

الْفِطْرَةُ

وَعَلَاقَتُهَا بِأُصُولِ الشَّرِيعِ الْإِسْلَامِيِّ

بِنَجِيْبَةِ عَابِد

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الْفِطْرَةُ

وَعَلَاقَتُهَا بِأُصُولِ الشَّرِيعِ الْإِسْلَامِيِّ

دِرَاسَةٌ نَاصِيئِيَّةٌ تَطْبِيقِيَّةٌ

الْفِطْرَةُ

وَعَلَاقَتُهَا بِأُصُولِ الشَّرِيعِ الْإِسْلَامِيِّ

دِرَاسَةٌ نَاصِيئِيَّةٌ تَطْبِيقِيَّةٌ

بِنَجِيَّةِ عَابِدٍ



المعهد العالمي للفكر الإسلامي



© المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هرندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية
الطبعة الأولى ١٤٤٦هـ / ٢٠٢٤م

الفطرة وعلاقتها بأصول التشريع الإسلامي؛ دراسة تأصيلية تطبيقية
تأليف: الدكتورة نجيبه عابد

موضوع الكتاب: ١- مفهوم الفطرة ٢- أصول التشريع الإسلامي
٣- مقاصد الشريعة ٤- القواعد الشرعية
٥- الاجتهاد ٦- علم أصول الفقه

ردمك (ISBN): ٩٧٨-١-٥٦٥٦٤-٨٣٦-٤ [النسخة الورقية]

ردمك (ISBN): ٩٧٨-١-٥٦٥٦٤-٨٤٩-٤ [النسخة الإلكترونية]

المملكة الأردنية الهاشمية

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (٢٠٢٤/٥/٣٠٠٨)

جميع الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ولا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من المعهد.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

The International Institute of Islamic Thought

P. O. Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA

Tel: (1-703) 471 1133, Fax: (1-703) 471 3922

www.iiit.org/ iiit@iiit.org

مكتب الأردن - عمان

ص.ب ٩٤٨٩ الرمز البريدي ١١١٩١

هاتف: +٩٦٢٦٤٦١١٤٢١ فاكس: +٩٦٢٦٤٦١١٤٢٠

www.iiitjordan.org

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد لا تعتبر بالضرورة عن رأيه وإنما عن آراء مؤلفيها واجتهاداتهم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿فَأَنزَلَ فِيهَا سُلَالَةً مِّنَ الْمَاءِ فَقَالَ يُحْيِيهَا ۚ فَذَلَّلْنَا بِهِنَّ الْإِنسَانَ لِرَبِّهِ لِيَكْتُمُ لَهُ كَنُوزَهُمْ ۗ وَجَعَلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ الشَّجَرِ مَقَابِلَهُمْ فَخَلَعَ لَهُمْ ظُهُورَهُمْ وَمَنَابِقَهُمْ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الرُّوم: ٣٠]

الإهداء

إلى والدي ووالدي، حفظهما الله، وأطال في عمرهما.

إلى إخوتي وأخواتي كلِّ باسمه.

إلى مَنْ ساندني، ووقف إلى جانبي، وأمدَّني بجرعات من الأمل؛ زوجي الغالي توفيق جبالي.

إلى فلذات كبدي، وقطعة من روحي؛ أبنائي: محمد، وطارق، ولجين، والعصفور طه.

إلى الأستاذة الدكتورة أم نائل بركاني.

إلى كلِّ مَنْ هو أهل للتقدير والاحترام والإهداء.

إلى كلِّ هؤلاء أُهدي هذا العمل.

المحتويات

١١	المقدمة
٢١	الباب الأول
	التأصيل لمفهوم الفطرة وعلاقتها بالحكم الشرعي ومصادره
٢٥	الفصل الأول: مدخل تأصيلي لمفهوم الفطرة وأصول التشريع
٢٥	أولاً: المفهوم الدلالي للفطرة وأصول التشريع في اللغة والاصطلاح
٥١	ثانياً: التأصيل الشرعي للفطرة في القرآن الكريم والسنة النبوية
٧٤	ثالثاً: المفهوم الدلالي للفظ "الفطرة" حسب خصائصها والألفاظ ذات الصلة
٩٣	الفصل الثاني: علاقة الفطرة بالحكم الشرعي وأركانه
٩٣	أولاً: علاقة الفطرة بالحكم الشرعي
١١٢	ثانياً: علاقة الفطرة بأركان الحكم الشرعي
١٢٩	ثالثاً: دلالة الفطرة على الأحكام الشرعية
١٧١	الفصل الثالث: علاقة الفطرة بمصادر التشريع وأدوات الاجتهاد
١٧١	أولاً: علاقة الفطرة بمصادر التشريع الأصلية
١٩٤	ثانياً: علاقة الفطرة بأدوات التشريع المتفق عليها
٢٠٨	ثالثاً: علاقة الفطرة بأدوات التشريع المختلف فيها
١٣٥	الباب الثاني
	علاقة الفطرة بمقاصد الشريعة والاجتهاد وتطبيقاتها
٢٣٩	الفصل الأول: علاقة الفطرة بمقاصد الشريعة الإسلامية
٢٣٩	أولاً: المقاصد والمصالح ومسالك الكشف عن المقاصد وعلاقتها بالفطرة
١٦٨	ثانياً: مقصدية الفطرة وعلاقتها بتفسيرات المقاصد
٣٠٠	ثالثاً: الفطرة أساس لبناء المقاصد

٣١٥	الفصل الثاني: علاقة الفطرة بالاجتهاد والقواعد الشرعية وتطبيقاتها
٣١٥	أولاً: مدلول الاجتهاد، وشروط المجتهد، وصلتها بالفطرة
٣٢٣	ثانياً: علاقة الفطرة بأقسام الاجتهاد
٣٤٠	ثالثاً: علاقة الفطرة بالترجيح، وتفعيل مفهومها في الاجتهاد، وأثر الغفلة عنه
٣٥٧	رابعاً: علاقة الفطرة بالقواعد الشرعية
٣٨٣	الفصل الثالث: تطبيقات على أثر الفطرة في التشريع الإسلامي
٣٨٣	أولاً: أثر الفطرة في أحكام العبادات
٣٩٢	ثانياً: أثر الفطرة في أحكام الأسرة والمعاملات المالية
٤٠٢	ثالثاً: أثر الفطرة في أحكام الجنايات والحدود
٤١٦	رابعاً: أثر الفطرة في أحكام النوازل المعاصرة
٤٤٣	الخاتمة
٤٤٩	المراجع
٤٧٩	الكشاف

المقدمة

الحمد لله فاطر السماوات والأرض، فطر عباده على معرفته وعبادته، وفطرهم على معرفة الحق وحبِّ الخير، وعلى معرفة الباطل وكره الشر، وجعل المعروف ما عرفته فطرهم والمنكر ما أنكرته، وصلِّ اللهم على الرحمة المهداة سيدنا محمد عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم، وبعد؛

تُعَدُّ الشريعة الإسلامية خطاب الله وأمره التشريعي؛ آخر الرسائل السماوية، وختامها، وأكملها، وتمامها. ولما كان المُخاطَب بها هو الإنسان في كل زمان ومكان، وكل عصر ومصر، لزم أن تتضمن وصفاً مُشترَكاً بين البشر كافة، يجمع بين كل الشعوب على اختلاف مشاربهم وتعدُّد ثقافتهم؛ هذا الوصف الجامع هو أمر الله وخلقته التكويني: الفطرة. قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

ربطت الآية الكريمة بين ما خلق الله من مخلوقات -من بينها الإنسان- وفطرته ﴿الْخَلْقُ﴾، وما أنزل من شرائع ﴿الْأَمْرُ﴾. وهذا الارتباط، لا نجد له حضوراً معتبراً في البحوث والدراسات الأصولية والمقاصدية؛ فتناول موضوع "الفطرة" كثيراً ما يتمُّ في إطار أنساق معرفية فلسفية أو تربوية، وأحياناً عقديّة، في حين اتَّخذ الحديث عن الإنسان منحىً جديداً في الاهتمام العالمي؛ إذ استأثرت بحوث القيم والأخلاق والفطرة البشرية بنصيب وافر من البحث، لا سيما مع حملة الانسلاخ الحضاري، والهجوم على إنسانية الإنسان والفطرة البشرية، فأصبح الإنسان محور البحوث والدراسات، غير أن الدراسات التي تناولت "الإنسان" و"الفطرة" من جانب أصولي مقاصدي وبيان مكانتها في هذا النسق المعرفي قليلة، بل تكاد تكون نادرة. ولهذا جاءت هذه الدراسة الموسومة بعنوان: "الفطرة وعلاقتها بأصول التشريع الإسلامي: دراسة تأصيلية تطبيقية"، لتجيب عن إشكالية أساسية، هي:

أ - إذا كان الإسلام هو دين الفطرة، والدين اعتقاد وتشريع، وكانت مكانة الفطرة في الاعتقاد، فما موقع الفطرة من منظومة أصول التشريع الإسلامي؟

ب- ما مدى حضور هذا المفهوم في مباحث أصول الفقه ومقاصد الشريعة؟
ينبثق عن هذين التساؤلين الرئيسيين تساؤلات فرعية: ما المقصود بالفطرة؟ ما علاقة
الفطرة بالحكم الشرعي وأركانه؟ هل يُمكن الاستدلال بالفطرة لإدراك الأحكام
الشرعية؟ كيف تجلّت علاقة الفطرة بمصادر التشريع الإسلامي وأدوات الاجتهاد؟
ولمّا كانت المقاصد الشرعية منظومة متكاملة، فإنّ البحث عن علاقة الفطرة بها
يستدعي طرح جملة من الأسئلة، أبرزها:

- أ- كيف تُكيّف الفطرة ضمن منظومة المقاصد؟
ب- هل تُعدُّ الفطرة مقصداً شرعياً، أم تُمثّل مسلكاً كاشفاً عن المقاصد؟
ت- ما علاقة الفطرة بأقسام المقاصد الشرعية؟
ث- ما صحة انبناء مقاصد الشريعة على الفطرة؟
ج- ما دور الفطرة في العملية الاجتهادية؟
ح- إذا وُجدت علاقة بين الفطرة وأصول التشريع الإسلامي، فما الأثر الفقهي لهذه
العلاقة؟

لعلّ الفرضيات الأساسية التي نصبو إلى التحقق منها هي:

- أ- الفطرة نظام داخلي في الإنسان.
ب- للفطرة علاقة وطيدة بكل مباحث أصول الفقه ومقاصد الشريعة، بل إنّ منظومة
التشريع قائمة عليها.
ت- الفطرة دليل من أدلة الأحكام الشرعية، ومقصد شرعي، ومسلك للكشف عن
المقاصد.

- ث- للفطرة أثر ظاهر بيّن في التطبيقات الفقهية في كل أبواب الفقه الإسلامي.
ويكتسي موضوع "الفطرة" وعلاقتها بأصول التشريع ومقاصده أهميته من نواحٍ عدّة:
أ- بحث العلاقة بين الفطرة وأصول التشريع، بين خلق الله وأمره: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ
وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٤﴾ [الأعراف: ٥٤]؛ إذ تسعى الدراسة إلى الكشف عن

موقع الفطرة بوصفها النظام التكويني في الإنسان، من منظومة التشريع، بصفته خطاب الله وأمره التشريعي.

ب- الموضوع لم تسبق دراسته استقلاً بهذا الشكل؛ أي بربط مفهوم الفطرة بمعظم مباحث أصول الفقه ومقاصد الشريعة، وبيان انعكاس ذلك على الفروع الفقهية؛ فهو بيان لمكانة الفطرة ومركزيتها في المنظومة التشريعية.

ت- إعمال الفطرة في الدرس الأصولي هو جانب مهم من فقه الشريعة، لكن كثيراً من الباحثين أغفله على الرغم من تنبيه الإمام الطاهر بن عاشور إلى ذلك.

ث- لما كان البحث في هذا الموضوع لا يزال بكرةً، وتوحي هذه الدراسة أن تكون لبنة تساهم في سدّ الفجوة ورأب الخلل، فهي دراسة تأسيسية.

ج- خوض غمار بحث كهذا، يُعدُّ من التجديد في تناول الموضوعات الأصولية والمقاصدية.

بناءً على الإشكاليات والتساؤلات المنبثقة عنها، يُمكن إجمال الأهداف التي نسعى لتحقيقها في ما يأتي:

أ- تحديد مفهوم الفطرة وأهم خصائصها اعتماداً على الكتاب، والسنة، وآراء العلماء.

ب- إبراز مدى مطابقة التشريع وموافقته للفطرة من دون تناقض أو اصطدام بينهما، وبيان كيف أنّ الفطرة تُمثّل خط السير الأساس، الذي تجري عليه الأحكام الشرعية.

ت- الكشف عن إمكانية الاستدلال بالفطرة، لإدراك الأحكام الشرعية وبيان ضوابط ذلك، ولا سيما في النوازل المعاصرة.

ث- الكشف عن دور الفطرة الرئيس في عملية الاجتهاد عند غياب الدليل الشرعي أو في حالة تعارض الأدلة، سواء في المرحلة النظرية، أو المرحلة التطبيقية.

ج- إبراز علاقة الفطرة بالمقاصد الشرعية تأثيراً وتأثيراً في البناء المقاصدي.

ح- محاولة جمع المتناثر -في المؤلفات القديمة والحديثة- مما ذُكر عن موضوع الفطرة وعلاقتها بالتشريع وأصوله.

خ- العمل على إضافة لَبَنَة جديدة، ولو كانت متواضعة، في صرح الدراسات الأصولية. فالمقصد الأساس من الكتاب هو تحديد مفهوم الفطرة، وبيان صلته بالتشريع أصولاً ومقاصد؛ لاستثمار هذا المفهوم وهذه العلاقة في الاجتهاد وفروع التشريع. وتتألف الدراسة من مستويات مُتعدِّدة:

أ- المستوى التفسيري: يُمكن به تحديد المراد من الفطرة في لسان العرب، وآيات القرآن الكريم، وبيانات السُّنة النبوية الشريفة.

ب- المستوى الأصولي: يُمكن به بيان صلة الفطرة بمصادر التشريع وأدوات الاجتهاد، وكيفية انعكاس هذه الصلة على العملية الاجتهادية، وتحليلها فيها؛ فهماً، واستنباطاً، ثم تنزيلاً.

ت- المستوى الفقهي التطبيقي: يُمكن به الإجابة عن السؤال الآتي: إذا كانت الشريعة تولى الفطرة اهتماماً في أحكامها، فكيف ظهر ذلك الأثر في الأحكام والفروع والتشريعات؟

ث- المستوى الإصلاحي: يُمكن به بيان دور الدين في إصلاح المجتمع بما يتفق والفطرة؛ فهدف الإسلام رفع الإنسان إلى مستوى الفطرة، وما كان للحضارة أن تكتمل من دون عودة إلى مراعاة الفطرة التي تجعلها في مكانها. وهذا سنتناوله في الجزء المقاصدي عند الحديث عن علاقة الفطرة بالمقصد العام من التشريع.

يتسم هذا الموضوع بدرجة كبيرة من الجِدَّة؛ لذا لم نعثر على كثير من الدراسات التي تناولته على النحو المطروح، وسنُعْرِّج أولاً على الجهود التي اهتمت بالموضوع، ثم ننتقل إلى الدراسات الأكاديمية التي تطرقت إليه تحديداً. ويُعدُّ ابن عاشور رائد المناداة بربط الفطرة بالتشريع؛ فقد بيَّن في كتبه أهمية الفطرة ومكانتها في التشريع والمقاصد، وتطرَّق لهذا الموضوع في كتبه: "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام"، و"مقاصد الشريعة الإسلامية"، و"التحرير والتنوير".

ففي كتاب "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام"، قُدِّم الموضوع ضمن عنوان: "ما هو الإسلام؟" استناداً إلى تفسير آية الفطرة في سورة الروم، وقد عرض فيه المراد بالفطرة

في الآية، وأنها الدين (عقائد، وتشريعات)، ثمّ قدّم تعريفاً للفطرة، مُؤكِّداً أنّها الأصل العام لفهم مناحي التشريع والاستنباط منها، ومُنبِّهاً إلى إغفال علماء أصول الفقه لها، وعدم اهتمامهم بها، على الرغم من مركزية هذا المفهوم. وقد رأى وجوب مسابرة علماء الشريعة والمُجتهدين للفطرة، وجعلها الرائد في عملية إجراء الأحكام كما هو حال إبرة المغناطيس بالنسبة إلى ربّان السفينة، مُبيّناً إمكانية اعتماد الفطرة في الترجيح وعند التعارض بين الأدلة. أمّا في كتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" فعقد فصلاً حمل عنوان: "ابتناء مقاصد الشريعة على وصف الشريعة الأعظم وهو الفطرة"، ويبيّن فيه أنّ المقصد العام من الشريعة مسابرة الفطرة؛ فما وافقها كان هو المطلوب، وما خرقها كان هو الممنوع والمحذور منه. وأمّا في كتاب "التحرير والتنوير" فعرض الموضوع في تفسيره آية الفطرة من سورة الروم.

وتأسيساً على ما سبق، يُمكن القول: إنّ الفطرة تتبوأ مكانة رائدة في فكر ابن عاشور؛ فهي أول أوصاف الشريعة وقوامها، والأصل الأصيل لفهم مناحي التشريع وكيفية الاستنباط، والبوصلة في الاجتهاد الاستنباطي والتنزيل، وقد سعى ابن عاشور إلى تفجير ثورة معرفية لمفهوم الفطرة، تقوم على ربط هذا المفهوم بالتشريع.

وفي هذا السياق، أشار إسماعيل الحسني في كتابه "مقاصد الشريعة وأسئلة الفكر المقاصدي" إلى هذا الموضوع ضمن عنوان: "مبدأ الفطرة كمبدأ من مبادئ الفكر المقاصدي"، فعرّف الفطرة، ويبيّن التلازم بينها وبين سُنّة التكليف، مُعرِّجاً على أهمية مبدأ الفطرة في فقه الشريعة ومقاصدها، استناداً إلى ما أورده ابن عاشور في هذه المسألة، وختم ببيان الدور الرئيس لهذا المبدأ؛ فعلى قدر تطابق هذا المقصد أو ذاك مع الفطرة تتحدّد قيمته المقاصدية.

أمّا الدراسات الأكاديمية التي ربطت بين الفطرة والتشريع وأصوله ومقاصده فقليلة، ومعدودة على الأصابع، وهي بالترتيب:

أ- كتاب "نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور" لإسماعيل الحسني؛ إذ عرض فيه موضوع الفطرة ضمن فصل "المفاهيم المؤسسة للنظرية"، فأول مفهوم هو الفطرة. وفي المطلب الأول، بحث في هذا المفهوم، وحدّد له معنى، مُبيّناً أنّ الفطرة الإنسانية مُنسجمة مع أوامر الشرع الإسلامي ونواهيها.

وفي المطلب الثاني، عرض دور الفطرة في النظرية ضمن قسمين؛ الأول: التأصيل الفطري لمقاصد الشريعة، فوضَّح كيف أنَّ الفطرة شكَّلت أصلاً كلياً انبنت عليه جملة من المقاصد، أهمها: الساحة، والمساواة، والعموم، والمقصد العام من التشريع ...، والثاني: الفطرة في فقه النظرية، وكيف استعملها ابن عاشور في فقه الشريعة، وفي الاستنباط، والترجيح على أساسها.

تناول الحسني الفطرة ضمن أسس نظرية المقاصد عند ابن عاشور، فكان التحديد في أنَّها خاصة بالمقاصد، وعند ابن عاشور فقط، وهنا يكمن الاختلاف مع هذه الدراسة في أنَّها لا تقتصر على شخصية مُعيَّنة، وأنَّها تهدف إلى دراسة الفطرة - بصفة عامة - في أصول التشريع ومقاصده وفروعه.

ب- كتاب "الفطرة في ضوء مصادر التشريع الإسلامي ومقاصده" للباحث هشام أسامة منور. وهذه الدراسة هي رسالة ماجستير في الفقه وأصوله بكلية الشريعة في جامعة دمشق سنة ٢٠٠٥م، وقد تناولت الموضوع في ستة فصول، جاء أولها لتحديد مفهوم الفطرة لغوياً وشرعياً وفي بعض الحقول المعرفية الأخرى، في حين عرضت الفصول الأربعة الموالية لصلة الفطرة بالأدلة التبعية: الاستحسان، والعرف، والاستصحاب، والمصالح المُرسَّلة، مع ذكر بعض التطبيقات لهذه العلاقة. أمَّا الفصل السادس فحُصِّص لصلة الفطرة بمقاصد الشريعة؛ إذ تطرَّق إلى تعريف المقاصد باستفاضة، وأظهر دور الفطرة في الكشف عن المقاصد، لكنَّه اعتمد اعتماداً كلياً على ما ذكره جمال الدين عطية في كتابه "نحو تفعيل مقاصد الشريعة"، مع الإشارة أحياناً إلى آراء العز بن عبد السلام. وقد تناول أيضاً خصائص المقاصد، ومن بينها مراعاة الفطرة، مُستنداً إلى رأي اليوبي، ومحيلاً عليه. وكذلك عرض لتقسيمات المقاصد مُحاولاً ربطها بالفطرة.

صحيح أنَّ عنوان الرسالة يوحي بالتماثل بينها وبين هذه الدراسة، غير أنَّ بينهما عمومًا وخصوصاً؛ فالباحث أشار إلى علاقة الفطرة بالمصادر التبعية فقط، في حين تناولت هذه الدراسة الأدلة الأصلية والتبعية، ومحاولة دراسة علاقة الفطرة بمعظم

المباحث الأصولية، بمعنى أن الإضافة تتمثل في إدراج فصول الحكم الشرعي، والاجتهاد، والقواعد الشرعية، والفصل التطبيقي الذي استقرت فيه أغلب الأبواب الفقهية؛ لبيان أثر الفطرة في التشريع. وكذلك تختلف الدراسات من حيث تناول علاقة الفطرة بالمقاصد، وإن كان بينهما بعض التشابه، فالاختلاف في إثبات أن الفطرة مقصد شرعي، ومسلك للكشف عن المقاصد، وفي بيان انبناء المقاصد الشرعية على الفطرة.

ت- "الفطرة وأثرها على مقاصد التشريع" للباحث نور الدين حماني. وهذه الدراسة هي رسالة ماجستير في الفقه وأصوله بكلية العلوم الإسلامية في جامعة الجزائر سنة ٢٠١٤م، وقد طرِح فيها الموضوع ضمن ثلاثة فصول؛ الأول: بيان أدلة وجود الفطرة ومعناها، والثاني: بيان أنواع الفطرة، والثالث: أثر الفطرة في مقاصد التشريع.

وفي فصل المقاصد، بعد تعريف الباحث بها، عرِّج على التأسيس الفطري لها، وذكر أهمية الفطرة في إدراك المقاصد، وتناول فطرية التحسين والتقيح، وختم بفصل انبناء المقاصد على الفطرة.

ويظهر الاختلاف بين الدراستين في جانبين: الأول: اقتصار الدراسة على المقاصد فقط، وعدم شمولها أغلب المباحث الأصولية والمقاصدية، وغضُّها الطرف عن الجانب التطبيقي. والثاني: وجود تباين في كيفية الدراسة وتناول الموضوع المشترك (المقاصد)، وإن وُجدت بعض التقاطعات، فكانت الإضافة في إثبات أن الفطرة مسلك للكشف عن مقاصد الأحكام الشرعية، وأنها مقصد شرعي معتبر، فضلاً عن بيان علاقتها بمختلف تقسيمات المقاصد.

ث- "الفطرة وأثرها في الاجتهاد المقاصدي" للباحثة مها عبد العزيز فيصل المطاوع. وهذه الدراسة هي رسالة ماجستير في الفقه وأصوله بكلية الدراسات العليا في الجامعة الأردنية سنة ٢٠١٥م. وقد استُهلَّ الفصل الأول بتعريف الفطرة لغةً واصطلاحاً، واستعراض أهم خصائصها، والعوامل المؤثرة فيها. ثمَّ جاء الفصل الثاني ليبيِّن أثر الفطرة في الاجتهاد المقاصدي؛ إذ عُرِضت فيه علاقة الفطرة ببعض مباحث الاجتهاد والمقاصد. أمَّا الفصل الثالث فعرض أربعة تطبيقات؛ كل واحد منها في باب فقهي مُعيَّن.

بيّنت الباحثة في هذه الرسالة علاقة الفطرة بمراتب المقاصد، وذكرت تقسيماً واحداً فقط، وتطرّقت إلى علاقة الفطرة بالترجيح بين المقاصد، لكنّها أوردت أمثلة على ذلك من دون تأصيل. وفي ما يخصّ حفظ الفطرة بوصفها أحد مقاصد الشريعة، أوردت الباحثة ما ذهب إليه عبد المجيد النجار في حفظ الفطرة محيلة عليه. أمّا في الاجتهاد فقد تطرّقت إلى الملكة الاجتهادية، وتفاوت عقول المجتهدين.

إنّ دراستنا هذه تتقاطع مع دراسة الباحثة في بعض المباحث والفصول، مثل: المقاصد، والاجتهاد، لكنّها أوسع وأعم؛ لتناولها فصول الحكم الشرعي وأركانه، والمصادر التشريعية وأنواعها، والقواعد الشرعية الفقهية والمقاصدية، إلى جانب التوسّع في فصل التطبيقات. وهي تختلف عنها في طريقة الطرح والتناول للموضوع المشترك (المقاصد والاجتهاد)؛ إذ لم تتطرّق دراسة الباحثة إلى إثبات مقصدية الفطرة، أو أنّها مسلك للكشف عن المقاصد، وعلاقة الفطرة بتقسيمات المقاصد، وانباء المقاصد على الفطرة. فإنّ الاختلاف جذري في معالجة موضوع الاجتهاد.

ج- مقال علمي عنوانه: "سؤال العلاقة بين الفطرة والشريعة: قراءة معرفية" للباحث المختار الأحمر. وقد نُشر هذا المقال في مجلة "الإسلام في آسيا"، المجلد (١٥)، العدد (١)، (سنة ٢٠١٨م)، (٣٤ صفحة). وهو يتألّف من ثلاثة مباحث؛ الأول: مدخل مفاهيمي لتحديد مفهوم الفطرة والشريعة، والثاني: الفطرة بين الدين والتدين، والثالث: علاقة الفطرة بالشريعة. وفيه بيّن الباحث علاقة الفطرة بالأحكام والتكاليف الشرعية بصفة عامة، بعد بيانه معنى الفطرة.

تناولت دراستنا موضوع الفطرة وعلاقتها بمنظومة أصول التشريع الإسلامي؛ أصولاً، وفروعاً، ومقاصد. وهذا أعم بكثير ممّا تناوله الباحث؛ إذ يظلّ المقال العلمي بحثاً مختصراً يركّز على أهم جوانب الموضوع، خلافاً للأطروحة العلمية التي تستوعب أكبر قدر من القضايا المعروضة للدرس.

ترنو هذه الدراسة إلى عرض تصوّر منهجي شامل عن مفهوم الفطرة، وأوجه العلاقة التي تربطه بالمنظومة الأصولية والمقاصدية، واستثمار هذا المفهوم وهذه العلاقة في

الاجتهاد والتشريع؛ فهماً، وتنزيلاً، وتقصيلاً، وتطبيقاً. ولتحقيق ذلك، ستركز الدراسة على المحاور الآتية:

أ- جمع المادة العلمية والاستقراء والتتبع للفظـة "الفطرة" في المصادر المختلفة، بدءاً بالـغوية منها؛ لتحديد التطور الدلالي للفظـة في اللسان العربي، ثم كتب التفسير وعلوم القرآن وما ذُكر فيها من تفسير للفظـة "الفطرة" منذ القديم حتى عصرنا الحاضر، تليها متون الحديث وشروحه؛ بتحديد كل الأحاديث التي وردت فيها لفظـة "الفطرة"، وشرحها واستخلاص المراد منها، وانتهاءً بالكتب التي تزخر بالحقول العلمية والمعرفية المختلفة، مثل: القانون، والفلسفة، وعلم النفس. وكذلك كتب المصطلح والموسوعات؛ في محاولة لتحديد مفهوم "الفطرة" وبلورته وفق مقاربة تجمع كل ما سبق، ثم استخلاص أهم خصائص الفطرة. وقد استعملت بعض تقنيات الدراسة المصطلحية لتلبية المطلوب.

ب- الغوص في الكتب والمصادر القديمة والحديثة لأصول الفقه، والاستقراء والتحليل لما أُشير فيها إلى الفطرة أو الطبع البشري.

ت- ترتيب الدراسة وعرضها تبعاً لعرض موضوعات أصول الفقه ومباحثه.

ث- التقديم بفرش علمي يوضّح المبحث الأصولي الذي يراد سبر غوره، والختم ببيان علاقة هذا المبحث بالفطرة ووجه ارتباطه بها.

ج- محاولة استخلاص علاقة كل مبحث أصولي أو مقاصدي بالفطرة وفقاً لما تستدعيه الدراسة في كل مبحث. ولهذا اختلفت طريقة الطرح باختلاف كُنه الموضوع المدروس؛ فمبحث الأحكام تختلف دراسته عن مبحث المصادر، أو الاجتهاد، أو المقاصد.

ح- عرض أمثلة تطبيقية في بعض مفاصل الموضوع لما استدعته الضرورة.

خ- بيان مكانة الفطرة في منظومة المقاصد بتطبيق طرائق الكشف عن المقاصد؛ لإثبات إن كانت الفطرة مقصداً شرعياً أم لا، والاستعانة بضوابط المقاصد لتأكيد ذلك.

د- الاستعانة بأقوال العلماء لتأكيد ما تمّ التوصل إليه من نتائج في كل محور من محاور الدراسة.

ذ- عرض المسائل الفقهية باختصار من دون خوض في كل تفصيلاتها، وذلك بتوضيح المراد منها، والاختلاف فيها (إن وُجد)، ثمّ بيان أوجه إعمال الفطرة في هذه المسألة أو تلك. وقد خصّص مبحث للمسائل المستجدة ذات الصلة الوطيدة بالفطرة.

أما التقنيات المنهجية التي اعتمدها في هذه الدراسة فهي: الوصف، والاستقراء، وآليات الاستنباط، والتحليل، والمقارنة:

أ- المنهج الوصفي: استُخدم هذا المنهج في عرض المفاهيم والتعريفات، وفي التقسيمات والتفريعات في أقسام الكتاب وعناوينه.

ب- المنهج الاستقرائي: استُخدم هذا المنهج، في التتبُّع والاستقصاء لمادة الفطرة والطبيعة البشرية في مجمل مصادر الدراسة ومراجعها، وكذا آراء العلماء في معنى الفطرة، وتتبع معظم مباحث أصول الفقه ومقاصد الشريعة؛ لإبراز ارتباطها بالفطرة، وكذلك تقصي أغلب الأبواب الفقهية لجمع المسائل التي تُبيّن أثر الفطرة في التشريع.

ت- آلية الاستنباط: استُعملت هذه الآلية لبيان علاقة الفطرة بأصول التشريع وفروعه ومقاصده؛ بُغية مراعاتها في الاجتهاد.

ث- آلية التحليل: تُعدُّ هذه الآلية نتيجة حتمية لعملية الاستقراء؛ فإبراز العلاقة بين الفطرة وأصول التشريع يُحتم عمل دراسة تحليلية لما يُمكن التوصل إليه من نتائج بواسطة الاستقراء.

ج- آلية المقارنة: استُعملت هذه الآلية للمقارنة بين أقوال العلماء في البحث عن إمكانية الاستدلال بالفطرة، وفي عرض أوجه التشابه والاختلاف بين الفطرة والألفاظ ذات الصلة، وقد ظهرت بصورة كبيرة في الجانب التطبيقي عند المقارنة بين آراء العلماء في المسائل الفقهية.

الباب الأول

التأصيل لمفهوم الفطرة وعلاقتها بالحكم الشرعي ومصادره

اشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: مدخل تأصيلي لمفهوم الفطرة وأصول
التشريع

الفصل الثاني: علاقة الفطرة بالحكم الشرعي وأركانه

الفصل الثالث: علاقة الفطرة بمصادر التشريع وأدوات
الاجتهاد

تمهيد:

يُعدُّ تعريف الفطرة وتحديد دلالتها اللغوية والاصطلاحية الحجر الأساس الذي يبنى عليه ما بعده في هذه الدراسة، وهو ما سيتناوله الفصل الأول بالعرض والتحليل؛ لتحديد مصطلح الفطرة، وبيان مفهومها في العديد من الحقول المعرفية، وصولاً إلى تبلور المفهوم، واستخلاص التعريف الإجرائي المعتمد في ثنايا الدراسة.

ولمّا كان أول مباحث أصول التشريع الإسلامي هو الحكم الشرعي، فلا مناص من الاستهلال ببيان علاقة الفطرة بمختلف أركانه؛ من: حكم، وحاكم، ومحكوم فيه، ومحكوم عليه. وكذلك بيان إمكانية الاستدلال بالفطرة أو اعتبارها دليلاً شرعياً، لتنظيم بعد ذلك مصادر التشريع بوصفها المبحث الثاني أو المثمر في أصول الفقه، فيصار إلى إيضاح علاقة الفطرة بمختلف مصادر التشريع الأصلية؛ من: قرآن كريم، وسُنَّة نبوية شريفة. وكذلك أدوات الاجتهاد؛ من: قياس، وإجماع، ومصالح مُرسَلة ... ممّا يُطلَق عليها مجازاً اسم المصادر التبعية.

الفصل الأول:

مدخل تأصيلي لمفهوم الفطرة وأصول التشريع

يهدف هذا الفصل إلى تحديد مفهوم الفطرة بالرجوع إلى أهل اللغة، وأهل الاصطلاح قديماً وحديثاً، ثم الوقوف على اختلاف العلماء في تعريف المفهوم، وتحديد المقصود بأصول التشريع الإسلامي، وتأصيل مفهوم الفطرة في القرآن الكريم، واستقراء آراء علماء التفسير في تحديد معناها في إحدى آيات سورة الروم، ثم البحث في مفهومها في السنة النبوية الشريفة، وشرح الأحاديث التي ذكرت هذا المصطلح، وتتبع أقوال المحدثين وآرائهم في بيان معنى الفطرة.

ولكي يتضح المصطلح، ويتجلى معناه؛ وجب التطرُّق إلى الألفاظ المُقارِبة للفظ "الفطرة"، وبيان أوجه التشابه والاختلاف بينها. ولتحديد دلالة هذا المصطلح عمدت الباحثة إلى ذكر خصائصه التي تُميِّزه من غيره، فلا يبقى مجال للاضطراب في المعنى، ويزول أيُّ إشكال معرفي بهذا الخصوص.

أولاً: المفهوم الدلالي للفطرة وأصول التشريع في اللغة والاصطلاح

ندرس هنا المفهوم الدلالي لكلِّ من الفطرة وأصول التشريع عند أهل اللغة وأهل الاصطلاح؛ بُغْيَةً بيان المقصود بأصول التشريع في مفاصل الدراسة. وقد تمَّ التوسُّع في البحث عن المفهوم الاصطلاحي للفطرة؛ بالبحث عن معانيها عند علماء الإسلام وغيرهم؛ المُتقدِّمين منهم والمعاصرين، وفي القواميس والمعاجم وكتب التعريفات والموسوعات؛ ليتحدَّد المعنى الدقيق لهذا المفهوم.

١ - المفهوم الدلالي للفطرة عند أهل اللغة:

قبل الخوض في دراسة مصطلح الفطرة يجب معرفة أصلها اللغوي. وبتتبع مادة (فطر) في المعاجم اللغوية، لوحظ أنَّ العديد من المعاني تتنازعها، وأنَّه يُمكن تقسيمها إلى معانٍ عامة، ومعنى خاص.

أ- المعاني العامة للجذر اللغوي لمصطلح الفطرة:

وردت جملة من المعاني لمادة (فطر) في لغة العرب، يُمكن إجمالها في ما يأتي: (١)

- الفَطْرُ بمعنى الشَّقُّ. أصل الفطر الشَّقُّ، ومنه قول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿إِذَا السَّمَاءُ أَنْفَطَرَتْ ﴿١﴾﴾ [الانفطار: ١]؛ أي انشَقَّت.

- الفَطْرُ: الابتداء والاختراع. فطر الشيء: أنشأه. وفطر الشيء: بدأه.

- الفَطْرُ: الخَلْق. فطر الله الخَلْق: خَلَقَهُمْ، وهو فاطر السماوات والأرض.

- الفَطْرُ: حلب الناقة بالسَّبابَة والإبهام. والفطر: القليل من اللبن حين يُحَلَّب.

- الفِطْرُ: جنس من الكَمَم. والفطر: العنب إذا بدت رؤوسه.

- فطر العجين أو الطين: عججه ثمَّ خبزه من ساعته.

- الفطر: المذي، وهو ما يظهر على إحليل الذَّكَر.

- الفطر: ترك الصوم. يقال: أفطر الرجل، وفطرته، وأفطرته. والفطر نقيض الصوم.

وأضاف الفيومي معنى آخر هو زكاة الفطر. (٢)

يتبيَّن ممَّا سبق أنَّ معنى الخَلْق والابتداء أو معنى الانشقاق والتفتُّح مُتلازمان في أكثر المواضع في لغة العرب؛ بدءاً بالخَلِقة، وانتهاءً بالإفطار؛ أي ترك الصوم، وهو أول ما يدخل جوف المرء، مروراً بالعنب الذي بدت رؤوسه، فالعجين الذي يُجَبَّر في ساعته أول الوقت، فالحلب الذي فيه معنى تشقُّ الضرع ليخرج الحليب؛ فكلُّ منها تحمل معنى الابتداء أو معنى الانشقاق.

(١) الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري. كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزوم وإبراهيم السامرائي، بيروت: دار ومكتبة الهلال، (د.ت.)، ج٧، ص٤١٧-٤١٨. وانظر أيضاً:

- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي الأنصاري الإفريقي. لسان العرب، بيروت: دار صادر، ط٣، ١٤١٤هـ، ج٥، ص٥٥-٥٧.

(٢) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، بيروت: المكتبة العلمية، (د.ت.)، ج٢، ص٤٧٦.

ب- المعنى اللغوي الخاص لمصطلح الفطرة:

يحمل الجذر اللغوي لمصطلح الفطرة معنيين، هما: الانشقاق والخلق، والابتداء. أما مصطلح الفطرة فيحمل جملة من المعاني، أهمها: (١)

- الفطرة: الخِلقة. يقال: فطر الله الخلق؛ أي خلقهم، وهو فاطر السماوات والأرض.

- الفطرة: الدين، وهو ما طُبعت عليه الخليفة، يقال: فطرهم الله على معرفته بربوبيته.

- الفطرة: العهد، وهو ما أخذه الله على ذرية آدم حين أخرجهم من صُلب آدم. (٢) قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ [الأعراف: ١٧٢].

- الفطرة: الجِبِلَّة وقد ورد في "اللسان": "الفطرة منه الحالة، كالجلسة والركبة، والمعنى أنه يولد على نوع من الجِبِلَّة والطبع المتهيم لقبول الدين." (٣) ثم أضاف ابن منظور معنى آخر للفطرة تابعه فيه الزبيدي، أنها السُّنة. (٤) وجمع الأصفهاني بين المعاني اللغوية والشرعية للفطرة، فقال: "وفطر الله الخلق، وهو إيجاد الشيء وإبداعه على هيئة مترشحة لفعل من الأفعال، فقوله تعالى: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ [الروم: ٣٠]، هو إشارة منه تعالى إلى ما فطر؛ أي: أبداع، وركز في الناس من معرفته تعالى، وفطرة الله: هي ما ركز فيه من قوته على معرفة الإيمان." (٥)

(١) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكرياء القزويني الرازي. معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ، ج٤، ص٥١٠. وانظر أيضاً:

- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط٤، ١٤٠٧هـ، ج٢، ص٧٨١-٧٨٢.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج٥، ص٥٦.

(٣) المرجع السابق، ج٥، ص٥٥.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج٥، ص٥٦. وانظر أيضاً:

- الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني. تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، (د. ت.)، ج١٣، ص٣٣١.

(٥) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داودي، بيروت ودمشق: دار القلم والدار الشامية، ط١، ١٤١٢هـ، ج١، ص٦٤٠.

يتبين مما سبق أنَّ مصطلح الفطرة تطوّر من الاستعمال اللغوي البحت إلى الاستعمال اللغوي الشرعي، وتمثل هذه الوفرة في المعاني اللغوية أحد أسباب الاختلاف في المفهوم الاصطلاحي للفطرة.

ت- ترتيب المعاني ترتيباً مستمداً من التطوّر الدلالي والاستعمالي:

حافظ جذر مصطلح الفطرة على معانيه، وإن اختلفت الألفاظ المستعملة؛ فإمام اللغة الفراهيدي (توفي: ١٧٠هـ) شرح معنى الفطر بأنه الخلق والابتداء، وأنَّ الانفطار هو التشقُّق، ويبيّن أنَّ الله سبحانه فطر الخلق على معرفته بربوبيته. أمّا الإمام الجوهري (توفي: ٣٩٣هـ) فأوضح أنَّ الفطرة هي الخَلقة، وأنَّ الفطر يحمل معنى الخلق والابتداء مثلما يحمل معنى الشَّقِّ، وأضاف معنى آخر له هو الاختراع.

وأما ابن فارس (توفي: ٣٩٥هـ) فعبر عن الشَّقِّ بفتح الشئ وإبرازه، وذكر أنَّ الفطرة هي الخَلقة، في حين ذكر الراغب الأصفهاني (توفي: ٥٠٢هـ) أنَّ الفطر هو الشَّقُّ طويلاً، ويبيّن أنَّ الفطور (وهو الاختلال) يكون على سبيل الفساد أو الصلاح، وقال إنَّ معنى الفطر هو الإبداع والإيجاد مع إشارته إلى معنى القابلية. أمّا الزمخشري (توفي: ٥٣٨هـ) فذكر أنَّ الفطر هو الابتداء، وأضاف معنىً مهماً للفطرة هو الجِبِلَّة القابلة لدين الحق، وهو المعنى الذي ذكره ابن منظور (توفي: ٧١١هـ) في قوله: "من الجِبِلَّة والطبع المتهيئ لقبول الدين، فلو تُرك عليها لاستمر على لزومها، ولم يفارقها إلى غيرها." وهذا المعنى وضَّحه الزبيدي (توفي: ١٢٠٥هـ) بقوله: "والفطرة ما فطر الله عليه الخلق من المعرفة به."

مما سبق يتبين أنَّ مصطلح الفطرة في لغة العرب يحمل معنى الخلق، والإيجاد، والإبداع، وأنَّ الفطرة هي الخَلقة؛ فالفاطر هو الخالق، والتطوّر الدلالي والاستعمالي لمصطلح الفطرة أعطاهما معنى القابلية والتهيؤ لمعرفة الحق، وهو المعنى الأول الذي ذكره الفراهيدي.

٢- المفهوم الدلالي للفطرة عند أهل الاصطلاح:

بعد أن ضبطنا معاني مفهوم الفطرة لغوياً، سنعرض المعنى الاصطلاحي للفطرة، والاختلاف الحاصل فيه، وذلك بتتبُّع المفهوم، وسبر معانيه من مظانها؛ لبلورة رؤية شاملة له.

أ- الاختلاف في معنى الفطرة وأسبابه:

يُعدُّ البحث في موضوع الفطرة وتحرير مفهومها من معضلات الفكر الإسلامي؛ فقد اختلف العلماء في تحديد معناها اختلافاً بيّناً. ومفهوم الفطرة من أكثر المفاهيم غموضاً، ولا أدل على ذلك من تصريح جهابذة العلماء بالاختلاف الحاصل في هذا المفهوم. قال ابن عبد البر (توفي: ٤٦٣هـ): "الفطرة... اختلف العلماء فيها، واضطربوا في معناها، وذهبوا في ذلك مذاهب متباينة، ونزعت كل فرقة منهم في ذلك بظاهر آية ونص سُنَّة".^(١) وهو ما وافق عليه ابن القيم (توفي: ٧٥١هـ) في القرن الثامن الهجري، بقوله: "هذا موضع اضطربت فيه الأقدام، وطال فيه النزاع والخصام".^(٢)

وقد تناولت العديد من الدراسات^(٣) هذا الاختلاف بالدرس والبحث. وعند الاستقصاء، وتتبع المسار التاريخي لمفهوم الفطرة، يتبيّن أنّه مرَّ بمرحلتين:^(٤)

الأولى: التسليم المطلق بأنّ الفطرة هي الإسلام.

الثانية: تعارض الفهوم في ما يخصُّ هذا المفهوم، وظهور العديد من المعاني للفطرة. وهذا يعني أنّ مفهوم الفطرة انتقل من الإجماع إلى الاختلاف. وأول مَنْ أَلْف في

(١) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري القرطبي. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، الرباط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ، ج ١٨، ص ٦٦.

(٢) ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي. أحكام أهل الذمة، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٣، ١٤٣٥هـ، ج ٢، ص ٢٦.

(٣) من أهم الدراسات التي تناولت الموضوع:

- مصباح، عثمان. مفهوم الفطرة: دراسة نقدية لمقالات الإسلاميين، القنيطرة: منشورات معهد الغرب الإسلامي، ط ١، ٢٠١٢م.

- البيهقي، عبدالله زايد محمد. "مفهوم الفطرة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي: نظرة تربوية"، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤١٦هـ.

- القرني، علي بن عبد الله بن علي. الفطرة: حقيقتها ومذاهب الناس فيها، الرياض: دار المسلم للنشر والتوزيع، ط ١، (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).

- بنسني، محمد عبد الرؤوف. الإسلام ونزعة الفطرة، القاهرة: مؤسسة الخليج العربي، ط ٢، ١٤٠٧هـ.

(٤) مصباح، مفهوم الفطرة: دراسة نقدية لمقالات الإسلاميين، مرجع سابق، ص ٤.

الاختلاف في مفهوم الفطرة ومقالات الناس فيها الإمام عبد الله بن محمد بن نصر المروزي (توفي: ٢٩٤هـ)، لكن كتابه فُقِد. (١) بيد أن الإمام ابن عبد البر (توفي: ٤٦٣هـ) نقل عنه الخلاف كاملاً في كتاب "التمهيد". (٢) ويُمكن حصر أسباب الاختلاف والتباين الكبير في مفهوم الفطرة عند المسلمين في أربعة أسباب رئيسة: (٣)

- اعتماد بعض الدارسين على التعريف اللغوي للفطرة من دون الرجوع إلى المعنى الشرعي. (٤)

- احتجاج القدرية بحديث الفطرة على أن الكفر والمعاصي ليست قدر الله، لأن كل مولود يولد يوكّد وقد خلقه الله على الإسلام، وكفره بعد ذلك من الناس؛ ما دفع بعض العلماء إلى تفسير الفطرة بمعنى يؤدي غرض الردّ على القدرية. (٥)

- توهم بعض الدارسين تعارض النصوص الواردة في الفطرة، وظنهم أنه يلزم منها أن يوكّد الطفل عالماً بالإسلام، عاملاً به جملةً وتفصيلاً، فلدفع التعارض، كان لا بُدّ من تأويل حقيقة الفطرة. (٦)

(١) المرجع السابق، ص ٥.

(٢) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مرجع سابق، ج ١٨، ص ٦٣-٩٤.

(٣) البيهقي، مفهوم الفطرة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي: نظرة تربوية، مرجع سابق، ص ١٦-١٧، ٦٦. وانظر أيضاً:

- القرني، الفطرة: حقيقتها ومذاهب الناس فيها، مرجع سابق، ص ٦٧-٦٩.

(٤) الشوكاني، محمد بن علي اليميني. فتح القدير، دمشق وبيروت: دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، ط ١، ١٤١٤هـ، ج ٤، ص ٢٥٨. وانظر أيضاً:

- الفتوحجي، أبو الطيب صديق بن حسن بن علي الحسين. فتح البيان في مقاصد القرآن، عني بطبعه وقدم له وراجعته: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، صيدا وبيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ١٤١٢هـ، ج ١٠، ص ٢٤٧.

(٥) ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار الكتاب العربي، (د. ت.)، ج ٣، ص ٤٢٢. وانظر أيضاً:

- ابن حجر، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني. فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ، ج ٣، ص ٢٥٠.

(٦) المرجع السابق، ج ٣، ص ٢٤٨. وانظر أيضاً:

- ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مرجع سابق، ج ١٨، ص ٦٠.

- عدم التفريق بين أحكام أطفال الكفار؛ فأحكامهم في الدنيا تبع لأحكام والديهم، وهذا لا ينفى حقيقة أنهم وُلدوا مفطورين على ملة الإسلام كما شهدت بذلك الأحاديث. والاختلاف الناشئ عن تفاوت عقول العلماء الذي أفضى -نوعاً ما- إلى اختلاف المفاهيم؛ كل ذلك أدّى إلى تنوع التأويلات لمصطلح الفطرة.

ب- أهم التعريفات الاصطلاحية لمفهوم الفطرة عند علماء الإسلام:
بعد البحث في أسباب الاختلاف في مفهوم الفطرة، سنتناول أهم تعريفات الفطرة عند المتقدمين ثم المعاصرين من علماء الإسلام.^(١)

- مفهوم الفطرة عند علماء الإسلام المتقدمين:
اختلف علماء الإسلام في معنى الفطرة، ففسّروها بمعانٍ عدّة، هي: الإسلام، والبداءة، والخِلقة، والقابلية والاستعداد، والعهد، وما يؤول إليه من سعادة أو شقاوة. وقد ذكر الخطابي (توفي: ٣٨٨هـ)، وابن عبد البر (توفي: ٤٦٣هـ)، والقرطبي (توفي: ٦٧١هـ)^(٢) الاختلافات في معنى الفطرة، وأوردوا حجج كل فريق والردود عليها. وفي ما يأتي مُختصر قولهم في هذه المسألة:^(٣)

- الفطرة: الخِلقة التي خُلِقَ عليها المولود في المعرفة بربه، فكأنّه قال: كل مولود يولد على خِلقة يعرف بها ربه إذا بلغ مبلغ المعرفة. قال ابن عبد البر: "هذا القول أصح ما قيل في معنى الفطرة التي يولد الناس عليها، والله أعلم."^(٤)

- الفطرة: البداءة التي ابتدأهم الله عليها؛ أي على ما فطر الله عليه خلقه، من أنّه

(١) نقصد بالمعاصرين علماء القرن التاسع عشر الميلادي وما بعده، أمّا ما قبله من علماء؛ فهم في دائرة المُتقدّمين.

(٢) الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي. معالم السنن، حلب: المطبعة العلمية، ط١، ١٣٥١هـ، ج٤، ص ٣٢٥-٣٢٧. وانظر أيضاً:

- ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مرجع سابق، ج١٨، ص ٦٨-٩٤.

- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، مرجع سابق، ج١٤، ص ٢٤-٣٠.

(٣) سنتطرّق إلى هذه الآراء مُفصّلةً في التأصيل للفطرة في القرآن والسُنّة النبوية، صفحة (٥١) من هذا الكتاب.

(٤) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مرجع سابق، ج١٨، ص ٦٩.

ابتدأهم للحياة، والموت، والشقاء، والسعادة، وإلى ما يصيرون إليه عند البلوغ، من ميولهم عن آبائهم واعتقادهم، وذلك ما فطرهم الله عليه، مما لا بُدَّ من مصيرهم إليه. يقال: الفطرة في كلام العرب: البداءة. والفاطر: المبدئ، والمبتدئ.

- الفطرة: الميثاق. فمعنى الفطرة هنا هو ما أخذ الله من ذرية آدم من الميثاق^(١) قبل أن يخرجوا إلى الدنيا يوم استخرج ذرية آدم من ظهره، فخطبهم: أأست بربكم؟ قالوا: بلى، فأقرّوا جميعاً له بالربوبية عن معرفةٍ منهم به، ثم أخرجهم من أصلاب آبائهم مخلوقين مطبوعين على تلك المعرفة وذلك الإقرار.

- الفطرة: الإسلام. وهذا اتجاه معظم السلف: "القول بأنّ المراد بالفطرة الإسلام هو الذي عليه أكثر الصحابة والتابعين وغيرهم من علماء السلف."^(٢)

- الفطرة: الهيئة، والقابلية، والاستعداد. وفي هذا المعنى نجد تعريفات عدّة، منها:
قول الراغب الأصفهاني (توفي: ٥٠٢هـ): "فطر الله الخلق؛ وهو إيجاد الشيء، وإبداعه على هيئة مترشحة لفعل من الأفعال."^(٣) فقد وظّف الإمام تعريف الفطرة

(١) أصله قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿٣٠﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢].

(٢) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مرجع سابق، ج ١٨، ص ٧٢. وانظر أيضاً:

- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٢٥.
 - البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي. أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤١٨هـ، ج ٤، ص ٢٠٦.
 - النسفي، أبو البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد بن محمود. مدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي)، حققه وخرّج أحاديثه: يوسف علي بدوي، بيروت: دار الكلم الطيب، ط ١، ١٤١٩هـ، ج ٢، ص ٧٠٠.
 - ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي. تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٢٠هـ، ج ٦، ص ٣١٤.
 - القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، حققه وعلّق عليه وقدم له: محيي الدين ديب مستو وآخرون، دمشق وبيروت: دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، ط ١، ١٤١٧هـ، ج ٧، ص ٣٩.
 - ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٤٨-٢٥١.
 - القرني، الفطرة: حقيقتها، ومذاهب الناس فيها، مرجع سابق، ص ١٥٠.
- (٣) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مرجع سابق، ص ٣٨٢.

اللغوي (الخلق، والإيجاد، والإبداع) لاستخلاص معناها الاصطلاحي: إيجاد الشيء بطريقة تُؤهله لفعل ما. وقد شرح الإمام الفطرة في تفسيره قائلاً: "الله عَزَّجَلَّ فطر الناس فطرة ركَّز فيها رؤيةً يعرف بها بعض الأشياء اضطراراً، ومكَّنه أن يعرف بها بعضهم اكتساباً، وجبَّ إليه ما لم يفسد الحق من الاعتقاد دون الباطل، والجميل من الفعال دون القبيح، والصدق من المقال دون الكذب."^(١) وهذا من أبداع وأشمل ما وُصفت به الفطرة.

قول ابن عطية (توفي: ٥٤٢هـ): "والذي يعتمد عليه في تفسير هذه اللفظة (الفطرة) أنَّها الخَلقة والهيئة في نفس الطفل التي هي مُعدَّةٌ مهيأةٌ لأن يُميِّز بها مصنوعات الله تعالى، ويستدل بها على ربِّه، ويعرف شرائعه، ويؤمن به."^(٢) فقد استعمل أحد المدلولات اللغوية للفظ "الفطرة"، وهو الخَلقة؛ هذه الخَلقة (أو الهيئة) التي تكون سبباً يجعله أهلاً لأن يُميِّز به ما خلقه الله سبحانه، ويؤمن به. والأمر الأكثر أهميةً أنه بهذه الهيئة والقابلية يُمكنه معرفة شرائع الله.

قول ابن تيمية (توفي: ٧٢٨هـ) في معنى الفطرة: "هي سلامة القلب، وقبوله وإرادته للحق الذي هو الإسلام، بحيث لو تُرك من غير مُعَيَّرٍ لما كان إلاً مسلماً، وهذه القوة العلمية العملية التي تقتضي بذاتها الإسلام ما لم يمنعها مانع هي فطرة الله التي فطر الناس عليها."^(٣) وقوله في موضع آخر: "هي السلامة من الاعتقادات الباطلة والقبول للعقائد الصحيحة، فإنَّ حقيقة الإسلام أن يستسلم لله لا لغيره."^(٤)

فالفطرة عند ابن تيمية هي: السلامة من الباطل وقبول الحق، أو هي قوة علمية وعملية تقتضي الإسلام. وقد صوَّرَ الشيخ الفطرة قائلاً: "ومثل الفطرة مع الحق مثل ضوء العين مع الشمس، وكل ذي عين لو تُرك بغير حجاب لرأى الشمس، والاعتقادات

(١) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. تفسير الراغب الأصفهاني، تحقيق ودراسة: محمد عبد العزيز بسيوني، القاهرة: كلية الآداب، جامعة طنطا، ط ١، ١٤٢٠هـ، ج ١، ص ٤٤٠.

(٢) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٣٦.

(٣) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام الخرائي. مجموع الفتاوى، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ، ج ٤، ص ٢٤٧.

(٤) المرجع السابق، ج ٤، ص ٢٤٥.

الباطلة العارضة من تهوُّد وتنصُّر وتمجُّس مثل حجاب يحول بين البصر ورؤية الشمس، وكذلك أيضاً كل ذي حسٍّ سليم يجب الحلو، إلّا أن يعرض في الطبيعة فساد يحرفه حتى يجعل الحلو في فمه مُرّاً.^(١) فقد شبّه الفطرة بالعين، والحق بالشمس. ولو تُرِكَت الفطرة بلا اعتقاد باطل يحجبها لرأت الحق كما ترى العين نور الشمس.

قول ابن القيم (توفي: ٧٥١هـ) في تفسير كلام شيخه ابن تيمية: "إنَّ في الفطرة قوة تقتضي طلب معرفة الحق وإيثاره على ما سواه، وإنَّ ذلك صالح مركز فيها من غير تعلُّم الأبوين ولا غيرهما، بل لو فرض أنَّ الإنسان تربى وحده، ثمَّ عقل، وميَّز، لوجد نفسه مائلةً إلى ذلك، نافرةً ضده."^(٢) فالفطرة عند ابن القيم كما هي عند شيخه؛ قوة تقتضي معرفة الحق وقبوله إذا تُرِكَت من دون حُجُب.

قول أبي حيان (توفي: ٧٤٥هـ): "ورجَّح الحُذَّاق أنَّها القابلية التي في الطفل للنظر في مصنوعات الله، والاستدلال بها على موجدِه، فيؤمن به، ويتبع شرائعه، لكنَّ قد تعرض له عوارض تصرفه عن ذلك."^(٣) وبعد أن عرض أقوال العلماء في الفطرة، اختار هذا التعريف، ونوّه أنَّه ترجيح الحُذَّاق. وهذا التعريف يتقاطع مع تعريف ابن عطية الأندلسي، بل يكاد يكون هو نفسه.

وخلاصة هذه التعريفات أنَّ الفطرة هي الخُلُقَة، أو الهيئة، أو القوة التي تجعل الإنسان قابلاً لأحكام الإسلام وشرائعه، مُميّزاً بين الخير والشر، وطالباً للحق، ومؤثراً له على ما سواه، وسالماً من عوارض الجهالة والعوائد الذميمة.

- مفهوم الفطرة عند علماء الإسلام المعاصرين:

أول مَنْ نستهل به هو الإمام محمد الطاهر ابن عاشور؛ لما أولاه للفطرة من أهمية

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٤٧.

(٢) ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٨هـ، ص ٣٠٤.

(٣) أبو حيان الأندلسي، أثر الدين محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان. البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠هـ، ج ٨، ص ٣٨٩.

كبرى في كتبه. وقد عرّفها تعريفات عدّة. وهذا التعدّد من باب التنوّع، والتكامل لا الاختلاف؛ فهو تنوّع زوايا النظر واتجاهاته، ليكتمل المعنى، ويتضح بصورة جلية. وفي ما يأتي بعض تعريفاته للفطرة:

- "الفطرة هي الدين بعقائده وشرائعه."^(١) إذ يُتداول غالباً أنّ الفطرة هي الدين، ويتمُّ التركيز على جانب العقيدة فقط من الدين في أغلب الأحيان، لكنّ الإمام لفت الانتباه إلى أنّها الدين، ولكنّ بأصليه: العقيدة، والشريعة، وهو تنبيه مهم.

- "معنى فطر الناس على الدين الحنيف أنّ الله خلق الناس قابلين لأحكام هذا الدين، وجعل تعاليمه مُناسبة لخلقتهم، غير مجافية لها."^(٢) فالفطرة هنا هي ما خُلِق عليه البشر من الاستعداد والتقبُّل لأحكام الشريعة الإسلامية، وعدم مخالفة (أو مصادمة) هذه الأحكام لهذه الخُلقة والطبيعة.

- "الفطرة هي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، والفطرة التي تخصُّ نوع الإنسان هي ما خلقه الله عليه جسداً وعقلاً؛ فمشي الإنسان برجليه فطرة جسدية، ومحاولته أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة الجسدية، واستنتاج المُسببات من أسبابها والنتائج من مُقدّماتها فطرة عقلية، ومحاولة استنتاج أمر من غير سببه خلاف الفطرة العقلية."^(٣) وهذا هو التعريف الأشهر للإمام، وفيه أوضح أنّ معنى الفطرة هو مجموعة قوانين داخلية مترابطة ومنظمة تحكّم الإنسان، وبيّن نوعي الفطرة (الجسدية، والعقلية) مع التمثيل.

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٧٩. وانظر أيضاً:

- ابن عاشور، محمد الطاهر. أصول النظام الاجتماعي، تونس والقاهرة: دار سحنون ودار السلام، ط ٢، ١٤٢٧هـ، ص ١٥.

(٢) ابن عاشور، محمد الطاهر. تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد (التحرير والتنوير)، تونس: الدار التونسية للنشر، (١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م)، ج ٢١، ص ٩٠.

(٣) المرجع السابق، ج ٢١، ص ٩٠. وانظر أيضاً:

- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، مرجع سابق، ص ١٥.

- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٧٩.

- "السلامة من الجهل، والضلال، والعوائد السيئة."^(١) وبذكرة أسباب خرق الفطرة والإخلال بها، كأنَّ ابن عاشور يُعرِّفها بما يحفظها من العدم. ويُمكن جمع هذه التعريفات في بوتقة واحدة وصياغتها كما يأتي: الفطرة هي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، بحيث يكون قابلاً لأحكام الدين ومعرفة شرائع الإسلام، وسالماً من عوارض الجهالة والضلال.

- عرّف الشعراوي الفطرة بقوله: "إنَّها الصفاء الأولي في النفس والطبيعة."^(٢) ثمَّ بيَّن أكثر ما يقصده من ذلك قائلاً: "فالذي يحاول صنع أمر ما يُخالف الفطرة، إنَّما يتلصَّص ويستتر؛ لأنَّه يعرف أنَّ هذا الأمر غير سليم."^(٣) فالفطرة هي الطبيعة الخيريَّة؛ هي النقاء والصفاء الطبيعي في الإنسان، فإن ارتكب إنثاً أو معصيةً، إنَّها خالفت فطرته وطبيعته.

- عرّف فريد الأنصاري الفطرة بقوله: "الفطرة هي ذلك السر الكامن في قلب الروح؛ إنَّها الجوهر المكنون للخلق الإنساني، والسر المصون للوجود البشري، فهي أمُّ اللطائف، ومرجع الأسرار في المعنى الوجودي لحقيقة الإنسان، بكاملها يكمل مفهوم الإنسان، وبنقصها ينقص معناه، وبانخرامها الكلي يخرج عن طبعه وحده إلى درك المعنى البهيمي لجنس الحيوان."^(٤) لقد وصف الأنصاري الفطرة بعبارات أنيقة، وبيَّن أهميتها أكثر من تعريفه إيَّها بتعريف جامع مانع.

- عرّف الفيلسوف طه عبد الرحمن الفطرة بقوله: "الفطرة عبارة عن الهيئة الخُلُقِيَّة والروحية التي انطوت عليها نفس الإنسان، والتي تُوصِّله إلى معرفة عبوديته

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج ١٢، ص ١٨٧. وانظر أيضاً:

- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، مرجع سابق، ص ١٦.

- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٨٢.

(٢) الشعراوي، محمد متولي. تفسير الشعراوي (الخواطر)، القاهرة: مطابع أخبار اليوم، ١٩٩٧م، ج ٥، ص ٢٦٥.

(٣) المرجع السابق، ج ٥، ص ٢٦٥.

(٤) الأنصاري، فريد. الفطرية بعنة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، القاهرة: دار السلام، ط ٢،

٢٠١٣م، ص ٩٥.

للخالق. ولما كان المقصود الشرعي مُوافقاً لهذه الهيئة الداخلية الأصلية، فإنَّه يقوم باستثمارها لإخراج الإنسان من التعرُّف الداخلي على تبعيته للخالق إلى التحلِّي السلوكي بآدابها.^(١) وقد أكَّد طه عبد الرحمن أنَّ الفطرة نظام أو هيئة داخلية انطوت فيها حقيقة الإنسان التي توصله إلى معرفة الحق، وأنَّ موافقة أحكام الشارع وقصده هذه الهيئة يؤدي إلى تفعيلها في الخارج. ثمَّ ربط الفيلسوف بين الفطرة والعهد أو الميثاق بقوله: "الفطرة هي ذاكرة تحفظ آثار اتصال الروح السابق بعلم الغيب؛ لأنَّها شاهدت وحدانية الإله."^(٢) في هذا التعريف بيَّن طه عبد الرحمن أنَّ الفطرة ليست هي العهد، بل ما حفظ العهد، وإنَّها جاء الرسل والرسالات للتذكير بهذا العهد المحفوظ في الذاكرة؛ فالفطرة ذاكرة حفظت الميثاق الذي شهدت به على نفسها بأنَّ الله واحد.

- عرَّف مقداد يالجن الفطرة بأنَّها "استعداد أو قوة دافعة لمعرفة الخالق وتقديسه، وللتمييز بين ما هو خير وما هو شر من السلوك. ثمَّ إنَّ ما جاء به الإسلام من المبادئ يتلاءم مع هذه الفطرة؛ ولذا فإذا كان الإسلام يدعو الناس إلى تطبيق مبادئه، فإنَّه إنَّما يدعو بذلك إلى تطبيق ما فُطروا عليه، أو ما خُلِق في طبيعتهم من دافع إليها."^(٣)

عاد الباحث هنا إلى تعريف الفطرة بأنَّها استعداد، أو قوة، أو قابلية التمييز بين الحق والباطل، وهذا تعريف المُتقدِّمين لها، وبيَّن أنَّ أحكام الإسلام مُتوافقة معها، ولا تُخالفها، وأنَّ ما كان من دعوة إلى تطبيق أحكام الإسلام ليس غريباً، بل متجانس مع ما فُطر عليه العباد.

- عرَّف الطيب برغوث الفطرة بأنَّها "الحلقة الأصلية الحَبليَّة الثابتة التي أنشئ عليها الإنسان ليكون إنساناً، وليس شيئاً آخر، كما أنشئ كل مخلوق على هيئة أو نظام جبلي مُنسجم مع طبيعة شخصيته ودوره في الحياة. أو هي نظام كامل من الهيئات

(١) طه، عبد الرحمن. تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٥م، ص ١٠٠.

(٢) طه، عبد الرحمن. بؤس الدهرانية، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط٢، ٢٠١٤م، ص ١٠١.

(٣) يالجن، مقداد. علم الأخلاق الإسلامية، الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٣هـ، ص ١٩٩.

والوظائف والخصائص والمقومات الجبليّة المتكاملة، المركوزة في الكائن البشري، وغيره من الكائنات الوجودية الأخرى؛ ليكتسب بها شخصيته أو هويته الذاتية المستقلة.^(١) فهي عنده هيئة أو نظام ثابت مغروس في جميع الكائنات، لكنّه يُضفي على كل كائن خصيصة تميّزه، ويكتسب بها ذاته المستقلة عن الآخرين.

ويُمكن إجمال تعريفات المعاصرين للفطرة بأنّها خَلقة، أو نظام، أو هيئة، أو قوة داخلية للإنسان، تجعله قابلاً لأحكام الإسلام، وقادراً على التمييز بين الحق والباطل. وكل مبادئ الشريعة الإسلامية وأحكامها ومقاصدها مُتوافقة ومُنسجمة معها، لا تخالفها، ولا تصادمها؛ لأنّها جاءت لتُذكّر بما قد فُطّر عليه البشر يوم أُخذ منهم العهد. ومن الملاحظ أنّ تعريفات المعاصرين استندت إلى ما قاله المُتقدّمون.

ت- الفطرة في بعض الحقول المعرفية والمعاجم والموسوعات:

لكي يتحدّد مفهوم الفطرة على نحو أدق، سنحاول تقصّي معناها في بعض الحقول المعرفية الأخرى، وفي المعاجم والموسوعات.

- الفطرة في بعض الحقول المعرفية

الفطرة عند الفلاسفة:

يتمحور تناول موضوع الفطرة عند الفلاسفة حول قضايا عدّة، منها: اختلافهم في وجود معرفة فطرية أولية في نفس الإنسان، وهو ما يُتناول ضمن نظرية المعرفة، وفي سياق نزاعهم وجدالهم حول الطبيعة البشرية، ونزوع الفطرة إلى الخير أو الشر، أو وقوفها على جانب الحياد، وكذا بعض الإشارات في كتاباتهم عن الغريزة والضمير.

وفي الخلاف الواقع بين الفلاسفة في "فطرية المبادئ العقلية وأوليئتها في النفس البشرية على أيّ معرفة أخرى".^(٢) انقسمت آراؤهم إلى ثلاثة مذاهب:^(١) المذهب العقلاني

(١) برغوث، الطيب. الفاعلية الحضارية والثقافة السننية، المحمدية (الجزائر): دار قرطبة للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٤م، ص١٧٥.

(٢) الزيندي، عبد الرحمن بن زيد. مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، هرنندن والرياض: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومكتبة المؤيد، ط١، ١٩٩٢م، ص٣٣٩.

الذي يفيد بأن المعارف الأولية فطرية ثابتة في النفس الإنسانية، وأنها أساس كل معرفة مُكتسبة. والمذهب التجريبي الذي يفيد بأن المعرفة ناتجة من التجربة والحواس. والمذهب التوفيقي^(٢) الذي دمج الرأيين؛ فالمعرفة تنطلق من الاختبار الحسي، ولكن ذلك لا يؤدي إلى المعرفة التامة والإدراك، بل يجب أن تضاف إليها أفكار وتصورات فطرية قبلية. وهذه النظرية هي التي يتبناها علماء المسلمين؛ فالإنسان بالفطرة يعرف أشياء، ولكنها قليلة، وهي أصول التفكير الإنساني المشتركة عند جميع البشر كما يقول المطهري.^(٣) أما فروع التفكير وتفرعاته وجزئياته فهي مُكتسبة.

وفي ما يخص حديث الفلاسفة عن نزوع الفطرة إلى الخير، أو الشر، أو الحياد، فقد انقسمت آراؤهم إلى أربعة آراء:^(٤)

- القول بالفطرة الخيرة: يرى أصحاب هذا الرأي أن الطبيعة الإنسانية أساسها خيرة، وأن مركز الشر خارج الإنسان؛ فالخير فطري في الإنسان.

(١) القرني، الفطرة: حقيقتها ومذاهب الناس فيها، مرجع سابق، ص ٤١٣، ٤٣٤. وانظر أيضاً:

- البيهقي، مفهوم الفطرة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي: نظرة تربوية، مرجع سابق، ص ١٠٥، ١٢٣.
- القرني، عبد الله بن محمد. المعرفة في الإسلام: مصادرها، ومجالاتها، جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط ٣، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م، ص ٢٩٧.
- الزيندي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، مرجع سابق، ص ٤٦٥.
- المطهري، مرتضى. الفطرة، ترجمة: جعفر صادق الخليلي، بيروت: مؤسسة البعثة، ط ٢، ١٩٩٢م، ص ٤٠.
- (٢) ديورانت، ويل. قصة الفلسفة، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، بيروت: مكتبة المعارف، ط ٦، ١٩٨٨م، ص ٣٣٣-٣٣٤. انظر:
- المطهري، الفطرة، مرجع سابق، ص ٣٩.
- من الفلاسفة العقلانيين: أفلاطون، وديكارط. ومن الفلاسفة التجريبيين: فرانسيس بيكون، وجون لوك، ودفيد هيوم. أما المذهب التوفيقي فعلى رأسه الفيلسوف كانط.
- (٣) المطهري، الفطرة، مرجع سابق، ص ٤١.
- (٤) مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب. تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، حَقَّقَه وشرح غريبه: ابن الخطيب، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط ١، ١٩٨١م، ص ٤٢. انظر:
- بهنسي، الإسلام ونزعة الفطرة، مرجع سابق، ص ٦، ١٥، ٢٣.
- البيهقي، مفهوم الفطرة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي: نظرة تربوية، مرجع سابق، ص ٧٣، ٩١، ١٠٢، ١١٩.
- القرني، الفطرة: حقيقتها ومذاهب الناس فيها، مرجع سابق، ص ٤٢١، ٤٢٤، ٤٤٢.

- القول بالفطرة الشرّيرة: يرى أصحاب هذا الرأي أنّ الشرور العديدة للحياة ليست مصادفة أو أخطاء، وإنّما تجد جذورها في طبيعة الإنسان. أمّا الخير في بعض الأفراد فهو مكتسب؛ فالإنسان مطبوع على الشر، ومحكوم بالغرائز.

- القول بالفطرة المحايدة: يرى أصحاب هذا الرأي عدم وجود خير أو شر بالفطرة؛ إذ لدى الإنسان استعداد فطري لأن يكون خيراً أو شريراً.

- القول بإنكار الفطرة: ^(١) أصحاب هذا الرأي هم أكثر تطرفاً في نفي الفطرة؛ فالإنسان - في نظرهم - يولد وهو صفحة مَجْرَدَة من أيّ معنى أولي سابق؛ إذ لا توجد فطرة أو ضمير أخلاقي يُميِّز الخير من الشر.

أمّا النظرة الإسلامية فتقوم على أساس أنّ الإنسان مفطور على معرفة خالقه، وأنّه مُهيأً ومُعَدُّ فطرياً للتمييز بين الخير والشر، ومعرفة النافع والضار، ثمّ اختيار الطريق الذي يشاء بعد ذلك.

وفي ما يأتي بعض تعريفات الفلاسفة للفطرة:

- عرّف ابن سينا الفطرة بقوله: "أن يتوهّم الإنسان نفسه حصل في الدنيا دفعة وهو بالغ العقل، لكنّه لم يسمع رأياً، ولم يعتقد مذهباً، ولم يُعاشِر أُمَّة، ولم يعرف سياسة، ولكنّه شاهد المحسوسات، وأخذ منها الخيالات، ثمّ يعرض على ذهنه شيئاً، ويتشكك فيه؛ فإن أمكنه الشك بالفطرة لا تشهد به، وإن لم يُمكنه الشك فهو ما توجّه الفطرة. وليس كل ما توجّه الفطرة بصادق، بل كثير منها كاذب، إنّما الصادق فطرة القوة التي تُسمّى عقلاً." ^(٢) ثمّ أضاف مُفرّقاً بين الذائع والفطري: "اعرض قولك: "العدل جميل، والكذب قبيح" على الفطرة ... وتكلّف الشك فيها تجد الشك متأتياً فيهما، وغير متأتّ في أنّ الكل أعظم من الجزء، وهو حق أولي." ^(٣) فالفطرة العقلية عند ابن

(١) الفلاسفة القائلون بالفطرة الخيرة هم: الرواقيون، وسقراط، وأرسطو قديماً؛ وسبينوزا، وليبينتز، وجون جاك روسو حديثاً. أمّا الفلاسفة القائلون بالفطرة الشريرة فهم: أفلاطون، وهوبز، وسبينسر، وسيجموند فرويد. ومن القائلين بالفطرة المحايدة: ديكارت، وجون ديوي. ومن المنكّرين للفطرة: جون لوك، وكارل ماركس.

(٢) ابن سينا، علي بن الحسين بن عبد الله. النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجليل، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ج١، ص ٧٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٧.

سينا هي التي تدرك اليقين وتوجهه؛ ذلك أنّها القابلية لمعرفة الحقائق اليقينية، وهي الحقائق البديهية الأولية، مثل الكل أكبر من الجزء. أمّا ما يتخلّله الشك فليس بفطري، حتى إنّه عدّد حسن العدل وقُبِح الكذب من العادات التي يتخلّلها الشك.

- عرّف ديكارت الفطرة بأنّها "استعداد لإصابة الحكم، والتمييز بين الحق والباطل".^(١) وهذا التعريف يتقاطع مع تعريف الفطرة اللغوي في أنّها استعداد وقابلية للتمييز بين الحق والباطل.

- عرّف جون جاك روسو الفطرة بقوله: "يوجد في سر النفوس مبدأ يؤكد مع الإنسان، على ضوئه يحكم الفرد - ولو صدم ميوله الشخصية - على تصرّفات وتصرّفات غيره، فينعته بالصالح أو بالفاسدة. وهذا المبدأ أسمّيه أنا الضمير".^(٢) فروسو، وهو القائل بالفطرة الخيرة، يرى أنّ الفطرة هي الضمير الذي يحتكم إليه الإنسان، فيرشده إلى الصواب.

اختلفت جوانب النظر إلى الفطرة بحسب التعريفات الثلاثة؛ فابن سينا شرح الفطرة ووصفها أكثر من تعريفه إيّاها، واقتصر في ذلك على الفطرة العقلية دون غيرها. أمّا روسو فتحدّث عن الضمير ودوره في الحكم على الأفعال والتصرّفات، وليس الفطرة تحديداً، في حين كان تعريف ديكارت الأقرب إلى معنى الفطرة المتداول، وهو الاستعداد والتهيؤ لإصابة الحكم، وتمييز الحق من الباطل. هذا مجمل ما وقفت عليه من كلام الفلاسفة عن الفطرة.

الفطرة عند علماء النفس:

اختلف تناول علماء النفس لموضوع الفطرة باختلاف آرائهم ومدارسهم، وقد أُشير إليها غالباً في أثناء الحديث عن الغرائز والدوافع والسلوكيات، وكذا المبادئ الأولية. وفي ما يأتي بعض ما وقفت عليه من تعريفات:

- الفطري هو ما يوجد منذ الولادة، وبالمعنى الدقيق هو ما تُحدّده الجينات بمعزل عن أيّ تأثير للوسط أو لآية تجربة، ميزاته الثبات ومقاومة التغيير، وهو نقيض

(١) صليبا، جميل. المعجم الفلسفي، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م، ج٢، ص١٥٠.

(٢) روسو، جون جاك. دين الفطرة، نقله إلى العربية: محمد العروي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١،

٢٠١٢م، ص٣٠.

المكتسب. ^(١) فالفطري هو المتأصل في الإنسان منذ ولادته، وهو راجع إلى أسباب وراثية، والفقري عكس المكتسب.

- "قدرة، أو سلوك، أو دافع، أو ما ينتقل عن طريق الوراثة؛ فلا يحتاج الإنسان إلى تعلمه واكتسابه، بل ما يكون تلقائياً." ^(٢) فالفطرة مبادئ أولية مورثة لا تحتاج إلى اكتساب.

- "الحيلة التي يكون عليها كل موجود في أول خلقه." ^(٣) وهذا أحد التعريفات اللغوية للفطرة.

والفطرة في علم النفس ترتبط بطاقة حيوية تدفع الإنسان إلى البحث والتنقيب عن كل ما يؤمن له الحاجات الأساسية في حياته، وكل ما يمكن أن يحقق له إشباع حاجاته العضوية وغرائزه. والحاجات العضوية متنوعة، مثل: الأكل، والشرب، والنوم، والراحة. والغرائز ثلاثة: غريزة حب البقاء، وحفظ النوع، وغريزة التدين أو التقديس. ^(٤) ويجب التفريق بين الحاجات والغرائز مثلما يجب التنبه للفرق بين الغرائز ومظاهرها؛ فمن مظاهر حب البقاء: الخوف والتملك والاجتماع، ومظاهر غريزة التنوع الشعور الجنسي والعطف والحنان، ومن مظاهر غريزة التدين العبادة. وهذا التمييز بين الغريزة ومظاهرها يفيد في معرفة ما يمكن كتمه مما لا يمكن؛ فالغرائز لا يمكن كتمها، بينما يمكن التحكم في مظاهرها. ^(٥)

فالفطرة في علم النفس سلوك أو دافع أو قدرة تنتقل بطريق الوراثة، ولا تحتاج إلى تعلم واكتساب، وهي مشتركة بين جميع الأفراد، ومرتبطة بغريزة الإنسان التي تدفعه إلى الوفاء بحاجاته الأساسية.

(١) دورون، رولان وآخرون. موسوعة علم النفس، تعريب: فؤاد شاهين، بيروت: منشورات عويدات، ط١، ١٩٩٧م، ج٢، ص٥٨٨.

(٢) راجع، أحمد عزت. أصول علم النفس، القاهرة: دار الكتاب العربي، ط٧، ١٩٨٦م، ص٧٠.

(٣) المرجع السابق، ص٧٣. انظر:

- الزين، سميح عاطف. علم النفس، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٩١م، ص١٥٣.

(٤) المرجع السابق، ص١٥٤.

(٥) المرجع السابق، ص١٥٤.

الفطرة في القانون:

تناول فقهاء القانون موضوع الفطرة في حديثهم عن القانون الطبيعي وأصل القانون؛ هل هو إرادة السلطة الحاكمة في وضع القانون وإلزام الناس به أم أنه انبثق من فطرة العدالة والقانون الطبيعي؟ وظهرت كثير من المذاهب والنظريات^(١) التي تناولت ذلك، وما يهمننا هو المذهب المثالي الذي "يرى أن أصل القوانين هو ما أودعه الله في الطبيعة من قانون طبيعي، وهو ثابت سرمدى لا يتغيّر بتغيّر الزمان والمكان، ويكشف عنه العقل البشري، ويخضع جميع الناس لسلطانه؛ لما فيه خيرهم وصلاحهم."^(٢)

فالمذهب المثالي مبني على ما أودعه المولى في الفطرة البشرية من قوانين تهدف إلى تحقيق العدالة والفضيلة، وجلب النفع ودفع الضرر عن الناس. وهذه القوانين ثابتة وخالدة، ولا تخضع لسلطة الزمان أو المكان. وفي هذا السياق، عرّف الفقيه القانوني غروسوس القانون الطبيعي بأنه "القاعدة التي يوحى بها العقل القويم، والتي بمقتضاها نحكم بالضرورة أن العمل ظالم أو عادل طبقاً لاتفاقه مع المعقول."^(٣) وقد عرّف هذا القانون أيضاً بأنه "مجموعة القواعد العامة الأبدية الخالدة التي يكشف عنها العقل البشري، ويخضع الناس جميعاً لسلطانها وتوجيهها؛ لما فيه خيرهم وصلاحهم."^(٤)

فالقانون الطبيعي مجموعة من القوانين المُستنبطة استناداً إلى العقل والفطرة الإنسانية، التي تروم حثّ الناس على التزام المعروف والصالح من الأفعال والممارسات، واجتناب ضدها من المنكرات.

(١) من المذاهب التي تُعنى بها فلسفة القانون: المذاهب الشكلية، ومذهب التطوّر التاريخي، والمذاهب المختلطة، ونظرية الغاية الاجتماعية. انظر:

- السنهوري، عبد الرزاق أحمد. وحشمت، أحمد أبو ستيت. أصول القانون أو المدخل لدراسة القانون، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٠م، ص ٣٠-٧٩.

- الداودي، علي غالب. المدخل إلى علم القانون، عمّان: دار وائل، ط٧، ٢٠٠٤م، ص ١٤-١٧.

(٢) الفار، عبد القادر. المدخل لدراسة العلوم القانونية، عمّان: مكتبة دار الثقافة، ١٩٩٣م، ص ١٥-١٦.

(٣) السنهوري، أصول القانون أو المدخل لدراسة القانون، مرجع سابق، ص ٤٩.

(٤) الداودي، المدخل إلى علم القانون، مرجع سابق، ص ١٧٨.

ويُعَدُّ هذا القانون ومبادئ العدالة أحد مصادر التشريع في كثير من المدونات القانونية.^(١) فمثلاً، في المادة الأولى من القانون المدني الجزائري: "يسري القانون على جميع المسائل التي تتناولها نصوصه في لفظها، أو في فحواها. وإذا لم يوجد نص تشريعي، حكم القاضي بمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية. فإذا لم يوجد، فبمقتضى العرف. فإذا لم يوجد، فبمقتضى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة."^(٢)

إذن، يلجأ القاضي إلى القانون الطبيعي ومبادئ العدالة بوصفه مصدراً احتياطياً بعد استفاد البحث عن الحكم القضائي في المصادر الأخرى، وبهذا يتبين دور الفطرة الرئيس في القانون.

- الفطرة في كتب التعريفات والمعاجم والموسوعات:

حتى يكتمل بناء المفهوم الدلالي للفطرة؛ وجب الاطلاع على ما عرّف به هذا المفهوم في كتب التعريفات والمعاجم والموسوعات.

الفطرة في كتب التعريفات:

- عرّف كلٌّ من الجرجاني (توفي: ٨١٦هـ) والمناوي (توفي: ١٠٣١هـ) الفطرة بأنها "الجِبَلَةُ المُتَهَيِّئَةُ لقبول الدين."^(٣) فالفطرة هنا اقترنت بتعريفها اللغوي، وهو

(١) من بينها القانون المدني المصري، المادة الأولى، ص ١.

- http://media.wix.com/ugd/acfd8a_a6b582220d82606a6cc1adc9c9cb62ac.pdf

(تاريخ التصفح: ٢٠١٩/٢/١م)

القانون المدني السوري، المادة الأولى، ص ١.

- <http://www.mediafire.com/file/tsjwa0tv31h34at/pdf+القانون+المدني+السوري>

(تاريخ التصفح: ٢٠١٩/٢/١م)

حتى القانون الدولي في بداية تأسيسه. للاستزادة، انظر:

- السنهوري، أصول القانون أو المدخل لدراسة القانون، مرجع سابق، ص ٤٨.

(٢) الجريدة الرسمية، القانون المدني الجزائري، ص ١.

- <https://www.joradp.dz/trv/acivil.pdf> (تاريخ التصفح: ٢٠١٩/٢/١م)

(٣) الجرجاني، علي بن محمد بن علي. التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤٠٥هـ، ج ١، ص ٢١٥. وانظر أيضاً:

- المناوي، محمد عبد الرؤوف. التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: محمد رضوان الداية، بيروت ودمشق: دار الفكر المعاصر ودار الفكر، ط ١، ١٤١٠هـ، ج ١، ص ٥٦٠.

الجِبِلَّةَ والحِلْقَةَ؛ والاستعداد لقبول الدين (أو الحق) ومعرفته.

- عرّف الكفوي (توفي: ١٠٩٤هـ) الفطرة بقوله: "الفطرة هي الصفة التي يتصف بها كل موجود في أول زمان خلقتة."^(١) وهو بهذا التعريف قدّم وصفاً عاماً للفطرة، لكنّه لم يُحدّد كُنْهها؛ إذ لم يُوضّح هذه الصفة التي يتصف بها كل البشر في بداية خلقتهم. ممّا سبق يتبيّن أنّ الفطرة هي القوة، أو الهيئة، أو القابلية لمعرفة الحق والدين.

الفطرة في المعاجم الاصطلاحية والموسوعات:

بالتخصّي في أنواع الموسوعات والمعاجم، تبيّن وجود تعريفات عدّة للفطرة:

- "مجموع الاستعدادات والميول والغرائز التي تولّد مع الإنسان."^(٢)

- "الفطرة هي الخِلقة التي يكون عليها كل موجود أول خلقه، أو الطبيعة السليمة لم تشب بعيب."^(٣)

- "هي الحالة الأصلية أو الطبيعة الأولى التي يكون عليها المولود في وقت ولادته."^(٤) والمُلاحَظ على هذا التعريف ربطه باللغة؛ لأنّ الفطرة هي الطبيعة الأولى للإنسان لحظة ولادته.

- "النور الذي تُشَقُّ به ظلمة الممكنات، ويقع به الفصل بين الصور، فيقال: هذا ليس هذا؛ إذ يقال: هذا عين هذا من حيث ما يقع به الاشتراك."^(٥) فهي نورٌ يُمكن به التمييز بين حقائق الموجودات.

- "الفطرة التي يوَلّد كل مولود عليها هي الإقرار بالربوبية، وهي أول ميثاق أخذه

(١) الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني. الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، (١٤١٣هـ/١٩٩٣م)، ص ٦٩٧.

(٢) قلنجي، محمد رواس. وقببي، حامد صادق. معجم لغة الفقهاء، بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر، ط ٢، ١٤٠٨هـ، ج ١، ص ٣٤٨.

(٣) سعدي، أبو حبيب. القاموس الفقهي لغةً واصطلاحاً، دمشق: دار الفكر، ط ٢، ١٤٠٨هـ، ص ٢٨٨.

(٤) الحاج، كميل. الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ٤٠٤.

(٥) العجم، رفيق. موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ١٩٩٩م، ص ٧١٧.

الحق على البشر، حين أشهدهم على ربوبيته، فقالوا: بلى... فالعبد طاهر الأصل في عبوديته؛ لأنه مخلوق على الفطرة، وهي إقرار بالعبودية للرب سبحانه. ^(١) ففي هذا التعريف، الفطرة هي العهد والميثاق الذي أخذه الله من بني آدم في مرحلة الذرّ وإقرارهم بربوبيته.

- الفطرة عند ديكارت: "استعداد لإصابة الحكم، والتمييز بين الحق والباطل." ^(٢) وقد ذكر تعريفات أخرى للفطرة، ختمها بقوله: "الجِلَّةُ الأصلية أو الطبيعة الأولى التي يكون فيها المولود في وقت ولادته." ^(٣) وهذا التعريف يُبيِّن أن الفطرة هي الطبيعة الأولى للإنسان عند ولادته. وتأمَّل تعريف ديكارت نجده يتقاطع مع تعريفات العلماء المسلمين في أن الفطرة هي الاستعداد والقابلية للتمييز بين الحق والباطل.

مما سبق نجد أن أصح ما قيل عن الفطرة عند علماء المسلمين قديماً وحديثاً، والفلاسفة وفي المعاجم والموسوعات وكتب التعريفات أمَّا الهيئة الأولى، والاستعداد والقابلية للتمييز بين الحق والباطل.

ث- التعريف الإجرائي للفطرة:

بناءً على ما سبق إirاده من معانٍ، يُمكن صياغة التعريف الآتي للفطرة: "النظام التكويني الداخلي في كل إنسان، الذي يجعله قابلاً للحق وما يقتضيه، وقادراً على التمييز."

- شرح التعريف:

النظام التكويني: يُقصد به مجموعة القوانين الداخلية المترابطة والمنظمة التي تحكم الإنسان، وهو الخَلقة أو الهيئة التي خُلِقَ عليها كل إنسان، وتجمع ثلاثة جوانب: الجانب النفسي (الميول، والطباع)، والجانب العقلي، والجانب الجسدي.

(١) الحكم، سعاد. المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة، بيروت: دار ندرة والمؤسسة الجامعية للدراسات، ط١، ١٩٨١م، ص٨٨٣.

(٢) صليبيا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ج٢، ص١٥٠. وانظر أيضاً:

- الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مرجع سابق، ص٤٠٤.

(٣) المرجع السابق، ج٢، ص١٥٠.

قابلاً للحق: يُقصد به الاستعداد والتهيؤ لمعرفة الحق، والاستجابة له، والميل لكل ما يقتضيه من القيم والمبادئ، مثل: العدل، والحسن، الرحمة ... والنفور من الباطل، والظلم، والقُبْح، والاستبداد.

قادراً على التمييز: أي إنَّ هذا النظام يجعل الإنسان أهلاً للتمييز بين النفع والضرر، وبين الخير والشر، وبين الحق والباطل.

يُلاحظ على هذا التعريف ربطه بين معاني الفطرة اللغوية والاصطلاحية؛ فهو يجمع معاني الخَلقة والهيئة الأولى، وهي معاني لغوية. وفي الاستعداد والقابلية للحق، والقدرة على التمييز بين الحق والباطل، تذكير بالعهد الأول الذي أخذه الله على العباد، وهذه معاني شرعية اصطلاحية.

إنَّ الاختلاف في معنى الفطرة - حسب ما أعتقد - ناشئ عن أنَّ هذا المصطلح يجمع كل المعاني المذكورة تقريباً. ولكن، كلُّ نظرٍ إليها من جانب، وفاته جانبٌ آخر؛ إذ لا يُمكن حصر مفهوم الفطرة في معنى واحد من معانيها المذكورة، فهي الخَلقة والهيئة الأولى التي مكَّنت الإنسان من اكتساب إمكانية معرفة الحق من الباطل، والخير من الشر، والنفع من الضرر، وهي القابلية للحق ومقتضياته من مبادئ وقيم. وهذا القبول ناشئ عمَّا ركِّز في الفطرة من الميثاق والعهد المأخوذ من بني آدم في مرحلة الذرِّ؛ فالفطرة ذاكرة روحية للشر، وإنَّما بُعث الرسل للتذكير بها في هذا العهد ... للتذكير بالفطرة.

مقتضيات الفطرة:

انطلاقاً من مفهوم الفطرة، يُمكن تحديد مقتضياتها على النحو الآتي:

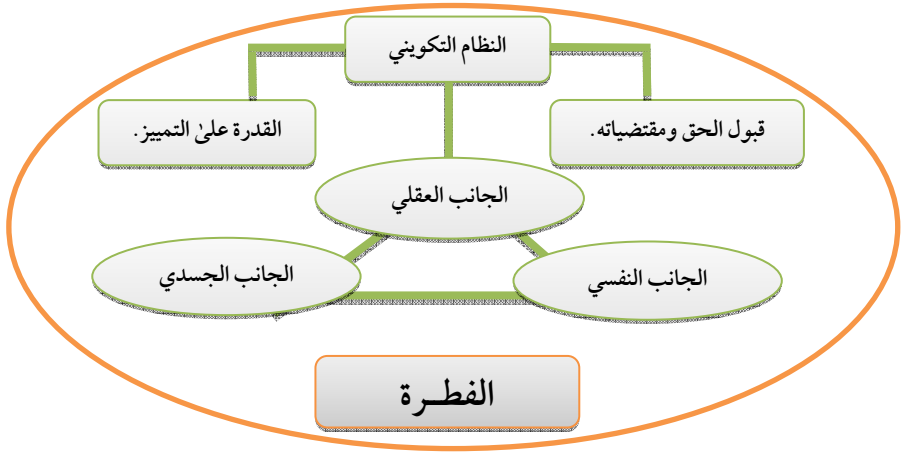
- وجود ثلاثة جوانب للفطرة بوصفها النظام التكويني الداخلي للإنسان:

♦ الجانب النفسي: الميول والطباع التي تقتضيها الفطرة، مثل: الميل إلى التيسير، ورفع الحرج، والنفور من الإعانات والشدة.

♦ الجانب الجسدي: صفات الإنسان الجسدية، ومقتضياتها.

♦ الجانب العقلي: كل ما يفرضه مقتضى العقل البشري، مثل: الجزء أصغر من الكل، واستنتاج الأسباب من مسبباتها.

- قبول الحق، وما يقتضيه؛ فكل ما يُناسب الحق والصواب من مبادئ وقيم وأصول تقبله الفطرة وترتضيه، وكل ما ينافي ذلك تمجُّه الفطرة وترفضه.
- قدرة النظام على التمييز بين الخير والشر، والنافع والضار، والحق والباطل، يجعل المعروف ما عرفته الفطرة، والمنكر ما أنكرته الفطرة؛ فمن مقتضيات الفطرة معرفة الأفعال وما يضادها.



٣- المفهوم الدلالي لأصول التشريع الإسلامي:

بعد أن حدّدنا مفهوم الفطرة، سنتناول بيان المراد بأصول التشريع الإسلامي في ثنايا البحث.

أ- تعريف أصول التشريع الإسلامي:

تُعرّف أصول التشريع الإسلامي بأنّها القواعد والأسس التي بُني عليها ما شرعه الله لعباده من أحكام، وهي المعروفة بأصول الفقه. فالمراد بها في سياق هذا البحث هو أصول الفقه الإسلامي.

وعند استقراء تعريفات الأصوليين لأصول الفقه نجد أنّها تصبُّ في اتجاهين: ^(١)

الاتجاه الوظيفي:

يعرض الاتجاه الوظيفي لوظيفة هذا العلم، أو الهدف من دراسته. وقد تعدّدت التعريفات في هذا الاتجاه، ومنها تعريف محب الدين عبد الشكور: "العلم بالقواعد التي يُتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية." ^(٢) وبذلك تكون وظيفة أصول الفقه هي العلم بالقواعد التي يُتوصّل بها إلى الفقه.

الاتجاه الموضوعي:

يراد به تعريف علم أصول الفقه على أساس الموضوعات التي يدرسها. ويوجد العديد من التعريفات المتقاربة في المعنى في هذا الاتجاه، منها تعريف البيضاوي: "أصول الفقه معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد." ^(٣)

(١) فلوسي، مسعود. المدخل الوجيز إلى أصول الفقه، باتنة (الجزائر): مطبعة قرني، ٢٠١٤م، ص ٩.

(٢) عبد الشكور، محب الله بن الهندي البهاري. مسلم الثبوت، القاهرة: المطبعة الحسينية المصرية ومطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٦هـ، ص ٥. وانظر أيضاً:

- الطوفي، نجم الدين سليمان بن الكريم. شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٧هـ، ج ١، ص ١٢٠.

- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. شرح التلويح على التوضيح، القاهرة: مكتبة صبيح، (د. ت.)، ج ١، ص ٣٦.

(٣) البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي. منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، بيروت: دار ابن حزم، ط ١، ٢٠٠٨م. وانظر أيضاً:

أما موضوعات علم أصول الفقه فتدور على أربعة أقطاب كما ذكر الإمام الغزالي: (١)

- القطب الأول: في الأحكام، وهي ثمرة هذا العلم.
- القطب الثاني: في الأدلة، والمُثْمِر، وهي المصادر.
- القطب الثالث: دلالات الألفاظ، أو كيفية الاستثمار.
- القطب الرابع: المُجْتَهَد والمُسْتَشْوِر، وهو يتناول موضوع الاجتهاد والتقليد والتعارض والترجيح.

ب- بيان علاقة أصول التشريع بمصادر التشريع:

قد يُطلَق مصطلح أصول التشريع، ويراد به مصادر التشريع وأدلتها، ولكنَّ العلاقة بينهما علاقة عموم وخصوص. فالأصول أعم من المصادر، والمصادر جزء من الأصول، ومصادر التشريع أو أدلته هي أحد موضوعات أصول الفقه أو أصول التشريع. وقد أورد كثير من العلماء والباحثين لفظ "أصول التشريع"، وقصدوا به مثلاً نقصد؛ أي إنَّ أصول التشريع هي أصول الفقه، وهذا في عناوين مؤلِّفاتهم في أصول الفقه، التي من بينها:

كتاب "الموافقات في أصول الشريعة" للشاطبي، كتاب "الوجيز في أصول التشريع الإسلامي" لمحمد حسن هيتو، كتاب "أصول التشريع الإسلامي" لعلي حسب الله، كتاب "المنظرة في أصول التشريع الإسلامي: دراسة في التناظر بين ابن حزم والباجي" لمصطفى الوظيفي.

بناءً على ما سبق، فإنَّ هذه الدراسة "الفطرة وعلاقتها بأصول التشريع الإسلامي ومقاصده: دراسة تأصيلية تطبيقية" تُمثِّل علاقة الفطرة بأصول الفقه، ومقاصد الشريعة؛ أيَّ علاقة الفطرة بالباحث الأصولية، أو بموضوعات أصول الفقه، وبموضوعات المقاصد الشرعية.

= - الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن بن علي. نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ، ص٧.

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي. المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ، ج١، ص٧.

ثانياً: التأصيل الشرعي للفطرة في القرآن الكريم والسنة النبوية

بعد أن حدّدنا المفهوم الدلالي للفطرة في اللغة والاصطلاح، وبيان المقصود بأصول التشريع الإسلامي، سنتناول معنى الفطرة باستقراء القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة؛ لبلورة مفهوم الفطرة الدلالي وتأصيلها الشرعي عن طريق الوحي.

١ - التأصيل الشرعي للفطرة في القرآن الكريم:

في كثير من الأحيان لا يتّضح مفهوم مُعيّن، ولا يُدرّك معناه الدلالي أو الاستعمالي من دون الرجوع إلى القرآن الكريم؛ فهو المرجع الأساسي لإعطاء التصوّر الشامل والصحيح للمصطلح محل البحث. وبهذا الصدد، سنتتبّع معاني الفطرة في القرآن الكريم، ونستقرئها للوصول إلى النتيجة المنشودة.

أ- دراسة إحصائية للفظ "الفطرة" في القرآن الكريم:

- اشتقاقات اللفظ المدروس جملة:

وردت مادة (فطر) في القرآن الكريم في واحد وعشرين موضعاً، وباشتقاقات عدّة، هي: فطرة، وفاطر، وفطرن، وفطركم، وفطرن، وفطور، وانفطرت، ومنفطر، ويتفطرن. وقد حملت معاني عدّة يُمكن إجمالها في ما يأتي: (١)

الفطرة بمعنى الخلق، والإبداع، والإنشاء:

نجد هذا المعنى في آيات عدّة، منها:

- قوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٩]، وقوله عزّ وجلّ: ﴿قُلْ أَغْيَرَ اللَّهُ وَجْهًا فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُهُ وَلَا يُطْعَمُ قُلٌّ إِنِّي آمَرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

(١) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مرجع سابق، ص ٦٤٠. وانظر أيضاً:

- لبيل، عبد الكريم. مختصر المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ٢٠١٦م، ص ٩٠.

- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (تفسير الزمخشري)، بيروت: دار الكتاب العربي، ط ٣، ١٤٠٧هـ، ج ٣، ص ٥٩٥.

﴿١٤﴾ [الأنعام: ١٤].^(١) فطر السماوات والأرض؛ أي خلقهن، وأنشأهن، وأبدعهن من غير مثال سابق، فهو سبحانه الفاطر؛ أي الخالق المبدع.

- قوله تعالى: ﴿يَقُولُ لَا أَمْلِكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنَّ أَجْرِي إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ ﴿٥١﴾ [هود: ٥١].^(٢)

- قوله تعالى: ﴿قَالُوا لَنْ نُؤْتِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيْتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِمَّا تَقْضِ هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ ﴿٧٢﴾ [طه: ٧٢]. ﴿وَالَّذِي فَطَرَنَا﴾: قسم بالخالق سبحانه وتعالى؛ أي خلقنا وأنشأنا.

- قوله تعالى: ﴿أَوَخَالِقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِدُّنَا لِلَّذِي فَطَرَكُمُ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قَوْلُ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَوْلِيًّا﴾ ﴿٥١﴾ [الإسراء: ٥١].

- قوله تعالى: ﴿قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَىٰ ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ ﴿٥٦﴾ [الأنبياء: ٥٦].

فكل هذه الآيات تحمل معنى الإنشاء، والخلق، والابتداء، والإبداع. فطركم بمعنى خلقكم، وفطرهن بمعنى خلقهن وأبدعهن.

الفطرة بمعنى الانشقاق والاختلال:

ورد هذا المعنى في الآيات الكريمة الآتية:^(٣)

- قوله تعالى: ﴿تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا﴾ ﴿٩٠﴾ [مريم: ٩٠]. ومعنى هذه الآية أن السماوات تكاد تتشقق وتتصدع وتختل من نسبتهم الولد إلى الخالق سبحانه وتعالى؛ لأنه بهتان عظيم.

- قوله تعالى: ﴿فَأَنْجِعِ الضَّرَّهَ هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُطُورٍ﴾ ﴿٣﴾ [الملك: ٣]. فقد أمر الله عز وجل في هذه

(١) وكذلك الآيات: (يوسف: ١٠١)، و(إبراهيم: ١٠)، و(فاطر: ١)، و(الزمر: ٤٦)، و(الشورى: ١١).

(٢) وكذلك الآيات: (يس: ٢٢)، و(الزخرف: ٢٧).

(٣) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مرجع سابق، ص ٦٤٠. وانظر أيضاً:

- الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (تفسير الزمخشري)، مرجع سابق، ج ٤، ص ٥٧٦.

الآية بتكرار النظر في السماوات، والتقليب فيهن، عله يجد شقوقاً، أو تصدعاً، أو اختلالاً، وهذا مما يستحيل، فيعود البصر خائباً مُنحسراً ذليلاً.

- قوله تعالى: ﴿السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ كَانَ وَعْدُهُ مَفْعُولًا﴾ [المزمل: ١٨]، وقوله تعالى: ﴿إِذَا السَّمَاءُ أَنْفَطَرَتْ﴾ [الانفطار: ١]. ففي هاتين الآيتين إشارة إلى علامة من علامات يوم القيامة، وهي انفطار السماء بمعنى تشققها وتصدعها.

الفطرة بمعنى الهيئة الأولى، والقابلية والاستعداد لمعرفة الحق:

نجد هذا المعنى في آية واحدة، هي قوله تعالى: ﴿فَأَفَرُّوْا وَجْهَكُمْ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠]. فمعنى الفطرة في هذه الآية أن الله تعالى خلق الناس على هيئة مستعدة وقابلة لمعرفة شرائع الله والإيمان به،^(١) مع الاختلاف الحاصل في معنى الفطرة الذي سنتناوله في ما يأتي.

- عدد ورود اشتقاقات لفظ "الفطرة" في القرآن الكريم ونسبها:

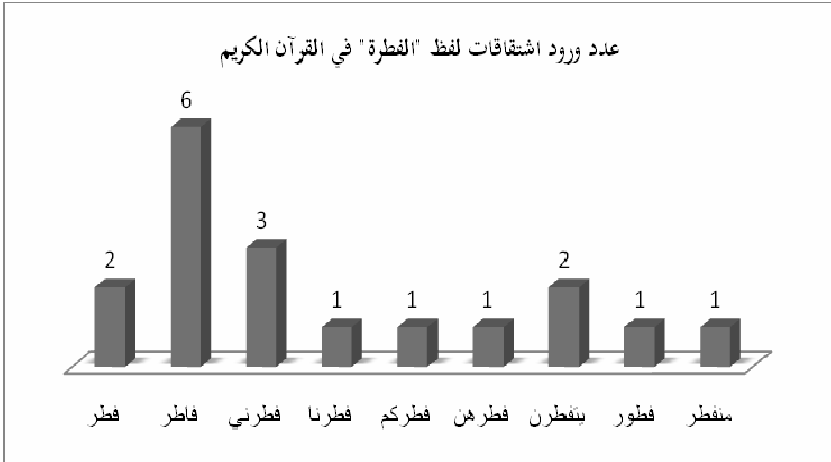
بتتبع مادة (فطر) ومواقع ورودها في القرآن الكريم، لاحظنا أن مجال الورد هو المجال المكّي؛ فكل سور القرآن الكريم التي وردت فيها هي سور مكية.

موضع الورد	عدد الورد	اشتقاقات لفظ "الفطرة" بمعنى الخلق، والإبداع، والإيجاد
(الأنعام: ٧٩)، (الروم: ٣٠).	٢	فطر
(الأنعام: ١٤)، (يوسف: ١٠١)، (إبراهيم: ١٠)، (فاطر: ١)، (الزمر: ٤٦)، (الشورى: ١١).	٦	فاطر
(هود: ٥١)، (يس: ٢٢)، (الزخرف: ٢٧).	٣	فطرنى
(طه: ٧٢).	١	فطرتنا
(الإسراء: ٥١).	١	فطركم
(الأنبياء: ٥٦).	١	فطرهن

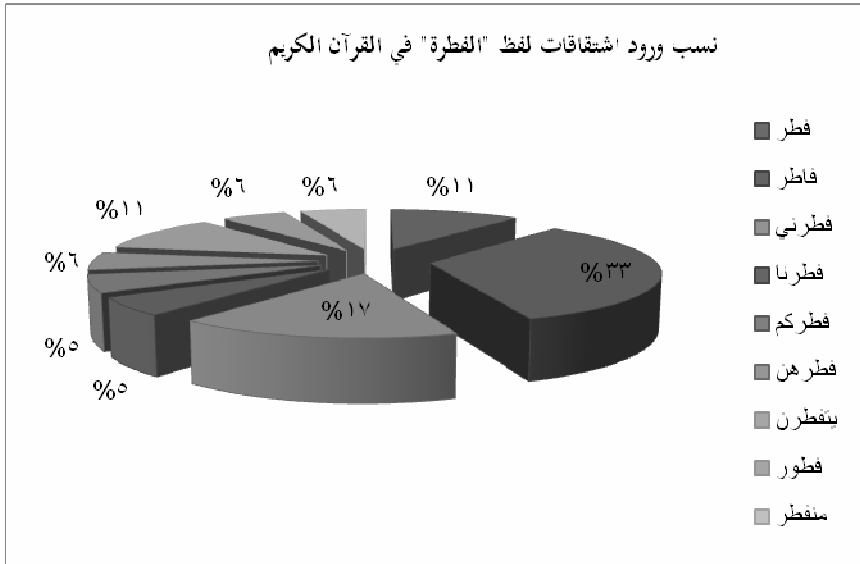
(١) ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٣٦. وانظر أيضاً:

- أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، مرجع سابق، ج ٨، ص ٣٨٩.

اشتقاق لفظ "الفطرة" بمعنى الاختلال والانشقاق	عدد الورد	موضع الورد
يتفطرن	٢	(مريم:٩٠)، (الشورى:٥).
فطور	١	(الملك:٣).
منفطر	١	(المزمل:١٨).
انفطرت	١	(الانفطار:١).



نسب ورود اشتقاق لفظ "الفطرة" في القرآن الكريم



يتبين مما سبق أنّ النسبة الكبرى في الحضور هي للفظ "فاطر"، يليه لفظ "فطري"، ثمّ تساوت النسبة للفظي "فطر" و"يتفطرون"، في حين تقاسمت باقي الألفاظ الوجود مرّة واحدة. وفي هذا تركيز على المعاني الإيجابية؛ معاني الخلق والإبداع، وتنبية للتدبّر والتفكّر في خلق السماوات والأرض، وفي خلق الإنسان؛ أي الآفاق، والكون، والأنفس؛ لاكتشاف عظمة الخالق سُبحانه وتعالى.

– عدد ورود لفظ "الفطرة" في القرآن الكريم ونسبها:

مثلاً أشرنا سابقاً، لم يُذكر لفظ "الفطرة" إلا مرّة واحدة في القرآن الكريم، وذلك في سورة الروم: ﴿فَأَفْطَرِ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠].

السورة	عدد الآيات	عدد ورود لفظ "الفطرة" فيها	نسبة الورد
الروم	٦٠	١	٪٢
القرآن الكريم	٦٢٣٦	١	٪٠.٠١٦



مصطلح الفطرة مصطلح قرآني. ومن ثمّ، فهو أصيل في مادته الاشتقاقية. ولهذا المصطلح عمق استيعابي، أو قوة استيعابية جمعت بين معاني عدّة. ومما يسترعي الانتباه أنّه كلما ورد فعل "فطر" في القرآن الكريم مُجرّداً إلا من الضمائر المتصلة كان معناه الخلق، والابتداء، والإبداع. أمّا إذا كان الفعل مزيداً فإنّه يعني الانشقاق والاختلال، وكأنّ الفطرة المُجرّدة تعني الصفاء، وإذا كانت مزيدة فإنّها تعني الاختلال. والخالق الفاطر خلق هذه الفطرة عن قصد وغاية جليلة هي القابلية لمعرفة الحق.

ب- آيات الفطرة :

ذكرنا آنفاً أنَّ مصطلح الفطرة ورد في آية واحدة من سورة الروم، وسنعرض في ما يأتي الآيات التي وردت فيها مصطلحات دالة على معنى الفطرة.

- آية سورة الروم:

قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ اللَّيْنُ الْقَيُّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠].^(١) في غير هذا الموضع لم ترد في القرآن سوى إشارات إلى الفطرة في ثلاث آيات من الذكر الحكيم: آية الصبغة، وآية العهد، وآية التقويم.

- آية الصبغة:

ذهب كثير من العلماء والمفسرين إلى أنَّ معنى الصبغة في قوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ وَتَحْنُ لَهُ عِيدُونَ ﴿٣٣﴾ [البقرة: ١٣٨] هو الفطرة. ومن هؤلاء الإمام الطبري (توفي: ٣١٠هـ)؛ إذ قال: "عن مجاهد: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ قال: الصبغة: الفطرة. ومنَّ قال هذا القول، فوجه "الصبغة" إلى الفطرة، فمعناه: بل تتبع فطرة الله ومِلتَه التي خلق عليها خلقه." ^(٢) وهو قول الإمام ابن عطية (توفي: ٤٨١هـ).^(٣)

أمَّا الإمام الرازي (توفي: ٦٠٦هـ) فبعد أن ذكر الاختلاف في تفسير الصبغة، أورد القول الثاني بأنَّ صبغة الله فطرته.^(٤) ثمَّ أضاف البيضاوي (توفي: ٦٩١هـ): "صبغة الله؛ أي صبغنا الله صبغته، وهي فطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها؛ فإنَّها حلية الإنسان كما أنَّ الصبغة حلية المصبوغ."^(٥)

(١) سنُفسِّر آية سورة الروم، ونبيِّن معنى الفطرة الواردة فيها في الصفحة (٦١) وما بعدها من هذا الكتاب.

(٢) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان في تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م)، ج ٣، ص ١١٩.

(٣) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، مرجع سابق، ج ١، ص ٢١٦.

(٤) الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن البكري التيمي. التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ط ١، ١٤٠١هـ، ج ٤، ص ٧٥.

(٥) البيضاوي، تفسير البيضاوي، مرجع سابق، ج ١، ص ١٠٩.

اتَّفَقَ أغلب علماء التفسير المُتقدِّمين على أنَّ المراد بالصبغة في هذه الآية هو الفطرة. ولا شكَّ أنَّ في الآية تكريم للصبغة أو الفطرة، وتشريف لهما، بإضافتهما إليه سبحانه؛ صبغة الله أو فطرة الله.

وقد نهج المعاصرون المنهج نفسه؛ ففسَّرت الصبغة بالفطرة عندهم؛ إذ نجد أنَّ الإمام محمد رشيد رضا (توفي: ١٣٥٤هـ) فسَّرها بقوله: "صبغة الله؛ أي صبغنا بما ذكر من مِلَّة إبراهيم، صبغة الله وفطرته فطرنا عليها، وهي ما صبغ الله به أنبياءه ورسله والمؤمنين من عباده على سُنَّة الفطرة... الآية تشير إلى أنَّه لا حاجة في الإسلام إلى تمييز المسلم من غيره بأعمال صناعية، كالمعمودية عند النصارى مثلاً."^(١) فذكر الإمام أنَّ في الآية مقارنة بين صبغة الله وصبغة البشر، وتعالى الله عن التشبيه، ولكنَّ صبغة الله هي الفطرة، وهي لجميع الناس، أمَّا الصبغة البشرية فخاصة بفرقة من دون أُخرى، أو بمذهب دون غيره، كما يصبغ النصارى أولادهم في عملية التعميد ليصيروا نصارى، غير أنَّ المسلم مصبوغ بفطرة الله، وهي التي تُميِّزه؛ فلا حاجة له إلى صبغة أُخرى.

وعلى خطى محمد رشيد رضا، ذكر الشعراوي (توفي: ١٤١٨هـ) أنَّ الفطرة هي ما صبغ الله بها عباده، وأنَّ الإيذان صبغة موجودة بالفطرة؛ فإنَّ كان أبواه مسلمين ظلَّ على الفطرة، وإنَّ كان أبواه من اليهود أو النصارى فإنَّهما يهودانه أو يُنصِّرانه، ويصبغانه بواء المعمودية.^(٢) فالفطرة صبغة الله، وهي مُخالفة لما يصبغ به البشر أنفسهم أو أبناءهم من مذاهب ونحل.

ثمَّ جاء أبو بكر جابر الجزائري (توفي: ١٤٣٩هـ) ليؤكِّد أنَّ الصبغة والفطرة مترادفتان، وأنَّهما بمعنى الإسلام.^(٣) فالفطرة هي ما يصبغ به المولى عَزَّجَلَّ عباده، والاستفهام الإنكاري "ومن أحسن من الله صبغة؟" معناه: لا أحسن من الله في شأن صبغته، وهي الفطرة؛ فهي من بديع خَلق الله تعالى.

(١) رضا، محمد رشيد بن علي. تفسير المنار، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م، ج ١، ص ٣٩٩.

(٢) الشعراوي، تفسير الشعراوي (الخواطر)، مرجع سابق، ج ١، ص ٦١٣.

(٣) الجزائري، أبو بكر جابر. أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط ٣، ١٤١٨هـ، ج ١، ص ١٢١.

- آية العهد:

وردت آية العهد في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ سَهْدًا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢]. قال الطبري (توفي: ٣١٠هـ) في تفسيره لهذه الآية: "قال ابن عباس: خلق آدم، ثم أخرج ذريته من ظهره مثل الذرِّ، فكلمهم، ثم أعادهم في صلِّبه، فليس أحدٌ إلَّا وقد تكلم فقال: "ربي الله". فقال: وكل خلق خلق فهو كائن إلى يوم القيامة، وهي الفطرة التي فطر الناس عليها."^(١) فالملوئى سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى اسْتَخْرَج ذرية آدم من صلِّبه، وأشهدهم على التوحيد، فشهدوا بذلك، فما من بشر إلَّا وقد اعترف للخالق سبحانه بالربوبية، فكان هذا عهد الله سبحانه للبشر؛ وهو مغروس في الفطرة.

وفسّر ابن كثير (توفي: ٧٧٤هـ) الآية الكريمة بما شاكل التفسير الأول تقريباً، وكيف أنّ الله تعالى استخرج الذرية من أصلاب بني آدم، وأشهدهم أنّه سبحانه مولاهم ومليكهم؛ وهو ما فطرهم وجبلهم عليه.^(٢) وهذا هو التفسير الذي ارتضاه النسفي (توفي: ٧١٠هـ).^(٣)

أكّد علماء التفسير من المتقدِّمين أنّ العهد الذي أخذه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى على الناس جميعاً في مرحلة الذرِّ هو الفطرة. وعلى نفس الخطى، فسّر علماء التفسير المعاصرون العهد بالفطرة، فقال محمد رشيد رضا (توفي: ١٣٥٤هـ): "العهد الذي تقتضيه فطرة الله التي فطر الناس عليها، فهي عهد منه، يُطالب الناس به، ويُحاسبهم عليه... فقد فطر الله أنفس

(١) الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، مرجع سابق، ج ١٣، ص ٢٣٨.

(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، ج ٣، ص ٥٠٠.

(٣) النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي)، مرجع سابق، ج ٦، ص ٦١٧. وانظر أيضاً:

- البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٧٠.

- ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٣٧.

- أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، مرجع سابق، ج ٨، ص ٣٨٩.

- الألويسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (تفسير

الألويسي)، تحقيق: علي عبد الباري عطية، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥هـ، ج ١١، ص ٤١.

البشر على الشعور بسلطان غيبي فوق جميع قوى العالم، وعلى إثارة ما تراه حسناً واجتناب غيره، وعلى حب الكمال وكراهة النقص.^(١) وبذلك أكد الإمام أنَّ هذه الآية تُوضِّح العهد الذي أخذهُ اللهُ سبحانه على البشر، وهذا العهد هو ما تقتضيه الفطرة، وبهذا العهد يتمكَّن الإنسان من التفريق بين الحق والباطل.

وهذا ما أورده سيد قطب (توفي: ١٩٦٥م) في تفسير هذه الآية، مُبيِّناً أنَّ الاعتراف بربوبية الله وحده فطرة في الكيان البشري؛ فطرة أودعها الخالق في هذه الكينونة، وشهدت بها على نفسها، بحكم وجودها ذاته، وحكم ما تستشعره في أعماقها من هذه الحقيقة.^(٢) فالعهد الذي أخذهُ اللهُ سبحانه وتعالى من بني آدم وهم ذرٌّ في صُلب آدم هو إقرارهم بالتوحيد والربوبية لله الواحد الأحد، وهو مركون في الفطرة البشرية إلى أن يرث الله الأرض ومنَّ عليها. وهذا ما ذكره ابن عاشور (توفي: ١٩٧٣م) من أنَّ في الآية الكريمة دليلاً على أنَّ الإيَّان بالإله الواحد مستقر في فطرة العقل، لو خُي ونفسه، وتجرد من الشبهات.^(٣)

فالعهد الذي أخذهُ المولى عزَّ وجلَّ من بني البشر وهم في مرحلة الذرِّ مركز في فطرتهم، وإذا حدث أن غاب عنهم، فوظيفة الرسل التذكير بما احتواه هذا العهد.

مما سبق نجد اتفاقاً بين علماء التفسير المُتقدِّمين منهم والمعاصرين على تفسير كلِّ من الصبغة والعهد بالفطرة. فإذا كان لكل فريق من البشر صبغتهم، فصبغة الله هي فطرته التي صبغ بها جميع البشر، ومنَّ أحسن من الله صبغة؟ فلا أفضل منه سبحانه. وهذه الصبغة تُجمل المصبوغ؛ فالفطرة حلية للإنسان، وكذلك المقصود بالعهد المأخوذ من بني آدم يوم استخرجهم الله سبحانه من صُلب أبيهم آدم، وأشهدهم على توحيدهِ وعبادته، فشهدوا بذلك. هذا العهد مغروس في فطرتهم، وهو يُمثِّل مقتضيات الفطرة. ولما كان عهداً، فالواجب في العهود الوفاء بها، ويتخرَّج عليه الوفاء بما تقتضيه الفطرة.

(١) رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، مرجع سابق، ج ٩، ص ٣١.

(٢) قطب، سيد. في ظلال القرآن، القاهرة: دار الشروق، ط ٣٤٥، ١٤٢٥هـ، ج ٣، ص ١٣٩١.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج ٩، ص ١٦٩-١٧٠.

- آية التقويم:

جاءت آية التقويم في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]. وقد ذكر أغلب علماء التفسير^(١) أن المقصود بقوله تعالى: ﴿أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ في الآية الكريمة هو حسن الصورة وأعدلها وأقومها؛ أي تركيبية الإنسان الجسدية، فإذا وصل إلى أرذل العمر رُدَّ إلى أسفل سافلين، في حين رأى ابن عاشور وسيد قطب أن الخلق في أحسن تقويم في الآية الكريمة هو الخلق على الفطرة، مُحَالِفِينَ بقية المُفسِّرين، ومُبرِّرين ذلك بأنَّ حسن الصورة لا يُرَدُّ إلى أسفل سافلين؛ فلا أثر له في الإصلاح الفردي والإصلاح الجماعي.

قال ابن عاشور: "احتوت هذه السورة على التنبيه بأنَّ الله خلق الإنسان على الفطرة المستقيمة ليعلموا أنَّ الإسلام هو الفطرة... وأنَّ ما يُخَالِفُ أصوله بالأصالة أو بالتحريف فساد وضلال." (٢) وهو المعنى نفسه الذي أشار إليه سيد قطب حين قال: "الحقيقة التي تعرضها هذه السورة هي حقيقة الفطرة القويمة التي فطر الله الإنسان عليها، واستقامة طبيعتها مع طبيعة الإيمان، والوصول بها معه إلى كمالها المقدور لها، وهبوط الإنسان وسفوله حين ينحرف عن سواء الفطرة واستقامة الإيمان." (٣)

وقد اتجه ابن عثيمين (توفي: ١٤٢١هـ) إلى الجمع بين التفسيرين؛ إذ قال: "وقد أقسم الله أنَّه خلق الإنسان ﴿فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ في أحسن هيئة وخلقة، و: ﴿فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ فطرةً وقصدًا." (٤)

(١) الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، مرجع سابق، ج ٢٤، ص ٥٠٧. وانظر أيضاً:

- البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)، ج ٨، ص ٤٧٢.

- ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، مرجع سابق، ج ٤، ص ٤٦٤.

- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، مرجع سابق، ج ٢٠، ص ١١٤.

- الجزائري، أسير التفاسير لكلام العلي الكبير، مرجع سابق، ج ٥، ص ٥٩٠.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج ٣٠، ص ٤١٩.

(٣) قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج ٦، ص ٣٩٣٢.

(٤) العثيمين، محمد بن صالح بن محمد. تفسير جزء عمّ، إعداد وتخرّيج: فهد بن ناصر السليمان، الرياض: دار الثريا

للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٢٣هـ، ص ٢٥٣.

ولمَّا كان الإعمال أَوْلَى من الإهمال كما يقول جمهور الأصوليين، فإنَّ المقصود من قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤] هو خَلَقَ الإنسان على أفضل هيئة جسدية وأعد لها وأقومها، وعلى الفطرة التي فطر الناس عليها. وبجمع معاني آيات الصبغة، والعهد، والتقويم، نخلص إلى أنَّ الله سُبحَانَهُ وَتَعَالَى أخذ العهد على بني البشر، وغرسه في فطرتهم، فكانت هذه الفطرة أشبه بالخلية التي صبغها الله عَزَّجَلَّ في الناس، ومَنْ أفضل من الله صبغة؟ فنتج من ذلك أنَّهم خُلِقُوا في أحسن تقويم على تلك الفطرة.

ت- أقوال المفسرين في معنى الفطرة الواردة في سورة الروم:

اختلف علماء التفسير في معنى الفطرة الواردة في سورة الروم اختلافاً كبيراً، وقد اتجهت التفاسير إلى معاني عدَّة، أهمها: الدين، والتوحيد، والخلقة، والبداءة، والقابلية، والطبيعة، والعهد. وستنطرق بالتفصيل إلى هذه المعاني بسبر آراء المفسرين، إضافةً إلى معنى العهد الذي سبقت إليه الإشارة في شرح آية العهد.

- الفطرة بمعنى الدين أو الإسلام: أورد معظم المفسرين^(١) هذا المعنى في سياق ذكرهم الآراء في معنى الفطرة، وبيَّنوا أنَّه مذهب السلف في هذه المسألة، وردَّ بعضهم هذا الرأي، في حين اتخذ بعض آخر موقفاً وسطاً.
- الفطرة بمعنى البداءة: يُقصد بالبداءة هنا الابتداء. وقد أورد القرطبي^(٢) هذا القول، والفطرة بمعنى البداءة هو حملها على أحد معانيها اللغوية.

(١) الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، مرجع سابق، ج ٢٠، ص ٩٧. وانظر أيضاً:
 - الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي. النكت والعيون (تفسير الماوردي)، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.)، ج ٣، ص ٣٢٠.
 - البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٦٩.
 - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٢٩-٢٥.
 - البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٠٦.
 - النسفي، تفسير مدارك الترتيل وحقائق التأويل، مرجع سابق، ج ٢، ص ٧٠٠.
 - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، ج ٦، ص ٣١٤.
 - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، مرجع سابق، ج ٨، ص ٣٨٩.
 - الشوكاني، فتح القدير، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٥٨.
 (٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٢٥.

- الفطرة بمعنى الحِبْلَة: هذا المعنى وإن كان معروفاً، فإنَّ البغوي (توفي: ٥١٦هـ) انفراداً بذكره صراحةً: "وقيل: معناه أن كل مولود يولد في مبدأ الخَلقة على الفطرة؛ أي على الحِبْلَة السليمة، والطبع المُتَهَيَّئ لقبول الدين"^(١) فالفطرة هي الحِبْلَة التي خلق الله عليها الإنسان.

- الفطرة بمعنى الخَلقة أو الصنعة: أشار الطبري (توفي: ٣١٠هـ) إلى هذا المعنى،^(٢) ومن الملاحظ أنَّ هذا المعنى قد استقر عند معظم المُفسِّرين؛ فالفطرة بمعنى الخَلقة من معاني الفطرة اللغوية. ولكن، هل يقتصر معنى الفطرة فقط على الخَلقة؟ هذا ما دعا بعض المُفسِّرين إلى تقييد الخَلقة بـ"الأولى" التي خُلِقَ عليها البشر أو الخَلقة التي تجعل الإنسان قابلاً لمعرفة الخالق أو معرفة الحق.

- الفطرة بمعنى الطبيعة: هو قول معاصر أورده الشعراوي،^(٣) وإنَّ أشار إليه البغوي.^(٤) لم يذكر العلماء الفطرة بمعنى الطبيعة البشرية إلا ما ندر.

- الفطرة بمعنى القابلية: أول مَنْ أورد هذا المعنى هو ابن عطية؛ إذ قال: "والذي يُعتمد عليه في تفسير هذه اللفظة أنَّها الخَلقة والهيئة في نفس الطفل التي هي مُعدَّةٌ مُهيَّأةٌ لأنَّ يُميِّز بها مصنوعات الله تعالى، ويستدل بها على ربِّه، ويعرف شرائعه، ويؤمن به."^(٥) وقد ذكر الزمخشري (توفي: ٥٣٨هـ) هذا المعنى أيضاً^(٦) في سياق إيراد الأقوال في معنى الفطرة، ذكر القرطبي (توفي: ٦٧١هـ) أنَّ هذا المعنى قد ذهب إليه غير واحد من المُحقِّقين، وهو ما أكده أبو حيَّان الأندلسي (توفي ٧٤٥هـ)، وذكر الألويسي (توفي: ١٢٧٠هـ) أنَّ هذا المعنى هو الأكثر

(١) البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)، مرجع سابق، ج٦، ص ٢٧٠-٢٧١.

(٢) الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، مرجع سابق، ج٢٠، ص ٩٧.

(٣) الشعراوي، تفسير الشعراوي (الخواطِر)، مرجع سابق، ج١٨، ص ١١٤١٨.

(٤) البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)، مرجع سابق، ج٦، ص ٢٧٠-٢٧١.

(٥) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، مرجع سابق، ج٤، ص ٣٣٦.

(٦) الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل (تفسير الزمخشري)، مرجع سابق، ج٣، ص ٤٧٩.

تداولاً^(١). وهو المعنى الذي اختاره ابن عاشور (توفي: ١٩٧٣م)^(٢)

فالفطرة التي تعني الاستعداد والقابلية والتهيؤ لمعرفة الخالق، أو معرفة الحق وإدراكه، تُمثل ما قاله المحققون والحدّاق من العلماء، بتصريح غالبيتهم، بأنّه التفسير المُعَوَّل عليه كما سبق بيانه، وفي ذلك دلالة على أنّ هذا المعنى هو الأقرب إلى الصحة؛ فالفطرة هي القابلية والتهيؤ لدين الحق، وهو الإسلام.

وتأسيساً على ما سبق، وجمعاً بين الآراء، يُمكن تفسير الآية الكريمة من سورة الروم: ﴿فَأَفْهَمَ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠].

فقال الطبري (توفي: ٣٠١هـ) في تفسيره هذه الآية: "يقول تعالى ذكره: فسُدّد وجهك نحو الوجه الذي وجّهك إليه ربُّك يا محمد لطاعته، وهي الدين. ﴿حَنِيفًا﴾: مستقيماً لدينه وطاعته. ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾: صنعة الله التي خلق الناس عليها."^(٣) والفطرة هي الخُلُقَة والهيئة القابلة لأحكام الإسلام. وقد ذكر العديد من العلماء^(٤) أنّ

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٢٩. وانظر أيضاً:

- أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، مرجع سابق، ج ٨، ص ٣٨٩.

- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، مرجع سابق، ج ١٥، ص ٨٥.

- الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (تفسير الألوسي)، مرجع سابق، ج ١١، ص ٤٠.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج ٢١، ص ٩٠.

(٣) الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، مرجع سابق، ج ٢٠، ص ٩٧.

(٤) الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل. معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، بيروت: عالم الكتب، ط ١، ١٤٠٨هـ، ج ٤، ص ١٨٤. وقد تابعه كثير من المُفسِّرين، وأوردوا قوله. وانظر أيضاً:

- البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٦٩.

- ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، مرجع سابق، ج ٣، ص ٤٢٢.

- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٢٤.

- الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف. الجواهر الحسان في تفسير القرآن (تفسير الثعالبي)، تحقيق: محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤١٨هـ، ج ٤، ص ٣١٢.

- أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، مرجع سابق، ج ٨، ص ٣٨٩.

- صديق خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٢٤٧.

- الشعراوي، تفسير الشعراوي (الخواطر)، مرجع سابق، ج ١٨، ص ١١٤١٨.

معنى الآية هو أتبع فطرة الله، أو الزم فطرة الله.

قال الزجاج (توفي: ٣١١هـ): ﴿فَطَرَتَ اللَّهُ﴾: منصوب بمعنى أتبع فطرة الله؛ لأنَّ معنى ﴿فَأَتَى وَجْهَكَ﴾: أتبع الدين القيم، أتبع فطرة الله. ومعنى فطرة الله: خَلْقَةُ اللَّهِ التي خلق عليها البشر.^(١) فالآية الكريمة تحثُّ على ملازمة الفطرة التي خلق الله الناس عليها، وهياهم بها لقبول الحق. "وقيل: هي منصوبة على الإغراء؛ أي الزموا فطرة الله، أو عليكم فطرة الله. ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾؛ أي لما جبلكم وطبعكم عليه من قبول الحق. وهذا تعليل لما قبله من الأمر بلزوم الفطرة؛ أي هذه الفطرة التي فطر الله الناس.^(٢) فقد اتَّفَقَ أغلب المُفسِّرين على أنَّ المعنى المُستخلص من الآية هو لزوم الفطرة. والملازمة في اللغة^(٣) هي الثبوت والدوام وعدم المفارقة، فيكون المعنى: اثبتوا على الفطرة دائماً، ولا تفارقوها.

﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾: يقول: لا تغيير لدين الله؛ أي لا يصلح ذلك، ولا ينبغي أن يفعل... وقال آخرون: بل معنى ذلك: لا تغيير لخلق الله من البهائم، بأنَّ يخصي الفحول منها.^(٤) فمعنى ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ قد يُقصد به دين الله، أو الشكل الذي خلقت عليه مخلوقات الله الحية، وكلاهما في معنى الفطرة؛ فأبني تغيير يمَسُّ الديانة أو البنية الشكلية للمخلوقات هو منافٍ للفطرة، وضدها.

"وقوله: ﴿ذَلِكَ الَّذِي أَلْقَيْتُ﴾. يقول تعالى ذكره: إنَّ إقامتك وجهك للدين حنيفاً، غير مُغيِّرٍ ولا مُبدِّلٍ، هو الدين القيم، يعني: المستقيم الذي لا عوج فيه.^(٥) فالآية تُبيِّن أنَّ الفطرة هي الخَلْقَةُ أو الهيئة التي خلق الله عليها البشر قابلين مُتهيِّئين لأحكام دين الإسلام، وأنَّه يتعيَّن على الناس اتباع هذه الفطرة، وملازمتها، وعدم الانحراف عنها؛ فأبني تبديل هو منافٍ للفطرة.

(١) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٨٤.

(٢) صديق خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٢٤٧.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٥٤٢. انظر:

- الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٥٢.

(٤) الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، مرجع سابق، ج ٢٠، ص ٩٨.

(٥) المرجع السابق، ج ٢٠، ص ٩٧.

٢- التأصيل الشرعي للفطرة في السنة النبوية:

ورد ذكر الفطرة في خمسة وعشرين حديثاً^(١) مروية عن النبي ﷺ. وبالتحقيق، هي ثمانية أحاديث مختلفة الرواية، ستة منها وردت في الصحيحين، والباقي في كتب السنن. وهذه الأحاديث تختلف روايتها من محدث إلى آخر، وسنذكر في ما يأتي هذه الأحاديث، ثم نركّز على الحديث الركن في الدراسة.

أ- الأحاديث التي ورد فيها لفظ "الفطرة":

الحديث الأول: هو الحديث الأشهر الذي يتحدث عن خصال الفطرة. وقد تعددت الروايات التي تناولت خصال الفطرة؛ فقليل إنَّها خمس خصال، وقيل في روايات أخرى إنَّها عشر خصال:

- عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، سمعت النبي ﷺ يقول: "الْفِطْرَةُ حَمْسٌ، أَوْ حَمْسٌ مِنَ الْفِطْرَةِ: الْحِثَانُ، وَالْإِسْتِحْدَادُ، وَنَتْفُ الْإِبْطِ، وَتَقْلِيمُ الْأَظْفَارِ، وَقَصُّ الشَّارِبِ".^(٢)
- عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: "عَشْرٌ مِنَ الْفِطْرَةِ: قَصُّ الشَّارِبِ، وَإِعْفَاءُ اللَّحْيَةِ، وَالسَّوَاكِ، وَاسْتِنْسَاقُ الْمَاءِ، وَقَصُّ الْأَظْفَارِ، وَعَسَلُ الْبَرَاجِمِ، وَنَتْفُ الْإِبْطِ، وَحَلْقُ الْعَانَةِ، وَانْتِقَاصُ الْمَاءِ". قَالَ زَكَرِيَّا: قَالَ مُصْعَبٌ: وَنَسِيْتُ الْعَاشِرَةَ إِلَّا أَنْ تَكُونَ الْمُضْمَصَّةَ.^(٣) والحديث مروى في كل كتب السنن تقريباً.^(٤)

(١) أ. ي. فنسنك. المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ليدن: مكتبة بريل، ١٩٣٦م، ج ٥، ص ١٧٩-١٨٠.

(٢) رواه البخاري ومسلم في صحيحهما. انظر:

- البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: اللباس، باب: قص الشارب، ج ٧، ص ١٦٠، حديث رقم: (٥٨٨٩).

- مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الطهارة، باب: خصال الفطرة، ج ١، ص ٢٢١، حديث رقم: (٢٥٧).

(٣) مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الطهارة، باب: خصال الفطرة، ج ١، ص ٢٢٣، حديث رقم: (٢٦١).

(٤) أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني. سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، بيروت: دار الرسالة العالمية، ط ١، ١٤٣٠هـ، كتاب: الطهارة، باب: السواك من الفطرة، ج ١، ص ٩، حديث رقم: (٥٣). وانظر أيضاً:

- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة. جامع الترمذي، تحقيق وتعليق: إبراهيم عطوة عوض، القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط ٢، ١٣٩٥هـ، أبواب: الأدب، باب: ما جاء في تقليم الأظفار، =

أورد ابن حجر رأياً شاملاً؛ يستوعب كل ما ورد في معنى الفطرة حيث قال: "مجموع ما ورد في معناها هو الاختراع، والجِبَلَّة، والدين، والسُّنَّة ..."^(١) وعلى الرغم من اختلاف معاني الفطرة، فإنَّ معناها الراجح في هذا الحديث هو أنَّ الفطرة سُنَّةُ الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وهذا ما اتَّفقت عليه كلمة علماء الحديث.

الحديث الثاني: عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "لَيْلَةُ أُسْرِي بِي ... ثُمَّ أُتِيَتْ بِإِنَاءَيْنِ: فِي أَحَدِهِمَا لَبَنٌ، وَفِي الْآخَرِ حَمْرٌ، فَقَالَ: اشْرَبْ أَيَّهُمَا شِئْتَ، فَأَخَذْتُ اللَّبْنَ فَشَرِبْتُهُ، فَقِيلَ: أَخَذْتَ الْفِطْرَةَ. أَمَا إِنَّكَ لَوْ أَخَذْتَ الْحَمْرَ غَوَتْ أُمَّتُكَ."^(٢)

شرح الإمام أبو العباس القرطبي كيف أنَّ اللبن سُمِّيَ بالفطرة؛ لأنَّه أول شيء يدخل جوف الصبي، ويشقُّ أمعاءه.^(٣) وفي هذا عودة إلى معنى الفطرة اللغوي. والشقُّ من معاني الفطرة لغةً، ويشير اللبن إلى البقاء على الصفاء والنقاء من دون تغيير، وتناوله مباح، خلافاً للخمر التي نشأت عن تفاعلات عديدة، واختار، لتصير إلى ما هي عليه، مع حرمة شربها؛ للمفاسد التي تنجرُّ عن ذلك، وهو ما أشار إليه القرطبي حين قال: "وكأنَّ معنى الحديث أنَّه مال إلى ما يُتناوَل بالجبلَّة والطبع، وما لا ينشأ عنه مفسدة، وهو اللبن، وعدل عما ليس كذلك ممَّا يتوقَّع منه مفسدة أو من جنسه، وهي إذهاب العقل."^(٤)

= ج ٥، ص ٩١، حديث رقم: (٢٧٥٦).

- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن علي الخراساني. السنن الكبرى، حَقَّقَهُ وَخَرَّجَ أَحَادِيثَهُ: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢١هـ، كتاب: الزينة، باب: الفطرة، ج ٨، ص ٣١٠، حديث رقم: (٩٢٤٤).

(١) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٣٣٩.

(٢) رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما. انظر:

- البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: قول الله تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى﴾، ج ٤، ص ١٥٣، حديث رقم: (٣٣٩٤).

- مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الإيثار، باب: الإسراء برسول الله وفرض الصلوات، ج ١، ص ١٥٤، حديث رقم: (١٦٨).

(٣) القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٨٨.

(٤) المرجع السابق، ج ١، ص ٣٨٨.

وذكر النووي أن اختيار الفطرة معناه اختيار علامة الإسلام والاستقامة، وجعل اللبن علامة؛ لأنه سهل طيب طاهر.^(١) ففي هذا الحديث بلاغة نبوية عظيمة؛ إذ اختير اللبن للدلالة على الفطرة، وهو اختيار مُوجَّه غير عشوائي. ففي اللبن ارتباط بالمعاني اللغوية والشرعية للفطرة؛ ذلك أن اللبن (الحليب) يشقُّ الأمعاء، وهو أول ما يبدأ الصغير بتناوله. والشقُّ والبداءة من المعاني اللغوية للفطرة، واللبن باقٍ على حالته الأصلية الأولى، وهو ما يتقاطع مع الفطرة؛ لأنَّها الخِلقة الأولى، واللبن أيضاً سهل المطلب، يسير المأخذ. ومن معاني الفطرة أنَّها الإسلام، وهو يسير سمح لا عسر ولا إعنات فيه. والخِلقة والإسلام من المعاني الشرعية للفطرة، وهذه هي أوجه التشابه بين اللبن والفطرة؛ فقد اجتمعت في اللبن معاني الفطرة اللغوية والشرعية، فكانت دلالته عليها دلالة مطابقة.

الحديث الثالث: عن البراء بن عازب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: قال النبي ﷺ: "إِذَا أَتَيْتَ مَضْجَعَكَ، فَتَوَضَّأْ وَضُوءَكَ لِلصَّلَاةِ، ثُمَّ اضْطَجِعْ عَلَى شِقِّكَ الْاَيْمَنِ، ثُمَّ قُلْ: اللَّهُمَّ أَسَلَمْتُ وَجْهِي إِلَيْكَ، وَفَوَّضْتُ أَمْرِي إِلَيْكَ، وَأَجْأْتُ ظَهْرِي إِلَيْكَ، رَغْبَةً وَرَهْبَةً إِلَيْكَ، لَا مَلْجَأَ وَلَا مَنْجَا مِنْكَ إِلَّا إِلَيْكَ، اللَّهُمَّ أَمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ، وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ، فَإِنْ مِتُّ مِنْ لَيْلَتِكَ، فَأَنْتَ عَلَى الْفِطْرَةِ، وَاجْعَلْهُنَّ آخِرَ مَا تَتَكَلَّمُ بِهِ."^(٢)

معنى الفطرة في هذا الحديث إمَّا الإسلام، وإمَّا السنة؛ فَمِنْ اتَّبَعَ آداب النبي ﷺ وسُنَّته قبل النوم، وقال الدعاء المذكور، فإن مات كان ميتاً على السُّنة؛ بالتزامه سُنَّة النبي ﷺ، أو مات على الإسلام، وهو أعم.^(٣)

(١) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢١٢.

(٢) رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما. انظر:

- البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الوضوء، باب: فضل من بات على الوضوء، ج ١، ص ٥٨، حديث رقم: (٢٤٧).

- مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الذكر والدعاء والتوبة، باب: ما يقول عند النوم وأخذ المضجع، ج ٤، ص ٢٠٨١، حديث رقم: (٢٧١٠).

(٣) الخطابي، معالم السنن، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٤٣. وانظر أيضاً:

- القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، مرجع سابق، ج ٧، ص ٣٩.

- ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٥٨.

الحديث الرابع: عن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبزي عن أبيه، قال: كان رسول الله ﷺ إذا أصبح قال: "أَصْبَحْنَا عَلَى فِطْرَةِ الْإِسْلَامِ، وَكَلِمَةِ الْإِخْلَاصِ، وَدِينِ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ، وَمِلَّةِ أَبِينَا إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً مُسْلِماً، وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ." (١)

الملاحظ في هذا الحديث تأكيد الانتهاء إلى دين الإسلام، في قوله: "على فطرة الإسلام"؛ أي على الخلق القابلة لدين الإسلام وكلمة الإخلاص، ومعناها كلمة التوحيد (لا إله إلا الله محمد رسول الله)، وهو ما غرس في الفطرة منذ أخذ الله العهد على عباده، وعلى دين نبينا محمد، وهو الإسلام، وعلى ملّة أبينا إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهي الإسلام، فكانتّه يُجَدِّد إيمانه، ويؤكد انتماؤه إلى دين الإسلام؛ دين الفطرة. ومن أعظم النعم أن يصبح الإنسان على الحق، وهو الإسلام، وعلى هيئة قابلة للحق، وهي الفطرة، غير منحرف عنها، نافياً عن نفسه أن يكون مشركاً.

بناءً على ما سبق، نجد أن معاني الفطرة في الأحاديث السابقة هي السنة، أو الإسلام، أو القابلية للإسلام.

الحديث الخامس: عَنِ الْأَسْوَدِ بْنِ سَرِيحٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَعَثَ سَرِيَّةً يَوْمَ حُنَيْنٍ، فَقَاتَلُوا الْمُشْرِكِينَ، فَأَفْضَى بِهِمُ الْقَتْلُ إِلَى الذَّرِيَّةِ، فَلَمَّا جَاءُوا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "مَا حَمَلَكُمْ عَلَى قَتْلِ الذَّرِيَّةِ؟"، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّمَا كَانُوا أَوْلَادَ الْمُشْرِكِينَ، قَالَ: "أَوْ هَلْ خِيَارُكُمْ إِلَّا أَوْلَادَ الْمُشْرِكِينَ، وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ مَا مِنْ نَسَمَةٍ تُولَدُ، إِلَّا عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّى يُعْرَبَ عَنْهَا لِسَانُهَا." (٢)

(١) أخرجه النسائي والدارمي في سننهما، وقال عنه الألباني: "صحيح". انظر:

- النسائي، السنن الكبرى، مرجع سابق، كتاب: عمل اليوم والليلة، باب: ذكر ما كان النبي ﷺ يقول إذا أصبح، ج ٩، ص ٥، حديث رقم: (٩٧٤٣).

- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد التميمي. مسند الدارمي (سنن الدارمي)، تحقيق: نبيل هاشم الغمري، بيروت: دار البشائر، ط ١، ١٤٣٤هـ، كتاب: الاستئذان، باب: ما يقول إذا أصبح، ص ٦٤٥، حديث رقم: (٢٨٩٢).

- الألباني، محمد ناصر الدين. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤١٦هـ، ج ٦، ص ١٢٣٢.

(٢) الإمام أحمد، أبو عبد الله بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني. مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢١هـ، مسند المكيين، ج ٢٤، ص ٣٥٤ =

في هذا الحديث، نهى النبي ﷺ عن قتل الأطفال، فلما اعترض بعض الصحابة بأنهم أبناء مشركين وكفار، أجب بأن كل مولود، إنَّما يولد على الفطرة؛ أي على القابلية للإسلام، حتى يعقل، فيعبر بلسانه على خلاف ذلك. قال الإمام ابن تيمية: "فخطبته لهم بهذا الحديث عقب نهيه عن قتل أولاد المشركين، وقوله لهم: أو ليس خياركم أولاد المشركين؟ يُبيِّن أنَّه أراد أنهم وُلِدوا غير كفار، ثمَّ الكفر طرأ بعد ذلك، ولو كان أراد أنَّ المولود حين يولد يكون إما كافراً وإما مسلماً على ما سبق له القدر، لم يكن فيما ذكره حُجَّة على ما قصده ﷺ من نهيه لهم عن قتل أولاد المشركين." (١)

وقد اختلف علماء الحديث في معنى الفطرة في هذا الحديث، واختلفوا أيضاً في معناها في حديث أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ الآتي ذكره، وهو الحديث الركن في معناها، وستتطرق إلى أغلب المعاني المذكورة للفطرة.

الحديث السادس: ما ورد بمعنى الفطرة: عَنْ عِيَّاضِ بْنِ حِمَارٍ الْمَجَاشِعِيِّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، قَالَ ذَاتَ يَوْمٍ فِي حُطْبَتِهِ: "أَلَا إِنَّ رَبِّي أَمَرَنِي أَنْ أَعْلَمَكُمْ مَا جَهِلْتُمْ، مِمَّا عَلَّمَنِي يَوْمِي هَذَا، كُلُّ مَالٍ نَحَلْتُهُ عَبْدًا حَلَالًا، وَإِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ كُلِّهُمْ، وَإِنَّمَا أَتَتْهُمُ الشَّيَاطِينُ فَاجْتَالَتْهُمُ عَنْ دِينِهِمْ، وَحَرَمَتْ عَلَيْهِمْ مَا أَحَلَلْتُ لَهُمْ، وَأَمَرْتَهُمْ أَنْ يُشْرِكُوا بِي مَا لَمْ أَنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا." (٢)

= حديث رقم: (١٥٥٨٨). وانظر أيضاً:

- الحاكم، أبو عبد الله محمد النيسابوري. المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفیٰ عبد القادر عطا، بیروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١١هـ، كتاب: الجهاد، ج ٢، حديث رقم ٢٥٦٧، ص ١٣٣.

- البيهقي، السنن الكبرى، مرجع سابق، كتاب: اللقطة، باب: الولد يتبع أبويه، ج ٦، حديث رقم ١٢١٤٣، ص ٣٣٤. حكم الحديث: قال الحاكم في "المستدرک": "صحيح على شرط الشيخين." ووافقه الذهبي. قال الألباني: "صحيح." انظر:

- الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مرجع سابق، ج ١، ص ٧٦٠.

(١) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني. درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط ٢، ١٤١١هـ، ج ٨، ص ٣٦٤.

(٢) مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار، ج ٤، ص ٢١٩٧، حديث رقم: (٢٨٦٥).

قال النووي: قوله تعالى: "وَإِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ كُلَّهُمْ"؛ أي مسلمين، وقيل: طاهرين من المعاصي، وقيل: مستقيمين منيين لقبول الهداية، وقيل: المراد حين أخذ عليهم العهد في الذر، وقال: ألسنت بربكم؟ قالوا: بلى. قوله تعالى: "وَإِنَّمَا أَتَتْهُمُ الشَّيَاطِينُ فَاجْتَالَتْهُمُ عَنْ دِينِهِمْ"؛ أي استخفوهم، فذهبوا بهم، وأزالوهم عما كانوا عليه، وجالوا معهم في الباطل. ^(١) فالله سبحانه خلق عباده على الفطرة، وعلى الحنيفية السمحة، بناءً على العهد الذي أخذه منهم وهم في مرحلة الذر، ولكن تدخلت مؤثرات وعوامل كانت سبباً في نكوصهم عن دينهم، وهذا يبيّن أن الأصل في الإنسان سلامة الفطرة، ما لم تؤثر فيه عوامل خارجية (مثل الشياطين)، فتؤدي به إلى الانحراف عن هذه الفطرة.

ب- الحديث الركن في معنى الفطرة:

- روايات الحديث:

يُعدُّ هذا الحديث أهم حديث ذُكرت فيه لفظة "الفطرة"، واستُفيض في شرحها، وقد ورد بروايات عدة، منها:

• عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ، أَوْ يَنْصَرَانِهِ، أَوْ يُمَجَّسَانِهِ، كَمَا تُنْتَجِ الْبَيْهَمَةُ بِهَيْمَةَ جَمْعَاءَ، هَلْ تُحْسِنُونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ." ^(٢) ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ﴿فَأَتَتْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠]. وفي موضع آخر من الصحيح بزيادة: قالوا: يا رسول الله، أفرأيت من يموت وهو صغير، قال: "الله أعلم بما كانوا

(١) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، مرجع سابق، ج ١٧، ص ١٩٧.

(٢) رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما. انظر:

- البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، في عدة مواضع: كتاب: الجنائز، باب: إذا أسلم الصبي فإت هل يصل عليه؟، وهل يعرض على الصبي الإسلام؟ ج ٢، ص ٩٥، حديث رقم: (١٣٥٩). وكتاب: الجنائز، باب: ما قيل في أولاد المشركين، ج ٢، ص ١٠٠، حديث رقم: (١٣٨٥). وكتاب: تفسير القرآن، باب: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ لدين الله، ج ٦، ص ١١٤، حديث رقم: (٤٧٧٥).

- مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: القدر، باب: معنى كل مولود يولد على الفطرة، ج ٤، حديث رقم ٢٦٥٨، ص ٢٠٤٧.

عاملين."^(١) وفي رواية عند مسلم: فقال رجل: يا رسول الله، أرأيت لو مات قبل ذلك، قال: "الله أعلم بما كانوا عاملين."^(٢)

وقد روى الإمام مسلم رواية أخرى لهذا الحديث، ولكن باستبدال لفظ "الملة" بلفظ "الفطرة".

• حديث ابن نمير: "مَا مِنْ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ إِلَّا وَهُوَ عَلَى الْمِلَّةِ." **وَفِي رِوَايَةٍ أَبِي بَكْرٍ عَنْ أَبِي مُعَاوِيَةَ: "إِلَّا عَلَى هَذِهِ الْمِلَّةِ، حَتَّى يُبَيِّنَ عَنْهُ لِسَانُهُ." وَفِي رِوَايَةِ أَبِي كُرَيْبٍ، عَنْ أَبِي مُعَاوِيَةَ: "لَيْسَ مِنْ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ إِلَّا عَلَى هَذِهِ الْفِطْرَةِ، حَتَّى يُعَبِّرَ عَنْهُ لِسَانُهُ."**^(٣)

- معاني الفطرة في الحديث الركن:

بالرجوع إلى شروح الحديث، نجد أن العلماء ذكروا الاختلاف في معنى الفطرة. ويبدو أن أبرز المعاني التي ذكروها: الإسلام، والخليقة، والعهد، وما يصير إليه من سعادة أو شقاء، والقبالية.

• الفطرة بمعنى الإسلام:

هو المعنى الذي تعارفه عامة السلف كما قال ابن عبد البر (توفي: ٤٦٣ هـ). وقد أورد أبو العباس القرطبي (توفي: ٦٧١ هـ) هذا القول، وذكر أنه ما تقتضيه فطرة العقل ابتداءً،^(٤) ولكن ابن عبد البر (توفي: ٤٦٣ هـ) ينفي، بل يؤكد استحالة أن تكون الفطرة هي الإسلام؛ لأنه والإيمان قول باللسان، واعتقاد بالقلب، وعمل بالجوارح، وهذا معدوم من الطفل.^(٥) كذلك أشار إلى وجوب اعتبار المعاني اللغوية للفطرة وإعمالها. غير أن ابن حجر

(١) البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: القدر، باب: الله أعلم بما كانوا عاملين، ج ٨، ص ١٢٣، حديث رقم: (٦٥٩٩).

(٢) مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: القدر، باب: معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين، ج ٤، ص ٢٠٤٨، حديث رقم: (٢٦٥٨).

(٣) المرجع السابق.

(٤) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مرجع سابق، ج ١٨، ص ٧٢. وانظر أيضاً:

- القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، مرجع سابق، ج ٧، ص ٣٩.

(٥) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مرجع سابق، ج ١٨، ص ٧٧.

(توفي: ٨٥٢هـ) خالفه، وأثبت أن الفطرة هي الإسلام بحسب قول السلف. وقد حشد الإمام أدلة هذا الفريق، والردَّ عليها.^(١)

• الفطرة بمعنى الخِلقة:

في هذا المعنى عودة بالفطرة إلى معناها اللغوي؛ الفطرة: الخِلقة. والفاطر: الخالق. وقد أورد ذلك عدد من العلماء، ورجَّح ابن عبد البر هذا المعنى للفطرة، وأقام الأدلة عليه فالفطرة هي السلامة ما لم تتدخل عوامل أخرى.^(٢) ...، ولكنَّ ابن حجر ردَّ عليه^(٣) فابن حجر في كلِّ مرَّة يورد معنى، ويبيِّن وجه الاعتراض عليه؛ ليؤكِّد -في نهاية المطاف- أنَّ معنى الفطرة هو الإسلام، وأنَّه لا معنى لها غيره، في حين دافع ابن عبد البر عن هذا الرأي، مُبيِّناً أنَّه أصح ما قيل في معنى الفطرة.

