نظرية الإمام الشاطبي في الكلية والجزئية بين أصل النظرية والتحريف المعاصر لها وآثاره قضية ميراث المرأة أنموذجا

إعداد: د.زينب عبد السلام أبو الفضل

أستاذ الفقه المساعد

كلية الآداب – جامعة طنطا

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام علي أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلي آله وصحبه أجمعين.

وبعد:

فمن مآثر شريعتنا المباركة أن تحقيق مصالح الخلق هدف ماثل في تشريعاتها؛ فالمكلف يتعبد بتحقيق مصالح نفسه ومن يعول، وكذا مصالح مجتمعه وأمته – فيما يمكنه ويستطيعه – يتقرب إلى الله بذلك، وله من الأجر مايفوق اشتغاله بنوافل الطاعات والقربات.

ولا شك أن باب المصالح هو أكبر الأبواب عُرضة لأن تتبارى فيه النفوس والأهواء، ولو ترك دون ضوابط محددة ملزمة؛ لجعل كل إنسان لنفسه شريعته الخاصة التي هي مصلحته؛ فتنقلب الحياة إلى غابة يفترس فيها القوي الضعيف؛ لأجل ذلك جاء ضبط الشارع الحكيم لمصالح الخلق بالنصوص التشريعية الجزئية،

ومقاصد الشريعة الكلية؛ فللمكلف أن ييسر حركته في الحياة بما يشاء تحقيقًا لمصلحته، ولكن دون إهدار لنص، أو تغافل عن مقصد من مقاصد شريعتنا الغراء.

ولما كانت هذه الإشكالية من الأهمية بمكان انبرى أحد علماء أمتنا الأفذاذ، وهو الإمام الشاطبيّ –رحمه الله– لتقعيد نظريته في الكلية والجزئية، ضمن عمله الإبداعي الكبير: "الموافقات".

وقد شاء الله –سبحانه وتعالى– أن يكتب لنظرية الشاطبيّ هذه القبول في الأرض؛ فكانت نبراسًا مضيئًا للكثيرين من علماء هذه الأمة، ممن فقهوها حق فقهها، ثم أفادوا منها جد الإفادة في التجديد وإعادة النظر في كثير من المسائل والمشكلات، وعلى الجانب الآخر: وجدنا بعض من يسمون أنفسهم بالحداثيين(١)، ومن تأثر بهم ممن يسمون أنفسهم بالمقاصديين(٢)، يستثمرون ما في نظرية الشاطبيّ من جدة وقبول بين الناس؛ للاتجاه بها وجهة أخرى غير تلك التي عناها الشاطبي –رحمه الله– تمامًا؛ فالمقاصد الكلية من ضروريات وحاجيات

(١) الحداثيون: نسبة إلى الحداثة، والحديث في اللغة: ضد القديم، يقال: حدث الشيء يحدث حدوثًا وحداثة فهو محدث وحديث، ومصطلح الحداثة مصطلح متجانس تتجاذبه العديد من التوجهات، ومن هنا اختُلف في ضبط مفهومه؛ بناء على نظرة أرباب كل توجه للحداثة كحركة فكرية غربية الأساس، وكذا لاختلاف الترجمة العربية للمصطلح، ولكن يمكن القول في المجمل بأن الحداثة تهدف إلى التحرر الكامل من أسر التقليد والمحاكاة؛ فهي ثورة كاملة على المقدس من الآراء والأفكار والمعتقدات، ومن هنا نجد خالدة سعيد تفرق بين الجدة والحداثة؛ لشمولية المصطلح الأول، وخصوصية المصطلح الثاني؛ فالتجديد في رأيها هو أحد مظاهر الحداثة، بمعنى أن الجديد هو إنتاج المختلف المتغير، وهذا موجود في كل عصر، ولايشير إلى الحداثة دائمًا؛ أما الحداثة فإنها تتجاوز الجدة إلى ثورة فكرية، إنها إعادة نظر شاملة في منظومة المفاهيم والنظام المعرفي، حتى يمكن القول بأنها إعادة نظر في المراجع والأدوات والقيم والمعايير.
ويلخص د/ مصطفى هدارة الحداثة في قوله: اتجاه جديد يشكل ثورة كاملة على كل ما كان، وما هو كائن في المجتمع. راجع: لسان العرب٢/٣٤٩ مادة (حدث)، والملامح الفكرية للحداثة، خالدة سعيد، مجلة فصول ص٢٥، عدد (٣)، ١٩٨٤م. والحداثة في الأدب المعاصر، د: مصطفى هدارة، مجلة الحرس الوطني السعودي، ربيع الآخر ١٤١٠هـ.
(٢) نسبة إلى مقاصد الشريعة؛ وسيأتي في ثنايا البحث مزيد توضيح لرؤيتهم، وما نتج عنها من بعض الآراء.

وتحسينيات قاضية على النصوص الجزئية، ثم ما لبثوا أن أعلنوا أن هذه المقاصد التي قعد لها الشاطبي- سيرًا على منهاج من قبله من العلماء باستقراء أدلة الشرع- لم تعد تصلح لهذا العصر، وما دام أن مقصود الشريعة الأعظم هو تحقيق مصالح الخلق فلتكن المصالح هي الدين وهي الشريعة.

وقد أسفر هذا التوجه عن إقحام هؤلاء الحداثيين أنفسهم فيما لا ناقة لهم فيه ولا جمل؛ فأعطوا أنفسهم حق الاجتهاد الفقهي، بل النظر فيما هو من ثوابت هذا الدين؛ ليقدموا لنا عددًا من الآراء، بها مصادمة صريحة للنصوص، واجتراء وافتراء على الشاطبي -رحمه الله- ونظريته، التي أراد أن يؤسس بها لضبط الاجتهاد بميزان الشرع؛ بحيث يقام النص والمقصد معًا.

لأجل ذلك جاءت فكرة هذا البحث؛ الذي أسأل الله —تعالى- أن يحيطني فيه بتوفيقه وسداده. آمين.

الهدف من الدراسة:

يهدف هذا البحث إلى تجلية حقيقة نظرية الشاطبيّ في الكلية والجزئية، وبيان الأساس الذي أقام عليه الشاطبيّ نظريته؛ للوقوف على مدى ما أصاب هذه النظرية من تحريف على يد من يطلقون على أنفسهم الحداثيين أو المقاصديين ومن شايعهما، وللوقوف كذلك على الجذور الفكرية المؤسسة لكثير من الآراء التي ألبسوها ثوب الفقه، والتي خرجوا بها على الناس يهدمون الثوابت، وما تتابع عليه عمل المسلمين عبر عصور الإسلام المختلفة؛ تعلّلا بنظرية الشاطبي -رحمه الله- المقاصدية- بشكل عام، ونظريته في الكلية والجزئية على نحو أخص.

أسئلة الدراسة:

من المنتظر أن تجيب هذه الدراسة — ولو ضمنا- عن الأسئلة التالية:

ما حقيقة نظرية الشاطبيّ في الكلية والجزئية؟ وهل ابتدع الشاطبيّ -رحمه الله- نظريته هذه من فراغ؛ فكان هو المنشئ الأول لهذه النظرية، وكذا بالنسبة لعلم مقاصد الشريعة؟ بمعنى: هل ظلت عصور الاجتهاد الأولى صفرًا من هذا العلم؛

فيكون هذا معناه أن جميع الآراء والاجتهادات الفقهية السالفة كانت بمنأى عن تحقيق مقاصد الشارع ومصالح الخلق؟ وهل يتقاطع النص مع القصد، بمعنى: أن تحكيم أحدهما يعني تعطيل الآخر حتمًا؟ وهل هذا هو عين ما أراد الشاطبيّ أن يؤسس له في نظريته؟

وهل انتهى -في هذا العصر المتسارع الخطى نحو التقدم العلمي والتكنولوجي- دور النص فيما يتصل بالحاكمية والفاعلية في الحياة؟ وأن عليه أن يتنحى لصالح تحقيق مقاصد الشرع التي هي الأخرى في حاجة إلى إعادة نظر وتطوير؟ ومن ثم يحسم الأمر لصالح المصلحة؛ لتصبح هي الشريعة، وهي الحاكمة والفاعلة في حياة المكلفين.

الدراسات السابقة:

كثيرة هي الدراسات التي قامت على نظرية الشاطبيّ -رحمه الله- المقاصدية، ومصنفه: الموافقات بشكل عام، وقد أفاد البحث منها جميعًا، وأخص بالذكر:

- تحقيق الشيخ عبد الله دراز -رحمه الله- وتعليقاته على كتاب الشاطبيّ -الموافقات- والتي كانت بمثابة الانطلاقة لجميع الدراسات التي جاءت بعده -رحمه الله-تعالى[(١)].

- مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد الطاهر بن عاشور -رحمه الله-تعالى، وقد حاول ابن عاشور أن يترسم خطى الشاطبي -رحمه الله- في موافقاته، ولكن على سبيل التتمة وإكمال ما رآه من قصور، لاعلى سبيل النقل والاختصار فقط[(٢)]، وبشكل عام جاء كتاب مقاصد الشريعة لابن عاشور حافلا ومضيفًا ومجددًا، وقد أفاد منه البحث إفادة جيدة.

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبيّ، للأستاذ أحمد الريسوني: وهي دراسة مميزة بلا شك، وفيها قراءة جيدة لموافقات الشاطبي -رحمه الله، والأساس الذي أقام

(١) اعتمدت على طبعة دار المعرفة، بيروت، ط(٢) ١٩٧٥م.

(٢) راجع: مقاصد الشريعة الإسلامية ص١٧٤، بتحقيق أ: محمد الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط(٢) ٢٠٠١م.

عليه نظريته المقاصدية، فهي بمثابة المفتاح الجيد لمن يريد الولوج إلى عالم الشاطبي وموافقاته[1].

- معالم التجديد في أصول التشريع الإسلامي: دراسة تحليلية نقدية لأطروحة الشاطبيّ المقاصدية، د: أحسن لحساسنة، وهي من الدراسات المميزة التي أقيمت كذلك على موافقات الشاطبي -رحمه الله، من الناحية الأصولية، وقد أفاد البحث منها إفادة جيدة[2].

وبالرغم من إفادة البحث من هذه الدراسات كلها بهدف قراءة موافقات الشاطبي جيدًا؛ وعلى الأخص نظريته في الكلية والجزئية، فإنني لم أقف على دراسة أفردت هذه النظرية وحدها بالتصنيف؛ وقد جاء الحديث عنها عرضًا في تلك المؤلفات السالفة الذكر، لكنها شكَّلت إضاءة جيدة لي على كل حال.

أما الشيء الجديد حقًا في هذا البحث فهو محاولة رصد التحريف المعاصر لنظرية الشاطبي -رحمه الله- في الكلية والجزئية وأبعاده، من خلال تتبع كتابات الحداثيين ومن تبعهم من المقاصديين، وقراءتها قراءة متأنية فاحصة؛ بهدف الوقوف على مواطن الخلل والتحريف الذي أصاب هذه النظرية على أيديهم؛ حتى شكلوا منها معولًا لهدم الشريعة من داخلها، متسترين وراء علم من أعلامها، وهو الإمام الشاطبي -رحمه الله- -تعالى.

المنهج المتبع في الدراسة:

اقتضت طبيعة هذه الدراسة أن تعتمد المنهج الوصفي التحليلي، بما يتضمنه من دراسة متأنية لقضية البحث، وكذا التحليل والنقد والمقارنة؛ وصولًا إلى النتائج المرجوة -بإذن الله.

خطة الدراسة:

تضم هذه الدراسة بعد المقدمة أربعة مباحث ، وخاتمة، على النحو التالي:

(١) اعتمدت على طبعة: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط (١) ١٩٩٢م.

(٢) اعتمدت على طبعة: دار السلام، القاهرة، ط ٢٠١٠م.

المقدمـــة: وتشمل نبذة مختصرة عن أهمية البحث، والهدف من دراسته، وأسئلته التي سوف يسعى للإجابة عنها، والدراسات السابقة عليه، والمنهج المتبع فيه، وخطته، ثم جاءت مباحث الدراسة على النحو التالي:

المبحث الأول: نبذة تعريفية بالإمام الشاطبيّ –رحمه الله، ودوره في بناء علم مقاصد الشريعة.

ويضم المطلبين التاليين:

المطلب الأول: نبذة تعريفية بالإمام الشاطبيّ.

المطلب الثاني: دور الإمام الشاطبيّ في بناء علم مقاصد الشريعة.

المبحث الثاني: نظرية الإمام الشاطبيّ في الكلية والجزئية.

ويضم المطلبين التاليين:

المطلب الأول: الأساس الذي بنى عليه الشاطبيّ نظريته في الكلية والجزئية.

المطلب الثاني: عرض لنظرية الشاطبيّ في الكلية والجزئية.

المبحث الثالث: التحريف المعاصر لنظرية الشاطبيّ في الكلية والجزئية.

ويضم المطلبين التاليين:

المطلب الأول: أبرز معالم هذا التحريف.

المطلب الثاني: من الحداثيين إلى المقاصديين.

المبحث الرابع: آثار التحريف المعاصر لنظرية الشاطبيّ في الكلية والجزئية: قضية ميراث المرأة أنموذجا.

ويضم مدخلًا ومطلبين:

المدخـل: لماذا قضية ميراث المرأة؟

المطلب الأول: آراء الحداثيين في تشريع ميراث المرأة في الإسلام.

المطلب الثاني: حقيقة الموقف القرآني من قضية ميراث المرأة.

الخاتمة: نتائج البحث وأهم التوصيات.

فهرس المصادر والمراجع.

المبحث الأول

نبذة تعريفية بالإمام الشاطبيّ –رحمه الله

ودوره في بناء علم مقاصد الشريعة

ويضم المطلبين التاليين:

المطلب الأول: نبذة تعريفية بالإمام الشاطبيّ:

الإمام الشاطبي:

هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطيّ، الشهير بالشاطبيّ، الإمام المحقق، الفقيه، الأصولي المفسر، المحدث، من أهل غرناطة[١] بالأندلس، وولد بها، وهناك من قال بأنه ولد في شاطبة[٢]، في العقد الثاني أو الثالث من القرن السابع الهجري تقريبًا، وتوفي سنة ٧٩٠هـ[٣].

ولم تذكر الكتب التي ترجمت له — ممن عاصروه من تلامذته وغيرهم- تاريخ ولادته، ولم يذكروا كذلك شيئًا يذكر عن حليته وأوصافه، ولكن من المؤكد أنه –رحمه الله- كان قد نشأ شغوفًا بطلب العلم، والتتلمذ على أبرز علماء عصره، وإلا لما صارت له هذه المكانة العلمية التي تبوأها بمصنفاته العلمية الشهيرة.

يؤكد ذلك ما نجده في مقدمة كتابه الاعتصام، وهو يتحدث عن نفسه من جهة شغفه بطلب العلم، والتفاني في متابعة فنونه من منقول ومعقول منذ صباه الباكر، يقول: "لم أزل منذ فتق للفهم عقلي، ووجه شطر العلم طلبي أنظر في

---

(١) غرناطة – بفتح أوله وسكون ثانيه، ثم نون- أقدم مدن الأندلس وأحسنها وأخصبها، وكانت آخر معاقل المسلمين في أسبانيا، وقد سقطت في عهد ملوك بني الأحمر عام ١٤٩٢م، فيها: قصر الحمراء. راجع: معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار محمد السلماني الغرناطي ١١٣/١، مكتبة الثقافة، القاهرة، ١٤٢٣هـ، ومعجم البلدان، ياقوت الحموي ١٩٥/٤، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥م.

(٢) شاطبة: بالطاء المهملة، والباء الموحدة، مدينة في شرقي الأندلس، وهي كبيرة وقديمة، تخرج منها عدد من العلماء الفضلاء، وينسبون إليها. راجع: معجم البلدان ٣٠٩/٣.

(٣) راجع: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، الشيخ محمد مخلوف ص٢٣١، دار الفكر، دت، والإعلام، الزركلي ٧٥/١، دار العلم للملايين، ط(٦) ١٩٨٢م.

عقلياته وشرعياته وأصوله وفروعه، لم أقتصر منه على علم دون علم، ولا أفردت عن أنواعه نوعًا دون آخر، حسبما اقتضاه الزمان والإمكان... بل خضت في لججه خوض المحسن للسباحة، وأقدمت في ميادينه إقدام الجريء، حتى كدت أتلف في بعض أعماقه، أو أنقطع عن رفقتي التي بالأنس بها تجاسرت على ما قدر لي، غائبًا من مقال القائل، وعذل العاذل... إلى أن منّ عليّ الرب الكريم، الرءوف الرحيم؛ فشرح لي من معاني الشريعة ما لم يكن في حسابي..."[(١)] إلخ ما قاله الشاطبيّ –رحمه الله–، من كلام مطول، يوضح شغفه الشديد بالعلم، وما لقي في سبيل تحصيله من مكابدة.

وفي هذه المقدمة يذكر الشاطبي كذلك بعض ما واجهه من صعاب ومحن في سبيل صدعه بالحق، ومحاربته للعادات الفاسدة، والبدع التي انتشرت في زمانه وقبله؛ حتى غدت دينًا يتعبد به، وشرائع عن صاحب الشرع؛ ومن ثم كان دافعه إلى تصنيف ما صنف من مصنفات، وبخاصة كتابيه: (الاعتصام)، و(الموافقات).

شيوخ الشاطبيّ –رحمه الله:

تتلمذ الشيخ الشاطبيّ –رحمه الله– على عدد وافر من علماء عصره البارزين، من علماء الأصول، والفقه، والعربية، والحديث، والأدب، ومن أشهر من ذكرتهم المصادر:

١– أبو عبد الله محمد بن علي، المعروف بابن الفخار البَيْري، كان شيخ النحاة والقراء بغرناطة، وقد ذكر أن الشاطبي –رحمه الله– لازمه إلى أن مات، وقرأ عليه القرآن الكريم بالقراءات السبع في سبع ختمات[(٢)].

٢– أبو عليّ الزواوي، العالم الأصولي، شيخ الشاطبيّ في الأصول، وقد وصفه الشيخ الشاطبيّ بذلك قال: "حدثنا الأستاذ الفقيه الجليل الأصولي: أبو علي الزواوي".

---

(١) راجع: الاعتصام ص١٦، ١٧، دار ابن رجب، المنصورة، ط٢٠٠٧م.

(٢) راجع: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، الشيخ: أحمد بن محمد التنبكتيّ ٤٨/١، دار الكاتب، طرابلس ط٢٠٠٢م، وفتاوى الإمام الشاطبيّ، مقدمة الشيخ أبي الأجفان، ص٣٤ تونس، ط(٢) ١٩٨٥م، دن.

وقد ذكر كذلك أنه قرأ عليه كتاب ابن الحاجب في الأصول[١].

٣- أبو عبد الله الشريف التلمساني، الإمام المحقق، أعلم أهل وقته، وهو صاحب كتاب "مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول"[٢].

٤- ابن مرزوق الخطيب التلمساني – الجد- وصف بأنه مالك زمانه، ولقب بشيخ الإسلام، سمع منه الشاطبي موطأ مالك، وصحيح البخاري[٣].

