بحث رقم ١٢

قواعد في تفسير النصّ الشرعيّ عند الإمام الشاطبي

د. صالح قادر زنكي*

مقدمة

النّص التّشريعيّ يتميَّز عن غيره من النُّصوص الأدبيَّة والتأريخيَّة والسِّياسيَّة بخصائص لا تتمتع بها تلكم النُّصوص، ومن تلك المميزات؛ كونه صادراً من الحكيم العليم، اللطيف الخبير، الرَّحمن الرَّحيم، وغير ذلك من صفات الكمال، وكونه موجَّهاً صوب تحقيق مصالح الإنسان مهما كان هذا الإنسان، بقطع النَّظر عن جنسه ولونه، ومكانه وزمانه، وغناه وفقره، وفصيلته التي تؤويه، من غير أن تكون وراء ذلك منفعة عائدة إلى صاحب النَّصّ، وأنّه يبغي رفع شأن هذا الكائن ومنزلته بتكريمه إيّاه كي يتبوء بمقعد صدق عنده في الآخرة، وبموقع رائد في الدنيا، ومنه جاء استلزام استحضار مجموعة من الأدوات والقرائن البيانية المحتفَّة بالنَّصِّ، والتي شكَّلت وما زالت تشكِّل ضوابط وقواعد واجبة الاستصحاب إبّان تفهّمه وتفسيره لما لها من أثر كبير ومباشر في تجلية المراد الإلهي منه، ثمَّ تنـــزيله إلى واقع المكلفين وحياتهم كي تتحقق غاية التنـــزيل والتشريع، وهدف الخلق والتكليف، وعليه فأيُّ تفسير أو حكمٍ مستنبطٍ خالف واحدة من تلك القواعد الضابطة فهو تفسير جانح، ومردود على صاحبه كائناً من كان.

على أنَّ الالتزام بمنهجٍ رصينٍ مقبولٍ من لدن جميع المتصدِّرين لتفسير النُّصوص يُنشئ فهماً واحداً، ووجود فهمٍ واحدٍ حول النَّصّ يساعد على جمع شمل المسلمين، ويحافظ على وحدة صفهم، ويحميهم من التَّمزُّق والتَّشرذم، والدُّخول في هذا الميدان بلا منهجٍ منيرٍ يتسبّب في صناعة أفهام متعدِّدة، ومتعارضة في أغلب الأحايين، تحوِّلهم إلى فرقاء متشاكسين متناحرين، فتذهب ريحُهم.

* الأستاذ المشارك، قسم الفقه وأصول الفقه، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا. alzanki2000@yahoo.com

والإمام الشّاطبي هو ذلك العالم الرّشيد الذي وضع أسساً علمية في تفسير نصوص التّشريع، كي يفضي اعتمادها إلى صحة عزو المراد إلى صاحب الشَّرع بعيداً عن التقوّل عليه، وهذه القواعد والأسس التي وضعها الإمام لا تعني بالضرورة انفراد الإمام بها، كما لا تعني خلاف ذلك، فمنها ما هي قواعد مشتركة بينه وبين غيره من أهل العلم، ولكنّ تناول الإمام الشّاطبي أضاف إليها نكهة خاصّة، وقد ينفرد الإمام بها.

وفيما يأتي جملة من القواعد التي تناولها الإمام في كتابه الموافقات:

١. يلزم اتّباع معهود العرب في التّعامل مع النّصوص:

معلوم أنَّ لغة القرآن هي اللسان العربيّ، قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِن الْمُنْذِرِينَ بِلِسانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشُّعراء: ١٩٣-١٩٥)، وكذلك لغة السنة النبوية، وهذا يعني أنَّ فهم الشَّريعة في غالب الأحيان أصبح مرهوناً بفهم اللغة العربية وقوانينها، وانطلاقاً من هذه الحقيقة لم يكن فهم الوحي مستعصياً على العرب الأوائل، لأنَّه كان على معهودهم في التَّخاطب، وهذا ما أكَّد عليه الإمام محمَّد بن إدريس الشَّافعيّ[١].

وقد نبَّه الإمام الشَّاطبيُّ على أهمية معرفة أساليب العرب في الخطاب ومدى مساهمته في الحفاظ على وحدة الفهم، حيث قال:" إنّ القرآن نزل بلسان العرب، وإنه عربي، وإنه لا عجمة فيه، بمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة، وأساليب معانيها، وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر، وكلّ ذلك يعرف من أوّل الكلام أو وسطه أو آخره، وتتكلم بالكلام ينبئ أوّله عن آخره، أو آخره عن أوّله، وتتكلّم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة، وتسمي الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد، وكلّ هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي، ولا من تعلّق بعلم كلامها"[٢].

[١] الشَّافعي، محمَّد بن إدريس، **الرِّسالة**، شرح وتعليق عبد الفتاح كبارة (عمان: دار النَّفائس، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م)، ص٥١ وما بعدها.

[٢] الشَّاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تخريج عبد السَّلام عبد الشَّافي (بيروت: دار الكتب العلميَّة، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)، ٥٠/٢.

وقد تكلّم السَّابقون عن أهمية المعرفة اللغوية في المجال التَّشريعيّ مطلقاً من غير تفصيل، وجاء الإمام الشّاطبيُّ وفصَّل في المسألة، بتقسيمه الألفاظ العربيَّة إلى قسمين:

أ. ألفاظ وعبارات مطلقة، دالّة على معانٍ مطلقة، وتكون الدّلالة من جهتها دلالةً أصليّةً مقصودةً ابتداءً، وهذه الألفاظ والتعبيرات لا تختصّ بأمَّةٍ دون أخرى، تشترك فيها جميع الألسنة، فعلى سبيل المثال: إذا أكل خالدٌ من النّاس، فجميع اللغات بإمكانها أن تعبِّر عن هذا الفعل، وتوصل ما قام به خالد من عملٍ إلى المخاطبين، فجميع اللغات هنا تشترك في قدرتها على التَّعبير، وعلى مقتضى هذه الألفاظ والعبارات المطلقة جاءت نصوص التَّشريع لترسم الوحدة الفكريَّة والتَّشريعيَّة للأمة الإسلاميَّة بمختلف طبائعها وعاداتها، وبمختلف لغاتها وأماكنها وزمانها، أي لتكون بمثابة المقوِّمات التي تهدف إخراج النَّصوص رسالةً للعالمين جميعاً.

ب. ألفاظ وعبارات مقيَّدة، دالّة على معانٍ ثانويةٍ، وهي معان خادمة للمعنى الأصليّ، تحافظ على المعاني الرَّئيسة للنّص وتحميها من الزَّوال، وتكون الدلالة من جهتها دلالةً تابعةً، وهذه الألفاظ يختصّ فيها لسان العرب بأسلوبه ومعهوده، وعليه لا بدّ من إجراء دلالاتها، تقريرها أو رفضها على قواعد لسان العرب، فما أقرّته تلك القواعد اللسانيَّة في لغة العرب فهو المقبول، وما ردّته فهو المردود[1]. ومثال ذلك فإنَّ اللغة العربيَّة لها قوانينها الخاصّة في التعبير عن الحالة السّابقة، فبالإمكان التعبير عنها بجملة متألفة من اسمين كقولنا: خالد آكل، أو بجملة اسمية متألفة من اسم أو فعل، كقولنا: خالد أكل، أو بجملة فعليّة، كقولنا: أكل خالد، أو التعبير عنها بجملة مؤكَّدة، كقولنا: إنَّ خالداً أكل، أو قد أكل خالدٌ، وغيرها من الصيغ والعبارات، وكلّ صيغة منها تفيد معنى لا تفيده الأخرى، وبهذه الخاصيّة امتازت اللغة العربيّة عن غيرها من اللغات، ومن هذه الجهة تعذّرت ترجمة النَّصوص القرآنيَّة إلى اللغات الأخرى، وتعيّن تفسيرها.

٢. يجب اتباع عرف العرب المستمر في فهم الشّريعة:

يقول الإمام الشاطبي في ذلك المعنى: "فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمرّ فلا يصح العدول عنه في فهم الشَّريعة، وإن لم يكن ثمّة عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه العرب"، ويقول في موضع آخر: "لابد لمن أراد الخوض في علم القرآن والسُّنة من معرفة

[1] الشَّاطبي، المصدر السّابق، ٥٢/٢.

عادات العرب في أقوالها ومجاري عاداتها حال التَّنْزيل من عند الله والبيان من رسوله ﷺ، لأنَّ الجهل بها مُوقِع في الإشكالات التي يتعذّر الخروج منها إلاّ بهذه المعرفة"[1].

