



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2025-8-10

تاريخ القبول: 2025-9-30

طبيعة المعرفة الفقهية وموازنتها بين التنظير والتطبيق -مدخل إلى إبستمولوجيا علم الفقه-

عبد الله البقالي⁽¹⁾abdeallahalbakkali@gmail.com

ملخص:

يهتم هذا البحث بدراسة الطبيعة المعرفية لعلم الفقه من خلال ثلاثة إشكالات: مدخلة العقل في علم الفقه، المعرفة الفقهية بين الإطلاق والنسبية، المعرفة الفقهية بين القطع والظن، وتنطلق في ذلك أول ما تنطلق من استحضار مقررات نظرية المعرفة الإسلامية المتأسسة على المذهب العقلي كما عبر عن معاقده الكبرى القرآن الكريم وفصل أصوله وقواعده علم الكلام، ثم يتوسع البحث على ضوء ذلك فيرصد موارد هذه الإشكالات الثلاثة على مستوى التنظير الأصولي بما يقدمه من أساس فلسفي أولاً، ومستوى التطبيق العملي كما يتجلى في الممارسة الفقهية على مستوى عامة المسائل التفصيلية ثانياً، لتصل في نهاية المطاف إلى استنتاج الموازنات المتفردة التي قامت عليها المعرفة الفقهية في كل إشكال من الإشكالات الثلاثة، هذه الموازنات التي جعلت علم الفقه نموذجاً رائداً مرئياً وإبداع العقل الإسلامي، نموذج يجمع بين محاسن النظريات المعرفية والأخلاقية وتحترز عن أكثر مشاكلها القديمة والحديثة.

الكلمات المفتاحية:

العقل، العقلانية، التحسين والتقييح، المصلحة والمناسبة، الإطلاق والنسبية.

(1) دكتوراة في العقيدة والفكر الإسلامي، جامعة عبد المالك السعدي، المغرب.

للاقتباس: البقالي، عبد الله، طبيعة المعرفة الفقهية وموازنتها بين التنظير والتطبيق: مدخل إلى إبستمولوجيا علم الفقه، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 10، ع 3، 2026، 39-10.

© نُشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص بتنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان ما إذا أجريت عليه أي تعديلات، ولا يجوز استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received : 2025-8-10

Accepted : 2025-9-30



The Nature of Jurisprudential Knowledge and its Balance between Theory and Application: An Introduction to the Epistemology of Islamic Jurisprudence

Abdullah Al-Baqali⁽²⁾abdeallahalbakkali@gmail.com

Abstract:

This research explores the epistemological foundations of Islamic jurisprudence by addressing three central issues: the role of reason in legal theory, the tension between absoluteness and relativity in jurisprudential knowledge, and the balance between certainty and conjecture. Beginning with the rationalist orientation of Islamic epistemology as articulated in the Qur'an and elaborated through Kalam, the study traces the roots of these problems both in philosophical theorization and in their practical manifestations within detailed jurisprudential rulings. It ultimately shows that jurisprudential knowledge rests on distinctive equilibria in each domain, making jurisprudence a dynamic model of intellectual flexibility and creativity—one that integrates the strengths of epistemological and ethical theories while avoiding many of their classical and modern pitfalls.

Keywords:

Reason, rationality, Good and Evil, Benefit and Expediency, Absoluteness and Relativity.

(1) PhD in theology and Islamic Thought, Abdelmalek Essaâdi University, Morocco.

Cite this article as: Al-Baqali, Abdullah, "The Nature of Jurisprudential Knowledge and its Balance between Theory and Application: An Introduction to the Epistemology of Islamic Jurisprudence," *Journal of Namaa*, Nama Center, Egypt, V 10, issue 3, 2026, 10-39.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read, and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

مقدمة:

يتبوأ علم الفقه بين المعرفة الإسلامية موقع المحور الذي تؤدي إليه كل العلوم، فهو إلى جانب علمي العقيدة وعلم التصوف مقصد المقاصد من كل علوم الشريعة، وإذا كان علم العقيدة فنا محصورا في قضايا معدودة وعلم التصوف علم تجربة وذوق أكثر مما هو قواعد ومسائل، وما كان منه كذلك كعامة الآداب والأحكام تراه راجعا إلى علم الفقه متداخلا معه، فيصح إذن أن يقال إن علم الفقه هو أجل العلوم الثلاثة وقطب دائرتها وملاك نظامها ونبع عطاياها ومورد اتصالها، وكما كان التشريع التفصيلي للأخلاق الإسلامية والتجلي الأمثل لفلسفته العملية، فأجدر به أيضا أن يعتبر أيضا تجليا لنظرية المعرفة الإسلامية، وتعبيرا عن خصوصياتها وتفرداتها إن كان لها من تفرد وخصوصية، ومن هذا جاءت هذه المقالة تتغيا توضيح الطبيعة الفلسفية التي ينبثق منها علم الفقه وتحقيق القول في موازناته المعرفية، والتوصل من خلال ذلك إلى استشفاف الإمكانيات التي تحققت بها المعرفة الإسلامية؟ والأبعاد التي استطاعت الوصول إليها.

وبتقليب جنبات الموضوع يتضح أن مدار الكلام في تحرير طبيعة أي علم يدور على عدة أركان متلازمة تقريبا وإن كانت متغايرة، الأول: استقلالية العقل فيه بالحكم أو بعبارة أخرى: مدى مدخلية العقل النظري فيه، ومن خلال هذا الركن ستتجلى طبيعة هذا العلم هل هو علم عقلي قائم على الضرورة العقلية أم علم وضعي جعلي يتشكل حسب إرادة واضعه ولا يعرف إلا من خلال النقل والاستقراء، الركن الثاني: علاقته ومدى ارتباطه بالواقع الخارجي، ومن خلال هذا ستتضح لنا ما هو الأولى به من أحكام النسبية والإطلاق والواقعية والمثال، والركن الثالث: قوة الحسم فيه ودرجة ثبوته بين مراتب الإدراك، وهنا ستتجلى صفات ذلك العلم من اليقين والظن والاحتمال والافتراض.

وبهذا يتفرع الإشكال الذي تنبني عليه هذه المقالة إلى ثلاثة أسئلة كبرى:

-ما مدى مدخلية العقل في علم الفقه؟

-ما موقع علم الفقه بين النسبية والإطلاقية والواقعية والمثالية؟

-ما هي رتبة علم الفقه بين الظن واليقين، سواء على مستوى ثبوت مسائله التفصيلية أو على

مستوى صبغته العامة النهائية؟

هذه ثلاثة إشكالات يحتاج كل واحد منها إلى معقد خاص يحرر وجه الصواب فيها، وقبل الشروع في

ذلك هناك نقطتان مهمتان لا بد من أخذهما بعين الاعتبار:

أولاً: أنه لا بُدَّ لاستكمال الصورة عن طبيعة المعرفة الفقهية من وضعها ضمن سياقها من المعرفة الإسلامية عامة، فمن ثم يتعين عرض هذه الإشكالات أو الأجوبة المحتملة عنها أياً كانت على قواطع نظرية المعرفة المتقررة في التراث الإسلامي المتمثلة كما هو واضح في المذهب العقلي كما يقدمه التراث الكلامي والفلسفة الإسلامية بما يقوم عليه من أصول وموازنات على رأسها: القول بالأولويات والضرورة العقلية، ثم إمكان اليقين، والقول الميتافيزيقا، انتهاء إلى الواقعية في إدراك العالم، وما يتبع هذه الأصول من المستلزمات المنطقية والمعرفية التي تطبق على مراعاتها كل فروع المعرفة الإسلامية. فلا بُدَّ من دراسة نظرية المعرفة الفقهية ضمن هذه الأصول لنرى مدى مطابقتها معها وخصوصياتها في تطبيقها ومعالجة الإشكاليات التي تطرح في تلاؤمهما، فالمذهب العقلي إذن هو الخلفية الفكرية لهذه المقالة وهو الروح الذي ينبثق منه تحليلها وتركيبها.

