Jordan Journal of Islamic Studies

Volume 15 | Issue 4 Article 12

12-5-2019

سؤال العلاقة بين الفطرة والشريعة "دراسة في الإمكانات المنهجية" The Question of the Relationship between Human Nature/fitra and Sharia: A Study of the Methodological Possibilities

Al-Mukhtar Al-Ahmar
Hamad Bin Khalifa University, Qatar., mokhtarabdi@hotmail.com

Follow this and additional works at: https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jois

Part of the Islamic Studies Commons

Recommended Citation
Al-Ahmar, Al-Mukhtar (2019) "سؤال العلاقة بين الفطرة والشريعة "دراسة في الإمكانات المنهجية" The Question of the Relationship between Human Nature/fitra and Sharia: A Study of the Methodological Possibilities," *Jordan Journal of Islamic Studies*: Vol. 15: Iss. 4, Article 12.
Available at: https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jois/vol15/iss4/12

This Article is brought to you for free and open access by Arab Journals Platform. It has been accepted for inclusion in Jordan Journal of Islamic Studies by an authorized editor. The journal is hosted on Digital Commons, an Elsevier platform. For more information, please contact rakan@aaru.edu.jo, marah@aaru.edu.jo, u.murad@aaru.edu.jo.

? ??? ?????? ???????? "????? ?? ????????? ????????" The Question of the Relationship between Human Nature/fitra and Sharia: A Study of the Metho

سؤال العلاقة بين الفطرة والشريعة "دراسة في الإمكانات المنهجية"

د. المختار الأحمر*

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٨/٣/١٥م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٨/٧/١٥م

ملخص

يتناول هذا البحث علاقة الفطرة بالشريعة في التفكير الإسلامي، وما تطرحه هذه العلاقة ليس فقط في جانب الدلالات الفكرية والمعرفية التي زخرت بها أغلب الكتابات التي ألفت في الموضوع، بل تتجاوز هذا المستوى المعرفي إلى مستوى آخر ظل غائبا إلى حد ما في التفكير الإسلامي، وهو البعد المنهجي الذي تتيحه هذه العلاقة، بمعنى الإمكانات المتعلقة بتوظيف قدرات الإنسان الفطرية في فهم وتعقّل الخطاب الشرعي والأحكام التكليفية، والوقوف على غاياته ومقاصده، واستثمار هذه الإمكانات أيضا في عملية الاجتهاد الفقهي.

ولذلك تأتي هذه الدراسة لتقف على هذا البعد المنهجي، أي: كيف يمكن توظيف مفهوم الفطرة والاستناد إليه في التفكير الفقهي وفهم فلسفة الأحكام ومقاصد الشريعة؟

الكلمات المفتاحية: الفطرة، الشريعة، العقل، التكاليف، المصالح، مقاصد الشريعة.

Abstract

This research addresses the relationship of human nature/*fitra* to Sharia in Islamic thought, and what this relationship raises not only in terms of intellectual and knowledge connotations, which have largely been mentioned in the writings, but goes beyond this level of knowledge to another level that was absent to some extent in Islamic thought, which is the methodological dimension offered by this relationship. This refers to the potential to employ the innate human abilities to understand and rationalize the legal discourse and the obligation-creating rules, to understand its goals and objectives, and to implement this potential in the process of jurisprudence reasoning. Therefore, this study focuses on the methodological dimension, namely, how to use the concept of human nature/*fitra* and rely on it in the jurisprudential thinking, and understand the philosophy of rulings and the objectives of Sharia.

المقدمة.

تعدّ الفطرة إحدى المفاهيم الأساسية التي حظيت ليس فقط باهتمام علماء الفلسفة وعلم الكلام، بل أيضا باهتمام علماء الشريعة وأصولها، خاصة في مجال المقاصد، فإذا كان علماء الفلسفة وعلم الكلام قد انصب اهتمامهم في تعريف الفطرة وتحديد ماهيتها في الإنسان، فإن علماء الشريعة تناولوها باعتبارها وصفا من أوصاف الشريعة الإسلامية، ورتّبوا على ذلك جملة من القواعد والأحكام تتعلق بحِكم التشريع وغاياته، حيث جعلوا من الفطرة أصلاً تنبي عليه أحكام الشريعة،

* باحث، جامعة حمد بن خليفة، قطر.

Published by Arab Journals Platform, 2019

Jordan Journal of Islamic Studies, Vol. 15 [2019], Iss. 4, Art. 12

ومفهوما يستند إليه في التفكير الفقهي والمقاصدي.

إن مفهوم الفطرة في الرؤية الإسلامية، لم يعد مفهوما فكريا يتم استدعاؤه للتدليل على طبيعة الشريعة الإسلامية فحسب، بل تم توظيفه بوصفه أداةً لفهم مناطات الأحكام ومقاصدها. وبذلك ارتبط مفهوم الفطرة في علاقته بالشريعة في التفكير الإسلامي بمستويين اثنين: مستوى الدلالات الفكرية والمعرفية الذي تطرحه هذه العلاقة، وهنا يمكن تصنيف أغلب الكتابات التي تتحدث عن الفطرة والشريعة، والتي تناولت البعد الوصفي والبنيوي للشريعة وأصولها وفروعها، أي: أننا بصدد خطاب فكري عام استدلالي على كون الشريعة إنما جاءت مساوقة للعقل ولمقتضيات الفطرة الإنسانية السليمة.

أما المستوى الثاني المرتبط بالفطرة فهو البعد المنهجي الذي يتيحه هذا المفهوم، أي: الإمكانات المتعلقة بتوظيف قدرات الإنسان العقلية والجسدية والفطرية في فهم وتعقّل الخطاب الشرعي والأحكام التكليفية، والوقوف على غاياته ومقاصده، واستثمار هذه الإمكانات أيضا في عملية الاجتهاد الفقهي.

ولذلك تأتي هذه الدراسة لتقف على البعد المنهجي؛ لاقتناعي بأنه لم يَشغل الحيّز اللائق به من مساحة التفكير الإسلامي، خصوصًا إذا ما قورن بالجانب المعرفي الذي سيطر على أغلب الكتابات التي تناولت سؤال العلاقة بين الفطرة والشريعة.

لا شكّ أن هناك كتابات مهمة تناولت الموضوع، خاصة في ما تتيحه بعض النصوص من تأويلات في علاقة الفطرة بالإسلام، كقوله تعالى: **﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾**[٣٠: الروم]، وحديث: "كل مولود يولد على الفطرة"[(١)]، فهذه النصوص وغيرها شكّلت مرجعية مهمة للتأويلات في إحالة مفهوم الفطرة إلى الدين باعتباره خلقة الله التي خلق الناس عليها. لكن الانشغال بموضوع الفطرة في علاقته بالدين أو الشريعة بقي –في الغالب– في حدود الدلالات المعرفية التي تتيحه هذه العلاقة، ولم يتعداها حسب علمي إلى الدلالات المنهجية، أي: أن يجعل من هذه العلاقة مسألة مركزية وجوهرية في التنظير الفقهي والمقاصدي.

ويعدّ الإمام محمد الطاهر بن عاشور أول من تناول هذا الجانب المنهجي في علاقة الفطرة بالشريعة؛ حيث نقل الحديث عن الفطرة من المجال الكلامي الفلسفي، إلى المجال الفقهي والمقاصدي، أي: إنه تناول الفطرة بوصفه مفهوماً وظيفياً يتم الاستناد إليه في التفكير الفقهي والمقاصدي، حيث جعله ضمن قواعد وآليات التفكير في نظريته عن فلسفة الأحكام ومقاصد الشريعة، ودعا إلى استحضاره وتحكيمه في فقه المجتهدين.

وسأحاول تناول الموضوع من خلال الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما الإمكانات المنهجية التي تتيحها علاقة الفطرة بالشريعة، من حيث فهم وتعقّل أحكام التكليف الشرعي؟
- هل يمكن أن تكون الفطرة الإنسانية السليمة معيارا ومحددا تقوَّم به أفعال المكلَّفين؟
- ما موضع الفطرة في التفكير والتنظير المقاصدي، وكيف تم توظيفها في تقرير وتصنيف المقاصد؟
- هل يمكن للفطرة أن تكون مسلكًا في معرفة المصالح وتعقّلها؟ وما حدود هذا التعقّل الفطري، ومجالها الموضوعي؟
- هل يمكن للاجتهاد المستند إلى الفطرة والوحي أن يكون مصدرًا في تقرير وإنشاء الأحكام الشرعية خاصة في العصر الحديث حيث تجدّد قضايا الناس؟

هذه الأسئلة وغيرها من القضايا ستكون مدار دراستنا.

أولا: مدخل مفاهيمي.

١) مفهوم الفطرة.

يعدّ مفهوم الفطرة من المفاهيم التي عرفت تطورا ملحوظا من حيث الدلالة، وقد تأثر هذا التطور بالمعاني المستمدة

https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jois/vol15/iss4/12

? ??? ?????? ???????? "????? ?? ????????? ????????" The Question of the Relationship between Human Nature/fitra and Sharia: A Study of the Metho

سواء من النصوص الشرعية من كتاب وسنة، أو من جهة استعماله في سياق الحجاج والاستدلال الكلامي والفلسفي على طبيعة الإنسان الأصلية، وهو ما أكسب هذا المفهوم كثافة في المعنى، جعلته مفهوما أصيلا يزخر به التراث الإسلامي سواء في الجانب المتعلق بالعقيدة أو بفلسفة الدين والإنسان والكون.

الفطرة في معاجم اللغة لها معانٍ عدة، منها: الخِلقة بالكسر، أي: الحالة التي يكون عليها كل موجود أول خلقه، ومنه قوله تعالى: **﴿وَمَا لِيَ لاَ أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي﴾**[٢٢: يس]، والفَطْرُ أيضاً: الشقُّ. يقال: فطرته فانفطر، ومنه قوله تعالى: **﴿إِذَا السَّمَاء انفَطَرَتْ﴾**[١: الانفطار]، وقيل: معنى الفطرة الابتداء والاختراع، وفطر الله الخلق أي: بدأهم، وغير ذلك[٢].

والفطرة في الاصطلاح تتعدد دلالاتها وصياغاتها بحسب سياقها الوارد سواء في النص القرآني أو الحديثي، ويعدُّ مفهوم الخلق الأول للأشياء، أو بتعبير ابن حجر: "الخلقة المبتدأة على غير مثال سابق"[٣] هو الأكثر ورودا في النص القرآني كقوله تعالى في مواطن عدة: **﴿فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾**[٤]، وقوله تعالى: **﴿... فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾**[٥١: الإسراء]، أي: الخلقة أو الحالة التي ابتدأ الله خلقه عليها، والآية الثانية: خطاب يحيل على الخلقة الأولى التي نشأ منها الإنسان.