ويقول الإمام ابن تيمية بهذا الصَّدد: "اللغة والعادة والعرف الذي نزل في القرآن والسنة، وما كان الصَّحابة يفهمونها من الرَّسول ﷺ عند سماع تلك الألفاظ، فبتلك اللغة والعادة والعرف خاطبهم الله ورسوله، لا بما حدث بعد ذلك"[2].

وبناءً على ما تقرَّر أنَّه لو تبدلت معاني الألفاظ في العصور المتعاقبة لعصر الرِّسالة؛ فلا عبرة بالمعاني الجديدة، ويتعيَّن حمل تلك الألفاظ على معانيها القديمة والمعروفة لدى العرب الأوائل. فعلى سبيل المثال لفظ "وفي الرِّقاب" في آية مصارف الزَّكاة: ﴿إِنَّما الصَّدقاتُ للفُقَراءِ وَالمساكينِ والعاملينَ عليها والمؤلَّفةِ قُلُوبُهم وفي الرِّقاب والغارمينَ وفي سبيلِ اللهِ وابنِ السَّبيلِ﴾ (التّوبة: ٦٠)؛ كان معناه عند الرَّعيل الأوَّل؛ أولئك العبيد الَّذين كانوا يعيشون تحت أوامر أسيادهم. وحملُه على السُّكارى والمدمنين على الحشيش والكوكايين وغيرهم؛ حملٌ يتعارض مع وضع اللفظ ابتداءً، ولذلك أخطأ كلّ من حمله على المعنى الثاني الجديد بحجة أنَّ العبد إمَّا أن يكون مطيعاً لسيده، فيطيعه في كلِّ ما أمر به ونهى عنه، كما كان الوضع في القديم، وإمَّا أن يكون مطيعاً لشهواته وأهوائه، فيطيعها في كلِّ ما أوحت به، فهو إذاً عبد لهواه، فيجوز دفع الزَّكاة لهم، ليتمكَّنوا من تحرير أنفسهم من ربقة أهوائهم وشهواتهم الَّتي ملَّكتهم[3].

وكذلك لا تُفسَّر كلمةُ (المسّ) بالتَّفاعل العقليِّ الوجدانيِّ، كما ذهب إليه بعض المعاصرين[4]، لأنَّه تفسير يخرج باللفظة عن معهودها العربيِّ فضلاً عن الاصطدام بنصوص شرعيَّة، والوقوع في إشكاليات يتعذّر الخروج منها، إذ كيف يُفسَّر المس في قوله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ (البقرة: ٢٣٦)، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ (البقرة: ٢٣٧)؟ فمن حقنا أن نتساءل: هل المس الذي يقع بين الزَّوجين بعد عقد الزَّواج

---

[1] الشَّاطبي، المصدر السَّابق، ٦٢/٢.

[2] ابن تيميَّة، : ابن تيميَّة، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرَّحمن بن محمد النَّجدي (بيروت: مؤسسة الرِّسالة، ١٣٩٨هـ)، ١٠٦/٧.

[3] يُنظر، حسنة، **بيت المال في الإسلام**، سلا نجور نموذجاً، رسالة غير منشورة مقدَّمة إلى كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانيَّة، بالجامعة الإسلاميَّة العالميَّة – ماليزيا، ص ٧٩.

[4] يُنظر: أبو القاسم حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية** (بيروت: دار ابن حزم، ط٢، ١٩٩٦م)، ٥٥/١ وما بعدها.

عبارة عن تفاعل عقليٍّ ووجدانيّ بحت[1]؟

وهذا المروق عن المنطق اللغويِّ سيؤدِّي لا محالة إلى نشوب الخلاف بين المسلمين، وقد أشار الإمام السّيوطي (ت٩١١هـ) إلى أسباب اختلاف العلماء، وذكر أنَّ اطراح المنطق اللغويِّ والاحتكام إلى منطق فلاسفة اليونان كان من بين تلك الأسباب. ونصُّ عبارته: "ما جهل النَّاس، ولا اختلفوا، إلاّ لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطو طاليس"[2].

٣. إجراء فهم النُّصوص على مقتضى الأميَّة:

أكَّد الإمام الشَّاطبيُّ على أنَّ إجراء التَّكاليف على مقتضى الأميّة، وترك التَّنطّع في تفسير الأحكام؛ أمرٌ لازمٌ. فقال: "هذه الشَّريعة المباركة أميَّة، لأنّ أهلها كذلك، فهو أجرى على اعتبار المصالح"[3].

يقول الشَّيخ عبد الله درَّاز (ت١٣٧٧هـ) شارحاً لمقصد الشَّاطبيّ: "أي لا تحتاج في فهمها وتعرّف أوامرها ونواهيها إلى التَّغلغل في العلوم الكونيَّة والرِّياضيَّات وما إلى ذلك، والحكمة في ذلك:

أوّلاً: أنَّ من باشر تلقيها من الرَّسول ﷺ أميُّون على الفطرة ...

ثانياً: فإنَّها لو لم تكن كذلك لّما وسعت جمهور الخلق من عرب وغيرهم، فإنَّه كان يصعب على الجمهور الامتثال لأوامرها ونواهيها المحتاجة إلى وسائل علميَّة لفهمها أوّلاً، ثمّ تطبيقها ثانياً، وكلاهما غير ميسور لجمهور الناس المرسل إليهم من عرب وغيرهم، وهذا كلّه فيما يتعلق بأحكام التَّكليف... أمَّا الأسرار والحكم، والمواعظ والعبر، فمنها ما يدقُّ عن فهم الجمهور... على أنَّه ليست كلّ الأحكام التَّكليفية...مبذولة ومكشوفة للجمهور، وإلاّ لما كان هناك خواصّ مجتهدون وغيرهم مقلِّدون"[4].

فوصفه الشَّريعة بأنَّها أُمِّية؛ لا يمكن أن يُفسَّر تفسيراً سلبيّاً، وإنَّما ينبغي تنْزيله على معنى إيجابيٍّ، فيُحمَل الكلام على معنى الفطرة، أي أنَّها شريعة تسير على مقتضيات الفطرة، وأنَّ التكلّف في حمل ألفاظها على معنىً بعيدٍ عن الفطرة ومتعارضٍ معها دليلٌ على خطأ ذلك

---

[1] يُنظر: بوهراوة، سعيد بن محمد، **البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النَّصِّ الشَّرعيِّ** (عمَّان: دار النَّفائس، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، ص١٤٥.

[2] السّيوطي، **صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام** (بيروت: دار المعرفة، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، ص١٥.

[3] الشَّاطبيّ، **الموافقات**، ٥٣/٢.

[4] دراز، **تعليقات دراز على الموافقات**، ٥٣/٢.

الحمل، وهذا الوصف يضع جميع المكلفين على اختلاف عاداتهم وأزمنتهم وأمكنتهم ولغاتهم؛ على قاعدة واحدة كبرى، يجتمعون عليها، ويفهم بعضهم بعضاً، ومن ثمّة يتحقق القاسم المشترك بينهم جميعاً في فهم الشَّريعة، ويرتفع الخلاف.

وهذا الكلام ينبغي أن لا يُفهم منه أيضاً عدمُ اختصاص بعضهم بفهمٍ خاصٍّ، أجل؛ قد يكون لأحدهم فهمٌ خاصٌّ، ولكن شريطة أن لا يكرَّ هذا الفهمُ على أصل المعنى الفطريِّ، والقاسمِ المشتركِ بالنَّقضِ والإبطال، أي يُشترط فيه عدمُ المخالفة.

وقد أشار إلى هذا المعنى من قبل الإمام الشَّافعيّ، وعبَّر عنه بأقلِّ البيان، حيث قال في تعريف البيان: "البيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول، متشعبة الفروع، فأقلُّ ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة أنَّها بيانٌ لمن خُوطِب بها ممَّن نزل القرآن بلسانه، متقاربة الاستواء عنده"[1]. فأقلُّ الفهم هو الحد المشترك بينهم جميعاً، ولا يمكن لأيِّ فهم أن يتجاوز هذا الحد الأدنى من مستويات الفهم.

ووصفُ الشَّاطبيِّ الشَّريعةَ بالأميَّة؛ يدلُّ على ما دلَّت عليه عبارةُ الإمام الشَّافعيِّ، ولكنَّه عدل عنها، ذلك لأنَّ وصف الأميَّة يحملُ معنىً زائداً على ذلك المعنى الَّذي أراده الشَّافعيُّ، وذلك المعنى الزائد؛ هو انسجام الفهم وتوافقُه مع الفطرة وعدم الميل عنها.