تلاميذه:

لم تذكر المصادر منهم إلا القليل، منهم: أبو يحي بن عاصم، العلامة الشهيد، وصف بأنه صاحب الإمام أبي إسحاق الشاطبيّ، ووارث طريقته، وأخوه القاضي الفقيه: أبو بكر بن عاصم صاحب المنظومة الفقهية الشهيرة: "تحفة الحكام"، ومن تلاميذ الشاطبيّ كذلك الشيخ أبو جعفر القصار، وقد ذكر أن الشاطبيّ -رحمه الله- كان أثناء تأليفه لكتاب الموافقات يعرض عليه بعض مسائله، ويباحثه فيها، ثم يدونها[٤].

مؤلفاته:

أشهرها على الإطلاق "الموافقات" الذي حظي بالتقدير الكبير من قبل العلماء المحْدثين، بعد أن طبع لأول مرة عام ١٣٠٢هـ بتونس[٥] ثم توالت طبعاته، وأشهرها ما كان بتحقيق الشيخ عبد الله دراز -رحمه الله، ثم طبع أخيرًا في طبعة مميزة بتحقيق الدكتور/ حسين أيت سعيد، ومراجعة د/ محمد أولاد عتو[٦].

---

(١) راجع: الإفادات والإنشادات، أبو إسحاق الشاطبي ٢/١، ١٩، والكتاب على موقع المكتبة الشاملة الإلكترونية دون أية بيانات.

(٢) راجع: نيل الابتهاج ١/ ٤٨، وانظر ترجمة الشريف التلمساني في: الأعلام، الزركلي ٣٢٧/٥.

(٣) راجع: مقدمة فتاوى الإمام الشاطبي، ص٣٧، والمعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، أبو العباس الونشريسي ٣١٧/٧، وزارة الأوقاف، المغرب، ١٩٨١م.

(٤) راجع: شجرة النور الزكية ص٢٣١، ونيل الابتهاج ٤٧/١، ٥٨، ومقدمة فتاوى الإمام الشاطبي، الشيخ أبو الأجفان ص٤١.

(٥) راجع: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص٩٢.

(٦) إصدار وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، قطر ٢٠١٧م.

ويأتي كتابه (الاعتصام) ليحتل المكانة الثانية بعد الموافقات، والكتاب كله في مواجهة البدع والمحدثات التي ظهرت في عصر الشاطبيّ -رحمه الله- وقبله؛ فهو محاولة من الشاطبي -رحمه الله- لرد الناس إلى صحيح الدين، ونبذ البدع والخرافات، وقد نشره لأول مرة الشيخ رشيد رضا -رحمه الله-[(١)]- تلميذ الشيخ محمد عبده- وقدم له، وراجع نصوصه، ثم توالت طبعاته بعد ذلك.

وللشاطبي كذلك كتاب (الإفادات والإنشادات)[(٢)]، فيه طرف، وملح أدبية، وإنشادات، وقد حققه الأستاذ أبو الأجفان، وطبع منذ عدة سنوات.

وقد جمع الشيخ أبو الأجفان فتاوى الشاطبيّ -رحمه الله- فيما كان يرد إليه من أسئلة في مؤلف أسماه: "فتاوى الإمام الشاطبيّ"[(٣)]، جمعها من كتب متفرقة، ولكنها ليست من تأليف الشاطبي -رحمه الله-.

وللشاطبيّ كذلك: المقاصد الشافية في شرح خلاصة الكافية- في شرح ألفية ابن مالك في النحو، قيل عنه: لم يؤلف مثله في جودته ونفاسته[(٤)].

هذا، وللشاطبي -رحمه الله- عدد من الكتب غير المطبوعة، ذكرتها المصادر، منها: "كتاب المجالس"، وقد ذكر أنه شرح فيه كتاب البيوع من صحيح البخاري[(٥)]، وقيل إن به فوائد جمة.

المطلب الثاني: دور الإمام الشاطبيّ في بناء علم مقاصد الشريعة:

يقول الشيخ ابن عاشور[(٦)] -رحمه الله- عن دور الشاطبيّ في التأسيس المنهجيّ لعلم مقاصد الشريعة: "...والرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين هو

(١) راجع: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص٩٢.

(٢) راجع: شجرة النور الزكية ص٢٣١، والأعلام١/٧٥، والكتاب مطبوع، وقد سبق النقل عنه.

(٣) الكتاب مطبوع، وقد سبق الرجوع إليه.

(٤) راجع: الأعلام ١/٧٥، وقد طبع هذا الكتاب مؤخرًا، وصدر عن جامعة أم القرى في عشرة أجزاء، بتحقيق الشيخ عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، تاريخ الطبع ٢٠٠٩م.

(٥) راجع: شجرة النور الزكية ص٢٣١، والأعلام ١/٧٥، ونيل الابتهاج ١/٤٩.

(٦) راجع: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص١٧٤. وتأتي أهمية تصدير الكلام هنا بابن عاشور؛ لكونه -رحمه الله- هو الذي أكمل سلك البناء المقاصدي بعد الشاطبي -رحمه الله-؛ إذ ظهر كتابه "مقاصد=

أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبيّ المالكيّ...ولكنه تطوّح في مسائله إلى تطويل وخلط، وغفل عن مهمات من المقاصد؛ بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود، على أنه أفاد جدّ الإفادة، فأنا أقتفي آثاره، ولا أهمل مهماته، ولكن لا أقصد نقله ولا اختصاره..."(١).

عمل ابن عاشور إذن مكمل لبناء الشاطبيّ –رحمه الله–، وما انتاب مؤلَّفه من قصور؛ باعتباره أول من أفرد المقاصد بالتصنيف المنهجيّ؛ فهو رجل فذ من هذه الناحية، وله عذره في بعض أوجه القصور التي ذكرها ابن عاشور؛ ومن ثم فهو يقتفي أثره، ويكمل ما أهمله، مضيفًا إليه غير ناقل له، ولا مختصرًا.

أما الشيخ عبد الله دراز –رحمه الله– فينفي أيّ تأثير لعلماء عصر الشاطبيّ وما قبله– منذ بداية التصنيف في علم أصول الفقه– في البناء المقاصدي الذي أرساه الشاطبي، فيذكر أن الشاطبي –رحمه الله– لم يضمن كتابه مبحثًا واحدًا من المباحث المدونة في كتب الأصول، إلا إشارة في بعض الأحيان؛ لينتقل منها إلى تأسيس قاعدة، أو تفريع على أصل... ثم يقرر –رحمه الله– أن الأصوليين قبل الشاطبي كانوا قد اهتموا بما تمس إليه حاجة الاستنباط مما قرره أئمة اللغة، وشيء من مقدمات علم الكلام ومسائله، ثم مايتعلق بتصور الأحكام، ولكنهم أغفلوا

الشريعة الإسلامية" في طبعته الأولى عن مكتبة الاستقامة بتونس عام ١٣٦٦هـ، ولكنه –رحمه الله– ذكر في خاتمة كتابه أنه قد أنهى تأليفه في الثامن من جمادى الأولى عام ١٣٦٠هـ، أي: أن الكتاب قد تأخر ست سنوات في صدوره مقارنة بتاريخ انتهاء المؤلف منه. راجع: خاتمة كتاب مقاصد الشريعة للمصنف ص٥١٩، وتعليق الأستاذ محمد طاهر الميساوي– محقق الكتاب ص١٤٥ وهامشها.

وعلى كل فإنه لم يصلنا بعد موافقات الشاطبيّ كتاب مستقل في مقاصد الشريعة قبل كتاب ابن عاشور –رحمه الله–، ولكن تبعه بعض الكتب المهمة على رأسها: "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها" الشيخ علال الفاسي –رحمه الله–، الذي صدرت طبعته الأولى في لبنان عام ١٩٦٣ [المصدر السابق الأخير نفسه]، ولذا نجد ابن عاشور في مؤلفه يسند ابتداء تصنيف علم المقاصد إلى الإمام الشاطبيّ –رحمه الله–، ولم يذكر مؤلفًا غيره في هذا الفنّ؛ مما يؤكد على أنه لم يصله غيره، وأن أحدًا لم يفرد هذا العلم بالتصنيف بعد الشاطبي –رحمه الله–.

(١) راجع: مقاصد الشريعة الإسلامية ص١٧٤.

الكلام عن مقاصد الشريعة إغفالًا، اللهم إلا إشارة وردت في باب القياس، عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشرع، ثم يقرر في وضوح أن علم الأصول قد بقي فاقدًا قسمًا عظيمًا هو شطر العلم بكيفية الاستنباط من أدلة الشريعة، حتى هيأ الله –تعالى– أبا إسحاق الشاطبيّ في القرن الثامن الهجري لتدارك هذا النقص، وإنشاء هذه العمارة الكبرى، في هذا الفراغ المترامي الأطراف علم مقاصد الشريعة، قال: ولم تقف به الهمة في التجديد والعمارة لهذا الفن عند حد تأصيل القواعد، وتأسيس الكليات، ولكنه جال في تفاصيل مباحث الكتاب أوسع مجال[١].

وبعد أن عرض الشيخ –رحمه الله– لمنهج الشاطبيّ في كتابه تفصيلًا، وماضمنه موافقاته من قواعد ومباحث، ومهمات المسائل يقول: وجملة القول إن كلًا مما ذكروه في كتب الأصول، وما ذكره في الموافقات، يعتبر كوسيلة لاستنباط الأحكام من أدلة الشريعة، إلا أن القسم المذكور في الأصول –على تشعبه وطول الحجاج في مسائله– تنحصر فائدته في كونه وسيلة؛ حتى لطالما أوردوا على المشتغلين به الاعتراض بأنه لا فائدة فيه إلا لمن يبلغ درجة الاجتهاد... أما القسم الذي ذكره الشاطبيّ في الأجزاء الأربعة من كتابه؛ فهو وإن كان كجزء من وسيلة الاستنباط، إلا أنه في ذاته فقه في الدين، وعلم بنظام الشريعة، ووقوف على أسس التشريع؛ فإن لم نصل منه إلى الاتصاف بصفة الاجتهاد، والقدرة على الاستنباط؛ فإنا نصل منه إلى معرفة مقاصد الشارع وسر أحكام الشريعة... اهـ[٢].

أما الأستاذ أحمد الريسوني فيذكر– في دراسته لنظرية المقاصد عند الشاطبيّ– أنه تتبع بالدراسة ما جاء عن علماء عصر الشاطبي وشيوخه ليقف على مدى تأثره بهم في مصنفه الموافقات، ولكنه لم يجد شيئًا ذا بال، قال: ومما يؤكد هذه النتيجة أن الشاطبيّ –رحمه الله– — في تناوله للمقاصد– لم يذكر أحدًا من شيوخه ولا من علماء عصره، بل قد وجدت بعض مظاهر التوتر والتنافر بينه وبين فقهاء عصره، ولم يكن له انسجام وتفاهم إلا مع أقل القليل منهم... ثم يقول: وأكثر من

(١) راجع: مقدمة الشيخ عبد الله دراز على الموافقات للشاطبي ص٥–٧ بتصرف.
(٢) السابق ص١٠.

هذا: فقد كان للشاطبيّ موقف معروف من المتأخرين عمومًا؛ فكان يتجنب الاعتماد على كتبهم[1]، وقد لاحظ ذلك بعض أصحابه فكتب يسأله عن سببه؛ فكان مما قاله: "...لأن بعض من لقيته من العلماء أوصاني بالتحامي عن كتب المتأخرين، وأتى بعبارة خشنة، ولكنها محض النصيحة، والتساهل في النقل عن كل كتاب جاء، لا يحتمله دين الله..."[2].

ومن مجموع كلام الشيخ دراز والأستاذ أحمد الريسوني ومن قبلهما الشيخ ابن عاشور -رحمه الله- نجد أن هناك اتفاقًا بينهم على أن **الشاطبيّ** -رحمه الله- هو **مؤسس علم مقاصد الشريعة من حيث البناء المنهجي لهذا العلم**، ولكن هذا لا يعني أنه -رحمه الله- كان قد أوجد هذا العلم كاملًا من عدم؛ لأن هذه ليست بطبيعة العلوم على الإطلاق؛ فالجدة والابتكار لابد لهما من تراكمات علمية سابقة، وسواء أكان الشاطبيّ قد أفاد من علماء عصره أم لا فإنه من المؤكد أنه -رحمه الله- كان قد أفاد من علماء الأمة الأقدمين في عصور التشريع المزدهرة، منذ عصر الصحابة -رضوان الله عليهم، ومن تلاهم من الأئمة المجتهدين المؤسسين للفكر الأصولي والفقهي.

ويحسن هنا أن أنقل كلام الشاطبيّ نفسه -رحمه الله-، يعترف لعلماء الأمة السابقين بالفضل، والأسبقية إلى تأسيس أركان هذا العلم، وأن ما أتى به ليس بدعًا في علوم الشريعة يقول: "... فإنه — أي: علم مقاصد الشريعة- بحمد الله- أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معاقله السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيد أركانه أنظار النظار، وإذا وضح السبيل لم يجب الإنكار، ووجب

(١) راجع: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبيّ ص٢٧٣.
(٢) راجع: نيل الابتهاج بتطريز الديباج ١/ ٥٢، وانظر: المصدر السابق.

قبول ما حواه، والاعتبار بصحة ما أبداه والإقرار، حاشا ما يطرأ على البشر من الخطأ والزلل..."[(١)].

(١) راجع: الموافقات ١/٢٥.هذا، والذي ذكره الشاطبيّ –رحمه الله– هو عين الإنصاف والحقيقة؛ فالفكر المقاصدي لم يغب قط عن أذهان علماء هذه الأمة منذ عصر الصحابة –رضوان الله عليهم، وماجمعهم المصحف، وتدوين عمر ﷺ للدواوين، وإيقافه الحد عام المجاعة، وغيرها من التشريعات إلا مراعاة لأبعاد مقاصدية، وما فيه مصلحة للمسلمين، ثم سرى ذلك بوضوح إلى فكر الأئمة المؤسسين للمذاهب – رحمهم الله، وإن تفاوتوا في إعمال المصالح من حيث ترتيبها كدليل شرعي في الاستنباط، ومن حيث التخريج الفقهي عليها، ومن يطلع على كتب الفروع، وكذا كتب تاريخ التشريع يجدها حافلة بالاجتهادات المقاصدية، ولكن في هيئة فروع متناثرة.

وللإنصاف أقول: لم يخل تراث هذه الأمة من بعض الجهود الممنهجة لعلم مقاصد الشريعة قبل الشاطبي – رحمه الله–، ولكن بشكل غير متكامل ومستقل كما هو الحال في الموافقات، وأخص بالذكر: ما أسس له إمام الحرمين الجويني في كتابه البرهان؛ حيث تناول –رحمه الله– الكثير من المسائل المتعلقة بهذا العلم، وقد جزم الأستاذ الريسوني — في دراسته لنظرية المقاصد عند الشاطبي ص٤١– بأن الجويني هو صاحب السبق في تقسيم مقاصد الشريعة إلى مراتبها الثلاث المعروفة: ضروريات– حاجيات– تحسينيات، ثم تبع الإمام الجويني جهود مشكورة لعلماء كثيرين، أبرزهم: أبو حامد الغزالي تلميذ الجويني –رحمهما الله؛ وقد برزت جهوده المقاصدية في تراثه الأصوليّ بشكل عام، ثم العز بن عبد السلام في كتاب "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، وتلميذه القرافي –رحمه الله– في "الفروق". وانظر: مقاصد الشريعة والدليل الإرشادي، محمد كمال الدين إمام، وفيه تتبع تاريخي واف لنشأة وتطور علم مقاصد الشريعة؛ بداية من جيل الصحابة –رضوان الله عليهم– حتى عصر الشاطبي –رحمه الله–. وقد صدر هذا الكتاب عن مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ردمك، ط٢٠١٠، وانظر كذلك: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أ: أحمد الريسوني ص٢٩– ٨٣.

المبحث الثاني
نظرية الإمام الشاطبيّ في الكلية والجزئية

ويضم المطلبين التاليين:

المطلب الأول: الأساس الذي بنى عليه الشاطبي نظريته في الكلية والجزئية:

لم ينطلق الشاطبيّ –رحمه الله– في بنائه المنهجي لنظرية المقاصد من فراغ، كما سبق وأن بين البحث، وتزداد هذه الرؤية وضوحًا بالتماس الجذور المؤسسة لنظريته –رحمه الله– في الكلية والجزئية؛ حيث يبدو بوضوح ارتكازه –رحمه الله– في معالجته لهذا المبحث على ما أسس له الأصوليون قبله في ذلك، من خلال تحديدهم لمفهومي علم أصول الفقه وعلم الفقه، وموضوع كل من هذين العلمين.

إذ نجد الأصوليين حين يحددون مفهوم علم أصول الفقه يتحدثون عن الدليل الإجمالي، ويعنون به الدليل الكلي، وحين يحددون مفهوم علم الفقه يتحدثون عن الدليل التفصيلي، ويعنون به الدليل الجزئي.

ففي ضبط مفهوم علم أصول الفقه بمعناه اللقبي[1] نجد الإمام تاج الدين

(١) وهناك ضبط آخر لمفهوم علم أصول الفقه بمعناه الإضافي؛ وذلك باعتبار أنه مركب من جزأين: "أصول"، وهو المضاف، و"فقه"، وهو المضاف إليه؛ ومن ثم كان لابد من تعريف كل جزء من هذين الجزئين على حدة؛ لأن هذا المركب: "أصول الفقه" يتوقف معناه على بيان معنى جزأيه؛ كحال المركب بصفة عامة. وهذا المنهج نهجه عدد من الأصوليين في مصنفاتهم ومنهم: الإمام الرازي –رحمه الله، كما في المحصول ١/٩-١١، [دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م]، وتبعه في ذلك شراح المحصول، ومنهم الأصفهاني في كتاب: الكاشف عن المحصول ١/١٢٩، [دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١٩٩٨م]، والقرافي في كتاب: نفائس الأصول ١/١١١)، [مكتبة الباز، مكة المكرمة، ط ١٩٩٥م]. ومن الأصوليين من اكتفى بتعريف "أصول الفقه" بمعناه اللقبيّ فقط، ومنهم البيضاوي –رحمه الله، فلم يشرح معنى كلمة (أصول) و(فقه) بالنظر إلى أنهما صارتا مهملتين بالنسبة إلى المفهوم اللقبي، فلا يدل شيء منهما على جزء المعنى اللقبي الذي اختاره –رحمه الله، وتبعه عدد من شراح المنهاج، كشمس الدين الجزري في كتاب (معراج المنهاج ١/٣٦) مطبعة الحسين الإسلامية، القاهرة، ط ١٩٩٣م، والأصفهاني في (شرح المنهاج ١/٣٤)، مكتبة الرشد، الرياض، ط، ١٤١٠هـ.

الأرموي[١] -رحمه الله- يحدده بقوله: "معرفة دلائل الفقه إجمالًا، وكيفية استفادة الأحكام منها، وحال المستفيد"[٢]، والأدلة الإجمالية هي الكلية.