• الفطرة بمعنى العهد:

يُقصد بذلك العهد أو الميثاق الذي أخذه الله سبحانه على عباده وهم في مرحلة الذرِّ؛ إذ أخذ الله عليهم العهد في أصلاب آبائهم. وقد أشار إلى هذا المعنى غير واحد من علماء الحديث، مثل: الخطابي (توفي: ٣٨٨هـ)،^(٤) وابن عبد البر (توفي: ٤٦٣هـ)^(٥) وهو المعنى نفسه الذي أورده المازري (توفي: ٥٣٦هـ)، وأبو العباس القرطبي (توفي: ٦٧١هـ).^(٦)

إنَّ هذا المعنى المأخوذ من الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

(١) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٤٨-٢٥١.

(٢) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مرجع سابق، ج ١٨، ص ٦٨.

(٣) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٥٠.

(٤) الخطابي، معالم السنن، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٢٦.

(٥) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مرجع سابق، ج ١٨، ص ٩٠-٩١.

(٦) المازري، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المالكي. المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: الشيخ محمد الشاذلي النيفر، تونس: الدار التونسية، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ج ٣، ص ٣١٨. وانظر أيضاً:

- ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٤٩.

- أبو العباس القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، مرجع سابق، ج ٦، ص ٦٧٦.

﴿١٧٢﴾ [الأعراف: ١٧٢] يجمع تقريباً كل معاني الفطرة، ويؤكد عمق الفطرة وثباتها وأصالتها؛ لأنها متأصلة في خَلقة البشر ابتداءً، يوم أُخِذَ منهم العهد، وهذا الميثاق يُبَيِّنُ الإنسان لقبول الدين، ومعرفة الشرائع؛ فهو تذكير بما عُرس فيه، ويمنح العبد إمكانية التمييز بين الخير والشر.

• الفطرة بمعنى الحِيلة والقابلية:

هذا القول مبني على المعاني اللغوية للفطرة؛ فقد قال الخطابي (توفي: ٣٨٨هـ): "وفيه وجه ثالث، وهو أن يكون معناه أن كل مولود من البشر، إنَّما يولد في مبدأ الخِلة وأصل الحِيلة على الفطرة السليمة والطبع المُتَهَيِّئ لقبول الدين."^(١) وهو القول الذي وافقه فيه المازري (توفي: ٥٣٦هـ).^(٢) فالفطرة هي الخِلة الأولى المهيَّئة لمعرفة الدين وأحكامه، فلو لم تتدخل مؤثرات وعوامل خارجية لكان الإنسان على الإسلام.

فالقول بأنَّ الفطرة هي الخِلة أو الهيئة القابلة لأحكام الإسلام هو استعمال للمعاني اللغوية والشرعية للفطرة، وهذا القول جامع لمعاني الفطرة، والإعمال أولى من الإهمال كما يقول الأصوليون،^(٣) وقد قال به معظم علماء الحديث.

يُستخلص مما سبق أنَّ الفطرة ذُكرت باللفظ في أحاديث عدَّة، منها ما رُوِيَ في الصحيح، وهو الأغلب، ومنها ما رُوِيَ في كتب السنن، وقد حملت الفطرة في معظم تلك الأحاديث معاني السنَّة، أو الإسلام، أو القابلية للحق، وورد حديث واحد يحمل معاني الفطرة دون لفظها، هو حديث عياض: "حنفاء فاجتالهم الشياطين". وفي ما يخصُّ الحديث الركن، وهو حديث أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، فقد اختلف علماء الحديث في تفسير لفظة "الفطرة" الواردة فيه، وأوردوا لها معاني عدَّة، منها: الإسلام والعهد والخِلة والقابلية.

(١) الخطابي، معالم السنن، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٢٧.

(٢) المازري، المعلم بفوائد مسلم، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣١٨.

(٣) ابن أمير حاج، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمد الحنفي. التقرير والتحجير، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٠٣هـ، ج ٣، ص ٤.

والخلاصة أنَّ علماء التفسير والحديث اختلفوا في معاني الفطرة، وذكروا لها معاني مُتعدِّدة، وأنَّ بعضهم استند إلى المعاني اللغوية للفطرة، في حين أورد بعضُ آخَرٍ معاني شرعية لها، مع التركيز على مذهب السلف الذي جعل الفطرة بمعنى الإسلام. غير أنَّ التحقيق أظهر أنَّ تصريحاتهم تميل إلى المعاني الأخرى، مثل القول بأنَّ معنى الفطرة هو العهد الذي أحذه الله سبحانه على بني البشر، وهو معنى صحيح، ولكنَّ الفطرة ليست هي العهد نفسه؛ فهذا العهد غُرس في الفطرة؛ ما جعل الناس قابلين للتمييز بين الحق والباطل، وقابلين لمعرفة الحق وهو الإسلام؛ فالفطرة تُمثِّل مقتضيات العهد.

والرأي القائل بأنَّ الفطرة هي الخُلقة أو الهيئة الأولى التي تجعل الإنسان يقبل أحكام الإسلام هو أصح ما ورد في معنى الفطرة، وهو قول المحقِّقين والحُذَّاق من المُفسِّرين وعلماء الحديث، وذلك بتصريح جهابذة العلماء كما سبقت الإشارة إلى ذلك. ويبدو أن ما شوَّش^(١) على العلماء القول به هو ما ارتكز في أذهانهم من أنَّ معنى الفطرة هو الإسلام، وأنَّ مخالفة ذلك هو مخالفة لمذهب السلف.

ثالثاً: المفهوم الدلالي للفظ "الفطرة" حسب خصائصها والألفاظ ذات الصلة:

تعدَّدت معاني مفهوم الفطرة، وتعدَّدت ارتباطاته بمصطلحات أُخرى، وامتدَّت تفرعاته، ولا يكتمل توضيح معناه إلاَّ بسيرٍ واستقصاءٍ لعلاقات هذا المفهوم بالألفاظ ذات الصلة، وكذا بيان أهم الخصائص التي تُميِّزه من غيره؛ لتتضح معالمه، ويُفَرَّق بينه وبين غيره بصورة واضحة جلية.

١ - المفهوم الدلالي للفظ "الفطرة" بحسب الألفاظ ذات الصلة:

سنعرض في هذا الموضع للألفاظ ذات الصلة بمعنى الفطرة ومفهومها، وقد قسَمناها إلى ألفاظ تشترك معها في الناحية اللغوية، وأخرى تشاركها في المعنى الشرعي أو المعنى الاصطلاحي.

(١) بمعنى أخلط. انظر:

- ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج٦، ص ٣١١. وشوَّش: أحدث اضطراباً.

أ- ألفاظ مشتركة مع لفظ "الفطرة" في اللغة:

- الجِبِلَّة:

في كتاب "التعريفات"، عرّف الشريف الجرجاني الطبع والفطرة بأتهما الجِبِلَّة. ففي تعريف الطبع، قال: هو الجِبِلَّة التي خُلِقَ عليها الإنسان. وفي تعريفه للفطرة، ذكر أنّها الجِبِلَّة المُتَهَيِّئَة لقبول الدين.^(١) فالجِبِلَّة هي ما طُبِعَ عليه الإنسان، وما فُطِرَ عليه. "وجبله الله على كذا إشارة لما رُكِّبَ فيه من الطبع الذي يأبى على الناقل."^(٢) فالجِبِلَّة هي ما طُبِعَ عليه الإنسان، ولا سبيل إلى تغييره.

المقارنة بين الفطرة والجِبِلَّة:

أوجه التشابه: كلا المفهومين يعني ما طُبِعَ عليه الإنسان، أو خُلِقَ؛ إذ تُعرَّف كلٌّ من الفطرة والجِبِلَّة بأتهما الطبع، والخِلقة.

أوجه الاختلاف: تُعرَّف الفطرة بأتهما النظام الخُلقي التكويني للإنسان، الذي يجعله قابلاً للحق. وفي هذا التعريف إضافة وتوضيح؛ إذ ليست الفطرة مُجرَّد طبع أو خِلقة، وإنّما أُضيف إليها الاستعداد لقبول الحق، والقدرة على التمييز. وتأسيساً على ذلك، يُمكن القول: إنّ الفطرة أعم من الجِبِلَّة؛ فالفطرة هي جِبِلَّة مضاف إليها استعداد لقبول الحق والتمييز.

- الخِلقة:

ذكر الراغب الأصفهاني أنّ الخَلق: "أصله التقدير المستقيم، ويُستعمل في إبداع الشيء من غير أصل ولا احتذاء."^(٣) فالخَلق والإبداع، هو تقدير الشيء وإيجاده على غير مثال سابق، استفرد به الله سُبحَانَهُ وَتَعَالَى. والخَلقُ إيجاد شيء اعتماداً على آخر موجود. أمّا الإبداع فهو إيجاد الشيء وإحداثه من دون استناد إلى غيره.

(١) الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص ١٤٠، ١٦٨.

(٢) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، مرجع سابق، ج ١ ص ٩٠. وهو التعريف الذي أورده المناوي في "التوقيف على مهمات التعاريف"، ص ١٢٠.

(٣) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مرجع سابق، ص ١٥٧.

المقارنة بين الفطرة والخلق:

أوجه التشابه: الفطرة هي الخلق الأولى، والفاطر هو الخالق؛ فالخلق من المعاني اللغوية للفطرة.

أوجه الاختلاف: الفطرة هي الخلق، أو النظام التكويني الخلق الذي جعل الإنسان على استعداد لقبول الحق، والقدرة على التمييز. وبهذا، فإنَّ الفطرة أعم من مجرد الخلق، والخلق جزء من الفطرة.

- الطبع والطبيعة:

ورد تعريف الطبع في "المعجم الإسلامي": "الطبع: السجية التي جُبل عليها الإنسان. وطبائع النفوس والأشياء: خصائصها وصفاتها. والطباع: الخلق والسجية التي جُبل عليها الإنسان".^(١) وكذلك ورد في "المعجم الفلسفي": "الطبع: هو الجبلة التي خُلِقَ عليها الإنسان؛ أي مجموع ما يتصف به من استعدادات خلقية ونفسية، ويرادفه الخلق والطبيعة والسجية. ويُطلق الطبع في علم الحياة على مجموع ما يتميز به الكائن الحي من صفات ذاتية".^(٢)

فالطبع هو مجموع الصفات والسلوكات الموروثة والمكتسبة غير المتغيرة التي تُتميز كل فرد من الآخر. والملاحظ أنَّ التعريف الاصطلاحي يتوافق مع المعنى اللغوي أن الطبع هو الختم؛ لأنَّ الطبع هو الصفات التي لا تُزِيل الإنسان، ولهذا خُتم عليه بها. ويتبين من التعريفات السابقة ترادف المصطلحات الآتية: الطبع، والخلق، والسجية، والجبلة.

المقارنة بين الطبع والفطرة:

أوجه التشابه: كلا المفهومين يعني الخلق التي خُلِقَ عليها الإنسان، أو جُبل.

أوجه الاختلاف: الطبع أو الطبيعة هما خصائص وصفات تُتميز الأشياء بعضها من بعض، وكلما اختلفت خصائص الأجسام والأشياء تباينت هذه الأخيرة. ومن ثمَّ، فإنَّ

(١) أبو الذهب، أشرف طه. المعجم الإسلامي، القاهرة: دار الشروق، ط ١، (١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م)، ص ٣٧٨.

(٢) صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ج ٢، ص ١١.

الطبيعة البشرية هي الصفات والخصائص النفسية والجسدية التي تُميّز الإنسان؛ فهي جزء من الفطرة، وجزء من النظام التكويني الداخلي للإنسان. وفي الاختلاف بينهما، قال النابلسي: "الفطرة مُتوافقة ومُتطابقة مع منهج الله؛ لهذا حينما تستقيم على أمر الله تشعر بالراحة. والطبع قد يتناقض مع هذا المنهج؛ فخصائص الطبع قد تتناقض مع التكليف، وضمن هذا التناقض هو الجنة؛ فالطبع مُتعلّق بالجسم، والفطرة مُتعلّقة بالنفس." (١) وبهذا يظهر الاختلاف بين المعنيين؛ فيُطلق الطبع على مُتعلّقات الأجساد، وتُطلق الفطرة على مُتعلّقات النفوس.

- الغريزة:

عرّف الكفوي الغريزة بقوله: "هي ملكة تصدر عنها صفات ذاتية، ويقرب منها الخلق، إلا أن للاعتياد مدخلاً في الخلق دونها." (٢) فالغريزة ملكة عُرست في الإنسان، فنتج منها سلوكات قد تكون واعية، وقد لا تكون كذلك. وورد في "المعجم الفلسفي" أن "الغريزة: هي الدافع الحيوي الأصلي المُوجّه لنشاط الفرد، والعامل على حفظ بقائه، والمؤدّي إلى إقباله على الملائم، وإحجابه عن المنافي." (٣) فالغريزة هي الدوافع الباطنية التي تُوجّه الإنسان لأجل البقاء، وهي تُمثّل المطالب الجسدية دون الروحية أو النفسية. وقد ورد في "موسوعة علم النفس والتربية" أن "الغرائز قوى طبيعية تتجلّى آثارها في جميع المواقف السلوكية." (٤) فالغريزة مجموع مُعقّد من ردود الفعل الخارجية والوراثية المشتركة بين جميع أفراد النوع، التي تتعلّق بغرض مُعيّن لا يشعر به الفاعل، وقد تُطلق على الاندفاع التلقائي الخالي من الوعي، أو الاندفاع الإرادي المصحوب بالاحتياج، وهي صورة من صور النشاط النفسي، وطرز من السلوك يعتمد على الفطرة والوراثة البيولوجية. (٥)

(١) النابلسي، راتب. مقومات التكليف، عمّان: الفرسان للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٣٤هـ، ص٧٩.

(٢) الكفوي، الكليات، مرجع سابق، ج١، ص٦٧١.

(٣) صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ج٣، ص١٢٧.

(٤) مجموعة باحثين، موسوعة علم النفس والتربية، بيروت: مؤسسة (CREPS)، م٢٠٠٠، ج٤، ص٦٠.

(٥) صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ج٣، ص١٢٧.

إذن، الغريزة مَلَكة أو قوة في الإنسان، تصدر عنها مجموعة دوافع وردود فعل وسلوكيات، وقد تكون واعية أو غير واعية، وهي تُوجِّه الإنسان إلى حفظ بقائه.

المقارنة بين الغريزة والفطرة:

أوجه التشابه: الفطرة والغريزة كلتاها أمر تكويني أو خِلقية في الإنسان، وهما تعملان على حفظ نوعه وبقائه، ومن معانيهما المشتركة: الطبيعة، والخِلقية.

أوجه الاختلاف: الغريزة تُمثِّل مطالب الجسد ودوافعه؛ أي الأشياء المادية. أمَّا الفطرة فتُمثِّل المطالب الجسدية، وتتعلَّق بالأمور الإنسانية، فترتبط بالمعنويات، مثل: الأحاسيس، والأفكار.

والغريزة دوافع فطرية تهدف إلى الإشباع من أجل البقاء، وحفظ النوع الإنساني بأيِّ طريقة، بِعَضُّ النظر عن الشكل. في حين تسمو الفطرة بالغريزة، فتُهدِّبها، وتُوجِّه الدوافع إلى الأطر الصحيحة والسليمة؛ فالفطرة أشمل من الغريزة، والغريزة جزء من الفطرة.

هذه هي أهم الألفاظ التي تشترك مع الفطرة في معناها اللغوي، بل يُطلَق على بعضها في اللغة اسم الفطرة، ولكنَّها تظَلُّ ألفاظاً ومصطلحاتٍ تتقارب مع الفطرة؛ فهي لا تترادفها مرادفة كاملة؛ إذ إنَّها تدل فقط على جانب واحد من جوانب الفطرة.

ب- ألفاظ مشتركة مع لفظ "الفطرة" في المعنى الاصطلاحي:

- الصبغة:

قال الأصفهاني في تعريف الصبغة: "قوله: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ﴾ إشارة إلى ما أوجده الله تعالى في الناس من العقل المُتميِّز به عن البهائم كالفطرة. وكانت النصراني إذا وُلِد لهم ولد غمسوه بعد السابع في ماء عمودية، يزعمون أنَّ ذلك صبغة، فقال تعالى له ذلك، وقال: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ صِبْغَةً﴾".^(١) فالصبغة هي قوة العقل التي غرسها الله في الإنسان، فميَّزته من غيره من الكائنات. والولد المسيحي يُصبِّغ (أو يُغمَس) في ماء مُعيَّن، في عملية يُطلَق عليها اسم التعميد ليصير نصرانياً. وتُطلَق الصبغة على الفطرة، وعلى

(١) الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٧٥.

الدين وتجلياته على الإنسان. قال صاحب "التبيان": "صبغة الله: دين الله وفطرته التي فطر الناس عليها، قيل: سمى الدين صبغة لظهور أثره على الإنسان من الصلاة، والصوم، والطهور، والسكينة، والسمت."^(١) فصبغة الله هي دين الله، وفطرته التي فطر الناس عليها؛ لتُميِّزهم، وتُحلِّيهم كما تُحلِّي الصبغة ما يُصبغ بها، وتُجَمِّل، وتظهر تجلياتها على الإنسان في ممارسته شعائر الإسلام.

المقارنة بين الصبغة والفطرة:

أوجه التشابه: تُعرَّف كلُّ من الفطرة والصبغة بأنَّها الطابع، والدين، والمِلَّة. وقد عُرِّفَت الصبغة في اللغة بأنَّها الفطرة. والصبغة هي الطابع، والدين الذي فُطِر عليه الناس.

أوجه الاختلاف: قال راتب النابلسي في ذلك: "هناك نقطة دقيقة جداً، ثمَّة فرق كبير بين أن تكون خيراً وأن تحب الخير؛ محبة الخير شيء، وأن تكون خيراً شيء آخر؛ محبة الخير فطرة، أمَّا أن تكون خيراً فهذه صبغة ... الأصل في النفوس أنَّها جُبلت على الفطرة، وفُطرت على الكمال، أمَّا أن تكون كاملة أو غير كاملة فهذا موضوع آخر."^(٢)

والفرق بين الصبغة والفطرة، كما يبدو من سياقهما في القرآن الكريم، أنَّ صبغة الله تحصل حينما يختار الإنسان لنفسه بفطرته أن يكون على دين الإسلام، أو كما قال الشاطبي: أن يكون عبداً لله اختياراً، مثلما هو عبداً لله اضطراراً.^(٣) فالفطرة نظام تكويني يقبل فيه الإنسان الحق، وفي قبوله الإسلام (دين الحق) وأحكامه، فإنَّها تتحوَّل إلى صبغة.

- الضمير:

هو ما يخفى من الإنسان، ويعسر إدراكه. ووظيفته إرشاد الإنسان إلى الخير، والبُعد عن الشر، وهو ما عُرِف به في "معجم لغة الفقهاء": "الضمير: ما تضمّره في نفسك، حالة نفسية

(١) ابن الهائم، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عماد الدين بن علي، أبو العباس. التبيان في تفسير غريب القرآن، تحقيق: ضاحي عبد الباقي محمد، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٤٢٣هـ، ص ٩٦.

(٢) النابلسي، مقومات التكليف، مرجع سابق، ص ٧٨.

(٣) الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي. الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، القاهرة: دار ابن عفان، ط ١، ١٤١٧هـ، ج ٢، ص ٢٨٩.

تُوجَّه الإنسان نحو الخير بعد إدراكه، أو الشر بعد إدراكه. ^(١) وهو الاتجاه نفسه الذي عُرف به الضمير عند الفلاسفة: "الضمير استعداد نفسي لإدراك الحسن والقبیح من الأفعال، مصحوب بالقدرة على إصدار أحكام أخلاقية مباشرة على قيمة بعض الأفعال الفردية." ^(٢)

فالضمير صوت داخلي أو ملكة إنسانية عملها الحكم على الأفعال ومآلاتها الإيجابية أو السلبية، فتدفع الإنسان إلى الخير، وتحبسه عن الشر. وللفيلسوف جون جاك روسو كلام قويم عن الضمير: "يوجد في سرّ النفوس مبدأ يولد مع الإنسان، على ضوءه يحكم الفرد - ولو صدم ميوله الشخصية- على تصرّفات وتصرّفات غيره، فينعتها بالصالحة أو بالفاسدة، وهذا المبدأ أُسمّيه أنا الضمير." ^(٣)

فالضمير ملكة، أو استعداد نفسي، أو صوت داخلي، يُمكنه الحكم على الأفعال والتصرّفات، وبيان صحيحها من سقيمها، وقويمها من فاسدها؛ فهو كالبوصلة بالنسبة إلى الإنسان.

المقارنة بين الضمير والفطرة:

أوجه التشابه: الفطرة والضمير هما استعداد داخلي في الإنسان؛ فالضمير يُوجَّه الإنسان إلى الحكم على أفعاله؛ صحيحها من سقيمها، وهو عمل الفطرة التي هي القابلية لمعرفة الحق، وتمييز الخير من الشر.

أوجه الاختلاف: الضمير حالة نفسية تُوجَّه الإنسان إلى الخير، وتمنعه من الشر، بل تلومه، وتعاتبه إن فعله، في ما يُعرّف بتأنيب الضمير أو صحوته. أمّا الفطرة فهي النظام التكويني في الإنسان، ومحل العهد الذي أخذه الله سبحانه على البشر، الذي يتيح إمكانية معرفة الحق وقبول مقتضياته، والتمييز بين الخير والشر؛ فهو مركز فيهما. والضمير جزء من الفطرة، يستمد منها الميزان وبوصلة الحكم على الأفعال والتصرّفات والأقوال.

(١) قلعي، معجم لغة الفقهاء، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٨٥.

(٢) صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ج ١، ص ٧٦٣.

(٣) روسو، دين الفطرة، مرجع سابق، ص ٧٥.

- الوازع:

على الرغم من ورود لفظ "الوازع" في مُصنَّفَات العلماء المُتقدِّمين، فإنَّ أيّاً منهم -بحسب اطلّاعنا- لم يتعرَّض لتعريفه، في حين عرّفه من المعاصرين سيد سابق؛ إذ قال: "هو الشعور النفسي الذي يقف من المرء موقف الرقيب، يحثُّ على أداء الواجب، وينهى عن التقصير، ويحاسب بعد أداء العمل، مستريحاً للإحسان، مُستنكراً للإساءة."^(١) وبإضافة المقصد أو الغاية من هذه الرقابة، عرّف الوازع بأنّه "هيئة راسخة في نفس الإنسان، تدفعه إلى عمل الخير رجاء ثواب الله، وتمنعه من عمل الشر خوفاً من عقاب الله."^(٢) فالوازع خِلقة أو ملكة نفسية في الإنسان، تردعه عن شر الأعمال، وتحثّه على حسنّها، وتقف موقف الرقيب الحسيب من العبد.

إذن، الوازع في الاصطلاح هو ما يردع الإنسان، ويزجره، ويكفّه، ويمنعه عن سيّئ الأعمال. ومن الملاحظ أنّ المعنى الاصطلاحي مُتوافق مع المعنى اللغوي؛ فكلاهما يحمل معاني الكف والردع والزجر.

مراتب الوازع:

للوازع ثلاث مراتب، هي: الوازع الجبليّ، والوازع الديني، والوازع السلطاني. الوازع الجبليّ: هو ما كانت الجبلة، أو الطبع، أو الغريزة، أو الفطرة هي الرادعة، والمانعة فيه.

وقد عرّف بأنّه "صفة خفية في الإنسان، تجعله يحرص على مصالح تدعو إليها الجبلة، أو الطبيعة، أو الخلقة، أو الغريزة، أو الفطرة."^(٣)

والوازع الجبليّ يُعرّف أيضاً باسم الوازع الطبيعي، وهو أول المراتب؛ لأنّه يمهّد لقبقتها. وما لم يزع عنه الشرع أو كله إلى مقتضى الجبلة والطبع والفطرة. وفي القاعدة

(١) سابق، سيد. عناصر القوة في الإسلام، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٨٩هـ، ص ٤٨.

(٢) سلغريوفا، برلنتا جوميدوفا. "الوازع وأثره في مقاصد الشريعة"، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٦م، ص ١٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢. وانظر أيضاً:

- موفق، نبيل. "رعاية الوازع الديني في التشريع"، رسالة دكتوراه، جامعة باتنة، ١٤٣٦هـ، ص ٤٨.

الفقهية: "الوازع الطبيعي مُعْنٍ عن الإيجاب الشرعي."^(١)

الوازع الديني: ما كان فيه الرادع هو الدين، أو أحكام الشرع الحنيف.

وقد عرّفه ابن عاشور بقوله: "الوازع الديني: هو وازع الإيمان الصحيح المتفرّع إلى الرجاء والخوف."^(٢)

الوازع السلطاني: هو ما كان للدولة أو لولي الأمر والسلطان أمر المنع منه والزجر عنه. وفي تعريفه، نجد أنّ "المقصود بالوازع السلطاني الوازع الذي يكون منشؤه منفصلاً عن نفس المُكَلَّف، ويتمثّل في كلّ مَنْ وُكِّلَ إليه إقامة نظام الشريعة؛ من: خلفاء، وأمراء، وقضاة، وأهل شورى؛ في: الإفتاء، والشرطة، والحسبة، ونواب الأقاليم."^(٣)

فمراتب الوازع ثلاث؛ فما كان للفطرة أو الجِبَلَّة دور في الردع فيه فهو الوازع الجِبَلِّي، وما كان للدين دور في الزجر عنه فهو الوازع الديني، وما كان للسلطان أو ولي الأمر دور في المنع منه فهو الوازع السلطاني.

المقارنة بين الفطرة والوازع:

أوجه التشابه: الفطرة والوازع الجِبَلِّي كلاهما ملكة داخلية تمنع الإنسان من الشر، وتحثّه على الخير.

أوجه الاختلاف: الوازع أعم من الفطرة؛ لأنّها مرتبة من مراتبه، وهذا يعني أنّ بينهما عموماً وخصوصاً.

- العقل -

عرّف العقل تعريفات متنوعة، جمعها الغزالي في "المستصفى" بقوله: "اسم العقل مشترك يُطلَق على عدّة معانٍ؛ إذ يُطلَق على بعض العلوم الضرورية، ويُطلَق على الغريزة

(١) ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي الأنصاري. الأشباه والنظائر في قواعد الفقه، تحقيق ودراسة: مصطفى محمود الأزهرى، الرياض والقاهرة: دار ابن القيم للنشر والتوزيع ودار ابن عفان للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٣١هـ، ج٢، ص١٩٠.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج٣، ص٣٨٧.

(٣) الحسيني، إسماعيل. نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٦هـ، ص٤٠٠. وانظر أيضاً:

- سلغريوفا، "الوازع وأثره في مقاصد الشريعة"، مرجع سابق، ص٢٧.

التي يتهبأ بها الإنسان لدرك العلوم النظرية، ويُطلَق على العلوم المستفادة من التجربة، حتى إنَّ مَنْ لم تحنكه التجارب بهذا الاعتبار لا يُسمَّى عاقلاً، ويُطلَق على مَنْ له وقار وهيبة وسكينة في جلوسه وكلامه. وهو عبارة عن الهدو، فيقال: فلان عاقل؛ أي فيه هدو، وقد يُطلَق على مَنْ جمع العمل إلى العلم، حتى إنَّ المفسد وإن كان في غاية من الكياسة يُمنَع عن تسميته عاقلاً." (١) فمعاني العقل مُتعدِّدة، ولكن يُمكن حصرها في أربعة معانٍ: (٢)

- العقل هو الغريزة التي جعلها الله في العبد؛ لينال بها العلم، ويُميِّز بها بين النافع والضار. وقد سمَّها بعض العلماء القوة، أو الجوهر، أو النور الرباني.

- العقل اسم يُطلَق على العلوم أو المدركات الضرورية التي تُلازم الإنسان العاقل، فتقع في نفسه ابتداءً، ولا تنفك عن ذاته، مثل: العلم بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، والعلم بأنَّ الاثنين أكثر من الواحد، وأنَّ الشيء لا يخلو من وجود أو عدم، وأنَّ من المحال اجتماع الضدين. وهذه العلوم تشمل العقلاء كافةً.

- العقل اسم يُطلَق على العلوم المستفادة من التجارب المكتسبة بواسطة العقل. وهذا العقل يُعدُّ نتيجةً للعقل الغريزي، وليس لهذا حدًّا؛ لأنَّه ينمو إن استعمل، وينقص إن أهمل.

- العقل اسم يُطلَق على الأعمال التي يستوجبها العلم، من إيمانٍ بالله وموجباته، وحسبٍ للنفس عن المنكرات والمعاصي.

هذه هي أهم معاني العقل، وإن اختلفت عبارات العلماء في التعبير عنها وشرحها. فبالعقل تُعرَف حقائق الأمور، ويُفصَّل بين الخير والشر، وبه يستعان على معرفة كُنْه الأمور والأشياء وحقائقها، والتمييز بين الصحيح والخطأ، والحق والباطل.

(١) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ص ٢٠.

(٢) المحاسبي، أبو عبد الله الحارث بن أسد. ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه، تحقيق: حسين القوتلي، بيروت: دار الكندي ودار الفكر، ٢٠٢٢، ١٣٩٨هـ، ص ٢٠٤. وانظر أيضاً:

- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي. أدب الدنيا والدين، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٨٦م، ص ١٨.

- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٩، ص ٣٠٥.

- الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص ١٥١.

بيان علاقة العقل بالفطرة:

العقل هو جانب من جوانب الفطرة، وقسم من أقسامها. قال الغزالي في ذلك: "أمّا العقل فأعني به الفطرة الغريزية والنور الأصلي الذي به يُدرك الإنسان حقائق الأشياء."^(١) وقد ذكر ابن عاشور أنّ الفطرة قسمان: فطرة جسدية، يُمثّل لها بمشي الإنسان على رجله، ومحاولته أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة الجسدية. واستنتاج المُسبّبات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية، ومحاوله استنتاج أمر من غير سببه خلاف الفطرة العقلية، وهو المُسمّى في علم الاستدلال فساد الوضع.^(٢)

إذن، العقل قسم من أقسام الفطرة؛ فعند إطلاق معنى العلوم الضرورية على العقل، يكون المقصود العلوم الفطرية التي فُطر عليها الإنسان. وعند إطلاق معنى الغريزة على العقل، فإنّ الغريزة تكون جزءاً من الفطرة المركوزة في البشر؛ حتى إنّ العلم المكتسب إذا أُطلق على العقل، فإنّ هذا الاكتساب يبني على العلوم الفطرية البديهية الأولى، وعلى العقل الغريزي الفطري. وعند تعريف الفطرة بأنّها النظام التكويني الخلقى في الإنسان، فإنّ الجانب العقلي يكون جزءاً من هذا النظام.

توجد ألفاظ أخرى سبق الحديث عنها، وسنعرض لها بإيجاز، مثل: البداية، والقابلية، والإسلام، والعهد:

- البداية (أو الابتداء) هي من المعاني اللغوية للفطرة؛ فمن معاني "فطر": ابتداء، وليست الفطرة مُجرّد الابتداء، وإنّ كانت هي الهيئة الأولى التي خُلِقَ عليها الإنسان. ومَنْ أشار إلى هذا المعنى فقد انساق إلى المعنى اللغوي من دون المعنى الشرعي.

- "القابلية" أقرب لفظ إلى الفطرة، وقد أورده العديد من العلماء بوصفه معنى لها. وتعريف الفطرة بأنّها الاستعداد والقبول لأحكام الدين هو قول العلماء المُحقّقين^(٣) كما سبقَت الإشارة إلى ذلك.

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي. إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة، (د.ت.)، ج٣، ص٤١٠.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج٢١، ص٩٠. وانظر أيضاً:

- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج٣، ص١٧٩.

(٣) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، مرجع سابق، ج٤، ص٣٣٦. وانظر أيضاً: =

- الإسلام يعني الفطرة، وهذا قول جمهور السلف قبل الاختلاف. بيد أنَّ الفطرة ليست هي الإسلام، وإنما هي القابلية والاستعداد للإسلام لأنه دين الحق. قال ابن عاشور في ذلك: "ومعنى وصف الإسلام في الآية^(١) بالفطرة أنه جارٍ على ما فُطر عليه البشر عقلاً، فهو المقصود بالفطرة؛ فلاجل تلبُّسه بدلائل الفطرة، أُطلق عليه لفظ "الفطرة"، كأنَّه هو الفطرة نفسها، كما يقال: فلان عدل."^(٢)

- العهد هو ميثاق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يَوْمَ أَشْهَدَ بِنِي آدَمَ فِي مَرَحَلَةِ الذَّرِّ عَلَى التَّوْحِيدِ المُرَكَّزِ فِي الفِطْرَةِ، وليس هو الفطرة، وما إرسال الرسل والرسالات إلا تذكير بما عُرس في الفطرة من هذا العهد.

ومن الجدير بالذكر أنَّ معظم الألفاظ المذكورة آنفاً لها صلة بالفطرة؛ فهي مصطلحات متقاربة مع الفطرة، لكنَّها ليست مرادفة لها، وبعضها أقرب إلى الفطرة من غيرها؛ فالجِبِلَّة والطبيعة الإنسانية أقرب إلى الفطرة من الوازع والضمير والغريزة. والمُلاحَظ أنَّ كل مصطلح يرتكز على جانب واحد من جوانب الفطرة.

٢- خصائص الفطرة:

لفطرة الإنسانية جملة من الخصائص تُميِّزها من غيرها، وُمكننا الاجتهاد في استخلاصها، وهي تتمثَّل في الربانية، والشمولية، والعموم، والثبات، والاطراد، والسُّننية.

=- أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، مرجع سابق، ج٨، ص٣٨٩.

- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج١٤، ص٢٩.

- ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج٢١، ص٩٠.

- الخطابي، معالم السنن، مرجع سابق، ج٤، ص٣٢٧.

- المازري، المعلم بفوائد مسلم، مرجع سابق، ج٣، ص٣١٨.

- ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج٣، ص٢٤٩.

(١) ﴿قَدْ أَفْرَضْنَاكَ لِلَّذِينَ حَرَمْنَا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الْبَلَاءُ لَكِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠].

(٢) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، مرجع سابق، ص١٩.

أ- الربانية، والشمولية، والعموم:

- الربانية:

من خصائص الفطرة أنَّها منسوبة فقط إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى؛ فقد أضافها سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى إلى نفسه، فقال عزَّ من قائل: ﴿فَأَنزَلْنَاكَ لِذِكْرِ النَّاسِ إِذْ جَاءَكَ رَبُّكَ فَأَنبِئْهُم بِرَبِّهِمْ وَأَعَلِّمُهُمُ الْحِكْمَ وَاللَّيْقَانَ وَلِيَذَلَّ اللَّهُ بِالنَّاسِ أَنَّ اللَّهَ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ﴾ [الروم: ٣٠]. وهي إضافة تشريف ورفعة، ومعرفة أنَّها ربانية المصدر يعني أنَّها مرتبطة بالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى؛ ما يضفي عليها صفة السمو، ويرفع مكانتها، ويمنحها قدسية لا نظير لها؛ لأنَّها من صاحب الخلق، وصاحب الأمر، الذي لا يتعارض أمره التكويني مع أمره التشريعي؛ فهي لم تصدر من البشر الذين يحكمهم العجز والقصور، وإنَّما أوجدها ربُّ البشر الخالق الفاطر. وربط الفطرة بالله سبحانه هو تأكيد لمقصديتها، ووجوب التنبُّه لها. وهذه الخصيصة هي الأساس والأصل الذي تنبثق منه بقية الخصائص.

- الشمولية، والعموم:

يُقصد بالشمولية أنَّ الفطرة شاملة عامة لكل البشر؛ فهي للناس كافة. وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠] يدل على أنَّه تعالى فطر البشر جميعاً على هذه الفطرة؛ ففي قوله تعالى: ﴿فَطَرَ النَّاسَ﴾ نجد أنَّ الألف واللام للاستغراق بمعنى "كل الناس". فالفطرة تشمل جميع الناس، ولا تقتصر على صنف دون آخر؛ فهي ليست حصراً على المؤمنين دون المشركين أو الموحَّدين دون الملحدين. "والأولى: حمل أناس على العموم من غير فرق بين مسلمهم وكافرهم، وأنَّهم جميعاً مفطورون على ذلك لولا عوارض تعرض لهم، فيبقون بسببها على الكفر." (١)

وهذه الفطرة مرتبطة بالعهد المغروس فيها، الذي أخذه الله سبحانه على كل بني آدم يوم أشهدهم: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَيْتِ آدَمَ مِمَّنْ طَهُرَهُمْ دَرَجَاتٍ وَأَشْهَدَهُم عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ سَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، فهي -إذن- موجودة في كل البشر. قال الشعراوي: "وقد أودع الله

(١) الشوكاني، فتح القدير، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٥٨.

سيحانه في كل إنسان فطرة، وهذه الفطرة شهدنا في عالم الذرّ. ^(١) وقال في موضع آخر مُؤكِّداً ذلك: "هذا هو العهد الإلهي الذي أخذه الله على خلقه وهم في مرحلة الذرّ، حيث كانوا جميعاً في آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ فالأنسال كلها تعود إليه، وفي كل إنسان إلى يوم القيامة ذرّة من آدم، هذه الذرّة هي التي شهدت هذا العهد، وأقرت أنه لا إله إلا الله، ثمّ ذابت هذه الشهادة في فطرة كل إنسان." ^(٢) فالفطرة موجودة في كل إنسان، وهي عامة للناس كافةً بِغَضِّ النظر عن اختلاف بيئاتهم وأعرافهم؛ إنَّها تشمل كل البشر في جميع الملل، ومختلف القبائل والشعوب، مهما اختلفت أماكنهم، وافتقرت أزمتههم.

ب- الثبات، والاطراد:

- الثبات:

الخصيصة الثالثة للفطرة أنَّها ثابتة لا تتغيَّر ولا تبدل، ودليل ذلك ما يأتي:

- العهد المغروس هو الفطرة: إنَّ العهد والميثاق الذي أخذه الله على بني آدم ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿٣٧﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢] منذ الأزل، مركزاً في الفطرة. والعهد ثابت لا يتغيَّر مُذْ أخذه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَلَىٰ بَنِي آدَمَ فِي عَالَمِ الذَّرِّ، ويستحيل أن يكون مغروساً في شيء مُتغيِّر.

- تقدير فعل "الزم" أو "الزموا" في الآية الكريمة: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ اللَّيْلِ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]:

هذا التقدير للفعل قد قال به معظم المُفسِّرين. ^(٣) ونورد في ما يأتي قول الزمخشري،

(١) الشعراوي، تفسير الشعراوي (الخواطر)، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٦٣٩٠.

(٢) المرجع السابق، ج ١٤، ص ٨٤٢١.

(٣) البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٦٩. وانظر أيضاً:

- الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، مرجع سابق، ج ٢٥، ص ٩٨.

- النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي)، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٩٩.

- الشوكاني، فتح القدير، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٥٩.

- أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، مرجع سابق، ج ٨، ص ٣٨٩.

- صديق خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٢٤٧.

وهو في اللغة: ﴿فَطَّرَ اللَّهُ﴾: أي الزموا فطرة الله، أو عليكم فطرة الله. وإنَّما أضمَّرتَه على خطاب الجماعة، لقوله: ﴿مُنِيبِينَ إِلَيْهِ﴾. ومنيبين: حال من الضمير في: الزموا. (١)

فلو كانت الفطرة مُتغيِّرة، ما كان الأمر بالتزامها أو اتِّباعها، فلا يُعقل أن يُتبع غير ثابت أو المتغيِّر المتحوِّل، فوجب أن تكون الفطرة ثابتة.

- قوله تعالى: ﴿فَطَّرَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]:

من معاني الفطرة أنَّها الخِلقَة، وهذه الخِلقَة أو الفطرة صرَّح الله سُبحَّانَهُ وتعالى بأنَّها لا تتبدَّل، وقد قال بذلك جمع من المُفسِّرين: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾؛ أي ما ينبغي أن تُبدَّل تلك الفطرة، أو تُغيَّر. (٢)

وقد ربط الشوكاني بين بداية الآية ونهايتها، فقال: "وجملة ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ تعليل لما قبلها من الأمر بلزوم الفطرة؛ أي هذه الفطرة التي فطر الله الناس عليها لا تبديل لها من جهة الخالق سبحانه." (٣)

ولكن، قد يردُّ إلى الذهن أن الله سُبحَّانَهُ وتعالى قال في آية أُخرى على لسان إبليس: ﴿وَلَا مَرْتَبَهُمْ فَلَئِمَّ بِرَبِّهِمْ خَلَقَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١١٩]، فنقول: إنَّ التبديل ليس هو التغيُّر؛ فمحاولة تغيُّر الخلق لا ينفي ثبات الفطرة. قال ابن تيمية في ذلك: "وأما تبديل الخلق، بأنَّ يُخلَقوا على غير تلك الفطرة، فهذا لا يقدر عليه إلا الله، والله لا يفعله، كما قال: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾، ولم يقل: "لا تغيُّر"؛ فإنَّ تبديل الشيء يكون بذهابه وحصول بدله، فلا يكون خلق بدل هذا الخلق، ولكن إذا غيِّر بعد وجوده، لم يكن الخلق الموجود عند الولادة قد حصل بدله." (٤)

فالتغيُّر قد يمَسُّ الخِلقَة الجسدية، لكنَّه لا يُبدَّل الفطرة؛ لأنَّها ثابتة. فمَنْ يُغيِّر جنسه، أو يستنسخ بشراً، فقد غيَّر في الخِلقَة، ولكنَّ الفطرة لا تتبدَّل.

(١) الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (تفسير الزمخشري)، مرجع سابق، ج ٣، ص ٤٧٩.

(٢) المرجع السابق، ج ٣، ص ٤٧٩. وانظر أيضاً:

- النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي)، مرجع سابق، ج ٢، ص ٧٠٠.

(٣) الشوكاني، فتح القدير، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٥٩.

(٤) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، مرجع سابق، ج ٩، ص ٣٧٥.

تفسير لفظ "الصبغة":

ورد لفظ "الصبغة" بمعنى الفطرة في قوله تعالى: ﴿صَبَّغَهُ اللَّهُ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ صَبَّغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ [البقرة: ١٣٨]. والصبغة هي ما يُصبغ به الشيء. قال الطبري: "صبغة الله: فطرة الله."^(١) وهو ما صرح به المُفسِّرون، وأشاروا إليه في تفسير آية الصبغة، والألفاظ ذات الصلة.

فالفطرة -إذن- صبغة الله، وهي ثابتة، فلزم أن تكون الفطرة ثابتة، ولا يُمكن لها أن تتغيَّر، أو تتحوَّل. وفي ذلك قال ابن تيمية: "الفطرة لا تقبل نقيضها، وهذا يقتضي صحتها وثبوتها، لا ضعفها وفسادها."^(٢) وقد يعترض بعض العلماء، فيقول إنَّ الفطرة قد تنحرف، وقد شاع استعمال مصطلح انحراف الفطرة، ولكنَّ المصطلح الصحيح هو الانحراف عن الفطرة،^(٣) وليس انحراف الفطرة؛ فالفطرة ثابتة كما بيَّنا، والإنسان قد يزيغ عن الطريق القويم، فيكون بذلك قد انحرف عن فطرته السوية، وليست فطرته هي التي انحرفت؛ فالفطرة واحدة، وهي الفطرة السليمة، وما عداها هو انحراف وخروج عنها.

- الأطراد:

ذكرنا أنفأ أنَّ الفطرة ثابتة ومستمرة في كل وقت، وأنها ليست خاصة بزمن دون آخر، أو عصر دون سواه، أو مُنتسبة إلى تاريخ مُعيَّن؛ فهي مستقلة عن الزمان والمكان. وما ثبت أنه حق في وقت ما سيكون دائماً حقاً؛ فلا يزعم جمع من الناس أنَّ متطلبات الفطرة اليوم غير ما هي عليه أمس. فمثلاً، الشذوذ الجنسي مُخالف للفطرة أمس واليوم وغداً، ولا يُمكن أن تقبله الفطرة بحُجَّة الحرية الشخصية. وما اعتبار الحركة الأثوية للزواج عبوديةً، وللأمومة عبثاً، ولتعدد أناهط الأسر ممجوجاً، سوى انحراف عن الفطرة؛

(١) الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، مرجع سابق، ج ٣، ص ١١٩-١٢٠. وانظر أيضاً:

- البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، مرجع سابق، ج ١، ص ١٠٩.

- البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)، مرجع سابق، ج ١، ص ١٥٧.

(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، مرجع سابق، ج ٦، ص ٨٧.

(٣) هو المصطلح الذي استعمله ابن عاشور عند بيانه أسباب الانحراف عن الفطرة. انظر:

- ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٠٣.

فلا يمكن تقبُّله وإن قُنن في المؤتمرات الدولية؛ فالفطرة ثابتة مُطَرِّدة.

ت - السننية:

يُقصد بهذه الخصيصة أنَّ الفطرة سُنَّة من السُّنن الإلهية، وقد عُرِّفت السُّنن بأنَّها النواميس والقوانين التي يسير عليها الكون، ومن تعريفاتها: "السُّنن هي القوانين التي تحكم نظام الدنيا، ونراها منتشرة في الكون، وفي الحياة، وفي سلوك الإنسان."^(١) فالسُّنن هي النظام، وهي القوانين التي وضعها الله في الكون، فيسير وفقها. وقد عرَّف الطيب برغوث السننية بأنَّها "الأنساق الخلقية الهيكلية، أو البنيوية المنتظمة في المفردات الكونية؛ لتضمن أداء كل مفردة لوظيفتها الوجودية الداخلية والخارجية في النسيج الكوني العام باطراد."^(٢) فالسُّنن أنساق عامة، أو نظام هيكلية يضمن سير الكون بانتظام واطراد، وذلك بقيام كل نوع من السُّنن بوظيفته. والسُّنن تنقسم إلى سُنن الآفاق، والأنفس، والتشريع، والتأييد ...

وقد أشار بعض العلماء إلى أنَّ الفطرة تُعدُّ مصدرراً من مصادر معرفة السُّنن الإلهية.^(٣) ولكن، يُمكن الاستنتاج أنَّ الفطرة أيضاً سُنَّة من سُنن الله في الكون، ودليل ذلك ما يأتي:

- تعريف السُّنن الإلهية بأنَّها النُّظم أو النظام. قال الغمراوي في تعريفه للسُّنن الكونية: "النُّظم التي فطر الله عليها الخلق. فكل ما اشتملت عليه هذه النُّظم، وكل ما اتصل بطبائع الأشياء، وخصائصها، وعلاقات بعضها ببعض؛ داخل في علم سُنن الله الكونية. فهذا العلم هو علم الفطرة."^(٤) والفطرة نظام تكويني داخلي في الإنسان؛ فهي سُنَّة الله تعالى في النفس البشرية.

(١) عاشور، مجدي محمد. السنن الإلهية في الأمم والأفراد، القاهرة: دار السلام، ط ٢، ٢٠٠٧م، ص ٣٧.

(٢) برغوث، الفاعلية الحضارية والثقافة السننية، مرجع سابق، ص ٣٢.

(٣) عاشور، السنن الإلهية في الأمم والأفراد، مرجع سابق، ص ١١١. وانظر أيضاً:

- برغوث، الفاعلية الحضارية والثقافة السننية، مرجع سابق، ص ١٧٦.

(٤) الغمراوي، محمد أحمد. في سنن الله الكونية، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط ١، ١٣٥٥هـ، ص ١.

- وجود تعريف آخر للسُنن يُؤكِّد ذلك: "أقدار الله، وعهوده الثابتة، وعهوده الحقّة، وكلماته التامة التي لا تبديل لها، ولا تحويل يعترها، ولا تغيير يشملها، ولا تحابي أحداً؛ مؤمناً كان أو كافراً." (١) وقد فسّر كثير من العلماء الفطرة بأنّها عهد الله وميثاقه (٢) الذي أخذه على بني البشر في مرحلة الذرّ. وبالتحقيق، فإنّ العهد مغروس في الفطرة.

- من المعاني اللغوية والشرعية للفطرة: السُنّة؛ ففطرة الله هي سُنّته في خلقه، التي لا تبديل عنها، ولا تحويل لها.

- خصائص السنن الإلهية هي: الربانية، والثبات، والعموم، والاطراد. (٣) وهي خصائص الفطرة كما ذكرنا آنفاً.

- أمر الله في الكون أمران: تكويني، وتشريعي. قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]. "أمر تكويني؛ وهو السُنن الكونية، أو أمر تشريع؛ وهو الديانة السماوية." (٤) ويُطلَق أمر التكوين أيضاً على الفطرة التي فطر الله الناس عليها؛ فالفطرة سُنّة من سُنن الله في الأنفس.

بناءً على ما سبق، نستنتج أنّ الفطرة تمتاز بأنّها ربانية؛ فمصدرها المولى عزّوجلّ، وأنّها تشمل البشر كافة؛ ذكوراً وإناثاً، وشعوباً وقبائل، وأنّها ثابتة؛ فلا تقبل التبديل والتغيير، وأنّها مستمرة مُطرّدة في كل الأزمان والأمكنة؛ ما يُحوّلها أن تكون الأصل الجامع والوصف المشترك بين جميع البشر، الذي انبنى عليه الإسلام. فهذه الخصائص هي ما يميّز الفطرة؛ إمّا النظام التكويني الذي جعله الخالق في بني البشر.

(١) كهوس، رشيد. السنن الإلهية في السيرة النبوية، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠١٠م، ص٥٢.

(٢) انظر موضوع التأصيل الشرعي للفطرة في القرآن والسُنّة، ص٥١-٧٤ من هذا الكتاب.

(٣) عاشور، السنن الإلهية في الأمم والأفراد، مرجع سابق، ص٩٧-١٠٨.

(٤) رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، مرجع سابق، ج١، ص٢٠٥.

خاتمة:

بتتبع مختلف تعريفات العلماء المتقدِّمين والمعاصرين، والبناء عليها، يُمكن صياغة تعريف إجرائي للفطرة بأنَّها "النظام التكويني الداخلي في كل إنسان، الذي يجعله قابلاً للحق، وما يقتضيه؛ وقادراً على التمييز."

فالفطرة هي ما خلِق عليه الإنسان من هيئة تجمع جانبه الجسدي والعقلي والنفسي (الميول، والاستعدادات، والطباع)، تبعاً لما عُرس فيها من العهد المأخوذ في مرحلة الذرِّ؛ فهذه الخِلقَةُ على استعداد لمعرفة الحق، وقبوله، والاستجابة له، والميل إلى كل ما يقتضيه من إثارة العدل، والحسن، والرحمة، واجتناب ما يضادها من الظلم، والقُبْح، والاستبداد؛ إنَّها تُمثِّل الهيئة والنظام اللذين يجعلان الإنسان أهلاً للتمييز بين النفع والضرر، وبين الخير والشر، وبين الحق والباطل.

وقد تبيَّن لنا أنَّ اختلاف العلماء في معنى الفطرة ناشئ عن جمعها معاني عدَّة، فكلُّ نظر إليها من جانب، وفاته الجانب الآخر؛ إنَّها الخِلقَةُ، والهيئة، والنظام التكويني الذي مكَّن الإنسان من قبول الحق، والتمييز بينه وبين الباطل، وبين النفع والضرر، وبين الخير والشر، وهي القابلية والاستعداد لمعرفة أحكام الإسلام الذي هو دين الحق، وهذا قول الحُدَّاق من المحدثين والمُحقِّقين من علماء التفسير. وكل هذا ناشئ ممَّا رُكِّز في الفطرة من الميثاق والعهد المأخوذ من بني آدم في مرحلة الذرِّ؛ فالفطرة ذاكرة روحية للبشر، وإنَّها بُعث الرسل للتذكير بها في هذا العهد وهذه الذاكرة.

وبتتبع الألفاظ ذات الصلة بالفطرة، تبيَّن وجود ألفاظ تشترك معها في المعنى اللغوي، وأخرى تشترك مع الفطرة في المعنى الاصطلاحي، وأنَّها تُعبِّر عن جانب من جوانب الفطرة، وهي ليست مرادفة للفطرة بصورة كاملة. وقد انتهى البحث في هذا الفصل إلى تحديد خصائص الفطرة، وهي: الربانية، والعموم، والاطراد، والثبات، والسُّننية.

الفصل الثاني:

علاقة الفطرة بمباحث الحكم الشرعي وأركانه

بعد أن عرضنا في الفصل الأول مفهوم الفطرة، ببيان مدلولها لغةً واصطلاحاً، وتأصيلها الشرعي في القرآن الكريم والسنة الشريفة، وتحدّدت علاقتها بالألفاظ ذات الصلة، وتوضّحت خصائصها، ثمّ اعتمدنا تعريفاً لها؛ سنتناول في هذا الفصل الحكم الشرعي (ثمرة علم أصول الفقه)؛ إذ يُعدُّ أول مبحث في أصول الفقه أو أصول التشريع، وسنعمل على بيان العلاقة التي تربط الفطرة بالحكم الشرعي وأركانه، عن طريق المرور بمسائله الواحدة تلو الأخرى. وكذلك التعريف به، وبأنواعه، ثمّ بيان أقسام كل نوع منها. يلي ذلك التعريف بأركان الحكم الشرعي؛ الحاكم، والمحكوم فيه، والمحكوم عليه. وفي خضمّ هذا الطرح، سنعكف على بيان العلاقة التي تربط كل مسألة وجزئية بالفطرة، لنختم الفصل بمحاولة الإجابة عن السؤال الجوهرى: هل يُمكن الاستدلال بالفطرة على معرفة الأحكام الشرعية؟ وذلك بطرح المسألة ضمن منهجية مقارنة بين المجيزين لذلك (لاعتقادها دليلاً) والمعارضين له، مع بيان أدلة كل فريق، والرد عليها، ثمّ بيان الرأي الراجح.

أولاً: علاقة الفطرة بالحكم الشرعي

الأحكام الشرعية هي ثمرة علم أصول الفقه؛ ذلك أنّ هدف الاجتهاد، والاستنباط، والتنزيل، ومعرفة الأدلة وكيفية الاستدلال، واستثمار مقاصد الشريعة؛ هو الوصول إلى الأحكام الشرعية. وسنعرض لعلاقة الفطرة بمختلف مسائل الحكم الشرعي ومباحثه، في محاولة معرفة كيفية ارتباطه بالفطرة، عن طريق تتبّع تعريفه، وتقضي أهم مطالبه.

١- الحكم الشرعي وأنواعه:

سنتناول تعريف الحكم الشرعي بنوعيه، ثمّ أقسام كل نوع، مُعرّجين على بيان علاقة كل قسم بالفطرة.

أ- الحكم الشرعي:

يعرف عند جمهور الأصوليين بأنه: "خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلفين

بالاقتضاء أو التخير، أو الوضع."^(١) وعند الفقهاء: "أثر خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين."^(٢) فالحكم الشرعي عند الأصوليين هو خطاب الله تعالى، وعند الفقهاء هو أثر هذا الخطاب؛ فالأصوليون نظروا إليه من ناحية المصدر، والفقهاء نظروا من ناحية المتعلق، ولا خلاف عملياً بين التعريفين.^(٣)

ب- أنواع الحكم الشرعي:

يُقَسَّم الأصوليون الحكم الشرعي إلى نوعين: تكليفي هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء، أو الترك، أو التخير، ووضع هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال العباد عن طريق الوضع، وهو ينحصر في الأسباب، والشروط، والموانع، والعزائم، والرخص، والصحة، والبطالان.

٢- الفطرة مدار الأحكام الشرعية:

إذا كان الحكم الشرعي (خطاب الله المتعلق بأحكام المكلفين) هو أمر الله التشريعي، وكانت الفطرة (النظام التكويني الداخلي في الإنسان) هي أمر الله التكويني؛ فلا يُمكن بحال من الأحوال أن يتضاد الأمر التشريعي مع الأمر التكويني. وباستقراءنا الخطاب الشرعي، فإننا نجدُهُ مُتَوَافِقاً مع الفطرة، بحيث لا يُخالفها، ولا يضادها، بل يتماهى معها، ويحافظ عليها، ويجذر من خرقها، أو الإخلال بها.

(١) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ١، ص ٩٥. وانظر أيضاً:

- القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي. نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق:

عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط ١، ١٤١٦هـ، ج ١، ص ٢١٦.

- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمد معوض

وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت: عالم الكتب، ط ١، ١٤١٩هـ، ج ١، ص ٤٨٢.

- الإسنوي، أبو محمد جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن بن علي الشافعي. التمهيد في تخرج الفروع على الأصول،

تحقيق: محمد حسن هيتو، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٠هـ، ج ١، ص ٤٨.

- التفنازاني، شرح التلويح على التوضيح، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٠.

(٢) خلاف، عبد الوهاب. علم أصول الفقه، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٣هـ، ص ١١٦. وانظر أيضاً:

- البيانوني، محمد أبو الفتوح. الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية، دمشق: دار القلم، ط ١، ١٤٠٩هـ، ص ٢٨.

(٣) البيانوني، الحكم التكليفي، مرجع سابق، ص ٢٨.

أ- بيان علاقة الفطرة بتقسيمات الحكم التكليفي:

الحكم التكليفي هو أمر بالفعل، أو أمر بالترك. وبحسب القرينة، تتفاوت الدرجة في الأول بين الواجب والمندوب، وفي الثاني بين التحريم والكراهة. أمّا المباح فما كان فيه المُكَلَّف مُخَيَّرًا بين الفعل والترك. والفطرة، أو النظام الداخلي التكويني في الإنسان -بجوانبه الثلاثة- يستجيب لأوامر الشارع الحكيم؛ لأنَّ الأمر التشريعي مُتَوَافِقٌ والأمر التكويني، وأنَّ هذه الاستجابة هي من مقتضيات الفطرة في قبولها الحق؛ إذ الدين الإسلامي دين الحق، فنجم عن ذلك قبولها الأوامر، واجتنابها النواهي.

ومن الملاحظ أنَّه على قدر اتساق أيِّ فعل مع الفطرة، أو مع النظام التكويني في الإنسان، يكون هذا الفعل مطلوباً في الشرع، وأنَّه على قدر مخالفة أيِّ فعل للفطرة، يكون هذا الفعل ممنوعاً، أو محذوراً منه. فكل ما حافظ على أصل الفطرة، وعلى هذا النظام التكويني بكل مقتضياته، قد يكون في درجة الواجب أو المندوب، والعكس صحيح؛ فما خرق هذا النظام، وأخلَّ به، كان في درجة المُحَرَّم، أو المكروه. وهذا ما نبَّه إليه ابن عاشور حين قال: "ونحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع نجده لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة، والحذر من خرقها واختلالها. ولعلَّ ما أفضى إلى خرق عظيم فيها يُعدُّ في الشرع محذوراً وممنوعاً، وما أفضى إلى حفظ كيانها يُعدُّ واجباً، وما كان دون ذلك في الأمرين فهو منهي أو مطلوب في الجملة، وما لا يمسها مباح."^(١) ولهذا يُمكن تقديم بُعد جديد للأحكام الشرعية، ودلالة اصطلاحية مختلفة عمّا وضعه الأصوليون لها، فتصبح الفطرة عاملاً مهماً في تحديد معنى الواجب، والمُحَرَّم، والمندوب، والمكروه، والمباح. وفي ما يأتي بيان لذلك:

- الواجب: يُعرَّف الأصوليون الواجب بأنَّه "ما يُمدَح فاعله، ويُذَم تاركه."^(٢) وهو أيضاً ما يؤدِّي إلى حفظ النظام الخلقى التكويني في الإنسان بجوانبه الثلاثة: العقلي، والجسدي، والنفسي والروحي.

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٨٥.

(٢) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ١، ص ٩٧. وانظر أيضاً:

- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: الشيخ

أحمد عزو عناية، بيروت: دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤١٩هـ، ج ١، ص ٢٦.

- المحرّم (أو المحظور أصولياً): يُعرّف الأصوليون المحرّم بأنّه "ما يُدّم فاعله، ويُمدح تاركه."^(١) وهو أيضاً ما يُجِلُّ بالفطرة، أو النظام التكويني في الإنسان؛ فالمحرّم هو ما أخلَّ بعقل الإنسان، أو جسده، أو جانبه النفسي والروحي.

- المندوب: يُعرّف الأصوليون المندوب بأنّه "ما يُمدح على فعله، ولا يُدّم على تركه."^(٢) وهو أيضاً ما يؤدّي إلى حفظ الفطرة، ولكنّ بدرجة أقل من الواجب.

- المكروه: يُعرّف الأصوليون المكروه بأنّه "ما يُمدح تاركه، ولا يُدّم فاعله."^(٣) وهو أيضاً ما يؤدّي إلى الإخلال بالفطرة، ولكنّ بدرجة أقل من المحرّم.

- المباح: يُعرّف الأصوليون المباح بأنّه "ما لا يُمدح على فعله، ولا على تركه."^(٤) وهو أيضاً كل ما ترتضيه الفطرة، وتميل إليه ما لم يُخالف الشرع. والمباح كذلك قد يستدعيه داعي الفطرة للوفاء بمتطلبات جانب من جوانبها، مثل: الأكل للجانب الجسدي.

فارتباط الأحكام بمدى حفظها للفطرة، أو خرقها إيّاها، جعل الفطرة مدار الأحكام الشرعية، وهو أمر مهم يجب ألا يُغصّ الطرف عنه، فلا يكتفى بطلب الفعل طلباً جازماً أو غير جازم كما في الواجب والمندوب، وإنّما يجب تأكيد النظر على هذا الفعل؛ هل يؤدّي إلى حفظ الفطرة أم لا؟ والأمر نفسه ينطبق على الجهة المقابلة؛ فلا يكتفى بالنهي عن الفعل نهياً جازماً أو غير جازم كما في المحرّم والمكروه، وإنّما يجب تصويب النظر إلى الفطرة؛ هل يُخالفها، أو يُصادمها، أو أنّه لا يمسه؟ الفطرة بوصلة المُجتهد عند بذله الوسع في إدراك الحكم الشرعي، وهي ضابط أساسي، ومعلم مهم في تعرّف الأحكام الشرعية، وتقرير أنّ أوامر الشارع الحكيم ونواهيهِ مُتطابِقةً تطابقاً كاملاً مع النظام التكويني في كل إنسان. وبهذا يُمكن الارتقاء بالأحكام؛ لتحقيق المطلوب

(١) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ١، ص ١١٣. وانظر أيضاً:

- الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٦.

(٢) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ١، ص ١١٩. وانظر أيضاً:

- الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٦.

(٣) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ١، ص ١٢٢.

(٤) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٦.

منها، وتفعيل أثرها في الواقع عند التنزيل.

فمقصد الشارع هو حفظ الفطرة، والتحذير من الإخلال بها، وهذا ما بيّنه الأخصري بقوله: "ونحن إذا أمعنا النظر في مراد الشرع وجدناه يدعو إلى التزام الفطرة بفعل ما به قيامها، ودفع ما من شأنه أن يُرتب خللاً فيها؛ وقوعاً، أو توقُّعاً." (١) فحقيقة الأحكام وبنيتها قائمة على مقتضيات الفطرة؛ لذا، لا ينبغي أن تكون مجردة تجريداً يجعل تطبيقها تطبيقاً آلياً، بعيداً عن العِلل والغايات. ولعلّ أسمى العِلل والمقاصد هو الحفاظ على الفطرة، والتحذير من الانحراف عنها، وهذا ما أكّده طه عبد الرحمن حين قال: "للحكم الشرعي نيتان متشاكلتان: بنية فقهية تهتم بالمراقبة المادية عن طريق الوازع الشرعي، وبنية أخلاقية تهتم أو تعتمد الوازع النفسي... وفي بيان العلاقة بين الوجه الفقهي والأخلاقي في الحكم الشرعي من جانب المقصود يكون الحكم الشرعي موصوفاً بالتوجُّه المعنوي، والانباء على الفطرة." (٢)

فالمقصد العام من التشريع مسايرة الفطرة، ومراد الشارع حفظ الفطرة، والحذر من الانحراف عنها. وبهذا يتبيّن ما للفطرة من مكانة رائدة في منظومة التشريع؛ فهي مدار الأحكام الشرعية، وخط سيرها الأساس.

ب- بيان علاقة الفطرة بتقسيمات الحكم الوضعي:

قسّم الأصوليون الحكم الوضعي إلى خمسة أقسام: السبب، والشرط، والمانع، والعزيمة والرخصة، والصحة والبطلان (الفساد عند الأحناف). وفي هذا المقام، سنبرز علاقة الفطرة بهذه الأقسام.

- علاقة الفطرة بالسبب، والشرط، والمانع:

شرع الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَحْكَاماً، وشرع لها أوصافاً تُعرّف بها هذه الأحكام، وتتوقّف عليها، وهي الأسباب، والشروط، وانتفاء الموانع؛ فالأحكام الشرعية توجد بالأسباب والشروط، وتنعدم بوجود الموانع.

(١) الأخصري، الأخصر. مأخذ القاصد إلى إمامة المقاصد، الجزائر: دار الكفاية، ط١، ٢٠١٦م، ص ٢٩٩.

(٢) عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص ١٠٦-١٠٧.

السبب:

عَرَّفَ الأصوليون السبب بأنه "الذي يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم لذاته."^(١) فيلزم من وجود السبب وجود الحكم الشرعي، ويلزم من انعدامه عدم وجود الحكم، مثل القتل الذي هو سبب لوجوب القصاص. ويُقسَّم السبب تبعاً لاعتبارات عدَّة، منها اعتبار قدرة المُكَلَّف، وهو عندئذٍ ينقسم إلى قسمين: سبب مقدور عليه، وسبب غير مقدور عليه:^(٢)

- السبب المقدور عليه: هو ما كان داخلياً تحت كسب المُكَلَّف وطاقته، بحيث يُمكن للمُكَلَّف فعله أو تركه، مثل البيع الذي هو سبب لانتقال الملك.

- السبب غير المقدور عليه: هو ما لم يكن من كسب المُكَلَّف؛ إذ لا دخل له في تحصيله أو عدمه، مثل: دلوك الشمس الذي هو سبب لوجوب الصلاة، والموت الذي هو سبب لانتقال الملك؛ فمثل ذلك لا قدرة للمُكَلَّف على جلبه أو منعه، ولا طاقة له به.

إنَّ علاقة الفطرة بالقسم الأول من تقسيات السبب هي علاقة طردية؛ فبعض الأسباب تتوافق مع الفطرة، وتراعيها. ومن الأمثلة على ذلك:

- القرابة بالنسب والنكاح سبب للإرث.^(٣) وهذا ممَّا تميل إليه الفطرة، وتقتضيه (الجانب النفسي من النظام التكويني).

- الإلتاف سبب للضمان.^(٤) فترتَّب الضمان على مَنْ يُتَلَف مال غيره لهو عين ما ترتضيه الفطرة؛ لقبولها دائماً الحق.

(١) السبكيان، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب. الإبهاج في شرح المنهاج، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ، ج٢، ص١٥٨. انظر:

- القرافي، شرح تنقيح الفصول، مرجع سابق، ص٨١.

(٢) النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد. المذهب في علم أصول الفقه المقارن، الرياض: مكتبة الرشد، ط١، ١٤٢٠هـ، ج١، ص٣٩٣.

(٣) القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي. أنوار البروق في أنواء الفروق، بيروت: عالم الكتب، (د.ت.)، ج٤، ص٢١٦.

(٤) البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، (د.ت.)، ج٤، ص٢١٤.

- القتل العمد سبب في القصاص.^(١) وهذا مبتغى الفطرة، ولا سيما لأهل القتل؛ لكي يشفى الغليل، فالعدل من مقتضيات الفطرة.
- الاضطراب سبب لأكل الميتة، على الرغم من أن الطبع يأبى أكلها، ولكنَّ المحافظة على النفس من مقتضيات الفطرة؛ فالقدرة على التمييز بين النفع والضرر مُتَأَصِّل فيها.
- المرض والسفر سببان للأخذ بالرخصة؛ فالفطرة تميل إلى التيسير، ورفع الحرج.
- الضرر سبب لطلب التطلق.^(٢) فالإضرار بالزوجة سبب لطلبها التطلق؛ لرفع الظلم، وهو مقتضى الفطرة.

فهذه الأسباب وغيرها تراعي فطرة الإنسان، وتوافق مقتضياتها.

أما علاقة الفطرة بالقسم الثاني من الأسباب (غير المقدور عليها) فعكسية؛ ذلك أنَّ الشريعة لم تأمر المُكَلَّف بتحصيل الأسباب غير المقدور عليها، فكان ذلك مُتَوَافِقاً مع فطرته التي تأنف من التكليف بما لا يطاق؛ لأنَّه غير عادل، وظالم، ومضاد للحق. ولو أُمر بذلك، فإنَّ المُكَلَّف لا ينصاع لأحكام هذه التكاليف التي لا تتواءم وفطرته وقدرته.

الشرط:

عرَّف الأصوليون الشرط بأنَّه "الذي يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته."^(٣) فالشرط يلزم من عدم وجوده عدم وجود الحكم، ولا يلزم من وجوده وجود الحكم ولا عدم وجوده، مثل الطهارة التي هي شرط للصلاة؛ فمن دون الطهارة لا تصح الصلاة، ولا يلزم من وجود الطهارة وجود الصلاة ولا عدمها.

(١) القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، مرجع سابق، ج ١، ص ١٩٨.

(٢) الحرشي، محمد بن عبد الله المالكي أبو عبد الله. شرح مختصر خليل للخرشي، بيروت: دار الفكر للطباعة، (د. ت.)، ج ٤، ص ٧.

(٣) ابن قدامة المقدسي، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، بيروت: مؤسسة الريان، ط ٢، ١٤٢٣هـ، ج ١، ص ١٧٩. وانظر أيضاً:

- السبكيان، الإبهاج في شرح المنهاج، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٥٨.

- القرافي، شرح تنقيح الفصول، مرجع سابق، ص ٨٢.

ويُقَسَّم الشرط تبعاً لاعتبارات عدّة، منها اعتبار المصدر، وهو عندئذٍ ينقسم إلى قسمين: (١) شرط شرعي، وشرط جعلي.

- الشرط الشرعي: هو ما كان مصدر اشتراطه الشارع، مثل اشتراط الطهارة لصحة الصلاة.

- الشرط الجعلي: هو ما كان مصدر اشتراطه إرادة المُكَلَّف؛ إذ يعدّه، ويُعلّق عليه معاملاته وتصرُّفاته ما لم يكن مُناقِضاً لمقتضى العقد، أو مقصود الشارع، مثل: الشروط في النكاح، أو البيع.

ويظهر ارتباط الفطرة بالشرط في بعض التطبيقات والأمثلة الفقهية على الشرط، مثل:

- اشتراط الفهم في التكليف؛ (٢) فَإِنَّ الْعَقْلَ يَحْكُمُ بِأَنَّ التَّكْلِيفَ لَا يَوْجَدُ مِنْ دُونِ فَهْمِ الْخَطَابِ. فإذا انتفى الفهم انتفى التكليف؛ فلا تكليف لمن لا عقل له، مثل: المجنون، والنائم. وهذا من تمام مراعاة النظام التكويني الداخلي في الإنسان (فطرته).

- اشتراط العلم والقدرة في خطاب التكليف؛ (٣) إِذْ يُشْتَرَطُ فِي التَّكْلِيفِ عِلْمُ الْمُكَلَّفِ، وَقُدْرَتُهُ، وَأَنَّهُ مِنْ كَسْبِهِ. والتكليف بغير علم تكليف بما لا يطاق، وهو ممّا يُخَالِفُ الفطرة.

- اشتراط الرضا في العقود. قال تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ كَرَاحٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]؛ فرضاً طرفي العقد في عقود المعاملات، أو في النكاح، يُعَدُّ من دواعي ملاءمة الفطرة.

- الإكراه والجهل شرطان لانتفاء العقوبة (٤) في بعض التصرفات؛ ففي كثير من الأحيان، لا تقع العقوبة على الجاهل، ولا على المُكْرَه، وهو ما يراعي الفطرة ومقتضياتها.

(١) النملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٣٤-٤٣٥.

(٢) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ١، ص ١٥٠.

(٣) القرافي، شرح تنقيح الفصول، مرجع سابق، ص ٨٠.

(٤) الطوفي، شرح مختصر الروضة، مرجع سابق، ج ١، ص ٤١٧.

المانع:

عَرَّفَ الأصوليون المانع تعريفات عدَّة، منها: "الذي يلزم من وجوده عدم الحكم."^(١) فيلزم من وجود المانع عدم وجود الحكم؛ أي إنَّ الحكم ينعدم بوجود المانع، مثل القتل الذي هو مانع من الإرث.^(٢) فإذا قتل الوارث مُورِّثه مُنِعَ من الميراث.

وفي تطبيقات المانع تظهر علاقته بالفطرة؛ فالمانع من ترتُّب الحكم يُوافق كثيراً الفطرة. وفي المثال السابق، نجد أنَّ المعاقبة بنقيض القصد؛ بمنع الوارث القاتل من الحصول على إرث مُورِّثه، هي ممَّا يلائم الفطرة؛ لأنَّه مقتضى العدل. ومن أمثله أيضاً:

- النوم، والصغر، والجنون؛ كل ذلك مانع من ترتُّب الأحكام. وهذا من تمام مراعاة النظام التكويني في الإنسان (الفطرة).

- الأبوة مانعة من القصاص.^(٣) فإذا كان القاتل الأب أو الأم، فلا يُقتَصَ منها. والفطرة تمنع أن يكون الوالدان يقصدان قتل ابنهما وهما سبب وجوده.

- الإكراه مانع من انعقاد العقود؛^(٤) فلا ينعقد بيع المُكرَّه، ولا نكاحه.

- الدَّين مانع في بعض أصناف الزكاة.^(٥) وهذا من تمام التيسير ورفع الحرج، وهما من مقتضيات الفطرة.

هذه الأمثلة، والتطبيقات، وغير ذلك من الأمثلة المشار إليها في كتب أصول الفقه والمبسوطة في كتب الفقه، تُظهِرُ علاقة الفطرة بكلِّ من السبب، والشرط، والمانع.

- علاقة الفطرة بالعزيمة، والرخصة:

للأصوليين مسلكان في اعتبار العزيمة والرخصة؛ منهم مَنْ يَعُدُّهُمَا من الحكم التكليفي على أساس أنَّ العزيمة اقتضاء والرخصة تخير، ومنهم يُدرِجُهما ضمن الحكم

(١) ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، مرجع سابق، ج ١، ص ١٨١. وانظر أيضاً:

- السبكيان، الإبهاج في شرح المنهاج، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٥٨.

(٢) القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢١٦.

(٣) الطوفي، شرح مختصر الروضة، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٣٥.

(٤) القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، مرجع سابق، ج ١، ص ١٧٩.

(٥) الطوفي، شرح مختصر الروضة، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٣٤.

الوضعي^(١) على أساس أنّها وصفان للأحكام الشرعية. فالرخصة وصف من الأوصاف، يكون سبباً في التخفيف، والعزيمة سبب للجري على الأحكام الأصلية. ومهما كان التقسيم، فإنّ الأهم للموضوع هو حقيقة كلّ منهما، وعلاقتها بالفطرة.

علاقة الفطرة بالعزيمة والرخصة من حيث التعريف:

العزيمة اصطلاحاً:

تعدّدت تعريفات الأصوليين للعزيمة،^(٢) لكنّها تدور في فلك واحد، هو أنّها تمثّل الحكم الأصلي الابتدائي. قال الشاطبي: "العزيمة ما شرّع من الأحكام الكلية ابتداءً."^(٣) والمقصود بالكلية أنّها لا تختص ببعض المُكَلَّفِينَ من حيث هم مُكَلَّفُونَ دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض، مثل الصلاة؛ فإنّها مشروعة على الإطلاق والعموم في كل شخص، وفي كل حال.^(٤) فالعزيمة هي الحكم الأصلي الابتدائي الذي شرعه الله لعباده، مثل: العبادات الخمس، ونحوها. والعزيمة تتنوّع إلى الأحكام الخمسة: الواجب، والمندوب، والمُحرّم، والمكروه، والمباح، لكنّها لا تُطلَقُ إلّا إذا وُجِدَت رخصة مقابلة لها.

الرخصة اصطلاحاً:

تعدّدت تعريفات الأصوليين للرخصة.^(٥) وحاصل هذه التعريفات أنّ الرخصة هي

-
- (١) الإسنوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، مرجع سابق، ج ١، ص ٧٧. وانظر أيضاً:
- المرادوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان. التخبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين وعوض القرني وأحمد السراح، الرياض: مكتبة الرشد، ط ١، ١٤٢١هـ، ج ٣، ص ١١٢٤-١١٢٧.
- (٢) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ١، ص ١٣١. وانظر أيضاً:
- البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٩٨.
- الإسنوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول، مرجع سابق، ج ١، ص ٧٧.
- (٣) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٦٤.
- (٤) المرجع السابق، ج ١، ص ٤٦٤.
- (٥) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ١، ص ١٣٢. وانظر أيضاً:
- البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٩٨.
- الإسنوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول، مرجع سابق، ج ١، ص ٧٣.
- الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن البكري التيمي. المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٤١٨هـ، ج ١، ص ١٢٠.

ما شرع من الأحكام لعذر، أو هي الحكم الثابت على خلاف الدليل لمعارض راجح. وقد عرّفها الشاطبي بقوله: "الرخصة: هي ما شرع لعذر شاقّ استثناءً من أصل كلي يقتضي المنع، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه."^(١) فالرخصة هي الأحكام المشروعة على خلاف الأصل لوجود عذر يقتضي هذا الاستثناء.

وللقرافي تعريفان للعزيمة والرخصة، يُظهران ارتباطهما (العزيمة، والرخصة) بالفطرة؛ إذ عرّف العزيمة بأنّها "طلب الفعل مع عدم اشتهاار المانع الشرعي."^(٢) وعرّف الرخصة بأنّها "جواز الإقدام على الفعل مع اشتهاار المانع منه شرعاً."^(٣) وقصد القرافي بالمانع مصادمة الفطرة؛ فقد صرّح بذلك حين قال: "قلت أنا في حدّي: مع اشتهاار المانع الشرعي، وأريد باشتهاار المانع نفور الطبع الجيد السليم عند سماع قولنا: أكل فلان الميتة، أو أفطر في رمضان، أو شرب الخمر للغصة، ونحو ذلك."^(٤) فالقرافي بيّن أنّ المانع هو نفور الطبع السليم، ومخالفة الفطرة ومقتضياتها.

إذن، الرخصة هي الأحكام المشروعة استثناءً لوجود عذر، وهذا العذر يؤدي إلى الإقدام على ما كان يُعدُّ مُنْفَرّاً بالطبع أو الفطرة؛ فأكل الميتة مُخَالِفٌ للفطرة، ولكنَّ ضرورة المشاركة على الموت تبيح استثناءً دفع رمق الجوع. وهذا ما بيّنه الشاطبي بقوله: "حتى إذا كان المُكَلَّفُ في مظنة مخالفة الطبع أمر وأبيح له المُحرَّم."^(٥) فالرخصة فعل ما قد يكون مُخَالِفاً للفطرة استثناءً لعذر شاقّ؛ للحفاظ على مقصد كلي، مثل حفظ النفس.

(١) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٦٦.

(٢) القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي. شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط ١، ١٣٩٣هـ، ص ٨٧.

وهو تعريف يُشَبِّه تعريف الإمام الرازي: "ما جاز فعله إمّا أن يجوز مع قيام المقضى للمنع، أو لا يكون كذلك؛ فالأول الرخصة، والثاني العزيمة." انظر:

- الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، مرجع سابق، ج ١، ص ١٢٠.

(٣) القرافي، شرح تنقيح الفصول، مرجع سابق، ص ٨٥.

(٤) المرجع السابق، ص ٨٦.

(٥) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٨٧.

علاقة الفطرة بأنواع الرخص:

تتنوع الرخص بحسب الاستقراء إلى ما يأتي: (١)

- إباحة الفعل المحظور عند الضرورة أو الحاجة، مثل إباحة أكل الميتة لدفع الهلاك؛ فالدافع الفطري بغرض البقاء واضح بيّن، ومراعاة حاجات الناس من مقتضيات الفطرة؛ لما في ذلك من التيسير والتسهيل.

- إباحة ترك الواجب، وتأخير أدائه عن وقته، مثل: إباحة الفطر في رمضان للمريض والمسافر. وهذا من دواعي الاستجابة والمراعاة للفطرة الجسدية؛ إذ إنَّ المُكَلَّف يجد الإعانة والشدة في السفر أو المرض، فكانت هذه الرخص نافذة لرفع الحرج وتطبيق الشرع بما يتوافق والنظام التكويني في الإنسان.

- تصحيح بعض العقود والتصرّفات بالاستثناء من الأصل الكلي الذي يقتضي المنع كما في بيع السلم مثلاً؛ فالأصل في البيع ألا يكون فيه المالان مُؤَجَّلين؛ إذ يُعَدُّ ذلك من بيع الكالئ بالكالئ المُحرَّم شرعاً، بل يجب أن يكون رأس المال مدفوعاً حالاً حين التعاقد. ولكن لرفع الحرج والتيسير، وهما من مقتضيات الفطرة، أُجيز السلم، وفيه جواز تعجيل الثمن وتأخير المثمن.

فالعزائم إنَّما هي الأحكام المشرعة ابتداءً، وهي متوافقة مع الفطرة؛ فحب الكمال وكرهية النقص من مقتضيات العهد المغروس في الفطرة. أمّا الرخص فهي الاستثناء، وإنَّما شُرِعت الرخصة تيسيراً ورفعاً للحرج على المُكَلَّف. وهذا من مراعاة الجانب النفسي للفطرة الإنسانية؛ فلو أنّ الأحكام شُرِعت كلها عزائم، للوحظ ثمة نفور واضطراب في تطبيقها لمن لم يكن أهلاً لذلك. ولهذا كان من رحمة المُشرِّع سبحانه أن راعى أحوال

(١) البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣١٥-٣٢٢. وانظر أيضاً:

- الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٦٥-٤٨٩.

- كامل، عمر عبد الله. الرخصة الشرعية في الأصول والقواعد الفقهية، مكة المكرمة وبيروت: المكتبة المكية ودار ابن حزم، ط ١، ١٤٢٠هـ، ص ١١١-١٢٨.

- الحصري، أحمد. نظرية الحكم ومصادر التشريع في أصول الفقه الإسلامي، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، (د. ت.)، ص ١٠٥-١١٨.

المخاطبين وفطرتهم. "ومن فطرية الشريعة كونها جمعت في تكاليفها بين العزائم والرخص. فالتطُّع إلى المعالي وعزائم الأمور وكمالاتها نزعة فطرية، وتطلُّب التخفيف والتيسير عند الضعف والمشقة هو أيضاً رغبة فطرية. والشريعة جاءت بهذا وذلك؛ ليوضع كلُّ في محلِّه، بحسب الأشخاص، والههم، والقدرات، والأحوال." (١)

إنَّ الإسلام الذي هو دين الفطرة جمع بين العزائم والرخص، والعزيمة هي الحكم الأصلي الابتدائي من دون عوارض وأعدار، ومن دون حالات مُلجئة، والرخصة هي الحكم إذا لحقه الاستثناء، أو الضرورة، أو الحاجة، أو العذر؛ فقد جمع -إذن- بين الأصل والاستثناء، تيسيراً للبشر بحسب اختلاف قدراتهم وأحوالهم، فجمع بين مَنْ هَمَّتْه عالية ومَنْ اعترضته ظروف طارئة، وجمع أيضاً بين السليم والمريض، وبين المقيم والمسافر، وبين المستطيع والمعدور. وهذا تمام مراعاة الفطرة الإنسانية النظامَ التكويني في الإنسان. قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [المك: ١٤].

- علاقة الفطرة بالصحة والبطلان:

تعريف الصحة:

أورد العلماء تعريفات عدَّة للصحة، حاصلها أنَّ الصحة في العبادات عند الفقهاء هي إسقاط الفعل للقضاء، وأنها عند المتكلمين موافقة أمر الشرع، وأنها في عقود المعاملات اعتبار العقد سبباً لترتب ثمراته المطلوبة عليه شرعاً، مثل المُلْك في البيع. (٢)

فالفعل الصحيح ما استوفى شروطه وأركانه وانتفت موانعه، والصحيح في العبادة ما

(١) مجموعة باحثين. معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، أبوظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، ط١، ١٤٣٤هـ، ج٣، ص٢١١.

(٢) البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، مرجع سابق، ج١، ص٢٥٨. وانظر أيضاً:

- القرافي، شرح تنقيح الفصول، مرجع سابق، ص٧٦.

- الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ص٧٥.

- الطوفي، شرح مختصر الروضة، مرجع سابق، ج١، ص٤٤٤.

- الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج١، ص٤٥١.

- الإسني، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، مرجع سابق، ص٢٨.

وافق أمر الشارع عند المتكلمين وما أسقط القضاء وأبرأ الذمة عند الفقهاء، وفي المعاملات ما ترتبت آثار الفعل عليه.

تعريف البطلان:

البطلان قسيم الصحة؛ لذا يجيء تعريفه مقابلاً لتعريف الصحة، فهو في العبادات عند الفقهاء عدم سقوط القضاء بالفعل وعدم إبراء الذمة، وعند المتكلمين مخالفة أمر الشرع، وفي عقود المعاملات عدم ترتب آثار العمل عليه.^(١)

إذن، الباطل هو مخالفة أمر الشرع، وعدم سقوط القضاء في العبادات، وعدم ترتب آثار الفعل عليه في المعاملات. والباطل والفاقد لهما المعنى نفسه عند المتكلمين.^(٢) غير أن الباطل يختلف عن الفاسد عند الحنفية، وفي بعض المسائل عند غيرهم، مثل المالكية في الأنكحة.

قال عبد العزيز البخاري في تعريف الفاسد: "وأما الفساد فيرادف البطلان عند أصحاب الشافعي، وكلاهما عبارة عن معنى واحد، وعندنا هو قسم ثالث مُغاير للصحيح والباطل، وهو ما كان مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه."^(٣) فالفرق بين الباطل والفاقد عند الحنفية أن الباطل لا يتعقد بأصله أساساً، وأن الفاسد أصله

(١) البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البيزدي، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٥٩. وانظر أيضاً:

- القرافي، شرح تنقيح الفصول، مرجع سابق، ص ٧٧.

- الإسني، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، مرجع سابق، ص ٢٨.

- الطوفي، شرح مختصر الروضة، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٤٤.

- الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٥٢.

(٢) الفاسد والباطل عندنا مترادفان، فكل فاسد باطل وعكسه. وعند الحنفية يفترقان؛ كل باطل فاسد، وليس كل فاسد باطل. قالوا: الباطل ما لا يتعقد بأصله كبيع الحر، والفاقد ما لا يتعقد دون أصله كعقد الربا؛ فهو مشروع من حيث إنه بيع، وممنوع من حيث إنه عقد ربا. والبيع الفاسد عندهم يشارك الصحيح في إفادة الملك إذا اتصل بالقض، فجعلوا الفاسد رتبة متوسطة بين الصحيح والباطل. انظر:

- الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ج ١، ص ٧٦.

- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. البحر المحيط في أصول الفقه، القاهرة: دار الكتبي، ط ١٤١٤هـ، ج ٢، ص ٢٥.

(٣) البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البيزدي، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٥٩.

صحيح، ولكنَّ وصفه غير مشروع، مثل الربا؛ فأصله بيع وهو صحيح، ولكنَّ العقد ربا؛ فوصفه غير مشروع.

بيان علاقة الفطرة بالصحة والبطلان:

الصحيح هو المُعتَبَرُ شرعاً والمُوافقُ لأمر الشارع، وهذا - لا محالة - سيكون مُوافقاً للفطرة، ومُراعياً لها؛ فقد ثبت بالاستقراء أنَّ الأحكام الشرعية مُوافقة للفطرة، ومُراعية لها، لا تُخالفها، ولا تنافيها، ولا تتصادم معها؛ فالخطاب التشريعي لله مُوافق للنظام الخلقي التكويني في الإنسان. قال ابن عاشور: "كون الإسلام هو الفطرة، وملازمة أحكامه لمقتضيات الفطرة صفة اختصَّ بها الإسلام من بين سائر الأديان في تفاريعه. أمَّا أصوله فاشتركت فيها الأديان الإلهية."^(١)

وبناءً على تلازم الأحكام والفطرة، فلا محالة أنَّ الباطل سيُخالف الفطرة بوجه من الوجوه؛ ذلك أنَّ "الباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة؛ إمَّا لانعدام معنى التصرُّف كبيع الميتة والدم، أو لانعدام أهلية المتصرِّف كبيع المجنون والصببي الذي لا يعقل."^(٢) فانعدام معنى التصرُّف تمجُّه الفطرة، وتنفرد منه؛ فلا تقبل ببيع الدم والميتة، وبتلان الفعل لانعدام أهلية المتصرِّف هو ممَّا يتوافق ومقتضيات النظام التكويني للإنسان؛ فمن مراعاة الفطرة إناطة التصرُّف بكامل الأهلية.

بناءً على ما سبق، فإنَّ الحُكْمَ المُوافق للفطرة هو حُكْمٌ صحيح بعد استيفاء أركانه، وما كان مُصادِماً للفطرة، أو مُناقِضاً لها فهو حكم باطل، ولو كانت أركانه كاملة تامة، وكل ما من شأنه مخالفة الفطرة من أحكام وجب إعادة النظر فيها ومراجعتها، ومثال ذلك الفتاوى المستنكرة التي تظهر من حين إلى آخر؛ فسبب نفور الناس منها هو مخالفتها للفطرة، وبالتمحيص الجيد في نصوص الشرع نجد أنَّها فتاوى شاذة؛ فالقول بإرضاع الكبير، مع أنَّ الحُكْمَ فيه خاص، حُكْمٌ وجب إعادة النظر فيه؛ لأنَّه مُخالف للفطرة،

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج٣، ص١٧٨. وانظر أيضاً:

- ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج٢١، ص٩١-٩٢.

(٢) البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، مرجع سابق، ج١، ص٢٥٩.

وكذلك القول بجواز مضاجعة الزوجة الميتة؛ فهو قول مُخالفٍ للفطرة أيضاً. فالفطرة هي بوصلة الأحكام، وما أدّى إلى اعتبارها فهو الصحيح منها، وما خالف الفطرة فهو الفاسد أو الباطل، ويجب إعادة النظر في استنباطه وتنزيله؛ فهذا التشريع إنّما هو مُوافقٌ للفطرة ومقتضياتها.

مما سبق يتبيّن أنّ لتقسيمات الحكم الوضعي متين العلاقة بالفطرة، وإن اختلفت صور ذلك، ما بين العزيمة والرخصة، إلى الصحة والبطلان، فالسبب، والشرط، والمانع.

٣- الأحكام والتكاليف الشرعية والفطرة:

سنبيّن توافق الأحكام الشرعية مع الفطرة وملاءمتها لها. ولكن، ماذا عن الجانب التكليفي في الأحكام؟ أليس التكليف عسراً ومشقّةً والفطرة تُنفر من ذلك؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في ما يأتي.

أ- موافقة الأحكام الشرعية للفطرة وملازمتها إيّاها:

إنّ الإسلام دين الفطرة؛ لذا جاءت الأحكام الشرعية مُتوافقة مع الفطرة، فلا تُخالِفها، ولا تنافيها. وتوافق الفطرة والأحكام صفة ملاحظة في التشريع من مبتدئه إلى منتهاه؛ فتناسب الأحكام والفطرة البشرية خصيصة من خصائص الإسلام. وهذا لا يماري فيه إنسان، فقد ثبت بالاستقراء توافق التشريع والفطرة؛ إذ "بيّن أئمة الإسلام وأعلام الهدى أنّ كل ما ثبت بالأدلة الشرعية من أمور الدين أصولاً وفروعاً، خبراً وطلباً، ليس في شيء منه ما يُعارضه العقل، بل بالاستقراء التام المفضي للقطع واليقين جارٍ على مقتضيات الفطرة السليمة."^(١) وإنّ ارتباط الأحكام بالفطرة جعلها مرتضاه مقبولة عند المُكلّفين؛ ما دفعهم إلى الالتزام بها عن قناعة وطيب خاطر، ولا سيّما أنّ "الأحكام الشرعية أو التكليف ابتداءً مُتوافق مع كينونة الإنسان واستطاعته."^(٢) مُتوافق

(١) دكوري، محمد دمبي. القطعية من الأدلة الأربعة، المدينة المنورة: عيادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ط١، ١٤٢٠هـ، ج١، ص٧٩.

(٢) من تقديم عمر عبيد حسنة لكتاب:

- بوعود، أحمد. فقه الواقع: أصول، وضوابط، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٦م، ص٦.

مع النظام التكويني الداخلي في الإنسان؛ فكلمًا كان التشريع مُتوافقاً مع فطرة الإنسان كان أيسر للتقبُّل والتطبيق. فالنفس مائلة إلى ما تعرفه وترتضيه، نافرة مما تُنكره وتبغضه؛ إذ "لو نافت الأحكام مقتضى الفطرة لم يتلقَّها المُكلَّفون بالقبول، فضلاً أن يعملوا بها." (١) فكان التوافق بين التشريع والفطرة سبباً في تقبُّل الناس له.

إذن، جاءت الأحكام مُتوافقة مع قدرة الإنسان وإمكاناته، وهذا من تمام مراعاة الدين الإسلامي للفطرة الإنسانية، والنظام التكويني للإنسان؛ إذ لا جدال ولا مرء عند كل ذي عقل حصيف في أن الأحكام تناط بالفطرة؛ لتسهيل فهمها، وتقبُّلها، ثم تطبيقها. إنَّ من أهم ثمار التلازم بين الأحكام الشرعية والفطرة تجذُّر الإسلام بوصفه ديناً خالدًا صالحاً لكل زمان ومكان؛ فإنَّ "الإسلام عام خالد مُناسب لجميع العصور، ولا يستتب ذلك إلا إذا بُنيت أحكامه على أصول الفطرة، ليكون صالحاً للناس كافةً، وللعصور عامةً." (٢)

لا شكَّ في أنَّ الفطرة مشتركة إنساني، وأنها مقبولة من حكماء البشر وعقلائهم، وأنَّ ارتباط الأحكام الشرعية بها سرُّ فضل الإسلام، وهيمنتته على جميع الأديان السابقة. "وقد أراد الله بحكمته أن يكون الإسلام آخر الأديان التي خاطب الله بها عباده، تعيَّن أن يكون أصله الذي ينبني عليه وصفاً مشتركاً بين سائر البشر، ومستقراً في نفوسهم، ومرتاضة عليه العقول السليمة منهم، ألا وهو وصف الفطرة، حتى تكون أحكام الشريعة مقبولة عند أهل الآراء الراجحة من الناس." (٣)

وخلاصة القول: إنَّ أحكام الشرع مُتوافقة مع الفطرة؛ ما جعلها مقبولة من العلماء والحكماء بل جميع البشر في كل العصور، إلا مَنْ عاند وخالف. وهذا التوافق والارتباط هو سبب دوام الإسلام وصلاحيته التشريعية للبشرية كافةً في مختلف الأزمنة والأمكنة.

(١) الأخصري، مآخذ القاصد إلى إمامة المقاصد، مرجع سابق، ص ٢٩٩.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٧٨.

(٣) المرجع السابق، ج ٣، ص ٢٦٠. وانظر أيضاً:

- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٧.

ب- التكليف والفطرة:

من أثر مراعاة التشريع للفطرة أن كل ما شرعه الله سبحانه مرعيٌّ فيه استطاعة الإنسان وقدرته. قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]. ولهذا، فمن المحال أن نجد في التشريع ما يُخالف النظام التكويني الداخلي في كل إنسان، أو يضاده، على الرغم من المعنى اللغوي للتكاليف الشرعية، الذي فيه دلالة على المشقة والتعب؛ فقد ورد في المعاجم: كَلَّفْتَهُ تَكْلِيفًا؛ أي أمرته بما يشقُّ عليه.^(١) و"التكليف إخراج للمُكَلَّف عن هوى نفسه، ومخالفة الهوى شاقَّة على صاحب الهوى مُطلقًا، ويلحق الإنسان بسببها تعب وعناء، وذلك معلوم في العادات الجارية في الخلق."^(٢) حتى وإن ظهرت التكاليف ثقيلة على النفس، فإنَّها تقع في وسع الإنسان وإمكاناته وقدرته. و"إنَّ التكليف الشرعي ابتداءً، بعمومه ومراحله ومراتبه، إنَّما يقع ضمن الوسع والإمكان البشري؛ إذ لا يُمكن عقلاً ولا واقعاً تكليف الإنسان بما لا يطيق... فالتكليف لا يُمكن أن يتجاوز حدود الطاقة البشرية بظروفها المتعدِّدة، من أدنى مراتب الحكم الشرعي في الندب والاستحباب إلى أعلى مراتبه في الفرضية والوجوب."^(٣) فمن خصائص التشريع الإسلامي أنَّه مراعى للفطرة البشرية؛ لذا تقع كل أحكامه وتكاليفه المفروضة في وسع الإنسان، وضمن قدراته وإمكاناته؛ فالأحكام التكليفية مُتناسبة مع النظام التكويني للإنسان، وملائمة له.

والمعارف عليه أنَّ التكاليف هي ما يُخالف طبع الإنسان من ميل إلى اليسر والسهولة؛ لأنَّ من أمر هذا الدين مخالفة الشهوات والأهواء، وتنظيمها ضمن أطرها الصحيحة. فالشارع عندما ينهى عن أمر تشتهيه النفس، ويميل إليه الطبع، يكون قد قدَّم البديل الشرعي لما نهى عنه؛ فحين نهى عن الربا عوّضه بالبيع، وحين نهى عن الزنا عوّضه بالزواج الصحيح. وعلى الرغم من ذلك، فإنَّ بعض التكاليف تلحقها مشقة، والمشقة الملازمة للتكليف هي المشقة المعتادة التي يسهل تحمُّلها كما يلحق بالحرفة لطلب المعاش مشقة. ولكنَّ إنَّ أحاق بالمُكَلَّف بعض العسر والخرج، فله الأخذ بالرخص الشرعية؛ تخفيفاً

(١) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مرجع سابق، ص ٨٥٠.

(٢) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٠٩.

(٣) بوعود، فقه الواقع: أصول، ضوابط، مرجع سابق، ص ٦.

وتيسيراً من الشارع الحكيم. أمّا المشقة غير المعتادة^(١) التي يصعب على المُكَلَّف تحمُّلها، فهي غير مأمور بها شرعاً؛ لما تتضمنه من عسر وحرج، وهما مرفوعان عن المُكَلَّف.

والمشقة أيضاً ليست مطلوبة في ذاتها، وإنّما هي مقصودة لمصالح تليها، بحيث تكفل سعادة الدنيا والآخرة.^(٢) فالمشقة اللاحقة بالتكاليف مشقة عادية تطاق بنوع من الجهد، وهي ليست مقصودة لذاتها، وإنّما شُرِعت لمصلحة وثواب في العاجل أو الآجل. وفي ظلّ ما تقرّر من أنّ في الفطرة أو النظام التكويني للإنسان القدرة على التمييز بين النفع والضرر، والمفاضلة بين الصالح والأصلح، نجد أنّ الفطرة تميل إلى الأخذ بما فيه مصالحها؛ فالمصلحة المطلوبة بالفطرة.

وبين فطرة الإنسان والأحكام التشريعية نقاط التقاء؛ ما يجعلها يسيرة الفهم، ومعقولة المعنى، وقابلة للتنفيذ والتطبيق، وتحمل المُكَلِّفين عليها اختياراً من غير إجبار وكره. والتكاليف وإن خالفت الطبع فهي تعود بالمصالح على المُكَلَّف في العاجل والآجل. وهذا مبتغى الفطرة؛ فما لم تُدرَك نتائجه العاجلة، فالعبرة بمآلاته وعواقبه الآجلة. وخير ما نختم به هذه الفكرة كلام لطيف للنابلسي، بيّن فيه ارتباط التكليف بالفطرة حين قال: "الطبع أقرب إلى جسمه (الإنسان)، والفطرة أقرب إلى نفسه، والتكليف موضوعي. ولحكمة أرادها الله، جعل التكليف مُناقِضاً للطبع... فعلاقة التكليف بالطبع علاقة تناقض، لكنّ علاقة التكليف بالفطرة علاقة توافق."^(٣) ثمّ أورد أمثلة تُوضّح مقصوده، فقال: "الطبع يثقل عليه الاستيقاظ للصلاة حُباً للنوم، والطبع يصعب عليه إنفاق المال في سبيل الله، لكنّ الإنسان العابد والمُحسِن يشعر براحة نفسية لا توصّف وهو يؤدي هذه العبادات."^(٤) فالتكليف والعبادة بصفة عامة مناقضان لطبع الإنسان، ولكنّه يجد هذه العبادة مُحبّبة إلى فطرته؛ لأنّها قربة إلى المولى عزَّوجلَّ. فالسعادة والفرح بإتمام صوم رمضان،

(١) للاستزادة، انظر مطلب المحكوم فيه، صفحة (١١٥) وما بعدها من هذا الكتاب.

(٢) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢١٥.

(٣) النابلسي، محمد راتب. مكانة الأخلاق في الدين، الرابط الإلكتروني:

http://nabulsi.com/blue/ar/artp.php?art=1413 (تاريخ التصفح: ٧/١٢/٢٠١٦م)

(٤) المرجع السابق.

أو أداء مناسك الحج، لا يُدرِكهما إلا مَنْ عايشهما، ومَنْ ذاق عرف.

تبيّنًا ممّا سبق علاقة الفطرة بالحكم الشرعي وأقسامه، وعرفنا أنّ كل ما أدّى إلى حفظ الفطرة في الحكم التكليفي واجب، وأنّ كل ما أدّى إلى الانحراف عنها محظور شرعاً، وأنّ ما بينهما قد يكون مندوباً، أو مكروهاً. أمّا ما لا يمَسُّ الفطرة ويُوَافِقها فهو المباح. وفي تقسيات الحكم الوضعي ظهرت علاقة الفطرة بالعزائم، بوصفها أحكاماً ابتدائية؛ فهي مُوافِقة للفطرة، وعلاقتها بالرخص؛ لأنّ التيسير ورفع الحرج من مَبْتغيات الفطرة. وكذلك تبيّنًا علاقة الفطرة بالأحكام الصحيحة، والأحكام الباطلة التي قد تكون منافية للفطرة، وأنّ علاقة السبب والشرط والمانع بالفطرة تتجلّى في الأمثلة والتطبيقات.

وقد انتهى التتبُّع والاستقراء هنا إلى أنّ كل أحكام الشرع مُوافِقة للفطرة، ومُلائمة لها، وأنّ الأحكام التكليفية هي ممّا يدخل في وسع الإنسان وإمكاناته وطاقته، وما ظهر أنّه غير ذلك فبسبب ما يترتّب عليه من مصالح في العاجل والأجل.

ثانياً: علاقة الفطرة بأركان الحكم الشرعي

بعد أن تبيّنت علاقة الفطرة بالحكم الشرعي بنوعيه وأقسامهما، سنعمل على بيان علاقة أركان الحكم الشرعي بالفطرة. وهذه الأركان هي: الحاكم، والمحكوم فيه أو به (فعل المُكَلَّف)، والمحكوم عليه (المُكَلَّف نفسه).

١- علاقة الفطرة بالحاكم:

ورد في تعريف الحكم الشرعي أنّه خطاب الله تعالى المُتعلِّق بأفعال المُكَلَّفين اقتضاءً، أو تخييراً، أو وضعاً. وهذا يشير إلى أنّ مصدر الأحكام هو الله سُبحانه وتعالى وحده.

فالحاكم الذي يصدر عنه الحكم هو الله وحده؛ ولا حكم إلاّ الله، ولا شرع إلاّ ما شرّعه الله. ^(١) وهذا ما دلّت عليه النصوص والإجماع.

(١) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ص ٦٦. وانظر أيضاً:

- الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ١، ص ٧٩.

ومن أدلة ذلك، قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَفُضُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ ﴿٥٧﴾ [الأنعام: ٥٧]، وقوله سبحانه: ﴿ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقَّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ﴾ ﴿٦٢﴾ [الأنعام: ٦٢]، وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ ﴿٦٧﴾ [يوسف: ٦٧].

- بيان علاقة الفطرة بالتحسين والتقيح:

الأصل في معنى الحسن هو ملاءمته للطبع أو الفطرة، وضده القبح؛ وهو منافرة الطبع والفطرة. و"ما زال الناس في كل ملة؛ كافرهم ومؤمنهم، وأهل الأقطار قاطبةً، يمدحون المحسن، ويذمون المسيء بعقولهم، من دون معرفة الشرائع، بل مَنْ مَيَّزَ من الصبيان مدح مَنْ أحسن، وذمَّ مَنْ أساء، وهل مدح أهل الجاهلية لحاتم إلا لإحسانه وكرمه الذي أدركت عقولهم حسنه، وهل ذموا مادراً في جاهليتهم إلا لبخله الذي أدركت عقولهم قُبْحه، وهل مدحوا محمداً ﷺ في جاهليتهم قبل بعثته وسَمَّوه الصادق الأمين إلا لائْتها أدركت عقولهم حسن الصدق، وأنه يمدح مَنْ اتصف به، وهل ذموا عرقوباً إلا لكذبه وخلف مواعيده التي أدركوا بعقولهم قُبْحه. ثم جاء الإسلام مُقَرِّراً لهذه الفطرة السليمة لا ينازع فيها أحد." (١) ففي الفطرة أو النظام التكويني في الإنسان القدرة على التمييز، ومعرفة الحسن من القبح.

فلا نزاع ولا جدال في أن الفطرة يُمكنها إدراك حسن الأفعال وقُبْحها، وما يقال عن العقل في درك الحسن والقبح ينطبق على الفطرة، بوصف العقل جانباً من جوانب الفطرة. "إنَّ الحسن والقبح صفات ثابتة للأفعال، وهذا الثبوت قد يكون بطريق العقل، وقد يكون بطريق الفطرة، وقد يكون بطريق الشرع؛ فالعقل والفطرة يحسنان ويقبحان، ولا يُمكن أن يأتي الشرع على خلاف ذلك. والشرع أيضاً يحسن ويقبح؛ فكل ما أمر به الشرع فهو حسن، وكل ما نهى عنه فهو قبيح. فثبت أن الحسن والقبح قد يُعرَفان بالعقل،

(١) الأمير الصنعاني، أبو إبراهيم محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني. أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الأمل، تحقيق: القاضي حسين بن أحمد السياغي وحسن محمد مقبولي الأهدل، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٦م، ص ٢٢١.

وقد يُعرَفان بالفطرة، وقد يُعرَفان بالشرع.^(١)

إذن، مصادر معرفة حسن الأشياء والمعاني وقُبْحها تتمثل في الفطرة في جانبها العقلي والشرع، وما دلَّت الفطرة على حسنه أو قُبْحه لا يحكم الشرع بضده أو عكسه؛ فلا تقابل، ولا تضاد بينهما، بل هما متكاملان. "فحسن الأفعال وقُبْحها كما هو مقتضى الدلالة الشرعية، فهو كذلك مقتضى الدلالة الفطرية، وأنه لا يُمكن حصول التناقض بين هاتين الدالتين، بل ما دلَّ الشرع على حسنه، فلا بُدَّ أن يكون حسناً في ذاته، ممَّا يقتضي أن يكون مُلائماً للفطرة، والعكس صحيح."^(٢)

فما دلَّت الفطرة على حسنه يُؤكِّده الشرع، وما دلَّ الشرع على حسنه فالفطرة تقتضيه، والمولى سبحانه لا يُشرِّع ما يُخالِف الفطرة أو يُنافِرها، بل إنَّ الأحكام الشرعية كلها مُلائمة ومُتوافقة مع النظام التكويني في الإنسان، وقد أوجد المولى عزَّ وجلَّ في الفطرة القدرة على التمييز بين الخير والشر، وبين المعروف والمنكر، وحب الحق، وبُغض الباطل والنفور منه. وفي هذا الصدد قال ابن تيمية: "والله سبحانه خلق عباده على الفطرة التي فيها معرفة الحق والتصديق به، ومعرفة الباطل والتكذيب به، ومعرفة النافع المُلائم والمحبة له، ومعرفة الضار المنافي والبُغض له بالفطرة. فما كان حقاً موجوداً صدقت به الفطرة، وما كان حقاً نافعاً عرفته الفطرة، فأحبته، واطمأنت إليه، وذلك هو المعروف. وما كان باطلاً معدوماً كذبت به الفطرة، فأبغضته الفطرة، فأنكرته. ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [الأعراف: ١٥٧]."^(٣) وهذه مقتضيات الفطرة كما سبق بيانه.

إنَّ فطرية التحسين والتقبيح هي ملاءمة الأفعال للفطرة، أو منافرتها إيَّها، استناداً إلى صفات الأفعال الذاتية من حسن أو قُبْح؛ فإنَّ "إثبات الحسن والقُبْح الذاتيين هو مقتضى الضرورة الفطرية من جهة ملاءمة الأفعال للفطرة أو منافرتها لها، وتلك هي

(١) الجزائري، محمد بن حسين بن حسن. معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، الدمام: دار ابن الجوزي، ط ٥، ١٤٢٧هـ، ص ٣٢٩.

(٢) القرني، المعرفة في الإسلام: مصادرها، ومجالها، مرجع سابق، ص ٢٦٣-٢٦٤.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٢.

حقيقة فطرية التحسين والتقبيح."^(١) فالتحسين والتقبيح قد يكون بالفطرة؛ إذ يُمكنها معرفة حسن الأفعال وقُبْحها، غير أنَّ ما يترتَّب على هذه الأفعال من مدح أو ذم، ومن ثواب أو عقاب، هو مجال الشرع، ولا ثواب ولا عقاب من الشرع إلاَّ بعد بلوغ الرسالة، وإثبات الحجَّة، وسيأتي تفصيل ما ينتج من فطرية التحسين والتقبيح عند الحديث عن دلالة الفطرة على الأحكام.

٢- علاقة الفطرة بالمحكوم فيه:

بعد أن عرضنا فطرية التحسين والتقبيح من ركن الحاكم؛ وهو الركن الأول من أركان الحكم الشرعي، سنعمل على تعريف الركن الثاني؛ وهو المحكوم فيه، لبيان علاقته بالفطرة، وذلك بعد الانتهاء من تعريفه، وتعداد شروطه.

أ- تعريف المحكوم فيه، وشروطه، وعلاقتها بالفطرة:

- تعريف المحكوم فيه:

قد يُعبَّر عن المحكوم فيه بلفظ "المحكوم به"،^(٢) "وهو الأفعال المُكلَّف بها؛"^(٣) أي "هو فعل المُكلَّف الذي تعلق به حكم الشارع اقتضاءً، أو تخيراً، أو وضعاً."^(٤) فالمحكوم فيه هو فعل المُكلَّف؛ فلا تكليف إلاَّ بفعل؛ سواء كان الفعل على سبيل الطلب، أو الترك، أو التخيير.

(١) القرني، المعرفة في الإسلام: مصادرها، ومجالاتها، مرجع سابق، ص ٢٦٦.

(٢) "التعبير عن فعل المُكلَّف بالمحكوم فيه أولى من التعبير عنه بالمحكوم به، كما ذكر صدر الشريعة والبيضاوي وغيرهما." انظر:

- ابن أمير حاج، التقرير والتخيير، مرجع سابق، ج ٢، ص ١١٣.

(٣) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ص ٦٩. وانظر أيضاً:

- الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ١، ص ١٣٣.

- التفنازاني، شرح التلويح على التوضيح، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٩٩.

- الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ج ١، ص ٣١.

(٤) إمام، أصول الأحكام الشرعية، مرجع سابق، ص ٨٠. وانظر أيضاً:

- الزحيلي، مباحث الحكم الشرعي، مرجع سابق، ص ١٥٣.

- الكبيسي، حمد عبید. أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي، بيروت: مكتبة الفلاح، ط ٢،

١٤٢٢هـ، ص ٢٠٢.

- شروط المحكوم فيه، وعلاقتها بالفطرة:

لا تكليف إلا بفعل كما يقول جمهور الأصوليين. ولكي يتعلّق خطاب الشارع بفعل المُكَلَّف، ويصح تكليفه؛ لا بُدَّ من توافر شروط في هذا الفعل؛ إذ ليست كل الأفعال محلاً للتكليف. والشروط اللازمة لصحة التكليف ثلاثة: ^(١)

- أن يكون الفعل المأمور به معلوماً للمُكَلَّف علماً تاماً، يمتاز به من غيره؛ حتى يتحقّق الامتثال منه، وحتى يُتصوّر قصده إليه، ويستطيع أداءه على الوجه المطلوب؛ فلا يُكَلَّف المُكَلَّف بأمر أو نهي إلا إذا عُلِمَ بما كُفِّ به علماً تفصيلياً، لا مُجَرَّد علم إجمالي. وهذا من تمام مراعاة فطرة الإنسان، ونظامه التكويني، ومقتضياته من الميل إلى ما تعرفه، فتمتثل، وتؤديه، والنفور ممّا لا تفقهه، وهو أيضاً من باب التيسير الذي هو مبتغى الفطرة؛ فلو كُفِّ الإنسان بما لا يعلم لدخل ذلك في باب العسر والحرج.

- أن يعلم المُكَلَّف طلب الله للفعل حتى يُعَدَّ طاعةً وامتثالاً لأوامر الله، فيكون عبادة يتقرّب بها العبد إلى ربّه، مثل الأعمال التي يجب فيها القصد والنية؛ فعلم المُكَلَّف بما كُفِّ به واجب في العبادات، والعبادات امتثال لأوامر الخالق سبحانه، وهي فطرة في الإنسان. قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠]. أمّا غير العبادات، مثل ردّ الحقوق إلى أصحابها، أو ما به معاش الإنسان من الأكل والشرب والنكاح... ممّا يُدرَك بالعقل أو بالفطرة، فقد كفت الفطرة أمر الشرع له.

- أن يكون الفعل مقدوراً للمُكَلَّف؛ أيّ داخلياً في وسعه وطاقته. فقدرة المُكَلَّف على الإتيان بالفعل شرط أساسي لصحة فعل ما كُفِّ به؛ فلا يُكَلَّف بما هو فوق

(١) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ص ٦٩-٧١. وانظر أيضاً:

- ابن قدامة، روضة الناظر، مرجع سابق، ج ١، ص ١٤٩.

- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ١، ص ١٣٣-١٤٩.

- الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، مرجع سابق، ص ٦٩.

طاقته، أو خارج قدرته. والأمر هنا من جانب القيام بالفعل أو تركه؛ فلا تكليف بما لا يطاق. قال الشاطبي في ذلك: "ثبت في الأصول أن شرط التكليف أو سببه القدرة على المُكَلَّف به، فما لا قدرة للمُكَلَّف عليه لا يصح التكليف به شرعاً."^(١) وهذا ما عبّر عنه في تقسيماته للمقاصد بـ"قصد الشارع من وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها."^(٢) فشرط التكليف وسببه قدرة المُكَلَّف على الإتيان بما كُلف به. وما لا قدرة للمُكَلَّف على فعله، فهو خارج مجال التكليف، ولا يُطلَب إلى المُكَلَّف فعله أو تركه. قال عبد النور بزا في ذلك: "أي تنزيل الشريعة وفق استعدادات المُكَلَّفين، ومراعاة قدراتهم على امتثال أحكامها، وإنجاز مطالبها بعد بلوغها والعلم بها."^(٣) وهذا الأمر وثيق الصلة بالفطرة الإنسانية؛ إذ إن مراعاة أحوال المُكَلَّفين وقدراتهم واستعداداتهم الفطرية والمكتسبة، وتنزيل الأحكام وفقها، يُعدُّ استجابةً لقتضى الفطرة، أو النظام التكويني الداخلي للإنسان.

ب- شرط قدرة المُكَلَّف، وعلاقته بالفطرة:

يترتّب على شرط قدرة المُكَلَّف على الفعل المأمور به شرعاً جملة من الأمور، أبرزها:

- لا يصح التكليف بالمستحيل:

اختلف الأصوليون في مسألة التكليف بالمستحيل ووقوعه، وتمثّل ذلك الاختلاف في إجاباتهم عن السؤالين الآتيين: هل يجوز التكليف بالمستحيل؟ وهل التكليف بالمستحيل واقع شرعاً؟ إذ أجازه بعضهم، ومنعه الجمهور.^(٤) وهذا الخلاف مبسوط ذكره في كتب

(١) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٧١.

(٢) المرجع السابق، ج ٢، ص ١٧١.

(٣) بزا، عبد النور. مصالح الإنسان: مقارنة مقاصدية، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٤٢٩هـ، ص ٩١.

(٤) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ١، ص ١٣٤. وانظر أيضاً:

- السبكيان، الإبهاج في شرح المنهاج، مرجع سابق، ج ١، ص ١٧١.

- الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، مرجع سابق، ص ٧١.

- الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٢.

- ابن أمير الحاج، التقرير والتحرير، مرجع سابق، ج ٢، ص ٨٣.

أصول الفقه، وخلاصته ما قاله الشوكاني: "التكليف بالمستحيل لم يقع شرعاً، إنّما الخلاف في جواز التكليف به، وهو أمر نظري." (١) فمن غير الممكن في حق الشارع سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَنْ يأمر بالمستحيل عقلاً، والخلاف في جواز التكليف به أمر نظري لا يبني عليه عمل، ولا فائدة من الخوض فيه. يضاف إلى ذلك أنّ "فُجِحَ التكليف بما لا يطاق أو بالمستحيل معلوم بالضرورة، فلا يحتاج إلى استدلال." (٢) وهذا ما قاله الشوكاني.

فلما كان التكليف بأفعال المُكَلِّفِينَ امْتِثَالاً وأداءً، كان التكليف بما لا يطاق أو بالمستحيل مرفوضاً عقلاً، ومرفوضاً فطرةً؛ فطرة الإنسان وبداهة عقله تستنكر أنّ يُكَلَّفَ بما لا يدخل تحت استطاعته، وفي كنف قدرته. فهذا أمر لا يُنْكَرُهُ عاقل، وهو ما تعضده نصوص الشرع. قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقال سبحانه: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقال عزَّجَلَّ: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً آتِنَاهَا﴾ [الطلاق: ٧]. فهذه الآيات وغيرها تُبَيِّنُ أَنَّ اللَّهَ تعالى لا يُكَلِّفُ الإنسانَ إِلَّا ما كان في وسعه، وما شملته قدرته؛ فلا يُحْمِلُهُ ما لا طاقة له به، ولا ما اكتسب غيره، وهذا من رحمة الشارع وعدله.

أمّا ما ورد من نصوص، مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (٣) [البقرة: ١٣٢]، فظاهر الخطاب فيه المطالبة بعدم الموت قبل الإسلام، وهذا غير مقدور للمُكَلَّفِ؛ إذ الخطاب هنا باعتبار ما يسبقه؛ أي الحث على اعتناق الإسلام قبل قدوم الموت، ومثل قوله ﷺ: "لَا تَعْضَبْ." (٤) فالنهي مُنْصَبٌّ على الابتعاد عن أسباب الغضب، ومجاهدة النفس حال الغضب، (٤) وقوله ﷺ: "كُنْ عَبْدَ اللَّهِ الْمُقْتُولِ، وَلَا تَكُنْ عَبْدَ اللَّهِ"

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٢. وهو رأي الجمهور.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٣٢.

(٣) البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الأدب، باب: الحذر من الغضب، ج ٨، ص ٢٨، حديث رقم: (٦١١٦).

(٤) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٩٣. وانظر أيضاً:

- الزحيلي، مباحث الحكم الشرعي، مرجع سابق، ص ١٦٠.

- الطنطاوي، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ١٠٨.

الْفَاتِلَ".^(١) فظاهر التكليف أن يقتله غيره، ولكن حقيقة التكليف ترك الظلم، وعدم الاعتداء على الآخرين. قال الشاطبي: "إذا ظهر من الشارع في بادئ الرأي القصد إلى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد، فذلك راجع في التحقيق إلى سوابقه، أو لواحقه، أو قرائنه."^(٢) فالشارع لا يأمر بما لا يطاق، أو بالمستحيل شرعاً. وما كان ظاهره كذلك، فالعبرة بملاحظة مُتعلّقات الأمر؛ أي ملاحظة ما يسبقه، أو يلحقه، أو ما يقترن به؛ ليتبين مقصود التكليف. وهذا من تمام رعي الشرع الحنيف للفطرة.

- لا يصح شرعاً التكليف بالأمر الجبليّة التي لا كسب للإنسان فيها ولا اختيار:
من الأمثلة على ذلك: حمرة الخجل، والخوف، والفرح، والغضب، والسرور، والحب، والبُغْض، واشتهاء الطعام والشراب؛ فهذه كلها لا تخضع لإرادة الإنسان، وإنّما هي خارجة عن قدرته.^(٣) فالأمور الفطرية التي جُبل عليها الإنسان من دون كسب لا تدخل في دائرة التكليف، وهذا من تمام مراعاة الشريعة الإسلامية للنظام التكويني للإنسان؛ فهو غير مُحاسَب على حزنه، وفرحه، وغضبه، وبخله، وحبه، وبُغْضه، وغير مُحاسَب أيضاً على ما يشتهي، ويكرهه. فهذه "الأوصاف المطبوع عليها، وما أشبهها، لا يُكَلَّف بإزالتها، ولا يجلبها شرعاً؛ لأنّه تكليف بما لا يطاق، وما لا يُكَلَّف به لا يثاب عليه ولا يُعاقَب؛ لأنّ الثواب والعقاب تابع للتكليف شرعاً."^(٤) فالمُكَلَّف لا يُطالب بإزالة الأمور الجبليّة التي فُطر عليها، ولا يُطالب بجلبها؛ فهي لا تدخل تحت مقدوره؛ إذ هي أوصاف تعلّقت بفطرته، وهي فوق وسعه، وخارج إطار قدرته؛ فلا يثاب عليها، ولا يُعاقَب.

(١) رواه أحمد في مسنده والحاكم في مستدركه، قال الأرئوط مُحَقِّق المسند: "رجالها ثقات رجال الشيخين، والرجل

المهم الذي روى عنه حميد إن كان ثقة عنده فالإسناد صحيح، والله تعالى أعلم." انظر:

- الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق، مسند الأنصار، ج ٣٤، ص ٥٤٣، حديث رقم: (٢١٠٦٤).

- النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، مرجع سابق، كتاب: الفتن والملاحم، ج ٤، ص ٥٦٢، حديث رقم: (٨٥٧٨).

(٢) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٧١.

(٣) الزحيلي، مباحث الحكم الشرعي، مرجع سابق، ص ١٦٠. وانظر أيضاً:

- البرديسي، محمد زكرياء. أصول الفقه، القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٣م، ص ١٢٢-١٢٣.

- النطنطاوي، محمود محمد. أصول الفقه الإسلامي، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ٣، ١٤٢٢هـ، ص ١٠٧.

(٤) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٩٣.

غير أن هذه الأمور الجبليّة المغروسة في أصل الخلق، وفي فطرة الإنسان، تتبعها أفعال مُكتسبة؛ فالتكليف يلحق هذه الأفعال، لا أصلها، وما نشأت عليه، وقد أكد ذلك الشاطبي حين قال: "فإن ما في فطرة الإنسان من الأوصاف يتبعها - لا بُدَّ - أفعال اكتسابية؛ فالطلب وارد على تلك الأفعال." (١) فالغضب وصف جبلي لا يُجاسب عليه المُكَلَّف، ولكن ما قد ينشأ عن الغضب من أفعال هو ما قد يثاب عليه المُكَلَّف إن هو صبر على ما أغضبه، أو يُعاقب عليه إن هو جزع وكفر؛ فالأمور الجبليّة لا تدخل ضمن دائرة التكليف.

- التكليف بالشاق من الأعمال:

سبق أن تبيّن أنه لا تكليف شرعياً بها لا يطاق. ولكن، ماذا عن التكليف الذي تلحقه المشقة؟ فالفطرة تنفر من العسر والحرج والإعنات. فقد وُجد بالتَّبُّع والاستقراء أن "المشقة ليست مطلوبة في ذاتها، ولكنها مقصودة لمصالح تأتي من ورائها، تكفل سعادة الدنيا والآخرة." (٢) وفي ذلك قال البوطي أثناء شرحه للمشقة المقترنة بالمأمورات الشرعية: "إنَّ الأفعال المأمور بها لم تُشرع إلا لتحقيق ما يترتب عليها من مصالح العباد، أمّا ما تستلزمه هذه الأفعال من المشقة المعتادة فحكمته أن العباد مُكَلَّفون، وتكليفهم لا يتحقّق إلا بأمرهم بما فيه شيء من الكلفة والجهد. فالمشقة اللازمة للفعل المُكَلَّف به واردة بهذا الاعتبار، وهي مشقة يسيرة لا تُحِلُّ بالمصالح التي شرّعت الأحكام من أجلها، بل هي لا تعدو خروج المُكَلَّف من داعية شهواته وأهوائه." (٣) فالمشقة اللاحقة بالتكاليف هي مشقة عادية تطاق بنوع من الجهد، وهي ليست مقصودة لذاتها، وإنما شرّعت لمصلحة وثواب في العاجل أو الآجل. ولأنَّ في الفطرة القدرة على التمييز؛ فإنَّها تطلب المصلحة، فالفطرة تبتغي تحقيق المصلحة.

(١) المرجع السابق، ج ٢، ص ١٧٢.

(٢) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢١٥. وانظر أيضاً:

- البرديسي، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ١٢٤.

- إمام، أصول الأحكام الشرعية، مرجع سابق، ص ٨٦.

(٣) البوطي، محمد سعيد رمضان. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، دمشق: دار الفكر، ط ١٠، ٢٠١٦م،

ص ١١٣.

والمشقة نوعان: مشقة معتادة، وأخرى غير معتادة:

- المشقة المعتادة: "هي المحتملة في حدود الطاقة البشرية، لا يترتب عليها أذى إن داوم الناس عليها، وهي لا بُدَّ منها في التكليف الشرعية، كالصلاة، والصوم، والحج."^(١) فلا يُتصوَّر عمل من دون مشقة، ولكنَّها في حدود الاستطاعة البشرية؛ "فإنَّه لا نزاع أنَّ الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة، ولكن لا تُسمَّى في العادة المستمرة مشقة، كما لا تُسمَّى في العادة مشقة طلب المعاش بالتحرفِّ وسائر الصنائع."^(٢)

إنَّ التكليف في حدِّ ذاته مشقة، ولا تمنعه المشقة المعتادة؛ لما قد يترتب عليها من مصالح إنسانية لا يُمكن تحصيلها من دونها، مثل الطبيب الذي يُقدِّم الدواء المرَّ لمريضه، أو يقطع عضوه المتآكل؛ فالمقصود هو المصلحة لا الأذى. وهذه المشقة ثقيلة على الطبع، مُحبِّبة لفطرة الإنسان؛ لما يجده في سعيه لرضى الرحمن والفوز بجنته، وفرحة المُزكي وهو يساعد الفقير، وفرحة الحاج وهو ينهي مناسكه، نابعة من موافقة عمله لفطرته.

- المشقة غير المعتادة: "هي الزائدة التي لا يتحمَّلها الإنسان، ولا يُمكن أن يداوم عليها؛ لما قد يصحبها من أذى على النفس، أو المال، أو شؤون الحياة."^(٣) فكل مشقة أو تكليف يفوق قدرة الإنسان قد يؤدي إلى الانقطاع عن العمل، أو يُسبِّب ضرراً للمُكلَّف؛ فهو غير مقصود من الشارع، مثل: الوصال في الصوم، والمداومة على إحياء الليل كله بالصلاة، أو الرهينة والتبُّل وغير ذلك. وفي نهي النبي ﷺ

(١) البرديسي، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ١٢٣. وانظر أيضاً:

- الطنطاوي، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ١٠٩.

- إمام، أصول الأحكام الشرعية، مرجع سابق، ص ٨٦.

- بزا، مصالح الإنسان: مقارنة مقاصدية، مرجع سابق، ص ٩٢.

(٢) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢١٤.

(٣) البرديسي، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ١٢٤. وانظر أيضاً:

- الزحيلي، مباحث الحكم الشرعي، مرجع سابق، ص ١٦٣.

- بزا، مصالح الإنسان: مقارنة مقاصدية، مرجع سابق، ص ٩٤.

عن ذلك^(١) أبلغ دليل على أن الشارع لا يأمر بالشاق من الأعمال، ولا يدخل في قصده من التشريع. "فالشارع لم يقصد إلى التكليف بالشاق الإعانات فيه."^(٢) فالتكاليف موضوعة لا على الحرج والتشدد فيها، بل أمر الشارع هو الوسط الأعدل، ونهي عن كل ما قد يؤدي إلى إخراج المكلف عن ذلك.

ومن الأدلة على أن مسلك الشارع في التكليف مراعاة الوسع البشري والفترة الإنسانية، وأنه لا يقصد التكليف بالشاق من الأعمال، ما يأتي:

- النصوص الواردة في رفع الحرج والتيسير التي بلغت مبلغ القطع؛ فقد وردت آيات كثيرة في رفع الحرج والتيسير، منها ما بلغ مبلغ القطع، مثل قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وِجْيَارَ الْإِنْسَانِ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨]، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وغير ذلك من الآيات التي تؤكد أن رفع الحرج والتخفيف مطلوب في الشريعة. ولو كان الشارع قاصداً المشقة ما كان طالباً الرفق والتيسير.

- تشريع الرخص والأعذار الطارئة والاستدراكات لجبر الأحكام؛ تيسيراً على المكلف، ورفعاً للحرج عنه. واليسر من الفطرة؛ لأن في فطرة الناس حب الرفق، والنفور من الشدة والإعانات.

- الإجماع على عدم وقوع المشقة وجوداً في التكليف.^(٣) فقد أجمع العلماء على عدم وقوع التكليف بالشاق من الأعمال، ولو حصل ذلك لكان في الشريعة تناقض واختلاف، وهذا منفي عنها؛ فقد ثبت أنها موضوعة على قصد رفع الحرج والرفق والتيسير.

مما تقدم تظهر الصلة الوثيقة بين المحكوم فيه، وهو عمل المكلف، والفطرة، ويظهر جلياً مراعاة التشريع الإسلامي للنظام التكويني للإنسان، وأن هذا الدين هو دين الفطرة،

(١) أحاديث النبي ﷺ في النهي عن الخصاء والتبئل سيأتي تفريغها صفحة (١٨٨) من هذا الكتاب.

(٢) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢١٠. وانظر أيضاً:

- الزحيلي، مباحث الحكم الشرعي، مرجع سابق، ص ١٦٣.

(٣) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢١٢.

وما خالفها فهو مرفوض شرعاً، وأنَّ كل ما أمر به الشارع لا بُدَّ أن تتوافر فيه جملة من الشروط، مثل: علم المُكَلَّف بما أمر به وفهمه إيَّاه، وأنَّه لا تكليف بما لا يطاق ولا بالمستحيل شرعاً. وكذلك التكليف بالأُمور الحَبْلِيَّة؛ فهو لا يصح، وإنَّما يُؤمَّر المسلم بالأفعال الاكتسابية التي تنشأ عنها. وقد تلحق التكاليف الشرعية مشقة، لكنَّها مشقة طبيعية معتادة لا بُدَّ أن تقترن بالأعمال، مثل المشقة التي تلزم عمل الإنسان في الحِرَفِ والصناعات، وتكون ضمن وسعه ومقدوره وإمكاناته. وهذه المشقة غير مقصودة لذاتها، وإنَّما يترتَّب عليها مصالح في العاجل والآجل. أمَّا المشقة غير المعتادة أو غير الطبيعية التي قد تضرُّ بالمُكَلَّف فهي خارج مقصود الشرع؛ فالشارع لا يطلب الشاق من الأعمال والإعنات فيه؛ إذ الشريعة موضوعة على الرفق والتيسير ورفع الحرج، والأدلة على ذلك بلغت مبلغ القطع.

٣- علاقة الفطرة بالمحكوم عليه:

الركن الثالث من أركان الحكم الشرعي هو المحكوم عليه؛ أي المُكَلَّف، وسنعمل هنا على التعريف به، وبشروطه، ثمَّ بيان علاقته بالفطرة.

أ- تعريف المحكوم عليه، وشروط التكليف:

- تعريف المحكوم عليه:

"وهو المُكَلَّف^(١) الذي تعلَّق خطاب الله تعالى بفعله وأهليته."^(٢) فالمقصود بالمحكوم عليه هو الإنسان المُكَلَّف الذي يتعلَّق خطاب الشارع بفعله، ومدى أهليته للقيام بهذا الفعل.

- شروط التكليف وعلاقتها بالفطرة:

حتى يكون الإنسان مُكَلَّفًا؛ يجب توافر شرطين أساسيين، هما:

- أن يكون المُكَلَّف عاقلًا يفهم الخطاب الذي يُوجَّه إليه،^(٣) وقادرًا على تصوُّر معناه

(١) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ص ٦٧. وانظر أيضاً:

- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ١، ص ١٥٠.

(٢) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣١٢. وانظر أيضاً:

- الطنطاوي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٢٠.

(٣) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ص ٦٧. وانظر أيضاً:

= - الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ١، ص ١٥٠.

بالقدر الذي يتوقَّف عليه الامتثال والطاعة. وتأسيساً على ذلك، فلا تكليف للصبي، والمجنون، والنائم، والسكران. أمَّا ما يراه بعض الفقهاء من إيقاع طلاق السكران^(١) فذلك جاء من ناحية العقوبة والزجر لا من ناحية التكليف، وهذا منتهى مراعاة النظام التكويني في الإنسان؛ فتكليف مَنْ لا عقل له، ولا فهم لديه (مثل: الصبي، والمجنون) مرفوض فطرياً، وهو لا يُقبل عقلاً ولا جِبِلَّةً؛ ما يُؤكِّد توافق الفطرة مع التشريع الإسلامي.

- أن يكون المُكَلَّف أهلاً لما كُلف به.^(٢)

ب- بيان علاقة الفطرة بالأهلية، وأقسامها:

- الأهلية لغةً:

"يقال: أهله لذلك الأمر تأهيلاً وآهله: رآه له أهلاً. واستأهله: استوجب ذلك واستحقه، وهو أهل لكذا؛ أي مُستوجب له، وهو صالح للولاية؛ أي له أهلية القيام بها."^(٣) فالأهلية في اللغة يرجع معناها إلى الاستحقاق والوجوب والصلاحية.

- الأهلية اصطلاحاً:

تعددت تعريفات الأهلية، واختلفت ألفاظها عند الأصوليين والفقهاء، وإن كان المعنى واحداً، وسنختار منها تعريف مصطفى الزرقا: "هي صفة يُقدِّرها الشارع في الشخص، تجعله محلاً صالحاً لخطاب تشريعي."^(٤) فالمراد بالأهلية الصلاحية؛ أي أن يكون المُكَلَّف أهلاً أو صالحاً للقيام بما كُلف به، فهي الصفة والقابلية الموجودة في الإنسان التي تجعله مهيئاً لاستقبال الأحكام الشرعية.

= ابن الحاجب، بيان المختصر، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٣٣.

(١) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ١، ص ١٥٢. وانظر أيضاً:

- الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٧.

(٢) خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص ١٣٥.

(٣) ابن منظور، لسان العرب مرجع سابق، ج ١١، ص ٢٩-٣٠. وانظر أيضاً:

- الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٤٥.

(٤) الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، دمشق: دار القلم، ط ٣، ١٤٣٣هـ، ج ٢، ص ٧٨٣.

- أقسام الأهلية:

تنقسم الأهلية عند الأصوليين إلى قسمين: أهلية وجوب، وأهلية أداء.

- أهلية الوجوب: تُعرّف هذه الأهلية بأنّها "صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه".^(١) وقد عرّفها مصطفى الزرقا بأنّها "صلاحية الشخص للإلزام والالتزام".^(٢)

فأهلية الوجوب هي صلاحية الإنسان لأن تثبت له حقوق، مثل: انتقال الأموال والأموال له بعد عقد إجارة، أو بيع، أو إرث، أو هبة؛ واستحقاق قيمة ما يُتلف من ممتلكاته. وتترتب عليه أيضاً في أهلية الوجوب واجبات، مثل: التزامه تسديد مستحقات ما تمّت عقوده عليها، والتزامه النفقة على مَنْ تجب عليه نفقتهم. وأساس ثبوت هذه الأهلية أو مناهها هو صفته الفطرية، ونظام تكوينه الإنساني. وفي ذلك قال عبد الوهاب خلاف: "وهذه الخاصة هي التي سمّاها الفقهاء الذمة؛ فالذمة هي الصفة الفطرية الإنسانية التي بها ثبت للإنسان حقوق قبل غيره، ووجبت عليه واجبات لغيره".^(٣) فأهلية الوجوب (وجوب الحقوق للإنسان، وعليه) مرتبطة به وبإنسانيته، وهي ثابتة لكل شخص منذ خلقه، لكنّها قد تكون كاملة أو ناقصة بحسب أطوار حياته؛ إذ قد يكون ناقص الأهلية، فتترتب له بعض الحقوق فقط، مثل الجنين في بطن أمّه، أو يكون كامل الأهلية في بقية أطوار حياته، على تفصيلات كثيرة في كتب أصول الفقه لا يسع المقام لذكرها.

قال عبد الوهاب خلاف: "وهذه الأهلية؛ أي أهلية الوجوب، ثابتة لكل إنسان، بوصف أنّه إنسان؛ سواء أكان ذكراً، أم أنثى، وسواء أكان جنيناً، أم طفلاً، أم مُميّزاً، أم بالغاً، أم رشيداً، أم سفيهاً، عاقلاً، أو مجنوناً، صحيحاً، أو مريضاً؛ لأنّها مبنية على خاصية فطرية في الإنسان؛ فكل إنسان أياً كان له أهلية الوجوب، ولا يوجد إنسان عديم أهلية

(١) البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٣٧. وانظر أيضاً:

- التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٢١.

(٢) الزرقا، المدخل الفقهي العام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٧٨٥.

(٣) خلاف، عبد الوهاب. علم أصول الفقه و خلاصة تاريخ التشريع، القاهرة: مطبعة المدني، (د. ت.)، ص ١٢٨.

الوجوب؛ لأنَّ أهليته للوجوب هي إنسانيته.^(١) فأهلية الوجوب مؤسَّسة على النظام التكويني للإنسان بوصفه إنساناً، ومن التشريع الفطري أنَّ أُثبت للجنين في بطن أمِّه حقوق فيها نفع خالص له، ولا يحتاج إلى مباشرة قبولها، وإنَّما يستحقها بصفته الإنسانية، مثل: الميراث، والهبة، والوصية، ولا تترتَّب عليه - في الوقت نفسه - أيُّ التزامات أو واجبات نحو غيره. يضاف إلى ذلك أنَّ تدرُّج الأهلية، وما ينجم عنها من إلزام والتزام، ومن نقصان ثمَّ كمال، هو عين مراعاة الفطرة ومقتضياتها.

- أهلية الأداء: تُعرَّف هذه الأهلية بأنَّها "صلاحية الإنسان لصدور الفعل منه على وجه يُعتدُّ به شرعاً."^(٢) ويُطلَق على هذه الأهلية اسم أهلية التعامل، أو أهلية المعاملة، وأساس ثبوتها التمييز، ومناطقها العقل؛^(٣) أيُّ وجود الوعي والإدراك. وتدرُّج أهلية الأداء من العدم إلى النقصان ثمَّ الكمال تبعاً للعقل، فتكون منعدمة عند الصغير غير المُميِّز، وناقصة أو قاصرة عند الصغير المُميِّز حتى بلوغه، وتكون كاملة في الإنسان البالغ الراشد الذي يُمكنه مباشرة الأفعال والتصرُّفات وما ينجم عنها؛ فأهلية الأداء تتعلَّق بالجانب العقلي من الفطرة.

يتبيَّن ممَّا سبق أنَّ التشريع الفطري أوجب للإنسان حقوقاً من منطلق إنسانيته، وفرض عليه واجبات شرعية مناطها العقل؛ فلا تجب إلَّا لمن كان عاقلاً مُميِّزاً واعياً مُدرِكاً ما يجب عليه، وأنَّ درجات الأهلية تختلف تبعاً لدرجات التمييز، وهذا من تمام رعي الشرع الحنيف لمقتضيات الفطرة.

ت- عوارض الأهلية، وعلاقتها بالفطرة:

قد تطرأ على الإنسان أحوال تُؤثِّر في أهليته، ويُطلَق عليها اسم عوارض الأهلية، وقد تزيل وتعدم هذه الأهلية نهائياً مثل الجنون، أو تُحوِّلها إلى أهلية ناقصة مثل العته، أو

(١) المرجع السابق، ص ١٢٨.

(٢) النفثاناني، شرح التلويح على التوضيح، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٢١. وانظر أيضاً:

- البرديسي، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ١٣٦.

(٣) الزرقا، المدخل الفقهي العام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٧٨٦. وانظر أيضاً:

- الطنطاوي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٢٤.

تُؤثِّر فيها بتغيير بعض الأحكام بالنسبة إلى المُكَلَّف من دون تأثير في الأهلية، مثل: السفه، والغفلة. فالعوارض هي الأمور التي تُؤثِّر في الأهلية، فتحوِّلها من الكمال إلى النقصان، أو تُؤثِّر فيها بتغيير بعض الأحكام بالنسبة إلى المحكوم عليه.

تنقسم عوارض الأهلية إلى قسمين: (١)

- عوارض سِماوية: يُقصد بها العوارض التي ليس فيها للإنسان دخل أو اكتساب؛ فهي خارجة عنه، مثل: الصغر، والجنون، والعتة، والنسيان، والنوم، والإغماء، والمرض، والرق، والحيض، والنفاس، والموت.

- عوارض مُكتسبة: يُقصد بها العوارض التي يكون فيها للإنسان كسب واختيار، وهي نوعان: عوارض من ذات الإنسان، مثل: الجهل، والسُّكْر، والهزل، والسفه، والخطأ، والسفر. عوارض من غيره، مثل الإكراه.

وعلاقة الفطرة بعوارض الأهلية تظهر في العوارض السِماوية التي تطرأ على الإنسان، فتؤدي إلى فقدانه الأهلية أو انعدامها، مثل: الصغر، والجنون. وفي انعدام أهليته ينعدم تكليفه؛ لأنَّ العقل هو مناط التكليف ومناط الأهلية، وفي هذا مراعاة للفطرة الإنسانية والنظام التكويني الداخلي للإنسان. فلو كانت أهلية الصغير أو المجنون كاملة لكان تكليفاً بما لا يطاق، وقد سبق بيان أنَّ هذا يستحيل شرعاً. يضاف إلى ذلك أنَّ العوارض المُؤقَّتة هي أمور فطرية جِليَّة (الجانب الجسدي من النظام التكويني في الإنسان) قد تؤدي إلى ارتفاع بعض التكليف عن الحائض والنفساء مثلاً، كما يُرفع الإثم والخرج عن الناسي والنائم، وهذا من تمام رعي الشارع للفطرة في جانبها النفسي الذي يبتغي التيسير والتخفيف ورفع الحرج. وفي ما يُخصُّ عوارض الأهلية المُكتسبة، فإنَّ

(١) للاستزادة، انظر:

- ابن أمير حاج، التقرير والتحجير، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٧٢-٢١١.

- أمير بادشاه، محمد أمين بن محمود البخاري الحنفي. تيسير التحرير، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥١هـ، ج ٢، ص ٢٥٨-٢٩٠.

- زيدان، عبد الكريم. الوجيز في أصول الفقه، دمشق: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٣٢هـ، ص ٧٨-١١٢.

الفطرة تميل إلى اكتساب الحقوق والمحافظة عليها، وما كان غير ذلك فهو مُحَالِفٌ لمقتضى الفطرة في جانبها العقلي؛ فأن يُضَيِّعَ الإنسان عقله بالسُّكْر، أو الهزل، أو السفه، ممَّا يؤدي إلى ضياع حقوقه؛ كل ذلك ممَّا لا يقبله العقل، فلا تقبله الفطرة. قال ابن عاشور: "لكل أحد الاختيار في حقوقه الذاتية الثابتة له على غيره، فله أن يُسْقِطَهَا إن شاء؛ لأنَّ كونها حقوقاً له، وكونها مطلوباً بها غيرُه له مظنةٌ حرصه على تقاضيتها؛ فالشريعة تكبِّله إلى الداعي الجِلِّي، وهو داعي حب النفس والمنافسة في الاكتساب. فالإسقاط لا يكون إلا لغرض صحيح، فإنَّ تجاوز ذلك الحدَّ، فاختلَّ الداعي الجِلِّي، سُمِّيَ سفهاً يُمنَعُ صاحبه من التصرف." (١)

ممَّا سبق يُمكن ملاحظة ارتباط الأهلية بالفطرة؛ ففي أهلية الوجوب، تبيَّن أنَّها فطرية إنسانية خاصة بجميع البشر، وأنَّ التشريع الفطري أكسب الجنين حقوقاً، ولم يُرتَّب عليه التزامات. أمَّا أهلية الأداء فتتدرج من العدم، إلى النقصان، فالكمال؛ إذ إنَّها ليست واحدة بالنسبة إلى الجميع، وهذا من تمام رعي الشريعة للفطرة. وفي ما يخصُّ جعل العقل مناط التكليف ومناط الأهلية، فإنَّ الأهلية لا تكون كاملة إلا للبالغ العاقل؛ فهو مبتغى الفطرة. والأمر نفسه ينطبق على عوارض الأهلية، وتقسيمها إلى عوارض سماوية لا دخل للإنسان فيها، وقد ترفع التكليف مؤقتاً بسبب أمور فطرية، وأخرى مُكتسبة؛ فإنَّ فقدان الأهلية بسببها مُحَالِفٌ للفطرة، إنَّ أدَّى ذلك إلى ضياع حقوق الإنسان؛ لأنَّ المحافظة على الحقوق، والسعي إلى اكتسابها، فطرة إنسانية. وهذا تظهر علاقة الفطرة بالمحكوم عليه.

وإجمالاً، فإنَّ علاقة الفطرة بأركان الحكم الشرعي واضحة جلية، ابتداءً من الحاكم، وفطرية التحسين والتقبيح، فالمحكوم فيه، وهو عمل المُكلَّف. وقد تبيَّن أنَّه ما من تكليف إلا وقد راعى الفطرة؛ فلا يصح التكليف بما لا يطاق، ولا بالمستحيل، ولا بالأمر الجِلِّيَّة المفطور عليها الإنسان، وأنَّ المأمورات الشرعية، وإنَّ بدا فيها مشقة، فهي مشقة معتادة، تترتب عليها مصالح في العاجل والآجل، والمصالح المطلوبة من الفطرة، وقد سبق بيان علاقة المحكوم عليه بالفطرة.

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٢٣.

ثالثاً: دلالة الفطرة على الأحكام الشرعية

بعد أن استنتجنا الارتباط الحاصل بين الفطرة والأحكام، واستخلاص علاقة التلازم بين الأمرين، سنبحث في دلالة الفطرة على الأحكام الشرعية، وقد يردُّ إلى ذهننا في هذه الأثناء سؤال مفاده: هل يُمكن عدُّ الفطرة دليلاً على معرفة الأحكام الشرعية؟ فيجيب عن المطروح ببيان المجال الذي يُستدلُّ به على الفطرة، أو مجال عملها، وتحديد المواطن التي يُلبجأ فيها إلى الفطرة لإدراك الأحكام.

١- آراء العلماء في دلالة الفطرة على الأحكام الشرعية:

بالاستقراء والتتبع، تبيّن أن دلالة الفطرة على الأحكام تنحصر في مجالين: مجال اتّفق فيه العلماء، وهو ما أُحيلت فيه الأحكام على الفطرة، أو على داعي الجبلة. مجال أوسع، اختلف فيه العلماء على إمكانية الرجوع فيه إلى الفطرة لمعرفة الأحكام الشرعية.

أ- مجال اتفاق العلماء في دلالة الفطرة على الأحكام الشرعية:

هو المجال الذي أُحيلت فيه الأحكام على داعي الجبلة، والفطرة، أو النظام الخلقي التكويني في الإنسان، وتناول المسكوت عنه في الشرع؛ إذ يكون الوازع فيه هو وازع الطبع من دون حاجة إلى الوازع (أو الزاجر) الشرعي. وقد تناول عديد العلماء هذا المجال بالبيان والتوضيح، ومنهم عبد العزيز البخاري في تبيانه "شرح أصول البردوي"؛ إذ قال: "الحدود شرّعت زواجر عن الإقدام على الجنایات، وإنّما يحتاج إلى الزاجر الشرعي فيما يميل الطبع إليه، فأما فيما ينزجر الإنسان عنه بطبعه فلا يحتاج فيه إلى الزاجر الشرعي، كشرب البول لا يوجب الحدّ... والحاجة إلى الزاجر في اللواط ليست كالحاجة إلى الزاجر في الزنا."^(١) فالوازع نوعان: وازع شرعي، ووازع فطري، فإن قام أحدهما بالدور كفى الآخر مؤونة الردع عنه. والوازع الشرعي يكون فيما قد تميل إليه الطباع، أما الوازع الطبيعي فيكون في ما تُخالّف فيه الطباع والفطر. وفي القاعدة الفقهية: "الوازع الطبيعي مغنٍ عن الإيجاب الشرعي."^(٢) فما كان فيه المنع والردع بداعي الفطرة تركه الشارع لها، ولم يُرتّب عليه حدوداً.

(١) البخاري، كشف الأسرار، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٣٠.

(٢) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين. الأشباه والنظائر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١١هـ، ج ١، ص ٣٦٨. وانظر أيضاً:

وهذا ما أكدّه ابن القيم أثناء ردّه على نفاة القياس؛ إذ قال: "أوجب الحد في القطرة الواحدة من الخمر دون الأرتال الكثيرة من البول، فهذا أيضاً من كمال الشريعة، ومطابقتها للعقول والفطر، وقيامها بالمصالح؛ فإنّ ما جعل الله سبحانه في طباع الخلق النفور عنه ومجانبته اكتفى بذلك عن الوازع عنه بالحد؛ لأنّ الوازع الطبيعي كافٍ في المنع منه." (١) فكلمًا كان داعي الفطرة في أمر من الأمور خلا في الشرع ما يوجبها، بل اكتفى بها، والعكس صحيح.

أمّا الشاطبي فقد شرح هذه المسألة ومثّل لها؛ إذ قسّم الأوامر الشرعية قسمين:

"أحدهما: ما كان شاهد الطبع، خادماً له، ومُعِيناً على مقتضاه، بحيث يكون الطبع الإنساني باعثاً على مقتضى الطلب؛ كالأكل، والشرب، والوقاع، والبُعد عن استعمال القاذورات من أكلها والتضمُّخ بها، أو كانت العادة الجارية من العقلاء في محاسن الشيم ومكارم الأخلاق مؤافقة لمقتضى ذلك الطلب من غير منازع طبيعي؛ كستر العورة، والحفظ على النساء والحرم، وما أشبه ذلك." (٢) فهذه الأمور التي ذكرها لا يحتاج طلبها إلى تكليف من الشارع، وإنّما اقتضت الفطرة التكليف، وأوجبه.

"الثاني: ما لم يكن كذلك؛ كالعبادات من الطهارات، والصلوات، والصيام، والحج، وسائر المعاملات ... فأما الضرب الأول فيكتفي الشارع في طلبه بمقتضى الجبلة الطبيعية، فلا يتأكّد الطلب تأكّد غيره، حوالة على الوازع الباعث." (٣)

فما كان طلبه بمقتضى الفطرة أو النظام التكويني في الإنسان، لم يأمر به الشارع، وإنّما أحاله على الفطرة؛ فهي المسؤولة عنه، مثل الحاجات الطبيعية والفطرية؛ من: أكل، وشرب، ونكاح، وغير ذلك ... فالباعث على هذه الأمور هو الفطرة والطبيعة البشرية. والأمر نفسه ينطبق على المنهيات؛ فما نفرت منه الفطرة، وخالف الطبع، اكتفى الشارع

= ابن الملتن، الأشباه والنظائر في قواعد الفقه، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٩٠.

وانظر تفصيل القاعدة صفحة (٣٦٧) وما بعدها في هذا الكتاب.

(١) ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي. إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١١ هـ، ج ٢، ص ٦٤.

(٢) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٨٥-٣٨٦.

(٣) المرجع السابق، ج ٣، ص ٣٨٦.

بالوازع الطبيعي فيه، ولم يُرتَّب عليه عقوبة ثابتة. وكذلك حال المنهيات الشرعية؛ فبعض المنهيات لا تحتاج إلى أوامر الشارع؛ لأنَّ الانتهاء عنها يكون بداعي الفطرة؛ إذ تنفر منها نفوراً شديداً، وبذلك تكون قد كفت الشرع النهي عنها. وهذا ما ذكره الشاطبي في معرض تقسيمه للمنهي عنه، وأنه ضربان؛^(١) الأول: "كتحريم الخبائث، وكشف العورات، وتناول السموم، واقتحام المهالك وأشباهها، ويلحق بها اقتحام المحرّمات لغير شهوة عاجلة، ولا باعث طبيعي؛ كالمك الكذاب، والشيخ الزاني، والعائل المُستكبر؛"^(٢) فإنَّ مثل هذا قريب ممَّا تُخالفه الطباع ومحاسن العادات؛ فلا تدعو إليه شهوة، ولا يميل إليه عقل سليم. فهذا الضرب لم يُؤكّد بحدٍّ معلوم في الغالب."^(٣) فالمنهيات الشرعية نوعان:

- نوع مُخالف لمقتضى الفطرة والطباع السليمة، وهذا أحاله الشارع عليها، ولم يُرتَّب عليه حدّاً معلوماً. ويجمع هذا النوع كل ما تستقذره الفطرة، وتنفر منه، مثل تناول المُستقذّر والتنن أو السُّم. وينتمي إلى هذا النوع ارتكاب المُحرّمات لغير شهوة؛ فهو ممَّا لا تستسيغه الفطرة، مثل ارتكاب الشيخ فاحشة الزنا؛ فهو عمل مُستنكر عند كل الناس. وهذه الفاحشة، وإن كانت مُنكرة من الشاب، فهي من الشيخ أكثر إنكاراً وفحشاً.
- نوع يكون التحريم فيه بمقتضى النص الشرعي، وهذا له حدود معلومة، مثل: حد السرقة، والزنا، والقتل.

(١) لم يذكر الإمام الشاطبي الضرب الثاني من المنهي عنه، ولم يُمثّل له، وقد أكّد ذلك المحقّق. انظر:

- الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٨٨.

(٢) إشارة إلى الحديث الشريف: "ثلاثة لا يُكلمهم الله يوم القيامة، ولا يُزيّجهم، وهم عذاب أليم: شيخ زان، ومكّ كذاب، وعائل مُستكبر." انظر:

- مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الإيمان، باب: بيان غلظ تحريم إسبال الإزار والمن بالعطية وتنفيق السلعة بالخلف وبيان الثلاثة الذين لا يُكلمهم الله يوم القيامة، ج ١، ص ١٠٢، حديث رقم: (١٠٧).

العائل: الفقير. الاستكبار: الامتناع عن قبول الحق معاندةً. انظر:

- ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ١١، ص ٥، ١٢٦، ٤٨٨.

(٣) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٨٨.

وقد انتهى الشاطبي إلى خلاصة مهمة، فقال: "كل ما كان الباعث فيه على مخالفة الطبع جعل فيه في الغالب حدوداً وعقوبات مرتبة؛ إبلاغاً في الزجر عمّا تقتضيه الطباع، بخلاف ما خالف الطبع، أو كان الطبع وازعاً عنه؛ فإنّه لم يجعل له حداً محدوداً." (١) وهذا ما أيده الشعراوي بقوله: "التحريم قد يكون بالتشريع إذا كانت العقوبة التحريم من المُشَرِّع، وقد يكون تحريماً بالطبع والفطرة." (٢)

والواقع أنّ بعض المحرّمات الشرعية مُستقدّرة مُستهجّنة من النفس البشرية والفطرة، مثل: الميتة، والدم، ولحم الخنزير الذي يتناول قاذوراته؛ فهذه المحرّمات توافّق تحريمها بالنص والفطرة، ومَن ارتكبها؛ فزيادة على انتهاكه حرمة الشرع، فقد خالف الفطرة والطبيعة الإنسانية؛ لذا كان الزجر في حقه أكبر.