٤. الغاية من التَّفسير الوقوف على المراد، فما زاد عنه فهو تكلُّف:

يؤكِّد الشاطبي في هذه القاعدة على الغاية من علم التفسير، وأنَّ المفسِّر يجب عليه أن يعيش مع غايته ويسعى إليها، فإذا تحققت الغاية فلا ينبغي أن يشغل نفسه بما فوق ذلك، فيشغلَ المكلَّف والقارئ بما لا يعنيه، وبما لا ينفعه. ونص عبارته: "علم التفسير مطلوب فيما يتوقف عليه فهم المراد من الخطاب، فإذا كان المراد معلوماً فالزيادة على ذلك تكلُّف"[2]، وضرب على قوله مثال توقف أمير المؤمنين عمر ﷺ في تفسير "الأبّ" الوارد في قوله تعالى: ﴿وفاكهة وأبّاً﴾ (عبس: ٣١)، فإنَّ معنى الآية بصورة عامة مفهوم، ولا يقدح عدم فهم ذلك اللفظ المفرد في المعنى التركيبي للآية، إذ هو مفهوم من حيث السياق العام المحيط به، فهناك آيات سابقة ولاحقة تتكلَّم عن منة الله تعالى على عباده في الطعام، حيث أنزل من السماء ماءً، فأخرج به أصنافاً كثيرة مما هو من طعام الإنسان بصورة مباشرة، كالحب والعنب والزيتون

[1] الشَّافعيّ، **الرِّسالة**، ص ٣٥ وما بعدها.
[2] الشَّاطبي، **الموافقات**، ٣٦/١.

والنخل، ومما هو من طعامه بالواسطة، حيث هو مرعى للأنعام على الجملة، أما الدخول في تفاصيل كلّ فرد، فلا حاجة ماسة تدعو إلى ذلك، ولذلك عدّ سيدنا عمر طلب معرفة معناه من التّكلُّف، وإلاّ فلو توقف عليه فهم المعنى التركيبي لما كان ذلك الطلب من التكلّف، بل كان واجباً، كما دلّ على ذلك مشهد آخر لسيدنا عمرأيضاً، وذلك حينما سأل النّاس عن معنى "تخوُّف" الوارد في قوله تعالى: ﴿أو يأخذهم على تخوُّفٍ﴾ (النحل: ٤٧)، فأجابه الرَّجل الهذلي بأنَّ التَّخوف في لغتهم التَّنقص، وأنشد على قوله شعراً.

٥. نزول فهم النَّصِّ على الفهم التَّقريبيِّ الجمهوريِّ:

فإذا ورد في النَّصِّ الشَّرعيِّ لفظ توقف عليه فهم المعنى العام من النَّصّ فينبغي عند النُّـــزول إلى تفسيره؛ طلب أسهل طريق مفضٍ إليه، بدءاً بالمعنى التقريبي، دون اللجوء من أول الأمر إلى المعاني الدقيقة والغامضة التي لا تزيد الطِّين إلاّ بلة، والغامض إلاّ غموضاً، ونصُّ كلامه هنا: "ما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبيٌّ يليق بالجمهور، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور، وإن فرض تحقيقاً"[١].

وهذه الخطوة هي اللائقة بجمهور النَّاس، وأنَّ التوغل في المعاني الخفية والدقيقة يجعل رسالة الإسلام خاصة بمجموعة معينة دون النّاس أجمين، بينما الشَّريعة قد خرجت للناس أجمعين، ويقول في التفسير الذي لا يناسب الجمهور: "فعدم مناسبته للجمهور أخرجه عن اعتبار الشَّرع له، لأنَّ مسالكه صعبة المرام...كما إذا طلب معنى المَلَك، فأحيل به إلى معنى أغمض منه وهو: ماهية مجرّدة عن المادة أصلاً، أو يقال: جوهر بسيط ذو نهاية ونطق عقلي... أو سُئل عن المكان، فيقال: هو السَّطح الباطن من الجرم الحاوي، المماسّ للسطح الظَّاهر من الجسم المحوي"[٢].

والمعنى التقريبي كأن يقال في تفسير المَلَك: إنَّه خلق من خلق الله يتصرف في أمره، وفي تفسير الكوكب: هذا الذي نشاهده بالليل. وهذان المعنيان قريبان من فهم عامة النَّاس، وليس فيهما التَّسوّر على طلب معرفة ماهيات الأشياء، وقد اعترف من سلك هذا المسلك في تفسير الماهيات بصعوبة الأمر، واقتضائه مقدمات منطقية وعقلية يصعب استيعابها.

[١] الشّاطبي، **الموافقات**، ٣٨/١.
[٢] الشّاطبي، **الموافقات**، ٣٩/١.

ويواصل كلامه في الميل عن التفسير الجمهوري بقوله: "فإنَّ النَّاس – في الفهم وتأتي التّكليف فيه– ليسوا على وزان واحد ولا متقارب، إلاّ أنَّهم يتقاربون في الأمور الجمهورية وما والاها، وعلى ذلك جرت مصالحهم في الدّنيا، إلاّ بمقدار ما لا يخلّ بمقاصدهم ... فكذلك يلزم أن يترل فهم الكتاب والسنة بحيث تكون معانيه مشتركة لجميع العرب، ولذلك أنزل القرآن على سبعة أحرف حتَّى كانت قبائل العرب تفهمه"[1].

٦. لا تعبُّد في التَّمسُّك بالألفاظ إذا أمن اللبسُ واتَّضح المعنى:

الغاية من الكلام الإفادة، وحسن السُّكوت عليه، وما الكلمات إلاّ وعاء للمعاني، وأنَّ الألفاظ وسائل لوصول إلى المعنى، وأنَّ العبرة بالمعنى، وعليه فلا إلزام في التمسك بتفسير كلّ لفظ، أو تحليل كلِّ علامة إعرابية واردة على خلاف القواعد النحوية الأصلية؛ إذا اتضح المراد وأمن اللبس، وفي هذا يقول الإمام الشَّاطبي: "إنَّ معهود العرب أن لا ترى الألفاظ تعبُّداً عند محافظتها على المعاني، وإن كانت تراعيها أيضاً، فليس أحد الأمرين عندها بملتزم، بل قد تبني على أحدهما مرَّة، وعلى الآخر أخرى، ولا يكون ذلك قدحاً في صحة كلامها واستقامته"[2].

وبناءً على هذه القاعدة الشاطبية؛ فلا يكلِّف المفسر نفسه في البحث عن أسباب عدول اللفظ عن علامته الإعرابية، ما دام قد اتضح المراد منه، لأنَّ المعاني أشرف مكاناً من الألفاظ، وقد يتكلَّف أحدهم في تفسير نصٍّ من النُّصوص الوارد على خلاف القاعدة النَّحوية، ويدخل نفسه في جدليات نحوية لا ثمرة تجنى من ورائها، بل اتخذ بعضهم ما كتبه سيبويه في كتابه" الكتاب" سيفاً مسلطاً على النّصوص، وأولوها على ضوئه وإن كلَّفهم ذلك ركوب بحر لجيٍّ من التأويلات المتعسفة.

وأمثلة ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿إنَّ هذان لساحران﴾ (طه: ٦٣)، كيف أنَّ مادة "إنَّ" وهي حرف من حروف المشبهة بالفعل لم تعمل عملها فتنصب اسمها وترفع خبرها؟.

٧. كلُّ تفسيرٍ لا يخدم الجانب العمليَّ فهو المردود:

هذه لفتة طيبة من الإمام الشاطبي؛ إذ يبين في هذه القاعدة الغاية من العلم، فالغاية منه هو العمل، وأنَّ العمل هو روح العلم وقوامه، وقد علمّنا الرسول الكريم ﷺ الاستعاذة من علم لا

[1] الشّاطبي، **الموافقات**، ٦٥/٢.
[2] الشَّاطبي، **الموافقات**، ٦٢/٢.

ينفع عملاً، وهذا البعد الأخلاقي السلوكي قد طوي وأخفي، فأصبح لا ينظر المفسِّر المعاصر إلى ما يترتب على تفسيره من عمل نافع يخدم المكلّف فالمجتمع فالأمة.

