

الاجتهاد الفقهي في ضوء مصادر التشريع

بقلم

أ. فريدة حايـد (*)



ملخص

إن قواعد أصول الفقه هي المحرك الأساسي لعملية الاجتهاد، فهي التي طوّرت عبر العصور وبدوره أدّى إلى تطور الفقه الإسلامي ومناهج البحث فيه، وهي التي تسهم في دفع الفقه الإسلامي المعاصر وتجديده، كما فتحت آفاق الاجتهاد في هذا العصر والتقدم الفقهي والتشريعي وستظل هذه القواعد هي التي ترسم معالم الاجتهاد وتطور الفقه تبعاً لذلك. وفي هذه الصفحات بيان لأهم مناهج الاجتهاد في ضوء مصادر التشريع انطلاقاً من بيان اعتبار نصوص القرآن والسنة، ثم اعتبار التعليل والنظر في علة الحكم من خلال توضيح ضرورة التعليل لإيجاد الأحكام لغير المنصوص، وأهم آليات الاجتهاد فيما ليس فيه نص في الشريعة الإسلامية.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الكريم وبعد:

تعتبر قواعد أصول الفقه المحرك الأساسي لعملية الاجتهاد، وقد أثبت التاريخ أن هذه القواعد هي التي أعطت للاجتهاد دفعا دائما وهي التي أدت إلى تطور الفقه الإسلامي وجعلته قانونا يحتكم إليه في حل المشاكل وإيجاد الحلول للمستجدات،

(*) أستاذ مساعد أ بقسم الشريعة - معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي - الجزائر.

(faridahaid@yahoo.fr)

فتبواً بذلك مكانة مرموقة بين القوانين والتشريعات الوضعية، فالفقه الإسلامي ما هو إلا منظومة قانونية مصدرها الشرع الحنيف بأصوله وفروعه، ولذلك تميز بين القوانين بأسس ومناهج فالأسس هي مصدر المعرفة الصحيحة لأحكامه تنير الدرب وتوصل إلى الحق وذلك بتأطير الفهم السليم للمنصوص وفي دائرة النص، وبتأطير الفهم السليم عند غياب النص.

وهنا تكمن وظيفة الاجتهاد الخطيرة والتي أنيطت بالعلماء المجتهدين دون غيرهم لمعرفة هذه الحقيقة وتحديد الحق والصواب من هذه الأحكام، ولذلك تولاه النبي صلى الله عليه وسلم بنفسه الشريفة وأذن لصحابته بذلك فكانت أولى المناهج في الاجتهاد وتعتبر الأسس الأولى لمن نظر لهذه القواعد بعدهم، ووضع أصول الفقه ومصادر الاجتهاد.

فقواعد أصول الفقه إذن هي المحرك لعملية الاجتهاد، وهي التي طوّرته عبر العصور وبدوره أدى إلى تطور الفقه الإسلامي ومناهج البحث فيه، وهي التي تسهم في دفع الفقه الإسلامي المعاصر وتجديده، والتي فتحت آفاق الاجتهاد في هذا العصر والتقدم الفقهي والتشريعي وستظل هذه القواعد هي التي ترسم معالم الاجتهاد وتطور الفقه تبعاً لذلك، ولهذا ارتأيت أن أكتب حول: "الاجتهاد الفقهي في ضوء مصادر التشريع".

وسأبين من خلالها أهم مناهج الاجتهاد في ضوء مصادر التشريع وقد نظرت في هذه القواعد فوجدتها متشعبة ومختلفة من مذهب إلى آخر ولكن حاولت جمعها في خطوط عريضة كالآتي:

المبحث الأول: اعتبار نصوص القرآن والسنة: وذلك لإيجاد الأحكام لما هو منصوص عليه وذلك بالنظر في درجة قطعية النص وظنيته، وهو الاجتهاد المتعلق بقواعد بيان النصوص المتعلقة بمباحث الألفاظ ومنها مباحث العام والخاص والحقيقة والمجاز، ودرجة وضوح النص وخفائه وكيفية دلالاته على الحكم وهو ما

يسمى: بالاجتهاد البياني أو الاجتهاد في المنصوص وسأعالجه في نقطتين.
 المطلب الأول: بيان أنواع النصوص في الشريعة الإسلامية.
 المطلب الثاني: آليات الاجتهاد فيما فيه نص في الشريعة الإسلامية.
 المبحث الثاني: اعتبار التعليل والنظر في علة الحكم: وذلك عن طريق الحمل على المنصوص باستخراج علته والقياس عليه، أو عن طريق إعمال مبدأ المصلحة الشرعية وما يتعلق بها من مناهج الاجتهاد وهو: الاجتهاد التعليلي وسأعالجه وفق نقطتين.

المطلب الأول: ضرورة التعليل لإيجاد الأحكام لغير المنصوص.
 المطلب الثاني: آليات الاجتهاد فيما ليس فيه نص في الشريعة الإسلامية.
 إضافة إلى مقدمة تبين أهمية الموضوع وأهدافه... وخاتمة تبين نتائج البحث وخلاصته. والله الموفق.

مدخل تمهيدي

في تعريف الاجتهاد

1- لغة: الاجتهاد في اللغة افتعال من الجهد وهو المشقة والطاقة، ويلزم من ذلك أن يختص هذا الاسم بما فيه مشقة، يقال استفرغ وسعه في حمل الثقل ولا يقال استفرغ وسعه في حمل نواة¹.

2- اصطلاحاً:

الاجتهاد في الاصطلاح هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي².
 وقيل: هو استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية، على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه³. وقيل: بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط⁴.

أي هو: بذل الفقيه الوسع، في النظر في الأدلة لأجل أن يحصل عنده الظن أو القطع بأن حكم الله في مسألة كذا أنه واجب أو مندوب أو مباح أو مكروه أو

حرام.⁵

فالاجتهاد هو عملية يقوم بها المجتهد لاستنباط الأحكام الشرعية للوقائع سواء لردّها إلى نصوصها المنطوقة، أو بردها إلى مفهوم تلك النصوص، أو بالقياس على تلك النصوص، أو باستعمال القواعد الكلية لإيجاد أحكام للحوادث المستجدة. ولذلك سأعرض في المبحث الأول للاجتهاد فيما فيه نص وفي المبحث الثاني للاجتهاد فيما ليس فيه نص كالآتي:

المبحث الأول

الاجتهاد فيما فيه نص وأدلته (الاجتهاد البياني)

قلنا الاجتهاد نوعان، فالنوع الأول هو الاجتهاد البياني: ويشمل الاجتهاد مع النصوص باستخراج الحكم منها عن طريق القواعد اللغوية، والنوع الثاني هو الاجتهاد التعليلي: ويشمل الاجتهاد التعليلي الخاص والاجتهاد التعليلي العام. ومعناه الاجتهاد مع النصوص باستخراج علتها والقياس عليها، والاجتهاد على وفق مصالحها ومقاصدها. ولكن لابد من مقدمة في بيان أنواع النصوص كالآتي:

المطلب الأول

أنواع النصوص في الشريعة

أحكام الشريعة منها ما هو منصوص عليه ومنها ما هو غير منصوص عليه، ولكن المنصوص لا يمنع من الاجتهاد حتى شاع عند بعضهم أنه "لا اجتهاد مع النص" أو "في مورد النص" ولكن قد يكون النص عاما يحتاج إلى تخصيص وقد يكون مطلقا يحتاج إلى تقييد... وهنا يتدخل المجتهد لمعرفة ما يقصده الشارع من ذلك النص فقد يخصّصه أو يقيد به بناء على ذلك، أما ما ليس فيه نص فهو الذي يبذل فيه جهده لمعرفة حكمه بناء على كليات الشريعة ومقاصدها العامة⁶.

والاجتهاد البياني هو ما كان في فهم النص واستنباط معناه، ودلالته التي يحملها، ووسيلته قواعد اللغة العربية والسياق. وقد عرف العلماء الاجتهاد فيما فيه نص

بقولهم: «هو بذل الجهد للتوصل إلى الحكم المراد من النص الظني الثبوت أو الدلالة»⁷. وقيل: "هو بذل الجهد للتوصل إلى الحكم المراد من النص الظني الدلالة".⁸

وهذا النوع يكون مجال الاجتهاد فيه في حدود تفهم النص، وترجيح بعض ما يفيد مفهوما على آخر دون الخروج عن دائرة النص، كما يكون بمعرفة سند النص وطريق وصوله إلينا، وهو يستهدف تحديد نطاق النص بالتعرف على ما أراد الشارع إدخاله من الوقائع في نطاق تلك النصوص، وما أراد إخراجها عنها، والنظر في النصوص الشرعية من حيث عمومها وخصوصها ومطلقها ومقيدها، وكذلك معرفة دلالات الألفاظ من منطوق ومفهوم، وعبرة وإشارة واقتضاء إلى غير ذلك. وهذا النوع هو الذي أطلق عليه العلماء اسم: الاجتهاد البياني⁹.

وهنا يلجأ المجتهد إلى تأويل النص، بإعمال الظاهر مع الباطن، وإعمال الجزئيات مع الكلّيات.