ثانياً: إنَّ عامة إشكالات هذا البحث ومقولاته قد بحثه علم الأصول إن بالقوة في فحوى مسائله أو بالفعل، وبذلك برهن علم الأصول مجدداً أنه ليس مجرد قواعد للاستنباط والقياس والترجيح فقط بل هو فلسفة تشريعية كاملة، ومن ثم فإن هذه المقالة لا تبتدع فتح باب جديد ولا تتقحم أرضاً غير مكتشفة، بل قصارى عملها ثلاثة أمور؛ الأول: ترجمة هذه المسائل من لغة علم الأصول إلى لغة الفلسفة. الثاني: التقصيد والغايات أي تحليل خيارات علم الفقه المعرفية وبيان الآفاق التي تنفتح عليها والأبعاد التي يمكن أن تتخذها. الثالث: تركيز الكلام وتجميع ما اقتصرنا في تناوله على سياقات عارضة كمسألة رتبة علم الفقه بين القطع والظن التي تناولوها في سياق تحرير ونقد تعريف علم الفقه، وقضية واقعية أو مثالية علم الفقه التي تناولوها عارضا في بحث مسألة ما الذي خاطب الله به كل مجتهد من فروع قضية: هل كل مجتهد مصيب. وسنرى كيف أنه وإن كان الموضوع واحداً فإنَّ الاعتبار الفلسفية لها تأثير في توجيه المسألة وقد تؤدي إلى عكس بعض التصنيفات، حيث يصنف رأي ما قريباً إلى رأي آخر بالاعتبار الأصولي لكن حين تنتقل إلى الاعتبار الفلسفي سيبدو أبعد ما يكون عنه كما سنرى ذلك في بحث طبيعة الحكم الفقهي عن قريب.

أما المنهج المعتمد في هذا البحث فإنه يركز بالأساس على المنهج التحليلي كما هو مقتضى مباحث نظرية المعرفة، ثم بالدرجة الثانية المنهج النقدي والمقارن.

وبالنسبة للدراسة السابقة فمع تناول هذه الموضوعات جزئياً في كتب الأصول، لم أر في حدود اطلاعي المتواضع من تناولها بهذا التجميع والتركيب مع التعبير عنها بلغة نظرية المعرفة ومناقشتها في ضوء إشكالاتها.

أخيرًا تأتي خطة البحث كما تقتضيه فروع إشكاليته على ثلاثة مباحث: المبحث الأول: مدخلية العقل في علم الفقه وطبيعته المعرفية، والمبحث الثاني: الحكم الفقهي بين النسبية والإطلاق، المبحث الثالث: المعرفة الفقهية بين الظن واليقين.

المبحث الأول: مدخلية العقل في علم الفقه وطبيعته المعرفية

يرجع إشكال مدخلية العقل في علم الفقه بالدرجة الأولى إلى الخلاف في قضية التحسين والتقبيح العقلي، فإذا ثبت القول بالتحسين والتقبيح العقلي ثبت أن مجال الأفعال الإنسانية التي يتعلق بها علم الأخلاق، ومن ورائه علم الفقه - باعتباره تفصيلًا لقانون السلوك الأخلاقي في الإسلام وتشريعًا قانونيًا يتأطر بإطاره - سيكون من مجالات الضرورية العقلية، ومن ثم سيكون للعقل في باب الأفعال وعلم الفقه وعلم الأخلاق حكم يستقل العقل بإدراكه، مما يعني أن طبيعة علم الفقه ستكون كطبيعة علم الأخلاق طبيعة عقلية قائمة على التجريد والضرورة العقلية، ويمكن تبعًا لذلك أن يستقل العقل فيها بالإثبات والنفي. وأما إذا نفينا التحسين والتقبيح العقلي فلن تكون الأفعال الإنسانية من مجالات الضرورة العقلية ومن ثم لن يكون للعقل حكم ولا كلمة في شيء منها، وعلى هذا ستكون طبيعة علم الأخلاق ومن ورائه علم الفقه طبيعة وضعية جعلية يعني من باب الحكم الوضعي، ومن ثم لن يكون علمًا عقليًا بأي حال من الأحوال⁽³⁾. ومن أقوى ما يدل على تجليات هذا الربط بين مدخلية العقل في علم الفقه وبين قضية التحسين والتقبيح أنك ترى مثبتي التحسين والتقبيح العقلي يجعلون العقل المصدر الأساسي لإثبات الأحكام الشرعية، ويصرحون أنه هو المستند المعتمد في إثبات كثير من أمهات الأصول العملية، كوجوب شكر المنعم في الجملة ووجوب النظر لمعرفة الله تعالى وهكذا⁽⁴⁾، والنفاة يصرحون بأنه ليس للعقل أي مدخل في إثبات الحكم الشرعي إلا إذا دعمته مقدمة أخرى تفتح الباب لإعماله كما في الاستصحاب، يقول أبو حامد الغزالي: «اعلم أن الأحكام السمعية لا تدرك بالعقل، لكن دل العقل على براءة الذمة عن الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثته الرسل عليهم الصلاة والسلام وتأييدهم بالمعجزات، وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع ونحن على اصطحاب ذلك إلى أن يرد السمع»⁽⁵⁾. وعلى كل يجب التأكيد هنا أن القول بالتحسين والتقبيح العقلي وجعل العقل أحد المصادر التي تثبت الأحكام الشرعية لا يعني صبغ علم أصول الفقه بالصبغة العقلية؛ لأنَّ مناط التحسين والتقبيح إثبات

(3) قضية التحسين والتقبيح، عبد الله البقالي، دار ركاز، عمان، ط1، 2021م، ص40.

(4) انظر في ذلك: قضية التحسين والتقبيح، عبد الله البقالي، ص96-97.

(5) المستصفي، أبو حامد الغزالي، 218-217/1.

الحكم الشرعي في الفقه لا إثبات الحكم الأصولي، بل قصاره أن العقل سيكون من جملة الأدلة الأصولية إلى جانب أدلة سمعية أخرى. وهنا سيكون تفصيل قواعد الاستنباط من دليل العقل من القواعد العقلية التي يستقل العقل بإثباتها، لكن هذا لا يطل بالضرورة سائر القواعد التفصيلية الأخرى.

هذا عن مدخلة العقل في علم الفقه نظرياً. فهل الأمر كذلك في مقام العمل؟ الواقع أنّ استقلال الدليل العقلي في علم الفقه عملياً شيء آخر فحتى أعتى مثبتي التحسين والتقييح العقلي الذين بالغوا فيه إلى درجة أن فصلوا شريعة عقلية فرضوها بأرائهم على الله تعالى كما في تعبير ابن قيم الجوزية⁽⁶⁾، لم يهتموا بتفصيل قواعد استنباطية خاصة من العقل بل تواردوا على تسليم استنباط الأحكام إلى الأدلة السمعية كما يفعل سائر الأصوليين.

هذا أبو الحسين البصري (636هـ) مثلاً أحد عمداء الفكر الاعتزالي المتأخرين ومؤلف كتاب المعتمد أحد أهم المراجع المؤسسة لعلم الأصول، لم يزد في تفصيله لما أخذ الأحكام الشرعية على تعدد الأدلة الشرعية المعروفة عند سائر الأصوليين، فذكر القرآن والسنة والإجماع والقياس والاستصحاب، ولم يزد في مدخلة العقل على ما ذكره الغزالي عن الاستصحاب فنصّ على أن دور العقل البقاء على الحكم الأصلي من الحظر أو الإباحة على حسب الخلاف فيه إلى أن يرد دليل ينقل عن هذا الأصل⁽⁷⁾.

نعم فصل القائلون بالتحسين والتقييح قواعد مجتمعة محصورة جداً للاستنباط من العقل، لكنهم حصروا عملها في زمان الجاهلية قبل ورود الشريعة أما بعد ورود الشريعة فطبقوا على التسليم للوحي. وما عدا ذلك انحصر أثر الخلاف في التحسين والتقييح العقلي فقهيّاً في مسألة نظرية محضة، وهي: من السابق في إنشاء الأحكام؟ هل العقل هو الذي ينشئها ثم يأتي الشرع ليؤكد لها ويسبل عليها صبغة الالتزام ويفصل ما يحار فيه العقل منها؟ أم أن الشرع هو المنبثق للأحكام وبالتالي لا حكم قبل الشرع؟ وقد لخص التاج السبكي في جمع الجوامع معاهد هذه المسألة مفرعاً أثر الخلاف في التحسين والتقييح على مستوى الفقه وأصوله فقال: «وشكر المنعم واجب بالشرع لا بالعقل، ولا حكم قبل الشرع بل الأمر على ورود، وحكمت المعتزلة العقل، فإن لم يقض فثالثها لهم الوقف عن الحظر والإباحة»⁽⁸⁾.

يعني أنّ أساس إثبات الأحكام الشرعية في مذهب الأشاعرة هو الشرع ومن ثم فلا حكم قبل ورود الشرع، وقوله «وحكمت المعتزلة العقل» هذه المسألة مفروضة بما قبل البعثة، قال جلال الدين المحلي

(6) مفتاح دار السعادة ومنشور أهل الولاية والإرادة، ابن قيم الجوزية، بدون تحقيق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2012م، 333/2.

(7) المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، تحقيق خليل الميسر، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط. ت، 6/1.

(8) البدر الطالع في حل جمع الجوامع، جلال الدين المحلي، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط1، 2015م، ص15-17.

