دوران الأحكام مع المقاصد

دراسة في إشكالية التعميم قبل التمييز

إعداد الدكتور

ياسر حسن عبد التواب

الأستاذ المساعد بقسم الدراسات الإسلامية

كلية الآداب – جامعة المنيا

دوران الأحكام مع المقاصد دراسة في إشكالية التعميم قبل التمييز

ياسر حسن عبدالتواب
قسم الدراسات الإسلامية، كلية الآداب، جامعة المنيا ، المنيا، مصر.
البريد الإلكتروني: prof_yaser@mu.edu.eg

ملخص البحث:

يهدف البحث إلى ضبط الدوران باعتباره آلية تفسيرية واجتهادية؛ إذ إنه سيسهم في تفسير الخطاب الشرعي على نحو لا يعارض مقاصده الحاكمة، فيكون بذلك خادمًا لمقاصد الحكم دون تسيب أو تشدد ، وكذلك اختبار نجاعة القواعد المقاصدية وقدراتها التفسيرية والتأويلية، وتحديد مجالاتها التطبيقية والتفعيلية، لحسم النقاش النظري حول فائدة علم أصول الفقه وعلم المقاصد اليوم كما يثار عند كثير من الدارسين. لذلك عملت في هذا البحث على الجمع بين مناهج الاستقراء والتحليل المحلى بالنقد والتفكيك والمقارنة وغيرها من المناهج التي تختلف باختلاف المسائل والقضايا. وقد توصل البحث إلى أن الدوران المقاصدي" محل اختلاف، ومناط النزاع مرتبط بتحديد مفهوم المقصد، لكن يظل الأصل جوازه؛ إذ إن هذا الضرب من الدوران أعم من الدوران القياسي الجزئي، فلئن جاز دوران الحكم مع العلة الجزئية، فدورانه مع المقصد الكلي من باب أولى. وقريب منه الدوران المصلحي، لكن إذا لم ينضبط ويستند إلى معايير واضحة ومحددة فإنه يصير آلة لتعطيل النصوص، فكانت القاعدة في الباب أن كل مصلحة لم تنضبط وعارضت أصول الشرع وعادت على حكم الأصل بالإبطال لا يجوز التعليل بها، بله إدارة الحكم معها وجودًا وعدمًا.

الكلمات المفتاحية : دوران ، مقاصد ، أحكام ، مساواة ، علة ، أصول.

The Co-occurrence of Sharia Judgments and Sharia Purposes
A Study into the Problem of Generalization before Specification

Yasser Hassan Abdel Tawab
Department of Islamic Studies, Faculty of Arts, Minya University, Minya, Egypt.
Email: prof_yaser@mu.edu.eg

Abstract:

This research aims at controlling the co-occurrence of judgments as an interpretative and discretionary mechanism, as it will contribute to the interpretation of the Sharia discourse in a way that does not contradict its governing purposes, thus serving the governing purposes without lethargy or rigidity, as well as testing the efficacy of the purposeful rules and their analytic and interpretative capabilities, and identifying their applied and effective fields, and to resolve the theoretical debate about the usefulness of (*Usul Al-Fiqh*) the origins of jurisprudence and (*Elm Al-Maqased*) the science of purposes today as raised by many researchers.This research combines the approaches of extrapolation and local analysis with criticism, deconstruction, comparison and other approaches that vary according to different issues and topics.

The research has found that the co-occurrence of judgements is controversial, and sources of the conflict are related to the definition of the concept of the purpose, but originally it remains permissible. This type of co-occurrence is more general than standard partial co-occurrence and while it is permissible to allow the judgment to co-occur with the partial cause, it co-occurs with the total purpose in the first place. Similarly the co-occurrence of judgements with interests , there is a rule which states that every interest that opposes the principles of the Sharia and may cause the original rule to be annulled is not permissible to be taken as a pretext, nor to be a cause of the co-occurrence of judgment.

Keywords: co-occurrence of judgements, purposes, judgments, equality, cause, (Usul) origins

مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ

أما بعد

فإن ثبات الأحكام وتغيرها من أبرز الإشكالات العلمية التي تتجدد في كل عصر، وإن تنوعت الصيغ الدالة عليه، مما يتطلب دراسة هذا الإشكال وفق قواعد محددة ، وهناك عدد من الدراسات المعاصرة تحوم حول هذه المسألة دون تحرير محال النزاع، مما يستلزم بحث مناطات الأحكام ودورانها معها في النص والواقع، وضبط هذه المسألة وفق القواعد الأصولية من شأنه أن يحكم النظر ويؤسسه على قواعد متينة، ولعل أشملها دراسة جميلة تلوت بعنوان (نظرية دوران الأحكام الشرعية) وقد أفدت منها .

ويعتبر البحث في قضية الدوران _ دوران الأحكام سواء مع العلل أو المقاصد مستندًا علميًا قويًا لدراسة إشكال ثبات الأحكام وتغيرها؛ إذ يجعلنا نضع اليد على مسالك تغيير الأحكام بالتمييز بين التغير المقبول والتعطيل المردود عن طريق فهم القواعد الشرعية وحسن تنزيلها، وبحث مناطات الأحكام ودورانها معها في النص والواقع، لاسيما وقد ظهرت دعوات للتجديد الفقهي من بوابة إعمال المقاصد ، لكن بشكل تتعطل معه بعض الأحكام الثابتة ، لأن تفعيل مسألة دوران الأحكام مع المقاصد مع كونه مدخلاً مهمًا للتجديد الفقهي، فإنه قد يوقعنا في تعطيل عدد من الأحكام باسم كلية المقاصد وجزئية العلل في مقابل الفهم الظاهري المستند على بعض الجزئيات ، لذا جاءت هذه الدراسة (دوران الأحكام مع المقاصد دراسة في إشكالية التعميم قبل التمييز) .

أسباب اختيار الدراسة من بين ما شدني في فكرة البحث التساؤل الدائم عن غياب دراسة حول "الدوران المقاصدي " رغم أهميته ومركزيته .كذلك حالة الانفلات في استخدام المقاصد وسيلة لتعطيل أحكام الشريعة وتبدبل ثوابتها .

إشكالات البحث: ما دور المقاصد في الترجيح بين العلل؟ وهل يمكن أن يدور الحكم مع المقصد؟ وما هي شروط الدوران المقاصدي وضوابطه؟ وما السبيل لأن يصير الدوران المقاصدي آلية تفعيلية للأحكام لا تعطيلية ؟ وكيف يمكن تجديد النظر في عدد من المسائل الفقهية بنهج الدوران المقاصدي؟

أهداف البحث: تهدف الدراسة إلى دراسة معايير تغير الحكم وفق القواعد الأصولية، فيدور الحكم مع مقاصده الكلية وعلله الجزئية، بغية توسيع أوعية الاجتهاد الفقهي وتجديدها، وكذا مد الجسور بين النظرين الأصولي والمقاصدي، والجمع بين المسالك الكلية والجزئية، من أجل تفعيل أنجع وتطبيق أمثل للقواعد الأصولية المنهجية في المسائل الفقهية القديمة والمعاصرة، وضبط الدوران باعتباره آلية تفسيرية واجتهادية؛ إذ إنه سيسهم في تفسير الخطاب الشرعي على نحو لا يعارض مقاصده الحاكمة، فيكون بذلك خادمًا لمقاصد الحكم دون تسيب أو تشدد.

منهج البحث: عملت في هذا البحث على الجمع بين مجموعة من المناهج التي اختلفت تبعًا للمبحث المدروس، منها الاستقراء والتحليل المحلى بالنقد والتفكيك والمقارنة وغيرها من المناهج التي تختلف باختلاف المسائل والقضايا.

مكونات الدراسة : اقتضت طبيعة الدراسة أن تكون في مقدمة وبها خطة الدراسة

المبحث الأول : ما يدور معه الحكم

المبحث الثاني : ثبات الأحكام وإشكالات في دوران الأحكام مع المقاصد.

المبحث الأول

ما يدور معه الحكم

يعد بيان ما يدور معه الحكم، أي مدارات الحكم، قطب الرحى في قضية دوران الأحكام مع المقاصد ؛ فبهذا البيان تتجلى مناطات الأحكام، وتتبين مساحات التفعيل، وتتضح محال التنزيل، ومن ثم، فإن تحديد مدارات الحكم ومناطاته يعتبر مدخلاً منهجيًا رئيسًا في تبين "قضية دوران الأحكام مع المقاصد "، حيث إن الاختلاف في تحديد مفهومها سيلزم منه الاختلاف في القول بالدوران في المسألة المعينة من عدمه، ولما كان الحكم يدور مع العلة والحكمة والمقصد والمصلحة والسبب، وجب بيان دلالات هذه المصطلحات تفصيليًا، إذ إنها تتعلق بفهم قضية الدراسة .

المطلب الأول: مفهوم الدوران وحجيته

انتشر القول بالدوران في مؤلفات أهل الأصول نظرًا لارتباطه بمبحث القياس، فما هو مفهومه؟

أولا: **: التعريف:**

١- التعريف اللغوي:

الدوران من دار الشيء يدور دورًا ودورانًا ودؤورا بمعنى طاف حول الشيء، وإذا عاد إلى الموضع الذي ابتدأ منه[١]، ويدور على إحداق الشيء من حواليه[٢].

٢- التعريف الاصطلاحي:

يعتبر الدوران من مسالك العلة[٣]، أي طرقها الدالة عليها، ومن تعريفاته: "أن يوجد الحكم عند وجود الوصف ويرتفع بارتفاعه في صورة واحدة كالتحريم مع

---

(١) لسان العرب، ابن منظور، مادة [دور].
(٢) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة [دور].
(٣) يقسم الأصوليون مسالك العلة إلى قسمين: مشهورة وضعيفة. لمزيد من التفصيل يرجى النظر لـ: المحصول، الرازي، ٥/ ١٣٧.

السكر في العصير، فإنه لما لم يكن مسكرًا لم يكن حرامًا، فلما حدث السكر فيه، وجدت الحرمة، ثم لما زال السكر بصيرورته خلا زال التحريم، فدل على أن العلة السكر"[١].

وبين عبد الحكيم السعدي بعض إطلاقاته المشتهرة بقوله: "الدوران: وسماه الأقدمون الجريان، وأطلق عليه الدوران الوجودي والعدمي، كما سمي بـــ: الدوران المطلق، ويسمى في بعض صوره بـــ "الدوران الوجودي أو الطرد"، وفي البعض الآخر بـــ: "الدوران العدمي أو العكسي"[٢].

والدوران يقع على وجهين: أحدهما: أن يقع في صورة واحدة. ومثاله: الإسكار في العصير، فإن العصير قبل أن يوجد الإسكار فيه كان حلالاً، فلما حدث السكر حرم، فلما زال الإسكار وصار خلا صار حلالاً. فدوران التحريم مع الإسكار وجودًا وعدمًا.

الثاني: أن يقع في صورتين، كوجوب الزكاة في الحلي أحد النقدين، وعدم النقدية في الثياب وغيرها من العروض التي يعدم فيها الحكم، وهو وجوب الزكاة، فصار الدوران في صورتين وهو الوجود في النقد، والعدم في غير النقد[٣].

ثالثا : : حجية الدوران:

اختلف الأصوليون في حجية الدوران وإفادته العلية:

فذهب فريق إلى القول إنه لا يفيد العلية أصلاً، واستدل هذا الفريق على رأيه بجواز أن يكون الوصف ملازمًا للعلة ومع ذلك فليس بعلة، نحو رائحة المسكر المخصوصة، فإنها دائرة معه وجودًا وعدمًا بأن يصير خلا، وليس هذا الوصف بعلة.

---

(١) إرشاد الفحول، الشوكاني، ص ٣٧٣. شرح تنقيح الفصول، القرافي، ٢/ ١٢٦.
(٢) مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، ص٤٧٢.
(٣) المرجع السابق، ص ٣١.

ومن قال إنه يفيد العلية نظر إلى مناسبة الوصف للحكم، كوصف الإسكار الذي ناسب حرمة الخمر.

ورجَّح جلال الدين المحلي ظنية الدوران حين شرحه لجمع الجوامع، قال: "والمختار وفاقًا للأكثر أنه ظني لا قطعي لقيام الاحتمال السابق"[1].

لكن القرافي رجَّح كونه حجة؛ فقال: "وفيه خلاف، والأكثرون من أصحابنا وغيرهم يقولون بكونه حجة"[2].

وقال أيضًا: "ويغلب على الظن أن المدار علة الدائر، بل قد يحصل القطع بذلك، لأن من ناديناه باسم فغضب حصل الظن بأن علة غصبه إنما هو ذلك الاسم الذي ناديناه به، لذلك جزم الأطباء بالأدوية المسهلة والقابضة وجميع ما يعطونه من المبردات وغيرها بسبب وجود تلك الآثار عند وجود تلك العقاقير وعدمها عند عدمها، **فالدوران أصل كبير في أمور الدنيا والآخرة، فإذا وجد بين الوصف والحكم جزمنا بعلية الوصف للحكم،** أو نقول بعض الدوران حجة قطعًا كدوران قطع الرأس مع الموت في مجرى العادات، فوجب أن يكون جميع الدورانات حجة لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّـــهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: ٩٠]"[3].

وهكذا نرى نقل الاتفاق بعبارة وفاقية أغلبية، أو نقل الخلاف بعبارة أغلبية أيضًا، ومرد ذلك –والله أعلم– إلى المذهبية الفقهية، فقد يكون الدوران مسلكًا حجة في المذهب المالكي، كما تفيد عبارة القرافي "والأكثرون من أصحابنا"، وهي عبارة تفيد وجود المخالف داخل المذهب الواحد، بله مع المذاهب الأخرى.

وربما كان نقل الوفاق في المسألة يرجع إلى غياب الخلاف الفقهي في الدوران، وإن اختلف فيه أصوليًا، وكما قال ابن العربي: "العلة إذا علمت بالنظر

(1) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، حسن العطار، ٢/ ٣٣٥.
(2) شرح تنقيح الفصول، ص ٣٩٦.
(3) شرح تنقيح الفصول، القرافي، ص ٣٠٨.

اطردت حيثما وجدت، وتعلق الحكم به أينما كانت"[١]، وقال علاء الدين الكاساني: "والحكم متى ثبت معقولاً بمعنى خاص، ينتهي بذهاب ذلك المعنى"[٢].

ومما يستدل به على مشروعية الدوران ما روي أن النبي ﷺ بعث ابن اللتبية عاملاً، فلما عاد من عمله جاء بمال، فجعل يقول هذا لكم، وهذا لي أهدي إليَّ، فخطب النبي ﷺ فقال: "ما بال عامل أبعثه فيقول هذا لكم وهذا لي، أفلا قعد في بيت أبيه أو في بيت أمه حتى ينظر أهدي إليه أم لا؟!"[٣]، و"هذا عين الاستدلال بالدوران أي: إذا استعملناك أهدي إليك وإذا لم نستعملك لم يهد لك، فعلة الهدية لك استعمالنا لك، فثبت بهذا أنه يوجب ظن العلية، وأما أنه إذا وجب ظن العلية وجب اتباعه، فلأن الظن متبع في العمليات بما عرف في الدليل على إثبات القياس من أنه يتضمن دفع ضرر مظنون"[٤].

والدوران مختلف فيه في المذهب الشافعي كما تفيد عبارة علماء الشافعية كابن السبكي وجلال الدين المحلي وغيرهما.

ويرجع سبب الاختلاف في حجية الدوران إلى الاختلاف في قيود الاطراد والانعكاس أو التأثير، وهذه شروط متعلقة بإثبات العلة التي سيناط بها الحكم، بينما الدوران، كما استعمل، يتجاوز مرحلة إثبات العلة إلى النظر في المعلول، أي الحكم.

ومن الأدلة التي يستدل بها من يقول بعدم حجية الدوران، وجود المزاحم أي تعدد العلل، حيث تمتنع الإضافة إلى الوصف[٥]، لكن من يقول إن الحكم يثبت في

---

(١) أحكام القرآن، ١/ ٦٢٨.
(٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ٢/ ٤٥.
(٣) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب تحريم هدايا العمال، ح١٨٣٢.
(٤) ينظر: شرح مختصر الروضة، ٣/٣١٤-٤١٤. وسائل معرفة قصد الشارع، حمزة العيدية، ص ٢٨٩.
(٥) لمزيد من التفصيل حول هذه الاستدلالات والردود عليها ينظر: الإبهاج، ٣/٧٤. وينظر: الرد على المنطقيين، ١/٢٠٩.

المحل بعلل متعددة، لا بعلة واحدة فقط، لا يلزم منه فساد العلة، ومنه فساد الدوران[١].

ثم يقول السرخسي: "ولكن لا نجعل الدوران دليل صحة العلة، وإنما نجعل كونه مؤثرًا في الأصول دليل صحة العلة، ولا يتحقق معنى دوران الحكم مع هذا الأثر في جميع الأصول، فأما دوران الحكم مع العلة وجودًا وعدمًا يكون اتفاقًا[٢].

والفرق بين إفادة مسلك الدوران القطع أو الظن يتمثل في أن المذهب الذي يقطع به يعني بالدوران أنه " يفيد العلة بنفسه، أما المذهب الآخر فيعني أنه إنما يقويها بعد أن توجد"[٣].

وتنبغي الإشارة إلى أن الدوران في التطبيق الفقهي تجاوز كونه مسلكًا مختلفًا فيه إلى قاعدة أصولية يتوسل بها عند التدليل على الأحكام الشرعية أو التأصيل أحيانًا.

المطلب الثاني : الدوران مع المقاصد

سبق بيان مفهوم الدوران وحجته ، يبقى بيان مفهومي المقصد والمصلحة لنستطيع من خلال ذلك تجلية مفهوم الدوران المقاصدي أي الدوران مع المقصد والمصلحة .

أولا : مصطلح المقصد

المقصد لغة : المقصد مصدر ميمي من قصد، والقاف والصاد والدال أصول ثلاثة، يدل أحدها على إتيان شيء وأمه، والآخر اكتناز في الشيء[٤]. تقول: قصدته، وقصدت له، وقصدت إليه وقصدت قصده: نحوت نحوه. وقصدت العود

(١) أصول السرخسي، ١٨٢/٢.
(٢) أصول السرخسي، ١٨٢/٢.
(٣) قاعدة "لا اجتهاد مع النص" بين التنظير الأصولي والتطبيق الفقهي، محمد موهوب، ص٢٧٩.
(٤) مقاييس اللغة، ابن فارس، [ق ص د].

قطعًا: كسرته[١]، والقصد: استقامة الطريق، وقوله تعالى: ﴿وَسَفَرًا قَاصِدًا﴾ [التوبة:٤٢] أي سفرًا متوسطًا غير متناهي البعد، وأقصد السهم أصاب وقتل مكانه[٢].

المقصد اصطلاحا : إذا كان المتقدمون لم يعرفوا المقصد تعريفًا حديًا حتى أنه "لم يبرز على مستوى البحوث والدراسات الشرعية والأصولية تعريف محدد ومفهوم دقيق للمقاصد يحظى بالقبول والاتفاق من قبل كافة العلماء أو أغلبهم"[٣]، فإن المتأخرين أكثروا في تعريفه، وهذا الأمر لا زال مستمرًا، حيث نلحظ اختلاف التحديدات والتعريفات بين من يجد المقاصد بالحكمة والعلة، ومن يعرفها بالكليات الشرعية، ومن يراها جملة من المعاني المبثوثة في الأحكام[٤]، أو الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد[٥]، وهناك من يراها أحكاما مقصودة بالخطاب أو حكمًا وغايات، ويعبر بها تارة عن نوايا المكلفين وغاياتهم[٦]، إلى غير غير ذلك من التعريفات العديدة والمتباينة، والتي كان لها أثر في الاختلاف حول التعليل المقاصدي.

والملاحظ، بعد النظر في عدد من تعريفات المعاصرين، أن مفهوم المقصد من المفاهيم التي يغلب عليها التداخل مع المفاهيم الأخرى، مما يشوش على "الاستقلال الدلالي" للمفهوم، حيث تختلف مدلولاته باختلاف السياقات، فيمكن استبداله في جل السياقات بحسب الدلالة المناسبة، فتارة يرادف الحكمة، وتارة يرادف المصلحة، وهكذا يظهر أن المفهوم عبارة عن جملة من التداخلات مع غيره من المفاهيم.