وفي ضبط مفهوم الفقه، نجد المتأخرين[٣] يكادون يستقرون على هذا المفهوم:

(١) تاج الدين الأرموي هو: محمد بن الحسين بن عبد الله، من تلاميذ فخر الدين الرازي، له مصنفات كثيرة تشهد له بالعلم والفضل، مثل كتاب (الحاصل) في أصول الفقه، توفي -رحمه الله- سنة (٦٥٣هـ)، وقيل: سنة (٦٥٥هـ)، وقيل: سنة (٦٥٦هـ) راجع: طبقات الفقهاء الشافعيين، ابن كثير ٣٢٥/٢، دار الوفاء، المنصورة، ط ٢٠٠٤هـ، وطبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة ١٢٠/٢،عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٧م.

(٢) راجع: الحاصل من المحصول ٢٣٠/١، جامعة قازيونس، بنغازي، ١٩٩٤م. وقد اخترت هذا التعريف لسببين: **أولهما**: شموله أركان علم أصول الفقه الثلاثة: "الأدلة" بمجموعها، المتفق عليها والمختلف فيها، و"كيفية الاستفادة منها". أي: شرائط الاستدلال، كتقديم النص على الظاهر، والمتواتر على الآحاد ونحوهما، و"حال المستفيد"، أي: المجتهد وما ينبغي أن يتوفر فيه من شروط، ومن ثم نجد عددا من الأصوليين يعتمدونه، ومنهم الإمام البيضاوي -رحمه الله- في منهاجه. راجع: منهاج الوصول بشرح معراج المنهاج، شمس الدين الجزري ٣٥/١، ٣٦، واعتمده كذلك الإمام تقي الدين السبكي، كما في: الإبهاج في شرح المنهاج، ٤٥/٢، دار البحوث للدراسات الإسلامية، دبيّ ط٢٠٠٤، وهذا التعريف أصله في المحصول للرازي ونصه: "مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستدل بها". راجع: المحصول ٦١/١. أما الإمام تاج الدين السبكي فقد اختصر تعريف أصول الفقه في جملة واحدة؛ فعلم أصول الفقه عنده هو "دلائل الفقه الإجمالية". راجع: جمع الجوامع له بشرح تشنيف المسامع للإمام الزركشي ١١٨/١، مكتبة قرطبة، القاهرة، ط(٣)١٩٩٩م. **أما السبب الثاني**: فلكون هذا التعريف أدل من غيره على المعنى الذي أريد إيضاحه في هذا المبحث؛ لنص المصنف فيه على الدليل الإجمالي، وكونه يمثل موضوع علم أصول الفقه.

(٣) وقد ذكرت أن هذا المفهوم للفقه يكاد يكون هو المستقر عليه عند المتأخرين، بالنظر إلى أن مفهوم علم الفقه كان في بداية ضبطه مفهومًا شموليًا غير متمايز، على نحو ما نجد عند الإمام أبي حنيفة -رحمه الله؛ إذ ذكر أن الفقه هو: "معرفة النفس: ما لها وما عليها". أي: أن الفقه عنده يكاد يرادف معنى "الدين" بأكمله؛ ومن ثم نجده يطلق على مصنفه في علم العقيدة "الفقه الأكبر". راجع: مرآة الأصول مع حاشية الأزميري عليه ٤٤/١، المكتبة الأزهرية، القاهرة، ط ٢٠٠٥. وإرشاد الفحول، الشوكاني ٤٧/١، دار الكتبيّ ط١٩٩٢، وأصول الفقه الإسلامي د: وهبة الزحيلي ١٩/١، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٦م.

"العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من الأدلة التفصيلية"(١). أي: الجزئية.

وفي شرح تعريف أصول الفقه للبيضاوي أسهب الشيخ تقي الدين السبكي(٢) -رحمه الله- في توضيح القضية التي نحن بصددها: التمييز بين الدليل الإجمالي الذي هو الدليل الكلي، والدليل التفصيلي الذي هو الدليل الجزئي، مع بيان موضوع كل منهما، يقول -رحمه الله: "... ولا شك أن كلًا من الأدلة التفصيلية والعلم بها، غير داخل فيه – أي: في علم أصول الفقه؛ لأن ذلك من وظيفة الفقيه... والأدلة التفصيلية مثل قوله -تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾(٣)، ودلالته على وجوب الصلاة ونحو ذلك.

ثم بعد إخراج الأدلة التفصيلية وعلمها من الوضع – أي: من الوضع الاصطلاحي لعلم أصول الفقه، بإخراجها من مفهومه- تبقى الأدلة الإجمالية وَعِلْمُها.

والمراد بالإجمالية: كليات الأدلة، فإن قوله -تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، وقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾(٤) ونهيه ﷺ عن قتل النساء والصبيان(٥)... ونحو ذلك، كلها أدلة معينة، وجزئيات مشخصة، والعلم بها ليس من أصول الفقه في شيء، وإنما هو وظيفة الفقيه، ولهذه الأدلة وأمثالها كليات وهي مطلق الأمر والنهي، والعموم، والخصوص... وهذه الكليات داخلة في الجزئيات.

---

(١) راجع: البحر المحيط، الزركشي ٢١/١، وزارة الأوقاف، الكويت، ط(٢) ١٩٩٢، وجمع الجوامع لتاج الدين السبكي بشرح الغيث الهامع لأبي زُرعة ١٣/١، دار الفاروق الحديثة، القاهرة ط ٢٠٠٠م، وأصول الفقه الإسلامي، د/ وهبة الزحيلي ١٧/١.

(٢) هو: علي بن عبد الكافي بن علي بن سليم السبكي، أصولي، متكلم، نحوي، لغوي، أديب، شافعي زمانه وأحد المجتهدين، توفي سنة ست وخمسين وسبعمائة بالقاهرة، راجع: طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي ١٣٩/١٠ عيسى الحلبي، القاهرة، دت. وطبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة ٣٧/٣.

(٣) البقرة (٤٣).

(٤) الإسراء (٣٢).

(٥) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد، باب (قتل النساء في الحرب) حديث رقم (٣٠١٥)، ومسلم في كتاب الجهاد، باب (تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب) حديث رقم: (١٧٤٤).

ثم يقول: فالأدلة الإجمالية هي الكلية، سميت بذلك؛ لأنها تُعلم من حيث الجملة لا من حيث التفصيل، وهي موصلة بالذات إلى حكم إجمالي، مثل: كون (كل مأمور به واجبًا)، و(كل منهي عنه حرامًا)[١] ونحو ذلك، وهذا لا يسمى فقهًا في الاصطلاح، ولا يوصل إلى الحكم التفصيلي...[٢].

من مجموع كلام الشيخ تقي الدين السبكي -رحمه الله- يتضح ما يلي:

(١) الدليل التفصيلي عند الأصوليين هو الدليل الجزئي الذي يتعلق بمسألة بخصوصها، ويدل على حكم بعينه، كقوله -تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[٣]، فهذا دليل خاص يتعلق بمسألة مخصوصة، وهي حكم الصلاة ويدل على وجوبها؛ لأن الأصل في الأمر أنه يفيد الوجوب.

والدليل الجزئي هو محل عمل الفقيه ونظره؛ لأن موضوع الفقه هو فعل المكلف؛ والفقيه معنيّ ببيان الحكم له من حيث الوجوب أو الحرمة أو نحو ذلك[٤].

(٢) الدليل الإجمالي عند الأصوليين هو الدليل الكليّ، وسميّ إجماليًا لكونه يوصل إلى حكم إجماليّ كليّ، يعني: أنه لا يدل على حكم معين، كمطلق أمر ومطلق نهي، كما ذكر الشيخ -رحمه الله.

---

(١) فقول الأصوليين مثلًا: (كل أمر يفيد الوجوب) هذه قاعدة أصولية، أي حكم كلي ينطبق على جزئيات أو أدلة جزئية كثيرة، كقوله -تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، و ﴿وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ﴾، و ﴿أَتِمُّوا الصِّيَامَ﴾ ؛ لأن هذه كلها أوامر جزئية تدخل تحت هذه القاعدة الكلية: (الأمر يفيد الوجوب)، وكذلك الحال في قاعدة: "النهي يفيد التحريم" إذ تدخل تحتها كل الأدلة الجزئية التي جاءت على صيغة النهي، نحو قوله -تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰٓ﴾ الإسراء (٣٢)، و ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ الأنعام (١٥١) وهكذا الشأن مع كل الأدلة الكلية مع جزئياتها، أو الأدلة الجزئية.

(٢) راجع: الإبهاج في شرح المنهاج ٢/٥٣- ٥٩ بتصرف.

(٣) البقرة (٤٣).

(٤) راجع: أصول الفقه الإسلامي د: محمد مصطفى شلبي ص٢٥، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٦م، وإرشاد الأنام إلى معرفة الأحكام، د: محمد الحفناوي ص٥٣، ط١٩٩٤م، دن.

والدليل الإجمالي هو عمل الأصولي؛ لأن موضوع علم أصول الفقه هو الأدلة الإجمالية، من حيث إثبات الأحكام الكلية لها؛ ليتوصل بذلك إلى طرق استنباط الأحكام الفقهية من أدلتها التفصيلية[١].

(٣) لا غنى للدليل الكليّ عن الجزئي، والعكس؛ فالجزئيات داخلة في الكليات، وهي تتشكل من مجموعها، والجزئي بعض الكليّ، ومن ثم فإنه لا يصح النظر والاجتهاد إلا بإعمال الدليلين معًا: الدليل الجزئي والدليل الكلي.

وهذا المعنى بعينه هو خلاصة بحث الشاطبيّ -رحمه الله- في نظريته في الكلية والجزئية، كما سوف يتضح في المبحث التالي -بإذن الله.

المطلب الثاني: عرض لنظرية الشاطبيّ في الكلية والجزئية:

يلفت الشاطبيّ -رحمه الله- في (الموافقات) إلى ضرورة مراعاة كليات الشريعة التي هي مقاصدها العليا من التشريع، وجزئياتها المتمثلة في الأدلة الخاصة من نصوص الكتاب والسنة، وكذا الإجماع والقياس وغيرها من أدلة التشريع التي تختص بحكم بعينه[٢]، وأن لا يقصر المجتهد نظره على هذه الأدلة الجزئية فقط؛ إذ كليات الشريعة ومقاصدها العامة أصول قطعية لكل اجتهاد، لابد أن ترد إليها الجزئيات التي هي في مجملها ظنية، تتسع للعديد من الأفهام، واختلاف وجهات النظر بين المجتهدين.

ولقد أعلى الشاطبيّ -رحمه الله- من شأن كليات الشريعة إلى درجة أن جعلها في أعلى مراتب القطع؛ ومن ثم ذهب -رحمه الله- يحدد مفهوم الكليات بدقة شديدة، يقول: "وأعني بالكليات: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات"[٣]، ثم يفسر الضروريات بأنها: "ما لابد منه في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا

(١) راجع: التقرير والتحبير، ابن أمير الحاج ٣٢/١، دار الكتب العلمية بيروت، ط(٢) ١٩٨٣م، وإرشاد الأنام إلى معرفة الأحكام ص٦٥.

(٢) راجع: هامش الموافقات٦/٣.

(٣) الموافقات ١/ ٣٠.

فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين".

ومجموع هذه الضروريات عنده خمسة هي: "حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل" قال: وقد قالوا: إنها مراعاة في كل ملة[١].

ثم يفسر الشاطبيّ الحاجيات بأنها: "ما يفتقر إليه من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب... قال: فإذا لم تراع دخل على المكلفين – على الجملة- الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة"[٢] يعني: الضرورية.

ثم مثل لذلك بالرخص المخففة، كالفطر في السفر، ونحوه من رخص الشريعة المستغرقة لكل تشريعاتها.

ثم يفسر التحسينيات بقوله: "الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم: مكارم الأخلاق"[٣].

وهذه الكليات بمراتبها الثلاث تساوي عنده المقاصد العامة للشريعة الإسلامية وهي أيضًا: أصول الشريعة الإسلامية، يقول: "لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، وكانت هذه الوجوه مبثوثة في أبواب الشريعة وأدلتها[٤]، غير مختصة بمحل دون محل، ولا

---

(١) الموافقات ٢/ ٨، ١٠.

(٢)المصدر السابق ٢/١٠، ١١.

(٣) الموافقات، ٢/١٠، ١١.

(٤) يعلق الشيخ دراز –رحمه الله– هنا تعليقًا مهمًا، يزيد كلام الشاطبيّ –رحمه الله– وضوحًا في هذه النقطة، يقول: (... أي إن المراتب الثلاث لا تخلو منها جزئية من مسائل الشريعة وفروعها، وأدلتها الشرعية التفصيلية مستغرقة لهذه الفروع والجزئيات، لافرق بين ضروريات الدين وحاجياته وتحسينياته، ولا بين الأمور العبادية والعادية... فالأدلة التفصيلية عامة شاملة، إن لم تكن من الكتاب فمن السنة، أو الإجماع، أو غيرهما من الاستحسان، والمصالح المرسلة باعتبار الجزئيات في تلك الأدلة؛ فهذه كلها أدلة تفصيلية تتعلق بجزئيات المراتب الثلاث المذكورة، وكما أن الأمر هكذا في الأدلة التفصيلية، فهو كذلك في كلياتها، التي أخذت من استقرائها: هي أيضًا عامة لكل ما يتعلق بهذه المراتب الثلاث المذكورة ... بل=

بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة؛ كان النظر الشرعي فيها أيضًا عامًا، لا يختص بجزئية دون أخرى؛ لأنها كليات تقضي على كل جزئي تحتها... إذ ليس فوق هذه الكليات كليّ تنتهي إليه؛ بل هي أصول الشريعة وقد تمت؛ فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره؛ فهي الكافية في مصالح الخلق عمومًا وخصوصًا[1]؛ لأن الله قال: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[2]. اهـ.

ولما كان الوعي بالكليات أو المقاصد بهذه الدرجة من الأهمية عند الشاطبيّ نراه يجعل الوعي بهذه الكليات الشرط الأساسي الذي يجب توافره فيمن يروم الاجتهاد، وتبوؤ منزلة الخلافة عن النبي ﷺ في التعليم والفتيا، يقول: "فإذا بلغ الإنسان مبلغًا فهم عن الشارع قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها؛ فقد حصل له وصف هو السبب في تنزيله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا، والحكم بما أراه الله"[3].

بل إن الشاطبي -رحمه الله- ليرتفع بمنزلة الوعي بالمقاصد لدى المجتهدين والمفتين في علوم الشريعة بشكل عام، إلى درجة أن جعل الجهل بمقاصد الشريعة أو كلياتها هو السبب وراء الانحراف في الفهم - يعني: تطرف التفكير - وضيق الأفق في الفتيا- يعني: الجمود والانغلاق- يقول: "... ويعين على هذا الجهل بمقاصد الشريعة، وتوهم بلوغ مرتبة الاجتهاد، باستعجال نتيجة الطلب"[4].

ويقول في موضع آخر: "وأكثر ما تكون -أي: زلة العالم- عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه"[5].

إنها كليات عامة تقع على جميع الأدلة التفصيلية، فتضبط مقاصدها، ويتزن بها طريق إجرائها والعمل بها. هامش الموافقات ٦/٣.

(١) الموافقات٣/٥-٧.

(٢) المائدة (٣).

(٣) راجع: الموافقات ٤/١٠٦- ١٠٧.

(٤) راجع: المصدر السابق ٤/١٧٥.

(٥) الموافقات ٤/ ١٧٠.

ثم يحسم الأمر بقوله: "كما أن من لم يعرف مقاصدهما، أي: الكتاب والسنة... لم يحل له أن يتكلم فيهما"[١].

وكأن الشاطبي -رحمه الله- يعايش واقعنا الآن، ويبصر عن قرب مشكلات الفتوى المعاصرة الصادرة عن غير المؤهلين؛ فهي إما فتوى منحرفة الفهم مضيعة للنص، أو ضيقة جامدة، ذاهلة عن المقاصد والغايات، وكلاهما أضر بالناس وبالدين نفسه ضررًا بالغًا.

ومع هذه المنزلة العالية لمقاصد الشريعة العامة وكلياتها عند الشاطبي فإنه لم يغب عنه -رحمه الله- أن ينبه إلى ضرورة الانتباه إلى نصوص الشريعة الجزئية، وما ينشأ عنها من أحكام فرعية جزئية؛ حتى لا يهدر النص؛ تعللًا بإقامة المقصد عند أهل الانحراف في الفهم؛ فلابد أن يأتي الحكم مبنيًا على الدليل الجزئي وكليّه أو مقصده في آن واحد، يقول -رحمه الله- في نص حاسم: "... وإذا كان كذلك، وكانت الجزئيات وهي أصول الشريعة فما تحتها مستمدة من تلك الأصول الكلية، شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات، فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس؛ إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها؛ فمن أخذ بنص مثلًا في جزئي معرضًا عن كليه فقد أخطأ، وكما أن من أخذ بالجزئي معرضًا عن كليه فهو مخطئ، فكذلك من أخذ بالكليّ معرضًا عن جزئيّه. وبيان ذلك أن تلقّي العلم بالكلي، إنما هو من عرض الجزئيات واستقرائها؛ فالكلي من حيث هو كليّ غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات..."[٢].

هكذا ينبه الشاطبيّ -رحمه الله- إلى ضرورة مراعاة الجزئيات والكليات معًا، في نص حاسم وبلغة واضحة.

ثم يحاول الشاطبيّ -رحمه الله- الإلحاح على وجهة نظره، وكأنه -رحمه الله- كان ينظر إلى الغيب من ستر رقيق؛ فأبصر من يحاولون إهدار النص في عصرنا؛

(١) الموافقات ٣/٣١.

(٢) راجع: المصدر السابق ٣/٨.

تشبثًا بنظريته في المقاصد والكليات؛ فإذا كانت الكليات مستمدة من النصوص الجزئية بالاستقراء التام؛ فهي إذن قاضية على هذه النصوص الجزئية؛ ومن ثم يسوغ إهدار النص مقابل المقصد إذا تعارضا.

يرد الشاطبيّ -رحمه الله- بدقة شديدة وبمنطق عقلي سديد على أصحاب هذا المنحى بقوله: "... وبيان ذلك أن تلقّي العلم بالكلي إنما هو من عرض الجزئيات واستقرائها؛ فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات؛ ولأنه ليس بموجود في الخارج، وإنما هو مضمن في الجزئيات حسبما تقرر في المعقولات؛ فإذًا الوقوف على الكلي مع الإعراض عن الجزئي وقوف مع شيء لم يتقرر العلم به بعد، دون العلم بالجزئي، والجزئي هو مظهر العلم به. وأيضًا فإن الجزئي لم يوضع جزئيًا، إلا لكون الكليّ فيه على التمام وبه قوامه؛ فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة، وذلك تناقض"[(١)]. لا كليّ إذن دون جزئي؛ لأن الوعي بالكلي لن يكون سوى بالإحاطة بالجزئي – أي: الدليل التفصيلي بلغة الأصوليين- إحاطة تامة، وهدم الجزئي هو عينه هدم الكلي، دون أي فارق بينهما في ذلك.