ومن دلالات الفطرة ما نجده عند كثير من المفسرين، حيث ذهبوا إلى أنها حالة أو هيئة تم إيجادها لأمر ما، أو بتعبير الراغب الأصفهاني: "فَطَرَ الله الخلق، هو إيجاده الشيء وإبداعه على هيئة مترشحة لفعل من الأفعال"[٥]، أي: أن الله تعالى خلق الخلق وأبدعه ورَكَزَ في أعماقه قيما ومعاني تدلّه على الإيمان، لا تلبث هذه المعاني أن تظهر لدى الإنسان كلما تراءت له آيات الخلق وآيات التكليف في نفسه وفي الآفاق من حوله، فالفطرة: "تحفظ ذكرى شهادتها للإله بالوحدانية كما تحفظ شهادة الإله على هذه الشهادة"[٦] كما قال طه عبد الرحمن، في إشارة إلى قوله تعالى: **﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾**[١٧٢: الأعراف]، فالميثاق معقود بين الفطرة وخالقها منذ الخلق الأول.

فالفطرة بهذا المعنى هي الحالة أو الجبلة المتهيئة لقبول الإيمان أو الدين، أي: أن الإنسان على نوع من الجبلة والطبع المتهيئ لقبول الدين، فلو تُرِك عليها لاستمر على لزومها؛ لأن هذا الدين موجود حُسْنُه في العقول، وإنما يَعْدِل عنه من يعدل إلى غيره لآفة من آفات النشوء والتقليد، فلو سَلِمَ من تلك الآفات لم يعتقد غيره[٧]. وهذا ما يؤكده الحديث النبوي: "كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه ..."[٨]، فالإيمان بالدين مركوز في الإنسان منذ أن خلقه الله تعالى وأَخَذَ منه العهد على توحيده.

ولذلك يمكن القول: إن الفطرة هادية إلى الدين قبل نزول الشرائع، أو هي القانون الطبيعي الذي يؤدي إلى الإيمان بالله تعالى وإقامة دينه: **﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾**[٣٠: الروم]، فإقامة الدين تجلٍّي من تجليات الفطرة الإنسانية السليمة، وكل فعل مناف لهذا التوجه والقصد، إنما يكون نتيجة تغيُّر أو انحراف في تلك الفطرة التي فطر الله عليها الإنسان.

ومن متعلقات هذا التجلي أيضا أن "الإنسان قادر على إدراك الخير والشر فطرة والتمييز بينهما إجمالا، وأن التفصيل تأتي به الشرائع، فتتحقق به سعادة الدارين"[٩]. وقد أشار الشيخ محمد عبد الله دراز في سياق تناوله لمصدر الأخلاق القرآنية، إلى أن القرآن صريح في القول بأسبقية قانون الضمير (الفطرة) على الدين الوضعي؛ فالشعور بالخير والشر والعدل والظلم مفطور في النفس البشرية. فما تقوم به الشرائع هو تأكيد هذا القانون الطبيعي وتكميله وتوضيحه وتوجيهه[١٠]، فالتمييز بين

Published by Arab Journals Platform, 2019

Jordan Journal of Islamic Studies, Vol. 15 [2019], Iss. 4, Art. 12

الخير والشر بحسب دراز إلهام داخلي مركوز في النفس الإنسانية قبل أن يكون شِرْعة سماوية[١١].

وحاصل الأمر في هذا السياق أن الله تعالى خلق الإنسان وغرس فيه فطرة التوحيد، وهو الخلق الأول الذي تحفظ فيه الفطرة ذكرى شهادتها بوحدانية الإله، كما خلق فيه الاستعداد للتمييز بين الخير والشر، لكن مَنَحه القابلية لفعل الخير والشر معا، أي: أنه حر في الاختيار، وإن هذه القابلية مع الحرية هما أساسا ومحك الاختبار والابتلاء الإلهي: ﴿**لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً**﴾[٢: الملك]، وزوّده بقوى مدركة وواعية تعينه وتوجّهه على فعل الخير، وكل ذلك إنما حاصل للإنسان بالقوة، ومن أجل ذلك خُلق الشيطان مستخرجًا لما في طبائع أهل الشر من القوة إلى الفعل. وأرسلت الرسل تستخرج ما في طبيعة أهل الخير من القوة إلى الفعل كما قال ابن القيم[١٢].

فالإنسان إذن خلقه الله تعالى على فطرة سوية مهيأة لقبول الإيمان، فأودع فيه كل وسائل التمييز والتدبر والتأمل، ووهبه قدرات وقوى واعية ومدركة ومرشدة، أي: أن الله تعالى قد غرس فيه هذه المدركات التي يعرف بها الخير والشر، ويميز بها بين النافع والضار، ويستدلّ بها على ربه، ويتعرّف بها على شرائعه.

وخلاصة الأمر، أن الفطرة وإن تعددت دلالاتها بين اللغويين والفقهاء والمفسرين وعلماء الكلام مما أكسبها كثافة في المعنى، فإنها تحيل في المحصِّلة الأخيرة إلى منطق دلالي يربط بينها – أي: الفطرة – وبين عنصر الخلق، هذا المنطق يمكن أن نلمحه من خلال تلك الكثافة في التعريفات والتي تحوم حول مضمون الخلق الإلهي ومنه خلق الإنسان، وأساس هذا المضمون قيام الخلق على مبدأ "النظام الذي أوجده الله في كل المخلوقات، ففطرة الإنسان هي ما فطر عليه الإنسان ظاهرا وباطنا، أي: جسدا وعقلا"[١٣]، بمعنى: أن الفطرة هي القانون الطبيعي المنظّم لحركة المخلوقات، حتى تكون في انسجام وتوافق تام بينها، فالإنسان خُلِق منسجما مع ذاته ومكوناته ومع الكون من حوله، "سالما من الاختلاط بالرعونات والعادات الفاسدة، مهيأ لصدور الفضائل عنه"[١٤] كما قال ابن عاشور، وكل خروج عن هذا الانسجام هو خروج عن هذا القانون أو النظام الإلهي، وبالتالي خروج عن الفطرة التي فطر الله عليها الإنسان وكل الخلق والكون.

فالفطرة إذن هي الإطار الذي تدور فيه كيفية الخلق ومضمونه، أي: أنها تدور حول معنيين أساسيين تلخص كل المفاهيم والتعريفات الواردة في شأنها، هما: الخِلقة وطبيعتها، الخلقة الأولى التي خلق الله عليها الإنسان، أي: "مطلق الإنسان الذي يملك جملة من العقل، وقدرة على اكتساب المعرفة، واستعداداً للمدنية، ومرونة على الطاعة، إلى جانب ما له من حواس يدرك بها المرئيات والمسموعات والمتصورات ..."[١٥] كل ذلك يكسب الإنسان الاستعداد لتقبُّل خطاب الله تعالى ورسالته وهي طبيعته الفطرية، وهذا هو المعنى الثاني، أي: إن الإنسان خلقه الله تعالى وأودع فيه القابلية والاستعداد الكامل لتحقيق الإيمان والعمران، وهذه الحقيقة مطبوعة في أعماق وجوهر كل كائن عاقل وليست خاصة بالمؤمنين، فهي تمثّل المشترك الإنساني العام.

وهناك مفاهيم أخرى ذات صلة بالفطرة، حيث تتقاطع معها في بعض المعاني، من ذلك ما رأيناه في بعض التعريفات، حيث تم استعمال عبارة الجبلة والطبع في تعريف الفطرة، كما ذهب إليه بعض المفسرين[١٦]، وهو اختيار بعض اللغويين[١٧]، حيث تشترك المفاهيم الثلاثة في معنى الخِلقة التي خُلق عليها الإنسان، أي: "الصفة التي يتصف بها كل موجود في أول زمان خلقته"[١٨]، أو النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق[١٩]، فلا يولد أحد من الناس إلا على تلك الخلقة، ولا تفاوت بينهم فيها.

كما أن مفهوم الفطرة أشمل من مفهوم الغريزة، ولذلك نجد في معجم لغة الفقهاء بأن: "الغريزة بفتح الغين والزاي، جمعها

https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jois/vol15/iss4/12

? ??? ?????? ???????? "????? ?? ????????? ????????" The Question of the Relationship between Human Nature/fitra and Sharia: A Study of the Metho

غرائز، الدافع للإنسان إلى عمل من غير فكر وهي جزء من الفطرة"[٢٠]، وهو ما يمكّننا من القول: إن الغريزة تتعلق بحاجات الإنسان المادية دون النظر إلى خضوعها لرقابة من عقل أو ضمير أو خلق، فهي خاضعة لأحاسيس الإنسان وحاجاته، كالإحساس بالحاجة إلى الشراب والطعام والنوم والتزاوج وغير ذلك مما يضمن بقاء النوع، فالغريزة ترتبط بالجانب المادي أو السفلي في بنية الإنسان، أما الفطرة فتتعلق بمواطن الوعي والكمال والرقي الإنساني، فهي مجموعة من القيم والمعارف والقدرات التي رُكِّزت في أعماق الإنسان بمقتضى خلقته.

والغريزة تستعمل في الأكثر بشأن الحيوانات، وفي الأقل بشأن الإنسان، ولا تستعمل بشأن الجماد والنبات. والغريزة لم تتضح ماهيتها حتى الآن، أي: إن أحدا لم يستطع أن يفسر ما هي الغريزة، ولكننا نعرف أن في الحيوانات خصائص باطنية معينة تهديها في حياتها[٢١].

وبهذا يظهر أن الغريزة يشترك فيها الإنسان والحيوان على حدّ سواء، إلاّ أن الإنسان بالإضافة إلى وجود الغريزة فيه، فقد منحه الله تعالى الفطرة والعقل، الذي فيهما يستطيع أن يتكامل، ويحكم الأرض ويسيطر عليها، ويسخِّر ثرواتها من أجل خدمته وراحته وسعادته، بينما يبقى الحيوان تسيّره الغريزة بلا وعي أو إدراك[٢٢]. ونكتفي بهذا القدر في مقارنة الفطرة بغيرها من المفاهيم؛ لأننا لسنا بصدد دراسة مقارنة، وإنما القصد وضوح المفهوم وعلاقته بمنهج النظر الشرعي.

٢) مفهوم الشريعة.

نختصر القول في مفهوم الشريعة دون الإطالة في ذلك فنقول: في الاصطلاح هي ما شرعه الله تعالى لعباده من الدين[٢٣]. أو هي ما نزل به الوحي على رسول الله ﷺ من الأحكام في الكتاب أو السنة مما يتعلق بالعقائد والوجدانيات وأفعال المكلفين، قطعيا كان أو ظنيا[٢٤].

وأما مفهوم الشريعة من حيث ماهيتها وطبيعتها وحدودها فقد اختلفت أنظار العلماء في تحديده، بين نظرتين اثنتين: نظرة شاملة وأخرى تجزيئية، فالأولى: تنظر إلى الشريعة بكونها كل ما أنزله الله تعالى وشرعه لعباده دون تمييز بين القضايا العقدية والأحكام العملية والأخلاق. فالشريعة بهذا المعنى مرادفة للدين، وهو الذي نجده في الاستعمال القرآني في عدد من الآيات مثل قوله تعالى: **﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾**[١٣: الشورى].