---

(١) الصحاح، الجوهري، مادة [ق ص د].
(٢) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص٤٠٥.
(٣) الاجتهاد المقاصدي: حجيته .. ضوابطه .. مجالاته، نور الدين الخادمي، ص٣٥.
(٤) نحو تعريف محمد سد اليوبي في كتابه: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، ص٣٧.
(٥) نحو تعريف أحمد الريسوني في كتابه: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص٧. وقبله تعريف علال القاسي في كتابه: مقاصد الشريعة ومكارمها، ص٧.
(٦) مشاهد من المقاصد، ابن بيه، ص٢٢.

وهنا ينبغي التساؤل: هل لمفهوم المقصد "استقلال على مستوى الماهية"؟ ومعلوم أن "الاستقلال الماهوي" لا يتعارض و"التداخل الدلالي"، إلا أنه يستلزم وجود "خصوصية دلالية" تميز المفهوم عن غيره من المفاهيم، بحيث توجد سياقات لا يستعمل فيها إلا هذا المفهوم اعتبارًا لخصوصيته الدلالية، فلا يمكن تعويضه أو استبداله غيره به.

فهل المفهوم يتشكل من جملة تداخلات مفهومية أخرى، بحيث تجتمع معاني المصلحة والحكمة والمعنى وغيرها؟ وهذا شكل يقرب المقصود؛ أم أن للمفهوم "خصوصية دلالية" فيتميز عن غيره من المفاهيم المتداخلة معه؟

١- مفهوم المقصد بين الاستقلال والتداخل:

لا يخفى أن مفهوم "المقصد" يتداخل مع غيره من المفاهيم، لكن هذا لا يمنع من وجود ما يميزه، والناظر لتأصيل محمد الطاهر ابن عاشور، وهو أول من نادى بعلمية مقاصد الشريعة، يجد أن العناصر الدلالية للمفهوم صارت أجلى وأوضح، بحيث يمكن توظيفه في القياس خصوصًا والاجتهاد عمومًا، حيث ذكر منحى القياس لما كان بصدد تعديد مناحي احتياج الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة، ومنحى الاجتهاد فيما لا نظير له، وغير ذلك من الأنحاء المعرفية[١]، لكن يظل المنحى القياسي أظهرها، لأن القياس يعتمد العلل، وإثبات العلل قد يحتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة كما في المناسبة، أي تخريج المناط، وكما في تنقيح المناط، وإلغاء الفارق، فلما اشترطوا أن العلة تكون ضابطًا لحكمة كانوا قد أحالونا على استقرء وجوه الحكم الشرعية التي هي من المقاصد[٢].

وانطلاقًا من كلام ابن عاشور يمكن تبين ضربين من المقاصد:

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٤٠-٤١.
(٢) المرجع السابق، ص٤٦-٤٧-٤٨.

الضرب الأول: المقاصد المنصوصة:

وهي ما نص عليها في القرآن والسنة المتواترة صراحة واتفق على معناها؛

فمن الآيات التي تجلي هذه المقاصد القرآنية الصريحة: ﴿وَاللَّـهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ [البقرة:٢٠٥]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء:٢٩]، ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام:١٦٤]، ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ [المائدة:٩١] ﴿ يُرِيدُ اللَّـهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة:١٨٥]، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج:٧٨].

ففي كل آية من هذه الآيات تصريح بمقصد شرعي أو تنبيه على مقصد(١).

لكن هذه المقاصد المنصوصة منها الأصلي ومنها التبعي، ومنها الصريح ومنها غير الصريح؛ فالمقاصد المنصوصة الصريحة تقع في أعلى درجات المقاصد الشرعية، نحو مقصد التيسير مثلاً؛ حيث اطرد في النصوص القرآنية والسنة النبوية المتواترة ودل عليه عمل الصحابة الذين عاينوا مرحلة التنزليل، لذلك كانت المقاصد الشرعية القطعية ما أخذت من متكرر أدلة القرآن تكرارًا ينفي احتمال قصد المجاز والمبالغة، نحو كون مقصد الشارع التيسير(٢)، وهو أمر ظاهر من استقراء أدلة الشارع.

وهناك المقاصد الظنية القريبة من القطعي وهي ترجع إلى أصل قطعي، نحو تلكم التي ذكرها أبو إسحاق، مثل قول النبي ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار"(٣)، فإنه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى، فإن الضرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلها(٤)، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا﴾ [البقرة:٢٣١]،

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٦٢.
(٢) المرجع نفسه، ص١٤٣.
(٣) أخرجه ابن ماجه في السنن، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر جاره، ح٢٣٤٠.
(٤) الموافقات، ١٨٥/٣.

وقوله: ﴿وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق:٦]، ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾ [البقرة:٢٣٣]. ومنها النهي عن التعدي على النفوس والأموال والأعراض، وعن الغصب والظلم، وكل ما هو في معنى إضرار وضرار(١).

الضرب الثاني: المقاصد المستقرأة:

لما تحدث ابن عاشور عن طرق إثبات مقاصد الشريعة أرشد إلى طريق استقراء الأحكام المعروفة عللها، فإذا تماثلت العلة صارت ضابطة لحكمة متحدة يجزم بأنها مقصد شرعي، كما يستنتج من استقراء الجزئيات تحصيل مفهوم كلي حسب قواعد المنطق(٢).

وأمثلة ذلك: المثال الأول: علة تحريم المزابنة هي الجهل بمقدار أحد العوضين، وهو الرطب منهما المبيع باليابس، وعرف ذلك بالإيماء.

وعلة النهي عن بيع الجزاف بالمكيل هي جهل أحد العوضين، وعرف ذلك بطريق استنباط العلة.

وعلة إباحة القيام بالغبن هي نفي الخديعة بين الأمة بنص قول الرسول عليه الصلاة والسلام للرجل الذي قال إني أخدع في البيوع: "إذا بايعت فقل لا خلابة"(٣).

ومنه، فإننا إذا علمنا هذه العلل كلها استخلصنا منها مقصدًا واحدًا، وهو: إبطال الغرر في المعاوضات(٤).

فلم يبق خلاف في أن كل تعاوض اشتمل على خطر أو غرر في ثمن أو مثمن أو أجل فهو تعاوض باطل.

---

(١) المصدر السابق، ١٨٥/٣. وتعقب ابن عاشور هذا القسم الثاني من المقاصد أنها انبنت على حديث آحاد، وهو ظني لا قطعي، فلا يمكن الجزم به خصوصًا، وإن ثبت معناه بنصوص أخرى، ووجه النقد في كلام ابن عاشور أن تأصيله للمقاصد يرنو للقطع لا الظن.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٥٦.

(٣) أخرجه الإمام البخاري في الجامع الصحيح، كتاب البيوع، باب ما يكره في الخداع في البيع، ح٢١١٧. والخلابة: الخديعة.

(٤) المرجع السابق، ص٥٦-٥٧.

المثال الثاني: علة النهي عن أن يخطب المسلم على خطبة مسلم آخر الوحشة التي تنشأ عن السعي في الحرمان من منفعة مبتغاة، وهي نفس علة تحريم أن يسوم المسلم على سوم أخيه.

فنستخلص من ذلك مقصدًا هو: دوام الأخوة بين المسلمين.

فنستخدم ذلك المقصد لإثبات الجزم بانتفاء حرمة الخطبة بعد الخطبة والسوم بعد السوم، إذا كان الخاطب الأول والسائم الأول قد أعرضا عما رغبا فيه[1]، وها هنا انعدم الحكم لانعدام مقصده، فدار الحكم بذلك مع المقصد وجودًا وعدمًا.

فترى كيف أن استقراء المقصد من مجموع العلل أعطانا حكمًا كليًا تدرج تحته عدد من الجزئيات، وهذا نوع من المقاصد، ويمكن وسمه بـــ"المقصد المستقرأ".

فنرى أن المقصد هنا يقترب من المنحى القطعي لأنه ثابت بالاستقراء، فهو مجموع علل متحدة ثبتت بالآليات المعتبرة.

وهذا الضرب من المقاصد هو أعلى أضرب التعليل، لأنه يتميز بالكلية، ويدور معه الحكم وجودًا وعدمًا.

ولما كان تحديد "المقاصد" بشكل عام أمرًا متعذرًا في هذا المقام، فإني أقتصر على تعريف "المقصد التشريعي الكلي" الذي يكون به الدوران، والذي استفادته من الأقوال السابقة.

وانطلاقًا مما سبق يمكن القول إن المقصد التشريعي الكلي هو:

"مجموع العلل الصريحة أو المستقرأة التي نصبها الشارع عند الأحكام الشريعة"

والمقصد بهذا المعنى كلي من حيث مصدره، فهو ثابت بالنص أو بالاستقراء، كما أنه عام من حيث توظيفه، لأنه قطعي أو قريب من القطع.

---

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٥٩.

فيشمل تعريف المقصد العلل بالمعنى الأصولي، والتي اتحدت في جنسها، وقد يطلق المقصد على العلة الواحدة، نحو مقصد العدل فهو مقصد كلي، وإذا أنيط بحكم جزئي صار علة، لكن تظل العلة جزئية والمقصد كليًا، فالعلل المستقرأة إذا تجمعت صارت كلية استقرائية، وتظل كلية وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات[1]، كما أن العلل النصية الصريحة المتحدة الجنس صارت بمجموعها دالة على معنى قطعي أو قريب من القطع.

وهذا التعريف أنسب للضبط وأقرب للتحديد من التعريفات الأخرى، فيكون بذلك محلاً للإناطة الكلية والجزئية على حد سواء، وهذا أحد مقاصد البحث، وهو التأسيس لفقه إناطة الحكم الشرعي، تأسيسًا يجمع بين الجزئي والكلي، والعلمي والعملي، والنظري والتنزيلي، خصوصًا إذا استحضرنا أن الحكم الشرعي لا ينبني على مجرد النظر الجزئي العللي، وإنما تتأسس عملية الاستنباط على تركيبة استدلالية تجمع بين الجزئي والكلي، ولاستثمار نظرية دوران الأحكام أحسن استثمار وجب إضافة الدوران المقاصدي الكلي.

ومن ثم، فإن المقصد مفهوم كلي، وله خصوصية دلالية بحسب هذا التعريف، إذ أنه يتألف من مجموع العلل النصية الصريحة المتحدة المعنى أو المستقرأة، وهي المقصد، وهذا التعريف هو الذي يناسب العمل الاجتهادي الذي يتغيا استنباط الأحكام.

لذلك فإن هذا التحديد يتناسب وغرض القول بعملية مقاصد الشريعة، ومن هنا نفهم حرص ابن عاشور في تعيين المقصد؛ إذ يرى أنه على الباحث في مقاصد الشريعة "أن لا يعين مقصدًا شرعيًا إلا بعد استقراء تصرفات الشريعة في النوع الذي يريد انتزاع المقصد التشريعي منه، وبعد اقتفاء آثار أئمة الفقه ليستضيء بأفهامهم وما حصل لهم من ممارسة قواعد الشرع، فإن هو فعل ذلك اكتسب قوة

(1) لمزيد من التفصيل يرجى النظر لـ: الموافقات، أبو إسحاق الشاطبي، ٣٧٤/٢.

استنباط يفهم بها مقصود الشارع"[١]، فلما كان العمل الاجتهادي يحتاج إلى ضبط وإحكام، وجب ضبط مفهوم "المقصد التشريعي" ليحسن توظيفه في الفهم والاستنباط والتنزيل دون تشدد أو تسيب.

وتجدر الإشارة إلى أن التحديد الخاص لمفهوم المقصد لا يتعارض واستعمال المقصد بمعناه العام، وهو المتناسب مع مدلوله اللغوي، والدال على ما قصد الشارع عمومًا، أي: أهدافه وغايات ومصالحه التي يتغياها، فهذا الضرب من التعريفات يصلح لما هو أكثر من الاجتهاد التشريعي، وهو النظر والتفكر في الأحكام كلها، ولا يقتصر ذلك على مجال العاديات والمعاملات بل يتعداه إلى مجال العبادات.

فتطور المفهوم ناتج عن تطور المقاصد نفسها في إطار المستوى المعرفي الذي كان سائدًا، فقد تكلم الأصوليون فيها "باعتبارها غايات للحكم الشرعي أو فوائد تتحقق به وتترتب عليه، أو عللا توظف في مجال القياس أو حكمًا تثبت القلوب وتزيد في اطمئنانها لصرحية الشريعة"، كما ذكر طه جابر العلواني أنه أخذ "على أيدي إمام الحرمين والغزالي والعز بن عبد السلام والشاطبي صيغة "الكليات القطعية" التي لا تخرج الأحكام عنها بحال؛ ولكنها ولأسباب عديدة لم تأخذ من حوارات أهل الفقه والأصول ما أخذه الإجماع أو القياس أو الاستحسان من الاهتمام، بحيث تؤدي تلك الحوارات إلى بلورتها وإنضاجها، وتحويلها إلى مصدر للحكم الشرعي ولتقييم الفعل الإنساني، فبقيت المقاصد محدودة التداول في دائرة الفضائل، أو عدت نوعًا من الأدلة المعضدة لما تنتجه أدلة أصولية أخرى"[٢]، فالمقصد بهذا الإطلاق له بعد تشريعي يتناسب والعمل الاجتهادي الجزئي والكلي.

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص١٣٨.
(٢) نحو التجديد والاجتهاد، طه جابر العلواني، ص٩٦.

ثانيا – مصطلح المصلحة:

١- التعريف اللغوي:

تعني المصلحة الصلاح، والمصلحة واحدة المصالح، ومعنى الصلاح نقيض الفساد، فالاستصلاح خلاف الاستفساد[١].

التعريف الاصطلاحي:

يعد مفهوم المصلحة من أقدم المفاهيم المتداولة في الأدبيات الأصولية، حتى صارت المصالح مصدرًا للتشريع عند بعض المذاهب. وعرف الغزالي المصلحة بأنها "المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة؛ وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة"[٢].

فالمصالح بهذا المعنى هي الكليات المعروفة بالضروريات الخمس، وهذا معنى كلي يلتحق بمفهوم المقصد، وليس محل خلاف، لكنه ليس المعنى الوحيد، إذ عرفها أبو حامد الغزالي في "شفاء الغليل" قائلاً: "والمصلحة ترجع إلى جلب منفعة أو دفع مضرة"[٣]، وبنحو ذلك عرفها ابن قدامة المقدسي في "روضة الناظر"[٤].

كما ذكر العز بن عبد السلام عددًا من المصطلحات المرتبطة بالمصالح، حيث قال: "ويعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر، والنفع والضر، لأن المصالح كلها خيور نافعات حسنات، والمفاسد كلها شرور مضرات سيئات"[٥]، كما عرفها الطوفي بقوله: "وأما حدها –أي المصلحة– بحسب العرف: فهو السبب المؤدي إلى

---

(١) لسان العرب، ابن منظور، مادة [فسد].
(٢) المستصفى، ٤١٦/١.
(٣) شفاء الغليل، ص١٥٩.
(٤)روضة الناظر وجنة المناظر، ابن قدامة، ٤١٢/١.
(٥)قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ٥/١.

الصلاح والنفع كالتجارة المؤدية إلى الربح، وبحسب الشرع: هو السبب المؤدي إلى مقصود الشرع عبادة أو عادة"[١].

والمصالح بهذا المعنى الواسع يعسر أن تنضبط، بله أن يدور معها الحكم، لأن تحديد المصلحة ليس في كونها خيرًا، وإنما في كونها خيرًا معتبرًا، كما أن تحديد المصالح يختلف تبعًا لجملة من اعتبارت، ومن ثم فإن الاعتبار المرجح هنا هو المصلحة المعتبرة شرعًا، سواء كانت منصوصة أم غير منصوصة كالمرسلة.

ويجدر الإلماع إلى أن إطلاق المصالح في التداول قد يرادف مصطلح المقاصد، ومن ثم؛ يكون للمصالح معنى كلي بالنظر إلى سياق التداول ومجال الاسعمال؛ فمن المصالح أيضًا الكلية والجزئية، والعامة والخاصة، وهذه الاعتبارات التفصيلية لها أثر في إناطة الحكم بالمصلحة ودورانه معها وجودًا وعدمًا.

كما ظهرت تقسيمات أخرى للمصلحة في الأزمنة الحديثة والمعاصرة، فهناك مستويات جديدة مثل: المصلحة القومية، والمصلحة العليا، والمصلحة الوطنية...إلخ، وهي تعبيرات مستحدثة، ولها استعمالات مؤثرة في جملة المصالح الفردية والمصالح العامة، ويمكن النظر فيها بميزان "المصالح والمقاصد" بالتمييز بين الثابت فيها والمتغيرلتفعيل الدوران في القضايا المعاصرة[٢].

مما سبق يمكننا إجراء تعريف للدوران المقاصدي بقولنا : **وجود الحكم عند وجود المقصد والمصلحة وارتفاعه بارتفاعهما " .**

(١) رسالة في رعاية المصلحة، الطوفي، ص٢٥.
(٢) لمزيد من التفصيل ينظر: إشكالية إدراك المصالح الكبرى للأمة: رؤية نقدية أصولية ومقاصدية وسياسية، ص٤٩ وما بعدها،

المطلب االثالث : العلة والحكمة والسبب

أولا: العلة :يعتبر مفهوم العلة من أقدم المفاهيم المتداولة في الكتابات الأصولية والفقهية، ويتداول هذا المفهوم في أكثر من مجال معرفي، ويعد علم المنطق من أقدم المجالات المعرفية التي استعمل فيها المصطلح، يتلوه المجال الكلامي، والمجالان الأصولي والفقهي.

ويجدر التنويه أن هذه المجالات المعرفية متداخلة فيما بينها، ولقد كان الاختلاف حول تحديد مفهوم العلة منشأ خصام عظيم؛ ذلكم بأن الأصوليين والفقهاء لم يتفقوا على حد واحد للعلة، ولو وقع الاتفاق عليه لارتفعت عدد من الخلافات الأصولية بهذا الخصوص، لذلك سأحاول هنا عرض مفهوم العلة ببعده الإشكالي الخلافي.

ويظل الإشكال الأكبر المرتبط بالعلة هو: هل استطاع الأصوليون التخلص من الصرامة المنطقية والعلاقة الوجودية الكلامية لما حققوا مفهوم العلة؟ وهل كان المفهوم محل اتفاق بين الأصوليين؟ أم أنه خضع لتطور دلالي تاريخي؟

١- التعريف:

أ- التعريف اللغوي:

تدور الدلالات المعجمية حول معاني المرض والضعف[١]؛ جاء في لسان العرب لابن منظور: "العل والعلل: الشربة الثانية، وقيل: الشرب بعد الشرب تباعًا.. والعلة المرض... والعلة الحدث يشغل صاحبه عن حاجته، كأن تلك العلة صارت شغلاً ثانيًا منعه عن شغله الأول"[٢].

من خلال التحديدات اللغوية السابقة يتبين أن الدلالات اللغوية تدور حول دلالة المرض وتضم دلالتين فرعتين؛ هما: دلالة التأثير ودلالة الانتقال، لأن المرض

(١) مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة [العين واللام وما يثلثهما].
(٢) لسان العرب، ابن منظور، مادة (عل).

يؤثر في الإنسان وينتقل به من حالة الصحة إلى حالة الوهن، ودلالة التكرار وهي الواردة بلفظ العلل ويقتضي تكرار عملية الشرب مرة بعد مرة.

ب- التعريف الاصطلاحي:

درس الأصوليون مسائل العلة بتفصيل دقيق؛ فتناولوها من حيث تعريفها وأقسامها، وشروطها ومسالكها، ونواقضها وقوادحها، وغير ذلك من المباحث الدقيقة المبثوثة في الكتابات الأصولية.

والملاحظ في تعاريف العلة أن تحديدها بدأ تقريبًا أوائل القرن الرابع، وكان المفهوم المنتشر قبل ذلك هو مفهوم "المعنى"، وهو الذي نجده في رسالة الإمام الشافعي، فمثلاً لما أصل لموافقة القياس الخبر قال: "أن يكون الله أو رسوله حرم الشيء منصوصًا أو أحله لمعنى، فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم ينص فيه بعينه كتاب ولا سنة: أحللناه أو حرمناه، لأنه في معنى الحلال والحرام.

أو نجد الشيء يشبه الشيء منه والشيء من غيره، ولا نجد شيئًا أقرب به شبهًا من أحدهما: فنلحقه بأولى الأشياء شبهًا، كما قلنا في الصيد"[١]، ومفهوم المعنى سيستمر حتى مع ظهور مفهوم العلة[٢].

