله تعالى و التعرض لخرق حجاب الهيبة نعوذ بالله منه"[261]، و ما أرى يعني بقوله "مأخذ الكلام" إلا مقصد المتكلم من كلامه و الهدف و الغاية الذي يرمي إلى تحقيقها من خلال الحكم المتضمن فيه و هذا يؤكد على فائدة التأويل المقاصدي و أنه يعصم التأويل من الابتعاد عن روح التشريع فيكون الضابط الأساسي لبعد التأويل هو قضية المقاصد. و الله تعالى أعلم.

▫ *الفرع الثامن: حماية علم أصول الفقه من الاتهام بالجمود*

هذه الفائدة لها تعلق بالفائدة الأولى التي هي **"استمرارية الشريعة نصوصا و أحكاما"**، لكن أفردتها بالذكر و الكلام للصوقها بعلم أصول الفقه الذي يواجه سهام المغرضين و الحاقدين على

[261] المرجع السابق، ج1 ص200

الإسلام و المتأثرين بالحداثة الغربية من المسلمين الذين خاضوا فيما لا يحسنون، و ربما كانوا ضحية أيضا من انتشار المناهج السطحية في الاستنباط و الفهم من النصوص. و قد وصل اتهام بعضهم لهذا العلم إلى وصفه بأنه "المنهج التاريخي للفكر الإسلامي" و يعتبره أحد أهم الأسباب لأزمة الفكر الإسلامي و فشله في إيجاد الحلول الناجعة للأمة لإخراجها من أزمتها[262].

و لو تجرد هؤلاء من الهوى و علموا أن الأصوليين هم الذين أدرجوا مسألة التأويل في مباحث الدلالات مع إدراكهم قوة انبناء هذا الأصل على مراعاة مقاصد الشريعة في تحقيق المصالح – و هو ما أريد إثباته من خلال هذا البحث – كان من الواجب عليهم أن يكفوا عن اتهام هذا العلم الذي هو من أجل علوم الشريعة بالجمود و العجز عن إيجاد الحلول الواقعية من خلال نصوص الشرع. و قد تقدمت الإشارة إلى أن التأويل الذي تناوله الأصوليون هو – في رأيي المتواضع – عبارة عن معالجة مقاصدية في أغلبه لقواعد الدلالات التي تشكل أهم مبحث من مباحث هذا العلم لخطورته و تعلقه بفهم نصوص الوحيين و الاستنباط منها مباشرة؛ لأن مراعاة المقاصد تعصم المجتهد من الزلل عند توظيفه للقواعد الأصولية في فهم النصوص بإصدار أحكام جائرة و عابثة تنافي العدل و المصلحة الذي ثبت للشريعة. و إذا ما صدرت من المجتهد أحكام من هذا النوع عاد الاتهام إلى اجتهاده و كيفية تعامله مع القواعد لا إلى القواعد نفسها و العلم الذي اشتمل عليها. و الله تعالى أعلم.

▫ *الفرع التاسع: استيعاب نصوص الشريعة لخلاف العلماء و إنصافهم*

يدعو إلى الاستغراب أن كثيرا ممن ينتسب إلى علوم الشريعة يضيق ذرعا من الخلاف و الاختلاف في فهم النصوص و يعتبر من الذم و النقيصة أن ينسب إلى الشرع أن نصوصه قابلة لذلك و ينكر أن يكون الخلاف الواقع بين المجتهدين في فهمها خلاف رحمة و توسعة على الأمة. بل اعتبر المحققون من أهل العلم هذه المسألة من سمات مرونة الشريعة و اتساع نصوصها لإيجاد الحلول و الأحكام المناسبة في كل زمان و مكان، و قد تقدم عن ابن عاشور رحمه الله أنه جعلها من كيفية صلوحية الشريعة لجميع الأزمنة و الأمكنة من خلال تأويلات العلماء ظواهر الأحكام و حملها على مختلف الأحوال[263]. فالتأويل الذي يراعي المقاصد يسمح ببقاء الخلاف في إطار النصوص التي يفهمها كل عالم بفهم يحاول أن يصل به إلى المقصد الشرعي. و من هذا الباب تفسير ابن عاشور رحمه الله

[262] انظر: "أزمة العقل المسلم"، عبد الحميد أحمد أبو سليمان، ص76

[263] انظر: "مقاصد الشريعة الإسلامية"، ص325-326

﴿**البينات**﴾ التي ذم الله تعالى الأمم السابقة على الاختلاف فيها[264] بـ"الدلائل التي من شأنها الصدّ عن **الاختلاف في مقاصد الشريعة**"[265]؛ لأن مقاصد الشريعة لا يجوز الاختلاف فيها لقطعيتها و لا يضر الخلاف الواقع من أجل تحقيقها في سبيل تفسير النصوص الظنية الدلالة و تأويلها.

و نرى من لم ينزل هذا النوع من التأويل منزلته يتهجم على العلماء بغير ورع و يتهمهم بالتلاعب بالنصوص و تحريفها و في هذا أعيد نقل كلام للغزالي في هذا الصدد بعد أن ذكر جملة من الأمثلة للتأويل البعيد المأخوذة من اجتهادات الحنفية في تأويل بعض النصوص و قال: "فهذا و أمثاله من القرائن ينبغي أن يلتفت إليها في تقرير التأويل ورده و آحادها لا يبطل الاحتمال لكن المجموع يشكك في صحة القياس المخالف للظاهر و يصير اتباع الظاهر بسببها أقوى في النفس من اتباع القياس، **و الإنصاف أن ذلك يختلف بتنوع أحوال المجتهدين، و إلا فلسنا نقطع ببطلان تأويل أبي حنيفة مع هذه القرائن**، و إنما المقصود تذليل الطريق للمجتهدين"[266]؛ فهذه قمة الإنصاف لدى الأئمة بحق لا بالادعاء لأنهم جمعوا بين العلم و الورع.

▫ *الفرع العاشر: حماية فكر المسلم من التطرف الديني*

أجد من الفوائد التي لا ينبغي أن أغفل ذكرها في هذا البحث للتأويل المقاصدي و بها أختم تلك الفوائد: **حماية فكر المسلم من التطرف الديني**. و قد يعترض علي في ذكر هذه الفائدة بأن كل من قضيتي التأويل و المقاصد من القضايا العلمية الدقيقة التي يخاطب بها المتخصصون و المتأهلون للاجتهاد أو السائرون في الطريق إليه؛ فكيف يصبح للتأويل المقاصدي هذه الفائدة التي هي ألصق بالعوام و أشبههم الذين لا شأن لهم بهذه العلوم و المعارف؟ فأقول إن التطرف الديني أساسه من إيمان الشخص بنصوص مقدسة عنده يفهمها على ظاهرها – حسب ما يمليه عليه زعماؤه – فيوصله ذلك الفهم إلى اعتقادات و أعمال تخالف الشريعة و مقاصدها. و قد سبق أن العلم بمقاصد الشريعة هو الذي ينبه الواقف على نص معين ابتداء أنه لم يقصد به الشارع ظاهره لمخالفته لتلك المقاصد فيحركه

---

[264] و ذلك في قول الله تعالى ﴿**وَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ الْبَيِّناتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ**﴾ [سورة البقرة: 213]

[265] "التحرير و التنوير"، ج1 ص40

[266] "المستصفى"، ص197

ذلك إلى البحث عن معنى آخر يحتمله اللفظ و يتوافق معها[267]. فالتأويل إنما تنطلق شرارته الأولى من الرصيد المقاصدي المتوفر لدى القارئ للنص؛ فإذا كان لدى المسلم نصيب من هذا الرصيد و لو كان ضئيلا فيما يتعلق على الأقل بالمقاصد الكبرى و الكليات الضرورية للشريعة عصمه ذلك من الانزلاقات الخطيرة التي قد تنتج من فهم بعض النصوص على ظاهرها. و يكفيه فائدة من ذلك أن يتوقف عن الأخذ بالظاهر فيها و ألا ينخدع بمن يستدل به على أفكار و توجهات مناقضة للشريعة و الإنسانية معا. و لذلك أرى من الوسائل المهمة و الأساسية لمكافحة التطرف الديني و معالجته إدراج مادة "مقاصد الشريعة" في البرامج الدراسية في أطوار النضج العقلي لدى الشباب و أن تشتمل تلك المادة على المفاهيم و الكليات الكبرى للشريعة بأدلتها من القرآن و من السنة و من كلام العلماء الذين اشتهرت إمامتهم و عدالتهم لتكون تلك المادة بمزلة اللقاح و التطعيم ضد ذلك الفيروس الخطير الذي يتسرب إلى أفكار بعض شباب الأمة المتحمسين ذوي الغيرة على الدين بسبب الفهم السطحي و الظاهري لبعض النصوص. و يقول الشاطبي رحمه الله في خطورة الجهل بمقاصد الشريعة في التأويل: "و هذا هو الفرق بين المبتدع وغيره، لأن المبتدع جعل الهوى أول مطالبه، و أخذ الأدلة بالتبع، و من شأن الأدلة أنها جارية على كلام العرب، و من شأن كلامها الاحتراز فيه بالظواهر، فقلما تجد فيه نصا لا يحتمل حسبما قرره من تقدم في غير هذا العلم، و كل ظاهر يمكن فيه أن يصرف عن مقتضاه في الظاهر المقصود، و يتأول على غير ما قصد فيه. فإذا انضم إلى ذلك الجهل بأصول الشريعة و عدم الاضطلاع بمقاصدها، كان الأمر أشد و أقرب إلى التحريف و الخروج عن مقاصد الشرع. فكان المدرك أعرق في الخروج عن السنة، و أمكن في ضلال البدعة، فإذا غلب الهوى أمكن انقياد ألفاظ الأدلة إلى ما أراد منها"[268]؛ فقد أرجع هذا الإمام سبب البدعة في الدين إلى **الهوى** و **الجهل بمقاصد الشريعة** و هل هناك بدعة أضر على العباد و البلاد في هذا العصر من التطرف الديني الذي أحرق الأخضر و اليابس في بعض البلدان المسلمة و أدخل شعوبها في دوامة حيرة و خوف و فقر و دمار؟ فلا أنفع للشباب المسلم و لا أنجى له في الدنيا و الآخرة من أن يكون مدركا و مؤمنا بالمقاصد الكبرى للشريعة الإسلامية و أن يتشربها فكره حتى إذا ما تليت عليه آية أو حديث يناقضها في ظاهرها علم أن لها تأويلا لدى الراسخين في العلم أو تنزيلا مخالف لما يراد من الاستدلال بها فيسلم لهم في ذلك و ينجو بفكره و دينه و وطنه. و الله تعالى أعلم.

---

[267] انظر: ص36-37 من هذا البحث

[268] "الاعْتِصَام"، ج1 ص234

المطلب الرابع: الرد على الظاهرية النافين للتأويل المقاصدي

ليس بخاف على كل دارس للفقه و أصوله أن منهج الظاهرية ينكر كل اجتهاد لا يعتمد على النصوص مباشرة أو إجماع الأمة[269]؛ فينكر القياس و المصلحة طريقا للاستنباط من النصوص و دليلا على الأحكام الشرعية. و ذلك لأن محمد بن حزم الإمام الثاني لأصحاب هذا المنهج بعد داود بن علي رحمهما الله تعالى و المنظر الأول له ينفي أن تكون هناك مصلحة معقولة مقصودة للشارع من أحكامه[270]، فلا يبقى عند هؤلاء إلا تحكيم ظواهر النصوص و التزامها إلا أن يدل على تأوليها ظاهر آخر أو إجماع متيقن[271]. و قد خالف بذلك ابن حزم رحمه الله الأدلة التي لا حصر لها على تعليل الشارع لأحكامه بالحكم و المصالح[272].

و أعتقد أن ما تقدم من الأدلة و القواعد كاف في الرد على هذه الطريقة في فهم النصوص و لكن غرضي من هذا المطلب تجلية مسألة "**الظاهر**" الذي يدعي الظاهرية أن التأويل المبني على مراعاة المقاصد يخالفه.

▫ الفرع الأول: الجمود على الظاهر ينافي ما أمر به المجتهد في فهم النصوص

قد تقدمت الإشارة في ثنايا هذا البحث أنه لو كان مجرد سماع اللفظ و قراءته كافيا في إدراك مقصود الخطاب لم يكن للتفقه في الدين و نصوصه معنى و مزية و فضيلة. و ممن نص على أن فهم النصوص على ظاهرها باطراد دون مراعاة المقاصد ليس فقها ابن القيم رحمه الله إذ يقول: "و الألفاظ ليست تعبدية، و العارف يقول: ماذا أراد؟ و اللفظي يقول: ماذا قال؟ كما كان الذين لا يفقهون إذا خرجوا من عند النبي صلى الله عليه وسلم يقولون: ﴿**ماذا قال آنفا**﴾[273] ، و قد أنكر الله – سبحانه – عليهم وعلى أمثالهم بقوله: ﴿**فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا**﴾[274] ، فذم من لم يفقه

---

[269] انظر: "الإحكام في أصول الأحكام"، ابن حزم، ج7 ص370

[270] انظر: المرجع السابق، ج8 ص582-583

[271] انظر: المرجع السابق، ج3 ص303

[272] انظر: "مفتاح دار السعادة و منشور ولاية العلم و الإرادة"، ابن القيم، ج2 ص22؛ "الموافقات"، الشاطبي، ج2 ص12

[273] سورة محمد: 16

[274] سورة النساء: 78

كلامه، و الفقه أخص من الفهم، و هو فهم مراد المتكلم من كلامه، **و هذا قدر زائد على مجرد فهم وضع اللفظ في اللغة، و بحسب تفاوت مراتب الناس في هذا تتفاوت مراتبهم في الفقه و العلم**"[275]. و يزيد ابن القيم رحمه الله ردا على الطريقة الظاهرية في فهم النصوص أنها لا تتوافق مع مفهوم الاستنباط الذي ورد في القرآن الثناء على أهله إذ قال: "قال الجوهري: الاستنباط كالاستخراج، و معلوم أن ذلك قدر زائد على مجرد فهم اللفظ، فإن ذلك ليس طريقة الاستنباط؛ **إذ موضوعات الألفاظ لا تنال بالاستنباط، و إنما تنال به العلل و المعاني و الأشباه و النظائر و مقاصد المتكلم**، والله سبحانه ذم من سمع ظاهرا مجردا فأذاعه و أفشاه، وحمد من استنبط من أول العلم حقيقته و معناه"[276]. و بهذا يتبين أن الجمود على الظاهر في فهم نصوص الوحي و التي تتعلق بالأحكام الفقهية خاصة لا يتوافق مع ما أمر به المجتهد في القرآن من التفقه و التدبر و الاستنباط.

▫ الفرع الثاني: الأخذ بالظاهر يكون بعد التحقق من موافقته لقصد الشارع

ينبغي أن نعلم أن ما قرره الأصوليون من أن "الظاهر" هو الأصل الذي يجب العمل به و منه يؤخذ الحكم الشرعي **لا يكون إلا بعد التأمل و التدبر لمقتضى الأخذ بذلك الظاهر و مدى توافقه مع مقاصد الشارع** التي سبق لنا أنه لا يصح إهمالها في الاجتهاد التفسيري في النصوص كما هو الشأن في الاجتهاد التنزيلي فيها، و لهذا قال الشاطبي رحمه الله في الخوارج: "فقد عرف عليه الصلاة و السلام بهؤلاء، و ذكر لهم علامة في صاحبهم، و بين من مذهبهم في معاندة الشريعة أمرين كليين: أحدهما: **اتباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظر في مقاصده و معاقده و القطع بالحكم به ببادئ الرأي و النظر الأول**، و هو الذي نبه عليه قوله في الحديث: "يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم"، و معلوم أن هذا الرأي يصد عن اتباع الحق المحض و يضاد المشي على الصراط المستقيم و من هنا ذم بعض العلماء رأي داود الظاهري و قال: إنها بدعة ظهرت بعد المائتين "[277]، و ليس تقييد كلامه بظواهر القرآن مقصودا و إنما دعا إليه سياق الحديث الذي علق عليه؛ لأنه إذا كان هذا هو الحكم في ظواهر الكتاب العزيز التي جل أحكامه كليات محكمة و قطعية عند هذا الإمام فالسنة النبوية أولى بهذا

---

[275] "إعلام الموقعين عن رب العالمين"، ابن القيم، ج1 ص167

[276] المرجع السابق، ج1 ص172

[277] "الموافقات"، ج5 ص148-150

الحكم عنده بلا شك؛ لأن غالبها أحكام جزئية و ظنية محتملة للتضعيف و التأويل كما تقدم. و الله تعالى أعلم.