وقد تكفل علم أصول الفقه بجانب كبير من هذه القواعد وهي ما يطلق عليه دلالات الألفاظ أو المباحث اللغوية، وذلك بالنظر إلى اللفظ من حيث عمومته وخصوصه، وإطلاقه وتقييده، وحقيقته ومجازه...، ولا يمكن معرفة درجة الاجتهاد مع كل نوع إلا بمعرفة درجة وضوحه وغموضه، وبذلك درجة استثمار هذا النص واستخراج حكمه، وقد أجاد العلماء في ذلك وقسموه إلى قسمين اثنين هما: الواضح الدلالة والمبهم الدلالة.

والواضح الدلالة درجات، والمبهم الدلالة درجات، وبمعرفة تتحدد درجة الاجتهاد، فقد يكون النص مفسراً فلا مجال للاجتهاد معه مطلقاً، وقد يكون محكماً كذلك... وقد يكون ظاهراً فقط، وقد يكون نصاً.

وبالمقابل فالنص المبهم له درجات، ولذلك يجب التحدث عن أنواع النص في الشريعة:

أولاً: أنواع واضح الدلالة

قسم العلماء اللفظ الواضح إلى أربعة أقسام بعضها أوضح من بعض وهي من الأدنى إلى الأعلى، الظاهر ثم النص ثم المفسر ثم المحكم.⁽¹⁰⁾

"فاللفظ إن ظهر معناه فإما أن يحتمل التأويل أو التخصيص أولاً؛ فإن احتمل وكان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو الظاهر، وإلا فهو النص، وإن لم يحتمل فإن قبل النسخ فهو المفسر، وإن لم يقبل فهو المحكم".⁽¹¹⁾

1- الظاهر: الظاهر أدنى مرتبة في الوضوح عند الحنفية ومعناه: "ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل، وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام لظهوره موضوعاً فيما هو المراد".⁽¹²⁾

أي: ما استفيد معناه منه بمجرد الصيغة دون اعتبار ما سيق له الكلام، وقبوله النسخ والتأويل والتخصيص مثل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة 275]، فإنه ظاهر في إحلال البيع وتحريم الربا ففهم ذلك من مجرد سماع الصيغة مع أن السياق لا يقتضيه أصالة لأن الآية سيقّت لبيان نفي المماثلة بين البيع والربا رداً على الذين قالوا: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ [البقرة 275].

وحكمه: وجوب العمل بمعناه المتبادر منه قطعاً و يقيناً، سواء أكان اللفظ عاماً أم خاصاً، إلا إذا قام دليل يقتضي العدول عنه، إما بإرادة معنى آخر منه، أو بقيام دليل يدل على نسخه¹³.

1- النص: النص هو ما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة قال السرخسي: "وأما النص فما ازداد وضوحاً بقرينة تقترب باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة".⁽¹⁴⁾

وقيد القرينة فيه مشعر بضرورة اعتبار السوق فيه، وبذلك يكون النص ظاهراً باعتبار صيغته نصاً باعتبار القرينة التي كان السياق لأجلها مع قبوله النسخ

والتخصيص والتأويل.⁽¹⁵⁾

ومثاله قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾. [البقرة 275]، فإنه ظاهر في تحليل البيع وتحريم الربا كما سبق، نص في نفي المماثلة بينهما "لأن السياق كان لأجله لأنها نزلت ردا على الكفرة في دعواهم المساواة بين البيع والربا".⁽¹⁶⁾

فتبين بهذا أن النص كالظاهر في الأظهرية، وذلك بالنظر إلى الصيغة لكنه يزداد عليه وضوحا بالنظر إلى القرينة السياقية فيقدم عليه عند التقابل.

وقد ينفرد النص عن الظاهر إذا استفيد معناه من نفس اللفظ مع كونه مسوقا له كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ﴾. [النساء 01].

أما الظاهر فلا ينفرد عن النص إذ لا بد من أن يساق اللفظ لغرض فإن كان معناه الوضعي فهو نفس النص، وإن كان غيره فهو لازم للمعنى الظاهري فلم ينفرد الظاهر".⁽¹⁷⁾

وحكمه: وجوب العمل بمعناه المتبادر منه، المقصود بالذات والأصالة، مع احتمال التأويل إن كان خاصا، والتخصيص إن كان عاما، واحتمال النسخ أيضا.

3-المفسر: المفسر هو: "ما ازداد وضوحا على الظاهر والنص مع عدم قبوله التخصيص والتأويل وقبوله النسخ خلافا للمحكم حيث عرف بقولهم: "هو اسم للمكشوف الذي يعرف المراد به مكشوفاً على وجه لا يبقى معه احتمال للتأويل".⁽¹⁸⁾ فلا مجال للاجتهاد معه مطلقاً.

ومثال المفسر قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر 30]. فإن اسم الملائكة عام فيه احتمال الخصوص، فبقوله: "أَجْمَعُونَ" ينقطع احتمال تأويل الافتراق".⁽¹⁹⁾ وقوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾. [النور 4]. وفي آية الزنا: ﴿فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾. [النور 2]. فكل من ثمانين ومائة عدد والعدد لا يشمل الزيادة أو النقص فهو من المفسر ولا اجتهاد فيه البتة مهما تغيرت الظروف

والأزمان، فدلالة اللفظ دلالة قطعية واضحة لا تحتل تأويلا ولا تخصيصا ولكن هذه الأحكام كانت تحتل النسخ في عهد الرسالة، وهكذا يكون من المفسر العام إذا لحقه ما يمنع احتماله للتخصيص مثل قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [ص 73].

وحكمه: أنه ملزم لموجهه قطعاً على وجه لا يبقى فيه احتمال التأويل ولكن يبقى احتمال النسخ. (20)

4- المحكم: أما المحكم عندهم: "فهو ما ازداد وضوحاً وقوة على المفسر لخلوه عن احتمال النسخ". (21)

ومثاله قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النساء 176]. فقد علم أن هذا وصف دائم لا يحتل السقوط بحال. (22)

وحكمه: وجوب العمل بما يقتضيه اعتقاداً وعملاً على جهة القطع واليقين، ومن ثمراته التمسك بقطعيته وتقديمه عند التعارض على الظاهر والنص والمفسر، لأن العمل بالأوضح الأقوى أولى وأحرى.

ثانياً- أنواع خفي الدلالة:

وهو كذلك درجات بعضها أخفى من بعض وهي بحسب الترتيب التصاعدي: الخفي ثم المشكل ثم المجمل ثم المتشابه.

ووجه القسمة أن اللفظ إذا خفي المراد منه "فخفاؤه إما لنفس اللفظ أو لعارض، الثاني يسمى خفياً و الأول: إما أن يدرك المراد بالعقل أولاً، الأول يسمى مشكلاً، والثاني إما أن يدرك المراد بالنقل أو لا يدرك أصلاً، الأول يسمى مجملاً والثاني متشابهاً". (23)

1- الخفي: الخفي في اصطلاح الحنفية هو ما خفي مراده بعارض غير الصيغة، لا ينال إلا بالطلب، أي أن معناه ظاهر من لفظه، ولكن وجد سبب عارض أدى إلى

خفاء مراد المتكلم في بعض أفراد، يحتاج إدراكه إلى نظر وتأمل واجتهاد. وقيل في تعريفه هو: "اسم لما اشتبه معناه، وخفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب".⁽²⁴⁾

و يكون الخفاء فيه من نفس اللفظ لا لعارض حتى يكون مقابلاً للظاهر، وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ.

وطريقة إزالة الإبهام في الخفي هو نظر المجتهد، وعماد ذلك النظر في النصوص ومراعاة التعليل، ومقاصد الشريعة.⁽²⁵⁾

ومثاله قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة 38]. فلفظ "السارق" ظاهر في كل من أخذ مال الغير خفية من حرز معتبر، خفي في النبش الذي ينش القبور لسرقة الأكفان، لذلك تردد نظر العلماء في اعتباره سارقاً يقام الحد عليه أولاً.

وحكمه: وجوب الطلب إلى أن يتبين المراد، أي البحث والتأمل في العارض الذي سبب الخفاء، فإن وجد المجتهد أن سبب الخفاء في بعض الأفراد لزيادة فيه، ألحقه بما دلّ عليه ظاهر اللفظ وأعطاه حكمه، وإن وجد أن سبب الخفاء في بعض الأفراد هو نقصان معنى اللفظ فيه لم يلحقه بظاهر اللفظ ولم يطبق حكمه عليه.

أي إن معناه ظاهر من لفظه، ولكن وجد سبب عارض أدى إلى خفاء مراد المتكلم في بعض أفراد، ولكن هذا العارض لا يدرك إلا بالاجتهاد والتأمل، وهذا هو مجال الاجتهاد فيه.

2- أما المشكل فهو: "ما اشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يتميز به من سائر الأشكال".⁽²⁶⁾

وهو قريب من المجمل، إلا أن المراد من المشكل قد يعرف من دليل آخر وقد يكون بمجرد المبالغة في التأمل فيه، بخلاف المجمل الذي لا يدرك معناه إلا ببيان.