والمقصود بالمعنى في كلام الإمام الشافعي العلة، كما أن مقام كلامه مقام قياس، وعمدة القياس الإلحاق، والإلحاق يكون بعلة، وهي هنا المعنى، ونلحظ أن

---

(١) الرسالة، ص١١٨.

(٢) مثلاً يقول ابن القيم: "أما المجمل فهو أن ما ذكرتم من الصور وأضعافها وأضعاف أضعافها، فهو من أبين الأدلة على عظم هذه الشريعة وجلالتها ومجيئها على وفق العقول السليمة، والقطر المستقيمة، حيث فرقت بين أحكام هذه الصور المذكورة لافتراقها في الصفات التي اقتضت افتراقها في الأحكام، ولو ساوت بينها في الأحكام لتوجه السؤال، وصعب الانفصال، وقال القائل: قد ساوت بين المختلفات، وقرنت الشيء إلى غير شبيهه في الحكم، وما امتازت صورة من تلك الصور بحكمها دون الصورة الأخرى إلا لمعنى قام بها أوجب اختصاصها بذلك الحكم، ولا اشتركت صورتان في حكم لاشتراكهما في المعنى المقتضي لذلك الحكم، ولا يضر افتراقهما في غيره، كما لا ينفع اشتراك المختلفين في معنى لا يوجب الحكم، فالاعتبار في الجمع والفرق إنما هو بالمعاني التي لأجلها شرعت تلك الأحكام وجودًا وعدمًا" إعلام الموقعين، ٧٥/٢.

مفهوم المعنى كان مفهومًا بسيطًا خاليًا من التعقيد والتركيب الذي سيأتي بعد ذلك حين تأصيل مفهوم العلة[١].

ومع القفال الشاشي الشافعي ظهر أن للعلة معنيين؛ معنى يشترك مع مفهوم المصلحة، ومعنى العلة المستنبطة؛ قال: "ويكون الجواب عما يسأله من العلة في الشيء الخافي علينا معناه الخاص به في نفسه أنه معلول بالعلة العامة التي هي المصلحة"[٢].

ويمكن إرجاع علل عدم تعريفها قبل هذا الوقت بكون العلماء لا يرومون دومًا التحديد والتعريف، بل وقع ذلك بعد تداخل الصناعة المنطقية بالدرس الأصولي، واستعمال العلة في أكثر من مجال معرفي، خصوصًا الأصول والكلام.

لذلك اختلفت تعاريف الأصوليين للعلة بحسب مذاهبهم الكلامية[٣]، وتأكد هذا الأمر بعد القرن الثالث؛ حيث عرفها الكرخي (٣٤٠هـ) لما كان بصدد التفريق بين علة الحكم وحكمه: "إن علته موجبة وحكمته غير موجبة"[٤]، فهذا التعريف يروم التفريق بين الحكمة والعلة، ومن ثم، فإن إشكال التفريق بين الحكمة والعلة مثار جدل منذ أوائل القرن الرابع الهجري كأقل تقدير.

ومع أبي بكر الجصاص (٣٧٠ هـ) اتضح معناها أكثر، حيث قال في تعريفها: "المعنى الذي عند حدوثه يحدث الحكم، فيكون وجود الحكم متعلقًا بوجودها، ومتى لم تكن العلة لم يكن الحكم، هذه قضية صحيحة في العقليات"[٥]. وهذا التعريف مقتض للدوران، ونلحظ أنه عرف العلة بالمعنى، لذلك نجد

---

(١) واستنادًا إلى هذا المعنى رأى الجابري أن العلل الفقهية هي "معان"، واستنادًا إلى هذا التأويل حاول بعضهم تجاوز إشكالية التعليل (ينظر: بنية العقل العربي، ص١٦٢). لكن بالنظر إلى واقع التعليل سيتأكد لدينا أن الأمر متعلق بالتطور التاريخي للمفهوم، فيصعب الجزم بهذا الرأي.

(٢) محاسن الشريعة، القفال الشاشي، ص٢٧.

(٣) لمزيد من التفصيل يرجى النظر لـ: التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي، رائد جميل أبو مؤنس، ص١١٩.

(٤) أصول الكرخي، ١٠/١

(٥) الفصول في الأصول، الجصاص، ٩/٤.

الجصاص يفرق هنا بين العلة العقلية والعلة الشرعية، إذ قال: "العلة على الحقيقة، هي ما كان موجبًا للحكم، يستحيل وجودها عارية من أحكامها. ألا ترى أن سائر العلل التي تقيس بها أحكام الحوادث، قد كانت موجودة غير موجبة لهذه الحكام، إذ كانت هذه العلل هي بعض أوصاف الأصل المعلل، وهذه الأوصاف قد كانت موجودة قبل حدوث الحكم، غير موجبة له، وإنما هي سمات وأمارات الأحكام"[١]، وقال في موضع آخر: "وإنما يجب القياس بالمعاني التي جعلت أمارات للحكم بالأسباب الموجبة له فنعتبرها في مواضعها. ثم لا نبالي باختلافها، ولا اتفاقها من وجوه أخر غيرها"[٢].

فهذه بعض تعريفات مذهب الأحناف، ويظهر بجلاء التأثير الكلامي، والتفريق بين العلل العقلية والعلل الشرعية، مع العلم أن مقتضيات الدوران توجد في العلل العقلية أكثر، لكن التأثير الكلامي جعلهم دومًا يتحرزون من جرة بذاتها[٣]، وهكذا صارت العلة عند هذا الفريق ما كان باعثًا على تشريع الحكم على سبيل الإيجاب، فاشتركت العلة الشرعية مع العلة العقلية في الإيجاب، ولو أن الإيجاب الشرعي مخالف للإيجاب العقلي.

وهذا التأثر يظهر بشكل أجلي عند الشوافع أو مذهب المتكلمين، حيث تأثرت كتاباتهم بالآراء الكلامية أكثر، فنجد أن التداخل بين علمي الأصول والكلام كان له كبير الأثر على تعريف العلة، فمثلاً نجد أن الغزالي قد عرفها بأنها الوصف المؤثر في الحكم لا بذاته بل بجعل الشارع[٤]، ونرى أن مفهوم التأثير بدلالته اكلامية سيكون السبب في الخلاف حول العلة. فمثلاً مدرسة المعتزلة ترى أن العلة هي

---

(١) الفصول في الأصول، الجصاص، ٩/٤.
(٢) الفصول في الأصول، الجصاص، ٨٦/٤.
(٣) وهذا الفرق تطور مع المدرسة الكلامية، فمثلاً الغزالي يرى أن العلل العقلية موجبة بذاتها، والشرعية فبجعل الشرع إياها علة واجبة، على معنى إضافة الوجوب إليها، كإضافة وجوب القطع إلى السرقة، وإن كنا نعلم أنه إنما يجب بإيجاب الله تعالى؛ ولكن ينبغي أن نفهم الإيجاب كما ورد به الشرع، شفاء الغليل، ص١٧.
(٤) ينظر: المستصفى، أبو حامد الغزالي، ٣٨٠/٢، شفاء الغليل، أبو حامد الغزالي، ص٢٠.

المؤثر في الحكم بذاتها لا بجعل الله. وهذا على بناء قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين، فالعلة وصف ذاتي لا يوقف على جعل جاعل[١].

وهناك تعريفات أخرى تحد العلة بأنها الوصف الباعث على الحكم، أي مشتملة على حكمة صالحة تكون مقصودة للشارع في شرع الحكم. وهو قول الآمدي[٢]، وهذا بناء على تعليل أفعال الله بالأغراض[٣].

ومن التعريفات المقاصدية للعلة تعريف الإمام الشاطبي، الذي حاول تجريد كتابه من المباحث المنطقية والكلامية، فلم يلتفت إلى هذه الخلافات الكلامية في بيانه لمفهوم العلة؛ قال: "أما العلة؛ فالمراد بها: الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي؛ فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سببًا للإباحة؛ فعلى الجملة؛ العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنتها، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة، وكذلك نقول في قوله عليه الصلاة والسلام: "لا يقضين القاضي وهو غضبان"[٤]؛ فالغضب سبب، وتشويش الخاطر عن استيفاء الحجج هو العلة، على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما، ولا مشاحة في الاصطلاح"[٥]. والعلة بهذا المعنى، كما فصله أبو إسحاق، هو المعتمد لديه في **"الموافقات"**، إذ لم يرد بغير ذلك إلا نادرًا. وكون العلة ظاهرة؛ أي أنها معقولة المعنى، كما هو الشأن بالنسبة لعلل الأحكام الشرعية المتعلقة بالعادات. وأما كونها غير ظاهرة، فيعني أنها غير مفهومة الخصوص، لأنها مما لا يعق معناه، وهو

---

(١) ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج، البيضاوي، ٤٠/٣. البحر المحيط، الزركشي، ١١٢/٥.
(٢) الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الآمدي، ٢٢٤/٣.
(٣) القياس: حقيقته وحجته، السيد مصطفى جمال الدين، ص١٩٢..
(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب هل يقضي الحاكم أو يفتي وهو غضبان، ح٧١٥٨. ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب كراهية قضاء القاضي وهو غضبان، ح١٧١٧/١٣٤٣.
(٥) الموافقات، الشاطبي، ٤١١/١. ص٩٢.

الغالب على علل الأحكام المتعلقة بالعبادات[١]، وأما كون العلة غير منضبطة فمعناه أنها قد تكون غير ثابتة، بحيث لا تدور مع السبب وجودًا وعدمًا، ربما وجد السبب، ولم توجد العلة، أو ربما وجدت بالنسبة لشخص في سبب، ولم توجد بالنسبة لغيره في نفس السبب، وإذا وجدت فربما لا تكون بنفس المقدار[٢].

والسبب في هذا الإطلاق من الإمام الشاطبي، كما يقول الريسوني، كون "البحث في المقاصد هو بحث في العلل الحقيقية، التي هي مقاصد الأحكام، بغض النظر عن كونها ظاهرة أو خفية، منضبطة أو متفلتة عن الانضباط. وأما الظهور والانضباط، فيحتاج إليهما عند إجراء الأقيسة الجزئية، وعند تقديم الأحكام لعموم المكلفين"[٣].

وعليه، فإن العلة هي وصف يشترك فيه المعقولية والانضباط والمناسبة؛ فالعلة إذن هي المعنى المعقول والمناسب والمنضبط، ولم أضف شرط "الظهور" إلى تعريف العلة، لأن العلة منصوصة ومستنبطة، والعلة المستنبطة غير ظاهرة وإنما تحتاج استنباطًا، لكنه استنباط غير متكلف، والمصلحة تضم هذه المعاني، لأنها تناط بالأوامر الشرعية أو الإباحة، كما جاء في كلام الشاطبي.

والعلة تختلف باختلاف الاعتبارات، فيقال لها: السبب[٤]، والأمارة، والداعي، والمستدعي، والباعث، والحامل، والمناط، والدليل، والمقتضي، والموجب، والمؤثر.

٢- معيار علية العلة:

لم يقتصر تعريف العلة على الوصف في المراحل الأولى للتأليف الأصولي، بل ذهب الأصوليون إلى أبعد من ذلك حيث جعلوا كل ما اشتمل على المعنى المناسب علة، والناظر في أجوبة الشافعي والشيرازي وغيرهم يجدهم كثيرًا ما

(١) مصطلحات أصولية في كتاب الموافقات للشاطبي، فريد الأنصاري، ص١٨٠.
(٢) المرجع نفسه، ص١٨١.
(٣) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، ص١٢.
(٤) قال الغزالي: "ولا يبعد تسمية السبب علة". المستصفى، ٢٨٨/٢.

يلجؤن إلى تقرير أن العلة هي المعنى المقتضي للحكم، وأن الحكم يتعلق بالمعاني[١]، وليس ذلك إلا لكون المعيار في علية العلة هو الحكمة أي المعنى المناسب، بيد أن أوضح ما يدل على ذلك قول الشيرازي: "إن أكثر الاعتماد في أكثر العلل على المعاني دون الألفاظ، وإنما الألفاظ كالظروف والأوعية للمعاني وكالآلة لها"[٢].

لكن بعد المرحلة الأولى في التأليف الأصولي، أي مرحلة الجويني وما بعدها[٣]، سيشهد مفهوم العلة ظهور مفاهيم جديدة في التحديد، نحو مفهوم "التأثير" و"التأثير بالذات" و"الإيجاب" و"الجعل" وغير ذلك من المفاهيم ذات الأصل الكلامي، والتي صيرت الخلاف حول العلة خلافًا كلاميًا، وهي وإن كانت موجودة قبل القرن الخامس، فإن حضورها خافت، وقد اختلف الأمر بعد تأثير الانتماء الكلامي على التأليف الأصولي، مما زاد تعريف العلة تعقيدًا.

ويمكن تقسيم هذه التعاريف إلى قسمين كبيرين[٤]:

قسم جعل العلة مؤثرة بذاتها في الحكم، وهذا هو التعريف المنسوب للمعتزلة[٥]، ومرد تعريفهم هذا هو قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين، والقول بوجوب الأصلح على الله تعالى. وقسم جعل العلة معرفًا للحكم وعلامة عليه، وقد ذهب إلى ذلك بعض الأشاعرة والحنابلة[٦]. وهناك من توسط بين المذهبين كالحنفية؛ إذ قالوا إن العلة هي الموجب للحكم بجعل الله لها[٧].

---

(١) التبصرة، ص٤٥٤، ٤٦١.
(٢) شرح اللمع، ٨٩٥/٢.
(٣) أؤكد هنا أن التأثير الكلامي سابق لمرحلة الإمام الجويني، لكنه لم يكن طاغيًا بالشكل المشوش على تعريف العلة كما ظهر في مؤلفات القرن الخامس وما بعده، والله أعلم.
(٤) لمزيد من التفصيل حول مذاهب العلماء في تحديد العلة يرجى الرجوع لكتاب: نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول لعيسى بن منون من ص٢١٥ إلى ٢٢٥.
(٥) لم أظفر بهذا التعريف فيما تيسر من مؤلفاته، فهذا القاضي عبد الجبار يعرفها بقوله: "أحدهما: ما لأجله صار الفعل لطفًا. والثاني: ما لأجله يفعل الفعل وتدعو دواعيه إليه" المغني، ٢٩٠/١٧
(٦) يقول ابن قدامة: "فالشدة التي جعلت علامة التحريم يجوز أن يجعلها الشارع علامة التحليل فليس إيجابها لذاتها". روضة الناظر، ١٩١/٢.
(٧)كشف الأسرار، ١٧٤/٣.

ويمكن إرجاع أسباب الاختلاف إلى ثلاثة عوامل أساسية:

- العامل المنهجي ويتمثل في اختلاف مناهج الأصوليين، فكل فريق عرف العلة بحسب توجهه الأصولي، بالإضافة إلى تطور الدرس الأصولي، مما نتج عنه تطور مفهوم العلة تبعًا لنضج العلم.

- العامل المذهبي ويتجلى في اختلاف المذاهب الكلامية للأصوليين، فجل الأصوليين لهم توجهات عقدية، فـ"كان من الضرورة أن يقع التصنيف في هذا الباب في اعتقاد مصنف الكتاب"[١]، لذلك صعب التخلص من سلطة المذهب العقدي والخروج من ربقته، ومن ثم؛ نجد من اقترح تغيير مصطلح العلة بمصطلحات أخرى للإشكال المفهومي الذي يعتريها[٢].

- العامل المعرفي، ويكمن في تأثير الدلالة المنطقية لمفهوم العلة على الدرسين الكلامي والأصولي، مما جعل قيد الصرامة في التحديد ينتقل إلى الدرس الأصولي.

- لكن نجد في أدبيات المحققين مثل الجويني تعريفات للعلة تتخلص من الشروط الشكلية، ويقترب معناها إلى ما يتبادر للعقول؛ إذ قال: "والذي يتحصل عندنا في ذلك أن الحكم إذا ثبت في أصل، ولاح للمستنبط فيه معنى مناسب للحكم، فيحكم في مثل ذلك مع سلامة المعنى المظنون، منتهضًا عن المبطلات بكون الحكم معللا، ويتبين له أن ربط الحكم بهذا المعنى الفرد لائح منحصر في مطالب الشريعة، ويجوز تعليق الحكم بمثل هذا المعنى، فإنه لم يصح عن أصحاب رسول الله ﷺ ضبط المصالح التي تنتهض عللاً للأحكام، ولا إطلاق تعليق الحكم بكل مصلحة تظهر للناظر وذي رأي"[٣].

---

(١) ميزان الأصول في نتائج العقول، علاء الدين السمرقندي، ص٢٧.
(٢). مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ١٣٣/٤.
(٣) البرهان،٥٤٣/٢

كما نجد الإمام الشاطبي، الذي حاول تجريد كتابه من المباحث المنطقية والكلامية، لم يلتفت إلى هذه الخلافات الكلامية في بيانه لمفهوم العلة، فأسس تعريفه على خصوصية التداول الأصولي، كما سبق بيانه.

لكن نجد في تطبيقات القاعدة أن الفقهاء والأصوليين يفرقون بين العلة والحكمة، كما يبينون أقسام العلل، حتى تنضج العلة محل الدوران. فما هو الفرق بين العلة والحكمة؟ وإذا سلمنا بتباين دلالتيهما في الدرس الأصولي، فهل انعكس ذلك على التنزيل الفقهي؟

ثانيا : الحكمة يعد مصطلح الحكمة من المصطلحات التأسيسية للمقاصد، وهو من المصطلحات المشتركة بين الأصول والمقاصد، لذلك كان كثير الاستعمال، متشعب الدلالات، فما معناه؟

١- التعريف: التعريف اللغوي: يدل الأصل اللغوي للجذر "حكم" على المنع، ومنه سمي الحكم منعًا من الظلم[١]، والحكيم: العالم وصاحب الحكمة، والحكيم أيضًا المتقن للأمور[٢]، والحكمة: إصابة الحق بالعلم والعقل، فالحكمة من الله تعالى معرفة الأشياء وإيجادها على غاية الإحكام، ومن الإنسان: معرفة الموجودات وفعل الخيرات[٣].

أ- التعريف الاصطلاحي: كما تباينت تعاريف الأصوليين في تحديد العلة، فإنها تباينت واختلفت في تعريف الحكمة، فمن تعاريفها أنها الباعث على شرع الحكم، أي مقصوده وثمرته المترتبة عليه[٤]، كما جاء عند الغزالي، وعرفها في موضع آخر من "شفاء الغليل" بقوله: "ولسنا نعني بالحكمة إلا العلة المخلية والمعنى

(١) مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة [حكم]
(٢) مختار الصحاح، الجوهري، مادة [حكم]
(٣) المفردات في عريب القرآن، الراغب الأصفهاني، مادة [حكم]، ص٢٤٩.
(٤) شفاء الغليل، الغزالي، ص٦١٣.

المناسب"[١]، كقولنا في قوله عليه الصلاة والسلام "لا يقضين القاضي وهو غضبان"[٢] أنه إنما جعل الغضب سبب المنع لأنه يدهش العقل ويمنع من استيفاء الفكر، وذلك موجود في الجوع المفرط والعطش المفرط والألم المبرح فنقيس عليه"[٣]، وبنحو ذلك عرفها الونشريسي وغيره[٤].

وهناك من ربطها بالتعريف اللغوي كما فعل العز بن عبد السلام في قوله: "الحكمة في الشرع: عبارة عن المنع من ترك المأمورات أو فعل المنهيات. وحاصله: المنع من ترك المصالح الخاصة أو الراجحة، والمنع من فعل المفاسد الخالصة أو الراجحة"[٥]، وهناك من رأى أن الحكمة هي المصلحة نفسها[٦].

أما القرافي فقد سلك بها مسلحكًا كليًا، فعرفها بقوله: "والحكمة هي التي لأجلها صار الوصف علة كذهاب العقل الموجب لجعل الإسكار علة، والمظنة هي الأمر المشتمل على الحكمة الباعثة على الحكم، إما قطعًا كالمشقة في السفر، أو احتمالاً كوطء الزوجة بعد العقد في لحوق النسب، فما خلا عن الحكمة فليس بمظنة"[٧]. فيظهر لنا من خلال هذا البيان أن الحكمة عند القرافي أعم من العلة، فإذا كان الإسكار علة تحريم الخمر فإن ذهاب العقل هو الحكمة من هذا التحريم.