ثم يزيد الشاطبيّ الأمر بيانًا فيقول: "الإعراض عن الجزئي جملة يؤدي إلى الشك في الكليّ؛ من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته للكلي، أو توهم المخالفة له، وإذا خالف الكلي الجزئي، مع أننا إنما نأخذه من الجزئي دل ذلك على أن الكليّ لم يتحقق العلم به؛ لإمكان أن يتضمن ذلك الجزئي جزءًا من الكلي، لم يأخذه المعتبر جزءًا منه، وإذا أمكن هذا: لم يكن بد من الرجوع إلى الجزئي في معرفة الكلي، ودل ذلك على أن الكليّ لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي، وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب هو المحافظة على قصد الشارع؛ لأن

(١) راجع: الموافقات ٣/ ٨، ٩.

الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك، والجزئي كذلك أيضًا؛ فلابد من اعتبارهما معًا في كل مسألة"[١]. اهـ.

ثم يقول: "فإذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية، ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة فلابد من الجمع في النظر بينهما؛ لأن الشارع لم ينص على الجزئي إلا مع الحفاظ على تلك القواعد؛ إذ كلية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشرع؛ فلا يمكن والحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع- أي: مما تضمنته القواعد- وإذا ثبت هذا لم يكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي"[٢].

توهم المخالفة إذن بين الجزئي والكلي إنما ينشأ عن عدم إحاطة من يروم الاجتهاد بالجزئي إحاطة تامة في حقيقة الأمر؛ إذ لا يمكن أن يتعارض الجزء مع كليه، وعلى المجتهد معاودة النظر؛ إذ لا مناص من اعتبارهما معًا، لا من حيث النظر الفقهي العام فقط، ولكن في كل مسألة من المسائل.

مستخلصات نظرية الشاطبي -رحمه الله- في الكلية والجزئية:

يلاحظ من جملة كلام الشاطبي ونظريته في الكلية والجزئية ما يلي:

١- أن الهدف الأساسي من تصنيف الشاطبيّ لموافقاته، إنما يكمن في إنشاء علم راسخ ثابت الأركان، تستند إليه الفروع، وتنتظم على أساسه الجزئيات، وتتضاءل به مساحة الاختلاف حول الظنيات؛ بالاحتكام إلى الكليات القاطعة؛ لضبط عملية الاجتهاد في فهم النص، وتضييق هوة الخلاف بين المجتهدين.

٢- لم ينشئ الشاطبيّ -رحمه الله- نظريته في الكلية والجزئية من فراغ، وكانت انطلاقته مما سبق أن أرساه الأصوليون قبله في ضبط مفهوم الدليل الإجمالي والدليل التفصيلي، وكيف أن بالعلم بهما معًا تتكامل آلة الاجتهاد لدى المجتهد.

٣- ليس الهدف من إعلاء شأن المقاصد، وجعلها الشرط الأساسي فيمن يروم الاجتهاد إهدار سائر الشروط الأخرى التي اشترطها العلماء في المجتهد، وعلى

(١) راجع: الموافقات ٩/٣.

(٢) المصدر السابق ٩/٣، ١٠.

رأسها العلم بالدليل الجزئي الذي استمدت منه الكليات؛ فالمقاصد في رؤية الشاطبيّ إنما هي لضبط الاستدلال، وليست إهدارًا للنص – الذي هو عمدة الاستدلال- بحال من الأحوال.

٤- النص من كتاب أو سنة صحيحة هو الأصل؛ إذ المقصد إنما يتشكل عن طريق الاستقراء التام لمجموع أدلة الشريعة من كتاب أو سنة، ومن ثم لابد من التنسيق بين كليات الشريعة وجزئياتها، والنص هو جزء المقصد الذي منحه صفة القطع؛ لأنه تشكل من مجموعه، فلا يمكن أن يتعارضا بحال؛ إذ من المحال أن يتعارض جزء مع كليّه، وهذا التعارض المتوهم يؤدي إلى الشك في الكليّ؛ ومن ثم يجب على المجتهد أن يبذل جهده في الإحاطة بالجزئي والكلي معًا؛ إذ لابد من اعتبارهما معًا في كل مسألة من مسائل الشريعة؛ حتى يكون الاجتهاد صحيحًا.

المبحث الثالث
التحريف المعاصر لنظرية الشاطبيّ في الكلية والجزئية

ويضم المطلبين التاليين:

المطلب الأول: أبرز معالم هذا التحريف

تقدم كيف أن الشاطبي -رحمه الله- وهو يعرض لنظريته في الكلية والجزئية- قد أكد بألفاظ واضحة محددة على أنه لابد من الأخذ بالجزئي أو الدليل التفصيلي مع الكلي الذي هو المقصد أو الدليل الإجمالي في النظر الاجتهادي، وأن إهدار أحدهما هو إهدار للآخر؛ فالجزئي بعض الكلي، ومنه تشكل.

مع هذا الوضوح الشديد الذي لف نظرية الشاطبيّ -رحمه الله- من مبدئها إلى منتهاها نجد تحريفًا كبيرًا قد طال هذه النظرية؛ حتى خرج بها عن العلة التي لأجلها كانت نظرية الشاطبيّ -رحمه الله.

وسواء أكان هذا التحريف قد حدث في عصرنا من قِبَل من يتزيون بزي أهل الفقه – وهم أبعد ما يكونون عنه وعن امتلاك أدواته – ممن يطلقون على أنفسهم: المقاصديين، أم كان من قِبَل من يطلقون على أنفسهم: الحداثيين، أصحاب الوجهة الحديثة في قراءة النص المقدس، سواء أكان هذا التحريف من قبل هؤلاء أو أولئك؛ فالنتيجة التي يؤكد عليها أرباب هذا التوجه واحدة، وهي أن النصوص غدت غلًا في سبيل ملاحقة العصر بتطوراته المذهلة، ولاسبيل إلى هذه المواكبة إلا بالتحرر من أغلال النصوص؛ تطلعًا إلى المقاصد؛ وما دامت هذه المقاصد كلية بالاتفاق فهي تفيد القطع، والنص أو الدليل الجزئي الأصل فيه أنه يفيد الظن؛ فالمقاصد بذلك قاضية على النصوص الجزئية؛ فليترك النص للتعبد والتبرك فقط؛ لينحصر في غذاء الروح وتربية الوجدان والضمير؛ أما الحياة بعراكها ومشكلاتها فلتتحرك بعيدًا عن قيود هذه النصوص؛ تحررًا من أغلالها المعيقة للعقل عن ممارسة دوره في هذه الحياة.

وبمدارسة ما صدر عن أرباب هذه التوجهات على اختلاف مسمياتها، نجد أن هناك عدة قواسم مشتركة يصدر عنها هؤلاء، ولنبدأ أولًا برصد معالم التوجه

الذي يصدر عنه الحداثيون، باعتبارهم المؤسسين الحقيقيين لهذا الفكر، الذي أحدث أثرًا ارتداديًا لدى بعض من يصدرون عن أرضية إسلامية، من المقاصديين، أو الواقعيين، أو نحو ذلك.

وقد أمكن رصد عدة معالم مشتركة صدر عنها الحداثيون بشكل عام، وكانت بلا شك لها أثرها على المقاصديين، وإن خفتت نسبيًا؛ أو كانت أقل حدة وشراسة:

الأول: محاولة إهدار جهود علمائنا الأقدمين المؤسسين للبناء التشريعي للأمة، ومن تلاهم في العصور المختلفة؛ بادعاء أن الشاطبيّ -رحمه الله- هو مؤسس نظرية المقاصد بأكملها ومنشِئُها من عدم، وهي النظرية التي عبرت بحق عن الشريعة وروحها ومقاصدها، أما ما قبل ذلك فلم يسفر علم أصول الفقه — في رأيهم- إلا عن قواعد جافة جامدة، لم تعد مناسبة للوفاء بالحاجيات المعاصرة، ولم يسفر الفقه كذلك إلا عن أحكام تجزيئية لا تنشيء وجدانًا، ولا تربي قناعات، ثم إنها تجمدت وأصبحت طقوسًا لا تعبر عن جوهر الدين؛ لانطباعها بالظروف التاريخية التي نشأت فيها، ومن ثم فإن الشاطبي -رحمه الله- في رأي هؤلاء- هو العالم الأوحد، الذي أمكنه التعبير عن الشريعة وروحها ومقاصدها؛ ولذا نراه يحدث "قطيعة إبيبستيمولوجية مع الشافعي، وكل من جاء بعده من الأصوليين -على حد تعبير الجابري[1].

ويكفي في الرد على هذا الزعم بما سبق أن نقله البحث عن الشاطبي نفسه -رحمه الله، يعترف بالفضل لمن سبقه من العلماء في التأسيس لنظريته المقاصدية، يقول: "فإنه -بحمد الله- أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معاقله السلف

(١) راجع: بنية العقل العربي، د: محمد علي الجابري ص٥٤٠، المركز الثقافي العربي، بيروت، والدار البيضاء، ط(٢) ١٩٩١م. والإبيبستيمولوجيا- كما أوضح المؤلف — تساوي في الاصطلاح المعاصر: علم أصول المعرفة العلمية. راجع: المصدر نفسه ص٥٣٩.

الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيد أركانه أنظار النظار..."[١] إلخ، كما سبق للبحث وأن أفرد مطلبًا تحت عنوان: "الأساس الذي بنى عليه الشاطبي نظريته في الكلية والجزئية"[٢]، بيّن فيه أن انطلاقة الشاطبي في التأسيس لنظريته إنما كانت بناء على ما أصل له الأصوليون قبله في حديثهم عن الدليل الإجمالي، والدليل التفصيلي، وقبل ذلك أثبت البحث أن الفكر المقاصدي بشكل عام يمكن الصعود به إلى عهد الصحابة –رضوان الله عليهم، وأن انتظام سلك هذا الفكر أسهم فيه عدد من علماء هذه الأمة قبل الشاطبي –رحمه الله، حتى جاء دور الشاطبيّ؛ فكان هو أول من أفرد المقاصد كعلم بالتصنيف؛ فهو منشئ العمارة الكبرى في هذا الفن، ثم جاء ابن عاشور –رحمه الله[٣]، الذي أكمل بدوره ما رآه من قصور في تصنيف الشاطبي؛ ليؤكد بذلك على أن المعرفة تراكمية، وكذلك التصنيف، وأن علمًا ما لا ينشأ قط من فراغ.

الثاني: الانطلاق بنظرية الشاطبيّ إلى منحى آخر يهدر النص والمقاصد معًا، وذلك بإعادة تأسيس علم أصول الفقه بالبناء على المصالح التي هي أصل الأصول كلها –كما يدعون، بما يستلزمه ذلك من الانفكاك من القياس الأصولي المقيد والمضيق، الذي ينتهي بالمجتهد إما إلى التقليد وإما إلى التوقف، أما حين ينطلق المجتهد من اعتبار المصلحة العامة – مادام أن مقصد الشارع هو مصلحة عباده– فهذه الطريقة تجعله يتحرك في دائرة واسعة لا حدود لها، وهي كذلك تفتح الباب باستمرار أمام التجديد والاجتهاد؛ لأن اعتبار المصالح يتطور بتطور المصالح، وبتطور الأوضاع، واختلاف الوضعيات[٤].

وهكذا لم تعد فكرة المقاصد كافية لهذه الانطلاقة الاجتهادية الواسعة، المتجاوزة لكل الحدود والقيود، وما يمكن أن يوضع من ضوابط لضبط عملية

(١) راجع ص (٢٧١).
(٢) راجع ص (٢٧٣).
(٣) راجع ص (٢٦٩).
(٤) راجع: وجهة نظر – نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر– ص٥٨، ٥٩، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط(٢) ١٩٩٢م– بتصرف.

الاجتهاد؛ ومن ثم يرى الجابري أن المقاصد التي أرسى قواعدها الشاطبيّ وغيره من الأصوليين كانت نابعة من واقع المجتمع الإسلامي يومئذ، أما الوضعية المعاصرة، فقد اختلفت وتداخلت عناصرها بشكل أصبح معها تحديد المقاصد أمرًا ضروريًا، فالمؤسسون لفكرة المقاصد إنما اعتمدوا معطيات عصرهم الحضارية من ناحية، ومن ناحية أخرى ارتكزوا على أوامر الشرع ونواهيه؛ فحصروا الضروريات في الحفاظ على الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وفي الغالب فكروا في هذه الأمور الخمسة داخل مجتمعهم الإسلامي، الذي كان يشكل في وقتهم عالمًا مستقلًا عن غيره من المجتمعات، التي لم يكن لها شأن يذكر، أما اليوم -ونحن نعيش في عالم آخر- أصبحنا فيه تابعين لا متبوعين، عالم تغيرت فيه الأحوال، وتطورت فيه الحقوق والواجبات... فإنه لابد لكل من يفكر بشيء من الجدية في التجديد وفتح باب الاجتهاد وتحقيق الأصالة والمعاصرة معًا- لابد له من أن يدخل في حسابه ما استجد من تحولات، وهي كثيرة وعميقة... ولا يوجد ما يمنع من النظر إلى مقاصد الشاطبيّ نظرة تاريخانية(١).

ويرى الجابري كذلك: أنه وإن كانت هذه الأمور الخمسة التي حصرها المتقدمون ستظل أمورًا ضرورية بالفعل فإن هناك ضروريات جديدة، وحاجيات جديدة على مستوى الفرد والأمة، يجب أن تؤخذ في الاعتبار؛ لأن لكل عصر ضرورياته، وحاجياته، وتحسينياته... وبذا نكون قد فتحنا المجال لاجتهاد جديد، بل نكون قد بدأنا العمل في تأصيل أصول شريعتنا نفسها بصورة تضمن لها الاستجابة الحية لكل ما يحصل من تغيير أو يطرأ من جديد(٢).

إنه -إذن- الانفتاح غير المنضبط على المصلحة لتكون هي الدين وهي الشريعة الجديدة، ولا نص، ولا مقصد، ولا كلي، ولا جزئي، وهذا هو بيت

(١) راجع: وجهة نظر، ص٦٦، ٦٧ – بتصرف.
(٢) المصدر السابق ص ٦٧، ٦٨ – بتصرف.

القصيد، إلغاء هيمنة النص المقدس على مجال التشريع؛ لينحصر في مجال تعبدي محض، بعيدًا عن الحياة؛ لأن تشريعاته غدت لا تصلح لهذا العصر.

وهذا ما نجده بشكل واضح وصريح لدى عبد الجواد يس، فبعد أن أثنى على الشاطبيّ ونظريته المقاصدية، عاد ليقول نصًا: "ولكن الشاطبيّ ظل محتفظًا بلازمة العقل الديني التقليدي، الذي يؤمن نمطيًا بأزلية المضمون النصي وأبديته، بما في ذلك التشريعات الجزئية؛ ولذلك فإن توسيع دائرة الاجتهاد على أساس المصلحة، كما قدمه الشاطبيّ ظل نسبيًا؛ فهو يوفر حلًا لمشكل التشريع عند عدم وجود نص، ولا يقدم حلًا لمشكل التشريع بما يخالف النص، وهذا المشكل الأخير مفروض بحكم التطور، بل هو المشكل الحقيقي الذي يقابل نمط التدين السائد؛ فسؤال التطور لا يطرح ذاته في مواجهة الأحكام المستنبطة بالاجتهاد الفقهي فحسب، بل أيضًا في مواجهة الأحكام المنصوص عليها؛ لأن كليهما كان يصدر عن ظرفه الزمني الاجتماعي"، ثم يعيب على الشاطبيّ لكونه -رحمه الله- ربط الشريعة بالقيم لا بالمصالح(١).

إنها -إذن- مغالطات ومقولات تقود إلى بعضها زمنية الشريعة، وتاريخانيتها، النص المقيد لحركة العقل وفاعليته في الحياة، منطق المصلحة هو المشرع الحقيقي لهذا العصر، وحتى يمرر هذا الهدم الفعلي للنص من قرآن وسنة معًا — على العقول غير الواعية- كانت نظرية المقاصد هي الستار والغلاف، الذي غلف به أصحاب هذا التوجه آراءهم؛ ليكون الهدم بمعول من داخل المشروع الإسلامي نفسه، وهذا بالفعل أحدث بعض الإرباكات لدى من يتزيون بزي الشريعة وفقهها في عصرنا؛ فاتجهوا إلى منحى قريب من هؤلاء، كما سنرى في المطلب التالي بإذن الله.

الثالث: تعمد إجراء مقابلة بين الشافعي -رحمه الله- باعتباره المكرس الأول لسلطة النص —كما يزعمون- والشاطبيّ الذي كرس لسلطة المقصد والمصلحة؛ فحين قال الشافعي بحجية السنة يكون بذلك — في رأي بعض المعاصرين- قد

(١) راجع: الدين والتدين — التشريع والنص والاجتماع- ص٣٣٠، ٣٣١، دار التنوير، بيروت والقاهرة، ط٢٠١٢م.

حسم السيادة الفكرية والعقلية لصالح أهل الحديث؛ حيث تم توسيع مفهوم السنة بفعل الإمام الشافعي؛ ليشمل الأقوال كلها والأفعال كلها، بالإضافة إلى الموافقات الصريحة أو الضمنية على أنماط السلوك والممارسات الحياتية في عصر النبوة(١)، ثم يستطرد: وهكذا أصبحت مهمة العقل محصورة في توليد النصوص من نصوص سابقة؛ فإذا كان القرآن هو النص الأول والمركزي في الثقافة؛ لأنه استوعب النصوص السابقة عليه كافة؛ فقد تولد عنه نص السنة، الذي تم تحويله بفضل الشافعي من نص شارح إلى نص مشرع؛ ليؤسس بذلك لسلطة النص على العقل(٢).

ثم إن الشافعي بتأكيده على القياس المكبَّل دائمًا بسلطة الفهم الحرفي للنص إنما كان يناضل من أجل القضاء على التعددية الفكرية والفقهية، وهو نضال لا يخلو من مغزى اجتماعي، فكري، سياسي واضح(٣).

وهذا المسلك من قبل الشافعيّ ومن تلاه من الأصوليين — في رأي الجابري- أدى إلى أن أصبحت مقاصد اللغة الجزئية المحدودة بقيود العلاقة بين اللفظ والمعنى هي المتحكمة؛ مما أدى إلى تهميش مقاصد الشريعة إلى حد كبير، وتقوقع التشريع ضمن حدود معينة لا يتعداها؛ فكان إغلاق باب الاجتهاد هو النتيجة الحتمية لذلك، في حين أنه لو أسس التشريع أصلًا على مقاصد الشريعة الكلية التي تستخلص من الأحكام الشرعية الجزئية، وتتعمد توخي المصلحة العامة التي تتطور بتطور العصور؛ كما نادى الشاطبيّ؛ لما انغلق باب الاجتهاد، ولما كان غلقه ممكنًا،

(١) راجع: النص والسلطة الحقيقية، د. نصر أبو زيد، ص١٧، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط(٥) ٢٠٠٦م.

(٢) راجع: النص والسلطة والحقيقة — ص١٨، ١٩.

(٣) راجع: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، د. نصر أبو زيد، ص١٠١، دار ابن سينا، القاهرة، ١٩٩٢م.

ولا مسموحًا به من وجهة النظر الشرعية ذاتها؛ لأن إغلاق باب الاجتهاد سيصبح معناه –حينئذ– تحجيم مقاصد الشريعة وتجميدها؛ وبالتالي تركها والخروج عنها[١].