أجل، ينبغي أن يدفع التفسير المكلَّف إلى كسر طوق الشهوة والاستسلام للهوى، ويدفعه طوعاً إلى أن يكون عبداً لله تعالى، ويعلمه حسن الاستسلام لله ورسوله الأمين، ويزيده إيماناً وخشوعاً. أمّا التفسير الذي يحمل في طياته شبهات وإشكالات؛ فليس من التفسير في شيء، وإن حملناه على ذلك كرهاً. وكلامه في بيان هذه الحقيقة: " كلُّ علمٍ شرعيٍّ فطلب الشارع له إنَّما يكون من حيث هو وسيلة إلى التَّعبد لله تعالى... وأنَّ كلَّ علمٍ لا يفيد عملاً فليس في الشَّرع ما يدلُّ على استحسانه"[1]. ويقول في المقدمة الثامنة: "العلم الَّذي هو العلم المعتبر شرعاً- أعني الذي مدح الله ورسوله أهله على الإطلاق- هو العلم الباعث على العمل الذي لا يُخلِّي صاحبَه جارياً مع هواه كيفما كان، بل هو المقيِّد لصاحبه بمقتضاه"[2].

٨. لا يُعتدُّ بالتَّفسير إذا صدر من غير أهله:

يكون الشَّخص من أهل الرأي والتّفسير إذا توافر فيه شروط المفسِّر ومستلزماته المعروفة، واشترط الشَّاطبي صراحة أن يكون عاملاً بما يعلم، فإن لم يعمل بما علم، فإنَّه ليس من أهل العلم حتَّ يؤخذ منه، فلا يُعتدُّ برأيه،[3]، وكذلك ليس من أهله إن لم يكن ربّاه الشُّيوخ في العلم، وثبتت ملازمته لهم[4].

وما قاله الشَّاطبيُّ هو عين الصَّواب، وواقع المسلمين اليوم يؤيِّد ذلك، فصدرت فتاوى واجتهادات وتفسيرات أثارت الفتن والنعرات والخلافات، ولو بحثت عن أصحابها لرأيتهم ممن تربوا على كتيبات، وأخذوا علمهم من الكتاب، فكانت أخطاؤهم أكثر من صوابهم، وأوقعوا فتنة بين المسلمين، وفرقوا صفوفهم شيعاً. ففي عالمنا لا يسمح بشخص أن يمارس عملاً ما، كالسِّياقة والتدريس، والمحاماة وغيرها؛ إلاّ بعد التأكُّد من صلاحية الشَّخص وحصوله على إجازة تمنحه حقّ ممارسة ذلك العمل، وليس الاجتهاد والفتوى والتّفسير أقلّ شأناً من كلّ ذلك، بل المسألة أخطر من ذلك، لما لها من العلاقة بالتَّشريع.

---

[1] الشّاطبي، **الموافقات**، ٤١/١.

[2] الشّاطبي، المصدر السَّابق، ٤٧/١.

[3] الشَّاطبي، المصدر السَّابق، ٦٥/١.

[4] الشَّاطبي، المصدر السَّابق، ٦٦/١.

٩. كلُّ تفسير أورث عداوةً وفرقةً فهو المردود:

يقول الشَّاطبي بعد بيانه اختلاف الصِّحابة الكرام في مسائل: "وكانوا مع هذا أهل مودةٍ وتناصح، أخوة الإسلام فيما بينهم قائمة... وكلُّ مسألة حدثت في الإسلام؛ فاختلف النَّاسُ فيها، ولم يورث ذلك الاختلاف بينهم عداوة ولا بغضاء ولا فرقة، عَلِمنا أنَّها من مسائل الإسلام، وكلُّ مسألة طرأت؛ فأوجبت العداوة والتَّنافر، والتَّنابز والقطيعة، عَلِمنا أنَّها ليست من أمر الدِّين في شيء، وأنَّها الَّتي عنى رسول الله ﷺ بتفسير الآية، وهي قوله تعالى: ﴿إنَّ الَّذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً﴾ (الأنعام: ١٥٩) ... فيجب على كلِّ ذي دينٍ وعقلٍ أن يجتنبها... وهو ظاهر في أنَّ الإسلام يدعو إلى الألفة والتَّحاب والتَّرحم والتَّعاطف، فكلُّ رأي أدَّى إلى خلاف ذلك فخارج عن الدِّين"[١].

١٠. يُفسَّر اللفظ من خلال السِّياق إلاّ إذا لم يُسعف التَّركيب بالمعنى:

جمهور الأصوليِّين انطلقوا في فهم لفظٍ من الألفاظ الواردة في النَّصِّ التَّشريعيِّ، من اللفظ ذاته (المعنى الوضعيّ القياسيِّ)، وقالوا بتقديم الوضع[٢] في تحديد المعنى، لأنَّه سابق على الاستعمال، فيُحال معنى اللفظ إلى المعنى الوضعي له، ثمّ يُجمع بين معاني المفردات في التَّركيب، وحينما لا يُسعف الوضع بمعنى اللفظ في التَّركيب، ويُحدث إشكالاً؛ عندئذ يتعيَّن اللجوء إلى السِّياق، أو القرائن لتحديد معناه، فلا يُطالب المستدِل باستحضار القرائن على تفسيره المبنيِّ على المعنى الوضعيِّ للفظ إلاّ عند تعذُّر حمله على ذلك المعنى الوضعيِّ، ويُفهم من هذا أنَّ المعنى الوضعيَّ عندهم له دورٌ تأسيسيٌّ في عملية الفهم، وللسِّياق دورٌ ترجيحيٌّ أو ثانويّ.

بينما الإمام الشَّاطبيّ ذهب إلى تقديم الاستعمال على الوضع، فهو يُحيل معنى اللفظ إلى الاستعمال، لأنَّ نقل الوضع بالتَّواتر لا سبيل إليه سيَّما مع الجهل بالواضع على وجه التَّعيين، والاستعمال هو غاية الباحث عن المعنى، ويُفهم معنى اللفظ من خلال السِّياق الَّذي ورد فيه، فالسِّياق هو الَّذي يحدِّد معناه، إذ لا عبرة بالمعنى الوضعيِّ للفظ دون النَّظر إلى سياقه، فبناءُ

---

[١] الشَّاطبي، المصدر السَّابق، ٤/١٣٤-١٣٥.

[٢] الوضع يطلق على أمرين هما: جعل اللفظ دليلاً على المعنى، كتسمية الوالد ولده (أحمد)، وغلبة استعمال اللفظ على المعنى حتى يصير هو المتبادر إلى الذهن حال التخاطب به. أو هو تخصيص الشيء بالشيء بحيث إذا أطلق الأول فُهم منه الثاني. يُنظر: السّيوطي، جلال الدِّين عبد الرَّحمن، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، تصحيح محمَّد جاد المولى ومحمَّد أبي الفضل وعلي البجاوي (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٨٦م)، ١/٣٨.

المعنى يكون بالنَّظر إلى المعنى التَّركيبيِّ، لا المعنى الإفراديِّ إلاّ إذا لم يُسعف التَّركيب بالمعنى، فللسياق عنده دورٌ مركزيٌّ وأساسيٌّ، وللوضع دورٌ ثانوي، أو هامشيّ.

ونتائج الخلاف بين الشَّاطبي والجمهور امتدت إلى تفسير الدّلالات بشكل عام، فقضايا مثل الحقيقة اللغوية والحقيقة الشَّرعية، والجمع بين الحقيقة والمجاز في تركيب واحد، والجمع بين الظَّاهر والنَّص عند اختلاف المعنى بينهما، ومسألة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السَّبب، وغيرها.

ولو اتبع في تحرير تلك المسائل ما ذهب إليه الإمام الشَّاطبيُّ؛ لَحُسِمَ الخلافُ فيها. خُذ مثلاً، مسألة التَّخصيص كما مرَّ ذكرها، فأدخل الأصوليُّون ابتداءً في اللفظ العام؛ جميع أفراد اللفظ العام، ثمّ أخرجوا بعض تلك الأفراد منه في المرّة الثّانية. بينما الإمام الشَّاطبيّ لم يدرج تلك الأفراد تحت حكم اللفظ العام من البداية، وقال بأنَّها خارجة عن حكمه، والسُّؤال: لِمَ أدخل هؤلاء الأصوليُّون تلك الأفراد تحت الحكم العام ابتداءً، ثُمَّ أخرجوها منه انتهاءً، فما المبرِّر وراء ذلك؟!