وعرفها الشاطبي بأنها "وضع المبادئ على وفق الغايات"[٨]. وقد استعملها والعلة في "الموافقات" بمعنى واحد، لذلك نجده يعرف الحكمة بأنها العلة[٩]، ومحل

---

(١) المصدر السابق.
(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكم، باب هل يقضي الحاكم أويفتي وهو غضبان، ح٧١٥٨. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب كراهية قضاء القاضي وهو غضبان، ح١٧١٧/١٣٤٣. ونص البخاري: "لا يقضي حكم بين اثنين وهو غضبان".
(٣) المستصفى، الغزالي، ٣٣٠/١.
(٤) المعيار، ٣٤٩/١.
(٥) قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ٤٩/١.
(٦) روضة الناظر، ابن قدامة، ٨٩٤/٣. شرح مختصر الروضة، الطوفي، ٤٤٥/٣، مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٣٥٤/١١.
(٧) شرح تنقيح الفصول، ص٤٠٥.
(٨) الاعتصام، الشاطبي، ٨٣٦/٢.
(٩) المرافقات، ٢٥١/١.

النواع في تعريفي العلة والحكمة هو اعتبار القطع، لكن ليس مدار الأمر مع الاسم وإنما مع المسمى، فقد تكون هي الحكمة، وقد نقل القرافي عن النقشواني قوله: "العلة في الحقيقة، لكنها إنما تنضبط بمقاديرها وإنما ينضبط ذلك الوصف، فكون الوصف علة في الشرع معناه: أنه علامة للحكمة ودليل عليها، فالحكمة هي العلة الغائية الباعثة للفاعل والوصف هو المعرف، فإذا قلنا في الشرع علة معرفة نريد بذلك الوصف المعرف للعلة الحقيقية المؤثرة"[١]، لذلك يبقى المعتمد في العلة الظهور والانضباط فإذا توافر في الحكمة علل بها الحكم، وقد كان التفرع الفقهي يأخذ بهذا التفريق[٢].

وقد تطلق الحكمة بمعنى يقرب من معنى المقاصد، وذكر أحمد الريسوني أن الحكمة تستعمل مرادفاً –تماما– لقصد الشارع أو مقصوده. فيقال هذا مقصوده كذا، أو حكمته كذا، فلا فرق، وإن كان الفقهاء يستعملون لفظ الحكمة أكثر مما يستعملون لفظ المقصد[٣].

٢- الفرق بين العلة والحكمة:

قلنا إن محل النزاع بين تعريفي العلة والحكمة هو اعتبار القطع، لكن ليس مدار الأمر مع الاسم وإنما مع المسمى، فأحياناً قد تكون العلة هي الحكمة، كما سبق بيانه، لذلك يبقى المعتمد في العلة الظهور والانضباط، فإذا توافرا في الحكمة دار معها الحكم، إذ إن "الحكم يتبع الوصف الظاهر والسبب المنصوب، دون الحكمة فإنها لا تطرد"[٤]، وقد كان التطبيق الفقهي يأخذ بهذا التفريق[٥]، ويتأكد لدينا لدينا ذلك بما ذكره البيجرمي الشافعي في تحديد وقت غسل العيدين: "وقوله: (ويدخل وقتهما بنصف الليل) أي ويخرج بغروب شمس يومه لأنه لليوم، ولا نظر

(١) نفائس الأصول للقرافي، ٣٦٦٣/٧.
(٢) ينظر: المبسوط للسرخسي، ٢٦٨/١٣.
(٣) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، ص٨.
(٤) شفاء الغليل، ص٢٣٤.
(٥) المبسوط، السرخسي، ٢٦٨/١٣.

إلى خروج وقت صلاته بالزوال لأن غسله ليس للصلاة، قوله: (لأن أهل السواد) المراد بهم أهل القرى والبوادي الذين يسمعون النداء، سموا بذلك لأنهم لا يستضيئون غالبًا لكونهم أهل قرى أو لكون محلهم يرى سوادا من بعد لما فيه من الخضرة، وهذا التعليل يفيد أن من لم تلحقهم مشقة كالقاطنين في بلاد المدن لا يدخل وقت غسلهم للعيد من نصف الليل، لأن الحكم يدور مع العلة وجودًا وعدمًا مع أنه ليس كذلك. وأجيب: بأن هذا حكمة المشروعية لا علة الحكم كما قالوا في الرمل في الطواف، وحينئذ فلا يرد شيء"[١]. والسبب كما قرر الشيخ أن "العلة تقارن المعلول وجودًا وعدمًا، أما الحكمة فلا يضر تخلفها[٢].

فما استقر عليه الأمر عند المتأخرين أن الحكمة تعتريها عوارض الخفاء وعدم الضبط؛ فقد تكون خفية لا يمكن الاطلاع عليها أو من وجودها، وقد تكون معنى غير منضبط، لذلك ربط التشريع الحكم بما هو ظاهر ومنضبط، حتى إننا نجد الذين يجيزون تعليل الأحكام بالحكم يقولون بضرورة تحقق شرطي الضبط والظهور.

ويلخص رائد أبو مؤنس طبيعة العلاقة بين العلة والحكمة في ثلاثة أقطاب كبرى، وهي:

- علاقة النشوء: فهي علاقة ارتباط وتلازم لا انفكاك لها حتى ولو تخيل البعض أن الحكمة منتفية، كما يقال في سفر الملك المترفه، فحقيقة الحال أن الملك المرفه يجد في سفره مشقة، صحيح أنها مقارنة مع ما يجده العوام في أسفارهم هي في حكم المنتفية، لكن التشريع الإسلامي تشريع فئوي[٣] يقسم المكلفين إلى فئات ولكل فئة أحكامها والتي قد تخالف فئة أخرى للعرف المختلف بين الفئتين، فالملك المرفه قطعًا لا يجد في سفره الرفاهية ذاتها التي يجدها في قصره فهو بسفره يلاقي

(١) تحفة الحبيب على شرح الخطيب، سليمان البجيرمي، ٣٧١/١.
(٢) يرجى النظر لـ: تحفة الحبيب، ٥٢٥/٢.
(٣) استعمل رائد مؤنس هذا المصطلح "تشريع فئوي" ووضحه في سياقه، لكن أتحفظ على المصطلح نظرًا للدلالة السلبية التي يحتملها مفهوم الفئة.

مشقة، وهذه المشقة بالنسبة لأبناء فئته من الحكام والملوك الأثرياء معتبرة، فلا سفر إلا وفيه مشقة.

- علاقة التعريف: وهي ما كان الوصف فيها معرفًا للحكمة ودليلاً عليها، من ذلك البيع والنكاح المعرفان لحكمة الانتفاع في الأول والاستمتاع في الثاني.

- علاقة اشتمال: وهي ما كان الوصف فيها مشتمرً على الحكمة دون نشوء أو تعريف، كشكر النعمة المناسب للزيادة منها فالشكر وصف، وزيادة النعمة حكمة، ولا تلازم نشوء بينهما ولا تعريف، فقد توداد النعمة أو تنعدم سواء وجد الشكر أم لا. والشكر لا يعرف وجود النعمة والزيادة؛ إذ قد يكون مع وجود عكسها، أليس الله سبحانه الذي لا يحمد على مكروه سواه؟

- هذا وفي المرتبتين الأخيرتين، لا يوجد ارتباط وتلازم بين العلة والحكمة، وفيهما تتحقق مسألة انتفاء الحكم لانتفاء الحكمة يقينًا، وإذا تقرر هذا فلا بد عند بحث انتفاء الحكمة قطعًا مع وجود العلة والوصف التأكد من طبيعة العلاقة بين الحكمة وهذا الوصف. فإذا ما كانت تعريفية أو اشتمالية إشارية فلا عبرة بظاهر اللفظ، إذ لا تلازم بينهما؛ إذ أن المقصود من النص: معناه وحكمته. وأما إن كانت علاقة نشوء فيستحيل وجود العلة والوصف دون وجود الحكمة[1].

ثالثا : مصطلح السبب: التعريف اللغوي: السبب هو كل شيء يتوصل به إلى غيره، وقد تسبب إليه، فكل شيء يتوصل به إلى الشيء فهو سبب[2]، وهذه أبوز دلالاته القرآنية، قال عز وجل: ﴿وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا (٨٤) فَأَتْبَعَ سَبَبًا﴾ [الكهف ٨٤-٨٥]، فالسبب هو الذريعة والطريق كما جاء في قوله عز وجل: ﴿لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ (٣٦) أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ﴾ [غافر: ٣٦-٣٧][3].

(1) منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي، ص٤١٨-٤١٩، بتصرف.
(2) لسان العرب، ابن منظور، مادة [سبب].
(3) لمزيد من التفصيل ينظر: المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص٣٩١.

التعريف الاصطلاحي: حد السبب كما يقول الغزالي: "ما يحصل الشيء عنده لا به، فإن الوصول بالسير لا بالطريق، ولكن لا بد من الطريق، ونزح الماء بالاستقاء لا بالحبل، ولكن لا بد من الحبل، فاستعار الفقهاء لفظ السبب من هذا الموضع وأطلقوه أربعة أوجه:

الوجه الأول: وهو أقربها إلى المستعار منه: ما يطلق في مقابلة المباشرة، إذ يقال: إن حافر البئر مع المردي فيه صاحب سبب، والمردي صاحب على، فإن الهلاك بالتردية لكن عند وجود البئر فما يحصل الهلاك عنده لا به يسمى سببًا.

الثاني: تسميتهم المرمي سببًا للقتل من حيث إنه سبب للعلة، وهو على التحقيق علة العلة لكن لما حصل الموت لا بالرمي بل بالواسطة أشبه ما لا يحصل الحكم إلا به.

الثالث: تسميتهم ذات العلة مع تخلف وصفها سببًا، كقولهم الكفارة تجب باليمين دون الحنث، فاليمين هو السبب. وملك النصاب هو سبب الزكاة دون الحول، مع أنه لا بد منهما في الوجوب. ويريدون بهذا السبب ما تحسن إضافة الحكم إليه، ويقابلون هذا بالمحل والشرط فيقولون ملك النصلب سبب والحول شرط.

الرابع: تسميتهم الموجب سببًا فيكون السبب بمعنى العلة، وهذا أبعد الوجوه عن وضع اللسان، فإن السبب في الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به؛ ولكن هذا يحسن في العلل الشرعية؛ لأنها لا توجب الحكم لذاتها بل بإيجاب الله تعالى، ولنصبه هذه الأسباب علامات لإظهار الحكم، فالعلل الشريعة في معنى العلامات المظهرة فشابهت ما يحصل الحكم عنده"[1].

ومن خلال هذه الأوجه الأربعة التي ذكرها الغزالي يظهر لنا أن للسبب تعريفات مختلفة، فهناك من يراه شاملاً للعلة فيعرفه تعريفًا عامًا، لذلك نجد الآمدي يعرف بأنه: "كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفًا لحكم

(1) المستصفى، ١٧٧/١.

شرعي"[١]، وإلى نفس الرأي ذهب الزركشي وغيره، لكن يظل المعنى الثالث هو الذائع في الدراسات الأصولية، خصوصًا المتأخرة منها.

وإن المعيار الذي كان سببًا في اختلاف آراء الأصوليين في تعريف السبب، هو مدى اشتمال السبب على العلة من عدمه. فمن يرى أنه يشمل العلة لا يفرق بين أن يكون هذا السبب مناسبًا لتشريع الحكم مناسبة ظاهرة أو غير مناسب له مناسبة ظاهرة، وأما من يرى أنه لا يشملها، فإنه يشترط عدم مناسبته الظاهرة لتشريع الحكم[٢].

وفي الاستعمال الفقهي ينتشر كثيرًا الإطلاق الترادفي بين السبب والعلة، قال ابن تيمية: "وقد يراد بلفظ العلة ما يقتضي الحكم وإن توقف على ثبوت وانتفاء موانع. وقد يعبر عن ذلك بلفظ السبب فيقال: الأسباب المثبتة للإرث"[٣].

وإلى قريب من هذا ذهب الغزالي، إذ قال: "وإنما المقصود أن نصب الأسباب أسباب للأحكام أيضًا حكم من الشرع، فلله تعالى في الزاني حكمان:

أحدهما: وجوب الحد عليه، والثاني: نصب الزنا سببًا للوجوب في حقه، لأن الزنا يوجب الرجم لذاته وعينه، بخلاف العلل العقلية.

وإنا صار موجبًا بجعل الشرع إياه موجبًا. فهو نوع من الحكم، فلذلك أوردناه في هذا القطب، ولذلك يجوز تعليله، ونقول: نصب الزنا علة للرجم، والسرقة علة للقطع، لكذا وكذا. فاللواط في معناه، فينتصب أيضًا سببًا. والنباش في معنى السارق"[٤].

---

(١) الإحكام، ١١٠/١.
(٢) السبب عند الأصوليين، عبد العزيز الوبيعة، ١٦٥/١-١٦٦.
(٣) مجموع الفتاوى، ٣٥٦/٢١.
(٤) المستصفى، ١٧٦/١.

ومن ثم، فهناك من يقول بالترادف بين السبب والعلة[١]، وهو مذهب جمع من الأصوليين، أو على أقل تقدير، مذهبهم أن بين العلة والسبب علاقة عموم وخصوص، يمكن، بناء عليها، استعمال السبب للدلالة على العلة؛ إذ إن الارتباط بين المصطلحين ثابت في لسان العرب وعرفهم[٢].

وهناك من فرق بين السبب والعلة، كما جاء لدى القرافي في الفروق: "الفرق السادس: [..] إن الشرع إذا رتب الحكم عقيب أوصاف، فإن كانت كلها مناسبة في ذاتها قلنا الجميع علة ولا نجعل بعضها شرطًا كورود القصاص مع القتل العمد العدوان المجموع علة، وسبب لأن الجميع مناسب في ذاته، وإن كان البعض مناسبًا في ذاته دون البعض قلنا المناسب في في ذاته هو السبب، والمناسب في غيره هو الشرط"[٣]. فهذا التفريق من القرافي يجلي لنا الفرق، وهو مبني على تعدد الأوصاف، فإن كانت كلها مناسبة في ذاتها سميت علة، وإن ناسب بعضها في ذاته سمي سببًا، وسمي المناسب في غيره شرطًا.

وفصل صاحب "نبراس العقول" في المسألة، فبين الفرق بين السبب والعلة من جهات متعددة، وما يعنينا في هذا المقام الاختلاف الكلامي والأصولي، فأما الاختلاف الكلامي فيتمثل في كون السبب والعلة يشتركان في توقف المسبب عليهما ويفترقان من وجهين: أحدهما: أن السبب ما يحصل الشيء عنده لا به، والعلة ما يحصل به. والثاني أن المعلول متأخر عن العلة بلا واسطة ولا شرط يتوقف الحكم على وجوده، والسبب إنما يقتضي الحكم بواسطة أو وسائط، ولذلك يتراخى عنه الحكم حتى توجد الشرائط وتنتفي الموانع، وأما العلة فلا يتراخى الحكم عنها.

---

(١) يقول صاحب "نور الأنوار على المنار" إن الأحكام الشرعية "لها أسباب تضاف إليها علل شرعية تنسب الأحكام إليها من حيث الظاهر وإن كان المؤثر الحقيقي في الأشياء كلها هو الله تعالى"، ص٢٤، نقلاً عن حقيقة التعليل، أمينة السعدي، ص١٠٠.

(٢) حقيقة التعليل، أمينة السعدي، ص١٠٥-١٠٦.

(٣) الفروق، ١٩٧/١.

وأما الاختلاف الأصولي فقد ذكر الآمدي شطره حين قال: العلة في لسان الفقهاء تطلق على المظنة؛ أي الوصف المتضمن لحكمة الحكم، كما في قتل العمد العدوان، فإنه يصح أن يقال: قتل لعلة القتل، وتارة يطلقونها على حكمة الحكم كالزجر الذي هو حكمة القصاص. فإنه يصح أن يقال لعلة الزجر، وأما السبب فلا يطلق إلا على المظنة دون الحكمة[١].

ومع أبي إسحاق الشاطبي سيتجلى لنا وقوع السبب متقدم عن وجود الحكمة، إذ قال إن "اعتبار وجود الحكمة في محل عيناً لا ينضبط، لأن تلك الحكمة لا توجد إلا ثانيًا عن وقوع السبب. فنحن قبل وقوع السبب جاهلون بوقوعها أو عدم وقوعها.. وإذا لم نعلم وقوع الحكمة فلا يصح توقف مشروعية السبب على وجود الحكمة؛ لأن الحكمة لا توجد إلا بعد وقوع السبب"[٢].

لذلك فالعلاقة تراتبية فالسبب قبلي والعلة بعدية. وإن كان الشاطبي لا يرى مشاحة في القول بالترادف "على أنه قد يطلق [...] لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما، ولا مشاحة في الاصطلاح"[٣].

(١) ينظر نبراس العقول، ص٢٢٦.
(٢) الموافقات، ١٨٦/١.
(٣) المصدر السابق، ٤١١/١. بتصرف يسير

المبحث الثاني

ثبات الأحكام وإشكالات في دوران الأحكام مع المقاصد

المطلب الأول :علاقة الدوران بثبات الأحكام:

يستلزم القول بالدوران الجزئي أو الكلي الإقرار بتغير الحكم الشرعي، حيث إن كل حكم لا يحقق حكمته يتغير، فالمقصود "من شرع الأحكام الحكم، فشرع الأحكام مع انتفاء الحكم يقيناً لا يكون مفيدًا فلا يرد به الشرع"(١)، و"كل سبب شرعه الله تعالى لحكمة لا يشرعه عند عدم تلك الحكمة كما شرع التعزيرات والحدود للزجر ولم يشرعها في حق المجانين... وذلك كثير في الشريعة وضابطه أن كل سبب لا يحصل مقصوده لا يشرع"(٢).

لكن الإشكال يكمن في التنظير الأصولي للحكم الشرعي حيث قد يفهم أن الحكم الفقهي حكم أزلي. وممن أثار هذه الإشكالية وفصل فيها أحمد الخمليشي حين قال: "إذا كانت كل واقعة لها حكمها الأزلي المعين من الله تعالى، فمن غير المقبول إثارة مناقشة حول هذا الحكم وإمكانية تغييره، وإن اختلف المكان وتطور الزمن، وهذا ما حدث فعلاً للأحكام الفقهية حتى أصبح الكثير منها غير مساير لواقع الناس، وبالتالي غير محقق للغايات التي شرع من أجلها.

قد يقال إن هذا مجرد ادعاء لاتفاق الأصوليين على أن أحكام المعاملات مرتبطة بعللها، وإن "الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا". لكن الواقع أن القول بتعليل الأحكام، وبدوران الحكم مع علته لم يؤثر إطلاقًا على ثبات الأحكام الاجتهادية"(٣).

وللأمانة فإن الخمليشي لم ينطلق من هذا الدليل وحده، وإنما عمق نظره بتحليل عدد من المفاهيم الأصولية التي انبنت عليها القاعدة، فقال عند تفسيره لقاعدة:

(١) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ٢٧٣/٣.
(٢) الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، القرافي، ١٧١/٣.
(٣) وجهة نظر: الفكر الفقهي ومنطلقات أصول الفقه، أحمد الخمليشي، الجزء الثالث، ص٩.

"الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا": "هذا المبدأ فقد أهميته بتفسير العلة بالأمارة التي بحكم طبيعتها غير قابلة للتغير، وهو ما أضفى صفة الثبات على الأحكام الاجتهادية وفق ما يثبته الواقع التاريخي، وتؤكده أغلبية الفتاوى التي يصدرها اليوم من نصبوا أنفسهم حماة للشريعة وجنودًا للدفاع عنها"[1].

ونلحظ أن الخمليشي انطلق من مقررات الأصوليين ليظهر الإشكال ثم عارضه بالواقع الفقهي، حيث إن القول بالتعليل لم يؤثر في ثبات الأحكام الاجتهادية.

ومما ينتقد به على هذا الكلام أنه يستلزم أولاً استقراء عدد من الأحكام الفقهية، كما أن إطلاق ارتباط أحكام المعاملات بعللها وجودًا وعدمًا يكشف عن نظرة تجزيئية في النظر الفقهي، وهي وإن كانت تعكس شيئًا من الواقع الفقهي في سياقات معينة، إلا أن الحكم لا ينبني على مجرد النظر "العللي" الجزئي وإنما يتجاوزه إلى النظر "المقاصدي" الكلي، فالأصوليون وإن قالوا بهذا الكلام نظرًا إلى أن التطبيق الفقهي يظهر لنا أن القاعدة لا يمكن أن تنزل بشكل آلي على الوقائع والنوازل، وإلا لكان تنزيلها محل اتفاق بين الفقهاء، وهذا ما لم يتحقق، حيث إن القول بـــ "الدوران" كان سببًا في الاختلاف بين الفقهاء.