وتأسيساً على ما سبق، وإجمالاً لآراء العلماء، فإنّ ما يُخالف الفطرة كان الوازع الطبيعي كفيلاً بالردع فيه، أمّا ما تميل إليه النفس والطباع، وكان مُخالفاً للشرع، فقد شُرِّعت من أجله الحدود، وترتبت عليه العقوبات. فكلّما كان الباعث على المطلوب الشرعي هو الجِبِلَّة والطبع الإنساني، قلَّ فيه داعي الشرع تأكيداً أو نفيّاً، والعكس صحيح؛ فما قلَّ فيه باعث الجِبِلَّة والفطرة أكَّد عليه الشارع.

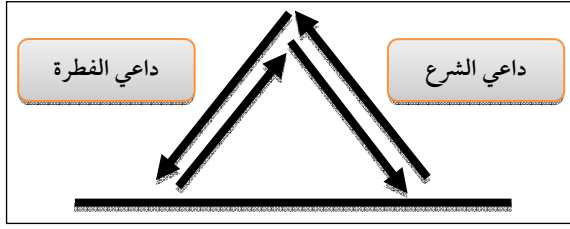
ومن الملاحظ هنا تكامل الوحي مع الفطرة؛ "فكلّما قصر داعي الطبع والفطرة عن دفع وترشيد حركة الحياة الوجهة الصحيحة، كلّما تأكَّد أنّ ذلك محلاً للتكليف والابتلاء، وفسح المجال للوحي يهدي السبيل، وكلّما قوي داعي الطبع والفطرة على ذلك كلّما قلَّت الحاجة إلى الوحي لتكفل الفطرة بذلك." (٣)

فدائرة عمل الوحي تبدأ عند نهاية دائرة عمل الفطرة، والعكس صحيح؛ فالتناسب عكسي بينهما؛ إذ كلّما كان داعي الجِبِلَّة أقوى خفَّ داعي الوحي، وكلّما خفَّ داعي الفطرة والجِبِلَّة ازداد داعي الوحي؛ ليُحقِّق المطلوب؛ فهما متكاملان.

(١) المرجع السابق، ج ٣، ص ٣٩٠.

(٢) الشعراوي، تفسير الشعراوي (الخواطر)، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٨٠٩.

(٣) سلهاط، رشيد. الحكم الشرعي بين منهج الاستنباط وفقه التنزيل، سوريا: دار النوادر، ط ١، ٢٠١٢م، ص ١٦١.



ب- اختلاف العلماء في الاستدلال بالفطرة على معرفة الأحكام الشرعية:
بعد أن تناولنا المجال الذي اتَّفَق فيه العلماء على توظيف الفطرة في معرفة الأحكام، سنعرض للمجال الثاني؛ مجال الاختلاف بينهم، وهو الأوسع.

- تصوير المسألة، وتحرير محل النزاع:

اتَّفَق العلماء على أن الشارع أحال بعض الأحكام على الفطرة ومقتضى الجِبِلَّة كما سبق بيانه. ولكن، هل يُمكن الاستدلال بالفطرة على معرفة الأحكام الشرعية حين لا يكون داعي الجِبِلَّة حاضراً؟

اختلف العلماء هنا في حجية الفطرة، أو في عدّها دليلاً على معرفة الأحكام، وانقسموا في آرائهم إلى ثلاثة مذاهب؛ أولها عدّ الفطرة دليلاً، وثانيها نفى نفيّاً قاطعاً أن تكون دليلاً، وثالثها (مذهب وسط بينهما) لم يعدّها دليلاً بإطلاق، ولم ينفِ إمكانية الاستدلال بها بإطلاق.

سنعرض في ما يأتي آراء هذه المذاهب، ونناقش أدلة كلٍّ منها؛ لمعرفة الراجح من الأقوال، علماً بأننا لم نجد آراءً واضحةً، وإنما هي شذرات حاولنا قدر الإمكان جمعها.

وقبل البدء في ذكر مذاهب العلماء، لا بُدَّ من بيان مصطلحين مهمين شديدي الصلة بما يُكتَب عن دلالة الفطرة على الأحكام: الإلهام، واستفتاء القلب، وهما بحثان معتبران في أصول الفقه.^(١) وسنعمل على تبيان الصلة بين هذين البحثين والفطرة للوصول إلى

(١) يُعدُّ الإلهام من الأدلة الاستثنائية في أصول الفقه، كالاتِّصاف، والأخذ بأقل ما قيل، ودلالة السياق. وهي "أدلة يُستأنس بها، ونسبة إلى قلة القائلين بها، وعدم وجودها بشكل مستقل وبارز في كتب الأصوليين". انظر:

- الكنتاني، أشرف بن محمود بن عقلة. الأدلة الاستثنائية عند الأصوليين، عَيان: دار النفائس، ط١، ١٤٢٥هـ، ص ٢٢.

"لا يوجد مؤلف مستقل بحث استفتاء القلب وبيان أثره في الأحكام، ولكن أجزاء ماثورة في كتب علماء أصول الفقه، والدراسات المُتخصِّصة في الفتوى، وهو من المباحث المهمة في علم أصول الفقه". انظر: =

تصوُّر لائق لما نحن بصدد بحثه.

- المقارنة بين الفطرة، والإلهام، واستفتاء القلب:

◆ ماهية الإلهام:

الإلهام لغةً: ما يلقي في الروح، كأنه شيء أُلقِيَ في الروح، فالتهمه. ^(١) إذن، الإلهام هو الإلقاء.

الإلهام اصطلاحاً: أورد الأصوليون تعريفات عدَّة للإلهام، وعدَّه بعضهم دليلاً استثنائياً، يُرجع إليه عند فقد الحكم في الأدلة المعتمدة، ومن هذه التعريفات:

- "ما حرَّك القلب بعلم يدعوك إلى العمل به من غير استدلال، ولا نظر في حُجَّة." ^(٢)
- "نور يلقيه الله في قلب عبده المؤمن، يطمئن به، يدعو له للعمل به من غير استدلال، ولا نظر في حُجَّة." ^(٣) فالإلهام هو ما يلقي في قلب المؤمن، فيدعوه إلى العمل من دون نظر أو استدلال.

المقارنة بين الفطرة والإلهام:

أوجه التشابه:

- الفطرة هي النظام التكويني الداخلي في الإنسان، الذي يجعله قابلاً للحق، وقادراً على التمييز، وأهلاً لمعرفة الحق واتباعه وكره الباطل واجتنابه.
- الإلهام ما يلقي في قلب المؤمن.

=- الحربي، راضي بن صياف. "استفتاء القلب وأثره في الأحكام الشرعية"، مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية، السنة: (٤)، العدد: (٧)، ١٤٣٦هـ، ص ١٦١.

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢١٧. وانظر أيضاً:

- ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٥٥٥.

(٢) الدبوسي، أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى. تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢١هـ، ص ٣٩٢. وانظر أيضاً:

- الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص ٣٤.

(٣) الكناي، الأدلة الاستثنائية عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ٩٨.

إذن، كلاهما شيء داخلي في الإنسان.

أوجه الاختلاف:

- الإلهام يقع في القلب من دون نظر. أما الاستدلال بالفطرة فيكون بالنظر، وتقليب الأمر، ثم الترجيح.

- الإلهام يُقَدَّف في قلب المؤمنين فقط. أما الفطرة فمشاركة بين الناس كافة. قال تعالى: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ إِلَهِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ [الروم: ٣٠].

حجية الإلهام:

اختلف الأصوليون في حجية الإلهام؛ فمنهم مَنْ رأى أَنَّهُ حُجَّةٌ مُطْلَقًا، وهم الصوفية، وبعض الشيعة، وبعض الحنفية، ومنهم مَنْ رأى أَنَّهُ ليس بحُجَّةٍ نهائياً، وهم الأصوليون من مذاهب مختلفة، ومنهم مَنْ رأى أَنَّهُ حُجَّةٌ في حق الملهم فقط، وهو الراجح.^(١)

◆ المقصود باستفتاء القلب:

استفتاء القلب لغةً: لتجلية المعنى؛ يتعيَّن تعريف الاستفتاء والفتوى، ثمَّ تعريف القلب؛ كلُّ على حِدَّة، ثمَّ الجمع بينهما بوصفها مُركَّباً إضافياً.

الفتوى لغةً واصطلاحاً:

- الفتوى لغةً: تبيين الحكم. وأفتيته في مسألته: أجبتة عنه. وأفتاه في الأمر: أبانه له.^(٢)

(١) للاستزادة، انظر:

- الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٣٩٢-٣٩٩.
- السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار. قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد إسماعيل الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٨هـ، ج ٢، ص ٣٤٨-٣٥٢.
- الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج ٨، ص ١١٣-١١٨.
- الكفائي، الأدلة الاستثنائية في أصول الفقه، مرجع سابق، ص ١٣٢-٢١١.
- (٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج ٤، ص ٤٧٣. وانظر أيضاً:
- ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ١٥، ص ١٤٧.
- الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤٦٢.

- الفتوى اصطلاحاً: "الفتوى إخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة."^(١)

القلب لغةً واصطلاحاً:

- القلب لغةً: ما دلَّ على خالص الشيء وشريفه. وقد سُمِّي قلب الإنسان وغيره بهذا الاسم؛ لأنه أخلص شيء فيه، وأرفعه، وأشرفه. وخالص كل شيء، ولبُّه، وأشرفه: القلب.^(٢)

- القلب اصطلاحاً: "الطيفة ربانية روحانية موجودة بجسم الإنسان."^(٣)

استفتاء القلب اصطلاحاً:

لم يُعرّف علماء الإسلام المُتقدِّمون استفتاء القلب، وسنورد في ما يأتي تعريفين له من العلماء المعاصرين:

- "طلب اعتبار الحكم الذي اطمأنَّ إليه القلب التقي، فيما أشكل حكمه، بما لا يُجَالِف دليلاً شرعياً."^(٤)

- "طلب الإفتاء، وهو بمعنى الخبر؛ لأنَّ الإفتاء إخبار عن حكم شرعي، وطمأنينة القلب وسكونه للحكم الشرعي عند الرجوع له."^(٥)

إذن، استفتاء القلب هو طلب فتوى القلب، أو طلب بيان الحكم من القلب التقي، في ما استشكل حكمه، بما لا يُجَالِف الأدلة الشرعية العامة ومقاصد الشريعة.

(١) القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي. الذخيرة، تحقيق: محمد بوخبزة، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م، ج١٠، ص١٢١.

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج٥، ص١٧. وانظر أيضاً:

- ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج١، ص٦٨٧.

- الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، مرجع سابق، ج٢، ص٥١٢.

(٣) هذا المعنى الثاني؛ لأنَّ الأول هو اللحم الصنوبري الشكل المودَّع في جسم الإنسان. انظر:

- الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج٣، ص٣.

- الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص١٧٨.

(٤) الحسين، وليد بن علي. "استفتاء القلب: دراسة تأصيلية"، مجلة العلوم الشرعية، العدد: (٢)، المجلد: (٢)، (رجب ١٤٣٠هـ)، ص٣٩٦.

(٥) الحربي، استفتاء القلب وأثره في الأحكام الشرعية، مرجع سابق، ص١٦٨.

المقارنة بين الاستدلال بالفطرة واستفتاء القلب:

أوجه التشابه:

- كلاهما شهادة لشيء داخلي في الإنسان.
- كلاهما يفيد ظناً غالباً.
- كلاهما يُلجأ إليه بعد استفراغ الجهد في البحث عن الحكم الشرعي من الأدلة المعتمدة شرعاً.
- كلاهما يُرَجَّح به عند حصول الاشتباه والتعارض.
- كلاهما يصح من المجتهد، وغير المجتهد؛ فللعامي الرجوع إلى قلبه، أو إلى فطرته؛ للتمييز، ومعرفة الحق من الباطل.
- ورود كليهما بمعنى واحد في الحديث النبوي: "إِسْتَفْتِ قَلْبَكَ". وفي رواية: "إِسْتَفْتِ نَفْسَكَ".^(١)
- اللجوء إلى استفتاء القلب أو الفطرة مع وجود فتوى للمفتي؛ فقد "جعل رسول الله ﷺ شهادة قلبه بلا حُجَّة أولى من الفتوى عن حُجَّة".^(٢)

أوجه الاختلاف:

- استفتاء القلب وطلب الحكم من القلب المُطمئن بالإيمان؛ وهو القلب السليم الطاهر النقي. أمَّا القلب المُتكدِّر القاسي فخارج عن محل النزاع.
- الفطرة تكون دائماً سليمة، وما كان من شذوذ فهو انحراف عن الفطرة.

(١) رواه أحمد في المسند، مسند الشاميين، ج ٢٩، حديث رقم ١٨٠٠١، ص ٥٢٧. وانظر أيضاً:

- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد التميمي. سنن الدارمي، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، الرياض: دار المغني للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤١٢هـ، كتاب: البيوع، باب: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، ج ٣، ص ١٦٤٩، حديث رقم: (٢٥٧٥).

(٢) الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٣٩٣.

العلاقة بين الفطرة واستفتاء القلب:

تبيّن بعد البحث أن الإلهام يختلف كثيراً عن الفطرة، وأن الأقرب إلى الاستدلال بالفطرة هو استفتاء القلب؛ ذلك أن الفطرة هي النظام التكويني الداخلي في الإنسان، الذي يجعله قابلاً للحق وما يقتضيه، وقادراً على التمييز. ولما كان استفتاء القلب هو طلب اعتبار الحكم الذي اطمأن إليه القلب وسكن، في ما أشكل حكمه، فإن العلاقة بينهما تظهر في أن طمأنينة القلب وسكونه لحكم مُعيّن مبنية على ما تم ميّزته الفطرة وقبلته؛ لأنّه الحق، أو أحد مقتضياته. فالفطرة تُميّز، والقلب يطمئن ثمّ يستفتي، أو يُطلب الحكم منه، فيعود إلى الفطرة؛ لتقليب النظر، والتمييز للترجيح. إذن، استفتاء القلب هو استفتاء للفطرة، أو طلب الحكم الذي اطمأن إليه القلب من الفطرة. وهذا يعني إمكانية قياس دلالة الفطرة على الأحكام على حجية استفتاء القلب، وسحب ما قيل في الثاني على الأول.

ت- آراء العلماء في الاستدلال بالفطرة:

انقسمت آراء العلماء في تناول هذا الموضوع إلى ثلاثة آراء:

- إجازة الاستدلال بالفطرة:

ذهب أصحاب هذا الرأي إلى اعتبار الفطرة دليلاً على معرفة الأحكام الشرعية عند انعدام النص في الكتاب والسنة. وعلى الرغم من أننا لم نجد من يتبنّى هذا الرأي صراحةً، فإننا وجدنا أهل التصوّف يقولون باستفتاء القلب، والرجوع إلى النفس لإدراك الأحكام. قال ابن عجيبة: "من قواعد أهل التصوّف: الرجوع إلى الله في كل شيء، والاعتماد عليه في كل نازل، والتحاكم إلى الله في كل أمر. إن توقّفوا في حكم رجعوا إلى كتاب الله، فإن لم يجدوه نصّاً رجعوا إلى سنّة رسول الله، فإن لم يجدوه استفتوا قلوبهم. وفي الحديث عنه: "استفت قلبك وإن أفتاك المفتون وأفتوك."^(١) فمن قواعد الصوفية أن البحث عن الحكم الشرعي يكون بالنظر في كتاب الله أولاً، فإن لم يجدوا فالنظر في سنّة رسول الله ثانياً، فإن لم يجدوا استفتوا قلوبهم، أو استفتوا فطرتهم؛ فاستفتاء القلب يمرُّ باستفتاء الفطرة.

(١) ابن عجيبة الأنجري، أبو العباس أحمد بن المهدي الفاسي الصوفي. البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، القاهرة: حسن عباس زكي، ١٤١٩هـ، ج ٢، ص ١٦٢.

"قال العارف سهل التستري: خرج العلماء والزهاد والعباد من الدنيا وقلوبهم مقفلة ولم تفتح إلا قلوب الصديقين والشهداء، ولولا أن إدراك قلب مَنْ له قلب بالنور الباطني حاكم على علم الظاهر لما قال المصطفى ﷺ: "استفت قلبك"، فكم من معان دقيقة من أسرار القرآن تخطر على قلب المتجرّد للذكر والفكر، وتخلو عنها زبر التفاسير، ولا يطلع عليها أفاضل المُفسّرين، ومُحقّقو الفقهاء المعترين."^(١)

فالباحث عن الحكم، صاحب القلب السليم، الباقي على أصل الفطرة، له العودة إلى فطرته وقلبه؛ لإدراك ما قد يخفى عن جهابذة المُفسّرين والفقهاء.

وقد ذكر ابن عجيبة أنّ من خصال الصوفية "استفتاء القلوب فيما يعرض من الأمور، قال ﷺ: "اسْتَفْتِ قَلْبَكَ، وَإِنْ أَفْتَاكَ الْمَفْتُونُ وَأَفْتَوَكَ." والمراد بالقلوب التي تستفتى القلوب الصافية المنورة بذكر الله، الزاهدة فيما سوى الله؛ فإنّها إذا كانت بهذه الصفة لا يتجلّى فيها إلا الحق، ولا تسكن إلا إلى الحق، بخلاف القلوب المخوضه بحب الدنيا والهوى، فلا تفتي إلا بما يُوافق هواها."^(٢)

إذن، خلاصة رأي الصوفية أنّ القلب الصافي من الكدر، الذي لم يُدنس بآفات الهوى، والباقي على أصل الفطرة، لا يسكن إلا للحق، وهو قادر على التفريق بين البر والإثم، ثم إدراك الأحكام الشرعية. والحقيقة أنّ قبول الحق ومقتضياته، والقدرة على التمييز بين البر والإثم، وبين الخير والشر؛ كل ذلك يُمثّل مقتضيات الفطرة؛ ما يعني أنّ للفطرة دوراً في إدراك الأحكام الشرعية.

- منع الاستدلال بالفطرة:

ذهب أصحاب هذا الرأي إلى عدم اعتبار الفطرة دليلاً على معرفة الأحكام الشرعية؛ فأدلة الأحكام معروفة: الكتاب، والسنة، وما تفرّع عنها من أدلة التشريع؛ سواء الأصلية،

(١) المناوي، زين الدين بن تاج العارفين بن علي. فيض القدير شرح الجامع الصغير، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٦هـ، ج١، ص٤٩٦.

(٢) ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، مرجع سابق، ج٣، ص٢٦٣. وانظر أيضاً:

- المظهري: محمد ثناء الله. التفسير المظهري، تحقيق: غلام نبي التونسي، كوته (باكستان): مكتبة الرشدية، ١٤١٢هـ، ج٩، ص١٠٨.

أو التبعية. وقد تزعم هذا الرأي ابن حزم، والشاطبي، ومحمد الأمين الشنقيطي.^(١)

قال ابن حزم: "معاذ الله أن يكون الحرام والحلال على ما وقع في النفس، والنفوس تختلف أهواؤها والدين واحد لا اختلاف فيه."^(٢) وقال في موضع آخر: "أحكام الله تعالى تأتي بخلاف ما يقع في النفوس."^(٣) فابن حزم يستعيد أن يكون الاستدلال على الأحكام بما يقع في النفس أو القلب؛ فقد يختلف ما يقع في نفس أحد عن الآخر بحسب الهوى. وفي السياق نفسه، يؤكّد الشاطبي ذلك: "أحكام الله ورسوله لم تردّ بها استحسنته النفوس واستتبعته."^(٤)

فأوامر الشرع لها مورد مُتَّفَقٌ عليه، هو الوحي، وما يتمخّض عنه من الأدلة المعروفة، وإن افتراض وجود طرق أُخرى للاستدلال غيرها هو مخالفة لما في الكتاب والسنة، حتى إن من الأئمة من يتشدّد في هذا الأمر، ويعدّه من باب الاستغناء عن الرسل، ومن ثمّ يُكفّر قائله، بل يبيح قتله. وإلى ذلك ذهب الشنقيطي بقوله: "فقد حصل العلم القطعي واليقين الضروري، واجتماع السلف والخلف على أن لا طريق لمعرفة أحكام الله تعالى التي هي راجعة إلى أمره ونهيه، ولا يُعرَف شيء منها إلا من جهة الرسل، فمن قال إن هناك طريقاً أُخرى يُعرَف بها أمره ونهيه غير الرسل، حيث يستغني عن الرسل، فهو كافر يُقتل، ولا يُستتاب، ولا يحتاج معه إلى سؤال وجواب، ثمّ هو قول بإثبات أنبياء بعد نبينا ﷺ."^(٥)

(١) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي القرطبي. الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، (د. ت.)، ج ١، ص ١٠. وانظر أيضاً:

- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي. الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، الخبر: دار ابن عفان، ط ١، ١٤١٢ هـ، ج ٢، ص ٦٦١.

- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥ هـ، ج ٣، ص ٣٢٤.

(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ٦، ص ٧.

(٣) المرجع السابق، ج ٧، ص ٧٧.

(٤) الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٦١.

(٥) الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٢٥.

فأحكام التشريع لها مَعِين واحد، هو القرآن الكريم والسُّنة الشريفة، وما يُبنى عليهما من الأدلة الأخرى، بمعنى النص، وما يُبنى على النص. أمّا استفتاء القلب والرجوع إلى النفس أو الفطرة لمعرفة الأحكام فهو ابتكار لطريق آخر غير منصوص عليه. غير أنّ القول بتكفير قائله وزندقته وقتله لم يرد فيه نص أو إجماع.

- التوسُّط في الاستدلال بالفطرة:

ذهب أصحاب هذا الرأي إلى عدم اعتبار الفطرة دليلاً شرعياً بإطلاق، لكنهم أجازوا عدّها دليلاً استثنائياً، يُلجأ إليها لا في مورد النص، بل في حالة فقد النص واستنفاد جميع الأدلة، أو بوصفها آخر المرجحات، أو عند عدم الاطمئنان إلى الفتوى لسبب مُعيّن. وهذا رأي جمع من العلماء، سنذكر أقوالهم فيما يأتي.

بيّن ابن عطية الأندلسي أثناء تعريفه للفطرة، أنّه بإمكانها معرفة الشرائع؛ إذ قال: "والذي يُعتمد عليه في تفسير هذه اللفظة (الفطرة) أنّها الخُلقة والهيئة في نفس الطفل، التي هي مُعدّة مُهيأة لأن يُميّز بها مصنوعات الله تعالى، ويستدل بها على ربّه، ويعرف شرائعه، ويؤمن به." ^(١) فمعرفة الشرائع تعني معرفة الأحكام. ولأنّ الدين دين الفطرة؛ فإنّ "معظم ما تحثُّ عليه الطباع قد حثّت عليه الشرائع." ^(٢) مثلما قال العز بن عبد السلام؛ فالشريعة جاءت لإكمال الفِطْر، والتوافق القائم بين الأحكام والفطرة يستلزم استحالة مخالفة الشريعة لمقتضيات الفطرة.

وقد أشار ابن تيمية إلى قدرة الفطرة على التمييز، فقال: "إنّ الله فطر عباده على الحق، فإذا لم تستحل الفطرة شاهدت الأشياء على ما هي عليه، فأنكرت منكرها، وعرفت معروفها." ^(٣) فالمعروف ما عرفته الفطرة، والمنكر ما أنكرته الفطرة. وهذا ما أكّده ابن القيم حين قال: "إنّ في الفطرة قوة تقتضي طلب معرفة الحق وإيثاره على ما سواه، وإنّ

(١) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٣٦.

(٢) السلمي، عز الدين أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، راجعه وعلّق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٩١م، ج ٢، ص ٦٠.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٢٠، ص ٤٤.

ذلك صالح مركز فيها.^(١) وهو ما يُؤكِّده تعريف الفطرة الإجماعي. ويبيِّن الشاطبي أنَّ بعض العلماء قد اختار "استفتاء القلب بقيد، وهو الذي رآه الطبري، وذلك أنَّ حاصل الأمر يقتضي أنَّ فتاوى القلوب وما اطمأنت إليه النفوس معتبر في الأحكام الشرعية."^(٢)

وفي ذلك بيان من الشاطبي أنَّ من العلماء مَنْ يتبنَّى هذا الرأي، ويَعُدُّ الفطرة وفتوى القلب في الأحكام الشرعية. وقد أشار الشوكاني إلى إمكانية استفتاء القلب في الواقعة التي تتعارض فيها الأدلة.^(٣)

قال القرضاوي: "على أنَّ الإسلام جعل المسلم في كثير من جزئيات الحياة وتفرعاتها مفتي نفسه، فهو يستطيع أن يسأل قلبه، أو ضميره الحر غير الملوَّث،^(٤) فيأمره، أو ينهيه، ويجيز له، أو يمنعه. وهذا يُشرِّع في الأمور التي لا يوجد فيها نص صريح من الكتاب، أو صحيح من السنة."^(٥) وكنا قد أشرنا آنفاً إلى أنَّ استفتاء القلب هو استشارة الفطرة.

فالفطرة يُرجَع إليها عند الافتقار إلى دليل. "إذا لم يوجد نص يدل على اعتبار المصالح وإلغاء المفاسد، فإنَّ العقل يُدرِك ذلك بالوازع الجبليِّ الموجود عند الإنسان، كما أدرك وجود الله."^(٦)

وبالعودة إلى تعريف الفطرة، وأتمَّ النظام التكويني الداخلي في الانسان الذي يجعله قابلاً للحق ومقتضياته، وقادراً على التمييز، يتبيَّن أنَّ في الفطرة القدرة على قبول الحق، والتمييز بين الصواب والخطأ، وبين الحق والباطل، وبين المعروف والمنكر؛ ما يُمكنها من معرفة الأحكام، ولكن لا يُمكن تجويز استعمالها للاستدلال على الأحكام بإطلاق؛ إذ

(١) ابن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، مرجع سابق، ص ٣٠٤.

(٢) الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٦٥.

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٠٠.

(٤) عند الحديث عن استفتاء القلب، فإنَّنا نقصد القلب السليم، أمَّا الفطرة فهي دائماً سليمة، وما كان من شذوذ فهو انحراف عنها.

(٥) القرضاوي، يوسف. أخلاق الإسلام، القاهرة والدوحة: دار المشرق ومركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، ط ١، ٢٠١٧م، ص ٣٠٩.

(٦) أبو يحيى، محمد حسن. أهداف التشريع الإسلامي، عمان: دار الفرقان، ١٤٠٥هـ، ص ١٦٦-١٦٧.

يُقَيِّد عملها في حالات تستدعي استحضارها عند فقد الدليل الأصلي أو التبعي، أو عند تعارض الأدلة وانعدام المرجح (بعد استنفاد جميع المرجحات)، أو في حالة عدم الاطمئنان إلى فتوى المفتي.

٢- أدلة العلماء بإمكانية الاستدلال بالفطرة:

أ- أدلة الفريق الأول:

استند الفريق القائل بإمكانية الاستدلال بالفطرة على معرفة الأحكام إلى أدلة من القرآن، والسنة، والمعقول.

- أدلة القرآن الكريم :

- قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

وجه الاستدلال: "وعد من الله تعالى بأن من اتقاه علمه؛ أي يجعل في قلبه نوراً يفهم به ما يلقي إليه، وقد يجعل الله في قلبه ابتداءً فرقاناً؛ أي فيصلاً يفصل به بين الحق والباطل." (١)

فمن يتق الله يكن له نور في قلبه يُبَيِّن ما هو موجود في أصل الفطرة ابتداءً، من القدرة على التمييز بين الحق والباطل، وبين الخطأ والصواب.

- قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠].

وجه الاستدلال: فطر البشر على الحنفية السمحة ودين الفطرة من المولى سُبحانه وتعالى؛ لذا كانت معرفة الحق من الباطل مركوزة في فطرهم. "فالإنسان مُزود بقوة فطرية قادرة على تمييز الخير من الشر، والهدى من الضلال." (٢) واستناداً إلى تعريف الفطرة، وقبولها للحق، وقدرتها على التمييز، فإنه يُمكن الجزم بقدرتها على معرفة الأحكام، لا سيما أن الدين دين الفطرة، فكيف هذه الفطرة ألا تُدرك أحكامه؟!

- قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الَّذِي يَدْعُوهُمْ، مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَإِنَّا لَنَنجِلُ بِأَمْثِهِمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَهْدِيهِمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيَجْلُلُ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج ٣، ص ٤٠٦.

(٢) الفرضاوي، أخلاق الإسلام، مرجع سابق، ص ٤٢٨.

وجه الاستدلال: أمر الرسول محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ النصارى واليهود بما هو معروف في فِطْرِهِمْ، ونهاهم عن كل ما تُنْكِرُهُ الفِطْرَةُ، وأخبرهم أَنَّ الله أحل لهم الطيبات التي يُدْرِكُونَ طيبها، وحرّم عليهم الخبائث المعلوم خُبْئُهَا، وإدراك ذلك من مقتضيات الفِطْرَةِ. قال ابن القَيْمِ: "وهل دَلَّتْ الآية إِلَّا على أَنَّهُ أمرهم بالمعروف الذي تعرفه العقول، وتُقَرُّ بحسنه الفِطْرُ، فأمرهم بما هو معروف في نفسه عند كل عقل سليم، ونهاهم عمّا هو مُنْكَرٌ في الطباع والعقول، بحيث إذا عُرِضَ على العقول السليمة أنكرته أشد الإنكار، كما أَنَّ ما أمر به إذا عُرِضَ على العقل السليم قبله أعظم قبول، وشهد بحسنه."^(١) فالشريعة جاءت لتأمر بما هو معروف مستحسن في الفِطْرِ، وتنهى عن كل مُنْكَرٍ مُسْتَقْدَرٍ ومُسْتَقْبَحٍ في الفِطْرِ. وهي (الشريعة) موضوعة لتأكيد ما رُكِّزَ في الفِطْرِ من تمييز بين المعروف والمنكر؛ ففي الفِطْرَةِ قوة تقتضي هذا التفريق الذي بيّناه عند تعريفها.

وقد أضاف ابن القَيْمِ كلاماً رائعاً في موضع آخر: "من أعلام نبوة محمد ﷺ أَنَّهُ يأمرهم بالمعروف، وينهاهم عن المنكر، ويحل لهم الطيبات، ويحرّم عليهم الخبائث. فلو كان كونه معروفاً، ومنكراً، وخبائثاً، وطيباً إِنَّمَا هو لتعلُّق الأمر والنهي والحل والتحريم به، لكان بمنزلة أَنْ يقال: يأمرهم بما يأمرهم به، وينهاهم عمّا ينهاهم عنه، ويُحِلُّ لهم ما يحل لهم، ويحرّم عليهم ما يحرم عليهم! وأيُّ فائدة في هذا؟ وأيُّ علم يبقى فيه لنبوته؟ وكلام الله يسان عن ذلك، وأن يظن به ذلك."^(٢)

فمن دلائل النبوة أَنَّ الأحكام تتعلّق بما فُطِرَ عليه المُكَلَّفُ، فتأمر بما هو معروف، وتُحِلُّ ما هو طيب في الطباع والعقول، وتنهى عن كل ما تُنْكِرُهُ الفِطْرُ، وتستخبثه، وتشهد العقول على ذلك، وإلّا لكانت الأحكام مُجَرَّدَةً، والآية تأمرهم بأوامر الشارع، وتنهاهم عن نواهيهِ، وتُحِلُّ الحلال، وتُحرّم الحرام، وتعلو سبحانه عن ذلك علواً كبيراً. إذن، للفِطْرَةِ قدرة على إدراك الأحكام؛ فهي ممّا عُرِفَ عندها، أو ممّا أنكرته.

(١) ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي. مفتاح دار السعادة ومنتشور ولاية العلم والإرادة، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.)، ج ٢، ص ٦.

(٢) ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط ٣، ١٤١٦ هـ، ص ٢٥٠.

- قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: ٢٨].

وجه الاستدلال: الله سبحانه لا يأمر بما عُلِمَ فُحِشُهُ بالعقل والفتوة، "ولو كان إنَّها عُلِمَ كونه فاحشة بالنهي، وأنَّه لا معنى لكونه فاحشة إلا تعلق النهي به، لصار معنى الكلام أن الله لا يأمر بما ينهى عنه، وهذا يصرح عن التكلم به آحاد العقلاء، فضلاً عن كلام العزيز الحكيم، وأيُّ فائدة في قوله: إنَّ الله لا يأمر بما ينهى عنه؟ فإنَّه ليس معنى كونه فاحشة عندهم إلا أنَّه منهي عنه، لا أنَّ العقول تستفحشه." (١)

وهذه الآية تُؤكِّد ما سبق الاستدلال عليه في الآية السابقة؛ فالفاحشة معروفة بالعقل، ومعروفة بالفتوة المُدرِّكة للحق، والقادرة على التمييز. وما استفحشه العقل أو الفتوة محال أن يأمر به الشرع؛ فالفتوة -إذن- تُدرِّك ما يأمر به الشرع، وما ينهى عنه.

- أدلة السُّنة النبوية:

يُمكن الاستدلال بالفتوة على معرفة الأحكام استناداً إلى أحاديث عدَّة، منها:

- عن النّوَّاس بن سمعان الأنصاري، قال: سألت رسول الله ﷺ عن البرِّ والإثم، فقال: "البرُّ حُسْنُ الخُلُقِ، وَالإِثْمُ مَا حَاكَ فِي صَدْرِكَ، وَكَرِهْتَ أَنْ يَطَّلَعَ عَلَيْهِ النَّاسُ." (٢)

قال النووي: "معنى (حاك في صدرك): أي تحرك فيه، وتردد، ولم ينشرح له الصدر، وحصل في القلب منه الشكُّ وخوف كونه ذنباً." (٣) فالإثم ما لم ينشرح له الصدر، وأردت إخفاءه عن الناس.

وجه الاستدلال: هذا الحديث "فيه دليل أن الله جعل في القلوب إدراكاً للذنوب، وأنَّ الشيء الذي يكره اطلاع الناس عليه دليل على أنَّه من الإثم." (٤) فالإثم ما لا يقبله القلب، ولا

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٩.

(٢) مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: البر والصلة والأدب، باب: تفسير البر والإثم، ج ٤، ص ١٩٨٠، حديث رقم: (٢٥٥٣).

(٣) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، مرجع سابق، ج ١٦، ص ١١١.

(٤) الأمير الصنعاني، أبو إبراهيم محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني. التَّجْرِيحُ لِإيضاح معاني التيسير، تحقيق: محمد صبحي بن حسن حلاق، الرياض: مكتبة الرشد، ط ١، ١٤٣٣هـ، ج ٣، ص ٦٥٨.

تستسيغه الفطرة، والنبي ﷺ حثَّ على الرجوع إلى القلب. وقد سبق القول إن الرجوع إلى القلب واستفتاءه هو استفتاء للفطرة؛ ففي الفطرة القدرة على التمييز بين البرِّ والإثم.

- عن الحسن بن علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: "دَعُ مَا يَرِيكَ إِلَى مَا لَا يَرِيكَ، فَإِنَّ الصَّدَقَ طُمَأْنِينَةٌ، وَإِنَّ الكَذِبَ رِيبةٌ".^(١)

والمعنى: "اترك ما تشكُّ فيه من الأقوال والأعمال أَنَّهُ منهي عنه أو لا، أو سُنَّة أو بدعة، واعدل إلى ما لا تشكُّ فيه منها. والمقصود أن يبني المُكَلَّف أمره على اليقين البحت والتحقيق الصرف، ويكون على بصيرة في دينه. (فإنَّ الصدق طُمَأْنِينَةٌ)؛ أي أنَّ الصدق يطمئن إليه القلب ويسكن. (وإنَّ الكذب رِيبة): وحققتها قلق النفس واضطرابها، فإنَّ كون الأمر مشكوكاً فيه ممَّا تقلق له النفس، وكونه صحيحاً صادقاً ممَّا تطمئن له".^(٢)

وجه الاستدلال: في هذا الحديث إشارة واضحة من النبي ﷺ بالرجوع إلى الفطرة، فإذا واجه المُكَلَّف أمراً من الأمور عرضه على فطرته (على نظامه التكويني الداخلي) بها يقتضيه من قبول الحق، والقدرة على التمييز، وتقليب الفطرة النظر فيه؛ فالأمر الذي تشكُّ فيه دعه إلى ما سكنت له نفسك، واطمأنت، وقبلته فطرتك. فالصدق والبرِّ تطمئن لهما النفس، وتسكن، وترتاح، والعكس صحيح؛ فالإثم ما تقلق له النفس والفطرة، ويؤدي إلى اضطرابها، وفي الفطرة القدرة على التمييز بينهما، وهو ما يعضد ما سبق من استدلال بالأحاديث.

- ورد في حديث آخر أن النبي ﷺ قال: "إِذَا سَمِعْتُمُ الحَدِيثَ عَنِّي تَعْرِفُهُ قُلُوبُكُمْ، وَتَلِينُ لَهُ أَشْعَارُكُمْ وَأَبْشَارُكُمْ، وَتَرَوْنَ أَنَّهُ مِنْكُمْ قَرِيبٌ، فَأَنَا أَوْلَاكُمْ بِهِ. وَإِذَا

(١) رواه الترمذي في سننه والحاكم في مستدرکه، قال الترمذي: "حديث صحيح" وقال الحاكم: "هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه". انظر:

- الترمذي، الجامع الصحيح، مرجع سابق، أبواب: صفة القيامة والرقائق والورع، ج ٤، ص ٦١١، حديث رقم: (٢٥١٨).

- النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، مرجع سابق، کتاب: البيوع، ج ٢، ص ١٥، حديث رقم: (٢١٦٩).

(٢) المبارکفوری، أبو العلا محمد عبدالرحمن. تحفة الأحوذی شرح جامع الترمذی، بیروت: دار الکتب العلمیة، (د. ت.)، ج ٧، ص ١٨٧.

سَمِعْتُمْ الْحَدِيثَ عَنِّي تُنْكِرُهُ قُلُوبُكُمْ، وَتَنْوِرُ عَنْهُ أَشْعَارُكُمْ وَأَبْشَارُكُمْ، وَتَرَوْنَ أَنَّهُ مِنْكُمْ بَعِيدٌ، فَأَنَا أَبْعَدُكُمْ مِنْهُ."^(١)

وجه الاستدلال: في هذا الحديث، بين الرسول ﷺ أنه بواسطة القلب السليم، أو النفس المطمئنة، أو الفطرة، يُمكن أن يُدرك المرء إن كان هذا الحديث قد رُوي عن النبي ﷺ، وما كان كذلك فالفطرة تستسيغه، والعقل يقبله، وإن كان غيره فالفطرة تنفر منه، والعقل يُؤيِّدها، ولكن الأمر ليس على إطلاقه في الحكم على الحديث، ولكن يُحمّل على معرفة "أئمة أهل الحديث الجهابذة النقاد ... فإن هؤلاء لهم نقد خاص في الحديث يختصون بمعرفته، كما يختص الصيرفي الحاذق بمعرفة النقود؛ جيدها، وردئتها، وخالصها ... وكل من هؤلاء لا يُمكن أن يُعبر عن سبب معرفته، ولا يقيم عليه دليلاً لغيره"^(٢) إذ الطيب والخبيث معروفان بالفطرة لقدرتها على التمييز، ويُمكن للإنسان أن يُدركهما، ولهذا ذكر النبي ﷺ أن ما لا تستسيغه الفطرة،^(٣) ويقبله العقل، هو أبعد ما يكون من قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ. فالصحيح ما اطمأنت إليه النفس، والخبيث ما اضطربت له؛ لذا حين يسمع المرء بعض الأحاديث الموضوععة، وقبل أن يعرف ذلك، ترى فطرته تنفر ممّا في الحديث، وتكاد تجزم أنه ليس من قول النبي ﷺ، حتى إذا علمت بأنه موضوع هدأت النفس، وسكنت الروح، وارتاحت المُهَج.

(١) الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ج ٢٥، ص ٤٥٦، حديث رقم: (١٦٠٥٨). وانظر أيضاً:
- ابن حبان، محمد بن أحمد بن حبان البستي. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٨هـ، كتاب: العلم، باب: ذكر الإخبار عما يستحب للمرء كثرة سماع العلم ثم الاقتفاء والتسليم، ج ١، ص ٢٦٤، حديث رقم: (٦٣). قال الأرنؤوط مُحَقِّقُ الكتابين: "إسناده صحيح على شرط مسلم."

- الهيثمي، أبو الحسن علي بن أبي بكر. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، القاهرة: مكتبة القدسي، ١٤١٤هـ، كتاب: العلم، باب: معرفة أهل الحديث لصحيحه وضعيفه، ج ١، ص ١٤٩-١٥٠، حديث رقم: (٦٦٧). قال الهيثمي: "رجاله رجال الصحيح."

(٢) ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن الحسن. جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٧، ١٤٢٢هـ، ج ٢، ص ١٠٥.

(٣) تجدر الإشارة إلى ورود بعض الأحاديث التي يُنكرها الطبع يُعمل بها، مثل: حديث الذبابة، وأبوال الإبل. وقد سبق توضيح الفرق بين الطبع والفطرة؛ فالفطرة تميل إلى ما فيه مصلحة للإنسان ولو خالف طبعه.

- عن وابصة بن معبد الأسدي أَنَّ رسول الله ﷺ قَالَ: "دَعُوا وَابِصَةَ، اذُنُ يَا وَابِصَةَ." مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا، قَالَ: فَدَنَوْتُ مِنْهُ حَتَّى فَعَدْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ، فَقَالَ: "يَا وَابِصَةَ، أَخْبِرْكَ أَمْ تَسْأَلْنِي؟" قُلْتُ: لَا، بَلْ أَخْبِرْنِي، فَقَالَ: "جِئْتُ تَسْأَلْنِي عَنِ الرِّبِّ وَالْإِثْمِ." فَقَالَ: نَعَمْ، فَجَمَعَ أَنَامِلَهُ، فَجَعَلَ يَنْكُتُ بِهِنَّ فِي صَدْرِي، وَيَقُولُ: "يَا وَابِصَةَ، اسْتَفْتِ قَلْبَكَ، وَاسْتَفْتِ نَفْسَكَ." ثَلَاثَ مَرَّاتٍ. الرِّبُّ مَا اطْمَأَنَّتَ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي النَّفْسِ، وَتَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ، وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوْكَ." (١) وورد هذا الحديث بروايات عدَّة بين: "استفتت نفسك"، و"استفتت قلبك"، وبطرق مختلفة، منها: عن أبي ثعلبة الخشني، قال: قال النبي ﷺ: "الرِّبُّ مَا سَكَتَتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَاطْمَأَنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، وَالْإِثْمُ مَا لَمْ تَسْكُنْ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَلَمْ يَطْمَئِنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، وَإِنْ أَفْتَاكَ الْمُفْتُونَ." (٢)

وجه الاستدلال: في الحديث دليل على أن للإنسان الرجوع إلى قلبه ونفسه، ثم فطرته؛ لمعرفة الحق من الباطل، والبر من الإثم. ويتبين من تعريف الفطرة (النظام التكويني في الإنسان الذي يجعله قابلاً للحق، وما يقتضيه، وقادراً على التمييز) قدرتها على التمييز بين البر والإثم، والخير والشر. ومن ثم، فالفطرة دليل على معرفة الأحكام، حتى لو خالفت

(١) الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق، مسند الشاميين، ج ٢٩، ص ٥٢٧، حديث رقم: (١٨٠٠١). قال الأرنؤوط مُحَقِّقُ الْمَسْنَدِ: "إسناده ضعيف من أجل الزبير أبي عبد السلام." وانظر أيضاً:

- الدارمي، سنن الدارمي، مرجع سابق، كتاب: البيوع، باب: دع ما يربيك إلى ما لا يربيك، ج ٣، ص ١٦٤٩، حديث رقم: (٢٥٧٥). قال حسين سليم أسد مُحَقِّقُ السَّنَنِ: "إسناده ضعيف."

وحكم الحديث: إسناده ضعيف، ومُحَسَّنٌ إِذَا تَوَبِعَ، رجاله ثقات عدا الزبير بن جواتشير البصري وهو مقبول، وأيوب بن عبد الله القرشي وهو مجهول الحال. فهذا الحديث وإن كان في إسناده ضعف لكنه حسن بالشواهد والمتابعات؛ فقد رُوي الحديث عن النبي ﷺ من وجوه مُتَعَدِّدَةٌ، وبعض طرقه جيدة كما أورد ابن رجب. انظر:

- ابن رجب، جامع العلوم والحكم، مرجع سابق، ج ٢، ص ٩٥. علَّقَ عَلَيْهِ الْإِمَامُ النَّوَوِيُّ قَائِلاً: "رويناه في مسندي الإمامين أحمد بن حنبل والدارمي بإسناد حسن." انظر:

- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. الأربعمون النووية، عُنِيَ بِهِ: قاضي محمد نورس الحلاق وأنور بن أبي بكر الشبخي، بيروت: دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٣٠هـ، ص ٨٨.

(٢) الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق، مسند الشاميين، ج ٢٩، ص ٢٧٨، حديث رقم: (١٧٧٤٢). قال الأرنؤوط مُحَقِّقُ الْمَسْنَدِ: "إسناده صحيح." وقال ابن رجب: "إسناد جيد." انظر:

- ابن رجب، جامع العلوم والحكم، مرجع سابق، ج ٢، ص ٩٥.

فتاوى المفتين. وهذا ما أكدّه عدد من العلماء في تعليقهم على هذا الحديث؛ إذ قال الدبوسي: "جعل رسول الله ﷺ شهادة قلبه بلا حُجَّة أولى من الفتوى عن حُجَّة."^(١) فتقديم شهادة القلب أو الفطرة على الفتوى دليل على قدرة الفطرة على إدراك الحق، والتمييز بينه وبين الباطل. وهذا ما أيده ابن رجب الحنبلي حين قال: "الله سبحانه فطر عباده على معرفة الحق والسكون إليه، وركّز في الطباع محبة ذلك، والنفور من ضده."^(٢) فقد عُرِست في فطر الناس القدرة على معرفة الحق ومحبته، ومعرفة الباطل وبغضه. وفي هذا الحديث دليل صريح على طلب الفتوى من فطرة الإنسان؛ لأنَّ استفتاء القلب هو استفتاء للفطرة كما سبق بيانه، وأنَّ ما حاك في صدر الإنسان فهو إثم، وإن أفتاه غيره بأنّه ليس كذلك. ونتيجة الاستفتاء هي إمّا سكون القلب واطمئنان النفس فهو برّ، وإمّا العكس فذلك هو الإثم.

تأسّس في النظام الخلقي التكويني للإنسان معرفة الحق، والتمييز بينه وبين الباطل. والإثم هو ما حاك في صدر الإنسان، ولم يطمئن له، حتى لو أفتي بصحته. ومن ثمّ، يُمكن اعتبار الفطرة دليلاً يُعتمد عليه في معرفة الأحكام الشرعية.

- عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قال: قال النبي ﷺ: "مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ، أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَا تُنْتَجُ الْبَيْهَمَةُ بَيْهَمَةً جَمْعَاءَ، هَلْ تُحْسِنُونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ."^(٣)

وجه الاستدلال: كل مولود يولد على الدين الحق، وما للمولود نظر ولا استدلال، فإذا لم تستحل الفطرة شاهدت الأشياء على ما هي عليه، فأنكرت منكرها، وعرفت معروفها.^(٤) فالفطرة تعرف ما أمر الله سبحانه به، ولهذا سُمِّي بالمعروف، وتُنكِر ما نهى عنه فسُمِّي بالمنكر. وهذا من مقتضيات الفطرة كما تمّ بيانه.

(١) الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٣٩٣.

(٢) ابن رجب، جامع العلوم والحكم، مرجع سابق، ج ٢، ص ٩٩.

(٣) حديث صحيح، وقد سبق تفريجه.

(٤) الدبوسي، تقويم الأدلة، مرجع سابق، ص ٣٩٢. وانظر أيضاً:

- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٢٠، ص ٤٤.

- الكنانى، الأدلة الاستثنائية في أصول الفقه، مرجع سابق، ص ١٩٤.

- عَنْ أَبِي أُمَامَةَ الْبَاهِلِيِّ، قَالَ: إِنَّ فَتَى شَابًّا أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أُنذَن لِي بِالزَّنَا، فَأَقْبَلَ الْقَوْمُ عَلَيْهِ، فَزَجَرُوهُ، وَقَالُوا: مَهْ. مَهْ. فَقَالَ: "اذْنُهُ، فَذَنَا مِنْهُ قَرِيبًا." قَالَ: فَجَلَسَ. قَالَ: "أَتُحِبُّهُ لِأُمِّكَ؟" قَالَ: لَا. وَاللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاءَكَ. قَالَ: "وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِأُمَّهَاتِهِمْ." قَالَ: "أَفَتُحِبُّهُ لِابْنَتِكَ؟" قَالَ: لَا. وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاءَكَ. قَالَ: "وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِابْنَاتِهِمْ." قَالَ: "أَفَتُحِبُّهُ لِأَخْتِكَ؟" قَالَ: لَا. وَاللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاءَكَ. قَالَ: "وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِأَخَوَاتِهِمْ." قَالَ: "أَفَتُحِبُّهُ لِعَمَّتِكَ؟" قَالَ: لَا. وَاللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاءَكَ. قَالَ: "وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِعَمَّاتِهِمْ." قَالَ: "أَفَتُحِبُّهُ لِخَالَاتِكَ؟" قَالَ: لَا. وَاللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاءَكَ. قَالَ: "وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِخَالَاتِهِمْ." قَالَ: فَوَضَعَ يَدَهُ عَلَيْهِ، وَقَالَ: "اللَّهُمَّ اغْفِرْ ذَنْبَهُ، وَطَهِّرْ قَلْبَهُ، وَحَصِّنْ فَرْجَهُ." فَلَمْ يَكُنْ بَعْدُ ذَلِكَ الْفَتَى يَلْتَفِتُ إِلَى شَيْءٍ. (١)

وجه الاستدلال: في هذا الحديث لم يُبلِّغ النبي ﷺ الشاب حكم الزنا؛ لأنه يُدرك علمه به، وإلا لما استأذن؛ لذا استعمل عَلَيْهِ السَّلَامُ زاجراً أكبر، هو الزاجر الطبعي، فخاطب فطرة الشاب؛ الفطرة التي تُمَيِّز وتُفَرِّق، وتَأْبَى هذا الفعل لذوي القربى، فانتهى الشاب عند تحكيم فطرته، وفي هذا دليل على إمكانية الرجوع إلى الفطرة، وكذا الاستدلال بها، وتحكيمها.

- أدلة المعقول:

- إذا كانت الفطرة دليلاً من أدلة وجود الله (٢) وتوحيده والإيمان به، وهو أصل

(١) الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق، مسند الأنصار، ج ٣٦، ص ٥٤٥، حديث رقم: (٢٢٢١١). وانظر أيضاً:

- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب. المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط ٢، (د. ت.)، باب الصاد، ج ٨، ص ١٦٢، حديث رقم: (٧٦٧٩).

حكم الحديث: قال شعيب الأرنؤوط في تحقيق المسند: "إسناده صحيح." وقال الشيخ الألباني: "وهذا سند صحيح، رجاله كلهم ثقات رجال الصحيح." انظر:

- الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مرجع سابق، ج ١، ص ٧١٣.

(٢) ابن جماعة، بدر الدين محمد بن إبراهيم بن سعد الله الكناني الحموي الشافعي. إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، تحقيق: وهي سليمان غاوجي الألباني، القاهرة: دار السلام، ط ١، ١٤١٠هـ، ص ١٩. وانظر أيضاً:

- سابق، سيد. العقائد الإسلامية، بيروت: دار الكتاب العربي، (د. ت.)، ص ٣٥.

- العثيمين، محمد بن صالح بن محمد. شرح العقيدة الواسطية، الدمام: دار ابن الجوزي، ط ٦، ١٤٢١هـ، ج ١، ص ٥٦.

الأصول، أفلا تكون الفطرة دليلاً في التشريع والأحكام بالقياس، والإيمان ما وقر في القلب وصدقه العمل.

- حين خاطب الله سبحانه عباده أمرهم بمأمورات يعرفونها بفطرتهم، مثل: الخير، والصلاح، والمعروف، والعدل، والإحسان، ونهاهم عن منهيات يُدركونها بالفطرة أيضاً، مثل: النهي عن الفساد، والمنكر، والفاحشة، والبغي، ولا أحد يُمكنه إنكار أن الناس يعرفونها. "قال أحد الأعراب، وقد سُئِلَ: بَمَ عرفت أنه رسول الله؟ فأجاب: ما أمر بشيء فقال العقل ليته ينهى عنه، ولا نهى عن شيء فقال ليته أمر به. فهذا الأعرابي أعرف بالله ودينه ورسوله، وقد أقرَّ عقله وفطرته بحسن ما أمر به، وقبح ما نهى عنه." ^(١) فالفطرة -إذن- يُمكنها إدراك مأمورات الشرع ومنهياته.

- إذا وُجِدَت أدلة شرعية أقل شأناً من الفطرة، كأقل ما قيل والاحتياط، فكيف لا يُمكن الاستدلال بالفطرة وقد علمنا مكانتها من التشريع وموافقتها للأحكام وأمر الشارع بالالتزام بها؟

- الفطرة سُنَّة من السنن الإلهية كما سبق بيان ذلك في خصائص الفطرة، ومراعاة السنن الإلهية مقصود أصيل ودليل؛ ما يعني أن الفطرة دليل شرعي.

تبيّن من مجموع هذه الأدلة صحة الرجوع في الأحكام الشرعية إلى الفطرة، وإلى استفتاء القلب. "فما اطمأنت إليه النفس فالإقدام عليه صحيح، وما توقفت أو ترددت فيه فالإقدام عليه محذور." ^(٢) فالفطرة دليل شرعي يُرجع إليه لمعرفة الأحكام.

ب- أدلة الفريق الثاني:

استند هذا الفريق القائل بعدم إمكانية الاستدلال بالفطرة على معرفة الأحكام إلى بعض الأدلة من الكتاب، والسنة، والأثر، والمعقول.

(١) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦.

(٢) دراز، محمد عبد الله. الميزان بين السنة والبدعة، الفسطاط: مؤسسة اقرأ، ٢٠١٤م، ص ٧١.

- أدلة القرآن الكريم :

- قوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ يَمَا آرَاكَ اللَّهُ ﴾ [النساء: ١٠٥].

وجه الاستدلال: في الآية الكريمة أمر من الله سبحانه لنبيه ﷺ بأن يحكم بما أراه الله لا بما انشرت له نفسه. قال القرطبي: ﴿ يَمَا آرَاكَ اللَّهُ ﴾ معناه: على قوانين الشرع، إمّا بوحي ونص، أو بنظر جارٍ على سنن الوحي. ^(١) "فما أراك الله، هو الوحي كتاباً وسُنَّةً، وما نشأ عنهما من أدلة، لا بما اطمأنت له نفسك، ولم يحك في صدرك. ففي الآية دليل صريح على وجوب اتباع الوحي، هذا في حق النبي ﷺ، فيكون في حق مَنْ سواه أولى. وبمفهوم المخالفة فيها نفي لكل ما عدا ذلك من أدلة، فيكون الاعتماد على الفطرة أو النفس أو القلب في الاستدلال على خلاف الواجب، وعلى ذلك فلا عبرة بالرجوع إلى الفطرة أو استفتاء القلب لمعرفة الأحكام. قال الشاطبي: "فأمّا العامل بحديث النفس والعارض في القلب فلا؛ فإنَّ الله حظر ذلك على نبيه، فقال: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ يَمَا آرَاكَ اللَّهُ ﴾ [النساء: ١٠٥]، فأمره بالحكم بما أراه الله لا بما رآه وحَدَّثته به نفسه، فغيره من البشر أولى أن يكون ذلك محظوراً عليه. وأمّا إن كان جاهلاً فعليه مسألة العلماء دون ما حَدَّثته نفسه." ^(٢) فلا عبرة بشهادة النفس وفتوى القلب أو الفطرة؛ إذ مصدر الأحكام هو النص، وما انبنى عليه فقط.

- قوله تعالى: ﴿ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾ [النساء: ٥٩]. وجه الاستدلال: أمر

المولى عَزَّوَجَلَّ المتنازعين بالرجوع إلى الكتاب والسُنَّة، ولم يأمرهم بالرجوع إلى ما تراتح إليه نفوسهم، أو تطمئن له قلوبهم، وترتضيه فطرهم؛ "فأمر المتنازعين بالرجوع إلى الله والرسول دون حديث النفوس وفتيا القلوب." ^(٣)

(١) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٠٨. وانظر أيضاً:

- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، مرجع سابق، ج ٥، ص ٣٧٦.

(٢) الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٥٩.

(٣) المرجع السابق، ج ٢، ص ٦٥٩.

وهذا ما أكدّه ابن حزم، مُبَيَّنًا أَنَّهُ جماع الدين، بل إنَّ ما عدا الرد إلى الله ورسوله فهو باطل. "رُدَّ ما تُنَوِّع فيه إلى الله تعالى ورسوله عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهذا هو جماع الديانة كلها ... فصح هذه الآية يقيناً أَنَّ الدين كله لا يُؤْخَذُ إِلَّا عن الله عَزَّجَلَّ، ثمَّ على لسان رسول الله ﷺ، فهو الذي يُبَلِّغُ إلينا أمر ربنا عَزَّجَلَّ ونهيه وإباحته، لا مُبَلِّغُ إلينا شيئاً عن الله تعالى أحد غيره ... هذه صفة الدين الحق الذي كل ما عداه فباطل." (١)

فالدين الحقيقي هو ما جاء به الوحي عن الله سبحانه، وعن النبي ﷺ مُبَلِّغُ هذا الوحي، وادعاء غير ذلك بالرجوع إلى فتوى النفوس واطمئنان القلوب يُعَدُّ مخالفة لما هو صحيح، ومن ثمَّ فهو باطل.

- قوله تعالى: ﴿فَتَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]. وجه الاستدلال: "فأمرهم بمسألة أهل الذكر ليخبروهم بالحق فيما اختلفوا فيه من أمر محمد ﷺ، ولم يأمرهم أَنْ يستفتوا في ذلك أنفسهم." (٢) فالمولي تَبَارَكَ وَتَعَالَى أمر المكلفين بسؤال أهل العلم، ولم يأمرهم بطلب الفتوى من القلوب، أو الرجوع إلى الفطرة لمعرفة الأحكام.

- قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]. وجه الاستدلال: "فأيقننا أَنَّ الدين قد كمل وتناهى، وكل ما كمل فليس لأحد أَنْ يزيد فيه، ولا أَنْ ينقص منه، ولا أَنْ يبدله." (٣) فالدين قد كمل، وأدلته متعارف عليها؛ فليس لأحد إضافة أدلة جديدة يدَّعي الاستعانة بها لتعرُّف الأحكام.

- قوله تعالى: ﴿مَا قَرَّظْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]. وجه الاستدلال: "أَنَّه ما من شيء من أمر الدين إِلَّا وقد بيَّنه الشارع بنص أو دليل يبنى على النص، وترك أشياء من غير نسيان فسحة لعباده ورحمة بهم، فكانت عفواً، وليس وراء ذلك شيء مُرْسَل من غير دليل يدل عليه، إنَّ بسبيل التعيين، أو بسبيل التعميم، علمه من علمه، وجهله

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ١، ص ١٠.

(٢) الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٦٢.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ١، ص ١٠.

من جهله، وعليه: لا يصار في شيء من الأحكام الشرعية إلى انشراح الصدر
وطمأنينة القلب؛ لأن الله تعالى حظر ذلك على نبيه. (١)

ففي الآية دليل صريح على أن أدلة الأحكام تبنى على النص، أو ما دلَّ عليه النص،
ولا سبيل إلى اعتماد أدلة يكون فيها الرجوع إلى غير ما ذُكر.

- أدلة السُّنة النبوية:

اعتمد هذا الفريق على بعض الأحاديث للبرهنة على ما ذهبوا إليه، ومنها:

- عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قال: قال رسول الله ﷺ: "إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ شَيْئَيْنِ لَنْ
تُضِلُّوا بَعْدَهُمَا: كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّتِي." (٢)

وجه الاستدلال؛ "أَيُّ أَخَذْتُمْ وَتَعَلَّقْتُمْ وَاعْتَصَمْتُمْ بِهِمَا، كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ؛ فَإِنَّهُمَا
الْأَصْلَانِ اللَّذَانِ لَا عُدُولَ عَنْهُمَا، وَلَا هُدًى إِلَّا مِنْهُمَا، وَالْعَصْمَةُ وَالنَّجَاةُ لِمَنْ مَسَكَ بِهِمَا،
وَاعْتَصَمَ بِحَبْلِهِمَا، وَهُمَا الْعُرْفَانِ الْوَاضِحِ وَالْبُرْهَانِ اللَّائِحِ، بَيْنَ الْمَحْقُوقِ إِذَا اقْتَفَاهُمَا وَالْمَبْطُلِ
إِذَا حَلَاهُمَا، فَوْجُوبِ الرَّجُوعِ إِلَيْهِمَا مَعْلُومٌ مِنَ الدِّينِ ضَرُورَةٌ." (٣) ففي الحديث دعوة من
النبي ﷺ إلى الالتزام بالكتاب والسُّنة، والتمسُّك بهما؛ فذلك يعصم من الضلال، وفيه
نفي لوجود طرق أُخرى غيرهما؛ فلا ريبة القلوب أو اطمئنانها، ولا مقتضيات الفطرة،
تُعَدُّ طرقاً للاستدلال على الأحكام.

(١) الحربي، استفتاء القلب وأثره في الأحكام الشرعية، مرجع سابق، ص ٢٠٣.

(٢) الأصبحي، مالك ابن أنس. الموطأ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، أبوظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، ط ١،
١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)، كتاب: القدر، باب: النهي عن القول بالقدر، ج ٥، ص ١٣٢٣، حديث رقم: (٣٣٣٨). وانظر أيضاً:

- الحاكم، المستدرک على الصحيحين، مرجع سابق، كتاب: العلم، ج ١، ص ١٧٢، حديث رقم: (٣١٩).

- البيهقي، السنن الكبرى، مرجع سابق، كتاب: آداب القاضي، باب: ما يقضي به القاضي ويفتي به المفتي فإنه غير
جائز له أن يقلد أحداً من أهل دهره، ج ١٠، ص ١٩٥، حديث رقم: (٢٠٣٣٦).

وله أصل في "الصحيح"؛ ففي صحيح مسلم: "وَقَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ إِنْ اعْتَصَمْتُمْ بِهِ، كِتَابَ
اللَّهِ، وَأَنْتُمْ تُسْأَلُونَ عَنِّي، فَمَا أَنْتُمْ قَائِلُونَ؟". انظر:

- مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الحج، باب حجة النبي ﷺ، ج ٢، ص ٨٣٤، حديث رقم: (١٢١٨).

(٣) الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف المصري. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تحقيق: طه عبد الرؤوف
سعد، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط ١، ١٤٢٤هـ، ج ٤، ص ٣٨٧.

- عن أبي شريح الخزاعي قال: خرج علينا رسول الله ﷺ، فقال: "فَإِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ سَبَبُ طَرْفِهِ بِيَدِ اللَّهِ، وَطَرْفُهُ بِأَيْدِيكُمْ فَتَمَسَّكُوا بِهِ، فَإِنَّكُمْ لَنْ تَضِلُّوا وَلَنْ تَهْلِكُوا بَعْدَهُ أَبَدًا." (١)

وجه الاستدلال: بَيَّنَّ النَّبِيُّ ﷺ أَنَّ التَّمَسُّكَ بِالْقُرْآنِ يورث الهدى، ويمنع الهلاك والضلال. وفي الحديث أمر بالتمسك بالقرآن (أي الوحي)، ولا توجد فيه إشارة إلى استفتاء القلوب، أو تحكيم الفطر والنفس.

- أدلة من أثر الصحابة:

ورد عن الصحابة الكرام جملة من الآثار تُبَيِّنُ حَثَّهُمْ عَلَى التَّمَسُّكِ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، مِنْهَا:

- عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: "كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَأْكُلُونَ أَشْيَاءَ وَيَتْرَكُونَ أَشْيَاءَ تَقْدُرًا فَبَعَثَ اللَّهُ تَعَالَى نَبِيَّهُ ﷺ وَأَنْزَلَ كِتَابَهُ وَأَحَلَّ حَلَالَهُ وَحَرَّمَ حَرَامَهُ فَمَا أَحَلَّ فَهُوَ حَلَالٌ وَمَا حَرَّمَ فَهُوَ حَرَامٌ وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَفْوٌ." (٢)

وجه الاستدلال: الوحي هو مصدر الأحكام، فيحل الحلال، ويُحرّم الحرام، ويسكت عن المباح. ولا عبرة بما استقذره أهل الجاهلية فتركوه، وعليه فما سواه من باب أولى؛ فلا رجوع إلى الفطرة، ولا استفتاء للقلب أو النفس.

(١) رواه ابن حبان في صحيحه وابن أبي شيبه في مصنفه. انظر:

- ابن حبان، صحيح ابن حبان، مرجع سابق، كتاب: العلم، باب: ذكر نفي الضلال عن الآخذ بالقرآن، ج ١، حديث رقم ١٢٢، ص ٣٣٠. قال الأرنؤوط مُحَقِّقُهُ: "إسناده حسن على شرط مسلم."

- ابن أبي شيبه، أبو بكر عبد الله بن محمد. الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الخوت، الرياض: مكتبة الرشد، ط ١، ١٤٠٩هـ، كتاب: فضائل القرآن، باب: في التمسك بالقرآن، ج ٦، ص ١٢٥، حديث رقم: (٣٠٠٠٦).

(٢) رواه أبو داود في سننه، والحاكم في مستدركه. انظر:

- السجستاني، سنن أبو داود، مرجع سابق، كتاب: الأطعمة، باب: ما لم يذكر تحريمه، ج ٥، ص ٦١٨، حديث رقم: (٣٨٠٠)، قال الأرنؤوط مُحَقِّقُ السَّنَنِ: "إسناده صحيح."

- النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، مرجع سابق، كتاب: الأطعمة، ج ٤، ص ١٢٨، حديث رقم: (٧١١٣). قال الحاكم: "هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه." ووافقه الذهبي.

- عن أبي الدرداء رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قال: "مَا أَحَلَّ اللهُ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ حَالِلٌ، وَمَا حَرَّمَ فَهُوَ حَرَامٌ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَافِيَةٌ، فَاقْبَلُوا مِنَ اللهِ الْعَافِيَةَ، فَإِنَّ اللهَ لَمْ يَكُنْ نَسِيًّا." (١)

وجه الاستدلال: الحلال ما أحله الله في كتابه والحرام كذلك، وما سكت عنه الشارع فهو عفو ومباح؛ فمصدر الأحكام هو الوحي لا غيره.

- أدلة من المعقول:

قال الشاطبي: "إِنَّ اللهَ تَعَالَى قَالَ لِنَبِيِّهِ احْتِجَاباً عَلَى مَنْ أَنْكَرَ وَحِدَانِيته: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ ﴿٧٧﴾ [الغاشية: ١٧] إِلَى آخِرِهَا، فَأَمْرُهُم بِالاعتِبَارِ بِعَبْرَتِهِ، وَالاستِدْلَالِ بِأَدْلَتِهِ عَلَى صِحَّةِ مَا جَاءَهُمْ بِهِ، وَلَمْ يَأْمُرُهُمْ أَنْ يَسْتَفْتُوا فِيهِ نَفْسَهُمْ، وَيُصَدِّرُوا عَمَّا اطْمَأَنَّتْ إِلَيْهِ قُلُوبُهُمْ. وَقَدْ وَضَعَ الأَعْلَامَ وَالأَدْلَةَ، فَالواجبُ فِي كُلِّ مَا وَضَعَ اللهُ عَلَيْهِ الدَّلَالَهَ أَنْ يَسْتَدِلَّ بِأَدْلَتِهِ عَلَى مَا دَلَّتْ، دُونَ فَتْوَى النَفُوسِ وَسُكُونِ القُلُوبِ مِنْ أَهْلِ الجَهْلِ بِأَحْكَامِ اللهُ." (٢)

فالشاطبي يؤكد هنا أن الاستدلال يكون بالأدلة البيّنة الواضحة البرهان، وهذا ما يُفتقد عند الحديث عن فتوى النفوس أو اطمئنان القلوب أو تمييز الفطرة، فلا دليل ملموساً عن صحة ما يُحصل من أحكام من خلالها. وخلاصة القول ما قاله الشاطبي: "فهذه الأخبار (٣)

وردت بالعمل بما في كتاب الله، والإعلام بأن العامل به لن يضل، ولم يأذن لأحد في العمل بمعنى ثالث غير ما في الكتاب والسنة، ولو كان ثَمَّ ثالث لم يدع بيانه، فدلَّ على أن لا ثالث، وَمِنْ ادعائه فهو مبطل." (٤)

(١) رواه الحاكم في مستدركه والدارقطني والبيهقي في سننهما. انظر:

-النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، مرجع سابق، کتاب: التفسیر، باب: تفسیر سورة مريم، ج ٢، ص ٤٠٦، حديث رقم: (٣٤١٩). قال الحاكم: "هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه." ووافقه الذهبي.

- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر. سنن الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وحسن عبد المنعم شلبي، وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٤هـ، كتاب: الزكاة، باب: الحث على إخراج الصدقة وبيان قسمتها، ج ٣، ص ٥٩، حديث رقم: (٢٠٦٦).

- البيهقي، السنن الكبرى، مرجع سابق، كتاب: الضحايا، جماع أبواب ما لا يحل أكله وما يجوز للمضطر من الميتة، باب: ما لم يذكر تحريمه، ج ١٠، ص ٢١، حديث رقم: (١٩٧٢٤).

(٢) الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٦٢.

(٣) الأخبار يُقصد بها بعض الأحاديث والآثار التي ذُكرت ضمن أدلة مانعي الاستدلال بالفطرة.

(٤) الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٦١.

لاستنباط الأحكام وإدراكها هو الوحي كتاباً وسُنَّةً وما يبنى عليهما، ولا طريق سواهما؛ لا فتوى القلوب، ولا راحة النفوس، ولا ما أدركته الفِطْر.

ت - أدلة الفريق الثالث:

في ما يخصُّ هذا الرأي القائل بإمكانية الاستدلال بالفطرة، من دون بإطلاق، وإنَّها وَفَق شروط وضوابط، ضمن حالات مُعَيَّنَة؛ فقد اعتمد أصحابه أدلة المجيزين^(١) مُتَمَسِّكاً لهم، ولكنْ باختلافٍ في طريقة الاستدلال. فبينما غالى الفريق الأول في الاعتماد على أدلة الفطرة والقلب، وامتنع الفريق الثاني عن استعمالها، اعتمد هذا الفريق نهج التوسُّط؛ بالجمع بينهما، فأخذ بالأحاديث والآثار الصحيحة الواردة في رأي الفريق الأول ولم يهملها، وجمع بينها وبين بقية أدلة الشرع؛ لأنَّه الأصل، فيصار إلى الجمع مع إمكانه وهو المتعين؛ لأنَّه يُؤْذَنُ بِإِعْمَالِ جَمِيعِ الْأَدْلَةِ، وَالْإِعْمَالِ أَوْلَى مِنَ الْإِهْمَالِ.

- الاستدلال بحديث استفتاء القلب:

هذا الحديث هو العُمدَة في الباب، وقد استدل أصحاب هذا الرأي على صحة ما ذهبوا إليه بما يأتي:

- قال الدبوسي: "أما حديث وابصة فقد ورد في باب يحل فعله وتركه، فيجب ترك ما يريه إلى ما لا يريه احتياطياً لدينه على ما شهد له قلبه به. فأما ما ثبت حله بدليله فلا يجوز تحريمه بشهادة القلب، وكذلك ما ثبتت حرمة فلا يحل تناولها بشهادة القلب."^(٢)

بيِّن أن القلب والفطرة لا يُجِلَّان حراماً، ولا يُجَرِّمان حلالاً، ولكنْ في باب المباح إذا اشتبه الأمر يُمكن الاستناد فيه إلى فتوى القلب وتمييز الفطرة.

- قال الغزالي شارحاً مواضع الاشتباه التي يصار فيها إلى فتاوى القلوب وشهادة الفِطْر: "فإنَّ المفتي هو القلب في مثل هذا الموضوع. وللقب التفاتات إلى قرائن خفية يضيق عنها نطاق النطق؛ فليَتَأَمَّلْ فيه."^(٣) فقد يعلم المُكَلَّف بالحكم في قرارة

(١) انظر أدلة المجيزين صفحة (١٤٣-١٥١) من هذا الكتاب.

(٢) الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٣٩٨.

(٣) الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٢٥.

نفسه، وفي فطرته لقرائن ودلائل لا يعلمها سواه، ولكن يتعسر له التعبير عنها باللفظ؛ فالحكم ينقدح في النفس، ويعسر التعبير عنه.

- قال القرافي: "مسألة في شرائط الاستفتاء ... قيل: يأخذ بالأشد؛ لأنه أحوط، وقيل: بالأخف؛ لأن الشريعة مبنية على المساهلة، وقيل: يرجع إلى فتوى قلبه؛ لقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: "اسْتَفْتِ قَلْبَكَ، وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوْكَ."^(١) فبين أربع طرق للأخذ بالفتوى، منها الرجوع إلى الفطرة والقلب.

- نبه ابن القيم إلى مسألة مهمة جداً، هي أن القلب والفطرة هما المحدد الشرعي والأساسي للعمل بالفتوى أو تركها، فقال: "لا يجوز العمل بمُجَرَّد فتوى المفتي إذا لم تطمئن نفسه، وحاك في صدره من قبوله، وتردد فيها ... فيجب عليه أن يستفتي نفسه أولاً، ولا تُحْلَص فتوى المفتي من الله إذا كان يعلم أن الأمر في الباطن بخلاف ما أفناه."^(٢) فالمستفتي أعلم بحاله من المفتي؛ لذا بين ابن القيم أنه قد تقع حالات تجعل فتوى المفتي مشكوكاً فيها؛ إذ قال: "ولا يظن المستفتي أن مُجَرَّد فتوى الفقيه تبيح له ما سأل عنه؛ سواء تردد أو حاك في صدره؛ لعلمه بالحال في الباطن، أو لشكّه فيه، أو لجهله به، أو لعلمه جهل المفتي، أو محاباته في فتواه، أو عدم تقييده بالكتاب والسنة، أو لأنه معروف بالفتوى بالحيل والرخص المخالفة للسنة، وغير ذلك من الأسباب المانعة من الثقة بفتواه وسكون النفس إليها، فإن كان عدم الثقة والطمأنينة لأجل المفتي سأل ثانياً وثالثاً، حتى تحصل له الطمأنينة، فإن لم يجد فلا يُكَلِّف الله نفساً إلا وسعها، والواجب تقوى الله بحسب الاستطاعة."^(٣) فحتى لا تُتَّخَذ الفتوى ذريعة للباطل؛ لعلم المستفتي بباطن الأمر عكس المفتي، أو لحالات تعرض للمفتي تجعل فتواه في موضع التهمة، مثل: الجهل، أو استعمال الرخص والحيل المخالفة للشرع؛ يلجأ المستفتي إلى فطرته وقلبه، ويعمل بما استكانت له نفسه، وانشرح له صدره، حتى لو خالف الفتوى التي أفتيها.

(١) القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، مرجع سابق، ج٩، ص٣٩٤٩-٣٩٥٠.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج٦، ص١٩٢-١٩٣.

(٣) المرجع السابق، ج٦، ص١٩٣.

- بيّن الشاطبي أن الاحتكام إلى الفطرة واستفتاء القلب ليس في طلب الحكم، وإنما يظهر إعماله في تنزيل الأحكام، وذلك عند تحقيق منطاتها؛ إذ قال: "وليس المراد بقوله: "وإن أفتوك؟" أي إن نقلوا إليك الحكم الشرعي، فاتركه، وانظر ما يفتيك به قلبك، فإن هذا باطل، وتقوّل على التشريع الحق، وإنما المراد ما يرجع إلى تحقيق المناط." (١) فهو يعدُّ تحقيق المناط المجال الخصب للاعتداد على الفطرة، وإعمالها في الاجتهاد.

- قال الزركشي في شرحه للحديث: "وأما قوله ﷺ: "اسْتَفْتِ قَلْبَكَ وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ"، فذلك في الواقعة التي تتعارض فيها الشبه والريب." (٢) فمن مواطن الرجوع إلى الفطرة واستفتاء القلب "عند عجز المُكَلَّف عن معرفة الحكم الشرعي؛ سواء كان هذا المُكَلَّف مُجْتَهِدًا أو مُقَلِّدًا، ولا يستطيع الإقدام على العمل أو الإحجام عنه." (٣) فإذا تعارضت المشتبهات وكثرت الريب استعين بالقلب والفطرة للتمييز والتفريق والترجيح.

- قال ابن رجب الحنبلي: "دلّ حديث ابصّة وما في معناه على الرجوع إلى القلوب عند الاشتباه؛ فما إليه سكن القلب، وانشرح إليه الصدر، فهو البرّ والحلال، وما كان خلاف ذلك، فهو الإثم والحرام." (٤) وقد سبق بيان أنّ استفتاء القلب هو استفتاء للفطرة؛ لقدرتها على معرفة البرّ والإثم، والتفريق بين الحق والباطل، والخير والشر.

- قال العلامة المناوي في شرح الحديث: "لأنّ الله فطر عباده على معرفة الحق والسكون إليه، وركّز في الطباع محبته، وخلافه يؤثر في القلب حزازة واضطراباً." (٥) وفي هذا تأكيد على دور الفطرة في التمييز، والسكون إلى الحق بعد معرفته، والاضطراب في غيره.

(١) الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٦٨.

(٢) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج ٨، ص ١١٧.

(٣) شباني، محمد ياسين. الإلهام في ميزان التشريع الإسلامي، عمّان: دار النفائس، ط ١، ١٤٣٤ هـ، ص ٢٣٢.

(٤) ابن رجب، جامع العلوم والحكم، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٠١.

(٥) المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٢٨.

- بين الشوكاني أن الاستناد إلى الفطرة وفتوى القلب، إنَّما يُعمَل عند تعارض الأدلة، فقال: "وأما قوله ﷺ: "استفت قلبك، وإن أفتاك الناس" فذلك في الواقعة التي تتعارض فيها الأدلة." (١) فعند تعارض الأدلة واستنفاد المرجحات المعروفة (٢) يصار إلى الفطرة، أو إلى استفتاء القلب، فتُعتمَد في الترجيح.

- أشار محمد رشيد رضا إلى حالة أخرى يكون فيها الاستدلال بالفطرة وفتوى القلب، وذلك في باب الاحتياط والتورُّع؛ إذ قال: "فأحاله ﷺ في ذلك على ضميره ووجدانه، وأرشده إلى الأخذ بالاحتياط الذي تسكن إليه النفس، ويطمئن به القلب، وإن خالف فتوى المفتين الذين يراعون الظواهر دون دقائق الاحتياط الخفية." (٣)

فمهما بلغت درجة المفتي، فإنَّه لن يستطيع الإحاطة بجميع ملاسبات الواقعة، فله الحكم بالظاهر فقط؛ لذا يتعيَّن على المستفتي بعد سماع الفتوى أن يعرضها على مدركاته هو، ثمَّ على فطرته وقلبه، فإن اطمأن وانشرح صدره فهو الصحيح، وإلا فعليه التورُّع والأخذ بالاحتياط.

- مثل عبد الكريم الخطيب في "التفسير القرآني للقرآن" لأصحاب الأعدار المعفية من الجهاد؛ فصاحب العذر يستفتي ضميره وقلبه وفطرته، وهو الأعلم بحاله، ولا يُمكن لغيره تحديد إن كان مُطالباً بالجهاد أو هو معفى منه. "والاحتكام في هذا إنَّما هو إلى ضمير المؤمن، وإلى ما يفتيه به قلبه." (٤) فلا يعلم مقدار الرخصة إلا

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ج٢، ص ٢٠٠.

(٢) قواعد الترجيح: في حال تعارض نصان، واستحالة الجمع بينهما، يُلجأ إلى القواعد للترجيح بينهما؛ إذ توجد قواعد ترجع إلى السند، وقواعد ترجع إلى المتن، وقواعد ترجع إلى المعنى، وقواعد ترجع إلى الراوي. وكذلك توجد قواعد للترجيح بين دليلين عقليين، وبين دليلين: عقلي، ونقل. انظر:

- البرزنجي، عبد اللطيف عبد الله عزيز. التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٣هـ، ج٢، ص ١٥٢ وما بعدها.

- الحفناوي، محمد. التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي، المنصورة: دار الوفاء، ط ٤، ١٤٢٨هـ، ص ٢٤٩ وما بعدها.

(٣) رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، مرجع سابق، ج٦، ص ١٠٧.

(٤) الخطيب، عبد الكريم يونس. التفسير القرآني للقرآن، القاهرة: دار الفكر العربي، (د. ت.)، ج ١٤، ص ٩٩٥.

صاحبها، ولا يعلم حدود العذر إلاَّ المذور، وتحديد حكم الرخصة والعذر يعود إلى صاحبها باستفتاء قلبه وفطرته.

- أكد الشعراوي قدرة الفطرة والقلب على التمييز؛ "لذلك يقول ﷺ فيمن يستفتي شخصاً فيفتيه فتوى تُخالف الحق وتُجانب الصواب: "استفت قلبك، وإن أفتوك، وإن أفتوك، وإن أفتوك. "قالها ثلاثاً؛ ليلفتنا إلى ضرورة أن يكون الإنسان واعياً مُميّزاً بقلبه بين الحلال والحرام، وعليه أن يُراجع نفسه، ويتدبّر أمره."^(١) وفي هذا تأكيد على أهمية الاستناد إلى الفطرة وشهادة القلب.

- أكد ذلك الشيخ القرضاوي حين قال: "فتوى الضمير أو القلب في هذه الحال أصدق وأرجح من فتاوى بعض المفتين المتخصّصين، الذين قد يُرخصون فيما يعرف المرء من نفسه أنه لا ينبغي له، وقد يُشدّدون فيما لا ينبغي التشدّد فيه."^(٢) وفي هذا اتّباع لقوله ﷺ بوجوب استحضار شهادة القلب والفطرة، وانسراح النفس أو اضطرابها، وإن علم فتوى المفتين.

- الاستدلال بالمعقول:

يُمكن الاستناد إلى المعقول، واعتبار الفطرة دليلاً استثناسياً قياساً على الإلهام؛ فهو دليل استثناسي في أصول الفقه للعلة المشتركة بينهما المذكورة آنفاً.

والأدلة الاستثناسية هي "أدلة يُستأنس بها، ونسبة إلى قلة الفائلين بها، وعدم وجودها بشكل مستقل وبارز في كتب الأصوليين جعلتها أدلة استثناسية، يُستأنس بها الأصوليون عند عدم الدليل في المسألة المطلوب حكمها، أو يُستأنس بها لتقوية دليل ما ومعاضدته ومؤازرته؛ فهي تفيد التلميح، ولا تفيد أصل الحجية، وهذا ظاهر من عنوانها؛ ممّا يدل على أنّها غير معتمدة وحدها، بل لا بُدَّ لها من شروط وضوابط، مثالها: الإلهام، والاحتياط، والأخذ بأقل ما قيل، ودلالة السياق والاقتران."^(٣)

(١) الشعراوي، تفسير الشعراوي (الخواطر)، مرجع سابق، ج ١٣، ص ٨٣٤٥.

(٢) القرضاوي، أخلاق الإسلام، مرجع سابق، ص ٣٠٩.

(٣) الكناي، الأدلة الاستثناسية عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ٢٢.

إذن، يُمكن اعتماد الفطرة دليلاً استثنائياً يستأنس به المُجتهد في حال فقد الدليل في المسألة المراد البحث عن حكمها، أو اعتبار الفطرة دليلاً يقوّي أدلة أُخرى في المسألة، ويعضدها، ولا يُمكن الاكتفاء بدلالة الفطرة وحدها، بل لا بُدَّ من توافر شروط وضوابط للعمل بها.

٣- مناقشة أدلة المذاهب في استدلالهم بالفطرة:

بعد أن عرضنا آراء أصحاب المذاهب الثلاثة وأدلتها: المجيزين للاستدلال بالفطرة، والمانعين لذلك، والمتوسطين بينهما، سنعمل في ما يأتي على مناقشة أدلة كل فريق، والردود عليها.

أ- الرد على أدلة فريق المجيزين للاستدلال بالفطرة:

- استدلالهم بالقرآن الكريم:

- استدل هذا الفريق بالآية الكريمة: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وليس فيها ما يشير إلى الاعتماد على الفطرة أو النفس لمعرفة الأحكام، وبخاصة أن الفطرة هي ﴿فَطَرَتَ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]؛ إذ إنَّها تعني جميع الناس، وليست قصرًا على المتقين دون غيرهم. وفي الآية الكريمة حثٌّ على التقوى؛ ليفيض الله بعلمه على من اتقى.

- تُبيِّن آية الفطرة أن دين الإسلام هو دين الفطرة، ولا تدل على أن للفطرة قدرةً على معرفة أحكام الشرع.

- لا شكَّ في أن آيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تُنبئ بأنَّ المعروف ما تعرفه الفطر والعقول، وكذا الحال بالنسبة إلى المنكر، ولكنَّ ذلك لا يعني أنَّ الفطرة يُمكنها أن تكون دليلاً تُعرَف به الأحكام.

- استدلالهم بالأحاديث الشريفة:

- في ردِّ الدبوسي على من استدل بالفطرة، قال: "وأما الفطرة فتأويلها أنَّ الآدمي يُخلَق وعليه أمانة الله التي قبلها آدم عليه السَّلَام، فيكون على فطرة الدين ما لم يخن فيها عليه من الأمانة، وكان على عذر في ترك الأداء عن عجز."^(١) فبيِّن أنَّ الفطرة هي

(١) الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٣٩٧.

الأمانة والعهد الذي أخذه الله على بني آدم في مرحلة الذرِّ، فما دام الإنسان على العهد فهو على الفطرة.

- في ردِّ الدبوسي على حديث وابصة، قال: "ورد في باب ما يحل فعله وتركه، فيجب ترك ما يريبه إلى ما لا يريبه احتياطاً لدينه، على ما شهد له قلبه به، فأما ما ثبت حلُّه بدليله فلا يجوز تحريمه بشهادة القلب، وكذلك ما ثبتت حرمة؛ فلا يحل تناولها بشهادة القلب." (١) فالفطرة لا يُمكنها تحليل الحرام، وتحريم الحلال.

- شدّد القرطبي على القائلين بالاعتماد على القلب أو النفس، من دون النظر إلى الأدلة الشرعية الأصلية منها والتبعية، ووصف رأيهم بأنّه زندقة وكفر؛ إذ قال: "مَنْ أَعْرَضَ عَنِ الْفَقْهِ وَالسُّنَنِ، وَمَا كَانَ عَلَيْهِ السَّلْفُ مِنَ السُّنَنِ، فَيَقُولُ: وَقَعَ فِي خَاطِرِي كَذَا، أَوْ أَخْبَرَنِي قَلْبِي بِكَذَا... وَهَذَا الْقَوْلُ زَنْدَقَةٌ وَكُفْرٌ، يُقْتَلُ قَائِلُهُ، وَلَا يُسْتَتَابُ، وَلَا يَحْتَاجُ مَعَهُ إِلَى سَوْأَلٍ وَلَا جَوَابٍ؛ فَإِنَّهُ يَلْزَمُ مِنْهُ هَذَا الْأَحْكَامُ، وَإِثْبَاتُ أَنْبِيَاءٍ بَعْدَ نَبِيِّنا ﷺ." (٢)

- أيد ذلك ابن حجر، فأضاف في السياق نفسه، قائلاً: "ذهب قوم من الزنادقة إلى سلوك طريقة تستلزم هدم أحكام الشريعة، فقالوا إنّه يستفاد من قصة موسى والخضر أنّ الأحكام الشرعية العامة تختص بالعامّة والأغبياء، وأمّا الأولياء والخواص فلا حاجة بهم إلى تلك النصوص، بل إنّما يراد منهم ما يقع في قلوبهم، ويحكم عليهم بما يغلب على خواطرهم؛ لصفاء قلوبهم عن الأكدار، وخُلُوقها عن الأغيار، فتنجلي لهم العلوم الإلهية والحقائق الربانية، فيقفون على أسرار الكائنات، ويعلمون الأحكام الجزئيات، فيستغنون بها عن أحكام الشرائع الكلّيات، كما اتَّفَقَ للخضر؛ فإنّه استغنى بها ينجلي له من تلك العلوم عمّا كان عند موسى، ويؤيِّده الحديث المشهور "استفت قلبك وإن أفتوك." (٣)

(١) المرجع السابق، ص ٣٩٨.

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، مرجع سابق، ج ٧، ص ٣٩.

(٣) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٢١.

فابن حجر عضد القرطبي في ما قاله، مُشدِّداً على المغالين من أهل التصوُّف، ورأيهم بالاستغناء عن الشرع والاكْتفاء بما يخطر في القلب أو النفس، فحكم على رأيهم بالزندقة والكفر؛ وهو قول مبالغ فيه. ولكن، ربَّما قصد المغالين من المُتصوِّفة الذين استغنوا عن أدلة الأحكام الشرعية، واكتفوا بما يقع في القلوب، فجعلوها مسلكاً لإدراك الأحكام، ضارين بالنصوص عُرض الحائط.

- قال الشاطبي في معرض رده على أدلة هذا الفريق: "هذه الأدلة ظهر من معناها الرجوع في جملة من الأحكام الشرعية إلى ما يقع بالقلب، ويهجس بالنفس، ويعرض بالخاطر، وأنه إذا اطمأنت النفس إليه، فالإقدام عليه صحيح، وإذا توقفت أو ارتابت، فالإقدام عليه محذور، وهو عين ما وقع إنكاره من الرجوع إلى الاستحسان الذي يقع بالقلب، ويميل إليه الخاطر."^(١)

فالشاطبي بعد أن عرض الأدلة التي حشدها هذا الفريق لتعزيد رأيهم، ويبيِّن طريقة استدلالهم بها، ردَّ عليها بصورة نقدية، أنكر فيها اللجوء إلى النفس أو الفطرة لمعرفة الأحكام، وشبَّه ذلك باستحسان التشهِّي المرفوض أصولياً. وواصل الشاطبي رده على هذا الفريق، قائلاً: "فإن قيل: فإنه عَلَيْهِ السَّلَامُ قد سَنَّ لأمته وجهاً ثالثاً، وهو قوله: "استفت قلبك" ... إلى غير ذلك، قلنا: لو صحَّت هذه الأخبار لكان ذلك إبطالاً لأمره بالعمل بالكتاب والسُّنة إذ صحَّحاً معاً؛ لأنَّ أحكام الله ورسوله لم تَرُدَّ بما استحسنته النفوس واستقبحته، وإنَّما كان يكون وجهاً ثالثاً لو خرج شيء من الدين عنهما، وليس بخارج، فلا ثالث يجب العمل به."^(٢)

إذن، الشاطبي يرفض رفضاً قاطعاً العودة إلى القلوب والنفوس لإدراك الأحكام، وعدّها اعتماداً لطريق ثالث غير ما شرعه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، ومُخَالِف لما ورد من الأمر بالعمل بما في الكتاب والسُّنة.

(١) الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٥٨.

(٢) المرجع السابق، ج ٢، ص ٦٦١.

- قال محمد عبد الله دراز في رده على اعتماد فتاوى القلوب والفطر: "لقد رأينا منهج الصحابة في استنباطهم للأحكام في الوقائع، فما رأينا أحداً منهم يقول إنني أحكم في الواقعة بكذا؛ لأنه يميل إليه طبعي، ويوافق محبتي؛ فإن ذلك من عمل الجاهلية، وإنما مأخذهم من الكتاب والسنة."^(١)

إن أدلة الأحكام الشرعية معروفة بالكتاب والسنة، وهي مُقسّمة إلى أدلة أصلية وتبعية، فلو صحّت أحاديث الرجوع إلى القلب، وهي في غالبها غير ذلك، لكان ذلك إبطالاً للأدلة الشرعية، والأحكام لا تردّ بما يوافق هوى النفوس في ما استحسنته أو ارتابت منه.

- استدلالهم بالمعقول:

- قياس الاستدلال في التشريع على الاستدلال في العقيدة قياس مع الفارق، فالمجال مختلف وكل مجال يتطلب أدلة تختلف عن الآخر، صحيح أن الفطرة اعتُمدت دليلاً من أدلة التوحيد ومعرفة المولى سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، ولكن هذا لا يُمكن القياس عليه واعتبار الفطرة أحد أدلة التشريع؛ فقد اتفق الجمهور على أدلة التشريع الأصلية، وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، واختلفوا في الاستحسان، والاستصلاح، والعرف، وقول الصحابي ... ولكن لم يذكر أيّ منهم الفطرة بوصفها دليلاً أصلياً، أو تبعياً، أو استثنائياً.

- في ما يخص إدراك الفطرة للمعروف وإنكارها للمنكر، فهذا لا يباري فيه أحد، لكنّه لا يعطيها صلاحية التشريع والاستدلال على الأحكام.

ب- الرد على أدلة فريق المانعين للاستدلال بالفطرة، والإجابة عن رد عدم الاستدلال بها:

- الرد على أدلة فريق المانعين:

- ذكر المانعون للاستدلال بالفطرة وفتوى القلب أدلة عدّة من الكتاب، والسنة، وآثار الصحابة. ولا مشاحة في الأدلة الواردة؛ فالكل مُتَّفِق على أن مصدر التشريع

(١) دراز، الميزان بين السنة والبدعة، مرجع سابق، ص ٧٢.

هو الوحي كتاباً وسُنَّةً. أمَّا الإشكال فهو في طريقة الاحتجاج بها؛ إذ ليس في محله، وإنَّ استفتاء القلب والرجوع إلى النفس والفطرة قد سنَّه رسول الله ﷺ؛ لذا لا يُمكن رفض الأحاديث الواردة في الباب، وإلا أصبح ردًّا لسُنَّة النبي ﷺ.

- قال النبي ﷺ: "يَا وَابِصَّةُ اسْتَفْتِ قَلْبَكَ، وَاسْتَفْتِ نَفْسَكَ" ثَلَاثَ مَرَّاتٍ. "الْبِرُّ مَا اطْمَأَنَّتَ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي النَّفْسِ، وَتَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ، وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوَكَ."^(١) فهذا الحديث وغيره من الأحاديث التي تُبين كيف أنَّ النبي ﷺ اعتبر فتوى القلب والنفس، ثمَّ الاحتكام إلى الفطرة في حال انعدام الدليل، أو مع وجوده، وعدم اطمئنان المستفتي.

- القول باستفتاء القلب، أو العمل بتمييز الفطرة، ليس استحداثاً لدليل ثالث، إضافةً إلى الكتاب والسُنَّة، وإنَّما هو عملٌ بما جاء في السُنَّة. ولو قلنا بأنَّ الاستدلال بغير الكتاب والسُنَّة باطل، فهذا معناه نَقْيْنَا كُلَّ الأدلة الأخرى عداهما، مثل: الإجماع، والقياس، والاستحسان، والمصالح، وغير ذلك.

- الإجابة عن رد عدم الاستدلال بالفطرة:

يُمكن الإجابة عن ردِّ عدم الاستدلال بالفطرة بما يأتي:

- معظم الأحاديث الذي استدل بها المجيزون ضعيفة، "ولو صحَّت لكان ذلك إبطالاً لأمره بالعمل بالكتاب والسُنَّة؛ لأنَّ أحكام الله ورسوله لم تَرُدُّ بما استحسنته النفوس واستتبعته."^(٢)

- عدم جواز العمل بهذه الأحاديث؛ لا في مورد النصوص، ولا في المسائل التي لا نصَّ فيها واختلفت فيها الأمة؛ فأما مورد النص فظاهر البطلان، وأمَّا في غير مورد النص فباطل لأمرٍ، منها:^(٣)

(١) سبق تخريجه صفحة (١٤٨) من هذا الكتاب.

(٢) الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٦١.

(٣) المرجع السابق، ج ٢، ص ٦٦٢. وانظر أيضاً:

- الداية، سليمان. "أثر طمأنينة القلب وربيبته في الأحكام الشرعية"، مجلة جمعية القدس للبحوث والدراسات الإسلامية، العدد: (١)، (١٤٢٨هـ/٢٠٠٨م)، ص ٣٦.

- كل ما لا نصّ فيه بعينه قد نصبت على حكمه دلالة؛ فلو كانت فتوى القلب ونحوه دليلاً ما كان لنصب الدلالة الشرعية عليه معنى، فيكون عبثاً وهو باطل.

- الآيات السابقة الذكر التي تدل على الرجوع إلى الله ورسوله عند التنازع، وسؤال أهل العلم عند جهل الحكم، من دون ذكر لفتوى القلوب، أو النفوس، أو الفطر؛ لأنّه لو جاء حسمها بهذه الأخيرة لكان ذكر سؤال أهل العلم عبثاً، والعبث مدفوع.

- الرد على هذا الاعتراض:

يُرَدُّ على الاعتراض من وجهين:

- الأحاديث الواردة في فتوى القلب والرجوع إليه صحيحةٌ عند علماء الحديث والأثر، وقد تلقّاها السلف بالقبول، حتى لو لم تصح كلها فمعناها صحيح، كما أورد الشاطبي عن الطبري. ^(١) وقد تبيّن من تخريج الأحاديث أنّها ليست ضعيفة، وأنّ بعضها صحيح أصلاً، ^(٢) وأنّ أخرى صحّح إسنادهما، ^(٣) وأنّ بعضاً آخر حسن لغيره. ^(٤)

- مسألة استفتاء القلب، ومسألة اعتبار الفطرة في إدراك الأحكام، لم تُطرقا في مورد النص، أو عند تنازع العلماء، أو إمكانية الترجيح بدليل ولو اجتهادي، أو بوجود أهل العلم الراسخين، ^(٥) وإنّما يُؤخذ بهما في حالة عدم وجود دليل في المسألة، أو وجود فتوى وعدم انشراح الصدر لها، أو في حالة تعارض الشبهات.

(١) "هذا ما حكاه الطبري عمّن تقدّم، ثم اختار إعمال تلك الأحاديث؛ إمّا لأنّها صحّت عنده، أو صحّ منها عنده ما تدل عليه معانيها." انظر:

- الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٦٢. وقد أورد الطبري هذا الكلام في "تهذيب الآثار" كما ذكر الإمام الشاطبي، ولكنّ بالبحث لم نجدّه في الجزء الموجود والمُحقّق من الكتاب.

(٢) مثل حديث: "البرُّ حُسْنُ الخُلُقِ، وَالإِنَّمُ مَا حَاكَ فِي صَدْرِكَ، وَكَرِهَتْ أَنْ يَطَّلَعَ عَلَيْهِ النَّاسُ."

(٣) مثل حديث: "البرُّ مَا سَكَنْتَ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَاطْمَأَنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، وَالإِنَّمُ مَا لَمْ تَسْكُنْ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَلَمْ يَطْمَئِنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، وَإِنْ أَفْتَاكَ الْمُفْتُونَ." وحديث: "دَعْ مَا يَرِيْبُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيْبُكَ، فَإِنَّ الصِّدْقَ طُمَأْنِينَةٌ، وَإِنَّ الكَذِبَ رِيْبَةٌ."

(٤) مثل حديث: "يَا وَابِصَةُ اسْتَفْتَيْتِ قَلْبَكَ، وَاسْتَفْتَيْتِ نَفْسَكَ " ثَلَاثَ مَرَّاتٍ "، البرُّ مَا اطمَأْنَنْتَ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَالإِنَّمُ مَا حَاكَ فِي النَّفْسِ، وَتَرَدَّدَ فِي الصِّدْرِ، وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوَكَ."

(٥) الداية، "أثر طمأنينة القلب وربيته في الأحكام الشرعية"، مرجع سابق، ص ٣٩.

ت- منشأ الخلاف والرأي الراجح:

- منشأ الخلاف:

منشأ الخلاف بين العلماء في المسألة هو التعارض الظاهري بين الأدلة؛ فوجود أدلة تدعو إلى استفتاء القلب والرجوع إلى الفطرة لمعرفة الأحكام الشرعية، تقابلها أدلة تُبيِّن أنَّ أدلة الشرع معروفة (النص، وما يبنى عليه)، وأنَّ استحداث أدلة أُخرى يُعدُّ باطلاً.

- الرأي الراجح:

بعد استعراض آراء كل مذهب وأدلته، تبيَّن أنَّ أدلة فريق المجيزين مشتركة، وأنَّ الفريق الأول غالى في الاستدلال بها، وأنَّ الفريق الثالث استدل بها على استحياء. والحقيقة أنَّها أدلة قوية في بابها؛ إذ بيَّنت مكانة الفطرة في منظومة الاستدلال، وأكدت حجيتها. وبهذا يترجَّح رأي الفريق القائل بأنَّ الفطرة دليل شرعي أصيل، فضلاً على الاستناد إليها لتقوية دليل ما وتعزيده، وكذلك يُمكن عدّها في الترجيح بعد استنفاد المرجحات.

- حالات الاستدلال بالفطرة:

- البحث عن أحكام المستجدات التي لم يردَّ فيها نص، ولا ما بُني على النص.
- تقوية دليل ما، أو معاضدته ومؤازرته.
- في حالة المشابهات في المباح، وذلك بترك ما يحيك في الصدر، ولا تنشرح له النفس.
- أمَّا في حالة الحلال والحرام فترك الحرام واجب عملاً بالنصوص.
- في حالة طلب الفتوى، وعدم انشراح الصدر لها؛ لعلم المستفتي بباطن الأمر من دون علم المفتي، أو بسبب جهل المفتي، أو لأنَّه من أصحاب الحيل والرخص المخالفة للسُّنة، أو عدم التثبُّت من الفتوى.
- اعتماد الفطرة مرجحاً إذا تعارضت الأدلة، وتعدَّر الجمع بينها، واستُنفدت قواعد الترجيح.
- اعتبار الفطرة في تنزيل الأحكام وتحقيق مناطها. وقد قال بذلك الشاطبي أكبر المانعين للاستدلال بالفطرة في مواطن الاستنباط.

يُمْكِنُ إِجْمَالُ مَا سَبَقَ فِي الْآتِي:

- الفطرة دليل.

- الفطرة مرجح من المرجحات.

- اعتماد الفطرة عند تحقيق المناط وتنزيل الأحكام.

خاتمة:

انتهى هذا الفصل إلى وجود علاقة وطيدة بين الفطرة والحكم الشرعي وأركانه. ففي ما يخص الحكم التكليفي، تَبَيَّنَ لَنَا كَيْفَ أَنَّ الْحُكْمَ يَدُورُ حَيْثَمَا تَدُورُ الْفِطْرَةُ. فالواجب - مثلاً - يفضي إلى حفظ الفطرة، والمحذور يؤدي إلى خرقها. أمَّا بالنسبة إلى الحكم الوضعي، فَإِنَّ الْفِطْرَةَ حَاضِرَةٌ فِي عِلَاقَتِهَا بِالْعَزَائِمِ الَّتِي تُعَدُّ أَحْكَامًا ابْتِدَائِيَّةً مُوَافِقَةً لَهَا (للفطرة)، وكذا بالرخص؛ إذ إِنَّ التيسير ورفع الحرج من مبتغيات الفطرة. وبالاستقراء، فَإِنَّ كُلَّ أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ مُتَوَافِقَةٌ وَمُنَاسِبَةٌ وَمُنَسَّجِمَةٌ مَعَ الْفِطْرَةِ الْبَشَرِيَّةِ.

تمثَّلت علاقة الفطرة بالحاكم في فطرية التحسين والتقبيح. أمَّا في المحكوم فيه، فَبَيَّنَ أَنَّ الْمَشَقَّةَ الْلاحِقَةَ بِالتكاليف الشرعية هي مشقة معتادة، تقع في وسع المُكَلَّفِ وقدراته، وَأَمَّا شُرْعَتْ لِمَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهَا مِنْ مَصْلَحَةٍ. وَأَمَّا عِلَاقَةُ الْمَحْكَومِ عَلَيْهِ بِالْفِطْرَةِ، فَتَظْهَرُ فِي ارْتِبَاطِ الْأَهْلِيَّةِ بِالْفِطْرَةِ.

وأهم ما توصلنا إليه في هذا الفصل أَنَّ الْفِطْرَةَ تُعَدُّ دَلِيلًا شَرْعِيًّا، تَضَافَرَتْ الْأَدْلَةُ عَلَى تَأْكِيدِ أَصَالَتِهِ، وَأَنَّهُ يُمْكِنُ الْاسْتِنَادُ إِلَى الْفِطْرَةِ لِتَقْوِيَةِ دَلِيلِ مُعَيَّنٍ فِي مَسْأَلَةٍ مَا، وَمَعَاضِدَتِهِ، وَأَنَّ الْفِطْرَةَ تُثَمِّلُ أَحَدَ الْمَرْجِحَاتِ عِنْدَ التَّعَارُضِ، وَهَذَا أَوْلَى مِنَ التَّوَقُّفِ، وَكَذَلِكَ يُمْكِنُ اعْتِبَارُ الْفِطْرَةِ عِنْدَ تَحْقِيقِ الْمُنَاطِ وَتَنْزِيلِ الْأَحْكَامِ.

الفصل الثالث:

علاقة الفطرة بمصادر التشريع وأدوات الاجتهاد

تناولنا في الفصل الأول دلالة لفظ "الفطرة"، وعرضنا في الفصل الثاني علاقتها بالأحكام الشرعية، بدءاً بالحكم الشرعي ونوعيه، ومروراً بعلاقتها بأركان الحكم (الحاكم، والمحكوم فيه، والمحكوم عليه)، وانتهاءً بإمكانية الاستدلال بالفطرة على معرفة الأحكام.

في هذا الفصل، سنعمل على إبراز علاقة الفطرة بمصادر التشريع أو أدلة الأحكام؛ المتمر، أو القطب الثاني كما سماها أبو حامد الغزالي؛ فكلها أسماء مترادفة لمعنى واحد، هو الأدلة التي تُستنبط منها الأحكام الشرعية. وكذلك بيان علاقة الفطرة بأدوات الاجتهاد في هذه المصادر، التي تنقسم إلى أدوات أصلية (مُتَّفَقٌ عليها)، وأخرى تبعية (مُخْتَلَفٌ فيها).

أولاً: علاقة الفطرة بمصادر التشريع الأصلية:

يُقصد بمصادر التشريع الأصلية، أو الأدلة المُتَّفَقٌ عليها (اتَّفَقَ عليها جمهور أئمة المسلمين)، كلُّ من القرآن الكريم، والسُّنة النبوية الشريفة. وسنتناول في ما يأتي علاقة الفطرة بكل دليل من هذه الأدلة.

١ - علاقة الفطرة بالقرآن الكريم:

القرآن الكريم أصل الأصول ومصدر المصادر، وإليه ترجع كل الأدلة؛ سواء الأصلية منها، أو التبعية، كما يقول الشاطبي.^(١) وسنعرض في ما يأتي كيف تجلَّت علاقة الفطرة بهذا المصدر العظيم.

(١) الأدلة عند الشاطبي ضربان: ما يرجع إلى النقل المحض (الكتاب والسُّنة)، ويلحق بهما الإجماع، ومذهب الصحابي، وشرع ما قبلنا. وما يرجع إلى الرأي المحض (القياس، والاستدلال)، ويلحق بهما الاستحسان والمصالح المرسلة. والأدلة الشرعية في أصلها محصورة في الضرب الأول؛ لأننا أثبتنا الضرب الثاني بالأول. والضرب الأول راجع في المعنى إلى الكتاب. انظر:

- الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٢٧-٢٢٨.

أ- وجه ارتباط الفطرة بالقرآن الكريم:

تبيّن في الفصل الأول من هذه الدراسة أنّ الفطرة قد ذُكرت مرّة واحدة في القرآن الكريم؛ في آية سورة الروم، وأنّه أُشير إليها في موضعين آخرين؛ الأول: في آية الصبغة، والثاني: في آية العهد. وفي ما يأتي بيان لعلاقة الفطرة بالقرآن الكريم بوصفه المصدر الأساسي للتشريع.

قال تعالى: ﴿فَظَرَّتْ اللَّهُ أَلَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]، فنسب الفطرة إلى ذاته سبحانه وتعالى، وهذا لسمو مكانتها، وعلو شأنها. وقد رأينا كيف اختلف المُفسِّرون في معنى الفطرة، بالقول إنّها الخُلقة، أو البداءة، أو الإسلام وهو ما سار عليه معظم السلف.

وفي آية سورة الروم، يُوجّه الله سبحانه الخطاب إلى النبي الكريم عليه صلوات الله وسلامه، وقد قدّر عديد العلماء^(١) فعل "اتبع" في قوله تعالى: ﴿فَظَرَّتْ اللَّهُ أَلَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ بمعنى اتبع أو الزم فطرة الله؛ ما يدل على وجوب اتباع الفطرة وعدم مخالفتها. فالله سبحانه وتعالى عظم مكانتها، وأعلى من شأنها، فأضافها إليه سبحانه ﴿فَظَرَّتْ اللَّهُ﴾؛ ليُدرك المُجتهدون والفقهاء أهمية مراعاتها في الاجتهاد. وكذلك "عظم الإسلام أمر الفطرة وشأنها، حيث وصف القرآن الدين بها، وأمر باتباعها، وحذّر العباد من تغييرها، مُبيناً أنّ اتباعها هو سلوك للدين الذي ارتضاه وجعله مستقيماً قيماً لجميع ما يحتاجه البشر في أمر دينهم وديناهم."^(٢)

ومراد الشارع سبحانه التزام الفطرة والثبوت عليها، وفعل كل ما يقيمها ويحفظها، وترك كل ما يؤدي إلى الإخلال بها أو الانحراف عنها، وفي ذلك اتباع للدين القيم الذي شرعه الله لعباده.

(١) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٨٤. وانظر أيضاً:

- البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٦٩.

- ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، مرجع سابق، ج ٣، ص ٤٢٢.

- الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣١٢.

- أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، مرجع سابق، ج ٨، ص ٣٨٩.

- صديق خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٢٤٧.

(٢) القرني، الفطرة: حقيقتها، ومذاهب الناس فيها، مرجع سابق، ص ١٧٦.

ولاستجلاء علاقة الفطرة بالقرآن الكريم، سنرُكِّز حديثنا على أربعة جوانب مهمة:

- التشريع القرآني مُوافق للفطرة:

الدين الإسلامي هو دين الفطرة؛ لذا جاء التشريع القرآني مُوافقاً للفطرة، ومُتساوياً معها؛ فهو أمر الله التشريعي. ولهذا اتَّسَق مُتَّسِقاً مع أمره التكويني؛ فالفطرة هي النظام التكويني في الإنسان، الذي أُمر بالتزامها وعدم الحياد عنها، والأدلة على ذلك بلغت مبلغ التواتر المعنوي؛ فكل ما في التشريع يراعي الفطرة ويوافقها. قال سيد قطب: "التوافق بين واقع الفطرة وبين اتجاه التشريع ملحوظ دائماً في التشريع الإلهي، لا يتوافر عادة في التشريعات البشرية؛ لأنَّ الملاحظة البشرية القاصرة لا تتبته له، ولا تُدرِك جميع الملابس القريبة والبعيدة، ولا تنظر من جميع الزوايا، ولا تراعي جميع الاحتمالات."^(١)

وأصل التشريع هو القرآن الكريم والسُّنة النبوية الشريفة، وموافقة التشريع القرآني للفطرة سبيل لفهم ما استشكل منه. وهذه الموافقة تجعل منه بسيطاً، سهل المطلب، يسير المأخذ؛ فما كان مُوافقاً للفطرة يفهمه الجميع، ويتلقَّاه بقبول حسن، ولا تأباه النفس أو تنفر منه، فيكون إعماله والعمل به. "فتعويل التشريع على الفطرة ضمان لفهمه فهماً يليق بجلاله، وتيسيراً لتصوير حقائقه وأحكامه، تشوُّفاً إلى إعماله إعمالاً يليق بمقتضى أوامره ونواهيه، وكل ذلك مُتعلِّق بتفضُّله ومشيئته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى."^(٢)

وباستقراء الأحكام التشريعية في القرآن الكريم، نلاحظ أنَّها أحكام مُوافقة للفطرة؛ مُوافقة للنظام التكويني الداخلي في الإنسان، بل نلاحظ أمراً مهماً وهو أنَّ ما كان من أحكام فطرية لم تحتج إلى حكم تكليفي خاص، في حين أنَّ ما يظهر فيه مخالفة الطبع فقد جاء الأمر في القرآن بالحثِّ عليه أو التحذير منه. والأمر نفسه ينطبق على المنهيات؛ فما نفرت منه الفطرة، وخالف الطبع، اكتفى الشارع بالوازع الطبيعي فيه، ولم يُرتَّب عليه عقوبة ثابتة، وقد بيَّنا ذلك في دلالة الفطرة على الأحكام في الفصل الأول.

(١) قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٨٠.

(٢) الأخصري، مأخذ القاصد إلى علم المقاصد، مرجع سابق، ص ٢٠٠.

وبحسب الآية الكريمة: ﴿فَظَرَّتْ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [الروم: ٣٠]، فإنَّ موافقة الشريعة للفطرة جزء أصيل من هذا الدين؛ إذ لا يستقيم أن يكون الدين دين الفطرة ولا يكون التشريع مُوافقاً لها. قال ابن عاشور: "الفطرة في الآية، مراد بها جملة الدين بعقائده وشرائعه."^(١) فإذا كانت الفطرة مراعاة في العقائد فلا بُدَّ أن تكون مراعاة في الشرائع أيضاً.

- مراعاة أحكام القرآن الكريم للفطرة البشرية:

خطاب الشارع الحكيم للناس في القرآن الكريم هو مخاطبة لفطرتهم الإنسانية؛ فأمره التشريعي يراعي أمره التكويني والخلقي، فناسبت أحكامه الشرعية طبيعة الناس البشرية، وهذا من تمام عدله وحكمته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى. والأدلة على ذلك كثيرة، منها:

نزول القرآن الكريم مُنجِماً:

من المعلوم أن القرآن الكريم أنزل في ليلة القدر إلى السماء الدنيا، ثم أنزل مُنجِماً ومُفَرَّقاً بحسب الأسباب، والحوادث، والمناسبات، والسؤالات؛ تهيئةً لقلب النبي ﷺ، وتيسيراً لفهمه والاحتكام إليه من المُكَلَّفِينَ، فكان نزوله تدريجياً على مدار سنوات من بدء الرسالة في مكة إلى ختمها في المدينة سبباً لأخذه بقوة، وفهمه، وتطبيق ما جاء به؛ فلو نزل كاملاً - كما طلب المشركون - لاستعصى على الناس فهمه، ولأرهقهم وأعجزهم؛ لأنَّه يُجَالِفُ واقعهم وسُبل معيشتهم، وفي ذلك مراعاة للفطرة، أو النظام التكويني للإنسان وأحوال المُكَلَّفِينَ، فكان نزوله وفق ما يقع من حوادث، وما يُستجد من أسئلة، بحيث يُسدِّد ويوجب بمقتضى الحال والمآل، بما يُحقِّق مصالحهم وسعادتهم في العاجل والآجل.

نزوله على سبعة أحرف:

كان للعرب في شبه الجزيرة العربية لهجات مختلفة، وكانت الصدارة للغة قريش؛ لمكانتها في الجاهلية. وقد نزل القرآن الكريم على سبعة أحرف مراعاةً لاختلاف هذه اللهجات؛ ففي الحديث الصحيح، عن أَبِي بِنِ كَعْبٍ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ عِنْدَ أَصَاةِ بَنِي غِفَارٍ، قَالَ: فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَا مُرُكُّ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ،

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٧٦.

فَقَالَ: "أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ، وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ"، ثُمَّ آتَاهُ الثَّانِيَةَ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفَيْنِ، فَقَالَ: "أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ، وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ"، ثُمَّ جَاءَهُ الثَّلَاثَةَ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَحْرَفٍ، فَقَالَ: "أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ، وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ"، ثُمَّ جَاءَهُ الرَّابِعَةَ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، فَأَيُّمَا حَرْفٍ قَرَأُوا عَلَيْهِ فَقَدْ أَصَابُوا.^(١) وهذا من تمام رحمة الشارع الحكيم، ومراعاته لفطرة المكلفين وأحوالهم؛ فلنزول القرآن بسبعة أحرف حكم ومقاصد كثيرة، أهمها: تيسير فهمه وحفظه؛ لأنه نزل في قوم أميين، وتيسير قراءته على المسلمين في كل عصر ومصر؛ لأنه للناس كافة؛ للبشرية عامة، وإن اختلف نطقهم للحرف بما لا يُجِل بالمعنى، ولا يؤدي للحن والخطأ في القراءة. يضاف إلى ذلك أنه يُعَدُّ من "إعجاز القرآن للفطرة اللغوية عند العرب، فتتعدّد مناحي التأليف الصوتي للقرآن تعدُّداً يُكافئ الفروع اللسانية التي عليها فطرة اللغة في العرب."^(٢)

التدرُّج في الأحكام:

قام التشريع الإسلامي على سُنَّة كونية عظيمة، هي التدرُّج، فكان نزول القرآن الكريم مُنْجَمًا يُلَازِم التدرُّج في الأحكام الشرعية؛ استجابةً للحوادث، والأسباب، والأحوال. ولهذا التدرُّج في الأحكام حكم ومقاصد عظيمة، أهمها مراعاة أحوال المكلفين وفطرتهم. "فمن قواعد الفطرة التي لا تتبدَّل أن أيَّ تغيير أو تبديل يحدث في الحياة الاجتماعية لا يحدث إلا بالتدرُّج، وإلا فإنَّ هذا التغيير لا بُدَّ أن يَبُوء بالفشل أو الاضطراب بقدر فوريته وتطرُّفه."^(٣) فالتدرُّج في نزول الأحكام، بدءاً بالأحكام العقدية مجمَّلة في مكة؛ حتى ترسَّخ العقيدة، ثم تفصيلات الأحكام الشرعية التي جاءت مُتدرِّجة

(١) أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: بيان أن القرآن على سبعة أحرف وبيان معناه، ج ١، ص ٥٦٢، حديث رقم: (٢٧٤).

(٢) القطان، مناع. نزول القرآن على سبعة أحرف، مصر: مكتبة وهبة، (د. ت.)، ص ١٠٦.

(٣) شحادة، جهاد داود سليمان. "التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية: دراسة فقهية مقارنة"، رسالة ماجستير، جامعة القدس، ٢٠١٦م، ص ٣.

أيضاً في المدينة؛ كل ذلك كان من أهم أسباب تقبُّل الشرع، وعدم نفور النفوس والفِطْر منه. ومثال ذلك: التدرُّج في تحريم الخمر،^(١) وفي تحريم الربا. ونظراً إلى انتشارهما في المجتمع؛ فإنَّ تحريمهما دفعة واحدة كان سيُواجه بالفرض، ولكنَّ الشارع سبحانه أعلم بنفوس المُكلِّفين؛ فقد راعى الفطرة، وتدرَّج في التحريم، حتى إذا نزل الحكم، كان التقبُّل، فالتطبيق المباشر، وهذا نهج التشريع المُوافق للفطرة البشرية ومقتضياتها.

ب- دلالات الألفاظ، وعلاقتها بالفطرة:

نزل القرآن الكريم وَفَق معهود لغة العرب؛ تيسيراً لفهم الخطاب الشرعي، وهذا من تمام مراعاة النظام التكويني للإنسان. وقد تعدَّدت ألفاظه وأسانيبه ومعانيه، وكان منه ما يُفهم بديل الإشارة، وبديل العبارة، ومنه النص والظاهر، ومنه المحكم والمجمل، ومنه مفهوم الموافقة أو المخالفة، ومنه ما كان حقيقةً أو مجازاً، ومنه العام والخاص، والمُطلق والمُقيد، فتعدَّدت دلالات الألفاظ بما لا يُحالف معهود العرب في اللغة. فمثلاً، خاطب الشارع الحكيم بالعام الظاهر الذي لم يدخله تخصيص؛ ليتمكَّن المُحتجِّد من استنباط الأحكام بما يتوافق ومراد الشارع. ويظهر ارتباط دلالات الألفاظ جلياً بالفطرة في جانبها العقلي، ولا سيما في مفهوم المخالفة؛ فهو استعمال للفطرة العقلية لإدراك الحكم من خلاله، وفي تخصيص العام وتقييد المُطلق؛ فهذا لا يُدرَك إلا بالعقل أيضاً.

ت- نماذج لأحكام تشريعية مُوافقة للفطرة من القرآن الكريم:

تتنوع الأمثلة التشريعية في القرآن الكريم التي تُبيِّن التوافق بين التشريع والفطرة؛ ذلك أنَّها من مَعين واحد، وما كان كذلك فمحال أن يحدث تباين واختلاف بينهما؛ ففي فطرة الإنسان غريزة التزاوج، وغريزة حب المال والتملك. والشارع الحنيف يراعي هذه الفِطْر، فلا يكتبها، لا ينافيها، ولا يُصادمها، وإِنَّمَا يُنظِّمها في أطرها الصحيحة، بما يُحقِّق مصالح الناس وَفَق أصول الشريعة ومقاصدها. فأساس نجاح التشريع الإسلامي

(١) اعتاد الناس قبل الإسلام شرب الخمر حتى صارت طبعاً راسخاً تعودته نفوسهم، وصار مُلَازماً لها؛ لذا كان التدرُّج لاجتماع هذا التعود تهينة لقبول الأنفس حكم تحريمها، وإعادة الناس إلى الفطرة التي فُطروا عليها. وقد كان من العرب مَنْ أبت فطرته تدوُّفها حتى في الجاهلية؛ لما فيها من ذهاب العقل، مثل: النبي ﷺ، وأبي بكر الصديق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

موافقته للفطرة، واستجابته لمتطلباتها. وسنورد في ما يأتي بعض الأمثلة على مراعاة القرآن الكريم الفطرة الإنسانية في تشريعاته.

- تشريع الزواج:

قال تعالى: ﴿فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَيْفَلِيهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١]. الزواج سنة فطرية كونية للمخلوقات كافة، وقد جاء تشريعه في القرآن الكريم متوافقاً مع النظام التكويني في الإنسان، في جوانبه الثلاثة؛ فهو استجابة لحاجات الإنسان الفطرية العاطفية والنفسية. قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الروم: ٢١]، فضلاً عن حاجاته الغريزية؛ فقد حرص الإسلام على تنظيم أحكامه لتحقيق مقاصده، بل فصل في أحكامه ما لم يفصل في غيرها من أحكام المعاملات. وعديد آيات القرآن الكريم تُبين أسس تكوين الأسرة والعلاقات التي تربط أفرادها، وكذلك الأحكام الشرعية، والمقاصد التي تنبثق منها. "فالله تعالى ما فطر الناس على شيء قبيح، بل خلقهم في أحسن تقويم، ولا جعل دينه مُحالفاً لفطرته، بل موافقاً لها، وكيف يكون حب النساء في أصل الفطرة مذموماً، وهو وسيلة إتمام حكمته تعالى في بقاء النوع إلى الأجل المُسمى، وهو من آياته الدالة على حكمته ورحمته." (١)

فمقاصد الزواج (٢) كثيرة ومتنوعة، منها: بقاء النوع الإنساني، وحفظ النسل والنسب، والإفضاء النفسي والجنسي بين الزوجين، ومقصد بناء الأسرة، وكلها مقاصد مبنية على الفطرة، نصبو عن طريقها إلى إنشاء الأسرة المتينة التي تنمو إلى بناء المجتمع الصالح للقيام بالشهود الحضاري.

(١) رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٠٢.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ٤٢١. وانظر أيضاً:

- حامدي، عبد الكريم. مقاصد القرآن من تشريع الأحكام، بيروت: دار ابن حزم، ط ١، ٢٠٠٨م، ص ٢٨٣-٢٩٧.

- حصوة، ماهر حسين. "مقاصد الأسرة وأسس بنائها في الرؤية الإسلامية"، بحث ضمن كتاب: الأسرة المسلمة في ظل

التغيرات المعاصرة، تحرير: رائد جميل عكاشة، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ٢٠١٥م، ص ١٨٥.

- المحرمات من النساء:

قال تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا ﴿٢٣﴾ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمْ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبِّبَاتِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِمَّنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا نَجِيمًا ﴿٢٤﴾﴾ [النساء: ٢٢-٢٣]. فتحريم نكاح الأمهات والبنات والأخوات لهو عين الفطرة، التي تقبل الحق وما يقتضيه، وتنفر مما عاده. فالجيلة تنفر من هذا الأمر أيما نفور، حتى إن إباحة نكاح نساء الآباء بالميراث في الجاهلية كان يُسمى نكاح المقت،^(١) ثم شرع الحق سبحانه وتعالى يبيِّن لنا المحرمات، وإن كانت الجاهلية قد اتفقت فيها، إلا أن الله حين يُشرِّع حكماً كانت الجاهلية سائرة فيه لا يُشرِّعه؛ لأنَّ الجاهلية فعلته، لا، هو يُشرِّعه لأنَّ الفطرة تقتضيه، وكون الجاهلية لم تفعله، فهذا دليل على أنَّها فطرة لم تستطع الجاهلية أن تُغيِّرها.^(٢) فالطبيعة الإنسانية واحدة، والفطرة مشترك إنساني، وهذا الأمر نجده مُحَرَّماً في جميع الديانات السماوية.^(٣) أمَّا الديانات الوضعية فبعضها أقرَّ ذلك، كما في الحضارة الفرعونية؛ إذ يحق للملك أن يتزوَّج أخته^(٤) بوصفه إلهاً، وهو ما تستقذره الفطرة الإنسانية، وتأباه. ولهذا كان الدين الإسلامي الحنيف دين الفطرة.

(١) ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا ﴿٢٣﴾﴾ [النساء: ٢٢].

(٢) الشعراوي، تفسير الشعراوي (المخاطب)، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٠٩٢.

(٣) حدَّد سفر اللاويين المحارم اللاتي لا ينبغي الزواج منهن، بل حرَّم ذلك. انظر:

- سفر اللاويين، ج ١٨، ص ٢٩-٧، الرابط الإلكتروني:

http://elkalima.com/pdf/gna/ot/leviticus.pdf (تاريخ التصفح: ٢٣/١١/٢٠١٦م)

يُذَكَّرُ أَنَّ الكنائس الكاثوليكية والأرثوذكسية تمنع زواج الأقارب والمحارم. انظر:

- البار، محمد علي. زواج الأقارب والمحارم عند الأمم، الهيئة العالمية للإعجاز العلمي في القرآن والسنة، الرابط الإلكتروني:

http://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/81-Number-XXIII/731-Inbreeding-and-incest-at-the-United (تاريخ التصفح: ٢٣/١١/٢٠١٦م)

(٤) مصر في عهد البطالسة. فبطليموس الرابع عشر تزوَّج أخته كليوباترا. انظر:

- البار، زواج الأقارب والمحارم عند الأمم، مرجع سابق.

- حفظ الأبناء، ورعاية الآباء:

قلّمنا نجد في القرآن الكريم أنّ الشرع حثّ على حفظ الأبناء ورعايتهم؛ لأنّ الأمر مجبول في الفطرة الإنسانية، فمن منّ الوالدين يُفِرِّط في أبنائه، ومن فعل ذلك فهو من الخوف على العرّض والشرف، كما حدث في وأد البنات في الجاهلية. قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمَّا لَقِيْتُمْ نَزْفُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا ٣١﴾ [الإسراء: ٣١]. ولكننا نجد التشريع القرآني قد حثّ على الإحسان إلى الوالدين وبرهما؛ فانشغالات الحياة قد تؤدي إلى الغفلة عن حقوقهما. قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آيٍ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ٢٣﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقال سبحانه: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا﴾ [العنكبوت: ٨]، وقال عزّوجلّ: ﴿وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ [لقان: ١٥]. وهذا عين ما ترتضيه الفطرة، وتطمئن إليه النفس التي تشعر بالراحة والسكينة؛ إنّ هي قامت بواجبها تجاه من كان سبباً في وجودها.

- إباحة التعدّد للرجال من دون النساء:

قال تعالى: ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَتِلْكَ وَرِيعٌ فَإِن خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعْوِلُوا ٣﴾ [النساء: ٣]. فالله سبحانه أباح للرجل أن يتزوَّج بأكثر من امرأة على شرط العدل المادي والمعنوي، والقيام بالواجبات والحقوق، وألا يتجاوز العدد أربعاً. ولا شكّ في أنّ أرقى تعدّدٍ وتعاملٍ كان للرسول ﷺ في تعامله مع زوجاته، وعدله بينهن، حتى في مرض موته، صلوات الله وسلامه عليه ﷺ، وإذا كان الشرع قد أباح للرجل التعدّد، فهو لم يبيح ذلك للمرأة؛ فالفطرة، وفي قبولها الحق ومقتضياته، وقدرتها على التمييز، تأبى ذلك، وتنفر منه، بل تستقدره، فضلاً عمّا يُسبِّبه من مشكلات، واختلاط للأنسب.

- حب المال والملكية:

قال عزّوجلّ: ﴿زَيْنٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْحَبْلِ الْمَسْوَمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَتَابِ ١٤﴾ [آل عمران: ١٤]، وقال سبحانه: ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ٨﴾ [العاديات: ٨]. فحب المال والتملُّك فطرة في الإنسان (الجانِب النفسي من ميول وطباع) بصريح القرآن الكريم؛ فهو يُفِرُّ

بذلك، ويُؤكِّده، ولا ينبذه، فهو أمر جِلِّيٌّ. وتمتلك المال والملكية الخاصة حق مشروع في الإسلام. قال تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٦٧]. وقد نظم الإسلام هذه الملكية بتشريعه سبل الاكتساب الحلال، وكيفية الإنفاق المشروع، بل عدَّ حفظ المال من الكليات الخمس لمقاصد الشريعة؛ فكل ذلك ممَّا يُؤكِّد موافقة هذا الدين للفطرة الإنسانية.

- الموارِيث:

لَمَّا كان الإسلام دين الفطرة، فقد استلزم ذلك أن يُوافق التشريع هذه الفطرة. ومن الأحكام التي نلاحظ فيها مسaire الفطرة ومراعاتها، أحكام الموارِيث؛ فمن الفطرة حب المال، وحب الولد، وأن يعطى المال الذي كُدِّح في جمعه للولد الذي هو قُرَّة العين لهو مبدأ الفطرة. "من هنا، فقد كانت في أحكام الموارِيث ملاحظة ومسaire لفطرة الإنسان، وما جِبِل عليه."^(١) فكانت هذه الأحكام لا تُقعد الإنسان عن المضي في إعمار الحياة وبنائها، بل تُفجِّر فيه الطاقة، وتبعث فيه الهممة، وتستثمر فيه قدرته على العطاء لنفسه وأُمَّته، وبناء الحياة الإنسانية بما يتقدَّم بها على درب سعادة الإنسان، فكانت أحكام الموارِيث لا ترعى حق الورثة فحسب، بل ترعى حق المورث، وتنسجم مع عواطفه ومشاعره؛ كل ذلك بما يعود على المجتمع كله بالخير. "فأحكام الشريعة لا تتناقض مع هذه الفطرة، ولا تحاربها، أو تكبتها، بل تُوجِّهها وترعاها بما فيه الصلاح والفلاح للإنسان في دنياه وأُخراه."^(٢)

وهكذا جاء التشريع القرآني مسaire للفطرة، ومراعياً لها، ومُوافقاً لمتطلِّباتها، وما ظهر فيه خلاف ذلك يعاد النظر إلى ما فيه من مصالح تعود على هذا المُكلَّف، فيُوازن بفطرته بينها، ويُدرِك أنَّ ما فرضه الله عليه إنَّما هو تحقيق مقتضيات فطرته، أدرك ذلك أم لم يُدرِك.

مَمَّا سبق تتضح علاقة الفطرة بالقرآن الكريم عن طريق بيان أن التشريع القرآني مُوافق للفطرة، وأنَّ هذا التوافق هو ما سهَّل قبوله، ثمَّ العمل به، وقد اتضح أيضاً أنَّ القرآن راعى

(١) هنية، مازن إسماعيل. "الإعجاز التشريعي في الموارِيث"، مجلة الجامعة الإسلامية، سلسلة الدراسات الشرعية، العدد: (٢)، المجلد: (١٣)، (يونيو ٢٠٠٥م)، ص ٥١٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٧.

الفطرة في لغة تنزيله وفق معهود المخاطبين، وفي نزوله مُنَجِّماً بحسب السؤالات والحوادث؛ تيسيراً لفهمه، والعمل به، وفي نزوله على سبعة أحرف، وما في ذلك من إعجاز للفطرة اللغوية للعرب، وتيسيراً لقراءته في كل عصر ومصر، وفي بيان تدرُّجه في الأحكام، وما في هذه السُّنة الكونية من حكم ومقاصد سهَّلت قبوله وعدم النفور منه، وفي الأخير عُرضت بعض الأمثلة التشريعية من القرآن التي تُوضِّح توافقه مع الفطرة، ومراعاته إيَّاهَا، ومن أهمها: تشريع الزواج، والمَحْرَمَات من النساء، والملكية الخاصة، والموارث.

٢- علاقة الفطرة بالسُّنة النبوية الشريفة:

تُعَدُّ السُّنة النبوية الشريفة المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، ومكانتها الصدارة بعد كتاب الله عَزَّوَجَلَّ. فإذا كان القرآن الكريم قد حوى القواعد العامة للتشريع والأحكام الكلية في الغالب، فإنَّ السُّنة عُنِيَتْ بشرح هذه القواعد وتفريع الجزئيات؛ فهي شارحة ومُبيِّنة لما جاء فيه، ومن استقرئ النصوص التشريعية التي وردت في السُّنة وجد أنَّ ما شُرِعَ فيها لا يُناقِض ما شرعه القرآن الكريم. وفي ما يأتي بيان للعلاقة بينها وبين الفطرة.

بيان علاقة الفطرة بالسُّنة النبوية الشريفة:

عرضت الدراسة في فصلها الأول الأحاديث النبوية التي ورد فيها ذكر الفطرة، وقد وُجِدَ أنَّها أخذت معاني عدَّة، من بينها الفطرة بمعنى السُّنة؛ أي ما سنَّه النبي ﷺ، كما في حديث خصال الفطرة، والفطرة هي الإسلام، والحلقة، والبداءة، والقابلية.

ويُمكن تحديد علاقة الفطرة بالسُّنة النبوية عن طريق تناول الموضوعات الآتية:

- أقسام السُّنة باعتبار السند:

تنقسم السُّنة إلى أقسام عدَّة تبعاً لجملة من الاعتبارات؛ فأقسامها من حيث السند هي: السُّنة المتواترة، والسُّنة المشهورة، وسُنَّة الآحاد.

- السُّنة المتواترة: هي كل خبر بلغ رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب.^(١)

(١) المرجع السابق، ص ١٠٧. وانظر أيضاً:

- ابن أمير حاج، التقرير والتحرير، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٣٠.

- التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤.

- السُّنَّة المشهورة: هي السُّنَّة التي رواها عن النبي ﷺ واحد أو اثنان؛ أي لم تبلغ حدَّ التواتر، ثمَّ تواترت في عصر التابعين وتابعي التابعين؛ بأنَّ كان رواها جموعاً يستحيل تواطؤهم على الكذب. وقد كان آحاد الأصل متواتراً في القرنين الثاني والثالث.^(١)

- سُنَّة الآحاد: هي السُّنَّة التي رواها عن النبي آحاد، ولم يبلغوا عدد التواتر. قال الغزالي: "ما لا ينتهي من الأخبار إلى حدِّ التواتر."^(٢)

والتواتر مفهوم مُتفرد يحفظ النص، وينفي عنه ما قد يتعلَّق به من اجتهادات؛ فلا يقع المسلم في ارتياب في الخبر. والمتواتر يفيد الخبر اليقيني، فيقبله الإنسان لتوافقه مع فطرته في جانبها العقلي.

أما السُّنَّة المشهورة فهي المتواترة بعد الصحابي، وإذا قلنا بعدالة الصحابة رضوان الله عليهم فإنَّ حكمها سيكون حكم السُّنَّة المتواترة.

وقد اشترط الفقهاء لقبول سُنَّة الآحاد شروطاً تختلف باختلاف المذاهب الفقهية:

- الحنفية: اشترط الأحناف^(٣) ألاَّ يُخالف قول الراوي عمله، وألاَّ يكون ذلك ممَّا تعمُّ به البلوى، وألاَّ يكون الحديث مُخالفاً للقياس والأصول الشرعية إذا كان الراوي غير فقيه.

والمُلاحَظ على هذه الشروط أنَّ الفطرة تتلقَّها بالقبول؛ فاشترط عدم مخالفة قول الراوي لعمله؛ لضمان عدم النسخ، ولكيلا يوجد تناقض بين القول والعمل، فإذا خالف القول العمل رفضته الفطرة العقلية. أمَّا وجوب ألاَّ يكون ممَّا تعمُّ به البلوى، فلأنَّ ما عمَّت به البلوى وجب على كل الناس معرفته، فلا يكون خبر آحاد، وهذا ممَّا يتوافق والفطرة.

(١) ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٣٥. وانظر أيضاً:

- الشاشي، نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق. أصول الشاشي، بيروت: دار الكتاب العربي، (د. ت.)، ص ٢٧٢.

(٢) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ص ١١٦. وانظر أيضاً:

- الشاشي، أصول الشاشي، مرجع سابق، ص ٢٧٢.

(٣) ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٩٥. وانظر أيضاً:

- الفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، مرجع سابق، ج ٢، ص ٨.

- المالكية: اشترطت المالكية^(١) ألا يُخالف الخبر عمل أهل المدينة؛ ذلك أن عمل أهل المدينة تواتر عملي تطبيقي، فإن خالفه خبر آحاد وقع الشك في هذا الخبر؛ ما يؤدي إلى رفضه واستنكاره عقلاً وفطرةً.

- الشافعية: اشترطت الشافعية شروطاً^(٢) خاصة بالسند، هي: أن يكون الراوي ثقةً في دينه معروفاً بالصدق في حديثه، وأن يكون عاقلاً لما يحدث وفهماً له، وأن يكون ضابطاً لما يرويه، وأن يكون الخبر غير مُخالف لحديث أهل العلم، وهذه الشروط تجب في جميع طبقات الإسناد.

- الحنابلة: شروط الحنابلة^(٣) مثل شروط الشافعية، لكنّها تختلف في العمل بالمُرسل؛ إذ يُعمل به عند الحنابلة، ويُعدُّ ضعيفاً عند الشافعية. فهذه الشروط الواجب توافرها في رجال الإسناد (مثل: الثقة، والضبط، والعدالة) تطمئن إليها النفس والفطرة، وتجعلها مُقبلةً على الحديث، آخذةً به.

- شروط المحدثين في الحكم على صحة الحديث: اشترط المحدثون في السند الاتصال، وضبط الراوي، وعدالته، وهذا الشرط يخص جميع الرواة في سلسلة السند. واشترطوا في المتن انتفاء العلة، وعدم الشذوذ.^(٤) ومثله ما نصَّ عليه الخطيب البغدادي حين قال: "إذا روى الثقة المأمون خبراً متصل الإسناد رد بأمور، أحدها: أن يُخالف موجبات العقول فيعلم بطلانه؛ لأنَّ الشرع إنَّما يردُّ بمجوزات

(١) الزحيلي، وهبة. أصول الفقه الإسلامي، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٦م، ج ١، ص ٤٧٢. وانظر أيضاً:

- زيدان، الوجيز في أصول الفقه، مرجع سابق، ص ١٣٦.

(٢) الشاشي، أصول الشاشي، مرجع سابق، ص ٢٨٠. وانظر أيضاً:

- الآمدي، أبو الحسن سيف الدين علي بن أبي علي. الأحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، بيروت: المكتب الإسلامي، (د. ت. ج ٢)، ص ٧١-٧٧.

(٣) ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٢٩-٣٧١. وانظر أيضاً:

- الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٧٣.

(٤) ابن الصلاح، أبو عمرو تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن. معرفة أنواع علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)، تحقيق:

نور الدين عتر، دمشق وبيروت: دار الفكر ودار الفكر المعاصر، ١٤٠٦هـ، ص ١١.

العقول، وأمّا بخلاف العقول فلا. والثاني: أن يُخَالِفَ نَصَّ الكتاب أو السُّنة المتواترة. والثالث: أن يُخَالِفَ الإجماع، والرابع: أن ينفرد الواحد براوية ما يجب على كافة الخلق علمه. والخامس: أن ينفرد الواحد براوية ما جرت به العادة؛ بأن ينقله أهل التواتر فلا يقبل.^(١) فالشروط التي وضعها المحدثون امتازت بالدقة في تنقيح الأحاديث، والتمييز بين المقبول منها والموضوع، وبين الصحيح والضعيف، وبين الحسن لذاته والحسن لغيره، فتقبل الفطرة العقلية ما توافر فيه الشروط، وتعمل به، وترفض غيره.

ومن المؤكّد أنّ خبر الواحد لا يُقبَلُ إلاّ بشروط، وهي ضمان كافٍ لدقة النقل، وهو ما توافر للسُّنة النبوية دون غيرها على مرّ التاريخ الإنساني. فعمل المحدثين وغربلتهم لأسانيد المرويات، واكتشاف الفقهاء لما يقدح في الحديث من شذوذ وعلل؛ هو عمل متكامل، يرتقي بالحديث إلى درجة الصحة والقبول، وهو ممّا يتوافق مع الفطرة العقلية.

– أفعال النبي ﷺ الجبليّة: (٢) –

هي ما صدر عن النبي ﷺ بصفته الإنسانية، وبحسب طبيعته البشرية، مثل: الأكل، والشرب، والمشي، والقعود، والقيام؛ أي كل ما جبّل عليه البشر وفُطروا، أو المشترك الإنساني بين جميع بني آدم. فهذه الأفعال لا تدخل في باب التشريع، والافتداء بها ليس واجباً؛ فحكمها الإباحة، من باب المتابعة والافتداء بالنبي ﷺ. وقد حرص بعض

(١) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي. الفقيه والمتفقه، تحقيق: عادل بن يوسف الغرازي، الدمام: دار ابن الجوزي، ط٢، ١٤٢١هـ، ج١، ص٣٥٤.

(٢) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج١، ص١٧٣. وانظر أيضاً:

– البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، مرجع سابق، ج٣، ص٢٠١.

– التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، مرجع سابق، ج٢، ص٢٨.

– ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠٢.

– الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ج١، ص١٠٢.

– الأشقر، محمد سليمان. أفعال الرسول ودلالاتها على الأحكام الشرعية، عمّان: دار النفائس، ط٣، ٢٠١٥م، ج١، ص٢١٩-٢٣١.

– النملة، المهذب في أصول الفقه المقارن، مرجع سابق، ج٢، ص٨٣٠.

الصحابة على التأسي بها كما فعل عبد الله بن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، فهذه الأفعال صدرت عنه ﷺ بمقتضى الحِجْلَةِ لا بمقتضى الرسالة.

تنقسم هذه الأفعال إلى قسمين: (١)

- أفعال جِبْلِيَّة اضطرارية: هي الأفعال التي تقع منه ﷺ اضطراراً من دون قصد إيقاعها، ومثالها: إشراق وجهه عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا سُرَّ، (٢) وكرهيته وحبه للأشياء والأشخاص، مثل: كرهه لأكل الضب، وقاتل حمزة. فهذه الأفعال خارجة عن إطار التكليف.

- أفعال جِبْلِيَّة اختيارية: هي ما فعله ﷺ عن قصد وإرادة، مثل فعله لأشياء بطريقة مُعَيَّنَةٍ، كأكله التمر، وتناوله العسل، وسيره في طريق مُعَيَّنٍ، واتخاذ العصا، وشمّه الطيب. فهذا النوع من الأفعال يقع من النبي ﷺ على سبيل الإباحة ما لم يدل دليل على غير ذلك.

- الأحاديث الدالة على وجود قوة فطرية في الإنسان:

توجد جملة من الأحاديث النبوية يُسْتَدَلُّ بها على إمكانية رجوع المؤمن إلى نفسه وإلى فطرته؛ لتمييز الخطأ من الصواب، والحق من الباطل، وإدراك أنّ الإثم ما حاك في صدره ولم ينشرح له، وأنّ البر هو ما ترتضيه فطرته وتسكن إليه. "فهناك بعض النصوص تُثَبِّتُ بها وجود قوة فطرية في الإنسان، أودعها الله فيه؛ لِيُمَيِّزَ بها بين الخير والشر، أو بين الطيب والخبيث." (٣) وهذا يعني أنّ للنفس أو لفطرة الإنسان دوراً في معرفة الصحيح من الخطأ، وتمييز الحق من الباطل، وهو ما أكّده كثير من العلماء؛ فقد قال ابن القيم: "في الفطرة قوة تقتضي طلب معرفة الحق وإيثاره على ما سواه؛ وأنّ ذلك حاصل مركز فيها." (٤) وقال

(١) الأشقر، أفعال الرسول ودلالاتها على الأحكام الشرعية، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٢٠-٢٢٣.

(٢) البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: المناقب، باب: صفة النبي ﷺ، ج ٤، ص ١٨٩، حديث رقم: (٣٥٥٦).

(٣) يالجن، علم الأخلاق الإسلامية، مرجع سابق، ج ١، ص ١٩٩.

(٤) ابن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، مرجع سابق، ص ٣٠٤.

ابن تيمية: "فإن الله تعالى نصب على الحق الأدلة والأعلام الفارقة بين الحق والنور وبين الباطل والظلام، وجعل فِطْرَ عباده مستعدة لإدراك الحقائق ومعرفتها."^(١) وهو ما تمّ تأكيده في التعريف الإجرائي للفطرة.

سبق التطرُّق إلى دور الفطرة في الأحكام الشرعية، ودلالاتها عليها، وتبيّن أنّ الفطرة دليل شرعي. ومن الأحاديث التي نُصبت للاستدلال على دور الفطرة أحاديث استفتاء القلب، وقد بيّنّا أنّ استفتاء القلب ما هو إلاّ استفتاء للفطرة؛ لقبولها الحق، وقدرتها على التمييز، ومن هذه الأحاديث:

- "الْبِرُّ حُسْنُ الْخُلُقِ، وَالْإِنَّمُ مَا حَاكَ فِي صَدْرِكَ، وَكَرِهْتَ أَنْ يَطَّلَعَ عَلَيْهِ النَّاسُ."^(٢)

- "دَعْ مَا يَرِيْبُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيْبُكَ، فَإِنَّ الصَّدَقَ طُمَأْنِينَةٌ، وَإِنَّ الْكَذِبَ رِيْبَةٌ."^(٣)

- "يَا وَابِصَةُ اسْتَفْتِ قَلْبِكَ، وَاسْتَفْتِ نَفْسَكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، "الْبِرُّ مَا اطْمَأْنَنْتَ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَالْإِنَّمُ مَا حَاكَ فِي النَّفْسِ، وَتَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ، وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوْكَ."^(٤)

- "الْبِرُّ مَا سَكَنْتَ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَاطْمَأْنَنْتَ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، وَالْإِنَّمُ مَا لَمْ تَسْكُنْ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَلَمْ يَطْمَئِنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، وَإِنْ أَفْتَاكَ الْمُفْتُونَ."^(٥)

هذه الأحاديث "ظهر من معناها الرجوع في جملة من الأحكام الشرعية إلى ما يقع بالقلب، ويهجس بالنفس، ويعرض بالخاطر، وأنه إذا اطْمَأْنَنْتَ النفس إليه فالإقدام عليه صحيح، وإذا تَوَقَّفْتَ أو ارتابت فالإقدام عليه محذور."^(٦) وهذا ما يؤيِّده قول ابن رجب الحنبلي: "دلّ حديث وابصة وما في معناه على الرجوع إلى القلوب عند الاشتباه، فما إليه

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، مرجع سابق، ج ٥، ص ٦٢.

(٢) حديث صحيح، وقد سبق تخريجه صفحة (١٤٥) من هذا الكتاب.

(٣) قال الترمذي: "حديث صحيح." وقد سبق تخريجه صفحة (١٤٦) من هذا الكتاب.

(٤) حسن لغیره، وقد سبق تخريجه صفحة (١٤٨) من هذا الكتاب.

(٥) إسناده صحيح، وقد سبق تخريجه صفحة (١٤٨) من هذا الكتاب.

(٦) الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٥٨.

سكن القلب، وانشرح إليه الصدر، فهو البرّ والحلال، وما كان خلاف ذلك فهو الإثم والحرام.^(١) إذ يملك الإنسان قوة فطرية يُمكنه العودة إليها، والركون إلى ما تميل إليه؛ وكما ذكر النبي ﷺ، فإن الإثم ما يحيك في الصدر، وتنفر منه الفطرة، والبرّ ما ترتاح إليه النفس، وتطمئن إليه، "فالله تعالى فطر عباده على معرفة الحق والسكون إليه وقبوله، وركّز في الطباع محبة ذلك، والنفور من ضده."^(٢) وفي هذه الأحاديث دليل على أنّ للإنسان الرجوع إلى نفسه وفطرته لمعرفة الحق من الباطل، والبرّ من الإثم، وقد سبق بيان أنّ استفتاء القلب ما هو إلّا احتكام إلى الفطرة.

ب- أحاديث مراعاة الفطرة في السُّنة النبوية الشريفة:

إذا كانت السُّنة شارحة لما في القرآن الكريم، ومُبيّنة له (سبق بيان أنّ التشريع القرآني مُوافق للفطرة)، فإنَّ السُّنة ستكون كذلك بالضرورة. وهذه بعض الأحاديث التي نستشفُّ منها أنّ السُّنة النبوية (كما هو القرآن الكريم) قد راعت الفطرة الإنسانية ووافقتها:

- عن أنس بن مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قال: جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي ﷺ، يسألون عن عبادة النبي ﷺ، فلَمَّا أُخبروا كأنهم تقالُّوها، فقالوا: وأين نحن من النبي ﷺ؟ قد عُفِرَ له ما تقدّم من ذنبه وما تأخّر، قال أحدهم: أما أنا فإنِّي أصلي الليل أبداً، وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال آخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبداً، فجاء رسول الله ﷺ إليهم، فقال: "أَنْتُمْ الَّذِينَ قُلْتُمْ كَذَا وَكَذَا، أَمَا وَاللَّهِ إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ لَهِ وَأَتَقَاكُمْ لَهُ، لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ، وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ، وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَن سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي."^(٣)

(١) ابن رجب، جامع العلوم والحكم، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٠١.

(٢) المرجع السابق، ج ٢، ص ٩٩.

(٣) رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما. انظر:

- البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: الترغيب في النكاح، ج ٧، ص ٢، حديث رقم: (٥٠٦٣).

- مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: استحباب النكاح لمن تافت نفسه إليه، ج ٢، ص ١٠٢٠، حديث رقم: (١٤٠١).

قال ابن بطال في شرحه: "في هذا الحديث من الفقه أن النكاح من سنن الإسلام، وأنه لا رهبانية في شريعتنا، وأن مَنْ ترك النكاح رغبة عن سُنَّةِ محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ فهو مذموم مُبتَدِع." (١) ففي هذا الحديث تقرير واضح من النبي صلوات الله وسلامه عليه أن هذا الدين جاء مُوَافِقاً للفطرة لا يحد عنها قيد أنملة، ومَنْ أراد الخروج عن الفطرة، بالرهبة وصيام الدهر وعدم النوم، فهو رافض لسُنَّةِ النبي ﷺ.

ويعضد ذلك حديث آخر يُبَيِّنُ أَنَّ الإسلام دين الفطرة، وأنَّ كل ما يُخَالِفُها مرفوض. فعن سعد بن أبي وقاص، قال: "رَدَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى عُمَرَ بْنِ مَطْعُونِ التَّبْتَلِ، وَلَوْ أَدْنَى لَهُ فِيهِ لِاخْتَصَيْنَا." (٢) وفي حديث آخر في البخاري أَنَّ الصحابة كانوا في غزو، وسألوا النبي ﷺ في الاختصاء، ولكنه نههم عن ذلك؛ (٣) لَأَنَّهُ خِلاف ما فُطِرَ عليه الإنسان من الإقبال على الحياة. قال النووي: "التبتل هو ترك لذات الدنيا وشهواتها، والانقطاع إلى الله تعالى بالتفرُّغ لعبادته. وقوله: "رد عليه التبتل"؛ معناه: نهاه عنه." (٤) فترك الحياة والتفرُّغ للعبادة مصادمة للفطرة، وخلاف للشرع؛ فالدين الصحيح هو موافقة الحياة للفطرة.

- عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، عن النبي ﷺ قال: "إِنَّ اللَّهَ مَجَاوِرٌ عَنِّ أُمَّتِي مَا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا، مَا لَمْ تَعْمَلْ أَوْ تَتَكَلَّمْ." قَالَ قَتَادَةُ: "إِذَا طَلَّقَ فِي نَفْسِهِ فَلَيْسَ بِشَيْءٍ." (٥)

ففي هذا الحديث إشارة رائعة إلى مراعاة فطرة الإنسان، ونظامه التكويني؛ فهو غير محاسب على ما يدور في خاطره ما لم يعمله في الواقع، أو يتحدث به. ولهذا لما نزلت الآية الكريمة: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوا بِحَايِبِكُمْ بِهِ

(١) ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك. شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، الرياض: مكتبة الرشد، ط٢، ١٤٢٣هـ، ج٧، ص١٦٠.

(٢) البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: ما يُكْرَهُ من التبتل والخصاء، ج٧، ص٤، حديث رقم: (٥٠٧٣).

(٣) المرجع السابق، كتاب: النكاح، باب: ما يُكْرَهُ من التبتل والخصاء، ج٧، ص٤، حديث رقم: (٥٠٧٥).

(٤) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، مرجع سابق، ج٩، ص١٧٦.

(٥) البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الطلاق، باب: الطلاق في الإغلاق والكراهة، والسكران والمجنون، ج٧، ص٤٦، حديث رقم: (٥٢٦٩).

اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٨٤﴾ [البقرة: ٢٨٤] اشتد ذلك على الصحابة رضوان الله عليهم، وقالوا: لا نطيعها؛ لكونهم اعتقدوا أنهم يؤاخذون بما لا قدرة لهم على دفعه من الخواطر التي لا تكتسب، فهذا رأوه من قبل ما لا يُطاق... فلما فعلوا ذلك نسخها الله تعالى،^(١) فأُنزل ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦].^(٢) والآية الثانية كُرِّرت في خمسة مواضع من القرآن الكريم.^(٣) والتكرار يفيد التأكيد؛ فالإنسان محاسب على ما تطيقه نفسه، وهذا ما ترتاح إليه النفس والفطرة (في جانبها النفسي)، وتأنسان به، فلا تكليف إلا مع قدرة، وهو منتهى فطرية الشريعة الغراء.

- قال علي لعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: "أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الْقَلَمَ رُفِعَ عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيقَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يُدْرِكَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ."^(٤) وفي رواية للإمام أحمد، ذكر الحديث مرفوعاً إلى النبي ﷺ. فعن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال لعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: يا أمير المؤمنين، أما سمعت رسول الله ﷺ يقول: "رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ الصَّغِيرِ حَتَّى يَبْلُغَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الْمُسَابِرِ حَتَّى يُكْشَفَ عَنْهُ."^(٥) ورفع القلم كناية عن رفع التكليف، وهؤلاء الثلاثة غير مُكَلَّفِينَ: الصغير قبل بلوغه، والمجنون، والنائم قبل استيقاظه. وهذا مما تستسيغه الفطرة، ويتوافق معها؛ فالإنسان لا يُكَلَّفُ بما هو خارج عن إرادته وقدرته حال نومه، أو جنونه، أو

(١) مع الاختلاف في أنه نسخ أو تخصيص، ولا يتسع المقام لذكره هنا.

(٢) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٤٩-١٥٠.

(٣) [البقرة: ٢٣٣]، [الأنعام: ١٥٢]، [الأعراف: ٤٢]، [المؤمنون: ٦٢].

(٤) البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الحدود، باب: لا يُرْجَمُ الْمَجْنُونُ وَالْمَجْنُونَةُ، ج ٨، ص ١٦٥، حديث رقم: (٦٨١٤).

(٥) رواه أحمد في مسنده وأبو داود والترمذي في سننها، قال الأرئوط مُحَقِّقُ المسند: "صحيح لغيره". انظر:

- الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق، مسند الخلفاء الراشدين، ج ٢، ص ٢٥٤، حديث رقم: (٩٤٠).