وفي مقارنة واضحة بين نظرية الشافعي الأصولية ونظرية الشاطبيّ في الكلية والجزئية، يرى عبد الجواد يس أن الشاطبيّ خطا بالعقل الأصولي خطوة خارج الشافعيّ، مكنته من الحديث عن روح الشريعة وأهدافها الكلية، ورفعت سقف الضوابط التشريعية من حرفية النص الجزئي إلى فحوى المبادئ العامة، وهو سقف يستدعي نوعًا من الاجتهاد العقلي الاجتماعي الصريح، وقد أرجع المؤلف ذلك إلى كون الشاطبي –رحمه الله– صدر في القرن الثامن وفي الأندلس عن مناخ عقلي واجتماعي متطور، ومختلف نسبيًا عن مناخ القرنين الثالث والرابع، الذي صدرت عنه النظرية في المشرق، ومن ثم كشفت رؤيته عن منهجية نظرية كلية ذات نفس عقلي قياسًا إلى منهجية الشافعي الجزئية ذات الطابع اللغوي[٢].

والرد على هؤلاء يطول لكثرة ما بكلامهم من تداخل ومغالطات؛ الأمر الذي أخشى معه أن أخرج بهذا البحث عن هدفه، ومن ثم سأحاول أن أقتصر على ما أراه لصيقًا ببحثي، ويتركز فيما يلي:

أولًا: القول بحجية السنة ليس هو قول الشافعي وحده، وإنما هو موضع إجماع من العلماء جميعًا؛ لأن الذي أسس لحجية السنة هو القرآن الكريم نفسه، حيث توافرت نصوص القرآن في الدلالة على ذلك، نحو قوله –تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَوَلَّوۡاْ عَنۡهُ وَأَنتُمۡ تَسۡمَعُونَ ٢٠﴾[٣]، وقوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ

(١) راجع: بنية العقل العربي، الجابري ص١٠٥ بتصرف.

(٢) راجع: الدين والتدين، ص٣٢٨، ٣٣٠ بتصرف. وانظر كذلك: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، أ: جورج طرابيشي، وفيه أفرد المصنف فصلًا كاملًا تحت عنوان: الشافعي وتكريس السنة، وفيه أكثر المؤلف من الافتراءات والأغاليط، وتعمد الإساءة للشافعي –رحمه الله– ومنهجه الذي حجم من دائرة العقل – في رأيه– بالتكريس للحديث النبوي؛ لتبقى يد العقل مكفوفة على حد تعبيره، ثم ينتهي إلى القول بأن الشافعي بتصنيفه الرسالة قد وضع تاريخ هذا العقل وراءه لا أمامه. انظر ص٢٧٢، والفصل بكامله ابتداء من ص١٧٥ ط: دار الساقي، بيروت، ط(٣) ٢٠١٥م.

(٣) الأنفال (٢٠).

﴿ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[1]، ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾[2]، ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾[3]، يقول الشافعي -رحمه الله: سمعت من أرضى من أهل العلم يقولون: الحكمة: سنة رسول الله[4]، يؤكد ذلك قوله -تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[5].

كما أن النبي ﷺ هو الذي رتب المصادر التشريعية لهذه الأمة، القرآن الكريم ثم السنة، ثم الاجتهاد، كما حدث في حديث معاذ رضي الله عنه: **"بم تحكم إن عرض لك قضاء؟"، قال: بكتاب الله، قال: "فإن لم تجد؟"، قال: بسنة رسول الله، قال: "فإن لم تجد"، قال "أجتهد رأي، ولا آلو"**[6].

---

(١) الحشر (٧).
(٢) النجم (٣)، (٤).
(٣) الجمعة (٢).
(٤) راجع: الرسالة بتحقيق أ/ أحمد شاكر ص٣٢، دار التراث، القاهرة، ط(٢) ١٩٧٩م.
(٥) النحل (٤٤).
(٦) معنى (آلو): الأول: الرجوع إلى الشيء، آل يئول أولًا ومآلًا. لسان العرب١/١٧١، (أول). والحديث أخرجه أبو داود في (الأقضية)، باب: (اجتهاد الرأي في القضاء) رقم (٣٥٩٢)، والترمذي في (الأحكام)، باب: (ما جاء في القاضي كيف يقضي) رقم (١٣٢٧)، وقال: لا نعرفه من هذا الوجه، وإسناده ليس بمتصل، لكن حسن إسناده ابن كثير في تفسيره، وقال: وهذا الحديث في المسانيد والسنن بإسناد جيد (التفسير ١/١٣). كما صححه ابن القيم -رحمه الله- لشهرته، وعدالة أصحاب معاذ رضي الله عنه وهم من نقلوا الحديث، كما أن في إسناده شعبة رضي الله عنه أمير المؤمنين في الحديث. راجع: إعلام الموقعين عن رب العالمين ١/ ٢٠٢- ٢٠٤، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، بتحقيق طه عبد الرءوف سعد، ١٩٦٨م.
هذا، ولم يشأ البحث أن يتعرض هنا لمحاولات الحداثيين تفكيك دلالة هذه النصوص -وغيرها مما هو في معناها- على حجية السنة المشرفة، وادعائهم بأن الشافعي -رحمه الله- وظف هذه النصوص لخدمة توجهه الإيديولوجي في تكريس سلطة النص؛ لأن النصوص تنطق بتفنيد هذا الزعم، بما يغني عن أي قول، ولأن التعرض بالتفصيل لقضية حجية السنة: أدلة، ومعارضة، ومناقشة- ليس موضوع هذا البحث، وأحيل هنا إلى كتاب: حجية السنة، الشيخ: عبد الغني عبد الخالق، دار القرآن الكريم، بيروت، ١٩٨٦م. والسنة ومكانتها في التشريع د: مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط(٢) ١٩٨٧م، وللاطلاع على حجج الحداثيين الواهية في إنكار استدلال الشافعي بهذه الأدلة للدلالة على=

ثانيًا: الأصوليون جميعًا على أن السنة: "هي ما صدر عن النبي ﷺ من قول، أو فعل، أو تقرير"[(١)]، أي: أن الأصوليين جميعًا على اختلاف مذاهبهم يدخلون السنة التقريرية في مفهوم السنة من حيث الضبط الأصولي؛ فتبقى تقريراته ﷺ حجة كأقواله وأفعاله، وليس الشافعي -رحمه الله- وحده هو من قال بذلك.

ثالثًا: لا خلاف بين الشافعي والشاطبيّ -رحمه الله- في ضرورة اعتبار الدليل الجزئي مع الدليل الكليّ في استنباط الحكم، أما موقف الشاطبيّ فقد سبق أن فصل البحث وجهته في ذلك[(٢)].

وأما الشافعي -رحمه الله- فلئن كان قد فصل كثيرًا في ما يتصل بقواعد الاستنباط من دليل القرآن والسنة في رسالته فذلك لأن مصنفه الرسالة إنما كان يهدف إلى إرساء قواعد علم أصول الفقه بضبط الاستنباط، القائم في الأصل على هذين الدليلين، وهذا لا يعني بحال أن الشافعي -رحمه الله- لم يكن لديه علم بالمقاصد، أو الدليل الكليّ، أو أنه -رحمه الله- كان ذا نظر جزئي فقط؛ فحين بين الإمام الجويني -رحمه الله- مصادر الاجتهاد عند الشافعي، ذكر أنه -رحمه الله- يعتمد على الكتاب أولًا، ثم الأخبار المتواترة، ثم الآحادية، قال إمام الحرمين: فإن عدم- أي: الشافعي- المطلوب في هذه الدرجات لم يخض في القياس، ولكنه ينظر في كليات الشريعة ومصالحها العامة، وعدّ الشافعي من هذا الفن إيجاب القصاص في المثقل- فإن نفيه، أي: القصاص في حال القتل بالمثقل[(٣)]- كما هو

حجية السنة. يراجع: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر أبو زيد ص٣٧، وما بعدها، دار ابن سينا، القاهرة، ط١٩٩٢م، وإسلام الفقهاء، أ: نادر حمامي ص٥٥ وما بعدها، دار الطليعة، بيروت ط٢٠٠٦م.

(١) راجع: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/٢٢، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٧٣م، وتسهيل الوصول إلى علم الأصول، الشيخ محمد المحلاوي ص٢٨٧، دار الحديث، القاهرة، ط٢٠١٠م، وحجية السنة، الشيخ عبد الغني عبدالخالق ص٦٨.

(٢) راجع ص (٢٥) وما بعدها.

(٣) يراد بالقتل بالمثقل: القتل بما ليس له طرف محدد، كالحجر الثقيل، والعصا الغليظة، ونحوهما مما يقتل غالبًا، ولكن دون أن يفرق الأجزاء كالسلاح، وهو عند الشافعي والجمهور قتل عمد إن أفضى إلى الموت، وعند أبي حنيفة -رحمه الله- شبه عمد، إلا الحديد وما في معناه من النحاس؛ لأنهما يعملان عمل=

مذهب الحنفية- يخرم قاعدة الزجر، ثم إذا لم يجد في الواقعة مصلحة عامة، التفت إلى مواضع الإجماع... فإن عدم ذلك: خاض في القياس[1]... اهـ.

كليات الشريعة ومصالحها العامة إذن — عند الشافعي- في الرتبة الثانية من حيث الاستدلال، بعد الكتاب، والسنة.

هكذا كان الشافعي -رحمه الله، وهذا هو منهجه الاجتهادي، كما ينقله أحد أعمدة مذهبه -رحمه الله؛ ولذا نجد الجويني -رحمه الله- ينهج النهج نفسه الذي خطه الشافعي؛ فكان من أوائل علماء المسلمين حديثا عن المقاصد، ومحاولة ضبطها منهجيًا، بتقسيمها إلى ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات -كما سبق، بل إن الجويني -رحمه الله- هو أول من صنف في التطبيق الحيّ لفكرة بناء الشريعة على المقاصد الكلية إلى جوار الأدلة الجزئية، حين ألف مصنفه الغياثي[2]، القائم على افتراض مشكلات ووقائع في نوازل أو مشكلات عامة لم تأت بها نصوص جزئية؛ إذ إن هناك حضورًا طاغيًا للمقاصد -في هذا المصنف- في التماس حلول لما طرحه -رحمه الله- من مشكلات قائمة أو متوقعة.

ومن بعد الجويني -رحمه الله- كان للغزالي -رحمه الله- — تلميذه- دوره في انتظام سلك البناء المنهجي لعلم مقاصد الشريعة، حتى أن الشاطبيّ -رحمه الله-

---

السلاح، وخالف الصاحبان أبا حنيفة، وقالا بمثل قول الجمهور. راجع: الهداية شرح بداية المبتدي، الميرغيناني ٦١٣/٤، دار الحديث القاهرة، ٢٠٠٨م، وقوانين الأحكام الشرعية. ابن جزي ص٢٧٧، عالم الفكر، القاهرة، ١٩٨٥م، والتهذيب في فقه الإمام الشافعي، أبو محمد البغوي ٣١/٧، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٧م، والكافي في فقه الإمام أحمد، ابن قدامة ١٢/٤ المكتب الإسلامي، بيروت، ط(٥)، ١٩٨٨م.

(١) راجع: البرهان في أصول الفقه ٢/ ١٣٣٨، ت د/عبدالعظيم الديب، ط٥، ط: كلية الشريعة، قطر، ١٣٩٩هـ.

(٢) اسم الكتاب: غياث الأمم في التياث الظلم، وقد حققه د: عبد العظيم الديب -رحمه الله، وصدر عن الشئون الدينية، دولة قطر، ١٤٠٠هـ.

لينقل عنه في موافقاته كثيرًا، أوصلها بعض الباحثين بعد دراسة تتبعية إلى أكثر من أربعين مرة، وقال: أكثرها جاء موافقًا، ومؤيدًا، ومستدلًا، ومحيلًا إلى كتبه[١].

كما سبق وأن خصص البحث مبحثًا كاملًا، أوضح فيه أن نظرية الشاطبي في الكلية والجزئية كان لها أصلها وجذورها عند الأصوليين؛ بحديثهم عن الدليل الإجمالي والدليل التفصيلي[٢].

رابعًا: محاولة الطعن في الهدف الذي لأجله ألف الشافعي رسالته، وإخراجها من الطابع الديني التشريعي لتكون ألصق بالطابع السياسي الأيديولوجي، هذا المنحى يكاد يكون طاغيًا في المصنفات الصادرة عن المدرسة الحداثية ومن على شاكلتها؛ ليبرهنوا به على أن الشافعي -رحمه الله- إنما استجاب لضغط الواقع السياسي والاجتماعي حين ألف رسالته، ومن ثم لم تخل رسالته من مقاصد سياسية مضمرة[٣].

هذه المغالطة الكبيرة إنما هي في الحقيقة امتداد لرؤية استشراقية، مفادها أن علم أصول الفقه بالكامل إنما تمخض عن ظروف سياسية مجتمعية مرت بها الأمة[٤]، وكان الشافعيّ -رحمه الله- هو أول من قدح شرارة هذا العلم؛ ومن ثم فهو علم محكوم بظرفيته، وليست له أية صفة تشريعية تنسحب على ما بعد الزمن الذي صنف فيه الشافعي رسالته؛ إنها إذن محاولة لهدم علم أصول الفقه، الذي هو علم الفلسفة الإسلامية، ومفخرة العلوم الإسلامية، والذي به حافظ الشافعي -رحمه الله- ومن تلاه من الأصوليين على مكانة النص وسلطته التشريعية، وبه كذلك ضبط الشافعي الاجتهاد بميزان الشرع وقواعده، التي أرساها النبي ﷺ

(١) راجع: مقال: المدخل المقاصدي للخطابي العلماني، د: أحمد إدريس الحاج ص٣٢، ومجلة المسلم المعاصر، عدد (١١٤) ديسمبر ٢٠٠٤.

(٢) راجع ص (٢٧٣) وما بعدها.

(٣) راجع: العقل الأصولي وإشكالية السلطة العلمية، أ: عبد المجيد الصغير، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. بيروت، ١٩٩٤م.

(٤) راجع في ذلك: رؤية المستشرقين والمستغربين لنشأة علم أصول الفقه، د: محمود عبد الرحمن ص٦٢-٧٧، بحث في مجلة دار الإفتاء المصرية، عدد (١٢) إبريل ٢٠١٢م.

وصحابته؛ لينقذه من الفوضى التشريعية، تعللًا بالمصلحة وغيرها من المفاهيم غير المنضبطة؛ فهذه الهجمة الشرسة ليس المقصود بها هو شخص الشافعي في الحقيقة، وإنما هدم أصول الفقه بأكمله؛ لأنه يمثل حجر عثرة أمامهم في سبيل سعيهم الدءوب لهدم سلطة النص بالانفتاح غير المنضبط على باب المصالح بمفهومه الواسع.

المطلب الثاني: من الحداثيين إلى المقاصديين:

من أرضية إسلامية أصولية وليست حداثية نجد الدكتور حسن الترابي[(١)] يتجه في نظرته إلى النص مقابل المقصد وجهة تقترب كثيرًا من وجهة هؤلاء الحداثيين، وإن كان يختلف معهم في شيء جوهري مهم، وهو حجية السنة المشرفة، وكونها تشكل المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم.

من منطلق مقاصدي يدعو الدكتور حسن الترابي إلى إعادة تجديد وبناء علم أصول الفقه؛ لأنه باعتماده على النظرة الجزئية، وطرق الاجتهاد التقليدية لم يعد مناسبًا للوفاء بالحاجات المعاصرة؛ فقضاياه أصبحت مقولات نظرية لا تلد فقهًا ألبتة[(٢)]، أما الفقه الإسلامي فقد بدأ فقهًا حيًا تتحد فيه العقيدة والشريعة، وتتحد فيه المباني والمقاصد مع صور العبادات والشعائر، لكن طرأت عليه ظروف، أدخلت فيه كثيرًا من مظاهر الشكلية؛ فاحتاج إلى حركة تجديد وتقويم، لإحيائه بالنيات والمقاصد[(٣)].

---

(١) ولد الشيخ حسن الترابي بمدينة (كسلا) بالإقليم الشرقي بالسودان عام ١٩٣٢م، ودرس في البداية على يد والده، ثم حصل على درجة البكالوريوس من كلية الحقوق بالخرطوم، ثم على درجة الماجستير في القانون من جامعة أكسفورد، ثم على الدكتوراه في القانون المقارن من جامعة السوربون. عمل أستاذًا بجامعة الخرطوم بالسودان، ثم عُين عميدًا لكلية الحقوق بها، ثم عُين وزيرًا للعدل في السودان، كما عُين رئيسًا للبرلمان في عام ١٩٩٦م، له العديد من المؤلفات، أبرزها: تجديد أصول الفقه، وتجديد الفكر الإسلامي، والمسألة الدستورية، توفي في مارس ٢٠١٦. انظر على شبكة المعلومات موقع: ar.m.wikpedia.org

(٢) راجع: تجديد أصول الفقه الإسلامي ص٧، الدار السعودية للنشر، الطبعة الأولى.

(٣) راجع: تجديد الفكر الإسلامي، ص٢٥- بتصرف- دار القرافي للنشر، المغرب، ١٩٩٣م.

ثم شرع الترابيّ يعيب على الفقهاء التقليديين الذين يغرقون في التفاصيل والفروع، ثم في التفريع على الفروع، ولا يكادون يتصورون شيئًا عن الإسلام، ولا ينظرون إليه من ناحية مقاصده ومعانيه ومبادئه العامة، من حيث هو إيمان حيّ يتحرك...[١].

ثم أعد الترابي –رحمه الله– مشروعًا بحثيًا حاول فيه أن يصل الفقه وأصوله بالحياة الحديثة، وواقع الناس وملاحظة المصالح؛ وذلك عن طريق التجديد في الأدلة الشرعية التي حجرت من الاجتهاد في رأيه، بإيجاد الأصول الفقهية التي تثمر فقهًا واقعيًا تطبيقيًا؛ فدعا إلى إعادة النظر في دليل الإجماع، وإخراجه من دائرته المحصورة في طبقة المجتهدين لينتقل إلى الأمة بأكملها، وعلينا حينئذ أن نربي ورع الشعب وتقواه وفكره وفهمه، وأن نيسر وسائل الاتصال الحديثة له؛ حتى يتيسر عقد الشورى، ويمكن أن ينعقد الإجماع كذلك عن طريق الحكومات الشورية بأمر الحاكم؛ ليتخلص الناس من سلطة الفقهاء، والتقييد المذهبي، ونحو ذلك[٢]، كما دعا إلى ضرورة تجديد دليل القياس، ليتحرر من القيود التي قيده بها الفقهاء والمناطقة، إلى القياس الفطري الواسع؛ القائم على الدليل الإجمالي، أو المقاصد الشرعية أو المصالح بمفهومها الواسع.

يقول: "ولربما يجدينا أيضًا أن نتسع في القياس على الجزئيات، لنعتبر الطائفة من النصوص، ونستنبط من جملتها مقصدًا معينًا من مقاصد الدين، أو مصلحة معينة من مصالحه، ثم نتوخى المقصد حيثما كان في الظروف والحادثات الجديدة"[٣].

(١) تجديد الفكر الإسلامي ص٦.

(٢) راجع: المصدر السابق، ص٢٣، ٢٤ بتصرف.