ويرى أحمد الخمليشي أن من النتائج المترتبة عن إضفاء صفة "حكم الله" على الحكم الاجتهادي ثباته، ثم يفصل ذلك قائلاً: يعرف الأصوليون الحكم بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين، فإن لم يوجد هذا الخطاب فلا حكم والعقل لا يحسن ولا يقبح، ولا حكم للأفعال قبل ورود الشرع، والله وحده هو الحاكم "أما النبي ﷺ والسلطان والسيد والأب والزوج، فإذا أمروا أو أوجبوا لم يجب شيء بإيجابهم بل بإيجاب الله تعالى طاعتهم"[2]، ثم يعقب الخمليشي على هذا النقل للغزالي أن "هذا التصور لحكم أفعال المكلفين ينتج عنه قطعًا ثبات الأحكام

(1) المرجع السابق، الجزء الثالث، ص ١٠.
(2) المستصفى، ٦٦/١.

الاجتهادية، فهي أحكام الله الأزلية ولم يقم المجتهد إلا بـــ "الكشف" عنها، وحكم الله قطعًا لا يملك أحد مراجعته"[١].

انطلاقًا من هذا الكلام نلمس أن هناك ضبابية في تبين طبيعة العلاقة بين قاعدة الدوران وثبات الحكم مما يستدعي معالجة مؤصلة لهذه العلاقة، خصوصًا أن الأمر مشكل بالنظر إلى التنظير الأصولي للحكم الشرعي بين الثبات والتغير.

أولاً- دراسة المفهوم:

لبيان مفهوم "ثبات الحكم" ارتأيت تحديد المفهوم أولاً، ثم تعريف مقابله وهو "تغير الحكم"، وبضدها تتمايز الأشياء، والضد يعرف كما يقال. وتجدر الإشارة إلى أننا لا نجد مفهوم "الثبات" عند المتقدمين، وإنما انتشر استعماله حديثًا خصوصًا ضمن ثنائية الثبات والتغير، أما مفهوم "الأزلي" –كما جاء في مقالة الخمليشي– فلا يصلح في هذا المقام لأنه مفهوم كلامي بالأساس، وادعاء التماهي بين "الثبات" و "الأزلية" في النقاش الأصولي لا يقوى أمام النقد.

١- مفهوم ثبات الأحكام:

الثبات لغة دوام الشيء[٢]، أما اصطلاحًا فلا نجد له تعريفًا محددًا لدى المتأخرين، وإنما تداول المعاصرون هذا المفهوم لما أثاروا مسألة ثبات الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان مما اضطرهم إلى مناقشة تغير الأحكام وثباتها. وعرفت صفية الجفري الثبات بأنه "ما يقابل التغير، وهو وصف مرتبط بالأحكام الفقهية التي طريق ثبوتها قطعي؛ أي ثبتت بدليل قطعي من حيث نسبته إلى المصدر ومن حيث دلالته، وكل ذلك باعتبار الاقتضاء الأصلي للدليل القطعي"[٣].

فثبات الحكم هنا هو الفهم النصي، والنص هنا بمفهومه الأصلي، فكان قطعيًا من حيث دليله، نصًا من حيث دلالته. لكن، ليست هذه الدلالات المنتشرة للمفهوم،

---

(١) وجهة نظر: الفكر الفقهي ومنطلقات أصول الفقه ، أحمد الخمليشي، الجزء الثالث، ص ١٠.، الرباط مطبعة المعارف الجديدة ، ط١ ، ٢٠١٤.

(٢) معجم مقاييس اللغة، مادة "ثبت"، ٣٩٩/١.

(٣) الثبات والتغير في الحكم الفقهي، صفية الجفري، ص ١٩.

وإنما معنى ثبات الحكم، كما هو متداول، هو عدم تغير الحكم وصلاحه لكل زمان ومكان.

٢- مفهوم تغير الأحكام:

يقال: بضدها تتمايز الأشياء، ومنه فإن تحديد مفهوم تغير الحكم قد يعين على تبين "ثبات الحكم"، والتغير في اللسان العربي يحيل على معاني الاختلاف والتحول والتبدل، وتستصحب هذه المعاني في التحديد المفهومي، يقول محمد عابد السفياني: "المقصود من التغير في الحكم الشرعي هو انتقاله من حالة كونه مشروعًا إلى حالة كونه ممنوعًا، أو أن يكون ممنوعًا فيصبح مشروعًا باختلاف درجات المشروعية والمنع"(١).

إن مفهوم "ثبات الحكم" فيه ضبابية، ويتأكد الأمر إذا نظرنا في مقالة أحمد الخمليشي، حيث قد يفهم من كلامه أن ثبات الحكم هو بقاء الحكم الشرعي على ما هو عليه دوامه وعدم تغيره بمجددات الزمان والمكان.

ويمكننا أن نميز بين أضرب ثبات الحكم الشرعي؛ فهناك الأحكام التي لا تتغير كـــ "وجوب الزكاة"، فهي ثابتة إذا وجدتشروطها، وهذا ثبات كلي. وهناك أحكام ثابتة بثبات عللها وظروفها، إذ إن تكرار الظروف نفسها ينتج الحكم نفسه أو الرأي نفسه، مهما وقع التكرار، وهذا الثبات جزئي لا كلي.

ثانيًا– الفرق بين الثبات والتغير:

يمكن القول إن أول محدد للتفريق بينهما هو باعتبار "المجال" أو "المحل" الذي ينتمي إليه الحكم؛ فالمجال الثابت، في الغالب الأعم، يتجلى في العبادات. أما المتغير فمجاله المعاملات، حيث إن الأصل في الأول التعبد والتوقف عند ما حده الشارع، والأصل في الثاني التعليل والالتفات إلى المعنى، وهذا نظر باعتبار الغالب

(١) معالم طريقة السلف في أصول الفقه: الثبات والشمولية في الشريعة الإسلامية، محمد عابد السفياني، ص ٤٤٩. تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية، إسماعيل كوكسال، ص ٢٧.

أيضًا، ذلكم أن إناطة الأحكام العادية بالعلل لا يستلزم دورانها معها وجودًا وعدمًا هكذا من حيث الإجمال، فالأحكام المقدرة، وإن اندرجت ضمن العاديات إلا أنه يوقف عند ما حد فيها، فكان حكمها بالنسبة للمكلف التعبد لا التعليل، بالإضافة إلى أن العادات وإن كان الأصل فيها الالتفات إلى المعاني إلا أن هناك مستثنيات لا تقبل هذه القاعدة نحو مسألة الرمل، فإن علته إظهار النشاط للكفار، وأن حمى يثرب لم تصب النبي ﷺ وأصحابه، غير أن هذه العلة انتفت وبقى الحكم، ويقول بشأن العز بن عبد السلام: "وقد شرع الرمل في الطواف لإيهام المشركين قوة المؤمنين، وقد زال ذلك والرمل مشروع إلى يوم الدين"(١).

فالأحكام تتغير، خصوصًا تلكم التي ترجع إلى العوائد كما يقول القرافي: "إن إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغيو تلك العوائد، خلاف الإجماع، وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتحددة"(٢)، كما عقد ابن القيم فصلاً في "تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد"، وقال عنه: "هذا فصل عظيم النفع جدًا، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه، ما لم يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى مراتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد"(٣).

وقد جرت العادة عند بعض الأصوليين والفقهاء التفريق بين الحكم والفتوى، والقول إن الحكم ثابت بينما الفتوى متغيرة، والحال أن هذا التفريق لا يخلو من خوارم، خصوصًا أنه ينم عن الخلط بين الخطاب الشرعي وبين الحكم الشرعي،

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، ٤/٢.
(٢) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، شهاب الدين القرافي، ص ٢١٨.
(٣) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، ١١/٣.

فالخطاب الشرعي أعم من الحكم؛ لأن الحكم يستمد من الخطاب في كليته، وله أسباب يقوم عليها، ومقاصد يحققها، ومآلات يراعيها.

منها أن الأصل في الحكم أن يكون صالحًا لكل زمان ومكان إذا توفرت شروطه وانعدمت موانعه، ولكي تكون للحكم هذه الصلاحية وجب أن تكون لديه القابلية للتغير، لأن الثابت هو الأحكام القواطع من حيث صحة الدليل ونصية الدلالة.

وعليه، فإنه بالتأمل يظهر لنا أن الدوران يفيد تغير الحكم بإيجاده عند وجود علته وعدمه عند انعدام علته، ومن ثم؛ فإن القاعدة تعد مدخلاً للنظر في ثبات الحكم من تغيره بآليات منهجية من صميم المجال الأصولي، وذلك بتفعيل فقه الإناطة، والتجسير بين الجزئي والكلي في ترشيد واقع الاجتهاد الفقهي.

والأمثلة الفقهية التي يمكن ضربها على هذه العلاقة كثيرة، حيث إن كثيرًا من الأحكام الاجتهادية متغيرة لا ثابتة، لكن هذا التغير منوط بتوفر شروطه وتحقق ضوابطه، وإن كان هذا القول لا يعمم، حيث نجد بعض الاستثناءات في التطبيق فينزل الحكم المتغير منزلة الثابت دون مقتضياته المنهجية، وشأن هذه الأحكام التعميمية الاستقراء، وليس هذا محل بيان ذلك.

وهذا بيان بالتمثيل يجلي أكثر تغير الحكم لتغير علته، وغم النص عليه وإجراء العمل وفقه.

ضالة الإبل:

عن زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه قال: جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فسأله عما يلتقطه فقال: عرفها سنة ثم احفظ عفاصها[1] ووكاءها[2]، فإن جاء أحد يخبرك بها، وإلا فاستنفقها. قال: يا رسول الله، فضالة الغنم؟ قال: لك أو لأخيك أو للذئب.

([1]) عفاصها؛ أي وعاؤها الذي تكون فيه، وهي من العفص، وهو الثني لأن الوعاء يثنى. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، القسطلاني، ٢٤٢/٤.

([2]) الوكاء: الخيط الذي يشد به رأس الصرة أو الكيس ونحوهما. إرشاد الساري، القسطلاني، ٢٤٢/٤.

قال: ضالة الإبل؟ فتمعر وجه النبي ﷺ فقال: ما لك ولها، وعها حذاؤها وسقاؤها، ترد الماء وتأكل الشجر"(١).

قال الزرقاني: "فالمراد النهي عن التعرض لها؛ لأن الأخذ إنما هو للحفظ على صاحبها إما بحفظ العين أو بحفظ القيمة، وهي لا تحتاج إلى حفظ؛ لأنها محفوظة بما خلق الله فيها من القوة والمنعة، وما يسر لها من الأكل والشرب"(٢).

وقال الإمام النووي في شرحه على صحيح الإمام مسلم: "وفرق ﷺ بينهما وبين الفرق بأن الإبل مستغنية عن من يحفظها لاستقلالها بحذائها وسقائها وورودها الماء والشجر، وامتناعها من الذئاب وغيرها من صغار السباع، والغنم بخلاف ذلك، فلك أن تأخذها أنت أو صاحبها أو أخوك المسلم الذي يمر بها أو الذئب، فلهذا جاز أخذها دون الإبل"(٣).

ونفهم من الحديث عدم الإذن في التقاط الإبل.. فيكون حكم التقاطها الحرمة بناء على النهي الوارد في الحديث والذي يفيد الإلزام في غياب قرينة تغير النهي من الحرمة إلى كراهة.

والسؤال الذي يثار: هل حكم الحرمة ثابت لا يتغير، أم أنه منوط بعلة؟

للجواب على هذا السؤال نرجع إلى أفعال الخلفاء الراشدين، حيث مضى الأمر على عدم التقاط ضالة الإبل زمن الرسول ﷺ، وطيلة خلافة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما، فكانت الإبل تظل طليقة حتى يجدها صاحبها تبعًا لأمر رسول الله ﷺ الوارد في الحديث.

لكن في خلافة عثمان رضي الله عنه تغير الحال، فأمر بالتقاطها وتعريفها وبيعها حتى إذا جاء صاحبها أعطي ثمنها، وفي بيان هذا الأمر قال ابن رشد الجد في البيان والتحصيل: "وإنما اختلف الحكم في ذلك من عمر بن الخطاب وعثمان بن

(١) الجامع الصحيح، البخاري، كتاب في اللقطة، باب ضالة الإبل، ٢٢٩٥.
(٢) شرح الزرقاني على موطأ مالك، ٦٦/٤.
(٣) شرح النووي على صحيح مسلم، ٢٣/١٢.

عفان لاختلاف الأزمان بفساد الناس، وكان الحكم فيها في زمن النبي ﷺ وخلافة عمر بن الخطاب: أن لا تؤخذ، فإن أخذت عرفت، فإن لم تعرف حيث وجدت تركت.

ثم كان الحكم فيها في زمن عثمان لما ظهر من تغير أحوال المجتمع أن تؤخذ وتعرف، فإن لم تعرف بيعت ووقفت أثمانها، وكذلك ينبغي أن يكون الحكم فيها اليوم إن كان الإمام عدلاً، وإن كان غير عدل يخشى عليها إن أخذت لتعرف تركت ولم تؤخذ، فإن كان إنما يخشى على ثمنها إن بيعت أخذت فعرفت وإن لم تعرف ردت حيث وجدت.

واختلف إن كانت الإبل الضوال بعيدة من العمران في موضع يخاف عليها السباع، فقيل: إنها في حكم الشاة؛ لأن النبي ﷺ قد ذكر العلة التي من أجلها فرق بين ضالة الغنم وضالة الإبل بقوله في الشاة: "هي لك أو لأخيك أو للذيب"[1] وقيل: إنها تؤخذ وتعرف بخلاف الشاة إذ لا مشقة في حلبها، وكذلك البقر إن كانت بموضع يخاف عليها من السباع يدخل فيها من الخلاف ما دخل في الإبل إن كان المشقة في حلبها، والمنصوص فيها في المدونة أنها بمنزلة الغنم"[2].

واختلاف عثمان هنا رضي الله عنه مع ما جرى عليه العمل فيما سبقه من عصور ليس اختلاف حجة وبرهان، بل اختلاف عصر وزمان، وتحقيقًا لمقصود الشارع، وحفظًا لحقوق الناس[3].

قال السرخسي: "وتأويله عندنا: أنه كان في الابتداء –يعني عدم الالتقاط– فإن الغلبة في ذلك الوقت كان لأهل الصلاح والخير لا تصل إليها يد خائنة إذا تركها

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب اللقطة، ح١٧٢٢.
(2) البيان والتحصيل، ٣٥٩/١٥.
(3) الأحكام الفقهية تاريخها ووظائفها التربوية والدعوية، وصفي عاشور أبو زيد، ص٢٩.

واجدها، فأما في زماننا لا يأمن واجدها وصول يد خائنة إليها بعده، ففي أخذها إحياؤها وحفظها على صاحبها؛ فهو أولى"[١].

وقال الكشميري الهندي: "تمسك الشافعية بهذا على عدم التقاط الإبل، ومذهبنا أن يلتقط الإبل، وأما عهد السلف فكان عهد الأمانة بخلاف زماننا فإنه زمن الجناية فيلتقط، فالاختلاف باختلاف الأعصار"[٢].

"ولعلنا لا نذهب بعيدًا عن الصواب إذا قلنا: إن ما سوى الإبل مما أمرالنبي ﷺ بالتقاطه للخوف عليه، لو جاء عصر أو تحققت حال يأمن فيها على هذه الأنواع من الضياع، وضمن فيه أو يغلب الظن أن تكون مصونة محفوظة وتصل لأصحابها دون التقاط لكان الحكم تركها لا التقاطها؛ تحقيقًا للمقصد، وحفظًا لحقوق الناس، وهو عين ما انطلق منه النبي ﷺ في حكمه"[٣].

قال ابن رجب الحنبلي في كتابه الاستخراج: "واعلم أن هذه المسألة أصولية اختلف الناس فيها، وهي أن ما عقده بعض الخلفاء الأربعة هل يجوز لمن بعدهم نقضه كصلح بني تغلب وخراج الجزية والوؤس؟ وفيه قولان لأصحابنا أشهرهما المنع؛ لأنه صادف اجتهادًا سائغًا فلا ينقض، وهذا يرجع إلى أن فعل الإمام كحكمه، وفيه خلاف أيضًا، واختار ابن عقيل جواز تغييره بالاجتهاد لاختلاف المصالح باختلاف الأزمنة. ومن الأصحاب من استثنى من ذلك ما علم أن ما عقده لعلة فيزول بزوالها ويتغير بتغيرها"[٤].

"فالحكم هنا دار مع مقصده، وتغير حين تغير الحال والزمان، وإذا كان عصر هؤلاء الفقهاء عصر جناية وخيانة، فكيف بعصرنا الآن؟ إن الأخذ بهذا الرأي يتوجب في عصرنا أكثر"[٥]، كما يقول وصفي عاشور أبو زيد، وإن كان لي

---

(١) المبسوط، ١٩/١١.
(٢) العرف الشذي شرح سنن الترمذي، ١٣٧/٣.
(٣) مقاصد الأحكام الفقهية، وصفي عاشور أبو زيد، ص ٣٠.
(٤) الاستخراج لأحكام الخراج، ابن رجب، ٩٠/١.
(٥) مقاصد الأحكام الفقهية، وصفي عاشور أبو زيد، ص ٣٠.

تحفظ على هذا التعليل المذكور، إذ إن فرضية صلاح الزمن الأول، بعد عصر الرسالة، وفساد ما بعده، يجعل نظرتنا سوداوية لكل العصور الأولى التالية لعصر الرسالة، وكأنها "العصر النموذج"، ولا يخفى أن هذا الكلام يستبطن "طهرانية" زائدة، وهذا الأمر لم يكن متحققًا حتى في عصر الرسالة بوجود "النور" ﷺ وسط قومه، فالتخوين ومحاولة القتل والإفك والفرار من الزحف والسكر والزنا وخيانة الأمة وغيرها من الآفات كانت موجودة في عصره ﷺ، والمطلع على سيرته سيتأكد أنه لا طهرانية في كل العصور، فالصالح والطالح موجودان في كل عصر وحين، وتبقى ميزة عصر "الرسالة" وجود النور النبوي الذي يضيء القلوب وينير العقول، ومع ذلك فليس طاهرًا قطعًا، فما بالنا بالعصور التي تلته.

إن غرضي من هذا التعليق أن ننظر بعقلانية وواقعية لحال المجتمعات فلا نفترض عصرًا صالحًا قطعًا ويكون هو المقياس، إذ إن للعصور التاريخية سياقاتها الخاصة التي لا تذكرها كتب التاريخ فضلاً عن كتب الفقه.

وعليه، فلا يمكننا التشبث بفرضية ثبات الأحكام، خصوصًا مع القول بمبدأ التعليل نصًا كان أو اجتهادًا؛ وإن كان الأول أقرب إلى القطع، لأن هذا مما يدل على مرونة الشريعة الإسلامية وصلاحيتها للواقع بجوابها عن الوقائع واعتبارها للتوقع.

إن الاجتهاد التعليلي بالتوسل بآلية الدوران ضابط لتغير الأحكام وفق الاجتهاد المعتبر، بالتأكد من المناطات التي علق بها الحكم، والنظر في الأسباب التاريخية التي جاء فيها الحكم، لمعرفة الثابت من المتغير، واستنباط قواعد منهجية لفهم الحكم وتنزيله ليتيسر لنا النظر في النوازل المعاصرة .

المطلب الثاني: إشكالات دوران الأحكام مع المقاصد

ترتبط مسألة الدوران المقاصدي بمسالة أكبر وهي دوران الأحكام عموما وهذه بدورها ترتبط بإشكالات أكثر عمقًا من مجرد التعليل بالعلة المنصوصة، حيث إن هذه المسألة محل اتفاق بين الأصوليين، لأنها تلحق بالنص لا الاجتهاد، والنظر الفقهي مبني على الاجتهاد الذي يساير المتغيرات.