ومثال المشكل كلمة "أنى" في قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا حَرَّتُكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾. [البقرة 223] فإنه مشترك بين معنيين لاستعماله "كأين" في قوله تعالى: ﴿أَنَّى لَكَ هَذَا﴾. [آل عمران 37] و"كيف" في قوله سبحانه: ﴿أَنَّى يُخَيِّبُ هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [البقرة 259]. فاشتبه المراد في الآية على السامع، حيث تداخلت معانيها، ودخلت في أشكالها.

وحكمه: اعتقاد الخفية فيها هو المراد منه، ثم الطلب، والنظر في معانيه، ثم التأمل وإعمال الفكر لتمييز المعنى من أشكاله وأمثاله. (27)

أي هو ما خفي المراد منه من صيغته أي بقرينة لفظية ليس بعارض خارجي، وعلى المجتهد التأمل فيه لإزالة إشكاله.

2- المجل: وبعد المشكل يأتي المجل وهو في الاصطلاح: "ما ازدحت فيه المعاني، واشتبه المراد منه اشتباها لا يدرك بنفس العبارة، بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب، ثم التأمل". (28)

فهو اللفظ الذي خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك إلا ببيان من المتكلم به، فلا يدرك بالعقل، وإنما بالنقل عن المتكلم، وهو ضد المفسر، فلا يفهم المراد منه إلا باستفسار من المجل، وبيان من جهته يعرف به المراد. وهو أشد خفاء من المشكل؛ لأنه ازدحت فيه المعاني وصار كل معنى يدفع كل واحد سواه، لا أنه شمل معاني كثيرة.

ويتبين المراد بالمجل بدليل زائد على التأمل والطلب. وهذا الدليل قد يكون قطعيًا أو ظنيًا، فإن كان قطعيًا أصبح المجل مفسرًا كالبيان المتعلق بالصلاة والزكاة، وإن كان ظنيًا كان المجل مؤولًا كبيان مقدار مسح الرأس بحديث المغيرة أن النبي (صلى الله عليه وسلم) "مسح بناصيته وعلى العمامة". (29) وهو حديث آحاد، فكان البيان المتعلق به ظنيًا فصار ذلك المجل مؤولًا.

أما إذا لم يتوصل إلى بيانه لا بقطعي ولا بظني، وهو ما يسمى عندهم، بالبيان غير الشافي. انقلب المجل مشكلًا. ومثلوا له بمسألة الربا في الأصناف الستة. فحكم ما

وراء الأصناف الستة الواردة في الحديث يبقى مشكلا. والمشكل لا يعلم المراد منه إلا بالتأمل فاجتهدوا في استنباط علة التحريم ثم عينوه في القدر والجنس ليصبح الحكم متعديا إلى غيرها، فإذا تحقق فيها أصبح ذلك المشكل مؤولا.

وحكمه: التوقف حتى يتبين المراد منه من المتكلم به، فبيانه من داخله وليس من خارجه. فعمل المجتهد فيه التأمل وطلب بيانه من الشارع.

4- **المتشابه:** وبعد المجمل يأتي المتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ، وانقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه عليه، فأصبح لا يرجى إدراك معناه أصلا، وهو أكثر الأنواع خفاء وإبهاما، وقد ثبت بالاستقراء والتتبع أن المتشابه بهذا المعنى لا يوجد في الآيات والأحاديث النبوية التي يقصد منها بيان الأحكام الشرعية العملية³⁰.

وحكمه: اعتقاد أحقية ما أراد الله تعالى منه على الإبهام استسلاما له سبحانه واعترافا بالقصور عن إدراكه، لذلك منعوا السعي إلى طلب مراده واختاروا التوقف.⁽³¹⁾

المطلب الثاني

آليات الاجتهاد فيما فيه نص

وأقصد بذلك آليات استنباط الحكم من النص، وتحديد مقصود الشارع منه، وكيفية تحديد مقصود الشارع من النص له ضوابط ومراحل كالآتي:

أولا: إعمال المعاني في إطار ظواهر النصوص:

من المتفق عليه أن لأي نص معنى ظاهر متبادر من الصيغة، ومعنى باطن لا يدل عليه هذا الظاهر، أو يدل عليه في إطار معين، فيجب إعمال الجميع معا، وذلك باتباع طرق معينة لتحديد معناه، فنصل إلى مقصود الشارع، وهو المنهج الذي دعا إليه العلماء في إطار تأويل النصوص، أي لا يحدث ذلك إلا بتأويل ذلك الظاهر.

والتأويل في حقيقته هو: "هو نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، وعما وُضع له في اللغة

إلى معنى آخر".⁽³²⁾ وقيل: "عبارة عن احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل الظاهر"³³. أي: صرف اللفظ عن ظاهره وحقيقته إلى مجازه³⁴، وذلك لأن معظم النصوص في الشريعة ظنية محتملة، فاللفظ بظاهره له معنى ولكن هذا المعنى غير مقصود للشارع فيصرف عنه إلى غيره بدليل يعضده.

ويلاحظ أن الأصوليين هم الذين دققوا في تعريفه وضبطوا معناه في كونه عدول عن الظاهر إلى غيره، ولكن بشرط وجود دليل لذلك العدول وهو الضبط الذي تحدّث عنه ابن تيمية حيث قال: "التأويل في عرف المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة والمحدّثة والمتصوّفة ونحوهم، هو صرف اللفظ من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به".⁽³⁵⁾

وقد بيّن الدريني أن هذا العدول عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح ما هو إلا تماشياً مع المقصود من اللفظ، فمقصود الشارع ليس في الظاهر المتبادر، وإنما فيما وراءه، ولكن بدليل يعضّده حيث يقول: "التأويل هو تبين إرادة الشارع من اللفظ بصرفه عن ظاهر معناه المتبادر إليه إلى معنى آخر يحتمله بدليل أقوى يرجّح هذا المعنى المراد".⁽³⁶⁾ والمقصود باللفظ: أنه اللفظ الخاص والعام والمطلق، فإن دلالة كل من هذه الألفاظ على معناه الذي وضع له دلالة قطعية، تحتل احتمالاً ناشئاً عن دليل، لا بمعناها الخاص الذي لا احتمال فيها أصلاً³⁷.

ومما سبق نستنتج أن التأويل هو أداة لفهم النص الشرعي يتمثل في صرف اللفظ عن ظاهره الراجح في الأصل، إلى الباطن المرجوح الذي أصبح راجحاً بدليل يعضّده، تحقيقاً لمقصد الشارع. وينطبق على التأويل في الفروع بضوابط.

ومن هنا جاء اهتمام العلماء والأصوليين على وجه الخصوص بمباحث اللغة من عام وخاص، ومشارك ودلالات... مما يتعلق بمباحث الألفاظ.

ثانياً: مراعاة الوضع اللغوي:

وذلك لأن الشريعة عربية لا مدخل فيها للألسن الأعجمية، وأن القرآن عربي لا

مدخل فيه للأعجمية، لأنه نزل باللسان العربي على الجملة فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة لأن الله تعالى يقول : ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ﴾ [يوسف 02]. وغيرها مما يدل على أنه عربي، وبلسان العرب، فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة، هذا هو المقصود من المسألة³⁸. وقد اتفق الأصوليون على هذا الشرط ؛ ولكن لا يفهم من ذلك أنه كاف لتحديد مقصود الشارع؛ بل هناك جوانب أخرى مكملة، ومساعدة كضرورة الوقوف على أسباب النزول، ومعرفة المناسبات والملابسات التي قيل فيها الحكم، ولذلك فحتى يكون التأويل صحيحا يجب النظر في السياق أي تحديد سياق النص والنظر في القرائن المحيطة به.

ثالثا: مراعاة السياق:

فالسياق آلية مهمة لتفسير النص وتحديد مقصوده، فلا مجال إلى تفهم النص إلا بالنظر في أوله وآخره وظروف وملابسات تنزيله فهذا أهم ما دعا إليه العلماء للوقوف على المعنى الحقيقي للنص، وأطلق عليه دلالة السياق أو الدلالة الاجتماعية³⁹ وحقيقته ملاحظة وضع الكلمة داخل الجملة مرتبطة بما قبلها وما بعدها، وقد اهتم الأصوليون بهذا النوع من الدلالة منذ نزول القرآن الكريم، فربطوا معاني الآيات بأسباب نزولها والمناسبات⁴⁰؛ لأن السياق كما يقول ابن القيم: "يرشد إلى تبين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره"⁴¹.

أي بمعنى اكتشاف الفكرة التي يدور حولها النص ؛ لأن النظرة المجزئة للنص خطأ، لكونها لا تمكن من الوصول إلى مقاصد المتكلم، وإنما يقع اعتمادها في مرحلة أولى لفهم ألفاظ النص وتراكيبه اللغوية لا غير، فإذا وقع فهمه من حيث قواعد اللغة وتراكيب الكلام وجب النظر إليه كوحدة موضوعية شاملة لكل أجزائه⁴².

ويلح الشاطبي على وجوب اتباع هذا المنهج في تفسير النصوص الشرعية فقال : " فلا يصح الإقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلا في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي، وما يقتضيه لا بحسب مقصود المتكلم، فإذا صح له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام فعما قريب يبدو له المعنى المراد"⁴³. أي إعمال أجزاء الكلام كله والنظر فيها سبق ولحق لكي يتحقق مقصود الشارع.