(٣) تجديد الفكر الإسلامي: ص٤١، ٤٢.

إنه -إذن- إلغاء بالكامل لأصل القياس المعتمد على الدليل الجزئي، وهو القياس الذي اعتمده الأصوليون الدليل الرابع للتشريع: "إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه؛ للاشتراك بينهما في علة الحكم"(١).

ومن القياس الواسع ينتقل الترابي للحديث عن الاستصحاب الواسع(٢)، والمصلحة الواسعة، فكل ما اهتدت إليه البشرية من قيم الحق والعدل والخير والإحسان، وما ورثته في ذلك من الديانات السابقة فهو مقبول إلا حيث يصححه الدين... وكل ما تطوقه المؤمن يقصد به وجه الله فهو عبادة مقبولة، وكل ما أخذ لمتاع الحياة الدنيا فهو عفو متروك، لا له ولا عليه، إلا أن يرد النص فينفي صفة العفو أو الإباحة عن فعل معين، يقول: وإذا جمعنا أصل الاستصحاب مع أصل المصالح المرسلة يتهيأ لنا أصول فقه واسعة لفقه الحياة العامة في الإسلام(٣).

هكذا لا قيود ولا ضوابط في سبيل تحقيق المصالح ومراعاة الواقع وما تعارف عليه الناس.

والدكتور الترابي -رحمه الله- وإن كان يتحدث عن أن الاجتهاد يبدأ من النص- كتابًا كان أو سنة- إلا أنه يعود فيلتف على كلامه هذا بمنطق المصلحة الواسعة، التي يجب أن تكون هي المهيمنة على المجتهد، الضابطة لاجتهاده، يقول: "...لأن الفهم المتبادر إليك من النصوص نظرًا قد تلفيه عن التطبيق مؤديًا إلى حرج عظيم، أو محدثًا من الآثار ما يأباه نص آخر، أو مصلحة أخرى مقدرة في

(١) راجع: أصول الفقه، الشيخ محمد أبو زهرة، ص٢٠٠، دار الفكر العربي، القاهرة، دت، وأصول الفقه الإسلامي، د محمد سلام مدكور ص١٤٦، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦م، وأصول الفقه الإسلامي، د: مصطفى شلبي ص١٩١، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٦م.

(٢) الاستصحاب يعرفه الأصوليون بأنه: الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الأول، وهو من الأدلة المختلف فيها بين الأصوليين، وهناك تفاصيل للأصوليين في حجية دليل الاستصحاب وصوره وضوابطه، تراجع في نهاية السول للإسنوي، شرح منهاج الوصول للبيضاوي ١٣١/٣، مكتبة صبيح، القاهرة، دت. والبحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي ٦/ ١٧- ٢٠، وزارة الأوقاف الكويت، ط(٢) ١٩٩٢م.

(٣) راجع: تجديد الفكر الإسلامي ص٤٢، ٤٣ بتصرف.

الدين، فلابد من النظر في الأسباب والعواقب والمصالح، لاسيما في مجال الأحكام المتعلقة بالحياة العامة؛ حيث لا يغني المنهج التفسيري وحده، وحيث التطبيق وما يؤدي إليه من تصور أكمل للمصالح والمقاصد أمر لازم"[(١)].

وهذا الكلام وإن كان يبدو لا غبار عليه؛ لأن الله –تعالى– ما جعل علينا في الدين من حرج، أي: في نصوصه المنزلة، ولكن هذا الحرج الذي يتحدث عنه المؤلف، والذي لأجله يشرع فتح باب المصالح على مصراعيه عند تطبيق النص على الواقع، هذا الحرج في الحقيقة لا يمكن أن يتأتى من النص، وإنما من الفهم الظاهري له من قبل أصحاب الفهم الظاهري، الذين لم يملكوا في الحقيقة أدوات تفسير النصوص على وجهها الأمثل، والشريعة وإن أخذت بدليل الاستصحاب، والمصالح، ونحوهما من كل ما يوسع من دائرة النظر والاجتهاد، إلا أن ذلك كله محكوم بالنص؛ فهو الإطار الضابط لهذه المفاهيم المتسعة التي لا تقف عند حدّ، وإذا كان –كما نقل البحث عن الترابي سلفًا– كل ما اهتدت إليه البشرية من قيم الحق والعدل والخير مقبولا، وكل ما تطوقه المؤمن يقصد به وجه الله فهو عبادة مقبولة؛ فأين دور الدين إذن، وأين دور الشريعة بنصوصها وأحكامها وضوابطها؟ وأين ما يميز هذه الأمة عن غيرها في شعائرها وسيرها في حركة الحياة؟

هناك إذن قدر من الاشتراك بين هذا التجديد الذي دعا إليه الترابي لعلمي أصول الفقه والفقه وبين أرباب النظرة الحداثية، من حيث الموقف من النص أو الدليل الجزئي، مقابل المقصد أو الدليل الكلي، وإن اختلفت الأرضية التي انطلق منها كل منهما، لاسيما أن الدكتور الترابيّ كهؤلاء، يتحدث في مطلقات وعمومات؛ فلم يقدم لنا في الحقيقة منهجًا، ولا ضوابط، ولا آليات في سبيل تجديد علمي أصول الفقه والفقه، وعلى من يتكلم في نقض علم بقامة هذين العلمين– الفقه وأصوله– ليعاد بناؤهما من جديد أن يأتي لنا بمنهج علمي بقامة هذا التراث المنهجي الضخم الذي أرساه الأقدمون، ثم علينا بعد ذلك أن نوازن بين المنهجين، ونختار الأصلح.

(١) تجديد الفكر الإسلامي ص٤٣.

المبحث الرابع
آثار التحريف المعاصر لنظرية الشاطبيّ في الكلية والجزئية
ميراث المرأة أنموذجًا

ويشتمل هذا المبحث على مدخل ومطلبين:

مدخـــل: لماذا قضية ميراث المرأة ؟

قضية ميراث المرأة، من القضايا التي أثارت جدلًا طويلًا في الآونة الأخيرة، بعد أن صدق الرئيس التونسي بتاريخ ٢٠١٨/١١/٢٣م على مسودة قانون الأحوال الشخصية، الذي يتضمن أحكامًا بالمساواة التامة بين المرأة والرجل في الميراث؛ ليحال بعد ذلك إلى البرلمان التونسي لمناقشته؛ سعيًا إلى المصادقة على قانون، يشرع تلك المساواة، ويقننها، وكان ديوان الإفتاء التونسي الرسمي قد بارك مسبقًا هذه الخطوة في ٢٠١٨/٨/١٤م.

وهذا الموقف التونسي من قضية ميراث المرأة هو في الحقيقة امتداد للنظرة الحداثية وموقفها من هذه القضية، بل من قضايا أخرى كثيرة، قرروا فيها تجاوز النص القرآني المطلق، بمنطق المصلحة والتطور، وإن كان قطعيًا في دلالته، مثل آيات المواريث، التي حدد فيها القرآن الكريم الأنصبة تحديدًا دقيقًا، بما في ذلك نصيب المرأة في جميع أحوالها: بنتًا، وأختًا، وزوجة، وأمًا.

وقد رأيت أن أتناول هذه القضية بالدراسة التي لن تعوزها المقارنة بين الوجهة الحداثية والوجهة الفقهية التشريعية؛ ليتضح لنا حجم المغالطة التي وقع فيها الحداثيون، ومن نهج نهجهم.

وآمل من خلال بسط الكلام في هذه القضية أن تتهاوى وتتداعى سائر الآراء المماثلة التي انتهك فيها الحداثيون حرمة النص القرآني وقدسيته، وماعدته هذه الأمة من ثوابتها التي استقر عليها العمل في عصور الإسلام المختلفة، ثم جاء موقف الحداثيين ليكرّ عليها بالهدم، كقضية حجاب المرأة المسلمة الذي ينكرونه بغاية الإنكار، باعتباره عادة من عادات الجاهلية، نابعة من البيئة العربية،

والمطلوب من المرأة هو التحشم فقط[١]، وكقولهم بجواز أن تنكح المسلمة غير المسلم؛ إعلاء لمنطق المساواة بينها وبين الرجل المسلم، فكما يحق له أن يتزوج بغير المسلمة فكذا يجب أن يكون لها هذا الحق[٢]، وكموقفهم من قضية تطبيق الحدود بشكل عام، فهي –بزعمهم– إفراز بيئي مناسب لنظام العقاب القبلي، وأقره الإسلام لقرب عهد المسلمين بالبداوة في عصر التشريع...[٣] وهكذا.

والبحث بطبيعة الحال لن يتعرض لمناقشة هذه القضايا؛ التزامًا بالمنهج العلمي المتبدّي في خطته التفصيلية، ولكن كلي أمل في أن تسهم مناقشة قضية ميراث المرأة في إثبات فساد ما يمكن أن نسميه تجاوزًا: المنهج الذي صدر عنه الحداثيون، والذي كان يقف وراء موقفهم المتجرئ على نقض أحكام الميراث القاطعة المحددة؛ لأنه إذا ثبت فساد المنهج فسد جميع ما انبني عليه من آراء وتصورات.

المطلب الأول: آراء الحداثيين في تشريع ميراث المرأة في الإسلام:

مع رياح الحداثة العاتية التي تلازمت مع الثورة على كل ما أسمته بالموروثات، بما في ذلك النص المقدس ذاته، ومع حديث المجتمعات الإنسانية الراقية عن الحرية والمساواة– كان لقضية توريث المرأة على وجه الخصوص نصيبها من الثورة الحداثية على أساس أن التقسيم القرآني لنصيب المرأة من الميراث، وكونها على النصف من الرجل – في رأيهم– فيه تمييز عنصري واضح، ومناهضة صريحة لقضية المساواة التامة بينها وبين الرجل، وهي القضية التي اعتبروها أم القضايا المؤسسة للحقوق في العصر الحديث.

---

(١) راجع على سبيل المثال: حقيقة الحجاب وحجيته: المستشار محمد سعيد العشماوي، ص٢٠، ٤٠ مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٣، والكتاب يتضمن المساجلات التي دارت بين المستشار العشماوي، وفضيلة الشيخ: محمد سيد طنطاوي شيخ الأزهر الأسبق –رحمه الله، بشأن قضية الحجاب.

(٢) انتصر لهذا الرأي من الحداثيين: د/ نصر حامد أبو زيد، كما في كتابه: التجديد والتحريم والتأويل ص٢٢٠، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط٢٠١٤م، ومن الإسلاميين د: حسن الترابي في حوار له نشر في جريدة الشرق الأوسط السعودية، بتاريخ ٢٢ ربيع الأول ١٤٢٧هـ عدد (١٠٠٠٦).

(٣) راجع: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، محمد عابد الجابري ص١٧٥، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١٩٩٦، وإسلام الفقهاء، أ: نادر حمامي ص٩٠ ومابعدها– مرجع سابق.

وبالمنطق نفسه الذي حاولوا فيه هدم كثير من ثوابت هذه الأمة: تحقيق المصلحة، ومسايرة التطور؛ جاء تبريرهم الآثم لمطالبتهم بالثورة على التشريع القرآني فيما يخص نصيب المرأة من الميراث؛ لأن سؤال التطور لدى أرباب هذا التوجه لا ينبغي أن يقف عند حد المجْتَهَد فيه من الأحكام، وإنما يتجاوزه إلى المنصوص عليه كذلك؛ لأن كليهما يصدر عن ظرفه الزمني الاجتماعي، كما سبق أن نقل البحث عن عبد الجواد يس؛ ومن ثم كان لابد — في رأيه- من تجاوز نظرية الشاطبي المقاصدية بأكملها؛ لعجزها عن تقديم حل لمشكلة التشريع بما يخالف النص؛ لإيمان الشاطبيّ بأزلية المضمون النصَّي وأبديته(١).

تجاوز النص -إذن- هو بيت القصيد؛ فقد غدا نصًا تاريخيًا، بعد أن فرض الواقع المتطور نفسه، وانتفى التمايز بين المرأة والرجل تمامًا، ومن ثم أعلن الطاهر الحداد أنه لا يوجد في الإسلام ما يمنع من المساواة التامة بين المرأة والرجل في الميراث، بعد أن انتهت أسباب التفوق بينها وبين الرجل، وتوفرت الأسباب التي أوجبها تطور الزمن، ما دام الإسلام يرمي في جوهره إلى تحقيق العدالة التامة، وروح الحق الأعلى(٢).

ثم يردّ كون ميراث المرأة على النصف من الرجل في الشريعة إلى منطق التطور؛ فيقول بأن ذلك إنما كان من باب التخفيف من وطأة الحكم بالمساواة بينها وبين الرجل في الميراث على المسلمين وقت التشريع؛ لأنهم كانوا حديثي عهد بجاهلية تعودت على أن تكون المرأة موروثًا لا وارثًا؛ فالإسلام في رأيه كان معذورًا فيما فعله؛ لشدة القول بالمساواة على الجاهليين الذين أسلموا(٣). اهـ.

وبمنطق التطور كذلك يبرهن د. نصر أبو زيد على وجوب التسوية بين المرأة والرجل في الميراث في عصرنا، فيقول: "من خلال مقصد الشريعة الكلي،

(١) راجع ص (٢٨٠).

(٢) راجع: امرأتنا في الشريعة والمجتمع ص٤٣، مؤسسة الانتشار العربي ودار محمد علي، تونس ولبنان، دت.

(٣) المصدر السابق.

واستعراض آيات القرآن وأحاديث الرسول ﷺ نرى أن موقف الإسلام من المرأة هو موقف التكريم والاحترام، في سياق اجتماعي سياسي لم تكن المرأة فيه تتمتع بأيّ تكريم، يكفي أن امرأة يموت زوجها؛ فيأتي رجل من أسرة الزوج ويلقي عليها الرداء فلا تتزوج أبدًا في الجاهلية، بينما كان الرجل يستطيع أن يتزوج ما شاء من النساء دون حد أقصى، وكانت مسألة ميراث المرأة غير واردة... الموقف العام لم يكن فيه حدود للزواج؛ فحدده القرآن في أربعة، وفي سياق لم يكن فيه ميراث، فأعطاها النصف. فالقرآن والإسلام مع المرأة وليس ضدها... والآن السياق اختلف، والمجتمع اختلف، وتطور الوعي... فإذا كان القرآن قد أعطاها النصف في سياق لم تكن تحصل فيه على شي؛ فهل لو جاء مجتهد اليوم وقال: ننزل الحكم على الوقائع ونعطيها مثل الرجل يكون قد خالف القرآن؟[١].

وبذا يتضح أن الدين في نظر هؤلاء- كما تقول د/ رقية علواني-تراكم لعناصر ثقافية متوارثة عن الأمم والشعوب عبر التاريخ- بمعنى: أن الدين تاريخ يقع في إطاره وليس بخارج عنه، وهكذا سوى أصحاب هذا الاتجاه بين الدين والفكر الدينيّ — مما ساقهم إلى النظر إلى الأحكام الشرعية الثابتة بالوحي، على أنها ذات قيمة تاريخية نسبية تخضع لسنة التطور[٢].

وبالمنطق نفسه يتحدث محمد شحرور في كتابه: الكتاب والقرآن؛ حيث يرى أن وضع المرأة في الإسلام بكل تفاصيله كوضع الرق تمامًا؛ لم يشأ الإسلام أن يحررها تحريرًا كاملًا؛ حتى لا يؤدي ذلك إلى تدمير المجتمع، ولكنه وضع لها أسسًا في الكتاب؛ لكي تحل هذه الأمور في سياق الزمن التاريخي... فقد أخذت المرأة كل الحقوق التي يمكن أن تأخذها في عهد النبيّ، مثل الإرث على أساس نصف الرجل؛ لأنها غير منتجة... ثم يقول: إن المجتمع الأول للإسلام هو الثمرة الأولى، وليس الوحيد، وليس الأخير؛ حيث إن النبي ﷺ تصرف ضمن حدود الله، ووضع

(١) راجع: مكانة المرأة في القرآن والسنة الصحيحة، أستاذنا الدكتور/ محمد بلتاجي حسن ص١٤٩، دار السلام، القاهرة، ط٢٠٠١ نقلًا عن مقال في مجلة العربي عدد ١٩٩٥/٦/٢٦م.

(٢) راجع: أثر العرف في فهم النصوص ص١٧٨.

تعاريف في بعض الأمور التي جاءت فيها حدود من الله، ووضع تعاريف في أمور أخرى تتناسب مع مجتمعه الذي عاش فيه وتصرف من خلاله؛ لأن ظروف التطور التاريخي للعرب آنذاك لم تكن تسمح للمرأة بتولي منصب إمام أو قائد... ومن ثم يجب علينا أن نصحح الخطأ المنهجي ونقول: إنه بدأ تحرير المرأة في الإسلام، ولكنه لم ينته كالرق تمامًا، ويخضع تحريرها للتطور التاريخي للإنسانية كلًا، وللعرب كجزء. اهـ(١).

لا توجد في القرآن إذن — حتى في نصوصه القاطعة- أحكام نهائية؛ وكل ما جاءت به النصوص على درجة سواء أمام منطق التطور، وما يحكم سير المجتمعات، وتشريعات النبي ﷺ التي طبق من خلالها ما نزل به الوحي إنما هي تشريعات وقتية، تناسب بيئته ومجتمعه؛ لأن ظروف تطور المجتمع العربي —آنذاك- لم تكن لتسمح بما هو أكثر من ذلك.

وبجرأة شديدة يعيب عبد الجواد يس على من يتمسكون بالنصوص إزاء منطق التطور الطبيعي الذي يحكم سير المجتمعات؛ فالنص إنما كان يصدر كرد فعل للواقع، يستجيب له، أو يخالفه، ولكنه في الحالتين يصدر كرد فعل؛ فهو يشرع في الواقع للواقع، فالموضوع التشريعي دائمًا يتعلق بمجتمع معين بالذات، والمشكل فيما أطلق عليه: التفكير السلفي، إنما جاء من مفهوم الرؤية النصية الراسخ في العقل الديني؛ حيث يتحول المنطوق التفصيلي المتعلق بوقائع إلى مطلق إلهي لمجرد وروده عن النص، وهذه مسألة لم يكن الوعي بها قائمًا بهذه الحدة الفقهية في الصدر الأول، الذي كان يعاين الواقع والنص معًا في لحظة التفاعل(٢).

النص -إذن- ينبثق عن الواقع وينتج عنه؛ ومن ثم فالتشريعات التي تنشأ عنه إنما تتعلق بذات المجتمع الذي استجاب له النص وتفاعل بأحداثه، في زمنه ووقته،

(١) راجع: الكتاب والقرآن- قراءة معاصرة- ص٥٩٤- ٥٩٥، شركة المطبوعات، بيروت، ط(٢) ١٩٩٢م.

(٢) راجع: الدين والتدين ص٢٤٤، ٢٤٥- مرجع سابق.

ومن الخطأ التمسك بمنطق النصوص في زمان مغاير ومكان آخر مختلف؛ لأنه لو فرض "وواجه القرآن مجتمعًا آخر لتجادل مع واقع مختلف، فأقر منه، وعدل فيه"[١].