- السجستاني، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الحدود، باب: في المجنون يسرق أو يصيب حدًّا، ج ٤، ص ١٣٩، حديث رقم: (٤٣٩٨).

- الترمذي، الجامع الصحيح، مرجع سابق، أبواب: الحدود، باب: ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد، ج ٤، ص ٣٢، حديث رقم: (١٤٢٣).

صغره؛ "شرط التكليف، أو سببه القدرة على المُكَلَّف به، فما لا قدرة للمُكَلَّف عليه لا يصح التكليف به شرعاً." (١) وهذا من تمام موافقة التشريع للفطرة.

- عن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قال: قال رسول الله ﷺ: "تَجَاوَزَ اللهُ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ." (٢)

قال الصنعاني في شرحه لهذا الحديث: "رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ؛ أَيِ إِثْمِهِ لَا حَكْمَهُ، فَإِنَّهُ يَجِبُ الضَّهَانُ كَمَا عُرِفَ فِي الْفُرُوعِ، وَلَا ذَاتَهُ، فَإِنَّهُ وَقَعَ مِنَ الْأُمَّةِ اتِّفَاقًا، (وَالنِّسْيَانَ كَذَلِكَ) مَا لَمْ يَتَعَاطَ سَبَبُهُ حَتَّى فُوتَ الْوَاجِبُ، فَإِنَّهُ يَأْتُم. (وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ)؛ أَيِ وَرُفِعَ عَنْهُمْ إِثْمُ مَا أَكْرَهُهُمُ الْغَيْرُ عَلَى فِعْلِهِ مِمَّا لَا يَجِلُ." (٣) ففي هذا الحديث بيان بأنَّ التكليف بما لا يطاق مرفوع في الشريعة، وهو ما يُؤكِّد فطريتها؛ فالرسول ﷺ بَيَّنَّ أَنَّ الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَالْإِكْرَاهَ عَلَى عَمَلٍ مَا تَأَنَّفَهُ النَّفْسُ، هُوَ مِمَّا لَا يُجَاسَبُ عَلَيْهِ الْإِنْسَانُ؛ لِأَنَّهُ خَارِجٌ عَنْ طَاقَتِهِ وَقَدْرَتِهِ، وَفِي هَذَا زِيَادَةٌ يُضَاحُ بِأَنَّ الشَّرِيعَةَ تَأْتِي أَنْ تَنَافِيَ النِّظَامَ التَّكْوِينِيَّ فِي الْإِنْسَانِ الَّذِي لَا يَسْتَسِيغُ أَنْ يُكَلَّفَ بِمَا هُوَ خَارِجٌ عَنْ إِرَادَتِهِ، "حَيْثُ إِنَّ الْمَوْلَى عَزَّجَلَّ رَفَعَ عَنْ عِبَادِهِ الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ، وَوَضَعَ عَنْهُمْ مَا لَا طَاقَةَ لَهُمْ بِهِ مِنْ أَحْكَامِ التَّكْلِيفِ، كَانَ كُلُّ هَذَا وَمَا شَاكَلَهُ مِنْ بَابِ مِرَاعَاةِ أَحْوَالِ الْبَشَرِ، وَمَا تَقْتَضِيهِ طَبِيعَةُ الْفِطْرَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ." (٤)

(١) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٧١.

(٢) رواه الحاكم في مستدركه وقال: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه." ووافقه الذهبي. ورواه البيهقي وابن ماجه في سننهما. انظر:

- النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، مرجع سابق، کتاب: الطلاق، ج ٢، ص ٢١٦، حديث رقم: (٢٨٠١).

- البيهقي، السنن الكبرى، مرجع سابق، كتاب: الأيمان، باب: جامع الأيمان من حنث ناسياً ليمينه أو مكرهاً عليه، ج ١٠، ص ١٠٤، حديث رقم: (٢٠١٣).

- ابن ماجه، سنن ابن ماجه، مرجع سابق، كتاب: الطلاق، باب: طلاق المكره والناسي، ج ١، ص ٦٥٩، حديث رقم: (٢٠٤٣).

(٣) الأمير الصنعاني، أبو إبراهيم محمد بن إساعيل بن صلاح بن محمد الحسن. التنوير شرح الجامع الصغير، تحقيق: محمد إسحاق محمد إبراهيم، الرياض: مكتبة دار السلام، ط ١، ١٤٣٢هـ، ج ٦، ص ٢٦١.

(٤) ميصور، عبد السلام. مراعاة أحوال المخاطبين في الإسلام، الرابط الإلكتروني:

- <https://diae.net/6154> (تاريخ التصفح: ٢٠١٦/٦/١٤)

- عن أنس بن مالك، عن النبي ﷺ، قال: "يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا، وَبَسِّرُوا وَلَا تُنْفِرُوا".^(١)

هو أمر منه ﷺ بالتيسير ورفع الحرج، وعدم الشدّة والإعنات على الناس، وبالتبشير لا التنفير. وهذا منتهى الموافقة للفطرة؛ فهذا الدين دين الفطرة، لا حرج فيه، ولا إعنات، ومن فرض ذلك فقد خرج عن سنّة الهادي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ. قال ابن عاشور: "من الفطرة النفور من الشدّة والإعنات، فعلم أنّ اليُسْر من الفطرة؛ لأنّ في فطرة الناس حب الرفق."^(٢) وقال الكيلاني: "فلما كانت طبيعة الإنسان التكوينية هي الضعف، وعدم القدرة على تحمّل المشاق المرهقة، مناسب وضع هذه الطبيعة أنّ تكون الشريعة التي تحكمه سهلة يسيرة، لا حرج فيها، ولا إعنات؛ مراعاة كاملة لطبيعة فطرته ومبلغ تحمّلها. وهذا من الحكمة البالغة في التشريع الملائم لمقومات الفطرة الإنسانية."^(٣)

ومن أعظم مقاصد الشرع التيسير ورفع الحرج، والأدلة على ذلك بلغت مبلغ القطع.^(٤) فالشريعة فطرية سمحة، لا عسر فيها، ولا حرج، وهدف التشريع تقبُّله، والعمل به، وهذا لا يتأتّى إلا بالرفق والتيسير، وهما من مبتغيات الفطرة كما ورد آنفاً. وفي السياق نفسه، نجد الأحاديث الآتية:

- عن عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، قالت: "مَا خَيْرٌ رَسُولُ اللهِ ﷺ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلَّا أَخَذَ أَيْسَرَهُمَا، مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا، فَإِنْ كَانَ إِثْمًا كَانَ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنْهُ."^(٥)

(١) رواه البخاري ومسلم في صحيحهما. انظر:

- البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: العلم، باب: ما كان النبي ﷺ يتخوهم بالموعظة والعلم كي لا ينفروا، ج ١، ص ٢٥، حديث رقم: (٦٩). وكتاب: الأدب، باب: قول النبي ﷺ: "يسروا ولا تعسروا"، ج ٨، ص ٣٠، حديث رقم: (٦١٢٤).

- مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الجهاد والسير، باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير، ج ٣، ص ١٣٥٨، حديث رقم: (١٧٣٢).

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٩٢-١٩٣.

(٣) الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم. قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي؛ عرضاً ودراسةً وتحليلاً، هزندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دمشق: دار الفكر، ط ١، ١٤٢١هـ، ص ٢٨١.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٦٧.

(٥) رواه البخاري ومسلم في صحيحهما. انظر:

- عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله ﷺ: "إِنَّ هَذَا الدِّينَ مَتِينٌ، فَأَوْغِلُوا فِيهِ بِرِفْقٍ".^(١)

ففي هذه الأحاديث نجد الحثَّ على التيسير وعدم الإعنت، وهذا مبتغى الفطرة في جانبها النفسي، وهو ما أكده ابن عاشور في قوله: "وقد اقتضى وصف الفطرة أن يكون الإسلام سمحاً يسراً؛ لأنَّ السَّيِّئَةَ واليُسْرَ مبتغى الفطرة."^(٢)

- أحاديث أفضل الأعمال:

وردت أحاديث عدَّة سُئِلَ فيها النبي ﷺ عن أفضل الأعمال، وقد تنوَّعت إجابات النبي ﷺ عنها بحسب اختلاف طبيعة السائلين، واختلاف طبائعهم. وفي ما يأتي بعض هذه الأحاديث:

- عن أبي موسى رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قال: قالوا: يا رسول الله، أيُّ الإسلام أفضل؟ قال: "مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ، وَيَدِهِ."^(٣)

- عن عبد الله بن عمرو رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، أَنَّ رجلاً سأل النبي ﷺ: أيُّ الإسلام خير؟ قال: "تُطْعِمُ الطَّعَامَ، وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ."^(٤)

= البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب المناقب، باب: صفة النبي ﷺ، ج ٤، ص ١٨٩، حديث رقم: (٣٥٦٠).
- مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الفضائل، باب: مباحثته ﷺ للأثام واختياره من المباح أسهله، ج ٤، ص ١٨١٣، حديث رقم: (٢٣٢٧).

(١) رواه أحمد في مسنده والبيهقي في سننه، قال الأرنؤوط مُحَقِّقُ المسند: "حسن بشواهد". انظر:

- الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق، مسند المكثرين من الصحابة، ج ٢٠، ص ٣٤٦، حديث رقم: (١٣٠٥٢).
- البيهقي، السنن الكبرى، مرجع سابق، كتاب: الصلاة، باب: القصد في العبادة، والجهد في المداومة، ج ٣، ص ٢٨، حديث رقم: (٤٧٤٤).

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج ٢١، ص ٩٢.

(٣) رواه البخاري ومسلم في صحيحهما. انظر:

- البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الإيثار، باب: أي الإسلام أفضل، ج ١، ص ١١، حديث رقم: (١١).
- مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الإيثار، باب: بيان تفاضل الإسلام وأي أموره أفضل، ج ١، ص ٦٦، حديث رقم: (٤٢).

(٤) رواه البخاري ومسلم في صحيحهما. انظر:

- البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الإيثار، باب: إطعام الطعام، ج ١، ص ١٢، حديث رقم: (١٢). =

- عن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ سُئِلَ: أيُّ العمل أفضل؟ فقال: "إِيْمَانٌ بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ"، قِيلَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: "الْجِهَادُ فِي سَبِيْلِ اللّٰهِ"، قِيلَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: "حَجٌّ مَّبْرُورٌ".^(١)

- عن أبي عمرو الشيباني، قال: حَدَّثَنَا صَاحِبُ هَذِهِ الدَّارِ، وَأَشَارَ إِلَى دَارِ عَبْدِ اللّٰهِ، قَالَ: سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ: أَيُّ الْعَمَلِ أَحَبُّ إِلَى اللّٰهِ؟ قَالَ: "الصَّلَاةُ عَلَيَّ وَقِيَّتُهَا"، قَالَ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: "ثُمَّ بُرِّ الوَالِدَيْنِ"، قَالَ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: "الْجِهَادُ فِي سَبِيْلِ اللّٰهِ".^(٢)

- عن عائشة رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا، أَتَتْهَا قَالَتْ: سُئِلَ النَّبِيَّ ﷺ: أَيُّ الْأَعْمَالِ أَحَبُّ إِلَى اللّٰهِ؟ قَالَ: "أَدْوَمُهَا وَإِنْ قَلَّ"، وَقَالَ: "اكْلَفُوا مِنَ الْأَعْمَالِ مَا تُطِيقُونَ".^(٣)

- عن أبي هريرة رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِلنَّبِيِّ ﷺ: أَوْصِنِي، قَالَ: "لَا تَغْضَبْ"، فَرَدَّدَ مِرَارًا، قَالَ: "لَا تَغْضَبْ".^(٤)

من الملاحظ أن إجابات النبي صلوات الله وسلامه عليه تنوعت في كل مرة سُئِلَ فيها، وهذا راجع إلى طبيعة السائل؛ ففي كل مرة، حَقَّقَ مناط الحكم ليجيب، وكان اختلاف الإجابات مرده إلى اختلاف الأحوال والطبائع البشرية، فلو كانت الإجابة

=- مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الإيمان، باب: بيان تفاضل الإسلام وأي أمره أفضل، ج ١، ص ٦٥، حديث رقم: (٦٣).

(١) رواه البخاري ومسلم في صحيحهما. انظر:

- البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الإيمان، باب: مَنْ قَالَ إِنَّ الْإِيْمَانَ هُوَ الْعَمَلُ، ج ١، ص ١٤، حديث رقم: (٢٦).

- مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الإيمان، باب: بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، ج ١، ص ٨٨، حديث رقم: (١٣٥).

(٢) رواه البخاري ومسلم في صحيحهما. انظر:

- البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: مواقيت الصلاة، باب: فضل الصلاة لوقتها، ج ١، ص ١١٢، حديث رقم: (٥٢٧).

- مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الإيمان، باب: بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، ج ١، ص ٨٩، حديث رقم: (١٣٧).

(٣) البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الرقاق، باب: القصد والمداومة على العمل، ج ٨، ص ٩٨، حديث رقم: (٦٤٦٥).

(٤) المرجع السابق، كتاب: الأدب، باب: الحذر من الغضب، ج ٨، ص ٢٨، حديث رقم: (٦١١٦).

واحدة لكان ممّا يُخالفِ الفطرة ومقتضياتها من التيسير ورفع الحرج، فكان التنوع في الإجابة دليلاً على مرونة الشريعة الإسلامية.

تأسيساً على ما سبق، فإنّ الفطرة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالسنة بوصفها المصدر الثاني للتشريع، وقد ظهر ذلك جلياً في أفعاله ﷺ الجليّة، وفي أقسام السنة من حيث السند، باعتبار أنّ المتواتر هو ممّا تقبله الفطرة، وأنّ الشروط التي وضعها العلماء لقبول خبر الآحاد هي ممّا ترتضيها الفطرة. يضاف إلى ذلك أنّ أحاديث استفتاء القلب أثبتت وجود قوة فطرية في الإنسان تمكّنه من التمييز بين الصحيح والباطل، وبين البرّ والإثم، والخير والشر. وقد ظهرت علاقة الفطرة بالسنة النبوية أيضاً في الأحاديث التي تُبيّن توافق التشريع في السنة النبوية والطبيعة البشرية؛ فلا تُكلّف فوق طاقتها، ولا بالخارج عن استطاعتها.

ثانياً: علاقة الفطرة بأدوات التشريع المتفق عليها

سيتمّ تناول علاقة الفطرة بالإجماع والقياس، بوصفها من الأدوات الاجتهادية المتفق عليها،^(١) وقد ألحقهما بعض العلماء -مجازاً- بمصادر التشريع المتفق عليها من الكتاب والسنة.

١- علاقة الفطرة بالإجماع:

يُعدُّ الإجماع أداة الاجتهاد الأولى في مصادر التشريع الأصلية، وهو يتبوأ مكانة رفيعة في منظومة الاستدلال؛ لأنّه يستمد القطعية من قوة حجّيته، فهو رافع للخلاف؛ إذ يُفزع

(١) القرآن والسنة هما محل اتفاق بين جميع أئمة المسلمين. أمّا الإجماع والقياس فهما محل اتفاق عند جمهور المسلمين؛ إذ خالف في الإجماع النّظام من المعتزلة، وبعض الخوارج. انظر:

- الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، مرجع سابق، ص ٢٨٣.

وخالف في القياس الظاهرية. انظر:

- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ٧، ص ٥٣.

- زيدان، الوجيز في أصول الفقه، مرجع سابق، ص ١١٥.

والإجماع عند الشيعة حُجّة لاشتاله على قول الإمام المعصوم لأجله، لا لأجل الإجماع. انظر:

- الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر. تهذيب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: محمد حسين الرضوي الكشميري، لندن: مؤسسة الإمام علي، ط ١، ٢٠٠١م، ص ٢٠٣.

- الففاري، ناصر بن عبد الله. أصول مذهب الشيعة الإمامية، القاهرة: دار الرضا، ط ٥، ٢٠١٧م، ج ١، ص ٤٧٠.

إليه وقت التنازع، ويُتمسك به وقت الاختلاف. فالإجماع يرتقي بالحكم من الظنية إلى القطعية، والحكم به واجب، والقول على خلافه شذوذ.

أ- وجه ارتباط الفطرة بالإجماع:

قال عبد الكريم الخطيب: "الإجماع في الشريعة الإسلامية أصل من أصول هذه الشريعة، يقوم إلى جانب أصلها: الكتاب والسنة... وليس الإجماع في حقيقته إلا توارد العقول وتلاقي الفطر على أمر ليس في كتاب الله ولا في سنة رسوله نص فيه." (١) ولا يُسلم له كل ما قاله؛ فقد يُجمع على أمر فيه نص، مثل الإجماع على الصلاة، ولكنه تحصيل حاصل؛ لأن ثبوتها بالنص لا بالإجماع. ولهذا، فالراجع أنه قصد الإجماع على ما لا نص فيه. فالإجماع هو تلاقي العقول والفطر على حكم مُعَيَّن، لم يُشرع في الكتاب والسنة. وهذا التلاقي والتشاور ثم الاتفاق هو حقيقة الإجماع وجوهه.

لا تتضح العلاقة المباشرة بين الإجماع بتعريفه الاصطلاحي والفطرة، ولكن يُمكننا تجلية هذه العلاقة عن طريق التركيز على المسائل الآتية: مقدمة الإجماع الذي هو الشورى، وأن الفطرة مستند للإجماع. وأن علاقة الفطرة بالأحكام المجمع عليها.

- مقدمة الإجماع:

تُعَدُّ الشورى مقدمة أساسية لتبادل الآراء وتدارسها، ثم الاتفاق على المناسب منها؛ فالإجماع هو الاتفاق على حكم مُعَيَّن. قال قطب سانو: "العلاقة الجدلية بين حقيقة الشورى والإجماع... تتمثل في كون الشورى مقدمة للإجماع (الاتفاق)، حيث لا إجماع بلا شورى، وكون الإجماع في الوقت نفسه إحدى نتائج الشورى." (٢) فالشورى والتشاور وتبادل الآراء أمر أساسي لانعقاد الإجماع؛ إذ لكل شخص من المجتمعين الحق في إبداء الرأي، وقبول ما يُطرح في الاجتماع، أو رفضه. فما الإجماع إلا تبادل الآراء ودراستها وتمحيصها، وتقديم الحجج والأدلة على كل رأي، والمناقشة التي تفضي - في نهاية المطاف - إلى الاتفاق، فيكون الحكم مُجمَعاً عليه، وإلا لم يتحقق الإجماع.

(١) الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، مرجع سابق، ج١٦، ص١٥٧٤.

(٢) سانو، قطب مصطفى. سؤال الإجماع الأصولي، بيروت: شركة فؤاد البعينو، ط١، ١٤٣٤هـ، ص٤٢.

وبالرجوع إلى كيفية تأسيس هذا الدليل، نجد أن الصحابة رضوان الله عليهم قد تشاوروا قبل أن يجتمعوا، فهامهم رضوان الله عليهم قد تشاوروا ثم اتفقوا، "فكان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ﷺ، فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنة سنّها النبي ﷺ جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به."^(١)

ومعظم حالات الإجماع السابقة التي تُعدُّ صحيحة -حتى عند من ينفي وقوع الإجماع إلا في عهد الخليفين أبي بكر وعمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا- نشأت نتيجة الشورى والتشاور.

وبالعودة إلى الشورى، نجدها أمراً فطرياً في الإنسان. قال ابن عاشور في ذلك: "الشورى مما جبل الله عليه الإنسان في فطرته السليمة؛ أي فطره على محبة الصلاح، وتطلب النجاح في المساعي، لذلك قرن الله تعالى خلق أصل البشر بالتشاور في شأنه؛ إذ قال للملائكة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]."^(٢) فالفطرة، وفي قبولها للحق ومقتضياتها، تميل إلى كل ما يحصل هذا الحق، ومن بين ذلك الشورى، أو الميل إلى الاجتماع والتشاور للوصول إلى الرأي الأصح، فإن حدث ذلك، وتم الاتفاق، حصل الإجماع.

بالمقابل، فإن الاستبداد والتفرد بالرأي هو مما تمته الفطرة، وينفر منه الطبع، وقد بينّا أنّ حب العدل والنفور من الظلم والاستبداد من مقتضيات الفطرة، وهذا ما أكدّه ابن عاشور: "ليس من أصل الفطرة إلقاء الناس عن الشورى، وحب الاستبداد، وكرهية سماع ما يخالف الهوى"^(٣) فالشورى غريزة طبيعية في الإنسان؛ إذ ما دام الإنسان اجتماعياً بطبعه غير مُستغنٍ عن الآخرين، يحتاج إلى آرائهم ونصائحهم، كما يحتاج إلى عونهم المادي والمعنوي، فهو تشاوري بغريزته. والشورى بهذا المفهوم من صميم الفطرة

(١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٩.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٥٠.

(٣) المرجع السابق، ج ٥، ص ٣٨٤.

الإنسانية التي لا يتمُّ للناس أمر رشيد إلا بها؛ فهي الوشيحة التي تربط الفرد بقومه، والآصرة التي تشدُّ الأجيال البشرية المتعاقبة ببعضها.^(١) فهي مركوزة في الفطرة الإنسانية، وهي أساس الإجماع، وبالعلاقة الاختزالية نجد أساس الإجماع مركز في الفطرة الإنسانية، ومن صميمها.

- الفطرة مستند للإجماع:

مستند الإجماع يُمكن أن يكون دليلاً نصياً من الكتاب أو السنة، وقد جَوَز آخرون الاستناد إلى دليل من القياس أو المصلحة. ونجد من العلماء أيضاً مَنْ يَعُدُّ الفطرة دليلاً يُعْتَدُّ به، بل يجعله مستنداً يستند عليه الإجماع. "ونحن إذا ما أعدنا النظر في هذا الأمر (يقصد الخلافة)، ألفينا مستند الإجماع على إقامة الخلافة ثابت بالأدلة النقلية كما هو ثابت بدليل الفطرة."^(٢) فهو يَعُدُّ الفطرة هنا سنداً يستند عليه الإجماع، إضافةً إلى الأدلة النقلية في وجوب إقامة الخلافة؛ فوجود أمير، أو حاكم، أو والٍ، أو شخص يُتَّبَع أمرٌ مغروس في الفطرة. فحتى القبائل البدائية في إفريقيا أو أمريكا اللاتينية لديها رئيس تحتكم إليه، إذن، يوجد تابع ومتبوع وسلطة عليا في الدولة يُتَّكَم إليها، وتُعدُّ مرجعاً في تنظيم شؤون الدولة، بَعْضُ النظر عن كيفية تأسيس هذه الخلافة، فالمهم وجود قيادة للإدارة، وتدبير شؤون الرعية؛ ذلك أن الفوضى مرفوضة فطرياً، والنظام من صميم الفطرة؛ لما فيها من قبول الحق وكل ما يقتضيه.

علاقة الفطرة بالأحكام المُجمَع عليها:

الأحكام المُجمَع عليها، ولا خلاف فيها، يكون مستندها النص؛ أي الكتاب والسنة. وكما سبق، فإنَّ تشريعات القرآن والسنة تراعي الفطرة وتوافقها، فيستلزم ذلك أن تكون العلاقة متعددة. ومن ثمَّ، فإنَّ الأحكام المُجمَع عليها المُستندة إلى النص من كتاب وسنة تُراعي الفطرة وتسايرها، ومثال ذلك: الحرج مرفوع في الشرع إجماعاً.^(٣)

(١) الحمداوي، عبد الكريم محمد مطيع. فقه الأحكام السلطانية، (د. م.): (د. ن.)، (د. ت.)، ص ٢٨٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٦.

(٣) الأنصاري، فواتح الرحموت، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٦٢.

وهذا الإجماع مُستند إلى نصوص كثيرة سبق ذكرها؛ في الكتاب والسنة، التي تُبيِّن أنَّ الشرع مبناه التيسير ورفع الحرج؛ لأنَّها من مبتغيات الفطرة، فهذا الحكم مُوافق للفطرة.

ب- نماذج من مراعاة الفطرة في الإجماع:

يُلاحظ من استقراء الأحكام الشرعية بصفة عامة موافقة الشريعة وأحكامها للفطرة؛ فمعظم ما هو مُجمَع عليه يراعي الفطرة ويُسايِرُها، بل هو ممَّا تقتضيه الفطرة، وتميل إليه. قال الخادمي: "وقد أجمع كل العلماء والمُجتهدين سلفاً وخلفاً، قديماً وحديثاً، تصریحاً وتلميحاً، فهماً وتنزيلاً، على يُسر الشريعة وساحتها ووسطيتها واعتدالها، وعلى نفي التكليف بها لا يطاق، وأنَّ الحرج مرفوع، والعنت مدفوع، وأنَّ سائر الأحكام الشرعية في مجال العبادات والمعاملات والأنكحة والجنايات ميسورة ومسهلة، يقدر عليها المُكلَّف في مختلف ظروفه وأحواله، وفي حِلِّه وترحاله، في صحته وسقمه، وفي شدَّته ورخائه، في حربه وسِلمه، في موطنه وغربته، وفي شتَّى الأطوار والأعصار، ومختلف البيئات والأمصار."^(١)

ونورد في ما يأتي نماذج من الإجماعات الأصولية التي يظهر فيها جلياً اعتبار الفطرة ومراعاتها، وما يندرج تحتها من فروع فقهية سيكون -بالضرورة- مُوافقاً ومُسايِراً للفطرة أيضاً.

- الإجماع على أنَّ التكليف بما لا يطاق غير واقع في الشريعة، وممَّا ينافي الفطرة:

مثال ذلك تكليف الخلق بالجمع بين الضدين، وقلب الأجناس، وإيجاد القديم وإعدامه، ممَّا هو مستحيل لذاته؛ فهو غير واقع في الشرع بلا ريب، وتتبع الأحكام واستقراؤها يدل عليه. وبذلك، فإنَّ "ما لا يطاق إمَّا أن يكون ممتنعاً لذاته كإعدام القديم وقلب الحقائق، فالإجماع مُنعقد على عدم وقوع التكليف به، والاستقراء أيضاً شاهد على ذلك، والآيات ناطقة به، وإمَّا أن يكون ممتنعاً لغيره بأن يكون ممكناً في نفسه، لكن لا يجوز وقوعه عن المُكلَّف لانتفاء شرط، أو وجود مانع؛ فالجمهور على أنَّ التكليف به غير واقع خلافاً للأشعري."^(٢)

(١) الخادمي، نور الدين بن مختار. علم المقاصد الشرعية، الرياض: مكتبة العبيكان، ط ١، ١٤٢١هـ، ص ١١١.

(٢) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٧٨.

وقد ردَّ الشوكاني على أصحاب الرأي الثاني القائل بجواز وقوعه، قائلاً: "الحاصل أن فُبح التكليف بها لا يطاق معلوم بالضرورة، فلا يحتاج إلى استدلال، والمُجَوِّز لذلك لم يأت بما ينبغي الاشتغال بتحريره، والتعرُّض لردِّه، ولهذا وافق كثير من القائلين بالجواز على امتناع الوقوع، فقالوا: يجوز التكليف بها لا يطاق، مع كونه ممتنع الوقوع."^(١) ما يعني أنه يستحيل وقوعه، ولكنَّ يجوز التكليف به، وهذا تناقض صارخ؛ فالتكليف بها لا يطاق، وتحميل المُكَلَّف بها لا قدرة له عليه ينافي مبنى الشريعة على التيسير ورفع الحرج ابتداءً وأصلاً، وهو خارج عن إطار الفطرة والطبيعة البشرية، فالتكليف به منافٍ للتشريع الإسلامي المُوافق للفطرة.

- الإجماع على أنه لا يصح التكليف بالمحال فطرياً:

حكاه الزركشي، ونسب نقله إلى القاضي الباقلاني والجويني، قال: "أمَّا التكليف بالمحال فهو أن يرجع الخلل إلى المأمور نفسه، كتكليف الميت والجماد والبهائم، فلا يصح التكليف بالإجماع. قاله القاضي أبو بكر، وإمام الحرمين في "التلخيص"."^(٢) فالتكليف بالمحال لا تقبله الفطرة العقلية؛ لذا كان الإجماع على عدم صحته ممَّا يُوافقها ويُسايرها.

- الإجماع على أن من شرط التكليف العقل والبلوغ:

هذا الإجماع حكاه غير واحد من الأصوليين. قال الزركشي: "الدليل على أنه لا يتعلَّق بفعل الصبي حكم شرعي، الإجماع؛ فإنَّ الأُمَّة أجمعت على أن شرط التكليف العقل والبلوغ."^(٣) فمن شروط التكليف العقل وفهم الخطاب، هذا بالاتفاق؛ لأنَّ مخاطبة غير العاقل، أو مَنْ لا يفهم الخطاب، كالمجنون والصبي يُخالف مقتضى المقصود

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٢.

(٢) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٢١.

(٣) الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. تشنيف المسامع بجمع الجوامع، دراسة وتحقيق: سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، مكة المكرمة: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، توزيع المكتبة المكية، ط ١، ١٤١٨هـ، ج ١، ص ١٣٨. وهذا ما أكَّده الصفي الهندي. انظر:

- الأرموي، صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الهندي. نهاية الوصول في دراية الأصول، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف وسعد بن سالم السويح، مكة المكرمة: المكتبة التجارية، ط ١، ١٤١٦هـ، ج ١، ص ٥٤.

من الفهم، وهو العمل، وأنَّ التكليف في هذه الحالة ينافي الطبع والفطرة. والتشريع الإلهي مراعى للفطر والعقول، ومقتضى لها، فكان الإجماع على عدم التكليف مقتضى التشريع الإسلامي الفطري السمع، وكان من خصائص التشريع مراعاة النظام التكويني للإنسان، وتكليف الصبي والمجنون منافٍ لذلك، فكان الإجماع على عدمه مما ترتضيه الفطرة، ويقبله العقل السليم.

- الإجماع على استحالة الجمع بين الحظر والوجوب في فعل واحد من جهة واحدة:
قال الآمدي: "اتَّفَقَ العقلاء على استحالة الجمع بين الحظر والوجوب في فعل واحد من جهة واحدة."^(١) فهذا مما اتَّفَقَ عليه العقلاء، مثل قولك: صُمْ هذا اليوم، ولا تَصُمْ هذا اليوم، فلا يُمكن اجتماع حظر وإباحة في الفعل والوقت نفسيهما من جهة واحدة؛ فهذا مما يُناقِض العقل السليم، والإجماع على استحالته من صميم ما ترتضيه الفطرة وتقبله؛ فحال الصلاة في الدار المغصوبة؛ إذ لا يستحيل كونه واجباً من جهة الصلاة، وحراماً من جهة الأرض المغصوبة.

- الإجماع على وجوب العمل بما ترجَّح من الأدلة:

"لإجماع الصحابة على العمل بما ترجَّح عندهم من الأخبار."^(٢) فالعمل بالراجح من الأقوال مُجمَع عليه، والأدلة على ذلك كثيرة لا يتسعُ المقام لذكرها، والقول الراجح بناءً على قواعد الترجيح هو مما يتوافق والفطرة العقلية، بل إنَّ ترجيح الراجح على المرجوح يُقدِّم بالفطرة. ومن الأمثلة على ذلك: الإجماع على تقديم المتواتر على الأحاد، والإجماع على ترجيح الأكثر حفظاً وضبطاً على مَنْ هو أقل في ذلك، والإجماع على ترجيح الراوي الذي اشتهر بالعدالة والثقة على مَنْ هو دونه في ذلك.^(٣)

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج١، ص١١٥. وانظر أيضاً:

- القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، مرجع سابق، ج٤، ص١٦٨٣.

- الأرموي، نهاية الوصول في دراية الأصول، مرجع سابق، ج٨، ص٦٣٢٢.

(٢) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج٨، ص١٤٥. وانظر أيضاً:

- الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ج٢، ص٢٥٨.

(٣) بوعل، مصطفى. إجماعات الأصوليين، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٣١هـ، ص٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٨.

فهذه الإجماعات يقتضيها العقل السليم، وهي تُوافق الفطرة وتُسايرها.

في ضوء ما سبق، تظهر العلاقة الوطيدة بين دليل الإجماع والفطرة؛ فما الإجماع إلا توارد العقول والفطر على حكم مُعَيَّن، وإنَّ مقدمة الإجماع، وهي الشورى، أمر مغروس في الفطرة، ومعظم الإجماعات الموجودة مستندها النص، وسبق بيان أن النصوص مُتوافقة والفطرة، وكذلك بيان بعض المسائل الأصولية المُجمَع عليها، التي تُبيِّن علاقة هذا الدليل الأصلي بالفطرة، مثل الإجماع على عدم التكليف بما لا يطاق، والمستحيل شرعاً. وفي دعاوى التجديد، والقول بإعادة النظر في الإجماع، والتركيز على قول الأغلبية والأكثرية، تبقى العلاقة نفسها بالفطرة تقريباً.

٢- علاقة الفطرة بالقياس:

يحتل القياس مكانة رفيعة في التشريع الإسلامي، فهو من أهم الأدوات المعتمدة في الاجتهاد، وهو الدليل العقلي الأول لاستنباط الحكم بعد استيفاء الطلب في كلِّ من الكتاب والسنة والإجماع. ويُعدُّ القياس رافداً مُتجدداً ومُستمراً لسدِّ الحاجة، والإجابة عن نوازل العصور والأمصار، وإيفاءها حقها بمعرفة الحكم الشرعي وفق قواعد وضوابط وضعها أئمة الفقه وعلماء الأصول. وفي ما يأتي سنحاول إلقاء نظرة عن علاقة هذا الدليل بموضوع البحث (الفطرة).

أ- بيان علاقة الفطرة بالقياس:

يُمكن ملاحظة العلاقة التي تربط بين الفطرة والقياس باستعراض الجوانب الآتية: (القياس آلية فطرية)، و(الفطرة والتعليل)، و(القياس الفطري، أو القياس الواسع).

- القياس آلية فطرية:

علاقة الفطرة بالقياس بادية واضحة. قال ابن القيم: "العمل بالقياس مركوز في فطر الناس."^(١) فالقياس تقتضيه الفطرة العقلية؛ فما كان للمثل يكون لمثيله، وإعطاء المتشابهات نفس الحكم ممَّا يقتضيه العقل، وترتضيه الفطرة. وفي سياق استدلال الزحيلي

(١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج ١، ص ١٦.

بالمعقول من أن القياس حُجَّة، قال: "القياس تُقَرُّه الفطرة السليمة، وتقتضيه بداءة العقول، والأصوليون اتَّفَقوا على أنه حُجَّة."^(١) وهذا ما أكَّده أبو زهرة حين قال: "من الخضوع لحكم التماثل بين الأمور الذي يوجب التماثل في أحكامها، فهو إذن مشتق من أمر فطري تُقَرُّه بداءة العقول."^(٢) فالأمر بشيء أمر بما يُماثله أو أكثر منه، مع اشتراكهما في العِلَّة، وإنَّ النهي عن شيء هو نهي عمَّا يُماثله أو أكثر منه. فمثلاً، النهي عن التأنف في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ٢٣﴾ [الإسراء: ٢٣]، هو نهي عن كل أمر يؤذي الوالدين، مثل: الضرب، أو الاحتقار من باب أولى، وإن لم ترد نصوص أخرى بالنهي عن عموم الأذى، "ومنع هذا مكابرة للعقل، والفهم، والفطرة."^(٣)

فالتماثل وإلحاق الفرع بالأصل لمعنى أو لعلَّة جامعة ترتضيه الفطرة العقلية، فهو أمر بدهي فطري لا مشاحة في ذلك؛ فالقياس ميزان عقلي فطري قبل أن يكون شرعياً، وإنَّ الجمع بين التماثلين، وتفريق المختلفين، هو أمر بدهي تُقَرُّه الفطرة، والأمر بشيء هو أمر بما هو أولى منه، وهو ما ينطبق على النهي؛ فالنهي عن أمر نهي عمَّا هو أولى منه.

ولا خلاف بين العلماء في أن القياس آلية فطرية؛ فقد فُطِر الإنسان على القياس بين النظائر وإعطاء حكم الأمر لنظيره. قال ابن تيمية عن قياس المسكر على الخمر: "إنَّ صورة القياس المذكور فطرية، لا تحتاج إلى تعلُّم، بل هي عند الناس بمنزلة الحساب."^(٤) فالقياس مركوز في فطرة البشر، وهو عملية فطرية عقلية يقوم بها الإنسان وفق ما توافر لديه من معطيات، فكان إلحاق الصورة المجهولة بالحكم بالصورة المشابهة لها والمعلومة الحكم لاشتراكهما في العِلَّة هو منطلق القياس الأصولي.

(١) الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج ١، ص ٦٠٧.

(٢) أبو زهرة، محمد. أصول الفقه، القاهرة: دار الفكر العربي، (د. ت.)، ص ٢١٩.

(٣) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج ١، ص ٢١٨-٢٢٠.

(٤) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام الحراني. نقض المنطق، تحقيق: حمد بن عبد الرزاق

حموة، وسليمان بن عبد الرحمان الصنيع، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٩م، ص ١٦٢.

- الفطرة والتعليل :

لا يَحْسُن، والحديث هنا عن القياس، ألا نتطرق إلى التعليل؛ فالعلة الجامعة أساس القياس والركن الركين فيه، وعلى أساس معرفتها يلحق الفرع بالأصل، وتظهر ثمرة القياس، ويعطى حكم الأصل لجميع الوقائع التي تتحقق فيها العلة. وقد عُرِّفَت العلة بأنها وصف ظاهر منضبط مُعَرَّف للحكم.^(١) فالعلة هي الوصف الظاهر المنضبط الذي جعله الشارع مناطاً للحكم، فيدور معه وجوداً وهدماً.

فالأحكام الشرعية لم تُشرع عبثاً، وإنما أُفِرَّت لغايات ومقاصد؛ إتمام مصلحة تُجلب، وإتمام مفسدة تُدفع. فالشريعة مُعللة برعاية مصالح العباد كما يقول الشاطبي.^(٢) ونصوص التشريع تَرِدُ كثيراً مقرونة بعلة تصريحا أو إشارة. قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْفِصَاحِ حِكْمٌ بَيِّنٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وقال سبحانه: ﴿وَسَيَلُونَكَ عَنِ الْمَجِيزِ قُلْ هُوَ أَذَى فَاعْتَرِلُوا الْبَنَاتِ فِي الْمَجِيزِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وقال عزَّ وجلَّ: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْحَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩٠-٩١]، وقال عزَّ من قائل: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣].

ففي هذه الآيات وغيرها يذكر سبحانه وتعالى الحكم متبوعاً بعلة؛ ذلك أن الأحكام شرعت لمصالح العباد، وليست للتعبُّد والخضوع فقط، وفي النظام التكويني للإنسان ميل إلى تطبيق ما عَرَفَ فيه مصلحته؛ فالإنسان مصلي بفطرته، وإذا عُرِّفَت علة الحكم كانت مظنة تحقيق المصلحة المقصودة من التشريع، وسارعت الفطرة إلى تقبله وتطبيقه؛ فالتعليل أمر فطري واقع في الشريعة.

(١) المرادوي، التخيير شرح التحريير في أصول الفقه، مرجع سابق، ج ٧، ص ٣١٧٧. وانظر أيضاً:

- النملة، المهذب في أصول الفقه المقارن، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٠١٦.

- الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج ١، ص ٦٤٨.

(٢) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٢، ص ٨٦، ٢٤٦، ٢٩٧، ٥٣٨، و ج ٥، ص ٢٣٠.

والقياس استفزاز للعقل المسلم عن طريق النظر في الوحي، وهو ما ينعكس على الفطرة في جانبها العقلي من جهتين: (١)

الأولى: ضرب الأمثال. فمثلاً، قوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٩] جواب لَمَنْ تَعَجَّبَ، فقال: ﴿مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ [يس: ٧٨]؛ فقياس النشأة الثانية على النشأة الأولى، وحاكمه إلى ما هو مغروس في فطرته، في قياس هذه بتلك.

الثانية: تعليل الأحكام؛ إذ شرع الحكم، وعلل السبب، وهكذا فعل في أحيان كثيرة؛ قاس في المرّة الأولى، وفتح باب القياس في الثانية، وفي ذلك تنبّه وإقرار لصلاحيّة هذه الأداة المغروسة في الفطرة، بوصفها أداة من أدوات فهم الشريعة، واستنباط أحكام الوقائع والاجتهاد وفق ما تقتضيه.

تنقسم مسالك التعليل إلى عقلية، وعقلية، أو اجتهادية. (٢) ومن مسالك التعليل الاجتهادية:

التعليل بالمناسبة: تُعرّف المناسبة بأنّها "وصف ظاهر منضبط، يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً، من حصول مصلحة، أو دفع مضرة". (٣) وقد أورد الآمدي تعريفاً آخر لها نسبته إلى الدبوسي: "المناسب عبارة عمّا لو عُرض على العقول تلقّته بالقبول". (٤) فالمناسب هو ما يُدرِك العقل والفطرة صلاحيته لترتّب الحكم عليه، والمقصد منه حصول المصلحة، أو دفع المفسدة. ولا تخفى علاقة الفطرة بالمصالح واعتبارها، ودفع المفاسد وإلغائها؛ فالوصف المناسب المتضمّن للمصلحة ممّا يتوافق

(١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج ١، ص ١٠١. وانظر أيضاً:

- سلهاط، رشيد. الاستدلال الفقهي، عّان: دار النفاّس، ط ١، ٢٠٠٩م، ص ١٣٧-١٣٨.

(٢) مسالك التعليل عديدة، وهي مبسوطة في كتب أصول الفقه، وقد ذكرنا فقط ما له علاقة مباشرة بالفطرة.

(٣) الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن. شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب ومعه حاشية السعد والجرجاني، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٤م، ج ٣، ص ٤١٤. وانظر أيضاً:

- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٧٠.

- البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البيزدي، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٥٣.

(٤) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٧٠.

وفطرة المكلف، وحيثما وُجد هذا الوصف كان مؤثراً في القياس، وفي تشريع الحكم.

التعليل بالحكمة: تباينت تعريفات الأصوليين في تحديد معنى الحكمة، وانقسمت آراؤهم إلى معانٍ عدّة، أهمها:

- المعنى المناسب الذي نشأ عنه الحكم، أو المصلحة المخيلة المناسبة^(١)، مثل: المشقة في السفر.

- الغاية المطلوبة من التعليل، أو هي المصلحة التي قصد الشارع تحصيلها بتشريع الحكم، مثل: حفظ المال والعقل والنسب، الذي جعل وصف السكر والسرقه والزنا علةً لوجوب الحد.^(٢)

- الحاجة إلى تحصيل المصلحة ودفع المفسدة.^(٣)

- المقاصد التي انبنت عليها الأحكام، وهي العلة الحقيقية لتشريعها.^(٤)

وقد تقاربت التعريفات في أنّ الحكمة هي المصلحة المناسبة التي تنشأ عن الحكم، ولكنّ الأصوليين اختلفوا في حكم التعليل بالحكمة؛ فمنهم من أجاز ذلك، ومنهم من منعه، ومنهم من أجاز التعليل بالحكمة إن كانت ظاهرة منضبطة.^(٥) فأساس التعليل هو

(١) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ص ٣٣٠. وانظر أيضاً:

- الطوفي، شرح مختصر الروضة، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٢٣.

(٢) الطوفي، شرح مختصر الروضة، مرجع سابق، ج ٣، ص ٤٤٥. وانظر أيضاً:

- الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢١٥.

(٣) الرازي، المحصول، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٨٧. وانظر أيضاً:

- الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٦٨.

(٤) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ١، ص ٤١٠.

(٥) للاستزادة، انظر:

- الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٠٢-٢٠٥.

- شلبي، محمد مصطفى. تعليل الأحكام، القاهرة: دار السلام، ط ١، ٢٠١٧م، ص ١٥٤-١٦٧.

- تفجاجين، نجات. "العلة والحكمة في الاجتهاد القياسي"، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، ٢٠٠٨-٢٠٠٩م،

ص ٢٣٠-٢٧٣.

الانضباط، سواء كانت عِلَّةً، أو حكمة، فما انضبط صح التعليل به، وشُرِع في القياس. والتعليل بالحكمة لا يلغي التعليل بالوصف المنضبط، إنَّما هو إضافة وتوسُّع في المفهوم، وإنَّ صح التعليل بالعلَّة، وهي وسيلة، صح التعليل بالحكمة، وهي مقصد.

وتظهر علاقة الفطرة بالتعليل بالحكمة في الدور الكبير الذي تؤديه الفطرة في معرفة المصلحة.^(١) قال العز بن عبد السلام: "الطبائع مجبولة على معرفة بالصالح والأصلح، والفساد والأفسد."^(٢) وفي السياق نفسه، قال ابن تيمية: "والله سبحانه خلق عباده على الفطرة، التي فيها معرفة النافع الملائم والمحبة له، ومعرفة الضار المنافي والبُغْض له بالفطرة."^(٣) وبمعرفة الفطرة المصلحة المناسبة للحكم، فإنَّه يُمكن اعتمادها في التعليل، ثمَّ في القياس.

ب- القياس الفطري، أو القياس الواسع:

في إطار تجديد علم أصول الفقه، نجد أطروحات عدَّة تروم تفعيل هذا العلم أكثر، ووصله بواقع الحياة. وتُعَدُّ مبادرة حسن الترابي في رسالته الموسومة بـ "تجديد أصول الفقه الإسلامي" إحداها؛ إذ طرح جملة من الأسس يقوم عليها هذا التجديد، يُمكن إجمالها في ما يأتي:^(٤)

- تغليب المنحى العملي على المنحى التجريدي.
 - تطوير المناهج والقواعد الأصولية.
 - توسيع أدوات الاجتهاد، ولا سيما أدوات القياس والاستصحاب.
- وفي ما يخصُّ رؤية الترابي للقياس الأصولي بمفهومه التقليدي، فإنَّ "هذا النمط المتحفِّظ من القياس يقتصر على قياس حادثة محدودة، لكنَّ المجالات الواسعة لا يكاد

(١) سنعرض مزيداً عن دور الفطرة في معرفة المصالح والمفاسد في فصل المقاصد.

(٢) السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ج ١، ص ٦.

(٣) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٧٧. وانظر أيضاً:

- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٢.

(٤) بلاجي، عبد السلام. تطور علم أصول الفقه وتجدده، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١٠م، ص ٢٧٢-٢٧٣.

يجدي فيها إلا القياس الفطري الحر من تلك الشرائط المعقدة التي وضعها منطقة الإغريق.^(١) ومن ثم، يجب توسيع مفهوم القياس، وعدم قصره على قياس فرع بأصل فقط، وإعطاء الفرع حكم الأصل بجامع العلة المشتركة بينهما. وهذا التوسيع لا يتم إلا باللجوء إلى ما سماه القياس الفطري، أو القياس الواسع، الذي يُمكن بواسطته إيجاد أحكام الوقائع والمستجدات التي يقصر عنها القياس الأصولي.

وقد عرّف التراي القياس الفطري الحر الموسّع بأنه "القياس الذي يتتبع الطائفة من النصوص، ويستنبط من جملتها مقصداً مُعيّناً من مقاصد الدين ومصالحة مُعيّنة من مصالحه، ثمّ نتوخي ذلك المقصد حيثما كان في الظروف والحادثات الجديدة."^(٢)

فالقياس الفطري هو استنباط مقصد أو مصلحة من نصوص الشرع ثمّ القياس عليه؛ لاستنباط أحكام المستجدات. وتوسيع معنى القياس راجع إلى مربط الفرس في القياس، وهو التعليل؛ فعمل الأحكام هي مصالح المُكلّفين. وبناءً على ذلك، "فكل ما يُحقّق مصلحة للناس في معاملاتهم في أيّ زمان ومكان يكون مشروعاً قياساً على ما نص عليه، والعلّة هنا هي المصلحة."^(٣) وليست العلة القياسية كما صرّح الأصوليون؛ فالقياس الفطري هو اختيار المقاصد مناطاً للحكم، بحيث يدور معها وجوداً وعدمًا.

سُمّي هذا القياس بالفطري -بحسب ما نرى- لأنّه حرّ وبعيد عن القيود الضيقة التي وضعها الأصوليون للعلّة القياسية، ولأنّ العقل ينساق إليه من دون تكلف، ولأنّ الفطرة تميل إلى المصلحة والمقصد، ويُمكن اعتمادها للتفريق والموازنة بين المصالح والمفاسد. وهذا النوع من القياس يتعلّق بالمستجدات التي لم يردّ فيها دليل جزئي، فيكون القياس فيها على كليات الشريعة وقواعدها العامة.

والقياس الفطري في جوهره ما هو إلاّ تعليل بالحكمة، وقد تناوله الأصوليون بالدراسة والنقد، واختلفوا في حكمه، ولكن يُمكن بالدراسة المتأنية الوصول إلى ضبط

(١) التراي، حسن. تجديد أصول الفقه الإسلامي، الخرطوم: مكتبة دار الفكر، ط ١، ١٤٠٠هـ، ص ٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣-٢٤.

(٣) الدسوقي، محمد. التجديد في الفقه الإسلامي، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ٨٣.

لمصطلح القياس الفطري المستند إلى المصلحة، وضبط شروط للعمل به بما يتوافق وأصول الشريعة وكلياتها، وبما لا يخرم مقاصدها، وبهذا يُمكن تجاوز الاعتراضات والمحاذير والتحفُّطات التي تمنع التصريح بالعمل به، وحتى لا يتحوَّل إلى اجتهاد من دون ضوابط، وإلى طريق للتفُّلت من أحكام الشرع من دون حدود.

مما سبق تبيَّنت العلاقة بين الفطرة والقياس؛ بأنَّ جذوره غائرة في الفطرة الإنسانية، وأنَّه آلية فطرية يُمكن اعتمادها لاستنباط الأحكام، وتبيَّنت علاقة الفطرة بالتعليل الذي هو قطب الرحى في العملية القياسية، وتمَّت الإشارة إلى مسلكين مهمين من مسالك العِلَّة، هما: التعليل بالمناسب، والتعليل بالحكمة.

وفي الختام، فقد تناولنا تعريف القياس الفطري، أو القياس على كليات الشريعة التي تتعلَّق بالمستجدات، وهو من الأطروحات التجديدية، وفي جوهرها هو تعليل بالحكمة، وهي تحتاج إلى الضبط؛ ليتوخَّى منها تحقيق نتائجها المنشودة.

ثالثاً: علاقة الفطرة بأدوات التشريع المختلف فيها

بعد أن تبيَّنا العلاقة بين الفطرة ومصادر التشريع الأصلية وأدوات الاجتهاد المتَّفَق عليها، سنعمل على إبراز علاقة الفطرة بأدوات التشريع المُختلف فيها، أو بمصادر التشريع التبعية كما يُطلق عليها مجازاً، وَّفَق الترتيب الآتي: المصلحة المُرسَلة، ثمَّ العرف، فالاستحسان، والاستصحاب.

١ - علاقة الفطرة بالمصلحة المُرسَلة:

التشريع الإسلامي قائم على اعتبار المصالح. قال الشاطبي في ذلك: "وضع الشرائع إنَّما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً."^(١) فالشريعة وُضعت لتحقيقاً لمصالح الناس في الدنيا والآخرة. والأدلة على مراعاة الشريعة للمصالح كثيرة ومتضاربة؛^(٢) فكل ما فيه

(١) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٢، ص ٩.

(٢) للاستزادة، انظر:

- البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٨٧-٩٦.

مصلحة مطلوب شرعاً، وكل ما فيه مفسدة منهي عنه. وتعدُّ المصلحة أحد الأدلة التبعية، ومصدراً من مصادر استنباط الأحكام؛ فهي منهج أساسي للاجتهاد والتوصل إلى أحكام الوقائع والمستجدات.

أ- تعريف المصلحة المرسلة أو الاستصلاح، وحجيتها:

- المصلحة لغةً:

"المصلحة" مصدر "صلح": الصاد واللام والحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد.^(١) الصلاح: ضد الفساد. والمصلحة: واحدة المصالح،^(٢) وهي الصلاح والمنفعة.^(٣) والاستصلاح: نقيض الاستفساد.^(٤)

إذن، المصلحة في اللغة هي المنفعة، وضدها المفسدة.

- المصلحة اصطلاحاً:

تعددت تعريفات لفظ "المصلحة"، وهذه أهمها:

- تعريف الغزالي: "المصلحة عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك؛ فإنَّ جلب المنفعة أو دفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنَّا نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، وما لهم؛ فكل ما يتضمَّن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة."^(٥)

فرَّق الغزالي بين المصلحة بصفة عامة؛ وهي جلب النفع ودفع الضرر، والمصلحة

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٠٣.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥١٦. وانظر أيضاً:

- الزبيدي، تاج العروس، مرجع سابق، ج ٦، ص ٥٤٩.

(٣) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٢٠.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥١٧.

(٥) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ج ١، ص ١٧٤.

المقصودة في أصول الفقه؛ وهي المحافظة على الكليات الخمس (حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال)؛ فكل ما يحفظ هذه الكليات هو مصلحة.

- المصلحة: "ملاءمة الطبع".^(١)

فالمصلحة -إذن- هي ما يُلائم الفطرة والطبع البشري بحسب التعريف، وهو أمر مهم جداً؛ فالشريعة وُضعت لمصالح الناس، وهذه المصالح تنسجم مع الفطرة، وتلائمها.

- مقتضى العقول القويمة والفطر السليمة من الرشد، وما يُحقق مقصود الشارع والعباد من صلاح المعاش والمعاد.^(٢) فالمصلحة هي ما يقتضيه العقل السليم والفطرة البشرية، ويُحقق مقاصد الشارع والمكلف في الدارين.

- "وصفاً للفعل يحصل به النفع الملائم للفطرة؛ جلباً أو دفعاً، دائماً أو غالباً، للجُمهور أو للأحاد."^(٣) وهذا التعريف يتقاطع مع التعريف الأول من حيث إنَّ المصلحة ملاءمة الطبع؛ فالمصلحة ما لاءم الفطرة، واتسق معها، وانسجم؛ من نفع مُجتلب، أو ضررٌ مُستدفع.

وفي هذا السياق، فقد عرِّفت الفطرة بتعريف يشمل المصلحة: "الفطرة هي الاستعداد الخلقى لقبول النفع ودفع المضار كما أراد الخالق، وهي ما كان عليه المكلف قبل الاحتكام إلى الأهواء والأوهام والتخيُّلات."^(٤) وهذا التعريف يتقاطع مع التعريف الإجرائي المختار من أنَّ الفطرة هي النظام الداخلي التكويني في الإنسان، الذي يجعله قابلاً للحق وما يقتضيه، وقادراً على التمييز.

(١) الإيجي، كتاب المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ج٣، ص١٤٦. وانظر أيضاً:

- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج٣، ص٢٠١.

(٢) حكييم، محمد طاهر. "رعاية المصلحة والحكمة في تشريع نبي الرحمة ﷺ"، مجلة الجامعة الإسلامية، العدد: (١١٦)، السنة: (٣٤)، ١٤٢٢هـ، ص٢٣٩.

(٣) باي، حاتم. "الأصول الاجتهادية التي يبنى عليها المذهب المالكي"، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مجلة الوعي الإسلامي، الإصدار العشرون، ط١، ١٤٣٢هـ، ص٦٥.

(٤) الأخصري، مأخذ القاصد إلى إمامة المقاصد، مرجع سابق، ص٢٩٩.

استناداً إلى ما سبق، يُمكننا تعريف المصلحة بأنّها "ما تقتضيه الفطرة وما يُلائمها؛ من نفع مُستجلب، وضرر مُستدفع"؛ فالفطرة تميل إلى ما ينفعها وتنفّر ممّا قد يضرّها.

وفي ما يخصّ المصلحة المُرسّلة، فقد فسّر ابن عاشور معنى الإرسال بقوله: "ومعنى كونها مُرسّلة أنّ الشريعة أرسلتها، فلم تُنظ بها حكماً مُعيّناً، ولا يُلقى في الشريعة لها نظير مُعيّن؛ له حكم شرعي فتقاس عليه، فهي -إذن- كالفرس المُرسّل غير المُقيّد." (١)

وقد عرّفها الغزالي بأنّها "ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص مُعيّن." (٢)

وعرّفها أيضاً بأنّها "تشريع الحكم في واقعة لا نص فيها ولا إجماع، بناءً على مراعاة مصلحة مُرسّلة؛ أي مُطلّقة أو ساذجة، لم يردّ عن الشارع دليل باعتبارها أو إلغائها." (٣)
فالمصلحة المُرسّلة عند التحقيق هي مصلحة لم يقدّم دليل شرعي جزئي على اعتبارها أو إلغائها، وإنّما تشهد لها كليات الشريعة وقواعدها العامة.

- حجية المصلحة المُرسّلة:

على الرغم من ترتيب المصلحة المُرسّلة ضمن الأدلة المُختلف فيها، فقد تبيّن لنا بالتحقيق أنّ كل المذاهب عملت بها، واستعملتها. قال القرافي في ذلك: "المصلحة المُرسّلة التي نحن نقول بها، عند التحقيق هي عامة في جميع المذاهب." (٤) غير أنّ الأخذ بها مُتفاوت بين هذه المذاهب كما قال ابن دقيق العيد: "الذي لا شكّ فيه أنّ المالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل. ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة." (٥) قال البوطي بعد عرضه آراء المذاهب في هذه المسألة: "صفوة القول؛ المصالح المُرسّلة مقبولة بالاتفاق، وإنّما أعني بالاتفاق اتفاق الصحابة والتابعين والأئمة

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٤٥.

(٢) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ج ١، ص ١٧٤.

(٣) الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، مرجع سابق، ص ٢٥٦.

(٤) القرافي، شرح تنقيح الفصول، مرجع سابق، ص ٣٩٣.

(٥) نقلاً عن: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج ٨، ص ٨٤. وانظر أيضاً:

- الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٨٤.

- الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، مرجع سابق، ص ٢٦٠.

الأربعة."^(١) فالمصلحة المرسلة دليل تبعية مُعتمَد في المذاهب الفقهية الأربعة، وإن اختلفت تسمياتهم في الاعتماد عليها، ويُعدُّ المذهب المالكي الأكثر استعمالاً لهذا الدليل؛ لذا فهو مذهب المصلحة بلا منازع.

ب- أقسام المصلحة، وشروط العمل بها:

تنقسم المصلحة إلى أقسام عدَّة باعتبارات مختلفة، وسنكتفي هنا بالحديث عن أقسام المصلحة باعتبار قوتها (ضرورية، حاجية، تحسينية)؛ لما لذلك من علاقة بالفطرة، ثمَّ نورد تقسيم ابن عاشور للمصلحة، فشروط العمل بها.

- أقسام المصلحة باعتبار قوتها^(٢)

ضرورية: أي لا بُدَّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فُقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين.^(٣) والضروريات شُرِّعت لإقامة الكليات الخمس، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. وبالتحقيق، فإنَّها مبنية جميعاً على الفطرة، ومن دونها يحدث الاختلال والفساد وانهايار الحياة الإنسانية، وهي مراعاة في كل مِلَّة؛^(٤) ما يؤكِّد علاقتها بالفطرة التي تُعدُّ مشتركاً إنسانياً، وكل ما يتعلَّق بها نجده مُتَّفَقاً عليه عند البشر كافةً، وفي مختلف الأمم.

حاجية: أي مُفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المفضي غالباً إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تُراعَ دخل على المُكلِّفين -على الجملة- الحرج والمشقة، من دون أن يبلغ ذلك مبلغ الفساد العادي المُتَوَقَّع في المصالح العامة.^(٥)

(١) البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٤١٩.

(٢) سنعرض بالتفصيل علاقة الفطرة بالأقسام الضرورية والحاجية والتحسينية في فصل المقاصد، صفحة (٢٨٢-٢٩٢) من هذا الكتاب.

(٣) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٧-١٨.

(٤) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ج ١، ص ١٧٤. وانظر أيضاً:

- الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٠.

(٥) المرجع السابق، ج ٢، ص ٢١.

والحاجيات هي الأعمال والتصرُّفات التي شُرِّعت للتوسعة، ورفع الحرج، والتيسير، وقد سبقت الإشارة إلى أنَّها من مبتغيات الفطرة.

تحسينية: أي تقتضيها المروءة ومكارم الأخلاق ومحاسن العادات، بحيث لو فُقدت المصلحة التحسينية لا يَحْتَلُّ بفقدانها نظام الحياة كما هو الحال في المصلحة الضرورية، ولا يدخل على المُكَلَّف حرج وضيق بفواتها كما في المصلحة الحاجية، ولكن بفواتها تكون الحياة مستنكرة عند ذوي العقول وأصحاب الفطرة السليمة؛ فالعمل بالمصلحة التحسينية يرجع إلى مكارم الأخلاق ومحاسن العادات.^(١)

والتحسينيات غير الضروريات؛ فهي التي لا يحدث حرج بفواتها، ولكن الحياة من دونها ممَّا يستنكره الجانب العقلي من الفطرة، ومراعاتها من مكارم الأخلاق.

- تقسيم ابن عاشور للمصلحة:

للإمام ابن عاشور تقسيم آخر للمصالح يتعلَّق بالفطرة؛ إذ قَسَمَهَا قسمين:

- ما ظهر فيه داعي الفطرة، وفي هذا الأخير يعمل الشارع على تنظيمه فقط. قال ابن عاشور: "هو ما يكون فيه حظ ظاهر للناس في الحَبْلَةِ يقتضي ميل نفوسهم إلى تحصيله؛ لأنَّ في تحصيله ملاءمة لهم."^(٢) ومن أمثلته: الأكل، والشرب، والنكاح، وغير ذلك. وفي هذا القسم كَفَتِ الفطرةُ الشرعَ مؤونة طلبه، وتركت له وظيفة التنظيم، وإزالة موانع الحصول، "كمنع الاعتداء على أحد بافتكاك طعامه ولباسه، وكتحديد كيفية عقد النكاح لإزالة موانع التناسل كالغيرة والعصل."^(٣)

- ما قبله من دون ظهور الجانب الفطري، فيتعرَّض له التشريع بالتأكيد، ويُرتَّب العقوبة على تركه والاعتداء عليه، وقد مُثِّلَ له "بالإنفاق على الزوجات والأبناء، ومواساة ذي الحاجة، وإضافة الغريب، وإجراء الوظائف لمن يقوم بأمر الأمة."^(٤)

(١) الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٦.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢١٩.

(٣) المرجع السابق، ج ٣، ص ٢١٩.

(٤) المرجع السابق، ج ٣، ص ٢١٩.

تناولنا هذه المسألة في مجال عمل الفطرة المتفق عليه، وتبين أن ما قوي فيه داعي الفطرة قلَّ فيه داعي الشرع، والعكس صحيح.

- شروط العمل بالمصلحة المرسلة:

اشترط الأصوليون للعمل بالمصلحة المرسلة جملة من الشروط؛ لكيلا تختلط المصلحة بالهوى، فيُشرَّع مَنْ شاء ما شاء اعتماداً على هذا الدليل. ومن هذه الشروط:

- أن تكون المصلحة حقيقية لا وهمية.^(١)

- أن تكون المصلحة عامة كلية.^(٢)

- أن تكون المصلحة مُلائمة لمقاصد الشرع، بأن تكون من جنس المصالح التي جاء بها، لا غريبة عنها.^(٣)

- أن تكون معقولة في ذاتها،^(٤) ومُوافقة للطبع الإنساني، ومُنسجمة مع الفطرة، ومُحصلة للنفع والخير.^(٥)

فالمصلحة المُستجلبية لا بُدَّ أن تتوافر فيها هذه الشروط، فتكون حقيقية لا وهمية، وعامة وكلية ومُنسجمة مع المقاصد الشرعية، ومُلائمة ومُوافقة للنظام التكويني للإنسان، فإن كان فيها ما يُخالِف الفطرة، عدَّ ذلك دليلاً على أنَّها مصلحة موهومة لا حقيقية؛ فالتشريع لا يأتي إلَّا بما يتوافق مع الفطرة.

ت- بيان علاقة الفطرة بالمصلحة المرسلة:

تبيَّن ممَّا سبق وجود ارتباط بين الفطرة والمصلحة، بدءاً بالتعريف، ومروراً بالأقسام، وانتهاءً بالشروط؛ إذ يُعدُّ ذلك الدليل الأكثر لصوقاً بالفطرة الإنسانية، فبتعريف الفطرة

(١) الشنديدي، إسماعيل. قاعدة درء المفاسد وجلب المصالح وأثرها في الفقه الإسلامي، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، ٢٠٠٨م، ص ١٤٨.

(٢) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ص ١٧٥.

(٣) المرجع السابق، ص ١٧٩. وانظر أيضاً:

- الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، مرجع سابق، ص ٢٦٠.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٦٠.

(٥) الخادمي، نور الدين بن مختار. المصلحة المرسلة: حقيقتها، وضوابطها، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٠م، ص ٩٩-١٠٠.

تَبَيَّنَ كيف أتمها تجعل الإنسان يقبل الحق ومقتضياته، وكيف تُكسبه القدرة على التمييز بين النافع والضار. ومن ثَمَّ، فجلب المصالح مركزاً فيها، كما هو دفع المفسد؛ فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى "فطر عباده على معرفة معظم المصالح الدنيوية ليُحصِّلوها، وعلى معرفة معظم المفسدات الدنيوية ليتركوها، ولو استقرئ ذلك لم يخرج عمَّا ركَّزه الله في الطباع من ذلك إلاَّ اليسير القليل، فمعظم ما تحثُّ عليه الطباع قد حثَّت عليه الشرائع."^(١)

فهذا إمام المصالح يُقرِّر أنَّ الإنسان فُطِرَ على معرفة المصلحة والمفسدة، وتحصيل الأولى ودفع الثانية، وأنَّ ما تطلبه الفطرة هو مطلوب الشريعة، و"إنشاء الشرع على المصالح وطلب المنافع، وهو ما تأصَّل في الإنسان بالفطرة."^(٢) فالفطرة دليل آخر يضاف إلى الاستقراء وبقية الأدلة التي تُبيِّن أنَّ الشريعة إنَّما وُضعت لمصالح العباد في الدارين.

إنَّ الترجيح بين المصالح أو المفسدات، والموازنة بينها، أمر مغروس في الفطرة؛ لقدرتها على التمييز، فُتقدِّم المصلحة الراجحة على المرجوحة، وتُدفع المفسدة العظمى على الصغرى بالفطرة، ولا يستقيم فيها عكس ذلك. قال العز بن عبد السلام: "واعلم أنَّ تقديم الأصلح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد مركز في طباع العباد؛ نظراً لهم من ربِّ الأرباب."^(٣)

وتُعَدُّ الفطرة دليلاً يضاف إلى أدلة حجية المصلحة المُرسلة؛ فهي تُمثِّل منهجاً عاماً لفطرة الإنسان، ومسلكاً صحيحاً، ودليلاً مُعتبراً في استنباط الأحكام؛ لأنَّ في رفضه رفض للفطرة الإنسانية، وهذه الفطرة يُمكن إدراك النفع والضر، والصالح والفساد، والمستقيم والمُعوج؛ فالفطرة بوصلة المصلحة، وهي تقودها دائماً إلى الاتجاه الصحيح.

قال مصطفى البغا في معرض سرده للجوانب التربوية المستفادة من منهج الاستصلاح الأصولي: "تهدف العملية التربوية والتعليمية وتعمل جاهدة إلى الارتقاء بالمجتمعات البشرية نحو الأصلح والأُنفع؛ مراعاة لفطرة الإنسان التي تجذبها المنفعة، وتنفرها المضرة."^(٤) ولما كانت

(١) السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٠.

(٢) علي، عارف. الأصول الفرعية للتشريع في المذهب المالكي من خلال مدونة الطاهر بن عاشور، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠١٤م، ص ٢٥٠.

(٣) السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ج ١، ص ٧.

(٤) البغا، مصطفى ديب. الجوانب التربوية في أصول الفقه الإسلامي، عتّان: عالم الكتب الحديث وجداداً للكتاب العالمي، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ١٥٤.

المصلحة دليلاً من أدلة الشرع الحنيف، والإسلام دين الفطرة، وكان التداخل والارتباط حاصلاً بين الفطرة والمصلحة؛ فقد تعيّن على المُجتهد مراعاة الفطرة في أثناء بحثه عن أيّ مصلحة، وإدراك أنّ كل مصلحة تُجلب يجب أن تُلائم الفطرة وما جبل الله تعالى عليه الإنسان؛ فالفطرة ضابط أساسي للمصلحة.

مما سبق تعرّفنا علاقة هذا الدليل التبعي بالفطرة؛ فهو أصل أصيل مغروس فيها، ولا أدل على ذلك من تعلّق كل أركانه بالفطرة؛ فقد عرّفت المصلحة بأنّها النفع الملائم للطبع، ولم تنفصل أقسامها عن الفطرة (الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات)، بل قسّمها ابن عاشور بحسب علاقتها بالفطرة. وفي ما يخصّ شروط المصلحة، فقد اشترط بعض الأصوليين أن تكون مُلائمة للفطرة. وفي النظرة العامة والإجمالية لهذه العلاقة، تبيّن أنّ الفطرة دليل لحجية المصلحة، وأنّها دليل يضاف إلى الاستقراء في اعتبار وضع الشرائع لمصالح العباد في العاجل والآجل.

٢- علاقة الفطرة بالعرف:

يُعَدُّ العرف إحدى الأدوات الاجتهادية، أو أحد الأدلة التبعية مجازاً، ويُلبجأ إليه عند فقد الحكم في النصوص، وقد يُستعمل مُخصّصاً أو مُقيداً للنص، وهو يتبوأ مكانة مُعتبرة في منظومة التشريع؛ لأنّه وثيق الصلة بحياة الناس. فمن القواعد الفقهية الكبرى: "العادة محكمة"^(١) وجمهور الأصوليين والفقهاء مُتفقون على اعتباره. ومما انتشر على ألسنة الفقهاء: "المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً"^(٢) و"الثابت بالعرف كالثابت بالنص"^(٣).

(١) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الأشباه والنظائر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩هـ، ص ٧. وانظر أيضاً:

- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، وضع حواشيه وخرّج أحاديثه: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩هـ، ص ٧٩.

(٢) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص ٨٤.

(٣) السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة. المبسوط، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٤هـ، ج ١٩، ص ٤١. وانظر أيضاً:

- الزحيلي، محمد مصطفى. القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دمشق: دار الفكر، ط ١، ١٤٢٧هـ، ج ١، ص ٣٤٥.

أ- تعريف العرف والعادة:

- العرف والعادة في اللغة:

العرف لغةً: العرف والعارفة والمعروف واحد: ضد النكر، وهو كل ما تعرفه النفس من الخير، وتطمئن إليه.^(١) فالعرف في اللغة ما تعارف عليه الناس، وألفوه، وسكنت إليه أنفسهم.

العادة لغةً: "العادة تكرير الشيء دائماً أو غالباً على نهج واحد بلا علاقة عقلية. وقيل: ما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة."^(٢)

فالعادة في اللغة هي ما يتكرّر بالطريقة نفسها، فيستقر في النفس، ويقبله الطبع. والملاحظ أن ارتباط العرف والعادة بالفطرة يظهر بدايةً من التعريف اللغوي؛ فالعرف ما ألفه الناس، وسكنت إليه أنفسهم، والعادة ما تكرّر واستقر في النفس، وقبلته الفطرة.

- العرف والعادة في الاصطلاح:

العرف اصطلاحاً: عرّفه جمع من الأصوليين بأنه "ما استقر في النفوس من جهة العقول، وتلقّته الطباع السليمة بالقبول."^(٣)

فالعرف في الاصطلاح الأصولي هو ما تلقّته الفطر بالقبول بعد استقراره في النفوس. العادة اصطلاحاً: عرّف الجرجاني العادة بقوله: "العادة هي ما استمر الناس عليه على حكم العقول، وعادوا إليه مرّة بعد أخرى."^(٤)

فالعادة ما تكرّر واستمر بين الناس، فتعودوا عليه، واستقر في نفوسهم.

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٨١. وانظر أيضاً:

- ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ٩، ص ٢٣٩.

(٢) الزبيدي، تاج العروس، مرجع سابق، ج ٨، ص ٤٤٣.

(٣) أبو سنة، مصطفى. العرف والعادة في رأي الفقهاء، مصر: مطبعة الأزهر، ١٩٤٧م، ص ٨. وانظر أيضاً:

- الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٨٢٨.

- البغا، مصطفى ديب. أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، دمشق: دار القلم، ط ٣، ١٤٢٠هـ، ص ٢٤٢.

(٤) الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص ١٤٩.

- الفرق بين العرف والعادة:

قال عبد الوهاب خلاف: "في لسان الشرعيين: لا فرق بين العرف والعادة."^(١) ففي أصول الفقه، إذا أُطْلِقَ لفظ "العادة" أو "العرف"، فهو بمعنى واحد استناداً إلى المعنى اللغوي لكلٍّ منهما.

ب- أنواع العرف، وحجته:

ينقسم العرف إلى أقسام مُتعدِّدة؛ لاعتبارات مختلفة. وباعتبار الشارع له، فإنَّه ينقسم إلى صحيح وفساد، وهو أكثرها صلة بالموضوع.^(٢)

العرف الصحيح: ما تعارفه الناس، ولا يُخَالِفُ دليلاً شرعياً، ولا يُجِلُّ مُحَرِّمًا، ولا يُبْطِلُ واجباً، مثل عقد الاستصناع. ولا شكَّ في أنَّ علماء الأصول قصدوا العرف الصحيح أثناء حديثهم عن العرف بوصفه دليلاً من الأدلة.

العرف الفاسد: ما تعارفه الناس، لكنَّه يُخَالِفُ الشرع، أو يُجِلُّ المُحَرِّمَ، ويُبْطِلُ الواجب، مثل الربا.

والعرف الصحيح حُجَّةٌ ومصدر للأحكام، يُلْجَأُ إليه إن لم يكن سواه، وقد اعتبر الفقهاء -على اختلافهم- العرف، وجعلوه أصلاً يبنون عليه شطر عظيم من أحكام الفقه؛^(٣) فالعرف مقبول بالاتفاق.^(٤)

(١) خلاف، علم أصول الفقه وخلاصة التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص ٨٩. وانظر أيضاً:

- أبو سنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء، مرجع سابق، ص ١١.

(٢) الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٨٣. وانظر أيضاً:

- خلاف، علم أصول الفقه وخلاصة التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص ٨٩.

- البغا، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٤٣-٢٤٥.

(٣) أبو سنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء، مرجع سابق، ص ٢٣. وانظر أيضاً:

- الزرقا، المدخل الفقهي، مرجع سابق، ج ١، ص ١١٠.

(٤) البغا، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٥٢. وانظر أيضاً:

- الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٨٣١.

ت- بيان علاقة الفطرة بالعرف:

- العرف ما تلقته الفطرة بالقبول:

استناداً إلى تعريف العرف لغة واصطلاحاً يتضح أن الفطرة وثيقة الصلة به؛ فالعرف ما تألفه الطباع؛ أي تألفه الفطرة، وتستكين له النفس. قال أبو سنة في شرح تعريف العرف: "إنما يحصل استقرار الشيء في النفوس، وقبول الطباع له بالاستعمال الشائع المتكرر الصادر عن الميل والرغبة"^(١)

فالعرف مُرتب بالفطرة ارتباطاً لا انفكاك فيه؛ فهو ما استقر فيها بتكرار حصوله، فاطمأنت هي إليه، وتلقته بالقبول. قال ابن عاشور: "القضاء بالعوائد يرجع إلى معنى الفطرة؛ لأن شرط العادة التي يقضى بها أن لا تنافي الأحكام الشرعية، فهي تدخل تحت حكم الإباحة، وقد علمت أمها من الفطرة؛ إما أمها لا تنافيا، وحينئذٍ فالحصول عليها مرغوب لفطرة الناس، وإما لأن الفطرة تناسبها وهو الظاهر."^(٢)

فالتناسب بين الفطرة والعرف ظهر في قبول الفطرة الأمر الذي تعرفه فلا تنكره، وبتكراره يستقر في النفس، وتعتاد عليه، وتطمئن إليه.

- إقرار العرف من الفطرة ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾:

العرف - بوصفه مصدر من مصادر التشريع - مستمد من قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩]. فهذه الآية أول دليل صريح للقائلين بالعرف من الأصوليين.^(٣) "وهذا الاستدلال مبني على أن المراد بالعرف في الآية عادات الناس، وما جرى تعاملهم به؛ فحيث أمر الله تعالى نبيه ﷺ بالعرف دل على اعتباره في الشرع، وإلا لما كان للأمر به فائدة."^(٤)

(١) أبو سنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء، مرجع سابق، ص ٨.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٨٧.

(٣) أبو سنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء، مرجع سابق، ص ٢٣. وانظر أيضاً:

- العلواني، رقية طه جابر. أثر العرف في فهم النصوص، دمشق: دار الفكر، ط ٢، ٢٠٠٣م، ص ٥٢.

(٤) أبو سنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء، مرجع سابق، ص ٢٩.

وتفسير العرف في الآية هو: "كل خصلة حسنة ترتضيها العقول، وتطمئن إليها النفوس."^(١) أو "هو ما تعرّف إليه النفوس الطيبة، وتفتّح له الفطر السليمة، فيقع منها موقع الرضا والقبول، ويصبح من المعروف لها، والمألوف عندها."^(٢)

من الملاحظ ارتباط العرف بالفطرة في جانبها النفسي؛ فهي الميول والطباع، والعرف تستكين له النفوس، ويميل إليه الطبع، فيقع منها موقع القبول والألفة.

وللأمر بالعرف أو المعروف أهمية كبيرة في حمل الناس على التكليف حملاً يسيراً؛ فالنفس تقاد بسهولة إلى ما تعرفه، وتألفه، ولا تجافيه. قال سيد قطب: ﴿وَأْمُرَ بِالْعُرْفِ﴾، وهو الخير المعروف الواضح الذي لا يحتاج إلى مناقشة وجدال.^(٣) فالفطر تلتقي على ما تعارفته، فتقبل المعروف، وتقاد إليه، وتنفر مما أنكرته، وترفضه.

والعرف ركن أصيل في الدلالة على الأحكام؛ لأنه مرتبط بواقع الناس، ومستمد مما توافقت عليه فطرهم؛ فأحكام الشريعة ليست غريبة على الناس، وإنما هي من صميم الحياة الإنسانية؛ فما عرفته الفطرة، واعتادت عليه هو من صميم ما يتوافق وأحكام الشرع، فلا تناقض بينها.

- مقتضيات الفطرة أساس دليل العرف:

عدّد الزحيلي ما يبنى عليه العرف. وبالتركيز والتأمل، نجده أساس الفطرة ومقتضاها.^(٤) فالعرف مبني غالباً على مراعاة الحاجة والمصلحة، ودفع الحرج والمشقة، والتيسير في التكليف، وهذا مقتضى ما تتطلبه الفطرة؛ فالأخذ بالعرف يُعدّ مثلاً واضحاً على مرونة أحكام الشريعة وخُصّب الفقه الإسلامي.

- اعتبار العرف من لوازم مراعاة الفطرة:

من مقاصد الشريعة وضعها للإفهام،^(٥) ولا يكون ذلك إلا إذا كانت وفق معهود

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، مرجع سابق، ج ٧، ص ٣٤٦.

(٢) الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، مرجع سابق، ج ٥، ص ٥٤٧.

(٣) قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٤١٩.

(٤) الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٨٣٧.

(٥) النوع الثاني من مقاصد الشارع: في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام. انظر:

- الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٠١.

المُكَلَّفِينَ؛ فَأُنزِلَتْ بِاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ مُوَافِقَةً لِعَوَائِدِ الْعَرَبِ وَطِبَائِعِهِمْ، وَهَذَا مَا يَتَوَافَقُ وَالنِّظَامَ التَّكْوِينِيَّ لِلْإِنْسَانِ، حَتَّى يَتَلَقَّاهَا بِالْقَبُولِ، وَيَسَارِعَ إِلَيْهَا بِالتَّطْبِيقِ. وَيُرَى ابْنَ عَاشُورَ أَنَّ وَصْفَ الشَّرِيعَةِ الْأَكْثَرَ دَقَّةً وَشُمُولاً هُوَ مِرَاعَاةُ الْفِطْرَةِ.^(١) وَفِي لَوَازِمِ هَذِهِ الْمِرَاعَاةِ وَمِظَاهِرِهَا، قَالَ الْأَخْضَرِيُّ:^(٢)

- مِرَاعَاةُ مَعْهُودِ الْأَمِّيِّينَ أَزْمَنَةَ تَنْزِيلِ الْخُطَابِ؛ فَقَدْ تَنْزَلَتْ الْأَحْكَامُ عَلَى مَقْتَضَى لِسَانِ يَفْهَمُهُ الْعَمُومُ وَالْخُصُوصُ.

- مِرَاعَاةُ مَعْهُودِ طِبَائِعِهِمْ، وَمَوَائِدِهِمْ، وَمَوَاقِيْتِهِمْ، وَأَوْزَانِهِمْ، وَمَكَايِلِهِمْ؛ أَيِّ احْتِرَامِ الْمَعْهُودِ مَا لَمْ يَتَمَحَّضْ فِيهِ الْفَسَادُ، بِمَعْنَى اعْتِبَارِ الْأَعْرَافِ السَّائِدَةِ.

فَمِرَاعَاةُ الْفِطْرَةِ تَسْتَدُّ إِلَى مَا سَبَقَ؛ تَسْهِيلاً لِفَهْمِ النَّصِّ، وَالْإِقْبَالَ عَلَيْهِ، وَكَذَا تَطْبِيقُهُ. وَإِنَّ فَهْمَ الشَّرِيعَةِ قَائِمٌ عَلَى اتِّبَاعِ أَعْرَافِ النَّاسِ، وَالْقَوْلِ بِغَيْرِ ذَلِكَ مُنَاقِضٌ لِلْفِطْرَةِ، وَتَوْجِدُ أَحْكَامٍ مِنْ عَوَائِدِ الْعَرَبِ أَفْرَتَهَا الشَّرِيعَةُ فِي إِطَارِ مَوَافَقَتِهَا لِمَعْهُودِ الْعَرَبِ، وَهُوَ مَا تَتَطَلَّبُهُ الْفِطْرَةُ، وَتَقْدِيرِ الدِّيَةِ وَضَرْبِهَا عَلَى الْعَاقِلَةِ، وَإِحْطَاقِ الْوَلَدِ بِالْقَافَةِ، وَالْوُقُوفِ بِالْمَشْعَرِ الْحَرَامِ، وَالْقِسَامَةِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا ذَكَرَهُ الْعُلَمَاءُ.

فَمِرَاعَاةُ التَّشْرِيعِ لِلْفِطْرَةِ تَمَثَّلُ بِنَزُولِ الْمَصْدَرِ الْأَوَّلِ لِهَذَا التَّشْرِيعِ بِلُغَةٍ مَنْ تَنْزَلَ عَلَيْهِمْ، مُتَبَرِّراً لِمَا تَعَارَفُوا عَلَيْهِ، وَأَلْفَوْهُ، فَتَحَقَّقَ مَقْصِدَ فَهْمِ الشَّرِيعَةِ، وَتَقَبَّلَهَا، وَتَطْبِيقَهَا.

- الْعَرَفُ الْإِنْسَانِي الْفِطْرِي:

أَشَارَ عَلَالُ الْفَاسِي إِلَى أَمْرٍ مَهْمٍ جَدًّا؛ إِذْ عَدَّ الْعَرَفَ الْمَأْمُورَ بِهِ أَخْلَاقَ الْمَجْتَمَعِ الْفِطْرِيَّةِ الْمَعْرُوفَةَ لَدَيْهِ، وَقَدَّمَ تَعْرِيفاً أَشْمَلَ لِلْعَرَفِ بِوَصْفِهِ عَرَفاً إِنْسَانِيًّا فِطْرِيًّا، وَهُوَ "مَا تَعَارَفَتْ عَلَيْهِ الْإِنْسَانِيَّةُ جَمْعاً مِنْذُ نَشَأَتِهَا، وَلَمْ يَخْرُجْ عَنْهُ دِينٌ مِنَ الدِّيَانَاتِ، وَلَا مَذْهَبٌ مِنَ الْمَذَاهِبِ السَّلِيمَةِ."^(٣) فَالْإِسْلَامُ دِينُ الْفِطْرَةِ، وَالْفِطْرَةُ مَشْرُوكٌ إِنْسَانِيٌّ، وَمَقْتَضَى ذَلِكَ مِرَاعَاةَ الْأَعْرَافِ الْمُتَّفَقِ عَلَيْهَا بَيْنَ جَمِيعِ النَّاسِ؛ لِأَنَّهَا تَعُودُ إِلَيْهَا، "وَهَذَا يُقَدِّمُ لِلْإِنْسَانِيَّةِ فِي مَخْتَلَفِ عَصُورِهَا الْحُلَّ

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٧٦.

(٢) الأخضري، الإمام في مقاصد رب الأنام، مرجع سابق، ص ٨٩-٩٣.

(٣) الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، مرجع سابق، ص ٣٠٣.

الواقعي للمشاكل الاجتماعية كما يضع النواة الأولى للوحدة الإنسانية الشاملة." (١) وفي هذا دعوة صريحة إلى دخول هذا الدين؛ دين الفطرة الموافق لما تعارفته البشرية، ولم تنفك عنه من الأخلاق الطيبة (مثل: العدل، والإحسان، والأمانة، والتسامح، والكرم)، وبُغض ما تستحقه من الأخلاق السيئة، مثل: الكذب، والخيانة، والجور، والغش.

- تغيّر الأحكام بتغيّر الأعراف من صميم مراعاة الفطرة:

تتغيّر عادات الناس باعتبار المكان والزمان، وإنّ الحكم بتغيّر الفتوى باعتبار تغيّر العرف هو من صميم مراعاة الفطرة، ومن توافق التشريع الرباني معها. والأمثلة على تغيّر الفتوى ووجوبها بتغيّر العرف كثيرة ومُتعدّدة، (٢) ويحضرنا هنا القاعدة الفقهية المعروفة: "لا يُنكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان." (٣) ومن ذلك تغيّر فتوى الشافعي في المسألة الواحدة تبعاً لتغيّر العرف من العراق إلى مصر.

والأحكام المقصودة هنا هي الأحكام المبنية على العرف. قال القرافي: "الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت." (٤) ثمّ قدّم نصيحة ثمينة للفقهاء والمفتين: "فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك، وأسأله عن عرف بلده واجره عليه وأفته به دون عرف بلدك والمقرّر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين." (٥)

(١) المرجع السابق، ص ٣٠٣.

(٢) مثلاً: "الفظ: الحرام، والخلية، والبرية، وحبلك على غاربك، ووهبتك لأهلك، ألفاظ كانت تُستعمل في أعراف وعادات القدماء - كما لك رَحْمَةُ اللَّهِ - للدلالة على الطلاق الثلاث بدون نيّة، ولكن الآن قلّ مَنْ يستعمل هذه الألفاظ للتطليق، ولذلك لا بُدّ من النيّة، وأن يُسأل المُتكلّم بأحدها؛ ماذا أراد بها؟ فإنّ أراد الطلاق واحدة وقعت واحدة، أو اثنتين وقعت اثنتين، أو ثلاث فتلاث. وإنّ لم يُردّ بها الطلاق لا يقع شيء." انظر:

- آل بورنوي، محمد صديقي بن أحمد بن محمد الغزي. موسوعة القواعد الفقهية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٤هـ، ج٨، ص ٧٢٦.

(٣) الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، مرجع سابق، ج١، ص ٣٥٣.

(٤) القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، مرجع سابق، ج١، ص ١٧٦.

(٥) المرجع السابق، ج١، ص ١٧٦.

هذا التغيّر في الفتوى بتغيّر الأعراف قائم على أساس التيسير ورفع الحرج والمشقة، وكذا مراعاة مصالح الناس، وهو مقتضى الفطرة، وما تتطلبه، وترضاه.

مما سبق تبيّن أنّ العرف هو ما استقر في النفوس بشهادة العقول، وتلقّته الطبائع بالقبول، وهو حُجّة في جميع المذاهب. وعلاقة العرف بالفطرة تنطلق من التعريف؛ فالعرف ما تألفه الفطرة، وتستكين له النفس. والقضاء بالعوائد يرجع إلى معنى الفطرة؛ فالعرف والمعروف: ما عرفته الفطرة قبلته وعملت به. والأخذ به يُعدُّ مثلاً واضحاً على مرونة الأحكام الشرعية المبنية على مراعاة الحاجة والمصلحة، وهذا مقتضى ما تتطلبه الفطرة. والعرف الإنساني الفطري هو الأخلاق الفطرية التي تعارفت عليها الإنسانية جمعاء، وفي اعتبار تغيّر الأحكام بتغيّر الأعراف دليل على توافق الشرع مع الفطرة الإنسانية.

٣- علاقة الفطرة بالاستحسان:

تعرّض الاستحسان لتجاذب كبير بين الفقهاء والأصوليين، بوصفه أداة من أدوات الاجتهاد المختلف فيها، أو أحد الأدلة التبعية مجازاً. وسنعرض في ما يأتي علاقته بالفطرة بعد بيان تعريفه وأقسامه.

أ- تعريف الاستحسان، وحجّيته:

- الاستحسان لغةً:

الحاء والسين والنون أصل واحد؛ فالحسن ضد القبح ونقيضه. والمحاسن من الإنسان وغيره: ضد المساوئ. وأحسن الشيء: عرفته وأتقنته، وهو يُحسِن الشيء إحساناً؛ أي يعلمه. واستحسنه: عدّه حسناً.^(١)

- الاستحسان اصطلاحاً:

عُرّف الاستحسان تعريفات كثيرة، منها: تعريف الكرخي: "إنّه العدول في مسألة

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٧-٥٨. وانظر أيضاً:

- ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ١٣، ص ١١٤.

- الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، مرجع سابق، ج ١، ص ١٣٦.

عن مثل ما حُكِمَ به في نظائرها إلى خلافه، لوجهٍ هو أقوى اقتضى العدول." (١) وقد ذكر الباجي أن "معنى الاستحسان هو القول بأقوى الدليلين." (٢) أمّا الشاطبي فقال في تعريفه: "هو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي." (٣) وأمّا ابن قدامة فعرفه بأنّه "العدول بحكم المسألة عن نظائرها للدليل خاص." (٤)

فالاستحسان هو عدول عن حكم مسألة لحكم أولى منه، للدليل آخر بدا للمُجتهد أنّه أقوى من الأول؛ فهو الأخذ بأقوى الدليلين. ويوجد تعريف آخر للاستحسان أسأل الكثير من الخبر، وعُدَّ تعريفاً مهجوراً، هو: "دليل ينقذح في نفس المُجتهد تعسر عبارته عنه." (٥) أو كما أورده الغزالي: "دليل ينقذح في نفس المُجتهد لا تساعده العبارة عنه، ولا يقدر على إبرازه وإظهاره وهذا هوس." (٦)

وعلى الرغم من أنّ هذا التعريف يُنسب إلى الحنفية، فإنّه موجود أيضاً عند بعض المالكية. (٧) قال الدسوقي: "والاستحسان عند أشهب أيضاً، وهو ما في الموازية، وهو

-
- (١) البخاري، كشف الأسرار، مرجع سابق، ج ١، ص ١١٢٣. وانظر أيضاً:
- الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٠١.
- (٢) الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. إحكام الفصول في أحكام الفصول، تحقيق: عبد المجيد التركي، تونس: دار الغرب الإسلامي، ط ٣، ٢٠٠٨م، ج ٢، ص ٦٩٣.
- (٣) الشاطبي، الموفقات، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٠٥. وانظر أيضاً:
- الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٣٩.
- (٤) ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٧٣.
- (٥) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ص ١٧٣. وانظر أيضاً:
- الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤٧٠.
- ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٧٦.
- ابن الحاجب، جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر. مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، دراسة وتحقيق: نذير حمادو، بيروت والجزائر: دار ابن حزم والشركة الجزائرية اللبنانية، ط ١، ٢٠٠٦م، ج ٢، ص ١١٩٤.
- السبكيان، الإبهاج في شرح المنهاج، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٨٨.
- (٦) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ص ١٧٣.
- (٧) أشار إلى ذلك نذير حمادو في تحقيقه كتاب:
- ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، مرجع سابق، ج ٢، ص ١١٩٤.

معنى ينقذ في ذهن المجتهد تقصر عنه عبارته. والمراد بالمعنى دليل الحكم الذي استحسنته، وأما الحكم فقد عبّر عنه. ^(١) وقال الغزالي عن الاستحسان بهذا المعنى إنّه هوس؛ ^(٢) فما لا يُعبّر عنه يحتمل الوهم والتحقيق، فلا بُدَّ من عرضه على أدلة الشرع ليُحكّم عليه. قال ابن الحاجب: "إنَّ شُكَّ فيه فمردود، وإنَّ تحقَّق، فمعمول به اتفاقاً." ^(٣) ولعلَّ هذا التعريف هو الأقرب إلى معنى الاستحسان، فيُعدَّل عن حكم المسألة لدليل انقذ في نفس المجتهد، ولكنَّ تعمَّر عليه، ولا يُمكنه الإفصاح عن هذا الدليل.

- حجية الاستحسان:

اختلف الأصوليون في حجية هذا الدليل، والخلاف مبسوط في كتب أصول الفقه. ولكنَّ بالنظر الدقيق وتحرير محل النزاع، فإنَّه لا يتحقَّق استحسان مُختلف فيه. قال الشوكاني: "قال جماعة من المُحقِّقين: الحقُّ أنَّه لا يتحقَّق استحسان مُختلف فيه." ^(٤) فالمانعون لهذا الدليل منَعوا الاستحسان بالتشهي والتلذُّذ والقول بالهوى من دون دليل، والمجيزون على رأيهم أيضاً لا يقولون بذلك، وإنَّما الاستحسان عندهم العدول عن حكم مسألة إلى نظائرها لدليل؛ فالخلاف لفظي فقط، وقد عمَّل بالاستحسان حتى منكره، مثل الشافعي؛ ^(٥) فهم يعملون به وإنَّ أطلقوا عليه غير هذه التسمية، أو أدرجوه ضمن

(١) الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة المالكي. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج ٣، ص ١٠٢.

(٢) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ص ١٧٣.

(٣) ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، مرجع سابق، ج ٢، ص ١١٩٥.

(٤) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٨٢. وانظر أيضاً:

- الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤٧٠.

- ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، مرجع سابق، ج ٢، ص ١١٩٢.

- السبكيان، الإبهاج في شرح المنهاج، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٩٠.

(٥) قال الإمام الشافعي بإبطال الاستحسان، وأورد له كتاب في كتابه "الأم". انظر:

- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عبد المطلب. الأم، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٠م، ج ٧، ص ٣٠٩.

وفيه يرفض الاستحسان بالتشهي، وبلا دليل، لكنَّه عمل بالاستحسان المُتَّفَق عليه. ومن الأمثلة على ذلك:

* استحسان التحليف على المصحف؛ إذ قال: "وقد كان من حكام الآفاق مَنْ يستحل على المصحف، وذلك

أدلة أخرى. وقد نُقِلَ عن مالك قوله: "الاستحسان تسعة أعشار العلم."^(١) والاحتكام إليه يكون مُستنداً إلى أصول الشريعة، وقواعدها العامة، ومقاصدها.

ب- أقسام الاستحسان:

الاستحسان ترك الدليل الأول إلى دليل ثانٍ اقتضاه الحكم في المسألة. وبحسب الدليل الثاني، قُسم الاستحسان إلى ستة أقسام،^(٢) هي:

- الاستحسان بالنص: معناه ورود دليل نصي من الكتاب أو السنة، بخلاف الحكم الثابت للمسألة. فمثلاً، في مسألة مَنْ أكل أو شرب ناسياً حال صومه، الحكم الثابت هو الفساد، ولكنْ عُدل عنه إلى حكم آخر لنص اقتضى ذلك، هو: "مَنْ أكل أو شرب ناسياً فليتم صومه."

- الاستحسان بالإجماع: معناه العدول عن قياس أو قاعدة عامة إلى الإجماع. ومن أمثله عقد الاستصناع؛ فهو جائز استحساناً، والقياس عدم جوازه؛ لأنَّه عقد على معدوم، ولكنْ أُجيز العمل بهذا العقد لتعامل الناس به في كل الأزمان من دون إنكار من العلماء، فكان إجماعاً.

- الاستحسان بالضرورة: معناه وجود ضرورة أو حاجة اقتضت العدول عن الحكم

= الشافعي، الأم، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٧٨.

* إرسال زكاة الفطر إلى الذي تُجمَع عنده قبل الفطر بيومين أو ثلاثة. "قال الشافعي: هذا حسن، وأستحسنه لمن فعله." انظر:

- الشافعي، الأم، مرجع سابق، ج ٧، ص ٢٧٣.

وقد بيّن في كتاب "الرسالة" الاستحسان المرفوض بأنَّه المخالف للخبر. انظر:

- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، القاهرة: مكتبة الخليلي، ط ١، ١٣٥٨ هـ، ص ٥٠٣.

(١) الشاطبي، الموفقات، مرجع سابق، ج ٤، ص ٤٤٢.

(٢) السرخسي، شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل. أصول السرخسي، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.)، ج ٢، ص ٢٠٢. وانظر أيضاً:

- الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٤٠٥.

- البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، مرجع سابق، ج ٤، ص ٥.

الأصلي. ومثال ذلك تطهير الآبار والأحواض التي تقع فيها نجاسة؛ فلا يُمكن تطهيرها بنزح كل الماء، فكان الحكم نزح قدر مُعيّن من الماء؛ رفعاً للحرج، وتيسيراً على الناس. وهذا القسم يشمل ما سَمَّاه المالكية ترك مقتضى الدليل للتيسير؛ رفعاً للمشقة،^(١) وإيثار التيسير والتوسعة على الخلق.

- الاستحسان بالقياس: معناه أن يردّ على المسألة قياساً؛ أحدهما: جلي ضعيف الأثر، والآخر خفي قوي الأثر، فيُرجَّح الخفي لقوة أثره. ومثاله الحكم بطهارة سؤر سباع الطير؛ فالقياس الجلي هو قياسها على سؤر سباع البهائم، فتكون نجسة، لكنهم أخذوا بالقياس الخفي على سؤر الآدمي، على أساس شرهها بمناقيرها، وحكموا بطهارتها استحساناً.

- الاستحسان بالعرف والعادة: هو العدول عن مقتضى القياس إلى حكم آخر لجريان العرف أو العادة به قولاً أو عملاً. ومثاله أن يُخلف المرء على أن لا يأكل لحماً ويأكل سمكاً، ويتحقّق في كل مسألة جرى العرف فيها على خلاف القياس.

- الاستحسان بالمصلحة: هو العدول عن حكم المسألة خلافاً للقياس، أو قاعدة عامة؛ لمصلحة راجحة تقتضي هذا العدول. والاستحسان بالمصلحة هو تعريف الاستحسان المذكور أنفاً للشاطبي: "الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي." ومثاله عدم إنهاء عقد المزارعة بموت المتعاقدين أو أحدهما؛ فالقاعدة انتهاء العقد بموت أحد طرفيه، ولكن رُجِّح عدم إنجائه للمصلحة الراجحة في استمراره.

من جانب آخر، تشترك المالكية^(٢) مع الحنفية في الاستحسان بالإجماع وبالعرف، والاستحسان بالضرورة أو رفع الحرج، وتفرد المالكية بالاستحسان بالمصلحة؛ وإن كان الاستحسان بالضرورة عند الحنفية يشمل المصلحة.

(١) ابن العربي، القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري الإشبيلي المالكي. المحصول في أصول الفقه، تحقيق: حسين علي البدري وسعيد فودة، عمّان: دار البيارق، ط ١، ١٤٢٠هـ، ص ١٣١.

(٢) ابن العربي، المحصول في أصول الفقه، مرجع سابق، ص ١٣١.

ت- بيان علاقة الفطرة بالاستحسان:

تتجلّى هذه العلاقة في محورين رئيسين، هما: التعريف، والأقسام.

- علاقة الفطرة بالاستحسان بناءً على تعريفه:

علاقة الفطرة بهذا الدليل تنطلق من التعريف المهجور للاستحسان: "معنى ينقح في ذهن المُجتهد تقصر عنه عبارته." فما ينقح في ذهن المُجتهد على خلاف الدليل الجزئي يُدركه بفطرته، وهو لم ينقح من عدم، ولا من مُجرّد التشهي، وإنّما بحسب نظره في مآلات العمل بالأدلة، فيجزم بضرورة ترك النص في هذا الموضع؛ درءاً للمفسدة، أو جلباً للمصلحة، وأتباعاً لمقاصد الشريعة كما قال الشوكاني.^(١) فبفطرة المُجتهد وخبرته ودربته في ممارسة هذه الصنعة، ونظراً إلى تجمُّع كمّ من المرجحات، فإنّه يعدل عن دليل المسألة إلى دليل آخر تبدّى له أنّه الأصح، والموافق لمقاصد الشريعة.

وفي معرض الردّ على مَنْ قال إنّ الاستحسان بهذا التعريف هوس، قال حسن حنفي: "هو ما ينقح في النفس، ولا تُسَعِّفه العبارة، ولا يحتاج إلى قياس، ليس هوساً، بل إحساس فطري، وذوق سليم."^(٢) فهو يُدرك الحكم بالفطرة، ولكن يُعسر عليه الإفصاح عن دليل ذلك فقط؛ أي إنّ الدليل موجود، ولكنّ التعبير عنه شاق.

وما الاستحسان سوى "الحس السليم والفطرة والطبيعة، ولا يعني أنّه تحكُّم الهوى أو المصلحة، بل الذوق الأخلاقي، وهو ليس تشريعاً، بل اجتهاد ... هو دليل داخلي في الحكم، وليس دليلاً خارجياً عليه، يقوم على الإحساس الطبيعي والفطرة السليمة ... هو أقرب إلى البدهة التي يعتمد عليها كل إنسان قبل القياس الشرعي الاصطناعي المُركَّب."^(٣) فالاستحسان هو عمل فطري بامتياز به، بالفطرة يُدرك المُجتهد أنّ الحكم في المسألة بما حُكِم به في نظائرها لا يستقيم، وينبغي العدول عنه، ولكنّ قد لا تُسَعِّفه العبارة في ذكر الدليل المُعتمَد في الحكم الجديد في المسألة.

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٨٤.

(٢) حنفي، حسن. من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، بيروت وطرابلس: دار المدار الإسلامي ودار أوياء، ط ١، ٢٠٠٥م، ج ٢، ص ٢٧٢.

(٣) المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٧٢.

والاستحسان والاستقباح، ومعرفة الحسن من القبيح، والتمييز بينهما، مغروس في فطرة البشر، كما في تعريفها. قال ابن القيم: "إنَّ الشرائع إنَّما جاءت بتكميل الفِطْرَة وتقريرها، لا بتحويلها وتغييرها، فما كان في الفطرة مُستَحْسَنًا جاءت الشريعة باستحسانه، فكسته حُسْنًا إلى حُسْنه، فصار حَسَنًا من الجهتين، وما كان في الفطرة مُسْتَقْبَحًا جاءت الشريعة باستقباحه، فكسته قُبْحًا إلى قُبْحه، فصار قبيحاً من الجهتين."^(١) فللفطرة دور كبير في استحسان ما يؤدي إلى المصلحة، ويدفع المفسدة، وفي إدراك ما يرفع الحرج والعسر والمشقة عن المكلفين، ويُيسِّر لهم تطبيق تكاليف الشرع.

فالاستحسان "هو أقرب إلى الترجيح وتحكيم العقل والذوق؛ ما ترضاه النفس وما تعافه، ليس الاستحسان منطقياً نظرياً، بل ذوقاً فطرياً."^(٢) وهذا ما أكَّده الحديث الشريف: "مَا رَأَهُ الْمُؤْمِنُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ."^(٣) وهو العمدة في الاستدلال على حجية الاستحسان. والاستحسان يهدف إلى تصحيح ما قد يطرأ على الواقعة عند تطبيق الحكم الأصلي من حياد على العدل أو التيسير ورفع الحرج، وهي مبادئ مغروسة في الفطرة، فيُعدَّل إلى حُكْمٍ يُوافق هذه المبادئ والفطرة.

- علاقة الفطرة بالاستحسان بناءً على أقسامه:

في أقسام الاستحسان، ترك القياس أو القاعدة العامة والعدول إلى دليل آخر أقوى، مثل: النص، أو الإجماع، أو القياس، أو المصلحة والعرف؛ فهو - حقيقةً - يعود إلى هذه الأدلة. وقد تبيَّن - في ما سبق - علاقة الفطرة بالأدلة المذكورة، وبالتعدّي تظهر وتتجلَّى علاقتها بالاستحسان بصورة منطقيّة؛ فعلاقة الفطرة بالاستحسان وثيقة جداً. أمّا

(١) ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٦.

(٢) حنفي، من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٧٣.

(٣) رواه مالك في الموطأ مرفوعاً، وأحمد في المسند موقوفاً على ابن مسعود، وقال الأرنؤوط مُحَقَّقُ المسند: "إسناده حسن". انظر:

-الأصبحي، مالك بن أنس. الموطأ برواية محمد بن الحسن الشيباني، تعليق وتحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، بيروت: المكتبة العلمية، ط ٢، ١٩٧٩م، باب: قيام شهر رمضان وما فيه من الفضل، ص ٩١، حديث رقم: (٢٤١).

- الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق، مسند المكثرين من الصحابة، ج ٦، ص ٨٤، حديث رقم: (٣٦٠٠).

الأقسام الأخرى، مثل الاستحسان للضرورة، ورفع الحرج، فهي لُبُّ ما تبتغيه الفطرة، وترتضيه. فالاستحسان -في مجمله- يهدف إلى رفع الحرج والمشقة الذي يتسبب فيه القياس، أو القاعدة العامة، أو الأصل الكلي، فكان الاستثناء تيسيراً للمُكَلَّفِين، وتحقيقاً لمقاصد الشرع المنشودة من التكليف، وهو ما يتجلى في أقسام الاستحسان.

استناداً إلى ما سبق، وبعد تعريف الاستحسان بأنه العدول عن حكم مسألة عن نظائرها لدليل اقتضى ذلك، فإنَّ هذا العدول يهدف إلى تصحيح ما قد يطرأ على الواقعة عند تطبيق الحكم الأصلي من حياد على العدل أو التيسير ورفع الحرج، وهي مبادئ مركوزة في الفِطْر، وما تعريفه بأنه معنى ينقذح في النفس وتعسّر عبارته عنه إلا إعمال للفطرة في إدراك الحكم. وفي معرض ذكر أقسام الاستحسان، اتضح أنَّ كل قسم مُرتَبَط بالفطرة بعلاقة متينة جداً.

٤ - علاقة الفطرة بالاستصحاب:

يُعدُّ الاستصحاب عند الأصوليين آخر مدار الفتوى،^(١) وتمسك النظر؛ أي آخر ما يُلجأ إليه عند البحث عن الحكم الشرعي لواقعة من الوقائع، ويُعدُّ أيضاً أحد الأدلة التبعية مجازاً.

أ- تعريف الاستصحاب:

الاستصحاب في اللغة من المصاحبة، وهي الملاءمة والملازمة، "وكل شيء لاءم شيئاً فقد استصحبه."^(٢)

وعرّف الاستصحاب في الاصطلاح بتعريفات عدّة، ولكنَّ ديدنها واحد وهو: "الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناءً على أنَّه كان ثابتاً في الزمان الأول."^(٣) فالاستصحاب هو

(١) الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد. البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، القاهرة: دار الأنصار، ط ٢، ١٤٠٠هـ، ج ٢، ص ١٧١. وانظر أيضاً:

- الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٧٤.

(٢) الفراهيدي، كتاب العين، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٢٤. وانظر أيضاً:

- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٣، ص ٣٣٥.

(٣) البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البرزدي، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٧٧. وانظر أيضاً:

استمرار الحكم في المستقبل بناءً على وجوده في الماضي ما لم يثبت وجود ما يُغيّره.

ب- صور الاستصحاب:

للاستصحاب صور مُتعدّدة، والمُتَّفَق عليها ثلاث صور، هي: (١)

- استصحاب حكم الإباحة الأصلية، أو الحكم الأصلي للأشياء؛ وهو الإباحة، ما لم يَرِدْ دليل على خلاف ذلك. فالأصل في الأشياء الإباحة.
- استصحاب العدم الأصلي، أو البراءة الأصلية. فالأصل عدم الإلزام إلا إذا ورد الدليل، مثل: الحكم ببراءة الذمة من التكاليف الشرعية.
- استصحاب ما دَلَّ العقل والشرع على ثبوته لوجود سببه حتى يقوم الدليل على زواله، مثل: ثبوت الرابطة الزوجية وبقائها حتى يقوم دليل الانفكاك والفرقة.

ت- بيان علاقة الفطرة بالاستصحاب:

تظهر علاقة الفطرة بدليل الاستصحاب في محورين رئيسين، هما: التعريف، والصور.

- علاقة الفطرة بالاستصحاب بناءً على تعريفه:

الاستصحاب دليل فطري بامتياز، فما هو إلا استمرار الحكم الذي ثبت في الزمن السابق إلى الزمن المستقبل ما لم يَرِدْ دليل يُغيّره، وهذا ما تحكم به الفطرة في جانبها العقلي والبداهة؛ استمرار الحكم إلا إذا ورد خلاف ذلك. "فدأب العقلاء في كل عصر ومكان، ومن كل فئة ودين، واعتادوا بفطرتهم التي فطرهم الله عليها في شؤونهم الخاصة والعامة على أنّهم إذا أيقنوا وتأكدوا من وجود شيء أو عدمه يمشون على يقينهم حتى يثبت العكس." (٢)

=- الأصفهاني، أبو الثناء شمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن أحمد بن محمد. بيان المختصر شرح مختصر ابن

الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقا، جدة: دار المدني، ط١، ١٩٨٦م، ج٣، ص٢٦١.

- الإنسوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، مرجع سابق، ص٣٦١.

(١) السبكيان، الإبهاج في شرح المنهاج، مرجع سابق، ج٣، ص١٦٨-١٧٠. وانظر أيضاً:

- الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج٨، ص١٧-١٨.

- الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ج٢، ص١٧٦.

- النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد. الجامع لمسائل أصول الفقه، الرياض: مكتبة الرشد، ط٦، ١٤٢٤هـ، ص٣٧٦.

(٢) مغنية، محمد جواد. علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، بيروت: دار العلم للملايين، ط٢، ١٩٨٠م، ص٣٥٧.

وفي استدلاله على حجية الاستصحاب، ذكر أبو زهرة أنه قد قام الدليل الشرعي والعقل والفطرة على العمل به. "فالبداهة، وهي أصل الفطرة، تحكم بالاستصحاب، ووجود أوصاف الأشياء والأشخاص تسير على الحكم باستصحاب الحال." (١) قال عبد الوهاب خلاف: "وهذا طريق في الاستدلال قد فُطِرَ عليه الناس، وساروا عليه في جميع تصرّفاتهم وأحكامهم." (٢) فالحكم ببقاء أمر أو شيء وعدم تغييره إلا برهان استدلال بدهي فطري، فمن عرف إنساناً حياً حكم بحياته حتى يقوم الدليل على وفاته، والحكم بثبوت الملك ما لم يرَ دُ دليل على زواله، فهذا النوع من الأحكام يُستدلّ عليه بالبداهة والفطرة.

- علاقة الفطرة بالاستصحاب بناءً على صورته:

تبيّن أنفاً استصحاب الحكم الأصلي للأشياء وهو الإباحة؛ فكل ما في الأرض مباح للإنسان، لكنّه قيّد بعدم ورود دليل المنع، وهذا الأخير يُمكن أن يكون دليلاً نصياً، أو أن يثبت ضرره بالعقل، أو أن ترفضه الفطرة. وكما تقدّم بيانه في هذه الدراسة، وذكره الشاطبي، (٣) فإنّ المنهي عنه نوعان: ما ورد في الشرع، وما استنكفت عنه الفطرة ورفضته، مثل تناول السموم، والإقبال على المهلكات، فالدليل تحريم الإباحة الأصلية قد يكون ما يُجَالف الفطرة.

إنّ تشريع الأصل في الأشياء الإباحة، وهذا يتوافق مع الفطرة؛ لأنّ من رحمة الله سبحانه بالعالمين أن جعل لهم كل ما في الأرض مُسَخَّرًا مباحاً إلا ما ورد دليل تحريمه، فهذا من السعة، وتأكيد أنّ هذا الدين دين الفطرة، وحتى ما ثبت تحريمه، فإنّه من الخبيث الذي ترفضه الفطرة.

واستصحاب البراءة الأصلية هو البقاء على الفطرة، (٤) أو الرجوع إليها؛ فكل مولود يولد على الفطرة، فالأصل براءة ذمته وعدم شغلها بالتكاليف إلا إذا ورد الدليل،

(١) أبو زهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٢٧٧.

(٢) خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٩٢.

(٣) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٨٨.

(٤) حنفي، من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٧٤.

والأصل براءته من التهم والنقائص؛ لأنَّه على الفطرة، فلا يُتَّهم إلا ببهان.

ومن الجوانب التربوية في اعتماد هذا الأصل واستصحاب الحال ما ذكره مصطفى البغا من "التأكيد على خيرية الإنسان وسلامة فطرته، وأنَّ الأصل فيه براءة، واستقامة الحال، وصدق المقصد."^(١) وفي الصورة الثالثة والحكم باستمرار ما ثبت بالعقل والشرع حتى يدل على ما يُغيِّره، فيه موافقة التشريع لمقتضيات الفطرة، فلو كان الأمر على غير هذا لكان فيه من الحرج والمشقة في عدم معرفة الأحكام.

وتأسيساً على ما سبق، فإنَّ الاستصحاب هو استمرار الحكم في الزمن المستقبل بناءً على وجوده في الزمن الماضي ما لم يثبت وجود ما يُغيِّره. وهو حُجَّة عند الجمهور ما عدا أتباع الحنفية الذين أثبتوا حجيتهم في النفي لا في الإثبات. وقد ذُكر في الاستصحاب ثلاث صور، هي: استصحاب حكم الإباحة الأصلية، والبراءة الأصلية، وما دلَّ الشرع والعقل على وجوده حتى يثبت ما يُغيِّره. وتظهر علاقة هذا الدليل بالفطرة في حقيقة الاستصحاب؛ فهو طريق في الاستدلال فُطِر عليه الإنسان في حكمه باستمرار الحكم ما لم يرد ما يُغيِّره، وهذا بالبدهة وأصل الفطرة. وفي صور الاستصحاب تأكيد قطعي لهذه العلاقة، فالبراءة الأصلية ما هي إلا رجوع إلى الفطرة، والاستصحاب دليل قوي على الاحتكام إليها.

والخلاصة أنَّ الاستصحاب طريق فطري بدهي في الاستدلال؛ فالحكم باستمرار الأمر ما لم يثبت له مُغيِّر هو حكم فطري، والأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد دليل يُغيِّره مُوافق للفطرة، واستصحاب البراءة الأصلية هو البقاء على أصل الفطرة.

خاتمة:

إنَّ مصادر التشريع وأدوات الاجتهاد، أو ما يُطلَق عليها اسم الأدلة التبعية، كلها مُتوافقة ومُتلائمة مع الفطرة، أو مع النظام الداخلي للإنسان في جانب من جوانبه؛ إمَّا في الجانب العقلي، وهو الأغلب كما في القياس والاستحسان والمصالح، وإمَّا في الجانب الجسدي باعتبار أحوال المخاطبين، ولا سيما ما كان في القرآن الكريم والسُّنة النبوية، وإمَّا

(١) البغا، الجوانب التربوية في أصول الفقه، مرجع سابق، ص ١٧٠.

في الجانب النفسي باعتبار أنّ كل الأدلة الأصلية والتبعية هدفها تحقيق مصالح المُكلّفين ومنافعهم. والفطرة تُعدُّ ضابطاً من ضوابط المصلحة، وإيثار التوسعة والتيسير ورفع الحرج عن المُكلّفين؛ كل ذلك من مبادئ الفطرة؛ إذ يروم الاستحسان -مثلاً- تصحيح ما قد يطرأ على الواقعة عند تطبيق الحكم الأصلي من حياد على العدل أو التيسير ورفع الحرج، وهي مبادئ مغروسة في الفطرة، فيُعدّل إلى حكم يتناغم مع هذه المبادئ، ويُوافق الفطرة.

ولا شكّ في أنّ مسايرة مصادر التشريع (الأصلية، والتبعية) للفطرة، ومراعاتها، وموافقتها، أمر مفروغ منه؛ لكي يُدرك المُكلّف أنّ الفطرة رقم صعب في المعادلة التشريعية، لا يُمكن بحالٍ إهماله، أو غُضُّ الطرف عنه، بل يجب استصحابه، والاسترشاد به في مواطن الاجتهاد.

الباب الثاني

علاقة الفطرة بمقاصد الشريعة والاجتهاد

وتطبيقاتها

اشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: علاقة الفطرة بمقاصد الشريعة الإسلامية

الفصل الثاني: علاقة الفطرة بالاجتهاد والقواعد الشرعية

وتطبيقاتها

الفصل الثالث: تطبيقات على أثر الفطرة في التشريع

الإسلامي

تمهيد:

بعد أن انتهينا من تعريف الفطرة بأنها النظام التكويني الداخلي في الإنسان، الذي يجعله قابلاً للحق وما يقتضيه، وقادراً على التمييز، عرّجنا على بيان علاقة الفطرة بالأحكام الشرعية وإثبات أنّها دليل شرعي يُمكن الاحتكام إليه في حالات مُعيّنة، ثمّ انتقلنا إلى إظهار ارتباطها بمصادر التشريع الأصلية، وأدوات الاجتهاد، أو ما يُطلق عليها اسم الأدلة التبعية.

وفي هذا الباب، سنعمل على بيان علاقة الفطرة بمقاصد التشريع وعملية الاجتهاد، ثمّ توظيف المفهوم وكل العلاقات السالفة في الفقه الفروعى والمسائل التشريعية.

الفصل الأول:

علاقة الفطرة بمقاصد الشريعة الإسلامية

في الباب الأول من الكتاب، عرّفنا الفطرة من مدخل تأصيلي، لتحدّد علاقتها بأول مباحث أصول التشريع؛ وهو الحكم الشرعي وأركانها، وتوضح علاقتها بمختلف مصادر التشريع الأصلية والتبعية.

وفي هذا الباب، واستكمالاً لبيان علاقة الفطرة بأصول التشريع الإسلامي، سنتناول علاقة الفطرة بمقاصد الشريعة، وبيان إن كانت الفطرة مسلماً من مسالك الكشف عن المقاصد أم أنّها مقصد شرعي رعاه الشارع الحكيم، فضلاً عن توضيح علاقتها بمختلف تقسيمات المقاصد، وإظهار مدى اعتبارها أساساً تبنى عليه مقاصد الشريعة الإسلامية.

أولاً: المقاصد والمصالح ومسالك الكشف عن المقاصد وعلاقتها بالفطرة

يجدر بنا ونحن نتحدّث عن الفطرة والتشريع أن نعرض للمقاصد؛ فالبنية التشريعية أحكام روحها مقاصد، ومثلما لاحظنا وجود تلازم بين الأحكام والفطرة فإنّ هذا يقتضي تلازماً بين الفطرة والمقاصد. وسنتناول في ما يأتي علاقة الفطرة بالمقاصد الشرعية.

١ - المقاصد والمصالح:

أول ما نستهل به بيان علاقة الفطرة بالمقاصد الشرعية، التعريف بالمقاصد والمصالح، ثمّ بيان الفرق بينها إن وُجد، والتعريف على بعض المصطلحات المقاربة التي تحمل نفس الحمولة المفهومية.

أ- تعريف المقاصد:

- المقاصد لغةً:

للفظ "قصد" في اللسان العربي معانٍ عدّة، منها: العزم على الشيء والتوجّه نحوه، واستقامة الطريق، والتوسّط والاعتدال، والهدف والغاية.^(١)

(١) ابن فارس، مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج ٥، ص ٩٥. وانظر أيضاً:

- الرازي، مختار الصحاح، مرجع سابق، ص ٢٥٤.

- ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٥٣.

تَقَصَّى الفيلسوف طه عبد الرحمن معنى لفظ "قصد" بضده. ولما كانت الأشياء بأضدادها تتمايز، فإنه استخرج معانيه الآتية المختلفة: (١) إذن، للفعل (قصد) ثلاثة معانٍ، هي: تحصيل الفائدة، وتحصيل النيّة والتوجُّه، وتحصيل الغرض. ولهذا الفعل ثلاثة مضامين مهمة، هي: المضمون الدلالي وهو المقصود، والمضمون الإرادي وهو القصد، والمضمون القيمي وهو المقصد.

– المقاصد اصطلاحاً:

مرَّ تعريف المقاصد الشرعية خلال التاريخ الأصولي بمراحل عدّة انتهت بتبلوره في التصوُّر الأخير للمعاصرين؛ فالأصوليون القدامى (٢) لم يُعرِّفوا المقاصد بالمفهوم الحدّي للتعريف، خلا ما ذكره الجويني في كتابه "غياث الأمم" بقوله: "قواعد كلية تحامر العقول من أصول الشريعة لا تكاد تحفى، وإن درست تفاصيل المذاهب." (٣) فقد ذكر هذا التعريف في سياق حديثه عن خلو الزمان من المفتين واندثار المذاهب، فيُلجأ إلى القواعد الكلية التي تجمع أصول الشريعة ولا تكاد تحفى على ذوي التمييز.

ومن تعريفات المُتقدِّمين للمقاصد نجد أن الشاطبي لم يُعرِّف المقاصد بالحد (٤) أيضاً،

(١) عبد الرحمن، طه. تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٥، ٢٠١٦م، ص ٩٨.

أسهب طه عبد الرحمن في شرح هذه المعاني في كتابه:

– عبد الرحمن، طه. سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط ٢، ٢٠١٥م، ص ٧٤.

(٢) سبب ذلك هو اهتمامهم بالمفهوم التطبيقي له، وهذا ما يُلاحظ على جهودهم التي لا تُنكر.

(٣) الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد. غياث الأمم في التياث الظلم الغيائي، تحقيق: عبد العظيم الديب، الدوحة: المحقق، ط ٢، ١٤٠١هـ، ص ٤٣٨.

(٤) عزا المعاصرون للشاطبي عدم إعطائه تعريفاً للمقاصد بالحد إلى كتابه الذي رآوه مُوجَّهاً إلى العلماء الراسخين؛ إذ قال: "من هنا لا يُسمَح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد حتى يكون رياناً من علم الشريعة؛ أصولها، وفروعها، منقولها، ومعقولها." انظر:

– الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ١، ص ١٢٤.

أو أنه توسَّع في شرح المقاصد ما أغناه عن تعريفها، أو أنه لم يُعرِّفها لأنَّها واضحة عنده. انظر:

– الريسوني، أحمد. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الرياض وهرندن: الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٤، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م، ص ١٧.

وهذا لا يُسلِّم فيه؛ إذ إنَّه عرف كثيراً من المصطلحات الأصولية المعروفة، مثل: المباح، والعزيمة، والرخصة.

وهو أفضل أنواع التعريف، وإنَّما عرَّفها تعريفاً آخرَ، ارتآه الأجدى لتوضيح معناها، وهو ما أطلق عليه المناطقة اسم التعريف بالتقسيم،^(١) فقَسَّم المقاصد إلى مقاصد الشارع، ومقاصد المُكَلَّف؛ إذ قال: "المقاصد التي ينظر فيها قسمان: أحدهما يرجع إلى قصد الشارع، والآخر يرجع إلى قصد المُكَلَّف".^(٢) ثمَّ عرَّف كل قسم في موضعه، فعرَّف مقاصد الشارع بقوله: "... إنَّ الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدينيوية، وذلك على وجه لا يخلت به نظام، لا بحسب الكل، ولا بحسب الجزء".^(٣) وعرَّف مقاصد المُكَلَّف بأنَّها "القصد الشرعي من وضع الشريعة: إخراج المُكَلَّف من داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد الله اضطراراً".^(٤) وبهذا أعطى التعريف حقه من البيان.

وبجمع التعريفين،^(٥) نجد ما يُمكن اعتباره تعريفاً حديثاً للمقاصد عند الشاطبي: "مقاصد الشريعة: هي إقامة مصالح المُكَلِّفين الدينيوية والأخروية على نظام يكونون به عباداً لله اختياراً كما هم اضطراراً".^(٦) هذا قصد الشارع، وليس قصد المُكَلَّف. أمَّا عند المعاصرين، فنجد تعريفات عدَّة كلها تصبُّ في قالب واحد، وتدور في فلك أوحد، بَعْضُ النظر عن تعدُّد الألفاظ أو اختلافها من حيث القِلَّة أو الكثرة، من ابن عاشور إلى علّال الفاسي فالريسوني واليويي والحادمي وغيرهم. ومن بين هذه التعريفات:

تعريف ابن عاشور: "المقاصد هي الأعمال والتصرُّفات المقصودة لذاتها، والتي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساعٍ شتَّى، أو تُحمَل على السعي إليها امتثالاً، وتلك تنقسم إلى قسمين: مقاصد للشرع، ومقاصد للناس في تصرُّفاتهم".^(٧) ومما يُؤخِّد على هذا التعريف أنَّه

(١) التعريف بالتقسيم؛ أي بذكر الأقسام التي ينقسم إليها المفرد المعرف. انظر:

- الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة. ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دمشق: دار القلم، ١٤١٤هـ، ص ٦٢.

(٢) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٢، ص ٧-٨.

(٣) المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٧.

(٤) المرجع السابق، ج ٢، ص ١٦٨.

(٥) كما فعل الباحث عز الدين بن زغبية. انظر:

- ابن زغبية، عز الدين. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، القاهرة: مطبعة دار الصفاة، ط ١، ١٩٩٦م، ص ٤٣.

(٦) المرجع السابق، ص ٤٣.

(٧) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ٤٠٢.

عَرَّفَ المقاصد بالأعمال والتصرُّفات ذاتها، في حين أنَّ المقاصد هي الغايات والمرامي والأهداف لهذه التصرُّفات. ثمَّ إنَّه قَسَمَ المقاصد إلى مقاصد الشارع ومقاصد الناس، وفي هذا احتذاءً بالشاطبي، ثمَّ قَسَمَ مقاصد الشارع إلى عامة وخاصة، وذكر تعريف كلِّ منهم.

أمَّا مقاصد الناس أو المُكلِّفين فعَرَّفَهَا ابن عاشور بقوله: "أمَّا مقاصد الناس في تصرُّفاتهم فهي المعاني التي لأجلها عاقدوا، أو تعاطوا، أو تغارموا، أو تقاضوا، أو تصالحوا."^(١) فمقاصد المُكلِّفين هي الغايات والأهداف التي يسعى إليها المُكلَّفون في تصرُّفاتهم، كما في عقد النكاح، والبيع، والإجارة.

تعريف علال الفاسي: "المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها."^(٢) وقد قصر ذلك على المقاصد الجزئية فقط.

تعريف الريسوني: "هي الغايات التي وُضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد."^(٣) تعريف البيوي: "هي المعاني والحكم ونحوها التي رعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً من أجل تحقيق مصالح العباد."^(٤)

فكل ما سبق من التعريفات يُجمع على أنَّ المقاصد هي الغايات أو المعاني والحكم التي تضمَّنتها الشريعة لتحقيق مصلحة العباد العامة والخاصة، ولكنَّ الملاحظ أنَّها عَرَّفت مقاصد الشارع وأهملت مقاصد المُكلَّف التي أشار إليها الشاطبي وابن عاشور.

التعريف المختار: يُمكننا اعتماد التعريف الآتي لمقاصد الشريعة: "الغايات والمعاني والحكم التي رعتها الشريعة من أجل تحقيق مصالح المُكلَّف، مع مطابقتها بالقصد الإرادي له." فهذا التعريف جمع بين مقاصد الشارع (المعاني والغايات التي روعيت في تشريع الأحكام لتحقيق مصالح المُكلِّفين في العاجل والآجل)، ومقاصد المُكلَّف؛ أي غاياته وأغراضه المُوافقة لقصد الشارع.

(١) المرجع السابق، ج ٣، ص ٤٠٢.

(٢) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مرجع سابق، ص ١١١.

(٣) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص ١٩.

(٤) البيوي، محمد سعد بن أحمد. مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، الرياض: دار الهجرة، ط ١، ١٤١٨ هـ، ص ٣٧.

ب- تعريف المصالح، وعلاقتها بالمقاصد:

- تعريف المصلحة في اللغة والاصطلاح

سبق لنا تعريف المصلحة لغةً في الفصل الثالث من الكتاب: "المنفعة والخير والصواب، والصلاح ضد الفساد." أمّا في الاصطلاح فقد عُرِّفَت في الفكر الأصولي تعريفات مُتعدِّدة، نختار منها ما يأتي:

تعريف الغزالي: "نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم. فكل ما يتضمَّن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يُفَوِّت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة."^(١)

- علاقة المقاصد بالمصالح:

يتبادر إلى الذهن كثيراً سؤالان عن علاقة المقاصد بالمصلحة: هل المصالح هي نفسها المقاصد؟ ما الذي يربط بينهما؟ ونظراً إلى التداخل الكبير بين المصالح والمقاصد؛ فقد قرن بعض الباحثين بينهما كأنَّهما مترادفان. قال عبد النور بزا: "إذا استقرأنا الخطاب الأصولي المقاصدي عامة وجدناه يستعمل مصطلح المقاصد باستمرار للتعبير عن المصالح والعكس بالعكس، رغم ما بين اللفظين من اختلاف في جذرهما اللغوي ... الشيء الذي لم تختلف فيه أنظار المقاصديين إلى اليوم، بحيث لا يوجد في مجموع ما وصلنا من مُصنِّفاتهم أيُّ تمييز بين المقاصد والمصالح."^(٢)

والعلاقة بين المصالح والمقاصد تتحدَّد في أنَّ مقاصد الشريعة تقوم على أساس النظر المصلحي الذي يبني على جلب المصالح ودرء المفاسد، وهذه العبارة الأخيرة مدار المقاصد وقوامها.^(٣) قال الغزالي: "نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع."^(٤) وفي

(١) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ص ١٧٤.

(٢) بزا، مصالح الإنسان: مقارنة مقاصدية، مرجع سابق، ص ٣٥.

(٣) بركاني، أم نائل. نظرية الوسائل في الشريعة الإسلامية، بيروت: دار ابن حزم، ط ١، ٢٠٠٩م، ص ١٨٥.

(٤) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ص ١٧٤.

ما يخص تقسيمات المقاصد، فقد درج الأصوليون على تقسيمها إلى مصالح ضرورية، وحاجية، وتحسينية، وهذا مما لا خلاف فيه. يضاف إلى ذلك أن مراعاة مصالح الناس تتحقق بالمحافظة على الكليات الخمس: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. "فالمصالح الإنسانية هي روح المقاصد الشرعية، وقرينتها الملازمة لها باستمرار." (١) والبحث في المصالح والمفاسد هو بحث في صميم المقاصد وقلبها.

لتوضيح العلاقة بين المصالح والمقاصد، يجب التفريق بين مقاصد الأحكام ومقاصد الخطاب؛ فمقاصد الشريعة بقدر ما هي مقاصد لخطابها، فإنها مقاصد لأحكامها. ومقاصد الأحكام هي المصالح والأهداف المنشودة من تشريع الأحكام. أما مقاصد الخطاب فهي المعاني التي قصدها الشارع من خطابه. ومن ثم، فمقاصد الشريعة أعم من المصالح، والمصالح جزء منها؛ فهي مقاصد الأحكام.

- المقاصد والمصالح والمفاسد، والتعبير عنها بلفظ "النفع"، و"الضرر"، و"الخير"، و"الشر"، وما شابهها:

أشار القرآن الكريم كثيراً إلى المقاصد بتعبيرات مختلفة؛ فعبر عن المصالح بالنعف والخير وغيرهما، وعبر عن المفاسد بالضرر والإثم ... قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٣٧﴾ [البقرة: ٢١٩]، وقال سبحانه: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [المائدة: ٩٠]، وقال عز وجل: ﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْوَاهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٧١].

كان هذا دأب العلماء في التعبير عن المصالح والمفاسد بالمنافع والمضار، وبالحسن والقبح، وغير ذلك. قال الغزالي: "المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة، أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك؛ فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق." (٢)

(١) بز، مصالح الإنسان: مقارنة مقاصدية، مرجع سابق، ص ٣٦.

(٢) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ص ١٧٤.

وقد أوضح العز بن عبد السلام، وهو إمام المصالح، التعبيرات المختلفة للمصالح والمفاسد بقوله: "ويعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر، والنفع والضرر، والحسنات والسيئات؛ لأنَّ المصالح كلها خيور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات، وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح، والسيئات في المفاسد."^(١)

"ويعبر عن المصالح والمفاسد بالمحسوب والمكروه، والحسنات والسيئات، والعرف والنكر، والخير والشر، والنفع والضرر، والحسن والقبح."^(٢) وقد عدَّ محمد سعد اليوبي هذه العبارات، التي يستفاد منها في معرفة المصالح والمفاسد، الطريق الرابع^(٣) من طرق معرفة المقاصد.

٢- علاقة الفطرة بمسالك الكشف عن المقاصد:

مسالك الكشف عن المقاصد هي الطرق والوسائل والسبل، التي يُمكن بها معرفة مقصود الشارع، وفهم أهدافه ومراميه من تشريع الأحكام، والهدف منها التحقق من تعيين المقصد تعييناً لا اختلاف فيه، كما قال ابن عاشور: "لنصل إلى الاستدلال على تعيين مقصد ما من تلك المقاصد استدلالاً، يجعله بعد استنباطه محل وفاق بين المتفهمين؛ سواء في ذلك من استنبطه، ومن بلغه، فيكون ذلك باباً لحصول الوفاق في مدارك المجتهدين، أو التوفيق بين المختلفين من المقلِّدين."^(٤)

سنعرض هنا طرق الكشف عن المقاصد، وبيان إذا كانت الفطرة من هذه الطرق أم أنّها تعدُّ مبدأً أساسياً يُحتكم إليه في تحديد القيمة المقاصدية لأيّ مقصد شرعي.^(٥)

أ- بيان علاقة الفطرة بمسالك الكشف عن المقاصد عند المتقدمين:

أشار علماء الأصول إلى مسالك الكشف عن المقاصد من دون تحديد بهذا الاسم، وقد كانت تَرِدُ أثناء كلامهم عن أسرار الشريعة وغاياتها. وكذلك تحدّث علماء الأصول

(١) السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ج ١، ص ٥.

(٢) السلمي، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام. الفوائد في اختصار المقاصد (القواعد الصغرى)، تحقيق:

إياد خالد الطباع، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، ط ١، ١٤١٦هـ، ص ٣٨.

(٣) اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، مرجع سابق، ص ١٧١.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ٥٢.

(٥) الحسني، مقاصد الشريعة وأسئلة الفكر المقاصدي، مرجع سابق، ص ٨٧.

عن هذا الموضوع في مسلك العلة ضمن باب القياس. "ولعل أبرز مكان برزت فيه طرق إثبات المقاصد، ولو بصفة جزئية، هي موضوع مسالك العلة."^(١) وقد أشار ابن عطية في تعريفه للفطرة إلى أنها طريق لمعرفة الشرائع، فقال: "والذي يُعتمد عليه في تفسير هذه اللفظة (الفطرة) أنها الخلق والهيئة في نفس الطفل، التي هي مُعدّة مهيأة لأن يُميّز بها مصنوعات الله تعالى، ويستدل بها على ربّه، ويعرف شرائعه، ويؤمن به."^(٢) فإذا عُرِفَت الشرائع بالفطرة، فلا بُدَّ أن تُعرَف بها مقاصد هذه الشرائع.

- علاقة الفطرة بمسالك الكشف عن المقاصد عند الجويني:

أشار إمام الحرمين الجويني إلى أحد هذه المسالك بقوله: "ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة."^(٣) وهو بذلك يُصرِّح ويؤكد أن من طرق الكشف عن المقاصد، الأوامر والنواهي، بل يلوم من لم يدرك ذلك، ويصف بصيرته بالقصور؛ فالأوامر والنواهي أول مسلك وطريق لاكتشاف المقاصد. ونلمس إشارة الجويني إلى الفطرة في تعريفه للاستدلال؛^(٤) إذ قال: "الاستدلال وهو: معنى مُشعر بالحكم، مُناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي، من غير وجدان أصل مُتفق عليه، والتعليل المنسوب جارٍ فيه."^(٥) فالاستدلال هو معنى يقتضيه العقل أو الفطرة العقلية، ويُناسب هذا المعنى الحكم من دون وجود أصل أو دليل مُتفق عليه لهذا الحكم.

ثم ذكر ثلاثة مذاهب فيه، وانتصر للمذهب الأخير، وهو مذهب الشافعي الذي اعتمد التمسك بالمعنى وإن لم يكن له أصل؛ شرط قرينه من معاني الأصول الثابتة.^(٦) فالاستدلال هو إيجاد حكم مُعين اقتضته الفطرة العقلية؛ شرط ألا يُخالِف الأدلة المُتفق

(١) ابن زغيب، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٠٧.

(٢) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٣٦.

(٣) الجويني، البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق، ج ١، ص ١٠١.

(٤) هذا ما بيّنه جمال الدين عطية. انظر:

- عطية، جمال الدين. نحو تفعيل مقاصد الشريعة، هردن والجزائر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار التنوير،

ط ٢٠٢٥، ١٤٢٥هـ، ص ٢٢.

(٥) الجويني، البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٦١.

(٦) المرجع السابق، ج ٢، ص ١٦١.

عليها. فالعمل العقلي لا يستقل، وإنما يدور في فلك الفطرة حتى لا يزيغ عن الصواب؛ فالفطرة هي البوصلة.

وقد عرّف الجويني المقاصد بأنها "قواعد كلية تُخامر العقول من أصول الشريعة لا تكاد تخفى، وإن دُرست تفاصيل المذاهب." (١) فالمقاصد هي كليات وقواعد لا تخفى على العقول ولا الفطر، حتى وإن اندثرت المذاهب وتفصيلاتها؛ فمقاصد الشريعة باقية راسخة مُدرّكة بالفطرة العقلية.

وفي حديثه عن خلو الزمان من الشريعة في كتابه "غياث الأمم"، بيّن أنّ للفطرة والعقل دوراً في إدراك المصالح والمفاسد، من دون أن يُسلم لها بتشريع الأحكام، فقال: "ولسنا نُنكر أنّ عقولهم تستحثهم في قضايا الحيلّات على الانكفاف عن مقتضيات الردى،" (٢) والانصراف عن موجبات التوى، (٣) ولكنّا لا نقضي بأنّ حكم الله عليهم موجب عقولهم." (٤) فيرجع المُكلّف إلى ما فُطر عليه، وما رُكز في فطرته من معرفة وتمييز المنافع من المضار، وما يُنجي مما يهلك، فيبتدر المنجّيات، ويتجنّب المهلكات. وقال في موضع آخر: "لسنا نُنكر أنّ العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك وابتدار المنافع الممكنة، على تفاصيل فيها، وجحد هذا خروج عن المعقول." (٥) فبيّن أنّ إنكار معرفة المصالح والمفاسد بالعقل الفطري غير مستساغ؛ إذ يُعدّ خروجاً عن المعقول. فللفطرة دور في إدراك المصالح وما يضادها من مفاسد، لكنّها لا تكون مستقلة عن الشرع، بمعنى جعلها قاعدة نافذة مُحصّصة، لا مُشرّعة. وقد أدرج جمال الدين عطية آراء الجويني ضمن الجهود التي تُبيّن دور العقل والفطرة في الكشف عن المقاصد.

(١) الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، مرجع سابق، ص ٤٣٨.

(٢) الردى هو الهلاك. يقال: ردى في البئر وتردّى: إذا سقط في بئر، أو نهر من جبل. انظر:

- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٠٦.

- ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٣١٦.

(٣) لفظ "التوى" يعني الذهاب بلا عودة، والضياع، والخسارة، والهلاك. انظر:

- ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ١٤، ص ١٠٦.

(٤) الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، مرجع سابق، ص ٥٢٥.

(٥) الجويني، البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق، ج ١، ص ١٠.

- علاقة الفطرة بمسالك الكشف عن المقاصد عند العز بن عبد السلام:

من الأئمة المحققين الذين توسَّعوا في هذه المسألة، العز بن عبد السلام الذي حاز مرتبة الريادة فيها؛ ذلك أنه أول مَنْ تحدَّث عن هذه الطرق مُفصَّلة أثناء حديثه عن طرق معرفة المصالح والمفاسد. ومسالك الكشف عن المقاصد عند العز بن عبد السلام هي: "النص كتاباً وسُنَّةً، الإجماع، القياس المعتر، الاستدلال الصحيح، العقل، الظن المعتر، الاستقراء، التجارب."^(١)

ويُمكن دمج ما سبق في طريقتين: النقل: يضمُّ الكتاب، والسُنَّة، والإجماع. والعقل: يضمُّ القياس، والاستدلال، والظن المعتر، والاستقراء، والتجارب؛^(٢) فهي كلها تؤوّل إلى العقل أخيراً لاعتمادها عليه.

قال العز: "مصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها لا تُعرَف إلا بالشرع، فإن خفي منها شيء طُلب من أدلة الشرع، وهي: الكتاب، والسُنَّة، والإجماع، والقياس المعتر، والاستدلال الصحيح. أمّا مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات، والظنون المعترات، فإن خفي شيء من ذلك طُلب من أدلته، ومن أراد أن يعرف التناسبات والمصالح والمفاسد؛ راجحها ومرجوحها، فيعرض ذلك على عقله، بتقدير أن الشرع لم يرِدْ به، ثمَّ يبيّن عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبَّد الله به عباده، ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته، وبذلك تعرف حسن الأعمال وقُبْحها."^(٣)

وقد خصَّ العز بن عبد السلام الفطرة بأنَّها إحدى سُبُل معرفة المقاصد، وجاء ذلك في أنحاء متفرقة من كتابه القيم "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"؛ إذ قال: "إنَّ الله قد فطر عباده على معرفة معظم المصالح الدنيوية ليُحصِّلوها، وعلى معرفة معظم المفاسد

(١) كما أوردها الباحث عمر بن صالح بن عمر في كتابه. انظر:

- ابن عمر، عمر بن صالح. مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، عمّان: دار النفائس، ط ١، ١٤٢٣هـ، ص ١٨١.

(٢) ذكر الإمام الشاطبي أيضاً التجارب بوصفها طريقاً لمعرفة المصالح الدنيوية. انظر:

- الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٢، ص ٧٨.

(٣) السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ج ١، ص ١٠.

الدنيوية ليتركوها، ولو استقرئ ذلك لم يخرج عمّا ركزه الله في الطباع من ذلك إلا اليسير القليل، فمعظم ما تحثُّ عليه الطباع قد حثت عليه الشرائع، وما اتَّفقت على الصواب إلا أوّل الألباب.^(١)

فالملاحظ من كلام العزّ أنّه بالتتبُّع نجد أنّ الإنسان مفطور على معرفة معظم المصالح والمفاسد؛ سواء منها الدنيوية أو الأخروية، ولا بُدَّ من التركيز على قوله: "معظم"؛ ذلك أنّ الفطرة لا تُدرِك كل المصالح والمفاسد، فهذا دور الشريعة، وإنّما تُعرَف أغلبها لما وضعه الله سبحانه في الإنسان مُدْ أخذ عليه العهد. وكذلك فإنَّ بعض المصالح والمفاسد؛ لدقتها وتشابهها، لا تُدرِك بسهولة، بل تحتاج إلى فهم وتبصُّر وإنعام نظر، فتؤدي الفطرة دوراً مهماً في إدراكها. "ومن المصالح والمفاسد ما لا يعرف إلا كل ذي فهم سليم وطبع مستقيم، يعرف بهما دق المصالح والمفاسد وجُلَّهما، وأرجحهما من مرجوحهما."^(٢)

ومن المقاصد ما لا يُعرَف ولا يُرَجَّح إلا بالفطرة، ويُلاحظ أيضاً ارتباط الفطرة بالعقل؛ فحين يتحدّث العز بن عبدالسلام عن العقل فإنّه يتحدّث عن العقل الفطري، فيقول: "ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، وذلك معظم الشرائع؛ إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أنّ تحصيل المصالح المحضّة، ودرء المفاسد المحضّة عن نفس الإنسان وعن غيره، محمود حسن."^(٣)

وقد أشار العز إلى الدور المهم الذي تؤديه الفطرة في الترجيح بين المصالح في ما بينها، وكذا المفاسد في ما بينها، فبيّن أهميتها في فقه الموازنات، بوصفها عاملاً أساسياً في الترجيح، فقال: "مَنْ عرف مصالح الدارين وشرفها حثّه طبعه على طلب أحسنهما فأحسنهما، وأفضلهما فأفضلهما، كما حثّه على دفع أقبحهما فأقبحهما، وأرذلها فأرذلها."^(٤) وبيّن في موضع آخر أنّ "تقديم الأصلاح فالأصلح، ودرء الأفسد فالأفسد مركز في طباع

(١) المرجع السابق، ج ٢، ص ٦٠.

(٢) المرجع السابق، ج ٢، ص ١٨٩.

(٣) المرجع السابق، ج ١، ص ٥.

(٤) المرجع السابق، ج ١، ص ١٦٤.

العباد؛ نظراً لهم من ربّ الأرباب." (١) وفي قول ثالث، أكد أن: "الطباع مجبولة على معرفة بالمصالح والأصالح، والفساد والأفسد." (٢)

تبيّن ممّا سبق أنّ العز بن عبد السلام أكّد الدور المحوري للفطرة في معرفة المصالح والفساد، بل في معرفة أدقها وأخفها، وبيّن أهميتها في الترجيح بين المصالح، وأنّه لا يُمكن الترجيح دون سابق علم بطرفي الترجيح، فيمكن للفطرة إدراك المصالح، ومن ثمّ تُعدّ أحد مسالك الكشف عن مقاصد الأحكام.

- علاقة الفطرة بمسالك الكشف عن المقاصد عند ابن تيمية:

تتبع يوسف محمد البدوي كتب ابن تيمية، واستطاع استخلاص ستة مسالك منها؛ للكشف عن المقاصد، وهي: "الاستقراء، اللسان العربي، السياق والمقام، الاقتداء بالصحابة، المقاصد الأصلية، سكوت الشارع." (٣) غير أنّه لم يُشير إلى دور الفطرة بوصفها مسلكاً أو طريقاً لمعرفة المقاصد، أو مبدأً يُحتكم إليه. والحقيقة أنّ شيخ الإسلام ذكر الفطرة، وبيّن دورها وأهميتها في معرفة الخالق والإقرار بوحدانيته وهو أعظم المصالح، ونفي الشرك وما يتمخض عنه وهو أكبر المفساد، فضلاً عن اعتبارها طريقاً لمعرفة الحق والصواب والمصلحة، وهذا ما نجده متناثراً في نصوص كثيرة من كتبه، ومنها قوله: "فالله سبحانه فطر عباده على محبته وعبادته وحده؛ فإذا تُركت الفطرة بلا فساد كان القلب عارفاً بالله، محباً له، عابداً له." (٤) وكذلك بيّن الشيخ أهمية الفطرة ودورها في معرفة الحق والصواب، فقال: "فإنّ الله تعالى نصب على الحق الأدلة والأعلام الفارقة بين الحق والنور وبين الباطل والظلام، وجعل فطر عباده مستعدة لإدراك الحقائق ومعرفتها، ولولا ما في القلوب من الاستعداد لمعرفة الحقائق، لم يكن النظر والاستدلال ولا الخطاب والكلام." (٥) فيُصرّح أنّ الاستعداد الفطري للمعرفة والإدراك هما أساس النظر والاستدلال، ثمّ الكشف عن المصالح والفساد، ثمّ بيان المقاصد.

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٩.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٦.

(٣) البدوي، يوسف أحمد محمد. مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، عمّان: دار النفائس، ٢٠٠٠م، ص ٢٠١-٢٢٥.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ١٠، ص ١٣٥.

(٥) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، مرجع سابق، ج ٥، ص ٦٢.

وقد تكررّت مواضع إيراد الشيخ ابن تيمية أنّ الفطرة طريق لإدراك الحق وأتباعه؛ "فإنَّ أصلَ الفطرة التي فطر الناس عليها، إذا سلمت من الفساد؛ إذا رأت الحق اتبعته وأحبته؛ إذ الحق نوعان: حق موجود فالواجب معرفته والصدق في الإخبار عنه، و ضد ذلك الجهل والكذب، وحق مقصود وهو النافع للإنسان، فالواجب إرادته والعمل به، و ضد ذلك إرادة الباطل وأتباعه. ومن المعلوم أنّ الله خلق في النفوس محبة العلم دون الجهل، ومحبة الصدق دون الكذب، ومحبة النافع دون الضار." (١) فالأنفس مفضولة على إدراك الحق والتصديق به ومحبته، ومعرفة الباطل وتكذيبه والنفور منه.

أولى ابن تيمية الفطرة مكانة رفيعة بوصفها الكاشفة عن الحق والباطل، والنافع والضار، والصواب والخطأ، والمعروف والمنكر، وهو ما بيّنه في قوله: "والله سبحانه خلق عباده على الفطرة التي فيها معرفة الحق والتصديق به، ومعرفة الباطل والتكذيب به، ومعرفة النافع الملائم والمحبة له، ومعرفة الضار المنافي والبُغض له بالفطرة، فما كان حقاً موجوداً صدّقت به الفطرة، وما كان حقاً نافعاً عرفته الفطرة، فأحبته، واطمأنت إليه؛ وذلك هو المعروف، وما كان باطلاً معدوماً كذّبت به الفطرة، فأبغضته الفطرة، فأنكرته." (٢) وفي هذا دليل لا يقبل النقاش في تأكيده مكانة الفطرة ودورها في كشف المصالح والمفاسد وإدراكها. وقد سبق بيان أنّ مصطلحات الحق والنافع والملائم والمعروف وغيرها إنّما تُستعمل للتعبير عن المصالح، وعكسها للمفاسد، وهي قطب رحى المقاصد؛ ما يعني أنّ الفطرة تُعدُّ مسلكاً مهياً للكشف عن مقاصد الأحكام ومعرفتها عند ابن تيمية، وإن لم يُصرّح بذلك.

- علاقة الفطرة بمسالك الكشف عن المقاصد عند ابن القيم:

سار ابن القيم على خطى شيخه ابن تيمية، فبيّن أهمية الفطرة ودورها في معرفة المصالح والمفاسد، وذلك عن طريق استحسانها كل الفضائل، واستقباحها كل الرذائل،

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ١٥، ص ٢٤١.

(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٧٧. انظر:

- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٢.

فقال: "وضع الله سبحانه في العقول والفِطْر استحسان الصدق، والعدل، والإحسان، والبر، والعفة، والشجاعة، ومكارم الأخلاق، وأداء الأمانات، وصلة الأرحام، ونصيحة الخلق، والوفاء بالعهد، وحفظ الجوار، ونصر المظلوم، والإعانة على نوائب الحق، وقرئ الضيف، وحمل الكَلِّ، ونحو ذلك. ووضع في العقول والفِطْر استقباح أصداد ذلك." (١)

فالفطرة تُدرِك ما فيه النفع والخير، وتنفر ممَّا فيه الضر والشر، وتُدرِك الحق، وتُصدِّق به، وتنفر من الباطل، وتُكذِّب به. والعلاقة بين الفطرة والعقل وإدراك المصالح والمفاسد علاقة استلزام منطقي، وهذا ما أكَّده في قوله: "فإنَّ الله سبحانه فطر عباده على استحسان الصدق والعدل، والعفة والإحسان، ومقابلة النعم بالشكر، وفطروهم على استقباح أصدادها، ونسبة هذا إلى فِطْرهم وعقولهم كنسبة الحلو والحامض إلى أذواقهم." (٢)

وقد بيَّن تكامل الوحي والفطرة في إدراك الحق؛ إذ ليس للفطرة الانفراد بمعرفة الحق مستقلة عن الشرع، فالفطرة والعقل تابعان للشرع. صحيح أنَّهما يُدرِكان الحقائق - كما سبق بيانه في مسألة التحسين والتقيح -، غير أنَّهما لا يستقلان في الحكم عليها، بل الشرع وحده يزيد قدرة الفطرة والعقل على إدراك الحق قوةً وإشراقاً، ويضفي عليها جمالاً وحُسناً. قال ابن القيم في ذلك: "مستند الاستحسان والاستقباح التدين بالشرائع؛ فيقال لا ريب أنَّ التدين بالشرائع يقتضي الاستحسان والاستقباح، ولكنَّ الشرائع إنَّما جاءت بتكميل الفِطْر وتقريرها لا بتحويلها وتغييرها، فما كان في الفطرة مُستحسنًا جاءت الشريعة باستحسانه، فكسته حُسناً إلى حُسنه، فصار حَسناً من الجهتين، وما كان في الفطرة مُستقبِحاً جاءت الشريعة باستقباحه، فكسته قُبْحاً إلى قُبْحه، فصار قبيحاً من الجهتين. وأيضاً فهذه القضايا مُستحسنَة ومُستقبَّحة عند مَنْ لم تبلغه الدعوة، ولم يُقرَّ نبوة، وأيضاً فمجيء الرسول بالأمر بحسنها والنهي عن قبيحها دليل على نبوته، وعلم على رسالته." (٣)

(١) ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي. إغاثة اللهفان من مصادب الشيطان، تحقيق: محمد حامد الفقي، الرياض: مكتبة المعارف، (د. ت.)، ج ٢، ص ١٣٨.

(٢) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، مرجع سابق، ص ٢٤٥.

(٣) ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٦.

فاستحسان الشرع لما رُكِّز في الفطرة استحسانه، واستقباحه لما رُكِّز فيها استقباحه، دليل على صدق نبوة محمد ﷺ؛ فما جاء به الشرع يستحيل أن يُخالف ما عُرس في الفطرة، فلا ينهى الشرع عما كان مُستحسنًا بالعقل والفطرة، ولا يأمر بما كان مُستقبحاً مُستهجنًا في العقول والفِطْر، وهذا من تمام موافقة الشرع للفطرة البشرية. "الشرائع الإلهية جاءت بما يُوافق الفطرة." (١)

وبناءً على معرفة الفطرة للحسن والقبيح، وللنافع والضار، فإنها تُعدُّ مسلكاً من مسالك الكشف عن المصالح والمفاسد، ثمَّ الكشف عن مقاصد الأحكام.

وقد أشار إلى جانب مهم جداً؛ هو علاقة التكامل بين الفطرة والعقل والوحي، مُؤكِّداً "أنَّ الله سبحانه منح عباده فطرةً فطَّرهم عليها، لا تقبل سوى الحق، ولا تُؤثر عليه غيره لو تركت؛ وأيدها بعقول تُفرِّق بين الحق والباطل، وكمَّلها بشرعة تُفصِّل لها ما هو مستقر في الفطرة وأدركه العقل مُجملاً. فالفطرة قابلة، والعقل مُركِّك، والشرع مُبصِّر مُفصِّل لما هو مركز في الفطرة، مشهود أصله دون تفاصيله بالعقل، فاتَّفقت فطرة الله المستقيمة والعقل الصريح والوحي المُبصِّر المُكَمَّل." (٢)

فالعلاقة الثلاثية متكاملة بين الفطرة والعقل الصريح والوحي المُبصِّر؛ فطرة لا تقبل إلا الحق، وعقل يُفرِّق بين الحق والباطل مُجملاً، وشرع يُفرِّق بين الحق والباطل تفصيلاً.

فهذا التكامل هو من تمام عدل الشارع سبحانه ورحمته؛ فلو لم يكن ما أمر به مُوافقاً للفِطْر، ومُناسب للعقول، ما تقبَّله المُكلَّفون، ولا عملوا به. وقد بيَّن ابن القيم أنَّ الفطرة نور زادها نور الوحي إشعاعاً وتألُّقاً؛ إذ قال: "وهكذا المؤمن قلبه مضيء يكاد يعرف الحق بفطرته وعقله، ولكن لا مادة له من نفسه، فجاءت مادة الوحي، فباشرت قلبه، وخالطت بشاشته، فازداد نوراً بالوحي على نوره الذي فطره الله تعالى عليه، فاجتمع له نور الوحي إلى نور الفطرة، نور على نور، فيكاد ينطق بالحق، وإن لم يسمع فيه أثر، ثمَّ

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، مرجع سابق، ج٦، ص٨٦.