▫ الفرع الثالث: الظاهر الاصطلاحي قد لا يوافق عن الظاهر الحقيقي

قد سبق عند الكلام على مفهوم التأويل و مجاله أن مصطلح "الظاهر" قد يوهم أن المعنى المؤول المرجوح في الأصل من حيث الوضع اللغوي ليس ظاهرا و أن الأمر ليس كذلك؛ لأن الظهور – في حقيقة معناه بغض النظر عن المصطلح الأصولي – أمر نسبي لا يستقر على معنى واحد، و لهذا يقول ابن تيمية رحمه الله مبينا ذلك: "و أما لفظ الظاهر فينبغي أن يعرف أن الظاهر قد يراد به نفس اللفظ لظهوره للسمع أو لظهور معناه للقلب و قد يراد به المعنى الذي يظهر من اللفظ للقلب و قد يراد به الأمران و **يعلم أن الظهور والبطون من الأمور النسبية** فقد يظهر لشخص أو طائفة ما لا يظهر لغيرهم تارة لأسباب تقترن بالكلام أو المتكلم و تارة لأسباب تكون عند المستمع و تارة لأسباب لأُخَر و يعلم أن ظهور المعنى من اللفظ لا يجب أن يكون لمجرد الوضع اللغوي المفرد بل قد يكون من جهة الحقيقة اللغوية أو العرفية أو الشرعية و قد يكون من جهة المجاز الذي اقترن باللفظ من القرائن اللفظية و الحالية ما جعله هو ظاهر اللفظ عند من يسميه مجازاً و أما من يمنع تسميته مجازاً إما في القرآن أو مطلقا فلا يسمون ذلك مجازا"[278]. و إذا كانت حقيقة الظاهر نسبية فالمعتبر من ظواهر النصوص على الحقيقة هو ما لاح للمجتهد الراسخ منها من خلال علمه بمقاصد الشريعة. و أما الجاهل أو المنكر بأن للشارع مقاصد و غايات فيحمل خطابه عل معنى يدعيه ظاهرا و إن كان بعيدا كل البعد عن مقصوده و مضيعا للمصالح الشرعية.

و لله در الشاطبي إذ رجع بعلم أصول الفقه إلى معدنه و حقيقته و أعطى له صبغة مقاصدية تليق بمقام هذا العلم في تحقيق مقاصد الشريعة في كافة ميادينه. و تكرر في أثناء هذا البحث أن الأصوليين أدرجوا مسألة التأويل ضمن مسائل دلالات الألفاظ لمعالجة الاستعمال الظاهري لقواعد الدلالات الذي يجزئ الفهم للنصوص و لا ينظر إليها نظرة كلية و شاملة. فالتأويل الأصولي رجوع بالنص إلى معناه المراد من الشارع حيث يفهم منه القاصر في العلم و الظاهري المعنى السطحي غير المراد و إن كان يسمى ذلك المعنى "حقيقة" و "ظاهرا". و "الظاهر" عند جميع الأصوليين قابل للتأويل لأنه يحتمل معاني متعددة بعضها أصلي في الوضع اللغوي و بعضها الآخر غير أصلي. لكن لا يعني هذا أن

[278] "بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية"، تقي الدين بن تيمية، ج5 ص454-455

المعنى الثاني لا يكون واضحا و ظاهرا كما قد يفهم من هذا المصطلح، بل العالم الممارس للشريعة العالم بمقاصدها يظهر له المعنى الثاني واضحا من الكلام – و قد يقطع به – فيدفعه ذلك إلى التأويل.

و من جنايات بعض المصطلحات أنها تولد أحيانا عند من لا يدقق و لا يفهم مقاصد العلماء مفاهيمَ خاطئة تخالف مقصود من أسس تلك المصطلحات و استخدمها، و من ذلك مصطلح "الظاهر" الذي لا يعنى أن مقابله الذي هو "المؤول" ليس ظاهرا و واضحا[279].

فمقصود الأصوليين من كلمة "الظاهر" أنه يحتاج إلى دليل في تأويله من أجل أن تبقى للنصوص الشرعية حرمتها، و لئلا يقدم على تأويلها إلا العلماء الراسخون و الفقهاء المجتهدون، و لا شك أنهم لا يفعلون ذلك إلا بدليل معتبر من الشرع و بفهمهم لمقاصد التشريع.

▫ الفرع الرابع: الظاهر في قصد الشارع هو المعتبر في فهم النصوص

يرى الجويني رحمه الله أن المعتبر في فهم نصوص الشريعة **هو ظاهرها من حيث قصد الشارع** لا الظاهر المتعارف عند الأصوليين و يقول في ذلك: "فليتخذ الناظر هذا الفصل معتضده الأقوى في هذه المسألة و أمثالها **و هنالك استبان أن كل ما ظهر في قصد الشارع لم يجز مخالفة ظاهر قصده** بقياس ..."[280]؛ فاستبان بذلك أنه بمراعاة المقاصد يظهر المعنى و المراد الحقيقي من النص و لا يقبل ممن خالف ذلك أن يدعي ظاهرا غير ذلك.

و لقد أكد ابن القيم رحمه الله في كتابه "إعلام الموقعين" على أهمية القصود و النيات في العقود و المعاملات و تطرق من خلال ذلك إلى أهمية القصد فيما يتعلق بظاهر الكلام و في هذا يقول: "**إذا ظهر قصد المتكلم لمعنى الكلام أو لم يظهر قصد يخالف كلامه وجب حمل كلامه على ظاهره،** و الأدلة التي ذكرها الشافعي – رضي الله عنه – و أضعافها كلها إنما تدل على ذلك، و هذا حق لا ينازع فيه عالم، و النزاع إنما هو في غيره. إذا عرف هذا **فالواجب حمل كلام الله تعالى ورسوله و**

---

[279] يقول الطاهر بن عاشور رحمه الله في "التحرير و التنوير" (ج3 ص167): " اعلم أن التأويل منه ما هو واضح بين، فصرف اللفظ المتشابه عن ظاهره إلى ذلك التأويل يعادل حمل اللفظ على أحد معنييه المشهورين لأجل كثرة استعمال اللفظ في المعنى غير الظاهر منه. فهذا القسم من التأويل حقيق بألّا يسمّى تأويلا و ليس أحد محمليه بأقوى من الآخر إلّا أنّ أحدهما أسبق في الوضع من الآخر ".

[280] "البرهان في أصول الفقه"، ج1 ص202

حمل كلام المكلف على ظاهره الذي هو ظاهره"[281]؛ أي الذي هو ظاهره في القصد لا في اللفظ كما يدل عليه كلامه السابق.

و قال الشاطبي رحمه الله في نفس المعنى: "فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض، إلا في موطن واحد، **و هو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي و ما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم**"[282].

▫ الفرع الخامس: أصل الأخذ بالظاهر لا يتنافى مع التأويل المقاصدي

إذا كان وجوب العمل بالظاهر متوقفا على التدبر و التأمل في مدى انسجامه مع المقاصد الشرعية – كما تقدم عن الشاطبي رحمه الله – و كان الظاهر الذي لا يجوز مخالفته هو الظاهر في قصد الشارع – كما سبق عنه و الجويني و ابن القيم رحمهم الله – فلا ينبغي أن نفهم كلام الأصوليين في هذه المسألة بما يساعد و يدعم مسلك الظاهرية في إنكار التأويل الذي يراعي المقاصد أو طريقة من يقلل من أهميته؛ لأن قولهم إن الأصل العمل بظاهر النصوص و حمل كلام الله و كلام رسوله على أصله في الوضع اللغوي إلا بدليل معتبر لا يعني أن التأويل الذي يراعي المصلحة و المقصد من الاجتراء و الافتيات على النصوص. و يجب أن نعلم أن العالم بلسان العرب و الشريعة و المستقرئ لمقاصدها لا يتكلف تأويل النصوص التي بدا له فيها ذلك بل يضطر إلى ذلك اضطرارا بموجب علمه الراسخ و ظنه الغالب أن ظاهر النص في مسألة معينة لا يصلح أن يكون مقصودا للشارع و ربما يبعد ذلك عنده بعدا قريبا من اليقين و سبق الاستشهاد على ذلك بكلام ابن عاشور رحمه الله عند الكلام على وجه علاقة المقاصد بالتأويل. فلا يتوهم متوهم أن ما قرره الأصوليون من وجوب العمل بالظاهر حتى يأتي دليل على خلافه ينافي صحة هذا النوع من التأويل إذا صدر من العالم الراسخ و أن المعنى المؤول كان خفيا على المجتهد فأظهره دليل جزئي في المسألة. و هذا الظن الخاطئ هو الذي جرأ أصحاب الفقه السطحي على اتهام الراسخين في الشريعة بتغييرها و مخالفة ظواهر نصوصها و تقويلها ما لم تقله.

---

[281] "إعلام الموقعين"، ج3 ص89

[282] "الموافقات"، الشاطبي، ج4 ص266

المطلب الخامس: الرد على على الحداثيين و الغالين في التأويل و التقصيد

أختم هذا المبحث ببيان بعض القواعد و النقاط العامة التي تزيل الغبش و الالتباس على هذا المسلك النبيل في الاجتهاد التفسيري في النصوص بسبب أنه خاض فيه و استغله من ليسوا من أهل هذا الشأن و بسبب إهمال شروطه التي سبق ذكرها عموما في كل التأويل و أزيد هنا بعض الإيضاح و التأكيد على بعضها فيما يتعلق بالتأويل المقاصدي الذي هو موضوع هذا البحث.

▫ الفرع الأول: صحة الدليل لا يدل بالضرورة على صحة الاستدلال

لم يسلم أصل صحيح و لا دليل معتبر في الشريعة من نزعتي الإفراط و التفريط في الأخذ و الاستدلال، و التأويل المبني على مراعاة المقاصد واحد من تلك الأصول الشرعية التي اتخذها بعض الدعاة و المفكرين الإسلاميين وسيلة لتبرير أحكام تخالفه الشريعة و تناقض قطعياتها الكلية و الجزئية.

فكم حللت أشياء مجمع على تحريمها – كالربا و السفور – باسم مقاصد الشريعة و كم حرفت نصوص قطعية الثبوت و الدلالة تعويلا على تأويل فاسد ادعى فيه صاحبه أنه مستند إلى مصالح شرعية لا غبار عليها. و كم أريد التوصل إلى مسخ الشريعة و نسف مقاصدها الحقيقية باسم المقاصد المزعومة و تحت غطاء أسماء براقة ك"المصلحة" و "الروح" و "المنهج" و "الرحمة"[283].

و هذه الهجمة الشرسة على الشريعة الإسلامية بهذه الألقاب الشرعية و الأصولية هي من أهم ما يجب أن يتصدى له علماء الشريعة ليصدوا هذا العدوان الفكري العلماني على ثوابت الأمة.

و من أخطر ما يمكن لهؤلاء أن يستغلوه للوصول إلى غايتهم الخبيثة هو: تأويل النصوص باسم المقاصد و المصالح؛ إذ يتظاهرون بذلك أنهم محترمون للشريعة و نصوصها و إنما ادعوا فيها فهما جديدا ينصرون به الحق و المصلحة الشرعية. فليست العبرة بالأسماء و إنما العبرة بالمضامين و الحقائق فلا ينفع رفع راية "المصلحة" و "المقاصد" إذا كانت هذه الأسماء عارية عن حقيقتها كما لا يجني ذلك أيضا على من استعملها بحق.

---

[283] انظر: "المدخل المقاصدي و المناورة العلمانية"، أحمد الطعان، ص4

▫ الفرع الثاني: أهل الغلو في التقصيد ليسوا أهلا للتأويل

الذي يجب التأكيد عليه أولا أن التأويل المقاصدي لنصوص الوحيين إنما يعتبر ممن كان من أهل الاجتهاد الذين رسخت أقدامهم في الشريعة و مقاصدها باستقراء نصوصها و أحكامها و لهم قدرة على الاستنباط بناء على علمهم بذلك – كما تقدم عن الشاطبي[284] رحمه الله- و أما من عداهم فلا يجوز لهم أن يتقحموا هذا الباب فضلا عن نقض أحكام مجمع عليها و تحريف نصوص قطعية بحجة المقاصد و المصالح. و عامة الذين وقعوا في ذلك ليس لهم تخصص شرعي أصلا أو تلقوه من الغربيين و المستشرقين الذين لا يؤمنون برسالة محمد صلى الله عليه و سلم و شريعته؛ فلا غرابة أن تصدر منهم مثل تلك التحريفات و الافتراءات. فلا يجوز قبول أي قول من قائل في الشريعة و لا سيما بحجة المصلحة و المقاصد إلا بعد معرفة حال ذلك القائل و سيرته و مدى تحقيقه لشروط الاجتهاد المطلوبة.

▫ الفرع الثالث: التأويل المقاصدي لا يسقط شرط العربية في التأويل

إن العلم بالمقاصد و حفظها عن ظهر قلب لا يسقط شرط العلم بالعربية في الاجتهاد الذي تشدد فيه الشاطبي[285] خلافا لجمهور الأصوليين. و ليس التأويل المقاصدي للنصوص إهدارا للفهم العربي الأصيل في قراءتها و قد تقدم الحكم على بعض تأويلات الحنفية بالبطلان من أجل أنه يخالف معهود العرب في خطابهم بمشابهته الألغاز التي لا تتلاءم مع بيان هذه الشريعة و بلاغتها[286]. و إذا تقرر هذا فلا يجوز الإصغاء إلى تأويل النصوص عن جاهل بالعربية أو آخذ علوم الشريعة من المستشرقين العجم؛ لأن التحريف و التأويل الباطل يصدر غالبا من هؤلاء كما قال الشاطبي رحمه الله: "و لعلك إذا استقريت أهل البدع من المتكلمين أو أكثرهم وجدتهم من أبناء سبايا الأمم **و ممن ليس له أصالة في اللسان العربي**، فعما قريب يفهم كتاب الله على غير وجهه كما أن من لم يتفقه في مقاصد الشريعة فهمها على غير وجهها"[287]، و قال أيضا:"... و هي أن القرآن الكريم ليس فيه من طرائق كلام العجم

---

[284] انظر: ص7 من هذا البحث

[285] قال رحمه الله في "الموافقات" (ج5 ص53) في شروط المجتهد: "فلا بد من أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها كالخليل و سيبويه و الأخفش و الجرمي و المازني و من سواهم ".

[286] انظر: ص25 من هذا البحث

[287] "الاعتصام"، ج3 ص102

شيء، و كذلك السنة، و أن القرآن عربي، و السنة عربية, لا بمعنى أن القرآن يشتمل على ألفاظ أعجمية في الأصل أو لا يشتمل؛ لأن هذا من علم النحو واللغة، بل بمعنى أنه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربي, بحيث إذا حقق هذا التحقيق سلك به في الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها ومنازعها في أنواع مخاطباتها خاصة؛ **فإن كثير من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع و في ذلك فساد كبير و خروج عن مقصود الشارع**"[288]. و قال قبله الجويني رحمه الله: "فليس المعتبر فيما يقبل و يرد أقيسة و تشبيهات و تلفيق عبارات و **لكن إنما يسوغ في التأويلات ما يسوغه الفصحاء**"[289]. و يقول الدريني أيضا: "و قصارى القول أن منهج الاجتهاد بالرأي في التأويل من حيث أساسه و شروطه يرشد إلى أنه ليس استنباطا عقليا محضا، **و لكنه استنباط ينطلق من منطق اللغة الذي يجب أن يقر الاحتمال أو المعنى الذي يؤول إليه اللفظ**"[290].