رابعاً: مراعاة المقاصد:

والآلية الرابعة هي النظر في مقاصد الشارع ولن يكون التأويل صحيحاً إلا بالنظر في مقصد النص واعتباره، بحيث تكون المقاصد حاکمة للاجتهاد وضابطة له حتى لا يكون التأويل هادماً لمقاصد الشارع التي راعتها في تشريعاتها، فالمقاصد منهج في الاجتهاد وغاية له بحيث يجب النظر حين تفسير النص في كليات الشريعة وقواعدها العامة، الثابتة بالاستقراء فقد يدل النص على معنى جزئي خاص يخالف مقاصد الشريعة القطعية، فيقدم الكلي على الجزئي عند التعارض⁴⁴.

وكليات الشريعة هي المصالح المعتبرة التي لا تختص بأي نوع من أنواع تصرفاتها، فهي أصول الشريعة وقد تمت، وهي الكافية في مصالح الخلق عموماً وخصوصاً، وقد نتجت هذه الكليات عن استقراء معاني وأدلة جزئية كثيرة، لذلك فهي مقدمة عند التعارض، فهي أصول الشريعة التي تضبط الاجتهاد في ضوء النصوص بمراعاة مراتب المقصد من ضروري وحاجي وتحسيني بحيث لا يجوز تقديم الحاجي على الضروري، ولا التحسيني على الحاجي، ولا على الضروري من باب أولى، وتضبط الاجتهاد كذلك بمراعاة قوة المقصد وتقديم مصلحة الجماعة على الفرد، وكذلك بالنظر في مآل التطبيق.⁴⁵

المبحث الثاني

الاجتهاد في غير المنصوص (الاجتهاد التعليلي)

وهذا الاجتهاد يكون ببذل الفقيه وسعه لإيجاد الأحكام للحدوث المستجدة، التي لم يرد فيها عن الشارع حكم صريح، سواء عن طريق القياس أو عن طريق إعمال الأدلة التابعة كالاستحسان والعرف.... وهو باصطلاح الفقهاء يشمل:

1- الاجتهاد القياسي. 2- الاجتهاد الاستصلاحي. 3- الاجتهاد المقاصدي.

ولا يقوم هذا النوع من الاجتهاد إلا بالتعليل وهو نوعان:

أ. التعليل بمعناه الخاص: هو الاجتهاد القياسي.

ب. التعليل بمعناه العام: الاجتهاد الاستصلاحي والمقاصدي. وسأبدأ ببيان

حقيقة التعليل ودوره في الاجتهاد

المطلب الأول

ضرورة التعليل لإيجاد الأحكام لغير المنصوص

يكون الاجتهاد فيما ليس فيه نص باعتبار آلية واحدة وهي التعليل، وقد أثرت أن يكون حديثي عن الآليات دون التفصيل في المصادر، لأنها منطلقة من المصادر وتصب فيها، إضافة إلى أن في كتب أصول الفقه غنية عن ذلك.

فالاجتهاد فيما ليس فيه نص كذلك يكون مستندا إلى أدلة وأصول هي: القياس والإجماع والمصلحة والعرف والمقاصد وسد الذرائع والاستصحاب. وقد يطول الحديث عنها، وهو يشمل كما قلنا الاجتهاد القياسي والاجتهاد الاستصلاحي، والاجتهاد المقاصدي وقد أثرت أن يكون الحديث عنها بالنظر إلى أنواعه وسأفصل في كل نوع على حدة ولكن لا بد من تمهيد أبين فيه حقيقة التعليل في الشريعة:

أولاً: حقيقة التعليل

1- تعريف التعليل:

أ- لغة: التعليل هو مصدر "علل"، "يعلل"، أي سقى سقيا بعد سقي، والثمرة جناها مرة بعد أخرى، وعلل فلانا بطعام وغيره، شغله ولهاه به.⁴⁶

ب- اصطلاحاً: علل الشيء، بين علته، وأثبتته بالدليل أي التعليل: "تبين علة الشيء".

ويطلق أيضاً على ما يسمى برهانا: أي "ما يستدل فيه بالعلة على المعلول"⁴⁷.

وعند أهل الشريعة: هو تبين علة الحكم، أو تبين الأساس الذي شرع الشارع حكمه بالنص بناءً عليه⁴⁸.

فالتعليل هو محور دائرة الاجتهاد، والاستنباط في الشريعة وعلى فهمه يتوقف معرفة سر التشريع، وبالوقوف على حقيقته يتجلى بهاء الشريعة، وسر بقائها وخلودها بدفع شبه الطاعنين عليها بالجمود، والتخلف والرجعية⁴⁹.

وهو في حقيقته النظر في علة الحكم وتحديد حكمته، فمناط الأحكام على الحقيقة، ما ترمي إليه من صلاح، وما تدفع من فساد، فالعلة على الحقيقة ما يترتب على الأمر من صلاح أو فساد، ولذلك قرر العلماء أن الأحكام تدور مع العلل وجوداً وعدماً، والعلل على الحقيقة هي المصالح والمفاسد، فقد قال الشاطبي بعد أن ذكر أقوال العلماء في تحديد معنى العلة: "السبب ما وضع شرعاً لحكم لحكمة يقتضيها ذلك الحكم..... والعلة فالمراد بها الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي، فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة"⁵⁰.

وقد بدأ الحديث عن التعليل في الشريعة عند الحديث عن العلة في القياس، وكيفية إيجاد الحكم في واقعة غير منصوص عليها، فاستنبطوا منهج القياس الذي يقوم على النظر في المنصوص واستنباط علته ثم إلحاق غير المنصوص به، فالقياس في حقيقته منهج لاستنباط الأحكام لغير المنصوص بالنظر إلى المنصوص، وبهذا المنهج تبلور مفهوم التعليل إلى أوسع مداه، بالنظر في مقصد الحكم وما يترتب عليه من مصالح، ذلك أن أحكام الشارع لم تشرع لغير أسباب اقتضتها ومصالح قصدت بها، ولم تشرع تحكما أي لمجرد إخضاع المكلفين لسلطان القوانين، وإنما شرعت لأسباب

اقتضت تشريعها و مقاصد قصد الشارع إلى تحقيقها، فالشارع ما حرم أو أوجب إلا لتحقيق مصالح الناس، فلا يعتبر التحريم مصادرة للحريات ولا الأمر إرهاباً ومشقة، فكل تشريع ففيه مصلحة برفع الضرر والخرج ودفعه⁵¹. وقد جاءت آيات كثيرة وأحاديث مصحوبة بالتعليل أي ببيان وجه المصلحة من تشريعها منها: قوله تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾ [البقرة: 179]، وقوله: ﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون﴾ [المائدة: 90] إلى غيرها من الآيات والأحاديث .

ولكن الشارع في الغالب لم يربط الحكم بنفس المصلحة المقصودة منه، ولكن ربطه بأمر ظاهر من شأن ربط الحكم به تحقيق تلك المصلحة المقصودة. وذلك لأجل انضباط الأحكام وعدم اختلافها فالله تعالى في إباحة الفطر في رمضان ربط الحكم بالسفر والمريض، ولكن العلة في الحقيقة هي دفع المشقة، ومنع القاتل من الميراث ربط بالعلة الظاهرة وهو القتل ولكن العلة على الحقيقة هي استعجال الأمر قبل أوانه، كما أن ربط الحكم في تحريم الخمر بالعلة وهي الإسكار لمصلحة حقيقية هي حفظ العقول⁵²، ولذلك اشترطوا في العلة عدة شروط منها: أ- أن تكون وصفا ظاهرا ... ب- أن تكون وصفا منضبطا... ج- أن تكون وصفا مناسباً...

وهذا قد يكون لأجل القياس، وهو رد فرع إلى أصل لمساواته في علة حكمه، وقد يكون لغير ذلك بأن يبحث المجتهد في الحادثة المستجدة عن معنى يصلح مناطا لحكم شرعي يحكم بناء على ذلك المعنى، وهو المسمى عند العلماء ب: الاستصلاح أو المصالح المرسله، أو بأن يبحث عن علة الحكم المنصوص لا لتعديته، وهو ما سموه بالتعليل بالعلة القاصرة، أو ببيان الحكمة.

أي: المجتهد حين يستنبط الأحكام يلجأ إلى التعليل، ويتبين عللها التي استندت عليها.

ولذلك اهتم به العلماء نظرياً، وحاولوا ضبطه بقواعد، وجعلوا له مسالك سموها

مسالك العلة، ثم شرطوا الشروط لتلك العلة التي يعلل بها⁵³.

وقد كان هذا منهج الصحابة -رضي الله عنهم- في الاجتهاد، فأمام تجدد الحوادث وجدوا أنفسهم أمام مشاكل الحياة المعقدة، وحوادث الأيام المتجددة فبدلوا قصارى جهدهم في استنباط الأحكام، بعد أن وقفوا على أسرار التشريع وعلموا أنها شريعة الخلود، ولولا ما فيها من مرونة ومسايرة للزمن لما وسعت الناس بأحكامها، والمدنيات وتنوعاتها.