في شرح هذا الموضوع: «وحكمت المعتزلة العقل في الأفعال قبل البعثة»⁽⁹⁾، فما قضى العقل بحسنه جاز وما قضى بقبحه فهو حرام أو مكروه وما لم يستطع الحسم في حسنه أو قبحه، اضطربوا فيه على ثلاثة أقوال: قيل: الإباحة. وقيل: الحظر. وقيل: التوقف عن الحكم.

هذه القاعدة التفصيلية الوحيدة التي تذكر عن المعتزلة في تفصيل طريقة استنباط الأحكام الفقهية من العقل، وتتلخص في الإجابة عن سؤال واحد وحيد: ماذا ينبغي أن يفعل أهل الفترة قبل الأنبياء صلوات الله عليهم في المسائل التي عجز فيها العقل عن إدراك الحسن والقبح؟ وقد اختلف مثبتو التحسين والتقبيح في الإجابة عنه على ثلاثة أقوال. هذا موضع يدعو إلى الاعتبار، انظر لما فصلوا القول في إجراء قاعدة واحدة اضطربوا في مؤداها كل هذا الاضطراب المتباين.

وقد استدرك البدر الزركشي على التاج السبكي في شرحه على هذا الموضوع فأورد عليه أن عبارته توهم أن المعتزلة اعتمدوا على العقل في استخراج الأحكام الشرعية بينما هم كسائر المسلمين في الفقه، وأن الخلاف في التحسين والتقبيح لا يعدو هذا الاعتبار النظري المتقدم آنفاً، ونص كلامه: «قوله: (وحكمت المعتزلة العقل) يقتضي أن مذهبهم أن العقل منشئ للحكم مطلقاً وليس كذلك، بل التحقيق في النقل عنهم أنهم قالوا: الشرع مؤكد لحكم العقل فما أدركه من حسن الأشياء وقبحها كحسن الصدق النافع والإيمان وقبح الكذب الضار والكفران، وليس مرادهم أن العقل يوجب أو يحرم»⁽¹⁰⁾.

بغض النظر عن النقاشات الدقيقة التي تثار في هذا الموضوع يبقى كلام الزركشي صحيحاً تماماً على مستوى العمل في الفقه، نعم لقد نص القائلون بالتحسين والتقبيح على مسائل كلية كبرى أثبتوا وجوبها بالعقل، لكن هذا الإثبات يجيء غالباً في مسائل لها أصداء كلامية، كمسألة وجوب النظر وإثبات أصل التكليف وإثبات وجوب نصب الإمام، وليس لها كبير جدوى على التفصيلات والتفريعات الفقهية التي هي صلب عمل الفقيه المرتكز على الأحكام الاجتهادية.

وبالتالي يمكن الحسم هنا أنَّ الخلاف في منشأ الحكم الأخلاقي وطبيعته في الفكر الإسلامي بقي نظرياً، ولم تترتب عليه أي آثار عملية على مستوى التفصيل، وبالتالي أطبق الجميع على تفريع الكلام في علم الفقه حسب الأدلة السمعية الأصولية، دون رد شيء منها إلى العقل المحض أو التحسين والتقبيح، ومن ثم قد تجد في تاريخ الفكر الإسلامي متكلماً وأصولياً معتزلياً وآخر أشعرياً يختلفان في المسائل الكلامية ويتباينان في قضية التحسين والتقبيح لكنهما ينتميان معا إلى المذهب الفقهي نفسه فتجدهما شافعيين معاً أو حنفيين مثلاً، مناهما الفقهي واحد وإن كانت منطلقاتهما النظرية مختلفة.

(9) السابق، 16.

(10) تشنيف المسامع، بدر الدين الزركشي، تحقيق أبي عمرو الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م، 49/1.

ومن هذا لا يعرف عن أحد أنه جعل لقضية التحسين والتقبيح آثاراً فقهية إلا نجم الدين الطوفي في كتابه درء القول القبيح⁽¹¹⁾، لكنه وقع بسبب تكلف ذلك في أخطاء وخيمة وتجاوزات عديدة أحصاها صاحب هذا البحث في محور خاص من كتابه قضية التحسين والتقبيح⁽¹²⁾، يخرج بنا اقتباسها هنا عن صميم الموضوع.

الخلاصة إنَّ لعلم الفقه ناحيتين اثنتين: أولاهما: الناحية العملية وهو بهذا الاعتبار علم نقلي في جملته مبني على الأدلة السمعية، مصلي يتأسس على مراعاة المصلحة والمفسدة. والثانية: ناحية التأصيل النظري وفيها مذهبان: مذهب يصبغ علم الفقه بصبغة عقلية حيث يعتبر العقل هو المؤسس الأول للأحكام الشرعية لأنه هو الذي يحدد الفضائل العليا والكيلات الأخلاقية التي في ضوئها جاءت الاعتبارات الشرعية والتفصيلات التفريعية. والمذهب الثاني: مذهب من يرى أنه لا مدخلية للعقل في الأفعال الإنسانية، وعليه فعلم الفقه معزول عن اعتبار العقل وضعي بالكامل، وحتى تلك الاعتبارات المصلحية التي لها اتصال كبير وسند وثيق بالعقل فإنَّ رجال هذا المذهب يستندون في التأصيل لها بالكامل إلى الشرع، فيأخذون بالمصلحة لأنهم علموا باستقراء تصرفات الشرع أنه يبني أحكامه على جلب المصالح ودرء المفاسد لا لأن ضرورة عقلية هي التي حتمت عليهم شيئاً من ذلك.

بقي هنا سؤال مهم ينبغي أن يطرح في هذا المقام: لماذا لم يطرد القائلون بالتحسين والتقبيح أصولهم النظرية فيفرعوا الأحكام الفرعية في الفقه بالعقل المباشر إضافة إلى الأدلة الشرعية السمعية؟
الجواب: أنَّ ما فعلوه كان أقصى ما يمكن أن تسمح به طبيعة العقل العملي في بناء علم الأخلاق، ولأجل فهم هذا جيداً ينبغي أن نأخذ فكرة عن أصول العقل العملي وخصائصه في بناء علم الأخلاق. يجب أن نعرف أولاً أنَّه كما يوجد للعقل النظري أصول ومبادئ ينطلق منها عمله وترجع إليها استدلالاته، وهي: مبدأ الهوية، ومبدأ التناقض، ومبدأ العلية. فكذا إن للعقل العملي أصولاً ومبادئ ترجع إليها أحكامه واستدلالاته، وأهمها وأقواها هذه الثلاثة التي تتفرع بالتشقيق إلى عدة قواعد جزئية: -مبدأ الكمال: وصيغته: افعل ما يكمل وجودك ويكمل غيرك، واترك كل ما ينقصك وينقص غيرك، والمراد بالكمال هنا: تحصيل الماهية ما يتوقف عليه وجودها واستمرارها، وبناء على هذا فلكل ماهية ما به يحصل كمالها، فتحصيل الغذاء وسلامة الأعضاء مثلاً من كمال الإنسان ونعومة الصوف ووفرته من كمال الضأن وهكذا... فالمقصود بالكمال هنا مفهوم فلسفي محدد نستطيع تحديد مناطاته

(11) درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح، نجم الدين الطوفي، تحقيق أيمن شحادة، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ط1، 2005م، ص123.

(12) قضية التحسين والتقبيح، عبد الله البقالي، ص33-36.

ولوازمه حسب كل ماهية وليس لفظياً هلامياً غائماً مفتوحاً على عواهنه.

-مبدأ الخير والنفع: وصيغته: افعَل الخير الذي ينفع غيرك، واترك الشر الذي يضر غيرك.

-مبدأ الجمال: وصيغته: افعَل ما يُجَمِّلُك ويُجَمِّلُ غيرك، واترك ما يقبحك ويقبح غيرك⁽¹³⁾.

والقائلون بهذه المبادئ يجعلون الأخذ بها ضرورة عقلية مثلها في ذلك مثل قواعد العقل النظري. وكشأن العقل النظري يستطيع العقل العملي استخلاص الأحكام الكبرى والخطوط العامة لعلم الأخلاق كما يفعل العقل النظري في الميتافيزيقا، لكنّه إذا جاء إلى التفاصيل والجزئيات والموازنات وغيرها مما يقتضيه بناء شريعة قانونية متكاملة، لا بُدَّ له أن يستعين بموارد خارجية تعينه في بناء معادلاتها المعقدة: فهناك الأعراف من جهة، وهناك إمكانيات وإكراهات الواقع المحدود من جهة ثانية، وهناك العلوم التجريبية الجزئية التي لا بُدَّ منها لتحديد طبيعة وعواقب كثير من الأشياء والأفعال من جهة ثالثة، هذا إضافة إلى العوامل الكثيرة التي تؤثر في تشكيلات وتمثيلات القيمة الأخلاقية الواحدة. فقيمة العفاف مثلاً أصل أخلاقي عقلي عام، لكن تشكيلات العفاف في تشكيلات اللباس تختلف باختلاف الظروف والأحوال، ومن هنا تتدخل اعتبارات الزمان والمكان وموارث الأعراف والتقاليد وموازنات القيم والمنافع إلى غيرها من العناصر، وكل ذلك مما لا يمكن الحسم فيه بالعقل المحض.