فكل هذه التقريرات تصب في الشرط المذكور سابقا في التأويل الصحيح و تؤكد عليه غاية التأكيد من أجل سد الباب على التأويلات التي هي أقرب إلى التحريفات للنصوص.

▫ الفرع الرابع: المقاصد المعتبرة في التأويل هي المأخوذة من الشريعة بطرقها المعروفة و المتوافقة مع قطعياتها

يقرر أحمد الريسوني حفظه الله في رده على الاستغلال المفرط للمقاصد في الاجتهاد ممن ينتسبون إلى الإصلاح أن المقاصد التي يصلح الاستناد إليها في الاجتهاد يجب أن تكون مأخوذة من الشريعة و نصوصها و أحكامها بالطرق الشرعية و المضبوطة التي بينها العلماء و أما المقاصد التي تخالف ذلك فلا يجوز نسبتها إلى الشريعة و إنما تنسب إلى شهوة النفوس و الهوى.

و لو أخذت المقاصد من نصوص الشريعة أخذا صحيحا فمن شرط إعمالها في الاجتهاد و التأويل ألا تخالف نصا قطعيا كما تقدم عند بيان شروط التأويل الصحيح و مجاله؛ لأن المقاصد لم تكن

---

[288] "الموافقات"، ج1 ص39

[289] "البرهان في أصول الفقه"، ج1 ص198

[290] "المناهج الأصولية"، ص185

شرعية و لم تصبح أصلا إلا بدلالة نصوص الشرع القطعية عليها؛ فلا يصح شرعا و لا عقلا أن يبطل بها نص من هذا النوع[291].

[291] راجع: الدورة العلمية الموسومة باسم: "مقاصد الشريعة مجالات و آفاق"، أحمد الريسوني

المبحث الثالث: نماذج من أثر المقاصد في التأويل الفقهي

أخصص هذا المطلب الأخير من بحثي لتتبع و إبراز ما يمكنني – حسب الحجم المسموح في هذا البحث – من النماذج المتنوعة التي يظهر فيها أثر مقاصد الشريعة في فهم العلماء لنصوص الأحكام الفقهية و تأويلها. و قد مر بعض ذلك في أثناء شرح بعض القواعد المقاصدية المرعية في التأويل. و لا يقدح في بعض الأمثلة التي سأسوقها أن يكون للعلماء مستند آخر في تأويل النص الواحد غير ما أبديته من مراعاة المقصد؛ لأن المدلول قد يكون له أكثر من دليل و هو الغالب في المسائل الفقهية.

المطلب الأول: نماذج صرف الأمر إلى الندب

▫ الفرع الأول: الأمر بالغسل يوم الجمعة

قد وردت أحاديث عدة في الأمر بالاغتسال يوم الجمعة بصيغ متنوعة أشهرها و أقواها في التأكيد: حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه و سلم قال: "**غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم**"[292]. و مع ذلك فقد صرف جماهير العلماء هذا الأمر إلى الندب و الاستحباب[293]. و قد وجد في كلام بعض العلماء ما يدل على أن للمقاصد أثرا في تأويلهم هذا الحديث و من ذلك ما قول العراقي رحمه الله: "و أمره بالغسل يحتمل معنيين الظاهر منهما أنه واجب فلا تجزئ الطهارة لصلاة الجمعة إلا بالغسل كما لا يجزئ في طهارة الجنب غير الغسل **و يحتمل أنه واجب في الاختيار و كرم الأخلاق و النظافة**"[294]. فهاهنا تعود مسألة التحسيني للاستدلال بها على أن الأمر ليس للوجوب؛ لأن ذلك من باب الحث على الآداب و التزيين.

و يتدخل أيضا في هذا المثال مسألة التشريع الخاص المبني على علة ظرفية ترشد المجتهد إلى تأويل الخبر؛ لأن غسل يوم الجمعة شرع في ظروف اقتضت التأكيد على فعله و إتيان الجمعة في هيئة تناسب فضل ذلك اليوم و قد ورد عن عائشة رضي الله عنها ما يدل على ذلك إذ قالت "كان الناس

---

[292] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الجمعة، باب: فضل الغسل يوم الجمعة، ح: 879، ج2 ص3

[293] انظر: "المجموع شرح المهذب"، النووي، ج2 ص201

[294] "طرح التثريب في شرح التقريب"، ج3 ص161

مهنة أنفسهم و كانوا إذا راحوا إلى الجمعة، راحوا في هيئتهم فقيل لهم: لو اغتسلتم"[295]، فاستفاد بعض العلماء من اعتبار تلك العلة أن الأمر بالنسبة لعموم الأمة ممن ليسوا على تلك الحال ليس على الوجوب كما قال ابن بطال: "فدل أن الأمر كان من رسول الله بالغسل لم يكن للوجوب عليهم و إنما كان لعلة ثم ذهبت تلك العلة فذهب الغسل[296] "[297]، و من هذا الباب وضع البيهقي رحمه الله في "سنن الكبرى" أثر عائشة رضي الله عنها تحت "**باب الدلالة على أن الغسل يوم الجمعة سنة اختيار**"[298].

- **الفرع الثاني: الأمر بالبداءة بالطعام قبل الصلاة**

عن أنس بن مالك أن رسول اللّه صلّى الله عليه وسلم قال: "**إذا قدم العشاء، فابدءوا به قبل أن تصلوا صلاة المغرب و لا تعجلوا عن عشائكم**"[299].

ظاهر هذا الخبر وجوب البداءة بالطعام قبل الصلاة من غير تقييد هذا الأمر بحالة معينة و أخذ بهذا الظاهرية و بالغوا في ذلك إلى القول ببطلان صلاة من قدمها على الطعام[300]. و ذهب الجمهور إلى تأويل هذا الأمر إلى الندب و الاستحباب اعتمادا على المعنى و المقصد منه و هو **اشتغال القلب بالطعام و ذهاب كمال الخشوع**[301] الذي هو المقصود الأعظم من الصلاة. و ذهب إلى الندب المطلق بناء على ظاهر الحديث الثورى و أحمد و إسحاق فلم يقيدوه بحالة معينة[302]. و أول الحديث تأويلا آخر – زيادة على حمله على الندب – مالك و الشافعي، فحمله مالك[303] على الطعام

---

[295] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الجمعة، باب: وقت الجمعة إذا زالت الشمس، ح: 903، ج2 ص7

[296] أي زال وجوبه مع بقاء الاستحباب كما يدل عليه أول الكلام.

[297] "شرح صحيح البخاري"، ابن بطال، ج2 ص477

[298] "السنن الكبرى"، أبو بكر البيهقي، ح1404، ج1 ص441

[299] أخرجه البخاري في صحيحه ،كتاب: الأذان، باب: إذا حضر الطعام و أقيمت الصلاة، ح: 672، ج1 ص135

[300] انظر: "المحلى بالآثار"، ابن حزم، ج2 ص366

[301] انظر: "عمدة القاري شرح صحيح البخاري"، العيني، ج5 ص197

[302] انظر: "شرح صحيح البخاري"، ابن بطال، ج2 ص294

[303] نقله ابن بطال عن ابن منذر عن مالك. و المنصوص عن مالك الذي وقفت عليه في "المدونة" أنه رحمه الله سئل عن الرجل يصيبه الحقن فرأى أن يصلي إن أصابه شيء خفيف من ذلك. فلعل ابن المنذر خرج قوله في تقديم الطعام على ذلك. و الله أعلم. انظر: "شرح صحيح البخاري"، ابن بطال، ج2 ص294؛ "المدونة"، مالك، ج1 ص139

الخفيف[304] و الشافعي على من كانت نفسه شديدة التوقان إلى الطعام[305] و اختار هذا الأخير ابن الجوزي من الحنابلة[306] و ابن حبيب من المالكية فيما نقله ابن رجب[307]. و قال ابن رجب رحمه الله: "و لكن لا بد أن يكون له ميل إلى الطعام، و لو كان ميلا يسيرا، صرح بذلك أصحابنا وغيرهم. و على ذلك دل تعليل ابن عباس و الحسن و غيرهما، و كذلك ما ذكره البخاري عن أبي الدرداء[308]. فأما إذا لم يكن لَه ميل بالكلية إلى الطعام، فلا معنى لتقديم الأكل على الصلاة"[309] مع ملاحظة أن هذا التقييد من الحنابلة ينافي ما نسب إلى أحمد من إطلاق الاستحباب دون قيد. فنلاحظ من كل هذه التأويلات أنها بنيت على مراعاة مقصود الشارع من حكم هذا الحديث و الحكمة منه.

▫ الفرع الثالث: الأمر بعيادة المريض

عن البراء بن عازب رضي اللّه عنه قال: "**أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بسبع و نهانا عن سبع: أمرنا باتباع الجنائز، و عيادة المريض و إجابة الداعي و نصر المظلوم و إبرار القسم و رد السلام و تشميت العاطس** ..."[310].

قد تقدم أن جمهور الفقهاء أولوا كثيرا من الأوامر و النواهي على خلاف ظاهرها إلى الندب لكونها واقعة في باب الآداب و فروع الأخلاق و هذا الأمر واحد منها، فقال ابن حجر رحمه الله: "قال بن بطال يحتمل أن يكون الأمر على الوجوب بمعنى الكفاية كإطعام الجائع و فك الأسير و يحتمل أن يكون للندب للحث على التواصل و الألفة"[311]؛ فمراعاة مقاصد الأمر واضحة هنا أي: إن كان الأمر من أجل معنى ضروري أو حاجي فهو على ظاهره من الوجوب و إن كان لمعنى تحسيني فهو مؤول إلى

---

[304] فكأنه غلب ندب الصلاة مع الجماعة على ندب هذا الأمر عند التعارض؛ لأن الطعام الكثير هو الذي لا يمكن الجمع معه بينهما بخلاف الطعام الخفيف.

[305] انظر: "الأم"، ج1 ص182

[306] انظر: "كشف المشكل من حديث الصحيحين"، ج2 ص521

[307] انظر: "فتح الباري شرح صحيح البخاري"، ابن رجب الحنبلي، ج6 ص99

[308] و هو قوله: "من فقه المرء إقباله على طعامه حتى يقبل على صلاته و قبله فارغ ". علقه البخاري في صحيحه، باب: إذا حضر الطعام و أقيمت الصلاة، ج1 ص134

[309] "فتح الباري شرح صحيح البخاري"، ابن رجب الحنبلي، ج6 ص99

[310] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الجنائز، باب: الأمر باتباع الجنائز، ح: 1239، ج2 ص71

[311] "فتح الباري شرح صحيح البخاري"، ح10 ص112

الندب و هو الذي اختاره الجمهور[312]؛ لأن المريض لا يتضرر بترك زيارته كتضرر ترك الجائع بدون طعام و الأسير بدون إفراج.

▫ الفرع الرابع: الأمر بالإبراد بالظهر في شدة الحر

عن عبد الله بن عمر أن رسول اللّه صلّى الله عليه وسلم قال: **"إذا اشتد الحر، فأبردوا عن الصلاة؛ فإن شدة الحر من فيح جهنم"**[313].

قد ذهب جمهور الفقهاء إلى استحباب الإبراد بصلاة الظهر عند شدة الحر مطلقا و ذكر العيني رحمه الله مستند هذا التأويل في قوله: "فإن قلت: ما القرينة الصارفة عن الوجوب و ظاهر الكلام يقتضيه قلت لما كانت العلة فيه دفع المشقة عن المصلي لشدة الحر و كان ذلك للشفقة عليه فصار من باب النفع له فلو كان للوجوب يصير عليه و يعود الأمر على موضعه بالنقض"[314]؛ أي معنى رفع الحرج الذي هو المقصود من هذا الأمر يتنافى مع الوجوب الذي يتضمن مشقة و تكليفا ينافي هذا المقصد فكان من الواجب تأويله إلى الندب.

و ذهب بعض العلماء إلى تأويلات أخرى في هذا الحديث كلها مبنية على مراعاة مقصد الأمر الوارد في هذا الحديث[315]؛ فقال ابن حجر رحمه الله: "و خصه بعضهم بالجماعة فأما المنفرد فالتعجيل في حقه أفضل وهذا قول أكثر المالكية و الشافعي أيضا لكن خصه بالبلد الحار و قيد الجماعة بما إذا كانوا ينتابون مسجدا من بعد فلو كانوا مجتمعين أو كانوا يمشون في كن فالأفضل في حقهم التعجيل "[316]؛ فكل هذه التخصيصات لم يدل عليها ظاهر الحديث و إنما هي من الالتفات إلى المعنى و المقصد من الأمر.

---

[312] انظر: "إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام"، ابن دقيق العيد، ج2 ص296

[313] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: مواقيت الصلاة، باب: الإبراد بالظهر في شدة الحر، ح: 536، ج1 ص113

[314] "عمدة القاري شرح صحيح البخاري"، ج5 ص20-21

[315] هذا التأويل كان حقه أن يذكر في المطلب الثالث المتعلق بتخصيص العموم و تقييد المطلق لكن ذكرته هنا من أجل جمع الكلام على هذا الحديث في موضع واحد.

[316] "فتح الباري شرح صحيح البخاري"، ج2 ص16

المطلب الثاني: نماذج من صرف النهي إلى كراهة التنزيه

▫ الفرع الأول: النهي عن الانتعال قائما

عن جابر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم **نهى أن ينتعل الرجل قائماً**[317].

هذا الحديث من الأحاديث الكثيرة التي جاءت حثا على أحسن الهيئات و محاسن الأخلاق و الأخذ بالاحتياط اجتنابا لضرر و لو كان خفيفا. و قد صرح بعض العلماء بأن النهي في هذا الحديث ليس على الحتم﴿﴾ و قيده آخرون بحالة معينة استنادا إلى ما ظهر لهم من مقاصد ذلك التشريع. قال الخطابي رحمه الله: "قال الشيخ: يشبه أن يكون إنما نهى عن لبس النعل قائما لأن لبسها قاعدا أسهل عليه و أمكن له **و ربما كان ذلك سبباً لانقلابه إذا لبسها قائما** فأمر بالقعود له و الاستعانة باليد ليأمن غائلته"[318] و قال محمد البكري الشافعي: "حمل على ما إذا احتاج في الانتعال إلى الاستعانة باليد، في إدخال سيورها في الرجل؛ **لئلا يصير حينئذ على هيئة قبيحة**، أما إذا لم يحتج فيه إلى الاستعانة بها فلا"[319]. فهذه المقاصد ترجع إلى المعاني التي تقدم ذكرها و من أجلها حمل النهي على الكراهة و زيادة على ذلك قيد هذا النهي بحالة معينة اعتبارا بعلته و مقصده كما تقدم عن البكري الشافعي و قال المناوي أيضا: "و الأمر للإرشاد لأن لبسها قاعدا أسهل و أمكن و منه أخذ الطيبي و غيره تخصيص النهي بما في لبسه قائما تعب كالتاسومة و الخف"[320].

▫ الفرع الثاني: النهي عن المياثر الحمر

عن البراء بن عازب رضي الله عنه قال: "**نهانا النبي صلى الله عليه وسلم عن المياثر الحمر و القسي**"[321].

نقل بعض العلماء عن الإمام مالك رحمه الله أن هذا النهي عن المياثر[322] الحمر ليس كالنهي عن الحرير و الديباج أي على التحريم بل هو للتنزيه[323].