(٢) ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي. الصواعق المرسلية في الرد على الجهمية والمعتلة، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، الرياض: دار العاصمة، ط١، ١٤٠٨هـ، ج٤، ص١٢٧٧.

يسمع الأثر مُطابقاً لما شهدت به فطرته، فيكون نوراً على نور، فهذا شأن المؤمن يُدرك الحق بفطرته مُجملاً، ثمَّ يسمع الأثر جاء به مُفصلاً، فينشأ إيمانه عن شهادة الوحي والفطرة.^(١) وهذا الإيمان الناشئ عن الأنوار الثلاثة يستهدئ به، وتناثر به ظلمات القلوب، فتُدرك الحق، ولا تحيد عنه، وتعرف الباطل، ولا تقربه، وتُصدّق بالحق، وتتبعه، وتُكذّب بالباطل، وتستهجنه، وتفر منه.

لاحظنا ممّا سبق أنّ الفطرة يُمكنها إدراك الفضائل واستحسانها، ومعرفة الرذائل واستقباحها، وأتّما توقن وجود الحق وتقبله، وتُبغض الباطل وتنفر منه، وأنّ الحسن والتُّبّح مركزان في الفِطْر، وأنّ الشرع لا يُخالف ما غُرس فيها، وأنّ الشرائع جاءت لتُفصّل ما أجل العقل والفطرة معرفته، وأنّه يوجد تكامل بين الفطرة والعقل والشرع؛ فيمكنها -إذن- إدراك مقاصد الأحكام الشرعية وغاياتها ومراميتها.

- علاقة الفطرة بمسالك الكشف عن المقاصد عند الشاطبي:

للإمام الشاطبي قَدَم السبق في باب المقاصد وعرض مسالك الكشف عنها؛ فقد ذكرها أثناء كتابه الدرّة "الموافقات"، ثمَّ جمعها في آخر الكتاب ضمن "ما يُعرّف به مقصود الشرع". وقد ذكر الشاطبي أربعة مسالك، هي:^(٢)

- "مُجرّد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي"، وهو يدخل ضمن منطوق النصوص الشرعية، وما يستقنى مباشرةً من ألفاظها.

- "اعتبار علل الأوامر والنواهي"؛ وهو الذي يُعبّر عنه بالقياس، أو معقول النصوص.

- "المقاصد الأصلية والتبعية"؛ إذ إنّ "للأحكام الشرعية مقاصد أساسية، تُعبّر الغاية الأولى والعليا للحكم، ولها مقاصد ثانوية تابعة للأولى، ومُكمّلة لها."^(٣) فلكل الأحكام مقاصد أصلية من أجلها شرع الحكم، وأخرى تابعة للأولى، وخادمة

(١) ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي. الوابل الصيب من الكلم الطيب، تحقيق: سيد إبراهيم، القاهرة: دار الحديث، ط ٣، ١٩٩٩م، ص ٥٣.

(٢) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٣٤-١٥٦.

(٣) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص ٢٧٥.

ومُكَمِّلة لها؛ شرط ألا تعود عليها بالإبطال والاختلال، فالمقصد الأصلي من النكاح هو التناسل ومقاصده التبعية السكن والمودة والإحصان.

- "سكوت الشارع"؛ أي سكوت الشارع عن إعطاء الحكم، "وموجبه المقتضي له قائم، فلم يُقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان في ذلك الزمان؛ فهذا الضرب السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزداد فيه، ولا يُنقَّص."^(١) فالقصد من السكوت عدم الزيادة، فإن وُجِدَت كانت بدعة زائدة مُحَالِفة لما قصده الشارع كما قال.

وقد أضاف الريسوني مسلكين اعتبرهما الشاطبي، وإن لم يُسمِّهما:^(٢)

- فهم المقاصد وفق مقتضيات اللسان العربي؛ فالرجوع إلى اللغة العربية هو الأساس في إدراك مقاصد الشرع ومراميه، وفهمها لا يتأتى إلا عن طريق اللغة العربية. قال الريسوني: "يجب أن يُنظر إلى مقاصد الشريعة في ضوء لغتها العربية، وفي ضوء المعهود من لسان العرب."^(٣) واللغة العربية هي ما فُطِرَ عليه اللسان العربي في إدراك معاني الشرع وفهم مقصوده؛ إذ قال الشاطبي: "لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع."^(٤) وقال في المسألة الأولى من النوع الثاني من مقاصد الشارع (قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام): "إنَّ الشريعة مباركة عربية لا مدخل فيها للألسن العجمية."^(٥) وقصده أن لا سبيل إلى فهم التشريع ومراميه ومقاصده إلا باللغة العربية.

- الاستقراء؛ تحدَّث عنه الشاطبي كثيراً في الموافقات، وقد استغرب الريسوني عدم ذكر الاستقراء ضمن المسالك الأربعة الموصلة إلى معرفة مقصود الشرع على

(١) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج٣، ص١٥٧.

(٢) الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، مرجع سابق، ص٢٩٥-٣٠٧.

(٣) المرجع السابق، ص٢٩٦.

(٤) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج٥، ص٤٠١.

(٥) المرجع السابق، ج٢، ص١٠١.

الرغم من كثرة استشهاده به، وتنويهه بقيمته وأهميته، مُؤكِّداً أنَّ الاستقراء أهم طريق فاعل لكشف المقاصد عند الشاطبي.^(١)

ومن الملاحظ أنَّ الشاطبي لم يُصرِّح باعتبار الفطرة مسلكاً للكشف عن المقاصد، فقال مُتأثراً بالنظرة الأشعرية في التحسين والتقييح:^(٢) "كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك ممَّا يختصُّ بالشارع، لا مجال للعقل فيه، بناءً على قاعدة نفي التحسين والتقييح. فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما، فهو الواضع لها مصلحة، وإلا فكان يُمكن عقلاً أن لا تكون كذلك؛ إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية، لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قُبْح، فإذن كون المصلحة مصلحة هو من قبَل الشارع بحيث يُصدِّقه العقل، وتطمئن إليه النفس."^(٣)

فلا تحسين ولا تقييح للعقل أو الفطرة، وإدراك المصالح لا يكون إلا بالشرع، ولا مجال للعقل والفطرة في معرفتها؛ فدور العقل يقتصر على التعقُّل، وهو فهم الشريعة، وفهم مقاصدها، والاستنباط في حدود ما تقتضيه النصوص.^(٤) فالعقل تابع للنقل، وإذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية؛ فعلى شرط أن يتقدَّم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخَّر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرجه النقل.^(٥) فالشاطبي ذكر صراحةً بأنَّه لا مصدر لإدراك المصالح سوى الشرع. "إنَّ المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها."^(٦)

ولكن، هل يعني ذلك أنَّ الإمام الشاطبي لم يعتبر العقل إطلافاً، وأنَّه لا دور له في معرفة المصالح؟ أجاب الريسوني عن هذه المسألة في كتابه "نظرية المقاصد عند الشاطبي"

(١) الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، مرجع سابق، ص ٢٨٣.

(٢) "الشاطبي نفسه لم ينبُج من بعض الآثار السلبية -لمسألة التحسين والتقييح- لها، وأعني بالذات تأثره بالنظرة الأشعرية إلى الموضوع." انظر:

- الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص ٢٤١-٢٦٨.

(٣) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٣٤-٥٣٥.

(٤) العبيدي، حمادي. الشاطبي ومقاصد الشريعة، دمشق: دار قتيبة، ط ١، ١٤١٢هـ، ص ١٦٨.

(٥) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ١، ص ١٢٥.

(٦) المرجع السابق، ج ١، ص ٥٣٧.

بعد أن عرّف العقل بأنه "مجموع الطاقات الإدراكية لدى الإنسان، ممّا قد يُسمّى فطرةً، أو خبرةً، أو فكراً، مع ما تُوفّره هذه الطاقات من حصيلة معرفية، في أيّ مجال، وفي أيّ تخصّص".^(١) ثمّ سرد بعد ذلك المجالات التي يُمكن فيها استعمال العقل لإدراك المصالح عند الشاطبي، وقد حدّدها في ثلاثة مجالات:^(٢)

- التفسير المصلحي للنصوص؛ فالشريعة موضوعة لمصالح العباد، والأصل في أحكامها التعليل المصلحي. قال الشاطبي في هذا المجال: "وقد نهى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عن بيع الغرر، وذكر منه أشياء؛ كبيع ثمرة قبل أن تزهي، وبيع جبل الحبلّة، والحصاة وغيرها. وإذا أخذنا بمقتضى مُجرّد الصيغة امتنع علينا بيع كثير ممّا هو جائز بيعه وشراؤه؛ كبيع الجوز، واللوز، والقسطل، في قشرها ... ومثل هذا لا يصح فيه القول بالمنع أصلاً؛ لأنّ الغرر المنهي عنه محمول على ما هو معدود عند العقلاء غرراً مُتردّداً بين السلامة والعطب، فهو ممّا خُصّ بالمعنى المصلحي، ولا يتبع فيه اللفظ بمُجرّده."^(٣) فنحن نرى الحاجة إلى العقل والفطرة لفهم النصوص فهماً سليماً، ونظراً مُتبصّراً.

- تقدير المصالح المتغيّرة والمتعارضة، وهو مجال يُمكن فيه للعقل إدراك المصالح والمفاسد المتغيّرة والمتجدّدة وتقديرها، وما تتطلبه من أحكام مُناسبة، بحسب الحال والزمان والمكان. وكذلك ترجيح المصالح في ما بينها، والموازنة بين المفاسد في ما بينها. قال الشاطبي: "المنافع والمضار عامتها أن تكون إضافية لا حقيقية. ومعنى إضافية؛ أيّ إنّها منافع أو مضار في حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص، أو وقت دون وقت ... فكثير من المنافع تكون ضرراً على قوم، أو تكون ضرراً في وقت أو حال، ولا تكون ضرراً في آخر."^(٤) فالحاجة إلى تقدير تغيّر المصالح وتجدّدها، وأيضاً الترجيح في ما بينها مسألة مهمة لا ينوء بها إلا العقل السليم والفطرة.

(١) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص ٢٥٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥٨-٢٦٩.

(٣) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٦-٤١٨.

(٤) المرجع السابق، ج ٢، ص ٦٥.

- باب المصالح المُرسَلة؛ فهي تحتاج إلى العقل في تعيينها وتقديرها وترجيحها. فعن طريق النظر والتقدير العقلي، تُعيّن المصالح المُرسَلة، وتوضّع في مراتبها اللاتئة بها. ومثال ذلك عرض المسائل على عامة الناس أو خواصهم. "وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة، فإن صحّت في ميزانها، فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهلها، فإن لم يؤدّ ذكرها إلى مفسدة، فاعرضها في ذهنك على العقول، فإن قبلتها، فلك أن تتكلّم فيها؛ إمّا على العموم إن كانت ممّا تقبلها العقول على العموم، وإمّا على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم، وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ، فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية." (١)

كذلك في مسألة أتباع الهوى وذمّه والتصدي له، فهو يستند إلى دور العقل والفطرة؛ نظراً إلى خصوصية المسألة، وتعلّقها بالطبيعة البشرية، "إنّ مَنْ تقدّم مَن لا شريعة له يتبعها، أو كان له شريعة درست، كانوا يقتضون المصالح الدنيوية بكفّ كل مَن أتبع هواه في النظر العقلي." (٢)

ولتمييز أهل الأهواء، يضع الشاطبي ميزانين؛ الأول: شرعي، والثاني: فطري (٣) "لذلك اتّفقوا على ذمّ مَن أتبع شهواته، وسار حيث سارت به." (٤) وبهذا يظهر أنّه يُقرُّ بدور العقل، وأنّ الفطرة تابعة للشرع من دون استقلال في إدراك المصالح.

تبيّن ممّا سبق أنّ العلماء المُتقدّمين لم يقولوا باعتبار الفطرة مسلكاً للكشف عن مقاصد الأحكام، لكنّهم أعملوها، وعدّوها طريقاً مهماً لمعرفة المصالح والفساد، وذلك باستعمالهم مصطلحات متنوعة تدل على ذلك.

ب- بيان علاقة الفطرة بمسالك الكشف عن المقاصد عند المعاصرين:
بيّنّا أنّ الفطرة طريق لإدراك المصالح والفساد، وأنها مضامين مقاصد الأحكام الشرعية، وإن لم نجد قولاً صريحاً بذلك، وسنبحث في ما يأتي إن كان أحد من المعاصرين

(١) المرجع السابق، ج ٥، ص ١٧٢.

(٢) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٩٢.

(٣) العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ٢٦٥.

(٤) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٩٢.

قد صرّح باعتبار الفطرة مسلماً من مسالك الكشف عن المقاصد، أو عدّها مبدأً معيارياً لتحديد المقاصد.

- علاقة الفطرة بمسالك الكشف عن المقاصد عند ابن عاشور:

سنتناول في ما يأتي مسالك الكشف عن المقاصد عند ابن عاشور، ثمّ نُبيّن إذا كان قد عدّ الفطرة طريقاً لمعرفة المقاصد أم لا.

مسالك الكشف عن المقاصد عند ابن عاشور:

ذكر ابن عاشور طرقاً عدّة للكشف عن المقاصد، تُعدّ مرجعاً عند الكتّاب المعاصرين، إضافةً إلى المسالك التي ذكرها الشاطبي، وقد أوردتها في كتابه "مقاصد الشريعة"، وهي على الترتيب: (١)

- الاستقراء، وهو نوعان: استقراء علل الأحكام، واستقراء علل أدلة الأحكام. (٢)
- أدلة القرآن الواضحة الدلالة التي يضعف احتمال أن يكون المراد منها غير ما هو ظاهرها بحسب الاستعمال العربي.
- السُّنة المتواترة. (٣)

في معرض المقارنة بين منهج الشاطبي ومنهج ابن عاشور في الكشف عن المقاصد ذكر عبدالمجيد النجار (٤) وجود اختلاف بينهما، مردّه إلى منطلق كلّ منهما؛ إذ سعى

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ٥٢-٦٤.

(٢) الأول يكون بتتبّع العلل المثبتة بطرق مسالك العلة؛ لما يحصل باستقراءها من استخلاص حكمة واحدة، أو علة واحدة تنتهي إليها، تكون مقصداً شرعياً. والثاني يكون باستقراء أدلة أحكام اشتركت في علة واحدة، وحصل لنا اليقين بأن تلك العلة مقصد مراد للشارع. انظر:

- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ٥٦-٦١.

(٣) هذا الطريق لا يوجد له مثال إلا في حالين: الأول: المتواتر المعنوي الحاصل من مشاهدة عموم الصحابة عملاً من النبي ﷺ، فيحصل لهم علم بتشريع في ذلك يستوي فيه جميع المشاهدين. والثاني: تواتر عملي يحصل لأحد الصحابة من تكرر مشاهدة أعمال رسول الله ﷺ، بحيث يُستخلص من مجموعها مقصد شرعي. انظر:

- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ٦٢-٦٣.

(٤) للاستزادة، انظر: بحث "مقصد مسالك المقاصد عند ابن عاشور مقارنة بالإمام الشاطبي" لعبد المجيد النجار ضمن كتاب: =

الشاطبي إلى ضبط مسالك المقاصد في نطاق آحاد الأحكام الشرعية الجزئية، في حين سعى ابن عاشور إلى إيجاد قاعدة للكشف عن المقاصد الكلية العامة. وكذلك لاحظ وجود تكامل مرحلي بينهما؛ فقد أسس الشاطبي للمقاصد ولمسالك الكشف عنها بمنحى جزئي في مرحلة أولى، ليواصل بعده ابن عاشور في المرحلة الثانية السعي إلى التأسيس والتقنين. والحاصل اليوم وجود دعوة إلى الجمع بين المنهجين كما يقول عبد المجيد النجار.^(١)

الفطرة مسلك للكشف عن مقاصد الأحكام ومبدأ معياري لتحديد مقاصد الشريعة عند ابن عاشور:

يُعدُّ ابن عاشور أول مَنْ رَكَزَ على مباحث الفطرة وعلاقتها بالتشريع والمقاصد، إلاَّ أنه لم يُصرِّح بأنَّها مسلك من مسالك الكشف عن المقاصد، على الرغم من المكانة العظيمة التي أولاهما إيَّاهما، على أساس انبناء صرح المقاصد عليها، وأنَّ المقصد العام من التشريع هو مسيرتها. غير أنَّ تتبُّع ما أورده من نصوص يُظهِرُ أنَّه عدَّها مسلكاً. وفي ما يأتي ما يشير إلى ذلك:

- "وصف الإسلام بأنَّه الفطرة أنبأنا بأنَّ الفطرة تهتدي إلى أصوله، وتطمئن إلى شرائعه."^(٢) فإنَّ كانت الفطرة تهتدي إلى أصول هذا الدين فلا بُدَّ أنَّها تهتدي إلى مقاصده.

- "وصف الإسلام بأنَّه الفطرة ... هذا الوصف العظيم صالح لأنَّ يكون الأصل العام لفهم مناحي التشريع والاستنباط منها؛ فهو أولى الأوصاف بأنَّ يجعل أصلاً جامعاً لكلِّيات الإسلام."^(٣) ففهم مناحي التشريع لا بُدَّ أنَّ يعقبه فهم لمقاصد هذا التشريع؛ ليتمكَّن من الاستنباط الصحيح.

- "في وصف الإسلام به (الفطرة) في آية ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ

= النجار، عبد المجيد. مقاصد الشريعة عند الطاهر بن عاشور (مجموعة بحوث)، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط ١، ١٤٣٤هـ، ص ٣٠-٣٤.

(١) المرجع السابق، ص ٣٤.

(٢) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، مرجع سابق، ص ١٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨.

النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الَّذِينَ الْقَيْمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾
 [الروم: ٣٠] تنبيهاً للعلماء في فهم الشريعة والتفقه فيها، وفي تنفيذ الشريعة وسياسة
 الأمة بها، بأنَّ عليهم أن يُسايروا هذا الوصف الجامع، ويجعلوه رائدهم
 وعاصمهم في إجراء الأحكام بمنزلة إبرة المغناطيس لربان السفينة. وأحسب أنَّ
 أئمة الإسلام - أهل الأنظار الشاسعة - لم يتركوا ملاحظة هذا الوصف عند الحاجة
 إلى اعتباره في تعرُّف الأحكام، أو سياسة الأمة. ^(١) ثمَّ ذكر عدم اعتناء علماء
 الأصول بهذا الوصف والتنظير له.

فابن عاشور يدعو - إذن - المُجتهدين إلى الاعتماد على الفطرة في تعرُّف الأحكام
 ومقاصدها، بل يجعل الفطرة مرجعاً أساسياً ومعياراً وميزاناً للمُجتهد، ويُشبهها بإبرة
 المغناطيس في البوصلة بالنسبة إلى ربان السفينة. وقال إسماعيل الحسني في شرحه
 للفطرة في فقه نظرية مقاصد الشريعة عند ابن عاشور: "تُعَبَّرُ الفطرة طريقاً لجلب
 الصلاح ودرء الفساد، وذلك سبب ملاحظة مُحَقِّقِي العلماء لها في تعرُّفهم للأحكام، أو
 في سياستهم للأمة." ^(٢)

وللفطرة دور كبير وأساسي في إدراك المصالح والمفاسد (مقاصد الأحكام)، وقد
 صرَّح بذلك ابن عاشور في مواضع كثيرة من كتبه، مثل:

- "كل فعل يجب العقلاء أن يتلبَّس به الناس، وأن يتعاملوا به، فهو من الفطرة، وكل
 فعل يكرهون أن يقابلوا به، ويشمئزون من مشاهدته وانتشاره، فهو انحراف عن
 الفطرة." ^(٣) فما فيه مصلحة وخير ونفع فهو محبوب للناس بالفطرة، وما كان غيره
 من فساد وشر وضرر فالناس تكرهه بالفطرة؛ فالفطرة قادرة على إدراك مضامين
 المصالح والمفاسد.

- "قوانين المعاملات فيه هي راجعة إلى ما تشهد به الفطرة؛ لأنَّ طلب المصالح من

(١) المرجع السابق، ص ١٨.

(٢) الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ص ٢٧٨.

(٣) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، مرجع سابق، ص ١٩.

الفطرة. ^(١) فهذا تصريح مباشر لا يشوبه غموض بإمكانية إدراك المصالح عن طريق الفطرة.

- "الإنسان مفطور على الخير، وأنَّ في جِبَلَّتِهْ جلب النفع والصلاح لنفسه، وكرهه ما يظنه باطلاً أو هلاكاً، ومحبة الخير والحسن من الأفعال، لذلك تراه يُسَرُّ بالعدل والإنصاف، ويَنصَح بما يراه مجلبة لخير غيره، ويغيث الملهوف، ويُعَامِل بالحسنى، ويغَار على المستضعفين، ويَشْمَتُ من الظلم، ما دام مُجَرِّداً عن رَوَمِ نفع يجلبه لنفسه، أو إرضاء شهوة يريد قضاءها، أو إشفاء غضب يجيش بصدرة، تلك العوارض التي تحول بينه وبين فطرته زمنًا." ^(٢)

فالإنسان مجبول على حب كل الفضائل والصفات الحسنة وجلبها، وعلى كره كل الرذائل والموبقات ودفعها؛ فهي فطرة قد فُطِرَ عليها الإنسان، وما كان غير ذلك فهو حائل بينه وبين فطرته، سيزول - لا محالة - بعد رشح من الزمن. فهذه تصريحات من ابن عاشور بأنَّ الفطرة طريق لمعرفة المصالح والمفاسد، وأنها مقاصد الأحكام؛ فهي تهتدي إلى شرائع الإسلام، وتعرف جميع نواحيه، ويُمكن اعتبارها بوصلة للمُجتهد في التمييز ومعرفة الأحكام، وهي أيضاً طريق أساسي للتفريق بين المنافع والمضار، وبين الفضائل والرذائل، وبين المصالح والمفاسد؛ فالفطرة - إذن - طريق ومسلك من مسالك معرفة مقاصد الأحكام، ومبدأ رئيس لتحديد المقاصد الشرعية.

- الفطرة مسلك للكشف عن المقاصد عند بعض المعاصرين:

مَنْ جاء من المعاصرين بعد ابن عاشور لم يُضِف شيئاً ذا قيمة كبيرة في المقاصد وطرق الكشف عنها سوى التفصيل والترتيب. "فالذي يتتبع ما كُتِبَ في المقاصد لا يفوته أن يلاحظ أنَّ ما أورده اللاحقون على الشاطبي لم يخرج عمَّا كتبه، واقتصر عملهم على اختصاره، وإعادة ترتيبه." ^(٣) وعن دور الفطرة في معرفة المقاصد وإدراكها، انقسم المعاصرون في ذلك إلى فريقين: فريق عدَّها طريقاً لمعرفة المصالح والمفاسد، وفريق آخر عدَّها مسلكاً صراحةً.

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج ٢١، ص ٩١.

(٢) المرجع السابق، ج ٣٠، ص ٤٢٦.

(٣) عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ٢١.

التلميح بأنَّ الفطرة مسلک للكشف عن المقاصد:

من المعاصرين الذين أشاروا إلى ذلك:

جلال الفاسي في قوله: "والكل مُتَّفِقٌ على أنَّه عَزَّجَلَّ قادرٌ أن يفعل في مُلكه ما يشاء، وأنَّه خلق الخير والشر، ورَكَّب في النفس الإنسانية وسائل التمييز بين هذا وذاك."^(١) وقد ذكر ذلك في خضم تناوله الدين الإسلامي بوصفه دين العقل والعدل والفطرة، فبيَّن أنَّ للفطرة الإنسانية دوراً في التمييز بين الخير والشر، ثمَّ بين المصالح والمفاسد، وأنَّ للعلاقة المتعدية دوراً في معرفة مقاصد الأحكام.

عبد السلام الرفعي: فبعد أنْ عدَّ الفطرة إحدى خصائص المقاصد، تكلم عن دورها في إدراك المصالح، قائلاً: "الإنسان بفطرته يستطيع أن يفهم المصالح، ويُميِّز بينها وبين المفاسد... كما يستطيع ترجيح أفضلها عن فاضلها."^(٢) ففي سياق القول السابق نفسه، وعلى خطى المُتقدِّمين، تبيَّن أنَّ للفطرة دوراً في معرفة المصالح، والترجيح في ما بينها.

عبد النور بزا: أشار بزا إلى أنَّ "الإنسان السوي يُميِّز بفطرته بين الخير والشر، ويُفاضل بين الحسن والقُبْح، ويُفرِّق بين النفع والضرر، ويُحبِّد المعروف على المنكر، ويُقدِّم الصلاح على الفساد، فتراه يُوازن بين هذا وذاك، ويُرجِّح الراجح منها، فيفعله لرجحان مصلحته، أو يتركه لرجحان مفسدته."^(٣) فبيَّن بذلك دور الفطرة المهم في التمييز والتفريق بين المصالح والمفاسد، والموازنة في ما بينها.

أشار أصحاب النصوص السابقة إلى دور الفطرة في إدراك المصالح وفق طريقة المُتقدِّمين، وهي مقاصد الأحكام دون أنْ يعدَّوها مسلکاً للكشف عن المقاصد صراحةً، ولكنَّ الفكرة أخذت تتبلور تدريجياً.

(١) الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مرجع سابق، ص ١٧١.

(٢) الرفعي، عبد السلام. فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازي، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ٢٠١٠م، ص ١١٩.

(٣) بزا، عبد النور. فقه المقاصد والمصالح بين العز بن عبد السلام وأبي إسحاق الشاطبي، لندن: مؤسسة الفرقان

للتراث الإسلامي، ط ١، ١٤٣٥هـ، ص ٤١٨.

التصريح بأن الفطرة مسلك للكشف وإدراك المقاصد: من المعاصرين الذين قالوا باعتبار الفطرة مسلكاً:

جمال الدين عطية: أشار في كتابه "نحو تفعيل مقاصد الشريعة" تحت عنوان "دور العقل والفطرة والتجربة في تحديد وإثبات المقاصد" أن مَنْ أتى بعد الشاطبي من علماء المقاصد والأصول لم يضيفوا شيئاً عليه سوى الترتيب والتفصيل، بل فعلوا خلاف ذلك، "وقد تجاهلوا جميعاً ما قرَّره السابقون قبل الشاطبي من دور العقل والفطرة في معرفة المصالح والمفاسد في غياب النص".^(١)

فهو يُعدُّ من الأوائل الذين نَبَّهوا على دور الفطرة في إدراك المقاصد بعدما أوضح أنَّ سبب الإعراض عنها مَنْ جاء بعد الشاطبي هو مسألة التحسين والتقييح، وما ترتب عليها من معارك ومناظرات، فكان ديدن الكُتَّاب تجنُّب الحديث عن العقل والفطرة وإعمالهما؛ خوفاً من الانجرار إلى القول بعدم الحاجة إلى الشريعة استقلالاً بالعقل.

نعمان جغيم: نبَّه جغيم إلى عدم إدراج الفطرة والعقل بوصفها مسلكاً مستقلاً للكشف عن المقاصد، فقال: "والواقع أنَّ الذين كتبوا في طرق الكشف عن مقاصد الشريعة لم يُهملوا دور العقل (وهو يشمل الفطرة والتجربة) في ذلك، بل هو مذكور في مسلك "المناسبة" ضمن مسالك العِلَّة".^(٢) ثمَّ ذكر تعريف الأصوليين للمناسبة: "الوصف الذي يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من جلب مصلحة، أو دفع مضرة".^(٣) ثمَّ أضاف قائلاً: "وجميع الذين كتبوا في مسالك الكشف عن المقاصد ذكروا مسالك العِلَّة، والمناسبة جزء منها، وما دام ما يُسمَّيه "العقل والفطرة والتجربة" يندرج في مصطلح العقل، وهو الأساس الذي تقوم عليه المناسبة، فإنَّ ذكره

(١) عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ٢١.

(٢) جغيم، نعمان. "طرق معرفة مقاصد الشريعة بين الشاطبي والكُتَّاب المعاصرين"، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد: (١٠٤)، ٢٠١٦م، ص ١٩.

(٣) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٧٠. وانظر أيضاً:

- الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، مرجع سابق، ص ٣٢٥.

بوصفه مسلكاً مستقلاً عن المناسبة يكون من باب الحشو والتكرار.^(١)

ولما كان لجغيم باع في التأليف المستقل لمسالك الكشف عن المقاصد،^(٢) فإن ما ذكره مهم جداً. أما عدم ذكره أن الفطرة أو العقل مسلك مستقل لمعرفة المقاصد، فمرده إلى تجنب الحشو والتكرار على اعتبار ذكرهما في مسالك العلة؛ فلا فائدة من إفرادهما، ولكن لا يُسلم له بذلك؛ إذ إن كتب المقاصد استقلت -تقريباً- عن كتب أصول الفقه. وتأسيساً على ذلك، فإن من أراد الاطلاع ومعرفة طرق الكشف عن المقاصد وجد ضالته في كتب المقاصد، بيد أن هذه الكتب لا تذكر كلها مسلك المناسبة بوصفه طريقاً للكشف عن المقاصد. يضاف إلى ذلك أنه لا يمكن لأيِّ دارس الخوض في مسالك التعليل وتشعباتها لاستخراج هذا المسلك، وهو بذكره مسالك الكشف عن المقاصد غصَّ الطرف عن ذكر الفطرة والعقل بوصف كلٍّ منهما مسلكاً مستقلاً.

محمد نجاته الله صديقي: قال صديقي في كتابه "مقاصد الشريعة والحياة المعاصرة":
"للعقول والطباع دور مهم في معرفة مقاصد الشريعة الإسلامية وكيفية تطبيقها في الحياة العملية."^(٣) ثمَّ يبيِّن كيف أنَّ الاستقراء أفضى إلى دوران رحى المقاصد حول رباعية الحق والخير والجمال والعدل، وأنَّ معرفة الأربعة تؤول إلى ما أودعه الله في فطرة الإنسان، ليختم بالقول: "للعقل والفطرة دور أساسي في الكشف عن مقاصد الشريعة ومعرفتها وتحققها."^(٤) إذ أكَّد أهمية الفطرة والعقل ودورهما الرئيس في الكشف عن المقاصد.

يُستخلص من النصوص السابقة بواحد الاهتمام بإبراز الفطرة، بوصفها مسلكاً يتيح الكشف عن مقاصد الشريعة، وهو ما تمثَّل في البحوث الأكاديمية؛ إذ عدَّ بعض الباحثين ذلك، وأدرجوه في رسائلهم، وهذه بعض الأمثلة على ذلك:

(١) جغيم، طرق معرفة مقاصد الشريعة بين الشاطبي والكتّاب المعاصرين، مرجع سابق، ص ١٩.

(٢) له مقالات عدَّة في طرق الكشف عن المقاصد، فضلاً عن رسالته للدكتوراه:

- جغيم، نعيان. طرق الكشف عن مقاصد الشارع، عمّان: دار النفائس، ط ١، ١٤٣٥هـ.

(٣) صديقي، محمد نجاته الله. مقاصد الشريعة والحياة المعاصرة، ترجمة: محمد رحمة الله الندوي، دمشق: دار القلم، ط ١،

١٤٣٧هـ، ص ١١٧، ١٢٩-١٣٠.

(٤) المرجع السابق، ص ١٤٣.

- "الفطرة طريق لفهم المصالح والمفاسد التي هي مضمون ولُبُّ المقاصد الشرعية؛ إذ الفطرة هي الطبيعة التي أوجدها الله في كل شيء يتهيأ بها الإنسان لجلب المصالح ودرء المفاسد." (١)

- "الاستناد إلى العقل والفطرة أو التجارب والخبرات تُعتبر من الطرق الجديدة في الكشف عن المقاصد." (٢)

- "ويتجلّى دور الفطرة في تنمة دور النصوص التشريعية في الكشف عن المقاصد. والعقل، وهو أحد مفردات الفطرة، مسلك مُعتبر للكشف عن المقاصد؛ سواء على الصعيد الجزئي من خلال معرفة وتعيين وجه المصلحة والمفسدة في الفعل أو الشيء، أو على الصعيد الكلي باعتبار الشيء مُوافقاً للفطرة، أو مُناقضاً ومُصادماً لها." (٣)

عرضنا في ما سبق التطوّر التاريخي لاعتبار الفطرة مسلكاً؛ فقد عَدَّها المتقدّمون طريقاً لإدراك النفع من الضر، والصحيح من الباطل، والخير من الشر، ثمّ معرفة المصالح والمفاسد والترجيح والموازنة فيما بينها، ومعرفة الصالح من الأكثر صلاحاً، والفاسد من الأكثر فساداً بالفطرة، ثمّ تدرّج الأمر حتى عُدَّت مسلكاً لإدراك المقاصد صراحةً.

- الفطرة مسلك من مسالك الكشف عن المقاصد بناءً على معلمة القواعد الشرعية: ضمن قواعد الكشف عن المقاصد في معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، التي قام عليها جمع كبير من خيرة علماء الأُمَّة، وعلى رأسهم أحمد الريسوني، صُنِّفت الفطرة، وسُمِّيت القاعدة: "مقاصد الشريعة ومصالحها تعرف بالفطرة." (٤) فقد عُدَّت الفطرة مسلكاً من مسالك الكشف عن المقاصد، وطريقاً من طرق معرفة المصالح. وقد ورد في شرح القاعدة: "نتناول في هذه القاعدة مسلكاً مهماً ودقيقاً من مسالك الكشف عن

(١) برهاني، منوبة. الفكر المقاصدي عند محمد رشيد رضا، بيروت: دار ابن حزم، ط ١، ١٤٣١هـ، ص ٢٠٧.

(٢) سرطوط، يوسف. "المقاصد الشرعية للقصص القرآني وأثرها الفقهي"، رسالة دكتوراه، جامعة باتنة، ٢٠١٣م، ص ٢٩.

(٣) المنور، هشام أسامة. "الفطرة في ضوء مصادر التشريع الإسلامي ومقاصده"، رسالة ماجستير، جامعة دمشق، ١٤٢٥هـ، ص ١٨٧.

(٤) سنعرض لهذه القاعدة عند الحديث عن علاقة الفطرة بالاجتهاد والقواعد الشرعية، صفحة (٣٧٥) من هذا الكتاب.

مقاصد الشريعة ألا وهو الفطرة، وما تكشف عنه من مقاصد شرعية يتعلّق بها جلب مصالح الخلق، ودرء مفاسدهم.^(١)

واستناداً إلى ما قرّره العلماء، مثل: العز بن عبد السلام، وابن عاشور، وغيرهما، يُمكن الاستناد إلى الفطرة لمعرفة مقاصد الشريعة، فكانت هذه القاعدة تنويعاً لجهودهم، واعترافاً صريحاً بمكانة الفطرة في منظومة المقاصد. وخلاصة القاعدة "أنّ المكلف يستطيع بفطرته السليمة السوية المكّملة بالشريعة المنزّلة أن يتعرّف إلى جُلّ مقاصد الشريعة ومصالح الأحكام، وأن يُقدّم الأصلاح فالأصلح من المصالح، ويدراً الأردل فالأردل من المفاسد. فالفطرة من أدق مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة، وهي مُقيّدة بوصف السلامة من مُدنّسات الفطرة ومُلوثّاتها، والعلم والعمل بالشريعة المنزّلة."^(٢)

فبجهود العلماء الأفاضل في المعلمة، وجمعهم القواعد الفقهية والأصولية، وكذا المقاصدية؛ وهو جهد عظيم في بابه، عُدتّ الفطرة أكثر مسالك الكشف عن المقاصد دقّة. إذن، ليست الفطرة مسلكاً للكشف عن المقاصد بالمعنى التقني للمسالك، وإنّما تُمثّل مبدأً أو معياراً لتقييم ما هو مقصد ممّا هو غير ذلك، هذا بالنظر الكلي. "الفطرة تُعتبَر مبدأً مؤسساً في الفكر المقاصدي، فعلى قدر تطابق هذا المقصد أو ذاك مع الفطرة تتحدّد قيمته المقاصدية."^(٣)

وقد تبيّن لنا أنّ للفطرة دوراً في معرفة المصالح والمفاسد؛ فالمصالح هي مقاصد الأحكام، والفطرة مسلك للكشف عن مقاصد الأحكام؛ فهي مسلك على مستوى التفرّيع الفقهي.

وبالنظر الكلي، فإنّ الفطرة مبدأ معياري لتحديد مقاصد الشريعة. أمّا بالنظر الجزئي فإنّها مسلك لمعرفة المقصد الجزئي من الحكم التفصيلي؛ ما يعني أنّها مسلك للكشف عن مقاصد الأحكام.

(١) مجموعة باحثين، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٨٥.

(٢) المرجع السابق، ج ٥، ص ١٨٥.

(٣) الحسني، مقاصد الشريعة وأسئلة الفكر المقاصدي، مرجع سابق، ص ٨٧.

ثانياً: مقصدية الفطرة وعلاقتها بتقسيمات المقاصد:

بعد إثباتنا أنّ الفطرة مسلك شرعي يُمكن به إثبات مقاصد الأحكام، ومبدأ معياري لتحديد المقصدية، سننظر هنا إن كانت مقصداً شرعياً يُعتدُّ به أم لا، وذلك بعرضها على سُبُل الكشف عن المقاصد، ثمَّ ضوابط المقاصد، ثمَّ بيان كيفية حفظ هذا المقصد من جانبي الوجود والعدم.

١ - الكشف عن مقصد الفطرة:

لا شكَّ في أنّ الفطرة وصف من أوصاف الشريعة، والإسلام دين الفطرة، والشريعة فطرية سمحاء. ولما كانت أوصاف الشريعة هي مقاصدها العامة، فإنَّ الفطرة تُعدُّ مقصداً من مقاصد الشريعة العامة. وقد درج جمع من العلماء على اعتبار الفطرة جزءاً لا يتجزأ من المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ويُعدُّ ابن عاشور الرائد في ما ذهب إليه هؤلاء العلماء؛ إذ عدَّ مساقرة الفطرة^(١) المقصد العام من الشريعة، بل إنَّه بنى صرح المقاصد عليها، فقال: "ابتناء مقاصد الشريعة على وصف الشريعة الأعظم، وهو الفطرة."^(٢) وقد عدَّها آخرون من أممات المقاصد،^(٣) وصنَّفها بعض آخر ضمن سمات الشريعة الإسلامية وأوصافها؛ "السمة الثانية من سمات الشريعة الإسلامية: موافقتها للفطرة."^(٤)

ولكن، إذا كانت الفطرة النظام التكويني في الإنسان، فهل يُمكن تأكيد أنّ مراعاتها مقصد شرعي حتَّى الشارع على اعتباره؟ إنَّ الإجابة عن هذا السؤال تكون بعرض الفطرة على مسالك الكشف عن المقاصد، ثمَّ يتبيَّن الأمر، ويتضح الاستشكال. وهذا ما أكَّده عبد المجيد النجار حين قال: "بعد العلم العام بوجود المقصد الشرعي، يُشرع بمسالك أُخرى في البحث عن ذلك المقصد على وجه التعيين."^(٥)

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٨٥.

(٢) المرجع السابق، ج ٣، ص ١٧٦.

(٣) الحلواني، تميم. "مفهوم الحكمة عند الإمام الشاطبي وتطبيقاتها"، أطروحة دكتوراه، دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا، ١٩٩٨م، ص ٣٣٨.

(٤) نمر، أحمد السيد مصطفى. أصول النظر في مقاصد التشريع الإسلامي، دمشق: دار النوادر، ط ١، ٢٠١٣م، ج ١، ص ٢٦٩.

(٥) النجار، عبد المجيد. مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ٢٠٠٨م، ص ٢٨.

وقد سبق بيان طرق معرفة المقاصد، مع ملاحظة أن معظم مَنْ كتب في مسالك الكشف عن المقاصد لم يُضف جديداً على ما أورده الشاطبي وابن عاشور، وسنحاول في ما يأتي الجمع بين الطريقتين، ثمَّ تطبيق ذلك على الفطرة لإثبات إن كانت مقصداً شرعياً أم لا.

أ- مسلك النص من الكتاب والسنة:

تُعزى هذه التسمية إلى العز بن عبد السلام.^(١) أو هو: الأمر والنهي الابتدائيان التصريحيان كما سماه الشاطبي. قال الريسوني: "وتقييده للأمر أو النهي، الذي يستفاد منه قصد الشارع الأمر به أو النهي عنه ابتداءً وأصالةً، ولم يُؤت به لتعزيد أمر آخر (أو نهي آخر). وبعبارة أُخرى، يكون المأمور به أو المنهي عنه مقصداً بالقصد الأول ... والقيد الثاني أن يكون الأمر أو النهي تصريحياً لا ضمناً."^(٢) فحتى يُفهم من الأمر أو النهي مقصود الشارع المُتضمَّن فيهما، قيّد الشاطبي الأمر أو النهي بقيدين، هما: أن يكون كلُّ منهما ابتدائياً مقصوداً بالقصد الأول لا التبعية، وأن يكون كلُّ منهما تصريحياً لا ضمناً. وبسحب القول على الفطرة، نجد قوله عزَّ وجلَّ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]. وهو أمر من الشارع سبحانه. وقد فسّر عديد العلماء ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ﴾ بمعنى الزم أو اتَّبِع فطرة الله.^(٣) فنلاحظ هنا الأمر باتِّباع الفطرة والتزامها. والأمر باتِّباع الفطرة مقصود بالقصد الأول لا الثاني، فيتحقّق القيد الأول قيد الأمر الابتدائي. والأمر أيضاً صريح؛ فالفطرة مقصودة صراحةً لا ضمناً، وهو القيد الثاني؛ الأمر التصريحي.

(١) السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ج ١، ص ١٠.

(٢) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص ٢٩٨.

(٣) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٨٤. وانظر أيضاً:

- الغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٦٩.

- ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، مرجع سابق، ج ٣، ص ٤٢٢.

- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٢٤.

- الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣١٢.

- أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، مرجع سابق، ج ٨، ص ٣٨٩.

- صديق خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٢٤٧.

فهذا المسلك تحقّق الأمر الابتدائي والأمر التصريحي الذي اقترحه الشاطبي في الفطرة. ومن ثمّ، يُمكن القول: إنَّ أتباع الفطرة مقصد شرعي.

وفي ما يخصُّ عِلل الأوامر والنواهي، قال ابن القيم: "وإنَّما بُعثت الرسل بتكميل هذه الفطرة، وإعادة ما فسد منها إلى الحالة الأولى التي فُطرت عليها، وإنَّما دعوا إلى القيام بحقوقها ومراعاتها؛ لئلا تفسد، وتنتقل عمّا خُلقت له، وهل الأوامر والنواهي إلّا خدم وتوابع ومكمّلات ومُصلحات لهذه الفطرة؟"^(١) فالعلّة من الرسالة الخاتمة كلها؛ أوامرها ونواهيها، هي المحافظة على إنسانية الإنسان وفطرته. والمقصد العام من الشريعة لا يعدو أن يُسائر الفطرة؛ فعِلل الأوامر والنواهي ما هي إلّا المحافظة على الفطرة ومراعاتها. وقد تقدّم بيان كيف أنّها تُمثّل مدار الأحكام الشرعية؛ فالواجب ما حفظها، والحرام ما أدّى إلى الإخلال بها؛ فرعي الفطرة مقصد شرعي.

ب- مسلك الاستقراء:

يُعدُّ الاستقراء من أعظم مسالك الكشف عن المقاصد وإثباتها. والاستقراء كما ذكر ابن عاشور نوعان: استقراء عِلل الأحكام الشرعية، واستقراء أدلة الأحكام الشرعية للوصول إلى المقصد.

وبتتبُّع الأحكام الشرعية، نجد أنّ مراعاة الفطرة مقصود في كل الأحكام الشرعية، بل إنّ التشريع كله يدعو إلى مراعاة الفطرة ومسايرتها. "ونحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع نجده لا يعدو أن يُسائر حفظ الفطرة، والحذر من خرقها واختلالها."^(٢) وباستقراء التشريع الإسلامي، فإنَّنا لا نجد فيه ما يُخالف الفطرة أو يُصادمها، بل على العكس هو تشريع مُوافق للفطرة مراعى لها؛ فالفطرة مقصودة من الشارع. "الشريعة الإسلامية داعية أهلها إلى تقويم الفطرة، والحفاظ على أعمالها."^(٣) فبإجادة النظر في

(١) ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي. طريق المهجرتين وباب السعادتين، القاهرة: الدار السلفية، ط ٢، ١٣٩٤هـ، ص ٣١٩.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٨٥.

(٣) المرجع السابق، ج ٣، ص ١٨٥.

مقاصد الشارع وغاياته، نجده يدعو إلى ما فيه حفظ للفطرة، ونهي عما يؤدي إلى الانحراف عنها أو خرقها. ولا أدلّ على مقصد رعي الفطرة من أنّها مدار الأحكام الشرعية. "ولعلّ ما أفضى إلى خرق عظيم فيها (الفطرة) يُعدُّ في الشرع محذوراً وممنوعاً، وما أفضى إلى حفظ كيانها يُعدُّ واجباً، وما كان دون ذلك في الأمرين فهو منهى أو مطلوب في الجملة، وما لا يمسه مباح." (١) وقد بيّنا في ما مضى أنّ الأحكام الشرعية هي من أعلى درجات الواجب إلى أدنى درجات المندوب، والأمر نفسه ينطبق على الحرام؛ فكلها مُراعِيّة للفطرة، ومُوافقة لها، لا تنافيهما، ولا تُخالفهما، ولا تُصادمهما، حتى التكليف وإن بدت ثقيلة على الطبع، فإنّها مُوافقة للفطرة بما تُحقِّقه من مصالح تنجّر عنها.

إذن، حفظ الفطرة مقصد شرعي، والشارع الحكيم شدّد على التزام كل ما يؤدي إلى حفظها، وحدّر من كل ما يفضي إلى الانحراف عنها أو الإخلال بها.

ت- مسلك السُّنة المتواترة:

يُقصد بذلك الاقتداء بالصحابة في فهمهم أحكام الكتاب والسُّنة. قال ابن عاشور في ذلك: "وهذا الطريق لا يوجد له مثال إلّا في حالين: الحال الأولى: المتواتر المعنوي الحاصل من مشاهدة عموم الصحابة عملاً من النبي ﷺ. الحال الثانية: تواتر عملي يحصل لأحد الصحابة من تكرّر مشاهدة أعمال رسول الله ﷺ، بحيث يستخلص من مجموعها مقصداً شرعياً." (٢)

الحال الأولى: باستقراء سنّة النبي ﷺ، لن نجد فيها ما يُخالف الفطرة، أو يُعارضها؛ فكل أفعاله وأقواله وتقريباته ﷺ تراعي الفطرة وتُسايرها. "إنّ أفعال النبي الكريم ﷺ المبنية على العقل والفطرة كما كانت تهدف إلى تحقيق مقاصد عظيمة وسامية؛ كإقامة العدل ودفع الظلم والفساد، وتحقيق الأمان والسلام؛ كانت كذلك تهتم بالأمر ذات الصلة بآداب الحياة اليومية والعلاقات الإنسانية والقيام بأداء كافة الواجبات الدينية والدينية." (٣) "فُسُنَّتْ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْهُجَ حَيَاةٍ فِي كَامِلِ الْمَسْتَوِيَّاتِ، وَهِيَ تَرَاعِي النِّظَامَ

(١) المرجع السابق، ج ٣، ص ١٨٥.

(٢) المرجع السابق، ج ٣، ص ٦٣.

(٣) صديقي، مقاصد الشريعة والحياة المعاصرة، مرجع سابق، ص ١٣١.

التكويني للإنسان أو الفطرة، وتهدف إلى تحقيق سعادته في الدنيا والآخرة. وعلى سبيل المثال لا الحصر، نجد من أحاديثه ﷺ:

- "إِذَا كُنْتُمْ ثَلَاثَةً فَلَا يَتَنَاجَى ائْتَانِ دُونَ الْآخِرِ، حَتَّى تَخْتَلِطُوا بِالنَّاسِ مِنْ أَجْلِ أَنْ يُعْزِرَهُ." (١)

- "لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا، وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا، أَوْ لَا أَدُلُّكُمْ عَلَى شَيْءٍ إِذَا فَعَلْتُمُوهُ تَحَابَبْتُمْ؟ أَفَشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ." (٢)

- "إِذَا أُمَّ أَحَدِكُمُ النَّاسَ، فَلْيُخَفِّفْ، فَإِنَّ فِيهِمُ الصَّغِيرَ، وَالْكَبِيرَ، وَالضَّعِيفَ، وَالْمَرِيضَ، فَإِذَا صَلَّى وَحْدَهُ فَلْيُصَلِّ كَيْفَ شَاءَ." (٣)

في هذه الأحاديث، وهي غيضة من فيض، نجده ﷺ يراعي الفطرة في تشريعاته، (٤) وهي نتيجة خبرة وبُعد نظر في النظام التكويني للإنسان؛ فالحاصل من استقراء سُنَّته عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ مراعاة الفطرة مقصد شرعي.

الحال الثاني: خطى الصحابة الكرام رضوان الله عليهم على دربه ﷺ، واقتفوا أثره؛ فاستناداً إلى فقههم العميق للشرع الحنيف، وتكرار مشاهداتهم لأعمال النبي ﷺ، استخلصوا مقصد مراعاة الفطرة الإنسانية، وأعملوه في معاملاتهم، وقد وافقهم النبي ﷺ على ذلك، كما ورد في صحيح البخاري أَنَّ سلمان زار أبا الدرداء، فرأى أم الدرداء متبذلة، فقال لها: ما شأنك؟ قالت: أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا، فجاء أبو

(١) رواه البخاري ومسلم في صحيحهما. انظر:

- البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الاستئذان، باب: إذا كانوا أكثر من ثلاثة فلا بأس بالمسارعة والمناجاة، ج ٨، ص ٦٥، حديث رقم: (٦٢٩٠).

- مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: السلام، باب: تحريم مناجاة الاثنين دون الثالث بغير رضاه، ج ٤، ص ١٧١٨، حديث رقم: (٢١٨٤).

(٢) مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الإيثار، باب: بيان أنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون، ج ١، حديث رقم ٥٤، ص ٧٤.

(٣) مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الصلاة، باب: أمر الأئمة بتخفيف الصلاة في تمام، ج ١، ص ٣٤١، حديث رقم: (٤٦٧).

(٤) وسبق الذكر أَنَّ التشريع في السُنَّة يُوافق الفطرة، صفحة (١٨٧-١٩٢) من هذا الكتاب.

الدرء، فصنع له طعاماً، فقال: كل؟ قال: فإني صائم، قال: ما أنا بأكل حتى تأكل، قال: فأكل. فلما كان الليل ذهب أبو الدرء يقوم، قال: نم، فنام، ثم ذهب يقوم، فقال: نم. فلما كان من آخر الليل قال: سلمان قم الآن، فصلياً، فقال له سلمان: إنَّ لرَبِّك عليك حقاً، ولنفسك عليك حقاً، ولأهلك عليك حقاً، فأعط كل ذي حق حقه، فأثنى النبي ﷺ، فذكر ذلك له، فقال النبي ﷺ: "صَدَقَ سَلْمَانُ."^(١)

استطاع سلمان الفارسي من مشاهدته للنبي ﷺ، ومعايشته إيَّاه، أن يستخلص مقصد رعي الفطرة؛ فرأى أنَّ لنفس الإنسان عليه حقاً، وأنَّ لأهله عليه حقاً. وهذا قَمَّةُ مراعاة الفطرة ومسايرتها؛ فوجب إعطاء كل ذي حق حقه، وهو ما قرَّره النبي ﷺ، وأكدّه بتصديقه سلمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

وهذا دليل قاطع على أنَّ مراعاة الفطرة مقصد شرعي؛ فهو يُحَقِّقُ التواتر العملي الحاصل لأحد الصحابة من تكراره مشاهدة أعمال النبي ﷺ، ثمَّ استخلاصه من مجموعها مقصدَ رعي الفطرة.

٢- ضبط مقصدية الفطرة وحفظها من جانبي الوجود والعدم:

بعد أن كشفنا عن مقصد الفطرة، سنعرض في ما يأتي الضوابط التي تجزم أنَّ معنىً مُعَيَّناً هو مقصد شرعي؛ زيادةً في تأكيد مقصدية الفطرة، ثمَّ ننتقل بعدئذٍ إلى بيان ما يحفظ هذا المقصد من جانبي الوجود والعدم.

أ- الفطرة وضوابط المقاصد:

لم يتطرَّق معظم العلماء إلى ضوابط المقاصد^(٢) - حسب اطلاعنا - ولكنهم توسَّعوا في ذكر ضوابط المصالح، غير أنَّ ابن عاشور أورد شروطاً إنَّ تحقَّقت أمكن الجزم عندئذٍ

(١) البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الصوم، باب: مَنْ أقسم على أخيه ليفطر في التطوُّع، ج٣، ص٣٨، حديث رقم: (١٩٦٨).

(٢) ذكرت منوبة برهاني في الصفحة ١٧٨ من رسالتها "الفكر المقاصدي عند محمد رشيد رضا" ضوابط المقاصد عند الإمام محمد رشيد رضا، واستخلصت أنَّها ضابط واحد، هو الأخذ بالسُّنن الإلهية، فمنَّ لا يعرف السُّنن لا يعرف المقاصد، ولكنَّه ضابط فضفاض، وغير منضبط، وقد تكون معرفة السُّنن الإلهية مسلكاً من مسالك معرفة المقاصد، وليس ضابطاً وحيداً لتحقُّق مقصدية معنى مُعَيَّن؛ لذا فالإمام ابن عاشور أفضل مَنْ عبر وحدَّد ضوابط المقاصد وشروطها.

أنَّ هذا المعنى مقصد شرعي، وضوابط المقاصد هذه هي: الثبوت، والظهور، والانضباط، والاطراد. قال في ذلك: "بمثل هذه المعاني بشروطها هذه يحصل اليقين بأنَّها مقاصد شرعية."^(١) فإذا توافرت هذه الشروط أو الضوابط في معنى مُعيَّن، فإنَّه يكون -دون شكٍّ- مقصداً من مقاصد الشريعة. ثمَّ شرح هذه الضوابط بقوله:^(٢)

- الثبوت: أن تكون تلك المعاني مجزوماً بتحققها، أو مظنوناً ظناً قريباً من الجزم.
 - الظهور: الاتضاح، بحيث لا يختلف الفقهاء على تشخيص المعنى، ولا يلتبس على معظمهم بمشابهه.
 - الانضباط: أن يكون للمعنى حدُّ معتبر، لا يتجاوزه، ولا يقصر عنه، بحيث يكون القدر الصالح منه لأنَّ يعتبر مقصداً شرعياً قدرأ غير مشكَّك.
 - الاطراد: أن لا يكون المعنى مختلفاً باختلاف أحوال الأقطار والقبائل والأعصار.
- وتطبيق هذه الضوابط على الفطرة؛ لتأكيد أنَّها مقصد شرعي، نلاحظ أنَّ ضابطي الثبات والاطراد هما من خصائص الفطرة:
- الثبوت: الفطرة ثابتة، وقد أثبت ذلك في خصائص الفطرة.^(٣)
 - الظهور: الفطرة ظاهرة واضحة يُمكن تمييزها؛ فهي النظام التكويني في الإنسان، بجوانبه الثلاثة؛ الجانب العقلي، والجسدي، والنفسي. ولكنَّ إن التبتت فالمُكلَّف بالكشف عنها هم العلماء. "المخاطبون بتمييز الفطرة من غيرها هم العلماء والحكماء أهل العقول الراجحة، فلا يعوز هؤلاء تحقيق معنى الفطرة وتمييزها عمَّا يلتبس بها من المدركات والوجدانات."^(٤)
 - الانضباط: بناءً على ما قد قيل في مفهوم الفطرة، وما توصَّلنا إليه من نتائج، يُمكن

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج٣، ص١٦٩.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص١٦٦.

(٣) انظر صفحة (٨٧) وما بعدها من هذا الكتاب.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج٣، ص١٨٢.

القول: إنَّ معناها قد انضبط في الأذهان، وأنها "النظام التكويني الداخلي في الإنسان، الذي يجعله قابلاً للحق وما يقتضيه، قادراً على التمييز." قال الريسوني: "الفقيه لا يكون فقيهاً حتى يضبط ما يبدو غير منضبط."^(١) وقال العز بن عبد السلام: "فإنَّ ما لا يُجَدُّ ضابطه لا يجوز تعطيله، ويجب تقريبه."^(٢)

- الاطراد: الفطرة مُطَرِّدة؛ فمعناها لا يختلف باختلاف الأحوال أو الأقطار، ولا باختلاف الزمان والمكان؛ فهي فطرة واحدة عند جميع الشعوب والقبائل، وفي كل الأزمان؛ إذ الفطرة مشترك إنساني، ولن تختلف من أمة إلى أخرى، أو من زمن إلى آخر، فما خرق الفطرة، وأخلَّ بها، لا يُمكن أن يتقبَّله إلاَّ الشواذ المنحرفون، في أيِّ بلد، وفي أيِّ وقت. فاللواط والمساحقة مرفوضان فطرياً، ولا يُمكن تقبُّلها بدعوة الحرية الشخصية. ومجماعة البهائم، والاعتداء على الصغار جنسياً انسلاخ عن الفطرة، وإن اعترفت به بعض المنظمات والدول لأغراض مشبوهة؛ فالفطرة واحدة ثابتة مُطَرِّدة.

وفي المحصلة، فإنَّ الفطرة تحقَّقت فيها ضوابط المقاصد؛ من: ثبات، وظهور، وانضباط، واطراد. ومن ثمَّ تبيَّن أنَّها مقصد شرعي؛ فباستعمال طرق الكشف عن المقاصد، وكذلك ضوابط المقاصد، تأكَّدنا أنَّ الفطرة مقصد من مقاصد الشريعة.

وقد بيَّن نعمان جعيم كيف أنَّ مراعاة الفطرة مقصد من مقاصد الشريعة. "فهو وصف من الأوصاف العامة للشريعة من جهة كون الشريعة مبنية على الفطرة، بمعنى موافقة جميع أحكامها لما تقتضيه فطرة الإنسان السليمة، وهو مقصد من مقاصد الأحكام من جهة كون تلك الأحكام قاصدة إلى حفظ الفطرة وصيانتها من كل خرق أو اختلال."^(٣) فمراعاة الفطرة مقصد شرعي عام؛ لأنَّه وصف من أوصاف الشريعة.

(١) الريسوني، أحمد. دراسات في الأخلاق، القاهرة: دار الكلمة، ط١، ١٤٣٧هـ، ص ٤٥.

(٢) السلمي، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام. شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٣م، ص ١١٧.

(٣) جعيم، نعمان. "مقاصد الشريعة: مفهومها، وفوائدها معرفتها"، مجلة التجديد، العدد: (٣٩)، ١٤٣٨هـ، ص ٥٠.

وأوصاف الشريعة مقاصدها، ومقصد خاص قد راعته الشريعة في أحكامها؛ لأنَّ الفطرة مدار الأحكام التشريعية، فوجب حفظ مقصد الفطرة، والحذر من خرقه والإخلال به.

ب- حفظ الفطرة من جانبي الوجود والعدم:

بعد إثباتنا أنَّ مراعاة الفطرة مقصد شرعي، وأنَّه يجب حفظ هذا المقصد من جانبي الوجود والعدم، واستناداً إلى حديث أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؛ فَإِنَّهُ يُمَكِّنُنَا اسْتِنَاحَ وَجُودِ عَوَامِلٍ وَأَسْبَابٍ^(١) تعمل على خفاء الفطرة؛ ما يُؤَثِّرُ فِي الْإِنْسَانِ، وَيُؤَدِّي بِهِ إِلَى الْإِنْحِرَافِ عَنْهَا. وكذلك توجد عوامل في الجهة المقابلة تُسَهِّمُ فِي حِفْظِ الْفِطْرَةِ مِنْ جَانِبِ الْوُجُودِ وَالْعَمَلِ عَلَى جَلَائِهَا حَتَّى لَا تُشَوِّبُهَا شَائِبَةٌ.

- حفظ الفطرة من جانب الوجود:

من العوامل التي تُسَهِّمُ فِي ظُهُورِ الْفِطْرَةِ، وَتَسَاعِدُ عَلَى حِفْظِهَا:

- إرسال الرسل وإنزال الكتب: من أهم عوامل حفظ الفطرة التذكيرُ بالعهد والميثاق المغروس فيها يوم أخذ الله من بني آدم في مرحلة الذرِّ^(٢) ومقتضياته؛ فكلَّمَا انْتَشَرَ الشُّرْكَ وَالظُّلْمُ، وَسَادَ الْإِسْتِبْدَادُ، بَعَثَ اللهُ رَسُوْلًا أَوْ أَنْزَلَ رِسَالَةً لِلتَّذْكَيرِ بِالْعَهْدِ، وَبِمَا فِي الْفِطْرَةِ مِنْ قَبُولِ الْحَقِّ وَمَا يَقْتَضِيهِ، وَنَبَذَ لِكُلِّ مَا يَضَادُهُ. وحفظ الفطرة اليوم، يجب الرجوع إلى كتاب الله وسُنَّةِ رَسُوْلِهِ، وَاتِّبَاعِ مَا فِيهِمَا.

(١) العوامل الإيجابية أو العوامل السلبية جُمِعَتْ مِنْ كِتَابِ مُتَفَرِّقَةٍ مِنْهَا:

- القرضاوي، يوسف. الخصائص العامة للإسلام، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠٤هـ، ص ١٥.
- الجعبري، حافظ محمد حيدر. "الفطرة والعقيدة الإسلامية"، رسالة ماجستير، جامعة الملك عبد العزيز، ١٣٩٩هـ، ص ١١٧-١٣١.

- الصوفي، أسماء عودة. "دور التربية الإسلامية في الحفاظ على الفطرة السليمة وسبل تعزيزه من خلال المؤسسات التربوية"، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، ١٤٣٢هـ، ص ٣٣-٣٥.

- ابن حميد، صالح بن عبد الله. وابن ملح، عبد الرحمن بن محمد (مشرفين). نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم ﷺ، تأليف جماعي، جدة: دار الوسيلة للنشر والتوزيع، ط٤، (د.ت.)، المقدمة، ص ٧٠-٧٢.

- ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج٢، ص ٣٠٤.

(٢) تناولنا هذه المسألة مُفَصَّلَةً فِي صَفْحَةِ (٥٨ - ٥٩) مِنْ هَذَا الْكِتَابِ.

- الابتلاءات والمحن: من مقتضيات الفطرة معرفة الحق، وكل ما يترتب عليه، وأهم ذلك معرفة الخالق والغاية من الوجود، ولكن الإنسان قد ينسى الإنسان، أو يتناسى ذلك، وقد يصاب بمحنة، أو يشمله ابتلاء، فيُدرك أن لا ملجأ إلا إلى الله تعالى، ولا مُعين سواه سبحانه، وهو مقتضى العهد المغروس في الفطرة. قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ﴾ [الزمر: ٨]، وقال سبحانه: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُ كَحُلْفَاءِ الْأَرْضِ إِلَهُهُ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [النمل: ٦٢]، وقال عزَّ وجلَّ: ﴿وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوَاجٌ كَالظَّلِيلِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ﴾ [الفان: ٣٢]. وربَّ محنة تعود منحة بعودة العبد إلى ربه؛ فالابتلاءات والمحن من أهم الأسباب التي تجعل الإنسان يلجأ إلى ما تقتضيه فطرته من العودة إلى خالقه.

- التفكُّر، والتدبُّر، والتأمُّل، والنظر في الكون المنظور والكون المسطور: يكون ذلك بتدبُّر آيات الكون، وآيات النفس، وكذا آيات القرآن الكريم، وملاحظة إبداع الخالق العظيم. قال تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ ﴿٥٠﴾ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا بُصُرُونَ ﴿٥١﴾﴾ [الذاريات: ٢٠-٢١]. فهذا الكون عظيم في تكوينه، متناسق في أجرامه؛ كواكب، وشموس، ومجرات تسبح لمستقر لها، وإنسان جهول كأنه جهاز دقيق جداً يعمل بانتظام عجيب، وكل عضو فيه يُعدُّ معجزة قائمة بذاتها؛ من أصغر جين وراثي إلى كل خلية مُتخصِّصة في عمل يتوافق مع انتهائها؛ ما يُظهر عظمة الخالق.

إذن، بالتأمُّل والتدبُّر يُدرك العبد، وهو الجرم الصغير، مكانته ضمن هذا الكون الفسيح، فيوقن أن للخلق خالقاً، وأنَّ للإبداع مُبدعاً عظيماً جلَّ ثناؤه، وتقدَّست صفاته. وهذا الإدراك يحافظ على الفطرة، ويغذِّي قبولها للحق، وقدرتها على التمييز بين الخير والشر، وبين البرِّ والإثم.

- حفظ إنسانية الإنسان: يُقصد بذلك "ماهيته التي كان بها إنساناً، ولم يكن شيئاً آخر؛ فالمقادير الكمية، والكيفية التي خلقه الله عليها، شكَّلت منه كائناً مُخالفاً لما

سواه." (١) وحفظ الإنسانية من جانب الوجود يكون بالحفاظ على مقوماتها التي تُشكّل حقيقتها، وهذه المقومات هي: "حفظ فطرة الإنسان، حفظ كرامة الإنسان وعزته وعدم إذلاله، حفظ حرّيته التي تثمر الشعور بالذات، حفظ غائيته من الحياة التي تُشعر الإنسان بحقيقة حياته وقيمة وجوده." (٢) إضافة إلى المساواة والعدل؛ فكلها تحفظ إنسانية الإنسان. ففي حفظ الفطرة حفظ للإنسانية، وفي حفظ الإنسانية حفظ للفطرة؛ ما يعني أنّ العلاقة تبادلية.

وبالمقابل، فإنّ الإخلال بالإنسانية إخلال بالفطرة وتعدّد عليها، وما آل إليه الوضع الإنساني اليوم من تشريعات تلغي الفروق بين الجنسين، وتُشرّع الزواج المثلي، وبحوث تسعى إلى الاستنساخ البشري؛ إنّما هو هدر للإنسانية، وخرق للفطرة، فكان حفظ الإنسانية حفظاً للفطرة من جانب الوجود.

- التوازن بين متطلبات الروح والجسد: (٣) يكون ذلك بالوفاء بمطالب الجسد، مثل: إشباع غريزة الجوع، والجنس، وملكية المال في إطارها الشرعي؛ لأنّها استجابة للجانب الجسدي من الفطرة، من دون إفراط أو تفريط، بالموازاة مع ما تتطلبه الروح من عبادات وقربات للمولى سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى؛ لتلبية متطلبات الجانب النفسي من الفطرة. وفي حديث سلمان المذكور آنفاً (٤) "فأعطِ كل ذي حق حقه"، توازن بين حق الله بالعبادة وحق النفس بالوفاء بمتطلباتها؛ من: أكل، وشرب، ونوم، وحق الأسرة بالوفاء بحقوق الأهل والأبناء، وحق المجتمع بالقيام بالواجبات المجتمعية، وفي هذا قِمة حفظ الفطرة البشرية بالتوازن بين متطلباتها الجسدية والروحية والاجتماعية، وهو المطلوب؛ لأنّ إشباع هذه المطالب أمر فطري.

(١) النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، مرجع سابق، ص ٨٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٦.

(٣) ذكر عبد المجيد النجار مسالك حفظ الفطرة: حفظها من التبدل، وحفظها بالتوازن، وحفظها بالإشباع. انظر:

- النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، مرجع سابق، ص ٨٨-٩٤.

(٤) الحديث كاملاً ومخرجا صفحة (٢٧٣) من هذا الكتاب.

- حفظ الفطرة من جانب العدم:

توجد عوامل عدّة أدّت إلى الإخلال بالفطرة، دفعت الإنسان إلى الانحراف عنها، ولا شكّ أنّ مخالفة هذه العوامل والعمل ضد مقتضياتها إنّما هو حفظ للفطرة من جانب العدم، وفيما يلي أبرز هذه العوامل:

- النسيان والغفلة: هما من أبرز عوامل الانحراف عن الفطرة. قال عزّ وجلّ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿٧٢﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢]؛ فقد بيّن سبحانه أنّ الغفلة سبب للانحراف عن العهد المركوز في الفطرة؛ لذا كانت الرسل والرسالات للتذكير. قال تعالى: ﴿فَذَكِّرْ لِن تَقَعَتِ الذِّكْرَىٰ ﴿٩﴾﴾ [الأعلى: ٩]؛ لتذكير الإنسان بالعهد ومقتضياته، وتنبهه إلى غفلته التي تنشأ من انغماسه في الحياة المادية قلباً وقالباً، فيغفل عن مقصد خلقه، وغاية وجوده في هذه الحياة. ولهذا جاء التذكير بمختلف الطرق بما هو مركوز في الفطرة من هدف الوجود الإنساني في هذه الحياة.

- الجهل: هو من أهم العوامل التي تُنكس الفطرة؛ ذلك أنّ انكفاء العلم وانتشار الجهل يجعلان العبد يميل عن طريق الحق، ويُخالف مقتضيات فطرته. والتاريخ يشهد على متلازمة انتشار الجهل والانحراف عن الفطرة؛ إذ تظهر الشركيات والصنميات، ويظهر الشذوذ، والأخطر تغيير مسميات الحقائق، فيتحوّل الحق إلى باطل، والباطل إلى حق، ويتحوّل الربا إلى فائدة، والشذوذ إلى أسرة من نمط خاص، ويصبح الخمر مشروباً روحياً، والإباحة الجنسية حرية شخصية، فتُحجّب الفطرة، ويفعل الجاهل بنفسه ما لا يفعله العدو بعدوه؛ لذا وجب نشر العلم الصحيح، والثقافة الشرعية، ومحاربة الجهل وانتشار الخرافة، وعدم الانسياق وراء الدعوات المشبوهة؛ حفظاً للفطرة.

- الشهوات والشبهات: كلتاهما تُحُلُّ بالفطرة، وتؤدي إلى الانحراف عنها؛ فالانغماس في الشهوات والملذات يفضي بالإنسان إلى حالة من الضياع والبُعد عن الله، فينحرف عن فطرته وما تقتضيه، باتباعه دعاة الضلال والإضلال. قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ

يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا ﴿٢٧﴾
 [النساء: ٢٧]؛ "فإن دعوة الله تعالى هي دعوة إلى الفطرة السليمة التي لم تنحرف، ولم
 تخرج عن النجد السوي، ليس فيها تحريم للطيبات ومتع الحياة، وليس فيها
 انطلاق إلى الأهواء والشهوات والخروج عن سنن الفطرة المستقيمة. وأما دعوة
 أولياء الشيطان فهي دعوة إلى الانحراف، والميل إلى جانب الشهوة ميلاً عظيماً،
 ينحرف به عن سبيل الإنسانية المهذبة." (١) مع ملاحظة أن الفطرة دائماً سليمة، ولا
 تنحرف، وأن ما يحدث من انحراف إنما هو انحراف عنها.

والشبهات أيضاً تفعل فعلها في الفطرة؛ فكثرتها تفضي بالإنسان إلى الشك، ومخالفة
 ما تدعو إليه فطرته. وهي كذلك تمسُّ المقدسات، وتضرب بعرض الحائط كل ما يؤمن
 به الإنسان، وتُدخله في دوامة، أو بحر لحي، قد يفقد فيه بوصلته؛ أي الفطرة. ولهذا يتعبَّن
 على المُكَلَّفِ الابتعاد عن مواطن الشبهات، والتسلُّح بالعلم للردِّ عليها، وكذا التمتعُّ
 بالطيبات من دون إفراط أو تفريط.

- البيئة الاجتماعية: ورد ذكر الوالدين ودورهما في الحديث الشريف: "مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا
 يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ، أَوْ يَنْصَرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ." (٢) فقد يكون الوالدان
 عامل بناء، أو معول هدم. "وأكثر الأولاد إنما جاء فسادهم من قِبَلِ الآباء، وإهمالهم
 لهم، وترك تعليمهم فرائض الدين وسننه؛ فأضاعوهم صغاراً." (٣)

والشيء نفسه ينطبق على كل مَنْ يقوم بدورهما التربوي؛ من: مدرسة، ومجتمع، وما
 يحدث فيه من تغيُّرات اجتماعية عميقة منذ دخول الشبكة العنكبوتية (الإنترنت)
 ووسائل التواصل الاجتماعي مختلف مناحي حياتنا اليومية. "فالبيئة الفاسدة خطر
 شديد على الفطرة؛ فهي تمسخها، وتشرذمها، وتُخلِّف فيها من العِلل ما يجعلها
 تعاف العذَّب، وتسيع الفج، وذاك سرُّ انصراف فريق من الناس عن الإيمان

(١) أبو زهرة، محمد. زهرة التفاسير، بيروت: دار الفكر العربي، (د. ت.)، ج ٣، ص ١٦٥٢.

(٢) حديث صحيح، سبق تخريجه صفحة (٧٠) من هذا الكتاب.

(٣) ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي. تحفة المودود بأحكام المولود، تحقيق: عبد القادر
 الأرنؤوط، دمشق: مكتبة دار البيان، ط ١، ١٣٩١هـ، ص ٢٢٩.

والصلاح، وقبولهم للكفر والشرك، مع منافاة ذلك لمنطق العقل، وضرورات الفكر، وأصل الخَلقة." (١)

فالبيئة الاجتماعية من أهم العوامل التي تؤدي إلى الانحراف عن الفطرة، أو المحافظة عليها؛ لذا وجب إيلاء الأسرة الأهمية اللازمة لتمكّن من تنشئة أفرادها تنشئة سليمة، وكذا الاهتمام بدور المدرسة والمجتمع، والعودة بالمسجد إلى دوره الحضاري؛ فالتربية، والتوجيه، والتوعية، وزرع الأخلاق؛ كلها من أسباب حفظ الفطرة من جانب العدم.

- الشياطين: ورد في الحديث الشريف: "وَإِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي خُنَفَاءَ كُلُّهُمْ، وَإِنَّهُمْ أَتَتْهُمْ الشَّيَاطِينُ فَاجْتَالَتْهُمْ عَنْ دِينِهِمْ، وَحَرَمَتْ عَلَيْهِمْ مَا أَحَلَّلْتُ لَهُمْ، وَأَمَرْتَهُمْ أَنْ يُشْرِكُوا بِي مَا لَمْ أَنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا." (٢)

فالشياطين من أهم العوامل التي تدفع الإنسان إلى الانحراف عن الفطرة. وقد تعددت صور أتباع الشياطين في العصر الحاضر، وأكثرها جذباً وتنبهها دعوات الإلحاد، وأخويات عبدة الشياطين، ودعوات التحلّل والتملّص من كل القيود وقوانين الشرائع، التي انتشرت في المجتمعات الغربية بصورة كبيرة، وبدأت تتغلغل في أوساط الشباب في المجتمعات المسلمة. وحتى لا ينساق الشباب المسلم وراء هذه الدعوات؛ وجب إعطاؤه جرعات مضادة من التعليم والثقيف ونشر الدين الصحيح، ليتمكّن من المواجهة، فيحفظ فطرته.

- التقليد الأعمى: شاع قديماً تقليد الآباء والأجداد. قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَبِغُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ ٥٥﴾ [لقبان: ٢١]، فكان تقليد الآباء وأتباعهم ولو ضلّوا الطريق، وحسبهم أنّهم على نهج الأولين، وهذا من أهم أسباب الانحراف عن الفطرة ومقتضياتها؛ فهي تحجب العقل الذي شرفته مكانته، وتمنعه من التأمل والتدبّر والاعتبار، وتُغلق أمامه أهم منفذ من منافذ المعرفة.

(١) الغزالي، محمد. عقيدة المسلم، القاهرة: دار نهضة مصر، ط١، (د.ت.)، ص ١٠.

(٢) مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: الصفات التي يُعرَف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار، ج ٤، ص ٢١٩٧، حديث رقم: (٢٨٦٥).

غلب على مجتمعاتنا اليوم تقليد الغرب، والانهار بحضارته المزيفة المبنية على استغلال الإنسان، والدفع به إلى الانسلاخ عن فطرته، ويبدو أن النماذج الملاحظة في الغرب تُؤكِّد الهُوَّة التي انكب فيها الإنسان الغربي باعترافه بالشذوذ الجنسي حريَّة شخصية، وتعدُّد أنماط الأُسْر بوصفها غاية حديثة، والجنْدرة على أساس أنَّها مفهوم اجتماعي.

- تغيير خلق الله: من أهم العوامل التي تؤدي إلى حرق الفطرة والإخلال بها تغيير الخَلقة الجسدية للإنسان؛ لذا كان النهي عنها في الشريعة. قال تعالى: ﴿فَطَرَتَ اللَّهُ أَلَنِي فَطَرَ النَّاسَ عَائِيًّا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيُّمُ﴾ [الروم: 30]؛ إذ لا تبديل لخلق الله، فتحوُّل الرجل إلى امرأة أو العكس، واستنساخ كائن بشري، والعبث بجينات البشر وخطؤها بجينات كائنات أخرى؛ كل ذلك من تغيير خلق الله المنهي عنه، وفي تحريمه حفظ للفطرة من جانب العدم.

إذن، الفطرة مقصد شرعي يُعتدُّ به، وقد أثبتنا ذلك بسبيل الكشف عن المقاصد، وكذا بالضوابط التي تضبط المعاني المقصدية. ولما كانت الفطرة مقصداً شرعياً، فإنَّ من الواجب حفظها من جانبي الوجود والعدم. ومن أهم العوامل التي تُسهم في حفظها من جانب الوجود: إرسال الرسل، والابتلاءات والمحن، والتفكُّر والتدبُّر في الكون والإنسان، وحفظ إنسانية الإنسان، والتوازن بين متطلَّبات الروح والجسد. أمَّا العوامل التي تُسهم في خفاء الفطرة، وتدفع الإنسان إلى الانحراف عنها فهي: النسيان، والجهل، والشبهات، والشهوات، والتقليد، والبيئة الاجتماعية، وتغيير خلق الله؛ لذا وجب نشر العلم والحقائق، وتعليم الدين الصحيح، والتوعية والتوجيه والإرشاد، والتربية السليمة، وزرع الأخلاق؛ حفظاً للفطرة من جانب العدم.

٣- علاقة الفطرة بتقسيمات المقاصد:

تنقسم المقاصد إلى عدَّة أقسام تبعاً لاعتبارات مختلفة، وسنعرض في ما يأتي لما يربط الفطرة بأغلب أقسام المقاصد بحسب اختلاف اعتبارات تقسيمها.

أ- بيان علاقة الفطرة بأقسام المقاصد باعتبار المصلحة:

تنقسم المقاصد بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام، هي: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات.

- المقاصد الضرورية:

عرّف الشاطبي هذه المقاصد بقوله: "معناها أنّها لا بُدَّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فُقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهاجر وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين."^(١)

ومجموع الضروريات مرده إلى حفظ الكليات الخمس:^(٢) الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال. وهي مراعاة في كل مِلَّة كما قال الشاطبي.^(٣) ومن هذا المنطلق، نلاحظ علاقتها بالفطرة؛ فما دامت مراعاة في كل الشرائع (أي عند جميع الأمم)، وجب أن تتناسب طردياً مع الفطرة؛ ذلك أنّ الفطرة مشترك إنساني. قال ابن عاشور: "هذا الصنف الضروري قليل التعرّض إليه في الشريعة؛ لأنّ البشر قد أخذوا حيطتهم لأنفسهم منذ القدم، فأصبح مركزاً في الطبائع، ولم تحلّ جماعة من البشر ذات تمدّن من أخذ الحيطه له، وإنّما تتفاضل الشرائع بكيفية وسائله."^(٤)

وحفظ هذه الكليات يكون من جانبي الوجود والعدم؛ سواء بالقصد الأصلي أو التبعية، بوصف ذلك مُكمّلات لها. يضاف إلى ذلك وجود علاقة تبادلية التأثير بين هذه الكليات والفطرة، على أساس أنّ الفطرة هي الأصل الوجودي لهذه الكليات، وأنّ هذه الكليات تخدم الفطرة؛ فالكليات جزء لا يتجزأ من ماهية الفطرة. "الضروريات تشير إلى الحالة الفطرية التي لا يستغنى فيها عن وجود الكليات الخمس، التي رأى العلماء بعد استقراء موارد الشريعة، وشرائع الملل الأخرى كافّة، انحصارها بها؛ فهي الحالة التي يتهدّد فيها وجود الفطرة الإنسانية، ويختل فيها نظام الدنيا والآخرة."^(٥) فالضروريات يتهدّد فيها

(١) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٧-١٨.

(٢) حصر الكليات في خمس فيه كلام؛ فمن العلماء من انتقد هذا الحصر مثل ابن تيمية، ومن المعاصرين الريبوني والقراضوي، ومنهم من أضاف مقاصد أخرى مثل عبد المجيد النجار، ومنهم من وضع تقسيمات أخرى مثل جمال الدين عطية.

(٣) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٠.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٤١.

(٥) المنور، الفطرة في ضوء مصادر التشريع الإسلامي ومقاصده، مرجع سابق، ص ١٩٣.

وجود الفطرة، وقد يحتل فيها نظام الدنيا. غير أن اختلال نظام الآخرة لا يُمكن إطلاقه جزافاً؛ فقول الشاطبي بفوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران الميين، لا يعني اختلال نظام الفطرة، وحفظ الإنسان دينه ونفسه وعقله ونسله وماله فطرةً مركوزة في بني البشر.

حفظ الدين:

التدئين طبيعة بشرية؛ ففطرة الإنسان تجعله قابلاً للحق، وتدعوه إلى العبادة وأتباع دين معين. "هذه الفطرة حقيقة أجمع عليها الباحثون في تاريخ الأمم والأديان والحضارات؛ فقد وجدوا أن الإنسان منذ أقدم العصور يتدين، حتى قال أحد المؤرخين: لقد وُجدت في التاريخ مدنٌ بلا قصور، ولا مصانع، ولا حصون، ولكن لم توجد في التاريخ مدنٌ بلا معابد."^(١)

والإنسان بطبعه يتعبد، ويميل إلى دين ما؛ سواء كان حقاً، أو باطلاً. وإرشاده إلى الدين الحق هو وظيفة الرسل الكرام عَلَيْهِمُ السَّلَامُ. إذن، "الإنسان مفضول على التوجه لله وحده بالعبادة والاستعانة... لأن النفوس في تطلاب دائم لمعبودها وخالقها وفاطرها، والتوجه لغير الله مُحَالِفٌ للفطرة."^(٢) وهو ما أكدناه في تعريف الفطرة؛ فالتدئين والتعبد للخالق الواحد فطرة مغروسة في بني البشر، وما كان غير ذلك من إلحاد وشرك فهو انحراف عن هذه الفطرة.

حفظ الدين من جانب الوجود: يكون ذلك بالمحافظة على ما يقيم أركانه من تثبيت للعقيدة، وإقامة لشعائر الإسلام وجميع العبادات، مقروناً بالعلم، والعمل به، والدعوة إليه. والحديث عن علاقة العقيدة والإيمان بالله بالفطرة حديث ذو شجون لا يسع المقام له؛^(٣) فأساس العقيدة هو الإيمان بالله وتوحيده وإفراده بالعبادة، وهذا نزوغ فطري في النفس البشرية، ولكن قد يظهر في العبادات أنها تُثَقِّلُ على النفس، فتصطدم بالفطرة، لكن

(١) القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، مرجع سابق، ص ١٦.

(٢) الأشقر، عمر سليمان. مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين، الكويت: مكتبة الفلاح، ط ١، ١٤٠١هـ، ص ٣٧٠-٣٧١ بتصرف.

(٣) أفردت كتب عديدة لعلاقة الفطرة بالعقيدة، منها: الفطرة والعقيدة الإسلامية للجعبري، وقد سبق ذكره صفحة (٢٧٦) من هذا الكتاب.

المُلاحَظ أنَّ الإنسانَ كلِّماً أدَّى واجباته الدينية؛ من: صلاة، وصوم، وحج، شعر بفرحة غامرة عند أدائها؛ وفرحة المسلم بصيام الشهر الفضيل، أو أداء مناسك الحج والعمرة دليل على تطابق فطرته مع ما فرضه عليه ربُّه. قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]. وقال ﷺ: "وَلِلصَّائِمِ فَرْحَتَانِ يَفْرَحُهُمَا: إِذَا أَفْطَرَ فَرِحَ بِفِطْرِهِ، وَإِذَا لَقِيَ رَبَّهُ فَرِحَ بِصَوْمِهِ".^(١) وقال: "يَا بِلَالُ أَقِمِ الصَّلَاةَ، أَرِحْنَا بِهَا."^(٢) فالراحة الحقيقية في الصلاة. وقد تطرَّقنا إلى علاقة التكليف بالفطرة في الفصل الأول من هذه الدراسة.

حفظ الدين من جانب العدم: يكون ذلك بالجهاد، ومحاربة البدع والخرافات، وكل ما يجرم قواعده. وعلى الرغم من أن ظاهر الجهاد يبدو مُحالِفاً للفطرة، فإننا نجد بالنظر إلى ما ينجم عنه من مصالح تتمثل في حفظ بيضة الإسلام أنه مبتغى الفطرة؛ فقدرة الفطرة على التمييز يُمكنها من إدراك مصالحها. قال سيد قطب: "فالإسلام لا يباري النفس ويُصادمها، ولا يجرم عليها المشاعر الفطرية التي ليس إلى إنكارها من سبيل، ولكنه يعالج الأمر من جانب آخر، ويُسلط عليه نوراً جديداً؛ إنَّه يُقرَّر أن من الفرائض ما هو شاق مرير كريبه المذاق، ولكن وراءه حكمة تُهَوِّنُ مشقته، وتسيخ مرارته، وتُحقِّقُ به خيراً مخبوءاً قد لا يراه النظر الإنساني القصير... إنَّه من يدري؛ فلعلَّ وراء المكروه خيراً، ووراء المحبوب شراً."^(٣) فحفظ الدين من جانبي الوجود والعدم فطرة رُكِّزت في النفس البشرية.

حفظ النفس:

طبع الإنسان وفطرته يميل إلى حفظ نفسه وذاته، والنأي بها عما يؤدي بها إلى التهلكة؛ فعلاقة حفظ النفس بالفطرة أو النظام التكويني في الإنسان علاقةٌ بدهية لا تحتاج إلى برهان.

(١) مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الصيام، باب: فضل الصيام، ج ٢، ص ٨٠٧، حديث رقم: (١٦٤).
(٢) السجستاني، سنن أبو داود، مرجع سابق، كتاب: الأدب، باب: في صلاة العتمة، ج ٤، ص ٢٩٦، حديث رقم: (٤٩٨٥).

حكم الحديث: قال الألباني: "صحيح". انظر:

- الألباني، صحيح الجامع الصغير وزياداته، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٣٠٧.

(٣) قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٢٣.

- حفظ النفس من جانب الوجود: يكون ذلك بطلب كل ما يقيمها، ويُوفّر لها أسباب البقاء والنماء. والقوة هي أساس ما تطلبه فطرة الإنسان.

- حفظ النفس من جانب العدم: يكون ذلك بتجنّب كل ما يودي بالنفس إلى التهلكة؛ فكان تحريم إباحة المحظورات والقتل والاعتداء عين مطلب الفطرة.

ولكن، قد يُضحّى بالنفس سبيلاً لحفظ فطرة الإنسان، وثمناً لذلك؛^(١) فحتى لا تزول فطرة الإنسان وإنسانيته، يُضحّى بالنفس، كما في حال المُكرّه على القتل والزنا؛ فهو يُضحّى بنفسه على أن يُردي نفساً غيره، أو يهتك عَرَضاً. قال الجويني: "وربّ شيء يتناهى قُبْحه في مورد الشرع فلا تبيحه الضرورة أيضاً، بل يوجب الشرع الانقياد للتهلكة والانكفاف عنه، كالقتل والزنا في حق المُجبرَ عليها".^(٢) إذن، يُضحّى بالنفس لكيلا تُطمس فطرة الإنسان وإنسانيته.

ومن هذا المنطلق، نُلاحظ أن مقصد حفظ الفطرة يسبق مقصد حفظ النفس، وأنّ حفظ النفس يندرج ضمن حفظ الفطرة؛ فالعلاقة بينهما هي علاقة الكل بالجزء، فيُضحّى بالجزء اعتباراً للكل.

حفظ العقل:

لما كان العقل مناط التكليف، فإنّ الحفاظ عليه من أوجب الواجبات؛ فبتضييع الإنسان عقله ينحرف عن فطرته، فيفقد بوصلته، وتضيع معها الكليات الخمس. وبحفظ العقل يكون حفظ الكليات، وبضياعه قد تضيع هذه الكليات، وأدلة ذلك وشواهد كثيرة.^(٣) إذن،

(١) أشارت هبة رؤوف عزت إلى هذه الفكرة في مقال نُشر بشبكة الإنترنت، وحمل عنوان: "صون النفس من مقاصد الشريعة"، مجلة الوعي الإسلامي، الرابط الإلكتروني:

- <http://alwaei.gov.kw/Site/Pages/ChildDetails.aspx?PageId=468&Vol=594>

(٢) الجويني، البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق، ج ٢، ص ٨٦.

على خلاف بين العلماء؛ فمنهم من يُقدّم حفظ النفس على العرض.

(٣) القصة التي أوردتها النسائي عن الرجل الذي اختار تناول الخمر على اعتبار أنّه أهون، فأصاب عَرَضاً، وقتل نفساً. انظر:

- النسائي، السنن الكبرى، مرجع سابق، كتاب: الأشربة، باب: ذكر الآثام المتولدة عن شرب الخمر من ترك الصلوات، ج ٥، ص ١٠١، حديث رقم: (٥١٥٦).

"المحافظة على سلامة العقل من المفسدات أمر مُتَّفَقٌ عليه في بدهة العقول."^(١)

ولمَّا كان العقل هو الجانب العقلي من الفطرة، فإنَّ حفظه حفظ للفطرة، وهو المقصود بالفطرة العقلية المُدرِكة للبهيات، مثل قولنا: الاثنين أكبر من الواحد، والجزء أصغر من الكل. "الفطرة العقلية، كاستنتاج المُسببات من أسبابها، والنتائج من مقدماتها. أمَّا محاولة استنتاج أمر من غير سببه فبخلاف الفطرة العقلية، وهو المُسمَّى بخلاف الوضع."^(٢) ولهذا، فإنَّ الحديث عن العقل هو كلام عن جزء أساسي من الفطرة.

- حفظ العقل من جانب الوجود: يكون ذلك بالتعلُّم والتفكُّر في الكون المنظور والمسطور، والتدريب، وتنمية المهارات، والمَلَكات. قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَتْ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٣﴾﴾ [يوسف: ١٠٩]، وقال سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ وَتَوَكَّنَ مِنْ عِنْدِ عَذْرِ اللَّهِ لَوْجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢].

- حفظ العقل من جانب العدم: يكون ذلك بتحريم كل ما يؤدي إلى الإضرار به، مثل: الخمر، والمُخدِّرات، وكذلك التصوُّرات الفكرية غير الصحيحة، وهو ما تطلبه الفطرة ليحافظ الإنسان على إنسانيته. فقد علمنا أنَّ في الفطرة معرفة الحق وما يقتضيه، والتمييز بين الضرر والنفع؛ إذ ثبت عن عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ: "حَرَّمَ أَبُو بَكْرٍ الْخَمْرَ عَلَى نَفْسِهِ، فَلَمْ يَشْرِبْهَا فِي جَاهِلِيَّةِ، وَلَا إِسْلَامًا."^(٣) فبفطرته رَضِيَ اللهُ عَنْهُ استطاع معرفة ضرر الخمر، فتجنَّبها قبل تحريمها، وهذا حال الفطرة لَمَنْ رَكَنَ إِلَيْهَا. وفي رواية أَنَّهُ لَمَّا سُئِلَ عَنْ ذَلِكَ أَجَابَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "كُنْتُ أَصُونُ عِرْضِي، وَأَحْفَظُ مَرْوَةَ."^(٤) فسيدنا أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لَمْ يَشْرَبِ الْخَمْرَ لِيَصُونَ عِرْضَهُ، وَيَحْفَظُ فِطْرَتَهُ؛

(١) البيهقي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، مرجع سابق، ص ٢٣٥.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج ٢١، ص ٩٠. وانظر أيضاً:

- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٨٠.

(٣) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٣٧.

(٤) ابن عساکر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله. تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمري، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥م، ج ٣٠، ص ٣٣٣.

لأنَّ "الفطرة في الاستعمال الإسلامي في معنى المروءة."^(١) وهذا ما ذكره أيضاً علال الفاسي. واستناداً إلى ما سبق، فقد اتضحت علاقة الفطرة بمقصد حفظ العقل.

حفظ النسل:

حفظ النسل غريزة في الإنسان، وهو من متطلبات النظام التكويني في الإنسان في جانبه النفسي، وما يقتضيه من ميول وطباع، وكان تقنين ذلك عن طريق الزواج وسيلةً لتنظيم هذه العملية. قال النبي ﷺ: "يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ."^(٢) وفي رواية مسلم: "فَإِنَّهُ أَغْضُ لِلْبَصْرِ، وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ."^(٣)

ففي هذا الحديث، عظيم الفائدة في كيفية موازنة النبي ﷺ بين غريزة الإنسان وما يميله عليه دينه.

- حفظ النسل من جانب الوجود: حثَّ التشريع على الزواج، ولم يتوانَ عن الوفاء بالحاجات الغريزية للفطرة، وكذلك حثَّ على الإنجاب؛ وهي رغبة فطرية للبشر، وكان حفظ العِرْضِ مما تعتر به الفطرة.

- حفظ النسل من جانب العدم: الرهينة مرفوضة في الإسلام، وهي تُخَالِفُ الفطرة، وتهدم مقصد حفظ النسل؛ لذا أغلظ النبي ﷺ على مَنْ ترك النكاح: "أَمَّا وَاللَّهِ إِنِّي لَأَخْشَاكُمُ لِلَّهِ وَأَتْقَاكُمُ لَهُ، لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ، وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ، وَأَتَزَوَّجُ النَّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَن سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي."^(٤) فقد عدَّ النبي ﷺ النكاح سُنَّةً، وأنكر على مَنْ رفضها؛ لأنَّه قاوم فطرته. وبالمثل، فإنَّ الإحصاء مُخَالِفٌ للفطرة، ومنافٍ

(١) الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مرجع سابق، ص ١١٣.

(٢) البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: قول النبي ﷺ: "من استطاع منكم الباءة فليتزوج"، ج ٧، ص ٣، حديث رقم: (٥٠٦٥).

(٣) مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه، ج ٢، ص ١٠١٨، حديث رقم: (١٤٠٠).

(٤) البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: الترغيب في النكاح، ج ٧، ص ٢، حديث رقم: (٥٠٦٣).

لمقصد حفظ النسل. وهذا ما أكدّه سؤال أحد الصحابة للنبي ﷺ في الإحصاء؛ فمنعه.^(١) ومّا يحفظ مقصد النسل من جانب العدم أيضاً بتحريم الزنا، وهو مرفوض مُستقدّر من الفطرة؛ فهذه هند بنت عتبة تستنكر أن يقع من المرأة الحرّة، فقالت: "وهل تزني الحرّة؟".^(٢) "إنّ بعض العلماء يعتقدون أنّ جريمة الزنا عمل لا أخلاقي، ولكنهم لا يوضّحون للناس أنّها تُخالف الفطرة السليمة، وتنافي الصلاح والإصلاح في الأرض."^(٣)

فالفطرة تحفظ العِرض، وتستنكر المساس به. وحفظ النسل من جانب الوجود بالحثّ على الزواج مُوافقٌ للفطرة، وخادم لها، وإنّ حفظه من جانب العدم بتحريم الرهبة والإحصاء والشذوذ الجنسي^(٤) والزنا؛ كلها أساس حفظ إنسانية الإنسان وفطرته. فالعلاقة بين مقصد حفظ النسل والفطرة علاقة تبادلية التأثير؛ ففي حفظ مقصد النسل حفظ للفطرة، وفي حفظ الفطرة حفظ لمقصد النسل.

حفظ المال: يُعدُّ هذا المقصد أيضاً غريزة إنسانية. قال عزّ من قائل: ﴿وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ﴾ [البقرة: ١٧٧]، وقال تعالى: ﴿وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾ [الفجر: ٢٠]، وقال سبحانه: ﴿وَاللَّهُ لِحُبِّ الْمَالِ لَشَدِيدٌ﴾ [العاديات: ٨]. ففي هذه الآيات يُبيِّن سبحانه وتعالى حب الإنسان الفطري للمال وتملّكه وحفظه. فالملكية مبدأ فطري؛ لأنّها تتعلّق بالجانب النفسي من فطرة الإنسان.

- حفظ المال من جانب الوجود: يكون ذلك بإباحة اكتسابه وتملّكه وتداوله بالطرق المشروعة؛ وهذا توافقاً مع الطبيعة البشرية التي تميل إلى جمع المال وكسبه، فكان من الشارح الحكيم أن يبيّن القنوات المشروعة لذلك؛ سداً للطريق إلى الحرام، ومراعاةً لمتطلّبات الفطرة البشرية.

(١) "رد رسول الله ﷺ على عثمان بن مظعون التبتّل، ولو أذن له لاختصينا." انظر:

- البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: ما يُكره من التبتّل والخصاء، ج ٧، ص ٤، حديث رقم: (٥٠٧٣).

(٢) ابن عساکر، تاريخ دمشق، مرجع سابق، ج ٧٠، ص ١٧٨.

(٣) الشرفاوي، حسن. نحو تربية إسلامية، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٣م، ص ٦٢.

(٤) سنتناول هذا الموضوع بالتفصيل صفحة (٤٠٩) وما بعدها من هذا الكتاب.

- حفظ المال من جانب العدم: يكون ذلك بتحريم اكتسابه بالحرام، مثل: السرقة، والحرابة، وأكل أموال الناس بالباطل ... ففي الضمير الجمعي الإنساني، السرقة، وكل أساليب كسب المال غير المشروعة مرفوضة، وهذا راجع إلى الفطرة البشرية التي تقبل الحق وما يقتضيه، وتُميِّز بين المتضادات، فتميل إلى الصواب، وتنفر من الخطأ والباطل، وبذلك تتضح علاقة الفطرة بمقصد حفظ المال.

وقد جمع ابن عاشور بين الكليات الخمس وعلاقتها بالفطرة في قوله: ^(١) الشريعة الإسلامية داعية أهلها إلى تقويم الفطرة، والحفاظ على أعمالها، وإحياء ما اندرس منها، أو اختلط بها.

فالزواج والإرضاع من الفطرة، وشواهد ظاهرة في الخِلقَة (حفظ النسل). والتعاوض وآداب المعاشرة من الفطرة؛ لأنَّهما اقتضاهما التعاون على البقاء (حفظ المال). وحفظ الأنفس والأنساب من الفطرة (على اعتبار أنَّ ابن عاشور يجعل حفظ النسب من الكليات). والحضارة الحق من الفطرة؛ لأنَّها من آثار حركة العقل الذي هو من آثار الفطرة. وأنواع المعارف الصالحة من الفطرة؛ لأنَّها نشأت من تلاقي العقول. والمخترعات من الفطرة؛ لأنَّها متولَّدة عن التفكير (حفظ العقل).

والمقصد الأعلى هو العبودية، وهو قائم على الفطرة التي انبنى عليها التشريع، وما الكليات الشرعية الخمس إلا خادمة لمقصد حفظ الفطرة، وما حفظها إلا حفظ للفطرة من جانبي الوجود والعدم.

- المقاصد الحاجية والتحسينية:

المقاصد الحاجية:

عرَّف الشاطبي هذه المقاصد بقوله: "فمعناها أنَّها مُفتَقَر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تُراعَ دخل على المُكلِّفين -على الجملة- الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المُتَوَقَّع في المصالح العامة." ^(٢)

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٨٥.

(٢) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢١.

وعلاقة هذه المقاصد بالفطرة بيّنة ظاهرة؛ فالرخص والتخفيف في العبادات مبتغى الفطرة، والتمتع بالطيبات مأكلاً وملبساً ومسكناً هو ممّا تطلبه الفطرة، وتنوّع المعوضات في المعاملات لا ترفضه الفطرة، والدية والقسامة وتضمين الصناعات هو ممّا تميل إليه الفطرة.

"فلما كانت طبيعة الإنسان التكوينية هي الضعف وعدم القدرة على تحمّل المشاق المُرهِقة، ناسب وضع هذه الطبيعة أن تكون الشريعة التي تحكمه سهلة يسيرة لا حرج فيها ولا إعنات، مراعاة كاملة لطبيعة فطرته، ومبلغ تحمّلها. وهذا من الحكمة البالغة في التشريع الملائم لمقومات الفطرة الإنسانية." (١) فهذه المقاصد للتيسير، ورفع الحرج، والتوسعة على الإنسان؛ وكل ذلك من مقتضيات الفطرة.

المقاصد التحسينية:

قال الزركشي في تعريفها: "وهي التي تقتضيها المروءة ومكارم الأخلاق ومحاسن العادات، بحيث لو فقدت المصلحة التحسينية لا يخلت بفقدانها نظام الحياة كما هو الحال في المصلحة الضرورية، ولا يدخل على المكلف حرج وضيق بفواتها كما في المصلحة الحاجية، ولكن بفواتها تكون الحياة مُستنكرة عند ذوي العقول وأصحاب الفطرة السليمة؛ فالعمل بالمصلحة التحسينية يرجع إلى مكارم الأخلاق، ومحاسن العادات." (٢)

إذن، المقاصد التحسينية تأتي ثالثاً في المرتبة دون الضروريات والحاجيات، وبفقدانها لا يكون فوت الحياة ولا حرج وضيق؛ فهي مقاصد التحسين والتزيين والبعد عن المندسّات التي تأبأها العقول والفطر، وتجمعها مكارم الأخلاق كما يقول الشاطبي. (٣) وعلاقة هذه المقاصد بالفطرة وثيقة وطيدة؛ ذلك أن المقاصد التحسينية هي ممّا تبتغيه الفطرة، وفواتها ممّا تأنفه، ويُمكّن ربط هذه المقاصد بالأمور التي دعت إليها الفطرة؛ أي سنن الفطرة أو خصالها. قال ﷺ: "حَمَسٌ مِنَ الْفِطْرَةِ: الْحِتَانُ، وَالْإِسْتِحْدَادُ، وَنَتْفُ الْإِبْطِ، وَتَقْلِيمُ الْأَطْفَارِ، وَقَصُّ الشَّارِبِ." (٤) فهي أمور فطرية تحسينية، أساسها الزينة،

(١) الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي؛ عرضاً ودراسةً وتحليلاً، مرجع سابق، ص ٢٨١.

(٢) الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٦.

(٣) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ١، ص ٢١.

(٤) حديث صحيح، وقد سبق تخريجه.

والنظافة، ودفع القذارة عن البدن، وهي من متطلّبات الجانب الجسدي من الفطرة. وأكل النجاسة مُستقَدَر في جِبِلَّة الإنسان. "ومثال ذلك تحريم النجاسة؛ فإنَّ نفور الطباع عنها لخساستها مُناسِب لتحريمها، فشرَب البول حرام وكذا الخمر، ورَتَّب الشارع الحد على الثاني دون الأول لنفور النفوس منه، فوُكِّلت إلى طباعها." (١) لقد أحال الشارع الكريم تحريم النجاسة إلى الفطرة بوصفها رادعاً من دون حاجة إلى تحريمها بالنص.

وبالمقابل، فإنَّ أخذ الزينة ولبس الثياب وستر العورات من الفطرة؛ فأول ما قام به آدم بعد الأكل من الشجرة هو ستر العورة. قال تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ﴾ [الأعراف: ٢٢]. "ويدخل في الفطرة الآداب العتيقة التي اصطلح عليها كافة عقلاء البشر، وارتاضت نفوسهم بها، إذا كانت تفيدهم كما لا، ولا تفضي إلى فساد." (٢) والمقاصد التحسينية هي التي تأنف الفِطْر من فقدائها كما قال الزحيلي. (٣)

إذن، أقسام المقاصد؛ من: ضروريات، وکلياتها الخمس، وحاجيات، وتحسينيات؛ كلها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالفطرة الإنسانية والطبيعة البشرية.

ب- بيان علاقة الفطرة بأقسام المقاصد باعتبار العموم والخصوص:

تنقسم المقاصد بهذا الاعتبار إلى مقاصد عامة، وخاصة، وجزئية. وفي ما يأتي بيان لما يربطها بالفطرة.

- المقاصد العامة:

عرّف ابن عاشور هذه المقاصد بأنّها "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة، وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها." (٤)

(١) البيوي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، مرجع سابق، ص ٣٣٠.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٩٤.

(٣) الزحيلي، محمد. موسوعة قضايا إسلامية معاصرة، دمشق: دار المكتبي، ط ١، ١٤٣٠هـ، ج ٥، ص ٦٣٧.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٦٥.

فالمقاصد العامة^(١) هي معانٍ وحكمٌ مُلاحَظَةٌ في كلِّ التشريع، ومن ضمنها أيضاً أوصاف الشريعة وغايتها، وقد سبق القول: إنَّ الفطرة هي وصف الشريعة الأعظم. "ابتناء مقاصد الشريعة على وصف الشريعة الأعظم، وهو الفطرة."^(٢) "ويأتي رعي الفطرة في المقام الذي تنعكس منه الأوصاف الأخرى التي رعاها الشارع، وحثُّ القاصدين إلى التعلُّق بها، وهي على النظم التالي: الوصف الأعظم مراعاة الفطرة والحمل عليها..."^(٣) وقد صنَّفها بعض الدارسين ضمن سمات الشريعة الإسلامية. "السمة الثانية من سمات الشريعة الإسلامية: موافقتها للفطرة."^(٤) "ومن ثَمَّ، فإنَّ الفطرة مقصد شرعي من المقاصد العامة."^(٥) وبالمقابل، عدَّها آخرون من أمثات المقاصد،^(٦) وخصيصةً من الخصائص الأصلية للمقاصد،^(٧) وأساساً من أسس المقاصد.^(٨)

والفطرة لا تُعدُّ فقط مقصداً من المقاصد العامة؛ فالمقصد العام للتشريع - المُمثِّل في حفظ نظام الأُمَّة - يراعي الفطرة ومقتضياتها، ويُسايرها، ويُحذِّر من الإخلال بها وخرقها. "ونحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع نجده لا يعدو أن يُساير

(١) ذكر أحمد الريسوني أنَّ اصطلاح المقاصد الكلية، وفي مقابلها الجزئية - الخاصة عند ابن عاشور - هو التقسيم الشائع منذ القرن الخامس الهجري، وأنَّه شبيهه باصطلاح المقاصد العامة وقريب منه، وهو من باب تنويع العبارات للإيضاح. انظر:

- الريسوني، أحمد. محاضرات في مقاصد الشريعة، القاهرة: دار الكلمة، ط٣، ١٤٣٥هـ، ص ٢٨-٣١.

وقد سبَّها عبد المجيد النجار المقاصد الكلية؛ لأنَّ المقاصد العامة عنده هي المقاصد التي تشمل ما تتضمَّنُه من المصلحة لكلِّ أفراد الأُمَّة، يعني عموم الأفراد. انظر:

- النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، مرجع سابق، ص ٤٠، ٤٤.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٧٦.

(٣) الأخصري، الإمام في مقاصد رب الأنام، مرجع سابق، ص ٩٤.

(٤) نمر، أصول النظر في مقاصد التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٦٩.

(٥) عدَّها الزحيلي وغيره أيضاً من المقاصد العامة للشريعة الإسلامية. انظر:

- الزحيلي، موسوعة قضايا إسلامية معاصرة، مرجع سابق، ج ٥، ص ٦٩٦.

(٦) الحلواني، "مفهوم الحكمة عند الإمام الشاطبي وتطبيقاتها"، مرجع سابق، ص ٣٣٨.

(٧) البيوي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، مرجع سابق، ص ٤٢٥.

(٨) ابن زغبية، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٧٧.

حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها. (١)

وبهذا تتضح المكانة العظيمة التي تتبوَّأها الفطرة؛ فهي مقصد من المقاصد العامة للشريعة الإسلامية التي وجب مراعاتها عند الاجتهاد.

- المقاصد الخاصة:

عرّف ابن عاشور هذه المقاصد بقوله: "المقاصد الشرعية الخاصة في أبواب المعاملات ... هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرّفاتهم الخاصة؛ كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة، إبطالاً عن غفلة، أو عن استئلال هوىً وباطل شهوة. ويدخل في ذلك كلُّ حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرّفات الناس." (٢) فالمقاصد الخاصة (٣) هي تلك الغايات والأهداف الخاصة بمجال مُعيّن، أو باب من أبواب الشريعة، (٤) مثل: مقاصد العبادات، والمعاملات، والجنایات.

وعلاقة المقاصد الخاصة بالفطرة هي علاقة كل باب من أبواب الشريعة بالفطرة. فمقاصد العبادات - مثلاً - قال عنها الشاطبي: "مقصود العبادات الخضوع لله، والتوجُّه إليه، والتدبُّل بين يديه، والانقياد تحت حكمه، وعمارة القلب بذكره، حتى يكون العبد بقلبه وجوارحه حاضراً مع الله، ومراقباً له غير غافل عنه، وأن يكون ساعياً في مرضاته وما يُقرَّب إليه على حسب طاقته." (٥) وهذه مقتضيات الفطرة؛ لأنَّها تذكير بالعهد الأول المغروس فيها. قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٨٥.

(٢) المرجع السابق، ج ٣، ص ٤٠٢.

(٣) من أشهر من كتب في المقاصد الخاصة، وألَّف فيها: الحكيم الترمذي في القرن الثالث الهجري، في كتابه: "الصلاة ومقاصدها وأسرارها"، والعز بن عبد السلام في كتابه: "مقاصد الصلاة"، و"مقاصد الصوم"، والغزالي في كتابه: "إحياء علوم الدين". وهذا الأخير عُني بأسرار الشريعة في العبادات والعبادات والمعاملات.

(٤) أضاف جمال الدين عطية: "أو الخاصة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية والكونية." انظر:

- عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ١٣٢.

(٥) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٨٣.

أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ [الأعراف: ١٧٢].

أما المعاملات فلها "مقصد كلي تشترك فيه، وهو أنّها موضوعة لمصالح العباد." (١) ولا تخفى العلاقة بين الفطرة والمصلحة؛ فجلب المصالح مركز في الفطر، والله سبحانه "فطر عباده على معرفة معظم المصالح الدنيوية ليُحصّلوها، وعلى معرفة معظم المفسدات الدنيوية ليتركوها، ولو استقرئ ذلك لم يخرج عمّا ركزه الله في الطباع من ذلك إلا اليسير القليل؛ فمعظم ما تحثُّ عليه الطباع قد حثَّ عليه الشرائع." (٢) فالعلاقة المتعدية تربط الفطرة بالمعاملات.

أما الجنايات فقال عنها ابن عاشور: "فمقصد الشريعة من تشريع الحدود والقصاص والتعزير، وأروش الجنايات ثلاثة أمور: تأديب الجاني، وإرضاء المجني عليه، وزجر المقتدي بالجناة." (٣) وتأديب الجاني هو ما تطلبه الفطرة، وتميل إليه على المستوى الجمعي؛ ليستقر المجتمع، ويشعر بالأمان. أما مراعاة الفطرة في إرضاء المجني عليه؛ فلأنّ في طبيعة النفوس الحقن على من يعتدي عليها، فتطلب الانتقام، فكانت الحدود والقصاص وسيلة لترضيتهما. وبهذا تظهر علاقة الفطرة بكل المقاصد الخاصة.

- المقاصد الجزئية:

عرّف البيوي هذه المقاصد بقوله: "هي المقاصد المتعلّقة بمسألة مُعيّنة دون غيرها." (٤) فهي المقصود الشرعي من كل مسألة، أو كل حكم شرعي، وهي ما يُعبّر عنها الفقهاء بالحكمة، أو العِلّة من الحكم، (٥) وهو تعريف علّال الفاسي لمقاصد الشريعة: "المراد

(١) البيوي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، مرجع سابق، ص ٤١٢.

(٢) السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٠.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ٥٥٠.

(٤) البيوي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، مرجع سابق، ص ٤١٥.

(٥) المرجع السابق، ص ٤١٥. وانظر أيضاً:

- عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ١٣٣.

- الريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ٣٠.

- الحادمي، الاجتهاد المقاصدي، مرجع سابق، ص ٤٥.

بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها.^(١) فإذا كانت المقاصد العامة تخصُّ كل الشريعة، والمقاصد الخاصة تهتم بكل مسائل الباب الفقهي الواحد، فإنَّ المقاصد الجزئية تُعدُّ المقصد والحكمة والعلة من كل حكم وكل دليل جزئي.

وقد رأينا في ما سبق كيف أنَّ الأحكام الشرعية تُساير الفطرة، وتتوافق معها، فكانت مقاصدها لا تعدو أن تتلاءم والفطرة أيضاً، ومن ذلك تظهر علاقة الفطرة بالمقاصد الجزئية.

ت- بيان علاقة الفطرة بأقسام المقاصد باعتبار الحقيقة والوهم:

تنقسم المقاصد بهذا الاعتبار^(٢) إلى معاني حقيقية، وأخرى عرفية عامة، وقد انفرد بذلك ابن عاشور، واشترط فيها: الثبوت، والظهور، والانضباط، والاطِّراد. وذكر أيضاً ما يُتوهم أنه مقاصد، وهو ليس بمقاصد.

- المعاني الحقيقية (المقاصد القطعية):

أطلق عليها ابن عاشور اصطلاح "المعاني الحقيقية"، وقال عنها: "أمَّا المعاني الحقيقية فهي التي لها تحقُّق في نفسها، بحيث تُدرك العقول السليمة ملاءمتها للمصلحة، أو منافرتها لها؛ أي تكون جالبة نفعاً عاماً أو ضراً عاماً، إدراكاً مستقلاً عن التوقُّف على معرفة عادة أو قانون، كإدراك كون العدل نافعاً، وكون الاعتداء على النفوس ضاراً، وكون الأخذ على يد الظالم نافعاً لصالح المجتمع، والتقييد بالعقول السليمة لإخراج مدركات العقول الشاذة كمحبة الظلم في الجاهلية."^(٣) وهذا القسم يتقارب مع ما اصطُرح عليه بالمقاصد القطعية، وقد عُرِّفت بأنها "التي تواترت على إثباتها طائفة عظمى

(١) الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مرجع سابق، ص ١١١.

(٢) وقد شابهه تقسيم العلماء باعتبار القطع والظن، أو بحسب قوة الثبوت؛ إذ قُسمت المقاصد إلى حقيقية، وظنية، ووهمية. انظر:

- النجار، المقاصد بأبعاد جديدة، مرجع سابق، ص ٣٧-٣٨.

- الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، مرجع سابق، ص ٤٥.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٦٦.

من الأدلة والنصوص، مثالها: التيسير، إقرار العدل." (١)

فبتعريف ابن عاشور، تتضح علاقة الفطرة بهذا القسم من المقاصد؛ ذلك أنّ المقاصد القطعية أو المعاني الحقيقية هي التي تُدرَك بالفطرة من دون حاجة إلى عادة أو قانون، مثل إدراكها نفع العدل، وأنّ الاعتداء ضرر. وقد ذكر قيد العقول السليمة (أي الفطرة) لإخراج مدركات العقول الشاذة التي انحرفت فطرتها، مثل حب الظلم والاستبداد.

- المعاني العرفية (المقاصد الظنية):

عرّف ابن عاشور هذه المعاني بقوله: "أمّا المعاني العرفية فهي المُجَرَّبَات التي ألفتها نفوس الجماهير، واستحسنتها استحساناً ناشئاً عن تجربة ملاءمتها لصالح الجمهور، كإدراك كون الإحسان معنى ينبغي تعامل الأمّة به، وكإدراك كون عقوبة الجاني رادعة إيّاه عن العود إلى مثل جنائته، ورادعة غيره عن الإجرام، وكون ضد ذينك يُؤثّر ضد أثرهما، وإدراك كون القذارة تقتضي التطهّر." (٢)

وارتباط هذه المعاني بالفطرة ظاهر في أنّها ممّا تألفه النفوس وتستحسنه، وهو استحسان ناشئ عن التجربة والخبرة التي أثبتت صلاحيتها؛ فالمعاني العرفية تُدرَك بالفطرة. وهذا القسم يُشابه ما اصطُح عليه بالمقاصد الظنية؛ (٣) فهي التي تقع دون مرتبة القطع واليقين، وأغلبها يستفاد من استقراء تصرّفات الشارع في تشريعه للأحكام.

- المقاصد الوهمية:

قال فيها ابن عاشور: "هي المعاني التي يخترعها الوهم من نفسه دون أن تصل إليه من شيء مُحَقَّق في الخارج." (٤) أو "هي تلك المقاصد التي يُتوهم أنّها صلاح وخير ومنفعة،

(١) النجار، المقاصد بأبعاد جديدة، مرجع سابق، ص ٣٨. وانظر أيضاً:

- الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، مرجع سابق، ص ٤٥.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٦٦.

(٣) النجار، المقاصد بأبعاد جديدة، مرجع سابق، ص ٣٨. وانظر أيضاً:

- الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، مرجع سابق، ص ٤٥.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٧١.

إِلَّا أَنَّهُا عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ. وَلَا شَكَّ أَنَّ هَذَا النُّوعَ مُرَدُّودٌ وَبَاطِلٌ.^(١) وَهَذَا النُّوعُ مِنَ الْمَعَانِي الَّتِي يُعْتَقَدُ أَنَّهَا مَقَاصِدُ، وَفِيهَا الصَّلَاحُ وَالنَّفْعُ، لَيْسَتْ سِوَى مَقَاصِدٍ وَهْمِيَّةٍ. قَالَ ابْنُ عَاشُورَ: "الْأَوْهَامُ غَيْرُ صَالِحَةٍ لِأَنَّ تَكُونَ مَقَاصِدَ شَرْعِيَّةً"^(٢)

وَلِلْفِطْرَةِ دَوْرٌ مَهْمٌ فِي إِدْرَاكِ الْمَقَاصِدِ الْمُتَوَهَّمَةِ؛ فَلَمَّا كَانَتْ الْمَصَالِحُ هِيَ لُبُّ الْمَقَاصِدِ، وَكَانَ مِنْ ضَوَابِطِ الْمَصَالِحِ وَشُرُوطِهَا مَلَاءَمَتُهَا لِلْفِطْرَةِ،^(٣) فَإِنَّ مَا خَالَفَ الْفِطْرَةَ مِنْ مَصَالِحٍ أَوْ مَقَاصِدٍ يُعَدُّ مَصَالِحٌ وَهْمِيَّةٌ غَيْرُ حَقِيقِيَّةٍ، فَالْأَصْلُ فِي الْمَصْلِحَةِ وَالْمَقْصَدِ أَنْ يَتَوَافَقَا مَعَ الْفِطْرَةِ.

ث- بَيَانُ عِلَاقَةِ الْفِطْرَةِ بِمَقَاصِدِ الْمُكَلَّفِ:

قَبْلَ التَّنَطُّقِ إِلَى مَقَاصِدِ الْمُكَلَّفِ، يَجِبُ الْحَدِيثُ عَنِ النِّيَّةِ وَتَعْرِيفِهَا؛ فَمَقَاصِدُ الْمُكَلَّفِينَ وَقُصُودُهُمْ مَا هِيَ إِلَّا نِيَّاتُهُمْ فِي الْعَادَاتِ وَالْعِبَادَاتِ.

- مَدْلُولُ النِّيَّةِ فِي اللُّغَةِ وَالِاصْطِلَاحِ:

النِّيَّةُ لُغَةً:

نَوَى الشَّيْءَ نِيَّةً: قَصَدَهُ.^(٤) وَفِي "اللِّسَانِ": نَوَى الشَّيْءَ: قَصَدَهُ، وَاعْتَقَدَهُ.^(٥) وَالنِّيَّةُ فِي غَالِبِ الْإِسْتِعْمَالِ: عَزَمَ الْقَلْبَ عَلَى أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ.^(٦) فَالنِّيَّةُ هِيَ الْقَصْدُ وَالْعَزْمُ.

النِّيَّةُ اصْطِلَاحًا:

عُرِّفَتِ النِّيَّةُ تَعْرِيفَاتٍ عِدَّةً، لَعَلَّ أَقْرَبَهَا إِلَى مَوْضِعِ الْفِطْرَةِ تَعْرِيفُ الْغَزَالِيِّ فِي قَوْلِهِ: "النِّيَّةُ عِبَارَةٌ عَنِ الصِّفَةِ الْمُتَوَسِّطَةِ، وَهِيَ الْإِرَادَةُ وَانْبِعَاثُ النَّفْسِ، بِحَكْمِ الرِّغْبَةِ وَالْمِيلِ إِلَى

(١) النجار، المقاصد بأبعاد جديدة، مرجع سابق، ص ٤٠. وانظر أيضاً:

- الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، مرجع سابق، ص ٤٦.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٧٢.

(٣) بيّننا ذلك في موضوع: علاقة الفطرة بالمصلحة المرسلّة، صفحة (٢٠٨) وما بعدها من هذا الكتاب.

(٤) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج ٥، ص ٣٦٦. وانظر أيضاً:

- الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٣١.

(٥) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ١٥، ص ٣٤٧.

(٦) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٣٢.

ما هو مُوافقٍ للغرض؛ إمّا في الحال، وإمّا في المآل." (١)

وقد عرّفها السيوطي في "الأشباه والنظائر" بأنّها: "عبارة عن انبعاث القلب نحو ما يراه مُوافقاً من جلب نفع، أو دفع ضرر، حالاً أو مآلاً، والشرع خصّصه بالإرادة المُتوجّهة نحو الفعل لابتغاء رضا الله تعالى، وامتنثال حكمه." (٢) فالنيّة إرادة وعزم وانبعاث للنفس أو القلب لفعل ما يراه مُلائماً من جلب مصلحة، أو دفع مفسدة في العاجل والآجل.

- تعريف مقاصد المُكلّفين وعلاقته بالفطرة:

سبق أن تناولنا تعريف القصد في اللغة، وتبيّن أن له معاني عدّة، أهمّها: العزم على الشيء والتوجّه نحوه، واستقامة الطريق، والتوسط والاعتدال، والهدف والغاية. (٣) وكذلك عرّفنا المُكلّف أو المحكوم عليه في الفصل الثاني من الدراسة، (٤) وقلنا إنَّ المُكلّف هو مَنْ تعلّق به خطاب الشارع سبحانه.

أمّا مقاصد المُكلّف فعرّفها ابن عاشور بقوله: "أمّا مقاصد الناس في تصرّفاتهم فهي المعاني التي لأجلها عاقدوا، أو تعاطوا، أو تغارموا، أو تقاضوا، أو تصالحوا." (٥) فمقاصد المُكلّفين هي الغايات والأهداف التي يسعى إليها المُكلّفون في تصرّفاتهم، مثل: عقد النكاح، والبيع، والإجارة.

وبمقاصد المُكلّفين يُمكن التفريق بين العادة والعبادة، وبين مراتب العبادة في حدّ ذاتها؛ بين ما هو واجب وما هو مندوب، وكذا التفريق بين الصحيح منها والباطل. (٦)

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٦٥.

(٢) السيوطي، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص ٣٠.

(٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج ٥، ص ٩٥. وانظر أيضاً:

- الرازي، مختار الصحاح، مرجع سابق، ص ٢٥٤.

- ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٥٣.

- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مرجع سابق، ص ٣١٠.

(٤) انظر موضوع: علاقة الفطرة بمباحث الحكم الشرعي وأركانه، صفحة (١٢٣) من هذا الكتاب وما بعدها.

(٥) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ٤٠٢.

(٦) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٣، ص ٨.

وبالقصد والنية قد تتحول العادة إلى عبادة، أو تظل عادة لا أجر فيها، كمن نوى بالنوم التقوي على العبادة والطاعة، ودونه من نام دون نية. وينطبق الشيء نفسه على كل المباحات؛ "فاستحضار النية في المباحات والعاديات طريق لتحصيل ثواب العبادات."^(١)

ومن القواعد التي وضعها الشاطبي في ما يخص مقاصد المكلف: "كل قصد خالف قصد الشارع، فهو باطل."^(٢) فقصود المكلفين وجب أن تتوافق ومقاصد الشارع، وإلا حُكِمَ بطلانها.

وعلاقة الفطرة بمقاصد المكلف تتجلى في أن النية، وهي قصد المكلف، انبعثت في النفس أو القلب لعمل ما يراه ملائماً لدفع المفسدة، أو جلب المصلحة؛ وهذا من صميم لب عمل الفطرة. فالفطرة هي النظام الداخلي في الإنسان الذي يُمكن به التمييز بين ما هو صالح مشروع من مقاصد المكلف وما هو غير ذلك من حيل وغيرها؛ فالمعروف ما تعرفه الفطرة، والمنكر ما تُنكره الفطرة ولو تصادم مع نية المكلف. إذن، الفطرة هي البوصلة والميزان للنية، ولقاصد المكلف التي يجب أن تتوافق ومقاصد الشارع، وإلا حُكِمَ بطلانها.

يتبين مما سبق علاقة الفطرة بكل قسم من أقسام المقاصد، بدءاً بالمقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية، ومروراً بالمقاصد العامة والخاصة والجزئية، وانتهاءً بالمقاصد الحقيقية والظنية والمتوهمة، مع التنبيه إلى علاقة الفطرة بمقاصد المكلفين، ودورها الأساسي في النية؛ فيتبدى بذلك ارتباط الفطرة العميق بكل أقسام المقاصد، ومن ثم تتجلى الصلة الوثيقة التي تجمع بين الفطرة والمقاصد، وكذلك دور الفطرة المركزي في منظومة المقاصد خاصة، والتشريع بوجه عام.

ثالثاً: الفطرة أساس لبناء المقاصد

الإسلام دين الفطرة؛ فكل أحكامه ومقاصده مُوافقة ومُناسبة لهذه الفطرة، ويستحيل أن تصطدم معها أو تُخالفها. وتعدُّ الفطرة أصلاً وأساساً تنبني عليه جملة من المقاصد الشرعية، وهو ما نبّه إليه ابن عاشور بقوله: "ابتناء مقاصد الشريعة على وصف

(١) الأشقر، مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين، مرجع سابق، ص ٤٩٨.

(٢) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٧٩.

الشريعة الأعظم، وهو الفطرة. ^(١) فمن الركائز التي انبنت عليها مقاصد الشريعة مراعاة الفطرة، و"على قدر تساوق هذا المقصد الشرعي أو ذلك مع الفطرة، تتغيّر قيمته المقاصدية التشريعية." ^(٢) من هنا تظهر المكانة الرائدة للفطرة في منظومة مقاصد التشريع؛ فهي المحور والأساس الذي تنبني عليه المقاصد، ومعظم المقاصد مُسايِرة ومتسقة ومُلائمة ومُتوافقة مع النظام الداخلي التكويني للإنسان.

وبناء المقاصد على الفطرة هو مصلحة خادمة للعقيدة؛ "فإذا كان في الفطرة الإقرار بالكمال المطلق الذي لا نقص فيه للخالق سبحانه، فإن تأسيس المقصد الشرعي عليها سيضمن آثاراً ملموسة لمصالح التوحيد وإخلاص القصد، والحب لله وحده، وعبادته بما يجب أن يُعبَد به." ^(٣)

سنعمل في ما يأتي على استخلاص المقاصد الشرعية التي بُنيت على الفطرة، وقد كان ابن عاشور السبّاق في عدّها، ومن أهم هذه المقاصد: السّاحة واليسر، والحرية، والعدل، والمساواة، والعموم والدوام (المقصد العام من التشريع).

١ - انبناء مقصد السّاحة واليسر ومقصد الحرية على الفطرة:

يتضمّن هذا العنوان إيضاح كيف انبنى كلٌّ من مقصدي السّاحة واليسر ومقصد الحرية على الفطرة.

أ- الفطرة ومقصد السّاحة واليسر:

تُعَدُّ السّاحةُ خصيصة من خصائص الشريعة الإسلامية، وقد تبيّن لنا في ما مضى أنّ تشريع التيسير ورفع الحرج عن المُكلّف جاء مراعاة للفطرة الإنسانية والطبيعة البشرية.

وقد ثبت بالاستقراء أنّ السّاحة والتيسير من مقاصد الشرع الحنيف. قال ابن

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٧٦.

(٢) الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ص ٢٧٢.

(٣) العضاوي، عبد الرحمن. مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي، بيروت: مركز نداء للبحوث والدراسات، ط ١،

ص ٨٤-٨٥.

عاشور: "السماحة أول أوصاف الشريعة، وأكبر مقاصدها."^(١) فمن أعظم مقاصد الشرع التيسير ورفع الحرج، والأدلة على ذلك بلغت مبلغ القطع كما يقول الشاطبي.^(٢)

- انبناء مقصد السماحة على الفطرة:

وصف ابن عاشور الشريعة بأنها: "فطرية سمحة؛ فهي تحمل الناس على المصالح حملاً أفضى ما يمكن أن يكون الحمل من الرحمة والتيسير؛ إذ لا فائدة من التشريع إلا العمل به."^(٣) فالسماحة واليسر من مقتضيات الفطرة ومتطلباتها، ولهذا كانت من خصائص الشريعة التي حملت الناس على قبولها، ثم العمل بها؛ إذ الفطرة في جانبها النفسي تنفر من الشدة ومن العسر. قال ابن عاشور: "فمن الفطرة النور من الشدة والإعنات، فعلم أن اليسر من الفطرة؛ لأن في فطرة الناس حب الرفق."^(٤) وفي السياق نفسه، قال عبد الرحمن الكيلاني: "فلما كانت طبيعة الإنسان التكوينية هي الضعف وعدم القدرة على تحمل المشاق ناسب أن تكون الشريعة التي تحكمه سهلة يسيرة لا حرج فيها؛ مراعاة كاملة لطبيعة فطرته ومبلغ تحملها، وهذا من الحكمة البالغة في التشريع الملائم لمقومات الفطرة الإنسانية."^(٥) فالشارع الحكيم العليم بالنفس الإنسانية والفطرة البشرية (النظام التكويني للإنسان) اقتضى أن تكون تشريعاته سهلة وسمحة ومناسبة وملائمة لما فطر عليه عباده، حتى يكون القبول، وتكون الاستجابة لأحكام هذا الدين؛ فالسماحة واليسر ورفع الحرج من أهم المقاصد التي بُنيت على الفطرة الإنسانية، وهذا ما جعل شريعة الإسلام عامة دائمة لجميع البشر في كل زمان ومكان.

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٨٨.

(٢) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٢٠.

أورد الإمام الشاطبي قواعد مقاصدية عدة تتعلق بالتيسير ورفع الحرج، وقد جمعها عبد الرحمن الكيلاني. انظر:

- الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضاً ودراسةً وتحليلاً، مرجع سابق، ص ٢٧٣-٣٥٤.

(٣) الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص ٣٥٥.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٩٢-١٩٣.

(٥) الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص ٢٨١.

ب- الفطرة ومقصد الحرية:

الحرية وصف فطري مرتبط بإنسانية الإنسان، أقصى درجاتها هي عبودية الله وحده سبحانه تحرراً من جميع قيود أهل الأرض، وهي ليست مُطلَقة في الإسلام ؛ فحرية الإنسان تتوقّف عند حرية غيره، كما أنها منضبطة بقواعد العدالة والمساواة، ومُسدّدة بالوحي الإلهي؛ لتُسهّم في استقرار المجتمع.

وتتبوّأ الحرية موقعاً مُميّزاً داخل منظومة مقاصد الشريعة العامة. قال ابن عاشور: "فمن أهم مقاصد الشريعة إبطال العبودية، وتعميم الحرية."^(١)

- انبناء مقصد الحرية على الفطرة:

كون الناس أحراراً أمر فطري، فالحرية حالة أو وصف فُطِر عليه البشر؛ وهو أمر مُتَّفَق عليه بين ذوي العقول السليمة، وهذا من مقتضيات قبول الحق كما في تعريف الفطرة. قال عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "مُدَّ كَم تَعَبَدْتُم النَّاسَ وَقَدْ وَلَدْتُم أَمَهَاتِهِمْ أَحْرَاراً؟."^(٢)

وقد اختلف العلماء والفلاسفة في تقرير إن كانت الحرية حقاً فطرياً يولّد مع الإنسان، أو جُعلاً شرعياً؛ أي حقاً مُكتسباً تقتضيه الفطرة؛ وهو خلاف جدلي، ذلك أنّ "الإنسان لم يُخلَق حُرّاً بطبعه، وإنَّما خُلِق ليكون حراً."^(٣) ولا يسع المقام لسرد آراء كل فريق ومناقشته؛ لأنّ ما يؤوّل إليه من نتائج هو أنّ الحرية حالة فطرية؛ سواء وُلدت مع الإنسان، أو اقتضتها فطرته. فالحرية أمر فطري مرتبط بوجود الإنسان، والرغبة في التحرُّر من القيود أمر جُبل عليه الإنسان منذ بدء الخليقة. "فبمُجرّد خروج

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج٣، ص٣٧٣. وانظر أيضاً:

- الحسيني، مقاصد الشريعة وأسئلة الفكر المصايفي، مرجع سابق، ص٢١١.

(٢) ابن عبد الحكم، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله المصري. فتوح مصر وأخبارها، تحقيق: محمد الحجيري، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٩٦م، ج١، ص١٨٣. وانظر أيضاً:

- المتقي الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين بن قاضي خان القادري الشاذلي الهندي البرهانفوري. كنز العمال في سنن الأفعال والأفعال، تحقيق: بكري حيايي وصفوت السقا، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٤٠١هـ، ج١٢، ص٦٦١.

(٣) الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مرجع سابق، ص٣٥٣.

الإنسان إلى الوجود تخرج معه الحرية في الوجدان، فقيمة الحرية أصل في الوجود الإنساني، وقيمتها ثابتة ما ثبت حضور الذات الإنسانية.^(١) إذن، الحرية نابعة من العهد المأخوذ على البشر في مرحلة الذرِّ، والمغروس في الفطرة، وهذا العهد يفرض حب الكمال وكراهية النقص.

وفي هذا السياق، جعل ابن عاشور الحرية قسامين: حرية القول، وحرية الفعل أو العمل، وربط كل قسم بالفطرة:

"- حرية القول: ولها متين التعلُّق بمعاشرة الناس ومحاورتهم، وهي حق فطري؛ لأنَّ النطق، وهو التعبير عمّا في الضمير باللغات، غريزة في الإنسان يعسر أو يتعذَّر إمساكه عنها."^(٢) وحرية القول هي ما يُطلَق عليها اليوم اسم حرية التعبير، أو حرية الرأي.

"- حرية العمل: فإنَّ شواهد الفطرة تدل على أنَّ هذه الحرية أصل أصيل في الإنسان، وهو أصل فطري."^(٣)

فالحرية صفة فطرية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بخليقة الإنسان، ونظامه التكويني بجوانبه الثلاثة: الجانب النفسي، والعقلي، والجسدي. "وإذا كانت الحرية صفة فطرية من صميم خليقة الإنسان، ومن صميم مؤهلاته الأولية، فمن الطبيعي أن يجعل الإسلام - وهو دين الفطرة - هذه الحقيقة أساساً مرجعياً في تشريعاته وأصوله التشريعية."^(٤)

إذن، مقصد الحرية مقصد أساسي من مقاصد الشريعة العامة، وهو من المقاصد التي لها متين العلاقة بالفطرة، بل إنَّ أساس بنائه هو الفطرة الإنسانية؛ فأصل هذا المقصد

(١) شهيد، الحسان. دراسات في الفكر المقاصدي من التأصيل إلى التنزيل، الرباط: الرابطة المحمدية للعلماء، كتاب الإحياء، عدد: (٢)، ١٤٣٦هـ، ص ١٢٩.

(٢) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، مرجع سابق، ص ١٦٤.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦٦.

(٤) الريسوني، أحمد. "الحرية في الإسلام: أصلها، وأصولها"، مجلة إسلامية المعرفة، العددان: (٣١-٣٢)، (١٤٢٣-١٤٢٤هـ)، ص ١٥.

ومنشؤه فطرة الإنسان، وهو شديد الارتباط بها؛ لذا يجب استصحاب هذه العلاقة المهمة جداً، وملاحظة أن أي حرية قد تُصادم مُقوّمات الفطرة ومقتضياتها أو تنافىها ليست بحرية مشروعة أصلاً.

٢- انبناء مقصدي العدل والمساواة على الفطرة:

في هذا الموضوع، سنتطرق إلى كيفية انبناء مقصدي العدل والمساواة على الفطرة الإنسانية.

أ- الفطرة ومقصد العدل:

يُعدُّ العدل سنّة ربانية، وقيمة حضارية، وضرورة إنسانية سعى الإسلام لترسيخها بين أفرادها، وحرص على تعاملهم وفق مدلولها، حتى مع المخالف؛ حفظاً للحقوق. وفي ما يأتي بيان لكيفية انبناء هذا المقصد العظيم على الفطرة الإنسانية.

باستقراء نصوص الشارع الحكيم، نجد أن العدل مقصد أساسي من مقاصد الشريعة. وكثيرة هي الآيات التي تأمر بالعدل، وتحثُّ عليه. قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٩٠]، قال محمد سليم العوا: "يمثل العدل مقصداً عاماً من المقاصد القرآنية التي يتحقق بمراعاتها والنزول عندها مراد الشارع من التشريع بوجه عام."^(١)

- انبناء مقصد العدل على الفطرة:

علاقة الفطرة بمقصد العدل علاقة وطيدة؛ فقد قال ابن عاشور، وهو من أوائل المهتمين بمقصد العدل في العصر الحالي:^(٢) "حُسن العدل مستقر في الفطرة؛ فكل نفس

(١) العوا، محمد سليم. مقصد العدل في القرآن الكريم، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ط١، ١٤٣٧هـ، ص ٢٥.

(٢) سأل محمد سليم العوا عن سرّ الصمت الفقهي والأصولي عن مقصد العدل منذ القرن الثامن الهجري إلى القرن الرابع عشر الهجري؛ أي إلى أن جاء الإمام ابن عاشور، وبعث البحث في هذا المقصد. انظر:

- العوا، مقصد العدل في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٧٣.

تنشرح لمظاهر العدل. ^(١) فالعدل مركز في الفطرة الإنسانية، بناءً على تعريفها بأنّها النظام التكويني الخلقى الذي يجعل الإنسان قابلاً للحق وما يقتضيه. والعدل من مقتضيات الحق، والعلاقة المتجدّرة للفطرة مع العدل جعلت كل الشرائع تُقرُّ به، وتستحسنه؛ إذ إنّ الإنصاف وإعطاء كل ذي حق حقه هو عين ما تطلبه الفطرة وتبغيه.

والعدل يكون حتى مع المخالفين للدين من أهل الذمة وغيرهم؛ ذلك أنّه متصل بالحقوق التي منشؤها الفطرة الإنسانية ^(٢) وهو ما يظهر في مبدأ التكافل الاجتماعي الذي أقرّه الإسلام للمسلم والذمي، والعاجز والفقير، والسليم والسقيم. فالفطرة الإنسانية تستدعي المساواة والعدل بين البشر بَعْضُ النظر عن عقيدتهم، أو لونهم، أو جنسهم؛ لاشتراكهم في الإنسانية.

وفروع العدل تمتد إلى جميع ميادين القضاء والتشريع والشؤون الخاصة، مثل القرابة والأسرة، ومن ذلك حقوق الإرث كما قال ابن عاشور: "الإسلام أعدل الشرائع في ذلك حين رسم حقوق الإرث وبنائها على اعتبار القرابة الأصيلة والعارضة بقطع النظر عن المحبة وضدها. وقد بنى الإسلام ذلك على أصل الفطرة؛ فلم يمنع قرابة النساء منه." ^(٣) فعلى مبدأ العدل وإعطاء كل ذي حق حقه، قسّم الإسلام (دين الفطرة) الميراث على أصحاب الحقوق بَعْضُ النظر عن جنسهم، ذكراً كانوا أو إناثاً؛ بعدما كانت المرأة تُحرّم من الميراث، مراعيّاً قرابة النسب والزوجية والولاء، وهو ما يتفق مع الفطرة الإنسانية ومقتضياتها. وما يقال عن الإرث يقال عن غيره من الحقوق إنّ أُريد تقسيمها. "وقد قضت الشريعة في تعيين أصحاب الحقوق، وبيان أولوية بعض الناس ببعض الأشياء، أو بيان تشاركهم في الانتفاع بما يقبل التشارك، عن طريق فطري عادل." ^(٤) فحضور الفطرة عند إقامة العدل مدعاة لتطبيقه وفق أسسه السليمة. ومقصد العدل في الأحكام تمتد جذوره إلى الأحكام العقدية؛ لأنّ الشرك يحمل بين طيّاته بواعث الظلم والجور

(١) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، مرجع سابق، ص ١٧٥.

(٢) الدريني، فتحي. خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤٣٤هـ، ص ٢٤٠.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ٤١٦.

(٤) المرجع السابق، ج ٣، ص ٤١١.

والطغيان، والفطرة تهفو إلى التوحيد الخالص. "ولمّا كان الإسلام دين الفطرة، فمن الطبيعي أن تكون أحكامه أكثر انسجاماً مع فكرة العدل."^(١)

إذن، مقصد العدل من أهم المقاصد الشرعية التي انبنت على وصف الشريعة الأعظم، وهو الفطرة؛ ذلك أنّه يرتكز بصورة أساسية عليها، بل هو مغروس فيها؛ فالنفوس بفطرتها تميل إلى العدل، وتنفر من الظلم؛ لأنّه الحق.

ب- الفطرة ومقصد المساواة:

الحديث عن العدل يُجرُّ إلى الكلام عن المساواة؛ فالعدل بين الناس يقتضي تساويهم في ما يُمْكِن المساواة بينهم فيه.

والمساواة صفة ومبدأ رئيس من مبادئ الإسلام، ومقصد مهم من مقاصد الشريعة الإسلامية العامة، والناس سواسية أمام الله سبحانه بَعْضُ النظر عن ألوانهم، وجنسياتهم، ومكانتهم، ومواطنهم. وفي ظلّ الإسلام تذوب فوارق الجنس واللون، وتنتهي اختلافات الحسب والنسب والجاه والسلطان.

ويبدو أن أكثر آية جامعة تدل على هذا المقصد قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ [الحجرات: ١٣]؛ فالعبرة فقط بالتقوى لا غير.

- انبناء مقصد المساواة على الفطرة:

المساواة مقصد انبنى على الفطرة؛ التي فطر الله الناس عليها، والنظام التكويني في كل البشر، والأصل الأول والوصف الأعظم للشريعة كما قال ابن عاشور: "يتفرّع عن الفطرة مقصد المساواة."^(٢) وفي السياق نفسه، قال الأخضري: "المساواة من أوصاف الشريعة التي أصلها الأول الفطرة."^(٣)

(١) عوض، محمد عوض. "مقصد العدل وصداه في التشريع الجنائي الإسلامي"، ضمن كتاب: مقاصد الشريعة وقضايا العصر، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ط ١، ٢٠٠٧م، ص ٢١٨.

(٢) الحسيني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ص ٢٧٤.

(٣) الأخضري، مآخذ المقاصد إلى إمامة المقاصد، مرجع سابق، ص ٣١٤.

والفطرة هي الأساس في الماثلة والتساوي بين الناس؛ فالتفاضل والتفاوت بين البشر مع وجود المانع، مما تمجُّه الفطرة، وتمتته، وتنفر منه. وعلاقة الفطرة بالمساواة على اعتبار أنَّ المساواة من المقاصد العامة هي علاقة استلزام منطقي؛ إثباتاً، ونفيّاً. قال ابن عاشور: "بناءً على الأصل الأصيل، وهو أنَّ الإسلام دين الفطرة، فكل ما شهدت الفطرة بالتساوي فيه بين المسلمين، يُفرض فيه التساوي بينهم، وكل ما شهدت الفطرة بتفاوت البشرية فيه فالتشريع بمعزل عن فرض أحكام متساوية فيه." (١)

فالفطرة هي الضابط والميزان والمعيار في إقرار المساواة من عدمها؛ إذ توجد موانع معتبرة في عدم إجراء المساواة. "خلق الله الناس بحسب فطرتهم متماثلين، وكذلك ولدتهم أمهاتهم أحراراً متكافئين، ولكنَّ دخولهم في ملاحم الحياة الاجتماعية ينزع عنهم لباس التماثل والتساوي، ويرفع بعضهم فوق بعض درجات." (٢) فلا يُمكن أن تُطبَّق المساواة الآلية في كل شيء؛ لأنَّ ذلك يتنافى مع مقصد العدل. فالعدل أعظم من المساواة؛ إذ يُمكن أن تتحقَّق المساواة، ولكن قد تكون غير عادلة، فينتج منها ظلم أحد الأطراف. والعوارض أو الموانع التي تمنع إجراء المساواة لا تخلو من أمرين: ظهور مصلحة راجحة في إلغاء المساواة، أو ظهور مفسدة عند إجراء المساواة. (٣)

وهذه الموانع قد تكون دائمة، أو مؤقتة، وهي أربعة أقسام: (٤)

- موانع جِليَّة، مثل منع مساواة المرأة بالرجل.
- موانع شرعية قد تكون جلية أو خفية، مثل عدم تساوي أهل الذمة والمسلمين في بعض الحقوق والمناصب.

(١) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، مرجع سابق، ص ١٣٥. وانظر أيضاً:

- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٧٩-٢٨٠.

(٢) الخضر حسين، محمد. محاضرات إسلامية، موسوعة الأعمال الكاملة للإمام محمد الخضر حسين، جمعها وضبطها: علي الرضا الحسيني، دمشق: دار النوادر، ط ١، ١٤٣١هـ، ج ٤، ص ٢١.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٨٢.

(٤) الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ص ٢٧٤-٢٧٥ بتصرُّف.

- موانع اجتماعية، مثل منع مساواة العالم بالجاهل في التصدي للنظر في مصالح الأمة.

- موانع سياسية، مثل منع المساواة بسبب مصلحة من مصالح حكومة الأمة.

إذن، مقصد المساواة تفرّع من الفطرة، وارتكز عليها، وهو يستلزم في تطبيقه مبدأ العدل المتأصل في الفطرة هو الآخر، وعلى قدر تساوق كلٍّ منهما مع الفطرة تظهر قيمتهما المقاصدية، وتتجلى.

٣- انبناء مقصد العموم والمقصد العام من التشريع على الفطرة:

عرّفنا آنفاً مقاصد السباحة، والحرية، والعدل، والمساواة، وبيّنا ارتباطها بالفطرة، وارتكازها عليها، وسنختم بمقصد عموم الشريعة، والمقصد العام للتشريع.

أ- الفطرة ومقصد العموم:

تمتاز الشريعة الإسلامية بأنّها عامة لكل الناس في مختلف البلدان، وشاملة جميع جوانب الحياة، وخالدة إلى قيام الساعة. فما سبب عموم الشريعة؟ أيكون انبناؤها على الوصف الإنساني المشترك وهو الفطرة؟ هذا ما سنتعرّفه في ما يأتي. ويُعدُّ العموم مقصداً من مقاصد الشريعة،^(١) وهو ما صرّح به علماء المقاصد. قال الشاطبي: "الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة، بمعنى أنّه لا يختصُّ بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض."^(٢)

- انبناء مقصد العموم على الفطرة:

إنّ العلاقة الأفقية والتناسب الطردي بين التشريع والفطرة جعل الإسلام ديناً خالداً صالحاً لكل زمان ومكان. "الإسلام عام خالد مُناسِب لجميع العصور، ولا يستتب ذلك إلّا إذا بُنيت أحكامه على أصول الفطرة، ليكون صالحاً للناس كافةً، وللعصور عامةً."^(٣)

(١) الحسنّي، نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور، مرجع سابق، ص ٢٧٣. وانظر أيضاً:

- شام، البشير. فلسفة التشريع في ضوء مقاصد الشريعة، تونس: مكتبة تونس، ط ١، ٢٠١٣م، ص ٢٠.

(٢) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤٠٧.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٧٨.

ولمّا كان الإسلام هو المهيمن على سائر الأديان السابقة، وجب اتصافه بأصل مشترك لدى كل البشرية، مُتقبَّل من حكماؤها وعقلائها، هذا الأصل هو الفطرة. "وقد أراد الله بحكمته أن يكون الإسلام آخر الأديان التي خاطب الله بها عباده، تعيّن أن يكون أصله الذي ينبني عليه وصفاً مشتركاً بين سائر البشر، ومستقراً في نفوسهم، ومرتاضة عليهم العقول السليمة منهم، ألا وهو وصف الفطرة، حتى تكون أحكام الشريعة مقبولة عند أهل الآراء الراجحة من الناس." (١) فأحكام الشرع مُتوافقة مع الفطرة؛ ما جعلها مقبولة من العلماء والحكماء، بل من سائر البشر في كل العصور. ووصف الفطرة هذا هو ما اختصّ به دين الإسلام دون سائر الأديان، وهو بذلك يمتاز عليها كلها بالأوصاف المناسبة المتلازمة الثلاثة: العموم، والدوام، والفطرة. (٢) فلما كان الشرع دائماً عاماً استلزم أن يكون فطرياً. فتساوق الدين مع النظام التكويني الخلقي في كل البشر (الفطرة) جعله ديناً عاماً دائماً للناس جميعاً. فالدين مُتوافق مع الفطرة؛ ما أكسبه خصيصة الدوام، وصلاحية العموم لجميع البشر. فلو انطوى الدين على التنطع والتشدد في العبادات والمعاملات لكان ذلك سبباً لنفور فطر البشر منه، فكان هذا التوافق والتلاؤم مع الفطرة ومقتضياتها سبباً لصلاحية الإسلام التشريعية في مختلف البيئات والظروف، وفي شتى المجالات، وعلى مختلف المستويات. فالفطرة مشتركة إنساني أكسب الشرع الخلود والعموم والدوام في كل الأزمنة والأمكنة، ولجميع البشرية.

ب- الفطرة والمقصد العام من التشريع:

بعد بيان كيفية انبناء جملة من المقاصد الشرعية على وصف الشريعة الأعظم، وهو الفطرة، سنعرض في ما يأتي لعلاقة الفطرة بالمقصد العام من التشريع.

- التعريف بالمقصد العام من التشريع:

عرّف علّال الفاسي المقصد العام من التشريع بقوله: "المقصد العام للشريعة

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٢٦٠. وانظر أيضاً:

- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، مرجع سابق، ص١٧.

(٢) المرجع السابق، ص١٨.

الإسلامية هو عمارة الأرض، وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كُلِّفوا به من عدل واستقامة، ومن صلاح في العقل، وفي العمل، وصلاح في الأرض، واستنباط لخيراتها، وتدبير لمنافع الجميع." (١) وقال ابن عاشور في تعريفه: "إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع استبان لنا - من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقرة - أن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه، وصلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه." (٢)

فالمقصد العام من التشريع هو الإصلاح، وعمارة الأرض، وحفظ نظام الأمة، والإصلاح المقصود بمختلف مراتبه وعلى رأسه الإصلاح الاعتقادي، ويتفرع منه إصلاح أحوال الناس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية.

ولما كان الإسلام هو الشريعة الخاتمة والمهيمنة، فإن المقصد العام له هو الإصلاح، والصلاح، والاستخلاف في الأرض. وقد تضافرت عديد الآيات لتأكيد هذا المقصد، منها: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: ٥٦]، وقوله عز وجل: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ [البقرة: ١١]، وقوله تعالى على لسان شعيب عليه السلام: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود: ٨٨].

وبالتحقيق، فإن جميع الأديان والشرائع السماوية غرضها واحد، وهدفها أوحده، هو تحقيق صلاح أحوال الإنسان، وهذا الصلاح والإصلاح قسّمه ابن عاشور إلى ثلاثة مستويات: (٣)

- الإصلاح الفردي الذي يشمل إصلاح الاعتقاد والتفكير والعمل، وهو الأساس لباقي مستويات الإصلاح، ومنه الانطلاق، وبه التكامل، وعليه تركز بقية

(١) الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، مرجع سابق، ص ١٥١.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٩٤.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٨ بتصرف.

المستويات؛ فصلاح الفرد يستلزم صلاح المجتمع ثم صلاح العالم؛ فهو اللبنة الأولى للشهود الحضاري.

- الإصلاح الاجتماعي المنبثق من الصلاح الفردي، والمفضي إلى الصلاح العالمي، والتأسيس لجامعة إسلامية قائمة وفق أصول شرعية وروابط فطرية - لا يختلف الناس عليها- تجمعها أوامر الأخوة والقرابة والمحبة والألفة. والإصلاح الاجتماعي يكون على جميع الأصعدة: المعاملات، والأحوال الشخصية، والنظام العقابي، وغير ذلك.

- الإصلاح العالمي أو العمراني، وحفظ نظام العالم، ومراعاة المصالح الكبرى للأمة، وضبط تصرف الجماعات والأقاليم على وجه يحفظ مصالح الجميع، ويعصم من التفساد والتهالك.

- انبناء المقصد العام من التشريع على الفطرة :

قال ابن تيمية مبيِّناً وظيفة الفطرة في الصلاح والإصلاح: "والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى خَلْق عِبَادِهِ عَلَى الْفِطْرَةِ الَّتِي فَطَرَهُمْ عَلَيْهَا، وَبَعَثَ إِلَيْهِمْ رِسَالَهُ، وَأَنْزَلَ عَلَيْهِمْ كِتَابَهُ؛ فَصَلَحَ الْعِبَادُ وَقَوَّاهُمْ بِالْفِطْرَةِ الْمَكْمَلَةِ بِالشَّرْعَةِ الْمَنْزُولَةِ."^(١) وتحقيق مقصد الإصلاح والاستخلاف في الأرض وعمارها يكون بحفظ فطرة الإنسان، وحفظ النظام التكويني الذي خُلِقَ عليه وما يقتضيه. قال علال الفاسي في ذلك: "هذا الإصلاح هو الذي دعا إليه الرسل، وظلوا يعملون على تربية الناس عليه عن طريق التذكير بالفطرة، وما جُبل عليه الإنسان بصفته إنساناً ذا عقل ولغة وتكليف."^(٢)

وفي الوقت نفسه، أكد ابن عاشور أهمية الرابطة العميقة التي تربط المقصد العام من التشريع بالفطرة؛ إذ قال: "ونحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع، نجد أنه لا

(١) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الخرازي. بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق: مجموعة من المحققين، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط ١، ١٤٢٦هـ، ج ٢، ص ٤٧١.

(٢) الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، مرجع سابق، ص ١٥٢.

يعدو أن يُسايِر حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلاها. ولعلَّ ما أفضى إلى خرق عظيم فيها يُعدُّ في الشرع محذوراً وممنوعاً، وما أفضى إلى حفظ كيانها يُعدُّ واجباً، وما كان دون ذلك في الأمرين فهو منهي أو مطلوب في الجملة، وما لا يمسه مباح.^(١)

وهذا التصريح من ابن عاشور مهم جداً؛ فالفطرة هي لبُّ المقصد العام من التشريع، والعودة إلى الفطرة هي سبيل الصلاح والإصلاح؛ ففي الفطرة وقبولها للحق، وقدرتها على التمييز، ميل إلى الإنتاج، ونفور من الفساد، وبُغض للإفساد. فالصلاح لا يتأتى إلا برجوع الإنسان إلى فطرته التي فطره الله عليها، فإذا اصطَلح الإنسان مع فطرته، ومع ما خُلِقَ عليه، حَقَّق المقصد الأعلى من التشريع.

إنَّ وظيفة الإنسان في الأرض مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالفطرة، ولا سيَّما العقدية منها. قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. فعبادة الله وتوحيده ركن ركبن مغروس في الفطرة (الجانب النفسي)، وقد بيَّنا ذلك في ثنايا الدراسة. أمَّا عمارة الأرض والقيام بوظيفة الاستخلاف فمتأصل أيضاً في الفطرة؛ إشباعاً للجانب الجسدي، ما أفضى إلى اتحاد الركبن الروحي والمادي؛ إذ السعي إلى الصلاح والإصلاح قائم على أصول فطرية جامعة، تُمكِّن الإنسان من عمران العالم وإصلاحه.