وهناك نظرة أخرى تختزل الشريعة في الأحكام العملية دون القضايا العقدية والأخلاقية، وهذا المعنى كان هو الغالب لدى العلماء ولدى الفقهاء خاصة، ومن هنا شاع التقابل بين العقيدة والشريعة، حيث يوصف الإسلام بأنه عقيدة وشريعة، بمعنى أن الشريعة غير العقيدة. وهذا التمييز بين العقيدة والشريعة بإخراج الأولى من الثانية، يجد سندًا له في قوله تعالى: **﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾**[٤٨: المائدة]، قال قتادة: "شرعة ومنهاجا، الدين واحد، والشريعة مختلفة"[٢٥]، ومعلوم أن هذا الاختلاف لا يكون إلا في الأحكام العملية؛ لأن العقيدة واحدة ومشتركة بين الشرائع[٢٦].

وقد تعقّب الريسوني هذا التضييق الحاصل في تعريف الشريعة، معتبرا أنه حصل بسبب التباسه بمفهوم التشريع الذي يقتصر على القوانين والتشريعات المتعلقة بالشؤون العامة، مشيرا إلى أن "الشريعة مرادفة للدين والملة، فالدين والملة والشريعة في هذا المفهوم الموسع، شيء واحد" أما التضييق "فلا أساس له، ولا تحتمله أصول الشريعة وقواعدها التشريعية التي لا تعرف التفريق بين عبادات وجنايات وآداب ومعاملات، ولا بين أحوال شخصية وأخرى غير شخصية"[٢٧]، فهو بهذا أخذ بالمفهوم القرآني للشريعة.

Published by Arab Journals Platform, 2019

Jordan Journal of Islamic Studies, Vol. 15 [2019], Iss. 4, Art. 12

ذلك أن الناظر إلى القرآن الكريم والسياقات التي استُخدم فيها لفظ الشريعة[٢٨] يجد أنه يتصل بالمفهوم الممتد والواسع، فالشريعة بحسب السياقات القرآنية ليست مجرد منظومة قانونية فحسب، وإنما منظومة تحتوي على ثلاثة مكونات: العقيدة والأحكام العملية والقيم الأخلاقية، وهي مكونات غير قابلة للفصل لكنها قابلة للتمييز، وهي أيضا قابلة للتمدد والنمو والتجدد بالنظر إلى قدرتها على التفاعل مع حياة الناس وقضاياهم، وهذه القابلية ناتجة عن طبيعتها التشكيلية، وطبيعة قواعدها ونصوصها التي تتسم بالمرونة والعموم، بحيث تتسع لحاجات الناس مهما تغيرت الأزمان وتعددت الأمكنة.

وقريب من هذا ما ذهب إليه علال الفاسي، حيث اعتبر أن الشريعة تشتمل على ثلاث مكونات:

- أصول، وهي الأحكام الأساسية التي تتضمن النظام الشامل للأسس العليا للحق والقانون، وهي المصدر الأصلي للاجتهاد والتفسير وفقه الأحكام العادية، وهذه الأصول موافقة للفطرة ولا تتبدل بتبدل الأزمنة والأمكنة.
- قواعد، وهي دعامة الأصول أي: الأحكام الأساسية المبنية للأصول الشرعية والقانونية، وعليها يبني المجتهدون دراساتهم واستنباطاتهم، وهي التي تترك المجال للتوسع وللتفسير فتتطور الأحكام بحسب الزمان والمكان ما دامت تندرج تحت أصل عام.
- الفقه، وهو مجموع الأحكام الأصلية وقواعد الشريعة التطبيقية[٢٩].

ولابن القيم كلام عميق ودال في وصف الشريعة، وتحديد أصولها ومقاصدها التي انبت عليها، فهي عنده مبنية على قاعدة تحقيق العدل والصلاح للناس، ودفع الظلم والفساد عنهم، قال: "فإن الشريعة مبناها 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 وإن أدخلت فيها بالتأويل"[٣٠]، فكلامه دالّ على أن كلّ ما يحقق قيم العدل والصلاح للناس فهو من الشريعة وإن لم يدلّ عليه سمعٌ بالتعيين.

فالشريعة الإسلامية بهذا النظر هي ما شرعه الله لعباده المسلمين من أحكام وقواعد وكليات ونظم لإقامة حياة الإنسان أفرادا وجماعات، وإقامة العدل والإنصاف بينهم، وتحقيق مصالحهم وإدارتها، وتحقيق أمنهم وحفظه في المجالات المختلفة، في العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات، وهي تمتد إلى تنظيم العلاقات المختلفة للإنسان، علاقته بربه وعلاقته بأخيه الإنسان وبالكون من حوله، وتحقيق سعادته في الدنيا والآخرة. كما أن الشريعة تتسع لكل جهد بشري إيجابي ينطلق من قواعدها ويستثمر كلياتها لصالح حياة الإنسان وكرامته؛ لتحقيق الاستخلاف وعمارة الأرض.

٣) المقصود بالإمكانات المنهجية.

نقصد بالإمكانات المنهجية في علاقة الفطرة بالشريعة، المساحات التي توفرها هذه العلاقة في بناء منظومة أحكام تعتمد الجمع بين الآيات الفطرية الثاوية في الآفاق والأنفس والآيات التشريعية الثاوية في نصوص الوحي المنزل، أي: أننا نحاول الكشف عن موقع الفطرة في التفكير والتنظير الفقهي، والإمكانات المنهجية التي تتيحها هذه العلاقة في عملية الاجتهاد المعاصر. ويعدُّ مجال المقاصد أحد المجالات التي يمكن أن تدلّنا على علاقة الفطرة بالشريعة وكيفية الاستفادة منها في بناء معيارية مشتركة، بمعنى أن يصبح الاجتهاد المستند إلى الفطرة والوحي هو مصدر تقرير وإنشاء الأحكام الشرعية، خاصة بعد تجدّد قضايا الناس بحكم تطور الزمان واختلاف المكان وتغير الأحوال نتيجة التطور العلمي والنمو الحضاري.

https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jois/vol15/iss4/12

? ??? ?????? ???????? "????? ?? ????????? ????????" The Question of the Relationship between Human Nature/fitra and Sharia: A Study of the Metho

ثانيا: الفطرة ومقاصد الشريعة.

من المفاهيم التي حظيت باهتمام علماء الاجتماع والمقاصد تأسيساً وإدراكاً لمكانتها في المجال التداولي لديهم، مفهوم الفطرة، حيث تم التأسيس لهذا المفهوم ووضعه في مكانه ضمن الرؤية المنهجية التي تحكم منطق التفكير لديهم، وما يعنينا هنا هو موقع هذا المفهوم من منظومة المقاصد، وكيفية توظيفه في فهم خطاب التكليف.

ويعدّ الإمام ابن عاشور سبّاقًا إلى إدراك موقع الفطرة في التفكير المقاصدي، واعتبار الحفاظ عليها من المقاصد الكبرى للشريعة الإسلامية، حيث جعلها وصف الشريعة الإسلامية الأعظم، ومن خلالها بُنيت مقاصد الشريعة[٣١]، ولذلك اعتبر أن الفطرة بهذا المعنى لم يجد من أتقن الإفصاح عنه[٣٢]، ثم انطلق يؤسس لهذا المفهوم ويميّزه عما يلتبس به من المدركات والوجدانات؛ خوفاً من الوقوع في زَلَل الفهم وخَلَل التصورات، حتى لا ينسب للفطرة ما ليس منها، ويصير فعل الإنسان كيفما كان جزءًا من أحكام الشريعة أو مقاصدها.

لقد مثّلت الفطرة عند ابن عاشور قيمة كبرى ومدخلاً نظريا أسس على ضوئه نظريته في المقاصد، وأصَّل هذا المفهوم لديه لكلية الكليات في الشريعة، وهي جلب المصلحة ودرء المفسدة، حيث مثّل لديه الطريق الأول من طرق تعقّل الأحكام من خلال علل الشرع ومقاصده، بناء على قاعدة التطابق بين مفهوم الفطرة والشرع الإسلامي أصولا وفروعا، ومن هنا رأى ابن عاشور، اعتبارا لأهمية هذا المفهوم، صلاحية استحضاره وتحكيمه في فقه المجتهدين[٣٣].

والفطرة بهذا المفهوم هي إمكانات الإنسان العقلية والجسدية، وهذا المعنى نجده أيضًا عند ابن سينا وغيره من المناطقة المسلمين[٣٤]، وهذه الإمكانات هو مناط التكليف. وهنا تتبع علاقة الفطرة بفقه الشريعة من خلال الاستثمار السليم لهذه الإمكانات في تعقّل أحكام التكليف.

واعتبارا لهذا المفهوم للفطرة، بكونها إمكانات عقلية وجسدية، يفهم بها الإنسان فحوى خطاب التكليف، فيندفع إلى امتثال أحكامه طاعة وتقربا، ويميِّز بها بين الخير والشر، ويحافظ على دوامه ودوام العالم من حوله، كل هذا دفع ابن عاشور إلى اعتبار "حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان"[٣٥] هو المقصد العام من التشريع، وهذا لا يعدو أن "يساير حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها"[٣٦]، وبهذا يؤسس ابن عاشور لمفهوم جديد للأحكام الشرعية التكليفية تصبح معه الفطرة معيارًا ومحدِّدا تقوَّم به أفعال المكلَّفين.

فإذا كان الحرام في التعريف الأصولي السائد هو: ما يثاب على تركه ويعاقب على فعله، فهو عند ابن عاشور: ما أفضى إلى خرق عظيم في الفطرة، كذلك الواجب عند الأصوليين: ما يثاب على فعله و يعاقب على تركه، وهو عند الشيخ: ما أفضى إلى حفظ كيان الفطرة، وما كان دون ذلك من الأمرين فهو منهي أو مطلوب في الجملة، وما لا يمسها فهو مباح[٣٧]. وهذا التوصيف الأصيل في مباحث علم الأصول لم نجد من أتقن الإفصاح عنه من الأصوليين قديما وحديثا.

وبهذا يكون حفظ الفطرة مقصدا شرعيا كلّيا، ويعني: المحافظة على الخلقة الإنسانية كما قدّرها الله تعالى، وذلك من حيث طبيعة تركيبها، أو من حيث التوازن بين مكوناتها، أو من حيث تلبية مطالبها، سواء تعلّق ذلك بالبعد المادّي في الفطرة، أو بالبعد الروحي فيها. فالمحافظة على الجسم في مكوناته المختلفة، وفي أعضائه كما خُلق عليها ذكورة وأنوثة، هو حفظ للفطرة، وتلبية المطالب الجسمية إشباعا للغرائز والشهوات هو من باب حفظ الفطرة، والموازنة في إشباع تلك المطالب بين مقتضيات الجسم ومقتصيات الروح يدخل ضمن الحفاظ على الفطرة. وقد جاءت الشريعة الإسلامية بأحكام كثيرة تهدف كلّها إلى حفظ الفطرة، ممّا يدل على أنّ هذا الحفظ هو مقصد شرعي يندرج ضمن مقصد أعلى هو حفظ إنسانية الإنسان[٣٨].