وقد أسس لهذه القاعدة الإمام مالك رحمه الله في مقولته المشهورة التي أكَّد فيها أنَّ معنى الاستواء في قوله تعالى: ﴿الرَّحمنُ على العرشِ استوى﴾ (طه: ٥) من حيث الإفراد والتَّجريد من سياقه وسباقه معروف، وليس هذا هو المطلوب، ولكنَّ المطلوب هو المعنى الذي يتشكَّل في سياقه التَّركيبيِّ، وقد ورد مثال ذلك أيضاً فيما أخرجه البخاري في صحيحه[1] في قوله تعالى: ﴿إنَّ الصَّفا والمروة من شعائر الله فمن حجَّ البيتَ أو اعتمر فلا جُناح عليه أن يطَّوّف بهما ومن تطوَّع خيراً فإنَّ الله شاكرٌ عليمٌ﴾ (البقرة: ١٥٨)، فأشكلت على عروة بن الزُّبير ﷺ كلمة "لا جناح"، حيث إنَّ ظاهرها يفيد أنّ الصَّفا والمروة من الأمور المباحة في الحج والعمرة، ولا يفيد الوجوب من حيث الصِّيغة، فبيَّنت له أمُّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها وقالت: "لو كانت كما تقول كانت (فلا جناح عليه أن لا يطّوّف بهما)، وإنما أنزلت هذه الآية في الأنصار، كانوا يهلّون لمناة، وكانت مناة حذو قُديد، وكانوا يتحرجون أن يطوفوا بين الصفا والمروة، فلمّا جاء الإسلام سألوا رسول الله ﷺ عن ذلك، فأنزل الله: ﴿إنّ الصَّفا والمروة من شعائر الله﴾ الآية. فقد استحضرت أم المؤمنين في توضيح المراد من النص السياق المقالي للنص والسياق الحالي (المقام) له، وألّفت النظرة التركيبية التي من خلالها تمّ التوصل إلى تحديد المعنى.

[1] ينظر: البخاري، **صحيح البخاري بشرح الفتح**، مراجعة وتقديم وتعليق طه عبد الرؤوف، ومحمد مصطفى الهواري، والسيد محمد عبد المعطي (مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م)،٢٧/١٧.

١١. الاستعانة بمقاصد الشَّارع في بيان دلالة الألفاظ، ودفع التعارض بين الأدلة:

مقاصد الشّارع من الضَّروريّات والحاجيّات والتّحسينيّات؛ مقاصد قطعيّة قارّة، وبالاعتماد عليها ستتجلى دلالة الألفاظ، ومنها ألفاظ الأمر والنهي، فالأمر والنَّهيّ مسألتان من المسائل الأصوليَّة المهمة، فهما مدار التَّكليف وعموده، وقد نشب خلاف بين الأصوليِّين في حملهما على معنى من المعاني الَّتي يدلان عليه، أي في إفادته: الوجوب، أو النَّدب، أو الإباحة، أو أنَّه لفظ مشترك بين هذه الأحكام الثَّلاثة (الوجوب والنَّدب والإباحة)، أو لا يفيد حكماً، ويجب التَّوقف إلى أن تتبيَّن إفادته لحكم من الأحكام بالقرائن، وترتبت على خلافهم ثمراتٌ فقهيَّةٌ مختلف ألوانُها وشديد آثارُها، فكيف لا يكون الأثر كبيراً إذا حمل أحدهم الأمر على الوجوب، والآخر على النَّدب، أو على الإباحة؟! فمن حمله على الوجوب؛ فمعنى ذلك أنَّ تاركه يستحقُّ اللَّوم والعقاب. بينما من حمله على النَّدب فلا يستحق التارك شيئاً من ذلك، وكذلك الحال بالنِّسبة إلى النَّهيّ، فإنَّ حمله على التَّحريم يُفيد أنَّ فاعله يستحق العقوبة، بينما من حمله على الكراهة فلا يرى لفاعله أيّ عقوبة أو لوم.

ولتخليص تحديد دلالتهما من الواقع الَّذي هما فيه؛ دعا الإمام الشّاطبي إلى اعتماد مقاصد الشَّارع كمعيار من المعايير المعتمدة في تحديد مراتب بعض الأوامر والنَّواهيّ الشَّرعيّة لاسيّما المطلقة والمتعلِّقة بمجال العادات والمعاملات، ذلك لأنَّ الشَّريعة الإسلاميَّة شريعة مبناها المصلحة، فما مِن حكمٍ شرعيٍّ إلاّ ويحقِّق مصلحةً، نحن المكلَّفون أدركناها، أم لم ندركها. وبما أنَّ مراتب المصالح متفاوتةٌ ومتدرجةٌ، فإنَّه من الحكمة أن يولي الشَّارع اهتماماً أكبر بما يحقِّق مصلحةً دائمةً ومستمرةً، وبما يحقِّق مصلحةً عامةً، فكلَّما كانت المصلحة عظيمةً؛ كانت أحكام الله متأتيةً – بناء على استقراء الأحكام، والتَّعرف على عادات الشَّارع في التّشريع والتّكليف – بما يصون ويحمي هذه المصلحة من الهدر والضِّياع، وذلك بتشريع ما يحقِّقها تشريعاً إلزاميّاً، وكلَّما كانت المسألة مشتملةً على مفسدة عظيمة؛ فإنَّ تشريع أحكامٍ رادعة قويةٍ زاجرةٍ هو الكفيل لدرئها، فالمصالح العظيمة تتطلب حكماً يتَّسم بالإلزام وعدم الإهمال، وهذا الحكم هو الوجوب، كما أنَّ المفاسد العظيمة تتطلب حكماً يتَّسم بإلزام المكلَّفين تركها، وهذا الحكم يتحقَّق بالتحريم.

بينما المصالح الجزئيَّة أو غير المستمرة، أو الَّتي تخصّ شخصاً؛ تقتضي تشريعاً ملائماً لها وهو النَّدب، كما أنَّ المفاسد الَّتي لم تصل الذّروة، وكانت قليلة الأثر، ولم تشمل جميع المكلفين، بل خصّت أفراداً منهم؛ يلائمها تشريع أقلّ حدّةً وشدّةً من التَّحريم، ألا وهو الكراهة.

هذا وأنّ من كان له عهد بالتَّشريع الإسلاميّ، ووقف عند أسراره وأحكامه، ومقاصده ومعاقده؛ لأدرك من غير إرابةٍ هذه الحقيقة، فإنَّ ما يترتب على الإيمان من مصالح عظيمة آيلةٍ إلى الفرد والمجتمع والدَّولة؛ يناسب ذلك تشريعٌ فيه صفة الإلزام، وأن لا يُترك فيه الخيار للنّاس، كما أنّ الكفر، وما ينجم عنه من البوار والشّر؛ يتطلب تشريعاً لا يسمح بإيجاده وقراره، وهو التَّحريم، وهلُّم جراً[1].

يقول الإمام الشَّاطبي في فقرة من فقرات كتابه: "الأوامر والنَّواهي من جهة اللفظ على تساو في دلالة الاقتضاء، والتَّفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب، وما هو نهي تحريم أو كراهة، لا تعلم من النُّصوص؛ وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلاّ باتباع المعاني، والنَّظر إلى المصالح، وفي أي مرتبة تقع؟ وبالاستقراء المعنوي، و لم نستند فيه لمجرد الصِّيغة، وإلاّ لزم في الأمر أن لا يكون في الشَّريعة إلاّ على قسم واحد، لا على أقسام متعدِّدة؛ والنَّهيّ كذلك أيضاً، بل نقول: كلام العرب على الإطلاق لا بُدَّ فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصّيغ، وإلاَّ صار ضحكةً وهزءةً، ألا ترى إلى قولهم...فلان جبان الكلب، وفلانة بعيدة مهوى القُرط، وما لا ينحصر من الأمثلة لو اعتبر اللفظ بمجرده لم يكن له معنى معقول، فما ظنُّك بكلام الله وكلام رسوله ﷺ"[2].

وبصنيعه هذا؛ قدَّم الإمام بديلاً آخر حالة عدم الوقوف على دلالة الأمر أو النَّهيّ، ونقل المفسِّر إلى دائرة أخرى مقاصديّة، وأخرجها من دائرة الدوران حول القرائن اللفظية، كما دارت في رحابها تأصيلات العلماء القدامى.

هذا، وممّا يشدُّ عضد دعوة الإمام الشّاطبيّ؛ ما أشار إليه الإمام القرافي في شدّة العلاقة بين نوع المصلحة ورتبة الأمر، ونوع المفسدة ورتبة النَّهيّ بقوله: "والمصلحة إذا كانت في أدنى الرُّتب، كان المرتب عليها النَّدب، وإن كانت في أعلى الرُّتب، كان المرتب عليها الوجوب، ثمَّ إنَّ المصلحة تترقى، ويرتقي النّدب بارتقائها حتَّ يكون أعلى مراتب النَّدب يلي أدنى مراتب الوجوب. وكذلك نقول في المفسدة بجملته، وترتقي الكراهة بارتقاء المفسدة، حتى يكون أعلى مراتب المكروه يلي أدنى مراتب التَّحريم"[3].