ومن ثم، فإن أول مسلمة تفتتح بها هذا المطلب أنه لا إشكال في دوران الأحكام مع العلة المنصوصة، فذلك محل إجماع بين الأصوليين؛ قال شاه ولي الله الدهلوي: "...ومنها أنه إذا أوحى إليه بحكم من أحكام الشرع، واطلع على حكمته وسببه كان له أن يأخذ تلك المصلحة، وينصب لها علة، ويدير عليها ذلك الحكم، وهذا قياس النبي ﷺ ، وإنما قياس أمته أن يعرفوا علة الحكم المنصوص عليه، فيديروا الحكم حيث دارت"(١). والتطبيق الفقهي يؤكد هذا الأمر، إذ جاء في "البحر الرائق" لابن نجيم حين حديثه عن سؤر الهرة، والتمييز بين الهرة التي تطوف والتي لا تطوف، بأن مناط حلية سؤرها هو الطواف، كما جاء في التنصيص على ذلك في الحديث في قوله ﷺ: "إنها ليست بنجسة؛ إنها من الطوافين عليكم والطوافات"(٢)، "وقد يجاب عنه بأنها علة منصوص عليها لا مستنبطة، والمنصوص عليها يتعلق الحكم بها وجودًا وعدمًا كالطواف في الهرة، ولذ كان سؤر الهرة الوحشية نجسًا لفقد الطواف كما عرف الأصول"(٣).

لكن لا يستلزم التنصيص على العلل وضوحها دومًا، إذ قد يكون القصد في التنصيص على بعض العلل دون الأخرى الخفاء أحيانًا، قال الميساوي: "وتخصيص التنصيص على العلل ببعض الأحكام في بعض الآيات إنما هو في مواضع خفاء

(١) حجة الله البالغة، ص٢٢٦.
(٢) رواه الإمام مالك في الموطأ، كتاب الطهارة، باب الطهور للوضوء، رقم ١٣. وعبارته: "إنها ليست بنجس.."
(٣) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم، ١٢٢/٣.

العلل، فإن الخمر قد اشتهر بينهم نفعها، والميسر قد اتخذوه ذريعة لنفع الفقراء، فوجب بيان ما فيهما من المفاسد إنباء بحكمة التحريم. وفائدة أخرى وهي تأنيس المكلفين عند فطامهم عن أكبر لذائذهم، تذكيرًا لهم بأن ربهم لا يريد إلا صلاحهم دون نكايتهم"[١].

وبعد أن تبين لنا أنه لا إشكال في دوران الأحكام مع العلل المنصوصة ننتقل إلى بيان بعض الإشكالات المرتبطة بدوران الأحكام، وجلها مرتبط بالعلة، فما هي هذه الإشكالات؟ وما آثارها على تفعيل الدوران المقاصدي ؟

أولا : إشكال الدوران مع العلة المستنبطة والقاصرة

سبق معنا أن العلة المنصوصة قد تكون خفية المعنى لذلك يتم التنصيص عليها، أما المعقولة المعنى فيمكن استنباطها، وهذا ما نفهمه من كلام الشاطبي في "الموافقات" إذ قال: "قالت عائشة رضي الله عنها: نهاهم النبي ﷺ عن الوصال رحمة لهم: قالوا: إنك تواصل. فقال: "إني لست كهيئتكم، إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني"[٢].

وحاصل هذا كله أن النهي لعلة معقولة المعنى مقصودة للشارع، وإذا كان كذلك، فالنهي دائر مع العلة وجودًا وعدمًا، فإذا وجد ما علل به الرسول ﷺ، كان النهي متوجهًا ومتجهًا، وإذا لم توجد، فالنهي مفقود"[٣] مثلا، قال ﷺ: "لا يقضين القاضي وهو غضبان"[٤]، وكان وجه النهي وعلته تشويش الفكر عن استيفاء الحجج

---

(١) التعليل والمناسبة والمصلحة: بحث في بعض المفاهيم التأسيسية لمقاصد الشريعة، محمد الطاهر الميساوي، ص٥٢.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب النهي عن الوصال في الصوم، ح١١٠٣، ولفظه: "وأيكم مثلي، إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني".

(٣) الموافقات، ٢٣٩/٢.

(٤) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب الأقضية، باب كراهية قضاء القاضي وهو غضبان، ١٧١٧/١٣٤٣. ونص البخاري: "لا يقضي حكم بين اثنين وهو غضبان".

اطرد النهي مع كل ما يشوش الفكر، وانتفى عند انتفائه، حتى إنه منتف مع وجود الغضب اليسير الذي لا يشوش، وهذا صحيح مليح"[١].

فهاهنا العلة معقولة المعنى، وهي ملحقة بالمنصوصة، لأنها تفهم من السياق ولا تحتاج إلى مسالك العلة لتبينها، فليست من الخفاء بحيث تحتاج إلى برهان عليها، ونرى كيف أن الشاطبي أدار معها الحكم وجودًا وعدمًا دون إشارة للاختلاف، بل إن توظيفه للدوران يوحي أنه محل وفاق بين النظار.

لكن هل يشترط في العلة أن تكون منصوصة ليصح الدوران؟

وهل يمكن الاكتفاء بالعلة إذا كانت منضبطة؟

وللإجابة عن هذا الأمر وجب بيان التعليل بالعلة المستنبطة وما يرتبط به من مسائل، نحو التعليل بالعلة القاصرة.

أولاً- إشكال الدوران مع العلة المستنبطة:

العلل المستنبطة على أضرب؛ أعلاها مرتبة العلة المستنبطة التي تنزل منزلة العلة المنصوصة، وقال عنها الغزالي: "العلة المستنبطة إن كانت مناسبة ومؤثرة، فمناسبتها دليل على ترتيب الحكم عليها واتباعها أينما وجدت. وهو كاف في الدلالة على جواز القياس عقلاً وشرعًا"[٢].

فمن شروط العلة المستنبطة أن تكون مناسبة، ونلحظ أن المناسبة شرط في اعتبار العلة كما جاء في كلام أبي حامد الغزالي، ومن شروطها أيضًا ألا تناقض حكم الأصل، وألا تعارض أصول الشرع، وفي ذلك يقول الجويني في البرهان: "إذا ثبت حكم في أصل، وكان يلوح في سبيل الظن استناد ذلك إلى أمر، ولم يناقض ذلك الأمر شيء، فهذا هو الضبط الأقصى، الذي لا يفرض عليه مزيد.

(١) الموافقات، ٢٤٥/٢.
(٢) شفاء الغليل، ٢٨٨.

فإذا أشعر الحكم في ظن الناظر بمقتضى استنادًا إليه، فلذلك المعنى هو المظنون علمًا وعلة لاقتضاء الحكم. فإذا ظهر هذا، وتبين أن الظن كاف، وتوقع الخطأ غير قادح، ولا مانع من تعليق الحكم، كان ذلك كافيًا بالغًا.

ومما يعضد به الغرض أن كل حكم أشعر بعلة ومقتضى، ولم يدرأه أصل في الشرع، فهو الذي يقضي بكونه معتبر النظر؛ فإن الشارع ما أشار إلى جميع العلل، واستنبط نظار الصحابة رضي الله عنهم وكانوا يتلقون نظرهم مما ذكرته قطعًا"[١].

لذلك فإن البحث عن العلل عمل اجتهادي كما قال الدهلوي: "ويحتمل طروق اجتهاد في تصوير العلة المدار عليها"[٢]، والناظر للعمل الفقهي يجد أن جل العلل هي علل مستنبطة.

وعليه؛ فالعلل المستنبطة على درجات:

فهناك العلة المستنبطة التي تلحق بالمنصوصة.

وهناك العلة المستنبطة بمسالك العلة المعروفة.

وهناك العلة المستنبطة المظنونة التي لا تتعدى.

قال الجويني: "فما قرب من المنصوص عليه جدًا، بحيث يحصل العلم بالتحاقه، فهو في الرتبة العليا، وما بعد قليلاً وعارض العلم نقيضه من ظن أو شك، فهذا مما يغلب على الظن الالتحاق به من غير معنى وهو الشبه"[٣].

وقال الغزالي: "والعلة المستنبطة أيضًا عندنا لا يجوز التحكم بها، بل قد تعلم بالإيماء، وإشاء النص، فتلحق بالمنصوص، وقد تعلم بالسبر حيث يقوم دليل على وجوب التعليل، وتنحصر الأقسام في ثلاثة مثلاً، ويبطل قسمان، فيتعين الثالث، فتكون العلة ثابتة بنوع من الاستدلال فلا تفارق تحقيق المناط، وتنقيح المناط، وقد يقوم الدليل على كون الوصف المستنبط مؤثرًا بالإجماع، فيلحق به ما لا يفارقه إلا

---

(١) البرهان، ٥٢٧/٢-٥٢٨.
(٢) حجة الله البالغة، شاه ولي الله الدهلوي، ص٢٩٥.
(٣) البرهان، ٥٦٢/٢-٥٦٣.

فيما لا مدخل له في التأثير، كقولنا: الصغير يولى عليه في ماله لصغره، فيلحق بالمال البضع إذ ثبت بالإجماع تأثير الصغر في جلب الحكم، ولا يفارق البضع المال في معنى مؤثر في الحكم. فكل ذلك استدلال قريب من القسمين الأولين"(١).

ومن بين أسباب الخلاف في التعليل بالعلة المستنبطة قصد الدرس الأصولي تأسيس قضاياه على القطع، وهذا ما نلحظه في كلام الغزالي، إذ يقول: "نحن لا نرفع ذلك إلا بقاطع، فإنا إذا تعبدنا باتباع العلة المظنونة وظننا، فنقطع بوجود بوجود الظن، ونقطع بوجود الحكم عند الظن. فلا يرفع ذلك إلا بقاطع"(٢).

لذلك فإن أهم فائدة للعلة هي الاجتهاد، شرط أن لا يعود على حكم الأصل بالإبطال، فإن الحكم الأصلي مبني على النص، أما العلة فيتوسل بها من أجل الاجتهاد القياسي، يقول الغزالي: "الحكم في الأصل يثبت بالنص، وفائدة استنباط العلة المظنونة إما تعدية العلة، وإما الوقف على مناط الحكم المظنون للمصلحة، وإما زوال الحكم عند زوال المناط...

وأما الحكم يثبت في الفرع بالعلة وإن ثبت في الأصل بالنص، فالفرع كان تابعًا للأصل في الحكم فلا يلزم أن يتبعه في الطريق، فإن الضروريات والمحسوسات أصل للنظريات، ولا يلوم مساواة الفرع لها في الطريق، وإن لزمت المساواة في الحكم"(٣).

جاء في مسودة آل تيمية: "والعلة المستنبطة لا بد من دليل يدل على صحتها، وذلك الدليل هو كونها مؤثرة في الحكم، وسلامتها على الأصول من نقض أو معارضة، ويجوز أن يجعل وصف العلة الدال على الحكم وصفًا نافيًا، ويجوز أن

(١) المستصفى، ٢/٢٤٠-٢٤١.
(٢) المستصفى، ٢/٢٧٧.
(٣) المستصفى، ٢/٢٦٩-٢٧٠.

يجعل وصفًا مثبتًا، سواء في ذلك الأوصاف الذاتية والحكمية كما في قوله (إنها ليست بنجس) تعليلاً لطهارة الماء"[1].

تلخص لنا هذه الفقرة شروط التعليل بالعلة المستنبطة، ومن ثم صحة دوران الحكم معها وجودًا وعدمًا، وهذه الشروط تتلخص في التأثير وعدم معارضة الأصل.

وتظل العلة المستنبطة التي قاربت المنصوص أعلى درجات العلل التي يدور معها الحكم وجودًا وعدمًا، بعد العلة المنصوصة، لأنه يقل الاختلاف حولها، وكلما كانت العلة محل خلاف كلما كان الدوران أضعف.

ثانيًا- إشكال الدوران مع العلة القاصرة:

تجدر الإشارة إلى أن لهذا الإشكال ارتباطًا وطيدًا بمفهوم العلة، فمن يعتبر العلة جنسًا يندرج تحته الحكمة والسبب وغيرها لا يرى الأمر محل إشكال.

لكن بالنظر إلى علية العلة فإن النظر الجزئي للعلية يعطينا العلة القاصرة والتي لا تتوفر على إحدى شروط العلة، وليست حكمة لأن الحكمة يغلب على الظن التعليل بها.

ويتحدث الجويني عن شروط التعليل بالعلة القاصرة والتعدية بها؛ قال: "ومن قال بالعلة القاصرة أبداها، وانتحاها حكمة في حكم الشرع، ولسنا نبعد ذلك ولكن يتعين في ادعاء العلة القاصرة أن يكون المدعى مشعرًا بالحكم مناسبًا له مقضيًا بالطالب إلى التنبيه على محاسن الشريعة والتدرب في مسالك المناسبات وشرط ذلك الإخالة لا محالة"[2].

لم يحكي الغزالي الخلاف في صحة العلة القاصرة بقوله: "اختلفوا في صحة العلة القاصرة؛ فذهب الشافعي رضي الله عنه إلى صحتها، لأن جواز التعدية ينبني

([1]) المسودة، آل تيمية، ص٣٨٦.
([2]) البرهان، ٥٣٩/٢.

على معرفة صحتها بطريقه، وليس للتعدي مدخل في التصحيح، وهو نتيجة التصحيح.

وقال أبو حنيفة رضي الله عنه إنها باطلة، فإنه لا حكم لها إذ الحكم في محل النصب ثابت بالنص، ولم يثبت بها حكم في غيره"[١].

ونشأ من هذا إشكال أصولي، وهو أن الحكم في الأصل هل يضاف إلى العلة أم لا؟ فبعضهم يقول إن المضاف إلى العلة حكم الفرع، فأما حكم الأصل فمضاف إلى النص لا إلى العلة.

ثم قال الغزالي: "وهذه المسألة عندي لفظية: تنبني على بيان حد العلة وما المراد بإطلاقها. وقد بينا أن الفقهاء يطلقون اسم العلة: على العلامة الضابطة لمحل الحكم، وقد تطلق على الباعث الداعي إلى الحكم، وهو: وجه المصلحة، وقد تطلق على السبب الموجب للحكم الذي يتنزل في الإيجاب وإضافة الموجب إليه منزلة العلة العقلية بنصب الشرع، وإذا خرجت المسألة على هذه المآخذ ارتفع الخلاف.

– فإذا أريد بالعلة السبب الموجب الذي يقتضي إذافة عقلية، كما في العلل العقلية، فهذا يقتضي أن يقال: إن كانت العلة منصوصًا عليها، كالسرقة مثلاً جاز إضافة الحكم إليها وإن كانت قاصرة، وإن كانت مستنبطة بالظن فلا، لأن المضاف وهو الحكم نقطوع به، فيستحيل أن يكون المضاف إليه مظنوناً. والعلة المستنبطة مظنونة، فالحكم بأن الحكم حصل بها، إضافة مقطوع به إلى سبب مظنون، وإضافته إلى النص القاطع –والحكم مقطوع به– أولى من إضافته إلى العلة المظنونة، وقطع إضافته عن السبب الظاهر المقطوع به. وعن هذا المنهج فرق فارقون بين العلة المنصوصة والمستنبطة[٢].

---

(١) شفاء الغليل،٢٤٣.
(٢) المصدر السابق، ٢٤٣-٢٤٤.

– وإن أطلق اسم العلة لإرادة الباعث على الحكم والداعي له، وهو وجه المصلحة، فيقول الناظر: الحكم ثابت بالنص ومضاف إليه، والسبب الباعث للشرع على النص المصلحة الفلانية. فهذا لا حجر في إطلاقه.

ثم تلك المصلحة قد يستوفيها النص ويستوعب مجاريها، وقد يقصر النص عنها فيلحق به غيره، وقد تقصر على النص فيخصص النص بها[١].

وقال الغزالي بعد الكشف عن سبب الخلاف في العلة القاصرة: "وتبين أن منشأ هذا الخصام العظيم أنهم لم يتفقوا على حد واحد للعلة معلوم، ولو وقع الاتفاق عليه لهان عرض الوصف المذكور في محل النزاع على ذلك المحك"[٢].

لذلك فالقول بجواز التعليل بالعلة القاصرة أو عدم الجواز مبني على تحديد مفهوم العلة، وباعتبار التحديد يمكن الحديث عن الخلاف من عدمه.

وإطلاق الغزالي أن الخلاف لفظي لا يعني خلوه من الثمرة، لأن المتأمل يجد أنهم وإن اختلفوا في تحديد مدلولات الألفاظ إلا أن هذا الاختلاف له أثر، فكان بذلك اختلافًا معنويًا في حقيقة الأملا، وبالنظر إلى صنيع الغزالي نجد أن محل النزاع مختلف، فإن اتفقوا في الاسم فإنهم اختلفوا في المسمى، ومن هنا كان الخلاف لفظيًا، لا بمعنى خلوه من الثمرة، والله أعلم.

ومن الأمثلة التي تجلي هذه المسألة تعليل الربا، قال الغزالي: "تعليل ربا الورق بالنقدية تشهد له الدنانير، وتعليله بكونه ورقًا لا تشهد له الدنانير. فإذا قوبل أحدهما بالآخر، كان الوصف الجامع لمجاري الحكم أحرى بأن يناط به الحكم المشترك. وهذا لأنا نظن أن الربا معلل بمصلحة خفية لم نطلع عليها، ونظن أن وصف النقدية يتضمن تلك المصلحة ويشتمل عليها لأنه مقصود خاص مطلوب من هذين المعنيين لا يشابههما غيرهما فيه. فالغالب أن المصلحة الداعية إلى الحكم، مودعة في هذه

(١) شفاء الغليل، ص٢٤٤.
(٢) المصدر السابق، ش٢٨٦.

الصفة الجامعة، وهذو الصفة كالطرف والغالب لها، وهو أغلب على الظنون من تقدير ذلك في كونه ورقًا ولا يشهد له الذهب، وفي كونه ذهبًا ولا يشهد له الورق..[١].

انطلاقًا من مثال "الربا" الذي ذكره الغزالي، يظهر أن مناط التحريم خفي، لأنه غير منصوص ويجب استنباطه، ورجح، باعتبار غالب الظن، علة النقدية، لأنها تتوفر في النقود ورقًا وذهبًا كذلك، أما التعليل بالورقية فلا يوجد في الذهب فبطل التعليل به.

لذلك فالعلة هنا مستنبطة وقد تكون قاصرة، ومنه نعلم أن العلة القاصرة تكون في الغالب مستنبطة، ومتى غلب على الظن إضافة الحكم إليها تعدت. والذي أراه أن العلة إذا تعدت لم تبق قاصرة، لأن القاصرة هي التي تقتصر على محلها ولا تتعداه، وإذا ثبت أن العلة تتعدى لم تبق قاصرة.

ومنه، فإن الاختلاف في تعدية العلة القاصرة اختلاف اصطلاح، نظرًا للاختلاف حول العلة أساسًا. فجل الخلافات إنما ترجع إلى تحديد مفهوم العلة، كما سبق بيانه، ويلخص هذا الخلاف الإمام الشاطبي بقوله: "اعتبار علل الأمر والنهي، ولماذا أمر بهذا الفعل؟ ولماذا نهى عن هذا الآخر؟ والعلة إما أن تكون معلومة أو لا. فإن كانت معلومة اتبعت، فحيث وجدت وجد مقتضى الأمر والنهي من القصد أو عدمه، كالنكاح لمصلحة التناسل ، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه، والحدود لمصلحة الازدجار، وتعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة في أصول الفقه، فإذا تعينت علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلل من الفعل أو عدمه، ومن التسبب أو عدمه، وإن كانت غير معلومة فلا بد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا"[٢].

---

(١) شفاء الغليل، ص٢٤٦.
(٢) الموافقات، ٢٩٩/٢.

فكلام الشاطبي يلخص لنا الإشكال في جملته، فالعلة إما معلومة أو مجهولة.

والمعلومة إما منصوصة أو مستنبطة؛ فالمنصوصة ليست محل إشكال، والمستنبطة تستنبط بالمسالك الأصولية المعروفة.

والمجهولة ما لم يتم التنصيص عليها، وما لم يتم إثباتها بواسطة المسالك المعروفة، وهي على درجات؛ وكلما قاربت المنصوصة قل الاختلاف حولها، وإن علمها المجتهدين لا يصرح بها قطعًا وإنما ظنًا.

ومحل الخلاف يتمثل في قصد الدرس الأصولي القطع؛ فالعلة المعلولة يغلب على الظن التعليل بها، بخلاف المجهولة، فلا يمكن التقول على الشارع أنه قصدها وهي لم تثبت بمسالك أصولية مقبولة عند أهل الشأن.