Published by Arab Journals Platform, 2019

Jordan Journal of Islamic Studies, Vol. 15 [2019], Iss. 4, Art. 12

وإذا ما أمعنا النظر في مقاصد الشريعة وجدنا أن كل مقصد من مقاصدها مبني على اعتبار فطري في تحصيله وتحقيقه، أي إن كل مقصد يعالج بعدا فطريا في الإنسان؛ تحقيقا لصلاحه وصلاح من حوله، ليكون بشرا سويا، كما كان كذلك في خلقه وأصل تكوينه. ذلك أن محافظة الشريعة على الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات وعلى المال، والأنفس، والأعراض، والأنساب، وإقامة العدل، واليسر ورفع الحرج، وفي الجملة إيصال الحقوق إلى أصحابها من أعظم مقاصدها، كل ذلك مبني على طبيعة النفس البشرية وفطرتها. فالمحافظة على الفطرة وعدم مصادمتها أكسب مقاصد الشريعة خصائص مهمة من الثبات والعموم، والاتّزان ونحوها؛ لأن فطرة الناس واحدة في كل زمان ومكان، ﴿**لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ**﴾[٣٠: الروم]. من لدن آدم إلى آخر إنسان يوجد على هذه الأرض[٣٩].

ولذلك، فإن دور الفطرة في فقه الشريعة له أهميته البالغة، وهذا الدور هو الذي حدد موقعها في التنظير والتفكير المقاصدي، أي: إن الفطرة شكّلت أصلاً كليًّا انبنت عليه جملة من خطابات التكليف ومقاصده، وبذلك يستطيع الفقيه بهذا التأصيل الفطري الكشف عن هذه المقاصد وتصنيفها وترتيب الأحكام عليها. وهذا الأمر نجده واضحا عند ابن عاشور وهو يؤسس لنظريته في المقاصد تأصيلاً وتخريجاً، فنجده مثلا يقسِّم مقاصد الشريعة بهذا الاعتبار إلى مقاصد عامة وأخرى خاصة. فمن المقاصد الخاصة مقصد تعيين الحقوق عن طريق التكوين، ومن هذه الحقوق:

- حق المرء في تصرفات بدنه وحواسه ومشاعره، مثل: التفكير، والأكل، والنوم، والنظر، والسمع.
- حقه فيما تولد عنه مثل حق المرأة في الطفل الذي تلده ما دام لا يعرف لنفسه حقاً أو لم تثبت له الشريعة حقاً.
- حقه في كل ما تولّد من شيء ثبت فيه حق معتبر، مثل: نسل الأنعام المملوكة لأصحابها، وثمر الشجر ومعادن الأرض[٤٠].

إن هذا التخريج المبني على مقتضيات الفطرة، يبدو متناسقا مع روح الشريعة ومنطقها في تحديد الحقوق، وإن كانت بعض القضايا تتسع مقتضياتها لتشمل الحقوق الجماعية؛ لأن الاقتصار على طريق التكوين في تعيين الحقوق لا يحيط بما تقتضيه الفطرة؛ إذ إنّ الأمر لا يقتصر على الحقوق ضمن مفهوم فقهي يهتمّ بالتملك والتصرّف. ينبغي أن يتّسع طريق التكوين ليشمل نسق العلاقات البشرية وأوجهها الأخلاقية والروحية وغيرها من لطائف الخلق، التي يصعب التقاطها، بالرغم أن الإنسان يهفو إليها[٤١]. ومن هنا يبرز دور الشريعة في وضع الضوابط وتوجيه الفطرة نحو الكمال التشريعي والأخلاقي.

نماذج من التأصيل الفطري للمقاصد.

ومن المقاصد العامة التي انبنت على وصف الفطرة عند ابن عاشور: العموم والمساواة والحرية والسماحة وانتفاء النكاية عن الشريعة والمقصد العام من التشريع. ونشير هنا إلى مقصدي العموم والسماحة، فنجده في مقصد العموم قد بناه على أن الناس متساوون في الأصل الأول للخلقة، وهذا "يقتضي أن يستووا في الدعوة والتشريع الفطري، ولكن إذا دخل على الفطرة شيء من الاختلاف ظهر لذلك الاختلاف أثر في التشريع"[٤٢]. فهو بهذا المقصد يشير إلى عموم التكليف بوصفه خطاباً موجّهاً للناس كافة، ومثل هذا النظر يقوّض كل الدعاوي التي تعتني بإنتاج فكر يدعي الخصوصية أو يمنح التميز لفئة دون أخرى على أساس من لون أو عرق أو جاه، كما أن هذا النظر يبرز صلاح الشريعة لكافة الأزمان والأقطار والأمم والأجيال.

ومقصد السماحة بحسب ابن عاشور هو سهولة المعاملة فيما اعتاد الناس فيه المشادّة[٤٣]، وهو مقصد عام وكلّي،

https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jois/vol15/iss4/12 8

? ??? ?????? ???????? "????? ?? ????????? ????????" The Question of the Relationship between Human Nature/fitra and Sharia: A Study of the Metho

مبناه على أن الشريعة فطرية ذات جبلّة في النفوس، يسهل عليها قبولها، والفطرة تنفر من الإعنات والشدة؛ واقتضى ذلك أن يكون العمل بها سهلاً، وبذلك كانت أكثر ملاءمة للنفس الإنسانية، وقد كان لها أثر عظيم في انتشارها ودوامها. فالسماحة واليسر ورفع الحرج والضيق إذن من مقاصد التشريع وغاياته الكبرى، ولذلك يرى الشاطبي "أن الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع"(٤٤).

ولعله من المهم أن أشير في هذا السياق أن للفطرة مدخلاً في تقرير وتصنيف المقاصد لدى العلماء، ذلك أن "المصالح ليست على درجة واحدة من حيث وزنها وأهميتها ومنزلتها. فسواء نظرنا في واقع الناس وتقديراتهم ومدى احتياجاتهم واستفادتهم من هذه المصالح، أو نظرنا إلى نصوص الشرع وأحكامه ومدى عنايته وطلبه لهذه المصالح، فإننا نجد تفاوتاً بيِّنا ومراتب عديدة تتدرج فيها هذه المصالح، ولذلك درج العلماء على تقسيمها إلى ثلاث مراتب كبرى: الضروريات وهي أعلاها، ثم الحاجيات والتحسينيات"(٤٥). وتعدّ الضروريات الخمس أمهات المصالح وأصولها الرئيسية التي جاءت الشريعة برعايتها، وهي التي لم تخلُ منها أمة من الأمم، ممّا يدلّ على أن طلبها ورعايتها ممّا جبلت عليه الأمم، وفطر عليه الخلق كافة، وهذه الضروريات الخمس هي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال، وقد قالوا عنها: "إنها مراعاة في كل ملة"(٤٦).

فالفطرة بهذا النظر المقاصدي لم تعُدْ مفهوما فكريا يتم استدعاؤه للتدليل على طبيعة الشريعة الإسلامية فحسب، بل تم توظيفه بوصفه أداةً لفهم مناطات الأحكام ومقاصدها، كما كان له تأثير واضح في تصنيف المقاصد، أي: أصبحت الفطرة مفهوما وظيفيا يتم الاستناد إليه في التفكير المقاصدي وأيضا في الاجتهاد الفقهي، وتزيد أهمية هذا المسلك الفطري والعقلي، في حالة غياب المدرك الشرعي، ذلك أن النصوص الشرعية لا تحيط بأحكام جميع الحوادث؛ لأنها متناهية والحوادث غير متناهية، والحاجة أوكد في واقعنا المعاصر التي تبرز فيه العديد من القضايا نتيجة للتطورات السريعة التي نعيشها، "ولا تعارض بين الاعتماد أساساً على طرق التوصل إلى المقاصد التي حددها العلماء، وبين إضافة طريقة في حالة عدم كفاية الطرق الأخرى"(٤٧).

إن هذا الفهم المنهجي لعلاقة الفطرة بمقاصد الشريعة يفتح مجالا مهماً من الإمكانات في فهم خطاب التكليف الشرعي، شريطة حصول المعرفة الصحيحة بأصول وقوانين الشريعة، وأصول الفطرة الإنسانية، ذلك أن عملية فهم فحوى الخطاب الشرعي لا يتطلب سوى أدوات الإمكان البشري، وأي تعارض بين الفطرة والوحي يكون مردُّه إما إلى قصور في فهم وإدراك دلالة الوحي، أو إلى خلل في تحرير الحقيقة بشأن الفطرة أو السنن الكونية.

ثالثا: الفطرة والاستنباط الفقهي.

إن هذا الفهم والتأصيل المنهجي للفطرة لا يقتصر على تحديد معالم نظرية في فهم خطاب التكليف الشرعي فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى الجانب التطبيقي العملي لهذا الفهم من خلال نماذج من الاستنباط الفقهي الآخذ بسنن الفطرة وقوانين الكون والخلق، وسأقتصر هنا على أنموذجين اثنين:

الأول: ما قام به ابن عاشور عندما تناول –على سبيل المثال– اختلاف العلماء في مدلول الأمر الوارد في قوله تعالى: ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ**﴾[١٥٩: آل عمران]، هل يفيد وجوب المشاورة كما ذهب إليه المالكية؟ أم هي مندوبة كما نُقل عن الإمام الشافعي؟ أم هي خاصة بالرسول –عليه الصلاة والسلام– كما نُقل عن الحسن وسفيان؟ أم هي له ولولاة أمور الأمة كلهم؟

رجّح ابن عاشور في هذا الموضوع القول بوجوبها؛ لأن في تركها تعريضا لمصالح المسلمين للخطر والفوات، ومن

Published by Arab Journals Platform, 2019

Jordan Journal of Islamic Studies, Vol. 15 [2019], Iss. 4, Art. 12

بين مداركه في الترجيح مدرك الفطرة حيث قال: "الشورى مما جبل الله عليه الإنسان في فطرته السليمة، أي: فَطَرَه على محبة الصلاح وتَطَلُّب النجاح في المساعي. ولذلك قرن الله تعالى خلق أصل البشر بالتشاور في شأنه إذ قال للملائكة: ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾[٣٠: البقرة]، إذ قد غَنِي الله عن إعانة المخلوقات في الرأي، ولكنه عرض على الملائكة مراده ليكون التشاور سنة في البشر ضرورةَ أنه مقترن بتكوينه، فإن مقارنة الشيء للشيء في أصل التكوين يوجب إِلْفَه وتعارفه"[٤٨]. فما فطر عليه الإنسان هو الشورى، أما الاستبداد فهو خروج وانحراف عن هذه الفطرة. فمراعاة الفطرة في مثل هذا الاستنباط الفقهي يعدّ بحق إبداعا معتبرا في تعقّل خطاب التكليف ومعرفة أحكامه.