فلا بُدَّ للعقل العملي إذن من موارد أخرى لتحقيق المقدمة الأولى التي تدرس جوانب الفعل حتى يصلح تطبيق المقدمة الأخلاقية الكبرى النابعة من الأصول الثلاثة المتقدمة عليه بعد ذلك.

فهاهنا مقامان: الأول: مقام تأسيس القيم الأخلاقية الكبرى، وهذا علم عقلي يمكن تأسيسه بالعقل المحض بناء على القول بالتحسين والتقبيح العقلي، وهذا المقام بالنسبة للفلسفة العملية بمثابة الميتافيزيقا في الفلسفة النظرية ومن هنا جمعها الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت تحت اسم الميتافيزيقا، يقول في كتابه الأسس الميتافيزيقية للأخلاق: «يمكننا أن ندعو فلسفة تجريبية كل فلسفة تستند على مبادئ التجربة، وفلسفة خالصة كل فلسفة تعرض نظرياتها صادرة عن مبادئ أولية فقط، ولما كانت هذه الفلسفة أولية أطلقنا عليها اسم المنطق ولكن إذا كانت مقيدة بموضوعات محدّدة للفهم فإننا نطلق عليها الميتافيزيقا، ومن هنا تنشأ فكرة ميتافيزيقا مزدوجة: ميتافيزيقا الطبيعة وميتافيزيقا

(13) انظر في تفصيل هذه المبادئ وتفرعاتها: شرح أصول الكافي، صدر الدين الشيرازي، تحقيق محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات، طهران، د. ت. ط، ص 24-25، (مقدمة علي العابدي). وتجدر الإشارة إلى أنّ للفيلسوف إيمانويل طريقة أخرى في التأسيس لمبادئ العقل العملي تقترب من هذه الفحوى وإن كانت تنزع أكثر إلى الصورية، انظرها في: نقد العقل العملي، إيمانويل كانت، ترجمة غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008م، ص63.

الأخلاق، وحينئذ يكون للطبيعة فوق جزئها التجريبي جزء عقلي وكذلك الأخلاق»⁽¹⁴⁾. والمقام الثاني: تفصيل شريعة فقهية قانونية على أصول القيم الأخلاقية العامة، وهذا باب محتدم تتداخل فيه المعطيات والاعتبارات ولا يستقل العقل فيه لوحده، وهذا المقام بالنسبة للفلسفة العملية بمثابة الطبيعيات الفلسفية أو العلوم الجزئية في الحكمة النظرية، يوطرها العقل ولكنه لا يستقل فيها بالإثبات والنفي، وهذا المقام هو مقام علم الفقه.

من هذا نعلم أنه لم يكن للقاتلين بالتحسين والتقبيح أي خيار آخر، وأنهم لم يخالفوا مقتضى موقفهم في العقل وطبيعة علم الأخلاق أكثر مما عرفوا حدوده ووقفوا على مبلغ إمكاناته، فقد انطلقوا في الفقه من عمل العقل، واستصحبوا عمله في قواعد المصلحة والمناسبة التي يستعملها مثبتو التحسين والتقبيح على أنها من تفاصيل ومستندات العقل العملي، ويستعملها غيرهم على أنها قواعد تفرض اعتبارها الأصول الشرعية والنتيجة واحدة.

هذا هو الباب العملي لدخول العقل إلى علم الفقه مدخل المصلحة والمنفعة، وتلك هي نسبته إلى العقل ومدى استقلال العقل فيه، لكن إلى مدى يغطي هذا المبدأ علم الفقه؟ وهل يمكن عده ركيزة دائمة الحضور عمليا أم أنها مجرد اعتبار من الاعتبارات ومستند إلى جانب عدة مستندات؟

الجواب: أن مبدأ الخير والنفع، أو بحسب العبارة الأصولية المقاصدية: «جلب المصلحة والمنفعة ودفع المفسدة» ليس انتقائياً في علم الفقه يحضر في بعض الأحكام دون أخرى، ولا ثانوياً يتوارى وراء اعتبارات أخرى قد ترجح عليه أو تحول دونه، بل هو مبدأ متجذر يؤسسه أول ما يؤسسه النص، وعام يحضر في كل الأحكام الشرعية بما فيها تلك أحكام العبادات التفصيلية الموغلة في التعبد، هذا الشهاب القراني يصير في تعريف الأداء بأنه: «إيقاع العبادة في وقتها المعين لها شرعاً لمصلحة اشتمل عليها الوقت»، ثم قال في تعليل ذلك: «كل أمر تعبدي معناه أنا لا نعلم مصلحته لا أنه ليس فيه مصلحة، طرداً لقاعدة الشرع في عاداته في رعاية مصالح العباد»⁽¹⁵⁾. هكذا يصير الفقهاء والأصوليون على طرد حضور المصلحة والاعتقاد بوجودها استناداً إلى العادة الراسخة الغالبة على الأحكام الشرعية حتى في أوغل الأبواب اختصاصاً بالعبادة كأوقات الصلاة مثلاً، فيفرقون بين وجود المصلحة وبين العلم بها ويقررون أن عدم العلم بها لا يقتضي عدم وجودها.

وفي باب القياس يقرر الأصوليون أنه من شرط العلة التي هي الركن الأعظم في القياس أن تشتمل

(14) أسس ميتافيزيقا الأخلاق، إيمانويل كانت. ترجمة محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، د. ط، 1970م، ص 33-36.

(15) التوضيح والتصحيح لمشكلات شرح التنقيح، محمد الطاهر ابن عاشور، تحقيق عبد اللطيف الشابي، دار السلام، القاهرة، ودار سحنون، تونس، ط 1، 2019م، ص 156.

على وصف مناسب يتضمن حكمة ما، ويعرفون المناسبة بعدة تعاريف تدور في جملتها على معنى الملاءمة العقلية، الترتب المصلحي، قال في الجمع: «المناسب الملائم لأفعال العقلاء عادة، وقيل: ما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً، وقال أبو زيد: ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول، وقيل: وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح كونه مقصوداً للشارع من حصول مصلحة أو دفع مفسدة»⁽¹⁶⁾. ومجموعها يؤكد معنى المصلحة والملاءمة العقلية والمقصدية، وتعداد هذه الأقوال ليس اختلافًا في حقيقة المناسبة؛ لأنَّ هذه جميعًا معان متلازمة متتابعة بل هو اختلاف صياغة وتعبير فقط، أو في أحسن الأحوال اختلاف عن أي هذه المعاني هو صلب حقيقة المناسبة الذي يستتبع ما عداه. وأيا كان فالمقصود هنا أنَّ القياس برمته مؤسس على معنى المصلحة والملاءمة. لأن مبنى القياس كله راجع إلى العلة، ومن شروط العلة أن تكون وصفًا مناسبًا مشتملاً على حكمة، قال في الجمع: «ومن شروط الإلحاق بها-يعني العلة- اشتمالها على حكمة تبعث على الامتثال، وتصلح شاهدًا لإناطة الحكم،... وأن تكون ضابطاً لحكمة»⁽¹⁷⁾. وهكذا يجتمع في منظور الفقهاء النص والقياس جميعاً على التأسيس للمصلحة والتأكيد عليها.

وهنا ثلاث مسائل قد تشكل بظاهرها على قاعدة الاستصلاح وخلفيتها العقلية لكنها عند التعمق تقرر قوة حضور المصلحة وتؤكد مراعاتها عند الفقهاء والأصوليين، فلنأت على معالجتها وتحليلها؛ لأنَّها ربما تشوش بالنسبة لكثيرين على الخلفية العقلية لعلم الفقه.