وقد سار على منهجهم التابعين وتابعيهم، لأنه المنهج الأمثل لاستيعاب الحياة بحوادثها المتجددة، وتغيراتها الدائمة، وهذه بعض الأمثلة التي لجأ الصحابة فيها إلى التعليل وهي:

1. قضاؤهم بتضمين الصناعات ولم يرد فيه نص، ولا مستند فيه إلا المصلحة.
2. إباحة التسعير ولم يسعر النبي صلى الله عليه وسلم.
3. وضع الدواوين واتخاذ السجون ولم يرد نص في ذلك.
4. إعادة عمر بن عبد العزيز لسهم المؤلفة قلوبهم، بعد أن منعه عمر، وما ذلك إلا بالنظر إلى المصلحة.
5. ومنع قتل من سب الخليفة بما فيه مخالفة للنص⁵⁴.

فالصحابة لم يجمدوا على النصوص تعبداً بألفاظها، أو توقفوا في مستجدات الحياة، بل بذلوا وسعهم واجتهدوا، بالنظر إلى المثل أولاً، وبالنظر إلى مقاصد الشرع ثانياً، وكانوا في ذلك من المعتدلين المنضبطين، فجعلوا عمادهم في التعليل النظر في المصلحة، دون غلو أو تسيب، بل قاسوا الأمور بأشباهها القريبة، والبعيدة المنضبطة بأصول الشرع ومقاصده⁵⁵.

إذن: فالتعليل هو منهج للاجتهاد فيما ليس فيه نص يقوم على تقدير المصالح، واستقراء الجزئيات...⁵⁶.

ثانيا: دور التعليل في توسيع أدلة الاجتهاد:

من المعلوم أن النصوص متناهية والحوادث غير متناهية، والمتناهي لا يمكن أن يفي بغير المتناهي، ذلك أن الشريعة جاءت لكل زمان ومكان، وقابلة للتطبيق في كل عصر وعصر، ولذلك يجب إيجاد الأحكام للحوادث المستجدة، ولا يتم ذلك إلا بأدلة تضمن استمرارها وعدم زوالها.

وقد كفلت الشريعة ذلك وأنارت الطريق أمام المجتهد لإيجاد الأحكام للحوادث، فقد تكون غير منصوص عليها، فهنا يلجأ المجتهد إلى كليات الشريعة الماثورة في الكتاب والسنة، أي يجب البحث عن دليل الحادثة في الكتاب والسنة، ثم عليه أن يلجأ إلى دليل القياس باستخراج علة الحكم المنصوص عليه، وإلحاق غير المنصوص بالمنصوص، ثم إجماع الأمة الذي يكفل دوام التشريع في كل زمان بالمحافظة على مقصد الشارع في كل عصر، ثم عليه أن يلجأ إلى دليل المصلحة كما سبق، بما احتوته من أدلة أخرى كالاستحسان، والعرف، والذرائع، والاستصحاب، وشرع من قبلنا...

ولذلك دعا العلماء إلى فتح باب الاجتهاد على وفق مناهج تضبطه، وليس بالتشهي والهوى، والكلام في الدين بالحرص والظن⁵⁷. فالالتزام بقواعد أصول الفقه والأدلة الشرعية سواء المتفق عليها، أو المختلف فيها، يضبط الاجتهاد ويوجهه، فأغلب المذاهب التزمت بها كلها أو بأغلبها، وحتى حصيلة الاجتهاد الفقهي والأصولي التاريخية تثبت أن تلك الأدلة قد استعملت، وتدّين الناس بها، وأن دائرة العمل الاجتهادي كانت تتسع كلما اتسعت رقعة الإسلام، وكثر معتنقوه، وتواردت عليه المشكلات والنوازل الجديدة، وكان هذا الوضع يحوّج العلماء والأئمة إلى التوسع في أدلة الاستنباط ووسائله، بل إننا نجد هذا واضحا حتى في العهد النبوي في تعليمات الرسول صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل وهو يعد لمواجهة الجديد الذي لم يرد في كتاب ولا في سنة لما أرسله قاضيا إلى اليمن، وكان هذا واضحا أيضا في مناهج

الفتوى والعمل بين الصحابة الذين خرجوا إلى الأمصار المفتوحة، والذين لزموا المدينة، وفي نشوء المدرستين المعروفتين، "مدرسة الرأي" و"مدرسة الأثر"⁵⁸.

ولذلك لم تحصر الأدلة نهائياً، كما فعل الظاهرية مع ابن حزم حين حصرها في ثلاثة فقط وهي: الكتاب والسنة وتوقف عند إجماع الصحابة، وإبطال ما دونه وخاصة القياس والرأي، حيث قال: "لا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالرأي"، لأن أمر الله تعالى عند التنازع بالرد إلى كتابه وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم قد صحّ، فمن رد إلى قياس وإلى تعليل يدعيه أو إلى رأي فقد خالف أمر الله تعالى المعلق بالإيمان ورد إلى غير ما أمر الله تعالى بالرد إليه"⁵⁹.

فما دامت الوقائع لا تنحصر، ولا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة... احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلا بد من حدوث وقائع لا تكون منصوطة على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد، وعند ذلك فيما أن يترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي، وهو أيضاً اتباع للهوى، وذلك كله فساد... فإذا لا بد من الاجتهاد في كل زمان لأن الوقائع المفروضة لا تحتص بزمان دون زمان⁶⁰.

وقد جاءت الشريعة الإسلامية على درجة كبيرة من السعة والمرونة بحيث تركت للعقل والاجتهاد مجالاً للفهم والاستنباط، ويمكن لمس ذلك في سعة منطقة العفو المتروكة قصداً لاجتهاد المجتهدين: "وهنا تتعدد المسالك وتتنوع المآخذ من الفقهاء في ملء هذا الفراغ دون أن تضيق الشريعة ذرعاً بواحد منها، ما دام قد وضع في موضعه واستوفى شروطه"⁶¹، حيث توظف أدلة التشريع فيما لا نص فيه، كالقياس والاستحسان والاستصلاح والعرف وغيره. والنهضة في تفعيل هذه الأصول، لينهض الفقه الإسلامي تبعاً لذلك، بترك التقليد والتعصب، ففي هذه الأصول ما يسمح بإنتاج فقهي ومعرفي متحرك إذا ما تم تفعيلها وتشغيلها واستثمارها⁶².

وأهم هذه الأدلة على الإطلاق مقاصد الشريعة؛ "فالنظرة الشمولية المنسجمة

للشريعة وأحكامها لا تتأني إلا لمن خبروا المقاصد وأحكموا الكليات، ثم نظروا في الأحكام من خلال ذلك... فالمقاصد ليست أداة لإنضاج الاجتهاد وتقويمه فحسب ولكنها أداة لتوسيعه وتمكينه من استيعاب الحياة بكل تقلباتها، وقل عطاؤها، وإذا أخذت بعلمها ومقاصدها كانت معينا لا ينضب، فيفتح باب القياس، ويتفصح باب الاستصلاح، وتجري الأحكام مجراها الطبيعي في تحقيق مقاصد الشارع بجلب المصالح ودرء المفاسد⁶³.

المطلب الثاني

آليات الاجتهاد فيما ليس فيه نص

قلنا هناك آلية واحدة لإيجاد الأحكام لغير المنصوص وهي التعليل وهو نوعان التعليل بمعناه الخاص، والتعليل بمعناه العام.

أولاً: التعليل بمعناه الخاص: وهو القياس

فالتعليل طريق لتوسيع معنى النص إما بالقياس أو بغيره، ولا نحتاج إلى التفصيل في دليل القياس لأن قواعده ومعناه لا يخلو منه كتاب من كتب أصول الفقه. فسأكتفي بالإشارة إلى الأهم في هذه القضية.

فالقياس هو الدليل الأول فيما لم يرد فيه نص في الشريعة، وقد اتفق الجمهور الأعظم من العلماء على حجته كما سبق. إلا أهل الظاهر الذين نفوا عن الشريعة نوط أحكامها بالمصلحة فنفوا بذلك صلاحيتها لكل زمان ومكان.

وقد تنبّهت القوانين الوضعية، وجعلت القياس مبدأ يأخذ به مطبق القانون لقصور النصوص عن الوفاء بأحكام كل ما يجد من وقائع في فترة سريان القانون قبل تعديله أو تغييره، ولكن ذلك قاصر على الحقوق المدنية، فإن القاضي يحكم بالقياس متى عرف العلة المناسبة لتشريع المنصوص عليه ووجدها في الواقعة التي لم يتناولها النص، ومحظور عليه استعمال القياس في الجرائم والعقوبات لأن النصوص تقرر أنه لا جريمة إلا بنص ولا عقوبة إلا بقانون، وهذا يتفق في الشريعة مع مذهب القائلين

لا قياس في الحدود والكفارات⁶⁴.

قال الشافعي: "كل حكم لله أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله بأنه حكم به لمعنى من المعاني فنزلت نازلة ليس فيها نص حكم، حكم فيها حكم النازلة المحكوم فيها إذا كانت في معناها"⁶⁵.

ولذلك جعله عند تدوين أصول الفقه مرادفا للاجتهاد فقال: "فالا جتهاد أبدا لا يكون إلا على طلب شيء، وطلب الشيء لا يكون إلا بالدلائل، والدلائل هي القياس"⁶⁶.