ويفرق الطوفي في "الإكسير" بين قول الفقهاء وقول الأصوليين في المسألو؛ فيرى أن الفقهاء يقولون إن "الأصل في الأحكام التعليل، فمتى وجدنا للحكم علة مناسبة أضفناه عليها، أو قسنا عليه ما وجدت فيه، وبهذا استدلوا على صحة العلة القاصرة، أعني: أن الأصل التعليل، فحكم القاصرة معلل بها بمقتضى الأصل، وبأن فائدتها فهم الحكم بعلته وهو أدعى إلى الأمثال.

وقول الأصوليين: ذكر الحكم عقب الوصف المناسب يفيد عليته نحو: ﴿لزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾ [التوبة:٢]، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾ [المائدة:٣٨] أي لعلة الزنى والسرقة"[١].

ثانيا : إشكال الدوران مع المقاصد

ينبني هذا الإشكال على القول بالتعليل المقاصدي من عدمه، وقد يقول قائل: إذا كان العلماء اختلفوا في التعليل بالحكمة، فمن باب أولى أن يختلفوا بالتعليل بالمقصد.

([١]) الإكسير في علم التفسير، ص٧٧.

ويجيب جاسر عودة عن ذلك بأن هناك فارقًا بين ما يقصد بالحكمة وما يقصد بالمقصد، وهذا الفارق له أثره في مسألة التعليل. فالحكمة مصلحة من المصالح التي تترتب على الحكم، أما المقصد فهو مصلحة ينص الشارع أو يعلب على ظن المجتهد أنها هي المقصودة من الحكم، أي من أجلها شرع الحكم أصلاً ولولاها ما شرع، وبناء على ذلك فالحكمة قد تختلف عن المقصد، وقد تكون جزءًا من المقصد، وقد تساوي المقصد، فلم ينطبق النقد الموجه للحكمة على المقصد للاختلاف بينهما(١).

وبناء على هذا الكلام يرى وصفي عاشور أن "النقد الموجه للتعليل بالحكمة لا يصح أن ينطبق تمامًا على التعليل بالمقصد؛ ذلك أن المقصد الحقيقي منضبط ومطرد في كل أحواله، وبخاصة إذا كان منصوصًا عليه وثابتًا وواضحًا وليست كذلك الحكمة"(٢).

فهل تناط الأحكام بالمقاصد؟ وهل يدور الحكم مع المقصد وجودًا وعدمًا؟

أ- : أقسام التعليل:

انتشر في الدراسات المعاصرة القول بالتعليل بالمقاصد أو التعليل المقصدي، ومنه صرنا نتحدث عن مستويات من تعليل الأحكام:

فهناك التعليل الأصولي: وهو التعليل القياسي، المبني على العلة شرط أن تكون وصفًا ظاهرًا منضبطًا، ومجاله ما يعقل معناه في الغالب الأعم.

وهناك التعليل الفقهي الذي نجده في كتب الفقه والنوازل، وهو تعليل أعم من التعليل الأصولي، وإن كان يستند على بعض مقرراته.

(١) مقاصد الأحكام الشرعية وعللها، جاسر عودة، ص٢٩٣.
(٢) المقاصد الجزئية، ص٧١.

وهناك التعليل المصلحي، ومعناه الكشف عن المعاني والمقاصد التي اعتبرها الشارع وعلق بها الأحكام، ويروم بيان المصلحة الحالية والمآلية من الحكم، دون أن يكون الغرض قياسيًا أو تشريعيًا.

وهناك التعليل المقاصدي، وهو الذي ينبني على التعليل بالعلل النصية أو المستقرأة من الخطاب الشرعي.

وهذا التعليل يشمل التعليل القياسي، لأنه إن جاز التعليل بالعلة الجزئية، فإن التعليل بالعلة الكلية من باب أولى؛ قال ابن عاشور: "ولا ينبغي التردد في صحة الاستناد إليها، لأننا إذا كنا نقول بحجية القياس الذي هو إلحاق جزئي حادث لا يعرف له حكم في الشرع بجزئي ثابت حكمه في الشريعة للمماثلة بينهما في العلة المستنبطة، وهي مصلحة جزئية ظنية غالبًا لقلة صور العلة المنصوصة، فلأن نقول بحجية قياس مصلحة كلية حادثة في الأمة لا يعرف لها حكم على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي أولى وأجدر بالقياس وأدخل في الاحتجاج الشرعي"[١].

ومن ثم، فإن "التعليل المقاصدي" يتسع لكثير من الأحكام التي لم تندرج في التعليل الأصولي، بل يتعداه إلى العبادات أيضًا[٢]، فإن تعذر تعليله بالنظرة الجزئية يمكن أن يعلل إجمالاً ما دامت الشريعة وضعت لمصالح العباد[٣]، كما قال الشاطبي: "وقد علم أن العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا أو في الآخرة على الجملة، وإن لم يعلم ذلك على التفصيل، ويصح القصد إلى مسبباتها الدنيوية والأخروية على الجملة"[٤].

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٢٤٥.

(٢) والمقصود هنا المفهوم العام للمقصد، ينظر: العبادات بين التعليل والتعبد مقاربة أصولية، جميلة تلوت، مجلة إسلامية معروفة، ع٨٠، سنة ٢٠١٥.

(٣) أصول النظر في مقاصد التشريع الإسلامي وبيان علاقة القواعد الفقهية بها، نمر أحمد السيد مصطفى، ٥٨/١-٥٩.

(٤) الموافقات، ٣٢١/١.

وعليه، فإن التعليل المقاصدي "يتأسس على مبدأ اعتماد الكليات التشريعية، والبحث في غاياتها، وتحكيمها في فهم النصوص الجزئية وتوجيهها، فهو نوع من رد الجزئيات إلى الكليات، والفروع إلى الأصول والعمل على الكشف عن مقاصدها وغايتها، كما يسهم في عقلنة التفكير التشريعي.

ولا يقف فقه المقاصد عن حدود "التعليل اللفظي"، كما أنه ليس بالقياس الجزئي بل ينطلق من منهج استقرائي شامل، يحاول الربط بين الأحكام الجزئية وصياغتها في قانون عام دلت على اعتبار الشرع له أدلة كثيرة، وتضافرت عليه شواهد عديدة، وبذلك يعتبر "القانون الكلي المكتشف" مقصدًا من مقاصد الشريعة، فيتحول إلى حاكم على الجزئيات قاض عليها، بعد أن كان يستمد وجوده منها"[١].

فالتعليل المقاصدي على ضربين: عام وخاص؛ فالعام ما يصلح لجميع المكلفين، والخاص ما تعلق بالاجتهاد واستنباط الأحكام، فهو –أي التعليل– ضرب من التفكير، وكما قال محمد الطاهر ابن عاشور: "إن للتفكير درجات متصاعدة تصاعدًا مناسبًا لمقادير أفهام المفكرين ومقادير احتياجهم إلى التفكير، وفي الناس عالم ومتعلم وعامي، وفي كل صنف من هؤلاء مراتب متفاوتة في وصفه"[٢].

ب – الخلاف في التعليل المقاصدي:

الناظر للتأليف المقاصدي المعاصر سيجد أن التعليل المقاصدي لم يكن محل إجماع، كما أنه لم يكن محل وفاق منهجي؛ فحتى المؤيدون لم يتفقوا منهجيًا، الأمر الذي يستدعي بيان هذه الحيثيات حتى تستكمل النظرة المنهجية للتعليل المقاصدي.

١– موقف التأييد:

حين ننظر في الدعاوى التي نادت بضرورة التعليل المقاصدي فإننا نجدها لا تسير على منهج واحد، حيث اختلفت مقاصدها، وتباينت مناهجها، وسأقتصر هنا

(١) نحو التجديد والاجتهاد، ج٢، ٤٤. كان طه العلواني يتحدث هنا عن فقه المقاصد، لكني استصحبت النتيجة للحديث عن التعليل المقاصدي لأن القصد واحد، والله أعلم.
(٢) في أصول النظام الاجتماعي، ص٥٣.

على أنموذج رأي جاسر عودة لأنه نظر وأصل لهذا الضرب من التعليل، وهي دعوة تكميل التعليل الأصولي بالتعليل المقاصدي.

وقد اخترت التمثيل برأي جاسر عودة لأنه ألف في المسألة كتاب "فقه المقاصد" إضافة لمقالاته، وكلامه يجمل ما ذكره كثير من الباحثين في المقاصد، مع التأكيد أن ما يعنيني هنا هو الدوران المقاصدي، والحديث عنه قليل في كتابات المقاصديين المعاصرين.

وقد دعا جاسر عودة إلى دوران الأحكام مع المقاصد بغية استثمار المقاصد في الاستدلال الأصولي والفقهي فاقترح إضافة "الدوران مع المقاصد وجودًا وعدمًا كما تدور مع عللها وجودًا وعدمًا"، لأن إناطة الحكم الشرعي بالمقصد يسهم في مرونة الفقه وقدرته على استيعاب تغير الظروف والأعراف، كما تحد من دعاوى النسخ لبعض النصوص المحكمة لمجرد تعارض ظواهرها وتناقض عللها[1].

فليس التعليل بالمقاصد بديلاً عن التعليل بالعلل المنضبطة الظاهرة، وإنما التعليل بالمقاصد إضافة للتعليل بالعلل وتوسيع لمفهومها. فإن الشارع الحكيم قد أناط كثيرًا من شرائعه بالعلل المنضبطة الظاهرة، إذ علم سبحانه وتعالى عدم ظهور المقاصد أحياناً وصعوبة القياس عليها في حق كثير من المكلفين. ولكن سعة الإسلام وشموله لبعدي الزمان والمكان وعقلانية منهجه التشريعي تلزمنا أن نوسع دائرة القياس لتشمل التعليل بالمقصد، إذ غلب على الظن أنه هو المصلحة التي شرع من أجلها الحكم"[2]، و"هذا التوسيع لدائرة القياس عن طريق المقاصد يتيح للفقه الإسلامي مرونة أكثر في استيعاب تغير الأحوال وتطور الأعراف"[3]، "فقد يصح إعمال ظاهر الفتاوى عند تماثل الأحوال والأعراف، ولكن حين يتغير العصر

(1) مقاصد الأحكام الشرعية وعللها، ص٢٨٩.
(2) المرجع السابق، ص٢٩٥.
(3) المرجع نفسه، ص٣٠٠.

وتتغير معه المعطيات الواقعية تغيرًا تامًا أحيانًا، كما هو الحال في عصرنا، فإنه يجب ألا يؤدي التمسك بحرفية العلل إلى حرج أو ضرر تأباه المقاصد التي من أجلها شرعت النصوص، وتؤدي إناطة النصوص الشرعية بمقاصدها أيضًا إلى إعمالها كلها بصرف النظر عن ما سمي بالتعارض أو الاختلاف"[١].

فرأي جاسر عودة لا يقول بـــ"استبدال" التعليل المقاصدي بالتعليل الأصولي، وإنما يقوم على ضرورة "التكامل" بين التعليل الأصولي والمقاصدي، مع التأكيد على الاختلاف في مفهوم المقصد، حيث إن مصطلح "المقصد" كما تم درسه في هذا المقام يستوعب العلة وغيرها، لأنه اجتماع علل منصوصة أو مستقرأة، فكان كليًا شاملاً للتعليل الأصولي وغيره.

٢- موقف الاعتراض:

توجد اعتراضات كثيرة على التعليل المقاصدي وما يتبعه من الاجتهاد المقاصدي، وغرضي في هذا المقام عرض أهم الاعتراضات المؤصلة والمدللة؛

ويعتبر اعتراض عبد الله بن بيه من أبرز الاعتراضات وأعمقها، ويتجلى لنا عند النظر فيها أنها اعتراضات على من يقول إن التعليل المقاصدي بديل للتعليل الأصولي لا مكمل له؛ إذ قال: "فالمقاصد الكبرى هي من باب الكلي المشكك وليس المتواطئ، فمقصد العدل قد يكون أقوى في بعض محاله من محال أخرى، ولا يمكن أن يكون بمجرده دليلاً في الجزئيات، كما أن المقصد قد يكون حكمة فتعتبر أحيانًا، وقد لا تعتبر تغليبًا للوصف المنضبط عليها كالمشقة؛ فإنها حكمة ومقصد الإفطار في شهر رمضان، ومع ذلك فقد يوجد سفر بلا مشقة، وهذا ما يسمى بقادح الكسر وهو غير مؤثر على الصحيح.

كما أن المقصد المعلل به قد يعتريه قادح النقض، وهو وجود الوصف "المقصدي" دون الحكم الذي يتخلف لسبب من الأسباب وعارض من العوارض، فلا

(١) مقاصد الأحكام الشرعية وعللها، ص٣٢٢.

يؤثر المقصد بل يبطل التعليل به بالكلية عند الجمهور. ثم إن المقصد قد يكون التعليل به في محل ما مخالفًا للنص أو الإجماع، فيبطل اعتباره، وهذا ما يسمى بقادح فساد الاعتبار.

ثم يقول بن بيه: "وهذه اعتراضات نوردها على المقاصد، ولن يستطيع المقاصديون –وهو الطائفة الأقرب إلى روح الأصول– التخلص منها ولا التفصي من عقدها ما لم يتعاملوا مع الآليات الأصولية، وإلا فإنهم سيخبطون خبط عشواء في مدلهمة ظلماء. وهكذا فليست كل المقاصد تصلح للتعليل، كما أنه ليست كل العلل مقاصد بل أمارات كما يقول الرازي، وحينئذ فإن ميزان الأصول يظل الميزان الوحيد والمعيار الأكيد للتعامل مع الأدلة التفصيلية لتوليد أحكام جزئية، وبدون ذلك ستظل المقاصد حكمًا ورقائق تورث عبرة ولكنها لا تؤثر اعتبارًا"[1].

لكن هذا الاعتراض على التعليل المقاصدي في بعده الجزئي ليس اعتراضًا على التوسل بالمقاصد عمومًا، وإلا فإن ابن بيه يؤكد على أهمية المقاصد وضرورتها في صياغة الكليات وبنائها، فهي بطبيعتها وتنوعها –من كلية وجزئية، عامة وخاصة في مرتبة الضروريات أو الحاجات أو التحسينات– تمثل مادة جوهرية متلونة ومرنة لخلق المفاهيم بمضامين متجددة ومستوعبة للقضايا اللامتناهية لنهر الحياة الدافق[2]، "فالمقاصد حاضنة لبناء الكليات والمفاهيم التي من شأنها أن تواجه الأزمات"[3].

فنلحظ أن ابن بيه توسل في انتقاده بالآليات الأصولية، خصوصًا ما ذكره النظار في قوادح العلة، ونزل ذلك على المقصد، لكن تجدر الإشارة إلى أن السبب الأول للاختلاف حول "التعليل المقاصدي" هو ضبابية مفهوم المقصد، حيث إننا إذا

(1) إثارات تجديدية في حقول الأصول، عبد الله بن بيه، ص٢٤-٢٥، بتصرف يسير.
(2) المرجع السابق، ص٣٥.
(3) إثارات تجديدية، ص٧٠-٧١.

قلنا إن المقصد المروم في هذا المقام هو المقصد التشريعي الكلي الذي يكون باجتماع العلل المنصوصة أو المستقرأة والتي اتحدت في معناها، وقد سبق بيان معناه المختار بتفصيل في موضع سابق، ومنه درجة الظنية تقل، فلا يصبح المقصد ضربًا من النظر غير المحقق، بل يصير نظرًا مؤصلاً ومدللاً، لأنه يرتقي بذلك إلى مصاف التعليل الكلي لا الجزئي، وما كان كليًا كان حاكمًا لما هو دونه، فيسلم بذلك "التعليل المقاصدي" من النقد الموجه له، ولم تقدح فيه القوادح المذكورة لأنها ترد على العلة الجزئية لا المقصد الكلي.

المطلب الثالث : ضوابط الدوران المقاصدي وأمثلة عليه

يرتبط اختيار العلة الجزئية للحكم في الأصل بالمقصد الواجب مراعاته في تعيين العلة الجزئية لتتناسب مع المقصد الكلي، وكذا النظر في مجموع النصوص التي تؤكد هذا المقصد وتوافقه ولا تعارضه.

إلا أنه يلزم النظر وفق منظور تشبيكي لا أحادي؛ أي عدم النظر للحكم في ضوء المقصد الواحد، وإنما النظر في مجموع المقاصد التي تؤطر الحكم الشرعي ومن ثم توجه فهم العلل الجزئية.

إن توظيف "دوران الأحكام" سيسهم في إعادة النظر في مثل هذه القضايا من منظور منهاجي أصيل، فمعلوم عندنا تعليل الحكم بأكثر من علة والخلاف في ذلك، وقد سبق بيانه، ومن المرجحات بين العلل التي نقترحها في هذا المقام التوافق مع المقاصد الكلية، شرط أن لا يكون معارضًا لمجموع النصوص الشرعية.

وتجر الإشارة إلى أن تطبيق "الدوران" لا يمكن أن يتم بشكل آلي حتى لو كانت العلة منصوصة، حيث تظل جملة مؤثرات تحول دون التنزيل الفوري، ويقاس على ذلك جملة قواعد أخرى، فإذا كانت هذه القاعدة المركزية في الدرس الأصولي يستعصي تنزيلها آليًا، فمن باب أولى القواعد الأخرى دونها، خصوصًا قواعد التنزيل لا قواعد الفهم.

وعند التعارض يلجأ لمعرفة الجزئي من الكلي ثم العمل على التجسير بينهما بما لا يتعارض والكليات الشرعية الكبرى، وبهذه الصيغة ستحفظ للكليات مكانتها ويعاد فهم الجزئيات دون تعطيل للكليات أو إهمال للجزئيات.

فالتوظيف السليم لـــ"الدوران" بالتجسير بين المقاصد الكلية والعلل الجزئية ومعرفة حدود الكليات وضوابطها، ومراتب العلل ودرجاتها مجال اجتهاد كبير، صعب المورد محمود الغب، ينظر إلى القواعد الأصولية وفق منظور كلي لا يعطل الفرع، ولا يلغي الكل، ويجسر بينهما بميزان دقيق.

وكما قال الشاطبي: "والقاعدة المقررة في موضعها أنه إذا تعارض أمر كلي وأمر جزئي، فالكلي المقدم؛ لأن الجزئي يقتضي مصلحة جزئية، والكلي يقتضي مصلحة كلية، ولا ينخرم نظام في العالم بانخرام المصلحة الجزئية بخلاف ما إذا قدم اعتبار المصلحة الجزئية، فإن المصلحة الكلية ينخرم نظام كليتها"[1].

إن القول بالتعليل المقاصدي وكليته لا يعني معارضته للتعليل الجزئي، وعليه فإننا نجد بعض التفريعات الفقهية التي يمكن أن يجتمع فيها هذان الضربان من التعليل، وهناك من الأمثلة ما قد يتعارض فيه المقصد الكلي بالعلة الجزئية، وفيما يأتي بعض الأمثلة التي توضح الإشكال أكثر:

المثال الأول- لبس الحرير للرجال:

إن الرأي الفقهي المشهور في لبس الحرير بالنسبة للرجال الحرمة[2]، وقد اختلف في علة التحريم، كما يقول ابن حجر، على رأيين مشهورين؛

أحدهما الفخر والخيلاء.

والثاني لكونه ثوب رفاهية وزينة فيليق بزي النساء دون شهامة الرجال؛ ويحتمل علة ثالثة وهي التشبه بالمشركين.

---

(1) الموافقات، ٤٩٨/١.

(2) وسيأتي تفصيل القول في هذا المثال في الفصل القادم.

لذلك اتفق العلماء على حرمته إلا في مقدار مخصوص مختلف فيه، فقد ورد في حديث أنس رضي الله عنه إذ قال: "رخص النبي ﷺ للزبير وعبد الوحمن في لبس الحرير لحكة كانت بهما"[١].

ومع ذلك نجد اختلافًا بين العلماء، فالإمام مالك وأبو حنيفة يمنعان لبسه مطلقًا، وأما الشافعي وأحمد ومعهم الجمهور فيجوزونه للحكة والجوب[٢]، وقد ذكر ابن رشد الجد والجاحظ ابن عبد البر أن مالكًا لم يبلغه الحديث، فلم تثبت عنده الرخصة، وروى عنه الرخصة فيه للحكة ابن حبيب[٣].

والمناقشة العلمية تقتضي النظر لهذه الأحاديث المجتمعة في ضوء الآليات الأصولية، ونجد الشوكاني مثل بهذه المسألة تحت فصل "في التخصيص بقضايا الأعيان"، ثم قال بعد ذلك: "ولا يخفى أنه إذا وقع التصريح بالعلة التي لأجلها وقع الإذن بالشيء، أو الأمر به، أو النهي عنه فهو من باب التخصيص بالعلة المعلقة على الحكم"[٤].