الثاني: ما ذكره الإمام ابن تيمية في سياق حديثه عن حكم شرعي ورد في قول النبي ﷺ: "من زرع في أرض قوم بغير إذنهم، فليس له من الزرع شيء وله نفقته"[٤٩]، حيث قال: "وما جاءت به السنة هو القياس الصحيح الذي تدلّ عليه الفطرة، فإن إلقاء الحَبِّ في الأرض بمنزلة إلقاء المني في الرحم سواء، ولهذا سمَّى الله النساء حرثًا في قوله: ﴿**نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ**﴾ [٢٢٣: البقرة]، كما سمّى الأرض المزروعة حرثًا، والمغلَّبُ في مِلْك الحيوان إنما هو جانب الأم، ولهذا يَتْبع الولد الآدمي أمه في الحرية، ويكون جنين البهيمة لمالك الأم دون العجل؛ وذلك لأن الأجزاء التي استمدها من الأم أضعاف الأجزاء التي استمدها من الأب، وإنما للأب حق الابتداء فقط، ولا ريب أنه مخلوق منهما جميعا، وكذلك الحب والنوى، فإن الأجزاء التي خلق منها الشجر والزرع أكثرها من التراب والماء والهواء"[٥٠]. وقد كان شائعا أن الحب والنوى في الزرع والشجر هو الأصل، والباقي تَبَع.

وهذا النظر الفطري التكويني يؤسس لمنطق مهم في تعيين الحقوق، وهو الاعتماد على أصل الخلقة وقوانين الفطرة لمنح الإنسان حقوقه، مثل: حقه في نسل البهائم المملوكة له والزرع وثمار الشجر في أرضه، وهذا نظر متوافق مع ما ذكرناه سابقا عن الإمام ابن عاشور.

ومن القضايا المعاصرة في مجال العلاقات الإنسانية والاجتماعية التي يمكن أن تقاس بميزان الفطرة، قضية التماثل بين الرجل والمرأة؛ ذلك أن الخطاب المادي المعاصر نجده يقارب هذا الموضوع من وجهة نظر براغماتية، بعيدا عن حقيقة الفطرة التي تحكم العلاقات المتشابكة والمتشابهة بين الرجل والمرأة. فنجده يتجاهل وجوه الاختلافات الجوهرية العضوية والنفسية والاجتماعية في تكوينهما، فتنتهي هذه الرؤية الجائرة على الفطرة إلى ظلم المرأة وانتهاك كرامتها، وحرمانها من حقها في الأمومة، وحق أبنائها في الرعاية النفسية والمادية والاجتماعية، وتحميلها ما لا تطيق من الأعباء والمسؤوليات.

فالعلاقة بين المرأة والرجل في "الرؤية التشريعية"، كما هي في الفطرة السوية، هي علاقة تكامل، وليست علاقة تماثل، فمن خلال وحدة الجنسين التكاملية يتّسق ويمتد الوجود الإنساني، ويتكامل البناء الجسدي والنفسي والاجتماعي للرجل والمرأة (الذكر والأنثى) ليكوِّن الاثنان معًا كيانًا تكامليا؛ فعلى الرغم مما بين الجنسين من تماثل، فإن لكل جنس طبيعته المتميزة في بعض جوانبها عن الجنس الآخر، ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا**﴾[١٨٩: الأعراف]، وهذا الأمر يجعل الجنسين في وحدة تكاملية بديعة، وليست تماثلية، وبذلك تفعَّل الحياة، وتفعَّل على عكس المفهوم المادي المعاصر الذي –برغم ادعائه الانطلاق من العلمية الموضوعية– نجده يتنكَّر للفطرة الإنسانية السوية ويعارضها، ويتخبط بفعل الأهواء والنزوات الحيوانية، ليتجاهل اعتباطيًا حقيقة الفطرة وواقع السنن الكونية، التي تحكم طبيعة العلاقة بين المرأة والرجل؛ فيفكر ويتصرف على أساس التماثل، لا على أساس التكامل بينهما[٥١]. ومن أجل ذلك نجد أن الإسلام قد حرّم بعض أوجه الخروج عن الفطرة مثل تحريمه لإخصاء الآدمي، وتشبّه الرجال بالنساء والعكس، أو محاولة

https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jois/vol15/iss4/12 10

? ??? ?????? ???????? "????? ?? ????????? ????????" The Question of the Relationship between Human Nature/fitra and Sharia: A Study of the Metho

الانسلاخ من الرجولة إلى الأنوثة، أو من الأنوثة إلى الرجولة، ويمكن القياس على ذلك العمليات الجراحية التي يراد منها تحويل الجنس، ومحاولات تبديل الخلقة الإنسانية بالاستنساخ البشري، وهذا كله يدخل في باب تغيير الفطرة الإنسانية. وإذا كان هذا النهي قد ورد في الجانب المادي للإنسان، فإن وروده في الجانب النفسي يكون أشد غلظة، لأن الخلل الذي يصيب الجانب النفسي للإنسان قد يعطّل المهمة التي من أجلها خلقه الله تعالى، فيصير مثل الأنعام أو أضلّ.

إن هذه الأحكام الشرعية على تعدّدها واختلاف مناحيها تلتقي كلّها عند حكم المنع من الاعتداء على الفطرة الإنسانية جسما وروحا، وذلك بالسعي في تغييرها إما بالإزالة، أو بالاستبدال، أو بالتشويه، أو بالطمس والتغييب، وهو ما يقوم دليلا قاطعا على أن حفظ الفطرة مقصد شرعي كلّي، ينتهي إلى المقصد الأعلى وهو حفظ إنسانية الإنسان، إذ الفطرة إحدى المكوّنات الأساسية لتلك الإنسانية[٥٢].

ومن القضايا الإشكالية العلمية التي يواجهها الفكر الإسلامي المعاصر أيضا، ويمكن للمنهجية المبنية على الجمع بين الوحي والفطرة وقوانين الكون أن تفتح فيها أفقا في البحث تأصيلا وتفعيلا، قضية الجينوم البشري والخلايا الجذعية، وما يستتبع ذلك من قدرات على الاستنساغ والتغيير. ولا شك أن منطق الفطرة سيلقي بظلاله على مثل هذه القضايا في طرح الأسئلة الصحيحة، من قبيل: ما المسموح به وغير المسموح به؟ وكيف يمكن حماية الإنسان والكون من تداعيات هذا المسار؟ وما الضوابط الفطرية والأخلاقية التي تحفظ ذلك وتحقق في الوقت نفسه مصلحة للإنسان؟ ولا شك أن هذه الأسئلة وغيرها ستُطرَح على العقل الفقهي قبل أن يصوغ موقفه، وبالتالي فهو مطالب بالتوسل بآليات لفهم طبيعة الإنسان التكوينية، وهذا الدور يتجاوز حدود الفقيه وعالم الشريعة، بما يجعله يستعين بأهل الخبرة والتخصص في ذلك.

رابعا: الفطرة والمصلحة.

تعدّ الفطرة والمصلحة إحدى المفاهيم التي تأسست عليها النظرية المقاصدية على الأقل عند الإمام ابن عاشور، من خلال الترابط المنهجي أو الوظيفي بينهما، فالفطرة عنده مسلك وطريق في جلب المصالح ودرء المفاسد، وذلك سبب في ملاحظة محقّقي العلماء لها في تعرّفهم للأحكام أو في سياستهم للأمة[٥٣]. وأنَّ هذه الرؤية تكتسي أهميتها وشرعيتها من كون الفطرة مسلكًا يدلّنا على طبيعة الأفعال الإنسانية، ومعيارًا لتقويمها، فهي بذلك مرجعية في ضبط المصالح والأعمال.

إن معرفة الصلاح والفساد، والخير والشر في الأعمال، هي ميزة وقدرة فطرية لدى الإنسان، ولو لم يكن يمتلك هذه القدرة لما استطاع أن يفهم خطاب التكليف، ولكان هذا التكليف من قبيل ما لا يطاق. فالإنسان يمتلك جملة من الإمكانات البنيوية والعقلية التي تساعده على تعقّل مصالحه ويقتدر بها على أداء التكليف، وتزيد هذه الإمكانات كلما تحصّلت له العدّة المعرفية والمنهجية اللازمة لذلك. ويترتب على هذا النظر أنه كما يمكن إثبات المصالح بالوحي يمكن إثباتها عن طريق الفطرة، "فكل من كان إلى الفطرة العقلية والشريعة النبوية أقرب، كانت طريقته أقوم"[٥٤] كما قال ابن تيمية. كما يمكن للمعرفة الفطرية والعقلية أن تفتح أفقًا واسعا لا من حيث تعيين مقصود الشارع، بل أيضا من حيث إعمال القياسات على هذا المقصود، ومن حيث إدراك مصالح جديدة لم ينص عليها الوحي ولا تسعفها القياسات الأصولية من جهة ثالثة. ومن هنا تكتسي المعرفة الفطرية أهميتها في التفكير المصلحي، فهي تكون ضرورية أحياناً في فهم خطاب التكليف ومناطاته، واستدلالية أحيانا أخرى في الكشف عن مصالح جديدة وفق ما يرسمه الوحي من قيم ومعايير وضوابط.

فالفطرة إذن: هي المنفذ الرئيس لأي تعقّل للمصالح الشرعية، لكون الشريعة قد تنزّلت على مقتضى هذه الفطرة، أي:

Published by Arab Journals Platform, 2019

Jordan Journal of Islamic Studies, Vol. 15 [2019], Iss. 4, Art. 12

"جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به مما لا ينافي فطرته، وأنَّ قوانين المعاملات فيها راجعة إلى ما تشهد به الفطرة؛ لأن طلب المصالح من الفطرة"[٥٥]. ويلزم التطابق بين نظامي الفطرة والشريعة تعقّل ما تنطوي عليه من مصالح؛ لأن أحكامها بقدر ما هي شواهد للفطرة هي شواهد أيضا للشريعة. وقد مثّل مفهوم الفطرة، انطلاقا من هذا التطابق، أصلا للنظرة المصلحية التخصصية، فعلى قدر اتساق هذه المصلحة أو تلك مع الفطرة، وعلى قدر اتساق هذا الفعل أو ذلك مع الفطرة تتغير المصالح وتقوّم الأعمال والتصرفات[٥٦].

المصلحة وحدود التعقل الفطري.

هناك مسألة غاية في الأهمية في موضوع المصالح، وهي مسألة حدود التعقّل الفطري لها، أو تحديد مجالها الموضوعي. فإذا كانت الفطرة حسب ابن عاشور هي نظام من الإمكانات أو الطاقات الجسدية والعقلية في كل مخلوق، فهل تملك هذه الفطرة إمكان تعقّل المصالح الأخروية وإدراك حقائقها والوقوف على أسرارها؟ أم أن حدود مجالها التعقُّلي والإدراكي تنحصر في المصالح الدنيوية؟ وهذا ما جعل ابن عاشور يميز بين المصالح الدنيوية والأخروية في التأسيس لنظريته في المقاصد المتعلقة بجانب المصالح وإلحاحه على البعد الدنيوي منها، في حين اهتم آخرون بالبعد الديني الأخروي في تحديد مفهوم المصلحة، وفي هذا التمييز يتحدد موقع الفطرة وتتبيّن مرجعيتها في ضبط المصالح والأعمال.