وهذا المنحى نفسه نجده عند معاصر حداثي آخر، فتشريع الميراث –عنده– ونحوه لايفهم إلا في إطاره التاريخي ضمن الأعراف القبلية في الجزيرة العربية، وفي إطار مجتمع كانت السيادة فيه للرجل، وكان منهج السلوك هو استنباط الأحكام من النصوص، وكان مجتمع سلطة لا مجتمع تحرر، ومجتمع ضبط اجتماعي، وليس مجتمع حراك اجتماعي، يقول: والمشكل أننا تصورنا أن المتحول ثابت، وأن الزمان قد توقف، وأن التاريخ أبدي، وقدسنا اجتهادات البشر، وحولنا الأعراف إلى شرائع، واعتبرنا التقاليد سننًا، وعوضنا إحساسنا بالعجز والضعف في تعظيم القدماء وتقديس الشريعة، وأغفلنا العصور، ووضعنا أنفسنا خارج الزمان[٢].

استنباط الأحكام –إذن– من النصوص إنما كان مناسبًا للمجتمعات ذات الأعراف القبلية، وتمسكنا بهذا المسلك إنما هو آية العجز والضعف، والتفكير خارج الزمان؛ لأجل معايشة الماضي، وليس وفاء بمتطلبات الحاضر والمستقبل.

ومما سبق يمكن إجمال أبرز الأخطاء التي صدر عنها الحداثيون، في معالجتهم لقضية ميراث المرأة فيما يلي[٣]:

١- إيمانهم بفكرة تاريخانية النص القرآني؛ فالقرآن في رأيهم نص صدر عن واقع وتشكل فيه، وارتهن بعقل المخاطبين؛ ومن ثم فهو رهن بطبيعة الواقع الاجتماعي والثقافي الذي تشكل فيه.

---

(١) الدين والتدين ص٢٤٤.

(٢) راجع: ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر، د. حسن حنفي، ص٤٢، دار ابن سينا، القاهرة، ١٩٩٣م.

(٣) والحقيقة أن هذه الأخطاء ملاحظة بشدة في معالجتهم لجميع القضايا التي تتسم بالثبات في شريعتنا؛ لاستنادها إلى نصوص قاطعة، وليست قضية ميراث المرأة فقط، فالوجهة واحدة؛ ومن ثم كان تفصيل القول في قضية ميراث للمرأة لإثبات وهن آراء الحداثيين في كل القضايا المماثلة، كما نوهت في مدخل هذا الفصل.

فتشريعات القرآن لا ينسحب حكمها على غير الزمن الذي نزل فيه الوحي، ولا على بيئة غير البيئة الجاهلية، أي: أنها ليست تشريعات أبدية مطلقة، ولا خالدة.

٢- تأثرهم الشديد بآراء التطوريين وفكرة التطور الداروني، التي كان لها أثر كبير على الفكر الاجتماعي في الغرب في القرن التاسع عشر؛ حيث نقلوا هذه النظرية من عالم الأحياء إلى عالم الأفكار، في محاولة لإخضاع المقدس -وهو الدين- لهذه الفكرة نفسها(١)، وهو الشيء الذي عارضه أرباب الديانات كلها على اختلافها؛ إذ بالتأمل فيما سبق نقله من آراء عن الحداثيين -وتحديدًا في قضية ميراث المرأة- نجد أثر هذه النظرية واضحًا وبشدة، حتى يمكن الجزم بأن هذه الفكرة كانت هي المحرك الأساسي وراء قولهم بالمساواة، وكذا في موقفهم من كل القضايا المماثلة، بل يمكن القول إن هذه الفكرة بتآزرها مع فكرة تاريخانية النص القرآني، قد ألغتا القداسة عن النص القرآني تمامًا لدى الحداثيين؛ فانطلقوا يتعاملون معه كما يتعاملون مع أي منتج ثقافي، يخضع للنقد والمراجعة، بل التجاوز تمامًا إلى ما يساير الواقع ومنطق التطور والمصلحة.

٣- افتقاد المنهجية العلمية في التعامل مع النص القرآني لدى الحداثيين؛ فهم إنما حكموا بتاريخية القرآن الكريم، وانزلقوا إلى هذا المنزلق الصعب؛ لعدم وعيهم بحقيقة أن آيات القرآن الكريم إنما تحمل في داخلها عناصر الصلاحية لكل زمان ومكان، مهما تطورت المجتمعات، وارتقت الحضارات، بما تتضمنه من عوامل السعة والمرونة الذاتية؛ فالنص القرآني وإن كان قطعيّ الثبوت والنسبة إلى الله -جل وعلا فإن دلالاته على الأحكام منها ما هو قطعي، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم، وكذلك ما حدده الشارع من أنصبة المواريث ونحو ذلك، فهذه لا يتطرق إليها تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضعت عليه؛ لدلالاتها القاطعة على ما ينشأ عنها من أحكام.

(١) راجع: أثر العرف في فهم النصوص، د: رقية علواني ص١٧٨- مرجع سابق.

ومن النصوص القرآنية ما هو ظني في دلالته يحتمل العديد من الآراء، والاجتهادات المحكومة بضوابط فهم النص التي وضعها الأصوليون[١]، وهذه النصوص تحمل من المرونة التشريعية ما يجعل الأحكام الصادرة عنها تختلف باختلاف ما تقتضيه المصلحة زمانًا ومكانًا وحالًا، وقد حقق ابن القيم -رحمه الله- هذه القضية تحقيقًا دقيقًا مع التوضيح بالأمثلة في كتابه "إغاثة اللهفان عن مصايد الشيطان"[٢]، ثم زاد الأمر وضوحًا في كتابه "إعلام الموقعين عن رب العالمين"، مع النص على القاعدة العامة الشاملة في ذلك؛ إذ عقد فصلًا بعنوان: (تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد)، ثم إنه تحت عنوان: (بناء الشريعة على مصالح العباد في المعاش والمعاد)، يقول: "هذا فصل عظيم النفع، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به؛ فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل...[٣]اهـ.

هناك -إذن- من الأحكام ما هو ثابت لا يتطرق إليه الاجتهاد، ولا يجوز التصرف فيه تحت دعوى المصلحة وتغير الزمان ونحو ذلك؛ لأن الله -سبحانه وتعالى- حين شرع هذه الأحكام الثابتة جعل المصلحة الناشئة عنها ثابتة بثباتها؛ وهناك من الأحكام ما هو متغير؛ لارتباطه بالمصالح المتغيرة أو النسبية، التي قد يطرأ على المجتمعات والعوائد والأزمنة، ما يجعل منها مفسدة، أو مفسدتها تربو

(١) راجع على سبيل المثال: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، د: محمد أديب صالح، (المكتب الإسلامي، بيروت، ط(٣) ١٩٨٣) للوقوف على براعة الأصوليين في وضع المناهج الضابطة لفهم النصوص.

(٢) راجع: إغاثة اللهفان ١/ ٥٧٠- ٥٧٤، وزارة الأوقاف، قطر، ٢٠١٦م.

(٣) راجع: إعلام الموقعين ٣/٣ وما بعدها – مرجع سابق.

على المصلحة المتحققة منها، ونحو ذلك، ومن هنا أدرج ابن القيم هذا النوع تحت الأحكام المتغيرة.

ويلاحظ أن ابن القيم -رحمه الله- قد أدرج هذين النوعين: الثابت، والمتغير معًا تحت باب المصالح؛ ليؤكد بذلك على أن الشريعة في أساسها قامت على تحقيق مصالح العباد، وأن منطق المصلحة لم يغب حتى عن الأحكام الثابتة؛ لأن الله لم يجعل على عباده في الدين من حرج، بل إنه -سبحانه وتعالى- صان مصالح العباد التي لا تخضع للمتغيرات من أن تمتد إليها يد العبث والتلاعب؛ فجعلها ثابتة بنصوص الشرع القاطعة؛ لأن الحياة الإنسانية في جميع أحوالها وتطوراتها وتقلباتها لا تنفك عن هذه المصالح مطلقًا؛ ولأنها كذلك دين، وشريعة يقررها رَب البشر، وليس البشر أنفسهم، وإلا لما صح أن يطلق عليها دين أو شريعة.

٤- معالجتهم لقضية ميراث المرأة بأكملها من منظور أن الله -تعالى- قدر للمرأة نصيبها على النصف من الرجل في كافة أحوالها، وهو الأمر الذي انتفضوا لأجله، يطالبون لها النصفة والعدل، والحقيقة أن هذا تصور خاطئ تمامًا؛ فليست المرأة على النصف من الرجل في كافة أحوالها، وهذا ما سنحاول أن نجليه في المطلب التالي -بإذن الله.

المطلب الثاني: حقيقة الموقف القرآنيّ من قضية ميراث المرأة:

نزلت آيات القرآن الكريم تقرر نصيب المرأة من الميراث في سورة كريمة تحمل اسم (سورة النساء) لتؤكد من مطلعها أن هذه السورة إنما نزلت لإنصاف المرأة، بتقرير حقوقها المادية وغير المادية، وعلى رأسها فرض نصيبها من تركة المورّث نصيبًا مفروضًا مقدّرًا بغاية التقدير، قليلًا كان أو كثيرًا: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ۝٧﴾[1]، ولم يقابل أمر توريث النساء بالترحاب من قبل عامة الناس في

(١) النساء (٧).

المجتمع العربيّ آنذاك؛ حيث كان من عقيدتهم أن لا يورثوا إلا من حمل السلاح، وذاد عن القوم، وحاز الغنائم.

وقد أورد الطبريّ –رحمه الله– في تفسيره شيئًا من ذلك عن ابن عباس ﷺ، قال: لما نزلت الفرائض التي فرض الله فيها ما فرض للولد الذكر والأنثى والأبوين كرهها الناس أو بعضهم، وقالوا: تُعطى المرأة الربع والثمن، وتُعطى الابنة النصف، ويُعطى الغلام الصغير، وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم، ولا يحوز الغنيمة!! اسكتوا عن هذا الحديث لعل رسول الله ﷺ ينساه ، أو نقول له فيغيره؛ فقال بعضهم: يا رسول الله، أنعطي الجارية نصف ما ترك أبوها، وليست تركب الفرس ولا تقاتل القوم، ونعطي الصبيّ الميراث وليس يغني شيئًا؟[(١)].

ولكن بسلطان الشرع على النفوس خضع المجتمع المسلم في عهده ﷺ وما تلاه من عصور لما قرره القرآن الكريم بشأن توريث المرأة، وبالقدر الذي فرضه لها غير منقوص؛ رغم تغلغل العادات الجاهلية الموروثة في نفوسهم أحقابًا عديدة؛ حتى أن أحكام المواريث لم تكن يومًا محلًا لمعاودة الاجتهاد والنظر فيها؛ نظرا لثبوتها بنصوص قرآنية قاطعة دلالة، وتناقُل المسلمين لها جيلًا عن جيل بتوقير جليل وإكبار عن طريق الأحكام المقررة فيما أطلق عليه: علم الفرائض، يعني: المواريث، وقد أسماه ﷺ بذلك، وحث على تعلمه؛ ضمانًا للحقوق، وقطعًا لدابر النزاع بين الأقربين؛ فعن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: **"يا أبا هريرة، تعلموا الفرائض وعلموها؛ فإنها نصف العلم، وهو ينسى، وهو أول شيء من أمتي ينزع"**[(٢)].

وقد ظل المسلمون على وفائهم لهذا التوجيه النبوي الشريف من حيث تعلم علم الفرائض ونقله، اللاحق عن السابق، وكلهم قد أخذ عن النبي ﷺ وصحابته

(١) راجع: جامع البيان في تأويل القرآن ٦١٧/٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢م.

(٢) الحديث أخرجه ابن ماجه في كتاب الفرائض، باب (الحث على تعليم الفرائض) حديث رقم: (٢٧١٩)، والبيهقي في كتاب الفرائض، باب (الحث على تعليم الفرائض) حديث رقم (١٢١٧٥) وقال: تفرّد به حفص بن عمر، وليس بالقوي.

في تطبيقهم الأمثل لأحكام المواريث؛ التي اتسمت بالنصَفة الكاملة للمرأة قبل الرجل، وفي إطار فلسفة عادلة، تقلبت مع المرأة في أحوالها المختلفة؛ مراعية العديد من الاعتبارات؛ فالمرأة لا ترث على النصف من الرجل هكذا على الإطلاق، ولكن يتفاوت نصيبها مقابل الرجل، حتى إنها ترث أكثر منه في حالات، وفي أخرى ترث هي ولا يرث؛ الأمر الذي يجعل من مطالبة الحداثيين بإنصافها في الميراث مقابل أخيها أمرًا تعوزه الدراسة الدقيقة، والعلم بحقيقة الموقف من ميراث المرأة في شريعتنا الغراء.

وفى محاولة من العلماء الراسخين، لحصر ا**لحالات التي ترث فيها المرأة على النصف من الرجل** توصل هؤلاء العلماء – بعد استقراء النصوص – إلى أن هذه الحالات **تنحصر في أربع**:

١- البنت مع إخوتها الذكور، وبنت الابن مع ابن الابن.
٢- الأب والأم، ولا يوجد أولاد، ولا زوج ولا زوجة.
٣- الأخت الشقيقة مع إخوتها الذكور.
٤- الأخت لأب مع إخوتها الذكور.

وفيما عدا هذه الحالات الأربع – وبعد استقراء النصوص أيضًا – وجد أن هناك حالات ترث فيها المرأة مثل الرجل تمامًا، وحالات ترث فيها المرأة أكثر من الرجل، وحالات ترث فيها المرأة، ولا يرث فيها الرجل.

أما الحالات التي ترث فيها المرأة مثل الرجل فهي إحدى عشرة حالة، منها:

١- الأم مع الأب في حالة وجود الابن أو ابن الابن.
٢- الأخت لأم مع الأخ لأم.
٣- البنت مع عمها، أو أقرب عصبة للأب (مع عدم وجود الحاجب).

٤- انفراد الرجل، أو المرأة بالتركة، بأن يكون هو الوارث الوحيد، فيرث الابن إن كان وحده التركة كلها تعصيبًا[١]، والبنت ترث النصف فرضًا، والباقي ردًا[٢].

وأما الحالات التي ترث فيها المرأة أكثر من الرجل فهي أربع عشرة حالة، منها:

١- الزوج مع ابنته الوحيدة .

٢- الزوج مع ابنتيه.

٣- البنت مع أعمامها .

أما الحالات التي ترث فيها المرأة، ولا يرث نظيرها من الرجال، فهي **خمس حالات،** منها:

١- ميراث الجدة، فكثيرًا ما ترث، ولا يرث نظيرها من الأجداد .

٢- لو مات شخص وترك (أب أم، وأم أم) في هذه الحالة، ترث أم الأم التركة كلها؛ حيث تأخذ السدس فرضًا، والباقي ردًا، وأب الأم لاشيء له؛ لأنه جد غير وارث .

---

(١) العصبة في اللغة: قرابة الرجل لأبيه، سموا عصبة؛ لأنهم عُصَّبوا به، أي: أحاطوا به، وفى الاصطلاح: كل وارث ليس له سهم مقدر في الكتاب والسنة، كالابن، وابن الابن، والأخ الشقيق، والأخ لأب، والعم. فالعاصب يأخذ التركة كلها عند الانفراد، ويأخذ الباقي بعد أخذ أصحاب الفروض فروضهم. راجع: الزاهر في غريب ألفاظ الإمام الشافعي، الأزهري، ص٣٦٩، وتحرير التنبيه، النووي ت: د: محمد الداية، ص٢٧٣، دار الفكر، بيروت، ط ١٩٩٠م، وإفادة السادة العمد بتقرير معاني نظم الزبد، د: محمد الأهدل، ص٤٨٥، دار المنهاج، جدة، ط ٢٠٠٦م، والمواريث في الشريعة الإسلامية، الشيخ علي الصابوني، ص٦٥، دار الحديث، القاهرة، دت.

(٢) الرد لغة: العود، والرجوع، وشرعًا: إعطاء ما فضل من سهام أصحاب الفروض إليهم بنسبة فروضهم إذا لم يكن معهم عصبة. راجع: الصحاح ٢/ ٤٧٣ (رد د)، والمطلع على أبواب المقنع، شمس الدين البعلي ص٣٠٤، دار الفكر، دمشق ط ١٩٦٥م، والفقه الإسلامي وأدلته١٠/٧٨٢٥.

وعلى هذا: يكون هناك أكثر من ثلاثين حالة تأخذ فيها المرأة مثل الرجل، أو أكثر منه، أو ترث هي ولا يرث نظيرها من الرجال، في مقابلة أربع حالات محددة، ترث فيها المرأة نصف الرجل(١).

وبالنظر إلى الحالات الأربع – السابق ذكرها – والتي ترث فيها المرأة على النصف من الرجل، وجد أن الاختلاف في أنصبة المواريث فيها لم يكن بسبب النوع، أو الجنس، ولكن وفقًا لمعايير ثلاثة:

الأول: درجة القرابة بين الوارث والمورث – المتوفى – فكلما اقتربت الصلة زاد النصيب في الميراث، وكلما ابتعدت الصلة قل النصيب في الميراث، دونما اعتبار لجنس الوارثين؛ فترى البنت الواحدة، ترث نصف تركة أمها (وهى أنثى)، بينما يرث أبوها ربع التركة (وهو ذكر)؛ وذلك لأن الابنة أقرب من الزوج؛ فزاد الميراث لهذا السبب.

الثاني: موقع الجيل الوارث: فالأجيال التي تستقبل الحياة، وتستعد لتحمل أعبائها، عادة يكون نصيبها في الميراث أكبر من نصيب الأجيال التي تستدبر الحياة، وتتخفف من أعبائها، بصرف النظر عن الذكورة والأنوثة للوارثين والوارثات، فالابنة ترث أكثر من أم المتوفى، وكلتاهما أنثى، وترث بنت المتوفى أكثر من أبيه في حالة وجود أخ لها، والابن يرث أكثر من الأب، وكلاهما من الذكور.

الثالث: قدر العبء المالي: أي: التكليف الماليّ الذي يوجب الشرع على الوارث القيام به حيال الآخرين، وهذا هو المعيار الذي يستوجب تفاوتًا بين الذكر والأنثى، ولكنه تفاوت لا يفضي إلى أي ظلم للأنثى، أو انتقاص من حقها(٢)؛ لأنه في حالة ما إذا اتفق وتساوى الوارثون في المعيارين: الأول، والثاني (درجة القرابة، وموقع الجيل) مثل أولاد المتوفى، ذكورًا وإناثًا، يكون تفاوت العبء المالي

(١) راجع هذه الحالات وصورها بالتفصيل في: المرأة في الحضارة الإسلامية – بين نصوص الشرع وتراث الفقه، د: على جمعة ص٣٠-٣٦، دار السلام، القاهرة، ط ٢٠٠٦م.

(٢) راجع هذه المعايير في: المرأة في الحضارة الإسلامية ص٢٦، ٢٧ .

هو السبب في تفاوت أنصبة الميراث؛ والحكمة في هذا التفاوت هي أن الذكر هنا مكلف بإعالة أنثى، هي زوجهُ مع أولادهما، بينما الأنثى الوارثة – أخت الذكر– إعالتها مع أولادها، فريضة على الذكر المقترن بها.

فهي عند التحقيق، أكثر حظًا من أخيها – الذي ورث ضعفها؛ إذ يمكنها أن تحتفظ بميراثها كاملًا، دون أن تنفق منه شيئًا، على عكس أخيها[١].