فالقياس كما قلنا هو أقوى الأدلة، وحقيقته هو تسوية واقعة لم يرد نص بحكمها بواقعة ورد نص بحكمها في الحكم الذي ورد به النص لتساوي الواقعتين في علة هذا الحكم.

وتوضيح هذا أن جمهور المسلمين متفقون على أن أحكام الشرع التي وردت بها النصوص لم تشرع عبثا، وإنما شرعت لتحقيق مصالح العباد، فإذا كانت هذه الأحكام مما لا تعقل مصالحها التفصيلية التي شرعت لتحقيقها، فلا يقاس عليها كالعبادات، فلا يتجاوز بها وقائع نصوصها، وإذا كانت هذه الأحكام معقولة المعنى، بأن استطاع العقل تحديد حكمها التي شرعت لأجلها، والعلل التي بنيت عليها لأنها مظان تلك المصالح، فعلى المجتهدين معرفة وجه المصلحة والقياس عليها بربط الحكم بالعلة الظاهرة منها، (لأن في هذا الربط تحقيق تلك المصلحة).

مثلا: ورد في الحديث أنه: "لا يرث القاتل" فإذا أدرك المجتهد وجه منع القاتل من الميراث، وهو استعجال الأمر قبل أوانه، وحرمان المجرم من أن يستفيد من إجرامه، ولكن العلة الظاهرة هي القتل، استطاع أن يقيس عليه أعمال إجرامية أخرى مثل: قتل الموصي من طرف الموصى له، أو قتل الموقوف عليه للواقف، لنفس العلة والمصلحة والمقصد⁶⁷.

ومنه يتبين أن عملية القياس تبتدئ باستخراج علة حكم الواقعة التي ورد النص

بحكمها، وهذا يسمى تخريج المناط، ثم يليه البحث في تحقيق هذه العلة في الواقعة التي لم يرد نص بحكمها، وهذا يسمى تحقيق المناط، ثم يلي هذا الحكم بأن الواقعتين متساويتان في العلة، ونبني على هذا تسوية الواقعتين في الحكم، وهذا هو المقصود من القياس.⁶⁸

وما يجب الإشارة إليه أن المجتهد باستعمال هذه الطرق لا ينشئ الحكم، بل يكشف عنه، بواسطة الأمارات التي نصبها عليه، ومهد الطرق للوصول إليه.

كما أنه يجب التأكيد إلى أن من يقوم بهذه العملية هم الجماعة التشريعية، الذي تتوافر في كل واحد منهم المؤهلات الاجتهادية التي قررها علماء الشرع الإسلامي، فلا يسوغ الاجتهاد لفرد مهما أوتي من المواهب، واستكمل من المؤهلات، لأنه سينتج عن ذلك فوضى تشريعية لا حدود لها.⁶⁹

ومن أمثلة القياس:

أ- بيع السلم بيع أبيح بالنص، فيقاس عليه ما وجد وما سيوجد من ثمار الأشجار لتساويهما في الحاجة إليهما وجريان عرف الناس بهما من غير إفضاء إلى نزاع، وقيس عليه بيع الاستصناع.

ب- ابتياع الإنسان على بيع أخيه محرم بالنص، فقيس عليه استئجار الإنسان على استئجار أخيه، لتساويهما في أن كلا منهما فيه اعتداء على الغير.

ج- البيع وقت النداء محرم وقيس عليه تحريم كل تصرف يشغل عن ذكر الله وعن الصلاة.

د- السرقة بين الأصول والفروع، شبهة تدرأ الحد وأنه لا تثبت الجريمة إلا بطلب من المجني عليه، فقيس عليه أي جريمة أخرى بين الأقارب، كالنصب والغصب، والتهديد، وإصدار شيك بدون رصيد، (وقد أخذ بذلك القانون المصري)،⁽⁷⁰⁾ والنتيجة أن أساس القياس هو التعليل بالنظر في علة الحكم.

ثانيا: التعليل بمعناه العام ويشمل النظر المصلحي والنظر المقاصدي

1- النظر المصلحي: أو ما يسمى بدليل الاستصلاح:

بعد القياس يأتي الاستصلاح . وهو منهج كذلك لطلب الأحكام فيما ليس فيه نص في الشريعة، ويكون بعد طلب الحكم بالقياس أو بالإجماع أو بالاستحسان .
و يعد الاستصلاح أخصب الطرق التشريعية فيما لا نص فيه، وفيه المتسع لمسايرة التشريع لتطورات الناس وتحقيق مصالحهم وحاجاتهم .

وقد عرفه الأصوليون بقولهم: "هو تشريع الحكم في واقعة لا نص فيها ولا إجماع بناءً على مراعاة مصلحة مرسله" . وهو في حقيقته تعليل بالمناسب المرسل: وهو المناسب الذي ليس له أصل معين يقاس عليه، وهذا لا يكون إلا في حادثة لم يرد فيها حكم خاص، فينظر المجتهد فيها ابتداء ليثبت لها حكماً، فيعلل بوصف مناسب لم يوجد في محل رتب الشارع عليه حكماً، وهذا الوصف إما أن يثبت إلغاؤه بدليل أولاً؛ فإن دلّ الدليل على إلغاؤه رد بالاتفاق وإن لم يدل دليل على إلغاؤه، فإما أن يثبت اعتبار الشارع لجنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم أو في عينه، أو عينه في جنسه، أولاً والأول يسمى: ملائم المرسل، والثاني يسمى: غريب المرسل .

والمصلحة المرسله هي التي لم يرد عن الشارع دليل لاعتبارها أو لإلغائها⁷¹، وليس معنى ذلك أنها مرسله عن الاعتبار المطلق، بل مرسله عن الاعتبار الخاص، بل يشهد لها مجموع النصوص العامة والكلية في الشريعة. ولذلك لا يفهم من مراعاة الشارع لهذا الدليل أن الأمر مفتوح لأصحاب الأهواء الذين لا يفرقون بين المصالح والمفاسد، بل الأمر مضبوط بقواعد الشرع ونصوصه .

وقد استدلل العلماء لحجية هذا الدليل بما لا داعي لإعادة المذاهب والأدلة في ذلك فهو مقبول، ولا حاجة لإعادة إحياء الخلاف فيه. فجمهور علماء المسلمين متفقون . كما سبق . أن الشارع لم يشرع أحكامه عبثاً، بل لمصالح ومقاصد أرادها لعباده، وقد أرشد الاستقراء إلى أن مصالح الناس ترجع إلى ما هو ضروري وما هو حاجي، وما

هو تحسيني، فكل حكم شرعه الشارع فالمقصود به مصلحة من هذه المصالح.⁷²

والتشريع بناءً على هذه المصلحة يكون في واقعة لا نص فيها ولم تتحقق فيها علة اعتبرها لحكم من أحكامه، ولكن إذا وجد فيها المجتهد أمراً مناسباً لتشريع الحكم أي تشريع الحكم فيها من شأنه أن يدفع ضرراً أو يحقق نفعاً، فهذا الأمر المناسب في هذه الواقعة يسمى: المصلحة المرسلّة.

أمّا وجه أنه مصلحة فلاّ بناء الحكم عليه مظنة دفع ضرر أو جلب نفع، وأمّا وجه أنه مصلحة مرسلّة أي مطلقة فلاّ لا يوجد من الشارع ما يدل على اعتبارها أو إلغائها.

ومن أمثله الأحكام الكثيرة التي استنبطها الصحابة فيما جدّ لهم من الوقائع التي لم يجدوا فيها نصاً ولم يتقدم لها نظير، وبنوا استنباطهم فيها على مطلق المصلحة: جمعهم القرآن في مصحف واحد وجمع المسلمين عليه، وتدوين الدواوين وسكّ النقود، واتخاذ السجون، وتوظيف عمر الخراج على أرض السّواد... ومن أمثله في تقنيننا الحديث اشتراط الإشهاد الشرعي لصحة الوقف، واشتراط سن معينة لمباشرة عقد الزواج⁷³، والقضاء بالمعينة والخبرة وغيرها.

والدليل الثاني الذي يرجح اعتبارها أن هذا الأمر معدود من محاسن الشريعة، ومن الطرق التي تجعلها عامة وصالحة لكل زمان ومكان، والأمر موكول إلى المجتهد يحكم به حسب ما تظهر له المصلحة. يقول شلبي فكأن الشارع يقول: "لمن أوتي العلم: إذا عرض لكم أمر فيه مصلحة، ولم تجدوا في الأدلة ما يدل على رعايتها أو إلغائها، فزنوا المصلحة بعقولكم الراسخة في فهم المقصود من التشريع، وفصلوا لها حكماً يطبقها"⁷⁴. ويبدو ذلك في ميدان العقوبات التعزيرية، وتكييفها، فللقاضي أن يقدر على حسب المصلحة، والمصلحة هنا مضبوطة بأصول وقواعد الشرع. (وبعض الجرائم المستحدثة كالتهريب واستبدال الجنس وبيوت الدعارة والجريمة المنظمة والاختطاف والمخدرات...).

ومن ذلك مشاورة بعض القضاة في زمن الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه في قتل من سب الخليفة بحجة أن فيه مصلحة، ولكن الخليفة رفض، لأن سب الخليفة ليس هذا عقابه فلا يستوجب القتل⁷⁵.