المسألة الأولى: اختلافهم في العلة التي ثبت مراعاة الشرع لها وإناطته الأحكام بها وثبت أيضاً ترتيب حكمة ومصلحة عليها في العادة، إذا وجدناها في صورة معينة مستوفية لجميع شروطها لكن فقد فيها معنى الحكمة، هل يرتب عليها الحكم مراعاة لليلة باعتبارها الضابط المضطرب أم ينتفي مراعاة للحكمة باعتبارها المقصود بالذات من كل شيء، وقد لخص هذا في جمع الجوامع فقال: «يجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته، فإن قطع بانتفاءها في صورة فقال الغزالي وابن يحيى: يثبت الحكم للمظنة. وقال الجدليون: لا»⁽¹⁸⁾. وقد التفتوا إلى هذه القضية في مسألة أخرى شبيهة بهذه المسألة إذا لم تقل إنها نفسها معبراً عنها بصيغ أخرى، فناقشوا قضية الوصف المناسب الذي تترتب عليه المصلحة عادة إذا وجدناه في صورة أو وضعية يستحيل ترتب المصلحة المقصودة منه عادة أو يترتب عليه بصورة نادرة جداً، هل يراعى ذلك الحكم التفاتاً للوصف الذي هو بمثابة ضابط عام ولا يضرنا تخلف العلة منه

(16) البدر الطالع في حل جمع الجوامع، الجلال المحلي، ص 315-316.

(17) السابق، ص 295-296.

(18) السابق، ص 297-298.

طرْدًا للقاعدة الأصولية فإن كل القواعد قد يتخلف المقصود منها في بعض الصور لكن يطرد مع ذلك حكمها ضبطًا للقوانين أم أنه يقضى بانتفاء الحكم لفقد المقصود منه⁽¹⁹⁾.

وبالجملة؛ فمسألة وجود العلة دون الحكمة من أعوص المسائل في علم الأصول وفي سائر المنظومات القانونية عامة، ومجرد إثارتها واستشكالها في علم الأصول وتكافئ الأقوال فيها دليل على قوة أصل المصلحة وشدة ملاحظته والعناية به.

ولا بُدَّ من التنبيه أن ملاحظة العلة في مثل هذه الصور مع فقد الحكمة عند من يذهب إلى ذلك من الأمور التي قد تجعل بعضهم يظن أنَّ الفقه علم غير عقلي، وليس كذلك لأنَّ اعتبار رسم العلة وطرْد الحكم معها من مقاصد العقل أيضًا، فإنَّ النزوع إلى طرد العلل وإنتاج الأحكام الكلية من أخص خصائص العقل النظري، وقضية تخلف الحكمة عن العلة ظاهرة لا تخلو عنها منظومة قانونية كيف ما كانت، ومن أهم أمثلتها في الحياة العملية: وقوف السائقين عند الإشارة الحمراء احترامًا لقانون السير مع تأكدهم من خلو الطريق تمامًا، ومن أهم صورها وقواعدها التي اتفق عليها الشرع والقانون معاً قضية عدم حكم القاضي بعلمه واعتماده البيّنات وإن أدت إلى مخالفة يقينه سدًّا لباب الظلم في صور أخرى، لهذا يخير القاضي بين الحكم بمقتضى البيّنات أو الامتناع عن الحكم وإحالة الملف إلى قاض آخر حين تسمح له الشروط التنظيمية بذلك.

المسألة الثانية: كثير من مقادير الأعداد في الشرع كتحديد العدة المطلقة بثلاثة قروء، وعدة المتوفى عنها بأربعة أشهر وعشرة أيام، وتوقيت مدة الفيء في أربعة أشهر، وغيرها مما يتصل بأبواب المعاملات، فلا شك أنه يصعب تعيين حكمة ملموسة لهذه المقادير توجد فيها دون غيرها من الأعداد وهذا ما يصبغ عليها صبغة التعبد ويبعدها عن نطاق أي مصلحة يمكن أن يتلمسها العقل.

ولكن عند التدقيق نعرف أنَّه رغم صبغة التعبد التي لا تنكر في تعيين هذا العدد دون غيره، فإن هذا لا يخرج عن نطاق اعتبار المصلحة والمفسدة وبالتالي لا تبتعد هذه الأعداد عن مساحة العقل في تقدير الأمور، وتقرير ذلك أن المصلحة قد تفرض ربط حكم بعدد ما، ونستطيع باعتبار العقل المحض أن نحدد قدرًا أدنى فنقول إنه لا يكفي، ونحدد قدرًا أعلى نحكم عليه بأنه ضار أو بأننا لا نحتاج إليه أو أنه فوق ما يلزم، ثم تبقى مراتب في الوسط تدخل في حيز النافع، وهنا تتدخل سلطة الشرع فتعين من هذا الوسط رقمًا بعينه لأنه أليق من غيره أو لمجرد التحكم أحيانًا أو لأدنى مناسبة أو رمزية أحيانًا

(19) السابق، ص 317. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق علي عبد الباسط مزيد، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط 1، 2017م، ص 597.

أخرى. وحتى وإن افترضنا أنه تحكم محض فإن هذا لا يخرج عن اعتبارات المصلحة والعقلانية لأننا نستطيع أن نحدد من خلال موازين المصلحة وسطاً نافعا، ولا بد من تحديد رقم بعينه فإن وجد مرجح فذاك وإلا فلا بد من تعيينه على كل حال، وهنا نحتاج إلى سلطة عليا ترجح رقما غيره ولن نجد هنا أفضل من تنصيب الشارع.

والاكتفاء بالتحكم في تعيين رقم من المنطقة النافعة أمر موجود في كل المنظومات القانونية، فلا يخلو قانون من تحديد أعداد أو أوقات لأمر عظيمة ترتب عليها مصالح ومفاسد وعطاء ومنع وإدانة وإبراء بمقادير لا مجال في أكثر الأحيان لإثبات خصوصية ما لهذا العدد بالضبط دون آخر، وهذه عينة لذلك من الحياة العملية: استحقاق أوراق الإقامة في كثير من البلدان لمن عاش على ترابها سنتين دون ثلاث ودون سنة ونصف، والجنسية لمن عاش عليها عشر سنوات دون ثمانية ودون خمسة عشر، وتحديد السرعة القصوى في بعض الطرق بمئة وعشرين دون مئة ودون مئة وثلاثين، وفي أخرى بمئة دون أقل أو أكثر، وتحديد الاستحقاق في كثير من الوظائف بسنوات من العمر دون أخرى أقل من ثلاثين في بعض الوظائف، وهكذا قل في العقوبات بالسجن، وفي مقدار المخدرات التي تبدأ عنده العقوبة القانون، وتحديد المبالغ التي ترتبط بها الضرائب، وتحديد استيفاء هذه الضرائب في هذه النسبة دون غيرها، والقائمة بعد ذلك تطول... إذا استحضرنا هذا سنعرف أن كثيراً من التقادير في باب العبادات والحدود راجعة أيضاً إلى قاعدة الوسط النافع وأن كثيراً من الأعداد التي تصنف ضمن التعبد كمقادير الزكاة والحدود والكفارات على رغم قوة حضور التعبد فيها لها قاعدة قوية في الاستصلاح وسند وثيق يصل بها إلى نطاق العقل.

المسألة الثالثة: المسائل المنصوصة المخالفة للقياس والقواعد العامة، بقيت هنا مسألة أخرى يتعين التسليم فيها بمعارضتها لميزان الاستصلاح العقلي وهي تلك المسائل المنصوص عليها المخالفة للقياس والقواعد العامة، وذلك كمسألة المصرة مثلاً، وهي أنثى الحيوان التي يترك حلها ليعظم ضرعها فتباع على أنها حلوب تغريرا، حكم الحديث الشريف بالخيار في ردها ورد صاع من تمر معها إن اختار الرد عوضاً عما استوفى من لبنها⁽²⁰⁾، على خلاف القواعد العامة في الرد بالعيب، وكحصر ربا الفضل في البيوع بأجناس من المبيعات دون أخرى، إلى غيرها... وحتى هذه المسائل لا تبتعد كثيراً عن اعتبار المصلحة والمفسدة ولا تشكل كثيراً على عقلانية علم الفقه، بل هي من الاستثناء التي تؤكد قوة القاعدة، ويتجلى ذلك بملاحظة ما يلي:

(20) حديث المصرة هو ما روي عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «لا تصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر». رواه البخاري في كتاب البيوع، باب إن شاء رد المصرة وفي حلبتها صاع من تمر، رقم: 2151. ومسلم في كتاب البيوع، رقم: 1524.

أولاً: المسائل التي وردت من هذا الباب محصورة على رؤوس الأصابع، وزاد عامة الفقهاء في محاصرتها فنصوا على عدم القياس عليها ومن ثم جعلوا من جملة شروط الأصل المقيس عليه: ألا يخرج عن سنن القياس، وقالوا: «الخارج عن القياس لا يقاس عليه»⁽²¹⁾، وبذلك وفقوا بين حق القياس والاستصلاح والعقلانية والتقصيد في طرد قواعدها، وحق النص في اعتباره والخضوع لصاحب الشريعة في حدود ما ورد فيه.

ثانياً: أغلب هذه المسائل إذا لم تقل كلها خلافة بين الجمهور، بين من يغلب القياس ويتأول النص ليوافق القواعد العامة وبين من يرجح النص ويغلب حق صاحب الشرع، وجدلية النص والقياس لا تخلو منها منظومة قانونية ما بهذا الشكل أو ذلك⁽²²⁾.