---

[317] "سنن أبي داود"، كتاب اللباس، باب في الانتعال، ح:4135، ج3 ص69. و صححه الألباني في تحقيقه "مشكاة المصابيح" (ج2 ص1260)

[318] "معالم السنن"، ج4 ص203

[319] "دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين"، محمد الصديقي الشافعي، ج8 ص486

[320] "فيض القدير شرح الجامع الصغير"، المناوي، ح: 9520، ج6 ص341

[321] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: اللباس، باب: باب: لبس القسي، ح: 5838، ج7 ص151

و قد جعل ابن عاشور تأويل هذا النهي مراعى فيه قصد النبي صلى الله عليه و سلم إلى تكميل نفوس أصحابه و حملهم على ما يليق بجلال مرتبتهم في الدين و هذا ما لا يمكن إعطاؤه حكم التحريم العام لجميع الأمة بل هو نهي خاص بهم من أجل ما أعدوا له من حمل هذا الدين و تبليغه[324]. فهذا تأويل للنهي مستند إلى مراعاة الحالة التي صدر منه صلى الله عليه و سلم ذلك من جهتها و هي ما سماها ابن عاشور رحمه الله بـ**"تكميل النفوس"** و في هذا يقول: "فما تلك المنهيات إلا لأجل تنزيه أصحابه عن التظاهر بمظاهر البذخ و الفخفخة للترفه و التزين بالألوان الغريبة و هي الحمرة؛ و بذلك تندفع الحيرة في وجه النهي عن كثير مما ذكر في هذا الحديث مما لم يهتد إليه الخائضون في شرحه"[325].

- **الفرع الثالث: النهي عن سفر الرجل برفقة دون اثنين**

عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده؛ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: **"الراكب شيطان و الراكبان شيطانان و الثلاثة ركب"**[326].

ظاهر هذا اللفظ و الأسلوب النبوي في التحذير يقتضي حرمة سفر الرجل وحده أو مع واحد فقط[327] كما هو الشأن في التبذير المحرم الذي قال الله تعالى فيه ﴿**إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ**﴾[328] [329]. و مع ذلك فقد صرح بعض العلماء أن النهي في الحديث ليس على التحريم كما قال ابن بطال رحمه الله "قال الطبرى: و نهيه عن سفر الرجل وحده و الاثنين **نهى أدب و إرشاد لما يخشى على فاعل ذلك من الوحشة بالوحدة لا نهى تحريم**، و ذلك نظير نهيه عن الأكل من وسط الطعام، و عن الشرب من في السقاء، و النهى عن المبيت على السطح غير المحجور، و كل ذلك تأديب لأمته، و تعريف لهم منه ما فيه حظهم و صلاحهم، لا شريعة و دين يحرجون بتضييعه و ترك

---

[322] مفرده "ميثرة". قال ابن منظور في "لسان العرب" (ج5 ص278): "هي وطاء محشو يترك على رحل البعير تحت الراكب".

[323] انظر: "شرح صحيح البخارى"، ابن بطال، ج9 ص124

[324] انظر: "مقاصد الشريعة الإسلامية"، الطاهر بن عاشور، ص222

[325] المرجع السابق، ص222

[326] أخرجه مالك في "الموطأ"، كتاب: الجامع، باب: ما جاء في الوحدة في السفر للرجال، ح:3586، ج5 ص1425

[327] "نيل الأوطار"، الشوكاني، ج7 ص279

[328] الإسراء: 27

[329] "محاضرات في المقاصد"، أحمد الريسوني، 251

العمل به، فالعامل محتاط لنفسه من مكروه يلحقه إن ضيعه[330]"[331]. و ذكر هذ الحديث السيوطي رحمه الله في "**باب الأدب**" من كتابه "اللمع في أسباب ورود الحديث"[332] و كذا صنع الترمذي رحمه الله إذ أخرجه في "**باب: ما جاء في كراهية أن يسافر الرجل وحده**"[333]. فهذا تأويل للنهي مستند إلى اعتبار مرتبته لأن المعاني التي ذكرها الطبري لا تعدو أن تكون من باب الأخلاق الفرعية و الأدب . و هذا مثال آخر يشهد للقاعدة التي سبق ذكرها في ذلك في الاستناد إلى المرتبة التحسينية في التأويل و يؤكدها أن غلظ الأسلوب الذي ورد به الحديث بوصف مخالفه بأنه شيطان لم يمنع هؤلاء العلماء من حمله على الكراهة ما دام أن المعنى و المقصد الذي شرع من أجله الحكم متعلقا بالمرتبة المذكورة. و الله تعالى أعلم.

و هناك رأي و تأويل آخر في هذه المسألة ذكره العيني في قوله: "و حمل الطبري الحديث على جواز السفر للرجل الواحد إذا كان لا يهوله هول"[334]؛ فهذا يشبه ما وقع من التأويل الآتي في النهي عن سفر المرأة وحدها بتقييده بحالة الخوف و انعدام الأمن بناء على المقصد.

- **الفرع الرابع: النهي عن سفر المرأة وحدها**

عن ابن عمر رضي الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: **"لا تسافر المرأة ثلاثا إلا مع ذي محرم"** [335].

ظاهر هذا الحديث و غيرها من الأحاديث الواردة في هذا الباب يفيد تحريم سفر المرأة المدة المذكورة دون محرم أو زوج، لكن أولها طائفة من العلماء بنوعين من التأويل:

الأول: تخصيص عموم المرأة بالكبيرة التي لا تشتهى. كما نقله غير واحد عن الباجي[336].

---

[330] و هذه الجملة الأخيرة تشير إلى القاعدة المقاصدية التي تقدم الحديث عنها، و التي تقول: "يكتفى بداعي الطبع عن حث الشرع". فإن ما يوجد في الجبلة من هروب النفس و ابتعادها عن أسباب هلاكها يكفي عن إلزامها بنهي حتمي في ذلك.

[331] "شرح صحيح البخاري"، ابن بطال، ج5 ص55

[332] انظر: ص75 من هذا البحث

[333] "جامع الترمذي"، ج4 ص193

[334] "عمدة القاري"، ج14 ص142

[335] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: أبواب تقصير الصلاة، باب: باب: في كم يقصر الصلاة، ح: 1086، ج2 ص43

الثاني: تخصيصه بحالة الخوف الذي ينعدم فيه الأمن و هو اختيار الشافعي[337].

ذلك لأن هؤلاء العلماء يرون أن علة النهي في هذه الأحاديث و مقصده –كما يشير إلى ذلك حديث عدي بن حاتم[338] و ذكر الليل[339] فيها[340] – هو صيانة المرأة و تجنيبها ما عسى أن تكون عرضة له في السفر من الأخطار إذا كانت منفردة[341]، فإن كانت المرأة غير مشتهاة أو تحقق الأمن في ظرف معين و انتفت العلة من النهي أصبح سفرها وحدها مباحا عند من تقدم ذكرهم. و مما يؤكد به أحمد الريسوني حفظه الله على وجاهة هذا التأويل في الحديث بالنسبة للمرأة أن الأحاديث الواردة في الرجال في مسألة السفر أولها الجمهور بذلك المقصد –كما سبق – الذي هو تجنيب المسافر المخاطر المحتملة التي يمكن أن يتعرض لها لا سيما في ذلك الزمان إذا كان منفردا في سفره و إن كانت تلك المخاطر بالنسبة للمرأة تزداد لما لها من خصوصيات الضعف و ميل الرجال القوي إليها فورد الحديث بخصوصها[342]. و يؤكد هذا الكلام أيضا أن الإمام مالك رحمه الله أدرج تلك الأحاديث في الرجال و النساء تحت باب واحد سماه "**ما جاء في الوحدة في السفر للرجال و النساء**"[343]؛ فهذه إشارة واضحة من الإمام رحمه الله إلى المقصد المشترك التي تهدف إليه تلك النصوص و الأحكام في الرجال و النساء على سواء و بذلك يتوجه القول بالتأويل المذكور في الحديث. و الله تعالى أعلم.

---

[336] لم أجد هذا القول للباجي رحمه الله في شرحه "المنتقى" على الموطأ فلعله موجود في كتاب آخر. انظر: "عمدة القاري شرح صحيح البخاري"، العيني، ج10 ص222؛ "عون المعبود شرح سنن أبي داود"، العظيم آبادي، ج5 ص105؛ "إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام"، ابن دقيق العيد، ج2 ص55

[337] انظر: "المنهاج"، النووي، ج9 ص104؛ "إحكام الأحكام "، ابن دقيق العيد، ج2 ص55

[338] و هو قوله صلى الله عليه و سلم "فإن طالت بك حياة، لترين الظعينة ترتحل من الحيرة، حتى تطوف بالكعبة لا تخاف أحدا إلا الله". أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: المناقب، باب: علامات النبوة في الإسلام، رقم الحديث: 3595، ج4 ص197

[339] لأن أحاديث الصحيحين كلها فيها ذكر الليل صراحة أو ما يستلزمه من سفر يومين أو ثلاثة أيام.

[340] راجع: الدورة العلمية المسموعة باسم: "مقاصد الشريعة مجالات و آفاق"، أحمد الريسوني

[341] انظر: "كشف المشكل من حديث الصحيحين"، ابن الجوزي، ج2 ص523

[342] راجع: الدورة العلمية الموسومة باسم: "مقاصد الشريعة مجالات و آفاق"، أحمد الريسوني

[343] "الموطأ"، ج5 ص1425

▫ الفرع الخامس: النهي عن بيع الهر

عن أبي الزبير قال: سألت جابرا عن ثمن الكلب و السنور؟ قال: "**زجر النبي صلى الله عليه و سلم عن ذلك**" [344].

قد ذهب جمهور الفقهاء رحمهم الله و منهم الأئمة الأربعة إلى جواز بيع الهر[345] فلم يأخذوا بظاهر هذا الحديث و أولوه بأحد تأويلين:

الأول: أن النهي من أجل حمل الناس على هبته و إعارته و السماحة به فهو نهي تنزيه

الثاني: أنه محمول على الهر الذي توحش و لا يقدر على تسليمه و الانتفاع به[346]؛ فهذا النهي راجع إلى تخلف شرط البيع في هذا النوع من السلعة.

و قد نقل ابن الجوزي رحمه الله رواية عن الإمام أحمد بتحريم بيعه و جعلها أصح من أجل المعنى الثاني الذي اعتمد في تأويل الحديث باعتبار أن تلك الصفة لازمة للهر إذ ليس كالدواب التي تربط و تحبس فلا يكاد يصح التسليم فيه[347].

فالمقصد الأول الذي أول من أجله الحديث معنى تحسيني لا يناسب التحريم بل التنزيه و المقصد الثاني معنى حاجي مكمل للضروري[348] – لتعلقه بنفي الغرر – فناسب التحريم و لكن تحتم تأويل الحديث من جهة تقييده بالمعنى الذي يتلاءم مع مقصود الحديث.

▫ الفرع السادس: نهي المسلم عن منع الجار من غرز خشبة في جداره

عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "**لا يمنع أحدكم جاره أن يغرز خشبة في جداره**"، قال: ثم يقول أبو هريرة: "ما لي أراكم عنها معرضين، والله لأرمين بها بين أكتافكم" [349].

---

[344] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: المساقاة، باب: تَحْرِيمِ ثَمَنِ الْكَلْبِ وَ حُلْوَانِ الْكَاهِنِ وَ مَهْرِ الْبَغِيِّ وَ النَّهْيِ عَنْ بَيْعِ السِّنَّوْرِ، ح: 1569، ج3 ص1199

[345] انظر: "عمدة القاري"، العيني، ج12 ص60

[346] انظر: "المنهاج"، النووي، ج10 ص233-234؛ "عمدة القاري"، العيني، ج12 ص60

[347] انظر: "كشف المشكل من حديث الصحيحين"، ابن الجوزي، ح: 1416، ج3 ص108

[348] "الموافقات"، الشاطبي، ج2 ص26

[349] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: المساقاة، باب: غرز الخشب في جدار الجار، ح: 1609، ج3 ص1230

ذهب الإمامان مالك و أبو حنيفة رحمهما الله إلى أن هذا نهي ترغيب في الإحسان إلى الجار[350] و ليس على الحتم الذي يقضى به على الممتنع من ذلك[351]. و يرى ابن عاشور رحمه الله في تأويل هذا الحديث أن رسول الله صلى الله عليه و سلم لم يكن فيه مشرعا تشريعا عاما بل كان منزها أصحابه رضي الله عنهم و مرقيا لهم إلى أكمل الأحوال من الأخوة و المواساة فيما بينهم[352] خلافا لما فهمه أبو هريرة رضي الله عنه من الحديث و أنه تشريع عام و ملزم.

- **الفرع السابع: النهي عن النفخ في الشراب**

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه **أن رسول الله صلى الله عليه و سلم نهى عن النفخ في الشراب**[353].

هذا النهي من النواهي الكثيرة التي أولها جمهور الفقهاء و صرفوه عن التحريم إلى الكراهة لوقوعه في مرتبة الآداب و التحسيني. قال أبو الوليد الباجي رحمه الله: " نهى صلى الله عليه وسلم عن النفخ في الشراب حملا لأمته على مكارم الأخلاق؛ لأن النافخ في آنية الماء يجوز أن يقع من ريقه فيها شيء مع النفخ فيتقذره الناظر و يفسده عليه"[354] و قال المناوي: "لأنه يغير رائحة الماء و قد يقع فيه شيء من الريق فيعافه الشارب و يستقذره و النهي للتنزيه"[355]؛ فلا شك أن المعاني المذكورة التي هي مستند هذا التأويل تتعلق بالتحسينات و الآداب؛ إذ ليس فيها إضرار بأحد إلا ما قد يقع من استقذار ذلك الشراب لمن يريد أن يتناوله بعده و ذلك خفيفا فاقتضى ذلك حمل النهي على الكراهة.

---

[350] انظر: "الاستذكار"، ابن عبد البر، ج7 ص192

[351] انظر: "مقاصد الشريعة الإسلامية"، الطاهر بن عاشور، ص224

[352] انظر: المرجع السابق، ص224

[353] أخرجه مالك في "الموطأ"، كتاب: الجامع، باب: النَّهْيُ عَنِ الشُّرْبِ فِي آنِيَةِ الْفِضَّةِ وَ النَّفْخِ فِي الشَّرَابِ، ح: 3421، ج5 ص1354

[354] "المنتقى شرح الموطإ"، الباجي، ج7 ص236

[355] "فيض القدير شرح الجامع الصغير"، زين الدين المناوي، ح: 9436، ج6 ص324

▫ الفرع الثامن: النهي عن الشرب من فم السقاء

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "**نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن يشرب من في السقاء**"[356].

هذا مثال آخر من الأحاديث الكثيرة التي اعتبرها جمهور الفقهاء من باب الآداب و محاسن الأخلاق أو من باب الحيطة فأولوا من أجل ذلك النهي الوارد فيه إلى كراهة التنزيه حتى نقل النووي رحمه الله في ذلك اتفاق العلماء[357]. قال السيوطي رحمه الله في هذا الحديث: "النهي فيه للمعاني **الأول**: أنه يتغير به فم القربة ويحصل فيه العفونة فيتأذى بها المسلم الاخر إذا شرب منه، و **الثاني**: أنه قد يكون في فم السقاء من القذارة و الهوام ما يؤذيه فيصل الى جوف الشارب بغتة لا يطيق دفعه لانصباب الماء بل ربما لا يشعر بذلك، و **الثالث**: أنه لا يحصل الإمساك لفمها فيقع الماء على الشارب وهو أيضا ترك الأدب ثم النهي ليس للتحريم بل هو مكروه"[358]. و من الفقهاء من أخذ بالحديث على ظاهره من التحريم مراعيا المعنى و المقصد الثاني من الحديث الذي يتضمن ضررا و لهذا قال الشوكاني رحمه الله: "قال ابن أبي جمرة: الذي يقتضيه الفقه أنه لا يبعد أن يكون النهي لمجموع هذه الأمور و فيها ما يقتضي الكراهة وفيها ما يقتضي التحريم، و العادة في مثل ذلك ترجيح ما يقتضي التحريم"[359]. و منهم من أول الحديث بحمله على القربة الكبيرة لأنها مظنة وجود الهوام[360] و تحقق الضرر.