المرأة –إذن– ليست على النصف من الرجل في الميراث بشكل مطلق، ونظام الإرث في شريعتنا تحكمه فلسفة عميقة، راعت العديد من الأبعاد الإنسانية والاجتماعية؛ بحيث تتحقق العدالة التامة للجنسين معًا؛ إذ ليس من الإنصاف أن تحسم قضية الميراث لصالح المرأة وحدها، في حين تظل مجتمعاتنا لا تكف عن مطالبة الرجل بالمهر والنفقة والمتعة...إلخ.

والسؤال الذي يفرض نفسه الآن:

– ماذا تمثل تلك الحالات الأربع التي ترث فيها المرأة على النصف من الرجل مقارنة بباقي حالاتها المفصلة آنفًا؟

– وهذه الحالات الأربع إذا درست في ضوء المعايير الثلاثة التي أوضحها العلماء ألا تدل دلالة قاطعة على أن أحكام المواريث في شريعتنا بهذا التقسيم المعجز، وبهذه الفلسفة العادلة لا يمكن أن تتأتى إلا من لدن حكيم عليم؟

– وإذا كان الحداثيون ومن وافقهم قد أقاموا هذه القضية – المطالبة بمساواة المرأة بالرجل في الميراث– على أساس أنها على النصف منه بشكل عام مطلق، وها هي الحقائق تثبت زيف هذا الادعاء، ألا يؤكد ذلك على أن الأمر يكمن في افتقادهم المنهجية العلمية في التعامل مع النص القرآني بشكل عام؟ وأن النظر إليه في ضوء منطق التاريخانية وفكرة التطور ومراعاة المصلحة، هو الذي أدى بهم إلى هذا

(١) المرأة في الحضارة الإسلامية ص٢٧. وانظر أيضًا في تفاصيل ما يثار ضد الإسلام من شبهات في هذه القضية (التمايز بين الرجل والمرأة في الميراث)، والرد عليها في: الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة، أ: البهي الخولي ص٢٠٤-٢٠٦، دار التراث، القاهرة، ١٩٨٤م، والمرأة في الإسلام، د: على عبد الواحد وافى، ص٥٢، دار نهضة مصر، القاهرة، ط (٢)، دت، وشبهات وإجابات حول مكانة المرأة في الإسلام، د: محمد عمارة ٢/٦٩-٧١، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠١.

الانحراف في المنهج، ثم في الرؤية والتصور؟ وماذا ينتظر ممن ينظرون إلى تشريعات القرآن الكريم الخالدة –حتى القطعيات منها– على أنها أحكام بيئية يمكن تجاوزها بمنطق التطور والمصلحة؟

الخاتمة

بعد هذه المدارسة لنظرية الإمام الشاطبيّ -رحمه الله- في الكلية والجزئية، وما حاوله الحداثيون ومن شايعهم في سبيل تحريفها، ثم التوجه بها إلى وجهة أخرى توافق مذهبهم الفكري والاجتماعيّ- **خلص البحث إلى النتائج التالية:**

١- لم ينطلق الشاطبيّ -رحمه الله- في بناء نظريته المقاصدية عمومًا، ونظريته في الكلية والجزئية على وجه الخصوص من فراغ؛ إذ ارتكز على ما أرساه الأصوليون قبله في بناء الفكر المقاصدي، وفي تحديدهم لمفهومي الدليل الإجمالي، وهو الكليّ، والدليل التفصيلي، وهو الجزئي، وقد اعترف الشاطبيّ -رحمه الله- بفضل السابقين، وجهودهم في إرساء علم مقاصد الشريعة، كما سبق أن نقل البحث عنه -رحمه الله.

٢- ارتفع الشاطبيّ -رحمه الله- بأهمية العلم بمقاصد الشريعة أو كلياتها إلى درجة أن جعله شرطًا أساسيًا فيمن يروم الاجتهاد، ولكنه -رحمه الله- ألح على ضرورة إعمال كليّ الأدلة وجزئيّها معًا، وأنه من أخذ بكليّ معرضًا عن جزئيه فقد أخطأ؛ لأن تلقي العلم بالكليات إنما هو من عرض الجزئيات واستقرائها.

٣- على الرغم من الإطراء الكبير الذي أفاض به الحداثيون على الشاطبيّ ونظريته في الكلية والجزئية فإنهم في حقيقة الحال انحرفوا بها تمامًا عن الهدف الذي ابتغاه الشاطبيّ -رحمه الله- من وضع نظريته؛ إذ جعلوا منها مادة لهدم النص والمقصد معًا، بدعوتهم إلى ضرورة الانفتاح على المصلحة بمفهومها الواسع؛ لتكون هي أصل التشريع ومادته؛ لعجز نظرية الشاطبيّ — في رأيهم- عن أن تقدم حلًا لمشكلة التشريع بما يخالف النص؛ فإيمان الشاطبي بأزلية المضمون النصي وأبديته شكّل — في رأيهم- عائقًا أمام منطق التطور، الذي يحكم سير المجتمعات؛ ومن ثم دعوا إلى تجاوز نظرية الشاطبيّ بأكملها، بالنظر إليها نظرة تاريخانية.

٤- تعمد الحداثيون في مجملهم إجراء مقابلة بين الشاطبيّ والشافعيّ -رحمهما الله؛ بهدف هدم أصول الاستدلال القائمة على الكتاب والسنة التي أرسى دعائمها الشافعي -رحمه الله؛ فالشاطبي في رأيهم هو من حاول تحرير العقل

الأصولي من سلطة الفهم الحرفيّ للنص- الذي أسس له الشافعيّ- إلى فحوى المبادئ العامة وروح الشريعة ومقاصدها؛ والهدف هو هدم علم أصول الفقه كلية، لاسيما وقد طعنوا في الهدف الذي لأجله ألف الشافعيّ رسالته، وقد سلك بعض من يطلقون على أنفسهم المقاصديين مسلكًا قريبًا مما سلكه الحداثيون، بمطالبتهم بإعادة النظر في علم أصول الفقه كلية وتجديده؛ لأنه شكّل عائقًا أمام العقل المسلم في سبيل مسايرة العصر، وسعيه الدائم نحو التطور.

٥- أتبع البحث دراسته النظرية بالحديث عن آثار التحريف المعاصر لنظرية الشاطبيّ في الكلية والجزئية نموذجا عمليا لقضية أثيرت مؤخرًا، وحدث حولها لغط كبير، وهي قضية ميراث المرأة، والمطالبة بمساواتها بالرجل تمامًا في التركة، وكيف أن التفرقة بينهما في الميراث لم تعد ملائمة لمنطق التطور والمصلحة، وقد قدم البحث دراسة وافية عن وجهة الحداثيين في هذه القضية، موضحًا الأخطاء المنهجية التي كانت تقف وراء ما صدر عنهم من انحراف في الفهم؛ لأنه إذا ثبت فساد منهجهم في هذه القضية انسحب هذا الحكم على كل القضايا الشبيهة والنظيرة، والتي حاولوا فيها هدم النص والمقصد معًا، بالمنطق نفسه: المصلحة، والتطور، وتاريخانية النصوص والأحكام...إلخ.

وفي ختام هذه الدراسة **يوصي البحث** بضرورة إجراء المزيد من الدراسات حول القضايا النظيرة التي أثارها الحداثيون، والتي حاولوا من خلالها إثارة الكثير من التشككات حول النصوص القرآنية المقدسة المعصومة، من ناحية حاكميتها وأبديتها، وكذا ما ينشأ عنها من أحكام قاطعة.

والله الموفِّق!

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

التفسير والحديث:

١- **تفسير ابن كثير**، الإمام ابن كثير، دار طيبة، الرياض، ١٩٩٧م.
٢- **جامع البيان في تأويل القرآن**، الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢م.
٣- **سنن أبي داود**، دار الحديث، القاهرة، ط ١٩٩٩م.
٤- **سنن الترمذي**، مصطفى الحلبي، القاهرة، ط ١٩٧٨م.
٥- **صحيح البخاري**، دار الحديث، القاهرة، ط ٢٠٠٠م.
٦- **صحيح مسلم**، دار الحديث، القاهرة، ط ١٩٩٧م.

الفقه والأصول والفتاوى:

٧- **الإبهاج في شرح المنهاج**، لتقي الدين السبكي، وولده تاج الدين، دار البحوث للدراسات الإسلامية، دبي، ط ٢٠٠٤م.
٨- **أحكام التركات والمواريث**، الشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠٠٨م.
٩- **إرشاد الأنام إلى معرفة الأحكام**، د: محمد الحفناوي، دن، ط ١٩٩٤م.
١٠- **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، الشوكاني، دار الكتبي، القاهرة، ١٩٩٢م.
١١- **أصول الفقه الإسلامي**، د: محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٦م.
١٢- **أصول الفقه الإسلامي**، د: وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٦م.
١٣- **أصول الفقه**، الشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، دت.
١٤- **أصول الفقه الإسلامي**، د: محمد سلام مدكور، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦م.
١٥- **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، ابن قيم الجوزية، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٦٨م.

١٦- **الاعتصام**، الشاطبي، دار ابن رجب، المنصورة، ط٢٠٠٧م.
١٧- **إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان**، ابن قيم الجوزية، وزارة الأوقاف، قطر، ٢٠١٦م.
١٨- **إفادة السادة العمد بتقرير معاني نظم الزبد**، الشيخ محمد الأهدل، دار المنهاج، جدة ط (١) ٢٠٠٦م.
١٩- **البحر المحيط في أصول الفقه**، بدر الدين الزركشي، وزارة الأوقاف، الكويت، ط(٢) ١٩٩٢م.
٢٠- **البرهان في أصول الفقه**، إمام الحرمين الجويني، ت د: عبد العظيم الديب، الشئون الدينية، قطر ١٩٩٩م.
٢١- **تسهيل الوصول إلى علم الأصول**، الشيخ محمد المحلاوي، دار الحديث، القاهرة، ط ٢٠١٠م.
٢٢- **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، د: محمد أديب صالح، المكتب الإسلامي، بيروت، ط(٣) ١٩٨٣م.
٢٣- **التقرير والتحبير**، لابن أمير الحاج، دار الكتب العلمية، بيروت ط(٢) ١٩٨٣م.
٢٤- **التهذيب في فقه الإمام الشافعي**، البغوي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٧م.
٢٥- **جمع الجوامع**، لتاج الدين السبكي بشرح الغيث الهامع، لأبي زرعة، دار الفاروق الحديثة، القاهرة، ط ٢٠٠٠م.
٢٦- **جمع الجوامع بشرح تشنيف المسامع**، الزركشي، مكتبة قرطبة، القاهرة، ط(٣) ١٩٩٩م.
٢٧- **حجية السنة**، الشيخ: عبد الغني عبد الخالق، دار القرآن الكريم، بيروت، ١٩٨٦م.
٢٨- **الحاصل من المحصول**، تاج الدين الأرموي، جامعة قازيونس، بنغازي، ١٩٩٤م.

٢٩- **الرسالة**، الإمام الشافعي، ت: الشيخ أحمد شاكر، دار التراث، القاهرة ط(٢) ١٩٧٩م.
٣٠- **السنة ومكانتها في التشريع**، الشيخ مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، بيروت ط(٢) ١٩٨٧م.
٣١- **شرح العضد على مختصر ابن الحاجب**، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٧٣م.
٣٢- **غياث الأمم في التياث الظلم**، إمام الحرمين، وزارة الأوقاف، قطر، ط١٣٩٩هـ.
٣٣- **فتاوى الإمام الشاطبي**، الشيخ أبو الأجفان، تونس، ١٩٨٥م، دن.
٣٤- **الفقه الإسلامي وأدلته**، د: وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط(٤) ١٩٩٧م.
٣٥- قوانين **الأحكام الشرعية**، ابن جزيّ، عالم الفكر، القاهرة، ١٩٨٥م.
٣٦- **الكاشف عن المحصول**، الأصفهاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١٩٩٨م.
٣٧- **الكافي في فقه الإمام أحمد**، ابن قدامة، المكتب الإسلامي، بيروت، ط(٥)١٩٨٨م.
٣٨- **المحصول في علم الأصول**، فخر الدين الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م.
٣٩- **مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول**، لمنلاخسرو مع حاشية الأزميري عليه، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠٠٥م.
٤٠- **معراج المنهاج**، شمس الدين الجزري، مطبعة الحسين، القاهرة، ١٩٩٣م.
٤١- **معالم التجديد في أصول التشريع الإسلامي**، أ: أحسن لحساسنة، دار السلام، القاهرة، ط٢٠١٠م.
٤٢- **المعيار المعرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، أبو العباس الونشريسي، وزارة الأوقاف، المغرب، ١٩٨١م.

٤٣- **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ابن عاشور، ت أ: أحمد الميساوي، دار النفائس. الأردن، ط(٢) ٢٠٠١م.
٤٤- **مقاصد الشريعة والدليل الإرشادي**، د: محمد كمال إمام، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ردمك، ٢٠١٠م.
٤٥- **المنخول من تعليقات الأصول**، حجة الإسلام الغزالي، دار الفكر، دمشق، ط(٢) ١٩٨٠م.
٤٦- **منهاج الوصول للبيضاوي بشرح معراج المنهاج**، شمس الدين الجزري، مطبعة الحسين، القاهرة، ١٩٩٣م.
٤٧- **المواريث في الشريعة الإسلامية**، الشيخ الصابوني، دار الحديث، القاهرة، دت.
٤٨- **الموافقات في أصول الشريعة**، الإمام الشاطبي، بتحقيق: الشيخ عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، دت وط: وزارة الأوقاف، قطر، ٢٠١٧م بتحقيق د/ الحسين آيت سعيد، ود/ محمد أولاد عتو.
٤٩- **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، د: أحمد الريسوني، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط١٩٩٢م.
٥٠- **نفائس الأصول في شرح المحصول**، القرافي، مكتبة الباز، مكة المكرمة، ط١٩٩٨م.
٥١- **الهداية شرح بداية المبتدي**، الميرغيناني، دار الحديث، القاهرة، ط ٢٠٠٨م.
٥٢- **نهاية السول، للإسنوي**، شرح منهاج الوصول للبيضاوي، مكتبة صبيح، القاهرة دت.

التاريخ والتراجم:

٥٣- **الأعلام**، الزركلي ، دار العلم للملايين، بيروت، (٦) ١٩٨٢م.
٥٤- **الشافعي: حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، الشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٦م.

٥٥- **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، الشيخ محمد مخلوف، دار الفكر، بيروت، دت.
٥٦- **طبقات الشافعية**، ابن قاضي شهبة، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٧م.
٥٧- **طبقات الشافعية الكبرى**، تاج الدين السبكي، عيسى الحلبي، القاهرة، دت.
٥٨- **طبقات الفقهاء الشافعيين**، ابن كثير، دار الوفاء، المنصورة، ط ٢٠٠٤م.
٥٩- **معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار**، محمد السلماني الغرناطي، مكتبة الثقافة، القاهرة، ١٤٢٣هـ.
٦٠- **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، الشيخ أحمد التنبكتي، دار الكاتب، طرابلس، ط٢٠٠٢م.

المعاجم:

٦١- **تحرير التنبيه**، الإمام النووي، دار الفكر، دمشق، ط ١٩٩٠م.
٦٢- **الزاهر في غريب ألفاظ الإمام الشافعي**، أبو منصور الأزهري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط ١٩٩٨م.
٦٣- **الصحاح**، الجوهري، دن، دت.
٦٤- **لسان العرب**، ابن منظور، دار الحديث، القاهرة، ط٢٠٠٣م.
٦٥- **المطلع على أبواب المقنع**، شمس الدين البعلي الحنبلي، دار الفكر، دمشق، ط١٩٦٥م.
٦٦- **معجم البلدان**، ياقوت الحموي، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥م.

دراسات حديثة متنوعة:

٦٧- **أثر العرف في فهم النصوص**، د: رقية علواني، دار الفكر، دمشق، ط٢٠٠٣م.
٦٨- **إسلام الفقهاء**، د: نادر حمامي، دار الطليعة للنشر، بيروت، ط٢٠٠٦م.
٦٩- **الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة**، د: البهي الخولي، دار التراث، القاهرة، ط١٩٨٤م.

٧٠- **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، د: نصر حامد أبو زيد، دار ابن سينا، القاهرة، ١٩٩٢م.
٧١- **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، أ: الطاهر الحداد، مؤسسة الانتشار العربي، ودار محمد علي، تونس، ولبنان، دت.
٧٢- **بنية العقل العربي**، د: محمد الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط(٢)، ١٩٩١م.
٧٣- **تجديد أصول الفقه الإسلامي**، د: حسن الترابي، الدار السعودية للنشر، ط(١)، دت.
٧٤- **تجديد الفكر الإسلامي**، د: حسن الترابي، دار القرافي للنشر، المغرب، ١٩٩٣م.
٧٥- **التجديد والتحريم والتأويل**، د: نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، وبيروت، ٢٠١٤م.
٧٦- **ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر**، د: حسن حنفي، دار ابن سينا، القاهرة،١٩٩٣م.
٧٧- **الحداثة في الأدب المعاصر**، د: مصطفى هدارة، مجلة الحرس الوطني السعودي، ربيع الآخر ١٤١٠هـ.
٧٨- **حقيقة الحجاب وحجيته**، المستشار: محمد سعيد العشماوي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٣م.
٧٩- **الدين والتدين– التشريع والنص والإجماع**، المستشار: عبد الجواد يس، دار التنوير، بيروت والقاهرة، ط٢٠١٢م.
٨٠- **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٦م.
٨١- **رؤية المستشرقين والمستغربين لنشأة علم أصول الفقه**، بحث منشور للدكتور محمود عبد الرحمن في مجلة دار الإفتاء المصرية، عدد (١٢) ٢٠١٢م.

٨٢- **شبهات وإجابات حول مكانة المرأة في الإسلام**، د: محمد عمارة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠١م.
٨٣- **العقل الأصولي وإشكالية السلطة العلمية**، أ: عبد المجيد الصغير، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٤م.
٨٤- **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة**، د: محمد شحرور، شركة المطبوعات، بيروت، ط(٢) ١٩٩٢م.
٨٥- **المدخل المقاصدي للخطاب العلماني**، د: أحمد إدريس الحاج، مجلة المسلم المعاصر، عدد (١١٤) ديسمبر، ٢٠٠٤م.
٨٦- **المرأة في الإسلام**، أ: علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، ط(٢) دت.
٨٧- **المرأة في الحضارة الإسلامية بين نصوص الشرع وتراث الفقه**، د: على جمعة، دار السلام، القاهرة، ط ٢٠٠٦م.
٨٨- **مكانة المرأة في القرآن والسنة الصحيحة**، أد: محمد بلتاجي، دار السلام، القاهرة، ٢٠٠١م.
٨٩- **الملامح الفكرية للحداثة**، أ: خالدة سعيد، مجلة فصول، عدد (٣) ١٩٨٤م.
٩٠- **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث**، أ: جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت، ط٢٠١٥م.
٩١- **النص والسلطة والحقيقة**، د: نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط(٥) ٢٠٠٦م.
٩٢- **وجهة نظر**: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢م.