ثالثاً: لو لم يكن في هذه المسائل أي مصلحة لكان لها وجه في العقل والمقاصد؛ لأنها إلى جانب سائر الأحكام التعبدية تؤكد حضور حق العبادة لله واتباع رسوله في التشريع ليمتاز هل يترك المكلف حيناً لطاعة الله ورسوله أم لا أم أنه يحصر على تحصيل مصلحته فقط، وهل يسلم لله ورسوله في ما لا يدركه عقله أم لا يثق إلا بما بلغه عقله فحسب، وذلك اعتبار مهم لشريعة تريد أن تجمع بين اعتبار الدنيا والآخرة معاً.

الحق أن المشكلة الحقيقية للمنظومات القانونية لا يرجع إلى شيء من هذه الأمور لأنها طبيعية جداً، بل أصل الإشكال في اختلاف فلسفة هذه المنظومات في تحديد المصالح والموازنة بينها عن فلسفة علم الفقه وموازناته، فالذي لا يرى مشكلاً مثلاً في ربا النسئة ستبدو له تفصيلات الفقهاء في ربا الفضل مجرد تشقيقات وتشديدات لا فائدة فيها، والذي يرى أن الحجاب يضيق حرية المرأة ويعيق مشاركتها في الحياة العامة ستبدو له تفصيلات الفقه عن حدود عورة المرأة أمام محارمها أو أمام الأجانب تكلفات ضائعة، هنا أصل المشكلة الإيمان بفلسفة الإسلام في المصالح وموازناته بينها. لقد جاء الإسلام بجلب المصالح ودرء المفساد ووضع موازناته الخاصة في ذلك وقدم قواعد متينة ومنظومة قانونية ثرية تماشي العقل وتمتدح منه، فلا يعيب الفقه الإسلامي بعد ذلك أن تخالف منظومته وفلسفته سائر المنظومات والفلسفات، كما لا يضيره ما يقع في مذاهبه من أخطاء اجتهدية هنا وهناك، بل إن من كمال فخره تفردته عن غيره مع احتوائه مختلف الاجتهادات البشرية.

(21) إرشاد الفحول، محمد بن علي الشوكاني، ص574، البدر الطالع، الجلال المحلي، ص286.

(22) انظر نموذجاً لهذا اختلاف الحنفية مع الجمهور في مسألة المصرة في: نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق أنور الباز، دار الوفاء، مصر، ط4، 2008م، 4/100-104. ومن الدراسات الحافلة المختصة بهذا الموضوع: تعارض القياس مع خبر الواحد وأثره في الفقه الإسلامي، للدكتور الخضر الخصري، صدر عن دار ابن حزم، بيروت، 2006م.

بمجموع ما سلف يمكن القول: إن لعلم الفقه جذورا راسخة في العقلانية لا سيما إذا استحضرنّا أن القول بالتحسين والتقبيح هو مذهب جمهور الطوائف الإسلامية عدا الأشعرية، وتلك صبغة نظرية لم يؤثر الاختلاف عليها في ملاحظة الاعتبار الاستصلاحي المقصدي القياسي الذي جاءت على وفق إجراءات العقل العلمي وتقرر صبغة غالبية على الجانب العملي لعلم الفقه.

الخلاصة: إنّ بنية علم الفقه نقلية جعلية مصلحة، وإن كان له حسب القول التحسين والتقبيح أكثر من مدخل عقلي، مدخل الأصول الأخلاقية العامة التي يثبتها العقل، ومدخل اعتبارات المصلحة والمناسبة، وهذه وإن كانت لا ترقى به إلى مصاف المعرفة العقلية الضرورية الحتمية فإن لها سنداً قوياً إليها وأسباب قوية الوشائج بها.

المبحث الثاني: الحكم الفقهي بين النسبية والإطلاق

من أكبر الإشكالات الأصولية والفلسفية التي اهتم الأصوليون بمعالجتها وكانت لها تقاطعات عدة مع عدة مسائل متداخلة طبيعة الحكم الفقهي بين النسبية والإطلاق.

لقد قرر الأصوليون والفقهاء بالإجماع أن حكم الله في حق كل مجتهد ما أداه إليه اجتهاده، وحكم الله في حق كل مقلد ما قاله إمامه الذي يتمذهب بمذهبه أو مفتيه الذي يفتيه، قال الغزالي: «الإجماع... أن المجتهد يجب عليه العمل بموجب اجتهاده»⁽²³⁾، وقال القرافي: «انعقد الإجماع على أن كل مجتهد إذا غلب على ظنه حكم شرعي فهو حكم الله في حقه وحق من قلده إذا حصل له سببه»⁽²⁴⁾. وبناء على هذا يحرم على المجتهد أن يخالف مقتضى اجتهاده، وإذا فعل فإن الله يعاقبه على ذلك وإن كان حكم الله في تلك المسألة موافقاً لما فعله، قال الغزالي: «مخالفة ما هو صواب عندك معصية في حقك وإن كان صواباً عند الله»⁽²⁵⁾.

وإذا كانت أهم خصائص نسبية المعرفة تعدد الصواب واعتبار كل من الآراء المختلفة محقاً في ذاته فإنّ للمعرفة الفقهية قدراً كبيراً من هذه النسبية كما لا يخفى، وتتجلى هذه النسبية أكثر في عدة مظاهر أهمها اثنان:

(23) المستصفي في أصول الفقه، أبو حامد الغزالي، دار الفكر، بيروت، طبعة مصورة على الطبعة الحجرية، د. ط. ت، 378/2.

(24) التوضيح والتصحيح لمشكلات شرح التنقيح، محمد الطاهر ابن عاشور، ص 67.

(25) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، تحقيق علي محمد مصطفى، دار الفيحاء، دمشق، ط 1، 2010م، 374/3.

المظهر الأول: الاتفاق على عدم نقض الاجتهاد بالاجتهاد

فلا ينقص حكم اجتهادي بآخر سواء كان من نفس المجتهد أم من مجتهد غيره إلا إذا توفر قاطع في المسألة، ذلك أنَّ لكل اجتهاد نصيب من الصواب من جهة، ولا يوجد لأي اجتهاد ضمانات حاسمة بأنه هو الحق ولو على القول بأن المصيب واحد لا يتعدد من جهة أخرى، ومن ثم ففتح باب نقض الاجتهاد بالاجتهاد يؤدي إلى اضطراب الأحكام إلى غير نهاية، قال التاج السبكي: «لا ينقض الحكم في الاجتهادات وفاقاً»⁽²⁶⁾.

المظهر الثاني: ترك الإنكار في الأمور الخلافية

أطبق الأصوليون والفقهاء أنه يجب التسليم لكل مجتهد باجتهاده وكل مقلد بمذهبه، ولا يجوز الإنكار على أحدٍ منهما إلا إذا خرج عن مقتضى مذهبه، ومن ثم جعلوا من شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يكونَ الفعل المستنكر محل إجماع على تحريمه.

قال الغزالي في الإحياء: «كل ما هو في محل الاجتهاد فلا حِسبة فيه، فليس للحنفي أن ينكر على الشافعي أكله الضب والضبع ومتروك التسمية، ولا للشافعي أن ينكر على الحنفي شربه النبيذ الذي ليس بمسكر وتناول ميراث ذوي الأرحام وجلوسه في دار أخذها بشفعة الجوار، إلى غير ذلك من مجاري الاجتهاد. نعم لو رأى شافعي شافعيًا يشرب النبيذ وينكح بلا ولي ويطأ زوجته فهذا في محل النظر، والأظهر أنَّ له الحسبة والإنكار، إذ لم يذهب أحد المحصلين إلى أن المجتهد يجوز له أن يعمل بموجب اجتهاد غيره، ولا أن الذي أداه اجتهاده في التقليد إلى شخص رآه أفضل العلماء أن له أن يأخذ بمذهب غيره»⁽²⁷⁾.

يقرر الإمام الغزالي هنا أن منع الإنكار على المخالفين في الاجتهاد أو التقليد أمر محسوم، وإنما الخلاف في جواز الإنكار على مخالف مقتضى اجتهاده أو مقتضى مذهب إمامه.

وقال النفراوي (ت. 1126هـ) في تعديده لشروط تغير المنكر: «وخامسها أن يكون المنكر مجمعاً على تحريمه أو يكون مدرك عدم التحريم فيه ضعيفاً»⁽²⁸⁾.