---

[356] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الأشربة، باب: الشرب من فم السقاء، ح: 5628، ج7 ص112

[357] انظر: "المنهاج"، ج13 ص19

[358] "شرح سنن ابن ماجه"، السيوطي، ص244

[359] "نيل الأوطار"، الشوكاني، ج8 ص226-227

[360] انظر: المرجع السابق

المطلب الثالث: نماذج من تخصيص العموم و تقييد المطلق

العام من الألفاظ الظاهرة لأنه قابل و محتمل للتخصيص عند جميع الأصوليين و الفقهاء إلا أن الحنفية يرون دلالته على العموم قطعية إذا لم يخص منه البعض[361] فلا يقبلون تخصيصه بالظني و الجمهور يرون دلالته ظنية[362] فيقبلون تخصيصه ذلك. و لا يختلف المطلق عن العام في كونه من الظاهر فإنه على إطلاقه حتى يرد دليل التقييد. و قرنت في هذا المطلب بين تخصيص العموم و تقييد المطلق لما بينهما من الاشتباه حتى إننا نجد المثال الواحد يمثل به الأصوليون في كلا المجالين.

▫ الفرع الأول: تقييد الدم المحرم بكونه مسفوحا

قول الله تعالى ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ**﴾[363] و قوله تعالى ﴿**قُلْ لا أَجِدُ فِي ما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلى طاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً**﴾[364].

أجمع العلماء على أن الدم الذي أطلق تحريمه في القرآن إنما هو الدم المسفوح[365] دون الباقي في اللحم و العروق بعد الذبح استنادا إلى آية الأنعام المقيدة و إلى **مقصد رفع الحرج** في هذه الشريعة الذي يوجب هذا التقييد لمشقة التحرز و التحفظ من هذا النوع الأخير من الدم كما قال القرطبي رحمه الله: "فحرم المسفوح من الدم. و قد روت عائشة رضي الله عنها قالت: "كنا نطبخ البرمة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم تعلوها الصفرة من الدم فنأكل و لا ننكره"؛ **لأن التحفظ من هذا إصر و فيه مشقة، و الإصر و المشقة في الدين موضوع. و هذا أصل في الشرع** "[366]. و قال الدريني: "فالدم المحرم إذن هو الدم المسفوح الذي أهدر، و أما ما بقي من الدم في اللحم و العروق فليس بمحرم؛ **لأن في رفعه حرجا شديدا**"[367].

---

[361] انظر: "الوجيز في أصول الفقه"، وهبة الزحيلي، ص197

[362] انظر: المرجع السابق، ص196

[363] سورة آل عمران:3

[364] سورة الانعام: 145

[365] انظر: "أحكام القرآن"، القرطبي، ج2 ص222

[366] "الجامع لأحكام القرآن" ، القرطبي، ج2 ص222

[367] "المناهج الأصولية"، الدريني، ص170

- **الفرع الثاني: تقييد الإسبال المحرم بفعله خيلاء**

عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "**ما أسفل من الكعبين من الإزار ففي النار**"[368].

عن أبي ذر، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "**ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة و لا ينظر إليهم و لا يزكيهم و لهم عذاب أليم**" قال: فقرأها رسول الله صلى الله عليه و سلم ثلاث مرارا، قال أبو ذر: خابوا و خسروا، من هم يا رسول الله؟ قال: "**المسبل و المنان و المنفق سلعته بالحلف الكاذب**"[369].

ظاهر هذه الأخبار الإطلاق و العموم في تحريم الإسبال و التوعد على من فعله بأي قصد كان و لكن ذهب جمهور الفقهاء[370] رحمهم الله إلى تقييد هذا الإطلاق بالأحاديث الأخرى التي حرمت هذا الفعل لمن فعله بقصد الخيلاء. و قد اختلف الأصوليون في تقييد المطلق و شروطه اختلافا يصعب معه في هذه المسألة ترجيح القول بالتقييد أو عدمه لكن أرى أن مراعاة المقاصد الشرعية هو أفضل ما يستعان به في الترجيح في هذه المسألة و مسائل الفقه عموما. و قد تقدم أن أمور اللباس و الزينة من التحسينيات و التزيينات التي لا يتعلق بها إثم في هذه الشريعة الحينفية السمحاء، فينبغي فهم هذه الأحاديث المطلقة في هذا الباب على أنها جاءت لمحاربة ما يخل بالأخلاق من أساسها و قاعدتها التي تلامس جانب الإيمان و العقيدة كما جاء في الحديث القدسي: "**العظمة أزاري و الكبرياء ردائي فمن نازعني واحدة منهما قذفته في جهنم**"[371]. و قد تقدم رأي يوسف القرضاوي في هذه المسألة الذي يؤكد هذا المعنى عند تقرير القاعدة التي تخدم هذا التأويل[372].

و يمكن أيضا حمل الحكم المطلق في هذه المسألة على **التشريع الخاص** الذي عالج هذا السلوك في اللباس لكونه وسيلة في ذلك الزمان إلى التعالي و الكبر. و قد تقدمت أهمية مراعاة السياق

---

[368] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: اللباس، باب: ما أسفل من الكعبين فهو في النار، ح: 5787، ج7 ص141

[369] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: بيان غلظ تحريم الإسبال و المن بالعطية و تنفيق السلعة بالحلف و بيان الثلاثة، ح: 106، ج1 ص102

[370] انظر: "المجموع شرح المهذب"، النووي، ج4 ص454؛

[371] "شعب الإيمان"، البيهقي، ح:8158، ج6 ص281

[372] انظر: ص52 من هذا البحث

و الملابسات التي ورد فيها الحديث في فهمه. فلا يبعد أن يكون الحديث بحكمه المطلق واردا في سياق التحذير من الكبر و الخيلاء الذي كان مظهره هذا النوع من التصرف في اللباس بحسب العادة الجارية في ذلك الزمان و تكون الأحاديث المقيدة المصرحة بالعلة و الغاية من هذا الحكم من باب التنبيه على ذلك. و قد يشهد لهذا أن بعض العلماء ربط حكم هذه المسألة عموما بالعادة و العرف كما ذكر ابن حجر عن القاضي عياض رحمهما الله أنه نقل عن العلماء كراهة كل ما زاد على العادة و على المعتاد في اللباس من الطول و السعة[373]. و الله تعالى أعلم.

▫ الفرع الثالث: تخصيص استحقاق سلب القتيل بمن أبلى في الحرب

عن أبي قتادة الأنصاري رضي الله عنه أن رسول الله عليه و سلم قال: "**من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه**"[374].

هذا الحديث من الظاهر لأن "من" من ألفاظ العموم و يصلح هذا المثال هنا على قول من ذهب إلى أن هذا الحديث تشريع عام ليس مفتقرا إلى إذن الإمام و هو مذهب الأوزاعي و الليث و الشافعي و أحمد و إسحاق و أبو ثور و أبو عبيد[375]. قال الخطابي: "و قد اختلف الناس في السلب فقال قوم السلب للقاتل سواء قتل القتيل مقبلا أو مدبراً بارزه أو لم يبارزه نادى به الإمام أو لم ينادِ كانت الحرب قائمة أو لا و على أي جهة قتل فالسلب لقاتله على ظاهر الحديث و هو قول جماعة من أصحاب الحديث و إليه ذهب أبو ثور. و قال الشافعي إنما يكون السلب للقاتل إذا قتل و الحرب قائمة و المشرك مقبل غير مدبر **لأنه عطية أعطاها إياه لإبلائه في الحرب**[376]. **فأما من أجهز على جريح فلا معنى لتخصيصه بالعطاء من غير إبلاء كان منه**"[377]؛ فظاهر من هذا التأويل أن الإمام

---

[373] انظر: "فتح الباري"، ج10 ص262

[374] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: فرض الخمس، باب: من لم يخمس الأسلاب و من قتل قتيلا فله سلبه من غير أن يخمس و حكم الإمام فيه، ح: 3142، ج4 ص92؛ و أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الجهاد والسير، باب: استحقاق القاتل سلب القتيل، ح: 1751، ج3 ص1370

[375] انظر: "الاستذكار"، ابن عبد البر، ج5 ص60

[376] قال الزبيدي في "تاج العروس" (ج37 ص214): "قال ابن الأعرابي: يقال أبلى فلان إذا اجتهد في صفة حرب أو كرم".

[377] "معالم السنن"، الخطابي، ج2 ص302

الشافعي رحمه الله نظر فيه إلى مقصود الشرع من تشريع هذا الحكم و هو مكافأة المجاهد على ما أبلاه و اجتهد في محاربة عدو الله و إعلاء كلمته سبحانه و تعالى[378].

▫ الفرع الرابع: تخصيص إسقاط القصاص عن قاتل ولده بمن لم يظهر منه العمد

عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال: **"لا يقتل بالولد الوالد"**[379].

أخذ جمهور العلماء بظاهر هذا الحديث في العموم و الإطلاق[380] و خالفهم الإمام مالك رحمه الله في ذلك. قال السيوطي رحمه الله: "إن كان المراد به عدم الاقتصاص عن الوالد إن قتل ولده و هو الظاهر ففيه خلاف مالك، فإنه قال يقاد إذا ذبحه ذبحا و إن قتل الوالد ولده ضربا بالسيف فلا قصاص عليه لاحتمال أنه ضربه تأديبا و أتى على النفس من غير قصد **و إن ذبحه فعليه القصاص لأنه عمد بلا شبهة و لا تأويل** بل جناية الأب أغلظ لأن فيه قطع الرحم و هو كمن زنى بابنته فإنه يلزم الحد و الحديث حجة عليه"[381] و كذا نقل ابن عبد البر رحمه الله عن الإمام[382]؛ فكأن مالكا رحمه الله حمل الحديث على غالب حال الوالد من الشفقة على ابنه التي تمنعه من تعمد قتله فإذا ظهر خلاف ذلك لم يكن مشمولا بحكم الحديث و لم يستحق الإعفاء من وجوب القصاص. و لا شك أن هذا تأويل للحديث راعى قصد إسقاط الحد عن الوالد لكونه لم يتعمد لا لكونه والدا. و الله تعالى أعلم.

▫ الفرع الخامس: تخصيص النهي عن التقاط الإبل بحالة شيوع الأمانة

عن زيد بن خالد الجهني أن النبي صلى الله عليه وسلم سأله رجل عن اللقطة، فقال: **"اعرف وكاءها"** أو قال **"وعاءها و عفاصها ثم عرفها سنة ثم استمتع بها فإن جاء ربها فأدها إليه"** قال:

---

[378] و التحفيز بالمكافأة الدنيوية على العمل الأخروي له نظائر في الشريعة مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم في الصحيحين: "من أحب أن يبسط له في رزقه و ينسأ له في أثره فليصل رحمه".

[379] أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب: الديات، باب: لا يقتل الوالد بولده، ح: 2661، ج2 ص888. و صححه الألباني في "صحيح و ضعيف سنن ابن ماجه" (ج6 ص161).

[380] انظر: "جامع العلوم و الحكم"، ابن رجب، ج1 ص315

[381] "مصباح الزجاجة شرح سنن ابن ماجه"، كراتشي، ح: 2661، ص191

[382] "التمهيد"، ابن عبد البر، ج23 ص437

فضالة الإبل؟ فغضب حتى احمرت وجنتاه أو قال احمر وجهه، فقال: **"و ما لك و لها معها سقاؤها و حذاؤها ترد الماء و ترعى الشجر فذرها حتى يلقاها ربها"**[383].

ظاهر هذا الخبر يفيد المنع من التقاط ضالة الإبل مطلقا مؤكدا هذا الحكم بذكر العلة التي قد يرى أنها لا تحتمل أي تأويل و هو ما وضحه ابن حجر رحمه الله بقوله: "و أشار بذلك إلى استغنائها عن الحفظ لها بما ركب في طباعها من الجلادة على العطش و تناول المأكول بغير تعب لطول عنقها فلا تحتاج إلى ملتقط"[384]، و معلوم أن هذا الوصف ملازم لها ثم إن الحديث ظاهر في عموم التشريع أيضا؛ لأنه لم يرد إثر حادثة معينة بل جوابا عن سؤال عام. و مع كل ذلك فقد ذهب بعض أئمة الفقه إلى تأويل هذا الحديث و تخصيصه كما نقل ابن عبد البر رحمه الله عن بن وهب أنه سمع مالكا و الليث يقولان في ضالة الإبل من وجدها في القرى أخذها وعرفها ومن وجدها في الصحاري فلا يقربها[385]. و لا شك أن هذا تأويل و التخصيص لم يدل عليه ظاهر الخبر و لا ظاهر خبر آخر – حسب ما ذكروه فيما لطلعت عليه من الشروح – لأنه تأويل قد اعتمد الحكمة و المقصد الذي هو حفظ المال.

بل روى الإمام مالك رحمه الله في موطئه أنه لم يستمر الأخذ بظاهر هذا الخبر قضاء و انقطع ذلك في عهد الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم إذ يذكر أنه سمع ابن الشهاب الزهري رحمه الله يقول: "كانت ضوال الإبل في زمان عمر بن الخطاب إبلا مؤبلة تناتج لا يمسها أحد حتى إذا كان زمان عثمان بن عفان أمر بتعريفها ثم تباع، فإذا جاء صاحبها أعطى ثمنها"[386]. و في هذا يقول أبو الوليد الباجي رحمه الله: "و ذلك – و الله أعلم – لما كثر في الناس من لم يصحب النبي صلى الله عليه وسلم من كان لا يعف عن أخذها إذا تكررت رؤيته لها حتى يعلم أنها ضالة، فرأى أن الاحتياط عليها أن ينظر فيها الإمام فيبيعها و يبقى التعريف فيها، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها **و حمل حديث النبي صلى الله عليه وسلم في المنع من أخذها على وقت إمساك الناس عن أخذها**"[387]؛ فهذا التقرير يدرج تأويل

---

[383] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: العلم، باب: الغضب في الموعظة و التعليم، ح: 91، ج1 ص30؛ "صحيح مسلم"، كتاب: الإيمان، كتاب: اللقطة، باب: استحباب إصلاح الحاكم، ح: 1722، ج3 ص1346

[384] "فتح الباري شرح صحيح البخاري"، ابن حجر العسقلاني، ج5 ص83

[385] انظر: "الاستذكار"، ابن عبد البر، ج7 ص245

[386] "الموطأ"، مالك، ح: 2810، ج4 ص1099

[387] "المنتقى شرح الموطإ"، ج6 ص143

الحديث – مرة أخرى – تحت قاعدة التشريع الخاص؛ لأن الحديث قيل في زمن انتشار الأمانة فلما تغيرت تلك الحالة كان من الواجب تأويل الحديث و تقييده بتلك الحالة التي تحقق المقصد من الحديث.

و في المعنى نفسه يقول يوسف القرضاوي حفظه الله: "فما فعله عثمان و علي رضي الله عنهما لم يكن مخالفة منهما للنص النبوي، **بل نظرا إلى مقصوده**؛ فحيث تغيرت أخلاق الناس و دب إليهم فساد الذمم و امتدت أيديهم أو بعضهم إلى الحرام، كان ترك ضوال الإبل و البقر إضاعة لها و تفويتها لها على صاحبها، و هو ما لم يقصده النبي صلى الله عليه و سلم قطعا حين نهى عن التقاطها، فكان درء هذه المفسدة متعينا"[388].

و هذا المثال مع هذه التقريرات من سادة العلماء يؤكد على ما تقدم من وجود ارتباط وثيق بين الاجتهاد التفسيري في النصوص و تأويلها و الاجتهاد التنزيلي فيها؛ لأن معرفة الواقع و مدى تحقق المقصد من تشريع الحكم على أرضه و النظر إلى مآلات تنزيل الحكم على ظاهره في ظروف تغيرت من الأمانة العامة إلى غيرها هو الذي دعا هؤلاء الأئمة إلى إعادة النظر في فهم النص و تأويله بما يحقق المقصد من الحكم المذكور فيه و هذا ظاهر من كلامهم الذي تقدم. و لله الحمد.

▫ الفرع السادس: تقييد النهي عن الصلاة في المقبرة بظهور النجاسة في ترابها

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال: **"الأرض كلها مسجد إلاّ الحمام و المقبرة"**[389].