ومن هذا كله ظهر رجحان القول بالمصالح المرسلّة، وأنها في الحقيقة معمول بها عند كل الأئمة وإن سميت أحياناً بغير هذا الاسم.

2- النظر المقاصدي :

المقاصد هي التي تبين لنا حكمة الشارع وغاياته من وراء ما شرع لأحكامه، ولذلك فإن هذا العلم في حقيقته لب الفقه بالشرعية⁷⁶، ومن ثمة كان أكثر ضرورة للفقيه المجتهد من قواعد أصول الفقه⁷⁷، فالفقيه الذي يقتصر على معرفة أصول الفقه مثله "كمثل من يريد أن يعلمك صنعة النساجة فيعرض عليك بعض آلة النسيج، محلولة مبعثرة الأجزاء، ولا تخفى ضؤولة تلك الفائدة"⁷⁸. أما علم المقاصد: "فهو وإن كان جزءاً من وسيلة الاستنباط، إلا أنه في ذاته فقه في الدين، وعلم بنظام الشريعة ووقوف على أسس التشريع"⁷⁹.

وأول شرط وضعه الشاطبي عند إحيائه لعلم المقاصد "فهم مقاصد الشريعة على كمالها"⁸⁰، ثم أضاف "والتمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها"⁸¹، وحقيقة هذا الشرط النظر في الكليات وتقديمها على الجزئيات، ومثاله تقديم قتل الجماعة بالواحد، وإن كان على خلاف القياس الذي يقتضي المماثلة (النفس بالنفس)، وذلك لحفظ الأنفس الذي هو من أبرز مقاصد الشارع، فحفظ الضروري هنا مقدم على الجزئي⁸².

ولذلك كان اجتهاد الفقهاء حسب المقاصد أوفق من اجتهادهم حسب قواعد الأصول، لأن القواعد الأصولية تعين على فهم النصوص، فكان معظمها أدوات تفسيرية، يرجع الكثير منها إلى قواعد اللغة، بخلاف المقاصد فإنها إدراك لحكمة الشارع من التشريع، وذلك هو الأليق بالاجتهاد والسبيل إلى الإصابة فيه⁸³.

لكن معظم الفقهاء غفلوا عن هذه الحقيقة فوجهوا اهتمامهم إلى قواعد أصول الفقه، وأهملوا النظر في المقاصد فلم يتناولوها بعضهم إلا عرضاً حين عالج القياس، وبيّن مسالك العلة فيه فتعرض بتلك المناسبة إلى شيء من المقاصد، فبيّن أنواع المصالح من ضرورية، وحاجية، وتحسينية⁸⁴.

وكانت نتيجة هذا الإهمال للعلم أن شاع الخلط والاضطراب في طرق الاجتهاد وتطفل عليه من ليس أهلاً له، ووقع الخلط في مناهجه، فترى فريقاً يأخذ ببعض جزئياتها فيهدم به كلياته، من غير إحاطة بمقاصد الشارع لتكون ميزاناً في يده لهذه الأدلة الجزئية، وبعضاً آخر يحكم الهوى على الأدلة، حتى تكون تبعاً لغرضه من غير إحاطة بمقاصد الشريعة⁸⁵. يقول الشاطبي: "حتى لتجد أحدهم آخذاً ببعض جزئياتها في هدم كلياتها، حتى يصير منها إلى ما ظهر له ببادئ رأيه، من غير إحاطة بمعانيها ولا راجع رجوع الافتقار إليها... ويعين على هذا: الجهل بمقاصد الشريعة، وتوهم بلوغ مرتبة الاجتهاد"⁸⁶، وقال: "ومدار الغلط في هذا الفصل، إنما هو على حرف واحد وهو الجهل بمقاصد الشارع، وعدم ضم بعضها لبعض، فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين، إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها"⁸⁷.

فالمقاصد ليست -فحسب- أداة لإنضاج الاجتهاد وتقويمه، ولكنها أيضاً أداة لتوسيعه وتمكينه من استيعاب الحياة بكل تقلباتها وتشعباتها، فالمجتهد إنما يتسع مجال اجتهاده بإجراء العلل والالتفات إليها، ولولا ذلك لم يستقم له إجراء الأحكام على وفق المصالح إلا بنص أو إجماع⁸⁸.

أما ابن عاشور فقد ألح على ضرورة إعمال المقاصد في الاجتهاد وبين نواحي احتياج الفقيه لها، وأصر على اعتبارها فيما فيه نص، وفيما لا نص فيه، واحتياجه لها فيما ليس فيه نص ظاهر، "وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع، والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا، وهنا أثبت

العلماء حجية المصالح المرسلّة، وقالوا بمراعاة الكليات الشرعية الضرورية وألحقوا بها الحاجة والتحسينية وسموا الجميع بالمناسب، وهنا هرع أهل الرأي إلى إعمال الرأي والاستحسان⁸⁹.

ولكن لا يقصد فتح الباب للعوام بل يعني الالتفات للمصالح التي اعتبرها الشارع مصلحة أو المفسدة هي ما اعتبرها الشارع مفسدة، ودور المجتهد ينحصر في فهم مراد الشارع⁹⁰ من التشريع، ثم الاجتهاد على مقتضى ذلك المراد⁹¹.

وبذلك يتحدد دور المجتهد، الذي هو في الواقع دور عظيم إذ يكون في الناس بمنزلة الخليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فيفهم الشريعة على وجهها من حيث مقاصدها، ويبلغها إليهم ويبينها لهم⁹².

خاتمة

ومما سبق يتبين أن الاجتهاد هو وسيلة لاستثمار الخطاب الشرعي باعتماد قواعد أصول الفقه وكلياته، لأنه هو الطريق الذي بواسطته يمكن حل مشاكل الحياة المتعددة واستيعاب الواقع بحوادثه الطارئة، وذلك بالكشف عن أحكامها وإلحاقها بأصولها عن طريق العلل القياسية أو الكليات المصلحية، وبذلك فالاجتهاد كما يكون في النص يكون كذلك في غير النص وهذه أهم النتائج التي وقفت عليها:

- 1- تعتبر قواعد أصول الفقه المحرك الأساسي لعملية الاجتهاد.
- 2- تعتبر قواعد أصول الفقه آلية المعرفة الصحيحة لأحكام الدين؛ فهي تضبط الفهم السليم للمنصوص والفهم السليم عند غياب النص.
- 3- وظيفة الاجتهاد خطيرة جداً، ولذلك أنيطت بالعلماء المجتهدين دون غيرهم.
- 4- الاجتهاد في النص ذو مخاطر لذلك لا يكون إلا بمعرفة دلالات النصوص في الشريعة، فالنص ليس نصاً واحداً في الشريعة بل هو درجات سواء الواضح أو غير الواضح.

5- حقيقة الاجتهاد مع النص هو البحث عن مقصود الشارع، ولا يحدث ذلك إلا بتأويله والنظر في القرائن والسياق.

6- الاجتهاد فيما ليس فيه نص هدفه إيجاد الأحكام للحوادث المستجدة، وذلك عن طريق النظر في علة الحكم وسببه، وربط ذلك بالمصالح والمقاصد المعتمدة شرعاً.

7- الحوادث هي سبب اتساع أصول الاستدلال في الشريعة فما دامت أعيان الوقائع الجزئية لا تنحصر، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد في كل عصر، ولا تكون نهضة فقهية إلا في تفعيل هذه الأصول.

وفي الأخير أوصي: بتعميم تدريس مقياس أصول الفقه ومقاصد الشريعة على جميع التخصصات في العلوم الإسلامية، ولا يجب أن يقتصر الأمر على طلبة الفقه وأصوله، بل هي ضرورية لطلبة الشريعة والقانون، والحديث، وعلوم القرآن، والعقيدة، والدعوة...

كما أوصي بإدخال المادة في مناهج كليات الحقوق، وبالتفصيل دون الاقتصار على العموميات، كما أدعو المتخصصين في المجالين بالانفتاح على بعضهما البعض وتفعيل الدراسات المقارنة بين قواعد التفسير القانونية والشرعية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

- الحواشي والإحالات:

- (1) انظر: ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي، دط، دم، دت، ج1، ص 953. ومحمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: لجنة من علماء العربية، دط، دار الفكر، 1981، دم، ص 114.
- (2) العضد الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، تصحيح: شعبان محمد إسماعيل، ج2، دط، مكتبة الكليات الأزهرية، 1993، القاهرة، ص 189.
- (3) سيف الدين الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دط، ج3، دار الكتب العلمية، 1983، دم،