وهذا يفتح كما لا يخفى باباً عظيماً للنسبية الأخلاقية والمعرفية بقدر ما يقدم لنا نموذجاً رائداً لتعددية دينية منظمة متسامحة؛ فقد أدت هذه النسبية إلى توطيد أسس السماحة في المجتمع المسلم، ورفع معالم التعايش الحقيقي، وهنا يجب التساؤل: ما هو منبع هذه النسبية وما هو مثارها؟

(26) تشنيف المسامع، بدر الدين الزركشي، 2/ 213.

(27) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، 374/3.

(28) الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني، أحمد بن غنيم النفراوي، بدون تحقيق، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، د. ط، 2013م، 456/2.

يجب التنبيه أولاً قبل الشروع في توضيح السبب الحقيقي إلى أن هذه النسبية ليست راجعة إلى فلسفة الأخلاق ولا علاقة لها بقضية التحسين والتقييح، لأنَّ قضية التحسين والتقييح العقلي على العكس من ذلك تؤسس إلى الإطلاقية الصارمة، والتحسين والتقييح الشرعي على القول به وإن فتح في بداياته الباب لنوع من النسبية فإنه ينتهي إلى مذهب الإطلاق، لأنه يرد الحكم الأخلاقي إلى سند عام يشمل الجميع وهو الحكم الشرعي⁽²⁹⁾. إن مفصل النسبية لا شك يأتي بعد ذلك بخطوة، فما هو هذا المفصل بالضبط؟ وما هو التسويغ النظري لهذه النسبية التي تعارض في ظاهرها مقررات الفلسفة العقلية السائدة في شتى فروع الفكر الإسلامي بما تتأسس عليه من إطلاقيّة في المعرفة والأخلاق ورجوعها إلى الواقعي الخارجي في محاكمة الآراء والأفعال؟ وهل يعترف الفقهاء والأصوليون بهذه النسبية نظرياً كما يعترفون بها عملياً أم أن لهم تأولاً آخر يرد الأمر إلى فلسفة الإطلاق؟ للوقوف على جلية ذلك يجب تحرير الكلام في عدة إشكالات: ما هي طبيعة الأحكام التكليفية؟ وهل لها وجود في الخارج أم لا؟ وعلى كلا القولين: ما هو المكلف به بالضبط؟

على قدر اتفاق الأصوليين والفقهاء على نسبية علم الفقه عملياً اختلفوا اختلافاً كبيراً في توجيه هذه المسألة نظرياً، وقد اعتنى الأصوليون بدراسة هذه القضية في باب الاجتهاد، وتفرعت عندهم إلى عدة مسائل متلازمة، ويتحصل من تتبع مقرراتهم هنا رأيان أساسيان يتفرعان في نهاية المطاف إلى ثلاثة آراء: الرأي الأول: ليس في واقع الأمر أي حكم خاص لله تعالى وحكم الله في حق كل مجتهد ما أداه إليه اجتهاده، ويتفرع على هذا أن كل مجتهد مصيب صواباً حقيقياً كاملاً لأنه ليس في الخارج شيء يخطئه المخطئ أو يصيبه المصيب⁽³⁰⁾. وعلى هذا الرأي فالأحكام الفقهية نسبية نظرياً كما هي نسبية عملياً، وحسب هذه النظرية فالنسبية العملية راجعة إلى طبيعة الحكم الشرعي لأنه لا يوجد أي حكم في الخارج أصلاً.

غير أن هذه النظرية تستتبع عدة إشكالات كبيرة، منها: أنها تؤدي إلى نسبية ومثالية تامة لا تتلاءم مع الطبيعة العامة للمعرفة الإسلامية. ومنها: أن ظن المجتهد تابع للأدلة والأمارات وإنما يكون الدليل دليلاً والأمرة أمارة إذا دل على شيء ما وإلا كانت دليلاً من غير مدلول وظناً بغير مظنون، فما هو مدلول الأمارات الفقهية هنا على هذا؟

الرأي الثاني: أن لله تعالى حكماً معيناً في الخارج، وعلى هذا فعلم الفقه ليس علماً مثاليّاً ولا نسبياً؛

(29) قضية التحسين والتقييح، عبد الله البقالي، 105-107.

(30) البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، تحقيق محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2007م، 528/4.

لأنه يوجد حكم موضوعي في الخارج. ثم اختلف أصحاب هذا الرأي بعد اتفاقهم على هذا في تحديد ما هو المطلوب من المجتهد بالضبط؟ على قولين:

القول الأول: يذهب إلى أن الله لم يكلف المجتهد بإصابة الحكم الإلهي في الخارج، بل كلفه ببذل الجهد والأخذ بالأشبه⁽³¹⁾، ويلخص القائلون بهذا الرأي مذهبهم بالقول: إن الحق واحد ولكن الله لم يأمرنا بإصابته وإنما كلفنا بالاجتهاد في طلبه، فكل من اجتهد في طلبه فهو مصيب⁽³²⁾. ويجوز على هذا المذهب القول بأن المصيب واحد بالنظر إلى وحدة الحكم الشرعي في الخارج، كما يجوز أن نقضي بأن كل مجتهد مصيب بالنظر إلى المطلوب في الاجتهاد، ومن ثم تجدهم يعبرون عن هذا المذهب أحياناً بـ«أن المجتهد مخطئ ابتداء لا انتهاء»، والمعنى أن المجتهد قد يكون مخطئاً ابتداء بالنظر إلى الحكم في الخارج لكنه على كل حال مصيب في النهاية باعتبار المطلوب منه.

فهنا إذن مستويان: مستوى الحكم الشرعي في حد ذاته وهو واحد مطلق، والثاني: مستوى المطلوب من المكلف وهو بذل وسعه والقول بالأشبه، وحسب هذا القول فإن النسبية العملية في الفقه ليست راجعة إلى طبيعة الحكم الإلهي لأنه واحد مطلق، ولكنها راجعة إلى الواجب الذي كلف الله به المجتهد، فهو مكلف ببذل وسعه ليس إلا ولا شأن له بإصابة أو خطأ⁽³³⁾.

القول الثاني: المطلوب من كل مجتهد أن يصيب الحكم الشرعي في حد ذاته، فإذا وافقه فهو مصيب وإذا لم يوافقه فهو مخطئ، وبالتالي يتعين القول حسب هذا الرأي بأن المصيب واحد، غير أن الله تعالى برحمته خفف على الناس فلم يعاملهم حسب حقيقة الحكم الشرعي في نفس الأمر، بل إنَّه يحاسب كل شخص حسب ما أداه إليه اجتهداه وهذا القول هو المعتمد عند الجمهور⁽³⁴⁾ وقد عبروا عنه عادة بقولهم: الحق واحد والمخطئ له معذور⁽³⁵⁾، قال في الجمع: «الصحيح وفقاً للجمهور أن المصيب واحد، والله تعالى حكم قبل الاجتهاد»⁽³⁶⁾، وحسب هذا القول: فإن النسبية الفقهية في مقام العمل لا ترجع إلى طبيعة الحكم الإلهي ولا إلى المكلف به في الاجتهاد، بل هي راجعة إلى التخفيف الإلهي ورحمته بعباده.

وحسب هذين القولين فإن للقضية الفقهية مستويين اثنين: مستوى نفس الأمر، وهذا المستوى

(31) السابق، 530/4، تشنيف المسامع، بدر الدين الزركشي، 211/2.

(32) البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، 430.

(33) تشنيف المسامع، بدر الدين الزركشي، 211/2.

(34) البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، 530/4.

(35) نفسه.

(36) البدر الطالع في حل جمع الجوامع، جلال الدين المحلي، ص 383.

إطلاقاً لأن الحكم الشرعي واحد والمصيب له واحد ولا نسبية هنا بالمرّة، والمستوى الثاني: ظن المجتهد. وفي هذا المستوى تتعدد وجهات النظر في فهم الحق، وسواء كان المطلوب منه مجرد بذل الوسع أو إصابة الحق في نفسه فالمآل واحد لأن الله تعالى على كلا القولين يعامل العباد بحسب مداركهم لا بحسب نفس الأمر، والحكم الشرعي في هذا المستوى نسبي متعدد بلا إشكال، إلا أنّها نسبية إدراك ومعرفة وليست نسبية في طبيعة الواقع الخارجي، ولا يوجد أي إشكال في ذلك بالنسبة لمقاييس العقلانية المعتدلة؛ لأن كل العلوم كذلك، فلا يخلو مجال من المجالات المعرفية من هذه النسبية ولن يخلو أبداً ما دامت العقول تفكر وتبدع والآراء تتفق وتختلف وتصيب وتخطئ. والميزة الوحيدة التي يتميز بها علم الفقه على غيره هو التأسيس والتنصيب على التخفيف الإلهي الذي يربط المسؤولية بالاجتهاد لا بإصابة الحق في نفس الأمر.