فالناظر لتعاريف الأصوليين للمصلحة، يلاحظ حضور البعد الديني الأخروي فيها، فنجد مثلا أن الغزالي قد عرّفها بقوله: "المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو: أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة"[٥٧]. وعرّفها نجم الدين الطوفي بأنها: "السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة"[٥٨]. وعرّفها الشوكاني نقلا عن الخوارزمي بأنها: "المحافظة على مقصود الشرع، بدفع المفاسد عن الخلق"[٥٩].

تقاس مشروعية المصلحة –بحسب هذه التعريفات– بحفاظها على مقصود الشرع، المتمثل في المحافظة على الأصول الخمسة كما في تعريف الغزالي، أو في تحقيق أسبابه العبادية والعادية كما في تعريف الطوفي، أو بدفع المفاسد عن الخلق كما في تعريف الشوكاني. وإن من شأن الحفاظ على هذا القصد عندهم تحقيق كلّ من المصالح الأخروية أسبابا ووسائل، ودرء المفاسد الأخروية أسبابا ووسائل. أي: أن معيار المصالح الدنيوية لديهم هو مدى تحقيقها لقصد الشارع المتمثل في إقامة الحياة الأخرى، ومعنى ذلك: أن قصد الشارع المتمثل في المحافظة على الأصول الخمسة مثلاً، إنما كان مشروعا لكونه وسيلة تقام عليها الحياة من أجل الحياة الآخرة[٦٠]، قال الشاطبي: "المصالح المجتلبة شرعاً، والمفاسد المستدفعة، إنما تُعدّ من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية"[٦١].

إن تركيز بعض الأصوليين على البعد الديني الأخروي للمصلحة كان له الأثر الكبير في تحديدهم لمفهومها، حيث عدّوا أن المصلحة التي قصدت الشريعة جلبها والمحافظة عليها مصلحة تشمل مصالح الدنيا من حيث إنها موصلة لمصالح الآخرة، فهم بهذا النظر وضعوا ضابطا عاما للمصلحة هو تحقيق مقصود الشرع، وهو ما يترتب عنه القول بأن المصالح تعرف عن طريق الشرع، ولا دخل للفطرة أو العقل فيها، قال الشاطبي: "فإن المراد بالمصلحة عندنا ما فُهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح، ودرء المفاسد على وجه لا يستقلُّ العقل بدركه على حال"[٦٢]. فالمصلحة في نظره تدرك بالشرع، ولا يملك العقل القدرة على الحكم على الأشياء والأفعال بأنها مصالح أو مفاسد، وهو بهذا يتبنى ما قررته النظرية الأشعرية

https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jois/vol15/iss4/12

? ??? ?????? ???????? "????? ?? ????????? ????????" The Question of the Relationship between Human Nature/fitra and Sharia: A Study of the Metho

في موضوع التحسين والتقبيح، وهو ما كان له الأثر الواضح على موضوع إدراك المصالح، وهذا ما يؤكده الشاطبي بقوله: "كون المصلحة مصلحة تُقصد بالحُكم، والمفسدة مفسدة كذلك، مما يختص بالشارع، لا مجال للعقل فيه، بناء على قاعدة نفي التحسين والتقبيح. فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما، فهو الواضع لها مصلحة، وإلا فكان يمكن عقلا أن لا تكون كذلك؛ إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح. فإذاً، كون المصلحة مصلحة هو من قِبَل الشارع، بحيث يصدقه العقل وتطمئن إليه النفس"[٦٣].

ويقابل هذا الموقف في إدراك المصالح بالعقل موقف آخر، وهو موقف المعتزلة، فهم يرون أن الحُسن والقُبح ذاتيان عقليان، أي: أن الأشياء والأفعال والتروك موصوفة بالصلاح والفساد قبل أن يأتي حكم الشرع بذلك، وأن العقل يدرك ذلك ويثبته[٦٤]. ولكنهم لم يقفوا عند هذا الحد. بل ذهبوا إلى أن الإنسان العاقل مكلَّف بمقتضى عقله عند عدم وجود الحكم الشرعي، ما دام الحسن والقبح عقليين. ومعنى هذا أن الحكم الشرعي يثبت بالعقل كما يثبت بالسمع[٦٥].

والحقيقة، أن كلا الفريقين غالى في هذه المسألة نتيجة الجدل والصراع الكلامي، وإن هناك طريقا وسطا بين الفريقين، وهو اختيار كثير من العلماء والمحققين، ومنهم علماء الماتريدية، مفاده أن القبح والحسن ذاتيين عقليين، وإن المصالح والمفاسد تُعْرف بالعقل السوي، وإن التكليف منوط بالشرع، يقول العز بن عبد السلام: "ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، وكذلك معظم الشرائع؛ إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، واتفق الحكماء على ذلك"[٦٦]. فالعقل بوصفه أحد الإمكانات الفطرية لدى الإنسان قادر على تعقّل المصالح ومعرفة المفاسد سواء قبل ورود السمع أو بعده، وإلا لما تعرّفت وأدكرت العرب فحوى خطاب الشرع، وقد نزل بلسانهم، فكان إدراك صلاح الأشياء وفسادها، وصلاح الأفعال وفسادها مما يدرك بالعقل، والقول بخلاف ذلك ليس خروجاً عن المعقول فحسب، وإنما هو تعطيل وتجاهل لدلالات الكثير من النصوص الشرعية، وحسبنا هنا أن نذكّر بأن خطاب التكليف لا يتجاوز حدود الإمكان البشري فهمًا وعملاً، وإلا كان التكليف الشرعي تكليفًا بما لا يطاق.

وخلاصة القول في شأن مفهوم المصلحة وحدودها، بأنّ المقصود بالمصلحة هنا: ما كلّفنا بتعقّلها وإدراكها، وهي مصالح الدنيا، وهذا كما يحصل بالوحي، يحصل أيضا بالعقل والفطرة والتجربة، قال العز بن عبد السلام: "وأما مصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها فلا تعرف إلا بالشرع، فإن خفي منها شيء طلب من أدلة الشرع، وهي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس المعتبر والاستدلال الصحيح. وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفي شيء منها طلب من أدلته"[٦٧]، ويقول في موضع آخر: "ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد: راجحها ومرجوحها فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبّد الله به عباده، ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته"[٦٨]. فالإمام عز الدين يقرّر قاعدة مهمة وهي: مصالح الدنيا تطلب بالعقل والفطرة والتجارب إلا ما خفي منها فتطلب من أدلتها (الشرع)، ومصالح الآخرة تطلب بالشرع، وإن تكاليف الشريعة مطابقة للعقول، وهنا يمكن أن يحلّ الإشكال الذي طرحه الإمام الشاطبي على كلام الإمام عز الدين، وبنى عليه قوله: "ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق، لم يحتج في الشرع إلا إلى بثّ مصالح الدار الآخرة خاصة، وذلك لم يكن"[٦٩]، أي: لو كانت المصالح تدرك بالعقل لما كانت هناك فائدة من ذكر الشرع لها. ولا شك أن ما جاء به الشرع حول المصالح الدنيوية لا يفسّر إلا على نحو الإمضاء والانسجام مع الوجدان العقلي السليم، "ولا شك أن الفائدة من ذكر الشرع لها

Published by Arab Journals Platform, 2019

Jordan Journal of Islamic Studies, Vol. 15 [2019], Iss. 4, Art. 12

ليس لأجل التوكيد والتنبيه والتذكير فحسب، بل الأهم من ذلك ما في الشرع من توعّد بالعقاب لغرض الردع عن الانحراف؛ ذلك لأن النفوس تخاف –في الغالب– مما يتوعّد به الشرع ولا تخاف مما تستهجنه النفوس والعقول، فترتدع بسبب الأول دون الثاني. وبهذا تتبين حكمة الشرع من ذكر المصالح الدنيوية رغم أن العقل قادر على إدراكها"[٧٠].

وإذا كانت رؤية الأصوليين للمصلحة تتسم بالتعميم بناء على خاصية الامتداد الزمني لها، فهي تنقسم بحسب العز ابن عبد السلام إلى مصالح دنيوية، وأخرى أخروية، وثالثة جامعة بينهما[٧١]، ولذلك يصعب تعييرها وفق نسق واحد، فالمصالح الدنيوية تتسم بخاصية الاختلاط مع معارضاتها من المفاسد، أما مصالح الآخرة فمحضة. وهذا ما دفع الإمام محمد الطاهر بن عاشور إلى تأسيس رؤيته على التمييز بين المجال الدنيوي والأخروي، فهو لم يتناول المصلحة العامة المتعلقة بالخطاب الشرعي كما فعل الأصوليون، والتي تعكس البعد الديني لديهم، بوصفها مقصود الشارع، فهو لم يكن مشغولا بتحرير مفهومها على هذا المستوى، بل انصرف إلى تحرير النظر فيما له علاقة بالاجتماع الإنساني والمدني، حيث بروز إشكالية تشابك المصالح مع المفاسد في العلاقات والمعاملات البينية، وهو ما يقتضي وضع الضوابط والمعايير لهذه المصالح، وبيان حدِّ الوصف الذي نعتبر به الشيء أو الفعل صلاحا أو فسادا. أي: شكّلت محاولته التنظيرية والتدقيقية للمصلحة نوعا من الانتقال من التعميم إلى التخصيص؛ نظرا لحاجة الأمة في تنظيم علاقاتها المختلفة لهذا النوع من التدقيق، وبهذا يعتبر أن الشريعة جاءت في مجال المعاملات لإقامة نظام المصالح الدنيوية بين الناس، ولا علاقة لهذا النظام بمصالح الآخرة؛ "لأن الشرائع لا تحدِّد للناس سيرهم في الآخرة، ولكن الآخرة جعلها الله جزاء على الأحوال التي كانوا عليها في الدنيا"[٧٢].