---

[1] الشَّاطبي، **الموافقات**، ٣/١٥.

[2] الشَّاطبي، **الموافقات**، ٣/ ١١٥.

[3] القرافي، شهاب الدِّين أبو العباس أحمد بن إدريس، **الفروق**، دراسة وتحقيق محمّد أحمد سرّاج، وعلي جمعة محمّد (القاهرة: دار السّلام، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، الفرق ١٣٦.

ويقول الدُّكتور أحمد الرَّيسوني في هذا الموضوع: "الَّذي أعنيه هو أنَّه بعد أن ثبت أنَّ الشَّريعة إنَّما وُضِعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً؛ وثبت أنَّ أحكامها مبنيةٌ على هذا الأساس، فهذا يعني أنَّ النَّصَّ الشَّرعيَّ والحكم الشَّرعيَّ منطويان ولا بُدَّ على جلب مصلحةٍ أو درء مفسدة، وأنَّه على قدر الحكم الَّذي أعطاه الشَّرع على قدر ما تكون المصلحة والمفسدة، أي أنَّ هناك تكافؤاً بين المصلحة وبين الحكم المتعلّق بها. فقد صار عندنا تلازم متبادل بين المصالح والمفاسد وبين الأحكام الشَّرعيَّة، أي أنَّ إيماننا بمصلحيَّة الشَّريعة يجعلنا نعتقد أنَّ لكلِّ مصلحةٍ حكماً يُناسبها، ولكلِّ حكمٍ مصلحةٌ تُناسبه، وهذا يعني أيضاً أنَّ هناك تلازماً رتبياً بين الأحكام الشَّرعيَّة من جهة، وبين ما تعلَّقت به المصالحُ والمفاسد"[1].

ومن الأمثلة التي يمكن توظيف مقاصد الشرع فيها لتبيين المراد؛ ما ذكره الكاساني (ت٥٨٧هـ) في تفسير لفظ "الحرث" في قوله تعالى: ﴿نِساؤُكم حَرثٌ لكم فأتُوا حرثَكم أنّى شِئْتُم﴾ (البقرة: ٢٢٣)، وذهابه إلى أنّ إتيان النِّساء في أدبارهنّ غير مباح، لأنّ القصد الشَّرعيّ من النِّكاح هو حفظ النَّسل لا تحقيق الشَّهوة خاصّة، فتراه يقول: "إنّ حل الاستمتاع في الدنيا لا يثبت لحق قضاء الشَّهوات خاصّةً، لأنّ لقضاء الشَّهوات داراً أخرى، وإنما يثبت لحق قضاء الحاجات، وهي حاجة بقاء النَّسل إلى انقضاء الدُّنيا، إلاّ أنّه ركبت الشَّهوات في البشر للبعث على قضاء الحاجات، وحاجة النَّسل لا تحتمل الوقوع في الأدبار. فلو ثبت الحل لَثَبَتَ لحق قضاء الشَّهوة خاصّة، والدنيا لم تُخلق له"[2].

ومن مواقع إعمال مقاصد الشارع لتجلية معنى الخطاب الشَّرعيّ ما ورد عن الرَّسول ﷺ أنَّه قال: «ليس لقاتلٍ شيءٌ»[3]، فالحكمة التَّشريعيَّةُ وراء حرمان القاتل من الميراث هو حقن الدِّماء المعصومة، والمحافظة على كليّة النَّفس، والشَّارع قد عدَّ قتل نفسٍ بريئة بغير حقٍّ بمثابة ارتكاب مذبحة بشريَّة وقتلٍ للجماعة البشرية، وقد نصّ تعالى على ذلك بقوله: ﴿مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيرِ نَفْسٍ أو فَسادٍ فِي الأرضِ فكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً﴾ (المائدة: ٣٤)، ثمَّ إنّ الوارث إذ اتخذ

[1] أحمد الريسوني، **نظرية التَّقريب والتَّغليب وتطبيقها في العلوم الإسلاميَّة** (المنصورة: دار الكلمة، ط١، ١٣١٨هـ/١٩٩٧م)، ص ٣٣١.

[2] الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، تحقيق محمد عدنان درويش (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، ٤/٢٩٠.

[3] مالك بن أنس، **الموطأ** (بيروت: المكتبة العصرية ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١)، ص٤٨٥.

قتل مورثه ذريعةً للوصول إلى أمواله التي لم ينعقد سببها بعد، وهو الموت الطبيعي حتى يثبت حقُّه فيها، فيحرم منها، معاملة معه بنقيض قصده الإجرامي[1]. على أنّ التوريث مع القتل يفضي إلى تفاقم حجم تلك الجرائم التي تحصد الرؤوس وتزهق الأرواح البريئة، وترمِّل النِّساء وتيتِّم الصِّغار، فتعيّن تدارك الأمر بتشريع حرمان القاتل من الميراث.

هذا وقد اختلف الفقهاء في نوع القتل الوارد الذي يحرم القاتل من الميراث، وأشهر المذاهب فيه مذهبان، مذهبٌ نظر إلى تحقق فعل القتل على أي اعتبار كان تحقّقه، من غير البحث عن السَّبب الباعث عليه، ومن غير السؤال عن ملابسات الحادث، فالقتل عندهم مانع من الميراث، سواء كان قتلاً بحقٍّ أم قتلاً بغير حقٍّ، وسواء كان صادراً من مكلّف أم لا، وهذا ما ذهب إليه الإمام الشافعي، أخذاً بعموم الأحاديث الواردة في المسألة، حيث لم يفرِّق بين قتل وقتل[2].

ومذهب آخر فصّل أصحابه بين أنواع القتل، منه ما يمنع الميراث، ومنه ما لا يمنعه، ثم اختلفوا في القتل المانع، فالحنفية عدوا القتل المانع هو القتل الموجب للقصاص أو الدِّيّة أو الكفّارة، وهذا يشمل القتل العمد وشبه العمد والخطأ وما جرى مجرى الخطأ، ولا يشمل القتل بالتسبب والصادر من غير المكلّف والقتل بحقّ[3]. والمالكية عدوا المانع منه ما توافر فيه العدوان والقصد الجنائي[4]. وعدّ الحنابلة القتل المانع هو القتل الذي يوجب عقوبة ولو مالية، أما القتل الذي لا يوجب العقوبة كالقتل دفاعاً عن الدّين والنفس والعرض والمال، وكالقتل بحقٍّ، كالقصاص، لا تأثير له على الميراث[5]. والنظر المقصديّ لا يؤيّد البتة ما ذهب إليه الإمام الشّافعي، إذ كيف يعدّ القتل بالحق مانعاً من الميراث مع أنَّ الفعل لا يوصف شرعاً بالجريمة، بل قد يكون القاتل مأجوراً على فعله كالجلاد الذي ينفذ أمر حاكم المسلمين، أو كالمجاهد الذي لا سبيل أمامه إلى دفع شرِّ الكفّار المتترسين بمورثه المسلم إلاّ بالإقدام على رميهم جميعاً وإن

---

[1] ابن نجيم، زين العابدين بن إبراهيم، **الأشباه والنّظائر**، تحقيق عبد العزيز محمّد الوكيل (مطابع سجل العربي، د.ط، د.ت)، ص١٨٤-١٨٥؛ علي حيدر، **درر الحكام شرح مجلة الأحكام**، تعريب فهمي الحسيني (بغداد: مكتبة النهضة، د.ط. ت.)، مادة (٩٩)، ١/٨٧.

[2] الشافعي، محمّد بن إدريس، **الأم**، (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)، ٤/٧٦.

[3] السرخسي، شمس الدين، **المبسوط** (بيروت: دار المعرفة، ط٣، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م)،٣٠/ ٤٦ وما بعدها.

[4] ابن جزي، محمّد بن أحمد، **قوانين الأحكام الشَّرعيّة ومسائل الفروع الفقهيّة** (بيروت: دار العلم للملايين، د.ط، د.ت)، ص٤٢٧.

[5] ابن قدامة، موفق الدِّين عبد الله، **المغني** (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)،٧/ ١٦٢.

أدّى ذلك إلى قتله مورثه في حالة قيام الضّرورة العامّة، لذلك خالف جمهور الشّافعية إمامهم في هذه المسألة. أما بقية الآراء فلا مجال هنا لبسط الكلام فيها، لكن تفسيرهم أقرب إلى مقاصد الشّارع من تشريع هذا الحكم مقارنة بما ذهب إليه الإمام الشّافعي.