فالفطرة هي الأصل الجامع لكليات الشريعة ومقاصدها، وعلى أساسها ووفقها يُمكن الرقي بهذه المقاصد من المنظور الفردي إلى المنظور العالمي والإنساني، والإسهام في عمران العالم وإصلاحه. واستناداً إلى هذا الأسُّ المكين والوصف الجامع المشترك بين جميع أفراد الإنسانية، يُمكن الاضطلاع بالمهمة الحضارية للأُمَّة، وتحقيق نفوذ الشريعة واحترامها، والقيام بالشهود الحضاري.

خاتمة:

بناءً على ما توصلنا إليه في الفصول السابقة من بيان علاقة الفطرة بالأحكام الشرعية ومصادر التشريع، واستكمالاً لبيان علاقة الفطرة بأصول التشريع ومقاصده، فقد تمثَّلت

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٨٥.

علاقة الفطرة بمقاصد الشريعة في ما يأتي:

- اعتبار الفطرة مقصداً عاماً من مقاصد الشريعة على أساس أنها (الفطرة) وصف من أوصاف الشريعة. وهي أيضاً مقصد شرعي معتبر، اعتماداً على طرق الكشف عن المقاصد، واستناداً إلى الضوابط التي تضبط المعاني المقصدية.
- اعتبار الفطرة مسلكاً مهماً من مسالك الكشف عن مقاصد الأحكام، ومبدأً معيارياً لتحديد مقاصد الشريعة.
- تجلّي علاقة الفطرة بالمقاصد في أقسامها؛ بمختلف اعتبارات التقسيم: العامة، والخاصة، والجزئية، وكذا المقاصد القطعية، والوهمية...
- ارتباط الفطرة ارتباطاً وثيقاً بمقاصد المُكلّف بوصفها المعيار والبوصلة والمرجع لنيّته.
- اعتبار الفطرة الأُسّ المكين الذي يقوم عليه صرح المقاصد؛ فهي أصل كلي انبنت عليه جملة من المقاصد الشرعية، أهمها: السّاحة واليسر، والحرية، والعدل، والمساواة، والعموم، وكذا المقصد العام من التشريع. وعلى قدر تساوق كلّ منها مع الفطرة، ظهرت قيمته المقاصدية، وتجلّت.

الفصل الثاني:

علاقة الفطرة بالاجتهاد والقواعد الشرعية وتطبيقاتها

بعد أن تطرّقنا إلى معظم مباحث أصول الفقه، وتقصّينا علاقة الفطرة بهذه المباحث، فقد وصلنا إلى آخر هذه المباحث وخاتمتها، وهو مبحث الاجتهاد. وكل ما سبق هو خادم للاجتهاد؛ إذ ييسر العمل للمُجتهد المستثمر كما أطلق عليه الغزالي، وصولاً إلى الثمرة (الحكم).

ومجال الاجتهاد هو التشريع كله؛ فهماً، واستنباطاً، وتنزيلاً. وسنحاول في ما يأتي إبراز ما يربط الفطرة بهذا المبحث الأصولي، بدءاً بتعريفه، وبيان شروط مَنْ يقوم به، وذكر أقسامه، ثمّ التعرّيج على التعارض والترجيح، وانتهاءً بتفعيل مفهوم الفطرة في العملية الاجتهادية وأثر الغفلة عن ذلك، فضلاً عن بيان علاقة الفطرة ببعض القواعد الفقهية والمقاصدية.

أولاً: مدلول الاجتهاد، وشروط المُجتهد، وصلتها بالفطرة

سنعرض تعريف الاجتهاد عند أهل اللغة وأهل الاصطلاح، ثمّ نذكر الشروط الواجب توافرها في القائم بعملية الاجتهاد، محاولين إدراك ما يربطها بموضوع الدراسة (الفطرة)، لنختتم المبحث بذكر أهم أقسام الاجتهاد.

١ - مدلول الاجتهاد والمُجتهد:

جرت العادة أن يُبدأ بالتعريف حتى يتصوّر المُعرّف به، فقبل الخوض في مباحث الاجتهاد وجب التعريف به لغةً واصطلاحاً، وكذا التعريف بالقائم بعملية الاجتهاد (المُجتهد).

أ- الاجتهاد في اللغة والاصطلاح:

- الاجتهاد لغةً:

(جهد): الجيم والهاء والذال أصله المشقة. يقال: جهدت نفسي، وأجهدت. والجُهد الطاقة.^(١) وقيل: الجُهد: المشقة، والجُهد: الطاقة. والجُهد: ما جهد الإنسان من مرض أو

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٨٦.

أمر شاق، فهو مجهود؛ وهو بالفتح، المشقة. وقيل: المبالغة والغاية. وبالضم: الوسع والطاقة. (١) والجهد: بلوغك غاية الأمر الذي لا تألو على الجهد فيه؛ تقول: جهدت جهدي، واجتهدت رأبي ونفسي حتى بلغت مجهودي، وجهدت فلاناً إذا بلغت مشقته، وأجهدته على أن يفعل كذا وكذا. وجهد الرجل في كذا: أي جدَّ فيه وبالغ. (٢) واجتهد في الأمر: بذل وسعه وطاقته في طلبه ليلبغ مجهوده، ويصل إلى نهايته. (٣)

إذن، للجهد ثلاثة معانٍ، هي: المشقة، والوسع والطاقة، وبلوغ الغاية. وهي معانٍ متداخلة؛ فالإنسان يبذل طاقته ووسعه لبلوغ غايته، وهذا لا يخلو من المشقة.

- الاجتهاد اصطلاحاً:

يُعدُّ مصطلح الاجتهاد من أقدم المصطلحات المستعملة عند الفقهاء والأصوليين؛ لوروده على لسان النبي ﷺ وصحابته الكرام، ولكنَّ معناه في الاصطلاح لم يتبلور إلَّا بعد الشافعي. وقد تعدَّدت عبارات الأصوليين في تعريفه، واختلفت، ولكنَّ المعنى والقصد واحد؛ هو بذل الجهد واستفراغ الوسع في العلم أو الظن بالحكم الشرعي. (٤) وزاد بعضهم: حتى يحس بالعجز عن بذل المزيد من أجل ذلك. (٥) فحتي يكون الاجتهاد تاماً؛

(١) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٣٣.

(٢) الفراهيدي، كتاب العين، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٨٦. وانظر أيضاً:

- ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٣٣.

(٣) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، مرجع سابق، ج ١، ص ١١٢.

(٤) من تعريفات الأصوليين للاجتهاد بهذه الصيغة:

* تعريف الإمام الغزالي: "بذل المجهود وسعه في طلب الحكم، ولا يُطلق إلَّا على مَنْ يُجهد نفسه، ويستفرغ الوسع." انظر:

- الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ص ٢٨١.

* تعريف الإمام البيضاوي: "هو استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية." انظر:

- الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، مرجع سابق، ص ٣٩٤.

* تعريف الإمام الشاطبي: "استفراغ الوسع في تحصيل العلم، أو الظن بالحكم." انظر:

- الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٥، ص ٥١.

(٥) تعريف الإمام ابن قدامة: "مخصوص ببذل المجهود في العلم بأحكام الشرع، والاجتهاد التام: أن يبذل الوسع في الطلب إلى أن يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب." انظر:

ووجب على المُجتهد أن يستنفد كل طاقته وإمكاناته لإدراك الحكم الشرعي.

ب- تعريف المُجتهد:

إنَّ الأصل في بذل الوسع واستفراغ الجهد في إدراك الحكم الشرعي أن يكون منوطاً بمن هو أهل لذلك، وهو المُجتهد. يُعرَّف المُجتهد بأنه "الفقيه المستفرض لوسعه لتحصيل ظن بحكم شرعي، ولا بُدَّ أن يكون بالغاً عاقلاً، قد ثبت له ملكة يقتدر بها على استخراج الأحكام من مأخذها، وإنَّما يتمكَّن من ذلك بشروط." (١)

فالمُجتهد هو الشخص الذي يتولَّى العملية الاجتهادية، وتتوافر فيه الشروط والملكَّة لعمل ذلك.

٢- علاقة الفطرة بشروط المُجتهد والملكَّة الاجتهادية:

بعد أن انتهينا من تعريف المُجتهد، سنتطرق في ما يأتي إلى شروطه، إلى جانب بيان الملكَّة الاجتهادية الواجب توافرها فيه.

أ- شروط المُجتهد:

وضع الأصوليون شروطاً للاجتهد تحكم عملية ضبطه، وتحوّل دون أن يكون مطية لمن في قلبه مرض؛ بأن يقول في دين الله ما ليس منه. وقد اختلف التصنيف والتقسيم الذي وضعه الأصوليون لهذه الشروط بين مُوسِّع ومُضيق، ومُشدّد ومُخفِّف. فبعد أن وضع المُتقدِّمون شروطاً للاجتهد يُمكن القول: إنَّها تعجيزية، وقد لا تتحقَّق إلا في النزر اليسير من المُجتهدين الذين بلغوا تلك الدرجة، خفَّف آخرون من هذه الشروط، وعملوا على تجزئة الاجتهاد.

= ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٣٣.

- البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البيهقي، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٤.

* تعريف الإمام الأمدي: "استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه." انظر:

- الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٦٢.

(١) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج ٨، ص ٢٢٩. وانظر أيضاً:

- الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٠٦.

يُمْكِنُ تقسيم شروط المُجتهدِ إلى شروط عامة، وأخرى تأهيلية.^(١)

- الشروط العامة: يُقصدُ بها شروط التكليف، وهي: الإسلام، والبلوغ، والعقل؛ إذ لا يستقيم أن يجتهد كافر في شؤون المسلمين، ولا يُمكن لمن لا يستقل بالنظر في شؤونه ومصالحه أن ينظر في شؤون ومصالح غيره، ويجتهد فيها.

- الشروط التأهيلية: تُصنّف هذه الشروط إلى نوعين، هما: الشروط الأساسية، والشروط التكميلية.

الشروط الأساسية: معرفة القرآن الكريم وعلومه، معرفة السُّنة وعلومها، معرفة اللغة العربية، معرفة أصول الفقه، معرفة مواضع الإجماع.

الشروط التكميلية:

- معرفة مقاصد الشريعة وكلياتها ومبادئها الكبرى: هذه المعرفة ضرورية واجبة حتى يكون الاجتهاد وفاقها، ولا يزيغ عنها.

- معرفة الناس والحياة:^(٢) لا بُدَّ للمُجتهد أن يحيط بأحوال عصره وظروف مجتمعه، ومشكلاته، وتياراته الفكرية والاجتماعية والاقتصادية، وعلاقته بالمجتمعات الأخرى تأثيراً وتأثيراً. وكذلك أن يعرف قدرًا من العلوم المعاصرة (في العصر الحديث)؛ فالحكم على الشيء فرع من تصوُّره.

- إخلاص القصد والنية: يتعيّن على المُجتهد أن يضع نصب عينيه مخافة الله حتى يكون اجتهاده خالصاً لله وحده، لا يُجاري فيه أحداً؛ فالله سبحانه لا يقبل إلا ما

(١) الجويني، عبد الملك بن عبد الله، أبو المعالي الملقب بإمام الحرمين. كتاب التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جولم النبالي، وبشير أحمد العمري، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٦م، ج٣، ص٤٥٧-٤٦١. وانظر أيضاً:

- السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠٢.

- ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، مرجع سابق، ج٢، ص٣٣٤.

- السبكيان، الإبهاج في شرح المنهاج، مرجع سابق، ج٣، ص٢٥٤.

- الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج٨، ص٢٢٩-٢٣٧.

- الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ج٢، ص٢٠٦-٢١٠.

(٢) القرضاوي، يوسف. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، الكويت: دار القلم، ط١، ١٩٩٦م، ص٤٧.

كان خالصاً له وحده تعالى.

وهذه الشروط اتفق عليها معظم الأصوليين تقريباً، مع شيء من الزيادة والنقصان. وقد نحا الشاطبي منحىً آخر؛ إذ عدَّ فهم مقاصد الشرع والاستنباط، بناءً على هذا الفهم، أهمَّ شرطٍ للاجتهاد، فقال: "إنَّما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: الممكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها."^(١) فمعرفة مقاصد الشريعة يُعدُّ شرطاً أساسياً للاجتهاد، وقد علمنا أنَّ هذه المقاصد مبنية على الفطرة، وأنَّ المقصد العام للتشريع هو مسaire الفطرة، وأثبتنا عن طريق مسالك الكشف عن المقاصد أنَّ الفطرة مقصد معتبر من مقاصد الشريعة، وأنَّ معرفة الكتاب والسنة تستلزم معرفة أنَّ كل أحكامها مُوافقة ومُسايرة للفطرة، لا تُخالفها، ولا تُصادمها؛ ما يؤكِّد علاقة الفطرة بشروط الاجتهاد. قال ابن عاشور: "في وصف الإسلام بالفطرة في الآية: ﴿لَقَدْ أَقْبَرُ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠] تنبيه للعلماء في فهم الشريعة، والتفقه فيها، وفي تنفيذ الشريعة وسياسة الأمة بها، بأنَّ عليهم أن يُسايروا هذا الوصف الجامع، ويجعلوه رائدهم وعاصمهم في إجراء الأحكام بمنزلة إبرة المغناطيس لربان السفينة."^(٢) فقد شبَّه ابن عاشور الفطرة (النظام التكويني الخلقى للإنسان الذي يجعله قابلاً للحق، وقادراً على التمييز) بالنسبة إلى المُجتهد بإبرة المغناطيس بالنسبة إلى ربان السفينة، وهو تشبيه رائع جلي الدلالة والرمزية؛ فالمُشبَّه هو الفطرة، والمُشبَّه به هو إبرة المغناطيس في البوصلة. أمَّا في ما يخصُّ علاقة التشبيه، فإنَّ المُشبَّه والمُشبَّه به يشيران إلى اتجاه واحد، وإبرة المغناطيس تشير دائماً إلى اتجاه الشمال، والفطرة تشير دائماً إلى الحق، وإذا حيد عن الاتجاه أو انحرِف عنه، ولو بنسبة

(١) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٥، ص ٤١.

وقد أضاف في موضع آخر العلم باللسان العربي. والشرط الثاني خادم للأول؛ لأنَّه يتعلَّق بجملته المعارف المحتاج إليها في فهم هذه المقاصد. ويرى بعض المعاصرين أنَّ هذه المعارف هي تقريباً شروط المُجتهد التي ذكرها بقية الأصوليين. انظر:

- الدسوقي، محمد. نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه، (د. م.)، (د. ن.)، (د. ت.)، ص ١٤٥.

(٢) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، مرجع سابق، ص ١٨.

يسيرة، أدّى ذلك إلى عواقب وخيمة، وهذا حال المُجتهد مع الفطرة؛ لذا يُمكن إدراج مراعاة الفطرة شرطاً يعتمد عليه المُجتهد في بحثه عن الحكم الشرعي.

ب- الملكة الاجتهادية:

للملكة الاجتهادية دور مهم في عملية الاجتهاد، إضافةً إلى الشروط التي وضعها العلماء للمُجتهد حتى يؤدي دوره على الوجه الأكمل. وفي ما يأتي بيان لمعنى ملكة الاجتهاد، وعلاقتها بالفطرة.

- الملكة لغةً:

"الميم واللام والكاف أصل صحيح يدل على قوة في الشيء. وملك الشيء: قوّيته. وملك الشيء: احتواه قادراً على الاستبداد به."^(١)

وفي المعاجم المعاصرة: "مَلَكَة (مفرد: ج مَلَكَات): صفة راسخة في النفس، أو استعداد عقلي خاص لتناول أعمال مُعيّنة بذكاء، ومهارة، وموهبة."^(٢) وهو أقرب إلى التعريف الاصطلاحي.

- الملكة اصطلاحاً:

"هي صفة راسخة في النفس."^(٣) أو "الملكة: كيفية راسخة في النفس، لا تزول بسرعة."^(٤) فالملكة هي مجموع القدرات التي يتحصّل عليها الإنسان بالفطرة،

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج ٥، ص ٣٥١. وانظر أيضاً:

- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مرجع سابق، ص ٩٥٤.

(٢) عمر، أحمد مختار عبد الحميد. وآخرون. معجم اللغة العربية المعاصرة، بيروت: عالم الكتب، ط ١، ١٤٢٩هـ، ج ٣، ص ٢١٢٣. انظر:

- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ج ٢، ص ٨٨٦.

(٣) الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص ٢٢٩. وانظر أيضاً:

- المناوي، التوقيف على مهات التعاريف، مرجع سابق، ص ٣١٤.

- النكري، دستور العلماء، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٢٨.

(٤) حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بغداد:

مكتبة المتن، ١٩٤١م، ج ١، ص ٣٥.

وبالإكساب.^(١) وعن طريقها يجوز الكثير من المعارف والمهارات بكفاءة وجودة، وهي زائدة عن مجرّد جمع العلوم، أو فهمها وحفظها؛ "فالحدق في العلم والتفنّن فيه، والاستيلاء عليه، إنّما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده، والوقوف على مسائله، واستنباط فروعه من أصوله، وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحدق في ذلك الفن المتناول حاصلًا."^(٢)

والملكة نوعان:

ملكة فطرية: أصلها جيّلي فطري منشؤه النظام الخلقي التكويني في الإنسان، ولكن تطوّرهما ورسوخها في النفس يكون بالدربة والممارسة؛ فقد تكون "هبة من الله، لا تُكتسب، ولا تُعلّم... إنّما تنمو، وتزداد بالاكتساب."^(٣) قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩]، ورؤي عن الإمام مالك قوله: "ليس الفقه بكثرة المسائل، ولكنّ الفقه يؤتیه الله من يشاء من خلقه."^(٤)

ملكة مكتسبة: اكتسابها يتحقّق بالتدريب، والممارسة، والتعلّم، والصقل، والتكرار، مع تراكم الخبرات؛ لتصبح صفة راسخة في النفس.

فالملكة منحة إلهية، وفتح ربّاني، وقد جعلها الله قدر من حصل شروطاً ذاتية وأخرى موضوعية،^(٥) وثمرة لتضافر عوامل فطرية وأخرى مكتسبة.

(١) هذه الملكة قد تكون في الصناعة، وقد تكون في العلوم. فمثلاً "معرفة أئمة أهل الحديث الجهابذة النقاد، الذين كثرت ممارستهم لكلام النبي ﷺ، ولكلام غيره، ولحال رواة الأحاديث، ونقله الأخبار، ومعرفتهم بصدقهم وكذبهم وحفظهم وضبطهم؛ فإنّ هؤلاء هم نقد خاص في الحديث يختصون بمعرفته، كما يختص الصيرفي الحاذق بمعرفة النقود؛ جيدها وردئتها، وخالصها ومشوبها." انظر:

- ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٠٥.

(٢) ابن خلدون، أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد الحضرمي. ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، بيروت: دار الفكر، ط ٢، ١٤٠٨هـ، ج ١، ص ٥٤٣.

(٣) شير، محمد عثمان. تكوين الملكة الفقهية، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، سلسلة كتاب الأمة (٧٢)، ط ١، ١٤٢٠هـ، ص ٥٠.

(٤) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري القرطبي. جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، الدمام: دار ابن الجوزي، ط ١، ١٤١٤هـ، ج ١، ص ٧٥٨.

(٥) بولوز، محمد أبو الشريف. تربية ملكة الاجتهاد من خلال كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الرياض: دار كنوز إشبيلية، ط ١، ٢٠١٢م، ص ٣٦٥.

والملكة الاجتهادية صفة راسخة في النفس، تُمكن المُجتهد من استنباط الأحكام الشرعية، وتنزيلها على الواقع بما يُحقِّق مقاصد الشارع من هذه الأحكام. وهذه الملكة الاجتهادية لا تتوقَّف فقط على تحصيل العلم وجمعه، وإنما تتعدَّى ذلك إلى دقَّة النظر، وقوَّة البصيرة، والحدق، والمهارة، والفطنة، والذكاء، وحضور البديهية؛ "لذا كان جماعة من الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ يعرفون جميع ما قام بلسان العرب، وعرفوا السُّنة والكتاب، ولم يُمكنهم الاجتهاد كأبي هريرة وغيره."^(١) والعكس صحيح؛ فتوافر الملكة الاجتهادية جعلت "ابن عباس من صغار الصحابة بحر الأُمَّة، وكانت له اليد الطولى والسهم المعلى، وفي كل عصر هكذا، فهي عطايا وحظوظ، وذلك فضل الله يؤتیه مَنْ يشاء."^(٢)

فالملكة الاجتهادية صفة فطرية تتطوَّر باكتساب العلم، والممارسة، والمران، والتدريب، في سبيل أن تكتمل، وتبلور، ويصبح صاحبها أهلاً للاجتهاد، وبوجودها "يُحصل لبعض المُجتهدين دربة وملكة في استخراج الأحكام؛ لكثرة نظره فيها، حتى تلوح له الأحكام سابقة على أدلتها وبدونها، أو تلوح له أحكام الأدلة في مرآة الذوق والملكة على وجه تقصر عنها العبارة."^(٣) وهو ما ينطبق على تعريف الاستحسان في قولهم: "دليل ينفذ في النفس، ويعسر التعبير عنه." فوجود الملكة الفطرية، ومن طول الممارسة والدربة، يُمكن للمُجتهد أن يعرف الحكم حتى قبل النظر في الأدلة، أو حتى من دون أدلة،^(٤) ولكنَّ هذا غير متاح لجميع المُجتهدين، وإنما هو قصر على الحاذق الماهر، والراسخ في العلم.

(١) القنوجي، أبجد العلوم، مرجع سابق، ص ٨٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٨.

(٣) الطوفي، شرح مختصر الروضة، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٩٣.

(٤) هذا الأمر مُتحقَّق أيضاً في الصناعة الحديثة. قيل لعبد الرحمن بن مهدي: "إنَّك تقول للشيء: هذا صحيح، وهذا لم يثبت، فعَمَّن تقول ذلك؟ فقال: أ رأيت لو أتيت الناقد فأرثته دراهمك، فقال: هذا جيد، وهذا بهرج، أ كنت تسأله عَمَّن ذلك، أو تُسَلِّم الأمر إليه؟ قال: لا، بل كنت أُسَلِّم الأمر إليه، قال: فهذا كذلك؛ لطول المجالسة، والمناظرة، والخبر به." انظر:

- ابن رجب، جامع العلوم والحكم، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٠٥.

يتبيّن ممّا سبق علاقة الفطرة بشروط الاجتهاد؛ فالبلوغ، والعقل، ومعرفة الكتاب والسنة، والإجماع، والعلم بمقاصد الشريعة؛ كلها قد توصلنا إلى ربطها بالفطرة في ثنايا البحث. أمّا الملكة الاجتهادية فهي فطرية، ولكنها تتطوّر بالاكتساب، عن طريق طول التدريب والممارسة.

ثانياً: علاقة الفطرة بأقسام الاجتهاد

ذكر العلماء أقساماً مختلفة للاجتهاد باعتباريات مختلفة، منها: اعتبار بذل الوسع فيه، واعتبار الصحة والفساد، واعتبار القائم بالاجتهاد، واعتبار الغاية والوظيفة. وسنعرض في ما يأتي لأقسام الاجتهاد، ثمّ نتناول علاقة الفطرة بأهم هذه الأقسام.

١ - أقسام الاجتهاد وعلاقة الفطرة بالتام منه:

وسنعرّف بأقسام الاجتهاد، بحسب بعض الاعتبارات، وبيان علاقة الفطرة بنوع من الاجتهاد؛ وهو الاجتهاد التام.

أ- أقسام الاجتهاد:

ينقسم الاجتهاد إلى أقسام عدّة تبعاً لاعتبارات مختلفة؛ فيُقسّم إلى اجتهاد تام وناقص، وصحيح وفساد، ومُطلَق ومُقيّد، وكذلك يُقسّم إلى اجتهاد استنباطي واجتهاد تنزيل. وفي ما يأتي عرض موجز لهذه التقسيمات.

- أقسام الاجتهاد بالنظر إلى بذل الوسع فيه والصحة والفساد:

أقسام الاجتهاد بالنظر إلى بذل الوسع:

ينقسم الاجتهاد بحسب هذا الاعتبار إلى قسمين، هما: الاجتهاد التام، والاجتهاد الناقص.

- الاجتهاد التام: عرّفه ابن قدامة بقوله: "أن يبذل الوسع في الطلب إلى أن يحسّ من نفسه بالعجز عن مزيد طلب."^(١)

(١) ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٣٤.

- الاجتهاد الناقص: ما لم يكن كذلك، و"هو النظر المُطلَق في تعرف الحكم، وتختلف مراتبه بحسب الأحوال." (١) فيدخل فيه النظر المُطلَق في الأدلة لمعرفة الحكم.

أقسام الاجتهاد باعتبار الصحة والفساد:

ينقسم الاجتهاد بحسب هذا الاعتبار إلى قسمين، هما: الاجتهاد الصحيح، والاجتهاد الفاسد: (٢)

- الاجتهاد الصحيح: يُسمّى الاجتهاد المعتبر، وهو الذي صدر من مُجتهد توافرت فيه شروط الاجتهاد، وكان هذا الاجتهاد في مسألة يُسوَّغ فيها الاجتهاد "من أهله في محله" بعبارة القرضاوي.

- الاجتهاد الفاسد: يُسمّى الاجتهاد غير المعتبر، وهو الذي صدر من جاهل بالكتاب والسنة ولغة العرب، ولم تتوافر فيه شروط الاجتهاد، أو صدر من مُجتهد أهل للاجتهاد، لكنّه وقع في غير موضعه من المسائل التي لا يصح فيها الاجتهاد.

- أقسام الاجتهاد باعتبار القائم به:

ينقسم الاجتهاد بحسب هذا الاعتبار إلى اجتهاد مُطلق واجتهاد مُقيّد، واجتهاد جماعي واجتهاد فردي.

الاجتهاد المُطلق، والاجتهاد المُقيّد: (٣)

- اجتهاد مُطلق: اجتهاد يقوم به العالم بكتاب الله وسُنّة رسوله ﷺ وأقوال الصحابة، ويشمل أحكام النوازل التي يُقصد بها موافقة الأدلة الشرعية حيث كانت.

(١) الطوفي، شرح مختصر الروضة، مرجع سابق، ج ٣، ص ٥٧٦.

(٢) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٣١. وانظر أيضاً:

- القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٦.

- الجيزاني، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، مرجع سابق، ص ٤٧٠.

(٣) ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، مرجع سابق، ص ٨٧. وانظر أيضاً:

- القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٧٥.

- الجيزاني، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، مرجع سابق، ص ٤٦٥.

والقائم بهذا النوع من الاجتهاد هم المُجتهدون الذين يُسوِّغ لهم الإفتاء والاستفتاء، وهم المُجدِّدون لهذا الدين والقائمون بحُجَّة الله في أرضه.
- اجتهاد مُقيَّد: هو ما كان فيه المُجتهد مُلتزماً بأصول إمام مذهب مُعيَّن، أو بفروعه.

أقسام الاجتهاد باعتبار العدد:

ينقسم الاجتهاد بحسب هذا الاعتبار إلى قسمين، هما: الاجتهاد الفردي، والاجتهاد الجماعي.

- الاجتهاد الفردي: هو الاجتهاد "الذي يقوم به أفراد العلماء المُجتهدين، فينظر الواحد منهم في القضية، ويدرسها، ويستنبط منها، ثمَّ يُعرب عمَّا توصل إليه." (١)

فهو ما انفرد به المُجتهد كما هو الحال الغالب بعد عصر الصحابة، أو هو اجتهاد مُجتهد أو أكثر في مسألة ما لم يبلغ حدَّ الكثرة.

- الاجتهاد الجماعي: هو "استفراغ أغلب الفقهاء الجهد لتحصيل ظن بحكم شرعي بطريق الاستنباط، واتفاقهم جميعاً أو أغلبهم على الحكم بعد التشاور." (٢)

فالاجتهاد الجماعي هو الذي يتولاه أولو العلم والرأي والاستنباط، إضافة إلى المستشارين والخبراء في مختلف علوم الحياة وفنونها مع تنوع تخصصاتهم كما هو الحال في المجامع الفقهية اليوم.

- أقسام الاجتهاد باعتبار الغاية منه؛ الاجتهاد النظري، والاجتهاد التنزيلي: (٣)

ينقسم الاجتهاد بهذا الاعتبار إلى اجتهاد نظري استنباطي، واجتهاد تنزيلي (تطبيقي). وهذا التقسيم يُعدُّ من أهم تقسيمات الاجتهاد؛ فالقسم الأول استنباط للحكم، والثاني تنزيله على أرض الواقع.

(١) الريسوني، أحمد. أبحاث في الميدان، القاهرة: دار الكلمة، ط١، ٢٠١٣م، ص٥٩.

(٢) السوسوة، عبد المجيد الشرفي. الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، سلسلة كتاب الأمة (٦٢)، ١٤١٨هـ، ص٤٦.

(٣) أبو زهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص٣٧٩.

- الاجتهاد النظري (الاستنباطي): هو الاجتهاد في فهم النصوص، وبيان مضامينها ومعانيها وأحكامها، ثم الاستنباط وفق هذا الفهم.^(١) أو هو استنباط الحكم الشرعي للواقعة المستجدة من الأدلة التفصيلية.

- الاجتهاد التنزيلي (التطبيقي): هو تنزيل الحكم وتطبيقه على واقع المُكَلَّفِين، وفقاً للظروف والملابسات التي تستدعي التنزيل، وهو ما يُعرَف بتحقيق المناط.

ب- بيان علاقة الفطرة بالاجتهاد التام:

عُرِّف الاجتهاد التام بأنه ما كان بذل الوسع فيه إلى درجة يحسُّ فيها المُجْتَهِدُ من نفسه العجز عن المزيد. والاجتهاد الناقص ما لم يكن كذلك، فيدخل فيه النظر المُطْلَقُ في الأدلة لمعرفة الحكم.

إذن، الاجتهاد التام هو تعريف الاجتهاد. ولما كان الاجتهاد الناقص ليس موضوع بحثنا هذا، فإننا سنركِّز الحديث على الاجتهاد التام وبيان علاقته بالفطرة.

تعرفنا في ما مضى موقع الفطرة من الأحكام الشرعية ومصادر التشريع ومقاصده، أمّا موقعها من الاجتهاد فيتمثَّل بعلاقة متعددة منطقيّة، فما الاجتهاد إلاّ استثمار للأحكام ومصادرها ومقاصدها، وتطبيقها على أرض الواقع؛ إذ إنّ أحكام الشرع مُوافِقة ومُنسِجة مع الفطرة، ومع النظام التكويني الخُلقي في الإنسان بجوانبه الثلاثة. والشيء نفسه ينطبق على المصادر التشريعية؛ فعلاقتها أساسية بالفطرة، ومقاصد الشريعة مُسايِرة لها. يضاف إلى ذلك أنّ مراعاة الفطرة مقصد شرعي من مقاصد الشريعة كما أثبتنا في ما سبق؛ فوجوب استحضار الفطرة واستصحابها في الاجتهاد لا مناص منه.

قال ابن القيم: "وجاءت الرسل، وأنزلت الكتب لتقرير ما استودع سبحانه في الفِطْر والعقول من ذلك، وتكميله، وتفضيله، وزيادته حُسناً إلى حُسْنِه، فاتَّفقت شريعته وفطرته، وتطابقا، وتوافقا."^(٢) وهذا التوافق والتطابق بين التشريع والفطرة يستلزم أن

(١) الريسوني، أبحاث في الميدان، مرجع سابق، ص ٥٧.

(٢) ابن القيم، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٨٨.

تُستصحَب الفطرة، وتراعى عند الاجتهاد. قال ابن عاشور: "وإذ قد استبان أنَّ الفطرة هي الأصل الأصيل الجامع لحقيقة دين الإسلام، كان حقاً على المُتفقِّهين في الدين أن يلاحظوا تطبيق هذا الأصل في مواقع الاستنباط؛ فإنَّ شرائع الإسلام آيلة إليه، وملاحظته عون عظيم للفقهاء عند التردُّد، أو التوقُّف، أو تعارض الأدلة."^(١)

فقد أكَّد ابن القيم وجوب الانتباه إلى هذا الأصل (الفطرة) في الاجتهاد، وعند التعارض، والترجيح، وصلاحيه استحضاره وتحكيمه في فقه المُجتهدين. وقد نبَّه إلى هذا الموضوع بعد أن لاحظ غياب التنظير^(٢) لهذا الوصف الأصيل في مباحث أصول الفقه. فالفطرة هي الأصل في فهم التشريع، والأساس، والمرتكز. قال ابن عطية: "يستدل بها على ربِّه، ويعرف شرائعه، ويؤمن به."^(٣) وعن طريقها يُمكن فقه التشريع وكيفية الاستنباط منه، إلى جانب استحضار بقية الأدوات الاجتهادية. قال ابن عاشور في ذلك: "الفطرة هذا الوصف العظيم صالح لأن يكون الأصل العام لفهم مناحي التشريع والاستنباط منها، فهو أولى الأوصاف بأن يُجعل أصلاً جامعاً لكليات الإسلام."^(٤) فوجب ملاحظة الفطرة واعتبارها؛ لأنَّها الرائد في الاجتهاد؛ سواء منه الاستنباطي، أو التنزيلي.

ولهذا يدعو ابن عاشور العلماء والمُجتهدين المُتفهمين للشريعة والمُتفقِّهين فيها، والمُنفَّذين لأحكامها "بأنَّ عليهم أن يُسايروا الفطرة هذا الوصف الجامع، ويجعلوه رائدهم وعاصمهم في إجراء الأحكام، بمنزلة إبرة المغناطيس لربان السفينة."^(٥)

ومراعاة أصل الفطرة في الاجتهاد ذكره غير واحد من العلماء والمُفكرين؛ "فيجب إعادة قراءة الفقه عبر وعي الفقهاء بهذا المفهوم (الفطرة) في مساراتهم الاجتهادية، وموازين المصالح والمفاسد."^(٦) قال محمد أحمد الراشد: "كما يستصحَب الفقيه أصل الإباحة،

(١) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، مرجع سابق، ص ٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩.

(٣) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٣٦.

(٤) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، مرجع سابق، ص ١٨.

(٥) المرجع السابق، ص ١٨.

(٦) عزت، هبة رؤوف. نحو عمران جديد، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ١، ٢٠١٥م، ص ٣٢.

يستصحّب في أحكامه واجتهاده أصل الفطرة. ^(١) وقد خصّه بعض العلماء، فقالوا بوجوب "مراعاة الفطرة عند التنزيل ... وعلى هذا لا بُدَّ أن يكون التنزيل بمقتضاها، ولا يُخالِفها. ^(٢)" الاحتكام إلى الفطرة معيار موثوق صرّح به ابن عاشور، وتبنّى مضمونه علّال الفاسي، واصفاً إياه بأنّه مقياس إسلامي، من التزمه لا يُخطئ، ولا يضل. ^(٣)

إنّ تطابق مفهوم الفطرة مع الشرع الإسلامي أصولاً وفروعاً، ومثل الطريق الأول من طرق تعقّل الأحكام من خلال علل الشرع ومقاصده. رأى ابن عاشور، اعتباراً لأهمية هذا المفهوم، صلاحية استحضاره وتحكيمه في فقه المُجتهدين. ^(٤) فالفطرة أصل ثابت يجب استحضاره والالتفات إليه في عملية الاجتهاد؛ فهماً، واستنباطاً، وتنزيلاً.

إذن، الفطرة هي بوصلة الاجتهاد، وارتباطها بالأحكام والمقاصد ينبغي أن يتمثّل في الاجتهاد التام؛ فما وافقها كان الصحيح والسليم بإذن الله، وما أخطأها وخالفها وجب إعادة النظر فيه ومراجعته؛ لتبيّن مصدر الخطأ فيه.

٢- علاقة الفطرة بالاجتهاد النظري:

سبق أن بيّنا علاقة الفطرة بالأحكام الشرعية، وأنّها مدار هذه الأحكام، وكذلك علاقة الفطرة بالاجتهاد التام؛ ما يُحتّم اعتبارها وملاحظة مقتضياتها في الاجتهاد النظري أو الاستنباطي، وهو جزء من الاجتهاد التام.

أ- استنباط الأحكام في حال عدم وجود نص، أو إجماع، أو قياس خاص: يُقصد بالاستنباط استخراج أحكام من النصوص (الكتاب، والسنة)، أو إيجاد أحكام لمستجدات لا يوجد فيها نص، ولا إجماع، ولا قياس؛ وهو المقصود.

(١) الراشد، محمد أحمد. أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في فقه نظريات الدعوة الإسلامية، القاهرة: دار اليقين ودار النشر للجامعات، ط١، ٢٠١٢م، ج١، ص٢٥٨.

(٢) المعاري، أحمد مرعي حسن. فقه التنزيل: دراسة أصولية تطبيقية، بيروت: مركز نداء للبحوث والدراسات، ط١، ٢٠١٥م، ص٥٩٤-٥٩٥.

(٣) الحلواني، "مفهوم الحكمة عند الإمام الشاطبي وتطبيقاتها"، مرجع سابق، ص٣٧٠.

(٤) الحسيني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ص٢٦٣.

والمستقري للأحكام الشرعية النصية يجد توافقاً وانسجاماً تامين بين الفطرة وهذه الأحكام، بدءاً بأحكام العبادات في باب الطهارة، وانتهاءً بأحكام الجنايات ونظام العقوبة في الإسلام. وقد تبين في فصل علاقة الفطرة بالأحكام الشرعية أن الفطرة مدار هذه الأحكام، وأنها "تمثل خط السير الأساس الذي تجري عليه الأحكام الشرعية، كما أن القصد من تلك الأحكام أن تكون موسومة بسياها، وعلی وفقه."^(١)

إذن، علاقة الفطرة بالأحكام علاقة مُتَجَدِّرة؛ فكل ما وافق الفطرة عدَّ مشروعاً، وكل ما خالفها كان محظوراً وممنوعاً. فالفطرة فطرة الله، والأحكام شرع الله، فوجب اتساقهما وتسايرهما معاً. قال الميساوي: "الشرعية أمر الله وقدره التشريعي، والفطرة خلق الله وقدره التكويني، ولا يُمكن أن نتصور أمره الشرعي سبحانه وإرادته التشريعية مناقضين أو مصادمين لأمره الكوني وإرادته التكوينية."^(٢)

فقدر الله التشريعي (الأحكام) وقدره التكويني (الفطرة) يستحيل أن يتناقضا، أو يتصادما، أو يُخالِف أحدهما مقتضى الآخر، وهذا ما يجب استحضاره عند الاجتهاد في استنباط الأحكام كما في تنزيلها.

ولمَّا كان تكامل الفطرة والأحكام الشرعية حقيقة قطعية، وجب ملاحظة هذا الأصل الأصيل في مواطن الاستنباط. فكل حكم شرعي لا بُدَّ أن يكون مُوافقاً للفطرة، مُتوائماً معها، فتجلى في صورة تصرُّف صحيح ومشروع، فيجب استحضار الفطرة في التشريع واستصحابها في الاجتهاد؛ ليتحقَّق معنى كون الإسلام دين هذه الفطرة.

إنَّ الرجوع إلى الفطرة واستفتاؤها هو استفتاء للنصوص،^(٣) وعمل بها. قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٤﴾﴾ [الأعراف: ٥٤]؛ إذ الاستعانة بالفطرة هي المسلك الطبيعي في الاجتهاد وطلب الأحكام، ولا أدلَّ على ذلك من سؤال عمر بن

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٢٥.

(٢) الميساوي، محمد. "التعليل والمناسبة والمصلحة، بحث في بعض المفاهيم الأساسية لمقاصد الشريعة"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد: (٥٢)، ٢٠٠٧م، ص ١٩.

(٣) سلهاط، الحكم الشرعي بين منهج الاستنباط وفقه التنزيل، مرجع سابق، ص ١١٣.

الخطاب ابنته حفصة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: " كَمْ أَكْثَرَ مَا تَصْرِي الْمَرْأَةُ عَنْ زَوْجِهَا؟" فَقَالَتْ: سِتَّةٌ أَوْ أَرْبَعَةٌ أَشْهُرٍ. فَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "لَا أَحْسِبُ الْجَيْشَ أَكْثَرَ مِنْ هَذَا." (١) فعمرو بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ استفتى الفطرة (النظام التكويني للمرأة)؛ لتحديد مدة مُكْتَبِ الغازي بعيداً عن أهله، فرجع إلى الفطرة، واجتهد وفق ما تقتضيه ليصدر الحكم.

وقبله النبي سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ فعن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قال: قال رسول الله ﷺ: "بَيْنَنَا امْرَأَتَانِ مَعَهُمَا ابْنَاهُمَا، جَاءَ الذُّئْبُ، فَذَهَبَ بِأَبْنٍ إِحْدَاهُمَا، فَقَالَتْ هَذِهِ لِصَاحِبَتِهَا: إِنَّمَا ذَهَبَ بِأَبْنِكَ أَنْتِ، وَقَالَتِ الْآخَرَى: إِنَّمَا ذَهَبَ بِأَبْنِكَ، فَتَحَاكَمَتَا إِلَى دَاوُدَ، فَقَضَى بِهِ لِلْكُبْرَى، فَخَرَجَتَا عَلَى سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، فَأَخْبَرَتَاهُ، فَقَالَ: ائْتُونِي بِالسُّكَيْنِ أَشَقُّهُ بَيْنَكُمَا، فَقَالَتِ الصُّغْرَى: لَا يَرْحَمُكَ اللَّهُ، هُوَ ابْنُهَا، فَقَضَى بِهِ لِلصُّغْرَى." (٢) فنبى الله سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ استدعى الفطرة، واستفتى الطبيعة البشرية؛ للوصول إلى الحكم الشرعي الذي يغلب الظن على صحته، فيستحيل أن تُضْحِي المرأة بابنها قتلاً، في مقابل ألا ينبت في كنف غيرها، فهذا عمري تمام مناقضة الفطرة.

يتبين مما سبق إمكانية الرجوع إلى الفطرة لإدراك الحكم، والعمل به، والاستعانة بها، وبالطبيعة البشرية؛ إذ لا يوجد نص هو دأب العلماء والمُجْتَهِدِينَ الْمُتَفَقِّهِينَ لِلشَّرِيعَةِ.

ب- فهم دلالات النصوص وتفسيرها:

يُمكن الاستعانة بالفطرة والطبيعة البشرية ومقتضياتها لفهم بعض الأحكام الشرعية وإدراكها من النص الشرعي، ومن أمثلة ذلك حكم النكاح. فالجمهور مُتَّفِقٌ عَلَى أَنَّهُ مندوب إليه؛ لعدم تصريح النصوص بوجوبه، وهذا لا يدل على عدم تأكُّد طلبه والقصد

(١) البيهقي، السنن الكبرى، مرجع سابق، كتاب: السير، باب: الإمام لا يجمر بالغازي، ج٩، ص٥١، حديث رقم: (١٧٨٥٠).

حكم الحديث: إسناده صحيح متصل. انظر:

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي. مسند الفاروق عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، تحقيق: إمام بن علي إمام، الفيوم: دار الفلاح، ط١، ١٤٣٠هـ، ج٢، ص٢١٣.

(٢) مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الأفضية، باب بيان اختلاف المجتهدين، ج٣، ص١٣٤٤، حديث رقم: (١٧٢٠).

إليه من الشارع، ولكن لتأكد قصد الشارع فقد أوكله إلى داعي الفطرة أو الجبلة، وهو ما سبق أن بيّنه الشاطبي في المطلوب الشرعي، وأنه ضربان؛ أحدهما: "ما كان شاهد الطبع خادماً له، ومُعِيناً على مقتضاه، بحيث يكون الطبع الإنساني باعثاً على مقتضى الطلب ... يكتفي الشارع في طلبه بمقتضى الجبلة الطبيعية والعادات الجارية؛ فلا يتأكد الطلب تأكده غيره، حوالة على الوازع الباعث."^(١)

فالبشر مجبولون على الاستجابة لنداء الفطرة الغريزي وحب التناسل، وإن تخلف بعض الأفراد فلا إشكال؛ فالزواج مباح بالجزء، وواجب بالكل، وإن المقصد من هذا الحكم يتحقق بالكل (أي المجموع البشري)، ولا يضره استثناء فرد أو أكثر. ومن هنا يتضح تكامل الوحي والفطرة والتناسب العكسي بينهما، وكما ذكرنا سابقاً؛ فإن دائرة الوحي تنتهي عندما تبدأ دائرة الفطرة والعكس صحيح؛ فكلما كان داعي الفطرة أكبر قل داعي الوحي، وكلما قل داعي الفطرة كان التأكيد بداعي الوحي، ولا يمكن فهم التشريع والاستنباط منه إلا بفقته هذه المعادلة.

ولزيد توضيح وبيان، نُمثّل بمثال آخر،^(٢) يُمثّل له بقول العلماء عند شرح حديث النبي ﷺ: "إِذَا كَانُوا ثَلَاثَةً، فَلَا يَتَنَاجَى اثْنَانِ دُونَ الثَّالِثِ."^(٣) فصيغة هذا النص إنَّما جاءت على منحى النفي والخبر (لا يتناجى)، ولم تأت على منحى النهي والتحریم (لا يتناجى)؛ "إيذاناً منه عَلَيْهِ السَّلَامُ بأنَّ هذا الخطأ غير مُتصوّر، أو غير لائق أن يقع من المسلم حتى ينهى عنه؛ لأنَّه خطأ يُدرَك بالفطرة."^(٤)

(١) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٨٥.

تناولنا هذه المسألة مُفصَّلةً في صفحة (١٢٩) وما بعدها في هذا الكتاب.

(٢) ذكره الحلواني في رسالته:

- الحلواني، "مفهوم الحكمة عند الشاطبي وتطبيقاتها"، مرجع سابق، ص ٣٧٢.

(٣) رواه البخاري ومسلم في صحيحهما. انظر:

- البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الاستئذان، باب: لا يتناجى اثنان دون الثالث، ج ٨، ص ٦٥، حديث رقم: (٦٢٨٨).

- مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: السلام، باب: تحريم مناجاة الاثنین دون الثالث بغير رضاه، ج ٤، ص ١٧١٧، حديث رقم: (٢١٨٣).

(٤) أبو غدة، عبد الفتاح. من أدب الإسلام، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، (د. ت.)، ص ٦.

وقولهم في تعليل إخراج المخلِّ بأدب توقير الكبير والرحمة بالصغير عن جماعة المسلمين بمقتضى الحديث النبوي: "لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا، وَيُوقِّرْ كَبِيرَنَا":^(١) "وما ذلك إلا لأهمية وجود هذا الأدب في حياة الناس، وتعاملهم ومعاشرتهم؛ ولأنَّ الإخلال به مُخَالِفٌ للفطرة."^(٢) فمن هذه الأمثلة -وغيرها كثير- يتضح أنَّ فهم النص القرآني أو الحديثي يستعان به بالفطرة لإدراك الغاية منه والمقصد.

توجد لطيفة في ارتباط الاجتهاد الاستنباطي بالفطرة، ذكرها فريد الأنصاري في تعريفه للاستنباط؛ إذ قال: "الاستنباط هو استفادة الحكم الشرعي من الدليل، وذلك مقتضى قوله في التعريف: تحصيل العلم أو الظن بالحكم، فهو -إذن- تصوُّر عمل عقلي محض مبني على القدرة الذاتية الفطرية في ربط الأسباب بمسبباتها، واستنتاج الآثار من أماراتها وعلاماتها؛ ذلك أنَّه إذا تحرَّر للمُجتهد فهم الخطاب الشرعي دلالةً وقصدًا، فقد تهيأ له الأمر حينئذٍ لإعمال إدراكه العقلي المُجرَّد لاستخراج المقتضى الشرعي الذي يتضمَّنُه الأمر، أو النهي، أو عِلَّتَهما. فالحكم هو ثمرة الفهم، والاستنباط هو المجهود العقلي لتحريره."^(٣)

إذن، الاستنباط عمل عقلي فطري بامتياز، قائم على أساس ربط الأسباب بالمسببات، واستخراج الحكم الشرعي من مصدره الذي يكون دليلاً تفصيلياً، وهو عمل الفطرة العقلية.

٣- علاقة الفطرة بالاجتهاد التطبيقي أو التنزيلي:

ينقسم الاجتهاد إلى مرحلتين أساسيتين: استنباط الحكم من مظانه (النص وما بُني عليه)، ومرحلة تنزيل الحكم على أرض الواقع. وهذه الأخيرة لا تقلُّ أهمية عن المرحلة

(١) الترمذي، الجامع الصحيح، مرجع سابق، باب: ما جاء في رحمة الصبيان، ج ٤، ص ٣٢١، حديث رقم: (١٩١٩).

قال الألباني: "صحيح". انظر:

- الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٣٠.

(٢) أبو غدة، من أدب الإسلام، مرجع سابق، ص ٧.

(٣) الأنصاري، فريد. "مصطلح الاجتهاد عند الشاطبي"، مجلة الدراسات المصطلحية، العدد: (٢)، ١٤٢٣هـ، ص ٢٢٣.

الأولى، ويتضح ارتباط الفطرة بهذا النوع من الاجتهاد بصفة جلية عند عرضنا علاقة الفطرة بمرتكزات الاجتهاد التنزيلى؛ من: تحقيق للمناط، واعتبار للمأل، وكذا وجوب مراعاة الفطرة واستحضارها في العملية الاجتهادية التطبيقية.

أ- بيان علاقة الفطرة بتحقيق المناط:

يُعدُّ تحقيق المناط مبدأً أساسياً وكلياً في تطبيق الأحكام وتنزيلها على أرض الواقع. قال الشاطبي في ذلك: "الاجتهاد على ضربين: أحدهما: لا يُمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة. والثاني: يُمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا. أما الأول فهو الاجتهاد المتعلِّق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأئمة في قبوله، ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله."^(١)

إذن، تحقيق المناط (أي تنزيل الأحكام في مواضعها بعد النظر في الظروف المحيطة بالواقعة والملابس الخاصة بها) هو من الاجتهاد الباقي إلى قيام الساعة.

والاجتهاد في تحقيق المناط هو السبيل لربط الصلة بين الحكم المستنبط النظري المتجرد وتجلياته على أرض واقع المُكلَّف بعد التحقق من مراعاة ما يُمكن أن يكون مُعارضاً لمقتضى التنزيل، ومعرفة ما يحيط بالواقعة من ملابس المكان والزمان والأحوال والأشخاص؛ حتى يتأتى التطبيق الصحيح للحكم؛ إذ به تُعرف دواعي تنزيل الحكم على الواقعة من عدمها، وبغير تحقيق المناط قد يتعطل الحكم مع وجود محله، أو تنزله في غير موضعه. وعلاقة الفطرة بتحقيق المناط تتجلّى في ما يأتي:

- مراعاة الواقع:

إنَّ دور المُجتهد في الاجتهاد التنزيلى يتمثل في تطبيق الحكم على فعل المُكلَّف، بالنظر إلى مناطه وملابساته الواقعية. قال ابن القيم: "ولا يتمكّن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم؛ أحدهما: فهم الواقع، والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً. والنوع الثاني: فهم

(١) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٥، ص ١١.

الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يُطبَّق أحدهما على الآخر.^(١) فالعلم بالواقعة والواقع المحيط بها بكل مُقوّماته، والظروف المحيطة به، مع الاستعانة "بالقرائن والأمارات، واعتبار العرف، والاعتماد على الحواس، واعتبار نتائج العلوم الخارجة عن العلوم الشرعية، وإفادات المتخصّصين والخبراء مع شرط إخلاص القصد والنيّة"^(٢) كل ذلك يُعدُّ أهم مرتكز لتحقيق المناط بعد استخلاص الحكم وبُغْيَة تنزيله، فهو شرط ضروري في تنزيل الحكم؛ لأنَّ الحكم على الشيء فرع من تصوُّره كما يقول المناطقة.^(٣) ومن أتمَّ معاني مراعاة الفطرة الإنسانية فقه واقع المُكلِّفين، والنظر في الحال والمكان والزمان والأشخاص.

إنَّ أهم مُقوّمات الواقع "المؤثّرات البيئية، المتغيّرات السياسية، الحركية الاجتماعية، طبيعة النفس البشرية، وفقه السنن الإلهية."^(٤) ومن هنا يظهر ارتباط تحقيق المناط بالفطرة من حيث مراعاة طبيعة النفس البشرية، وفقه السنن الإلهية التي فُطر عليها البشر، واعتبار أعراف المجتمعات ضرورة لتنزيل الحكم. وقد علّمت الصلة كبيرة لما سبق بمفهوم الفطرة، وبهذا يكون تصوُّر الصحيح للواقعة والعناصر المؤثّرة فيها، ومنه يتمُّ التنزيل السليم للحكم عليها.

- مراتب تحقيق المناط :

قال الشاطبي في تحقيق المناط: "لا بُدَّ منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومُفتٍّ، بل بالنسبة إلى كل مُفتٍّ في نفسه."^(٥) فمراتب تحقيق المناط: مرتبة المُحقِّق المُجتهد، ومرتبة المُحقِّق المُكلَّف. وفي هذا الأخير تتجلَّى علاقة الفطرة بهذا النوع من الاجتهاد بصورة أكبر

(١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج ١، ص ٨٧.

(٢) شكري، فريد. "الاجتهاد الفقهي من الاستنباط إلى التنزيل: فقه تحقيق المناط نموذجاً"، ضمن كتاب: العلوم الإسلامية أزمة منهج أم أزمة تنزيل، الرباط: الرابطة المحمدية للعلماء، ط ١، ٢٠١٠م، ص ٤٢٦-٤٢٨.

(٣) بنعمر، محمد. من الاجتهاد في النص إلى الاجتهاد في الواقع، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٩م، ص ٧٤.

(٤) الشامي، عبد الرقيب صالح محسن. الحكم الشرعي بين النظرية والتطبيق، بيروت: مركز نداء للبحوث والدراسات، ط ١، ٢٠١٦م، ص ٤٧٧-٤٨٩.

(٥) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٦.

وأوضح؛ فعند تنزيل المُكَلَّفِ الحُكْمِ في خاصة نفسه، فإنَّه يعود إلى فطرته، ويستفتي قلبه؛ فما انشِرت له نفسه فهو البرِّ والصحيح، وما حاك في صدره فهو الإثم والباطل. وهذا ما عناه الشاطبي في تعليقه على أحاديث استفتاء القلب: "حديث: "يَا وَابِصَّةُ اسْتَفْتِ قَلْبَكَ، وَاسْتَفْتِ نَفْسَكَ" ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، "الْبِرُّ مَا أَطْمَأَنَّتَ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي النَّفْسِ، وَتَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ، وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوْكَ."^(١) وحديث: "الْبِرُّ حُسْنُ الْخُلُقِ، وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي صَدْرِكَ، وَكَرِهْتَ أَنْ يَطَّلَعَ عَلَيْكَ النَّاسُ"،^(٢) وغيرها.^(٣) قال الشاطبي: "وليس المراد بقوله: (وإن أفتوك)، أي: إن نقلوا إليك الحكم الشرعي فاتركه، وانظر ما يفتيك به قلبك، فإنَّ هذا باطل، وتقول على التشريع الحق، وإنَّما المراد ما يرجع إلى تحقيق المناط."^(٤)

فالعودة إلى الفطرة واستفتاء القلب لا يكون في البحث عن الحكم الشرعي كما ذُكر آنفاً، وإنَّما دورها في تحقيق مناط هذا الحكم، وتنزيله على أرض الواقع. فمثلاً، الزيادة في الصلاة؛ سواء من جنس أفعالها، أو من غيره، معلوم أنَّ الكثير منها مُبطل للصلاة، والقليل مُغْتَفَرٌ.^(٥) ففي تحقيق مناط هذه المسألة، يعود المُكَلَّفُ إلى فطرته، ويستفتي قلبه؛ فهو الأعلَم بحاله، فإن استفتى قلبه، وعلم أنَّ الزيادة يسيرة، فهي -إذن- غير مُبطلَة للصلاة، فإن كانت كثيرة، ففطرته ونظامه التكويني الذي يجعله يقبل الحق وما يقتضيه، يرفض أن تكون هذه الصلاة صحيحة.

ولكي نزيد الأمر وضوحاً؛ نضرب مثلاً آخر، هو الفور الحاصل في الطهارة،^(٦) والتفريق بين الكثير واليسير، فطهارته تبطل أو تصح بناءً على ما وقع في قلب المُكَلَّفِ، وما استفتى فيه فطرته.

(١) حديث حسن لغيره، وقد سبق تخريجه صفحة (١٤٨) من هذا الكتاب.

(٢) حديث صحيح، وقد سبق تخريجه صفحة (١٤٥) من هذا الكتاب.

(٣) توجد أحاديث عدَّة سبق تخريجها والحديث عن معانيها في صفحة (١٤٥) من هذا الكتاب.

(٤) الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، ج ٣، ص ٨٥.

(٥) المثال ذكره الإمام الشاطبي. انظر:

- الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٦.

(٦) الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، ج ٣، ص ٨٥.

إذن، تحقيق المناط للمُكَلَّف في نوازله الذاتية، هو السبيل إلى الإقدام أو الإحجام؛ لصحة العمل، أو بطلانه. وقد يختلف الأشخاص في الحكم بحسب تحقيق مناطاتهم؛ فكل مُكَلَّف له معطيات يبني على أساسها حكمه في المسألة لتطبيقه، وهنا ينبغي أن يتوافق الحكم والفطرة؛ ف"الإثمُ مَا حَاكَ فِي صَدْرِكَ، وَكَرِهْتَ أَنْ يَطَّلَعَ عَلَيْهِ النَّاسُ."^(١)

- مراعاة أحوال المُكَلَّفين:

يظهر الارتباط الحاصل بين هذا النوع من الاجتهاد والفطرة أيضاً في مراعاة أحوال المُكَلَّفين عند تنزيل الأحكام، ويُمكن ملاحظة ذلك بتعدد إجابات النبي ﷺ عن أفضل الأعمال؛ فعن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قال: سُئِلَ النبي ﷺ: أَيُّ الأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قال: "إِيْبَانٌ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ"، قِيلَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: "الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ"، قِيلَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: "حَجٌّ مَبْرُورٌ."^(٢) وعن ابن مسعود رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ رجلاً سأل النبي ﷺ: أَيُّ الأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قال: "الصَّلَاةُ لَوْ قَفَّيْهَا، وَبِرُّ الوَالِدَيْنِ، ثُمَّ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ."^(٣) وعن أبي أمامة، قال: أتيت النبي ﷺ فقلت: مرني بأمر أخذه عنك. قال: "عَلَيْكَ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَا مِثْلَ لَهُ."^(٤) وعن أبي الدرداء، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: "مَا شَيْءٌ أَثْقَلُ فِي مِيزَانِ الْمُؤْمِنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ خُلُقٍ حَسَنٍ، وَإِنَّ اللَّهَ لَيُبْعِضُ الْفَاحِشَ الْبَدِيءَ."^(٥) إلى غير ذلك من الأحاديث؛ فقد كان النبي

(١) حديث صحيح، وقد سبق تخريجه صفحة (١٤٥) من هذا الكتاب.

(٢) رواه البخاري ومسلم في صحيحهما. انظر:

- البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الحج، باب: الحج المبرور، ج ٢، ص ١٣٣، حديث رقم: (١٥١٩).

- مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الإيِّان، باب: بيان كون الإيِّان بالله تعالى أفضل الأعمال، ج ١، ص ٨٨، حديث رقم: (٨٣).

(٣) البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: التوحيد، باب: وسمي النبي ﷺ الصلاة عملاً، ج ٩، ص ١٥٦، حديث رقم: (٧٥٣٤).

(٤) النسائي، سنن النسائي، مرجع سابق، كتاب: الصيام، باب: ذكر الاختلاف على محمد بن أبي يعقوب، ج ٤، ص ١٦٥-١٦٦، حديث رقم: (٢٢٢٠).

قال الألباني: "وهذا إسناد حسن." انظر:

- الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مرجع سابق، ج ٤، ص ٥٧٣.

(٥) الترمذي، الجامع الصحيح، مرجع سابق، أبواب: البر والصلة، باب: ما جاء في حسن الخلق، ج ٤، ص ٣٦٢، حديث رقم: (٢٠٠٣). وقال: "حديث حسن صحيح."

ﷺ يجب كل سائل بحسب أحواله، وهذا من تمام مراعاة الفطرة ومقتضياتها؛ مراعاة النظام التكويني الخلقي للإنسان بجانبه النفسي، والعقلي، والجسدي. وقد أدرج الباحثون هذه الجزئية ضمن أدلة إثبات تحقيق المناط؛^(١) فلو فرضنا أنَّ الإجابة كانت واحدة للجميع، والناس متفاوتون في قدراتهم وإمكاناتهم، لكان تكليفاً بالمحال، وهو غير واقع في الشريعة، ومما ترفضه الفطرة، وتنفّر منه.

وتأسيساً على ذلك، يُعدُّ تحقيق المناط قطب الرحى الذي يدور عليه الاجتهاد في الفقه الإسلامي، والمخبر الواسع بما يمتلكه من معدات ووسائل ضخمة لدراسة القضايا المستجدة من غير شعور بالعجز أو الانزواء.^(٢) والفطرة هي إحدى أهم آليات ذلك؛ فهي المقياس الأول والبوصلة الأساسية عند تحقيق مناط الحكم، وعند إرادة تنزيل الحكم. وبالنظر إلى الملابس والظروف المحيطة بالواقعة، فإنّه لا يُمكن إغفال أصل الفطرة، بل يجب استصحابها؛ لتطبيق الحكم بصورة صحيحة.

ب- بيان علاقة الفطرة باعتبار المأل:

لم يتكلّم الأصوليون القدامى عن أصل اعتبار المأل، ولم يُعرّفوه، ولكنهم أعملوه، وأعملوا قواعده في اجتهاداتهم وفتاويهم. ويبدو أن الاستثناء في ذلك هو الشاطبي الذي أولاه أهمية كبرى في كتابه "الموافقات"؛ فقد نصّ على أنّ "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً."^(٣) واعتبار المأل هو "النظر فيما يُمكن أن تؤول إليه الأفعال والتصرّفات والتكاليف موضوع الاجتهاد والإفتاء والتوجيه، وإدخال ذلك في الحساب عند الحكم أو الفتوى."^(٤) وقد عرّفه فريد الأنصاري بقوله: "أصل كلي يقتضي اعتباره تنزيل الحكم على الفعل بما يُناسب عاقبته المتوقّعة استقبالاً."^(٥) ويُمكن تعريفه بأنّه "الاعتداد بما تفضي إليه الأحكام عند تطبيقها بما يُوافق مقاصد الشرع."^(٦)

(١) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٦.

(٢) زايدى، عبد الرحمن. الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٦هـ، ص ١٨٣.

(٣) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٧٧.

(٤) الريسوني، أحمد. الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، القاهرة: دار الكلمة، ط ١، ٢٠١٤م، ص ٥.

(٥) الأنصاري، فريد. المصطلح الأصولي، الدار البيضاء: مطبعة النجاح، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ٤١٦.

(٦) الحسين، وليد بن علي. اعتبار المآلات وأثرها الفقهي، الرياض: دار التدمرية، ط ٢، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ج ١، ص ٣٧.

فاعتبار المآل هو الاعتداد بالآثار المترتبة على فعل المكلف، وهو ثمرة الفعل، ونتيجة التصرف وعاقبته. وبعبارة أخرى، هو الشيء المتوقع من الفعل.

وتظهر علاقة الفطرة باعتبار المآل في مناحٍ عدّة يُمكن إجمالها في ما يأتي:

- اعتبار المآل عند التنزيل تراعى فيه مقاصد الشريعة وجوباً؛ "ففعاليته قائمة على رعاية الغايات الكلية والمقاصد العامة للتشريع."^(١) ولأنّ الفطرة مقصد شرعي وأساسي؛ فقد وجب مراعاتها عند التنزيل؛ فما يؤول إلى حفظ الفطرة فهو المطلوب، وما يؤول إلى مناقضتها ومصادمتها فهو مرفوض شرعاً.

- اعتبار المآل يقتضي المصلحة، ومعلوم أنّ الأحكام شرّعت لمصالح العباد. "ما ثبت أنّ الأحكام شرّعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك؛ لأنّه مقصود الشارع فيها كما تبين. فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروع فلا إشكال، وإن كان الظاهر مؤافقاً والمصلحة مخالفة، فالفعل غير صحيح، وغير مشروع؛ لأنّ الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنّما قصد بها أمور أُخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرّعت لأجلها."^(٢)

فاعتبار المآل يهدف إلى وقوع الأفعال مُحَقَّقة لمصلحة تجلب أو مفسدة تدفع، وقد سبق بيان ما للفطرة من علاقة بالمصالح؛ فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى "قد فطر عباده على معرفة معظم المصالح الدنيوية ليُحصِّلوها، وعلى معرفة معظم المفاسد الدنيوية ليركوها."^(٣) فالفطرة طريق ومسلِك رئيس لمعرفة المصالح والمفاسد، وإنّ من ضوابط المصلحة وشروطها موافقتها الفطرة، وتلاؤمها معها؛^(٤) إذ قد تبدو مصلحة، ولكنها مُتَوَهِّمة تتصادم والفطرة، ففي هذه الحالة لا يُمكن اعتبارها؛ فالمصالح ينبغي أن تكون مُوافقة للفطرة، ومُنضِبطة بها.

- اعتبار المآل يقتضي تحقيق العدل في الأحكام؛ فأحكام الشرع مبنية على العدل، ودور المُجتهد هو معرفة ما يؤول إليه إفضاء الحكم، "فإن كان يفضي إلى ضرر راجح أو

(١) السنوسي، عبد الرحمن. اعتبار مآلات الأفعال ومراعاة نتائج التصرفات، الدمام: دار ابن الجوزي، ط ١، ١٤٢٤هـ، ص ٤٢.

(٢) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٢٠.

(٣) السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٠.

(٤) ذكرنا هذا الشرط صفحة (٢٠٨) وما بعدها من هذا الكتاب.

حرج بالغ؛ سواء أكان ناشئاً عن ممارسة حق أو إباحة... فالشارع لا يقصد إلى مثل هذا قطعاً؛ لكونه منافياً للأصل العام الذي قام عليه التشريع، وهو العدل.^(١) والعدل (الأصل العظيم، والمقصد الأساسي للتشريع) قائم على أساس الفطرة؛ فإنَّ "ابتناء مقاصد الشريعة على وصف الشريعة الإسلامية الأعظم، وهو الفطرة."^(٢)

- اعتبار المآل يقتضي مراعاة خصائص النفس البشرية، والاهتمام بخصوصيات المُكَلَّفِينَ عند تنزيل الأحكام؛ وهو عين مراعاة الفطرة الإنسانية. فمن مُقَوِّمات الاجتهاد التنزيلي في تحقيق المناط، ثمَّ اعتبار مآلات الأفعال؛ مراعاة النفس البشرية وخصائصها من قوة أو ضعف، وكذا إمكانية تحمُّلها التكليف، ومدى بيان أثر ذلك في أفعالها. فالنبي ﷺ كان عالماً بأحوال الناس، وبطبائع أصحابه؛ فكان يجب كل سائل بما يُناسِب حاله ومآله. فـ"اختلاف الأحوال والأشخاص اقتضى أنَّ يجب كل سائل بالحال اللائق به."^(٣) ولو كانت الإجابة واحدة للجميع لكان فيه عسر وحرَج على المُكَلَّفِينَ، أو تكليف بما لا يُطاق، وهو غير واقع في الشريعة. ولهذا، فقد قبل ﷺ من أبي بكر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ماله كله،^(٤) على الرغم من أنَّه ندب كعب بن مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إلى استبقاء بعضه، قائلاً: "أمسك بعض مالك فهو خير لك."^(٥) فعامل كلاً منها بما يُناسِبُه؛ لعلمه بشخصية الاثنين، وأُيِّهها يستطيع الصبر على الضيق والشدة.

وكذلك منع الشاب من القُبلة وهو صائم، ورخصها للشيخ؛^(٦) لعلمه بخصائص

(١) الدريني، فتحي. نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٩٨٨م، ص٢٣-٢٤.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج٣، ص١٧٦.

(٣) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج١، ص٧٨.

(٤) رواه البخاري مُعلِّقاً في كتاب: الزكاة، باب: لا صدقة إلا عن ظهر غني، ج٢، ص١١٢.

(٥) البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: تفسير القرآن، باب: قوله: ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ﴾ [التوبة: ١١٧]، ج٦، ص٧٠، حديث رقم: (٤٦٧٦).

(٦) عن أبي هريرة أنَّ رجلاً سأل النبي ﷺ عن المباشرة للصائم، فرخص له، وأتاه آخر، فسأله، فنهاه، فإذا الذي رخص له شيخ، والذي نهاه شاب. انظر:

- السجستاني، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الصوم، باب: كراهيته للشباب، ج٤، ص٦٢، حديث رقم: (٢٣٨٧). قال الأرنؤوط مُحَقِّق الكتاب: "إسناده صحيح."

النفس البشرية، وما تؤول إليه القُبلة من تحريك للشهوة لدى الشاب دون الشيخ، وغير ذلك كثير في السُّنة النبوية.

- ظهور جوانب من صلة الفطرة بهذا الأصل المهم عند تعارض المآلات؛ ما يفضي إلى مصلحتين يتعدَّر جلبها معاً، وكذا الحال بالنسبة إلى مفسدتين يتعدَّر دفعهما معاً، فيضطرُّ المُجتهد أو المفتي إلى الموازنة بين هذه المآلات، وأساس هذه الموازنة هو "النظر العقلي المتنوّر بهدي الشرع ومعاني الفطرة السليمة، وفق الأسس الموضوعية التي تتمثّل في المقاصد الجوهرية، وقواعد الاجتهاد وخططه الإجرائية."^(١)

فالفطرة باعتبارها مقصد جوهرية يجب تعديتها واطّرادها في سائر كليات التشريع وجزئياته وقواعده، واعتبار المآل قاعدة إجرائية يقتضي إعمال مقتضيات الفطرة في هذه القاعدة.

تبيّن ممّا سبق علاقة الفطرة بكل قسم من أقسام الاجتهاد المذكورة: الاجتهاد التام الذي تبيّن فيه أنّ صحته تستلزم استصحاب الفطرة؛ والاجتهاد النظري أو الاستنباطي، ودور الفطرة في فهم النصوص؛ والاجتهاد التنزيلي بمرتكزاته من تحقيقٍ لمناط الحكم واعتبار مآله.

ثالثاً: علاقة الفطرة بالترجيح، وتفصيل مفهومها في الاجتهاد، وأثر الغفلة عنه

الاختلاف سُنّة كونية، وفطرة إنسانية. قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۗ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿٣٥﴾ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨-١١٩]. والترجيح بين المختلفات عند التعارض والموازنة بين المتقابلات هو مقتضى الفطرة؛ فتغليب الراجح على المرجوح، وتقديم الأصلح على الصالح، والأخذ بالفاضل في مقابل المفضول، طبع قد جبّ عليه الإنسان، بل هو واجب عند الضرورة.

سنتقضي في ما يأتي علاقة الفطرة بمبحث التعارض والترجيح، ثمّ نعرض لكيفية تفعيل مفهومها في العملية الاجتهادية، ونختتم ببيان أثر إغفال استحضار (أو استصحاب) الفطرة في الاجتهاد وما يترتّب على ذلك.

(١) السنوسي، اعتبار مآلات الأفعال ومراعاة نتائج التصرفات، مرجع سابق، ص ٤٣٩.

١ - علاقة الفطرة بالترجيح عند التعارض:

وسنعرّف بالتعارض والترجيح، ونعرّج على مسالك الترجيح، ثمّ بيان علاقة الفطرة بالترجيح.

أ- تعريف التعارض، والترجيح، ومسالك الترجيح:

- تعريف التعارض في اللغة والاصطلاح:

التعارض لغةً: قال ابن منظور: "يقال: عارض الشيء بالشيء معارضة: قابله، وعارضت كتابي بكتابه: أيّ قابلته."^(١)

التعارض اصطلاحاً: تعدّدت تعريفات الأصوليين للتعارض؛ فمنهم مَنْ أوجزه، ومنهم مَنْ استرسل، والمُحصّلة أنّ أغلب التعريفات تتقارب في المعنى وإن اختلفت في اللفظ، وهذه بعضها:

- "التعارض بين الشئين هو تقابلها على وجه يمنع منها مقتضى صاحبه."^(٢)

إذن، التعارض هو التقابل بين حُجَّتَيْن أو دليلين، كلٌّ منهما يقتضي مقابل ما يقتضي الآخر.

- تعريف الترجيح في اللغة والاصطلاح:

الترجيح لغةً: "الترجيح" من: رجح الشيء. يقال: رجحت بيدي شيئاً: وزنته، ونظرت ما ثقله. وأرجحت الميزان: أثقلته حتى مال. وقال ابن منظور: رجح الشيء يرجح إذا ثقل ومال.^(٣)

الترجيح اصطلاحاً: سلك الأصوليون في تعريفهم الترجيح اتجاهين:

- الأول: الترجيح فعل المُجتهد. ومن تعريفاته في هذا الباب: الترجيح "تقوية أحد

الطريقين على الآخر؛ ليعلم الأقوى، فيعمل به، وي طرح الآخر."^(٤)

(١) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج٧، ص١٦٧. وانظر أيضاً:

- الرازي، مختار الصحاح، مرجع سابق، ص٢٠٥.

(٢) السبكيان، الإبهاج في شرح المنهاج، مرجع سابق، ج٢، ص٢٧٣.

(٣) الفراهيدي، كتاب العين، مرجع سابق، ج٣، ص٧٨. وانظر أيضاً:

- ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج١٣، ص١٧٧.

(٤) الرازي، المحصول، مرجع سابق، ج٥، ص٣٩٧.

- الثاني: الترجيح صفة للأدلة. ومن تعريفاته في هذا الباب: الترجيح "اقتران الأمانة بما تقوى على معارضتها."^(١)

ويترجّح الاتجاه الأول؛ لأنّ الترجيح هو فعل المجتهد، ولأنّ تعريفات الاتجاه الثاني تدل على الرجحان لا على الترجيح.

- مسالك الترجيح

اعتمد الأصوليون طرقاً وقواعد ومسالك للترجيح عند تعارض الأدلة، أهمها:^(٢)

الترجيح بقطعية أحد الدليلين أو بقوة الظهور أو قوة الدلالة في المعنى، الترجيح من جهة السند أو من جهة المتن، الترجيح لأمر خارجي، مثل الاعتداد بظاهر القرآن، أو ترجيح القول على الفعل، أو ترجيح ما وافق القياس، أو الإجماع، أو ما وافق مقاصد الشريعة، الترجيح بين المعقولين؛ أي الطرق المعروفة للترجيح بين الأقيسة.

وكل هذه الطرق مبسّطة في كتب أصول الفقه.

ب- الفطرة مسلك من مسالك الترجيح:

لما كان الترجيح بين المتعارضات أحد مقتضيات الفطرة، فإنّ ذلك يعني أنّه فطري بدهي.^(٣) ولكن، هل يُمكن اعتبار الفطرة طريقاً للترجيح ومسلكاً من مسالكة؟ هل يُمكن اعتمادها قاعدة في الترجيح عند التعارض؟

تتمثّل الإجابة عن هذين السؤالين في أمرين أساسيين:

- الأول: اعتبار الترجيح بالمقاصد عند الأصوليين،^(٤) وهو تقديم أحد الدليلين

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٥٧.

(٢) البرزنجي، التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٥٢ وما بعدها. وانظر أيضاً:

- الحفناوي، التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٤٩ وما بعدها.

(٣) مغنية، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٤٤١.

(٤) عبيدات، خالد محمد علي. المناهج الأصولية في مسالك الترجيح بين النصوص الشرعية، عمّان: دار النفائس، ط ١، ١٤٣٣هـ، ص ٤٤٣. وانظر أيضاً:

- بوسعادي، يمينة. مقاصد الشريعة وأثرها في الجمع والترجيح بين النصوص، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٧م، ص ٣٦٣.

- عاشوري، محمد. "الترجيح بالمقاصد: ضوابطه، وأثره الفقهي"، رسالة ماجستير، جامعة باتنة ١/ الجزائر، ٢٠٠٧-٢٠٠٨م.

لمصلحة راجحة أو دفع مفسدة، أو هو تقديم أحد الدليلين اعتباراً لمقصد من مقاصد الشريعة. وقد أثبتنا في هذه الدراسة أن مراعاة الفطرة مقصد من مقاصد الشريعة، وهذا يقتضي اعتماد الفطرة في الترجيح عند التعارض، بعد استنفاد طرق دفع التعارض الأخرى.

- الثاني: اعتماد كثير من الأئمة الأعلام الفطرة، واعتبارها مرجحاً من المرجحات. فبالاستقراء، ولو كان ناقصاً، نجد أن اعتماد الفطرة لدفع التعارض قد قال به غير واحد من العلماء، بين مُصَرِّح بلفظ "الفطرة"، أو ذاك لسكون النفس، وعلى رأس هؤلاء العز بن عبد السلام الذي قال: "اعلم أن تقديم الأصلح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد مركز في طبائع العباد، نظراً لهم من ربّ الأرباب. فلو خيّرَ الصبي الصغير بين اللذيذ والألذ لاختار الألذ، ولو خيّرَ بين الحسن والأحسن لاختار الأحسن، ولو خيّرَ بين فلس ودرهم لاختار الدرهم، ولو خيّرَ بين درهم ودينار لاختار الدينار. لا يُقدّم الصالح على الأصلح إلا جاهل بفضل الأصلح، أو شقي مُتجاهل لا ينظر إلى ما بين المرتبتين من التفاوت."^(١)

فمعرفة المصالح والترجيح بينها مركز في الفطرة التي فطر الله الناس عليها، وهذا ينطبق أيضاً على المفاصل والمفاضلة بينها، التي هي طبع في الإنسان؛ فالفطرة أحد المسالك والمقومات للموازنة بين المصالح المتعارضة. فبالفطرة يُمكن تمييز الخير من الشر، والنافع من الضار، والصالح من الفاسد، ومعرفة الفاضل من المفضول، والراجح من المرجوح.

وفي السياق نفسه، صرّح ابن تيمية: "الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فطر عباده على الحنيفية، وهو حب المعروف وبُغْض المنكر، فإذا لم تستحل الفطرة فالقلوب مفطورة على الحق، فإذا كانت الفطرة مُقَوِّمة بحقيقة الإيمان مُنَوِّرة بنور القرآن، وخفي عليها دلالة الأدلة السمعية الظاهرة، ورأى قلبه يُرَجِّح أحد الأمرين، كان هذا من أقوى الأمارات عند مثله."^(٢)

إذن، الفطرة بتصديقها للحق واتّباعها له، وبُغْضها للباطل ونفورها منه، تُعدُّ أحد أصول الترجيح بين الأدلة عند ابن تيمية.

(١) السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ج ١، ص ٧.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٤٧٤.

فعند استنفاد طرق الترجيح، وانعدام المرجحات بين المتعارضين، يُلجأ إلى الفطرة، أو إلى ما تطمئن إليه النفس؛ فتكون بذلك طريقاً للموازنة والترجيح ومعرفة الأولى، وهذا ديدن العلماء؛ "إنَّه من طرق الاعتبار والترجيح، الترجيح بما تطمئن إليه النفس عند عدم تبيُّن إرادة الشارع، أو عند التعارض الظاهري بين الأدلة، وأنَّ الترجيح عن هذه الطريق أولى من الترجيح بدون دليل، فقد يضطرَّ المُجتهد إلى ذلك." (١)

فاعتماد الفطرة في حالة انعدام وسائل الترجيح أولى من عدم الترجيح، أو من الترجيح من دون دليل، بوصف الفطرة دليلاً ومقصداً من مقاصد الشريعة. وكنا قد أشرنا إلى أوجه الاتفاق والاختلاف بين الفطرة وطمأنينة القلب وسكونه، ورأينا أنَّ التداخل بينهما كبير، وأنَّ ما يجمع بينهما أكثر مما يُفَرِّق؛ لذا، فإنَّ الحديث عن استفتاء القلب هو حديث عن الفطرة. فعند الموازنة بين متعارضين لا يُمكن الترجيح بينهما بوسائل الترجيح الأخرى، عدَّ ما تُرَجِّحه الفطرة أو طمأنينة القلب راجحاً، وهذا ما يؤيِّده قول ابن تيمية: "الترجيح بما ينقذ في النفس، ويعسر التعبير عنه، وهذا أحد ما فُسِّر به معنى "الاستحسان"... وليس المقصود هنا بيان أنَّ هذا وحده دليل على الأحكام الشرعية؛ لكنَّ إنَّ مثل هذا يكون ترجيحاً لطالب الحق إذا تكافأت عنده الأدلة السمعية الظاهرة، فالترجيح بها خير من التسوية بين الأمرين المتناقضين قطعاً؛ فإنَّ التسوية بينهما باطله قطعاً." (٢)

وفي السياق نفسه، قال الزركشي: "الأصل في الترجيح هو سكون النفس، وسكونها إلى احتمال الغلط في بعضهم أقوى من سكونها إلى التأويلات المُستبعدة المُستنكرة عندها." (٣)

فالفطرة قد تستكين لاحتمال الغلط، لكنَّها تظل دائماً تُعارض المُستهجن والشاذ المُستنكر، ولهذا يُمكن اعتماد سكون النفس والفطرة مرجحاً بين المتعارضات.

(١) الكفائي، الأدلة الاستثنائية عند الأصوليين، مرجع سابق، ص ١٤٨. وانظر أيضاً:

- السرخسي، أصول السرخسي، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٦.

- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٤٧١-٤٧٦.

(٢) المرجع سابق، ج ١٠، ص ٤٧٦.

(٣) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج ٨، ص ١٥٢.

قال الشوكاني: "وأما قوله ﷺ: "استفت قلبك، وإن أفتاك الناس" فذلك في الواقعة التي تتعارض فيها الأدلة." (١) فعند تعارض الأدلة واستنفاد المرجحات، يستفتي الإنسان قلبه، ويستشير فطرته للترجيح بين الأدلة. فالفطرة أصل أصيل في الترجيح، بل إن ابن عاشور نصَّ على أنَّها أحد شروط الترجيح بين المصالح، وهذه الشروط هي: (٢)

- أهمية ما يترتب على المصلحة.

- تقديم إنقاذ الأنفس على إنقاذ الأموال.

- تقديم ما طلبه الشارع طلباً محثوئاً.

- تقديم الأصل على الفرع.

- مراعاة الفطرة.

إنَّ دور الفطرة في الترجيح بارز وظاهر؛ فحتى لو وُجد تعارض في مقتضياتها رُجِّح الأبقى على الفطرة. قال ابن عاشور في ذلك: "إذا تعارضت مقتضيات الفطرة، ولم يُمكن الجمع بينها في العمل، يصار إلى أولها وأبقاها على استقامة الفطرة." (٣) وقد ذكر ابن عاشور كيف أنَّ الشرع الحنيف يُرَجِّح دائماً ما فيه البقاء على سَمْتِ الفطرة، والبقاء وفق مقتضاها، فكان تحريم قتل النفس، والنهي عن الرهينة، والتمثيل بالبشر. والترجيح بالفطرة يتمثل أيضاً في تحقيق المناط؛ ففي ظروف زمانية ومكانية وملابسات مُعيَّنة، قد يُرَجِّح فعل ما اختارته الفطرة وفقاً لما تتطلبه هذه الظروف، ولكن في ظروف غيرها وملابسات مختلفة، قد تختار الفطرة الأمر المقابل له. "إذا تعارض فعلاً أو خاطران، فإنَّ العاقل عليه أن يختار بفطرته السليمة الأصلح والأدوم والمعروف بين الناس، والذي إذا نفَّذه اعتدل أمره أكثر ممَّا يعتدل بتركه؛ سواء بالنسبة للفرد، أو المجتمع. كما يُمكن أن يختار الفعل الآخر عندما تتغيَّر الظروف والملابسات أو الزمان والمكان. وفي كلتا الحالتين

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٠٠.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٢٨-٢٢٩.

(٣) المرجع السابق، ج ٣، ص ١٨٦-١٨٧.

لم يخرج عن الفطرة السليمة." (١) فقد يختلف ترجيح الفطرة بين واقعة وأخرى وفق المعطيات والظروف والملابسات الخاصة بكلّ منها. وفي حال مُعَيَّنَة قد يترجَّح أمر، وفي ظروف أُخرى يترجَّح غيره، والشرط الأساس البقاء على سَمَتِ الفطرة.

ففي الظروف الطبيعية تُرجَّح الفطرة عدم تناول المُستَقْدَر، ولكنه قد يكون دواءً ضرورياً لحفظ النفس، فتنتصر الفطرة لهذه الكلية، وتُرجَّح تناوله؛ حفظاً للمقصد الأعلى.

ت- شروط الترجيح بالفطرة وأمثلة تطبيقية:

- شروط الترجيح بالفطرة:

مما سبق نستنتج أنه بعد استفاد طرق الترجيح ومسالكه، مع بقاء التعارض قائماً، يُمكن اللجوء إلى الفطرة وعدّها مسلكاً للترجيح، ولكن بعد استيفاء الشرطين الآتين:

- الاضطرار بمعنى انعدام المرجحات والأدلة الشرعية الأخرى. وهذا الضابط أساسي؛ لأنّ الاعتماد على الفطرة في معرض النص لا قيمة له.

- عدم خرم الفطرة حكماً شرعياً، أو قاعدة كلية؛ أي موافقتها للنص الشرعي كتاباً أو سُنَّة.

- أمثلة على الترجيح بالفطرة:

المثال الأول: في الآية الكريمة: ﴿فَأَعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل

عمران: ١٥٩]، هل يفيد الأمر الوجوب أم الندب؟

رجَّح ابن عاشور أنّ الأمر للوجوب؛ لأنّ تركها يُعرِّض مصالح المسلمين للخطر والفوات، مُوافقاً رأي المالكية بعد سرده بقية الآراء في المسألة. وفي ترجيحه، عدّ ابن عاشور الفطرة من مدارك الترجيح كما نصّ على ذلك إسماعيل الحسني، (٢) فقال ابن عاشور مُؤكِّداً ما ذهب إليه: "والشورى ممّا جبل الله عليه الإنسان في فطرته السليمة؛ أي فطره على محبة الصلاح، وتطلُّب النجاح في المساعي." (٣)

(١) الشرقاوي، نحو تربية إسلامية، مرجع سابق، ص ٦٧.

(٢) الحسني، نظرية المقاصد عند ابن عاشور، مرجع سابق، ص ٢٧٩.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٥٠.

المثال الثاني: من المعلوم أنَّ الخمر حرام؛ فلا يجوز للإنسان في الظروف العادية أن يقربها، وهذا مقتضى الفطرة. فمداومة معاقره الخمر يُذهب النفس والعقل، ولذلك ثبت أنَّ بعض الصحابة لم يشربوا الخمر حتى في الجاهلية؛ نظراً إلى عدم انحرافهم عن الفطرة. ولكن قد تحدث ظروف وملابسات أُخرى تجعل شرب الخمر ضرورة لبقاء حياة الإنسان، وتكون فيها نجاته؛ فالفطرة تستدعي المحافظة على النفس، وهي كلية من الكليات الخمس التي سبق بيان دور الفطرة في حفظها، فيترجَّح شرب الخمر في هذه الحالة؛ حفظاً للنفس، وهو ما تطلبه الفطرة. وفي كلتا الحالتين، فإنَّ ذلك لم يخرج عن سَمْتِ الفطرة.

المثال الثالث: أكل الميتة هو ممَّا تنفر منه الفطرة نفوراً شنيعاً، مع تحريمه شرعاً. ففي الظروف الطبيعية العادية، تستقدر الفطرة أن يتناول الإنسان لحم الميتة، إلاَّ مَن انحرف عنها. غير أنَّ الظروف والملابسات قد تتغيَّر، فيصير أكل هذه الميتة هو الوسيلة الوحيدة للحفاظ على الحياة. فبمقتضى الفطرة؛ وحفظاً لكلية كبرى ومقصد ضروري هو حفظ النفس، تُرَجَّح الفطرة تناول الميتة وحفظ النفس البشرية، فيُدْفَع الضرر الأكبر (فقدان الحياة بالضرر الأصغر، وهو تناول الميتة). وفي كلتا الحالتين، فقد روعيت الفطرة، وحُفِظت، وكانت هي المرَجَّح.

٢- تفعيل مفهوم الفطرة في الاجتهاد:

بعد أن علمنا موطن الفطرة من الأحكام الشرعية، ومن مصادر التشريع الأصلية التبعية، وبيَّنَّا كيف أنَّها مقصد من مقاصد التشريع، ومسلك للكشف عن المقاصد، وبعد أن استبان دورها في الترجيح بين الأدلة؛ فإنَّنا سنبيِّن في ما يأتي كيفية تفعيل هذا المفهوم في العملية الاجتهادية، وأثر إغفاله.

ينبثق عن هذا المحور فرعان أساسيان يتناولان تفعيل هذا المفهوم على المستوى الفردي والمستوى الجماعي (الأُمَّة).

أ- تفعيل مفهوم الفطرة في الاجتهاد على مستوى الفرد:^(١)

هذا الأمر عظيم في بابه، وقد عاجله الشاطبي على مستوى الفرد في "الموافقات"، في

(١) فكرة تفعيل مفهوم الفطرة على المستويين الفردي والجماعي هي فكرة فضيلة تركي؛ أستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة بكلية العلوم الإسلامية في جامعة باتنة ١، وقد تطرَّقت إليها في إحدى المحاضرات.

القسم الثالث من المقاصد، تحت عنوان "مقاصد الشريعة للتكليف بمقتضاها" في المسائل الأربعة الأولى، وتضمّن مراعاة الأوصاف الجِليّة للمُكَلَّف عند تنزيل الأحكام؛ فمفهوم الفطرة أولى الأوصاف ليكون عاصماً للمُجتهدين عند إيقاع الأحكام. ولكل مُكَلَّف مجموعة أوصاف جِليّة، مثل: الحُبِّ والكره، والشجاعة والجُبْن، والحِلْم والغضب، والقوة والضعف، وهي تُمثّل الجانب النفسي من النظام التكويني في الإنسان، ويجب مراعاتها أثناء تطبيق الأحكام وتنزيلها. قال العز بن عبد السلام: "كل صفة جِليّة - حسنة كانت أو قبيحة- لا كسب للإنسان فيها، فلا أجر عليها، ولا وزر."^(١) ولكن، "مَنْ أُجِبَ هذه الصفات إلى ما تقتضيه ممَّا يُخَالِفُ الشرع كان مُعاقباً على قُبْحِ إجابته، لا على قُبْحِ أوصافه، ومَنْ خالفها ووافق الشرع في قهرها والعمل بخلاف مقتضاها كان مُثاباً على مخالفتها، غير مُعاقب على قُبْحِ صفاته."^(٢)

من هذا المنطلق، فإنّه لا ينبغي عَضُّ الطرف عن الفطرة وقدرات الإنسان الطبيعية، وإنّما ينبغي "الالتفات إلى الفطرة، وما ينجم عنها من آثار وقدرات ... يجب أن يُؤخَذَ التفاضل الطبيعي بين الناس بعين الاعتبار؛ تحبّباً لتحميلهم ما لا يطيقون، ومصادمة فطرتهم بتكليفهم أعمالاً لا تتناسب معها."^(٣)

إنّ مراعاة الأحوال النفسية للطبائع البشرية في الأحكام مَلْحَظٌ مهم في الشريعة الإسلامية، ومن ذلك اعتبار مقاصد المُكَلِّفين؛ وهي أحوالهم الباطنية ونيّاتهم المؤثّرة، وكذلك اعتبار الاختلاف في الأحوال النفسية من زمن إلى آخر، ولا أدلّ على ذلك من أحاديث النبي ﷺ، وهذه بعضها:

- قوله ﷺ: "لا صلاة بحضرة الطعام، ولا وهو يدافعه الأخبثان."^(٤) لما يمنع الخشوع والطمأنينة في الصلاة.

(١) السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ج ١، ص ١٣٨

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ١٣٨.

(٣) الحلواني، "مفهوم الحكمة عند الإمام الشاطبي وتطبيقاتها"، مرجع سابق، ص ٣٧٢.

(٤) مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، باب: كراهة الصلاة بحضرة الطعام الذي يريد أكله في الحال وكراهة الصلاة مع مدافعة الأخبثين، ج ١، ص ٣٩٣، حديث رقم: (٥٦٠).

- قوله ﷺ: "لَا يَفْضِيَنَّ حَكْمٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضَبَانُ".^(١) ومثل ذلك جميع الأحوال النفسية التي قد تُؤثّر في الأحكام القضائية.

- وقوله ﷺ: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ مِنْكُمْ مُنْفَرِينَ، فَأَيُّكُمْ مَا صَلَّى بِالنَّاسِ فَلْيُوجِزْ، فَإِنَّ فِيهِمُ الْكَبِيرَ، وَالضَّعِيفَ، وَذَا الْحَاجَةَ".^(٢)

فمعرفة أحوال الناس الاجتماعية والنفسية وقدراتهم،^(٣) ومراعاة الفطرة البشرية والتفاوت الطبيعي بين الناس؛ ضابط مهم يجب استحضاره، ومسلك رئيس في الاجتهاد، وبخاصة التنزيلي منه حتى يُحقّق الحكم مقصده، وبه يكون تفعيل مفهوم الفطرة في الاجتهاد على المستوى الفردي.

ب- تفعيل مفهوم الفطرة في الاجتهاد على مستوى الأمة:

تطرّق ابن عاشور إلى ذلك في كتابه "أصول النظام الاجتماعي"، فقال: "الفطرة هذا الوصف العظيم صالح لأن يكون الأصل العام لفهم مناحي التشريع والاستنباط منها؛ فهو أولى الأوصاف بأن يُجعل أصلاً جامعاً لكليات الإسلام".^(٤) فالفطرة مشترك إنساني، جامع بين كل الأفراد حتى مع تباين الثقافات؛ جامع بين مختلف الشعوب والعشائر

(١) رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما. انظر:

- البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الأحكام، باب: هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان؟، ج ٩، ص ٦٥، حديث رقم: (٧١٥٨).

- مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الأقضية، باب: كراهة قضاء القاضي وهو غضبان، ج ٦، ص ٢٦١٦، حديث رقم: (١٧١٧).

(٢) رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما. انظر:

- البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الأحكام، باب: هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان؟، ج ٩، ص ٦٦، حديث رقم: (٧١٥٩).

- مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الصلاة، باب: أمر الأئمة بتخفيف الصلاة في تمام، ج ٦، ص ٢٦١٧، حديث رقم: (٤٦٦).

(٣) في هذا العصر، يوجد اهتمام كبير بهذا الجانب في المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية، ويُدرّس تخصص تسيير الموارد البشرية، ويُطبّق في هذه المؤسسات؛ فالاهتمام بالموارد البشري لازم لتحقيق الإبداع والابتكار.

(٤) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، مرجع سابق، ص ١٨.

والمثل. قال ابن عاشور: "إنَّ الحكمة في أن جعل الله تعالى دين الإسلام الفطرة، أنه لما أراد جعله ديناً عاماً لسائر البشر، دائماً إلى انقضاء العالم، جعله مُساوِقاً للفطرة المتقرّرة في نفوس سائر البشر؛ لتكون الجامعة العامة للبشر مشتقة من الوصف العظيم المشترك بينهم، وهو وصف الفطرة." (١)

فالفطرة مشترك إنساني جامع بين البشر كافةً، والإسلام دين الفطرة؛ لذا وجب أن تتوافق أحكامه مع هذه الفطرة، وأن تنبني مصادره ومقاصده عليها، فما كان مُناقِضاً للفطرة فهو مُخالفٌ للتشريع، وهذا يقتضي مراعاة الفطرة عند التشريع فهماً وتنزيلاً؛ ما يكفل للشرع الحنيف بقاءه واستمراره. ولما كان للإنسانية جمعاء، فهو مُوافقٌ للعقول والفطر. قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]؛ فخالق الفطرة هو صاحب الشريعة، ويستحيل أن يختلف خلقه مع خطابه تبارك الله ربُّ العالمين.

والفطرة كذلك مبدأ رئيس، وأصل أساسي، وجب إعطاؤه المكانة الطبيعية في الاجتهاد؛ ليُحقَّق مقاصد الشريعة على أرض الواقع، ولجميع البشر أفراداً وجماعات. قال ابن عاشور في ذلك: "في وصف الإسلام بالفطرة من خلال الآية، تنبيه للعلماء في فهم الشريعة والتفقه فيها، وفي تنفيذ الشريعة وسياسة الأمة بها، بأنَّ عليهم أن يسايروا هذا الوصف الجامع، ويجعلوه رائدهم وعاصمهم في إجراء الأحكام بمنزلة إبرة المغناطيس لربان السفينة." (٢)

يُمكن إجمال النتائج التي انتهى إليها هذا البحث في ما يأتي:

- الفطرة دليل قد يُلجأ إليه وفق ضوابط معتبرة.
- الأدلة التبعية (مجازاً)؛ من: مصالح، واستحسان، واستصحاب، وعرف؛ كلها مبنية على الفطرة.
- الفطرة مسلك للكشف على مقاصد الأحكام، ومبدأ لتحديد القيمة المقاصدية.

(١) المرجع السابق، ص ١٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨.

- الفطرة مقصد من مقاصد الشريعة.
- الفطرة أساس انبنت عليه معظم المقاصد الشرعية، والمقصد العام من التشريع لا يعدو أن يُسايرها.
- دور الفطرة الأساسي يتمثل في الترجيح بين الأدلة، والموازنة بين المصالح والمفاسد.

وتأسيساً على ما سبق، واستثماراً للنتائج المتوصل إليها، يُمكن اعتبار الفطرة -بوصفها مقصداً، أو مرجحاً، أو دليلاً- وسائل وآليات يعتمدها المُجتهد للوصول إلى أحكام المستجدات في ما لا نصّ فيه، وكذا في ما تعارضت فيه النصوص وانعدم المرجح، ومن ثمّ يجب استصحاب الفطرة واستحضارها بوصفها شرطاً أساسياً في العملية الاجتهادية فهماً وتنزيلاً؛ لأنّ الفطرة بوصلة الاجتهاد.

٣- أثر الغفلة عن استصحاب الفطرة في الاجتهاد:

بناءً على التكامل والتوافق بين الفطرة والتشريع أحكاماً ومقاصد، فإنّ القصد العملي للنص هو ردُّ الناس إلى الفطرة، وإغفال ذلك يفضي إلى تفسير ظاهري صرف للنصوص وفتاوى شاذة، يُطلقها بعض المتفكّحين من دون تقدير للعواقب، فتتخذ ذريعة لانهام الإسلام والاستهزاء بقيمه ومبادئه، وبخاصة هذه الأيام التي نشهد فيها كثيراً من الدوائر المتربّصة بالدين، التي تحاول هدمه بأيّة طريقة كانت، فما بالك لو كان المعول من أهله أنفسهم!

سنعمل هنا على بيان ما يؤدي إليه إغفال استصحاب الفطرة من أحكام مستهجنة.

أ- مثال على الفتاوى الشاذة:

أخطأ في مجافاة الفطرة السليمة من ذهب إلى جواز نكاح الزوجة الميتة؛ تخریجاً على أنّ آثار العقد لم تنته بعد^(١)، فيحسب الفتوى، فإنّ معاشرّة الزوج لزوجته الميتة لا يُعدُّ

(١) انظر:

(تاريخ التصفُّح: ٥/١٢/٢٠١٨م) - <https://www.maghress.com/hespress/31536>

(تاريخ التصفُّح: ٥/١٢/٢٠١٨م) - <https://elaph.com/Web/News/2017/9/1167800.html>

زنا، ولا يقام عليه الحدُّ، أو أيُّ عقوبةٍ أُخرى؛ فهو أمرٌ غيرٌ مُحَرَّمٍ شرعاً؛ لأنَّ الرابطة الزوجية لا تنفك بالموت، فكما يجوز له تغسيلها يجوز له أن يطأها.

وأصل هذه الفتوى الشاذة ما وُجِدَ في بعض كتب الفقه من حديثٍ لهؤلاء على فرض وقوع هذه الحادثة (جماع المرأة الميتة)، وقد يحدث ذلك، فذُكِرَ ما يترتَّب على هذا الأمر من آثار فقهية، مثل: وجوب الغسل، أو المهر، أو الحدُّ. ففي كلامهم افتراض لوقوعها، لا التصريح بتحليل إيقاعها؛ إنَّه فقه المتوقَّع، أو الفقه الافتراضي. وليس في نصوصهم ما يدل على جواز ذلك، بل نجد مَنْ ذكر أنَّها فعلٌ مُحَرَّمٌ، بل عدَّه بعض الفقهاء من الكبائر^(١).

ومن النصوص التي استندوا إليها في هذه الفتوى:

- "ولا يعاد غسل الميت إذا أُولج فيه، أو استولج ذكره؛ لسقوط تكليفه كالبهيمة، وإنَّها وجب غسله بالموت تنظيفاً وإكراماً له، ولا يجب بوطء الميتة حدٌّ كما سيأتي ولا مهر، كما لا يجب بقطع يدها دية. نعم، تفسد به العبادات، وتجب به الكفارة في الصوم والحج."^(٢)

- "ويجب مهر بوطء ميتة كالحية، ويتجه محل وجوب المهر في وطء ميتة إذا كانت (غير زوجته). أمَّا زوجته فلا شيء عليه في وطئها حية وميتة؛ لأنَّ مقتضى تصريح الأصحاب بأنَّ له تغسيلها؛ لأنَّ بعض علق النكاح باقٍ، وأنَّها ليست كالأجنبية من كل الوجوه، وأنَّه لا يجب بوطئها ميتة مع ما يجب بوطء غيرها، قال القاضي في جواب مسألة: ووطء الميتة مُحَرَّمٌ، ولا حدٌّ ولا مهر. انتهى."^(٣)

- "وطء الميتة والبهيمة فلا حدَّ فيه."^(٤)

(١) الهبتي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر. الزواجر عن اقتراف الكبائر، بيروت: دار الفكر، ١، ط ١٤٠٧هـ، ج ٢، ص ٢٣٦.

(٢) الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس شهاب الدين. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤هـ، ج ١، ص ٢١٣.

(٣) الرحيباني، مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، بيروت: المكتب الإسلامي، ط ١٤١٥هـ، ج ٥، ص ٢٢٥.

(٤) البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر. تحفة الحبيب على شرح الخطيب: حاشية البجيرمي على الخطيب، بيروت: دار الفكر، (د.ط)، ١٤١٥هـ، ج ٤، ص ١٦٩.

في هذه النصوص، لا يُصرِّح فقهاؤنا الكرام بحلِّ وطء الميتة، لكنَّهم بعد أن افترضوا وقوع الأمر، وقد حكم أغلبهم بحرمة، قرَّروا ما ينتج عنه من آثار شرعية.

ونورد هنا ردَّ دار الإفتاء المصرية على هذه الفتوى، وهو ردُّ مُفجِّح في بابه: "جماع الرجل زوجته بعد موتها هو فعلٌ تأباه العقولُ السليمةُ، والفطرُ المستقيمةُ، وتنفَّرُ منه الطَّبَّاعُ السوية، وقد نصَّ الفقهاء على حرمة شرعاً، وأنه من كبائر الذنوب، يستحقُّ مُرتكِبُهُ العقاب والتأديب." ^(١) ثمَّ بيَّنت دار الإفتاء سبب ورود المسألة في كتب الفقه، وأنَّ الفقهاء افترضوا حصولها، وبيَّنوا الآثار المترتبة عليها؛ من العقوبة ونحوها: "والفقهاء إذ تحدَّثوا فيها من هذه الوجهة استبعدوا حدوثها من إنسانٍ عاقلٍ صاحب فطرةٍ سوية؛ تماماً كما تكلموا -مثلاً- عن حكم طلاق السكران؛ فلا يدَّعي عاقلٌ أنَّ في كلامهم هذا إشارةً إلى جواز شرب المُسكر، أو نحو ذلك ممَّا لا يرتضيه إلا جاهلٌ بالشرعية وعلومها." ^(٢)

فهذا الفعل الشنيع تأباه الفطرُ، وتنفر منه الطَّبَّاع السليمة، وفيه انتهاك لحرمة الميت المصانة في الشرع. ومن ثمَّ، فإنَّ القول بإجازته مُخالف لما هو معلوم من الدين، ^(٣) وكذا ما يترتَّب عليه من آثار؛ فلا يحل ارتكابه، وإنَّما يظلُّ محرماً.

إنَّ إغفال اعتبار الفطرة واستصحابها في الاجتهاد والإفتاء يؤدي -لا محالة- إلى ظهور فتاوى عرجاء تثني النصوص ثنياً، وتقدِّم الإسلام مُنفِراً ومُستهجناً ومُستنكراً؛ فمراعاة الفطرة واستصحابها في الاجتهاد أصل أصيل، لا يُمكن بحالٍ إلغاؤه من المعادلة التشريعية؛ فهماً، واستنباطاً، وتنزيلاً.

ب- مثال على التفسير الظاهري الصرف للنصوص:

إذا غفل الفقيه عن استصحاب أصل الفطرة في الاجتهاد، فإنَّ ذلك -لا محالة- سيؤدي إلى تفسير ظاهري للنصوص الشرعية، فتنتج أحكام قد تكون مُتناقضة أو

(١) دار الافتاء المصرية، معاشره الزوجه المتوفاه، الرابط الإلكتروني:

(تاريخ التصفح: ٢٠١٨/١٢/٥) معاشره الزوجه_ المتوفاه_14312/fatawa/ar - <https://www.dar-alifta.org>

(٢) المرجع السابق.

(٣) يُمكن إضافة بعض المسائل والفتاوى الشاذة للإثراء، مثل: رضاع الميتة؛ هل ينشر الحرمة أم لا؟، مسألة غريبة فيها من إهانة الميت ما لا يخفى، مع مخالفتها للفطرة، وفتوى وجوب الهجرة على الفلسطينيين من بلادهم حتى تتحرَّر، وهو ممَّا يأباه الدين، والرجولة، والأنفة، والفطرة.

مُسْتَهْجَنَةً، ويستحيل أن تقبلها العقول والفِطْر. ومن الأمثلة على ذلك، مسألة إقرار الحُكَّام الظلمة على ظلمهم، والنصوص في هذه المسألة عديدة، وأشهرها حديث حذيفة بن اليمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا كُنَّا بَشَرًّا، فَجَاءَ اللَّهُ بِخَيْرٍ، فَنَحْنُ فِيهِ، فَهَلْ مِنْ وَرَاءِ هَذَا الْخَيْرِ شَرٌّ؟ قَالَ: "نَعَمْ"، قُلْتُ: هَلْ وَرَاءَ ذَلِكَ الشَّرِّ خَيْرٌ؟ قَالَ: "نَعَمْ"، قُلْتُ: فَهَلْ وَرَاءَ ذَلِكَ الْخَيْرِ شَرٌّ؟ قَالَ: "نَعَمْ"، قُلْتُ: كَيْفَ؟ قَالَ: "يَكُونُ بَعْدِي أَيْمَةٌ لَا يَهْتَدُونَ هِدَايَ، وَلَا يَسْتَنْوَنَ بِسُنَّتِي، وَسَيَقُومُ فِيهِمْ رِجَالٌ قُلُوبُهُمْ قُلُوبُ الشَّيَاطِينِ فِي جُثْمَانِ إِنْسٍ"، قَالَ: قُلْتُ: كَيْفَ أَصْنَعُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنْ أَدْرَكْتُ ذَلِكَ؟ قَالَ: "تَسْمَعُ وَتُطِيعُ لِلْأَمِيرِ، وَإِنْ ضَرَبَ ظَهْرُكَ، وَأَخَذَ مَالُكَ، فَاسْمَعُ وَأَطِعُ."^(١)

فالشرط الأخير من هذا الحديث (تسمع وتطيع للأمر، وإن ضرب ظهرك، وأخذ مالك، فاسمع وأطع) هو مدار الاختلاف الحاصل بين جموع الفقهاء والعلماء، بين مَنْ يَعُدُّ الخروج على الحاكم الظالم واجباً، فيدفع الظلم، ويُنكِر المنكر ولو كان بالخروج المسلح عليه، وبين مَنْ يُحَرِّم ذلك، وَيَعُدُّ الأمر ابتلاءً يجب الصبر عليه ولو تمادى في ظلمه، وبين مَنْ اتَّخَذَ في ذلك موقفاً وسطاً، فرأى وجوب السمع والطاعة للحاكم، أمّا لو تعدّى الأمر إلى الظلم والطغيان، فيجب عندئذٍ النصح والإنكار على الحاكم؛ إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

والحقيقة أن لكل فريق جملةً من الأدلة الشرعية التي استند إليها، ولا يتسع المقام هنا لعرض المسألة بالتفصيل؛ فهي مبسوطة في كثير من الكتب القديمة والمعاصرة.^(٢)

(١) مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الإمارة، باب: الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر، ج٣، ص١٤٧٦، حديث رقم: (١٨٤٧).

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج٢٨، ص١٨٠. وانظر أيضاً:

- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي القرطبي. الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة: مكتبة الخانجي، (د. ت.)، ج٤، ص١٣٣.

- الحسيني، جمال أبو فرحة. الخروج على الحاكم في الفكر السياسي الإسلامي، القاهرة: مركز الحضارة العربية، ط١، ٢٠٠٤م.

- جلاد، محمد وصفي مصطفى. "هدي النبي في التعامل مع الحاكم الظالم"، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، ٢٠١٨م.

- رمضان، محمد برهام. "تنبيه الأنام من الخروج على الحكام"، المجلة العربية للنشر العلمي، العدد: (١٥)، كانون الثاني ٢٠٢٠م.

والذي يهْمُنَا في عرض المسألة هو كيف فُسِّرَ النص السابق تفسيراً ظاهرياً جافاً، بعيداً عن روح التشريع وغاياته ومقاصده ومرامييه، وبعيداً عن استصحاب أصل الفطرة. وهو رأي لفريق من أنصار تحريم الخروج على الحاكم، الذين قالوا بوجوب طاعة الحاكم الظالم المُجَاهِرِ بفسقه وظلمه، بل تمادى بعضهم إلى درجة تحريم نقد ولاية الأمور الظلمة أو الإنكار عليهم، أو التعرُّض لهم حتى لو شربوا الخمر، وارتكبوا الفاحشة علناً، وعلن الملاً.^(١)

فكل ذلك مغالاة في الفهم الأعرج للنص، وهم بذلك يُناقضون قطعيات الدين من الآيات التي تأمر بالعدل وتُحرِّم الظلم، وبالأحاديث التي تُبَيِّنُ أَنَّ الطاعة في المعروف، وكذلك يُناقضون مقصداً عظيماً هو حفظ الفطرة، وما انبنى عليها من مقاصد أُخرى مثل الحرية والعدل، فكيف يُمكن استساغة أَنَّ الشرع يأمر بإهدار الكرامة واستحلال الأبدان والأموال ظلماً، من طرف حاكم فاسق مُستَبِدِّ مُعْتَدٍ، ويوجب السكوت على ذلك وإقراره؛ فهذا يُناقض الدين، ويُناقض أيضاً الفطرة التي تقبل الحق، وترفض ما عداه.

صحيح أَنَّ القول بالخروج على الحاكم قد يؤدي إلى انهيار الدولة، أو عدم استقرارها، غير أَنَّ إقرار الظالم على ظلمه يؤدي إلى مفساد جَمَّة، منها: ضياع الحقوق، وانتشار الفساد والاستبداد. قال ابن القيم في ذلك: "فإنَّ الشريعة مبناهَا وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة."^(٢)

ولهذا، فإنَّ المنهج الوسطي في هذه المسألة، الذي يجمع بين النصوص، ويقرأها في سياقها، ويفهمها ضمن مقاصدها، ويستصحب الفطرة ومقتضياتها؛ هو الراجح. فمعنى الصبر على جور ولي الأمر أو الحاكم هو عدم نكث بيعته، أو الخروج عليه بالسلاح بسبب ظلمه واستبداده، أو بسبب مجاهرته بالمعاصي، وليس المقصود به السكوت عن الظلم،

(١) انظر: موقع فلسطين، الرابط الإلكتروني:

(تاريخ التنصُّح: ١٠/١/٢٠٢٠م) <https://www.pal24.net/news/142124.html>

(٢) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج ٣، ص ١١.

فضلاً عن إقراره وتحسينه وتزيينه وتحريم نقده، أو الإنكار عليه. بل إنَّ بعض أئمة أهل السنة، مثل الجويني، أجاز الخروج على الحاكم، وما يترتب على ذلك من هرج؛ على الخنوع، ومعاونة الحُكَّام الظلمة، فقال في كتابه "غياث الأمم": "وترك الناس سدى، ملتظمين لا جامع لهم على الحق والباطل، أجدئ عليهم من تقريرهم على أتباع مَنْ هو عون الظالمين، وملاذ الغاشمين، وموئل الهاجمين، ومعتصم المارقين الناجمين."^(١)

فقد جاء الإسلام لتحريم جميع أشكال الظلم، وكل صور الإعانة عليه؛ فهو من منظور الشرع فعل مُحَرَّم منهي عنه، ومن منظور الفطرة فعل مُستنكر مُستهجن؛ إذ الخنوع والخضوع والذل والهوان بلا سبب ينافي مقتضى الفطرة، فهو يعود على كثير من المقاصد المبنية عليها بالإبطال، مثل: مقصد الحرية، والعدل، وإنسانية الإنسان.

وقد راعت الشريعة الغراء الفطرة الإنسانية، وتأسس منهج الإسلام على التكامل بين الفطرة والشرع؛ لذا وجب على المُجتهد عند الاستنباط أو تنزيل الأحكام استصحاب أصل الفطرة واستحضارها في العملية الاجتهادية حتى تُؤتي أكلها بما يتوافق ومقاصد الشرع الحنيف؛ فإغفال استحضار الفطرة في الاجتهاد يؤدي إلى اتهام الإسلام ورميه بالتناقض ومخالفة مكارم الأخلاق، وجعله في موطن الشبهات؛ ما يُسهّل الطعن فيه من المُتربّصين.

يتبيّن ممَّا سبق أنّ للفطرة دوراً كبيراً في الاجتهاد، وأنَّ ذلك يتجلّى في علاقتها بمعظم مباحثه. فالفطرة تُعدُّ شرطاً في العملية الاجتهادية؛ لارتباطها بمعظم شروط الاجتهاد، وبالمملكة الواجب توافرها في المُجتهد. وقد تبيّنت أيضاً علاقة الفطرة بأقسام الاجتهاد؛ إذ إنّ الفطرة بوصلة الاجتهاد التام، وهي من أسس الاجتهاد الاستنباطي فهماً وبياناً، وأحد أعمدة الاجتهاد التنزيلي في تحقيق المناط، واستصحابها ضروري في اعتبار المأل. وكذلك تبيّن الدور المهم للفطرة في الترجيح بين الأدلة والمصالح، إلى جانب التركيز على كيفية تفعيل مفهوم الفطرة في الاجتهاد على المستوى الفردي أو الجماعي، وبيان أثر الغفلة عن هذا المفهوم، وكيف يؤدي إلى فتاوى شاذة وعرجاء، وتفسير ظاهري صرف وجاف للنص الشرعي.

(١) الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، مرجع سابق، ص ١٠٦.

إذن، استصحاب الفطرة واستحضارها أمر ضروري في الاجتهاد؛ فهماً، واستنباطاً، وتنزيلاً، فهي أشبه بالبوصله للمُجتهد.

رابعاً: علاقة الفطرة بالقواعد الشرعية

بعد أن بيّنا علاقة الفطرة بمعظم مباحث الاجتهاد، وعرضنا دورها الرئيس الذي يبدو أشبه ببوصلة يُمكن اعتمادها واستصحابها في العملية الاجتهادية فهماً وتنزيلاً، سنعرض لموضوع مهم في أصول التشريع، هو القواعد الشرعية، ومحاولين استكشاف القواعد الشرعية المرتبطة بالفطرة؛ سواء أكانت فقهية أم مقاصدية.

١ - علاقة الفطرة بالقواعد الفقهية:

وسنعرّف بالقواعد الفقهية، ونبين علاقة الفطرة بالقواعد الفقهية الكبرى، ونستعرض القواعد الفقهية الخاصة بالفطرة.

أ- أهم القواعد الفقهية المرتبطة بالفطرة:

- تعريف القاعدة في اللغة والاصطلاح:

القاعدة لغةً: "القاعدة: أصل الأُسِّ، والقواعد: الأساس، وقواعد البيت أساسه." ^(١) فقاعدة الشيء أصله وأساسه الذي ينبنى عليه.

القاعدة اصطلاحاً: هي "قضية كلية مُنطِقة على جميع جزئياتها." ^(٢) أو هي "الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة يفهم أحكامها منها." ^(٣)

وقد عرّفها المعاصرون بأنّها: "حكم كلي مستند إلى دليل شرعي، مصوغ صياغة تجريدية محكمة، منطبق على جزئياته على سبيل الاطراد أو الأغلبية." ^(٤)

(١) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٦١. وانظر أيضاً:

- الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥١٠.

(٢) الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص ١٧١. وانظر أيضاً:

- المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، مرجع سابق، ص ٢٦٦.

(٣) السبكي، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ج ١، ص ١١. وانظر أيضاً:

- التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٤.

(٤) الروكي، محمد. نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، بيروت: دار الصفاء ودار ابن حزم، ط ١، ص ٢٠٠٠، ص ٥٣.

فالقاعدة الفقهية هي قضية تنطلق من مستند شرعي، وتشمل أغلب أفرادها، أو كل ما ينطبق عليهم وصفها.

- القواعد الفقهية الكبرى وعلاقتها بالفطرة:

درج الأصوليون والفقهاء على تقسيم القواعد الفقهية إلى خمس قواعد كبرى، هي: الأمور بمقاصدها، والمشقة تجلب التيسير، والضرر يُزال، واليقين لا يزول بالشك، والعادة محكمة. وتندرج تحتها قواعد فقهية أُخرى.

القاعدة الأولى: "الأمر بمقاصدها"^(١):

شرح القاعدة:

هذه القاعدة هي من أهم قواعد الفقه، حتى إنَّ الشافعي قال في الحديث الذي اشتقَّت منه القاعدة "إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ": "هذا الحديث ثلث العلم، ويدخل في سبعين باباً من الفقه."^(٢) ومعنى القاعدة أنَّ ما يصدر عن المُكَلَّف من قول أو فعل، وكذا ترتب الثواب أو العقاب عليه، ينشأ بحسب ما نواه. والنية ضرورية في تمييز العادات من العبادات، وكذا تمييز مراتب العبادة في حدِّ ذاتها؛ فالتفريق بين المُكَثِّف في المسجد فقط أو الاعتكاف يكون بالنية، والتفريق بين الصلاة المفروضة والصلاة المندوبة يكون بالنية أيضاً. وبالنية تكون العقود إمَّا صحيحة وإمَّا فاسدة؛ فمدار أقوال المُكَلَّف وأفعاله وتصرفاته هي مقصده ونيته، لا ذات الأقوال والتصرفات.

أدلة القاعدة:

تستند هذه القاعدة إلى الحديث الركن في النية: عن عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: "إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ."^(٣)

(١) السبكي، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٤. وانظر أيضاً:

- السيوطي، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ج ١، ص ٨.

(٢) ابن رجب، جامع العلوم والحكم، مرجع سابق، ج ١، ص ٦١.

(٣) رواه البخاري ومسلم في صحيحهما. انظر:

ففي هذا الحديث دليل واضح على أن النية هي عماد الفعل، وأنها معتبرة في جميع الأفعال والأفعال والتصرفات.

علاقة القاعدة بالفطرة:

بيّنا علاقة هذه القاعدة بالفطرة في الفصل الأول "علاقة الفطرة بمقاصد الشريعة الإسلامية"، وتحديدًا في مقاصد المكلف؛ إذ عرفنا النية بأنها إرادة وعزم وانبعاث للنفس أو القلب لفعل ما يراه مُلائمًا من جلب مصلحة، أو دفع مفسدة في العاجل أو الآجل. وفي هذا تتجلى علاقتها بالفطرة.

ثمَّ بيّنا دور الفطرة الكبير في تمييز نية المكلف؛ فالفطرة هي النظام الداخلي في الإنسان الذي يُمكن به التمييز بين ما هو صالح مشروع من النيات، وما هو غير ذلك من حيل وغيرها. والمعروف ما تعرفه الفطرة، والمنكر ما تُنكره، ولو تصادم مع نية المكلف؛ فالفطرة هي البوصلة والميزان للنية ولقاصد المكلف حتى تتوافق مع مقاصد الشارع.

القاعدة الثانية: "المشقة تجلب التيسير":^(١)

شرح القاعدة:

التيسير ورفع الحرج مقصد أساسي من مقاصد الشرع الحنيف، والأدلة على ذلك قد بلغت مبلغ القطع. والمشقة المقصودة هي المشقة غير المعتادة^(٢) التي تُعدُّ فوق طاقة الإنسان وقدرته، أمّا المشقة المعتادة التي لا تنفك عن التكليف الشرعية فلا أثر لها في التيسير ورفع

= البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي، ج ١، ص ٦، حديث رقم: (١).

= مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الإمارة، باب: قوله ﷺ: إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، ج ١، ص ٣، حديث رقم: (١٩٠٧).

(١) السبكي، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٩. وانظر أيضاً:

- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. المنشور في القواعد الفقهية، الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ط ٢، ١٤٠٥ هـ، ج ٣، ص ١٦٩.

- الزرقا، أحمد بن الشيخ محمد. شرح القواعد الفقهية، صحّحه وعلّق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، دمشق: دار القلم، ط ٢، ١٤٠٩ هـ، ص ١٥٧.

(٢) كُنّا قد تطرّقنا إلى المشقة المعتادة والمشقة غير المعتادة بالتفصيل صفحة (١٢٠-١٢٢) من هذا الكتاب.

الخرج؛ فالتكليف الشرعي لا بُدَّ أن يقترن بمشقة، لكنَّها تكون ضمن وسع المُكَلَّف وإمكاناته. و"يتخرَّج على هذه القاعدة جميع رخص الشرع وتخفيفاته."^(١) فهذه القاعدة أصل لمعظم الرخص المشروعة؛ من: قصر، وجمع، وفطر، ونسيان، وجهل، وإكراه... وتندرج تحت هذه القاعدة قواعد أُخرى، مثل: قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات"، وقاعدة "إذا ضاق الأمر اتسع". فمتى كان عُسر وخرج، وُجد سبب شرعي للتيسير، ومن هنا تتجلَّى أهمية هذه القاعدة التي تشمل كثيراً من الجزئيات، فتحيط بجميع أبواب الفقه.

أدلة القاعدة:

يُقصد بها أدلة التيسير ورفع الحرج المعروفة، وهي كثيرة، نذكر منها قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله سبحانه: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمُ وِجْرَانَ الْإِنْسَانِ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨].

وفي الحديث الصحيح - في البخاري وغيره - أن رسول الله ﷺ بعث أبا موسى ومعاذ بن جبل إلى اليمن، وقال: "يُسْرًا وَلَا تُعْسِرًا، وَبَسْرًا وَلَا تُنْفِرًا، وَتَطَاوَعًا وَلَا تَخْتَلِفًا."^(٢) وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا."^(٣) وغير ذلك كثير.

علاقة القاعدة بالفطرة:

كنا قد تطرَّقنا إلى مقصد التيسير وعلاقته بالفطرة،^(٤) وبيَّنا أنه أمر فطري قد طُبِع عليه البشر. قال ابن عاشور في ذلك: "من الفطرة النفور من الشدَّة والإعنات، فعلم أن

(١) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص ٦٤.

(٢) رواه البخاري ومسلم في صحيحهما. انظر:

- البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: المغازي، باب: بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن، ج ٤، ص ٦٥، حديث رقم: (٤٣٤١).

- مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الجهاد والسير، باب: في الأمر بالتيسير وترك التنفير، ج ٣، ص ١٣٥٩، حديث رقم: (١٧٣٣).

(٣) البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الإيثار، باب: الدين يسر، ج ١، ص ١٦، حديث رقم: (٣٩).

(٤) تناولنا هذه المسألة عند الحديث عن "الفطرة ومقصد السباحة واليسر"، ص ٣٠١ وما بعدها من هذا الكتاب.

اليُسْر من الفطرة؛ لأنَّ في فطرة الناس حُبَّ الرفق. ^(١) فالتيسير ورفع الحرج مبتغى الفطرة، أو الجانب النفسي منها، وكل أمر عُلِمَ فيه الشدَّة والغلو فهو مرفوض شرعاً وفطرةً. وقد نهى النبي ﷺ عن التنطُّع والغلو في العبادة؛ لما في ذلك من مخالفة للفطرة، بل إنَّه عدَّ ذلك مخالفة لما جاء به: "فَمَنْ رَغِبَ عَن سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي". ^(٢) ومَّا لا شكَّ فيه أنَّ "العقل السليم مفطور على النفور ممَّا فيه حرج ومشقة، كما أنَّه مفطور على عدم التناقض، فلو كان الشارع قاصداً للمشقة لما كان مُريداً لليُسْر والتخفيف، وذلك باطل عقلاً." ^(٣)

إذن، الفطرة تنفر من الشدَّة والمشقة والتعسير، وتميل إلى التيسير والسماحة ورفع الحرج.

القاعدة الثالثة: "الضرر يُزال": ^(٤)

شرح القاعدة:

الضرر هو إلحاق المفسدة بالآخرين، وهذا الضرر يجب إزالته، فأينما وُجد الضرر أو تحقَّق وجب رفعه؛ إذ إنَّ مقصود الشارع إنَّما هو درء المفسد وجلب المصالح. فالضرر والظلم مرفوضان في الشريعة الإسلامية، وفي كل الديانات والنحل، وهو ما ورد في الحديث النبوي: "لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ". ^(٥) وقد قعدَّ عليه العلماء هذه القاعدة، وقاعدة: "لا ضرر ولا ضرار"؛ فلا ضرر ابتداءً، ولا ضرر في مقابله؛ أي لا يجوز مقابلة الضرر بضرر مثله جزاءً.

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٩٢-١٩٣.

(٢) رواه البخاري ومسلم في صحيحهما. انظر:

- البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: الترغيب في النكاح، ج ٧، ص ٢، حديث رقم: (٥٠٦٣).

- مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه، ج ٢، ص ١٠٢٠، حديث رقم: (١٤٠١).

(٣) شبير، محمد عثمان. القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، عمان: دار النفائس، ط ٤، ٢٠١٥م، ص ١٥٠.

(٤) السبكي، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ج ١، ص ٤١. وانظر أيضاً:

- السيوطي، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص ٨.

- ابن نجيم، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص ٧٢.

- الزرقا، شرح القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص ١٧٩.

- الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٢١٠.

(٥) سيأتي تخرجه في الصفحة التالية: (٣٦٢) من هذا الكتاب.

وهذه القاعدة من أمهات القواعد في الفقه الإسلامي، ولا سيما في المعاملات والجنائيات والقضاء، وهي تجمع تقريباً قواعد درء المفسد وجلب المصالح، وقواعد الموازنة بين المفسد، مثل:

- "الضرر يُدْفَع بقدر الإمكان".
- "الضرر لا يُزال بالضرر".
- "يُتَحَمَّل الضرر الخاص؛ لأجل دفع الضرر العام".
- "إذا تعارضت مفسدتان، روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما".
- "الضرر الأشد يُزال بالضرر الأخف".
- "يُجْتَنَب أهون الشرِّين".
- "درء المفسد أولى من جلب المصالح".

والضرر المستدفع هو المحقق للمفسدة، فـ "هذه القاعدة مقيدة إجمالاً بغير ما ثبت بالشرع، كالمقاصص والحدود ومعاقبة المجرمين وسائر العقوبات والتعازير، وإن ترتب عليها ضرر بهم؛ لأنَّ فيها عدلاً ودفعاً لضرر أعم وأعظم، ولأنَّ درء المفسد مُقَدَّم على جلب المصالح."^(١) فدفع المفسدة العامة أولى من جلب المصلحة الخاصة.

أدلة القاعدة:

تستند هذه القاعدة إلى نصوص كثيرة من القرآن والسنة، منها:

- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا مَنَّا مَنَّا ضَرَارًا لَتَعْتَدُوا﴾ [البقرة: ٢٣١]، وقوله سبحانه: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَالِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَالِدَيْهِ﴾ [البقرة: ٢٣٣].
- قوله ﷺ: "لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ."^(٢) وفي رواية أخرى: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ، مَنْ ضَارَّ ضَرَّهُ اللَّهُ، وَمَنْ شَاقَّ شَقَّ اللَّهُ

(١) الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، مرجع سابق، ج ١، ص ١٩٩.

(٢) الأصبحي، الموطأ، مرجع سابق، كتاب: الأقضية، باب: القضاء في المرفق، ج ٤، ص ١٠٧٨، حديث رقم: (٢٧٥٨).

عَلَيْهِ. ^(١) وعن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: "كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ: عَرَضُهُ، وَمَالُهُ، وَدَمُهُ." ^(٢)

فهذه الأدلة وغيرها مما يبيِّن أنَّ دفع الضرر واجب ومطلوب في الشريعة الإسلامية.

علاقة القاعدة بالفطرة:

كل إنسان بطبيعته البشرية وفطرته الإنسانية أو نظامه التكويني يخشى الوقوع في الضرر، ويستدفعه بمختلف الطرق؛ فالفطرة تدعو إلى رفع الضرر وإزالته عن النفس أو غيرها واقعاً أو متوقعاً يُمكن حدوثه. وهذه الفطرة مشتركة بين البشر، والحيوان الذي يدفع الضرر عن نفسه إذا أحاط به غريزةً وجبلةً. أمَّا مَنْ يجلب الضرر فهو مُنحرف عن الفطرة، أو مُحْتَلُّ العقل؛ فدفع المفسد والمضار -بِغَضِّ النظر عن نوعها- أمرٌ جِبِلِّيٌّ فُطِرَ عليه الإنسان، وجلب المصالح ودفع المفسد مركز في الجبلة وطبيعة الإنسان، ولهذا كانت هذه القاعدة أبلغ مثال على توافق الشرع الحنيف مع الفطرة.

القاعدة الرابعة: "اليقين لا يزول بالشك" ^(٣):

شرح القاعدة:

اليقين في اللغة معناه إزاحة الشك، وتحقيق الأمر. ^(٤) والشك في اللغة: الارتياب.

(١) رواه الدارقطني في سننه والحاكم في مستدركه وقال: "هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم، ولم يخرجاه." والتعليق من تلخيص الذهبي: "على شرط مسلم". انظر:

- الدارقطني، سنن الدارقطني، مرجع سابق، كتاب: البيوع، ج ٤، ص ٥١، حديث رقم: (٣٠٧٩).

- الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، مرجع سابق، كتاب: البيوع، ج ٢، ص ٦٦، حديث رقم: (٢٣٤٥).

(٢) رواه الترمذي في سننه وقال: "هذا حديث حسن غريب." وصححه الألباني. انظر:

- الترمذي، الجامع الصحيح، مرجع سابق، أبواب: البر والصلة، باب: ما جاء في شفقة المسلم على المسلم، ج ٤، ص ٣٢٥، حديث رقم: (٢٧٥٨).

- الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٦٦٢.

(٣) السبكي، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ج ١، ص ١٣. وانظر أيضاً:

- السيوطي، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص ٥٠.

- آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٠٠.

(٤) الفراهيدي، كتاب العين، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٢٠.

وأصل الشك اضطراب القلب والنفس.^(١)

أما اليقين اصطلاحاً فهو طمأنينة القلب على حقيقة الشيء.^(٢) أو هو العلم المستقر في القلب لثبوته من سبب متعين له، أو هو سكون النفس مع إثبات الحكم.^(٣) والشك هو عكس اليقين.

ومعنى "اليقين لا يزول بالشك" أن ما ثبت بالدليل القطعي، أو الواقع المشاهد، أو بالفطرة؛ سواء أكان وجوداً أم عدماً؛ فإن الشك الطارئ لا يزيله. أما ما ثبت بيقين فلا يزول بالشك، وإنها يزول بيقين مثله. ومن فروع القاعدة: الأصل بقاء ما كان على ما كان، أو استصحاب الأصل؛ فالقديم يبقى على قدمه، والأصل براءة الذمة.

أدلة القاعدة:

لا يُقَعَّد الفقهاء إلا استناداً إلى أدلة، أهمها في هذه القاعدة:

- قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ [يونس: ٣٦]. فالظن في هذه الآية معناه الشك، و"الحق هنا اليقين."^(٤) وهذا يعني أن الشك لا يزيل اليقين أبداً، وأن وجه الدلالة الحق لا يزول بالشك؛ أي إن اليقين لا يزول بالشك الطارئ.

- عن عباد بن تميم، عن عمه، أنه شكاً إلى رسول الله ﷺ الرجل الذي يُخَيَّلُ إليه أنه يجد الشيء في الصلاة، فقال: "لَا يَنْفَتِلُ - أَوْ لَا يَنْصَرِفُ - حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا."^(٥)

(١) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٢٠.

(٢) الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص ٢٥٩.

(٣) الكفوي، الكلبيات، مرجع سابق، ص ٩٧٩-٩٨٠.

(٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، مرجع سابق، ج ٨، ص ٣٤٣.

(٥) رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما. انظر:

- البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق كتاب: الوضوء، باب: مَنْ لَا يَتَوَضَّأُ مِنَ الشُّكِّ حَتَّى يَسْتَيْقِنَ، ج ١، ص ٣٩، حديث رقم: (١٣٧).

فاليقين هو بقاء المُصَلِّي على طهارة، فإنَّ شكَّ في وضوئه كان شكًّا طارئاً، فلا يزيل اليقين بالطهارة حتى يتأكَّد من الحدث.

- عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله ﷺ: "إِذَا شَكَّ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ، فَلَمْ يَدْرِ كَمْ صَلَّى ثَلَاثًا أَمْ أَرْبَعًا، فَلْيَطْرَحِ الشَّكَّ وَلْيَبْنِ عَلَى مَا اسْتَيْقَنَ."^(١)

فاليقين هو ما تأكَّد منه المُصَلِّي في صلاته، أمَّا ما شكَّ فيه من صلاته فيطرحه، ويبني على ما تيقَّن.

علاقة القاعدة بالفطرة:

اليقين هو استقرار القلب وسكونه لأمرٍ ما، والشكُّ هو اضطراب القلب والنفس. وكنا قد بيَّنا علاقة الفطرة باستفتاء القلب،^(٢) وقلنا إنَّ استفتاء القلب هو احتكام للفطرة؛ ما يعني أنَّ الفطرة هي الدليل على اليقين. وبعبارة أُخرى، فإنَّ اليقين يُدرك بالفطرة.

القاعدة الخامسة: "العادة محكمة":^(٣)

شرح القاعدة:

العرف أو العادة هو: "ما استقرَّت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقَّته الطباع بالقبول."^(٤) فكل ما تعارف عليه الناس، واستكانت له نفوسهم وفطرهم ممَّا لا يُخالف

- مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الحيض، باب: الدليل على أنَّ مَنْ تيقن الطهارة، ثم شك في الحدث، ج ١، ص ٢٧٦، حديث رقم: (٣٦١).

(١) مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، باب: السهو في الصلاة والسجود له، ج ١، ص ٤٠٠، حديث رقم: (٥٧١).

(٢) انظر صفحة (١٣٨) وما بعدها من هذا الكتاب.

(٣) السيوطي، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص ٧. وانظر أيضاً:

- ابن نجيم، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص ٧٩.

- الزرقا، شرح القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص ٢١٩.

(٤) الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص ١٤٩. وانظر أيضاً:

- الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٨٢٨.

- البغا، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٤٢.

الشرع، يُمكن أن يثبت حكماً شرعياً. قال الشيخ الزرقا في ذلك: "يعني أنَّ العادة عامة كانت أو خاصة تجعل حكماً لإثبات حكم شرعي لم ينص على خلافه بخصوصه، فلو لم يَرِدْ نصُّ يُخَالِفُهَا أصلاً، أو ورد، ولكن عاماً، فإنَّ العادة تُعْتَبَرُ." (١)

فالعرف حُجَّةٌ، والعادة محكمة عند الأصوليين؛ شرط ألا تُحِلَّ حراماً أو تُحرِّمَ حلالاً، وهو ما استقر على تسميته العرف الصحيح.

أدلة القاعدة:

تستند هذه القاعدة إلى عديد من النصوص في الكتاب والسنة، منها:

- قوله تعالى: ﴿حُذِرَ الْعَفْوُ وَأُمِرَ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩]. ففي الآية أمر باعتبار العرف، وهذا أساس متين للقاعدة.
- قوله عزَّجَلَّ: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْفِقَ الْوَصَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٣٣]. ففي الآية أمر بالرجوع إلى العرف لتقدير النفقة؛ ما يدل دلالة واضحة على اعتبار العرف الشريعة.
- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: قَالَتْ هِنْدُ أُمُّ مُعَاوِيَةَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ: إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ، فَهَلْ عَلَيَّ جُنَاحٌ أَنْ أَخَذَ مِنْ مَالِهِ سِرّاً؟ قَالَ: "خُذِي أَنْتِ وَبَنُوكِ مَا يَكْفِيكِ بِالْمَعْرُوفِ." (٢) ففي الحديث الشريف إشارة واضحة إلى تحكيم العادة والعرف.

علاقة القاعدة بالفطرة:

سبق أن تطرَّقنا إلى علاقة العرف بالفطرة، (٣) وهذا يغني عن التكرار في هذا الموضوع، لكننا نريد الإشارة إلى أن علاقة الفطرة بالعادة والعرف مُتَأَصِّلَةٌ ومُتَجَدِّدَةٌ انطلاقاً من التعريف؛ فالعرف أو العادة ما تألفه الطباع، وتستكين إليه الفِطْرَةُ.

(١) الزرقا، شرح القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص ٢١٩.

(٢) البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: البيوع، باب: مَنْ أَجْرَى أَمْرَ الْأَمْصَارِ عَلَى مَا يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ، ج ٣، ص ٧٩، حديث رقم: (٢٢١١).

(٣) انظر صفحة (٢١٦) وما بعدها من هذا الكتاب.

ب- القواعد الفقهية الخاصة بالفطرة:

ستتناول في ما يأتي بعض القواعد الفقهية التي ذكرت الفطرة، أو أحد معانيها:

القاعدة الأولى: "الوازع الطبيعي مُغْنٍ عن الإيجاب الشرعي":^(١)

ألفاظ هذه القاعدة:

تُعَدُّ هذه القاعدة من أهم القواعد الفقهية المتضمّنة للفطرة، وقد ذُكرت بصيغ وألفاظ عدّة، منها:

- "داعية الطبع تُجْزئ عن تكليف الشرع".
- "الإنسان يُجَال على طبعه ما لم يَقم مانع".^(٢)
- "الوازع الطبيعي يغني عن الوازع الشرعي".^(٣)
- "الوازع الطبيعي أقوى من الوازع الشرعي".^(٤)

معنى هذه القاعدة ومدلولها:

الوازع: من وزع يَزَع إذا منع. فالوازع: المانع والرادع.

"الطَّبَّعي: أي الخَلقي المركوز في النفس من أصل الخِلقة والفطرة. فما يكرهه الإنسان، ويمتنع عنه بدافع ذاتي فطري طبيعي، يغني ويُجْزئ عن تكليف الشرع بالانتهاه عنه؛ أي إنَّ الشرع يمنع المُكَلَّف عن بعض الأشياء المكروهة شرعاً بالدافع والمانع الذاتي

(١) السبكي، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٦٨. وانظر أيضاً:

- ابن الملقن، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٩٠.

- العطار، حسن بن محمد بن محمود الشافعي. حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.)، ج ٢، ص ٢٤٨.

- آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، ج ٤، ص ٣١١.

(٢) ابن الملقن، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٩٠.

(٣) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. إتمام الدراية لقراء النقاية، تحقيق: الشيخ إبراهيم العجوز، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٥هـ، ج ١، ص ١٧٥.

(٤) السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٨٩.

للإنسان عن قربان هذه الأشياء؛ لما يحسُّه في نفسه وطبعه من كراهتها، والاشمئزاز منها، ومن فعلها." (١)

شَرَعَ الحكيم سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى حُدُوداً، وَرَتَّبَ عقوبات لزجر المُكَلَّفِينَ عن اقتراف المنهيات، فكان تشريع حدِّ السرقة، والخمر، والزنا، والقتل ... للمفاسد الناشئة عنها. أمَّا ما كان فيه امتناع الإنسان عنه بنفور طبعه وفطرته، فالشارع سبحانه أوكله إليه، مثل: نفوره من شرب البول، وتناول النجاسة، فكان داعي الطبع مُغْنِي عن الوجوب الشرعي.

ويُوضَّح ذلك ما تناوله الشاطبي في المطلوب الشرعي، وهو ضربان: (٢)

- ما كان شاهد الطبع، وخادماً له، ومُعِيناً على مقتضاه، مثل: الأكل، والشرب، والنكاح، والبُعد عن النجاسات، وكذلك مكارم الأخلاق، وستر العورات. ففي هذه الحالة، يكتفي الشارع في طلبه بمقتضى الجِبِلَّةِ الطَّبِيعِيَّةِ والعادة؛ فلا يتأكَّد الطلب تأكُّد غيره حوالة على الوازع الطبيعي.

- ما كان من العبادات والمعاملات والجنایات؛ فهي تُطَلَّب طلباً جازماً.

إذن، الأمور المنتمية إلى دائرة الندب والإباحة أحال الشارع الحكيم في طلب غالبها على الوازع الجِبِلِّي، ولم يُؤكِّد طلبها اكتفاءً بمقتضى ما تطلبه الفطرة، أو ما يطلبه النظام الخلقى التكويني في الإنسان.

أمثلة على هذه القاعدة ومسائلها:

من بين المسائل (٣) المندرجة تحت هذه القاعدة:

(١) آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، مرجع سابق، ج ١٢، ص ١٥٨.

(٢) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٨٥.

(٣) السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٨٩. وانظر أيضاً:

- السبكي، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٦٨.

وهي نفس المسائل التي ذكرها ابن الملقن. انظر:

- ابن الملقن، الأشباه والنظائر في قواعد الفقه، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٩٠.

- العطار، حاشية العطار، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٤٨.

- عدم اشتراط العدالة في ولاية النكاح؛ فالوازع الطبيعي يزرع عن التقصير في حق المولى عليه.
- عدم وجوب الحدّ بوطء الميتة؛ لأنّه ممّا ينفر منه الطبع، وما ينفر منه الطبع لا يحتاج إلى الزجر عنه.
- النكاح؛ ففي النفوس من الشهوة ما يبعثها على ذلك، فلا حاجة إلى إيجابه، والإنسان يُجَال على طبعه ما لم يقم مانع.
- في سفر المرأة، لا يُشترط في الزوج والمُحرّم أنّ يكونا ثقتين؛ لأنّ الوازع الطبيعي أقوى من الوازع الديني.
- الإقرار يُقبَل من البر والفاجر؛ لأنّه على خلاف الوازع الطبيعي، والشهادة لا تُقبَل إلّا من العدل؛ لأنّ وازعها شرعي.^(١)
- شرب البول حرام، وكذلك الخمر. وقد رُتّب الحدُّ على الثاني من دون الأول؛ لنفور النفوس منه، فوُكِّلت إلى طباعه.^(٢)
- الوالد والولد مشتركان في الحق. وقد بالغ الله تعالى في كتابه العزيز في الوصية بالوالدين في مواضع من دون الولد، وكولاً إلى الطبع؛ لأنّه يقضي بالشفقة عليه ضرورة.^(٣)

القاعدة الثانية: "الوازع الطبيعي كالوازع الشرعي".^(٤)

ألفاظ هذه القاعدة:

من ألفاظ هذه القاعدة ما هو منظوم، مثل قول الناظم:

(١) القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، مرجع سابق، ج ٤، ص ٩٢.

(٢) السيوطي، إتمام الدرابة لقراء النقاية، مرجع سابق، ص ١٧٥.

(٣) المرجع السابق، ص ١٧٥.

(٤) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. منظومة القواعد الفقهية، الرياض: دار الميكان، ط ١، ٢٠١٠م، ص ٥١. وانظر أيضاً:

- القحطاني، أبو محمد صالح بن محمد بن حسن آل عمير الأسمرى. مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد الفقهية، اعتنى بإخراجها: متعب بن مسعود الجعيد، الرياض: دار الصميعة للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٠هـ، ج ١، ص ١٢١.

الوازع الطبيعي عن العصيان كالوازع الشرعي بلا نكران.^(١)

معنى هذه القاعدة ومدلولها:

إنَّ ما يزع الإنسان عن المنكرات والمُحرِّمات أمران: وازع طبيعي، وآخر شرعي، وكلاهما رادع لا فرق. أمَّا الأول فهو مركزوز في فِطْر البشر؛ إذ إنَّ طباع الناس تنفر من أمور تعافها أنفسها عادة، وهو ما يُسمَّى الوازع الذاتي والجِلي في نفس المُكلَّف، وهذا الوازع يكفُّ الإنسان عن بعض المنهيات والمُحرِّمات، مثل: شرب البول، وتناول السُّمِّ أو المستقذر، فكفى هذا الوازع الجِليّ الشارع مؤونة المنع منها؛ لما فيه من سلطة رادعة طبيعية. وأمَّا الوازع الشرعي فهو العقوبات، مثل الكفَّارات والحدود، التي ربَّها الشارع على ارتكاب المنهيات والمُحرِّمات، مثل: السرقة والزنا والقتل. فهذا الوازع يردع عن ارتكاب هذه المعاصي.

أمثلة على هذه القاعدة ومسائلها:

- شرب البول وتناول السُّمِّ والمستقذر مُحَرَّم، لكنَّ تحريمه بالجِيلة والطبع ونفور النفوس، لا بعقوباتٍ مُحدَّدة شرَّعها الشارع الحكيم. ومسائل هذه القاعدة تشترك مع مسائل القاعدة السابقة تقريباً.

- إقرار الإنسان على نفسه مقبول؛ لأنَّ داعية الطبع والفطرة تردعه عن الكذب في ما قد يضر نفسه، أو عرضه، أو ماله.

- حكم الحاكم لنفسه، وشهادة الشاهد لنفسه، تهمة موجبة لردِّ الحكم والشهادة؛ لأنَّ قوة الداعي الطبيعي قاذحة في الظن المستفاد من الوازع الشرعي قدحاً ظاهراً لا يبقى معه إلا ظن ضعيف لا يصلح للاعتماد عليه، ولا لاستناد الحكم إليه.^(٢)

قال الطاهر بن عاشور: "تعتمد الشريعة إلى الأمور العظيمة التي تخشى أن لا يُغنيَ فيها الوازع الديني الغناء المرغوب فتصبغها بصبغة الأمور الجِليّة، كما فعلت في تحريم

(١) السعدي، منظومة القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص ٥١.

(٢) السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٦.

الصهر، لتُلحِق الصهر بالنسب في جعل الوازع عن الزنا فيه كالجِليِّ، فألحقت أبوي الزوجين بالأبوين في قوله تعالى: ﴿وَأْمَهَتْ نِسَائِكُمْ وَرَبَّاتِكُمْ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنَ نِسَائِكُمْ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنَّ لَكُمْ تَكْوِينًا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَّيْلُ آبَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٣].^(١)

القاعدة الثالثة: "ما يُعاف بالعبادات يُكرهه في العبادات."^(٢)

ألفاظ هذه القاعدة:

وردت هذه القاعدة بألفاظ عدّة، منها: "المستقدر شرعاً كالمستقدر حسّاً."^(٣)

معنى هذه القاعدة ومدلولها:

ما يُعاف؛ أي ما يُكرهه، من عاف يعاف عيافة. يقال: عاف الطعام؛ أي كرهه.^(٤) فما ينفر منه الناس، ويكون مكروهاً في العادات، فهو كذلك في العبادات؛ ذلك أن العامل المشترك بين العادة والعبادة هو تحقيق مصالح الناس، وما نفر منه الناس في عاداتهم كان بالضرورة مكروهاً في عباداتهم؛ شرط أن تكون هذه العادات والأعراف صحيحة ومقبولة شرعاً، فلا تُحِلُّ حراماً، ولا تُحرِّم حلالاً.

أمثلة على هذه القاعدة ومسائلها:

- الصلاة في المراحض لا تجوز حتى لو لم يرد نصٌّ لذلك؛ لكرهة الفطر والنفوس ذلك.
- الأواني المُعدّة للنجاسات لا يجوز استعمالها في العبادة حتى لو لم يدل على ذلك نصٌّ؛ لنفور الطباع من استعمالها حتى في العادات.

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٦٤.

(٢) المقرئ، أبو عبد الله محمد بن أحمد. قواعد الفقه، تحقيق: محمد الدرداي، الرباط: دار الأمان، ٢٠١٢م، ص ٨٦. وانظر أيضاً:

- آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، مرجع سابق، ج ٩، ص ٣٦٤.

(٣) المقرئ، قواعد الفقه، مرجع سابق، ص ٨٤.

(٤) الفراهيدي، كتاب العين، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٦٠. وانظر أيضاً:

- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٩٦.

- ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ٩، ص ٢٦٠.

- العائد في صدقته كالكلب يقيء ثمَّ يعود في قيئه. (١)
- من المكروه والمُعاف في العادة الصحيحة: أكل القذارة، وشرب البول، وتناول القيء، وهي كذلك مُحَرَّمَةٌ في الشرع.

القاعدة الرابعة: "الفِطْرُ السليمة لا تتفق على الكذب". (٢)

معنى هذه القاعدة ومدلولها:

المعروف ما تعرفه الفطرة، والمُنْكَر ما تُنْكَرُه الفطرة، وهي تميل إلى الصدق والبر، وتنفر من الكذب والفجور؛ نظراً إلى قدرتها على التمييز، وقبولها للحق. فالكذب مُنَافٍ للفطرة، ومُخَالِفٌ لها، أمّا ما كان غير ذلك فهو انحراف عنها؛ فالفطرة السليمة لا تتفق مع الكذب.

أمثلة على هذه القاعدة ومسائلهما:

الأخبار المتواترة يحصل بها العلم اليقيني؛ إذ لا تواطؤ على الكذب؛ لاختلاف المخبرين وتباعدهم، واختلاف ثقافتهم واتجاهاتهم. (٣)

٢- علاقة الفطرة بالقواعد المقاصدية:

تُعَدُّ قواعد المقاصد إحدى الركائز الأساسية التي يقوم عليها علم مقاصد الشريعة؛ إذ تُمَثِّلُ الأساس والمبدأ الأول الذي يقوم عليه التشريع الإسلامي، وبهذه القواعد تنتظم جزئيات علم المقاصد، وتنتظم مسائله. وتُعرَّفُ قواعد المقاصد بأنَّها "قضية كلية يُعبَّرُ بها عن معنى عام مستفاد من أدلة الشريعة المختلفة، اتجهت إرادة الشارع إلى إقامته من خلال ما يُبيِّنُ عليه من أحكام". (٤)

(١) إشارة إلى حديث النبي ﷺ: "مثل الذي يرجع في صدقته، كمثل الكلب يقيء، ثم يعود في قيئه فيأكله." انظر:

-مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الهبات، باب: تحريم الرجوع في الصدقة والهبة بعد القبض إلا ما وهبه لولده وإن سفل، ج٣، ص١٢٤٠، حديث رقم: (١٦٢٢).

(٢) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن محمد الحرائي. القواعد النورانية الفقهية، حَقَّقَهُ وَخَرَّجَ أحاديثه: أحمد بن محمد الخليل، الدمام: دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٢هـ، ص١٦٢. وانظر أيضاً:

- آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، مرجع سابق، ج٨، ص٥٤.

(٣) ابن تيمية، القواعد النورانية الفقهية، مرجع سابق، ص١٦٢. وانظر أيضاً:

- آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، مرجع سابق، ج٨، ص٥٥.

(٤) الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص٥٥.

وفي ما يأتي عرض لبعض القواعد المقاصدية التي تتعلق بالفطرة:

القاعدة الأولى: "الشرعية مبنية على الفطرة":^(١)

معنى هذه القاعدة ومدلولها:

إنَّ خالق الفطرة هو مُنزلُّ الشريعة. قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]. فلا يُتصوَّرُ أن يتناقض قدره الخلقى مع قدره التنزيلي؛ ذلك أنَّ أحكام الشريعة مبنية على الفطرة، ومُرتكزة عليها، ومُوافقة لها، فلا تصادمها، ولا تضادها. فكل ما وافق الفطرة مطلوب شرعاً، وكل ما خالفها مُحَرَّم ومرفوض شرعاً. "فالواجب ما أدَّى إلى حفظ كيان الفطرة، والمحظور ما أدَّى إلى خرق فيها."^(٢) فالفطرة هي خط السير الرئيس للأحكام الشرعية.

من مظاهر انبناء الشريعة على الفطرة:

- ارتكاز العقيدة الصحيحة (الركن الأول الذي تركز عليه الشريعة؛ إيماناً بالله وتوحيده، وإفراداً له بالعبودية) في فِطْرِ البشر؛ فالتوجُّه إلى الخالق، وتعظيمه، واللجوء إليه، وطلب ما عنده، هو سلوك فطري، ومشارك إنساني عند مختلف الشعوب منذ قديم الحضارات، وقد جاءت الشريعة الإسلامية مُجسِّدة لما في الفطرة من العهد الأول. قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢].

- موافقتها لكل حاجات الإنسان؛ من: ضروري، وحاجي، وتحسيني. فالكليات الشرعية جزء لا يتجزأ من ماهية الفطرة. ولهذا، فإنَّ التديُّن طبيعة بشرية، وحفظ النفس والنسل غريزة، وحفظ العقل والمال مركز في الفطرة.

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٧٦. انظر:

- مجموعة باحثين، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، مرجع سابق، ص ٢٠٧.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٨٥.

- موافقة الأحكام لطاقات الإنسان وقدراته؛ فلا تكليف بها لا يطاق، ولا بالمستحيل.

- مراعاة أحوال المكلفين عند استنباط الأحكام، وفي فقه تنزيلها على الواقع. إذن، الفطرة مقصد شرعي، ووسيلة أو مسلك للكشف عن مقاصد الأحكام، ومبدأ أساسي لتحديد القيمة المقاصدية. ومثلما جاءت المقاصد الشرعية مبنية على الفطرة، جاءت المقاصد العليا (مثل: العدل، والسماحة، والمساواة، والحرية) ومنطلقاتها وأسسها فطرية.

أدلة هذه القاعدة:

- هي الأدلة نفسها التي أشرنا إليها في أدلة الفطرة، لكننا سنشير هنا إلى أهم دليلين منها:
- قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠].
 - الحديث الذي رواه أبو هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: "مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَاؤُهُ يَهُودِيَّةً أَوْ نَصْرَانِيَّةً أَوْ مَجَسَّانِيَّةً، كَمَا تُنْتَجِ الْبَيْهَمَةُ بِهَيْمَةً جَمْعَاءَ هَلْ تُحْسِنُونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ."^(١)

تطبيقات هذه القاعدة:

من التطبيقات التي يُمكن إدراجها ضمن هذه الجزئية:

- سُنن الفطرة؛ من: ختان، وقص شارب، وقص أظافر، واستحداد ... فهي سُنن من أجل التجمل والنظافة، وهي خصال الفطرة في جانبها الجسدي التي تطلبها الشريعة.
- انبناء الشريعة على فضائل الأخلاق الأصيلة المتجذرة في الفطرة البشرية؛ لذا كان تضمّن الشريعة هذه الأخلاق وبنائها الأحكام عليها^(٢) من أبرز تطبيقات القاعدة.
- مراعاة الشريعة للاختلافات الفطرية بين الجنسين (الجانب الجسدي من النظام التكويني). قال تعالى: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى﴾ [آل عمران: ٣٦]. فقد شمل ذلك العبادات (الصلاة، والصوم، والحج)، والعلاقات الزوجية (النفقة، والحضانة)،

(١) حديث صحيح، وقد سبق تخريجه صفحة (٧٠ - ٧١) من هذا الكتاب.

(٢) مجموعة باحثين، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢١٤.

واللباس والزينة، والولايات العامة. فما فرضت فيه الفطرة التساوي وُضع التشريع المناسب له، وما أوجبت فيه الاختلاف فقد راعته الشريعة، علماً بأن هذا الاختلاف هو اختلاف تكامل، وليس اختلاف تضاد.