ظاهر هذا الحديث المنع من الصلاة في المقبرة مطلقا كما هو مذهب أبي ثور و كان أحمد و إسحاق يكرهان ذلك[390]. قال الخطابي: "و اختلف العلماء في تأويل هذا الحديث فكان الشافعي يقول إذا كانت المقبرة مختلطة التراب بلحوم الموتى و صديدها و ما يخرج منهم لم تجز الصلاة فيها **للنجاسة** فإن صلى رجل في مكان طاهر منها أجزأته صلاته"[391]؛ فرأى الإمام الشافعي رحمه الله في هذا التأويل أنه لا يمنع من الصلاة في أي الجزء من الأرض إلا لمعنى علم من الشارع التأثير في صحتها و

---

[388] "كيف نتعامل مع السنة النبوية"، ص151-152

[389] أخرجه أحمد في مسنده، ح11920، ج18 ص410. و صححه الألباني في تحقيقه "مشكاة المصابيح" (ج1 ص229).

[390] انظر: "معالم السنن"، ج1 ص147

[391] المرجع السابق

يمكن أن يشتمل عليه ذلك المكان بعينه فاعتبر ذلك الحكم مقيدا بوجود النجاسة؛ فكأن المقبرة إنما ذكرت في الحديث لأنها مظنة وجود هذا النوع من النجاسة فيها على مذهب الشافعي.

▫ الفرع السابع: تخصيص وجوب قسم الغنائم بالأموال المنقولة

قول الله تعالى ﴿**وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾[392].

أختم هذه الأمثلة و النماذج من تأويل العلماء لنصوص اعتمدوا فيه على مراعاة مقاصد الشريعة بالتأويل الشهير لعمر بن الخطاب رضي الله عنه لآية الغنائم الذي تقدم الاستشهاد به على مشروعية التأويل. و قد ذكرت هناك أن عمدة تأويل عمر كان المصلحة العامة للمسلمين و سأحاول إثبات ذلك و توضيح وجه المصلحة التي رعاها عمر رضي الله عنه في اجتهاده و تأويله من خلال ما بعض روايات تلك القصة و ما علق به العلماء على ذلك الاجتهاد.

فظاهر الآية الكريمة أن الغنيمة التي يجب قسمها بين الغزاة تشمل كل الأموال بعموم قوله تعالى ﴿**ما غنمتم**﴾ بل إن هذا العموم أكد بقوله ﴿**من شيء**﴾[393] لكن قطع عمر رضي الله عنه بأن هذا الظاهر و العموم غير مقصود و امتنع من قسمة أرض العراق التي فتحها عنوة بالجهاد مع إصرار بعض الصحابة رضي الله عنهم على المطالبة بقسمها.

و قد اتفق الفقهاء على أن الغنيمة المنقولة تقسم بين الغانمين الذين افتتحوها[394] و اختلفوا في قسمة العقار: فذهب الشافعي رحمه الله إلى أن الأرض التي غنمت يجب تقسيمها و ليس للإمام حبسها عنهم بغير رضاهم بل يقسمها عليهم كسائر الأموال احتجاجا بعموم الآية و اعتبر أن عمر لم يفعل لأنه استطاب نفوس الغانمين فتركوا حقهم[395]. و ذهب مالك رحمه الله إلى أن الأرض المفتوحة

---

[392] سورة الأنفال: 41

[393] "التحرير و التنوير"، الطاهر بن عاشور، ج9 ص102

[394] انظر: "المنهاج"، النووي، ج 10 ص211-212

[395] انظر: "الأم"، الشافعي، ج4 ص298

تصير وقفا بنفس الظهور و الاستيلاء عليها من غير أن ينشئ الإمام وقفها اتباعا لاجتهاد عمر رضي الله. و ذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى أن الإمام مخير بين قسمتها و وقفها[396].

لكن هل كان اجتهاد عمر بن الخطاب المحدث الملهم رضي الله عنه في تأويله معتمدا أساسا على مقصد الشارع و المصلحة الشرعية أو على الآية التي احتج بها على الصحابة الذين عارضوه و أصروا على مطالبتهم بقسمة الأرض التي ساهموا في فتحها؟

إن الروايات التي ساقها أبو يوسف رحمه الله في كتابه "الخراج" و أبو عبيد القاسم بن سلام في كتاب الأموال في تلك الحادثة تشير إشارة واضحة إلى أن عمر رضي الله استلهم اجتهاده مما فهمه من مقاصد الشارع و أسوق هنا بعض تلك الروايات مع التنبيه على ما يدل على ما ذكرته. فيروي أبو يوسف صاحب الإمام أبي حنيفة أن غير واحد من علماء أهل المدينة حدثه أن عمر رضي الله عنه استشار الصحابة فِي قسمة الأرض المفتوحة فأكثروا عليه و قالوا: أتقف ما أفاء الله علينا و بأسيافنا عَلَى قوم لم يحضروا و لم يشهدوا و لأبناء القوم و لأبناء أبنائهم و لم يحضروا فكان عمر رضي الله عنه لا يزيد على أن يقول: هذا رأيي. قالوا: فاستشر. قال: فاستشار المهاجرين الأولين، فاختلفوا؛ فأما عبد الرحمن بن عوف رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فكان رأيه أن تقسم لهم حقوقهم و رأى عثمان و علي و طلحة و ابن عمر رضي الله عنهما رأي عمر. فأرسل إلى عشرة من الأنصار : خمسة من الأوس و خمسة من الخزرج من كبرائهم و أشرافهم فلما اجتمعوا حمد الله و أثنى عليه بما هو أهله ثم قال: إني لم أزعجكم إلا لأن تشتركوا فِي أمانتي فيما حملت من أموركم فإني واحد كأحدكم و أنتم اليوم تقرون بالحق خالفني من خالفني و وافقني من وافقني. و لست أريد أن تتبعوا هذا الذي هواي، معكم من الله كتاب ينطق بالحق فو الله لئن كنت نطقت بأمر أريده ما أريد به إلا الحق . قالوا: قل نسمع يا أمير المؤمنين. قال: قد سمعت كلامَ هؤلاء القوم الذين زعموا أني أظلمهم حقوقهم و إني أعوذ بالله أن أركب ظلما، لئن كنت ظلمتهم شيئا هو لهم و أعطيته غيرهم لقد شقيت، و لكن رأيت أنه لم يبق شيئ يفتح بعد أرض كسرى و قد غنمنا الله أموالهم و أرضهم و علوجهم فقسمت ما غنموا من أموال بين أهله و أخرجتُ

[396] انظر: "زاد المعاد في هدي خير العباد"، ابن القيم، ج3 ص380؛ "اللباب في علوم الكتاب"، أبو حفص عمر بن علي الدمشقي الحنبلي، ج18 ص587

الخمس فوجهته على وجهه و أنا في توجيهه. وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها[397] و أضع عليهم فيها الخراج و في رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فيئاً للمسلمين المقاتلة و الذرية و لمن يأتي من بعدهم . **أرأيتم هذه الثغور لابد لها من رجال يلزمونها ، أرأيتم هذه المدن العظام – كالشام و الجزيرة و الكوفة و البصرة و مصر – لابد لها من أن تشحن بالجيوش، و إدرار العطاء عليهم. فمن أين يعطى هؤلاء إِذَا قسمت الأرضون و العلوج؟** فقالوا جميعاً : الرأي رأيك، فنعم ما قلتَ و ما رأيتَ، **إن لم تشحن هذه الثغور و هذه المدن بالرجال و تجري عليهم ما يتقوون به رجع أهل الكفر إلي مدنهم**"[398]. يظهر جليا من هذه الرواية أن عمر رضي الله عنه رأى أن قسمة الأراضي بين الغزاة و جعلها منرجة في عموم الآية يتنافى قطعا مع المصلحة العامة[399] التي يقصد الشرع إلى تحقيقها و التي تأبى توزيع هذا النوع من الأموال الذي هذا خطره و إبطال منفعته العامة و المستمرة على الأجيال و تضييع الفائدة العظيمة التي تعود إلى الدولة و الأمة الإسلامية بمجملها من أجل ما لا يعدو أن يكون مصلحة خاصة بجانب تلك المصلحة و لو كان المستحقون لتلك الأرض أفرادا كثيرين.

و أما احجتاج عمر بآية سورة الحشر ﴿**و الذين جآءُوا مِن بَعدِهِم**﴾[400] بجعل هذه الجملة معطوفة على قوله تعالى ﴿**للفقراء المهاجرين**﴾[401] فيظهر من بعض الروايات أنه من باب تأييد استدلاله الأصلي بالمصلحة و مدافعة الاعتراض القوي الذي وجده من بعض الصحابة و يدل على ذلك رواية أبي يوسف أن عمر رضي الله عنه استشار الناس فِي السواد حين افتتح العراق فرأى عامتهم أن يقسمه, و كان بلال بن رباح من أشدهم فِي ذلك و كان رأي عمر رضي الله تعالى عنه أن يتركه و لا يقسمه، فقال: "اللهم اكفني بلالا و أصحابه" و مكثوا فِي ذلك يومين أو ثلاثة أو دون ذلك. ثم قال عمر رضي الله تعالى عنه: إني قد وجدت حجة قَالَ الله تعالى فِي كتابه:﴿**وَ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَ لَا رِكَابٍ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ**

---

[397] قال الجوهري في "الصحاح" (ج3 ص330): "و العَلْجُ: الرجل من كفَّار العَجَم، و الجمع: عُلوجٌ و أعلاجٌ و مَعْلوجاءُ و عِلَجَةٌ."و لهذه الكلمة معان أخرى ذكرها أصحاب المعاجم و اقتصرت على هذا المعنى الذي ذكره الجوهري لمناسبته لسياق القصة؛ لأنه يقصد عمر بالعلوج أصحاب الأراضي التي ضرب عليها الخراج كما هو ظاهر من كلامه.

[398] "الخراج"، أبو يوسف، ص25-26

[399] انظر: "المناهج الأصولية"، الدريني، ص142

[400] سورة الحشر: 10

[401] سورة الحشر : 8

عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[402] حتى فرغ من شأن بني النضير فهذه عامة فِي القرى كلها . ثم قال:﴿**مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ**﴾[403]. ثم قال:﴿**لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيارِهِمْ وَ أَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ**﴾[404]. ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم, فَقَالَ:﴿**وَ الَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَ الْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَ لَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَ لَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَ مَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾[405]. فهذا فيما بلغنا – والله أعلم – للأنصار خاصة . ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم فَقَالَ:﴿**وَ الَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَ لِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ**﴾[406]. فكانت هذه عامة لمن جاء من بعدهم . فقد صار هذا الفيء بين هؤلاء جميعا فكيف نقسمه لهؤلاء وندع من تخلف بعدهم بغير قسم , فأجمع عَلَى تركه وجمع خراجه"[407]؛ فظاهر من هذه الرواية و غيرها أن احتجاجه بالآية كان في وجه بلال و أصحابه رضي الله عنهم الذين عارضوه معارضة شديدة و أصروا على قسمة الأرض حتى صار يدعو الله عليهم و إلا فإن عمر كان يرى المصلحة الشرعية واضحة الدلالة على هذا الاجتهاد و كافية في ذلك.

و يبدو من قول الصحابة المعارضين " أتقف ما أفاء الله علينا و بأسيافنا على قوم لم يحضروا و لم يشهدوا و لأبناء القوم و لأبناء أبنائهم" أنهم لم يوافقوه على استدلاله بالآية كذلك لكن لم يعبأ بمخالفتهم بعد أن وافقه أكثر الصحابة رضي الله عنهم – بما فيهم عثمان و علي رضي الله عنهم — من جهة المصلحة القوية و الظاهرة التي أبداها لهم.

---

[402] سورة الحشر: 6

[403] سورة الحشر: 7

[404] سورة الحشر: 8

[405] سورة الحشر: 9

[406] سورة الحشر: 10

[407] "الخراج"، ص26-27

ثم إن الرواية التي فيها أن عمر كان لا يزيد على أن يقول: "هذا رأيي" تدل على أنه لم يكن يرى دلالة آية الحشر قطعية على المراد و ملزمة لمن اعترض عليه[408] و إنما كان يرى الحجة الواضحة على تأويله في المصلحة الشرعية التي جزم بها أنه لا يمكن فهم الآية على العموم الذي يدخل فيه الأرض كما ذكر عنه أبو يوسف فيما حدثه غير واحد من علماء أهل المدينة أنه قال: "فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجهم قد اقتسمت و ورثت عن الآباء وحيزت، **ما هذا برأي**"[409] و لا شك أنه لا يريد بذلك القول رأيه المجرد بل ما فهمه من مجمل أحكام الشريعة و مقاصدها و هذا يشبه كثيرا قول ابن تيمية و تلميذه ابن القيم رحمهما الله في مواضع كثيرة من كتبهما عند تخطئة بعض الأقوال و الاجتهادات بأن الشريعة لا تأتي بمثل هذا الحكم[410].

و إن فقهاء الصحابة رضي الله عنهم الذين روي عنهم أنهم وافقوا اجتهاد عمر إنما أيدوه من تلك الزاوية في الاستدلال المصلحي المقاصدي كما روى أبو عبيد القاسم بن سلام رحمه الله أن عمر أراد أن يقسم السواد بين المسلمين، فأمر أن يحصوا فوجد الرجل يصيبه ثلاثة من الفلاحين فشاور في ذلك، فقال له علي بن أبي طالب : "دعهم يكونوا مادة للمسلمين"[411] و روى أيضا أن معاذا رضي الله عنه قال له "و الله إذن ليكونن ما تكره، إنك إن قسمتها صار الريع العظيم في أيدي القوم ثم يبيدون فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسدا ، و هم لا يجدون شيئا، فانظر أمرا يسع أولهم و آخرهم"[412].

و كذلك نجد بعض أئمة الفقه من بعد الصحابة يثنون على اجتهاد عمر رضي الله عنه في تأويل الآية لموافقته مقصود الشرع من تحقيق المصلحة العامة و ترجيحها على المصلحة الخاصة و درء

---

[408] و هذا لا ينفي أن استدلاله بالآية كان قويا و متجها و في هذا يقول محمد الأمين الشنقيطي في تفسيره "أضواء البيان" (ج2 ص69): "و قول من قال إن قوله تعالى ﴿و الذين جَآءُوا مِن بَعْدِهِمْ﴾ مبتدأ خبره ﴿يَقُولُونَ﴾ غير صحيح؛ لأنه يقتضي أنه تعالى أخبر بأن كل من يأتي بعدهم يقول: ﴿رَبَّنَا اغفر لَنَا وَ لإِخْوَانِنَا﴾ و الواقع خلافه؛ لأن كثيراً ممن جاء بعدهم يسبون الصحابة و يلعنونهم ، و الحق أن قوله ﴿و الذين جَآءُوا﴾ معطوف على ما قبله و جملة ﴿يَقُولُونَ﴾ حال كما تقدم في «آل عمران» و هي قيد لعاملها وصف لصاحبها."

[409] المرجع السابق، ص24

[410] انظر على سبيل المثال: "مجموع الفتاوى"، ابن تيمية، ج21 ص631؛ "إعلام الموقعين"، ابن القيم، ج2 ص107

[411] "كتاب الأموال"، أبو عبيد القاسم بن سلام، باب: فتح الأرض تؤخذ عنوة، و هي من الفيء و الغنيمة جميعا، ح151، ج1 ص74

[412] المرجع السابق، ح152، ج1 ص74

المفسدة العامة عن الأمة، فقال ابن القيم رحمه الله: " و كان الذي رآه و فعله عين الصواب و محض التوفيق؛ **إذ لو قسمت لتوارثها ورثة أولئك و أقاربهم، فكانت القرية و البلد تصير إلى امرأة واحدة أو صبي صغير و المقاتلة لا شيء بأيديهم، فكان في ذلك أعظم الفساد و أكبره**، و هذا هو الذي خاف عمر رضي الله عنه منه، فوفقه الله سبحانه لترك قسمة الأرض و جعلها وقفا على المقاتلة تجري عليهم فيئا حتى يغزو منها آخر المسلمين و ظهرت بركة رأيه و يمنه على الإسلام و أهله و وافقه جمهور الأئمة "[413].