إن ما يميز رؤية ابن عاشور التدقيقية للمصلحة هو إلحاحه على البعد الدنيوي للمصالح التي تنطوي عليها شريعة الإسلام، فجهازها المعرفي مركب من القول بنسبية المصالح وتشابكها مع المفاسد، ومركب أيضا من تحديد دقيق لمجالها الموضوعي، ومركب أخيراً من الفطرة بوصفها مرجعية في ضبط المصالح والأعمال. وهذه النظرة تعكس انتقال صاحبها في البحث من التعميم إلى التخصيص، فهو ينظر إلى الشريعة الإسلامية من منظور ما تثمره أحكامها وقوانينها من نتائج ومصالح في الدنيا فقط. وهذا التدقيق بكل ما يعنيه من تخصص، لا يتناقض مع تسليم صاحبه بمصالح الآخرة. ذلك أننا بحسب هذه الرؤية لم نكلَّف بتعقّل المصالح الأخروية؛ لأننا سنطمح إلى إدراك حقائقها وتعقّل أسرارها، بما تهيأ لنا من عُدَّة منهجية ومن كسب معرفي حصلناه ونحصله في حياتنا الدنيوية، الأمر الذي يؤدي بنا إلى الحكم على المصالح الأخروية بمقاييس دنيوية مستمدة من عالم الشهادة، فنقع تبعا لذلك في مهاوي قياس الغائب على الشاهد، وهو قياس واستدلال غير مقبول في الفكر العلمي[٧٣]. ومعنى هذا أننا غير مطالبين بالخوض في طبيعة المصالح والمفاسد الأخروية؛ لأنها من الغيوب المحجوبة عنّا، بل مطالبين بالإقرار بها وأخذها تصديقا وتسليما، أما المصالح الدنيوية فنأخذها بحثاً وتعقلاً وفق ما رسمته الشريعة من قيم ومعايير وضوابط، فنجعل هذه قنطرة لتلك[٧٤].

ومن هنا، يأخذ البحث في معاني النصوص الشرعية والحِكَم والمصالح التي يقصدها الشرع شرعيته وقيمته المعرفية من حيث استنباط هذه المصالح ورعايتها؛ ذلك أن العقل الفطري يحتلّ مكانة مهمة في عملية استنباط وتقدير المصلحة التي يقصد النص تحقيقها، وقد برزت هذه المكانة بشكل واضح في البحث الأصولي والمقاصدي المتعلق بمسالك التعليل من خلال أدواته المنهجية والتي يعدّ مسلك المناسبة أحد هذه الأدوات، فالتعليل بالمناسبة هو مسلك عقلي فطري انبنت عنه الكثير من الاجتهادات الفقهية والقياسات الأصولية، ولذلك يقول عضد الدين الإيجي: "واعلم أن المناسب في الاصطلاح وصف

https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jois/vol15/iss4/12

? ??? ?????? ???????? "????? ?? ????????? ????????" The Question of the Relationship between Human Nature/fitra and Sharia: A Study of the Metho

ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا للعقلاء، والمقصود إما حصول مصلحة، أو دفع مفسدة، والمصلحة اللذة ووسيلتها، والمفسدة الألم ووسيلته، وكلاهما نفسي وبدني ودنيوي وأخروي؛ لأن العاقل إذا خيِّر اختار المصلحة ودفع المفسدة، وما هو كذلك، فإنه يصلح مقصوداً قطعاً"[٧٥]، ومعنى ذلك: أن المقصد والمصلحة التي تترتب على الأحكام الشرعية هي مقصودة أيضا للعقلاء، أي: أن المصالح المقصودة شرعا، مطلوبة بالعقل والفطرة، أو بتعبير صفي الدين الهندي عند تعريفه للمناسب في الأحكام: "من لم يعلل أفعال الله تعالى يقول: إنه الملائم لأفعال العقلاء في العادات، ومن يعللها يقول: إنه الذي يفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلًا وإبقاءً، والمراد من التحصيل: جلب المنفعة، وهي عبارة عن اللذة وما يكون طريقًا إليها، والمراد من الإبقاء: إزالة المضرة، وهي الألم وما يكون طريقًا إليه، وهما من الأمور الوجدانية"[٧٦]، أي: أن معرفة المصالح والمفاسد من الأمور الوجدانية الفطرية التي يتصف بها الإنسان وهي من أصل خلقته، وهذا من حيث تعقّلها، أما من حيث الموازنة بينها فهو من باب أولى، ولذلك نجد الإمام ابن عبد السلام قد عقد فصلا بعنوان: (فصل فيما حث عليه الطبع والشرع من إتيان المصالح، ودرء المفاسد)، ومما جاء فيه: "من عرف مصالح الدارين وشرفهما، حَثه طبعُه على طلب أحسنها فأحسنها، وأفضلها فأفضلها، كما يحثّه على دفع أقبحها فأقبحها، وأرذلها فأرذلها. وإنّ الله تعالى خلق في أكثر الناس من الأخلاق ما يحثّهم على كل حسن، ويزجرهم عن كل قبيح، لينتفعوا بذلك في الفترات بين الرسل، ويعرفوا الحكمة فيما جاءت به الرسل؛ ليُشكروا على ذلك"[٧٧].

وحاصل القول في حدود ومجالات إعمال العقل الفطري أو الفطرة، أنه كاشف للمصالح الكامنة في خطاب التكليف، كما يمكن توظيفه في عملية التفسير المصلحي للنصوص، وأيضا في عملية الترجيح بين المصالح أو المفاسد، وهو أيضا دالّ على المصالح التي لم يرد فيها نص، وهذا ما ذهب إليه الدكتور الريسوني، حيث حدّد بصورة أوضح مجالات العقل في تقدير المصالح في الآتي:

- التفسير المصلحي للنصوص.
- تقدير المصالح المتغيرة والمتعارضة.
- تقدير المصالح المرسلة.

وعلى هذا، فإعمال العقل وفسح المجال له ليس فحسب مساعدا على تقدير المصالح وحفظها، بل هو نفسه مصلحة من المصالح الضرورية؛ لأن في إعماله حفظا له، وحفظه هو أحد الضروريات المتفق عليها[٧٨].

فالعقل إذن أو الفطرة من المدارك والمسالك التي تعرف بها المصالح الدنيوية، بوصفها أحد ثمرات التكليف الشرعي، وإن تلك المعرفة مركوزة في طباع العباد، وإن أحكام الشرع ومقرّراته تتساوق وقوانين العقل وتقديراته، وأصول الفطرة ونوازعها، في نظام متجانس ومتكامل الأبعاد، فالشريعة هي إرادة الله التشريعية، والفطرة هي قَدَرُه التكويني، ولا يمكن أن تناقض إرادته قدره. والمقصود هنا بالعقل والفطرة، العقل السليم والفطرة السوية، المبنية على ضوابط التفكير العلمي وليس مجرد الظن والهوى العارض، ولذلك نرى الإمام مالكا يشترط فيمن يتعرض إلى النظر في المصلحة أهلية الاجتهاد، ليكون الناظر متميزا بأخلاق الشريعة، فينبو عقله وطبعه عما يخالفها[٧٩]. وإن من المصالح والمفاسد ما لا يعرفه إلاَّ كلُّ ذي فهم سليم وطبع مستقيم، يعرف بهما دِقَّ المصالح والمفاسد وجِلَّهما، وأرجحهما من مرجوحهما[٨٠]. فطلب المصالح وتقديرها كما يكون بالسمع يكون أيضا عن طريق العقل المستقيم في سمت الفطرة، فيكون بذلك مقياسا إسلاميا تتبين به المصالح من المفاسد، والطيبات من الخبائث بتعبير الأستاذ علال الفاسي –رحمه الله تعالى–[٨١].

Published by Arab Journals Platform, 2019

Jordan Journal of Islamic Studies, Vol. 15 [2019], Iss. 4, Art. 12

خاتمة.

إن فطرية الإسلام كما تطرحه الرؤية القرآنية والمقاصدية، لا تعني فقط أن أصوله وفروعه جاءت متساوقة مع العقل والفطرة، وإن الإنسان خُلق على هيئة معينة، بحيث يكون معها قادرا على تقبّل خطاب التكليف الشرعي، فيسوقه ذلك إلى التوجه نحو عبادة الله تعالى، وإنما تعني أيضا أن الإنسان يمتلك من القدرات العقلية والجسدية والفطرية ما تمكّنه من تعقّل الخطاب الشرعي والوقوف على غاياته ومقاصده، ويترتب على ذلك أن تكون التكاليف الشرعية سواء الاعتقادية منها أو العملية مما يتاح للإنسان تعقّلها وتمثّلها، لإباحة وإتاحة دخوله تحت حكمها. كما أن استثمار إمكانات المكلّف العقلية والفطرية يمكن أن يفتح أفقا واسعا في النظر والاجتهاد الفقهي، بشرط أن يكون الناظر والمجتهد متميزا بأخلاق الشريعة، عالما بموارد الاجتهاد وأصول الوحي، لينبو عقله وطبعه عما يخالفها؛ لأنه بنور الفطرة والوحي يتحقق الكمال الأخلاقي والتشريعي.

وعلى ضوء ما تقدم يمكن صياغة الخلاصات والنتائج الآتية:

- إن الشرائع الإلهية وخاتمتها الشريعة الإسلامية تنزّلت على مقتضى الفطرة التي خُلق بها الإنسان، أي: جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به.
- إن أحكام الشريعة الإسلامية مما يتاح تعقّلها، وأن ذلك هو مناط التكليف.
- يمتلك الإنسان جملة من الإمكانات الفطرية والعقلية التي تساعده على تعقّل مصالحه ويقتدر بها على أداء التكاليف.
- تعدّ الفطرة من أوصاف الشريعة الإسلامية الأساسية، وقد كان لها الأثر الواضح في تقرير وتصنيف المقاصد لدى العلماء.
- يُعدّ العقل السليم والفطرة السوية من المدارك والمسالك التي تعرف بها المصالح الشرعية، وعليه فالمصالح كما تثبت بالوحي يمكن إثباتها أيضا عن طريق العقل والفطرة والتجربة، أما المصالح التي لا يدلّ عليها دليل من سمع، فيمكن للفطرة أن تكون دليلا على قبولها أو رفضها، ويستعان على ذلك بفهم نَفَسِ الشرع العام.
- المصلحة التي كُلِّفنا بتعقّلها وإدراكها، هي مصالح الدنيا، سواء في مجال العبادات أو المعاملات. أما مصالح الآخرة فلم نكلَّف بتعقّلها، بل نأخذها عن طريق السمع تصديقا وتسليما.
- يعدّ الاعتماد على المسلك الفطري والعقلي مدخلاً مهما في الاجتهاد الفقهي المعاصر، خاصة في حالة غياب الدليل من نص أو إجماع أو قياس خاص، بناء على قاعدة: نصوص الشرع متناهية والحوادث غير متناهية.

والحمد لله رب العالمين.

الهوامش.

(١) البخاري (ت ٢٥٦)، **صحيح البخاري**، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، حديث رقم (١٣٨٥).

(٢) ينظر: أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت ٤٧٤هـ)، **المنتقى شرح الموطأ**، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٣٢هـ، (ط١)، ج٢، ص٣٣. وأبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية (ت ٥٤٢هـ)، **المحرر الوجيز**، تحقيق: عبد السلام محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط١)، ١٤٢٢هـ، ج٤، ص٣٣٦. ومحيي الدين النووي (ت ٦٧٦هـ)، **المجموع**، دار الفكر، بيروت، ج٦، ص١٠٣. ويوسف بن عبد الله بن عبد البر، (ت ٤٦٣هـ)، **التمهيد**، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري،

https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jois/vol15/iss4/12 16

? ??? ?????? ???????? "????? ?? ????????? ????????" The Question of the Relationship between Human Nature/fitra and Sharia: A Study of the Metho

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، ١٣٨٧هـ، ج١٨، ص٧٨.