- ص 139.
- (4) الزركشي، البحر المحيط، ط2، ج6، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1992م، الكويت، ص197
- (5) سيدي عبد الله بن إبراهيم الشنقيطي، نشر البنود على مراقبي السعود، ج2، ط1، دار الكتب العلمية 1409هـ، 1988م، بيروت، ص309.
- (6) انظر: كتاب، ضوابط الاجتهاد مع النص في الشريعة الإسلامية، لصاحبة البحث، ط1، منشورات مكتبة اقرأ، قسنطينة، 2010م، ص15.
- (7) محمد إبراهيم الحفناوي، تبصير النجباء بالاجتهاد والتقليد والإفتاء، ط1، دار الحديث، 1995م، مصر، ص67.
- (8) عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ط5، دار القلم، 1402هـ=1982م، الكويت، ص08.
- (9) الحفناوي، المرجع السابق، ص67. عبد اللطيف كساب، أضواء حول قضية الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ط1، دد، 1404هـ، 1984م، دم، ص24.
- (10) ينظر: السرخسي، أصول السرخسي، ج1، ط1، دار الكتب العلمية، 1993، بيروت، ص163. وابن أمير الحاج، التقرير والتحجير، ج1، ط1، المطبعة الكبرى الأميرية، 1983م، مصر، ص149.
- (11) منلا خسرو، مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول، ج01- (دط، المطبعة العثمانية، 1313هـ=1893م)- دم، ص37.
- (12) أصول السرخسي، المصدر السابق، ص163.
- (13) السرخسي، أصول السرخسي، المصدر السابق، ص163-165.
- (14) أصول السرخسي، المصدر السابق، ص164.
- (15) عبد الحميد العلمي، الدرس اللغوي عند الإمام الشاطبي، دط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2001م، المغرب، ص63.
- (16) أصول السرخسي، المصدر السابق، ص164.
- (17) ابن أمير الحاج، التقرير والتحجير، المصدر السابق، ج01 - ص149 - والعلمي، المرجع السابق، ص64.
- (18) أصول السرخسي - المصدر السابق، ص165.
- (19) أصول البزدوي، ص50.

- (20) أصول السرخسي، المصدر السابق، ص 165.
- (21) ينظر: سعد الدين التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، ط1، المكتبة العربية، 2005م، بيروت، ص 125 وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، المصدر السابق، ص 149.
- (22) أصول السرخسي، المصدر السابق، ص 165.
- (23) التفتازاني، شرح التلويح، المصدر السابق، ص 126.
- (24) البزدوي - المصدر السابق، ص 52.
- (25) محمد أديب صالح - تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ط4، المكتب الإسلامي، 1993م، بيروت، ص 231.
- (26) المصدر نفسه، ص 168.
- (27) أصول السرخسي، المصدر السابق، ص 168، ومراة الأصول، المصدر السابق، ص 156 والعلمي، الدرس اللغوي، ص 69-70. وانظر: أصول البزدوي، المصدر السابق، ص 52.
- (28) المصدر نفسه، ص 54.
- (29) أخرجه الإمام مالك في موطنه، كتاب الطهارة، باب ما جاء في المسح بالرأس والأذنين، عن جابر بن عبد الله سئل عن المسح على العمامة فقال: لا حتى يمسح الشعر بالماء.. ج(01)-تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دط، دار إحياء التراث العربي، 1985م، ص 34-35.
- (30) انظر تفصيل الحنفية والجمهور لهذه الأقسام في المصادر الآتية: النسفي: المصدر السابق. الزركشي، المصدر السابق. السرخسي، المصدر السابق. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ط1، ج01، دار الفكر الجزائر، دار الفكر دمشق، 1986م، ص 312-344. محمد مصطفى شليبي، أصول الفقه الإسلامي، دط، دار النهضة العربية، 1986، بيروت، ص 448-472.
- (31) المصادر نفسها.
- (32) ابن حزم - الإحكام في أصول الأحكام، ج 01 - ص 42. (طبعة محققة مقابلة على تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، دط، دار الآفاق الجديدة، دت، بيروت).
- (33) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج2، دط، دار الفكر، دت، ص 188.
- (34) ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعتلة، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، ج01، ط3، دار العاصمة، 1418هـ، 1998م، الرياض، ص 178.
- (35) تقي الدين أحمد ابن تيمية - الإكليل في المتشابه والتأويل، تحقيق: محمد الشيمي شحاتة، (دط، دار الإيمان، دت، دم) - ص 27.
- (36) فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص 166-168.

- (37) المرجع السابق، ص 169.
- (38) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة الإسلامية، ط 6، ج 2، دار المعرفة، 2004م، بيروت، ص 374.
- (39) رقية طه جابر العلواني، أثر العرف في فهم النصوص (قضايا المرأة أنموذجاً) - ط 1، دار الفكر، 2003م، دمشق، ص 260-261.
- (40) الشاطبي، المرجع السابق، ص 374.
- (41) ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، مج 2، ج 4، دار الكتاب العربي، دت، بيروت، ص 9-10.
- (42) حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، ط 1، كلية الدعوة الإسلامية ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامي، 1992، ليبيا، ص 170.
- (43) الشاطبي، المصدر السابق، ج 3، ص 413-414.
- (44) المصدر نفسه، ص 326.
- (45) المصدر السابق، ص 324-330. وانظر: الريسوني، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، ط 3، دار الكلمة، 1997م، مصر، ص 350-351. وجمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ط 1، دار الفكر، 2001م، دمشق، ص 51.
- (46) ابن منظور، لسان العرب، المصدر السابق، مادة علل، ص 467-471.
- (47) محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها، دط، مطبعة الأزهري، 1947م، ص 12.
- (48) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 47.
- (49) محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، المرجع السابق، ص 5.
- (50) الشاطبي، الموافقات، المصدر السابق، ج 1، ص 265.
- (51) المرجع نفسه.
- (52) نفسه، ص (48، 49) بتصرف، وانظر: محمد الخضري بك - أصول الفقه - ط 6 - المكتبة التجارية الكبرى - 1969م - مصر - ص 298-299، والآمدي - الإحكام، المصدر السابق، ج 3، ص 317. (دار الصميعي)، والشوكاني - إرشاد الفحول - ج 1 - ط 1 - دار الفضيلة - 2000م - الرياض - ص 870 فما بعدها.
- (53) شلبي، تعليل الأحكام، المصدر السابق، ص 125. بتصرف.
- (54) انظر: الشاطبي، الاعتصام، تحقيق: سيد إبراهيم، ج 2، دط، دار الحديث، 1432هـ = 2011م، القاهرة، ص 366-375.

- (55) شلبي، المرجع السابق، ص 92. بتصرف.
- (56) فتحي الدريني، مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي ضمن (الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر) - ص 12-14.
- (57) سعيد شبار، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2007م، الولايات المتحدة الأمريكية، ص 43.
- (58) سعيد شبار، المرجع السابق، ص 78.
- (59) ابن حزم، المحلى، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، مع 1، ج 1، بيروت، لبنان، ص 56. وانظر: الأحكام، ج 7، ص 55.
- (60) الشاطبي، الموافقات، المصدر السابق، ج 4، ص 104. وانظر: سعيد شبار، المرجع السابق، ص 79، وعبد المجيد النجار، فقه التدين فهما وتنزيلا، كتاب الأمة (22) - 1991م، ج 1، ص 81.
- (61) انظر هذه العوامل عند: يوسف القرضاوي، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مكتبة وهبة، ص 152 وما بعدها.
- (62) سعيد شبار، المرجع السابق، ص 82.
- (63) أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط 5، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2007م، أمريكا، ص 349.
- (64) محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي، المرجع السابق - ص 205. ومحمد أبو زهرة - أصول الفقه - ط - دار الفكر - دت - ص 233-234.
- (65) الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط 1، دار الكتب العلمية، دت، بيروت، ص 512.
- (66) نفسه، ص 505.
- (67) انظر: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ط 1، دار الغد الجديد، 1431هـ = 2010م، القاهرة، ص (56-57).
- (68) عبد الوهاب، مصادر الاجتهاد فيما لا نص فيه، ص 20-21. ومحمد أبو زهرة - أصول الفقه - المرجع السابق - ص 244-246.
- (69) نفسه، ص 13 بتصرف وأبو زهرة - نفسه - ص 247.
- (70) نفسه، ص 23-24. وعلم أصول الفقه، المرجع السابق، ص 57.
- (71) أبو زهرة - المرجع السابق - ص 277 وما بعدها.
- (72) عبد الوهاب خلاف، المرجع السابق، ص 88.

- (73) خلاف - المرجع السابق، ص 99-100 .
- (74) شلبي - المرجع السابق - ص 90 وما بعدها.
- (75) نفسه.
- (76) حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، ط 1، دار ابن قتيبة، 1416هـ=1992م، بيروت، ص 179 نقلاً: عن صبحي المحمصاني، الدعائم الخلقية للقوانين الشرعية، ص 311.
- (77) عبد الله دراز، مقدمة كتاب الموافقات للشاطبي، ج 1، ص 10.
- (78) نفسه، ص 5.
- (79) نفسه.
- (80) الشاطبي، الموافقات، المصدر السابق، ج 4، ص 105-106.
- (81) نفسه.
- (82) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 346.
- (83) دراز، المصدر السابق، ص 5.
- (84) نفسه، ص 6.
- (85) حمادي العبيدي، ص 179 - 180.
- (86) المصدر السابق، ص 174-175.
- (87) الشاطبي، الاعتصام، المصدر السابق، ج 1، ص 179.
- (88) الشاطبي، الموافقات، المصدر السابق، ج 1، ص 200.
- (89) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، ط 2، 200م، دار النفائس، عمان، ص 184.
- (90) الموافقات، المصدر السابق، ج 4، ص 106.
- (91) نفسه.
- (92) نفسه، ص 107.