أما مثال الاعتماد على مقاصد الشريعة في دفع التعارض بين النصوص المتعارضة بالترجيح؛ فما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه أنّ النبيّ ﷺ قال: «لا ينكح المحرم ولا ينكح ولا يخطب»[1]، وقال ابن عبّاس رضي الله عنهما: "أنّه ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم"[2]. أفاد الحديث الأول أنّ نكاح المحرم لا يصِّحُ، وذهب إلى هذا جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية والزيدية[3]، وذهب الحنفية إلى جواز ذلك بناءً على الحديث الثاني[4]. والظاهر أنّ بين الحديثين تعارضاً، ولا يمكن الجمع بينهما، فنسلك الخطوة الثانية من خطوات دفع التعارض، وهي محاولة ترجيح أحدهما على الآخر، فالحديث الأول وارد في كلية من الكليات، وهي كليّة الدين، وأنّ للحج وقتاً محدوداً ومعلوماً، والزواج يحقق كلية أخرى من الكليات الشرعية، وهي كلية النّسل، وليس للزواج وقت محدد، وإنما وقته موسع، والنظر المقاصدي يرجح الحديث الأول على الثاني، ذلك لاختلاف كليتهما رتبة، فكلية الدَّين مقدَّمة على كليّة النَّسل إذا تعارضتا، ووقت الحج ضيق مقارنة بالآخر، وإذا فات المكلّف عمل الحج فإنه لا يمكنه القيام به مرّةً أخرى في العام نفسه، وليس كذلك الزَّواج، وهكذا بإرجاع كلٍّ جزئي إلى كليِّه نتمكن من ترجيح أحدهما على الآخر. والجمهور رجحوا ما تم ترجيحه ولكن طريقة ترجيحهم لم تكن عبر النظر المقاصدي، وإنما من خلال حديث آخر مروي عن صاحبة القصة أم المؤمنين ميمونة رضي الله عنها، وهو أمر معتبر، وهذا لا يمنع أن يكون المقصد عوناً على هذا الترجيح ومؤيِّداً له وعاضِداً.

---

[1] مسلم، **صحيح مسلم بشرح النووي**: ١٩٤/٩.

[2] مسلم، المصدر السابق، ١٩٦/٩.

[3] ابن جزي، **قوانين الأحكام الشرعية**، ص٢٢١، الرملي، **نهاية المنهاج إلى شرح المنهاج** (القاهرة: شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، د.ط، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م)،٢٣٥/٦، ابن قدامة، **المغني**، ٥٧٨/٧-٥٧٩، ابن حزم، **المحلى** (بيروت: المكتب التجاري، د.ط، د. ت)، ١٩٧/٧-١٩٨، المرتضى، **البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأنصار** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م)، ٢٧/٤.

[4] الغنيمي، عبد الغني، **اللباب في شرح الكتاب**، تحقيق محمد محيي الدين الخطيب، (القاهرة: دار الكتاب العربي، ط٤، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م)،٢٢٣/٢.

١٢. يستخدم الاستقراء المعنويّ للوصول إلى معنى النّصّ:

الاستقراء المعنويّ، أو استقراء مواقع المعنى؛ مصطلح خاصٌّ أبدعه الشَّاطبيُّ، وهو يحصل في كلِّ حكمٍ لا يثبت بدليل خاصٍّ، بل بمجموعة من الأدلة في مواضيع مختلفة، اجتمع بعضها مع بعض، ومجموعها يتفق على معنى واحد. وهو يشبهه بالتَّواتر المعنويِّ سوى أنَّ هذا الأخير ينتظم من مجموع أدلة من باب واحد وموضوع واحد، وأن الاستقراء المعنويّ ينتظم من أدلة أبواب عديدة، يُستخلص منها أمر واحد. وهذا أشبه بمنهج التفسير الموضوعي المعروف في وقتنا، بل أوسع منه.

يقول في الاستقراء المعنويّ: "وإنَّما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنيَّة تضافرت على معنى واحد حتَّ أفادت فيه القطع، فإنَّ للاجتماع من القوَّة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التَّواتر القطع، وهذا نوع منه. فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموعٌ يفيد العلم فهو الدَّليل المطلوب، وهو شبيه بالتَّواتر المعنوي، بل هو كالعلم بشجاعة علي وجود حاتم، المستفادة من كثرة الوقائع المنقولة عنهما"[١].

خُذ مثلاً؛ دوام الأخوة بين المسلمين، لو تتبعنا النُّصوص التّشريعيّة لوجدنا وجود نصٍّ ينهى عن الغيبة[٢]، ونصّ آخر ينهى عن خطبة الرّجل على خطبة أخيه، ونصّ آخر ينهى عن بيع الرّجل على بيع أخيه[٣]، وآخر ينهى عن جمع الرّجل بين زوجته وعمّتها وبينها وبين خالتها[٤]، وهكذا. فمن مجموع تلك النُّصوص وإن كانت واردة في مواضيع مختلفة؛ نصل إلى وجوب دوام الأخوة بين المسلمين، وهذا الحكم حكم قطعيّ، ومعنى كليّ عام، لا يقبل التّخصيص.

١٣. كلّ تفسير خالف مقطوعاً به في الشَّريعة فهو باطل:

كمن أفتى بنقل صلاة الجمعة إلى يوم الأحد، وبجواز أكل لحم الخنـــزير إذا تربى في بيئةٍ صحيَّة، وتناول الأكل النَّظيف. فهذه الآراء لا تشكِّل خلافاً، لأنَّها آراء ساقطة، ومخالفة لصريح النَّصِّ القطعيِّ، ومردودة على أصحابها.

---

[١] الشَّاطبي، **الموافقات**، ١/٢٤-٢٥.

[٢] قال تعالى: ﴿ولا يَغْتَبْ بعضُكم بعضاً﴾ (سورة الحُجُرات: ١٢).

[٣] عن ابن عمر رضي الله عنهما، أنَّ رسول الله ﷺ قال: «لا يَبِعْ بعضُكم على بيع بعضٍ، ولا يخطب على خطبة أخيه إلاّ أن يأذن له». مسلم، أبو الحسين بن الحجَّاج، **صحيح مسلم**، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التُّراث العربيّ، د. ط، د. ت)، كتاب النِّكاح، رقم الحديث (١٤٠٨)، ٢/١٠٢٩.

[٤] «لا تُنكَحُ المرأةُ على عمّتها ولا على خالتها». أبو داود، **سنن أبي داود مع بذل المجهود** (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط)، ١٠/٤٧؛ ابن ماجه، **السنن**، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي (الرياض: شركة الطباعة العربية، ط٢، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، ١/٣٥١.

ومن المقطوع به في الشريعة "أنّ هذه الشريعة المباركة معصومة، كما أنّ صاحبها ﷺ معصوم"[1]، وعليه فإنَّ كلَّ تفسير اصطدم مع عصمة التَّشريع فهو باطل.

ويتعين على المفسِّر أن لا يتغافل عن هذا البعد وهو عصمة نصوص التّشريع وقدسيتها، وعصمة صاحبها، وهناك من المتحاملين على الإسلام وأهله ومن أبناء المسلمين المتأثرين بمناهج تفسير النصوص الغربية اتهموا صاحب الشرع باتهامات زائفة لا صحة لها، ففسروا الآيات والأحاديث المتعلقة بالمرأة بأنها نصوص تمتهن المرأة وتحطّ من كرامتها، بينما عصمة الشارع تأبى مثل تلك التفسيرات، فلم يكن للشارع مصلحة في رفع بعض الناس وخفض بعضهم، وأنَّ الرجل والمرأة عند الله سيان، وأنَّ أكرمهم عند الله أتقاهم ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُم﴾ (سورة الحُجُرات:١٣)، سواء كان هذا الأتقى رجلاً أم امرأة، وعصمةُ صاحبِ النَّصِّ يعني لا محالة عصمةَ النُّصوص من تلك النَّواقص والعيوب المخلّة بالكمال. ومنه يفهم أنَّ النَّصَّ الشَّرعيَّ – بعد الجزم بثبوته – نصٌّ مقدَّس خالٍ من عيوب الخطأ والنِّسيان، والسَّهو والغفلة والضَّيم والبغي وغيرها من العيوب والمثالب المنفِّرة.