القاعدة الثانية: "مقاصد الشريعة ومصالحها تُعرَف بالفطرة."^(١)

معنى هذه القاعدة ومدلولها:

هذه القاعدة تُبيِّن مسلكاً مهماً من مسالك الكشف عن المقاصد، هو الفطرة. وكنا قد تناولنا هذا المسلك في الباب الثاني الفصل الأول؛^(٢) فمعرفة معظم المصالح والمفاسد مركوز في الفطرة كما قال العز بن عبد السلام: "الله قد فطر عباده على معرفة معظم المصالح الدنيوية ليُحصِّلوها، وعلى معرفة معظم المفاسد الدنيوية ليتركوها، ولو استقرئ ذلك لم يخرج عما ركزه الله في الطباع من ذلك إلا اليسير القليل؛ فمعظم ما تحثُّ عليه الطباع قد حثت عليه الشرائع."^(٣) وما من مصلحة إلا وُجد المرء يسعى إليها، وما من مفسدة إلا كان النكوص والبُعد عنها بالفطرة، ولو خيَّر الإنسان بين الفاضل والمفضول لاختار الفاضل، ولو خيَّر بين اللذيذ والألذ لاختار الألذ.

أدلة هذه القاعدة:

يُمكن إيراد كل أدلة دلالة الفطرة على الأحكام التي سبق الإشارة إليها في الفصل الثاني "علاقة الفطرة بمباحث الحكم الشرعي وأركانه"، لكننا سنكتفي بإيراد حديث النبي ﷺ الذي أحال فيه الشارع على الفطرة؛ وهو حديث وابصة بن معبد الذي قال له فيه النبي ﷺ: "يَا وَابِصَّةُ اسْتَفْتِ قَلْبَكَ، وَاسْتَفْتِ نَفْسَكَ ... أَلْبِرُّ مَا اطْمَأَنَّتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي النَّفْسِ، وَتَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ، وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوْكَ."^(٤)

(١) السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ج ١، ص ٩. وانظر أيضاً:

- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٥٩-٢٦٧.

- مجموعة باحثين، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٨٥.

(٢) انظر صفحة (٢٣٩) وما بعدها من هذا الكتاب.

(٣) السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٠.

(٤) سبق تحريجه صفحة (١٤٨) من هذا الكتاب.

تطبيقات هذه القاعدة:

- قيل لأعرابي من البادية: بِمَ عرفت رَبَّكَ؟ فقال: الأثر يدل على المسير، والبعرة تدل على البعير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وبحار ذات أمواج، ألا تدل على السميع البصير؟^(١) فهذا الأعرابي البسيط استطاع بفطرته أن يدرك خالق هذا الكون ومُبدعه عن طريق التأمل والتدبُّر في المخلوقات، وربط الأسباب بمُسبباتها، فدلتُّه فطرته في جانبها العقلي على الخالق، وهذا من أعظم المصالح، وأدق المقاصد.
- حكاية الرازي مع العجوز؛ فقد رأت عجوز موكباً ضخماً، فتعجَّبت قائلة: مَنْ صاحب هذا الموكب؟ فقليل لها: هذا الرازي الذي جاء بألف دليل على وجود الله. فقالت: لو لم يكن لديه ألف شكٍّ ما جاء بألف دليل. سبحانه، ومتى غاب حتى يُستدلَّ عليه؟^(٢) هذا جواب الفطرة؛ فالعجوز استدلتُّت بفطرتها على وجود الله، ولم تكن بحاجة إلى كثير من الأدلة لإثبات ذلك؛ فالفطرة طريق إلى معرفة الله، وهذا أعظم المقاصد.
- فرض المشترك الإنساني اتفاق البشر على كثير من الأمور بالفطرة لما يُتولَّد منها من مصالح، وإنكارهم مَنْ عصاها أشد الإنكار؛ فالوفاء بالعهد والصدق والرحمة مُتَّفَق عليها بين جميع البشر، والسرقة والكذب وأكل أموال الناس بالباطل مُتَّفَق على مخالفتها للطباع السليمة؛ فهي مرفوضة عند كل الشعوب؛ ذلك أَنَّ الفطرة ثابتة، وأَنَّها النظام الخلقي في البشر كافةً، الذي يجعلهم قابلين للحق، وقادرين على تمييز النافع من الضار، والخير من الشر. وقد ذكر الدهلوي أمثلة على ذلك، مثل: الاتفاق على إزالة نتن الموتى وستر سوءاتهم، وإن اختلفت صور ذلك بالدفن أو الحرق، وكذلك اتفاقهم على تشهير أمر النكاح وتمييزه من السفاح على رؤوس

(١) ابن الوزير، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى القاسمي. إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٩٨٧م، ص ٥٢. وانظر أيضاً:

- السفاريني، شمس الدين أبو العون محمد بن أحمد بن سالم الحنبلي. لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرّة المضية في عقد الفرقة المرضية، دمشق: مؤسسة الخافقين ومكتبتها، ط ٢، ١٩٨٢م، ج ١، ص ٢٧٢.

(٢) الحوالي، سفر بن عبد الرحمن. منهج الأشاعرة في العقيدة، (د. م.): دار منابر الفكر، (د. ت.)، ص ٤١.

الأشهاد، وزجر الزاني والسارق. قال في ذلك: "ولا ينبغي أن يظن أنهم اتفقوا على ذلك من غير شيء؛ بل الفطرة السليمة حاكمة بأن الناس لم يتفقوا عليها مع اختلاف أمزجتهم، وتباعد بلدانهم، وتشتت مذاهبهم وأديانهم، إلا لمناسبة فطرية مُتَشَعِّبَة من الصورة النوعية، ومن حاجات كثيرة الوقوع يتوارد عليها أفراد النوع، ومن أخلاق توجبها الصحة النوعية في أمزجة الأفراد."^(١)

- من أعظم مقاصد الشرع التيسير ورفع الحرج، والأدلة على ذلك بلغت مبلغ القطع؛ لذا وصف ابن عاشور الشريعة بأنها "فطرية سمحة، فهي تحمل الناس على المصالح حملاً أقصى ما يُمكن أن يكون الحمل من الرحمة والتيسير؛ إذ لا فائدة من التشريع إلا العمل به."^(٢) وكنا قد بيننا في ما مضى انبناء مقصد الساحة على الفطرة.

- خصال الفطرة المذكورة في الحديث النبوي الآتي تُحقِّق كثيراً من المصالح، وتدرأ كثيراً من المفاسد: "خمس من الفطرة: الختان، والاستحداد، ونف الإبط، وتقليم الأظفار، وقص الشارب."^(٣) فمن المصالح: النظافة وما يترتب عليها من صحة للأبدان، والتزئِن وحُسن الهيئة. أمَّا المفاسد فهي ما ينجم عن ترك هذه الخصال من أمراض، وتشويه لصورة المسلم.

القاعدة الثالثة: "الفطرة مسلك للموازنة بين المصالح والمفاسد":^(٤)

معنى هذه القاعدة ومدلولها:

الموازنة في اللغة هي: المعادلة، والمحاذاة، والترجيح.^(٥) أمَّا في الاصطلاح فهي:

(١) الدهلوي، شاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم بن الشهيد. حجة الله البالغة، تحقيق: السيد سابق، بيروت: دار الجليل، ط١، ١٤٢٦هـ، ج١، ص٩٩.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج٣، ص٣٥٥.

(٣) حديث صحيح، سبق تخريجه صفحة (٦٥) من هذا الكتاب.

(٤) أشار إلى هذه القاعدة الإمام العز بن عبد السلام. وانظر أيضاً:

- السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ج١، ص١٠، وج٢، ص٦٠.

- الرفعي، فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي، مرجع سابق، ص١١٨-١١٩.

(٥) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج١٣، ص٤٤٨. وانظر أيضاً:

- الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، مرجع سابق، ج٢، ص٦٥٨.

"المفاضلة بين المصالح المتعارضة والمتزاحمة لتقديم الأولى بالتقديم منها." (١) والشيء نفسه ينطبق على المفسد. وكما تكون المفاضلة بين المصالح والمفسد، توجد معايير وقوانين وأسس يقوم عليها الترجيح والمفاضلة.

فعند تزاحم المصالح يُفاضل بينها عن طريق زوايا عديدة، أبرزها: (٢)

- حجم المصلحة، وتأثيرها.
 - دوام المصلحة، وتغيرها.
 - تيقن المصلحة من عدمه. ومن ثم، أيُّ المصلحة يُعمَل بها؟ وأيُّها تسقط ولا تُعتَبَر؟ والشيء نفسه ينطبق على الموازنة بين المفسد لتقرير أيُّها يجب درؤه قبل غيره.
- وفي ما يخص الموازنة بين المصالح والمفسد، فإن تعارضها، عُرف متى يُقدَّم درء المفسد على جلب المصالح، ومتى تُغتَفَر المفسدة من أجل المصلحة؛ لتحقيق الأولوية في الأحكام.
- إنَّ هذه القاعدة تُبيِّن دور الفطرة في الموازنة والمفاضلة والترجيح عند التزاحم، وهو ما أكَّدناه في تعريف الفطرة، وفي قدرتها على التمييز؛ فالإنسان بفطرته يستطيع أن يُميِّز بين المصالح والمفسد، وترجيح أفضلها على مفضولها؛ لذا، فإنَّ الموازنة بين المصالح، وكذلك الموازنة بينها وبين المفسد، وما بينهما، تُعدُّ مسألة فطرية بامتياز.
- "الموازنة مسلك اجتهادي مفروض تمليه الفطرة السليمة، والمنطق الراجح، والأدبيات الأصولية التي تتظافر على تقرير قاعدة شرعية مسلمة، هي جلب أعظم المصالح، واجترأ أهون المفسد." (٣)

أدلة هذه القاعدة:

هذه القاعدة تستند إلى القرآن الكريم والمعقول:

(١) الكمال، عبد الله. تأصيل فقه الموازنات، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢١هـ، ص٤٩.

(٢) الريسوني: أحمد. نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، مصر: دار الكلمة للتوزيع والنشر، ط١، ١٤١٨هـ، ص٣٤٤، ٣٥٠، ٣٦٢.

(٣) الريسوني، قطب. ما حرم سدأ للذريعة أبيض للمصلحة الراجحة، القاهرة: دار الكلمة، ط١، ٢٠١٣م، ص٣٩.

- قال تعالى: ﴿فَأَفَرَّ وَّجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠].

فالمعروف ما تعرفه الفطرة، والمنكر ما تُنكره الفطرة. وهذه الفطرة التي فطر الله الناس عليها ثابتة لا تتغير، فيمكن عن طريقها -إذن- معرفة الراجح من المرجوح، والفاضل من المفضول.

- قال العز بن عبد السلام: "واعلم أن تقديم الأصلح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد مركز في طبائع العباد، نظراً لهم من ربّ الأرباب. فلو خيرت الصبي الصغير بين اللذيذ والألد لاختار الألد، ولو خير بين الحسن والأحسن لاختار الأحسن، ولو خير بين فلس ودرهم لاختار الدرهم، ولو خير بين درهم ودينار لاختار الدينار. لا يُقدّم الصالح على الأصلح إلا جاهل بفضل الأصلح، أو شقي مُتجاهل".^(١) إذن، للفطرة دور عظيم في المفاضلة بين المصالح عند تزامنها، فتختار الفاضل في مقابل المفضول. وعند تزامن المفسد، يُمكن الرجوع إليها؛ لمعرفة أيّ المفسد أولى بالدرء من غيرها.

- إذا كانت الفطرة مسلماً لمعرفة المصالح والمفاسد بحسب القاعدة السابقة، فإنه يُمكن الاستناد إليها في الموازنة بين المصالح أو المفاسد المتعارضة من باب أولى.

تطبيقات هذه القاعدة:

من التطبيقات التي يُمكن إدراجها في هذا الموضوع:

- إذا توافر قليل الماء قُدّم رفع الجنابة وغسل الميت على رفع الحدث.
- إذا وُجدت سُترة لا تكفي الجميع قُدّمت النساء على الرجال، وقُدّمت العورة على سائر الجسد.
- إذا وُجد مَنْ يقصد الأنفس والأبضاع والأموال، فإن أمكن دفع الجميع، فهو الأولى، وإلا تُقدّم الأنفس والأبضاع، وتُهدر الأموال.^(٢)

(١) السلمى، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ج ١، ص ٧.

(٢) السلمى، شجرة المعارف، مرجع سابق، ص ٣٠١.

- إذا بُذلت الأموال في الصدقات قُدِّم أولو الرحم والجيرة على غيرهم فطرة.
- أكل النجاسات وشرها جائز عند الإكراه، والضرورة، والتداوي.
- إذا شارف إنسان على الموت جوعاً، ووجد ميتة، قُدِّم حفظ النفس؛ بالأكل من الميتة المُستقدِّرة.
- إذا أكره إنسان على قتل أحد، أو ارتكاب فاحشة، قُدِّم تحمُّل الضرر على إيذاء غيره فطرة.
- قطع عضو لحفظ بقية الجسد مفسدة صغرى مقابل مصلحة عظمى هو ترجيح بمقتضى الفطرة. ففي هذه الأمثلة وغيرها نلحظ دور الفطرة في الموازنة بين المصالح والمفاسد.

يتبيَّن ممَّا سبق علاقة الفطرة بالقواعد الشرعية الفقهية والمقاصدية، وأنَّ القواعد الفقهية الكبرى وثيقة الصلة بالفطرة، وأنَّ فقهاءنا الكرام اعتمدوا على قواعد فقهية خاصة بالفطرة. وفي ما يخصُّ القواعد المقاصدية، فقد تبيَّن وجود ثلاث قواعد كبرى ترتبط ارتباطاً كاملاً بالفطرة، ويُمكن القول إنَّها قواعد فطرية مقاصدية، وهي: الشريعة مبنية على الفطرة، ومقاصد الشريعة ومصالحها تُعرَف بالفطرة، والفطرة مسلك للموازنة بين المصالح والمفاسد.

خاتمة:

الفطرة بوصلة الاجتهاد، وارتباطها بالأحكام والمصادر والمقاصد يجب أن ينعكس على الاجتهاد، ويتمثَّل فيه؛ فما وافقها كان الصحيح والسليم والأصوب، وما أخطأها وخالفها وجب إعادة النظر فيه. والفطرة هي المقياس الأول عند تحقيق مناط الحكم، واعتبار المأل يقتضي مراعاتها، وهي أيضاً أحد مسالك الترجيح عند التعارض.

أمَّا إغفال اعتبار الفطرة، وعدم استصحابها في الاجتهاد والإفتاء، فإنَّه يؤدي -لا محالة- إلى ظهور فتاوى عرجاء ثني النصوص ثنياً، وتقدِّم الإسلام مُنفراً ومُستهجناً ومُستنكراً؛ فمراعاة الفطرة واستصحابها في الاجتهاد أصل أصيل، لا يُمكن بحالٍ إغاؤه

من المعادلة التشريعية؛ فهماً، واستنباطاً، وتنزيلاً.

من أهم القواعد الفقهية المرتبطة بالفطرة: "الوازع الطبيعي مُغْنِي عن الإيجاب الشرعي"، ومن أهم القواعد المقاصدية الخاصة بالفطرة:

- "الشرعية مبنية على الفطرة".

- "مقاصد الشريعة ومصالحها تُعَرَف بالفطرة".

- "الفطرة مسلك للموازنة بين المصالح والمفاسد".

الفصل الثالث:

تطبيقات على أثر الفطرة في التشريع الإسلامي

بعد التطواف في مباحث أصول التشريع ومقاصده، واستجلاء العلاقة الكامنة بين الفطرة وهذه المباحث، بدءاً بالحكم الشرعي، وتعريجاً على مصادر التشريع فمقاصده، وانتهاءً بالاجتهاد والقواعد الشرعية الفقهية والمقاصدية، مقروناً بالتمثيل في معظم الأحيان؛ كان لزاماً علينا أفراد هذا الجزء من الدراسة لبيان التطبيق العملي للعلاقة النظرية بين الفطرة وأصول التشريع الإسلامي، ولا سيما أنه لا يُمكن عزل التشريع عن أصوله، فكان العمل على إظهار أثر الفطرة في التشريع، وعرض نماذج تطبيقية تُظهر ارتباط الفطرة بالأحكام الشرعية، بدءاً بباب العبادات، وانتهاءً بباب العقوبات، إلى جانب تناول نماذج لنوازل معاصرة.

أولاً: أثر الفطرة في أحكام العبادات

نروم هنا تقصي أثر الفطرة في العبادات، بدءاً بباب الطهارة، وانتهاءً بباب الحج، وسيكتفى بذكر نموذج أو اثنين في كل باب فقهي؛ لبيان موافقة التشريع للفطرة، وانبثاقه عليها أصولاً وفروعاً.

١ - أثر الفطرة في أحكام الطهارة والصلاة:

سنركّز هنا على استقراء أثر الفطرة في التشريع، بدءاً بباب الطهارة، وانتهاءً بباب الصلاة، وهو ما درج الفقهاء على البدء به؛ لبيان كيف توافق الشرع الحنيف مع الفطرة في كل جزئية من جزئياته.

أ- أثر الفطرة في أحكام الطهارة:

الطهارة لغّة: النقاء من الدنس والنجس.^(١) واصطلاحاً: النظافة عن حدث، أو

(١) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ٤، ص ٥٠٦. وانظر أيضاً:

- الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٧٩.

خبث.^(١) فالطهارة هي النظافة والنقاء من النجاسة والدنس. وعلاقة الطهارة والنظافة بالفطرة علاقة مُتجذِّرة، استناداً إلى حديث النبي ﷺ في عدّه خصال الفطرة: "عَشْرٌ مِنَ الْفِطْرَةِ: قَصُّ الشَّارِبِ، وَإِعْفَاءُ اللَّحْيَةِ، وَالسَّوَالِكُ، وَاسْتِنْسَاقُ الْمَاءِ، وَقَصُّ الْأَظْفَارِ، وَعَسْلُ الْبَرَاجِمِ، وَتَنْفُ الْإِيطِ، وَحَلْقُ الْعَانَةِ، وَانْتِقَاصُ الْمَاءِ." قَالَ زَكَرِيَّا: قَالَ مُضْعَبٌ: وَنَبِيْتُ الْعَاشِرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ الْمُضْمَصَّةَ.^(٢) فما خصال الفطرة^(٣) - وهي تمس الجانب الجسدي من الفطرة، اعتماداً على تعريف الفطرة بأنها نظام تكويني في الإنسان، يضمُّ ثلاثة جوانب: جسدي، وعقلي، ونفسي - إلا تطبيق مباشر لقواعد الطهارة وأسسها، وما تفصيلات الأعيان الطاهرة والنجسة في المذاهب إلا تأكيد على موافقة التشريع للفطرة، وفي أحكام الوضوء والغسل وما يتعلّق بها استجابة لمتطلّبات الفطرة ومقتضياتها التي تميل إلى التطهّر والنظافة، وتنفر من الدنس والنجاسة.

وهناك عديد المسائل الفقهية التي تُبيّن علاقة الفطرة بأحكام الطهارة منها:

- أثر الفطرة في التفريق بين الأعيان النجسة والأعيان الطاهرة:

واستناداً إلى القاعدة المقاصدية: "الشرعية مبنية على الفطرة"، والقاعدة الفقهية: "ما يُعاف بالعبادات يُكره بالعبادات"،^(٤) يمكن عدُّ الفطرة ميزاناً أولياً دقيقاً للتفريق بين الأعيان النجسة والأعيان الطاهرة.

- الطهارة من دم الحيض والنفاس:

يُعرّف دم الحيض في الاصطلاح بأنّه الدم الخارج من الرحم من غير عِلّة ولا نفاس،

(١) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي. رد المحتار على الدر المختار، بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٩٩٢م، ج١، ص٨٣.

(٢) حديث صحيح، سبق تحريجه صفحة (٦٥) من هذا الكتاب.

(٣) عقد الإمام ابن قدامة المقدسي باباً بعنوان: "فصول في الفطرة في كتاب الطهارة"، تطرّق فيه إلى كل خصلة من خصال الفطرة المذكورة في الحديث. انظر:

- ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي. المغني، القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ، ج١، ص٦٣-٦٩.

(٤) تناولنا القاعدتين صفحة (٣٧١) وما بعدها من هذا الكتاب.

بقَدْر معلوم في وقت معلوم، وهو شيء كتبه الله على بنات آدم، وجعله حفظاً للأنسَاب، وعلماً لبراءة الأرحام،^(١) وهو دم الحَيْلَة.^(٢) أمّا دم النفاس فاسم للدم الخارج من الرحم بعيد الولادة، وهو يوجب ما يوجبُه الحيض، ويمنع ما يُمنَع منه الحيض.^(٣) فدم الحيض والنفاس من الأمور الفطرية الجسدية التي فَطَر عليها الله سبحانه النساء من بني آدم، وقد راعى الشرع الحنيف هذه الفطرة، فأَعْفَيْت المرأة أثناء دورتها الشهرية ونفاسها من بعض الفروض، وأَسَقَطَتْ عنها بعض العبادات التي تتطلَّب الطهارة منها، مثل: الصلاة أداءً وقضاءً، والصوم أداءً، والطواف، ودخول المسجد. وهذا من تمام مراعاة التشريع للفطرة، وتوافقه معها؛ فقد أثبت العلم الحديث أن ما يصيب المرأة من تغيُّرات هرمونية في ذلك الوقت يُؤثِّر في نفسياتها؛ ما يجعلها تعاني اضطراباً في المزاج، وتوتراً، واكتئاباً، إضافةً إلى الإرهاق والتعب وبعض الأعراض الجسدية المؤلمة التي تزيد حدتها أو تنقص باختلاف النساء؛^(٤) ما يستلزم الراحة، ويتطلَّب عدم بذل مجهود مُرهق، حتى إنَّ بعض التشريعات الوضعية منحت المرأة عطلة تُسمَّى عطلة الطمث؛^(٥) لما يُسبِّبه ذلك من تعب

(١) الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢، ١٤٠٦ هـ، ج ١، ص ٣٩. وانظر أيضاً:

- ابن رشد (الجد)، أبو الوليد محمد بن أحمد. المقدمات الممهّدات، تحقيق: محمد حجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٨٨ م، ج ١، ص ١٢٤.

(٢) الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف. المهذب في فقه الإمام الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت.)، ج ١، ص ٧٩.

(٣) الكسائي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج ١، ص ٤١. وانظر أيضاً:

- ابن رشد الجد، المقدمات الممهّدات، مرجع سابق، ج ١، ص ١٢٤.

(٤) فاخوري، سبيرو. موسوعة المرأة الطبية، بيروت: دار العلم للملايين، ط ٦، ٢٠٠٦ م، ص ٩٤-٩٦. وانظر أيضاً:

- السبيعي، عدنان. الصحة النفسية للمرأة والأم، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٨ م، ص ٣١-٣٤.

يُقَدَّر حجم الدم والسوائل المفقودة من جسم المرأة أيام الحيض بنحو ٣٤ ميللتر من الدم، ومثلها من السوائل، ولو أدّت الحائض الصلاة فإنَّها تتسبَّب في هلاك الجهاز المناعي بجسمها؛ لأنَّ كريات الدم البيضاء التي تؤدِّي دوراً مهماً في المناعة تضيع خلال دماء الطمث المفقودة من الجسم. وينصح الأطباء النساء بالاستراحة وتناول الوجبات الغذائية في أثناء الطمث؛ لكيلا يضيع من الجسم الدم وجميع الأملاح الثمينة، وهنا تتضح أيضاً حكمة منع الصلاة والصوم للنساء في أثناء الحيض. انظر الإعجاز العلمي في تحريم صلاة المرأة الحائض:

تاريخ التصفُّح: ٢٠/٣/٢٠١٩ م (https://www.albayan.ae/five-senses/2012-08-14-1.1708437)

(٥) شرعت بعض دول العالم، مثل اليابان والهند وإندونيسيا وإيطاليا، في تقرير إجازة الطمث؛ وهي عطلة عن العمل تُقدِّم للمرأة عند بداية دورتها الشهرية؛ ما يُؤيِّد التشريع الإسلامي في إسقاطه بعض العبادات البدنية عن المرأة، =

وإرهاق لها، وهذا من تمام مراعاة الشارع لأصل الخُلقة وهذه الفطرة في النساء.

فاعتبار الطهارة من دم الحيض والنفاس، وإسقاط الفروض في هذا الوقت الذي تمرُّ به النساء، فيه مراعاة للفطرة الطبيعية للمرأة، والجِبَلَّة التي خُلقت عليها، وهو مقصد شرعي كما سبق بيانه.

ومن رحمة الشرع الحنيف واعتداده بمقصد مراعاة الفطرة أنه سمَّى الطلاق الذي يقع أثناء الحيض والنفاس الطلاق البدعي؛ أي إنَّه على غير السنَّة، فيُحرَّم، ويُجَبَّر الرجل على الرجعة. وقد اختلف الفقهاء في ترتُّب أثره عليه، ووقوعه من عدمه؛ فأجمع الجمهور على وقوعه،^(١) في حين خالف ابن تيمية وابن القيم، وقالوا بعدم وقوعه،^(٢) واستدلوا بأدلة عديدة تُفند رأي الجمهور. ويُمكن لنا أن نضيف إلى الاستدلال مقصد مراعاة الفطرة؛ نظراً إلى ما سبق بيانه من التغيُّرات الجسدية والنفسية التي تصيب المرأة في تلك المرحلة، فيُحكَّم بعدم وقوع الطلاق في أثناء الحيض أو النفاس، ويُمكن اعتبارها -على الأقل- فتوى في بعض الحالات.

ب- أثر الفطرة في أحكام الصلاة:

تُعَدُّ الصلاة عماد الدين، وقد راعى الشرع الفطرة في هذه العبادة العظيمة بسنِّ تشريعات خاصة، منها: القصر والجمع لسبب من الأسباب، مثل السفر والمرض، فتُقصر الصلاة الرباعية، وتُصلَّى ركعتين فقط، وتُجمَع الصلاتان في وقت واحد، من باب التيسير

=مراعاة لفطرتها. انظر الرابط الإلكتروني:

- https://ar.wikipedia.org/wiki/إجازة_الطمث/ (تاريخ التصفُّح: ٢٠/٣/٢٠١٩م)

- <https://www.elfagr.com/2535394>

(١) الكساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج٣، ص٩٤. وانظر أيضاً:

- ابن رشد (الحفيد)، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة: دار الحديث، (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)، ج٣، ص٨٧.

- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٩م، ج١٠، ص١١٤.

- البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، مرجع سابق، ج٥، ص٢٤٠.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج٣٣، ص٢٢. وانظر أيضاً:

- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي. زاد المعاد في هدي خير العباد، بيروت والكويت: مؤسسة الرسالة ومكتبة المنار الإسلامية، ط٢٧، ١٤١٥هـ، ج٥، ص٢١٣-٢٢٠.

ورفع الحرج، وهو مقصد شرعي مبني على الفطرة. كما راعت الشريعة الاختلافات الفطرية بين الرجل والمرأة، فاختلقت بعض الأحكام بينهما.

- اختلاف بعض الأحكام في الصلاة بين الرجل والمرأة:

راعت الشريعة الإسلامية الفطرة (النظام التكويني الخلقي للإنسان في جانبه الجسدي)، وظهر ذلك جلياً في مراعاة الاختلاف الطبيعي بين المرأة والرجل، فأسقطت بعض الواجبات عن المرأة، مثل: حضور الجماعة في الصلوات،^(١) وصلاة الجمعة،^(٢) وإجازتها لمن ترغب في ذلك من دون تكليف؛ تيسيراً لها، ورفعاً للحرج عنها، وهما مما تستوجهه الفطرة؛ فمقصد التيسير مبني على الفطرة. وفي الوقت نفسه، حثت على حضورها صلاة العيدين، حتى لو كانت حائضاً، فتحضر، وتعتزل المصلّي؛ لما في ذلك من خير وفلاح، فهي إحياء لشعيرة من شعائر الإسلام، ومحل شكر للمولى عزّ وجلّ، واجتماع للمسلمين، وإشهار لفرحتهم بعيدهم الذي شرعه الله لهم، ودعوات صالحات للمسلمين.

وكذلك لم يوجب الشرع عليها الإمامة،^(٣) والأذان،^(٤) والإقامة للرجال؛ حفاظاً

(١) اختلفت المذاهب الفقهية في تقرير الأفضل للمرأة؛ أهو صلاتها في بيتها أم في المسجد؟. انظر:

- الكساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج ١، ص ١٥٥.

- الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج ١، ص ١٧٧.

- ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٤٩.

(٢) الكساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٥٨. وانظر أيضاً:

- ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مرجع سابق، ج ١، ص ١٦٧.

- الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٠٥.

- ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٥٠.

(٣) لا يجوز للمرأة إمامة الرجال. انظر:

- الكساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج ١، ص ١٥٧.

- ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مرجع سابق، ج ١، ص ١٥٥.

- البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٣٢.

أما إمامة النساء فأجازتها المذاهب ما عدا المالكية.

(٤) يُكره للمرأة أن تُؤدّن، ويُستحب لها أن تقيم؛ لأنّ في الأذان رفعاً للصوت خلافاً للإقامة؛ إذ لا يُرفع فيها الصوت بالنسبة إلى جماعة النساء. ولهذا جاءت كراهة الأذان للمرأة بالاتفاق. انظر:

- الكساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج ١، ص ١٥٠.

عليها، وصيانة لها من كل أسباب الفتنة؛ لأنَّ ما تقتضيه الإمامة من ظهور وبروز قد يؤدي إلى الافتتان بها في الصلاة، التي تتطلَّب التَّعبُّد والخشوع. ولم يوجِب عليها أيضاً رفع الصوت في الصلاة، وميَّزها بصفة الجلوس في أثناء التشهُد، وهذا كله من تمام مراعاة صفتي الاحتشام والحياء فيها، وجعل لباسها في الصلاة يختلف عن لباس الرجل؛ لاختلاف عورتها عن عورته، وفي ذلك حفظ للمرأة حتى في أثناء العبادة.

٢- أثر الفطرة في أحكام الزكاة والصيام والحج:

بعد أن بيَّنا أثر الفطرة في الطهارة والصلاة، سنعرض هنا بعض المسائل الفقهية التي يظهر فيها ارتباط الفطرة بأحكام الزكاة والصيام والحج.

أ- أثر الفطرة في أحكام الزكاة:

تشريع الزكاة بما فيه من مؤونة للفقير وتطهير لمال الغني، وبما تُخلِّفه من أثر نفسي بعد سدِّ خَلَّة المحتاج، وإعطاء حق المولى عَزَّجَلَّ في مال الغني، وتكافل اجتماعي بين الأفراد ممَّا يتوافق مع مقصد حفظ الفطرة البشرية، في الرأفة والتكافل والإحساس بالآخرين؛ كل ذلك يحفظ إنسانية الإنسان، فيحفظ فطرته. ومن المسائل التي يظهر فيها ارتباط هذا الركن بالفطرة: ومقدار النصاب في الزكاة، وزكاة الخُلِّي.

- شروط المال الذي تجب فيه الزكاة ومقادير الأنصبة:

لوجوب الزكاة شروط، منها: المُلْك التام للمال، والنماء، وبلوغ النصاب، والسلامة من الدين، وحولان الحول، وأن يكون المال فاضلاً عن الحوائج الأصلية للمالك؛ فلا تجب الزكاة بمُجرَّد ملك المال، ولو كان الأمر كذلك لكان فيه حرج وتعسير على المُكلِّفين، فكان اشتراط الشارع هذه الشروط منتهى مراعاة مقصد الساحة والتيسير المنبني على الفطرة.

== القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي. الذخيرة، تحقيق: سعيد أعراب، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٤م، ج ٢، ص ٦٤.

- الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج ١، ص ١١١.

- البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٣٢.

غير أن مقادير الأنصبة في الأموال الزكوية تختلف تبعاً لاختلاف هذه الأموال، وتقدير هذه الأنصبة لا يزيد على رُبع العشر، أو نسبة اثنين ونصف في المئة من مجموع الأموال، بَعْضُ النظر عن وعائها الزكوي. فتقدير هذه النسبة الضئيلة يُلحَظ فيه اعتداد الشارع بمقصد مراعاة الفطرة والرأفة وطبيعة الإنسان المغروس فيها حب المال. قال تعالى: ﴿وَأَيُّ الْمَالِ عَلَىٰ حَيْهٖ﴾ [البقرة: ١٧٧]، وقال سبحانه: ﴿وَتَجُوبُونَ أَلْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾ [الفجر: ٢٠]، فلو كانت النسبة كبيرة لامتنع بعض المسلمين عن إخراج الزكاة.

ب- أثر الفطرة في أحكام الصيام:

تبدو عبادة الصيام ثقيلة على النفس؛ لما فيها من إجهاد للبدن، ولكن فرحة الناس بقدم شهر الصوم، وإتمام العبادة، دليل على توافق هذا الركن مع الفطرة. ومن المسائل التي تُبيِّن علاقة تشريع الصيام بالفطرة: شروط وجوب الصوم: البلوغ والعقل والقدرة واعتبار هذه الشروط يُلحَظ فيه مقصد مراعاة الفطرة والطبيعة البشرية، ولولا هذه المراعاة، لكان تكليفاً بما لا يطاق، وهو مما يُخالف هذا المقصد.

- الأعدار المبيحة للإفطار في رمضان:

قال تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقال رسول الله ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنِ الْمُسَافِرِ شَطْرَ الصَّلَاةِ وَالصَّيَامِ، وَعَنِ الْحَامِلِ وَالْمُرْضِعِ".^(١)

فصيام رمضان واجب إلا على مَنْ كان له عذر، فيُرَخَّص له الإفطار. والأعدار المبيحة للفطر هي:^(٢) المرض، والسفر، والحمل، والإرضاع، والجهاد، والإكراه، والكِبَرُ،

(١) رواه الترمذي والنسائي في سننهما، قال الترمذي: "حديث حسن". انظر:

- الترمذي، الجامع الصحيح، مرجع سابق، أبواب: الصوم، باب: ما جاء في الرخصة في الإفطار للحبل والمرضع، ج ٣، ص ٨٦، حديث رقم: (٧١٥).

- النسائي، السنن الكبرى، مرجع سابق، كتاب: الصيام، باب: ذكر اختلاف معاوية بن سلام وعلي بن المبارك في هذا الحديث، ج ٣، ص ١٥١، حديث رقم: (٢٥٩٦).

(٢) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤٢١. وانظر أيضاً:

- القرافي، الذخيرة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥١٢-٥١٧.

والكِبَر، والجوع والعطش الشديدان. وهي منظومة في البيتين الآتين:

وَعَوَارِضُ الصَّوْمِ الَّتِي قَدْ يُعْتَفَرُ لَلْمَرِّ فِيهَا الْفَطْرُ تَسْعُ تُسْتَطَرُّ
جَبَلٌ وَإِذْضَاعٌ وَإِكْرَاهُ سَفَرٌ مَرَضٌ جِهَادٌ جُوعُهُ عَطَشٌ كِبَرٌ^(١)

إذ يباح لأصحاب هذه الأعذار الإفطار في شهر رمضان، ويتعيّن عليهم قضاء ما أفطروه بعد انقضاء الشهر، على تفصيلات في المذاهب الفقهية. والمقصد من ذلك هو التيسير، ورفع الحرج عنهم، وعدم تكليفهم بما قد يؤدي إلى التهلكة والضرر. وهذا المقصد العظيم مبني على الفطرة، وهو من باب الرُّخْص، وقد بيّنا علاقة الرخصة بالفطرة في الباب الأول من الدراسة.

ت- أثر الفطرة في أحكام الحج:

يُعدُّ الحج من أكثر العبادات مشقة؛ لذا اقترن وجوبه بالقدرة والاستطاعة البدنية والمالية. وعلى الرغم من ذلك، فإنَّ النفوس في جِلَّتْهَا تمفو إليه، وتبذل الغالي والنفيس للظفر بزيارة بيت الله الحرام، وأداء هذا الركن من العبادة.

ذكر طه عبد الرحمن أنَّ اجتماع الناس الحسبي في الحج ما هو إلا تذكير لهم باجتماعهم الغيبي يوم أخذ منهم الميثاق الأول^(٢) المذكور في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿٧٢﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢]. وهو الميثاق الذي قال عنه بعض العلماء إنَّه الفطرة، وقد بيّنا أنَّه ما عُرس في الفطرة ورُكز فيها من عهد بين الخالق وعباده؛^(٣) فاجتماع الناس في الحج تذكير بما فُطر عليه الناس.

= - الشيرازي، المذهب في فقه الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٢٨.

- ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٤٩-١٥٧.

(١) نظم ابن عابدين. انظر:

- ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤٢١.

(٢) عبد الرحمن، طه. سؤال الأخلاق، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ٥، ٢٠١٣م، ص ١٦٦.

(٣) تناولنا هذه المسألة مُفصَّلةً صفحة (٧٢) وما بعدها في هذا الكتاب.

سنعرض فيما يأتي بعض الأحكام التي تراعي فطرة المرأة في الحج.

- اختلاف أحكام الحج بين المرأة والرجل:

توجد أحكام في فريضة الحج يظهر فيها اختلاف بين المرأة والرجل،^(١) ويعود سبب هذا الاختلاف إلى الفطرة والجيلة والخلفة. وفي ما يأتي أهم الأحكام المختلفة بين الجنسين:

اختلاف أحكام الحج بين الرجل والمرأة	
الرجل	المرأة
في هيئة الإحرام:	
لا يلبس الثوب المخيط.	يتعين عليها لبس ما هو أستر لها، ويشمل ذلك ستر جميع بدنها ما عدا الوجه والكفين.
إحرامه في رأسه؛ فلا يغطيه.	إحرامها في وجهها؛ فلا تغطيه.
يتعين عليه رفع صوته في التلبية.	يتعين عليها خفض صوتها في التلبية.
في هيئة السعي والطواف:	
الرمل في السعي والطواف.	السعي والطواف مشياً.
الأمر بالصعود إلى الصفا والمروة.	عدم الأمر بالصعود إلى الصفا والمروة.
القرب من البيت أفضل.	البُعد عن البيت أفضل عند الزحمة.
في هيئة المناسك:	
الحلق أفضل من التقصير.	التقصير أفضل، والحلق مكروه.

فالملاحظ على هذه الأحكام أنَّها راعت مقصد حفظ الفطرة الطبيعية للمرأة وجيلتها، فكلفها الشارع بما يتوافق وهذه الفطرة، وبما يحفظها، ويسترها، ويصونها، ويرعاها؛ إذ يتعين عليها أن تلبس ما يسترها، وألا ترفع صوتها، وأن تسير مشياً في السعي والطواف،

(١) السغدني، أبو الحسن علي بن الحسين بن محمد الحنفي. التنف في الفتاوى، تحقيق: صلاح الدين الناهي، عمّان وبيروت: دار الفرقان ومؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٨٤م، ج ١، ص ٢٠٤. انظر:

- الخطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٤٠.
- الماوردي، الحاوي الكبير، مرجع سابق، ج ٤، ص ٩٢-٩٥.
- البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤٠٧، ٤٢١، ٤٨٨.

وأن تباعد عن البيت العتيق والحجر الأسود عند الزحمة؛ لما قد ينتج عنه من محذور، وحفاظاً على حياء المرأة وسترها، وكذا رعاية لضعفها الجسدي، وفي كل هذا رعي لفطرتها. والمشروع للمرأة التقصير لا الحلق؛ للتحلل من الإحرام، لقوله ﷺ: "لَيْسَ عَلَى النِّسَاءِ حَلْقٌ، إِنَّمَا عَلَى النِّسَاءِ التَّقْصِيرُ."^(١) وفي هذا منتهى المراعاة لمقصد حفظ فطرة المرأة التي فُطرت على حُبِّ التزيّن والتجمل.

بهذه النماذج المختارة في كل باب من أبواب العبادات؛ من: طهارة، وصلاة، وزكاة، وصيام، وحج، يتضح أنّ للفطرة أثراً عميقاً يتجلّى في تشريع العبادات. واختيار بعض النماذج فقط من كل باب يُنبئ باليد الطولى للفطرة في التشريع؛ فالإسلام بمنهجه التشريعي مبني على الفطرة والحفاظ عليها.

ثانياً: أثر الفطرة في أحكام الأسرة والمعاملات المالية

بعد أن بيّنا سابقاً أثر الفطرة في العبادات، وذكرنا تطبيقات ونماذج مختارة تُبيّن هذا الأثر، سنعمل على بيان ارتباط الفطرة بالأحكام الشرعية، في باب الأسرة والأحوال الشخصية، وكذلك في باب المعاملات المالية.

١- أثر الفطرة في أحكام الأسرة:

سنحاول سبر المسائل التي يظهر فيها جلياً اعتماد التشريع على الفطرة، في باب الأحوال الشخصية، والأمثلة على ذلك كثيرة؛ ما يجعلنا نكتفي بنماذج للتمثيل.

أ- أثر الفطرة في الولاية على النكاح:

لا يُمكن الإحاطة بكل مسائل النكاح، واستقراء دور الفطرة فيها، ولكن يُمكن عرض بعض المسائل التي يظهر فيها دور الفطرة بصورة جلية، مثل الولاية. فاعتبار الولي

(١) رواه أبو داود والدارمي في سنتهما وصححه الألباني. انظر:

- السجستاني، سنن أبو داود، مرجع سابق، كتاب: المناسك، باب: الحلق والتقصير، ج٢، ص٢٠٣، حديث رقم: (١٩٨٤).

- الدارمي، سنن الدارمي، مرجع سابق، كتاب: المناسك، باب: مَنْ قَالَ: لَيْسَ عَلَى النِّسَاءِ حَلْقٌ، ج٢، ص١٢١٢، حديث رقم: (١٩٤٦).

- الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مرجع سابق، ج٢، ص١٥٧.

في النكاح يُوافق مقصد مراعاة الفطرة؛ ذلك أنَّه الركن الشديد الذي تأوي إليه المرأة، فيصونها، ويحفظ حقوقها بغيرته على عرضة، والدفع بكل ما يُمْكِن أن يشينه.

- مسألة اشتراط العدالة في الولي:

ذكر العلماء ثمانية شروط للولاية، ستة منها مُتَّفَق عليها، وهي: أن يكون الولي حُرّاً، وبالغاً، وعاقلاً، وذكراً، وحلالاً، ومسلماً، واثنان مختلف فيهما، وهما: أن يكون رشيداً، وعدلاً.^(١)

وسبب اختلافهم في شرط عدالة الولي، مرده أساساً إلى الاحتكام إلى الفطرة من عدمه؛ فَمَنْ لم يشترط العدالة في ولي المرأة في النكاح، أحال الأمر على مقصد حفظ الفطرة، مُعلِّلاً ذلك بأنَّ الوازع الطبيعي، وهو فطرة الأبوة، يمنع الولي من التقصير بمن يواليها من النساء، أو الإضرار بها؛ فلا يجزؤ على جلب العار لنفسه ولوليته إن هو قصر في اختيار مَنْ يُكافئها.^(٢) فاستناداً إلى القاعدة الفقهية، فإنَّ الوازع الطبيعي مُغْنٍ عن الإيجاب الشرعي؛ إذ للفطرة دور كبير في ولاية الرجل عَمَّن يتولّاها من النساء، بحيث تزعه عن التقصير والإخلال بدوره، ولا يُتصوّر أن يدفع الولي وليته إلى الهلاك والضرر إلا مَنْ انحرف عن فطرته، فكان هذا سبباً رئيساً في عدم اشتراط العدالة.

ومن نافلة القول بيان أن اللجوء إلى الولي، وما فيه من الركون إلى الأمان والسند، والإحساس بهما بالنسبة إلى المرأة؛ هو مراعاة لمقصد الفطرة.

ب- أثر الفطرة في مسائل الحضانة والرضاعة:

شُرِّعت الحضانة لحفظ مصالح الصغير، ودفع الضرر والهلاك عنه؛ لعجزه عن القيام بشؤونه. فهي واجبة شرعاً وعقلاً وفطرةً، وتُعدُّ من أهم مسائل فقه الأسرة التي يظهر فيها بجلاء احتكام التشريع إلى مقصد حفظ الفطرة، ويُمْكِن ملاحظة ذلك في عدة مسائل تشريعية منها:

(١) الخطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، مرجع سابق، ج٣، ص٤٣٨. وانظر أيضاً:

- الكلوذاني، الهداية على مذهب الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، مرجع سابق، ص٣٨٥.

(٢) السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ج١، ص٧٨. وانظر أيضاً:

- ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مرجع سابق، ج٣، ص٤٠.

- الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج٩، ص٩٦.

- الأحق بالحضانة:

اتفق الفقهاء على أن الحضانة للأبوين ما لم يتفرقا بالطلاق، فتقوم الأم بمسؤوليتها تجاه الصغير، وتتعهّد طعامه وشرابه وتنظيفه ونومه وغير ذلك، ويقوم الأب بدوره في الإنفاق، ويشتركان معاً في تعليمه وتأديبه. أمّا في حالة الطلاق والافتراق، فقد أوكلت الشريعة أمر الحضانة إلى الأم لاعتبارات عدّة، على رأسها مراعاة مقصد الفطرة؛ إذ تُعدّ الأم أحق بالحضانة^(١) فهي أكثر حناناً وقرباً للطفل، ولديها الاستعداد للتضحية والسهر في سبيل تربيته، إضافةً إلى خصيصتين فطريتين لا يملكها أحد غيرها؛ أولاهما أن الطفل جزء منها كبر في أحشائها ونها، وثانيتها أنّها المسؤولة عن إرضاعه.

فالأم تملك مقوّمات الحضانة بالفطرة والطبيعة البشرية، وهي تستوي في الحضانة بغضّ النظر عن دينها؛ (مسلمة، كتابية، مجوسية)؛^(٢) لأنّها الأم ببساطة، ودواعي الحضانة وشروطها متوافرة فيها. قال العز بن عبد السلام: "وتقدّم الأم الجاهلة بأحكام الحضانة فيها على العمّة العالمّة بأحكامها؛ لأنّ طبعها يحثّها على معرفة مصالح الطفل، وعلى القيام بها، وحثّ الطبع أقوى من حثّ الشرع."^(٣)

وعلى الرغم من قرب الأب، فإنّه لا يملك شفقتها، ولا استعداداتها الفطرية، ولا طبيعتها البشرية. وليس الذكر كالأنثى؛ فلا يُمكنه حضانة الطفل، والإشراف على متطلّباته في المرحلة العمرية الأولى؛ لذا تنتقل الحضانة إلى أقرب امرأة تجاري الأم، ولديها من الخصائص ما للأم، فتكون لأم الأم، وتقدّم النساء في الحضانة، الأولى فالأولى، بحسب درجة القرب من المحضون. وعلى الرغم من اختلاف المذاهب في ترتيب مستحقي

(١) السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٠٧. وانظر أيضاً:

- ابن البرادعي، أبو سعيد خلف بن أبي القاسم المالكي. التهذيب في اختصار المدونة، دراسة وتحقيق: محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط ١، ٢٠٠٢م، ج ٢، ص ٤٠٠.
- الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٦٥.
- الكلوزاني، الهداية على مذهب الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، مرجع سابق، ص ٥٠١.

(٢) الإسلام ليس شرطاً إلّا عند الحنابلة.

(٣) السلمي، الفوائد في اختصار المقاصد، مرجع سابق، ج ١، ص ٨١.

الحضانة،^(١) فقد روعي فيه مصلحة الصغير ومنفعته، وتقديم الحاضن الأكثر حناناً وقدرةً على القيام بشؤون المحضون ورعاية ومصالحه، فيتجلى مقصد مراعاة الفطرة.

- الأحق بإرضاع الصغير:

الرضاعة حق يكتسبه الصغير، وعملية يقوم بها بصورة غريزية فطرية منذ الولادة. ولكن، من الأحق بإرضاع الصغير؟

اتَّفَقَ فقهاء المذاهب الفقهية^(٢) على أن الأم (سواء كانت زوجة لأب الصغير، أو مُطلَّقة منه غير مُتزوَّجة بغيره) هي الأحق بإرضاع صغيرها. قال تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْزِعَ الرِّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]. وهذا من تمام التوافق ومقصد مراعاة الفطرة؛ فالأمهات جميعاً يُرضعن صغارهن؛ سواء أكان ذلك في عالم البشر أم عالم الحيوان، وإعطاء الأم هذا الحق هو إثبات يُؤكِّد موافقة التشريع للفطرة، وملاءمته لها.

غير أن بعض الفقهاء اشتروا شروطاً لا يُسلِّم لهم بها؛ لأنَّها أساساً تُخالِف مقصد مراعاة الفطرة، فتجعل قولهم مرجوحاً بالفطرة قبل الشرع، مقابل القول الراجح؛ وهو أنَّ للأم الحق بإرضاع صغيرها. فمثلاً، المرأة الشريفة لا تُرضع في المذهب المالكي،^(٣) وهذا

(١) اختلفت المذاهب الفقهية في ترتيبها لمستحقي الحضانة، والاختلاف واقع أحياناً في المذهب نفسه. للاطلاع على الترتيب حسب كل مذهب، انظر:

- الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج ٤، ص ٤٠-٤٣.
- الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٢٧.
- الماوردي، الحاوي الكبير، مرجع سابق، ج ١١، ص ٥١١.
- البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، مرجع سابق، ج ٥، ص ٤٩٦.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي القرطبي. المحلى بالآثار، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج ١٠، ص ١٤٣.
- (٢) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كتنز الدقائق، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٢١. وانظر أيضاً:
 - القرافي، الذخيرة، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٧٠.
 - الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٦٢.
 - الشريف، أبو علي محمد بن أحمد بن أبي موسى. الإرشاد إلى سبيل الرشاد، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤١٩هـ، ص ٣٢٦.
- (٣) القرافي، الذخيرة، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٧١. وانظر أيضاً:
 - الخرشبي، شرح مختصر خليل للخرشي، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٣٨.

كان عرفاً سائداً في وقت ما. وللزوج منع زوجته من إرضاع صغيرها؛ لأن ذلك يجرمه الاستمتاع بها في المذهب الشافعي.^(١) وبهذين القولين، فإنهم حرّموا الأم والصغير من نعمة فطرية كبيرة منحها الله إياهما من دون مُسوّغ شرعي؛ فالفطرة تأبى ذلك وتأنفه. ومن الناحية المقاصدية وفقه الموازنات، فإنّ المصالح المتأتية من الرضاعة تفوق بأضعاف المصالح من منعها، فتقدّم المصالح الكثيرة على القليلة منها. يضاف إلى ذلك أنّ الفتاوى تتغيّر بتغيّر الزمان، وقد ولى زمن ترفع الشريفة عن إرضاع صغيرها، فتحرّم من أهم غريزة فطرية في الأمومة، وقد أثبت العلم الحديث عديد الفوائد الجسدية والنفسية للرضاعة الطبيعية؛^(٢) فهي تحمي الأم من كثير من أنواع الأورام الخبيثة والسرطانات. أمّا فوائد الرضاعة الطبيعية للصغير فلا يمكن حصرها، ومن ذلك: زيادة نسبة ذكاء الطفل، وتجنّبه كثيراً من الالتهابات والأمراض، ولا سيما أمراض الحساسية. وفي ما يخصّ الفوائد النفسية، فإنّ الارتباط العاطفي بين الأم وصغيرها أثناء الرضاعة يسهم في تنشئة الطفل تنشئة سليمة بعيداً عن الانحرافات السلوكية والعقد النفسية؛ فحليب الأم هو الغذاء المثالي الذي يفي بحاجات الرضيع في الأشهر الأولى من حياته، وما أثبتته العلم الحديث من فوائد لهذا الحليب يؤكّد ملاءمة التشريع الرباني للفطرة، وما كان من اجتهاد مجالفها فهو مرجوح.

إنّ مسائل أحكام الأسرة التي يظهر فيها توافق التشريع والفطرة كثيرة، ولا يسع الموضوع هنا لإيرادها كلها، ولا سيما في باب النفقة، وكيفية الطلاق، وباب الإرث، ولكنّ يُمكن القول: إنّ التشريع الإسلامي في الأحوال الشخصية هو تشريع فطري بامتياز.

ت- أثر الفطرة في زواج المسيار:

شهد هذا العصر أنواع عديدة من الزواج، مثل زواج المسيار، وهو "الزواج الشرعي المستوفي للأركان والشروط، لكنّه يتضمّن تنازل الزوجة عن بعض حقوقها الشرعية المترتبة

(١) الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٦٢.

(٢) لتعرّف مزيد من فوائد الرضاعة الطبيعية، انظر:

- يوسف، محمد كمال السيد. "مزايا وفوائد الرضاعة الطبيعية"، مجلة أسبوط للدراسات البيئية، العدد: (٣٠)،

٢٠٠٦م، ص ٦٢.

- قطار، فايز. الأمومة: نمو العلاقة بين الطفل والأم، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة

عالم المعرفة رقم: (١٦٦)، ١٩٩٢م، ص ٩٥ وما بعدها.

على الزواج، مثل: النفقة، أو السكن، أو المبيت، ويأتي لزيارتها من وقت لآخر دون تحديد وقت، وذلك بالاختيار والتراضي".^(١)

فهذا الزواج هو عقد بين زوجين مُكتمِل الأركان والشروط من حيث شكل الزواج الشرعي، غير أنَّ الزوجة فيه تتنازل عن حقها في النفقة، أو المبيت، أو السكن، وتكتفي بزيارات من الزوج.

وقد اختلف الفقهاء في الحكم على هذا النوع من الزواج، بين مجيز له، ومانع منه، ولكل أدلته التي استند إليها؛ فبرّر المجيزون^(٢) بأنَّه زواج استوفى الشروط والمقومات الشرعية، فالعقد قد استكمل جميع الأركان والشروط المتفق عليها عند الفقهاء، والمتوافرة في النكاح الشرعي، من حيث الإيجاب والقبول، والشهود، والولي، والمهر. وكذلك ترتب عليه آثار النكاح من حلية الاستمتاع، وإثبات النسب، وحرمة المصاهرة. وأغلب المجيزين قالوا بالإباحة مع الكراهة؛ فالأصل في الزواج السكينة والمودة والرحمة وقيام كل فرد بواجباته، ولكنَّ هذا الزواج أوجبه الضرورة وتطوّر المجتمع. وقد ذكر القرضاوي صوراً وتطبيقات عديدة استدعت عقد هذا النوع من الزواج،^(٣) من بينها: التقليل من نسبة العنوسة، وإحصان المطلقة والأرملة، ولا سيما مَنْ كان لها أولاد. قال القرضاوي في ذلك: "هذا النوع من الزواج ليس هو الزواج المثالي المنشود، ولكنَّه الزواج الممكن، والذي أوجبه ضرورات الحياة وتطوّر المجتمعات، وظروف العيش. وعدم تحقيق كل الأهداف

(١) المطلق، عبد الملك بن يوسف. زواج المسيار: دراسة فقهية واجتماعية ونقدية، الرياض: دار ابن لعبون للنشر والتوزيع، ١٤٢٣هـ، ص ٧٧. انظر:

- القرضاوي، يوسف. "حول زواج المسيار"، مجلة المجتمع الكويتية، العدد: (١٢٦٦)، ٩/٥/١٩٩٧م، ص ٣١.
(٢) من هؤلاء: الشيخ عبد العزيز بن باز، وعبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ مفتي عام المملكة العربية السعودية، وعبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، وعبد الله بن منيع، ونصر فريد واصل، ويوسف القرضاوي، وأحمد حجي كردي. انظر:
- المطلق، زواج المسيار: دراسة فقهية واجتماعية ونقدية، مرجع سابق، ص ١١٢-١١٨.
- الأشقر، أسامة عمر سليمان. مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، عمان: دار النفائس، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ١٧٥ وما بعدها.

(٣) القرضاوي، يوسف. زواج المسيار: حقيقته، وحكمه، الرابط الإلكتروني:

(تاريخ التصفُّح ١٦/١٠/٢٠٢٠م) <https://www.al-qaradawi.net/node/5080>

المرجوة من الزواج لا يلغى العقد، ولا يُبطل الزواج، إنما يحدسه، وينال منه." (١)

أما المانعون^(٢) فرأوا أنه يعود بالإبطال على مقاصد الأسرة؛ فالزوج يتخلّى عن قوامته في الأسرة بتخلّيه عن النفقة، ويتنازل عن مسؤولية الإشراف على الأهل، ورعاية الأولاد وإحكام تربيتهم، فضلاً عمّا في هذا الزواج من إهانة للمرأة وكرامتها وإن رضيت بذلك، وافتقاره إلى السكن النفسي؛ فهو لا يُحقّق من مقاصد الزواج إلاّ المتعة والأنس بين الزوجين فقط.

- وجه إعمال الفطرة:

زواج المسيار من حيث الشكل والصورة هو زواج توافرت أركانه وشروطه؛ فهو زواج صحيح، ولكنّ بالنظر إلى المقاصد الأسرية، وبناءً على انبناء المقاصد على الفطرة، فإنّه لا يُحقّق أغلبها. فإنّ حقّق الإحصان فهو لا يُحقّق السكن، وإنّ كان الإحصان والإعفاف مطلب فطري، فإنّ تماسك الأسرة واستقرارها ورعاية الأبناء من متطلّبات الفطرة أيضاً، فهذا الزواج مُجافٍ للفطرة ومقتضياتها؛ من: تحقيق الأسرة القائمة على القوامه من الزوج، والسكن الروحي، والأنس النفسي، والرعاية الكاملة للأسرة والأبناء؛ توجيهاً، وتعليماً، وتربيةً، ونحو ذلك. فهو إذن يمسّ البناء الأساس والاستقرار المكين للأسرة التي تُعدُّ الركيزة الأولى للمجتمع السليم.

٢- أثر الفطرة في أحكام المعاملات المالية:

لا يُمكن حصر العقود والمعاملات التي يظهر فيها توافق التشريع مع الفطرة؛ لذا سنكتفي بإيراد نماذج تُبيّن أنّ التشريع الإسلامي مُوافقٍ للفطرة في كل ما يخصّ تعامل الناس بعضهم مع بعض؛ جلباً لمصالحهم.

(١) الفرضاوي، زواج المسيار: حقيقته، وحكمه، مرجع سابق، ص ١٠.

(٢) من العلماء الذين قالوا بمنع هذا الزواج: محمد ناصر الدين الألباني، عبد العزيز المسند وعمر سليمان الأشقر، وعلي القرة داغي، ومحمد الراوي، ومحمد الزحيلي. انظر:

- المطلق، زواج المسيار: دراسة فقهية واجتماعية ونقدية، مرجع سابق، ص ١٢٠.

- الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، مرجع سابق، ص ١٢٠-١٢٣، ص ١٧٩ وما بعدها.

أ- أثر الفطرة في عقود المعاوضات:

شُرِّعت عقود المعاوضات، مثل البيع والإجارة؛ تيسيراً على الناس، ورفعاً للحرص عنهم. ومن ثمَّ، فإنَّ تبادل الأعيان والمنافع بين الناس، وحصول طرفي العقد على حقوقها بتملك العين أو المنفعة، وقبض العوض المالي؛ كل ذلك يُعدُّ من تمام مراعاة الفطرة ومقتضياتها ومتطلباتها. ومن المسائل التي يظهر فيها رعي التشريع للفطرة: تحريم بيع الغرر وما يضر الناس، تتسبَّب هذه المعاملات المنهي عنها في الإضرار بالناس، ونشر البغضاء والشحناء والعداوة بينهم. والفطرة بوصفها نظاماً تكوينياً في الإنسان، يقبل الحق وما يقتضيه مع القدرة على التمييز، يجعلها تنفر من كل ما سبق، فيلاحظ مقصد مراعاة الفطرة البشرية في نهي الشارع عنها.

- إباحة عقود السَّلَم والاستصناع والتقسيت:

أباح الشرع الحنيف عقوداً عدَّة؛ لما يترتَّب عليها من جدوى اقتصادية، ومصالح شرعية متبادلة بين الناس، ولما ينجم عنها من تيسير ورفع للحرص. ومن هذه العقود، عقد السَّلَم، و"هو أن يُسَلَّم عوضاً حاضراً في عوض موصوف في الذمة إلى أجل، ويُسمَّى سَلماً وسلفاً."^(١) وما يميِّز هذا العقد من غيره هو تعجيل الثمن، وتأخير السلعة الموصوفة في الذمة لأجل مُحدَّد، ودليل إباحته قول رسول الله ﷺ: "مَنْ أَسْلَفَ فِي شَيْءٍ، فَفِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ، وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ، إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ."^(٢) وقد أجمع عامة الفقهاء على إجازته على الرغم من أنه بيع معدوم؛ لحاجة الناس إليه. فأصحاب القدرات الإنتاجية، مثل المزارعين وأصحاب المصانع، قد لا تكون لديهم السيولة المالية النقدية للإنتاج قبل تمامه لتوفير ما يلزم من وسائل و مواد خام وتكاليف إنتاج، فكان ترخيص بيع السَّلَم أن يتسَلَّموا الثمن مُقدِّماً؛ على أن يُسَلَّموا المُنتَج بعد المدَّة المُحدَّدة في العقد، وبحسب المواصفات المطلوبة.

أما عقد الاستصناع، فشرح الكاساني صورته بقوله: "فهي أن يقول إنسان لصانع - من خفاف، أو صفار، أو غيرهما-: اعمل لي خُفّاً، أو آنية من أديم أو نحاس، من عندك

(١) ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٠٧.

(٢) البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: السلم، باب: السلم في وزن معلوم، ج ٣، ص ٨٥، حديث رقم: (٢٢٤٠).

بثمن كذا، ويبيّن نوع ما يعمل، وقدره، وصفته." (١) فهو -إذن- طلب شخص من آخر، أن يصنع له شيئاً ما وفقاً لمواصفات يُحدِّدها له لقاء عوض مُعيّن، وقبول الصانع بذلك، مثل الطلب من خياط خياطة شيء مُعيّن. ولا يخفى ما في هذا العقد من مصالح لطرفي العقد، ومن تيسير في المعاملة، ورفع للحرص.

وأما بيع التقسيط، وهو من البيوع المتداولة بكثرة في هذا العصر؛ لما فيه من يُسر وسهولة في الحصول على السلع، فقد أطلق عليه الفقهاء اسم بيع الأجل، أو مُؤجَّل الثمن، وهو "عقد على مبيع حال بثمن مُؤجَّل، يؤدَّى مُفرّقاً على أجزاء معلومة، في أوقات معلومة." (٢) فجوهر بيع التقسيط تعجيل المُثمن، وتأجيل الثمن، ودفعه مُقسّطاً، على أقساط معلومة سلفاً؛ سواء كان البائع شخصاً، أو مصرفاً إسلامياً.

ففي هذه البيوع وغيرها مع الشروط التي وضعها الفقهاء، نلحظ اهتمام الشارع برفع الحرج والتيسير على المُكلِّفين في جميع معاملاتهم، وهو مقصد مهم مبني على الفطرة التي تُنقَر من العسر والحرج، وفيه تأكيد على رعي الشارع الحكيم لمقصد الفطرة في تشريعاته.

ب- أثر الفطرة في عقود التبرعات:

إنّ في تشريع عقود التبرعات (وصايا، وهبات، وأوقاف) ملاءمةً لمقصد مراعاة الفطرة، ولما تقتضيه؛ من: رأفة، وتعاون، ونشر للود والمحبة بين الناس. وقد حرص الشارع على تنظيم هذه العقود بما يتوافق وحصول كل طرف على حقوقه. ومن المسائل التي يظهر فيها أثر الفطرة في هذا النوع من العقود: تشريع أحكام الوصية تحقيقاً لمبدأ التكافل والتراحم، وهو ممّا يتوافق ومبتغيات مقصد مراعاة الفطرة. والوقف الذري الذي يعدّ ضماناً لمورد دائم ومستمر، يحمي الذرية من الفقر، ويسد حاجتها من العوز، فضلاً عن استجابته لمقصد مراعاة الفطرة البشرية، وحبّها، وخوفها على نسلها وذريتها، والرغبة في الاطمئنان عليها.

(١) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢.

(٢) التركي، سليمان بن تركي. بيع التقسيط وأحكامه، الرياض: دار إشبيلية للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٣م، ص ٣٤.

- الهبة والرجوع عنها:

الهبة هي العطية والتمليك من دون مقابل، وقد عرّفها الفقهاء تعريفات عدّة، تدور كلها في فلك "تمليك العين بلا عوض"^(١) طلباً للود، ونشراً للمحبة والألفة. والهبة عقد بين اثنين، أركانه الواهب والموهوب له، والموهوب هو العين، والصيغة من إيجاب وقبول. وقد رأى الجمهور أنّ حكم الهبة لازم بعد القبض عند المالكية،^(٢) وبعد القبض أو قبله عند الشافعية،^(٣) والحنابلة،^(٤) واستثنى ما كان من هبة الوالد لولده، وخالفهم الحنفية، فقالوا بعدم لزومه وإنّ كرهوا الرجوع في الهبة.^(٥)

ومن أدلة لزوم الهبة ومنع الرجوع عنها، حديث النبي ﷺ: "الْعَائِدُ فِي هِبَتِهِ، كَالْكَلْبِ يَقِيءُ، ثُمَّ يَعُودُ فِي قَيْئِهِ."^(٦) فقد شبه النبي ﷺ الذي يهب غيره شيئاً من الأعيان ثمّ يتراجع عنه بالكلب يقيء، ويرجع في قَيْئِهِ. ففي هذا الحديث دليل على فُبْح الرجوع في الهبة، ومثل الرجوع في هبته كمثّل الكلب يلحق قَيْأه بعد إلقائه، وهذا ممّا تأنفه الطباع والفطر، فكان دليلاً على عدم جواز الرجوع في الهبة بعد إعطائها، باستثناء هبة الوالد لولده. فالنبي ﷺ استعمل الوازع الطبيعي في الزجر؛ لأنّه أبلغ من الوازع الشرعي في هذه الحالة، استناداً إلى القاعدة الفقهية: "الوازع الطبيعي مُعْنِي عن الإيجاب الشرعي".^(٧)

(١) ابن عابدين، الدر المختار وحاشية ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٥، ص ٦٨٧. وانظر أيضاً:

- الرضاع، أبو عبد الله محمد بن قاسم الأنصاري. شرح حدود ابن عرفة، بيروت: المكتبة العلمية، ط ١، ١٣٥٠ هـ، ص ٤٢١.

- الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٣٣.

- الكلوزاني، الهداية على مذهب الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، مرجع سابق، ص ٣٣٨.

(٢) القرافي، الذخيرة، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٣٠.

(٣) الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٣٥.

(٤) الكلوزاني، الهداية على مذهب الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، مرجع سابق، ص ٣٣٨.

(٥) ابن عابدين، الدر المختار وحاشية ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٥، ص ٦٩٨.

(٦) رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما. انظر:

- البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الهبة وفضلها والتحريض عليها، باب: هبة الرجل لامرأته والمرأة لزوجها، ج ٣، ص ١٥٨، حديث رقم: (٢٥٨٩).

- مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الهبات، باب: تحريم الرجوع في الصدقة والهبة، ج ٣، ص ١٢٤١، حديث رقم: (١٦٢٢).

(٧) تناولنا هذه القاعدة صفحة (٣٦٧) وما بعدها من هذا الكتاب.

وفي هذا دليل على إمكانية الاستعانة بالفطرة في الاستدلال.

فقد دلت كثير من التطبيقات الفقهية على مراعاة الشارع الحكيم لمقصد الفطرة، على اختلاف تشريعاته للمُكَلَّف؛ ففي باب الأحوال الشخصية، وفي ظل تعدد الأمثلة، واقتصارنا على بعضها فقط، تبين لنا كيف أن في التشريع مُطلق مراعاة الفطرة الإنسانية. وكذلك الحال بالنسبة إلى المعاملات المالية والعقود؛ سواء أكانت عقود معاوضات، أم عقود تبرعات. ففي عقود المعاوضات نجد تحريم كل ما فيه غش وخداع، وإباحة ما فيه تيسير ورفع للحرج عن المتعاقدين، وهو مقصد مبني على الفطرة. وفي عقود التبرعات نلاحظ كيف راعى الشرع الحنيف مقصد مراعاة الفطرة في أحكام الوصية، وفي الوقف الذري الذي اعتمد فيه الشارع على الفطرة في بيان عدم جواز الرجوع في الهبة. ففي كل العقود المذكورة آنفاً حفظ للمال من جانب الوجود، وهو مقصد خادم لحفظ الفطرة.

ثالثاً: أثر الفطرة في أحكام الجنايات والحدود:

بعد التطرُّق إلى أثر الفطرة في الأبواب الفقهية من عبادات وفقه أسرة ومعاملات، تروم الدراسة بيان التطبيقات التي يظهر فيها أثر الفطرة في باب الجنايات والحدود، أو التشريع الجنائي الإسلامي.

١ - أثر الفطرة في الجنايات:

تُعرَّف الجناية بأنها الفعل المُحرَّم، وقد عرَّفها السرخسي بقوله: "في لسان الفقهاء يراد بإطلاق اسم الجناية الفعل في النفوس والأطراف؛"^(١) لأنَّ الفعل المُحرَّم في المال يُسمَّى غصباً، وفي الأنفس والأطراف جنايةً.

سنعرض في هذا الموضع بعض التطبيقات الخاصة باب الجنايات، بهدف إظهار علاقتها بالفطرة، ومن ذلك: تشريع القصاص، ومسألة التكافؤ في القصاص، ودية المرأة المسلمة.

(١) السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج ٢٧، ص ٨٤.

أ- أثر الفطرة في أحكام القصاص:

- مسألة التكافؤ في القصاص:

اشترط الفقهاء شروطاً للقصاص؛ سواء أكانت تخصّ القاتل، أم المقتول؛ فمن بين شروطهم في المقتول التكافؤ، إذ اشترط الجمهور^(١) أن يكون القاتل مكافئاً للمقتول في الإسلام والحرية؛ فلا يُقتل مسلم بكافر، ولا حرٌّ بعبد، واستدلوا لرأيهم بأحاديث عدّة، أهمها قوله ﷺ: "... وَأَنْ لَا يُقْتَلَ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ." ^(٢) وقوله ﷺ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: "لَا يُقْتَلُ حُرٌّ بِعَبْدٍ." ^(٣) في حين خالفهم جماعة من السلف،^(٤) وابن تيمية في العبد،^(٥) وخالفهم الحنفية في العبد والذمي.^(٦) ورأيهم أن التكافؤ في الإنسانية يوجب القصاص استناداً إلى عموم آيات القصاص، ومنها: قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ﴾ [البقرة: ١٧٨]، وقوله عز وجل: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وقوله سبحانه: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥].

فهذه الآيات تُبيّن أن النفس بالنفس بغضّ النظر عن جنسها أو دينها؛ فلا يُفرّق بين نفس وأخرى، وإنّما مَنْ قَتَلَ عَمداً يُقْتَل، وأمّا حديث: "لا يُقتل حرٌّ بعبد" فهو حديث

(١) ابن رشد (الجد)، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تحقيق: محمد حجي وآخرون، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٩٨٨ م، ج ٤، ص ١٦٤. وانظر أيضاً:

- ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٨٠.

- ابن حزم، المحلى بالآثار، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٢٢٨.

(٢) البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الديات، باب: لا يُقتل المسلم بالكافر، ج ٩، ص ٣، حديث رقم: (٦٩١٥).

(٣) رواه الدارقطني في سننه وقال: "في هذا الإسناد ضعف، والبيهقي في السنن الكبرى. انظر:

- الدارقطني، سنن الدارقطني، مرجع سابق، كتاب: الحدود والديات وغيره، ج ٤، ص ١٥٣، حديث رقم: (٣٢٥٢).

- البيهقي، السنن الكبرى، مرجع سابق، كتاب: الجراح، باب: لا يُقتل حرٌّ بعبد، ج ٨، ص ٦٣، حديث رقم: (١٥٩٣٩).

(٤) هذا قول الشعبي وغيره، وقد ذكره محمد بن جرير الطبري وغيره. انظر:

- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٧٤.

(٥) المرجع السابق، ج ١٤، ص ٧٤.

(٦) السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج ٢٦، ص ١٣١.

ضعيف يُعارضه حديث آخر، هو: عن الحسن، عن سمرة بن جندب، أن رسول الله ﷺ قال: "مَنْ قَتَلَ عَبْدَهُ قَتَلْنَاهُ، وَمَنْ جَدَعَ عَبْدَهُ جَدَعْنَاهُ." (١) وفي رواية الدارمي وأبي داود: ثم نسي الحسن هذا الحديث، وكان يقول: "لَا يُقْتَلُ حُرٌّ بِعَبْدٍ". وقد علل ابن تيمية هذه المسألة تعليلاً قيباً وضح فيه أن القصاص معناه المساواة والعدل والمنصفة؛ فلا يفضل عربي على عجمي، ولا قرشي أو هاشمي على غيره من المسلمين، ولا حرُّ أصلي على مولى عتيق، ولا عالم أو أمير على أمي أو مأمور. (٢)

وأشار إلى أن القصاص أمر فطري في الإنسان؛ إذ قال: "هذا مما يعرفه جميع الناس، وهو مغروز في جبلتهم، وليس في الآدميين من يبيع قتل أحد من غير أن يُقتل قاتله؛ بل كلهم مع التساوي يُجوزون قتل القاتل." (٣) أمّا حديث: "لا يُقتل مسلم بكافر" فأجابوا عنه بأنه الكافر المحارب، لا الكافر المعاهد، وهو ما يؤكده حديث ابن البيهقي عن ابن عمر، أن رسول الله ﷺ قتل مسلماً بمعاهد، وقال: "أَنَا أَكْرَمُ مَنْ وَفَى بِدِمَّتَيْهِ." (٤)

عند الترجيح بين الآراء السابقة نجد أن الرأي الثاني تُرجّحه الآيات والأحاديث، إضافةً إلى المقاصد: مقصد المساواة، ومقصد العدل، ومقصد مراعاة الفطرة الإنسانية؛ فحفظ إنسانية الإنسان وكرامته هو حفظ لفطرته. ولو أننا رجّحنا رأي الجمهور لاختلت هذه

(١) رواه أبو داود والترمذي في سننها، قال الترمذي: "هذا حديث حسن غريب." انظر:

- السجستاني، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الديات، باب: مَنْ قَتَلَ عَبْدَهُ أَوْ مَثَلٌ بِهِ أَيْقَادُ مِنْهُ؟، ج ٤، ص ١٧٦، حديث رقم: (٤٥١٥).

- الترمذي، الجامع الصحيح، مرجع سابق، أبواب: الديات، باب: ما جاء في الرجل يقتل عبده، ج ٤، ص ٢٦، حديث رقم: (١٤١٤).

(٢) بسط الإمام ابن تيمية تعليقه لمسألة تكافؤ دماء المسلمين ليرجح هذا الرأي. انظر:

- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٧٩.

(٣) المرجع السابق، ج ١٤، ص ٧٩.

(٤) أخرجه الدارقطني والبيهقي في سننها، قال الدارقطني: "عن ابن البيهقي مرسل عن النبي ﷺ. وابن البيهقي ضعيف لا تقوم به حجة إذا وصل الحديث، فكيف بما يرسله؟ والله أعلم." وقال البيهقي: "وهو مُرْسَلٌ مُنْكَرٌ." انظر:

- الدارقطني، سنن الدارقطني، مرجع سابق، كتاب: الحدود والديات وغيره، ج ٤، ص ١٥٨، حديث رقم: (٣٢٦١).

- البيهقي، السنن الكبرى، مرجع سابق، كتاب: الجراح، باب: بيان ضعف الخبر الذي رُوِيَ في قتل المؤمن بالكافر، وما جاء عن الصحابة في ذلك، ج ٨، ص ٥٦، حديث رقم: (١٥٩١٩).

المقاصد الثلاثة. والحقيقة أن عدم القصاص يهدم مقصد المساواة الذي جاء الشرع لتقريره، ويختلُّ معه مقصد العدل، فينتشر الظلم، وهو مما ينافي مقصد الفطرة الإنسانية، ويتصادم معه ابتداءً؛ فمقصد المساواة والعدل مبنيان على الفطرة كما سبق الإشارة إلى ذلك.

ب- أثر الفطرة في دية المرأة

يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِرٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فِدْيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِمْ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٩٢﴾ [النساء: ٩٢].

سُرِّعت الدية بوصفها عقوبة أصلية في حالة القتل الخطأ وشبه العمد؛ وهي مقدار من المال يُقدَّم لأهل القتيل مَنَّ تسبَّب في قتله أو عاقلته. وقد اختلف الفقهاء في دية المرأة؛ هل تتساوى مع دية الرجل أم تختلف عنها؟، وانقسموا إلى فريقين، تمثَّل رأي كلٍّ منهما بما يأتي:

- الأول: دية المرأة نصف دية الرجل.^(١) وقد ذهب إلى هذا القول: الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، والظاهرية.^(٢)
- الثاني: دية المرأة تساوي دية الرجل. وقد ذهب إلى هذا القول: ابن عليه،

(١) ذهب الحنفية والشافعية والظاهرية إلى أن دية المرأة هي نصف دية الرجل؛ قلَّت، أو كثرت؛ في النفس وما دون النفس كالجراح، في حين ذهب المالكية والشافعية في القديم والحنابلة إلى تساوي الرجل إلى ثلث ديته، ثم إذا كثرت عن ذلك فهي على النصف منه. قال ابن رشد: "أما دية المرأة فإنهم اتفقوا على أنها على النصف من دية الرجل في النفس فقط، واختلفوا فيما دون النفس من الشجاج والأعضاء." انظر:

- ابن رشد (الحنفي)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٩٦.

(٢) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج ٧، ص ٢٥٤. وانظر أيضاً:

- ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٩٦.

- الماوردي، الحاوي الكبير، مرجع سابق، ج ١٢، ص ١٢٥.

- ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج ٨، ص ٤٠٢.

والأصم،^(١) وابن عطية،^(٢) وأبي العالية،^(٣) وبعض المعاصرين.^(٤)
وقد استدلل أصحاب الفريق الأول على رأيهم بأدلة عدّة من السّنة النبوية، والإجماع،
والقياس، والمعقول:

- السّنة النبوية: استدلوا بالحديث الذي أخرجه البيهقي: عن معاذ بن جبل عن النبي
ﷺ قال: "دِيَةُ الْمَرْأَةِ عَلَى النَّصْفِ مِنْ دِيَةِ الرَّجُلِ".^(٥) وهو حديث ضعيف لا
يُمكن الاحتجاج به.

- الإجماع: حكى ابن المنذر وابن عبد البر^(٦) الإجماع على الرأي الأول، ولكنَّ
الكاساني ذكر أنه إجماع سكوتي، فهذا رأي بعض الصحابة، ولم يُنكر عليهم أحد.
والإجماع السكوني مختلف في حجّيته، فلا يُنسب إلى ساكت قول، ووجود بعض
المُخالفين لهذا الرأي يخرق الإجماع.

- القياس: قاسوا دية المرأة على شهادتها وميراثها؛ فكما أنّ شهادة المرأة نصف شهادة
الرجل، وميراثها نصف ميراث الرجل، فكذلك ديتها تكون نصف دية الرجل.

فهذا الفريق نظر إلى الجانب المالي، من دون النظر إلى الجانب الإنساني والآدمي. قال
أبو زهرة: "والحقيقة أنّ النظر في العقوبة إلى قوة الإجرام في نفس المجرم، ومعنى الاعتداء

(١) ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج ٨، ص ٤٠٢. وانظر أيضاً:

- العمراني، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم. البيان في مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: قاسم محمد النوري،
جدة: دار المنهاج، ط ١، ٢٠٠٠م، ج ١١، ص ٤٩٤.

(٢) الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، مرجع سابق، ج ١٠، ص ١٧٩.

(٣) الصردفي، محمد بن عبد الله بن أبي بكر الحثيثي الريمي. المعاني البديعة في معرفة اختلاف أهل الشريعة، تحقيق: سيد
محمد مهني، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٩م، ج ٢، ص ٣٦٧.

(٤) شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، مرجع سابق، ص ٢٣٦. وانظر أيضاً:

- أبو زهرة، محمد. الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي: العقوبة، القاهرة: دار الفكر العربي، (د. ت.)، ص ٤٢٧-٤٢٨.

- الغزالي، محمد. السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث، مصر: دار الشروق، ط ٦، (د. ت.)، ص ٢٥.

- شحاتة، محمد أحمد حسين. العاقلة ومسؤوليتها عن الدية في الفقه الإسلامي، الإسكندرية: الدار الجامعية، ٢٠٠٦م، ص ٤٣.

(٥) البيهقي، السنن الكبرى، مرجع سابق، كتاب: الديات، باب: ما جاء في دية المرأة، ج ٨، ص ١٦٦، حديث رقم:
(١٦٣٠٥). قال البيهقي: "فيه ضعف".

(٦) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مرجع سابق، ج ١٧، ص ٣٥٨.

على النفس الإنسانية، وهي قدر مشترك عند الجميع لا يختلف باختلاف النوع، فالدية في ذاتها عقوبة للجاني، وتعويض للمجني عليه." (١)

- المعقول: المرأة أقل منفعة من الرجل، والدية تعويض عن المفقود، وتقويم نقص المجتمع بفقده، وهذا يقتضي أن يكون تعويض فقد المرأة أقل من تعويض الرجل. (٢)

وفي هذا مخالفة لمقصد حفظ الفطرة، ولكل مبادئ العدالة والمساواة التي أرساها الإسلام. قال تعالى: ﴿فَأَسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِّنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ﴾ [آل عمران: ١٩٥]، وقال سبحانه: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ [النساء: ١٢٤]، وقال عز وجل: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٧].

توجد آيات أخرى تُؤكِّد المساواة بين الرجل والمرأة في العمل، فكيف يتساويان في الواجبات والالتزامات، وحتى في القصاص، ولا يتساويان في الدية؟ إذ بفقد المرأة تتأثر الأسرة والأبناء بالغ التأثر، ولعل فقدان المرأة في الأسرة يُؤثر أكثر من فقدان الرجل، إذا نظرنا إلى المسألة من الجانب العاطفي والإنساني لا المادي المحض.

وقد استدل أصحاب الفريق الثاني على رأيهم بأدلة عدَّة من القرآن، والسنة، والقياس، والمعقول:

- القرآن الكريم: قال تعالى: ﴿وَدِيَّةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ﴾ [النساء: ٩٢]. قال الرازي بعد أن ذكر الخلاف في المسألة: "وأجمعوا على أن هذه الآية دخل فيها حكم الرجل والمرأة، فوجب أن يكون الحكم فيها ثابتاً بالسوية." (٣) فالآية عامة بالنسبة إلى الرجال والنساء؛ إذ لم تُفرِّق بينهم، وقد عضدتها آية أخرى، هي قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]. فلا فرق بين ذكر وأنثى؛ إذ المساواة بينهما في الدماء قائمة على مبدأ الإنسانية.

(١) أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي: العقوبة، مرجع سابق، ص ٤٢٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٢٨.

(٣) الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، مرجع سابق، ج ١٠، ص ١٧٩.

- السنة النبوية: قال النبي ﷺ: "فِي النَّفْسِ مِائَةٌ مِنَ الْإِبِلِ".^(١) فالدية واحدة وعامة لكل نفس، من دون تفريق بين رجل وامرأة.

- القياس: قاسوا دية المرأة على دية الجنين فهي عُرَّة، ولم يُفَرِّقِ النبي ﷺ بين جنس الجنين إن كان ذكراً أو أنثى، فقال ﷺ: "فَقَضَى أَنْ دِيَةَ جَنِينِهَا عُرَّةٌ، عَبْدٌ أَوْ وَلِيدَةٌ، وَقَضَى أَنْ دِيَةَ الْمَرْأَةِ عَلَى عَاقِلَتِهَا."^(٢) وقاسوا الدية على القصاص، فتساوى المرأة والرجل في القصاص يوجب تساويها في الدية.

- المعقول: الرجل يتساوى مع المرأة في الإنسانية؛ لذا ساوى المولى سبحانه بينها في كثير من الواجبات والالتزامات، حتى في العقوبات، مثل: القصاص، والسرقه، والزنا، فكيف يُعقل ألا تتساوى بينها الدية وهي عقوبة جنائية أيضاً؟^(٣)

- القول الراجح ووجه الارتباط بالفطرة:

يُرْجَّحُ الرَّأْيُ الثَّانِي الْقَائِلُ بِتَسَاوِي دِيَةِ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ؛ نَظَرًا إِلَى قُوَّةِ اسْتِدْلالات أصحاب هذا الرأي، وضعف أدلة أصحاب الفريق الأول، ولا سيما أن هذا الرأي مُوافق لمقاصد الشريعة ومبادئها الكبرى؛ من: عدل، ومساواة، ومراعاة للفطرة الإنسانية.

فالنفس الإنسانية واحدة، ومُبررات أصحاب الفريق الأول واهية لا ينهض بها استدلال، ورأيهم يُجِلُّ بنظام العدل، وينقض المساواة؛ فالنفس الإنسانية واحدة إن هي أُهدرت، وعقوبة

(١) رواه مالك في الموطأ والنسائي في السنن وصححه الألباني. انظر:

- الأصبحي، الموطأ، مرجع سابق، كتاب: العقول، ذكر العقول، ج ٥، ص ١٢٤٣، حديث رقم: (٣١٣٩).
- النسائي، السنن الكبرى، مرجع سابق، كتاب: القسامة، باب: ذكر حديث عمرو بن حزم في العقول، ج ٦، ص ٣٧٥، حديث رقم: (٧٠٣١).

- الألباني، محمد ناصر الدين. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف: زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٩٥٨ م، ج ٧، ص ٣٠٣.

(٢) رواه البخاري ومسلم في صحيحهما. انظر:

- البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الديات، باب: جنين المرأة وأنَّ العقل على الوالد، ج ٩، ص ١١، حديث رقم: (٦٩١٠).

- مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: القسامة، باب: دية الجنين، وجوب الدية في قتل الخطأ، ج ٣، ص ١٣٠٩، حديث رقم: (٣٦).

(٣) شحاتة، العاقلة ومسئوليتها عن الدية في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٤٢.

الجاني يجب أن تكون واحدة إن هو تسبّب في قتل رجل أو امرأة، وفي التفريق بينهما. أمّا الزعم أنّ الرجل أنفع من المرأة، أو أنّ دمه أعلى من دمها، وأنّ حقها أهون من حقه؛ فهذا ممّا يُخالف مقصد مراعاة الفطرة الإنسانية وإنسانية الإنسان، ومبادئ الشرع الخفيف، ويهدم أهم مقاصده من المساواة والعدل، وهما مقصدان منبنيان على الفطرة، فكل ما خالف الفطرة وناقضها هو في الشرع ممنوع استناداً إلى ما توصلنا إليه في الفصول المتقدمة من الدراسة.

٢- أثر الفطرة في الحدود:

بعد أن تناولنا بعض المسائل في الجنايات، سنعرض أثر الفطرة في بعض الفروع الفقهية التي تناولت جانب الحدود والعقوبات. ومن المسائل التي تظهر فيها الفطرة بجلاء مسألة الشذوذ الجنسي^(١). فالغريزة الجنسية فطرة، فطر الله سبحانه الإنسان عليها كما الحيوان، ونظّمها في أطرها الصحيحة بإباحته الزواج، وتحريم كل ما يُمكّن أن يُعيد بها عمّا شرّعت له، فكان تحريم الزنا وما يُفضي إليه، وكذلك تحريم الشذوذ الجنسي بأنواعه؛ لأنّه يهدم مقصداً كلياً وضرورياً من مقاصد الشريعة، هو مقصد حفظ النسل، ويخرق مقصداً أساسياً، هو حفظ الفطرة الإنسانية؛ فالشذوذ انسلاخ عن الفطرة، وعن الإنسانية. وقد درج الفقهاء على بيان أحكام بعض الأفعال الشاذة والمستهجنة، المخالفة للفطرة والطبيعة البشرية. ومن المسائل التي تناولها علماءنا الأكارم: اللواط، والسحاق، وواطئ الصغيرة، وواطئ البهيمة.

أ- اللواط، والسحاق:

- اللواط:

تعريف اللواط في اللغة والاصطلاح:

- اللواط لغةً: اللصوق^(٢)، وواط الرجل لواطاً ولاوط: أي عمل عمل قوم لوط.

(١) الشذوذ الجنسي: "هو ممارسة الجنس بصورة تُخالف المشروع، كاللواط بين الرجال والرجال، والسحاق بين النساء والنساء، ومواقعة الرجال للبهائم، ووطء البهائم للنساء، وغير ذلك من ضروب الشذوذ الجنسي التي تُخالف الفطرة السوية." انظر:

- كنعان، أحمد محمد. الموسوعة الفقهية الطبية، بيروت: دار النفائس، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ٥٨٢.

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٢١. وانظر أيضاً:

- ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ٧، ص ٣٩٥.

ولوط كان نبياً بعثه الله إلى قومه، فكذبوه، وأحدثوا ما أحدثوا، فاشتق الناس من اسمه فعلاً لَمْ يَفْعَلْ قَوْمَهُ.^(١)

وقال بعض الباحثين إن هذا الفعل الشنيع يُسمى السدومية^(٢) نسبةً إلى سدوم، وهي مدينة قوم لوط؛^(٣) تنزيهاً لاسم النبي لوط عَلَيْهِ السَّلَامُ.

- اللواط اصطلاحاً: عَرَّفَ الحنفية اللواط بأنه "الوطء في الدبر في الأُنثى أو الذكر."^(٤) أمّا عند المالكية فهو "إدخال الحشفة في دبر ذكر."^(٥) فاللواط أو السدومية هو وطء الرجل رجلاً مثله.

أدلة تحريم اللواط:

حَرَّمَت الشريعة الإسلامية هذه الفعلة النكراء التي تأنفها الفطرة والطبع السليم قبل الشرع، واتفقت المذاهب الفقهية على ذلك، بل عدتها من الكبائر. وقد وردت أدلة على تحريم اللواط في القرآن الكريم، والسنة النبوية:

- القرآن الكريم: قال تعالى: ﴿وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ ﴿٨٠﴾﴾ [الأعراف: ٨٠]، وقال سبحانه: ﴿وَلَوْطًا أَتَيْنَهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَجَنَّبْنَاهُ مِنْ آلِ قُرَيْبِهِ أَلَيْكَ كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبِيثَاتِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ فَاسِقِينَ ﴿٧٤﴾﴾ [الأنبياء: ٧٤]، وقال عز وجل: ﴿اتَّاتُونُ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٥﴾ وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَرْوَاهِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ ﴿١٦٦﴾﴾ [الشعراء: ١٦٥-١٦٦].

- السنة النبوية: عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: "مَنْ وَجَدْتُمُوهُ يَعْمَلُ عَمَلًا

(١) المرجع السابق، ج ٧، ص ٣٩٦.

(٢) انظر اللواط أو السدومية في:

- <https://mawdo3.com> / ما_هي_صفات_قوم_لوط

- <https://www.facebook.com/albyyinah/photos/a.311331105705803/599619096877001>

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٢٨٥.

(٤) الكسائي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج ٧، ص ٣٤.

(٥) الدردير، أحمد بن محمد. الشرح الكبير على مختصر خليل وحاشية الدسوقي، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج ٤، ص ٣١٤.

قَوْمٍ لُوطٍ فَأَقْتُلُوا فَاعِلٍ وَالْمَفْعُولَ بِهِ".^(١) وعن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: "إِنَّ أَخَوْفَ مَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي عَمَلُ قَوْمِ لُوطٍ".^(٢) وعن ابن عباس أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "لَعَنَ اللَّهُ مَنْ عَمِلَ عَمَلَ قَوْمِ لُوطٍ، لَعَنَ اللَّهُ مَنْ عَمِلَ عَمَلِ قَوْمِ لُوطٍ، لَعَنَ اللَّهُ مَنْ عَمِلَ عَمَلِ قَوْمِ لُوطٍ".^(٣)

ففي هذه الأدلة وغيرها ما يؤكد تحريم هذا الفعل الشنيع، الذي سُمِّي في القرآن الكريم باسم الفاحشة، وهدم مقصداً كلياً من مقاصد الشريعة، هو حفظ النسل والعرض، وناقض مقصد حفظ الفطرة، وعاد عليه بالعدم. ولأنَّ الفطرة مشتركة إنساني؛ فإنَّ هذا الفعل مُحَرَّم أيضاً في الشرائع الأخرى، فقد ورد في سفر "اللاوين": "وإذا اضطجع رجل مع ذكر اضطجاع امرأة فقد فعل كلاهما رجساً؛ إنَّهما يُقْتَلان، دمهها عليهما".^(٤)

حكم مرتكب فاحشة اللواط:

اختلفت آراء الفقهاء في الحكم على الفاعل والمفعول به، وانقسمت إلى ثلاثة أقوال:

- (١) رواه أبو داود والترمذي في سننها، قال الترمذي: "حديث في إسناده مقال." انظر:
- السجستاني، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الحدود، باب: فيمن عمل عمل قوم لوط، ج ٦، ص ٥١٠، حديث رقم: (٤٤٦٢).
- الترمذي، الجامع الصحيح، مرجع سابق، أبواب: الحدود، باب: ما جاء في حد اللوطي، ج ٤، ص ٥٧، حديث رقم: (١٤٥٦).
- (٢) الترمذي، الجامع الصحيح، مرجع سابق، أبواب: الحدود، باب: ما جاء في حد اللوطي، ج ٤، ص ٥٧، حديث رقم: (١٤٥٧). قال الترمذي: "هذا حديث حسن غريب."
- (٣) رواه النسائي في سننه، والحاكم في مستدرکه، قال الحاكم: "هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه." ووافقه الذهبي. انظر:
- النسائي، السنن الكبرى، مرجع سابق، كتاب: الرجم، باب: مَنْ عمل عمل قوم لوط، ج ٦، ص ٤٨٥، حديث رقم: (٧٢٩٧).
- النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، مرجع سابق، كتاب: الحدود، ج ٤، ص ٣٩٦، حديث رقم: (٨٠٥٢).
- (٤) سفر اللاوين، الرابط الإلكتروني:

- تاريخ التصفح: ١٠ / ٠٤ / ٢٠١٩م <http://www.smcfag.org/HTML/FrAntoniousBooks/PDF/OT/Leviticus.pdf>

- تاريخ التصفح: ١٠ / ٠٤ / ٢٠١٩م <https://www.enjeel.com/bible.php?ch=20&op=read&bk=3>

الأول: التعزير، وهو قول أبي حنيفة،^(١) وأحد أقوال الشافعي.^(٢)

الثاني: إيقاع حدِّ الزنا عليهما، فيرجمان إن كانا محصنين، ويُجلدان إن كانا غير ذلك، وهو قول صاحبي أبي حنيفة؛ أبي يوسف والحسن الشيباني^(٣) وأحد قولي الشافعي،^(٤) وهو المذهب عند الحنابلة.^(٥) الثالث: حدُّ اللواط الرجم، ولا يراعى فيه الإحصان عند المالكية، وهو قول عند الحنابلة،^(٦) وجعل الشافعية الحدَّ بالقتل لكلا الطرفين، واختلّف في طريقة القتل؛ إحداهما الرجم في كل حال، والأخرى ضرب الرقبة.^(٧) صحيح أن آراء الفقهاء اختلفت في كيفية معاقبة مُرتكب هذا الفعل، لكنهم أجمعوا على تحريمه، وجعلوا عقوبته القتل أو حدِّ الزنا، وقد خالفهم أبو حنيفة، وقال بالتعزير. وفي تحريم هذا الفعل تأكيد لما توصّلنا إليه في الفصل الثاني من الدراسة "علاقة الفطرة بمباحث الحكم الشرعي وأركانه" من أن ما يُصادم الفطرة ويُخالفها يُعدُّ في الشرع ممنوعاً. "فهذا العمل الخبيث انتكاس في الفطرة، وانغماس في حمأة القذارة، وإفساد للرجولة، وجناية على حق الأئمة." ^(٨) ففاحشة اللواط أو السدومية تعود بالنقض، وتهدم بمقصدتين من مقاصد الشريعة، وتُخلُّ بهما: مقصد حفظ النسل، ومقصد حفظ الفطرة. ومقصد حفظ النسل خادم لمقصد حفظ الفطرة، وحفظ المقصدتين من جانب العدم يكون بتحريم هذا العمل الشنيع الذي يأباه الشرع، وترفضه الفطرة، وهو يُناقض كل مقاصد الزواج والأسرة، مثل: التناسل،

(١) السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج ٩، ص ٧٧. وانظر أيضاً:

- المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني. الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.)، ج ٢، ص ٣٤٦.

(٢) الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، مرجع سابق، ج ١٧، ص ١٩٨.

(٣) السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج ٩، ص ٧٧.

(٤) الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، مرجع سابق، ج ١٧، ص ١٩٨.

(٥) المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، مرجع سابق، ج ٢٦، ص ٢٧١.

(٦) القاضي عبد الوهاب، أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي. الإشراف على نكت مسائل الخلاف، تحقيق: الحبيب بن طاهر، بيروت: دار ابن حزم، ط ١، ١٩٩٩م، ج ٢، ص ٨٦٢. وانظر أيضاً:

- المرادوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط ١، ١٩٩٥م، ج ٢٦، ص ٢٧١.

(٧) الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، مرجع سابق، ج ١٧، ص ١٩٨.

(٨) القرضاوي، يوسف. الحلال والحرام في الإسلام، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ١، ٢٠١٢م، ص ١٩٧.

وحصول المودة والرحمة بين الزوجين، والإشباع الجنسي والإفضاء النفسي بينها، إضافة إلى ما ينجم عن اللواط من أمراض جنسية مستعصية؛ ما يعود على مقصد حفظ النفس بالعدم.

- السحاق

تعريف السحاق في اللغة والاصطلاح:

السحاق لغةً: السحاق من سحق الشيء يسحقه سحقاً: أي دقّه أشدّ الدقِّ. (١)

السحاق اصطلاحاً: "فعل النساء بعضهم ببعض." (٢)

فالسحاق هو إتيان المرأة المرأة، أو فعل المرأة بمثلتها ما يفعل الرجل بالمرأة.

أدلة تحريم السحاق:

حرّمت الشريعة الإسلامية هذا الفعل الشنيع، المخالف للفطرة، وقد أجمع الفقهاء على ذلك، واستدلوا عليه بأدلة عدّة من القرآن الكريم، والسنة النبوية:

- القرآن الكريم: قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ﴿٥﴾ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿٦﴾﴾ [المؤمنون: ٥-٦]. ففي الآية دليل على أنّ حفظ الفرج يجب أن لا يكون إلا للزوج، وأنّ من فعلت غير ذلك تُعدّ من العاديين والمعتدين لحدود الله.

- السنة النبوية: عن أبي موسى، قال: قال رسول الله ﷺ: "إِذَا أَتَى الرَّجُلُ الرَّجُلَ فَهَمَّا زَانِيَانِ، وَإِذَا أَتَتِ الْمَرْأَةُ الْمَرْأَةَ فَهَمَّا زَانِيَتَانِ." (٣) ففي الحديث تشبيه لفعلهام بالزنا، وهو تشبيه مجازي؛ إذ ليس فيه إيلاج. وعن عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدري، عن أبيه، أنّ رسول الله ﷺ قال: "لَا يَنْظُرُ الرَّجُلُ إِلَى عَوْرَةِ الرَّجُلِ، وَلَا الْمَرْأَةُ إِلَى عَوْرَةِ الْمَرْأَةِ، وَلَا يُفْضِي الرَّجُلُ إِلَى الرَّجُلِ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ، وَلَا تُفْضِي

(١) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ١٠، ص ١٥٢.

(٢) الدرديري، الشرح الكبير على مختصر خليل وحاشية الدسوقي، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣١٦. انظر:

- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية (مجموعة باحثين). الموسوعة الفقهية الكويتية، القاهرة: مطابع دار الصفوة، ط ١، ١٤٢٧هـ، ج ٢٤، ص ١٩.

(٣) البيهقي، السنن الكبرى، مرجع سابق، كتاب: الحدود، باب: ما جاء في حد اللواط، ج ٨، ص ٤٠٦، حديث رقم:

(١٧٠٣٣). قال البيهقي: "وهو منكر بهذا الإسناد."

الْمَرْأَةُ إِلَى الْمَرْأَةِ فِي الثَّوْبِ الْوَاحِدِ." (١)

حكم مَنْ ترتكب فعل السحاق:

لم يتفق الفقهاء على حكم المرأة السحاقية؛ فمنهم مَنْ قال إِنَّهَا تُعاقَبُ أو تُعزَّرُ من دون تحديد نوع العقاب، ومنهم مَنْ قال بجلدها مئة جلدة.

إذن، حكم السحاق هو التحريم، وعقوبته التعزير في الراجح من الأقوال؛ وهو ممارسة جنسية شاذة، ومُخالفة للطبع السليم ومقتضى الفطرة البشرية في وضع الغريزة الجنسية في محلها؛ ما يعود على مقصد حفظ النسل بالإبطال، وهو مقصد ضروري، وأحد الكليات الخمس من مقاصد الشريعة. وهو أيضاً يهدم كل مقاصد الزواج ومقاصد الشريعة في الأسرة، ويُصادِمُ الفطرة ويُخالِفُها، فكان تحريمه حفظاً لمقصد الفطرة من جانب العدم، وهو مقصد مُعتَبَرٌ في الشريعة الإسلامية.

ب- وطء الصغيرة:

من المسائل التي يُمكن إدراجها ضمن الشذوذ الجنسي، مسألة وطء الصغيرة، أو اغتصابها. وهي من المسائل التي بدأت تطفو على السطح في هذا العصر، وتُعدُّ من السلوكات الشاذة والمنحرفة عن الفطرة والطبع السليم. وقد اتَّفَقَ جمهور الفقهاء على أَنَّ واطئ الصغيرة المطيقة -مَنْ يُمكن وطؤها عادة- يُحَدُّ، أمَّا واطئ الصغيرة غير المطيقة فلا يُحَدُّ، (٢) وإِنَّمَا يُعزَّرُ. (٣) وفي رواية ورد ذكرها في المذهب الحنبلي، فَإِنَّهُ يجب الحدُّ على مَنْ

(١) مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الحيض، باب: تحريم النظر إلى العورات، ج ١، ص ٢٦٦، حديث رقم: (٣٣٨).

(٢) المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٤. انظر:

- عليش، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد المالكي. منح الجليل شرح مختصر خليل، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٩م، ج ٩، ص ٢٤٧.

- ابن النجار، تقي الدين محمد بن أحمد الفتوح الحنبلي. منتهى الإرادات، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٩٩م، ج ٥، ص ١٢٥.

- المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، مرجع سابق، ج ٢٦، ص ٢٩٩.

(٣) التعزير هو التأديب، ويجب في كل معصية لا حدَّ فيها، ولا كفارة، ويختلف مقداره باختلاف أسبابه، وتقديره موكل إلى القاضي، ولا حدَّ له؛ فقد يصل إلى القتل. انظر:

وطاً الصغيرة؛ سواء يوطاً مثلها أو لا: "وإن كان لا يوطاً مثلها فظاهر كلامه هنا أنه يُحَدُّ، وهو أحد الوجوه، وقيل: لا يُحَدُّ؛ وهو المذهب."^(١) فرأي الجمهور هو أن مُغْتَصِبَ الصغيرة المطيقة يُحَدُّ، وأن مُغْتَصِبَ الصغيرة غير المطيقة يُعَزَّر، ويُجَرَّج على هذه المسألة حكم اغتصاب الصغير.

وجه الارتباط بالفطرة:

إنَّ اغتصاب الصغيرة (المطيقة، وغير المطيقة) يُمَثِّل سلوكاً شاذاً ومُنحرفاً، وهو مُخَالِفٌ للفطرة ومُصَادِمٌ لها، ولا يرتكبه إلا مَنْ انحرف عن فطرته، وأتبع شهوته، ووضعها في غير موضعها، فكان تحريم هذا الفعل الشنيع من الفطرة قبل الشرع؛ فما يخرق الفطرة يُعَدُّ في الشرع مُحَرِّماً، وفي التحريم حفظ لمقصد الفطرة من جانب العدم. واغتصاب الصغيرة ليس مُخَالِفاً للفطرة فقط، وإنَّما مُخَالِفٌ لكل ما هو إنساني بشري؛ فهو فعل فاحشة بصغيرة مسكينة، وإذا كانت غير مطيقة فهو أشنع. فإضافةً إلى ما قد يُسبِّبه لها من أضرار جسدية ونفسية لا تنمحي بمرور الزمن، وقد تُضيع حياتها كلها بهذا الفعل الشنيع؛ فإنَّه اعتداء على إنسانيتها وطفولتها وبراءتها. فمُغْتَصِبُ الصغيرة يتحوَّل إلى وحش؛ ما يوجب تطبيق عقوبة زاجرة عليه، تكون بالتشديد في عقوبة التعزير بأقصى درجاتها، حتى يرتدع غيره، ولا يتجرأ على المساس بإنسانية الأطفال وبراءتهم.

نستنتج ممَّا سبق أنَّ أثر الفطرة في باب العقوبات، من جنایات وحدود، بيِّن ظاهر؛ ففي باب الجنایات تبيَّن علاقة الفطرة بتشريع القصاص، والتكافؤ في تنفيذه، وفي دية المرأة. ففي هذه التطبيقات حفظ لمجموعة من المقاصد الشرعية، على رأسها مقصد حفظ النفس، وحفظ الفطرة، والعدل والمساواة؛ وكلها مقاصد مبنية على الفطرة.

وقد أظهرت التطبيقات في باب الحدود مراعاة مقصد الفطرة، وتبيَّن كيف أنَّ الشارع الحكيم راعى هذا المقصد في تشريعاته، ولا سيما تلك المتعلقة بالشذوذ الجنسي

= الكلوذاني، الهداية على مذهب الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، مرجع سابق، ص ٥٣٥.

- ابن النجار، منتهى الإرادات، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٤٢.

(١) المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، مرجع سابق، ج ٢٦، ص ٣٠٠.

المُصَادِمِ للفطرة، والمُخَالِفِ لها. وفي كل هذه التطبيقات حفظ لمقصد النسل، ومقصد الفطرة الإنسانية، وحفظ الأول خادم للثاني، ومُكَمَّلٌ له.

رابعاً: أثر الفطرة في أحكام النوازل المعاصرة

في الموضوعات السابقة من هذا الفصل تبيّن أثر الفطرة في التشريع الإسلامي، ودُكِّرَت مسائل مرتبطة بالفطرة في أغلب أبواب الفقه؛ في العبادات، والمعاملات، وفقه الأسرة؛ وفي باب العقوبات والحدود. وسنركّز هنا على إبراز علاقة الفطرة ببعض النوازل المعاصرة، وتحديدًا بعض النوازل الطبية والاجتماعية التي تمسُّ مباشرة فقه الأسرة والأحوال الشخصية.

١ - أثر الفطرة في النوازل الطبية:

تُعَرَّفُ النوازل بأنّها "الوقائع والمسائل المستجدة والحادثة المشهورة بلسان العصر باسم النظريات، والظواهر."^(١) أو هي "الوقائع الجديدة التي لم يسبق فيها نص أو اجتهاد."^(٢) أو هي "المسائل الحادثة التي لم تقع من قبل، والتي يبحث العلماء عن حكمها الشرعي؛ ليعرف المسلمون كيف يتصرّفون تجاهها."^(٣) فالنوازل -إذن- هي المستجدات والظواهر والوقائع التي لم يسبق فيها وجود نص ولا اجتهاد يُبيّن حكمها للمُكَلَّفِين. ولعلّ من هذه النوازل في المجال الطبي التي ترتبط بالفطرة ارتباطاً وثيقاً: مسائل الجينوم البشري، والبنوك البشرية (بنك الحليب)، واستئجار الأرحام.

أ- الفطرة وبحوث الجينوم البشري:

نظراً إلى التطوّر العلمي الكبير في العصر الحديث؛ فقد ظهر ما يُسمّى مشروع الجينوم البشري، الذي يهدف إلى الكشف عن خريطة الإنسان الجينية. ويُعدُّ هذا المشروع

(١) أبو زيد، بكر. فقه النوازل، لبنان: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١، ١٤٣٣هـ، ج١، ص٩.

(٢) القحطاني، مسفر بن علي. منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، جدة: دار الأندلس الخضراء، ط١، (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ص٩٠. وهو تعريف يُشبه تعريف الريسوني. وانظر أيضاً:

- الريسوني، قطب. صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة، بيروت: دار ابن حزم، ط١، (١٤٣٥هـ/٢٠١٤م)، ص٤٣.

(٣) الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، مرجع سابق، ص٢٦.

أحد أهم منجزات الهندسة الوراثية وأخطرها، وقد أثار جدلاً واسعاً بين العلماء، وأثار عديد المخاوف التي تمسُّ بإنسانية الإنسان، وفطرته، ودينه، وأخلاقه. وفي ما يأتي تعريف موجز بالموضوع، وأهم صلّاته بالفطرة.

- تعريف الجينوم البشري:

لفظ "جينوم" يتألف من كلمتين، هما: (gen) وهي الأحرف الثلاثة الأولى لكلمة (gene) التي تعني باللغة العربية المورّث (الجين)، و(ome) وهي الأحرف الثلاثة الأخيرة من كلمة (chromosome) التي تعني باللغة العربية الصبغيات (الكروموسومات). أمّا الدلالة العلمية لهذا المصطلح فهي الحقيقية الوراثية البشرية القابعة داخل نواة الخلية البشرية، التي تعطي جميع الصفات والخصائص الجسمية والنفسية. (١) أو هي مجموع الطاقم الوراثي أو الرصيد الوراثي للإنسان، الذي يضمُّ مجموعة كل الجينات أو الموروثات الموجودة في خلايا البشر. (٢)

- نتائج بحوث الجينوم البشري: مجالات الاستخدام، والأهداف:

تتنوّع مجالات استخدام نتائج البحوث في الجينوم البشري، وكذلك أهداف استخدامه تبعاً لكل مجال: (٣)

-
- (١) محمد، كريم صالح عبد العزيز. "الجينوم البشري كتاب الحياة"، مجلة الإعجاز العلمي، ١٤٢١هـ، ص ٣٨.
 - (٢) كيفلس، دانييل. وهود، ليروي. الشفرة الوراثية للإنسان: القضايا العلمية والاجتماعية لمشروع الجينوم البشري، ترجمة: أحمد مستجير، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة رقم: (٢١٧)، ١٩٩٧م، ص ٧.
 - (٣) مربع، عبد بن سعيد. "خريطة الجينوم البشري والإثبات الجنائي"، رسالة ماجستير، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ٢٠٠٧م، ص ٣٢. وانظر أيضاً:
- الخادمي، نور الدين بن مختار. الأحكام الشرعية والضوابط الأخلاقية للجينوم البشري، الرياض: مكتبة دار الرشد ناشرون، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ٨-٢٠.
- الشويرخ، سعد بن عبد العزيز. أحكام الهندسة الوراثية، الرياض: كنوز إشبيلية، ط ١، ١٤٢٨هـ، ص ٧٧.
- الألفي، محمد جبر. الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري الجنيني من منظور إسلامي، بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي المتعقد في دورته العشرين بمدينة وهران، الجزائر، ١٣-١٨ سبتمبر ٢٠١٢م، ص ٩-١٠.
- مجمع الفقه الإسلامي. قرار رقم ٢٠٣ (٢١/٩) بخصوص الوراثة، والهندسة الوراثية، والجينوم البشري، المتعقد في دورته الحادية والعشرين بمدينة الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٨-٢٢ نوفمبر ٢٠١٣م.

- المجال العلمي والبحثي، وإشباع الحاجة إلى الكشوفات العلمية، ومعرفة أسرار الكون والإنسان، إلى جانب توافر الإمكانيات التقنية المتطورة والأموال الضخمة.
- المجال الصحي والعلاجي الذي يهدف إلى علاج بعض الأمراض الخطيرة والمستعصية والوراثية، اعتماداً على العلاج الجيني القائم على استخدام الجينات المكوّنة للطعم الوراثي البشري، وذلك بتعديل الجين المُسبّب للمرض أو تلقّحه، وإعداد أسلوب مُتطوّر من العلاج الجيني للوقاية من الأمراض، وكذا اكتشاف بعض الأدوية والمستحضرات؛ ما يُعدُّ إنجازاً مهماً لكنّه محفوف بالمخاطر.
- المجال الحقوقي والقانوني المتصل بالإثبات والنفي، مثل: إثبات النسب باستعمال البصمة الوراثية، واكتشاف مرتكبي الجرائم عن طريق التحليل الجيني لمُخلفاتهم، وتعرُّف هويات المفقودين والمحروقين في الكوارث بعد إجراء الفحوص الجينية على ما تبقى من أشلائهم.
- المجال الاقتصادي والمالي وما تُدرّهُ مشاريع البحوث من أموال ضخمة على الشركات التجارية البحثية، وظهور شركات ضخمة مُتعدّدة الجنسيات تهدف إلى تنمية اقتصاد معرفي حيوي يعتمد على اكتشاف أسرار الحياة البشرية وتوظيفها في إنتاج الدواء، وإنشاء مراكز علاج تستقطب الأثرياء، وفتح أسواق جديدة للتجارة بالمعلومات البيولوجية.
- المجال التناسلي والإنجابي، واختيار جنس المولود وتحديد نوعه، واستنساخ الأعضاء البشرية من الخلية الأصلية. والهدف الأخطر هو الوصول إلى الإنسان المثالي المُهندَس وراثياً بحسب الرغبة والطلب، عن طريق التلاعب بالجينات؛ إمّا بالتنسيل، وإمّا بالاستنساخ،^(١) أو الحصول على إنسان يُعدُّ مورداً لقطع الغيار لمن

(١) هو "أمر علمي طبي بيولوجي مُستحدث، يُقصد به توليد الكائنات الحية، وإيجاد نسخ نباتية، أو حيوانية، أو بشرية تتطابق مع الأصل، أو تتشابه معه كلياً أو جزئياً". انظر:

- الخادمي، نور الدين بن مختار. الاستنساخ في ضوء الأصول والقواعد والمقاصد الشرعية، الرياض: دار الزاحم، ط١، ٢٠٠١م، ص١٦-١٧.

يحتاج إلى عضو أو أكثر، مع ملاحظة أنَّ أيَّ خطأ في العبث بالجينات سيُورث صاحبه آلاف الأمراض.

- الحكم الشرعي لبحوث الهندسة الوراثية والجينوم البشري :

إنَّ البحوث في الجينوم البشري تُعدُّ فتحاً عظيماً للبشرية، واكتشافاً مهماً مكنَّ الإنسانية من تعرُّف الإنسان ذاته. وقد عُقدت ندوات عدَّة لمجمع الفقه الإسلامي، وقُدِّمت كثير من البحوث لتدارس هذا الموضوع، ووُضعت ضوابط شرعية تحكم البحث في هذا المجال. ومن قرارات ندوة مجمع الفقه الإسلامي في دورته الحادية عشرة بدولة الكويت التي كان موضوعها "الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني: رؤية إسلامية"^(١)

- جواز استعمال الهندسة الوراثية في منع المرض، أو علاجه، أو تخفيف أذاه؛ سواء بالجراحة الجينية التي تُبدل جيناً بجين، أو تولج جيناً في خلايا مريض، وكذلك إيداع جين في كائن آخر للحصول على كمِّ كبير من إفراز هذا الجين؛ لاستعماله دواءً لبعض الأمراض، ومنع استخدام الهندسة الوراثية في الخلايا الجنسية؛ لما فيه من محاذير شرعية.

- عدم جواز استعمال الهندسة الوراثية في الأغراض الشريرة والعدوانية، أو في تحطِّي الحاجز الجيني بين أجناس مختلفة من المخلوقات؛ قصد تخليق كائنات مختلطة الخلق، بدافع التسلية، أو حُبِّ الاستطلاع العلمي. وبحسب توصيات الندوة، فلا يجوز استخدام الهندسة الوراثية سياسةً لتبديل البنية الجينية في ما يُسمَّى تحسين

(١) بمشاركة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، والمكتب الإقليمي لمنظمة الصحة العالمية بالإسكندرية، والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، ٢٣-٢٥ جادى الآخرة ١٤١٩ هـ الذي يُوافق ١٣-١٥ من شهر تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٩٨ م. انظر:

- مجمع الفقه الإسلامي. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ج ١١، ص ١٠٨٢.
- قرارات مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورته العشرين بمدينة وهران، الجزائر، ١٣-١٨ سبتمبر ٢٠١٢ م، ص ٩-١٠.
- مجمع الفقه الإسلامي. قرار رقم ٢٠٣ (٢١/٩) بخصوص الوراثة، والهندسة الوراثية، والجينوم البشري، المنعقد في دورته الحادية والعشرين بمدينة الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٨-٢٢ نوفمبر ٢٠١٣ م.

السلالة البشرية، وأيُّ محاولة للعبث الجيني بشخصية الإنسان، أو التدخُّل في أهليته للمسؤولية الفردية، هو أمر محظور شرعاً.

- وجه ارتباط بحوث الجينوم البشري بالفطرة:

إنَّ قرارات ندوة المجمع الفقهي الإسلامي، بوضع ضوابط لبحوث الجينوم البشري، وعدم ترك الحبل على الغارب للعلماء للبحث من دون قيد وشرط؛ فيها اعتبار لمقصد حفظ الفطرة من جانبي الوجود والعدم؛ فحفظها من جانب الوجود يكون بالاستخدام الإيجابي للجينوم البشري بما يحفظ صحة الإنسان، ويقضي على الأمراض المستعصية التي تصيبه، وفي هذا حفظ للنفس، ومصلحة تُقرُّها الفطرة.

أمَّا الاستخدامات السلبية للهندسة الوراثية والتلاعب بالجينوم البشري فمُخالف للفطرة البشرية، وهو يعود على مقصد الفطرة بالعدم؛ إذ الحصول على إنسان مُستنسخ أو مُهندس وراثياً بحسب الطلب (لون مُعيَّن للعينين والشعر، ونسبة ذكاء عالية جداً، وقوة جسدية كبيرة، ...) يُعدُّ خرقاً صارخاً للفطرة، وتعدُّ على مقصد شرعي هو حفظ فطرة الإنسان. وكل ما صادم الفطرة فهو في الشرع ممنوع كما أثبتنا في الفصول الأولى من الرسالة؛ فالتلاعب بالجينوم البشري ممنوع بالفطرة قبل الشرع. قال الخادمي في ذلك: "إنَّ الهندسة الوراثية ليست سوى فرع علمي لعلم البيولوجيا وسائر شبكة المعارف العامة، وهي ممَّا يجب أن تدرج ضمن كبريات التصوُّر الإسلامي؛ عقيدة وأخلاقاً وتشريعاً، وأن تتأطرَّ في دائرة الفكر الإنساني العالمي القائم على مراعاة الفِطْر السليمة، ومجارة السُّنن الكونية والقوانين العلمية، ومسيرة منظومة الأخلاق والعادات الحسنة والأعراف المُقرَّرة في كل أُمَّة ومِلَّة." (١)

والمُلاحَظ اليوم أنَّ صرخة الفطرة والضمير الإنساني أصبحت تُسمَع حتى في البلدان الغربية؛ ما دفع المُفكرين والعلماء والمنظمات والهيئات العالمية إلى المطالبة بـ"أخلاق" العلوم، أو ما يُسمَّى الأخلاق التطبيقية؛ "أي وضع قواعد ومعايير أخلاقية تسعى لتنظيم الممارسات داخل مختلف ميادين العلم والتكنولوجيا، وحل المشكلات

(١) الخادمي، الاستنساخ في ضوء الأصول والقواعد والمقاصد الشرعية، مرجع سابق، ص ٢٢٥.

الأخلاقية بواسطة ما يتمُّ التوصلُ إليه عن طريق التداول والتوافق والمعالجة الأخلاقية للحالات الخاصة والمستعصية والمعقدة.^(١)

وفي المجال البيو تكنولوجي (التقنية الحيوية)، ظهر ما يُسمَّى البيوتيقا (Bioethics)،^(٢) وهي دعوة إلى مراعاة الأخلاق في البحوث العلمية الخاصة بالطب والبيولوجيا، وعدم العبث بالفطرة البشرية، لا سيما أنَّ البحوث في مجال الهندسة الوراثية قد تؤدي إلى تجاوز كل المحرّمات التي تمسُّ الوجود الإنساني واستمرار البشرية. فالدعوة إلى البيوتيقا دعوة إلى حفظ إنسانية الإنسان، والحفاظ على القيم الإنسانية النبيلة، وحفظ الإنسانية هو مقصد خادم لمقصد حفظ الفطرة، ومُكمّل له.

إذن، الدعوة إلى "أخلقة" العلوم تُمثّل دعوة إلى إعادة التمسُّك بالفطرة؛ لأنَّ الرؤية الغربية والرؤية الشرعية تتقاطعان في عنصر مشترك، هو الفطرة، والسعي إلى الحفاظ عليها، بوصفها مقصداً شرعياً وإنسانياً.

ب- الفطرة واستئجار الأرحام:

الرغبة في النسل غريزة طبيعية فطرية، جعلها المولى عزَّجَلَّ في المرأة والرجل، ولكنَّ هذه الرغبة قد لا تتحقّق لسبب من الأسباب، فكان تأجير الأرحام اكتشافاً علمياً ونازلةً عصريةً تُوفّر حلولاً لمعالجة بعض حالات العقم المستعصية. وفي ما يأتي تعريف هذه

(١) بوفتاس، عمر. الأخلاقيات التطبيقية ومسألة القيم، الرابط الإلكتروني:

- <http://www.alihyaa.ma/Article.aspx?C=5636> (تاريخ التصفح: ١٨/٥/٢٠١٩م)

- بوفتاس، عمر. موقع البيوتيقا في إطار المعرفة المعاصرة، الرابط الإلكتروني:

- https://www.aljabriabed.net/n40_03bufta.htm (تاريخ التصفح: ١٨/٥/٢٠١٩م)

(٢) البيوتيقا (Bioethics) أحد فروع الأخلاق التطبيقية. وقد استُخدم هذا اللفظ أول مرّة عام ١٩٧٠م من العالم الأمريكي فان بوتر المُتخصّص في طب السرطان. والبيوتيقا هي الدراسة الفلسفية للجدل الأخلاقي الناجم عن التقدّم العلمي في العلوم البيولوجية والطبية، وما ترتّب عليها من مشكلات أخلاقية في مجالات عدّة، مثل: السياسة، والقانون، والدين، والفلسفة. انظر:

- بوفتاس، الأخلاقيات التطبيقية ومسألة القيم، مرجع سابق.

- بوفتاس، عمر. موقع البيوتيقا في إطار المعرفة المعاصرة، مرجع سابق.

- بوحناش، نورة. الاجتهاد وجدل الحداثة، تونس والجزائر والرابط وبيروت: كلمة للنشر والتوزيع ومنشورات الاختلاف ودار الأمان ومنشورات ضفاف، ط١، ٢٠١٦م، ص٢٠٤.

النازلة، واستعراض أهم مباحثها، وصولاً إلى بيان علاقتها بالفطرة.

- المراد باستئجار الأرحام:

استئجار الأرحام هو "تلقيح ماء رجل (النطفة) بباء امرأة (البويضة) تلقيحاً خارجياً في وعاء اختبار، ثم زرع هذه البويضة الملقحة (اللقيحة) في رحم امرأة أخرى تتطوّر بحملها حتى ولادة الجنين، أو مقابل أجر مُعيّن." (١)

إذن، هو استخدام رحم امرأة لحمل لقيحة مُكوّنة من نطفة رجل وبويضة امرأة (يكونان زوجين في الغالب)، فتحمل الجنين، وتضعه، ثم يُعهد إلى الزوجين برعاية المولود رسمياً (٢) مقابل دفع ثمن الإجارة للأم البديلة. ويُطلَق على هذه العملية أسماء مختلفة، منها: الأم البديلة، والرحم المستعار، ومُؤجّرات البطن، والرحم الظئر، والأم بالوكالة، وشتل الجنين. (٣)

- مُسوِّغات استئجار الأرحام:

توجد أسباب عدّة تدفع المرأة أو الرجل إلى استئجار الأرحام، وتدفع أيضاً المرأة إلى تأجير رحمها: (٤)

أسباب الاستئجار:

في ما يأتي أبرز الحالات التي يضطر فيها الرجل أو المرأة إلى استئجار الرحم:

(١) الخولي، هند. "تأجير الأرحام في الفقه الإسلامي"، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، العدد: (٣)، ٢٠١١م، ص ٢٧٨.

(٢) عارف، علي عارف. "الأم البديلة أو الرحم المستأجر"، ضمن كتاب: دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، عمان: دار النفائس، ط ١، ٢٠٠١م، ج ٢، ص ٨٠٦.

(٣) ظلال، ناجح طاهر. "الرحم المستأجر الأم البديلة: رؤية شرعية"، مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، العدد: (٤٠)، المجلد: (٢)، ٢٠١٦م، ص ٥٠٨-٥٠٩.

(٤) الخولي، تأجير الأرحام في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٧٨. وانظر أيضاً:

- ظلال، الرحم المستأجر الأم البديلة: رؤية شرعية، مرجع سابق، ص ٥٠٩-٥١٠.

- ماهي الأم البديلة؟، الرابط الإلكتروني:

- تاريخ التصفّح: ١٥/٦/٢٠١٩م - <https://www.cyprusivf.net/arabic/surrogate-mother.html>

- المرأة التي ليس لديها رحم بالولادة (متلازمة MRKH).
- المرأة التي استئصل رحمها بالجراحة الاضطرارية (الورم، تليّف الرحم، السرطان، وما شابه).
- المرأة التي تعرّضت لإجهاض مُتكرّر.
- المرأة العاجزة عن الحمل نتيجة تركيبه رحمها.
- المرأة التي رحمها غير مُلائم للحمل وإن كان موجوداً (متلازمة آشرمان).
- الحالات التي يكون فيها الحمل والإنجاب خطراً على حياة المرأة (إن كانت تعاني مرضاً خطيراً في القلب والرئة، أو كانت مصابة باضطراب تجلّط الدم الذي قد يُمثّل تهديداً للحياة).
- المرأة التي تعاني اضطراباً في عملية الولادة.
- الأزواج المثليون.
- المرأة التي لا ترغب في الإنجاب لأسباب اجتماعية، أو للرفاهية والحفاظ على شكل الجسد، أو للتخلّص من متاعب الحمل وآلام الولادة.
- الرجل العقيم الذي لا يُمكنه الإنجاب.

أسباب الإيجار:

يُمثّل العائد المادي السبب الأول الذي يدفع المرأة إلى تأجير رحمها. صحيح أنّ الأمومة من أكثر الغرائز الفطرية رُقيّاً، لكنّها تحوّلت إلى تجارة وسلعة وضيعة، وأصبح تأجير الأرحام أحد مظاهر تداعيات الحاجة والفقر في الدول الفقيرة.

- صور استئجار الأرحام:

لاستئجار الأرحام صور عدّة اتّفق الفقهاء على تحريمها كلها، ما عدا واحدة فقط اختلفوا في حكمها. وفي ما يأتي عرض لهذه الصور:^(١)

(١) عارف، الأم البديلة أو الرحم المستأجر، مرجع سابق، ج ٢، ص ٨١٢-٨١٨. وانظر أيضاً:

- ظلال، الرحم المستأجر الأم البديلة: رؤية شرعية، مرجع سابق، ص ٥١١-٥١٢.

- الخولي، تأجير الأرحام في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٨٠-٢٨١.

- تلقيح بويضة الزوجة بباء زوجها، ثمَّ وضع اللقيحة في رحم امرأة أُخرى، وما إن تلد الأم البديلة الطفل حتى تُسَلِّمَه إلى الزوجين لقاء أجر بحسب العقد المُتَّفَق عليه. وهذه الصورة مُحَرَّمَةٌ بالإجماع.

- هذه الصورة تُمثِّل الصورة الأولى نفسها، غير أنَّ اللقيحة (الجنين المُجمَّد Frozen Embryo) تُنقَل إلى الأم البديلة بعد وفاة الزوجين.

- تلقيح بويضة الزوجة بباء رجل غريب (ليس زوجها)، ثمَّ وضع اللقيحة في رحم امرأة أُخرى. وهذه الصورة مُحَرَّمَةٌ بسبب تلقيح البويضة بباء غير ماء الزوج يقيناً؛ لأنَّ ذلك يؤدي إلى اختلاط الأنساب المُحرَّمة شرعاً. وحفظ الأنساب من ضروريات الشرع.

- تلقيح نطفة مأخوذة من رجل ببويضة مأخوذة من امرأة ليست زوجته، ثمَّ زرع اللقيحة في رحم امرأة أُخرى. وهذه الصورة مُحَرَّمَةٌ؛ لأنَّ المرأة التي أُخِذت بويضتها أجنبية عن الزوج الذي لُقِّحت البويضة بنطفته. وكذلك فإنَّ رحم المُستأجرة استعمل بصورة غير مشروعة.

- تلقيح بويضة الزوجة بباء زوجها، ثمَّ إعادة اللقيحة إلى زوجة أُخرى لنفس الرجل، بمحض اختيارها؛ للقيام بهذا الحمل عن صُرَّتِها عند وجود الحاجة. وهذه الصورة اختلف الفقهاء في حكمها؛ إذ أُجيزت في الدورة السابعة لمجمع الفقه الإسلامي، ثمَّ حُرِّمَتْ في دورته الموالية؛ لما يترتَّب عليها من مفساد وأضرار تتعلَّق بمن هو أحقُّ بالأُمومة، ومن هو أحقُّ بالإرث.

- مفساد استئجار الأرحام:

يترتَّب على عملية استئجار الرحم مفساد كثيرة، منها: ^(١)

- اختلاط الأنساب؛ فحفظ النسب مقصد شرعي.

(١) عارف، الأم البديلة أو الرحم المستأجر، مرجع سابق، ج٢، ص٨٠٨-٨١٠. وانظر أيضاً:

- الخولي، تأجير الأرحام في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص٢٨٦-٢٨٨.

- السديس، حصة. استئجار الأرحام: دراسة فقهية مقارنة، الرابط الإلكتروني:

(تاريخ التصفُّح: ١٥/٦/٢٠١٩م) <http://almoslim.net/node/140361>

- حدوث منازعات ومشكلات وقضايا بين الأم صاحبة البويضة والمرأة صاحبة الرحم؛ لأنَّ الأخيرة قد ترتبط بالصغير المولود، وترفض تسليمه إلى صاحبة البويضة على الرغم من وفائها بعقدها، ودفعها الثمن كاملاً، أو لأنَّها قد تلد معاقاً، فترفض صاحبة البويضة أخذه. وإذا كانت المُستأجرة متزوجة فقد تسقط اللقيحة، وتُلَقَّح بويضتها من زوجها من دون أن تعلم، فيكتمل الحمل، وتُسَلَّم المولود إلى العائلة المُستأجرة وهو في الحقيقة ابنها. وقد حدثت في الغرب حادثة مُشابهة لذلك، ووصل النزاع فيها إلى المحاكم.

- إفساد معنى الأمومة الحقيقية التي فطر الله عليها المرأة؛ إذ غاية ما في الأمر إقرار بويضة من دون عناء ولا مشقة، وترك معاناة آلام الحمل وتغذي الجنين بالغذاء للمرأة المُستأجرة، حتى عمدت بعض الأمهات إلى التنازل عن أطفالهم، فاصطبغت الأمومة بالصبغة التجارية.

- فتح هذا الباب يدفع كل امرأة ثرية إلى أن تسلكه في حال أرادت المحافظة على صحتها ورشاقة بدنها؛ باستغلال حاجة الفقيرة، وجعلها تحمل آلام الحمل والمخاض عنها لقاء المال.

- حدوث لبس في ما يخص معنى الأمومة؛ فبعد أن كانت الأم هي صاحبة البويضة التي تنقل إلى الجنين الصفات والسمات الوراثية، وتحمل - في الوقت نفسه - وتضع، وتُرضع، وتُربي، وترتبط بالطفل بعلاقة من أسمى العلاقات الإنسانية وأرقاها؛ أَلفينا نجد نوعين من الأم: الأم البيولوجية، والأم الحامل للجنين، فاختلط الحابل بالنابل، واختلفت الأقوال في تحديد الأم الحقيقية للمولود.

- للرحم في الإسلام حرمة كبيرة، وليس هو موضع امتهان أو ابتذال حتى يُستأجر؛ لأنَّه عضو بشري له علاقة وثيقة بالعواطف والمشاعر في أثناء الحمل، واستتجاره يُعدُّ استهانة بالكرامة الإنسانية. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]. ولأنَّ استتجار الرحم يدخل في موضوع الفروج، والأصل في الفروج الحرمة؛ فالرحم غير قابل للبذل والإباحة، وهو ليس محلاً للبيع والهبة والاستتجار ونحو ذلك.

- انكشاف عورة صاحبة الرحم المُستأجرة لَمَنْ لا يحل له النظر إليها لغير ضرورة أو حاجة.
- تحوُّل الإنسانية إلى استثمار بيولوجي لمادة النسل، والاستخفاف بكل القيم الإنسانية.^(١)
- فائدة الأحكام التشريعية هي حصول ثمرتها الخلقية كما قال طه عبد الرحمن.^(٢) فالأصل في الأحكام الفقهية هو القيمة الخلقية التي تنطوي عليها، ولا عبرة بأيِّ فعل لا يراعي حصول هذه الثمرة. وهذا من تمام رعي الفطرة.

- بيان وجه الارتباط بالفطرة:

يُمْكِنُ إجمال علاقة مسألة تأجير الأرحام بالفطرة في ما يأتي:

- عقد استئجار الأرحام هو عقد على مُحَرَّم ابتداءً؛ فالرحم ليس محلاً للبدل والتجارة والتأجير والهبة.
- الأمومة غريزة، والرغبة في الإنجاب فطرة؛ وهي مصالح مُعتبرة، ولكنَّ المفسد التي تكتنف عملية استئجار الأرحام أكثر من المصالح كما بيَّنَّا. والفطرة تُرَجِّح دفع المفسد الكثيرة على جلب المصالح القليلة.
- استئجار الأرحام يعود بالعدم على مقصد حفظ الفطرة؛ فالإنجاب بالصورة الطبيعية يكون بتلقيح بويضة الزوجة بمني الزوج، وحمل الزوجة الجنين، وما عدا ذلك فهو تعدُّ صارخ على هذه الفطرة.
- عملية استئجار الأرحام تُحوِّل المرأة إلى مُجَرَّد كائن قابل للكراء؛ ما يحطُّ من إنسانيتها. وحفظ الإنسانية جزء لا يتجزأ من مقصد حفظ الفطرة.
- التفريق بين المرأة التي تُنَجِّب والولد لحظة ولادتها، وحرمانه من الرضاعة، مُخَالِف للفطرة.
- تكسُّب المرأة عن طريق رحمها، وإيجاد سوق للتجارة والسمسرة بالأرحام، مُخَالِف للفطرة والطبيعة والسُّنن الكونية.

(١) يوحناش، الاجتهاد وجدل الحدائث، مرجع سابق، ص ٢٠٣.

(٢) عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص ١٥٤.

وفي ما يأتي ملحق لقرار مجمع الفقه الإسلامي بخصوص أطفال الأنابيب بالأردن، وفيه تحريم استئجار الأرحام: (١) قرار رقم: (٤ د ٧/٣/٨٦) بشأن أطفال الأنابيب: إنَّ مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الثالث بعَمَّان عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية من ٨ إلى ١٣ صفر ١٤٠٧ هـ / ١١ إلى ١٦ أكتوبر ١٩٨٦ م، وبعد استعراضه موضوع التلقيح الصناعي (أطفال الأنابيب)، والاطِّلاع على البحوث المقدمة، والاستماع لشرح الخبراء والأطباء، وبعد التداول؛ تَبَيَّنَ أنَّ طرائق التلقيح الصناعي المعروفة في هذه الأيام هي سبع:

- أن يجري تلقيح بين نطفة مأخوذة من زوج وبويضة مأخوذة من امرأة ليست زوجته، ثمَّ تُزَرَع اللقيحة في رحم زوجته.
- أن يجري التلقيح بين نطفة رجل غير الزوج وبويضة الزوجة، ثمَّ تُزَرَع اللقيحة في رحم الزوجة.
- أن يجري تلقيح خارجي بين بذرتين، ثمَّ تُزَرَع اللقيحة في رحم امرأة مُتَطَوِّعة بحملها.
- أن يجري تلقيح خارجي بين بذرتي رجل أجنبي وبويضة امرأة أجنبية، ثمَّ تُزَرَع اللقيحة في رحم الزوجة.
- أن يجري تلقيح خارجي بين بذرتي زوجين، ثمَّ تُزَرَع اللقيحة في رحم الزوجة الأخرى.
- أن تُؤخَذ نطفة من زوج وبويضة من زوجته، ثمَّ يحدث التلقيح خارج الرحم، ثمَّ تُزَرَع اللقيحة في رحم الزوجة.
- أن تُؤخَذ بذرة الزوج، ثمَّ تُحَقَّن في الموضع المناسب من مهبل زوجته أو رحمها تلقيحاً داخلياً.

(١) مجمع الفقه الإسلامي، قرار رقم: (٤ د ٧/٣/٨٦) بشأن أطفال الأنابيب، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، ج ٣، ص ١٤٤، الرابط الإلكتروني:

(تاريخ التصفح: ١٣/٦/٢٠١٩ م) - <http://www.iifa-aifi.org/1661.html>

وقد قرّر المجلس ما يأتي:

- الطرائق الخمس الأولى كلها مُحَرَّمَةٌ شرعاً، وممنوعة منعاً باتاً لذاتها، أو لما يترتب عليها من اختلاط الأنساب، وضياع الأمومة، وغير ذلك من المحاذير.
- الطريقتان السادسة والسابعة لا حرج في اللجوء إليهما عند الحاجة، مع التأكيد على ضرورة أخذ كل الاحتياطات اللازمة.

٢- أثر الفطرة في نوازل الأسرة:

بعد أن تناولنا سابقاً بعض النوازل الطبية التي يظهر فيها بجلاء أثر الفطرة في تشريعها، سنعرض في ما يأتي لبعض النوازل الاجتماعية، وتحديدًا نازلة تقنين الزواج المثلي، ونازلة تمكين الحركة الأنثوية.

أ- الفطرة والدعوة إلى تقنين الزواج المثلي:

من النوازل الاجتماعية المعاصرة التي بدأت تُفرض على الدول العربية والإسلامية تقنين الزواج المثلي، وفرض الاعتراف بالأسر المُكوّنة على أساس هذا الزواج، والاعتراف بحقوقها في المجتمع.

- تعريف الزواج المثلي:

هو "عقد يُجِلُّ الاستمتاع بين شخصين من جنس واحد؛"^(١) أي بين ذكّرين أو أنثيين، وبهذا العقد يصيران شريكين في الحياة، ويجري بينهما ما يجري بين الرجل والمرأة المتزوجين زواجاً شرعياً. وهذه النازلة لم تكن معروفة من قبل، فقد عُرِفَ اللواط، وكذلك السحاق، وكانا مُستنكرين، أمّا اليوم فتشريع الزواج المثلي صار ضمن القوانين والدساتير والمعاهدات للدول والأمم المعاصرة. وحقيقة هذا الزواج هو شذوذ جنسي مُقنّن (لواط، أو سحاق)، ولا يستحق لفظ "الزواج" البتة.

- تشريع الزواج المثلي:

كان الزواج المثلي في بداية ظهوره مُستنكراً مُستهجنًا. ومعظم تشريعات الدول

(١) جكيتي، إبراهيم بن تيجان. الزواج المثلي في ضوء مقاصد الشريعة، الرياض: مركز باحثات لدراسات المرأة، ط١،

عدت المثلية الجنسية والزواج المثلي جريمة اجتماعية، قبل أن تصير جريمة تشريعية، فوضعت عليها عقوبات اختلفت من دولة إلى أخرى، وتراوحت بين السجن سنة واحدة وعشرين سنة في بعض الدول.^(١)

غير أن وصول فئة من المثليين الجنسيين إلى مراكز صنع القرار السياسي ومنظمات الأمم المتحدة غير الموازين كلها. " فالمواثيق والاتفاقات الدولية التي تخص المرأة والأسرة والسكان، تصاغ الآن في وكالات ولجان تسيطر عليها فئات ثلاث: (الأنوثة المتطرفة)، (أعداء الإنجاب والسكان)، (الشاذون والشاذات جنسياً)."^(٢) ولجنة المرأة في الأمم المتحدة شكّلتها امرأة اسكندنافية كانت تؤمن بالزواج المفتوح ورفض الأسرة.^(٣) ولدواع سياسية صرفة، ودعماً لهؤلاء المثليين في الانتخابات؛ اعترفت دول عدة بحقوق هؤلاء المثليين بدايةً، ثم انتهت بها الحال إلى الاعتراف بهذا النوع من الزواج. وقد سعت بعض الدول إلى إصدار قوانين لتنظيمه،^(٤) فأعطت المثليين حقوقاً تُشبه حقوق مَنْ يتزوجون زواجاً عادياً، مثل: حق التبني، وحق الميراث، وغير ذلك من الحقوق التي يحظى بها أصحاب الزواج العادي.

وفي عام ١٩٩٤م، ألغى تجريم المثلية بوصفها حقاً من حقوق الإنسان الواجب حمايتها في مؤتمر السكان الذي عُقد في القاهرة؛ إذ دعا المؤتمر إلى تغيير هيكل الأسرة لتستوعب الأسر المكوّنة من مثليي الجنس.^(٥) وفي مؤتمر بكين الذي عُقد عام ١٩٩٥م، ابتدع مصطلح "الجندر" بديلاً عن الجنس؛ ذلك أن هوية الشخص الجنسية غير ثابتة

(١) المرجع السابق، ص ٢٧.

(٢) نقلاً عن: عمارة، محمد. تحرير المرأة بين الغرب والإسلام، القاهرة: مكتبة الإمام البخاري، ط ١، ٢٠٠٩م، ص ٤٣.

(٣) نقلاً عن:

- الكردستاني، مثنى أمين. حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، القاهرة: دار القلم، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ٢٩٢.

(٤) انظر الرابط الإلكتروني الآتي الذي يعرض لأبرز الدول التي اعترفت بالزواج المثلي، وسنته في دساتيرها:

(تاريخ التصفح: ١/٤/٢٠١٩م) <https://www.elwatannews.com/news/details/736609>

(٥) الميزر، هند عقيل. "الجنسية المثلية: العوامل، والآثار"، مجلة دراسات في الخدمة الاجتماعية والعلوم الإنسانية، العدد:

(٣٤)، أبريل ٢٠١٣م، ص ٥٨٨. وانظر أيضاً:

- جكيوتي، الزواج المثلي في ضوء مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ٢٨.

بالولادة، وإنما تتأثر بعوامل نفسية واجتماعية كما ادّعى المجتمعون، وفي وقت انعقاد هذا المؤتمر خرج الآلاف من الشواذ جنسياً مطالبين بحقوقهم.^(١)

وفي شهر كانون الأول (ديسمبر) من عام ٢٠٠٨م، ونظراً إلى تحركات منظمة الأمم المتحدة؛ وقّعت ٦٦ دولة بياناً يوصي برفع العقوبة عن المثلية الجنسية.^(٢) وبعد اعتراف الدول -بضغط من منظمة الأمم المتحدة، والاتفاقيات الدولية- بهذا النوع من الزواج، فإنه أخذ ينتشر، وأصبح الشواذ يتزوجون علناً بل في الكنيسة، وما تزال الأمم المتحدة بمنظمتها تمارس ضغوطاً على الدول المتبقية للاعتراف بالزواج المثلي. قال المسيري في ذلك: "إنّ الدفاع الشرس عن الشذوذ الجنسي، والدعوة إلى تطبيعته، هو في جوهره ليس دعوة للتسامح، أو تفهّم وضع الشواذ جنسياً، بل هجوم على المعيارية البشرية، وعلى الطبيعة البشرية، وهو محاولة لإلغاء ثنائية إنسانية أساسية، هي ثنائية الذكر/ الأنثى."^(٣) إذن، الاعتراف بهذا النوع من الزواج هو اعتراف بالشذوذ، واعتراف بالانتكاس عن الفطرة، واعتراف بالانحراف عن إنسانية الإنسان.

- الآثار الناجمة عن المثلية الجنسية:

لما كان الزواج المثلي مخالفاً لفطرة والطبيعة البشرية، فقد ترتبت عليه آثار عدّة، يُمكن إجمالها في ما يأتي:^(٤)

- الزواج المثلي ما هو إلا لواط وسحاق، وهما من الفواحش والمعاصي المقيتة، وكبيرة من الكبائر التي وردت النصوص بتحريمها.^(٥)

(١) الميزر، الجنسية المثلية: العوامل، والآثار، مرجع سابق، ص ٢٤٥٨. وانظر أيضاً:

- جكيّتي، الزواج المثلي في ضوء مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ٢٨.

(٢) الميزر، الجنسية المثلية: العوامل، والآثار، مرجع سابق، ص ٢٤٥٨.

(٣) المسيري، عبد الوهاب. الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، بيروت ودمشق: دار الفكر المعاصر ودار الفكر، ط ٢، ٢٠٠٧م، ص ٧٠.

(٤) جكيّتي، الزواج المثلي في ضوء مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ٨٣-٩٦. وانظر أيضاً:

- الميزر، الجنسية المثلية: العوامل، والآثار، مرجع سابق، ص ٢٤٦١.

(٥) انظر موضوع: أثر الفطرة في الحدود، صفحة (٤٠٩) وما بعدها من هذا الكتاب.

- انتشار الأمراض بين الشاذين جنسياً، وأبرزها الأمراض الجنسية، مثل: مرض فقدان المناعة (الإيدز)، والأمراض الزهرية، والسيلان؛ والأمراض الجسدية الأخرى، مثل: التهاب البروستاتا الحاد الذي يصيب الشاذين جنسياً من دون الشاذات، والتهاب الكبد الفيروسي من نوع ب، وسرطان الشرج والمستقيم.

- انتشار الأمراض النفسية والعصبية، مثل: الوسواس المرضي، والهوس، والاضطراب، والتوتر النفسي، والاكتئاب.

- انهيار نظام الأسرة، وتفكك أواصر المجتمع.

- قطع النسل، والحيلولة دون استمرار الجنس البشري.

- الحكم الشرعي لمسألة تقنين الزواج المثلي:

تطرقنا إلى حكم اللواط والسحاق في ما سبق من الكتاب،^(١) وأثبتنا حرمة هذه الأفعال الشنيعة المناقضة للفطرة، وبيّنا أنّ تحريمها يأتي اعتباراً لحفظ مقصد ضروري، وكلية أساسية من كليات الشريعة، هي حفظ النسل، وما يترتب عليه من حفظ مقاصد الأسرة والزواج الصحيح. يضاف إلى ذلك أنّ التحريم يحفظ مقصد الفطرة من جانب العدم؛ لأنّ هذه الأفعال مخالفة للشرع، ومُصادمة للفطرة.

وفي ما يخصّ الاتفاقيات الدولية التي تفرض الزواج المثلي على الدول الإسلامية، فإنّنا نورد في ما يأتي قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي:

قرار رقم: ١٨٠ (١٩/٦) بشأن العنف في نطاق الأسرة:^(٢)

اجتمع مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورته التاسعة عشرة بإمارة الشارقة (دولة الإمارات العربية المتحدة) من ١ إلى ٥ جمادى الأولى ١٤٣٠ هـ، الموافق ٢٦-٣٠ أبريل ٢٠٠٩ م. وبعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى

(١) انظر الصفحات (٤١١-٤١٤) من هذا الكتاب.

(٢) الموقع الرسمي الإلكتروني لمجمع الفقه الإسلامي:

المجمع بخصوص موضوع العنف في نطاق الأسرة، واستماعه إلى المناقشات التي تناولته، واستحضار ما عُلم من الدين بالضرورة من إرساء قواعد الأسرة على أسس عظيمة من المودة والمحبة، وتشريع الأحكام التي تُحقّق الاستقرار والطمأنينة، وإدراك أنّ الحيدة عن هذا المنهج تنشر العنف في محيط الأسرة؛ فقد قرّر ما يأتي:

- ضرورة عرض جميع الاتفاقيات الدولية الخاصة بالمرأة والطفل، وكذلك مشروعات القوانين، على أهل الاختصاص من علماء الشريعة والقانون، قبل إصدارها والتوقيع عليها؛ لضبطها بميزان الشرع، ورفض ما يتعارض منها مع أحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها. ودعوة الحكومات الإسلامية إلى مراجعة الاتفاقيات الموقّعة للوقوف على البنود التي تتعارض مع الأحكام الشرعية، ورفض تلك البنود، من دون الإخلال بما اشتملت عليه من جوانب إيجابية متوافقة مع الشريعة الإسلامية.

- رفض ما يُخالف نصوص الشريعة الإسلامية في الاتفاقيات والمواثيق الدولية، التي تدعو إلى إلغاء الفوارق الفطرية بين دور الرجل والمرأة في المجتمع، والمساواة التامة بين الذكر والأنثى في كل درجات الميراث، والإساءة إلى نظام الطلاق في الشريعة الإسلامية، وإلغاء قوامة الرجل في الأسرة، وغير ذلك ممّا هو ثابت في الشريعة الإسلامية.

- رفض جميع البنود التي اشتملت عليها الاتفاقيات، وأباحت ما فيه مخالفة لقوانين الشرع والفطرة، مثل: إباحة الزواج المثلي، والعلاقات الجنسية خارج نطاق الزواج الشرعي، والاختلاط بالصورة الممنوعة شرعاً، وغير ذلك من البنود التي تتصادم مع أحكام الشريعة الإسلامية.

ب- الفطرة والدعوة إلى تمكين الحركة الأنثوية:

من النوازل التي حلّت أيضاً بالمجتمعات الغربية، وحذت المجتمعات المسلمة حذوها، ما سُمّي الأنثوية، أو النسوية، أو حركة التمركز حول الأنثى،^(١) أو ما سُمّي بالفرنسية

(١) وكذلك عنون عبد الوهاب المسيري كتابه:

- المسيري، عبد الوهاب. قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، القاهرة: نهضة مصر، ط ٢، ٢٠١٠م.

(le féminisme)؛ وهي حركة اجتماعية تدّعي الدفاع عن حقوق المرأة، وقد أخذت تتغلغل، وتفرض مبادئها عن طريق دفع الدول الإسلامية إلى التوقيع على الاتفاقيات والمعاهدات الخاصة بالأسرة والسكان، التي تُرسخ مبادئ هذه الحركة ومنطلقاتها.

- ماهية الحركة الأنثوية:

عرّفت سارة جامبل هذه الحركة بأنّها "الاعتقاد بأنّ المرأة لا تُعامل على قدم المساواة -لا لشيء سوى كونها امرأة- في المجتمع الذي تُنظّم شؤونه، وتُحدّد أولوياته حسب رؤية الرجل واهتماماته. وفي ظلّ هذا النموذج الأبوي تصبح المرأة هي كل ما لا يُميّز الرجل، أو كل ما لا يرضاه لنفسه؛ فالرجل يتسم بالقوة والمرأة بالضعف، والرجل بالعقلانية والمرأة بالعاطفية، والرجل بالفعل والمرأة بالسلبية. ومن ثمّ، فإنّ الأنثوية هي حركة تعمل على تغيير هذه الأوضاع لتحقيق تلك المساواة الغائبة."^(١)

فالأنثوية "حركة فكرية سياسية اجتماعية مُتعدّدة الأفكار والتيارات، ظهرت في أواخر الستينات، تسعى للتغيير الاجتماعي والثقافي، وتغيير بناء العلاقات بين الجنسين، وصولاً إلى المساواة المطلقة كهدف استراتيجي. وتختلف نظرياتها وأهدافها وتحليلاتها تبعاً للمنطلقات المعرفية التي تتبنّاها، وتتسم أفكارها بالتطرّف والشذوذ، وتتبنّى صراع الجنسين وعداءهما، وتهدف إلى تقديم قراءات جديدة عن الدين، واللغة، والتاريخ، والثقافة، وعلاقات الجنسين."^(٢)

وهذه الحركة التي ظهرت في ستينات القرن الماضي هي حركة راديكالية تُشكّك في كل ما هو قائم، مثل: الدين، والنظريات الاجتماعية والنفسية، والقانون، وغير ذلك، بوصف كلّ منها مُتحيّزاً للرجل. وكذلك نادى بالشكّ في النُظم الأخلاقية والقيم والعادات بوصفها مُتخلّفة، وبالبيّة، وتحتاج إلى تغيّرات جذرية. وقد شكّكت في التاريخ بوصفه تاريخاً ذكورياً بامتياز (his-story)؛ ما يُحتّم وضع نهاية له، وإعادة سرد التاريخ

(١) جامبل، سارة (محررة). النسوية وما بعد النسوية: دراسة ومعجم نقدي، ترجمة: أحمد الشامي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢م، ص ١٤.

(٢) الكردستاني، حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، مرجع سابق، ص ٥٣.

من وجهة نظر أنثوية (her-story). وقد طالبت أيضاً بإعادة صياغة اللغة^(١) باستخدام صيغ محايدة، أو صيغ ذكورية أنثوية؛ حتى لا يُظنَّ أنه يوجد تفضيل للذكر على الأنثى. ثمَّ إنَّها أنكرت الطبيعة البيولوجية للمرأة، وشكَّكت فيها، وربطتها بالبيئة الثقافية والتنشئة لا بحقيقة طبيعة المرأة وخَلَقها على نحوٍ مُعيَّن.^(٢)

– مبادئ الحركة الأنثوية ومنطلقاتها:

إنَّ المستقري مبادئ هذه الحركة ومنطلقاتها يُلاحظ أنَّها مُخالِفة للفطرة والشرع. وفي ما يأتي أبرز هذه المبادئ:^(٣)

المناداة بعباء الجنسين، وإعلان الحرب على الرجال:

بعد أن كان مطلب حركات تحرير المرأة المساواة بين الجنسين، تبنَّت الحركة الأنثوية الصراع بين الجنسين (الذكر والأنثى) بدعوى أنَّ العداة والصراع هو أصل العلاقة بينهما، فكان الانتقال من المساواة إلى تأكيد الأفضلية النسوية، ثمَّ رفع شعارات معادية، مثل: الحرب بين الجنسين، ودعم القتال من أجل عالم بلا رجال، وانتهى الحال بتأسيس منظمة أنثوية أمريكية تُدعى حركة تقطيع أوصال الرجال.^(٤) أمَّا سبب هذا العداة والصراع الذي رفَعته الأنثوية فهو النظرة الدونية والمعاملة القاسية التي لاقتها المرأة في الغرب من طرف الرجل، مُثَلَّةً بالتسلُّط، والعنف، والاعتداء، والاختصاص؛ نظراً إلى التحريفات التي طالت كتبهم السماوية.

(١) من مطالب الأنثويات العربيات، حذف تاء التأنيث ونون النسوة من اللغة العربية. انظر:

– كركار، خديجة. الأسرة في الغرب: أسباب تغيير مفهومها ووظيفتها، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٩م، ص٣٠٧.

(٢) المسيري، قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، مرجع سابق، ص٢٢-٢٦. لتعرَّف منشأ مصطلح الجندر، انظر:

تاريخ التصفُّح: ١/١٠/٢٠١٨م) <https://www.maghress.com/attajdid/22896>

(٣) الكردستاني، حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، مرجع سابق، ص١٤٩-١٥١. لتعرَّف منشأ مصطلح الجندر، انظر:

تاريخ التصفُّح: ١/١٠/٢٠١٨م) <https://www.maghress.com/attajdid/22896>

(٤) عبارة، تحرير المرأة بين الغرب والإسلام، مرجع سابق، ص٤٢.

قال المسيري إنَّ مرحلة الصراع هي المرحلة الأولى من رؤية الحركة؛ لأنَّ المرحلة الثانية لا يتصارع فيها الذكور والإناث، و"إنَّها يتفكَّكون جميعاً في كيان سديمي، لا معالم، ولا قسامات." (١) فبحسب رؤية الحركة، توجد مرحلتان تُمثَّلان مسيرتها؛ الأولى: الصراع المستमित المناهض للذكورة بُغيةً اكتساب بعض الشرعية ونيل الحقوق، والثانية: تفكُّك الجنسين، وانصهارهما، وذوبانها تمهيداً لظهور النوع الاجتماعي (الجندر). (٢)

ومن هنا يظهر العداء الكبير للفطرة والشرع، القائم على مسؤولية كل طرف عن شريكه. قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْتَكِرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الروم: ٢١]، فقد جعل سبحانه العلاقة بين الجنسين قائمة على أساس الاحترام، والمودة، والرحمة، والتكامل؛ ما يتوافق مع الفطرة، ولم يجعلها قائمة على العداء، والمقابلة، والمنافرة، والتحدّي، والصراع.