و قال أبو يوسف في ختام الروايات التي ساقها في هذه الواقعة من التأويل: "الذي رأى عمر رضي الله عنه من الامتناع من قسمة الأرضين بين من افتتحها عند ما عرفه الله ما كان فِي كتابه من بيان ذلك توفيقا من الله كان لَهُ فيما صنع و فيه كانت الخيرة لجميع المسلمين **و فيما رآه من جمع خراج ذلك و قسمته بين المسلمين عموم النفع لجماعتهم؛ لأن هذا لو لم يكون موقوفا عَلَى الناس فِي الأعطيات و الأرزاق لم تشحن الثغور و لم تقو الجيوش على السير فِي الجهاد و لما أمن رجوع أهل الكفر إلى مدنهم إذا خلت من المقاتلة و من المرتزقة** و الله أعلم بالخير حيث كان"[414]. و الله تعالى أعلم.

[413] "زاد المعاد في هدي خير العباد"، ابن القيم، ج3 ص380

[414] "الخراج"، ص27

الخاتمة

و في الختام أذكر أهم النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة و هي كالتالي:

1. ليس مفهوم التأويل بمعناه الأصولي أجنبيا و لا بعيدا عن معناه اللغوي الذي ورد به القرآن إذ راعى فيه الأصوليون بدقة ذلك المعنى من خلال تخصيص مجال التأويل بالظاهر للعود بالكلام إلى مقصوده الحقيقي الذي يخالفه.
2. التأويل مسلك أصيل في الاجتهاد بالرأي قد وجدت الإشارة إليه في القرآن الكريم حسب تفسير جملة من العلماء الأجلاء و جرى العمل به أيضا في عهد التنزيل و لم يزل معمولا به لدى الصحابة رضي الله عنهم و من بعدهم من الأئمة.
3. لم يغفل الأصوليون قضية المقاصد بالكلية و ذلك من خلال تنصيص بعضهم على شرط العلم بالمقاصد في الاجتهاد و دمج بعض أقسامها في مبحث القياس عند الكلام على مسلك المناسبة من مسالك العلة و كذلك من خلال مسألة التأويل في مبحث دلالات الألفاظ حسب ما يظهر لي. و بذلك يعتبر التأويل من أهم الوصل التي تجمع بين علمي المقاصد و الأصول.
4. الشروط التي وضعها الأصوليون للتأويل كفيلة بحمايته من الانزلاق إلى التحريف و أهم تلك الشروط مراعاته للمقاصد الشرعية التي تعد الضابط الحقيقي لقرب التأويل و بعده.
5. لمقاصد الأحكام أهمية بالغة في تحديد مقاصد الخطاب الذي تعتريه بصيغته اللغوية عدة احتمالات.
6. للمقاصد أثر مهم في ترقية اللفظ من "الظاهر" إلى مرتبة "النص" حسب تعريف بعض أئمة الأصول و انطلقت من هذا التعريف لاعتبار التأويل الذي يراعي المقاصد أهم وسيلة لتجنيب المجتهد التأويل الفاسد الذي يقترب من اللعب و التحريف.
7. مفهوم الظاهر في الاصطلاح الأصولي يختلف عن مفهومه في جانبه اللغوي و المقاصدي
8. لا يوجد دليل صحيح على حصر الاجتهاد بالرأي و المقاصد في حالة انعدام النص في المسألة و التأويل المقاصدي المبثوث في اجتهادات الفقهاء خير دليل على ذلك.
9. للاجتهاد التنزيلي في النصوص علاقة وثيقة بالاجتهاد التفسيري فيها و يظهر ذلك من خلال قواعد و مسائل أصولية سبق ذكرها.

10. هناك عدة قواعد مقاصدية تخدم التأويل و تثبت الأثر المهم للمقاصد في هذا النوع من الاجتهاد.
11. في السنة و الأحاديث النبوية مجال خصب للتأويل المقاصدي باعتبار أن أكثرها من التشريع الخاص الذي يراعي الأحوال المتغيرة و الظروف الآنية.
12. ظهر من خلال قاعدة التشريع الخاص في السنة و غيرها من القواعد أن التأويل الذي يراعي المقاصد خير أداة لربط النصوص الجزئية بالقواعد الكلية.
13. الأحكام الفقهية الواقعة في المرتبة التحسينية تشكل أكثر نماذج التأويل الذي يستند إلى المقاصد و المعاني.
14. يفترض ألا يوجد في المرتبة التحسينية – حسب تكييفها لدى الأئمة – حكم يترتب عليه إثم أو حرج على المكلف و ما يخالف ذلك في الظاهر فلما اكتنف به مما هو حاجي أو ضروري.
15. للتأويل المقاصدي فوائد و ثمرات متنوعة تعود على التشريع الإسلامي و المكلف و يلتقي أكثرها في حفظ الشريعة بكلياتها و جزئياتها و مصالحها المعتبرة التي تفتقد إليها النوازل و المستجدات.
16. ليس للظاهرية حجة في ادعائهم الأخذ بالظاهر لإبطال التأويل الذي يستند إلى الرأي و المقاصد؛ لأن الجمود على الظاهر ليس فقها معتبرا و لأن احترام الظاهر لا يعني إهمال المقاصد الشرعية و لأن الظاهر ليس له حقيقة ثابتة في الخارج.
17. لا حجة للحداثيين العرب في إبطالهم أحكام قطعية من الشريعة في استخدام المقاصد و ادعاء تأويل النصوص على ضوئها؛ إذ العبرة ليست بالدليل وحده بل مع ذلك بالاستدلال و أهلية المستدل و مستواه في العربية و كل ذلك مفتقد عند هؤلاء يقينا لتلقيهم و تربيتهم في أحضان الغربيين و العجم.
18. عامة التأويلات التي استند فيها الفقهاء رحمهم الله في الأحكام الفقهية إلى المقاصد مجالها: صرف الأمر و النهي و تخصيص العموم و تقييد المطلق.
19. عامة التأويلات المقاصدية في فهم الأمر و النهي متعلقة بالآداب و فروع الأخلاق التي تعد حقيقة المرتبة التحسينية.
20. كانت عمدة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في تأويله آية الغنائم و تخصيص عمومها بالمنقولات هي المقاصد و المصلحة العامة و الراجحة و لم يكن استدلاله بآية سورة الحشر إلا تدعيما لذلك الاستدلال المصلحي و دفعا للاعتراض القوي الذي وجده من بعض الصحابة رضي الله عنهم المصرين على إنكار ذلك التأويل حسب ما ظهر لي من بعض روايات تلك القصة.

هذا أهم ما يمكن استفادته و استخلاصه من هذا البحث و أسأل الله سبحانه و تعالى أن يجعل هذا العمل نافعا لكاتبه و قارئه و أن يغفر لي ما وقع فيه من زلة و رؤية للنفس الظالمة و الجاهلة و أن يحشرنا في زمرة العلماء العاملين الورعين الذين قالوا:

{ ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا و هب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب ربنا إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه إنك لا تخلف الميعاد }

و صلى الله على نبينا محمد و على آله و صحبه و من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العامين.

فهرس الآيات القرآنية

طرف الآية	السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾	البقرة	67	34
﴿وَ الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُونَ أَزْوَاجًا﴾	البقرة	234	23
﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ﴾	آل عمران	3	88
﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾	آل عمران	7	20
﴿فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا﴾	النساء	78	69
﴿لا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾	النساء	95	43
﴿ياأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاةِ﴾	المائدة	6	31
﴿الذين آمنوا و لم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾	الأنعام	82	22
﴿قُلْ لا أَجِدُ فِي ما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلى طاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾	الأنعام	145	88
﴿و لا تزر وازرة وزر أخرى﴾	الأنعام	164	29
﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُ﴾	الأعراف	53	15
﴿وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾	الأنفال	41	94/24
﴿إنا نحن نزلنا الذكر و إن له لحافظون﴾	الحجر	15	1
﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾	الإسراء	27	83
﴿ماذا قال آنفا﴾	محمد	16	69
﴿يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم﴾	لقمان	13	22
﴿وَ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَ لَا رِكَابٍ﴾	الحشر	6	95
﴿مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ﴾	الحشر	7	96
﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيارِهِمْ وَ أَمْوَالِهِمْ﴾	الحشر	8	97
﴿وَ الَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَ الْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ﴾	الحشر	9	97
﴿وَ الَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا﴾	الحشر	10	97
﴿وَ أُولاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾	الطلاق	4	23

فهرس الأحاديث النبوية

طرف الحديث	رقم الصفحة
إذا اشتد الحر، فأبردوا عن الصلاة	80
إذا قدم العشاء، فابدءوا به	79
الأرض كلها مسجد إلاّ الحمام و المقبرة	93
اعرف وكاءها	92
أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بسبع و نهانا عن سبع	80
أمسك أربعا و فارق سائرهن	33
إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه	29
أن رسول الله صلى الله عليه و سلم نهى عن النفخ في الشراب	87
أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها	32
الْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا	30
ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة	89
الجار أحق بصقبه	28
الراكب شيطان	83
سألت جابرا عن ثمن الكلب	85
الشفعة في كل مال لم يقسم	29
العظمة أزاري و الكبرياء ردائي	90
غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم	78
كيف تصنع إن عرض لك قضاء	40
لا تسافر المرأة ثلاثا إلا مع ذي محرم	84
لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل	33
لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة	23
لا يقتل بالولد الوالد	91

لا يمنع أحدكم جاره أن يغرز خشبة في جداره	86
لعن الله الواشمات و المستوشمات	48
ليس كما تقولون ﴿لم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾	22
ما أسفل من الكعبين من الإزار ففي النار	89
من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه	90
نهانا النبي صلى الله عليه وسلم عن المياثر الحمر	82
نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن يشرب من في السقاء	87
نهى أن ينتعل الرجل قائماً	81

قائمة المصادر و المراجع

القرآن الكريم

كتب التفسير:

1. الطبري أبو جعفر محمد بن جرير (ت: 310هـ)، "**جامع البيان في تأويل القرآن**"، المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420 هـ
2. ابن عطية الأندلسي أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام المحاربي (ت: 542هـ)، "**المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**"، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى - 1422 هـ
3. ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي (ت: 774هـ)، "**تفسير القرآن العظيم**"، المحقق: سامي بن محمد سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية 1420هـ
4. محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (ت: 1393هـ)، "**أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**"، الناشر : دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع بيروت – لبنان، الطبعة: 1415هـ
5. البيضاوي ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي (ت: 685هـ)، "**أنوار التنزيل وأسرار التأويل**"، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى - 1418 هـ
6. محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت: 1393هـ)، "**تحرير المعنى السديد و تنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد**"، الناشر : الدار التونسية للنشر – تونس، الطبعة: 1984 هـ
7. القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين (ت: 671هـ)، "**الجامع لأحكام القرآن**"، تحقيق: أحمد البردوني و إبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384هـ

8. الخازن علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي أبو الحسن (ت: 741هـ)، **"لباب التأويل في معاني التنزيل"**، المحقق: تصحيح محمد علي شاهين، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى – 1415هـ

9. الشوكاني محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني (ت: 1250هـ)، **"فتح القدير"**، الناشر: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب – دمشق، بيروت، الطبعة: الأولى – 1414 هـ

10. أحمد بن يوسف السمين الحلبي، **"الدر المصون في علوم الكتاب المكنون"**، المحقيق: أحمد محمد، الخراط الناشر: دار القلم – دمشق، الطبعة: بدون

11. البغوي محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود (ت: 510هـ)، **"معالم التنزيل في تفسير القرآن"**، المحقق: حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر – عثمان جمعة ضميرية – سليمان مسلم الحرش، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الرابعة – 1417 هـ

12. ابن الجوزي جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت: 597هـ)، **"زاد المسير في علم التفسير"**، المحقق: عبد الرزاق المهدي، الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة: الأولى – 1422 هـ

13. أبو حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي (ت:775هـ)، **"اللباب في علوم الكتاب"**، تحقيق : الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار النشر : دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة : الأولى – 1419 هـ

14. محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (ت: 1354هـ)، **"تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)"**، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: 1990م

كتب السنة:

15. البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي (ت: 256هـ)، **"الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه و أيامه"**، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، 1422هـ

16. مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: 261هـ)، **"المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم"**، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت

17. مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت: 244هـ)، "**موطأ الإمام مالك**"، المحقق: بشار عواد معروف – محمود خليل، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: 1412هـ

18. أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني (ت: 241هـ)، "**مسند أحمد بن حنبل**"، المحقق: شعيب الأرنؤوط و عادل مرشد و آخر، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421 هـ

19. الترمذي محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك أبو عيسى (ت: 279هـ)، "**الجامع الكبير**"، المحقق: بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي – بيروت، الطبعة: 1998م

20. ابن ماجه محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني (ت: 273هـ)، "**سنن ابن ماجه**"، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر : دار الفكر – بيروت، الطبعة: بدون

21. أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (ت: 275هـ)، "**سنن أبي داود**"، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، الطبعة: بدون

22. البيهقي أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني أبو بكر (ت: 458هـ)، "**السنن الكبرى**"، المحقق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنات، الطبعة: الثالثة - 1424هـ

23. الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت: 204هـ)، "**المسند**"، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: 1400هـ

24. البيهقي، "**الآداب**"، اعتنى به و علق عليه: أبو عبد الله السعيد المندوه، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى- 1408هـ

25. البيهقي، "**شعب الإيمان**"، تحقيق : محمد السعيد بسيوني زغلول، الناشر : دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى ، 1410

26. أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي (ت: 224هـ)، "**كتاب الأموال**"، المحقق: خليل محمد هراس.، الناشر: دار الفكر. – بيروت، الطبعة: بدون

27. أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم (ت: 182هـ)، "**الخراج**"، الناشر : المطبعة السلفية – القاهرة، الطبعة : الثالثة -1382هـ

28. الخطيب محمد بن عبد الله العمري أبو عبد الله ولي الدين التبريزي (ت: 741هـ)، "**مشكاة المصابيح**"، المحقق: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الثالثة - 1985م

29. الألباني محمد ناصر الدين (ت: 1420هـ)، "**صحيح و ضعيف سنن ابن ماجه**"، مصدر الكتاب: برنامج منظومة التحقيقات الحديثية – المجاني – من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن و السنة بالإسكندرية

شروح السنة:

30. ابن حجر أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت: 852هـ)، "**فتح الباري شرح صحيح البخاري**"، الناشر: دار المعرفة – بيروت، ترقيم الأبواب و الأحاديث: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه و صححه و أشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، تعليق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، الطبعة: 1379هـ

31. القسطلاني أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين (ت: 923هـ)، "**إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري**"، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، الطبعة: السابعة – 1323 هـ

32. ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (ت: 449هـ)، "**شرح صحيح البخارى**"، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، الناشر: مكتبة الرشد – الرياض السعودية، الطبعة: الثانية – 1423هـ

33. العينى أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين (ت: 855هـ)، "**عمدة القاري شرح صحيح البخاري**"، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت

34. النووي أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت: 676هـ)، "**المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**"، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثانية – 1392هـ

35. ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عاصم النمري القرطبي (ت: 463هـ)، "**التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**"، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي , محمد عبد الكبير البكري، الناشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية – المغرب، الطبعة: 1387هـ

36. ابن عبد البر، "**الاستذكار**"، تحقيق: سالم محمد عطا و محمد علي معوض، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1421هـ

37. الزرقاني محمد بن عبد الباقي بن يوسف المصري الأزهري (ت: 1122هـ)، **"شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك"**، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة، الطبعة: الأولى – 1424هـ

38. محمد علي بن محمد بن علان بن إبراهيم البكري الصديقي الشافعي (ت: 1057هـ)، **"دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين"**، اعتنى بها: خليل مأمون شيحا، الناشر: دار المعرفة للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة: الرابعة – 1425 هـ

39. ابن الجوزي جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت: 597هـ)، **"كشف المشكل من حديث الصحيحين"**، المحقق: علي حسين البواب، الناشر: دار الوطن – الرياض، الطبعة: بدون