فها هنا تخصيص للحاجة وهي علة الحكة، والسؤال الذي يثار: هل يمكن أن يدار الحكم ها هنا مع علل أخرى تدخل ضمن المقاصد الحاجية غير الحكة؟ خصوصًا أن رفع الحرج من المقاصد التي ارتقت إلى درجة القطع، وهل يمكن استنباط علل أخرى من حديث أنس رضي الله عنه غير العلة المنصوصة، أي الحكة؟

يظهر من كلام ابن حجر أنه يميل للرأي الثاني، إذ يقول في شرحه للباب "باب ما يرخص للرجال من الحرير للحكة": "وذكر الحكة مثالاً لا قيدًا"[٥].

---

(١) أخرجه الإمام البخاري في الجامع الصحيح، كتاب اللباس، باب ما يرخص للرجال من الحرير للحكة، ح٥٨٣٩.

(٢) ينظر: التمهيد، ابن عبد البر، ٢٤٤/١٦. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ٣/١. المغني، ابن قدامة، ٣٠٦/٢.

(٣) المقدمات الممهدات، ٤٣٠/٣. الاستذكار، ابن عبد البر، ٣٩٨/٨.

(٤) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ٣٩٨/١.

(٥) فتح الباري، ٣٩٥/١٠.

فإذا رخص في الحرير للحاجة هل يمكن أن يتعدى هذا الترخيص إلى ما توافر فيه مناط الحاجة فيكون الدوران هنا مع المقاصد الكلية؟

المثال الثاني– قراءة الجنب القرآن للحاجة:

أرسل رسول الله ﷺ إلى هرقل رسالة فيها آيات من القرآن؛ جاء في صحيح البخاري: "...ثم دعا بكتاب رسول الله ﷺ الذي بعث به دحية إلى عظيم بصرى، فدفعه إلى هرقل، فقرأه فإذا فيه "بسم الله الرحمن الرحيم، أما بعد، فإني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم، يؤتك الله أجرك مرتين، فإن توليت فإن عليك إثم الأريسيين، و﴿قُلْ يَاأَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران:٦٤]"[1].

وهذا مما يستدل به على جواز قراءة الجنب للآية أو الآيتين، ورد ابن حجر على ذلك بقوله: "وأما الجنب فيحتمل أن يقال إذا لم يقصد التلاوة جاز، على أن في الاستدلال بذلك من هذه القصة نظرًا، فإنها واقعة عين لا عموم فيها، فيفيد الجواز على ما إذا وقع احتياج إلى ذلك كالإبلاغ والإنذار كما في هذه القصة، وأما الجوز مطلقًا حيث لا ضرورة فلا يتجه"[2].

فنجد ابن حجر جوز قراءة القرآن للحاجة دون وقوف على العلة المذكورة في الحديث، وتخصيص الأمر بكونه "قضية عين" يقصد به حسب المساق تخصيص عموم الحكم للضرورة أو الحاجة.

([1]) أخرجه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب تفسير القرآن، سورة آل عمران: باب (قل يا أه الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله)، ح٤٢٧٨.

([2]) فتح الباري، ٣٩/١.

وتوسيع مجاري الاجتهاد بهذا الضرب من النظر يحتاج إلى تثبت، حيث إن الفهوم قد تتضارب في تحديد معايير "الحاجة"، وفي هذا السياق قال ابن بيه: "إن إعمال الحاجة في الأحكام أصبح من المشتبهات التي لا يعلمها كثير من الناس"(١).

وقد ضربت هذا المثال في هذا السياق لتوضيح المراد، وإلا فإني أرى أن قراءة الجنب للقرآن لا تتوقف على "الحاجة"، وأحسب أن التشديد في مسألة عدم "قراءة الجنب" للقرآن إلا للضرورة أو الحاجة سببها الحث على الاغتسال لأداء الصلوات والقيام بالعبادات، وإلا فإننا لا نجد نصًا واضحًا دالاً على التحريم، فالخلاف المعروف بين الفقهاء في "لمس المصحف" استنادًا على قوله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة:٧٩]، ومع ذلك اختلف المفسرون في معنى الآية وتأويلها، أما حكم القراءة فيغيب فيها الحديث المرفوع الدال على التحريم، والأحاديث المستدل بها هي أحاديث إما موقوفة أو مرفوعة ضعيفة، إضافة إلى أنه قد يقرأ القرآن غير المسلم، فالمسلم الذي يشهد أن لا إله إلا الله محمد رسول الله أولى بالقراءة والتلاوة وإن كان عاصيًا لله، والله أعلم.

المثال الثالث- شرب الخمر:

وهذا المثال يوضح أكثر وجه الإشكال في الدوران المصلحي.

نستهل الإشكال بما ذكره القرافي في الفروق: "تحريم الخمر معلل بالإسكار، فمتى زال الإسكار زال التحريم وثبت الإذن وجاز أكلها وشربها، وعلة إباحة شرب العصير مسالمته للعقل وسلامته عن المفاسد، فعدم هذه المسالمة والسلامة علة لتحريمه، فظهر أيضًا في هذه المسألة أن عدم التحريم علة الإذن، وعدم علة الإذن علة التحريم"(٢).

(١) صناعة الفتوى وفقه الأقليات، ص٢٢٦.
(٢) الفروق، ٣٥/٢.

فالوصف الظاهر هو شرب الخمر، فإذا ثبت كان سببًا للحكم، والعلة في تحريم شرب الخمر هي السكر والتي تتضمن إذهاب العقل، ومن ثم، فإن أي مطعوم أو مشروب توافرت فيه هذه العلة حرم بالقياس الجزئي إضافة للنص ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف:١٥٧].

أما المقصد الكلي من التحريم فهو حفظ العقل، وهو كلي من الكليات المعتبرة شرعًا، ومن ثم فإن الحكم منوط بعلة جزئية وبمقصد كلي.

لكن السؤال هو: هل يلزم من تحقق الحكم تحقق المقصد؟

وهل إذا انتفى المقصد الكلي انتفى معه الحكم؟

أي أنه إذا افترضنا أن شخصًا لا يذهب عقله بمجرد شرب الخمر، إما للاعتياد على شربها، أو لأنه شرب القليل، ولو أن القاعدة أن ما أسكر كثيره فقليله حرام، على فرض ذلك، فإن الحكم لا ينتفي لأن السبب لا زال قائمًا وهو شرب الخمر، وهو محرم بالنص والعلة، فلا ينتفي الحكم بانتفاء المصلحة الكلية، لاحتمال تخلف المصلحة الكلية في هذا المقام، ولكن يغلب على الظن ترتبها على الحكم، وإن انتفت في آحاد الأشخاص لا ينتفي الحكم، والله أعلم.

فتعليل تحريم الخمر بالمصلحة الكلية والتي هي حفظ العقل من الهذيان، يمكن أن يكون أداة أفضل للقياس، لأنه يحرم بناء عليه كل ما يذهب العقل من مشروب أو مأكول ومحقون ومشموم بصرف النظر عن الشدة من عدمها، بل ويوجب إقامة الحد على فاعله إذ لا فرق بين شارب الخمر وآكل الحشيش ومتعاطي حبوب الهلوسة مثلاً في فقدان العقل[١].

(١) مقاصد الأحكام الشرعية وعللها، جاسر عودة، ص٣٠٤.

الخاتمة

بعد الانتهاء من مباحث الدراسة بعون الله وتوفيقه توصلت إلى النتائج التالية :

١- إن المعنى الأصولي للدوران أن يوجد الحكم بوجود مناطه وينعدم بانعدامه، وهو محل خلاف بين الأصوليين، إلا أن الدوران في التطبيق الفقهي تجاوز كونه مسلكًا مختلفًا فيه إلى آلية أصولية يتوسل بها عند التدليل على الأحكام الشرعية أو التأصيل لها أحيانًا.

٢- الدوران مسلك أصولي لتغيير الحكم، ولا تعارض بينه وبين ثبات الأحكام، والفرق بينهما في "المجال" أو "المحل" الذي ينتمي إليه الحكم، فالمجال الثابت، في الغالب، يتجلى في العبادات، أما المتغير فمجاله المعاملات، حيث إن الأصل في الأول التوقف عند ما حده الشارع وهو ثابت، والأصل في الثاني التعليل والالتفات إلى المعنى.

٣- تعد مدارات الحكم قطب الرحى في المدخل المفهومي للقضية، وهي على ضربين: مدارات جزئية نحو العلة والحكمة والسبب، ومدارات كلية نحو المقصد والمصلحة.

٤- لكل حكم مناط كلي وجزئي، ومن ثم؛ تم تقرير قاعدة منهجية وهي أن ترجيح العلة الجزئية للحكم ينبغي أن يتم في ضوء المقصد الكلي.

٥- "الدوران المقاصدي" محل اختلاف، ومناط النزاع مرتبط بتحديد مفهوم المقصد، لكن يظل الأصل جوازه؛ إذ إن هذا الضرب من الدوران أعم من الدوران القياسي الجزئي، فلئن جاز دوران الحكم مع العلة الجزئية، فدورانه مع المقصد الكلي من باب أولى. وقريب منه الدوران المصلحي، لكن إذا لم ينضبط ويستند إلى معايير واضحة ومحددة فإنه يصير آلة لتعطيل النصوص، فكانت القاعدة في الباب أن كل مصلحة لم تنضبط وعارضت أصول الشرع وعادت على حكم الأصل بالإبطال لا يجوز التعليل بها، بله إدارة الحكم معها وجودًا وعدمًا.

٦- ينبغي التفريق في الدوران المقاصدي بين المقاصد التكوينية والمقاصد التشريعية؛ إذ يتركب كل مقصد من معان مطلقة يشترك في إدراكها العقلاء، ودلالات مقيدة جاء بها الشرع، وهذا التفريق مهم لبيان المقاصد التي تناط بها الأحكام ، وقد تجلى هذا التمييز عند تحرير محل النزاع في دوران الأحاكم مع مقصد المساواة .

فهرس المصار والمراجع

١) محمد رشيد رضا،**تفسير المنار** القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠.

٢) ابن دقيق العيد، **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام،** مطبعة السنة المحمدية، د.ت.ر.ط.

٣) ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق،** دار الكتاب الإسلامي، ط٢، د.ث.

٤) أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي،**التبصرة،** تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٠٣هـ.

٥) أبو الحسن عبيد الله الكرخي، **أصول الكرخي،** مطبعة جاويد بريس، مطبوع مع أصول البزدوي.

٦) أبو العباس شهاب الدين القرافي،**الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام،** تحقيق: أبو بكر عبد الرازق، القاهرة: المكتب الثقافي للنشر والتوزيع، ط١،.١٩٦١.

٧) **أبو المعالي الجويني : البرهان في أصول الفقه،** تح: عبد العظيم الديب، المنصورة: دار الوفاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.

٨) أبو الوليد ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد،** تحقيق: فريد عبد العزيز الجندي، القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٤.

٩) أبو حامد الغزالي، **أساس القياس،** تحقيق وتعليق: فهد بن محمد السدحان، الرياض: العبيكان للطباعة والنشر، ١٩٩٣.

١٠) أبو زيد الديوسي، **تقويم الأدلة،** تحقيق: خليل محيي الدين الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠١.

١١) أبو عبد الله بدر الدين الزركشي **: البحر المحيط في أصول الفقه،** ، دار الكتبي، ط١، ١٩٩٤.

١٢) أبو عمر يوسف ابن عبد البر، **الاستذكار،** تحقيق: سالم محمد عطا؛ علي معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٠.

١٣) أبو محمد علي ابن حزم **الإحكام في أصول الأحكام،** ، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ر.ط.

١٤) إسماعيل كوكسال، **تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية،** بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠.

١٥) جاسر عودة،**الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي،** بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٣.

١٦) الجرجاني،**التعريفات،** بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٣.

١٧) سليمان البجيرمي، **تحفة الحبيب على شرح الخطبيب،** بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٦.

١٨) سيف الدين الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام،** تح: عبد الرزاق عفيفي، بيروت: المكتب الإسلامي، د.ر. ت. ط.

١٩) شمس الدين الأصفهاني، **بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب،** تحقيق: محمد مظهر بقا، السعودية: دار المدني، ط١، ١٩٨٦.

٢٠) عبد الرحمن جلال الدين السيوطي **: الإتقان في علوم القرآن،** ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤.

٢١) عبد الله بن بيه، **إثارات تجديدية في حقول الأصول،** جدة: دار التجديد بشراكة مع الرياض: دار وجوه للنشر والتوزيع.

٢٢) علاء الدين الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع،** بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٨٦.

٢٣) علي بن عبد الكافي السبكي : الإبهاج **في شرح المنهاج،** بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥.

٢٤)محمد أبو حاتم ابن حبان، **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان،** ترتيب الأمير علاء الدين بلبان الفارسي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٨.

٢٥)محمد الطاهر ابن عاشور،**التحرير والتنوير** تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤.

٢٦)محمد بن أبي بكر ابن القيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين،** تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩١.

٢٧)محمد بن أحمد ابن رشد،**البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة،** تحقيق: محمد حجي وآخرون، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٩٨٨.

٢٨)محمد بن أحمد السرخسي، **أصول السرخسي،** بيروت: دار المعرفة.

٢٩) محمد بن إدريس الشافعي : **الأم،** ، بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٣هـ.

٣٠)محمد بن عبد الله أبو بكر ابن العربي : **أحكام القرآن،** ، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٣١)محمد بن علي الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول،** تحقيق: أبو مصعب محمد سعيد البدري، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط٧، ١٩٩٧.

٣٢)محمد مرتضى الزبيدي،**تاج العروس من جواهر القاموس،** الكويت: التراث العربي، سلسلة تصدرها وزارة الإرشاد والأنباء، ١٩٩٤.

٣٣)محمد مصطفى شلبي،**تعليل الأحكام،** دار النهضة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٨١.

٣٤)نجم الدين الزنكي، **الاجتهاد في مورد النص: دراسة أصولية مقارنة،** بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٦.

٣٥)نمر أحمد السيد مصطفى، **أصول النظر في مقاصد التشريع الإسلامي وبيان علاقة القواعد الفقهية بها،** دمشق: دار النوادر، ط١، ٢٠١٣.

٣٦)نور الدين الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي: حجيته.. ضبطه.. مجالاته،** الرياض: مكتبة الرشد، ط١، ٢٠٠٥.

وهناك ما يزيد عن مائة مصدر ومرجع اكتفيت بإثباتهم في الحواشي نظرا لضوابط النشر .

References

1- Muhammad Rasheed Reda, *Tafseer Al-Manar* Cairo: Egyptian General Book Authority, 1990 AD.

2- Ibn Daqeeq Al-Eid, Ihkam Al-Ahakam Fi Sharh Umdat Al-Ahkam, Sunnah Muhamadia Press, no date, no edition.

3- Ibn Najim, Al-Bahr Al-Raaq Sharh Kanz Ad-Daaqeq, Dar Al-Kitab Al-Islami, 2nd ed, no date.

4- Ash-Shayrazi, Al-Tabsrah, Damascus: Dar Al-Fikr, 1st ed, 1403AH.

5- Al-Karkhi, Usul Al-Karkhi, Jawed Press, printed with Usul Al-Badawi.

6- Shehab Ad-Deen Al-Qarafi, Al-Ihkam fi Tamyeez Al-Fatawa wa Tasarofat Al-Qadi wa Al-Imam, Cairo: Cultural Office for Publishing and Distribution, 1st ed,.1961 AD.

7- Abu Al-Maali Al-Juwaini, Al-Borhan fi Usul Al-Fiqh, Mansoura: Dar Al-Wafaa, 1st ed, 1994 AD.

8- Ibn Rushd, Bedayaet Al-Mojtahed wa Nehayat Al-Moqtased, Cairo: Dar Al-Hadith, 2004 AD.

9- Abu Hamid Al-Ghazali, Asas Al-Qyas, Riyadh: Al-Obeikan for Printing and Publishing, 1993 AD.

10- Abu Zaid Al-Dyosi, Taqwem Al-Adelah, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st ed, 2001 AD.

11- Badr Ad-Deen Al-Zarqashi, Al-Bahr Al-Mohet fi Usul Al-Fiqh, Dar Al-Kutabi, 1st ed, 1994 AD.

12- Ibn Abdul Barr, Al-Istizkar, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st ed, 2000AD.

13- Ibn Hazm, Al-Ihkam fi Usul Al-Ahkam, Beirut: Dar Al-Aafaq Al-Jadedah, no edition, no date.

14- Ismail Coxal, Taghyer Al-Ahkam fi Ash-Sharia Al-Islamiyyah, Beirut: Ar-Risalah Foundation, 2000 AD.

15- Jasser Odeh, Al-Ijtehad Al-Maqasidi men At-Tasawer Al-Usuli Ila At-Tanzeel Al-Ilmi , Beirut: The Arab Network for Research and Publishing, 1st ed, 2013 AD.

16- Al-Jurjani, At-Tarefat, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st ed, 1983 AD.

17- Suleiman Al-Bujairimi, Tohfat Al-Habib Ala Sharh Al-Khateeb, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st ed, 1996 AD.

18- Saif Al-Din Al-Amadi, Al-Ihkam fi Usul Al-Ahkam, Beirut: Al-aktab Al-Islami, no date, no edition.

19- Shams Ad-Din Al-Isfahani, Bayan Al-Mokhtasar Sharh MoKhtasar Ibn Al-Hajeb, Saudi Arabia: Dar Al-Madani, 1st ed, 1986 AD.

20- Jalal al-Din As-Suti, Al-Itqaan fi Ulum Al-Quran, Cairo: Egyptian General Authority for the Book, 1974 AD.

21- Abdul Allah bin Baih, Itharat Tajdedyyiah fi Hoqol Al-Usul, Jeddah: Dar Al Tajdeed in partnership with Riyadh: Dar wojah for Publishing and Distribution.

22- Alaa Ed-Deen Al-Kasani, Badea As-Sanea fi Tarteeb Ash-Sharaa, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2nd ed, 1986 AD.

23- As-Sobki: Al-Ibhaj fi Sharh Al-Menhaj, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2000AD.

24- Ibn Heban, Al-Ihsan fi Taqreeb Saheeh Ibn Heban, Ar-Resala Foundation, 1st ed, 1988 AD.

25- Taher Ibn Ashour, At-Tahrir wa At-Tanweer, Tunisia: Tunisian Publishing House, 1984AD.

26- Ibn Al-Qayyim, Ilam Al-Mowaqeen an Rab Al-Alameen, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st ed, 1991 AD.

27- Ibn Roshd, Al-Bayan wa At-Tahsel wa Ash-Sharh wa At-Tawjeh wa At-Taleel li Masaael Al-Mostakhrajah, Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islami, 2nd ed, 1988AD.

28- As-Sarkhasi, Usul As-Sarkhasi, Beirut: Dar Al-Maarifa.

29- Al-Shafei: Al-Umm, Beirut: Dar Al-Maarifa, 1393 AH.

30- Ibn Al-Arabi: Ahkam Al-Quran, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, Lebanon.

31- Ash-Shawkani, Irshad Al-Fohoul ala Tahqeeq Al-Haq men Ilm Al-Usul, Al-Kutub Ath-Thaqafiyyah Institution,7th ed, 1997AD.

32- Az-Zubaidi, Taj Al-Arous men Jawaher Al-Qamous, Kuwait: At-Turath Al-Arabi, a series issued by the Ministry of Guidance and News, 1994AD.

33- Muhammad Mustafa Shalabi, Taaleel AL-Ahkam, Dar An-Nahda Alarabiya, Beirut, 2nd ed, 1981AD.

34- Najm al-Din Al-Zenki, Al-Ijtihad fi Morod An-Nas:Dirasah Usoliah Mokaranah, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st ed, 2006 AD.

35- Nimr Ahmad Al-Sayed Mustafa, Usul An-Nazar fi Maqased At-Tashrea Al-Islami wa Bayan Alaqat Al-Qwaead Al-Fiqhiah Beha, Damascus: Dar An-Nawader, 1st Edition, 2013 AD.

36- Nour Al-Din Al-Khademi, Al-Ijtihad AL-Maqasidi Hojeateh …Dabtouh..Majalatouh, Riyadh: Ar-Rushd Bookshop, 1st ed, 2005 AD.

37- There are more than 100 other references that are simply noted in the footnotes due to publication controlling requirements.