لذلك أي تفسير يتعارض مع صفات الشارع فهو باطل ومردود، والرَّسول ﷺ «لم يكن فاحشاً ولا متفحِّشاً»[2]، «ولا صخَّاباً في الأسواق، ولا يَجزي بالسَّيئةِ السَّيئةَ، ولكن يَعفو ويَصفح»[3]، وهو كما قال: «إنِّي لم أُبعث لعَّانًا، وإنَّما بُعِثْتُ رحمةً»[4]، للعالمين، وهو على خلق عظيم ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (سورة القلم: ٤)، وهو القائل: «خيرُكم خيرُكم لأهله، وأنا خيرُكم لأهلي»[5]، و«الدُّنيا متاعٌ، وخيرُ متاعِ الدُّنيا المرأةُ الصَّالحة»[6] وعليه فلا يمكن أن يكون ما يقوله أو يفعله على خلاف ذلك، وعليه فكلّ نص شرعي يوهم ظاهره خلاف ذلك يجب أن يفسَّر بما يتفق مع هذه الصِّفات ولا يخرج عنها، وفي هذا المعنى يقول الإمام ابن القيم: "إنَّ

---

[1] الشاطبي، **الموافقات**، ٤٤/٢.

[2] في وصف النَّبيِّ قال عبد الله بن عمرو: "لم يكن فاحشاً ولا متفحِّشاً". المنذري، **مختصر صحيح مسلم**، كتاب الفضائل، رقم الحديث (٢٦٧٨)، ص٥٠٥.

[3] التِّرمذي، **سنن التِّرمذي**، رقم الحديث (٢٠١٦)، ١٣٦/٤.

[4] المنذري، **مختصر صحيح مسلم**، باب كراهة للرجل أن يكون لعّاناً، رقم الحديث (١٨٢٢)، ص٤٨١.

[5] التِّرمذي، **السنن**، تحقيق مصطفى محمَّد حسين الذّهبي (القاهرة: دار الحديث، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م)، كتاب المناقب، رقم الحديث (٣٨٩٥)، ٥٢١/٥.

[6] المنذري، **مختصر صحيح مسلم**، (طبعة أسيوط)، رقم الحديث (١٣٨٩)، ص٢٧٠.

الشَّريعةَ مبناها وأساسُها على الحِكَمِ ومصالحِ العبادِ في المعاشِ والمعادِ، وهي عَدلٌ كلُّها، ورحمةٌ كلُّها، ومصالحُ كلُّها، وحِكمةٌ كلُّها، فكلُّ مسألةٍ خرجت عن العدلِ إلى الجورِ، وعن الرَّحمةِ إلى ضدِّها، وعن المصلحةِ إلى المفسدةِ، وعن الحكمةِ إلى العبثِ، فليست من الشَّريعةِ، وإن أدخلت فيها بالتَّأويلِ، فالشَّريعةُ عدلُ اللهِ بين عبادِه، ورحمتُه بين خلقِه، وظله في أرضِه، وحكمته الدَّالةِ عليه، وعلى صدقِ رسولِه ﷺ أتمَّ دلالةٍ وأصدقها"[1].

١٤. تفريق النظر في أجزاء الكلام الواحد في قضية واحدة لا يفيد إلاّ معنى ظاهرِ النَّصِّ بحسب اللسان العربي:

فلا يمكن من خلال النَّظر إلى جملةٍ واحدةٍ من مجموع جملٍ أن يستنبط المساق الَّذي خرج عليه النَّصُّ بجملته، وإنَّه يدلُّ على فهم مفرداتها، ولفهم الغرض الَّذي خرج من أجله؛ لا بُدّ من الجمع بين جميع الأجزاء، فقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ البَيْعَ﴾ (البقرة: ٢٧٥) فقط لا يدلُّ إلاّ على حلِّ البيع، أمَّا بالجمع بين الجمل السَّابقة واللاحقة فيمكننا التَّوصل إلى غرض السوق، وهو نفي التفرقة بين البيع والرِّبا[2].

١٥. يُنَزَّل فهم الكلام اللاحق على فهم الكلام السَّابق:

يقول في هذا الصَّدد: "المدني من السور ينبغي أن يكون منْزلاً في الفهم على المكي، وكذلك المكي بعضه مع بعض، والمدني بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنْزيل، وإلاّ لم يصحَّ، والدليل على ذلك أنّ معنى الخطاب المدني في الغالب مبني على المكي، كما أنَّ المتأخر من كلٍّ واحدٍ منهما مبني على متقدمه، دلّ على ذلك الاستقراء"[3].

وسبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

---

[1] ابن القيِّم، محمَّد بن أبي بكر، **إعلام الموقعين عن ربِّ العالمين**، تحقيق وتعليق عصام الدِّين الصَّبابطي (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م)، ٣/٥.

[2] الشاطبي، **الموافقات**، ٣/٢٩٢ وما بعدها.

[3] الشاطبي، **الموافقات**، ٣/٣٠٤.

ثبت المصادر والمراجع

ابن القيِّم، محمَّد بن أبي بكر، **إعلام الموقعين عن ربِّ العالمين**، تحقيق وتعليق عصام الدِّين الصَّبابطي (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م).

ابن تيميَّة، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرَّحمن بن محمد النَّجدي (بيروت: مؤسسة الرِّسالة، ١٣٩٨هـ).

ابن جزي، محمّد بن أحمد، **قوانين الأحكام الشَّرعيّة ومسائل الفروع الفقهيّة** (بيروت: دار العلم للملايين، د.ط، د.ت).

ابن حزم، أبو محمّد علي بن أحمد، **المحلى** (بيروت: المكتب التجاري، د.ط، د. ت).

ابن قدامة، موفق الدِّين عبد الله، **المغني** (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م).

ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، **سنن ابن ماجه**، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي (الرياض: شركة الطباعة العربية، ط٢، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م).

ابن نجيم، زين العابدين بن إبراهيم، **الأشباه والنّظائر**، تحقيق عبد العزيز محمّد الوكيل (مطابع سجل العربي، د.ط، د.ت).

أبو القاسم حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية** (بيروت: دار ابن حزم، ط٢، ١٩٩٦م).

أبو داود، **سنن أبي داود مع بذل المجهود** (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط).

البخاري، **صحيح البخاري بشرح الفتح**، مراجعة وتقديم وتعليق طه عبد الرؤوف، ومحمد مصطفى الهواري، والسيد محمد عبد المعطي (مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م).

بوهراوة، سعيد بن محمد، **البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النَّصِّ الشَّرعيِّ** (عمَّان: دار النَّفائس، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م).

التِّرمذي، **سنن التِّرمذي**، تحقيق مصطفى محمَّد حسين الذّهبي (القاهرة: دار الحديث، ط١، ١٤١٩ هـ/١٩٩٩م).

حسنة، **بيت المال في الإسلام**، سلا نجور نموذجاً، رسالة غير منشورة مقدَّمة إلى كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانيَّة، بالجامعة الإسلاميَّة العالميَّة – ماليزيا.

حيدر، علي، **درر الحكام شرح مجلة الأحكام**، تعريب فهمي الحسيني (بغداد: مكتبة النهضة، د.ط، د.ت).

الريسوني، أحمد، **نظرية التَّقريب والتَّغليب وتطبيقها في العلوم الإسلاميَّة** (المنصورة: دار الكلمة، ط١، ١٣١٨هـ/١٩٩٧م).

الرملي، شمس الدين، **نهاية المنهاج إلى شرح المنهاج** (القاهرة: شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، د.ط، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م).

السرخسي، شمس الدين، **المبسوط** (بيروت: دار المعرفة، ط٣، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م).

السّيوطي، جلال الدِّين عبد الرَّحمن، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، تصحيح محمَّد جاد المولى ومحمَّد أبي الفضل وعلي البجاوي (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٨٦م).

السّيوطي، **صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام** (بيروت: دار المعرفة، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م).

الشافعي، محمّد بن إدريس، **الأم** (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م).

الشَّافعي، محمَّد بن إدريس، **الرِّسالة**، شرح وتعليق عبد الفتاح كبارة (عمان: دار النَّفائس، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م).

الشَّاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تخريج عبد السَّلام عبد الشَّافي (بيروت: دار الكتب العلميَّة، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م).

الغنيمي، عبد الغني، **اللباب في شرح الكتاب**، تحقيق محمد محيي الدين الخطيب، (القاهرة: دار الكتاب العربي، ط٤، ١٣٨١هـ/١٩٦١م).

القرافي، شهاب الدِّين أبو العباس أحمد بن إدريس، **الفروق**، دراسة وتحقيق محمّد أحمد سرّاج، وعلي جمعة محمّد (القاهرة: دار السّلام، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م).

الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، تحقيق محمد عدنان درويش (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م).

مالك بن أنس، **الموطأ** (بيروت: المكتبة العصرية ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١).

المرتضى، أحمد بن يحيي، **البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأنصار** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م).