(٣) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ، ج١٠، ص٣٣٩.

(٤) ينظر: الأنعام:١٥. ويوسف:١٠١. وإبراهيم:١٣. وفاطر:١. والزمر:٤٣. والشورى:٩.

(٥) الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ)، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان الداودي، الدار الشامية، بيروت، (ط١)، ١٤١٢هـ، ص٦٤٠.

(٦) طه عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية**، الشبكة العربية، بيروت، (ط٢)، ٢٠١٤م، ص١٠١.

(٧) الحسين بن مسعود البغوي (ت ٥١٠هـ)، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، تحقيق: محمد عبد الله النمر، دار طيبة، الرياض، (ط٤)، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ج٦، ص٢٧٠.

(٨) سبق تخريجه، رقم ١.

(٩) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، **الرسالة التدمرية**، تحقيق: محمد السعوي، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ص٢١٦، ٢١٥.

(١٠) محمد عبد الله دراز (ت ١٩٥٨م)، **دستور الأخلاق في القرآن**، تحقيق: عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت، (ط١٠)، ١٩٩٨م، ص٤٠٥. وينظر: السيد ولد أباه، **الدين والسياسة والأخلاق**، مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي، جداول للنشر، بيروت، (ط١)، ٢٠١٤م، ص١٦١.

(١١) دراز، **دستور الأخلاق في القرآن**، ص١٦، ٢٤.

(١٢) محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، **مدارج السالكين**، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، (ط٣)، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ج٢، ص١٩٢.

(١٣) محمد الطاهر بن عاشور (ت ١٩٧٣م)، **مقاصد الشريعة**، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، (ط٢)، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، ص٢٦١.

(١٤) **المرجع السابق**، ص٢٦٣، ٢٦٤.

(١٥) علال الفاسي (ت ١٩٧٤)، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، دار الكلمة، القاهرة، (ط١)، ٢٠١٤م، ص٨٧.

(١٦) البغوي، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، ج٦، ص٢٧٠. وإسماعيل بن عمر بن كثير(ت ٧٧٤هـ)، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط١)، ١٤١٩هـ، ج٦، ص٢٨٢.

(١٧) محمد بن مكرم بن منظور (ت ٧١١هـ)، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، (ط٣)، ١٤١٤هـ، ج٥، ص٥٨. وعلي ابن محمد الجرجاني (ت ٨١٦هـ)، **كتاب التعريفات**، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط١)، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص ١٦٨.

(١٨) أبو البقاء الكفوي (ت ١٠٩٤هـ)، **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، (ط٢)، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ص٦٩٧.

(١٩) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤هـ، ج٢١، ص٩٠.

(٢٠) محمد رواس قلعه جي وحامد صادق قنيبي، **معجم لغة الفقهاء**، دار النفائس، بيروت، (ط٢)، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ج١، ص٣٩٧.

(٢١) مرتضى المطهري، **الفطرة**، ترجمة: جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة، بيروت، (ط٢)، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ص٢١.

(٢١) حكمت فياض حسين كاظم، **الفطرة في الإسلام**، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٨م، ص٢٥.

Published by Arab Journals Platform, 2019

Jordan Journal of Islamic Studies, Vol. 15 [2019], Iss. 4, Art. 12

(٢٣) ينظر: محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت ٦٧١هـ)، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، (ط٢)، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م، ج١٦، ص١٦٣.

(٢٤) شمس الدين بن أبي العباس الرملي (ت ١٠٠٤هـ)، **نهاية المحتاج**، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ج١، ص٣٢. وينظر: **الموسوعة الفقهية الكويتية**، مطابع دار الصفوة، القاهرة، (ط١)، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ج٣٢، ص١٩٣.

(٢٥) محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، **تفسير الطبري**، تحقيق: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، (ط١)، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ج١٠، ج٣٨٥.

(٢٦) ينظر: أحمد الريسوني، **الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية**، دار الكلمة، القاهرة، (ط٤)، ٢٠١٤م، ص٢٢.

(٢٧) **المرجع السابق**، ص٢٥، ٢٢، ٢١.

(٢٨) ينظر: الشورى: ١٣. والجاثية: ١٨. والمائدة: ٤٨. فهي تدلّ على الدين، والهداية، والحكم المنزّل، وكلها مرادفات للشريعة.

(٢٩) علال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ص١٠١، ١٠٠.

(٣٠) محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط١)، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ج١، ص٤١.

(٣١) ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ص٢٥٩.

(٣٢) **المرجع السابق**، ص٢٦١.

(٣٣) ينظر: إسماعيل الحسني، **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، (ط١)، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ص٢٦٣.

(٣٤) ينظر: الحسين بن عبد الله بن سينا (ت ٤٢٨هـ)، **كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، تحقيق: ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٥م، (ط١)، ص٩٨-١٠٠. وأحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **نقد المنطق**، تحقيق: عبد الرحمن الصنيع، مطبعة السنّة المحمدية، القاهرة، (ط١)، ١٩٥١م، ص٢٩.

(٣٥) محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ص٢٧٣.

(٣٦) **المرجع السابق**، ص٢٦٦.

(٣٧) **المرجع السابق**.

(٣٨) عبد المجيد النجار، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، (ط٢)، ٢٠٠٨م، ص٨٨.

(٣٩) ينظر: محمد مسعود اليوبي، **مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، دار الهجرة، الرياض، (ط١)، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ص٤٢٩، ٤٢٨.

(٤٠) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ص١٦٠. وللتوسع في هذه المسألة ينظر: الحسني، **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور**، ص٢٧٢.

(٤١) مازن موفق هاشم، **مقاصد الشريعة الإسلامية: مدخل عمراني**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمّان، (ط١)، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م، ص٦٩.

(٤٢) محمد الطاهر بن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ١٩٨٥م، ص٩٦.

(٤٣) **المرجع السابق**، ص٢٥.

(٤٤) إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، **الموافقات**، تحقيق: أحمد مصطفى الطهطاوي وسيد زكريا الصباغ، دار الفضيلة، القاهرة، (ط١)، ٢٠١٠م، ج١، ص٤٢٣.

https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jois/vol15/iss4/12

? ??? ?????? ???????? "????? ?? ????????? ????????" The Question of the Relationship between Human Nature/fitra and Sharia: A Study of the Metho

(٤٥) أحمد الريسوني، **الفكر المقاصدي قواعده وفوائده**، كتاب ضمن سلسلة تصدر عن جريدة الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٩٩م، ص٢٥، ٢٤.

(٤٦) الشاطبي، **الموافقات**، ج٢، ص١١.

(٤٧) جمال الدين عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٣م، ص٢٣.

(٤٨) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٤، ص١٥٠. وينظر: الحسني، **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، ص٢٧٩.

(٤٩) أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)، **مسند الإمام أحمد**، حديث رقم (١٧٢٦٩).

(٥٠) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **القواعد النورانية الفقهية**، تحقيق: أحمد بن محمد الخليل، دار ابن الجوزي، الرياض، (ط١)، ١٤٢٢هـ، ص٢٤٥.

(٥١) ينظر: عبد الحميد أبو سليمان، **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ص٥٦، ٥٥.

(٥٢) النجار، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، ص٩١.

(٥٣) ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي**، ص٢١. وينظر أيضا: الحسني، **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور**، ص٢٧٨.

(٥٤) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، (ط٢)، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ج٨، ص٢٩٤.

(٥٥) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٢١، ص٩١.

(٥٦) إسماعيل الحسني، **الامتداد الزمني للمصالح في الفكر المقاصدي عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، ضمن كتاب: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، تحرير: فتحي حسن ملكاوي. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمّان، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م، ص٢٦٤.

(٥٧) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: محمد الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، (ط١)، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ج١، ص٤١٧.

(٥٨) نجم الدين بن عبد القوي الطوفي (ت ٧١٦هـ)، **رسالة الطوفي**، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، الدار المصرية اللبنانية، ١٤١٣هـ، ص٢٥.

(٥٩) محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، **إرشاد الفحول**، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، (ط١)، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، ص٢٤٢.

(٦٠) الحسني، **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، ص٢٨٣.

(٦١) الشاطبي، **الموافقات**، ج٢، ص٦٣.

(٦٢) إبراهيم بن موسى بن محمدالشاطبي، **الاعتصام**، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، الرياض، (ط١)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، ج٢، ص٦٠٩.

(٦٣) الشاطبي، **الموافقات**، ج٢، ص٥٣٥، ٥٣٤.

(٦٤) ينظر: القاضي عبد الجبار بن أحمد (ت ٩٦٩هـ)، **شرح الأصول الخمسة**، مكتبة وهبة، القاهرة، ص٥٦٥. وأبو الحسن محمد بن علي الطيب البصري (ت ٤٣٦هـ)، **المعتمد في أصول الفقه**، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م، ج١، ص٣٦٣.

Published by Arab Journals Platform, 2019

Jordan Journal of Islamic Studies, Vol. 15 [2019], Iss. 4, Art. 12

(٦٥) أحمد الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، (ط٤)، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م ص٢٦٥.

(٦٦) عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام(ت ٦٦٠هـ)، **قواعد الأحكام**، تحقيق: نزيه حماد وعثمان ضميرية، دار القلم، دمشق، ج١، ص٨، ٧.

(٦٧) **المرجع السابق**، ج١، ص١٣.

(٦٨) **المرجع السابق**، ج١، ص١٤، ١٣.

(٦٩) الشاطبي، **الموافقات**، ج٢، ص ٧٧.

(٧٠) يحيى محمد، **العقل والاجتهاد، الحوار المتمدن**، العدد ٣١٢٣، ٢٠١٠م.

(٧١) ينظر: ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج١، ص٦٠، ٥٩.

(٧٢) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ص١٣.

(٧٣) الحسني، **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، ص٢٦٨.

(٧٤) **المرجع السابق**، ص٧١، ٧٠.

(٧٥) عضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦هـ)، **شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب**، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط١)، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ص٣٢٠.

(٧٦) صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الهندي(ت ٧١٥هـ)، **نهاية الوصول في دراية الأصول**، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف وسعد بن سالم السويح، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، (ط١)، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ج٨، ص٣٢٨٨.

(٧٧) ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج١، ص١٦٤.

(٧٨) ينظر: الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ص٢٩٣، ٢٩١، ٢٨٦، ٢٨٠.

(٧٩) شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤هـ)، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، (ط١)، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ج٩، ص٤٠٩٢.

(٨٠) ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج٢، ص٣١٥.

(٨١) الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ص٩٦.

https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jois/vol15/iss4/12