رفض الأسرة والزواج:

من فلاسفة الغرب مَنْ يُنكر أن يكون الزواج والأمومة رسالة طبيعية للمرأة، ويعتقد أنَّهما فُرِضا عليها من الرجل. ومن هؤلاء جون ستيوارت مل الذي عدَّ الزواج عبودية للمرأة، فقال: "الزواج هو الاسترقاق الفعلي الوحيد المعروف لقانوننا، لم يعد هناك أرقاء شرعيون سوى ربَّة كل بيت." (٣) والزواج بحسب الحركة الأنثوية "سجن؛ فالمرأة محبوسة داخل ما يُسمَّى الأسرة، والزوج والأسرة هما التجسيد العملي الذي يمارس فيه الرجل نزعه الاستبدادية المشروعة ديناً وعرفاً." (٤)

(١) المسيري، قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، مرجع سابق، ص ١٩.

(٢) "الجندر: المصطلح الذي يفيد استعماله وصف الخصائص التي يحملها الرجل والمرأة كصفات مُركَّبة اجتماعية لا علاقة لها بالاختلافات العضوية البيولوجية." انظر:

- أحمد، هبة عبد المعز. مفهوم الجندر، الرابط الإلكتروني:

(تاريخ التصفُّح: ١٠/١١/٢٠١٨م) <https://darfikir.com/node/10719>

(٣) مقولة لجون ستيوارت مل (١٨٠٦-١٨٧٣م)؛ وهو مُفكِّر اقتصادي، ونايب في البرلمان الإنجليزي، وقد عدَّ رائداً يُؤرِّخ به لبداية تاريخ الحركة الأنثوية، انظر:

- كركار، الأسرة في الغرب: أسباب تغيير مفهومها ووظيفتها، مرجع سابق، ص ٢٥١.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٨٩.

والزواج أو الأسرة كما تصوّرهما سيمون دي لا بوفوار،^(١) هما تبعية تعكس سيطرة الرجل على المرأة؛ فهو سجن أبدي، وانقطاع عن الأمل والأحلام. أمّا تشن بيتي فريدان (١٩٣٤م) فقد سنّت في كتابها "السحر الأنثوي" هجوماً لاذعاً على الأسرة التي سمّتها مؤسسة إخضاع المرأة.^(٢)

إذن، الزواج وتكوين الأسرة بحسب الحركة الأنثوية ما هو إلا نسج سجن حول المرأة؛ لكي تظلّ تحت عبودية الرجل واستبداده. ولهذا يجب التحرُّر، وتخطيم نظام الزوجية، ثمّ القضاء على التقسيم الثنائي (امرأة، رجل / ذكر، أنثى). فمن الملاحظ أنّ ما تدعو إليه هذه الحركة هو مصادمة فعلية للفطرة الإنسانية؛ فالزواج أمر غريزي فطري في الإنسان، فنّته الشريعة ضمن أطر سليمة تحفظ به عديد المقاصد الشرعية والأسرية.

رفض الأمومة والإنجاب:

من أكثر المطالب تطرّفًا ومنافراً للفطرة ما تدعو إليه الحركة الأنثوية من رفض للإنجاب والأمومة؛ فلا فائدة تجنيها المرأة منها، وهما مجرّد تضحيات وإنهاك للصحة، وهذا ما نجده بارزاً في كلام مُنظرّتهم؛ إذ قالت سيمون دي لا بوفوار: "التعشيش (الحمل) هو عمل متعب، لا يُقدّم للمرأة أيّ فائدة شخصية، ويتطلّب على العكس تضحيات كبيرة."^(٣) وقالت في موضع آخر: "وظيفة الحمل تثير نفوراً تلقائياً."^(٤) أمّا الروائية الإنجليزية منى كيرد فقالت: "الأمومة في حالتنا الاجتماعية الحالية هي توقيع وختم على عبودية المرأة، وهي وسيلة هذه العبودية وطريقتها؛ فهي تصنع سلاسل من لحمها ودمها، وتغزل خيوطاً من حُبّها وغريزتها."^(٥) وقالت أخرى: "الأمومة قوالب

(١) لا بوفوار، سيمون دي. الجنس الآخر، ترجمة: سحر سعيد، دمشق: الرحبة للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٥م، ص١٣٧.

(٢) بيتي فريدان: إحدى مؤسسات الحركة الأنثوية، والعقل المُدبّر لهذا الاتجاه الأنثوي المُتطرّف، نشرت كتابها عام ١٩٦٣م. انظر:

- كركار، الأسرة في الغرب: أسباب تغيير مفهومها ووظيفتها، مرجع سابق، ص٢٩٠.

(٣) لا بوفوار، الجنس الآخر، مرجع سابق، ص٥٣.

(٤) المرجع السابق، ص١٩٢.

(٥) مركز باحثات لدراسات المرأة. قراءات: الحركة النسوية؛ قراءة ناقدة، الرابط الإلكتروني:

تاريخ التصفح: ١٠/١٠/٢٠١٨م) <https://bahethat.com/report/r29165/>

جامدة وجائرة؛ لأنّها لا تُحقّق للمرأة عائداً مادياً.^(١)

أتبعت الأنثوية طرائق مختلفة لإبعاد المرأة عن الأمومة ودورها الفطري، ومن هذه الطرائق ابتداع مصطلحات وتقسيمات جديدة، مثل: الأم البيولوجية، والأم الاجتماعية. "ويأتي هذا الرفض للإنجاب والأمومة في سياق رفض كلي وقاطع لوجود أيّ فرق بين الذكر والأنثى يُمكن الاستناد إليه في إسناد دور مُعيّن للمرأة أو الرجل، وهي واحدة من فئات الحركة، وهنا تتحدّث الحركة عن مفهوم النوع (الجندر) لتحديد العلاقة بين الجنسين وتوصيفها؛ تحاشياً وتهميشاً لمفهومَي الذكر والأنثى، فترفض أيّ توزيع للأدوار داخل الأسرة على أساس الجنس."^(٢)

إذن، هذه الحركة برفضها الأمومة والإنجاب؛ وهي غريزة فطرية في المرأة، تشنّ حرباً شعواء على مقصد حفظ الفطرة، وعلى مقصد كلي من كليات الشرع، هو حفظ النسل.

ملكية المرأة لجسدها وإباحة الإجهاض:

رفعت الحركة النسوية، ولا سيّما بعد عقد الستينات، شعار امتلاك المرأة لجسدها، ونشأت عن هذه الدعوة عواقب وخيمة، أهمها:^(٣)

- الدعوة إلى الإباحة الجنسية وما خلفته من مشكلات الثورة الجنسية في عقدي الستينات والسبعينات من القرن الماضي:

- ◆ أمهات عازبات في مرحلة المراهقة.
- ◆ ترك الأطفال للمؤسسات التبني، أو بيعهم لمن يتولّى تربيتهم، وانقطاع صلاتهم بأمهاتهم.
- ◆ لجوء المرأة إلى الإجهاض، وتعريض نفسها لمخاطر عدّة.

(١) نقلاً عن:

- عمارة، تحرير المرأة بين الغرب والإسلام، مرجع سابق، ص ٤١.

(٢) الكردستاني، حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، مرجع سابق، ص ١٦٢-١٦٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦٣-١٧٤. وانظر أيضاً:

- كركار، الأسرة في الغرب: أسباب تغيير مفهومها ووظيفتها، مرجع سابق، ص ٣٠٥-٣٠٧.

♦ ارتفاع كبير في عدد المواليد غير الشرعيين، أو أطفال الزنا، وما سببه ذلك من مشكلات عويصة نتيجة التربية المشوّهة التي تلقّوها، فتولّدت لديهم كثير من العُقَد النفسية؛ ما جعلهم فريسة سهلة للعصابات ومنظمات الاتجار الجنسي والجريمة المنظمة.

- رفض الإنجاب.

- رفض الحجاب والستر، والتزام التبرُّج والعُري الفاضح؛ فما دام جسدها مُلكها فلتلبس ما تشاء، وكيف تشاء، وأين تشاء؛ فهو أمر خاص.

- إباحة الإجهاض؛ فنظراً إلى الإباحة الجنسية المطلقة، زادت مشكلة الحمل غير الشرعي، لبدأ البحث عن حلول دون المسّ بمقدسات الإباحية والزنا، فتمّ توفير موانع الحمل ونشر الثقافة الجنسية في المدارس، لكنّ ذلك لم يحدّ من المشكلة، فطُرِح الإجهاض بوصفه حلاً مقبولاً وضرورياً، وطالبت الحركة الأنثوية من الحكومات إصدار تشريعات مُتساهلة بحقّ الإجهاض في مرحلة أوّلى، لتطالب لاحقاً باعتبار الإجهاض حقاً أساسياً من حقوق المرأة؛ لأنّها حرّة في التصرّف في جسدها، والجنين جزء من هذا الجسد.

يُعَدُّ الإجهاض من أهم مطالب الحركة الأنثوية، وقد تحلّى ذلك في مؤتمراتها ومواثيقها. وهذا المبدأ يُخالِف كل الأعراف الإنسانية الفطرية والشرعية؛ فالفاسد التي تنشأ عن إباحة المرأة لجسدها كثيرة، وهي تُحِلُّ بعدد من المقاصد الشرعية؛ من: حفظ النفس (الإجهاض)، وحفظ النسل، وحفظ فطرة الإنسان وإنسانيته؛ إذ تتحوّل المرأة إلى مُجرّد كائن لإشباع الشهوة.

الشدوذ الجنسي وبناء الأسرة اللانمطية:

يُعَدُّ الشدوذ الجنسي أحد أهم مطالب الحركة الأنثوية؛ فعن طريقه يُمكن للمرأة التخلُّص من تبعيتها للرجل وتسلُّطه، ثم الاستغناء عنه، فتستقل بذاتها، وبه تتهرّب من مشكلات الإنجاب والأمومة. قال المسيري: "السحاق هو الأمر الطبيعي الوحيد المتاح للمرأة التي ترفض أن تُؤكّد إنسانيتها المشتركة... وتؤكّد ذاتها المنفصلة التي لا توجد في

أيّ سياق تاريخي، أو داخل أيّ إطار اجتماعي، وكما قالت إحدى دعاة التمركز حول الأنثى: "إذا كانت الفيمينيزم هي النظرية، فالسحاق هو التطبيق."^(١)

فقد استطاعت الأنثوية فرض الشذوذ وتقنينه ليكون أسرة بديلة، بل أصبح الشذوذ النسوي "رؤية معرفية ذات أبعاد مختلفة، وتطوّر الاهتمام الأكاديمي بالشذوذ إلى حدّ إصدار موسوعة من جزأين عن كل ما يتعلّق بالموضوع تاريخاً وفلسفةً وممارسةً ... في إطار السعي لتكريس التسامح تجاه الشواذ فكرياً وواقعياً."^(٢)

ومنذ عقد الستينات، أصبحت مطالب الشواذ جماعية وعلنية بعدما كانت فردية وسرية. ومن أهم هذا المطالب:^(٣)

- الاعتراف بفعاليتهم بوصفها أمراً طبيعياً، والنظر إليها بصفتها حرية شخصية.
- إصدار قوانين تُقرُّ أنّهم أسر شرعية تملك جميع حقوق الأسرة الطبيعية.
- وفي هذا المطالب تعدّ صارخ على الفطرة؛ فهو يُجَلِّ بمقصد حفظ الفطرة، ومقصد حفظ النسل على نحوٍ كبير ومباشر.

- أهم مكاسب الحركة الأنثوية:

على الرغم من قلة أعضاء هذه الحركة، ورفضها من المجتمعات الأوروبية والأمريكية، فإنّها استطاعت تحقيق العديد من المكاسب الشخصية، عن طريق تغلغلها في دوائر صنع القرار في الهيئات الدولية، ورفضها فكرها الراديكالي المخالف للقيم والفطرة البشرية. وفي ما يأتي أبرز مكاسبها:^(٤)

- تقنين الشذوذ الجنسي، وتقنين الإجهاض.

(١) المسيري، حركة التمركز حول الأنثى، مرجع سابق، ص ٢٨.

(٢) عزت، هبة رؤوف. المرأة والعمل السياسي، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥م، ص ٦٤.

(٣) عزت، المرأة والعمل السياسي، مرجع سابق، ص ٦٣-٦٤. وانظر أيضاً:

- الكردستاني، حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، مرجع سابق، ص ٢٦٥.

(٤) عزت، المرأة والعمل السياسي، مرجع سابق، ص ٦٣-٦٤. وانظر أيضاً:

- الكردستاني، حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، مرجع سابق، ص ٢٦٥.

- الإسهام في انتشار ظاهرة الإباحية والفوضى الجنسية، ووصل الأمر إلى دفع المحكمة العليا في الولايات المتحدة إلى الموافقة على نشر المواد الإباحية في الإعلام باسم حرية التعبير.

- استقطاب عدد من علماء الأجناس وعلم الاجتماع وعلم النفس في الجامعات لدعم مشروع القضاء على الأسرة.

- فرض عقد زيجات شاذة في الكنيسة بضغط من التيارات الأخرى؛ إمعاناً في تحقير الدين والكنيسة.

- ترسيخ مبادئ الحركة الأنثوية عن طريق الاتفاقيات والمعاهدات الدولية، مثل: مؤتمر بكين، ومؤتمر السكّان في القاهرة، واتفاقية سيداو. قالت كاثرين فورث في ذلك: "إنّ الموائيق والاتفاقات الدولية التي تخصّ المرأة والأسرة والسكّان... تصاغ الآن في وكالات ولجان تسيطر عليها فئات ثلاثة: (الأنوثة المتطرّفة)، (أعداء الإنجاب والسكّان)، (الشاذون والشاذات جنسياً)".^(١) فلا غرابة أن تصدر هذه القوانين والموائيق من هذا الثلاث. ثمّ أضافت قائلة: "إنّ لجنة المرأة في الأمم المتحدة شكّلتها امرأة اسكندنافية كانت تؤمن بالزواج المفتوح، ورفض الأسرة، وكانت تعتبر الزواج قيّداً".^(٢)

وفي السياق نفسه، قالت ويندي رايت؛ رئيسة منظمة "نساء من أجل أمريكا": "إنّ لجنة المرأة بالأمم المتحدة إنّما تفرض النسوية الراديكالية على العالم". ثمّ أشارت إلى اتفاقية القضاء على مختلف أشكال التمييز الموجه إلى المرأة (سيداو) قائلة: "الاتفاقية كانت سلاحاً لإجبار البلدان على التوقيع على اتفاقيات للحدّ من النسل، ولدعم الحقوق المدنية للمثليين والمثليات جنسياً".^(٣)

(١) عمارة، تحرير المرأة بين الغرب والإسلام، مرجع سابق، ص ٤٣.

(٢) الكردستاني، حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، مرجع سابق، ص ٢٩٢.

(٣) حلمي، كاميليل. الأنثويات وهيئة الأمم المتحدة، الرابط الإلكتروني:

تاريخ التصفح: ٢٠١٨/١٠/٢ (م) http://www.iicwc.org/lagna/iicwc/iicwc.php?id=837

إذن، معظم ما في هذه المواثيق إنما هو تطبيق لمبادئ الحركة الأنثوية؛ فهي تفرض مبادئها عن طريق الاتفاقيات والمواثيق الدولية، وما إن تُوِّعَ عليها الدول حتى تضغط على حكوماتها، وتتغلغل هذه المبادئ في المجتمع شيئاً فشيئاً.

- وجه الارتباط بالفطرة:

أظهرت مبادئ الحركة الأنثوية تعارضها الصريح وتصادمها المباشر مع مقصد حفظ الفطرة البشرية؛ فهي تهدم هذا المقصد الشرعي، وتُحِلُّ به، وكل ما تدعو إليه تُخالف للفطرة، ومُنَاقِض للدين والقيم الأخلاقية صراحةً، ومن ثَمَّ فهو مُحَرَّم فطرةً وشرعاً.

فرفضها الزواج، وهو مطلب غريزي، وسُنَّة فطرية اجتماعية، ومطالبتها بأنماط مختلفة للأسر، وهي حالات شاذة ومرضية مُخَالِفة للفطرة الإنسانية والشرع الإسلامي، والاستعاضة عن الإنجاب والأمومة بالشذوذ والسحاق؛ كل ذلك هو عين مصادمة الفطرة والدين الخفيف، بل مصادمة كل الأديان السماوية. وإنَّ التمكين لهذه الحركة بالتوقيع على الاتفاقيات التي تُرسِّخ مبادئها يُخالف الشرع والفطرة؛ لذا يجب الرجوع إلى قرار مجمع الفقه الإسلامي،^(١) الذي نصَّ على ضرورة عرض جميع الاتفاقيات الدولية الخاصة بالمرأة والطفل، وكذلك مشروعات القوانين على أهل الاختصاص من علماء الشريعة والقانون، قبل إصدارها وتوقيعها؛ لضبطها بميزان الشرع، ورفض ما يتعارض منها مع أحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها، ودعوة الحكومات الإسلامية إلى مراجعة الاتفاقيات التي وقَّعتها للوقوف على البنود التي تتعارض مع الأحكام الشرعية، ورفض تلك البنود.

وتأسيساً على ما سبق، نلحظ الدور المهم للفطرة في استخراج أحكام النوازل المعاصرة؛ فما كان منها موافقاً للفطرة فهو الصحيح، وما كان مُخَالِفاً لها ومُنَافِياً لمقتضياتها فهو الممنوع، وهو ما تجلَّى في بحوث الجينوم البشري، وفي وضع ضوابط له؛ لِيُسَهِّم في حفظ مقاصد النفس والنسل والفطرة الإنسانية من جانب الوجود، وفي عدم ترك الحبل على الغارب لبحوثه التي تُحِلُّ بالمقاصد الثلاثة من جانب العدم، وفي تحريم استئجار

(١) انظر قرار مجمع الفقه الإسلامي، قرار رقم: ١٨٠ (١٩/٦) بشأن العنف في نطاق الأسرة ص ٤٣١-٤٣٢ من هذا الكتاب.

الأرحام وبنوك الحليب؛ لما فيها من إخلال بالكرامة الإنسانية، وتحويل الإنسان إلى سلعة قابلة للكرء أو البيع؛ فحفظ الإنسانية مصلحة خادمة للفطرة.

يضاف إلى ذلك أن بعض النوازل الاجتماعية، ولا سيما تلك المتعلقة بمجال الأسرة، التي تحاول بعض المعاهدات والاتفاقيات الدولية فرض مفاهيمها الغربية على الدول الإسلامية، مثل: الزواج المثلي، والحركة النسوية؛ فيها مخالفة صريحة ومناقضة كاملة لكل مقاصد الشرع، وعلى رأسها الفطرة الإنسانية والكيليات الخمس؛ لذا وجب التصدي لهذه الاتفاقيات، ورفض بنودها المخالفة لذلك.

خاتمة:

تجلى أثر الفطرة بصورة واضحة في أغلب الأحكام التشريعية، بدءاً بباب العبادات؛ فكلها جاءت لحفظ مقصد الدين، ومقصد حفظ الفطرة مبني عليه. وقد بيّننا أن التشريع الإسلامي في الأحوال الشخصية تشريع فطري بامتياز، وأن عقود المعاملات في شق المعاوضات قائمة على التيسير ورفع الحرج، وهو مقصد مبني على الفطرة، وهي في شق التبرعات قائمة على التكافل الاجتماعي، وهو من مقتضيات الفطرة.

وفي ما يخص باب الجنائيات والحدود، فقد تبين أن من بين مُرَجِّحات التكافؤ في القصاص والمساواة بين دية المرأة والرجل، مقصد مراعاة الفطرة الإنسانية. وكذلك ظهر أثر الفطرة في تحريم كل شذوذ جنسي؛ لإخلاله بمقصدين أساسيين، هما: مقصد حفظ النسل، ومقصد حفظ الفطرة، وصولاً إلى ضرورة عرض جميع النوازل الحديثة على أصل الفطرة؛ فما وافقها كان مشروعاً، وما خالفها طُرح، وأُبعد.

ختاماً، فإن ما توصلنا إليه من علاقة الفطرة بأصول الفقه ومقاصد الشريعة تجلّى على المستوى التشريعي؛ فالتشريع مُبْنٍ على الفطرة بالنظر الكلي، وكل الأحكام مُراعِية للفطرة بالنظر الجزئي. فالفطرة مقصد عام في الشريعة الإسلامية، ومقصد جزئي في كل حكم من أحكام الشرع.

الخاتمة

أولاً: النتائج:

- ١- الفطرة هي النظام التكويني الداخلي في كل إنسان، الذي يجعله قابلاً للحق وما يقتضيه، وقادراً على التمييز.
- ٢- اختلاف العلماء في معنى الفطرة ناشئ عن جمعها معاني عدة؛ فكلُّ نظر إليها من جانب، وفاته الجانب الآخر، ولا يمكن حصر مفهوم الفطرة في معنى واحد من معانيها المتعددة؛ فهي الخَلقة الأولى، أو الهيئة؛ أي النظام التكويني الخَلقي، وهي الاستعداد والقابلية للحق ومقتضياته الذي مَكَّن الإنسان من التمييز، ومعرفة الحق من الباطل، والخير من الشر، وهذا ناشئ عما رُكِّز في الفطرة من الميثاق والعهد المأخوذ من بني آدم في مرحلة الذرِّ؛ فالفطرة ذاكرة روحية للبشر، وإتِّمَّ بُعث الرسل للتذكير بها في هذا العهد وهذه الذاكرة.
- ٣- التأصيل الشرعي لمفهوم الفطرة في القرآن الكريم وفي السنة النبوية الشريفة بيَّن وجود أدلة شرعية تشير إلى أتباع الفطرة، والحذر من خرقها، وكذلك بيَّن أنَّ أصحَّ ما قيل في معناها -بتصريح المحقِّقين من علماء التفسير، وقول الخُذَّاق من المحدثين- أنَّها الخَلقة، أو الهيئة القابلة لمعرفة الحق وأحكام الإسلام.
- ٤- خصائص الفطرة: الربانية، والعموم، والأطراد، والثبات، والسُّننية، وهي تكاد تكون ضوابط لتمييز ما هو فطري ممَّا هو دون ذلك.
- ٥- الواجب ما أدَّى إلى حفظ الفطرة، والمحظور ما أدَّى إلى خرقها، وما بينهما قد يكون مندوباً أو مكروهاً. أمَّا ما لا يمسُّ الفطرة ويؤاْفِقها فهو المباح، وكل أحكام الشريعة مُتوافقة ومُتناسبة ومُنسجمة مع الفطرة البشرية؛ سواء أكانت أحكاماً جزئيةً، أم كلياً وقواعد عامةً.
- ٦- الاستدلال بالفطرة لمعرفة الأحكام ينقسم إلى مجالين:

أ- المجال المَتَّق عليه؛ وهو ما أحال فيه الشارع بعض الأحكام على الفطرة، مثل: الأكل، والشرب، والنكاح، وستر العورات. وقد استُعْمِل في هذا المجال الوازع الجِبِلِّي؛ فهو مُغْنٍ عن الإيجاب الشرعي.

ب- المجال المختلف فيه، وهو الأوسع؛ إذ لم يُجَل فيه الشارع على الفطرة. وقد اختلف الفقهاء في الاستدلال بها في هذا المجال، فانقسموا إلى ثلاثة مذاهب: مجيز، ومانع، ومذهب وسط جمع بين المذهبين السابقين وأعمل أدلة الفريقين، فأجاز استعمال الفطرة والاستعانة بها، وعدّها دليلاً ومُرَجَّحاً بين الأدلة المتعارضة بعد استنفاد المرَجَّحات.

٧- الفطرة دليل؛ إذ يُسْتَدَل بها عند عدم وجود الدليل في المسألة المطلوب حكمها. وهذا أولى من التوقُّف، أو يُسْتَأْنَس بها لتقوية دليل وتعضيده.

٨- علاقة الفطرة بمصادر التشريع الأصلية، وأدوات الاجتهاد المَتَّق عليها، تمثّلت في ما يأتي:

أ- التشريع القرآني مُوافق للفطرة، أو للنظام التكويني في الإنسان، وقد ظهر ذلك في لغة تنزيله وفق معهود المخاطبين، وفي نزوله مُنَجَّماً حسب الحوادث والمستجدات، وفي تدرُّج أحكامه، ورفع التكليف بما لا يطاق، وفي التيسير؛ ما سهّل قبوله، ثم العمل به.

ب- توافق التشريع في السُّنة النبوية والفطرة ظهر في الأحاديث التي تحثُّ على عدم تكليف النفس فوق طاقتها وخارج إرادتها، وفي أحاديث التيسير ورفع الحرج، وفي أحاديث فضائل الأعمال، وفي أحاديث الفطرة واستفتاء القلب.

ت- الإجماع ما هو إلّا توارد العقول والفطر على حكم مُعَيَّن.

ث- القياس جذوره غائرة في الفطرة الإنسانية بوصفه آليةً فطريةً بديهيةً في استنباط الأحكام. وكذلك ترتبط الفطرة بمسالك العِلَّة، ولا سيما التعليل بالمناسبة والحكمة؛ فالمناسب يُدْرَك بالعقل والفطرة، وفي أنّ الحكمة هي المصلحة المناسبة

التي تنشأ عن الحكم، ولا تخفى علاقة الفطرة بالمصلحة.

٩- علاقة الفطرة بمصادر التشريع التبعية (مجازاً)، أو أدوات الاجتهاد المختلف فيها، تجلّت في ما يأتي:

أ- المصلحة المرسلّة: ملاءمة الطبع والفطرة، أو مقتضى العقول القويمة والفطر السليمة. وجلب المصالح ودرء المفسد مركز في الفطرة، والله تعالى فطر عباده على معرفة المصالح والمفسد، والموازنة بينها. والفطرة كذلك تُعدُّ ضابطاً من ضوابط المصلحة.

ب- العرف: ما استقرت عليه النفوس بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول. ومن هنا تتجلّى علاقته بالفطرة في أنّه يُمثّل ما ألفتها الطبائع والفطر، واستكانت له النفوس.

ت- الاستحسان: ما انقذ في ذهن المُجتهد وعَسُر تعبيره عنه، وإنّما أدركه بفطرته وذوقه السليم، وطول خبرته ونظره. ويهدف الاستحسان إلى تصحيح ما قد يطرأ على الواقعة عند تطبيق الحكم الأصلي من حياد على العدل، أو التيسير ورفع الحرج، وهي مبادئ مغروسة في الفطرة؛ فيُعدّل إلى حكم يتناغم مع هذه المبادئ، ويتوافق مع الفطرة.

ث- الاستصحاب: طريق فطري بدهي في الاستدلال؛ فالحكم باستمرار الأمر ما لم يثبت له مُغيّر هو حكم فطري، واستصحاب البراءة الأصلية هو البقاء على أصل الفطرة.

١٠- كل الأدلة الأصلية والتبعية قائمة على مراعاة الفطرة، وهي وسائل ومبادئ فطرية هدفها تحقيق مصالح المُكلّفين ومنافعهم، وإيثار التوسعة والتيسير ورفع الحرج عنهم.

١١- الفطرة مسلك من مسالك الكشف عن مقاصد الأحكام الشرعية، استثمره المتقدّمون وصرّح به المتأخرون من الأصوليين، وهي مبدأ مهم لتحديد القيمة المقاصدية.

١٢- الفطرة مقصد شرعي اعتماداً على طرق الكشف عن المقاصد، واستناداً إلى الضوابط التي تضبط المعاني المقصدية.

١٣- الفطرة مقصد من المقاصد العامة؛ لأنها وصف الشريعة الأعظم؛ فالإسلام دين الفطرة، والمقاصد الخاصة موضوعة لجلب المصالح ودرء المفاسد المركوز فيها، وجميع الأحكام التشريعية متوافقة معها، وبذلك تظهر علاقتها بالمقاصد الجزئية. وتعدُّ الفطرة أيضاً أحد ضوابط التمييز بين المقاصد الحقيقية والمقاصد الوهمية.

١٤- الفطرة تُعدُّ الأساس المكين الذي يقوم عليه صرح المقاصد؛ فهي أصل كلي انبنت عليه جملة من المقاصد الشرعية، أهمها: الساحة واليسر، والحرية، والعدل، والمساواة، والعموم، وكذا المقصد العام من التشريع الذي يُسائر الفطرة ومقتضياتها؛ فيها يُمكن أداء المهمة الحضارية للأمة.

١٥- الفطرة مشترك إنساني أكسب الشرع الصلاحية والخلود والعموم والدوام في كل الأزمنة والأمكنة، وللبشرية جمعاء.

١٦- الرجوع إلى الفطرة، والاستعانة بها لفهم النص القرآني أو الحديثي، أو إدراك الحكم والعمل به؛ هو دأب العلماء والمُجتهدين المُتفقيين في الشريعة.

١٧- تنزيل الأحكام يوجب استحضار الفطرة واستصحابها؛ سواء في عملية تحقيق مناط الحكم، أو اعتبار مآله؛ فلا يُمكن إغفال أصل الفطرة حتى يُنزل الحكم تنزيلاً صحيحاً.

١٨- الفطرة مسلك من مسالك الترجيح عند التعارض؛ فبعد استنفاد طرق الترجيح ومسالكه، وبقاء التعارض قائماً، يُمكن اللجوء إليها.

١٩- الفطرة هي بوصلة الاجتهاد، وارتباطها بالأحكام والمقاصد ينبغي أن ينعكس على الاجتهاد، ويتمثل فيه؛ فما وافقها فهو الصحيح والسليم والأصوب بإذن الله، وما أخطأها وخالفها فيجب إعادة النظر فيه ومراجعته ليتبين مصدر الخطأ فيه. وبالمقابل، فإنَّ إغفال اعتبار الفطرة واستصحابها في العملية الاجتهادية يؤدي -لا

محالة- إلى ظهور فتاوى شاذة، تشني النصوص ثنياً، وتُقدّم الإسلام مُنفراً ومُستهجناً ومُستنكراً؛ فمراعاة الفطرة واستصحابها في الاجتهاد أصل أصيل، لا يُمكن بحالٍ إلغاؤه من المعادلة التشريعية؛ فهماً، واستنباطاً، وتنزيلاً.

٢٠- أهم القواعد الشرعية الخاصة بالفطرة هي:

أ- القواعد الفقهية الخاصة بالفطرة: "الوازع الطبيعي مُعْنٍ عن الإيجاب الشرعي"، و"الوازع الطبيعي كالوازع الشرعي"، و"ما يُعاف بالعبادات يُكره في العبادات"، و"الفطر السليمة لا تتفق على الكذب".

ب- القواعد المقاصدية الخاصة بالفطرة: "الشرعية مبنية على الفطرة" و"مقاصد الشريعة ومصالحها تُعرّف بالفطرة"، و"الفطرة مسلك للموازنة بين المصالح والمفاسد".

٢١- أثر الفطرة يتجلّى بوضوح في أغلب الأحكام التشريعية، بدءاً بباب الطهارة والعبادات، وتعريجاً على باب الجنائيات والحدود، وانتهاءً بأبواب فقه الأسرة والمعاملات المالية، وقد تبيّن أنّ التشريع الإسلامي تشريع فطري بامتياز.

٢٢- البحث في استخراج أحكام النوازل يجب أن يستصحب الفطرة؛ فكل ما وافقها، وسعى إلى حفظها صحيح مشروع، وكل ما خالفها وناقضها وأخلّ بها فاسد ممنوع.

٢٣- المقصد الأعلى في الشريعة الإسلامية هو تحقيق العبودية، وهذا يتحقّق بالتزام التشريع الذي انبنى على الفطرة، وجاءت كل أحكامه (كلية، وجزئية) مُوافقة لها.

٢٤- علاقة الفطرة بأصول الفقه ومقاصد الشريعة تجلّت بوضوح على المستوى التشريعي؛ فالتشريع مُنبَنٍ على الفطرة بالنظر الكلي، وكل الأحكام مُراعِية لها بالنظر الجزئي. وهي مقصد عام في الشريعة، ومقصد جزئي في كل حكم من أحكام الشرع.

٢٥- الفطرة مدار الأحكام الشرعية، والمفهوم الأساس الذي بُنيت عليه منظومة التشريع الإسلامي أصولاً وفروعاً، ووسائل ومقاصد؛ لذا يجب على العلماء والمُجتهدين استصحابه في عملية الاجتهاد.

خاتمة جامعة للنتائج: الفطرة دليل لإدراك الأحكام الشرعية، وضابط مهم من ضوابط المصلحة، وهي مقصد عام ومقصد خاص من مقاصد الشريعة، ومسلك للكشف عن مقاصد الأحكام الشرعية، ومبدأ أساسي لتحديد القيمة المقاصدية وشرعية أي مقصد من المقاصد. والفطرة أيضاً وسيلة من وسائل الترجيح عند التعارض بعد استفاد المرّجّحات، وهي حجر الأساس في العملية الاجتهادية؛ فهماً، واستنباطاً، وتنزيلاً.

ثانياً: التوصيات

- الدعوة إلى تفعيل مفهوم الفطرة في الاجتهاد، واستصحابها واستحضارها، ولا سيما عند البحث عن أحكام النوازل المعاصرة.
 - إرساء الدراسة اللبّنة الأولى للعلاقة بين الفطرة والتشريع الإسلامي أصولاً وفروعاً، ولكنّ الموضوع لا يزال بكرّاً، وهو بحاجة إلى مزيد من الدراسات والبحوث، ولا سيما في الجانب التطبيقي.
 - الدعوة إلى إدراج مفهوم الفطرة -بوصفه مبحثاً- في كتب أصول التشريع الإسلامي ومقاصد الشريعة، وكذا تدريسه في المناهج الدراسية.
 - الحمولة المعرفية لمفهوم الفطرة كبيرة، وربط هذا المفهوم بالتشريع فهماً واجتهاداً، وتنظيراً وتطبيقاً، غائب في معظم الدراسات؛ لذا نوصي الباحثين، ولا سيما المهتمون بمجال الفقه والأصول، بتدارك، وتسليط الضوء على هذا النوع من الدراسات.
 - الدعوة إلى دراسة الفطرة وفق مقاربات وأنساق معرفية مختلفة، تجعل منها حجر الأساس، والمفهوم القاطرة لصنع المستقبل الإسلامي المنشود.
- وصلّى اللّهم وسلّم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

المراجع

أولاً: المراجع العربية:

- آل بورتون، محمد صدقي بن أحمد بن محمد الغزي. موسوعة القواعد الفقهية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٤هـ.
- أحمد، هبة عبد المعز. مفهوم الجندر، الرابط الإلكتروني: (<https://darfikr.com/node/10719>)
- الأخصري، الأخصر. مآخذ القاصد إلى إمامة المقاصد، الجزائر: دار الكفاية، ط ١، ٢٠١٦م.
- الأرموي، صفى الدين محمد بن عبد الرحيم الهندي. نهاية الوصول في دراية الأصول، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف وسعد بن سالم السويح، مكة المكرمة: المكتبة التجارية، ط ١، ١٤١٦هـ.
- الإسنوي، أبو محمد جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن بن علي الشافعي. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٠هـ.
- الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن بن علي. نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٠هـ.
- الأشقر، أسامة عمر سليمان. مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، عمان: دار النفائس، ط ١، ٢٠٠٠م.
- الأشقر، عمر سليمان. مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين، الكويت: مكتبة الفلاح، ط ١، ١٤٠١هـ.
- الأشقر، محمد سليمان. أفعال الرسول ودلالاتها على الأحكام الشرعية، عمان: دار النفائس، ط ٣، ٢٠١٥م.
- الأصبحي، مالك ابن أنس. الموطأ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، أبوظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، ط ١، (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).
- الأصبحي، مالك بن أنس. الموطأ برواية محمد بن الحسن الشيباني، تعليق وتحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، بيروت: المكتبة العلمية، ط ٢، ١٩٧٩م.
- الأصفهاني، أبو الثناء شمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن أحمد بن محمد. بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقا، جدة: دار المدني، ط ١، ١٩٨٦م.

- الألباني، محمد ناصر الدين. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف: زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٩٥٨ م.
- الألباني، محمد ناصر الدين. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤١٦ هـ.
- الألفي، محمد جبر. الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري الجيني من منظور إسلامي، بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورته العشرين بمدينة وهران، الجزائر، ١٣-١٨ سبتمبر ٢٠١٢ م.
- الألويسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (تفسير الألويسي)، تحقيق: علي عبد الباري عطية، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥ هـ.
- الإمام أحمد، أبو عبد الله بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني. مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢١ هـ.
- الأمدي، أبو الحسن سيف الدين علي بن أبي علي. الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، بيروت: المكتب الإسلامي، (د. ت.).
- أمير بادشاه، محمد أمين بن محمود البخاري الحنفي. تيسير التحرير، القاهرة: مصطفى الباي الحلبي، ١٣٥١ هـ.
- ابن أمير حاج، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمد الحنفي. التقرير والتحبير، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٠٣ هـ.
- الأمير الصنعاني، أبو إبراهيم محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني. أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الأمل، تحقيق: القاضي حسين بن أحمد السياغي وحسن محمد مقبولي الأهدل، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٨٦ م.
- الأمير الصنعاني، أبو إبراهيم محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني. التحرير لإيضاح معاني التيسير، تحقيق: محمد صبحي بن حسن حلاق، الرياض: مكتبة الرشد، ط ١، ١٤٣٣ هـ.
- الأمير الصنعاني، أبو إبراهيم محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني. التنوير شرح الجامع الصغير، تحقيق: محمد إسحاق محمد إبراهيم، الرياض: مكتبة دار السلام، ط ١، ١٤٣٢ هـ.
- الأنصاري، فريد. الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، القاهرة: دار السلام، ط ٢، ٢٠١٣ م.
- الأنصاري، فريد. "مصطلح الاجتهاد عند الشاطبي"، مجلة الدراسات المصطلحية، العدد: (٢)، ١٤٢٣ هـ.

- الأنصاري، فريد. المصطلح الأصولي، الدار البيضاء: مطبعة النجاح، ط ١، ٢٠٠٤م.
- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن. شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب ومعه حاشية السعد والجرجاني، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٤م.
- أ. ي. فنسك. المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ليدن: مكتبة بريل، ١٩٣٦م.
- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. إحكام الفصول في أحكام الفصول، تحقيق: عبد المجيد التركي، تونس: دار الغرب الإسلامي، ط ٣، ٢٠٠٨م.
- البار، محمد علي. زواج الأقارب والمحارم عند الأمم، الهيئة العالمية للإعجاز العلمي في القرآن والسنة، الرابط الإلكتروني: (<http://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/>)
(81-Number-XXIII/731-Inbreeding-and-incest-at-the-United
- باي، حاتم. "الأصول الاجتهادية التي يبنى عليها المذهب المالكي"، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مجلة الوعي الإسلامي، الإصدار العشرون، ط ١، ١٤٣٢هـ.
- البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر. تحفة الحبيب على شرح الخطيب: حاشية البجيرمي على الخطيب، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ.
- البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، (د. ت.).
- البدوي، يوسف أحمد محمد. مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، عان: دار النفائس، ٢٠٠٠م.
- ابن البراذعي، أبو سعيد خلف بن أبي القاسم المالكي. التهذيب في اختصار المدونة، دراسة وتحقيق: محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط ١، ٢٠٠٢م.
- البرديسي، محمد زكرياء. أصول الفقه، القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٣م.
- البرزنجي، عبد اللطيف عبد الله عزيز. التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٣هـ.
- برغوث، الطيب. الفاعلية الحضارية والثقافة السننية، المحمدية (الجزائر): دار قرطبة للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٤م.
- بركاني، أم نائل. نظرية الوسائل في الشريعة الإسلامية، بيروت: دار ابن حزم، ط ١، ٢٠٠٩م.

- برهاني، منوبة. الفكر المقاصدي عند محمد رشيد رضا، بيروت: دار ابن حزم، ط ١، ١٤٣١هـ.
- بزا، عبد النور. فقه المقاصد والمصالح بين العز بن عبد السلام وأبي إسحاق الشاطبي، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط ١، ١٤٣٥هـ.
- بزا، عبد النور. مصالح الإنسان: مقارنة مقاصدية، هرندين: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٤٢٩هـ.
- ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك. شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، الرياض: مكتبة الرشد، ط ٢، ١٤٢٣هـ.
- البغا، مصطفى ديب. أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، دمشق: دار القلم، ط ٣، ١٤٢٠هـ.
- البغا، مصطفى ديب. الجوانب التربوية في أصول الفقه الإسلامي، عمان: عالم الكتب الحديث ودار الكتاب العالمي، ط ١، ٢٠٠٦م.
- بلاجي، عبد السلام. تطور علم أصول الفقه وتجده، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١٠م.
- بليل، عبد الكريم. مختصر المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ٢٠١٦م.
- بنعمر، محمد. من الاجتهاد في النص إلى الاجتهاد في الواقع، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٩م.
- بهنسي، محمد عبد الرؤوف. الإسلام ونزعة الفطرة، القاهرة: مؤسسة الخليج العربي، ط ٢، ١٤٠٧هـ.
- بوحناش، نورة. الاجتهاد وجدل الحدائث، تونس والجزائر والرباط وبيروت: كلمة للنشر والتوزيع ومنشورات الاختلاف ودار الأمان ومنشورات ضفاف، ط ١، ٢٠١٦م.
- بوسعادي، يمينة. مقاصد الشريعة وأثرها في الجمع والترجيح بين النصوص، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٧م.
- البوطي، محمد سعيد رمضان. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، دمشق: دار الفكر، ط ١٠، ٢٠١٦م.
- بو عقل، مصطفى. إجماعات الأصوليين، بيروت: دار ابن حزم، ط ١، ١٤٣١هـ.
- بوعود، أحمد. فقه الواقع: أصول، وضوابط، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ط ١، ٢٠٠٦م.
- بوفتاس، عمر. الأخلاقيات التطبيقية ومسألة القيم، الرابط الإلكتروني: (<http://www.alihyaa.ma>) (Article.aspx?C=5636).
- بوفتاس، عمر. موقع البيوتيقا في إطار المعرفة المعاصرة، الرابط الإلكتروني: (<https://www.aljabriabed.net/>) (n40_03bufta.htm).

- بولوز، محمد أبو الشريف. تربية ملكة الاجتهاد من خلال كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الرياض: دار كنوز إشبيليا، ط ١، ٢٠١٢م.
- البيانوني، محمد أبو الفتح. الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية، دمشق: دار القلم، ط ١، ١٤٠٩هـ.
- البيهقي، عبدالله زايد محمد. "مفهوم الفطرة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي: نظرة تربوية"، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤١٦هـ.
- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي. أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤١٨هـ.
- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي. منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، بيروت: دار ابن حزم، ط ١، ٢٠٠٨م.
- الترابي، حسن. تجديد أصول الفقه الإسلامي، الخرطوم: مكتبة دار الفكر، ط ١، ١٤٠٠هـ.
- التركي، سليمان بن تركي. بيع التقسيط وأحكامه، الرياض: دار إشبيليا للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٣م.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة. جامع الترمذي، تحقيق وتعليق: إبراهيم عطوة عوض، القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط ٢، ١٣٩٥هـ.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. شرح التلويح على التوضيح، القاهرة: مكتبة صبيح، (د.ت.).
- تفجاجين، نجاة. "العلة والحكمة في الاجتهاد القياسي"، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، (٢٠٠٨/٢٠٠٩م).
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام الحراني. بيان تلبیس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق: مجموعة من المحققين، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط ١، ١٤٢٦هـ.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام الحراني. درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط ٢، ١٤١١هـ.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن محمد الحراني. القواعد النورانية الفقهية، حَقَّقَهُ وَخَرَّجَ أَحَادِيثَهُ: أحمد بن محمد الحلليل، الدمام: دار ابن الجوزي، ط ١، ١٤٢٢هـ.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام الحراني. مجموع الفتاوى، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ.

- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام الحراني. نقض المنطق، تحقيق: حمد بن عبد الرزاق حموة، وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٩ م.
- الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف. الجواهر الحسان في تفسير القرآن (تفسير الثعالبي)، تحقيق: محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤١٨ هـ.
- جامبل، سارة (محررة). النسوية وما بعد النسوية: دراسة ومعجم نقدي، ترجمة: أحمد الشامي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢ م.
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي. التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤٠٥ هـ.
- الجزائري، أبو بكر جابر. أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط ٣، ١٤١٨ هـ.
- الجعبري، حافظ محمد حيدر. "الفطرة والعقيدة الإسلامية"، رسالة ماجستير، جامعة الملك عبد العزيز، ١٣٩٩ هـ.
- جغيم، نعمان. "طرق معرفة مقاصد الشريعة بين الشاطبي والكتّاب المعاصرين"، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد: (١٠٤)، ٢٠١٦ م.
- جغيم، نعمان. "مقاصد الشريعة: مفهوما، وفوائد معرفتها"، مجلة التجديد، العدد: (٣٩)، ١٤٣٨ هـ.
- جغيم، نعمان. طرق الكشف عن مقاصد الشارع، عّان: دار النفائس، ط ١، ١٤٣٥ هـ.
- جكيتي، إبراهيم بن تيجان. الزواج المثلي في ضوء مقاصد الشريعة، الرياض: مركز باحثات لدراسات المرأة، ط ١، ٢٠١٦ م.
- جلاّد، محمد وصفي مصطفى. "هدي النبي في التعامل مع الحاكم الظالم"، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، ٢٠١٨ م.
- ابن جماعة، بدر الدين محمد بن إبراهيم بن سعد الله الكناي الحموي الشافعي. إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، تحقيق: وهبي سليمان غاوجي الألباني، القاهرة: دار السلام، ط ١، ١٤١٠ هـ.
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار الكتاب العربي، (د. ت.).
- الجوهري، أبو نصر إساعيل بن حماد. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط ٤، ١٤٠٧ هـ.

- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد. البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، القاهرة: دار الأنصار، ط ٢، ١٤٠٠هـ.
- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد. غياث الأمم في التياث الظلم الغياثي، تحقيق: عبد العظيم الديب، الدوحة: المحقق، ط ٢، ١٤٠١هـ.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله، أبو المعالي الملقب بإمام الحرمين. كتاب التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جولم النبالي، وبشير أحمد العمري، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٦م.
- الجزائني، محمد بن حسين بن حسن. معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، الدمام: دار ابن الجوزي، ط ٥، ١٤٢٧هـ.
- ابن الحاجب، جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر. مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، دراسة وتحقيق: نذير حمادو، بيروت والجزائر: دار ابن حزم والشركة الجزائرية اللبنانية، ط ١، ٢٠٠٦م.
- الحاج، كميل. الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ٢٠٠٠م.
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جليبي القسطنطيني. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٤١م.
- الحاكم، أبو عبد الله محمد النيسابوري. المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١١هـ.
- حامدي، عبد الكريم. مقاصد القرآن من تشريع الأحكام، بيروت: دار ابن حزم، ط ١، ٢٠٠٨م.
- ابن حبان، محمد بن أحمد بن حبان البستي. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٨هـ.
- ابن حجر، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني. فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.
- الحربي، راضي بن صياف. "استفتاء القلب وأثره في الأحكام الشرعية"، مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية، السنة: (٤)، العدد: (٧)، ١٤٣٦هـ.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي القرطبي. الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، (د. ت.).
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي القرطبي. الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة: مكتبة الخانجي، (د. ت.).

- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي القرطبي. المحلى بالآثار، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).
- الحسني، إسماعيل. نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٤١٦هـ.
- الحسين، وليد بن علي. اعتبار المآلات وأثرها الفقهي، الرياض: دار التدمرية، ط ٢، (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م).
- الحسين، وليد بن علي. "استفتاء القلب: دراسة تأصيلية"، مجلة العلوم الشرعية، العدد: (٢)، المجلد: (٢)، (رجب ١٤٣٠هـ).
- الحسيني، جمال أبو فرحة. الخروج على الحاكم في الفكر السياسي الإسلامي، القاهرة: مركز الحضارة العربية، ط ١، ٢٠٠٤م.
- الحصري، أحمد. نظرية الحكم ومصادر التشريع في أصول الفقه الإسلامي، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، (د. ت.).
- حصوة، ماهر حسين. "مقاصد الأسرة وأسس بنائها في الرؤية الإسلامية"، بحث ضمن كتاب: الأسرة المسلمة في ظل التغيرات المعاصرة، تحرير: رائد جميل عكاشة، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ٢٠١٥م.
- الحفناوي، محمد. التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي، المنصورة: دار الوفاء، ط ٤، ١٤٢٨هـ.
- الحكم، سعاد. المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة، بيروت: دار ندرة والمؤسسة الجامعية للدراسات، ط ١، ١٩٨١م.
- حكيم، محمد طاهر. "رعاية المصلحة والحكمة في تشريع نبي الرحمة ﷺ"، مجلة الجامعة الإسلامية، العدد: (١١٦)، السنة: (٣٤)، ١٤٢٢هـ.
- حلمي، كاميليل. الأثنويات وهيئة الأمم المتحدة، الرابط الإلكتروني: (<http://www.iicwc.org/>) (lagna/iicwc/iicwc.php?id=837).
- الحلواني، تميم. "مفهوم الحكمة عند الإمام الشاطبي وتطبيقاتها"، أطروحة دكتوراه، دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا، ١٩٩٨م.
- الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر. تهذيب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: محمد حسين الرضوي الكشميري، لندن: مؤسسة الإمام علي، ط ١، ٢٠٠١م.

- الحمداوي، عبد الكريم محمد مطيع. فقه الأحكام السلطانية، (د. م.): (د. ن.)، (د. ت.).
- ابن حميد، صالح بن عبد الله. وابن ملوح، عبد الرحمن بن محمد (مشرفين). نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم ﷺ، تأليف جماعي، جدة: دار الوسيلة للنشر والتوزيع، ط ٤، (د. ت.).
- حنفي، حسن. من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، بيروت وطرابلس: دار المدار الإسلامي ودار أوبا، ط ١، ٢٠٠٥ م.
- الحوالي، سفر بن عبد الرحمن. منهج الأشاعرة في العقيدة، (د. م.): دار منابر الفكر، (د. ت.).
- أبو حيان الأندلسي، أثير الدين محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان. البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠ هـ.
- الخادمي، نور الدين بن مختار. علم المقاصد الشرعية، الرياض: مكتبة العبيكان، ط ١، ١٤٢١ هـ.
- الخادمي، نور الدين بن مختار. الأحكام الشرعية والضوابط الأخلاقية للجينوم البشري، الرياض: مكتبة دار الرشد ناشرون، ط ١، ٢٠٠٦ م.
- الخادمي، نور الدين بن مختار. الاستنساخ في ضوء الأصول والقواعد والمقاصد الشرعية، الرياض: دار الزاحم، ط ١، ٢٠٠١ م.
- الخادمي، نور الدين بن مختار. المصلحة المرسله: حقيقتها، وضوابطها، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٠ م.
- الخرخشي، محمد بن عبد الله المالكي أبو عبد الله. شرح مختصر خليل للخرشي، بيروت: دار الفكر للطباعة، (د. ت.).
- الخضر حسين، محمد. محاضرات إسلامية، موسوعة الأعمال الكاملة للإمام محمد الخضر حسين، جمعها وضبطها: علي الرضا الحسيني، دمشق: دار النوادر، ط ١، ١٤٣١ هـ.
- الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي. معالم السنن، حلب: المطبعة العلمية، ط ١، ١٣٥١ هـ.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي. الفقيه والمتفقه، تحقيق: عادل بن يوسف الغرازي، الدمام: دار ابن الجوزي، ط ٢، ١٤٢١ هـ.
- الخطيب، عبد الكريم يونس. التفسير القرآني للقرآن، القاهرة: دار الفكر العربي، (د. ت.).
- خلاف، عبد الوهاب. علم أصول الفقه و خلاصة تاريخ التشريع، القاهرة: مطبعة المدني، (د. ت.).
- خلاف، عبد الوهاب. علم أصول الفقه، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٣ هـ.

- ابن خلدون، أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد الحضرمي. ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٤٠٨هـ.
- الخولي، هند. "تأجير الأرحام في الفقه الإسلامي"، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، العدد: (٣)، ٢٠١١م.
- دار الافتاء المصرية، معاشرَة الزوجة المتوفاة، الرابط الإلكتروني: (معاشرَة الزوجة_ المتوفاه <https://www.dar-alifta.org/ar/fatawa/14312/>).
- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر. سنن الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وحسن عبد المنعم شلبي، وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٤هـ.
- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد التميمي. مسند الدارمي (سنن الدارمي)، تحقيق: نبيل هاشم الغمري، بيروت: دار البشائر، ط١، ١٤٣٤هـ.
- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد التميمي. سنن الدارمي، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، الرياض: دار المغني للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٢هـ.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني. سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، بيروت: دار الرسالة العالمية، ط١، ١٤٣٠هـ.
- الداودي، علي غالب. المدخل إلى علم القانون، عمّان: دار وائل، ط٧، ٢٠٠٤م.
- الداية، سليمان. "أثر طمأنينة القلب وريبته في الأحكام الشرعية"، مجلة جمعية القدس للبحوث والدراسات الإسلامية، العدد: (١)، (١٤٢٨هـ/٢٠٠٨م).
- الدبوسي، أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى. تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ.
- دراز، محمد عبد الله. الميزان بين السنة والبدعة، الفسطاط: مؤسسة اقرأ، ٢٠١٤م.
- الدردير، أحمد بن محمد. الشرح الكبير على مختصر خليل وحاشية الدسوقي، بيروت: دار الفكر، (د.ت.).
- الدريني، فتحي. خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٣٤هـ.
- الدريني، فتحي. نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٩٨٨م.

- الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة المالكي. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).
- الدسوقي، محمد. التجديد في الفقه الإسلامي، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٦ م.
- الدسوقي، محمد. نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه، (د. م.): (د. ن.)، (د. ت.).
- دكوري، محمد دمبي. القطعية من الأدلة الأربعة، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ط ١، ١٤٢٠ هـ.
- الدهلوي، شاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم بن الشهيد. حجة الله البالغة، تحقيق: السيد سابق، بيروت: دار الجليل، ط ١، ١٤٢٦ هـ.
- دورون، رولان وآخرون. موسوعة علم النفس، تعريب: فؤاد شاهين، بيروت: منشورات عويدات، ط ١، ١٩٩٧ م.
- ديورانت، ويل. قصة الفلسفة، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، بيروت: مكتبة المعارف، ط ٦، ١٩٨٨ م.
- أبو الذهب، أشرف طه. المعجم الإسلامي، القاهرة: دار الشروق، ط ١، (١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٢ م).
- راجح، أحمد عزت. أصول علم النفس، القاهرة: دار الكتاب العربي، ط ٧، ١٩٨٦ م.
- الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن البكري التيمي. المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٤١٨ هـ.
- الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن البكري التيمي. التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ط ١، ١٤٠١ هـ.
- الراشد، محمد أحمد. أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في فقه نظريات الدعوة الإسلامية، القاهرة: دار اليقين ودار النشر للجامعات، ط ١، ٢٠١٢ م.
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. تفسير الراغب الأصفهاني، تحقيق ودراسة: محمد عبد العزيز بسيوني، القاهرة: كلية الآداب، جامعة طنطا، ط ١، ١٤٢٠ هـ.
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داودي، بيروت ودمشق: دار القلم والدار الشامية، ط ١، ١٤١٢ هـ.
- ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن الحسن. جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٧، ١٤٢٢ هـ.
- الرحبياني، مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، بيروت: المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤١٥ هـ.

- ابن رشد (الجد)، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تحقيق: محمد حجي وآخرون، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٩٨٨ م.
- ابن رشد (الجد)، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي. المقدمات المهمات، تحقيق: محمد حجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٨٨ م.
- ابن رشد (الحفيد)، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة: دار الحديث، (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)
- الرصاع، أبو عبد الله محمد بن قاسم الأنصاري. شرح حدود ابن عرفة، بيروت: المكتبة العلمية، ط ١، ١٣٥٠هـ.
- رضا، محمد رشيد بن علي. تفسير المنار، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠ م.
- الرفعي، عبد السلام. فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ٢٠١٠ م.
- رمضان، محمد بهرام. "تنبيه الأنام من الخروج على الحكام"، المجلة العربية للنشر العلمي، العدد: (١٥)، كانون الثاني ٢٠٢٠ م.
- الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس شهاب الدين. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤هـ.
- روسو، جون جاك. دين الفطرة، نقله إلى العربية: محمد العروي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠١٢ م.
- الروكي، محمد. نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، بيروت: دار الصفاء ودار ابن حزم، ط ١، ٢٠٠٠ م.
- الريسوني، أحمد. "الحرية في الإسلام: أصالتها، وأصولها"، مجلة إسلامية المعرفة، العددان: (٣١-٣٢)، (١٤٢٣-١٤٢٤هـ).
- الريسوني، أحمد. الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، القاهرة: دار الكلمة، ط ١، ٢٠١٤ م.
- الريسوني، أحمد. دراسات في الأخلاق، القاهرة: دار الكلمة، ط ١، ١٤٣٧هـ.
- الريسوني، أحمد. محاضرات في مقاصد الشريعة، القاهرة: دار الكلمة، ط ٣، ١٤٣٥هـ.
- الريسوني، أحمد. نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، مصر: دار الكلمة للتوزيع والنشر، ط ١، ١٤١٨هـ.
- الريسوني، أحمد. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الرياض وهرندن: الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٤، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).

- الريسوني، قطب. صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة، بيروت: دار ابن حزم، ط ١، (١٤٣٥هـ/٢٠١٤م).
- الريسوني، قطب. ما حرم سداً للذريعة أبيع للمصلحة الراجحة، القاهرة: دار الكلمة، ط ١، ٢٠١٣م.
- زايدى، عبد الرحمن. الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانة، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٦هـ.
- الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني. تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، (د. ت.).
- الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل. معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، بيروت: عالم الكتب، ط ١، ١٤٠٨هـ.
- الزحيلي، محمد مصطفى. القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دمشق: دار الفكر، ط ١، ١٤٢٧هـ.
- الزحيلي، محمد. موسوعة قضايا إسلامية معاصرة، دمشق: دار المكتبي، ط ١، ١٤٣٠هـ.
- الزحيلي، وهبة. أصول الفقه الإسلامي، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٦م.
- الزرقا، أحمد بن الشيخ محمد. شرح القواعد الفقهية، صحَّحه وعلَّق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، دمشق: دار القلم، ط ٢، ١٤٠٩هـ.
- الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف المصري. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط ١، ١٤٢٤هـ.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. البحر المحيط في أصول الفقه، القاهرة: دار الكتبي، ط ١، ١٤١٤هـ.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. تشنيف المسامع بجمع الجوامع، دراسة وتحقيق: سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، مكة المكرمة: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، توزيع المكتبة المكية، ط ١، ١٤١٨هـ.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. المشور في القواعد الفقهية، الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ط ٢، ١٤٠٥هـ.
- ابن زغبية، عز الدين. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، القاهرة: مطبعة دار الصفاة، ط ١، ١٩٩٦م.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (تفسير الزمخشري)، بيروت: دار الكتاب العربي، ط ٣، ١٤٠٧هـ.
- الزنيدى، عبد الرحمن بن زيد. مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، هردن والرياض: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومكتبة المؤيد، ط ١، ١٩٩٢م.

- أبو زهرة، محمد. أصول الفقه، القاهرة: دار الفكر العربي، (د. ت.).
- أبو زهرة، محمد. الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي: العقوبة، القاهرة: دار الفكر العربي، (د. ت.).
- أبو زهرة، محمد. زهرة التفاسير، بيروت: دار الفكر العربي، (د. ت.).
- زيدان، عبد الكريم. الوجيز في أصول الفقه، دمشق: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٣٢هـ.
- أبو زيد، بكر. فقه النوازل، لبنان: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط ١، ١٤٣٣هـ.
- الزين، سميح عاطف. علم النفس، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٩١م.
- سابق، سيد. العقائد الإسلامية، بيروت: دار الكتاب العربي، (د. ت.).
- سابق، سيد. عناصر القوة في الإسلام، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٨٩هـ.
- سانو، قطب مصطفى. سؤال الإجماع الأصولي، بيروت: شركة فؤاد البعينو، ط ١، ١٤٣٤هـ.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين. الأشباه والنظائر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١١هـ.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت: عالم الكتب، ط ١، ١٤١٩هـ.
- السبكيان، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب. الإبهاج في شرح المنهاج، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ.
- السبيعي، عدنان. الصحة النفسية للمرأة والأم، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٨م.
- السديس، حصة. استتجار الأرحام: دراسة فقهية مقارنة، الرابط الإلكتروني: (<http://almoslim.net/>) (node/140361).
- السرخسي، شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل. أصول السرخسي، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.).
- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة. المبسوط، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٤هـ.
- سرطوط، يوسف. "المقاصد الشرعية للقصص القرآني وأثرها الفقهي"، رسالة دكتوراه، جامعة باتنة، ٢٠١٣م.
- سعدي، أبو حبيب. القاموس الفقهي لغةً واصطلاحاً، دمشق: دار الفكر، ط ٢، ١٤٠٨هـ.
- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. منظومة القواعد الفقهية، الرياض: دار الميكان، ط ١، ٢٠١٠م.
- السغدني، أبو الحسن علي بن الحسين بن محمد الحنفي. النتف في الفتاوى، تحقيق: صلاح الدين الناهي، عمّان وبيروت: دار الفرقان ومؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٨٤م.

- السفاريني، شمس الدين أبو العون محمد بن أحمد بن سالم الحنبلي. لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدررة المضية في عقد الفرقة المرضية، دمشق: مؤسسة الخافقين ومكبتها، ط ٢، ١٩٨٢ م.
- سفر اللاوين، الرابط الإلكتروني: (<http://www.smcfag.org/HTML/FrAntoniuousBooks/>) (PDF/OT/Leviticus.pdf).
- سفر اللاويين، الرابط الإلكتروني: (<http://elkalima.com/pdf/gna/ot/leviticus.pdf>).
- سلغريوفا، برلنتا جوميدوفنا. "الوازع وأثره في مقاصد الشريعة"، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٦ م.
- السلمى، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام. شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٣ م.
- السلمى، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام. الفوائد في اختصار المقاصد (القواعد الصغرى)، تحقيق: إياد خالد الطباع، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، ط ١، ١٤١٦ هـ.
- السلمى، عز الدين أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، راجعه وعلّق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٩١ م.
- سلهاط، رشيد. الاستدلال الفقهي، عمّان: دار النفائس، ط ١، ٢٠٠٩ م.
- سلهاط، رشيد. الحكم الشرعي بين منهج الاستنباط وفقه التنزيل، سوريا: دار النوادر، ط ١، ٢٠١٢ م.
- السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار. قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد إساعيل الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٨ هـ.
- أبو سنة، مصطفى. العرف والعادة في رأي الفقهاء، مصر: مطبعة الأزهر، ١٩٤٧ م.
- السنهوري، عبد الرزاق أحمد. وحشمت، أحمد أبو ستيت. أصول القانون أو المدخل لدراسة القانون، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٠ م.
- السنوسي، عبد الرحمن. اعتبار مآلات الأفعال ومراعاة نتائج التصرفات، الدمام: دار ابن الجوزي، ط ١، ١٤٢٤ هـ.
- السوسوسة، عبد المجيد الشرفي. الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، سلسلة كتاب الأمة (٦٢)، ١٤١٨ هـ.
- ابن سينا، علي بن الحسين بن عبد الله. النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ط ١، (١٤١٢ هـ/ ١٩٩٢ م).

- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. إتمام الدراية لقراء النفاية، تحقيق: الشيخ إبراهيم العجوز، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٥هـ.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الأشباه والنظائر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩هـ.
- الشاشي، نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق. أصول الشاشي، بيروت: دار الكتاب العربي، (د. ت.).
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي. الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، الخبر: دار ابن عفان، ط ١، ١٤١٢هـ.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي. الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، القاهرة: دار ابن عفان، ط ١، ١٤١٧هـ.
- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عبد المطلب. الأم، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٠م.
- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، القاهرة: مكتبة الحلبي، ط ١، ١٣٥٨هـ.
- الشامي، عبد الرقيب صالح محسن. الحكم الشرعي بين النظرية والتطبيق، بيروت: مركز نداء للبحوث والدراسات، ط ١، ٢٠١٦م.
- شباني، محمد ياسين. الإلهام في ميزان التشريع الإسلامي، عمان: دار النفائس، ط ١، ١٤٣٤هـ.
- شبير، محمد عثمان. تكوين الملكة الفقهية، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، سلسلة كتاب الأمة (٧٢)، ط ١، ١٤٢٠هـ.
- شبير، محمد عثمان. القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، عمان: دار النفائس، ط ٤، ٢٠١٥م.
- شحاتة، محمد أحمد حسين. العاقلة ومسؤوليتها عن الدية في الفقه الإسلامي، الإسكندرية: الدار الجامعية، ٢٠٠٦م.
- شحادة، جهاد داود سليمان. "التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية: دراسة فقهية مقارنة"، رسالة ماجستير، جامعة القدس، ٢٠١٦م.
- الشراوي، حسن. نحو تربية إسلامية، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٣م.
- الشريف، أبو علي محمد بن أحمد بن أبي موسى. الإرشاد إلى سبيل الرشاد، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤١٩هـ.

- الشعراوي، محمد متولي. تفسير الشعراوي (الخواطر)، القاهرة: مطابع أخبار اليوم، ١٩٩٧م.
- شكري، فريد. "الاجتهاد الفقهي من الاستنباط إلى التنزيل: فقه تحقيق المناط نموذجاً"، ضمن كتاب: العلوم الإسلامية أزمة منهج أم أزمة تنزيل، الرباط: الرابطة المحمدية للعلماء، ط١، ٢٠١٠م.
- شلبي، محمد مصطفى. تعليل الأحكام، القاهرة: دار السلام، ط١، ٢٠١٧م.
- شام، البشير. فلسفة التشريع في ضوء مقاصد الشريعة، تونس: مكتبة تونس، ط١، ٢٠١٣م.
- الشنديدي، إسماعيل. قاعدة درء المفسد وجلب المصالح وأثرها في الفقه الإسلامي، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، ٢٠٠٨م.
- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ.
- شهيد، الحسان. دراسات في الفكر المقاصدي من التأصيل إلى التنزيل، الرباط: الرابطة المحمدية للعلماء، كتاب الإحياء، عدد: (٢)، ١٤٣٦هـ.
- الشوكاني، محمد بن علي اليمني. فتح القدير، دمشق وبيروت: دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، ط١، ١٤١٤هـ.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١٩هـ.
- الشويرخ، سعد بن عبد العزيز. أحكام الهندسة الوراثية، الرياض: كنوز إشبيليا، ط١، ١٤٢٨هـ.
- ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد. الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض: مكتبة الرشد، ط١، ١٤٠٩هـ.
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف. المهذب في فقه الإمام الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.).
- صديقي، محمد نجات الله. مقاصد الشريعة والحياة المعاصرة، ترجمة: محمد رحمة الله الندوي، دمشق: دار القلم، ط١، ١٤٣٧هـ.
- الصردفي، محمد بن عبد الله بن أبي بكر الحثيثي الريمي. المعاني البديعة في معرفة اختلاف أهل الشريعة، تحقيق: سيد محمد مهني، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٩م.
- ابن الصلاح، أبو عمرو تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن. معرفة أنواع علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)، تحقيق: نور الدين عتر، دمشق وبيروت: دار الفكر ودار الفكر المعاصر، ١٤٠٦هـ.

- صليبا، جميل. المعجم الفلسفي، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢ م.
- الصوفي، أساء عودة. "دور التربية الإسلامية في الحفاظ على الفطرة السليمة وسبل تعزيزه من خلال المؤسسات التربوية"، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، ١٤٣٢ هـ.
- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب. المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط ٢، (د. ت.).
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان في تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، (١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠ م).
- الطنطاوي، محمود محمد. أصول الفقه الإسلامي، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ٣، ١٤٢٢ هـ.
- طه، عبد الرحمن. يؤس الدهرانية، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ٢، ٢٠١٤ م.
- طه، عبد الرحمن. تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ٢، ٢٠٠٥ م.
- الطوفي، نجم الدين سليمان بن الكريم. شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٧ هـ.
- ظلال، ناجح طاهر. "الرحم المستأجر الأم البديلة: رؤية شرعية"، مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، العدد: (٤٠)، المجلد: (٢)، ٢٠١٦ م.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي. رد المحتار على الدر المختار، بيروت: دار الفكر، ط ٢، ١٩٩٢ م.
- عارف، علي عارف. "الأم البديلة أو الرحم المستأجر"، ضمن كتاب: دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، عمان: دار النفائس، ط ١، ٢٠٠١ م.
- عاشور، مجدي محمد. السنن الإلهية في الأمم والأفراد، القاهرة: دار السلام، ط ٢، ٢٠٠٧ م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. أصول النظام الاجتماعي، تونس والقاهرة: دار سحنون ودار السلام، ط ٢، ١٤٢٧ هـ.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد (التحرير والتنوير)، تونس: الدار التونسية للنشر، (١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م).
- عاشوري، محمد. "الترجيح بالمقاصد: ضوابطه، وأثره الفقهي"، رسالة ماجستير، جامعة باتنة ١/ الجزائر، ٢٠٠٧-٢٠٠٨ م.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري القرطبي. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، الرباط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧ هـ.

- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري القرطبي. جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، الدمام: دار ابن الجوزي، ط ١، ١٤١٤هـ.
- ابن عبد الحكم، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله المصري. فتوح مصر وأخبارها، تحقيق: محمد الحجيري، بيروت: دار الفكر، ط ١، ١٩٩٦م.
- عبد الرحمن، طه. تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٥، ٢٠١٦م.
- عبد الرحمن، طه. سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط ٢، ٢٠١٥م.
- عبد الشكور، محب الله بن الهندي البهاري. مسلم الثبوت، القاهرة: المطبعة الحسينية المصرية ومطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٦هـ.
- عبيدات، خالد محمد علي. المناهج الأصولية في مسالك الترجيح بين النصوص الشرعية، عمّان: دار النفائس، ط ١، ١٤٣٣هـ.
- العبيدي، حمادي. الشاطبي ومقاصد الشريعة، دمشق: دار قتيبة، ط ١، ١٤١٢هـ.
- العثيمين، محمد بن صالح بن محمد. تفسير جزء عمّ، إعداد وتخرّيج: فهد بن ناصر السليمان، الرياض: دار الثريا للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٢٣هـ.
- العثيمين، محمد بن صالح بن محمد. شرح العقيدة الواسطية، الدمام: دار ابن الجوزي، ط ٦، ١٤٢١هـ.
- العجم، رفيق. موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ١٩٩٩م.
- ابن عجيبة الأنجري، أبو العباس أحمد بن المهدي الفاسي الصوفي. البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، القاهرة: حسن عباس زكي، ١٤١٩هـ.
- ابن العربي، القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري الإشبيلي المالكي. المحصول في أصول الفقه، تحقيق: حسين علي اليدري وسعيد فودة، عمّان: دار البيارق، ط ١، ١٤٢٠هـ.
- عزت، هبة رؤوف. "صون النفس من مقاصد الشريعة"، مجلة الوعي الإسلامي، الرابط الإلكتروني: (<http://alwaei.gov.kw/Site/Pages/ChildDetails.aspx?PageId=468&Vol=594>)
- عزت، هبة رؤوف. المرأة والعمل السياسي، هرتندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥م.
- عزت، هبة رؤوف. نحو عمران جديد، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ١، ٢٠١٥م.
- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله. تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥م.

- العضاوي، عبد الرحمن. مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط ١، ٢٠١٥ م.
- العطار، حسن بن محمد بن محمود الشافعي. حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.).
- عطية، جمال الدين. نحو تفعيل مقاصد الشريعة، هرنندن والجزائر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار التنوير، ط ٢، ١٤٢٥ هـ.
- العلواني، رقية طه جابر. أثر العرف في فهم النصوص، دمشق: دار الفكر، ط ٢، ٢٠٠٣ م.
- عليش، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد المالكي. منح الجليل شرح مختصر خليل، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٩ م.
- عليمي، عارف. الأصول الفرعية للتشريع في المذهب المالكي من خلال مدونة الطاهر بن عاشور، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠١٤ م.
- عمارة، محمد. تحرير المرأة بين الغرب والإسلام، القاهرة: مكتبة الإمام البخاري، ط ١، ٢٠٠٩ م.
- عمر، أحمد مختار عبد الحميد. وآخرون. معجم اللغة العربية المعاصرة، بيروت: عالم الكتب، ط ١، ١٤٢٩ هـ.
- العمراني، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم. البيان في مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: قاسم محمد النوري، جدة: دار المنهاج، ط ١، ٢٠٠٠ م.
- ابن عمر، عمر بن صالح. مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، عمّان: دار النفائس، ط ١، ١٤٢٣ هـ.
- العوا، محمد سليم. مقصد العدل في القرآن الكريم، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ط ١، ١٤٣٧ هـ.
- عوض، محمد عوض. "مقصد العدل وصداه في التشريع الجنائي الإسلامي"، ضمن كتاب: مقاصد الشريعة وقضايا العصر، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ط ١، ٢٠٠٧ م.
- أبو غدة، عبد الفتاح. من أدب الإسلام، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، (د. ت.).
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي. إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.).
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي. المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٣ هـ.

- الغزالي، محمد. السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث، مصر: دار الشروق، ط ٦، (د. ت.).
- الغزالي، محمد. عقيدة المسلم، القاهرة: دار نهضة مصر، ط ١، (د. ت.).
- الغمراوي، محمد أحمد. في سنن الله الكونية، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط ١، ١٣٥٥ هـ.
- فاخوري، سيبرو. موسوعة المرأة الطبية، بيروت: دار العلم للملايين، ط ٦، ٢٠٠٦ م.
- الفار، عبد القادر. المدخل لدراسة العلوم القانونية، عمّان: مكتبة دار الثقافة، ١٩٩٣ م.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكرياء القزويني الرازي. معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩ هـ.
- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري. كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزوم وإبراهيم السامرائي، بيروت: دار ومكتبة الهلال، (د. ت.).
- فلوسي، مسعود. المدخل الوجيز إلى أصول الفقه، باتنة (الجزائر): مطبعة قرفي، ٢٠١٤ م.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، بيروت: المكتبة العلمية، (د. ت.).
- القاضي عبد الوهاب، أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي. الإشراف على نكت مسائل الخلاف، تحقيق: الحبيب بن طاهر، بيروت: دار ابن حزم، ط ١، ١٩٩٩ م.
- القحطاني، أبو محمد صالح بن محمد بن حسن آل عمير الأسمرى. مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد الفقهية، اعتنى بإخراجها: متعب بن مسعود الجعيد، الرياض: دار الصميعة للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٠ هـ.
- القحطاني، مسفر بن علي. منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، جدة: دار الأندلس الخضراء، ط ١، (١٤٢٤ هـ/ ٢٠٠٣ م).
- ابن قدامة المقدسي، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، بيروت: مؤسسة الريان، ط ٢، ١٤٢٣ هـ.
- ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي. المغني، القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٣٨٨ هـ.
- قرارات مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورته العشرين بمدينة وهران، الجزائر، ١٣-١٨ سبتمبر ٢٠١٢ م.
- القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي. أنوار البروق في أنواع الفروق، بيروت: عالم الكتب، (د. ت.).

- القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي. شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط ١، ١٣٩٣هـ.
- القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي. الذخيرة، تحقيق: سعيد أعراب، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٤م.
- القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي. الذخيرة، تحقيق: محمد بوخبزة، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٤م.
- القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي. نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط ١، ١٤١٦هـ.
- القرضاوي، يوسف. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، الكويت: دار القلم، ط ١، ١٩٩٦م.
- القرضاوي، يوسف. أخلاق الإسلام، القاهرة والدوحة: دار المشرق ومركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، ط ١، ٢٠١٧م.
- القرضاوي، يوسف. الحلال والحرام في الإسلام، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ١، ٢٠١٢م.
- القرضاوي، يوسف. "حول زواج المسيار"، مجلة المجتمع الكويتية، العدد: (١٢٦٦)، ٩/٥/١٩٩٧م.
- القرضاوي، يوسف. الخصائص العامة للإسلام، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤٠٤هـ.
- القرضاوي، يوسف. زواج المسيار: حقيقته، وحكمه، (<https://www.al-qaradawi.net/node/5080>).
- القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، حققه وعلّق عليه وقَدّم له: محيي الدين ديب ميستو وآخرون، دمشق وبيروت: دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، ط ١، ١٤١٧هـ.
- القرني، عبد الله بن محمد. المعرفة في الإسلام: مصادرها، ومجالاتها، جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط ٣، (١٤٣٤هـ/٢٠١٣م).
- القرني، علي بن عبد الله بن علي. الفطرة: حقيقتها ومذاهب الناس فيها، الرياض: دار المسلم للنشر والتوزيع، ط ١، (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).
- القطان، مناع. نزول القرآن على سبعة أحرف، مصر: مكتبة وهبة، (د. ت. د.).
- قطب، سيد. في ظلال القرآن، القاهرة: دار الشروق، ط ٣٤، ١٤٢٥هـ.
- القفاري، ناصر بن عبد الله. أصول مذهب الشيعة الإمامية، القاهرة: دار الرضا، ط ٥، ٢٠١٧م.

- قلعجي، محمد رواس. وقنيبي، حامد صادق. معجم لغة الفقهاء، بيروت: دار الفنائس للطباعة والنشر، ط ٢، ١٤٠٨ هـ.
- قطار، فايز. الأمومة: نمو العلاقة بين الطفل والأم، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة رقم: (١٦٦)، ١٩٩٢ م.
- القنوجي، أبو الطيب صديق بن حسن بن علي الحسين. فتح البيان في مقاصد القرآن، عني بطبعه وقدّم له وراجعته: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، صيدا وبيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ١٤١٢ هـ.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي. أحكام أهل الذمة، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٣، ١٤٣٥ هـ.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي. إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١١ هـ.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي. إغاثة اللهفان من مصادب الشيطان، تحقيق: محمد حامد الفقي، الرياض: مكتبة المعارف، (د. ت.).
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي. تحفة المودود بأحكام المولود، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، دمشق: مكتبة دار البيان، ط ١، ١٣٩١ هـ.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي. زاد المعاد في هدي خير العباد، بيروت والكويت: مؤسسة الرسالة ومكتبة المنار الإسلامية، ط ٢٧، ١٤١٥ هـ.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٨ هـ.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي. الصواعق المرسلّة في الرد على الجهمية والمعتلة، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، الرياض: دار العاصمة، ط ١، ١٤٠٨ هـ.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي. طريق المهجرتين وباب السعادتين، القاهرة: الدار السلفية، ط ٢، ١٣٩٤ هـ.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط ٣، ١٤١٦ هـ.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي. مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.).

- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي. الوابل الصيب من الكلم الطيب، تحقيق: سيد إبراهيم، القاهرة: دار الحديث، ط ٣، ١٩٩٩ م.
- الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٠٦ هـ.
- كامل، عمر عبد الله. الرخصة الشرعية في الأصول والقواعد الفقهية، مكة المكرمة وبيروت: المكتبة المكية ودار ابن حزم، ط ١، ١٤٢٠ هـ.
- الكبيسي، حمد عبيد. أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي، بيروت: مكتبة الفلاح، ط ٢، ١٤٢٢ هـ.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي. تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٢٠ هـ.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي. مسند الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه، تحقيق: إمام بن علي إمام، الفيوم: دار الفلاح، ط ١، ١٤٣٠ هـ.
- الكردستاني، مثنى أمين. حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، القاهرة: دار القلم، ط ١، ٢٠٠٤ م.
- كركار، خديجة. الأسرة في الغرب: أسباب تغيير مفهومها ووظيفتها، دمشق: دار الفكر، ط ١، ٢٠٠٩ م.
- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني. الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، (١٤١٣ هـ/ ١٩٩٣ م).
- الكناني، أشرف بن محمود بن عقلة. الأدلة الاستثنائية عند الأصوليين، عان: دار النفائس، ط ١، ١٤٢٥ هـ.
- كنعان، أحمد محمد. الموسوعة الفقهية الطبية، بيروت: دار النفائس، ط ١، ٢٠٠٠ م.
- كهوس، رشيد. السنن الإلهية في السيرة النبوية، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠١٠ م.
- كيفلس، دانييل. وهود، ليروي. الشفرة الوراثية للإنسان: القضايا العلمية والاجتماعية لمشروع الجينوم البشري، ترجمة: أحمد مستجير، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة رقم: (٢١٧)، ١٩٩٧ م.
- الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم. قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي؛ عرضاً ودراسةً وتحليلاً، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دمشق: دار الفكر، ط ١، ١٤٢١ هـ.
- لابوفوار، سيمون دي. الجنس الآخر، ترجمة: سحر سعيد، دمشق: الرحبة للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠١٥ م.
- ماهي الأم البديلة؟، الرابط الإلكتروني: (<https://www.cyprusivf.net/arabic/surrogate-mother.html>).

- المازري، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المالكي. المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: الشيخ محمد الشاذلي النيفر، تونس: الدار التونسية، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ج ٣، ص ٣١٨.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي. أدب الدنيا والدين، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٨٦ م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٩ م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي. النكت والعيون (تفسير الماوردي)، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.).
- المباركفوري، أبو العلا محمد عبدالرحمن. تحفة الأحمدي شرح جامع الترمذي، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.).
- المتقي الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين بن قاضي خان القادري الشاذلي الهندي البرهانفوري. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: بكري حياي وصفوت السقا، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٥، ١٤٠١ هـ.
- مجمع الفقه الإسلامي. قرار رقم ٢٠٣ (٢١/٩) بخصوص الوراثة، والهندسة الوراثية، والجينوم البشري، المنعقد في دورته الحادية والعشرين بمدينة الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٨-٢٢ نوفمبر ٢٠١٣ م.
- مجمع الفقه الإسلامي، قرار رقم: (٤/٧/٣/٨٦) بشأن أطفال الأنابيب، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، ج ٣، ص ١٤٤، الرابط الإلكتروني: (<http://www.iifa-aifi.org/1661.html>).
- مجموعة باحثين. معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، ط ١، ١٤٣٤ هـ.
- مجموعة باحثين، موسوعة علم النفس والتربية، بيروت: مؤسسة (CREPS)، ٢٠٠٠ م.
- المحاسبي، أبو عبد الله الحارث بن أسد. ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه، تحقيق: حسين القوتلي، بيروت: دار الكندي ودار الفكر، ط ٢، ١٣٩٨ هـ.
- محمد، كريم صالح عبد العزيز. "الجينوم البشري كتاب الحياة"، مجلة الإعجاز العلمي، ١٤٢١ هـ.
- المرادوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط ١، ١٩٩٥ م.

- المرادوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان. التجبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين و عوض القرني وأحمد السراح، الرياض: مكتبة الرشد، ط ١، ١٤٢١هـ.
- المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني. الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.).
- مركز باحثات لدراسات المرأة. قراءات: الحركة النسوية؛ قراءة ناقدة، الرابط الإلكتروني: (<https://bahethat.com/report/r29165>).
- مريع، عبد بن سعيد. "خريطة الجينوم البشري والإثبات الجنائي"، رسالة ماجستير، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ٢٠٠٧م.
- مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب. تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، حققه وشرح غريبه: ابن الخطيب، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط ١، ١٩٨١م.
- المسيري، عبد الوهاب. الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، بيروت ودمشق: دار الفكر المعاصر ودار الفكر، ط ٢، ٢٠٠٧م.
- المسيري، عبد الوهاب. قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، القاهرة: نهضة مصر، ط ٢، ٢٠١٠م.
- مصباح، عثمان. مفهوم الفطرة: دراسة نقدية لمقالات الإسلاميين، القنيطرة: منشورات معهد الغرب الإسلامي، ط ١، ٢٠١٢م.
- المطلق، عبد الملك بن يوسف. زواج المسيار: دراسة فقهية واجتماعية ونقدية، الرياض: دار ابن لعبون للنشر والتوزيع، ١٤٢٣هـ.
- المطهري، مرتضى. الفطرة، ترجمة: جعفر صادق الخليلي، بيروت: مؤسسة البعثة، ط ٢، ١٩٩٢م.
- المطهري: محمد ثناء الله. التفسير المطهري، تحقيق: غلام نبي التونسي، كوئته (باكستان): مكتبة الرشدية، ١٤١٢هـ.
- المعماري، أحمد مرعي حسن. فقه التنزيل: دراسة أصولية تطبيقية، بيروت: مركز نهاء للبحوث والدراسات، ط ١، ٢٠١٥م.
- مغنية، محمد جواد. علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، بيروت: دار العلم للملايين، ط ٢، ١٩٨٠م.
- المقرئ، أبو عبد الله محمد بن أحمد. قواعد الفقه، تحقيق: محمد الدرداي، الرباط: دار الأمان، ٢٠١٢م.
- ابن الملتن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي الأنصاري. الأشباه والنظائر في قواعد الفقه، تحقيق ودراسة: مصطفى محمود الأزهرى، الرياض والقاهرة: دار ابن القيم للنشر والتوزيع ودار ابن عفان للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٣١هـ.

- المناوي، زين الدين بن تاج العارفين بن علي. فيض القدير شرح الجامع الصغير، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط ١، ١٣٥٦هـ.
- المناوي، محمد عبد الرؤوف. التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: محمد رضوان الداية، بيروت ودمشق: دار الفكر المعاصر ودار الفكر، ط ١، ١٤١٠هـ.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي الأنصاري الإفريقي. لسان العرب، بيروت: دار صادر، ط ٣، ١٤١٤هـ.
- المنور، هشام أسامة. "الفطرة في ضوء مصادر التشريع الإسلامي ومقاصده"، رسالة ماجستير، جامعة دمشق، ١٤٢٥هـ.
- موفق، نبيل. "رعاية الوازع الديني في التشريع"، رسالة دكتوراه، جامعة باتنة، ١٤٣٦هـ.
- موقع فلسطين، الرابط الإلكتروني: (<https://www.pal24.net/news/142124.html>).
- الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة. ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دمشق: دار القلم، ١٤١٤هـ.
- الميزر، هند عقيل. "الجنسية المثلية: العوامل، والآثار"، مجلة دراسات في الخدمة الاجتماعية والعلوم الإنسانية، العدد: (٣٤)، أبريل ٢٠١٣م.
- المساوي، محمد. "التعليل والمناسبة والمصلحة، بحث في بعض المفاهيم الأساسية لمقاصد الشريعة"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد: (٥٢)، ٢٠٠٧م.
- ميصور، عبد السلام. مراعاة أحوال المخاطبين في الإسلام، الرابط الإلكتروني: (<https://diae.net/6154>).
- النابلسي، محمد راتب. مقومات التكليف، عّان: الفرسان للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٣٤هـ.
- النابلسي، محمد راتب. مكانة الأخلاق في الدين، الرابط الإلكتروني: (https://www.aljabriabed.net/n40_03bufta.htm).
- ابن النجار، تقي الدين محمد بن أحمد الفتوح الحنبلي. منتهى الإرادات، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٩٩م.
- النجار، عبد المجيد. مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ٢٠٠٨م.
- النجار، عبد المجيد. مقاصد الشريعة عند الطاهر بن عاشور (مجموعة بحوث)، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط ١، ١٤٣٤هـ.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، وضع حواشيه وخرّج أحاديثه: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩هـ.

- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني. السنن الكبرى، حَقَّقَهُ وَخَرَّجَ أَحَادِيثَهُ: حسن عبد المنعم شليبي، أشرف عليه: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢١هـ.
- النسفي، أبو البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد بن محمود. مدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي)، حَقَّقَهُ وَخَرَّجَ أَحَادِيثَهُ: يوسف علي بدوي، بيروت: دار الكلم الطيب، ط ١، ١٤١٩هـ.
- نمر، أحمد السيد مصطفى. أصول النظر في مقاصد التشريع الإسلامي، دمشق: دار النوادر، ط ١، ٢٠١٣م.
- النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد. الجامع لمسائل أصول الفقه، الرياض: مكتبة الرشد، ط ٦، ١٤٢٤هـ.
- النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد. المهذب في علم أصول الفقه المقارن، الرياض: مكتبة الرشد، ط ١، ١٤٢٠هـ.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. الأربعون النووية، عُنِيَ بِهِ: قصي محمد نورس الحلاق وأنور بن أبي بكر الشيعي، بيروت: دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٣٠هـ.
- ابن الهائم، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عماد الدين بن علي، أبو العباس. التبيان في تفسير غريب القرآن، تحقيق: ضاحي عبد الباقي محمد، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٤٢٣هـ.
- هنية، مازن إسماعيل. "الإعجاز التشريعي في الموارث"، مجلة الجامعة الإسلامية، سلسلة الدراسات الشرعية، العدد: (٢)، المجلد: (١٣)، (يونيو ٢٠٠٥م).
- الهيثمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر. الزواجر عن اقتراف الكبائر، بيروت: دار الفكر، ط ١، ١٤٠٧هـ.
- الهيثمي، أبو الحسن علي بن أبي بكر. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، القاهرة: مكتبة القدسي، ١٤١٤هـ.
- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية (مجموعة باحثين). الموسوعة الفقهية الكويتية، القاهرة: مطابع دار الصفاة، ط ١، ١٤٢٧هـ.
- ابن الوزير، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى القاسمي. إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٩٨٧م.
- يالجن، مقداد. علم الأخلاق الإسلامية، الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر، ط ١، ١٤١٣هـ.
- أبو يحيى، محمد حسن. أهداف التشريع الإسلامي، عمان: دار الفرقان، ١٤٠٥هـ.
- اليوبي، محمد سعد بن أحمد. مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، الرياض: دار الهجرة، ط ١، ١٤١٨هـ.
- يوسف، محمد كمال السيد. "مزايا وفوائد الرضاعة الطبيعية"، مجلة أسيوط للدراسات البيئية، العدد: (٣٠)، ٢٠٠٦م.

ثانياً: المواقع الإلكترونية:

- <http://almoslim.net/node/140361>
- <http://alwaei.gov.kw/Site/Pages/ChildDetails.aspx?PageId=468&Vol=594>
- <http://elkalima.com/pdf/gna/ot/leviticus.pdf>
- http://media.wix.com/ugd/acfd8a_a6b582220d82606a6cc1adc9c9cb62ac.pdf
- <http://www.alihyaa.ma/Article.aspx?C=5636>
- <http://www.alihyaa.ma/Article.aspx?C=5636>
- <http://www.ejaz.org/index.php/component/content/article/81-Number-XXIII/731-Inbreeding-and-incest-at-the-United>
- <http://www.iicwc.org/lagna/iicwc/iicwc.php?id=837>
- <http://www.iifa-aifi.org/1661.html>
- <http://www.iifa-aifi.org/2304.html>
- <http://www.smcfag.org/HTML/FrAntioniousBooks/PDF/OT/Leviticus.pdf>
- <http://www.mediafire.com/file/tsjwa0tv31h34atالقانون+المدني+السوري/pdf>
- https://ar.wikipedia.org/wiki/إجازة_الطمث
- <https://bahethat.com/report/r29165>
- <https://darfikr.com/node/10719>
- <https://diae.net/6154>
- <https://elaph.com/Web/News/2017/9/1167800.html>
- https://mawdoo3.com/ما_هي_صفات_قوم_لوط
- <https://www.albayan.ae/five-senses/2012-08-14-1.1708437>
- https://www.aljabriabed.net/n40_03bufta.htm
- https://www.aljabriabed.net/n40_03bufta.htm
- https://www.aljabriabed.net/n40_03bufta.htm
- <https://www.al-qaradawi.net/node/5080>
- <https://www.cypirusivf.net/arabic/surrogate-mother.html>

- https://www.dar-alifta.org/ar/fatawa/14312/معاشرة_الزوجة_المتوفاه
- <https://www.elfagr.com/2535394>
- <https://www.elwatannews.com/news/details/736609>
- <https://www.enjeel.com/bible.php?ch=20&op=read&bk=3>
- <https://www.facebook.com/albyyinah/photos/a.311331105705803/599619096877001>
- <https://www.joradp.dz/trv/acivil.pdf>
- <https://www.maghress.com/attajdid/22896>
- <https://www.maghress.com/attajdid/22896>
- <https://www.maghress.com/hespress/31536>
- <https://www.pal24.net/news/142124.html>

الكشاف

- أ
- آية الصبغة: ١٧٢، ٨٩، ٥٦.
- آية العهد: ١٧٢، ٦١، ٥٨، ٥٦.
- آية الفطرة: ١٦٢، ١٥، ١٤.
- ابتداء: ٧٣، ٧١، ٦١، ٥٥، ٥٢، ٢٨، ٢٧، ٢٦، ٨٤، ٨٣، ١٢٨، ١١٠، ١٠٨، ١٠٤، ١٠٢، ٤٢٦، ٤٠٥، ٣٦١، ٢٦٩، ١٩٩، ١٤٣.
- إبرة المغناطيس: ٣٥٠، ٣٢٧، ٣١٩، ٢٦١، ١٥.
- اتجاه موضوعي: ٤٩.
- اتجاه وظيفي: ٤٩.
- اتفاقيات دولية: ٤٤٢، ٤٤١، ٤٣٢، ٤٣١، ٤٣٠.
- إتيان البهائم: ٤٠٩، ٢٧٥.
- اجتهاد: ٢٠، ١٩، ١٨، ١٧، ١٥، ١٤، ١٣، ١٢، ٢١، ٢٣، ٥٠، ٨٥، ٩٣، ١٥٩، ١٦٧، ١٧١، ١٧٢، ١٨٢، ١٩٤، ٢٠١، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٦، ٢٢٣، ٢٢٨، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٣٧، ٢٩٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٩، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٧٨، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٣، ٣٩٦، ٤١٦، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨.
- اجتهاد تام: ٣٤٠، ٣٢٨، ٣٢٦، ٣٢٣، ٣١٦، ٣٥٦.
- اجتهاد تنزيل: ٣٣٩، ٣٣٣، ٣٢٦، ٣٢٥، ٣٢٣، ٣٥٦، ٣٤٠.
- اجتهاد جماعي: ٣٢٥، ٣٢٤.
- اجتهاد صحيح: ٣٢٤.
- اجتهاد فاسد: ٣٢٤.
- اجتهاد فردي: ٣٢٥، ٣٢٤.
- اجتهاد مطلق: ٣٢٤.
- اجتهاد ناقص: ٣٢٦، ٣٢٤، ٣٢٣.
- اجتهاد نظري: ٣٤٠، ٣٢٨، ٣٢٦، ٣٢٥.
- إجماع: ٢٣، ٢٩، ١١٢، ١٢٢، ١٤١، ١٦٥، ١٦٦، ١٧١، ١٨٤، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢١١، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٤٨، ٣١٨، ٣٢٣، ٣٢٨، ٤٢٤، ٤٢٤، ٤٠٦، ٣٦٢، ٣٤٢، ٣٢٨.
- احتياط: ٤٤، ١٣٣، ١٥١، ١٥٧، ١٦٠، ١٦١، ١٦٣، ٤٢٨.
- أحكام الأسرة: ٣٩٦، ٣٩٢.
- اختراع: ٦٦، ٢٨، ٢٦.
- أخلاق تطبيقية: ٤٢١، ٤٢٠.
- أدلة استثنائية: ١٦١، ١٤٩، ١٣٥، ١٣٤، ١٣٣، ٣٤٤.
- أدلة متعارضة: ٤٤٤.
- أدوات الاجتهاد: ١٧١، ٢٣، ٢١، ١٤، ١٢، ١٩٤، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢١٦، ٢٢٣، ٢٣٣، ٢٣٧، ٢٣٧، ٤٤٥، ٤٤٤.
- استحسان: ٢٠٨، ١٧١، ١٦٦، ١٦٥، ١٦٤، ١٦، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٩٧، ٣٢٢، ٣٤٤، ٣٥٠، ٤٤٥.
- استحسان بالإجماع: ٢٢٧، ٢٢٦.
- استحسان بالضرورة: ٣٧١، ٢٢٧، ٢٢٦.
- استحسان بالعرف والعادة: ٢٢٧.
- استحسان بالقياس: ٢٢٧.

٢٨٣، ٣٩٧، ٣٠١، ٣٠٥، ٣٤٣، ٣٨٣

٣٩٢

استنباط: ١٤، ١٥، ١٦، ٢٠، ٤٩، ٩٣، ١٠٨

١١٥، ١٣٢، ١٥٧، ١٦٥، ١٦٨، ١٧٦

٢٠١، ٢٠٤، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٥

٢٤٥، ٢٥٦، ٢٦٠، ٣١١، ٣١٥، ٣١٩

٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧

٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤

٣٤٠، ٣٤٩، ٣٥٣، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٧٤

٣٨١، ٤١٦، ٤٤٤، ٤٤٧، ٤٤٨

استنباط الأحكام: ٤٩، ١٥٧، ١٧٦، ٢٠٨، ٢٠٩

٢١٥، ٣٢٢، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٧٤، ٤٤٤

استنساخ: ٢٧٨، ٢٨٢، ٤١٨، ٤٢٠

استئجار الأرحام: ٤١٦، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣

٤٢٤، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٤٢

أشاعرة: ٣٧٦

أصحاب الأعداء: ١٦٠

أصحاب الحيل: ١٦٨

إصلاح اجتماعي: ٣١٢

إصلاح عالمي: ٣١٢

إصلاح عمراني: ٣١٢

إصلاح فردي: ٦٠، ٣١١

أصناف الزكاة: ١٠١

أصول: ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨

١٩، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٥، ٣٩، ٤٨، ٤٩، ٥٠

٥١، ٦١، ٧٣، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨

٩٩، ١٠١، ١٠٢، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٦

١١٧، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٩، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥

١٥١، ١٦١، ١٦٤، ١٧١، ١٧٦، ١٨٢، ١٩٥

١٩٨، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧

٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧

٢١٨، ٢١٩، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣٠، ٢٣٩

٢٤٠، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٦٠

استحسان بالمصلحة: ٢٢٧

استحسان بالنص: ٢٢٦

استدلال: ١٢، ١٣، ٢٠، ٢٣، ٣٤، ٨٤، ٩٣

١١٨، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٧، ١٣٨

١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٥

١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١

١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧

١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦

١٦٨، ١٧١، ١٨٦، ١٩٤، ١٩٩، ٢٠١

٢١٩، ٢٢٩، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٤٥، ٢٤٦

٢٤٨، ٢٥٠، ٣٨٦، ٤٠٢، ٤٠٨، ٤٤٣

٤٤٤، ٤٤٥

استصحاب: ١٦، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢٣٠، ٢٣١

٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٣٢٦، ٣٢٩

٣٣٧، ٣٤٠، ٣٥١، ٣٥٣، ٣٥٥

٣٥٦، ٣٥٧، ٣٦٤، ٣٨٠، ٤٤٥، ٤٤٦

٤٤٧، ٤٤٨

استصحاب الفطرة: ٣٤٠، ٣٥١، ٣٥٧

استعداد: ٣١، ٣٢، ٣٥، ٣٧، ٤٠، ٤١، ٤٥، ٤٦

٤٧، ٥٣، ٦٣، ٧٥، ٧٦، ٨٠، ٨٤، ٨٥، ٩٢

١١٧، ٢١٠، ٢٥٠، ٣٢٠، ٣٩٤، ٤٤٣

استفت قلبك: ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٨، ١٥٨

١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٦

١٦٧، ١٨٦، ٣٣٥، ٣٤٥، ٣٧٥

استفتاء القلب: ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧

١٣٨، ١٤١، ١٤٢، ١٤٩، ١٥١، ١٥٢

١٥٤، ١٥٧، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٦، ١٦٧

١٨٦، ١٨٧، ١٩٤، ٣٣٥، ٣٤٤، ٣٦٥

٤٤٤

استقراء: ١٩، ٢٠، ٢٥، ٤٩، ٥١، ١٠٤، ١٠٧

١٠٨، ١١٢، ١٢٠، ١٢٩، ١٦٩، ١٧٣

١٩٨، ٢١٥، ٢١٦، ٢٤٨، ٢٥٠، ٢٥٥

٢٥٦، ٢٥٩، ٢٦٥، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢

٢٨٩، ٣٠٣، ٣٥٦، ٣٨٨، ٤٠٤، ٤٠٩،
٤١٧، ٤٢١، ٤٣٠.
الأَنْصَارِي، فريد: ٣٦، ٣٣٢، ٣٣٧.
أَهْلِيَّة: ١٠٧، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨،
١٥٥، ١٦٩.
أَهْلِيَّة الْوَجُوب: ١٢٥، ١٢٦، ١٢٨.

ب

بحوث أكاديمية: ٢٦٥.
البخاري، عبد العزيز بن أحمد: ٩٨، ١٠٢،
١٠٦، ١٠٧، ١٢٥، ١٢٩، ١٨٤، ٢٢٤،
٢٣٠، ٢٣١، ٣١٧.
بداة: ٣١، ٣٢، ٦١، ٦٧، ٨٤، ١٧٢، ١٨١،
١٩٥، ٢٠٢.
برغوث، الطيب: ٣٧، ٣٨، ٩٠، ١٠٠.
بطلان: ٩٤، ٩٧، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨،
١٦٦، ١٨٣، ٢١١، ٣٣٦.
البقاعي، برهان الدين إبراهيم بن عمر: ٦٣.
بلوغ: ٣٢، ١٢٦، ١٨٩، ١٩٩، ٣٢٣، ٣٨٩.
بنوك الحليب: ٤٤٢.
بوصله: ١٥، ٨٠، ٩٦، ١٠٨، ٢١٥، ٢٤٧،
٢٦١، ٢٦٢، ٣٠٠، ٣١٤، ٣١٩، ٣٢٨،
٣٣٧، ٣٥١، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٩، ٣٨٠،
٤٤٦.
بيع التقسيط: ٤٠٠.
بيوتيقا: ٤٢١.
بيولوجيا: ٧٧، ٤١٨، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٦، ٤٢٧،
٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٧.

ت

تجربة: ٣٩، ٤١، ٨٣، ٢٦٤، ٢٩٧.
التحرير والتنوير (كتاب): ١٤، ١٥، ٣٥، ٣٦، ٥٩،
٦٠، ٦٣، ٨٤، ٨٥، ٨٩، ١٠٧، ١٩٢، ١٩٦،
٢٦٢، ٢٧٦، ٢٨٧، ٢٩٢، ٣١١، ٣٤٦.
تحريم: ٩٥، ١٣١، ١٣٢، ١٤٤، ١٥٥، ١٥٧،

٢٦١، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٣٠٤، ٣٠٩،
٣١٢، ٣١٣، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩،
٣٢١، ٣٢٥، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٣٧، ٣٤٢،
٣٤٣، ٣٤٩، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٦٦، ٣٧٨، ٣٨٣،
٤٤٢، ٤٤٥، ٤٤٧، ٤٤٨.
أصول التفكير الإنساني: ٣٩.
أصول النظام الاجتماعي (كتاب): ١٤، ٣٥، ٣٦،
٨٥، ١٠٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٣٠٤، ٣٠٦، ٣٠٨،
٣١٠، ٣١٩، ٣٢٧، ٣٤٩.
أطراد: ٨٥، ٨٧، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٢٧٤،
٢٧٥، ٢٩٦، ٣٤٠، ٣٥٧، ٤٤٣.
اعتبار المآل: ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٥٦،
٣٨٠.
الألوسي، أبو الثناء محمود شهاب الدين
الحسيني: ٥٨، ٦٢، ٦٣.
أم بديلة: ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤.
أموال زكوية: ٣٨٩.
أمور جليلية: ١١٩، ١٢٠، ١٢٣، ١٢٨، ٣٧٠.
أمومة: ٨٩، ٣٩٦، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦،
٤٢٨، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٤١.
إنسانية: ١١، ١٥، ٣٩، ٤٣، ٧٨، ٨٠، ٨٥، ١٠٤،
١٠٥، ١٠٩، ١١٧، ١٢١، ١٢٢، ١٢٥، ١٢٦،
١٢٧، ١٢٨، ١٣٢، ١٧٤، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩،
١٨٠، ١٨٤، ١٨٧، ١٩٠، ١٩١، ١٩٧، ٢٠٨،
٢١٢، ٢١٥، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣،
٢٤٤، ٢٦٣، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٧، ٢٧٨،
٢٨٠، ٢٨٣، ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٣٠١،
٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣١٣، ٣٣٤،
٣٣٩، ٣٤٠، ٣٥٠، ٣٥٦، ٣٦٣، ٣٨٨، ٤٠٢،
٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٥،
٤١٦، ٤١٧، ٤١٩، ٤٢١، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٣٠،
٤٣٦، ٤٣٨، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٤.
إنسانية الإنسان: ١١، ٢٧٠، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٨٢،

١٦٩٨ ، ١٦٩٠ ، ١٨٩ ، ١٨٥ ، ١٧٣ ، ١٦٩ ،
٣١٨ ، ٣١٢ ، ٢٨٦ ، ٢٠١ ، ٢٠٠ ، ١٩٩ ،
٣٦٠ ، ٣٥٢ ، ٣٤٨ ، ٣٣٩ ، ٣٣٧ ، ٣٣٣ ،
٤٤٤ ، ٣٩٠ ، ٣٨٩ ، ٣٨٧ ، ٣٧٤ ، ٣٦٧ .

تكليف بالمستحيل: ١١٨ ، ١١٧ .

التمركز حول الأثني (كتاب): ٤٣٩ ، ٤٣٢ .

تنزيل الأحكام: ١١٧ ، ١٥٩ ، ١٦٨ ، ١٦٩ ، ٣٣٣ ،
٤٤٦ ، ٣٥٦ ، ٣٤٨ ، ٣٣٩ ، ٣٣٦ .

تيسير: ٤٧ ، ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١١١ ،
١١٢ ، ١١٦ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٧ ، ١٦٩ ،
١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٨١ ، ١٩١ ،
١٩٢ ، ١٩٤ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢١٣ ، ٢٢٠ ،
٢٢٣ ، ٢٢٧ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣٤ ، ٢٩١ ،
٢٩٧ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ،
٣٦١ ، ٣٧٧ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٨٨ ، ٣٩٠ ،
٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٠٢ ، ٤٤٢ ، ٤٤٤ ، ٤٤٥ .

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم: ٣٣ ، ٣٤ ، ٦٩ ،
٨٣ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ١١٤ ، ١٤١ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ،
١٨٦ ، ٢٠٢ ، ٢٠٦ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٥٣ ،
٢٨٣ ، ٣١٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٥٤ ، ٣٧٢ ،
٣٨٦ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ .

ث

ثبات: ٨٥ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٢٧٥ ، ٤٤٣ .

ج

جِلَّةٌ، جِلِّيٌّ: ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٤٥ ،
٤٦ ، ٥٨ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٦ ، ٧٣ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٩ ،
٨١ ، ٨٢ ، ٨٥ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ،
١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ،
١٤٢ ، ١٧٨ ، ١٨٠ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٩٤ ،
١٩٦ ، ٢١٣ ، ٢١٦ ، ٢٤٧ ، ٢٦٢ ، ٢٩٢ ،
٣٠٣ ، ٣٠٨ ، ٣١٢ ، ٣٢١ ، ٣٣١ ، ٣٤٠ ،
٣٤٦ ، ٣٤٨ ، ٣٦٠ ، ٣٦٣ ، ٣٦٨ ، ٣٧٠ ،
٣٧١ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٤٠٤ .

١٦٣ ، ١٧٦ ، ١٧٨ ، ٢٣٢ ، ٢٨٠ ، ٢٨٢ ،
٢٨٧ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩٢ ، ٣٣١ ،
٣٤٥ ، ٣٤٧ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٧٠ ، ٣٨٥ ،
٣٩٩ ، ٤٠٢ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٢ ،
٤١٣ ، ٤١٤ ، ٤١٥ ، ٤٢٣ ، ٤٢٧ ، ٤٣٠ ،
٤٣١ ، ٤٤١ ، ٤٤٢ .

تحسينية: ٢١٢ ، ٢١٣ ، ٢٤٤ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ،
٢٩٢ ، ٣٠٠ .

تحقيق المناط: ١٥٩ ، ١٦٩ ، ٣٢٦ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ ،
٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٣٩ ، ٣٤٥ ، ٣٥٦ .

تدرُّج في الأحكام: ١٧٥ .

ترجيح: ١٥ ، ١٦ ، ١٨ ، ٣٤ ، ٥٠ ، ١٣٥ ، ١٣٨ ،
١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ٢٠٠ ، ٢١١ ،
٢١٥ ، ٢٢٩ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ ،
٢٦٣ ، ٢٦٦ ، ٣١٥ ، ٣٢٧ ، ٣٤٠ ، ٣٤١ ،
٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ ، ٣٤٧ ،
٣٥١ ، ٣٥٦ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ ، ٣٨٠ ، ٤٠٤ ،
٤٤٦ ، ٤٤٨ .

تعارض: ١٣ ، ١٥ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٥٠ ، ٦٩ ، ٨٨ ،
١٣٧ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦٧ ،
١٦٨ ، ١٦٩ ، ٢٥٧ ، ٣١٥ ، ٣٢٧ ، ٣٤٠ ،
٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ ،
٣٥١ ، ٣٦٢ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٤٣٢ ،
٤٤١ ، ٤٤٤ ، ٤٤٦ ، ٤٤٨ .

تعليل بالحكمة: ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

تعليل بالمناسبة: ٢٠٤ ، ٤٤٤ .

تعמיד: ٥٧ ، ٧٨ .

تفسير مصلحي للنصوص: ٢٥٧ .

تكافؤ: ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٤١٥ ، ٤٤٢ ، ٤٠٤ .

تكليف: ١٥ ، ٧٧ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠١ ،
١٠٨ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٥ ، ١١٦ ،
١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ ،
١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٣٠ ، ١٣٢ .

حركة أنثوية: ٨٩، ٤٢٨، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤،
٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠،
٤٤١.

حركة راديكالية: ٤٣٣، ٤٣٩، ٤٤٠،
حرية: ٨٩، ٢٧٥، ٢٧٩، ٢٨٢، ٣٠١، ٣٠٣،
٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣١٤، ٣٥٥، ٣٥٦،
٣٧٤، ٤٠٣، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤٦.

حرية التعبير: ٣٠٤، ٤٤٠.
حرية العمل: ٣٠٤.

حسن: ٤١، ٤٧، ٥٠، ٥٩، ٦٠، ٨٠، ٨١، ٩٢،
١١٣، ١١٤، ١١٥، ١٤٤، ١٤٥، ١٥١،
١٦٧، ١٧٣، ١٨٤، ١٨٦، ٢٠٣، ٢٢٣،
٢٢٩، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٢،
٢٥٤، ٢٥٦، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٩٧، ٣٠٥،
٣٢٦، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٤٣، ٣٤٦، ٣٤٨،
٣٧٧، ٣٧٩، ٤٠٤، ٤١٢، ٤٢٠.

الحسني، إسماعيل: ١٥، ١٦، ٨٢، ٢٤٥، ٢٦١،
٢٦٧، ٣٠١، ٣٠٣، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩،
٣٢٨، ٣٤٦.

حضانة: ٣٧٤، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥.
حفظ الدين: ٢١٠، ٢١٢، ٢٨٤، ٢٨٥.

حفظ العقل: ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩٠، ٣٧٣.
حفظ المال: ١٨٠، ٢٠٥، ٢٨٩، ٢٩٠.

حفظ النسل: ١٧٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٤٠٩،
٤١١، ٤١٢، ٤١٤، ٤٣١، ٤٣٧، ٤٣٨،
٤٣٩، ٤٤٢.

حفظ النفس: ١٠٣، ٢٨٥، ٢٨٦، ٣٤٦، ٣٤٧،
٣٧٣، ٣٨٠، ٤١٣، ٤١٥، ٤٣٨.

حقيقية: ٢٠٥، ٢١٤، ٢٥٧، ٢٨٥، ٢٩٦، ٢٩٧،
٢٩٨، ٣٠٠، ٤٢٥، ٤٤٦.

حكم تكليفي: ٩٤، ٩٥، ١٠١، ١١٢، ١٦٩، ١٧٣،
حكم شرعي: ١٢، ١٧، ١٨، ٢١، ٢٣، ٩٣، ٩٤،
٩٧، ٩٨، ١١٠، ١١٢، ١١٥، ١٢٣، ١٢٨،

٤٠٦، ٤٤٤، ٤٤٧،
الجرجاني، الشريف علي بن محمد بن علي: ٤٤،
٧٥، ٨٣، ١٣٤، ١٣٦، ٢٠٤، ٢١٧، ٣٢٠،

٣٦٥، ٣٦٤، ٣٥٧،
جفيم، نعمان: ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٧٥، ٢٦٤، ٢٦٥،
٢٧٥.

جناية، جنايات: ١٢٩، ١٩٨، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٧،
٣٢٩، ٣٦٢، ٣٦٨، ٤٠٢، ٤٠٩، ٤١٢،
٤٤٠، ٤٤٢، ٤٤٧.

جندر: ٢٨٢، ٤٢٩، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٧،
٤٣٩، ٤٤٠.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله:
١٩٩، ٢٣٠، ٢٤٠، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٨٦،
٣١٨، ٣٥٦، ٤١٢.

جينوم بشري: ٤١٧.

>

حاجية: ٢١٢، ٢١٣، ٢٤٤، ٢٩٠، ٢٩١، ٣٠٠،
حاكم: ٢٣، ٤٣، ٩٣، ١١٢، ١١٥، ١٢٨، ١٣٨،
١٣٩، ١٦٩، ١٧١، ١٩٧، ٢٠٤، ٣٣٠،

٣٣٣، ٣٣٤، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٧٠،
٣٧٧، ٤٢٥.

ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي: ٦٦، ٧١،
٧٢، ١٦٣، ١٦٤، ٣٩٢.

حجية: ١٣٣، ١٣٥، ١٣٨، ١٦١، ٢١١، ٢١٥،
٢١٦، ٢٢٩، ٢٣٢.

حدود: ١١٠، ١٢١، ١٢٩، ١٣١، ١٣٢، ١٦١،
٢٠٦، ٢٠٨، ٢٥٦، ٢٩٥، ٣٦٢، ٣٦٨، ٣٧٠،
٤٠٢، ٤٠٩، ٤١٣، ٤١٥، ٤١٦، ٤٤٢، ٤٤٧.

حرام: ١٤٠، ١٤٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٩،
١٦١، ١٦٣، ١٦٨، ١٨٧، ٢٠٠، ٢٢١،
٢٢٢، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩٢،

٣٤٧، ٣٦٣، ٣٦٦، ٣٦٩، ٣٧١، ٣٩٠،
٣٩٢، ٣٩١.

دم الحيزض: ١٢٧، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦.
دم النفاس: ١٢٧، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦.
دية: ٢٢١، ٢٩١، ٣٥٢، ٤٠٢، ٤٠٥، ٤٠٦،
٤٤٢، ٤١٥، ٤٠٨، ٤٠٧.
ديكارت، رينيه: ٣٩، ٤١، ٤٦.

ر

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن
محمد: ٢٧، ٢٨، ٣٢، ٣٣، ٥١، ٥٢، ٧٥،
٧٨.
رأي راجح: ٩٣، ١٦٨.
رخصة: ٩٧، ٩٩، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤،
١٠٥، ١٠٨، ١٦٠، ١٦١، ٢٤٠، ٣٨٩.
ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: ٣٨٥،
٣٨٦، ٣٨٧، ٣٩٣، ٤٠٣، ٤٠٥.

رضاعة: ٣٩٣، ٣٩٥، ٣٩٦، ٤٢٦.
رفع الحرج: ٤٧، ٩٩، ١٠١، ١٠٤، ١١٢، ١٢٢،
١٢٣، ١٢٧، ١٦٩، ١٩١، ١٩٤، ١٩٨،
١٩٩، ٢٣١، ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٠،
٢٣٤، ٢٩١، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٥٩، ٣٦٠،
٣٦١، ٣٧٧، ٣٨٧، ٣٩٠، ٤٠٠، ٤٤٢،
٤٤٤، ٤٤٥.
روسو، جون جاك: ٤٠، ٤١، ٨٠.
الريسوني، أحمد: ٢٤١، ٢٤٢، ٢٥٥، ٢٥٦،
٢٦٦، ٢٦٩، ٢٧٥، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٥٤،
٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٦٩، ٢٧٥، ٢٨٣،
٢٩٣، ٢٩٥، ٣٠٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٣٧،
٣٧٨، ٤١٦.

ز

الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد: ٦٣، ٦٤،
١٧٢، ٢٦٩.
الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر: ٢٨،
٥١، ٥٢، ٦٢، ٨٧، ٨٨.
زواج المسيار: ٣٩٦، ٣٩١، ٣٩٨.

١٣٧، ١٣٦، ١٣٨، ١٥٩، ١٦٩، ١٧١، ١٩٩،
٢٠١، ٢١١، ٢٣٠، ٢٣٩، ٢٩٥، ٣١٦، ٣١٧،
٣٢٠، ٣٢٦، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣٢، ٣٣٥،
٣٦٦، ٣٧٥، ٣٨٣، ٤١٢، ٤١٩، ٤٣١.
حكم وضعي: ٩٧، ١٠٢، ١٠٨، ١١٢، ١٦٩.
حكمة: ١١١، ١٩١، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨،
٢٥٩، ٢٨٥، ٢٩١، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦،
٣٠٢، ٣٥٠، ٣٥٥، ٣٨٥، ٤٤٤.
حنابلة: ١٨٣، ٤٠١، ٤٠٥، ٤١٢، ٣٩٤، ٤٠٥.
حنفية: ١٠٦، ١٣٥، ١٤٣، ١٨٢، ٢٢٤، ٢٢٧،
٢٣٣، ٤٠١، ٤٠٣، ٤٠٥، ٤١٠.
أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي: ٣٤، ٣٥، ٥٣،
٥٨، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٨٥، ٨٧، ١٧٢، ٢٦٩.

خ

خصائص الفطرة: ١٩، ٨٥، ٨٦، ٩١، ٩٢، ١٥١،
٢٧٤، ٤٤٣.
الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد البستي:
٣١، ٦٧، ٧٢، ٧٣، ٨٥.
خلق: ١١، ١٢، ٢٦، ٢٨، ٣١، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٤٦،
٥٣، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣،
٦٤، ٧٠، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٨٤، ٨٨، ٩٢، ١١٤،
١٦٢، ١٨٤، ١٩٦، ١٩٨، ٢٠٦، ٢٠٩، ٢٤٣،
٢٥١، ٢٦٣، ٢٧٧، ٢٨٢، ٣٠٣، ٣٠٨، ٣١٢،
٣١٣، ٣٢٩، ٣٣٦، ٣٧٦.
خليفة: ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٣١، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٧،
٣٨، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤،
٦٧، ٦٨، ٧١، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٨، ٨١،
٨٨، ٩٢، ١٢٠، ١٤١، ١٧٢، ١٨١، ٢٤٦،
٢٨١، ٢٨٢، ٢٩٠، ٣٠٤، ٣٦٧، ٣٨٦،
٣٩١، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٤٣.

د

دراسة إحصائية: ٥١.
دلالات الألفاظ: ١٧٦، ٥٠.

زواج مثلي: ٢٧٨، ٤٢٣، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠،
٤٣١، ٤٣٢، ٤٤٢.

س

سبب: ٣٣، ٣٥، ٧٠، ٨٤، ٨٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩،
١٠١، ١٠٢، ١٠٥، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩،
١١٠، ١١٢، ١١٧، ١٢١، ١٢٨، ١٤١،
١٤٧، ١٥٥، ١٦٨، ١٧٤، ١٧٩، ١٩٠،
٢٠٤، ٢٣١، ٢٦١، ٢٦٤، ٢٧٩، ٢٨٧،
٣٠٩، ٣١٠، ٣٣٢، ٣٥٣، ٣٥٥، ٣٥٦،
٣٦٠، ٣٦٤، ٣٨٦، ٣٩١، ٣٩٣، ٤٢١،
٤٢٣، ٤٢٤، ٤٣٤، ٤٣٨.

سبعة أحرف: ١٧٤، ١٧٥، ١٨١.

سجية: ٧٦.

سحاق: ٤٠٩، ٤١٣، ٤١٤، ٤٢٨، ٤٣٠، ٤٣١،
٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤١.

سفر اللاوين: ١٧٨، ٤١١.

سلالة بشرية: ٤٢٠.

سَلَم: ١٠٤، ٣٩٩.

السلمي، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام:

١٦، ١٤١، ٢٠٦، ٢١٥، ٢٤٥، ٢٤٨، ٢٥٠،

٢٦٧، ٢٦٩، ٢٧٥، ٢٩٥، ٣٣٨، ٣٤٣،

٣٤٨، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٧٠، ٣٧٥، ٣٧٧،

٣٧٩، ٣٩٤.

سلوكات: ٤١، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٤١٤.

سماحة: ١٦، ١٩٢، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٩، ٣١٤،

٣٦٠، ٣٦١، ٣٧٤، ٣٧٧، ٣٨٨، ٤٤٦.

سُنَّة: ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ٢٣، ٢٥،

٢٧، ٢٩، ٣١، ٥١، ٥٧، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨،

٧٣، ٩٠، ٩١، ٩٣، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠،

١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٥، ١٤٦، ١٥١،

١٥٢، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨،

١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٨، ١٧١، ١٧٣،

١٧٥، ١٧٧، ١٨١، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٧،

١٨٨، ١٩١، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧،

١٩٨، ٢٠١، ٢١٦، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٦،

٢٣٣، ٢٤٨، ٢٥٢، ٢٥٩، ٢٦٢، ٢٦٩،

٢٧١، ٢٧٦، ٢٨٨، ٣٠٥، ٣١٨، ٣١٩،

٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٨، ٣٤٠، ٣٤٦،

٣٤٨، ٣٥٦، ٣٦٢، ٣٦٦، ٣٨٦، ٤٠٦،

٤٠٧، ٤٠٨، ٤١٠، ٤١٣، ٤٢٠، ٤٢٩،

٤٤١، ٤٤٣، ٤٤٤.

سُنَّة الآحاد: ١٨١، ١٨٢.

سُنَّة متواترة: ١٨١، ١٨٢، ١٨٤، ٢٥٩، ٢٧١.

سُنَّة مشهورة: ١٨١، ١٨٢.

سُنَّة نبوية: ١٤، ٢٥، ٣١، ٥١، ٦٥، ١٤٥، ١٥٤،

١٧١، ١٧٣، ١٨١، ١٨٤، ١٨٧، ١٩٤،

٢٣٣، ٣٤٠، ٤٠٦، ٤٠٨، ٤١٠، ٤١٣،

٤٤٣، ٤٤٤.

سُنن الهيئة: ٩٠، ٩١، ١٥١، ٢٧٣، ٣٣٤.

سُنن كونية: ٩٠، ٩١، ٤٢٠، ٤٢٦.

سُننية: ٣٨، ٨٥، ٩٠، ٩٢، ٤٤٣.

ابن سينا: أبو علي الحسين بن عبد الله: ٤٠، ٤١.

ش

الشافعي، محمد بن إدريس: ٩٤، ١٠٦، ٢٢٢،

٢٢٥، ٢٢٦، ٢٤٦، ٣١٦، ٣٥٨، ٣٨٦،

٣٩٦، ٤١٢.

شافعية: ١٨٣، ٤٠١، ٤٠٥، ٤١٢.

شذوذ جنسي: ٢٨٢، ٢٨٩، ٤٠٩، ٤١٤،

٤١٥، ٤٢٨، ٤٣٠، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٠٩،

٤٤٢.

شروط: ٦٩، ٩٩، ١٠٠، ١١٦، ١١٧، ١٢٣،

١٧٩، ١٩٨، ١٩٩، ٢١٦، ٢١٩، ٢٤٦،

٢٥٥، ٢٥٦، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٣٤، ٣٥١،

٣٥٦، ٣٦٦، ٣٧١، ٣٩٣، ٣٩٤.

شروط جعلي: ١٠٠.

شروط شرعي: ١٠٠.

طبيعة: ٢٠، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤٣، ٤٥، ٤٦، ٤٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٦، ٧٧، ٧٨، ٨١، ٨٥، ١٣٠، ١٣٢، ١٧٤، ١٧٨، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٩، ٢٢٨، ٢٥٨، ٢٦٦، ٢٨٤، ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٥، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٣٠، ٣٣٤، ٣٦٣، ٣٧٣، ٣٨٩، ٣٩٤، ٤٠٩، ٤٢٦، ٤٣٠، ٤٣٤.

طبيعة بيولوجية: ٤٣٤.

طهارة: ٦٥، ٩٩، ١٠٠، ٢٢٧، ٣٢٩، ٣٣٥، ٣٦٥، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٨، ٣٩٢، ٤٤٧.

ظ

ظهور: ٢٩، ٧٩، ٢١٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٩٦، ٣٠٨، ٣٤٠، ٣٤٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٨٠، ٣٨٨، ٤١٨، ٤٢٨، ٤٣٥، ٤٤٧.

ع

عادة: ١٢١، ١٣٠، ١٧٣، ١٨١، ١٨٤، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٧، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣١٥، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٥٨، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٨، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٨٠، ٤١٤.

ابن عاشور، محمد الطاهر: ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ٣٤، ٣٦، ٥٩، ٦٠، ٦٣، ٨٢، ٨٤، ٨٥، ٩٥، ١٠٧، ١٢٨، ١٧٤، ١٩١، ١٩٢، ١٩٦، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٦، ٢١٩، ٢٢١، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٥، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٣، ٢٨٣، ٢٩٠، ٢٩٢، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٩، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٦٠، ٣٧٠، ٣٧٧.

عامّة: ٢٦، ٤٣، ٧١، ٨٦، ٨٧، ١١١، ١٣٦، ١٦٣، ١٨١، ١٩٨، ٢١١، ٢١٤، ٢١٦.

شروط المُجتهد: ٣١٥، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩.

الشعراوي، محمد متولي: ٣٦، ٥٧، ٦٢، ٦٣، ٨٦، ٨٧، ١٣٢، ١٦١، ١٧٨.

شورى: ٨٢، ١٩٥، ١٩٦، ٢٠١، ٣٤٦.

ص

صبغة: ٥٦، ٥٧، ٥٩، ٦١، ٧٨، ٧٩، ٨٩، ١٧٢، ٣٧٠، ٤٢٥.

صحة: ١٢، ٦٣، ٩٤، ٩٧، ١٠٠، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١١٦، ١٥١، ١٥٦، ١٥٧، ١٨٣، ١٨٤، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٣٦، ٣٧٧، ٣٨٥، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٣٦.

صوفية: ١٣٥، ١٣٨، ١٣٩.

ض

ضرورة: ١٩، ٤٣، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١١٨، ١٥٤، ١٦١، ١٨٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٨٦، ٣٠٥، ٣٣٤، ٣٤٠، ٣٤٧، ٣٦٩، ٣٧١، ٣٨٠، ٣٩٧، ٤٢٦، ٤٢٨، ٤٣٢، ٤٤١، ٤٤٢.

ضرورة فطرية: ١١٤.

ضرورية: ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٢١٢، ٢١٣، ٢٤٤، ٢٨٣، ٢٩١، ٣٠٠، ٣١٨، ٣٥٨.

ضمير: ٣٨، ٤٠، ٤١، ٧٩، ٨٠، ٨٥، ٨٨، ١٤٢، ١٦٠، ١٦١، ٢٩٠، ٣٠٤، ٤٢٠.

ضمير جمعي: ٢٩٠.

ط

الطبري، محمد بن جرير: ٥٦، ٥٨، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٨٩، ١٤٢، ١٦٧، ٤٠٣.

طبع: ١٩، ٢٧، ٢٨، ٦٢، ٧٣، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٨١، ٩٩، ١٠٣، ١١٠، ١١١، ١١٣، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٢، ١٤٧، ١٧٣، ٢٠٠، ٢١٠، ٢١٤، ٢٤٩، ٢٨٥، ٣٣١، ٣٤٠، ٣٤٣، ٣٦٠، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٩٤، ٤١٠، ٤١٤، ٤٤٥.

١٤٤، ١٤٥، ١٤٧، ١٥١، ١٧٦، ١٨٢،
١٨٣، ١٨٤، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢،
٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٢،
٢١٧، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٤٣،
٢٤٤، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٢،
٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٦١،
٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٧١، ٢٧٤،
٢٨١، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨،
٢٩٠، ٢٩٢، ٣٠٤، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢،
٣١٨، ٣٢٠، ٣٢٣، ٣٢٨، ٣٣٢، ٣٣٧،
٣٤٠، ٣٤٧، ٣٦١، ٣٦٣، ٣٧٣، ٣٧٦،
٣٨٤، ٣٨٩، ٣٩٣، ٤٠٨، ٤٣٣، ٤٤٤.

عقود التبرعات: ٤٠٠، ٤٠٢.

عقود المعاوضات: ٣٩٩، ٤٠٢.

علاج جيني: ٤١٨، ٤١٩.

عِلَّة: ١٦١، ١٨٣، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٦،
٢٠٧، ٢٠٨، ٢٤٦، ٢٥٩، ٢٦٤، ٢٦٥،
٢٧٠، ٢٩٥، ٢٩٦، ٣٨٤، ٤٤٤.

علل أدلة الأحكام: ٢٥٩.

علل الأحكام: ٢٠٧، ٢٥٩، ٢٧٠.

علم أصول الفقه: ٤٩، ٥٠، ٩٣، ٩٤، ٩٨، ١٠٠،
١٠٢، ١٠٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٣٣، ٢٠٦،
٢١٨، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٢، ٣١٩، ٣٤٢.

علماء التفسير: ٢٥، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١،
٧٤، ٩٢، ٤٤٣.

عمارة الأرض: ٣١١، ٣١٣.

عموم وخصوص: ٥٠، ٢٢١، ٢٩٢.

عهد: ٢٧، ٣١، ٣٧، ٣٨، ٤٦، ٤٧، ٥٦، ٥٨،
٥٩، ٦١، ٦٨، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٨٠،
٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٩١، ٩٢، ١٠٤، ١٦٣،
١٧٢، ١٩٦، ٢٤٩، ٢٥٢، ٢٧٦، ٢٧٧،
٢٧٩، ٢٩٤، ٣٠٤، ٣٧٣، ٣٧٦، ٣٩٠،
٣٩٤، ٤٢٢، ٤٤٣.

٢٢٦، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٥٨،
٢٦٨، ٢٧٥، ٢٩٤، ٢٩٦، ٣٠٠، ٣٠٢،
٣٠٨، ٣٠٩، ٣٣٨، ٣٥٠، ٣٦٢، ٣٦٦،
٣٩٩، ٤٠٧، ٤٠٨.

عبادات: ١٠٢، ١٠٥، ١٠٦، ١١١، ١١٦، ١٣٠،
١٩٨، ٢٧٨، ٢٨٤، ٢٩١، ٢٩٤، ٢٩٨،
٣٠٠، ٣١٠، ٣٢٩، ٣٥٢، ٣٥٨، ٣٦٨،
٣٧١، ٣٧٤، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٩٠،
٣٩٢، ٤٠٢، ٤١٦، ٤٤٢، ٤٤٧.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله: ٢٩،
٣٠، ٣١، ٣٢، ٧١، ٧٢، ٣٢١، ٤٠٦.

عبد الرحمن، طه (الفيلسوف): ٣٦، ٣٧، ٩٧،
٢٤٠، ٣٩٠، ٤٢٦.

عدل: ٤٠، ٤١، ٦٦، ٩٩، ١٤٦، ١٧٩، ١٩٦،
٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٤،
٢٥٣، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٧١، ٢٩٦، ٣٠٥،
٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١١، ٣٣٨،
٣٣٩، ٣٥٥، ٤٠٥، ٤٠٤، ٤١٥، ٤٤٥.

عرف: ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١،
٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٤٥، ٣٦٥، ٣٦٦.

عرف إنساني فطري: ٢٢١، ٢٢٣، ٤١٩.

عزيمة: ٩٧، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٨،
٢٤٠.

ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن أبي بكر: ٣٣،
٣٤، ٥٣، ٥٦، ٥٨، ٦٢، ٨٤، ١٤١، ١٥٢،
٢٤٦، ٣٢٧، ٤٠٦.

عطية، جمال الدين: ١٦، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٦٤،
٢٨٣، ٢٩٤.

عقل: ٣٤، ٣٥، ٣٨، ٤٠، ٤١، ٤٣، ٤٦، ٤٧، ٥٩،
٦٦، ٦٩، ٧١، ٧٨، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٨،
٩٢، ٩٥، ٩٦، ١٠٠، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩،
١١٠، ١١٣، ١١٤، ١١٦، ١١٨، ١٢٤،
١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٠، ١٣١، ١٤٢.

عوارض الأهلية: ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨.

غ

غرائز: ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٥، ٧٧، ٤٢٣.

غَرَر: ٢٥٧، ٣٩٩.

غريزة: ٣٨، ٤٢، ٧٧، ٧٨، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥،

١٧٦، ١٧٧، ١٩٦، ٢٧٨، ٢٨٨، ٢٨٩، ٣٠٤،

٣٣١، ٣٦٣، ٣٧٣، ٣٩٥، ٣٩٦، ٤٠٩، ٤١٤،

٤٢٦، ٤٢٦، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٤١.

الغيثي، غياث الأمم في التياث الظلم (كتاب):

٢٤٠، ٢٤٧، ٣٥٦.

ف

الفاسي، علال: ٢٢١، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٦٣، ٢٨٨،

٢٩٥، ٣١٢، ٣٢٨.

فتوى: ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣،

١٤٩، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٤،

١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٠، ١٦١، ١٦٥،

١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٣٠،

٣٣٣، ٣٣٧، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٨٦.

فساد: ٢٨، ٣٤، ٦٠، ٨٤، ٨٩، ٩٧، ١٠٦، ١٥١،

٢٠٩، ٢١٢، ٢٢١، ٢٢٦، ٢٤٣، ٢٥٠،

٢٥١، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٧١، ٢٨٠،

٢٨٣، ٢٩٠، ٢٩٢، ٣١٢، ٣٢٣، ٣٢٤،

٣٥٥، ٤١٢.

فطر: ١١، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٥،

٣٧، ٣٨، ٥٢، ٥٦، ٥٨، ٦٠، ٦١، ٦٤، ٧٥،

٧٩، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٨، ٩٠، ٩١، ١٠٤،

١١٩، ١٤١، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٩، ١٥٥،

١٥٩، ١٦٢، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٦، ١٨٧،

١٨٨، ١٩٥، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢١٠،

٢١٥، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٢٩، ٢٣٢، ٢٣٣،

٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٥،

٢٦٢، ٢٨٥، ٢٩٢، ٢٩٥، ٣٠٢، ٣٠٣،

٣٠٧، ٣١٠، ٣٢٦، ٣٣٤، ٣٣٨، ٣٤٣،

٣٥٣، ٣٦٣، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣،

٣٧٥، ٣٧٩، ٣٨٥، ٣٨٩، ٣٩٠، ٤٠٩،

٤٢٠، ٤٢٥، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٧.

فطرية: ١٧، ٣٨، ٣٩، ٧٨، ٨٤، ١٠٥، ١١٤،

١١٥، ١١٧، ١١٩، ١٢٥، ١٢٧، ١٢٨،

١٣٠، ١٤٣، ١٦٩، ١٧٣، ١٧٧، ١٨٥،

١٨٧، ١٨٩، ١٩١، ١٩٤، ٢٠١، ٢٠٢،

٢٠٨، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٦٨، ٢٨٣، ٢٨٥،

٢٨٨، ٢٩١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣١٢،

٣١٣، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٣٢، ٣٧٤،

٣٧٧، ٣٧٨، ٣٨٠، ٣٨٥، ٣٨٧، ٣٩٤،

٣٩٥، ٣٩٦، ٤٢١، ٤٢٣، ٤٣٢، ٤٣٧،

٤٣٨، ٤٤١، ٤٤٤، ٤٤٥.

فطرية التحسين والتقيح: ١٧، ١١٤، ١١٥،

١٢٨، ١٦٩.

فقه: ١٢، ١٣، ١٥، ١٦، ١٧، ١٩، ٢٠، ٤٩، ٥٠،

٧٣، ٩٣، ١٠١، ١٢٥، ١٦١، ١٦٣، ١٨١،

١٨٢، ١٨٨، ٢٠١، ٢٠٦، ٢٢٠، ٢٣٧،

٢٤٩، ٢٦١، ٣١٩، ٣٢١، ٣٢٧، ٣٢٨،

٣٣١، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٧، ٣٥٠، ٣٥٢،

٣٦٢، ٣٧٤، ٣٨٥، ٣٩٣، ٣٩٦، ٤٠٢،

٤١٦، ٤١٩، ٤٢٤، ٤٢٧، ٤٣١، ٤٤١،

٤٤٢، ٤٤٧، ٤٤٨.

فقه الواقع: ١٠٨، ١١٠.

ق

قابلية: ٢٨، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٧، ٤١، ٤٥،

٤٦، ٤٧، ٥٣، ٥٥، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٨، ٦٩،

٧١، ٧٣، ٨٠، ٨٤، ٨٥، ٩٢، ١٢٤، ١٨١،

٤٤٣.

قاعدة: ٤٣، ٨١، ١٢٩، ٢٢٢، ٢٢٦، ٢٢٧،

٢٢٩، ٢٣٠، ٢٤٧، ٢٥٦، ٢٦٠، ٢٦٦،

٢٦٧، ٢٦٧، ٣٤٠، ٣٤٢، ٣٤٦، ٣٥٧، ٣٥٨،

٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤،

قوة فطرية: ١٤٣، ١٨٥، ١٨٧، ١٩٤.
قياس: ٢٣، ١٣٠، ١٣٨، ١٥١، ١٦١، ١٦٥،
١٦٦، ١٧١، ١٨٢، ١٩٤، ١٩٧، ٢٠١،
٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧،
٢٠٨، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠،
٢٣٣، ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٥٤، ٣٢٨، ٣٣٧،
٣٤٢، ٣٨٠، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٤٤.
قياس فطري: ٢٠١، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨.

ك

الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى
الحسيني: ٤٥، ٧٧، ٣٦٤.
كليات: ١٦٣، ١٨٠، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٠، ٢١١،
٢١٢، ٢٤٤، ٢٤٧، ٢٦٠، ٢٨٣، ٢٨٦،
٢٩٠، ٢٩٢، ٣١١، ٣١٣، ٣١٨، ٣٢٧،
٣٤٠، ٣٤٧، ٣٤٩، ٣٧٣، ٤١٤، ٤٣١،
٤٣٧، ٤٤٢، ٤٤٣.

كلية: ١٦، ١٧، ٦٤، ٩٠، ١٠٢، ١٨١، ٢١٤،
٢٤٠، ٢٤٧، ٢٦٠، ٣٠٩، ٣٣٨، ٣٤٦،
٣٤٧، ٣٥٧، ٣٧٢، ٤٣١، ٤٤٧.

ل

لابوفوار، سيمون دي: ٤٣٦.
لواط: ١٢٩، ٢٧٥، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢،
٤١٣، ٤٢٨، ٤٣٠، ٤٣١.

م

مالكية: ١٠٦، ١٨٣، ٢١٢، ٢٢٤، ٢٢٧، ٣٤٦،
٣٩٥، ٤٠١، ٤٠٥، ٤١٠، ٤١٢.
مانع: ٣٣، ٣٦، ٩٧، ١٠١، ١٠٣، ١٠٨، ١١٢،
١٥٨، ١٦٢، ١٦٥، ١٦٨، ١٩٨، ٢٢٥،
٣٠٨، ٣٦٧، ٣٦٩، ٣٩٧، ٤٤٤.
مانعون للاستدلال: ١٦٥، ١٦٨.
مباح: ٦٦، ٩٥، ٩٦، ١٠٢، ١١٢، ١٥٥، ١٥٦،
١٥٧، ١٦٨، ٢٣٢، ٢٤٠، ٢٧١، ٣٠٠،
٣١٣، ٣١٥، ٣٣١، ٤٤٣.

٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠،
٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٧،
٣٧٨.

قاعدة فقهية: ٨١، ٨٢، ١٢٩، ٢٢٢، ٣٥٨،
٣٨٤، ٣٩٣، ٤٠١.

قاعدة مقاصدية: ٣٨٤.

القاموس الفقهي (كتاب): ٤٥.

قانون طبيعي: ٤٣، ٤٤.

قانون مدني جزائري: ٤٤.

قبح: ٤١، ٤٧، ٩٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٨،
١٤٠، ١٤٤، ١٥١، ١٦٤، ١٦٦، ١٩٩،
٢٢٣، ٢٢٩، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٨، ٢٤٩،
٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٦٣، ٢٨٦،
٣٤٨، ٤٠١.

قتل الخطأ: ٤٠٨، ٤٠٥.

قدرة المُكَلَّف: ٩٨، ١١٦، ١١٧.

قدرية: ٣٠.

القرآن الكريم: ١٤، ١٩، ٢٥، ٥١، ٥٣، ٥٤،
٥٥، ٥٦، ٧٩، ٩٣، ١٣٩، ١٤١، ١٤٣،
١٥٢، ١٥٥، ١٦٠، ١٦٢، ١٧١، ١٧٢،
١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٩،
١٨٠، ١٨١، ١٨٧، ١٨٩، ١٩٧، ٢٣٣،
٢٤٤، ٢٤٥، ٢٥٩، ٢٧٧، ٣٠٥، ٣١٨،
٣٣٢، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٦٢، ٣٧٨، ٤٠٧،
٤١٠، ٤١١، ٤١٣، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٦.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد: ٣١، ٣٢،
٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٦، ٦٧، ٧١، ٧٢، ٨٥،
١٤٣، ١٥٢، ١٦٣، ١٦٤، ٢٢٠، ٢٦٩،
٣٢١، ٣٦٤.

قصاص: ٩٨، ٩٩، ١٠١، ٢٩٥، ٣٦٢، ٤٠٢،
٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤١٥،
٤٤٢.

قطب، سيد: ٥٩، ٦٠، ١٧٣، ١٩٥، ٢٢٠، ٢٨٥.

٢٥٤ ، ٢٥٣ ، ٢٥١ ، ٢٥٠ ، ٢٤٨ ، ٢٤٦
٢٦٦ ، ٢٦٥ ، ٢٦٤ ، ٢٦٠ ، ٢٥٩ ، ٢٥٨
٣١٩ ، ٣١٤ ، ٢٧٠ ، ٢٦٩ ، ٢٦٨ ، ٢٦٧
٤٤٥ ، ٣٧٥

مسأوة: ١٦ ، ٢٧٨ ، ٣٠١ ، ٣٠٣ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦
٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٤ ، ٣٧٤ ، ٤٠٤
٤٠٥ ، ٤٠٧ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩ ، ٤١٥ ، ٤٣٢
٤٣٣ ، ٤٣٤ ، ٤٤٢ ، ٤٤٦

المستصفى من علم الأصول (كتاب): ٨٢ ، ٥٠
٨٣ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١١٢ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١٢٣
١٨٢ ، ٢٠٥ ، ٢٠٩ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٤
٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٤ ، ٢٤٣ ، ٣١٦

مسلك الاستقراء: ٢٧٠

مسلك النص: ٢٦٩

المسيري، عبد الوهاب: ٤٣٠ ، ٤٣٢ ، ٤٣٤
٤٣٥ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩

مشقة غير معتادة: ١١١ ، ١٢١ ، ١٢٣ ، ٣٥٩

مشقة معتادة: ١١٠ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٨ ، ١٦٩
٣٥٩

مشقة: ١٠٥ ، ١٠٨ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١٢٠ ، ١٢١
١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٨ ، ١٦٩ ، ٢٠٥ ، ٢١٢
٢٢٠ ، ٢٢٣ ، ٢٢٧ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣٣
٢٩٠ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠
٣٦١ ، ٣٩٠ ، ٤٢٥

مصالح مُرسلة: ١٦ ، ٢٣ ، ١٧١ ، ٢١١ ، ٢٥٨

مصلحة: ١١١ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٦٩ ، ١٩٧ ، ٢٠٣

٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩
٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢١٥
٢١٦ ، ٢٢٠ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨
٢٢٩ ، ٢٣٤ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٥٠
٢٥٦ ، ٢٥٨ ، ٢٦١ ، ٢٦٤ ، ٢٦٦ ، ٢٨٢
٢٩١ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠
٣٠١ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣٣٨ ، ٣٤٣ ، ٣٤٥

مباحث أصول الفقه: ١٢ ، ١٣ ، ٢٠ ، ٣١٥ ، ٣٢٧

مبادئ العدالة: ٤٤ ، ٤٠٧

مثلية جنسية: ٤٢٩ ، ٤٣٠

مجال اقتصادي: ٤١٨

مجال حقوقي وقانوني: ٤١٨

مُجتهد: ١٥ ، ١٨ ، ٥٠ ، ٩٦ ، ١٣٧ ، ١٥٩ ، ١٦٢

١٧٢ ، ١٧٦ ، ١٩٨ ، ٢١٦ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٨

٢٤٥ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣١٧ ، ٣١٨

٣١٩ ، ٣٢٠ ، ٣٢٢ ، ٣٢٤ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧

٣٣٠ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٣٨ ، ٣٤٠ ، ٣٤١

٣٤٢ ، ٣٤٤ ، ٣٤٨ ، ٣٥١ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٤٤٥

٤٤٦ ، ٤٤٧

مجمع الفقه الإسلامي: ١٠٥ ، ٤١٧ ، ٤١٩

٤٢٤ ، ٤٢٧ ، ٤٣١ ، ٤٤١

مجموع الفتاوى (كتاب): ٣٣ ، ٣٤ ، ٨٣ ، ١١٤

١٤١ ، ١٤٩ ، ٢٠٦ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٣٤٣

٣٤٤ ، ٣٥٤ ، ٣٨٦ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤

مجيزون للاستدلال: ١٤٢ ، ١٦٢

محدثون: ٢٥ ، ٩٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ٤٤٣

محرم: ٩٥ ، ٩٦ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٣١ ، ١٣٢

١٧٨ ، ١٨١ ، ٢١٨ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ ، ٣٥٦ ، ٣٦٩

٣٧٠ ، ٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٤٠٢ ، ٤١١ ، ٤١٥ ، ٤٢١

٤٢٤ ، ٤٢٦ ، ٤٢٨ ، ٤٤١

محرمات من النساء: ١٧٨ ، ١٨١

محكوم عليه: ٢٣ ، ٩٣ ، ١١٢ ، ١٢٣ ، ١٢٧

١٢٨ ، ١٦٩ ، ١٧١ ، ٢٩٩

محكوم فيه: ٢٣ ، ٩٣ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٥ ، ١١٦

١٢٢ ، ١٢٨ ، ١٦٩ ، ١٧١

مدونات قانونية: ٤٤

مذهب تجريبي: ٣٩

مذهب توفيقى: ٣٩

مذهب عقلائي: ٣٨ ، ٣٩

مسالك الكشف عن المقاصد: ٢٣٩ ، ٢٤٥

٤٤٧، ٤٤٦ .
مقاصد خاصة: ٢٧٦، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٣٠٠ .
٤٤٨، ٤٤٦ .
مقاصد ضرورية: ٢٨٣، ٣٠٠، ٣٤٧، ٤١٤ .
٤٣١ .
مقاصد الزواج: ١٧٧، ٣٩٨، ٤١٢، ٤١٤ .
مقاصد الشريعة والحياة المعاصرة (كتاب):
٢٧١، ٢٦٥ .
مقاصد الشريعة ومكارمها (كتاب): ٢١١، ٢١٤،
٣١٢، ٢٢١ .
مقاصد ظنية: ٢٩٧ .
مقاصد عامة: ٢٤١، ٢٤٦، ٢٦٨، ٢٩٢، ٢٩٣،
٢٩٤، ٢٩٦، ٣٠٠، ٣٠٨، ٣٣٨، ٤٤٦ .
مقاصد قطعية: ٢٩٦، ٢٩٧، ٣١٤ .
مقاصد المُكَلَّف: ٢٤١، ٢٤٢، ٢٨٤، ٢٩٨،
٢٩٩، ٣٠٠، ٣١٤، ٣٤٨، ٣٥٩ .
مقاصد وهمية: ٢٩٧، ٢٩٨، ٤٤٦ .
مقصد عام من التشريع: ١٤، ١٦، ٩٥، ٩٧،
٢٦٠، ٢٧٠، ٢٩٣، ٣٠١، ٣٠٩، ٣١٠ .
٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣٥١، ٤٤٦ .
مكروه: ٩٥، ٩٦، ١٠٢، ١١٢، ٢٤٥، ٢٨٥ .
٣٦٧، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٩١، ٤٤٣ .
مل، جون ستيوارت: ٤٣٥ .
ملاءمة الطبع: ٢١٠، ٤٤٥ .
مَلَكَة اجتهادية: ١٨، ٣١٧، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢،
٣٢٣ .
مَلَكَة فطرية: ٣٢١، ٣٢٢ .
ملكية: ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ٢٧٨، ٢٨٩، ٤٣٧ .
مناحي التشريع: ١٥، ٢٦٠، ٣٢٧، ٣٤٩ .
مناسب: ١٠٩، ١٩٥، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٥٣، ٢٦٧،
٢٩٢، ٣٠٩، ٣٧٥، ٤٢٧، ٤٤٤ .
مناسبة: ٣٥، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٥٧، ٢٦٤،
٢٦٥، ٣٠٠، ٣٠٢، ٣١٠، ٣٢٩، ٣٧٧، ٤٤٤ .

٣٥٥، ٣٥٩، ٣٦٢، ٣٧٥، ٣٧٨، ٣٨٠ .
٣٩٥، ٤٢٠، ٤٤٢، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٨ .
مصلحة مُرسَلَة: ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٢،
٢١٤، ٢١٥، ٢٩٨، ٤٤٥ .
معالم السُّنن (كتاب): ٣١، ٦٧، ٧٢، ٧٣، ٨٥ .
معاملات: ١٠٠، ١٠٥، ١٠٦، ١٣٠، ١٧٧، ١٩٨،
٢٠٧، ٢٦١، ٢٧٢، ٢٩١، ٢٩٤، ٢٩٥، ٣١٠،
٣١٢، ٣٦٢، ٣٦٨، ٣٩٢، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠،
٤٠٢، ٤١٦، ٤٤٢، ٤٤٧ .
معتزلة: ١٩٤ .
المعجم الصوفي (كتاب): ٤٦ .
المعجم الفلسفي (كتاب): ٤١، ٧٦، ٧٧، ٨٠ .
معجم لغة الفقهاء (كتاب): ٤٥، ٧٩، ٨٠ .
معقول: ٤٣، ١١١، ١٤٣، ١٥٠، ١٥١، ١٥٦،
١٦١، ١٦٥، ٢٠٢، ٢١٤، ٢١٧، ٢٤٠،
٢٤٧، ٢٥٤، ٣٤٢، ٣٧٨، ٤٠٦، ٤٠٧،
٤٠٨ .
معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية: ١٠٥،
٢٦٦، ٢٦٧، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥ .
معمودية: ٥٧ .
معهود المُكَلَّفِين: ٢٢٠، ٢٢١ .
مقاصد: ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩،
٢٠، ٥٠، ٩٣، ٩٧، ١١٧، ١٣٦، ١٧٥،
١٧٧، ١٨٠، ١٨١، ١٩١، ٢٠٥، ٢٠٧،
٢٠٩، ٢١٠، ٢١٤، ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٢٨،
٢٣٠، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١،
٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧،
٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٣، ٢٥٤،
٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١،
٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧،
٢٦٨، ٢٧٣، ٢٨٦ .
مقاصد تحسينية: ٢٩١، ٢٩٢ .
مقاصد جزئية: ٢٦٧، ٢٤٢، ٢٩٦، ٢٩٥، ٤٤٢ .

١٥، ١٦، ٨٢، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٥٤، ٢٥٥،
٢٥٦، ٢٥٧، ٢٦١، ٢٦٩، ٣٠١، ٣٠٧،
٣٠٨، ٣٠٩، ٣٢٨، ٣٤٦.
نوازل: ١٣، ٢٠١، ٣٢٤، ٣٣٦، ٣٨٣، ٤١٦،
٤٢٨، ٤٣٢، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٧، ٤٤٨.
نوازل الأسرة: ٤٢٨.
نوازل طبية: ٤١٦، ٤٢٨.
التنوي، أبو زكريا يحيى بن شرف: ٦٧، ٧٠،
١٤٥، ١٤٨، ١٨٨، ١٨٩.

هـ

هبة: ١٢٥، ١٢٦، ٣٢١، ٣٧٢، ٤٠١، ٤٠٢،
٤٢٥، ٤٢٦.
هندسة وراثية: ٤١٧، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١.
هيئات الإحرام: ٣٩١.

و

واجب: ٥٩، ٨١، ٩٥، ٩٦، ١٠٢، ١٠٤، ١١٢،
١١٦، ١٢٥، ١٢٦، ١٥٢، ١٥٦، ١٥٨،
١٦٨، ١٦٩، ١٧٩، ١٨٣، ١٨٤، ١٩٠،
١٩٥، ٢٠٠، ٢١٨، ٢٥١، ٢٧٠، ٢٧١،
٢٧٨، ٢٨٢، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٩٩، ٣١٣،
٣١٥، ٣١٧، ٣١٨، ٣٣١، ٣٣٤، ٣٤٠،
٣٥٤، ٣٥٦، ٣٦٣، ٣٧٣، ٣٨٧، ٣٨٩،
٣٩٣، ٣٩٧، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٢٩، ٤٤٣.
وطء الصغيرة: ٤١٤.
وقف ذري: ٤٠٠، ٤٠٢.
ولي: ٨٢، ١٦٣، ٣٥٥، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٧.

مندوب: ٩٥، ٩٦، ١٠٢، ١١٢، ٢٧١، ٢٩٩،
٣٣٠، ٣٥٨، ٤٤٣.

منشأ الخلاف: ١٦٨.

منظومة التشريع: ١٢، ١٣، ٩٧، ٢١٦، ٣٩٦، ٤٤٧.
منظومة المقاصد: ١٢، ١٩، ٢٦٧، ٣٠٠.
المواريث: ١٨٠، ١٨١.

الموافقات في أصول الشريعة (كتاب): ٥٠،
١٠٢، ٧٩، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١١٠،
١١١، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢،
١٣٠، ١٣١، ١٧١، ١٩٠، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٨،
٢١٢، ٢٢٠، ٢٣٢، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٨، ٢٥٤،
٢٥٦، ٢٥٥، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٨٣، ٢٩٠، ٢٩١،
٢٩٤، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠٢، ٣٠٩، ٣١٦، ٣٠٩،
٣٢٤، ٣٣١، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٨، ٣٣٧،
٣٤٧، ٣٦٨.

موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي
(كتاب): ٤٥.

ميثاق: ٣٢، ٣٧، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٧٢، ٧٣، ٨٥،
٨٧، ٩١، ٩٢، ٢٧٦، ٣٩٠، ٤٤٣.

ن

النجار، عبد المجيد: ١٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٨،
٢٧٨، ٢٨٣، ٢٩٣.

نحو تفعيل مقاصد الشريعة (كتاب): ١٦، ٢٤٦،
٢٦٢، ٢٦٤، ٢٩٤، ٢٩٥.

نسوية: ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٤٠، ٤٤٢،
نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (كتاب):





هذا الكتاب

تعدّ الفطرة من المفاهيم الأصلية في الإسلام، والتي لم تأخذ نصيبها من البحث والدراسة، لا سيما في جانب أصول الفقه ومقاصد الشريعة؛ إذ إنّ معظم الدراسات التي تناولتها، إنما عالجتها في إطار أنساق معرفية فلسفية، وأحياناً عقديّة أو تربوية.

والغرض من هذا الكتاب، التنظير لمفهوم الفطرة وبيان موقعه في البناء التشريعي، وكيفية ارتباطه بأصول التشريع الإسلامي، وما مدى حضوره في منظومة المقاصد الشرعية تأثيراً وتأثيراً؟ ومن ثم، انعكاس ذلك على الفقه الفروعى؛ فهو ربط للفطرة بالتشريع فهماً وتقصيلاً وتنزيلاً.

إن موضوع البحث الذي بين أيدينا لم تسبق دراسته بصورة مستقلة بهذا الشكل، فهي دراسة تأسيسية تجديدية في الدرس الأصولي والمقاصدي.