40. الصنعاني محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني (ت: 1182هـ)، **"سبل السلام"**، الناشر: دار الحديث، الطبعة: بدون

41. المناوي زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين القاهري (ت: 1031هـ)، **"فيض القدير شرح الجامع الصغير"**، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى – مصر، الطبعة: الأولى – 1356هـ

42. الخطابي أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي (ت: 388هـ)، **"معالم السنن"**، الناشر: المطبعة العلمية – حلب، الطبعة: الأولى 1351هـ

43. ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: 456هـ)، **"المحلى بالآثار"**، الناشر: دار الفكر – بيروت، الطبعة: بدون

44. السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (ت: 911هـ)، **"اللمع في أسباب ورود الحديث"**، بإشراف: مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، 1416هـ

45. ابن دقيق العيد محمد (ت: 702هـ)، **"إحكام الإحكام شرح عمدة الأحكام"**، الناشر: مطبعة السنة المحمدية، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ

46. علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني أبو الحسن برهان الدين (ت: 593هـ)، **"الهداية في شرح بداية المبتدي"**، المحقق: طلال يوسف، الناشر: دار احياء التراث العربي – بيروت – لبنان، الطبعة: بدون

47. محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر أبو عبد الرحمن شرف الحق الصديقي (ت: 1329هـ)، **"عون المعبود شرح سنن أبي داود" بحاشية ابن القيم: "تهذيب سنن أبي داود و إيضاح علله و مشكلاته"**، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الثانية – 1415هـ

48. ابن رجب زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن الحسن الدمشقي الحنبلي (ت: 795هـ)، **"جامع العلوم و الحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم"**، المحقق: شعيب الأرناؤوط - إبراهيم باجس، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة: السابعة، 1422هـ

49. المباركفوري أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم (ت: 1353هـ)، **"تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي"**، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: بدون

50. الشوكاني محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني (ت: 1250هـ)، **"نيل الأوطار"**، المحقق: عصام الدين الصبابطي، الناشر: دار الحديث، مصر، الطبعة: الأولى - 1413هـ

المعاجم اللغوية و المصطلحية:

51. الزَّبيدي محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض مرتضى (ت: 1205هـ)، **"تاج العروس من جواهر القاموس"**، المحقق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية

52. ابن منظور محمد بن مكرم بن على أبو الفضل جمال الدين الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت: 711هـ)، **"لسان العرب"**، الناشر: دار صادر – بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ

53. الأزهري محمد بن أحمد بن الهروي أبو منصور (ت: 370هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، **"تهذيب اللغة"**، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى - 2001م

54. الجوهري أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي (ت: 393هـ)، **"الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية"**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة: الرابعة - 1407 هـ

55. ابن فارس أحمد بن زكرياء القزويني الرازي أبو الحسين (ت: 395هـ)، **"مجمل اللغة لابن فارس"**، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، دار النشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الثانية - 1406 هـ

56. محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي (ت: 1158هـ)، **"موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم"**، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون – بيروت، الطبعة: الأولى - 1996م

كتب العقيدة:

57. ابن تيمية تقي الدين الحراني الحنبلي الدمشقي (ت: 728هـ)، **"الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح"**، تحقيق: علي بن حسن، الناشر: دار العاصمة، السعودية، الطبعة: الثانية، 1419هـ

58. ابن تيمية تقي الدين، المحقق : محمد رشاد سالم، **"الصفدية"**، الناشر : مكتبة ابن تيمية، مصر، الطبعة : الثانية - 1406هـ

59. ابن تيمية تقي الدين، **"التدمرية"**، المحقق: د. محمد بن عودة السعوي، الناشر: مكتبة العبيكان – الرياض، الطبعة: السادسة - 1421هـ

60. الذهبي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت: 748هـ)، **"المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض و الاعتزال"**، المحقق: محب الدين الخطيب، الطبعة: بدون

كتب أصول الفقه و القواعد و المقاصد:

61. الشوكاني محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني (ت: 1250هـ)، **"إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول"**، الناشر: دار الكتاب العربي، المحقق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق - كفر بطنا، الطبعة: الطبعة الأولى 1419هـ

62. الشاشي نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق (ت: 344هـ)، **"أصول الشاشي"**، الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة: بدون

63. التفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر (ت: 793هـ)، **"شرح التلويح على التوضيح"**، الناشر: مكتبة صبيح بمصر، الطبعة: بدون

64. القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (ت: 458هـ)، **"العدة في أصول الفقه"**، حققه و علق عليه و خرج نصه : أحمد بن علي بن سير المباركي، الناشر : بدون، الطبعة: الثانية - 1410هـ

65. شمس الدين الأصفهاني محمود بن عبد الرحمن ابن أحمد بن محمد، أبو الثناء (المتوفى: 749هـ)، **"بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب"**، المحقق: محمد مظهر بقا، الناشر: دار المدني، السعودية، الطبعة: الأولى، 1406هـ / 1986م

66. الزركشي أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت: 794هـ)، **"البحر المحيط في أصول الفقه"**، الناشر: دار الكتبي، الطبعة: الأولى، 1414هـ

67. الغزالي أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت: 505هـ)، **"المستصفى"**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1413هـ

68. الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين خطيب الري (ت: 606هـ)، **"المحصول"**، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، 1418 هـ

69. الآمدي أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي (ت: 631هـ)، **"الإحكام في أصول الأحكام"**، المحقق: عبد الرزاق عفيفي، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان، الطبعة، بدون

70. الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد أبو المعالي ركن الدين إمام الحرمين (ت: 478هـ)، **"البرهان في أصول الفقه"**، المحقق: صلاح بن محمد بن عويضة، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة: الطبعة الأولى - 1418 هـ

71. السمعاني أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى التميمي الحنفي ثم الشافعي (ت: 489هـ)، **"قواطع الأدلة في الأصول"**، المحقق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1418هـ/1999م

72. ابن قدامة أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي المقدسي (ت: 620هـ)، **"روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل"**، الناشر: مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الطبعة الثانية 1423هـ

73. محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني (ت: 1182هـ)، **"إجابة السائل شرح بغية الآمل"**، المحقق: حسين بن أحمد السياغي و حسن محمد مقبولي الأهدل، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة: الأولى – 1986م

74. عبد العزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين البخاري الحنفي (ت: 730هـ)، **"كشف الأسرار شرح أصول البزدوي"**، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: بدون

75. حسام الدين حسين بن علي السنغافي (ت: 714هـ)، **"الكافي شرح البزدوي"**، الناشر: مكتبة الرشد – الرياض، ت: فخر الدين سيد محمد قانت، الطبعة: بدون

76. التلمساني أبو عبد الله محمد بن أحمد الحسني (ت:771هـ)، **"مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول"**، الناشر: مؤسسة الريان – بيروت، دراسة و تحقيق: د. محمد علي فركوس، ط: الأولى – 1419هـ

77. الإسنوي عبد الرحيم بن الحسن بن علي الشافعيّ، أبو محمد، جمال الدين (ت: 772هـ)، **"نهاية السول شرح منهاج الوصول"**، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت ، الطبعة: الأولى – 1420هـ

78. ابن رشد الحفيد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت: 595هـ)، **"فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال"**، دراسة و تحقيق: محمد عمارة، الناشر: دار المعارف، الطبعة: الثانية

79. القاضي أبو بكر بن العربي المعافري (ت: 673هـ)، **"المحصول في أصول الفقه"**، دار البيارق – عمان، الطبعة الأولى – 1420هـ

80. السبكيان تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيي و تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب (ت: 756هـ)، **"الإبهاج في شرح المنهاج"**، الناشر: دار الكتب العلمية –بيروت، الطبعة: 1416هـ

81. الغزالي، **"شفاء الغليل في بيان الشبه و التخيل و مسالك التعليل"**، الطبعة: بدون

82. علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (ت: 885هـ)، **"التحبير شرح التحرير في أصول الفقه"**، المحقق: د. عبد الرحمن الجبرين و عوض القرني و أحمد السراح، الناشر: مكتبة الرشد – الرياض – السعودية، الطبعة: الأولى – 1421هـ

83. محمد بن أحمد البابرتي الحنفي (ت: 786هـ)، **"الردود و النقود شرح مختصر ابن الحاجب"**، الناشر: مكتبة الرشد، المحقق: ترحيب بن ربيعان الدوسري، الطبعة: الأولى – 1426هـ

84. اللكنوي عبد العلي نظام الدين (ت: 1225هـ)، **"فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت"**، الناشر: دار الكتب العلمية، المحقق: عبد الله محمود عمر، الطبعة: الأولى – 1423هـ

85. السرخسي محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة (ت: 483هـ)، **"أصول السرخسي"**، الناشر: دار المعرفة – بيروت، الطبعة: بدون

86. الدبوسي أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الحنفي (ت: 430هـ)، **"تقويم الأدلة في أصول الفقه"**، الناشر: دار الكتب العلمية، ت: خليل محي الدين الميس، الطبعة الأولى – 1421هـ

87. الشاطبي إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت: 790هـ)، "**الموافقات**"، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة: الطبعة الأولى - 1417هـ

88. الشاطبي ، "**الاعتصام**"، تحقيق و دراسة: محمد بن عبد الرحمن الشقير و سعد بن عبد الله آل حميد و هشام بن إسماعيل الصيني، الناشر: دار ابن الجوزي للنشر و التوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى - 1429هـ

89. ابن قيم الجوزية شمس الدين (ت: 751هـ)، "**إعلام الموقعين عن رب العالمين**"، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، الطبعة: الأولى - 1411هـ

90. ابن حزم علي بن أحمد الأندلسي أبو محمد (ت: 456هـ)، "**الإحكام في أصول الأحكام**"، الناشر : دار الحديث – القاهرة، الطبعة الأولى – 1404هـ

91. عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، "**المهذب في علم أصول الفقه المقارن**"، الناشر : مكتبة الرشد – الرياض، الطبعة الأولى : 1420 هـ

92. محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (ت: 1393هـ)، "**مذكرة في أصول الفقه**"، الناشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة: الخامسة

93. أبو زهرة محمد (ت: 1974م)، "**أصول الفقه**"، دار الفكر العربي، بدون طبعة

94. وهبة الزحيلي، "**أصول الفقه الإسلامي**"، دار الفكر، الطبعة الأولى 1406هـ

95. عبد الوهاب خلاف، "**علم أصول الفقه**"، الناشر: مكتبة الدعوة الإسلامية – مصر، الطبعة الثامنة

96. فتحي الدريني، "**المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**"، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الثالثة 1434هـ 2014م

97. ابن بية عبد الله بن الشيخ المحفوظ، "**أمالي الدلالات و مجالي الاختلافات**"، الناشر: دار ابن حزم، الطبعة: بدون

98. مشهور بن حسن آل سليمان أبو عبيدة، "**التحقيقات و التنقيحات السلفيات على متن الورقات**"، الناشر: دار الإمام مالك – أبو ظبي الإمارات، الطبعة الأولى 1426هـ

99. الجيزاني محمد بن حسين بن حسن، "**معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة**"، الناشر: دار ابن الجوزي، الطبعة: الطبعة الخامسة، 1427 هـ

100. القرافي أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (ت: 684هـ)، "**أنوار البروق في أنواء الفروق**"، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: بدون

101. السبكي تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين (ت: 771هـ)، "**الأشباه و النظائر**"، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى - 1411هـ

102. ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري (ت: 970هـ)، "**الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان**"، وضع حواشيه و خرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى - 1419 هـ

103. محمد الطاهر بن عاشور (ت: 1973م)، "**مقاصد الشريعة الإسلامية**"، الناشر: دار النفائس – الأردن، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، الطبعة الثانية - 1421هـ

104. علال الفاسي (ت: 1974م)، "**مقاصد الشريعة الإسلامية و مكارمها**"، الناشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الخامسة - 1993م

105. عز الدين بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي (ت: 660هـ)، "**قواعد الأحكام في مصالح الأنام**"، راجعه و علق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة، الطبعة: 1414 هـ

106. يوسف القرضاوي، "**دراسة في فقه مقاصد الشريعة**"، دار الشروق، الطبعة: الثالثة - 2008م

107. محمد سعد اليوبي، "**مقاصد الشريعة الإسلامية و علاقتها بالأدلة الشرعية**"، الناشر: دار الهجرة، الطبعة: الأولى - 1418هـ

108. عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني، "**أثر المقاصد الجزئية و الكلية في فهم النصوص الشرعية**"، دراسات علوم الشريعة و القانون، المجلد: 33 العدد: 1، الطبعة: 2006م

109. أحمد الريسوني، "**محاضرات في مقاصد الشريعة**"، دار الكلمة - القاهرة، الطبعة الثالثة – 1435هـ

كتب الفقه:

110. مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت: 179هـ)، "**المدونة**"، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى - 1415هـ

111. الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس (ت: 204هـ)، "**الأم**"، الناشر: دار المعرفة – بيروت، الطبعة: 1410هـ

112. ابن الهمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت: 861هـ)، "**فتح القدير**"، الناشر: دار الفكر، الطبعة: بدون

113. ابن تيمية تقي الدين ، **"شرح عمدة الفقه"**، المحقق: خالد بن علي بن محمد المشيقح، الناشر: دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى - 1418هـ

114. النووي (ت: 676هـ)، **"المجموع شرح المهذب"**، الناشر: دار الفكر، الطبعة: بدون

115. ابن قدامة أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي الدمشقي الحنبلي المقدسي (ت: 620هـ)، **"المغني"**، الناشر: مكتبة القاهرة، الطبعة: بدون طبعة - 1388هـ

116. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت، **"الموسوعة الفقهية الكويتية"**، الطبعة: (من 1404 - 1427هـ)

كتب شاملة:

117. ابن تيمية تقي الدين، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، **"مجموع الفتاوى"**، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، الطبعة: 1416هـ

118. ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (ت: 751هـ)، **"زاد المعاد في هدي خير العباد"**، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة: 27 - 1415هـ

119. ابن قيم الجوزية، **"مفتاح دار السعادة و منشور ولاية العلم و الإرادة"**، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت

كتابات و مسموعات معاصرة ذات صلة بالموضوع:

120. محمد عمارة، **"قراءة النص الديني بين التأويل الغربي و التأويل الإسلامي"**، الناشر: مكتبة الشروق الدولية - القاهرة، الطبعة الأولى - 1427هـ

121. محمد عمارة، **"النص الإسلامي بين التاريخية و الاجتهاد و الجمود"**، الناشر: نهضة مصر، الطبعة: الأولى - 2007م

122. عبد المجيد النجار، **"في فقه التدين فهما و تنزيلا"**، الطبعة: بدون

123. يوسف القرضاوي، **"كيف نتعامل مع السنة النبوية"**، الناشر: دار الشروق - القاهرة، الطبعة الثانية 1423هـ

124. عبد الحميد أحمد أبو سليمان، **"أزمة العقل المسلم"**، الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي – هيرندن – فيرجينيا – الولايات المتحدة الأمركية، الطبعة: الأولى - 1412هـ

125. أحمد إدريس الطعان، **"المدخل المقاصدي و المناورة العلمانية"**، الطبعة: بدون

126. أحمد الريسوني، **الدورة العلمية المسموعة باسم: "مقاصد الشريعة مجالات و آفاق"**، ألقيت في دولة قطر ربيع الأول عام **1429**هـ، المصدر: النت

127. إبراهيم بويداين، **"التأويل بين ضوابط الأصوليين و قراءة المعاصرين – دراسة أصولية فكرية معاصرة"**، رسالة ماجستير بجامعة القدس فلسطين، سنة 2001م

128. عبد المجيد محمد سوسوة، **"ضوابط التأويل عند الأصوليين"**، حولية كلية الشريعة و القانون و الدراسات الإسلامية – جامعة قطر، العدد 23 - 1425هـ