ومن هنا جاءت هذه القاعدة الرائعة التي عز نظيرها: «إن حكم الله في حق كل مجتهد ما أداه إليه اجتهاده». هذه القاعدة هي التي أعطت كل الآراء رغم تضاربها نوعاً من الموضوعية، وجعلت كل قول صواباً على مستوى العمل والمسؤولية أمام نفسه وأمام ربه وإن كان مخطئاً في نفس الأمر. وما دام هذا التصويب مقيّداً بالأشخاص فليس فيه أي تعارض مع قانون التناقض كما قد يفهم بعض الناس، فكون هذه المسألة جائزة إنما هو بالنسبة لفلان، وكونها غير جائزة إنما هو بالنسبة لعلّان، وإلا فالقضية الواقعية في نفس الأمر لا تحتل إلا قولاً واحداً فقط، فقاعدة: حكم الله في حق كل مجتهد ما أداه إليه اجتهاده لا تنسخ وحدة الحقيقة وموضوعيتها، بل هي محض تفضل إلهي يتعامل بها مع عباده فيجعل المطلوب منهم بذل الوسع فقط حسب الرأي الأول، أو يكلفهم بإصابة الحق لكنه يتجاوز عن المخطئ ويجازيه على حسب اعتقاده وظنه حسب الرأي الثاني، ويتعامل بها الناس مع بعضهم فيتسامحون ويعذر بعضهم بعضاً في ما اختلفوا فيه، ما داموا لا يستطيعون الحسم فيمن هو المصيب ومن هو المخطئ.

هذا هو التقرير المعتمد عند الجمهور، وبه يرجع الحكم الفقهي إلى الموضوعية والإطلاق، ويتلاحم علم الفقه مع العقلانية المعتدلة كسائر وحدات المعرفة الإسلامية دون اضطراب ولا ارتياب، ويزداد ذلك جلاء مع استحضار التنبيهات التالية:

التنبيه الأول: لم يطلق الأصوليون مسألة تصويب كل مجتهد دون قيود. بل خصصوها بالمسائل التي ليس فيها قاطع، أما ما فيه قاطع فقد نص بعضهم أنّها خارجة عن هذا الاختلاف، قال في الجمع:

«أما الجزئية-يعني المسألة الفقهية- التي فيها قاطع فالمصيب فيها واحد قطعاً، وقيل على الخلاف»⁽³⁷⁾. ولا يخفى أن هذا التحديد يُضَيِّق إشكال النسبية ويتيح نطاقاً إطلاقياً متفقاً عليه، ويؤكد أن هذه النسبية الفقهية ليست راجعة إلى أصل وطبيعة الحكم الأخلاقي بل هي مجرد حل من الحلول التي أحوجت إليها ظنية الدليل ليس إلا.

التنبية الثاني: مرتكز البحث في إشكالية نسبية وإطلاق الحكم الفقهي هو هل يوجد حكم إلهي معين في نفس الأمر أم لا؟ فهنا يجب التماس حلها، وليس في مسألة: هل كل مجتهد مصيب؟ لأن القول بأن كل مجتهد مصيب لا يستلزم تعدد الحق في الخارج، بل إنه بتتبع استعمالاتهم يطلق التصويب في هذه المسألة بثلاثة لوازم:

الأول: أن كل مجتهد مصيب في مقام العمل؛ حيث يقرر كل مجتهد على رأيه ويعتبر حكم الله في حقه بغض النظر عن المنحى النظري في المسألة.

الثاني: أن كل مجتهد مصيب في مقام تحصيل الظن؛ لأنه مع وجود حكم شرعي واحد في الخارج فإن المطلوب من المجتهد هو تحقيق ظن غالب بالمسألة، فكل من اجتهد في تحصيل هذا الظن فقد أصاب. وهذان الإطلاقان لا يقتضيان نسبية الحكم الشرعي، ولا يثيران أي إشكال على المذهب العقلي المعتدل. الثالث: كل مجتهد مصيب في مقام الوجود الخارجي؛ لأنه لا يوجد حكم شرعي في الخارج أصلاً بل حكم الله الوحيد هو مقتضى الظن، وهذا هو التقرير الوحيد الذي يقتضي النسبية الأخلاقية والمثالية في المعرفة، ولكنه قول شاذ ولا يصح اتخاذه معبراً عن الصبغة العامة لعلم الفقه في الفكر الإسلامي، إضافة إلى جوانب الضعف والانتقادات القوية التي وجهت إليه.

ولأجل تردد مسألة التصويب بين هذه اللوازم والإطلاقات الثلاثة اضطرب النقل في المسألة عن المتقدمين كما تلمسه واضحاً بكل جلاء في كلماتهم التي نقلت عنهم في الموضوع⁽³⁸⁾.

التنبية الثالث: سبق في التنبية السالف أن مناط البحث في تحرير قضية النسبية والإطلاق في علم الفقه هي مسألة هل يوجد حكم شرعي معين في الخارج أم لا؟ لكن هناك مسائل كثيرة لها اتصال بموضوع الإشكال أو شَبَّه به أو تقاطع مع لازم من لوازمه، يجب الانتباه إليها وتنزيل كل واحدة في منزلتها حتى لا يختلط علينا تحرير الحق فيها، أو ينتشر فيها الكلام فيسيل في غير واديه، ومن هذه المسائل مثلاً: مسألة التصويب المتقدمة، والخلاف في مسألة تأثيم المخطئ⁽³⁹⁾، ومسألة ما الذي كلف به المجتهد

(37) تشنيف المسامع، بدر الدين الزركشي، 211/2.

(38) انظر نماذج منها في: البحر المحيط، بدر الدين الزركشي، 532-527/4.

(39) تشنيف المسامع، بدر الدين الزركشي، 211/2.

هل إصابة الحكم أم مجرد بذل الوسع، ومسألة هل نصب الله أمانة على الحكم الشرعي في الخارج أم لا. وكلها مسائل محسومة بالنسبة للجمهور بما يتلاءم مع إصرارهم على مبدأ الإطلاق في المعرفة الفقهية، وإن كانت لا تخلو مسألة من هذه المسائل من أقوال غريبة وآراء مثيرة تؤكد اهتمام الأصوليين بهذا الجانب الفلسفي الدقيق ومعالجتهم له بعقول حرة وقلوب منسرحة.

المبحث الثالث: المعرفة الفقهية بين الظن واليقين

لقد أطبق عامة الأصوليين والفقهاء على ظنية مسائل علم الفقه، يقول إمام الحرمين في البرهان: «معظم متضمن مسائل الشريعة ظنون»⁽⁴⁰⁾، وقال الرازي: «الفقه من باب الظنون»⁽⁴¹⁾، وأكد هذا أيضًا ناصر الدين البيضاوي في المنهاج بعبارة الرازي نفسها⁽⁴²⁾، وزاد بعضهم فجعل هذه الظنية طابعًا لازمًا لعلم الفقه لأن المسائل القطعية خارجة من علم الفقه بالمعنى الصناعي في نظره، قال الشمس الأصفهاني: «ما هو مقطوع الدلالة يكون من ضروريات الدين وليس بفقه»⁽⁴³⁾.

وهنا يرد الإشكال الثالث في طبيعة المعرفة الفقهية وكيفية التنسيق بين علم الفقه والعقلانية الإسلامية، فإذا كان من مباني العقلانية المعتدلة القول بإمكان اليقين واعتباره النموذج المبتغى في المعرفة، فكيف يتفق هذا مع النمط العام لعلم الفقه بصبغته الظنية الترجيحية؟ وقبل ذلك؛ كيف نوفق بين ظنية الفقه وبين معالم نظرية المعرفة القرآنية التي لم تزل تنعى على الظن وتحط منه؟ ثم هل التصقت هذه الصبغة الظنية بالفقه طولًا وعرضًا نظرًا وعملاً أم أنه كان للفقهاء تسويق نظري يرفع هذه المعرفة إلى سدة اليقين؟

لتوضيح جوانب هذا الإشكال يتعين استحضار هذه المعالم الأربعة:

المعلم الأول: لا تشترط العقلانية الإسلامية اليقين في كل شيء ولا تلغي اعتبار الظن في جميع الموارد، ومن ثم كان من المقررات العلمية العامة المتفق عليها بين جميع العقلانيين أنه لا يخلو علم من العلوم الجزئية كيف ما كان؛ دينيًا كالفقه والحديث، أو إنسانيًا كالتاريخ وعلم الاجتماع، أو طبيعيًا كالإحياء والطب، لا يخلو شيء منها من أبواب مبناها على الظن.

(40) التحقيق والبيان في شرح البرهان، أبو الحسن الأبياري، تحقيق علي بن عبد الرحمن بسام، دار الضياء، الكويت، ط1، 2011م، 264/1.

(41) نفائس الأصول، أحمد القرافي، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي معوض، المكتبة العصرية، بيروت، ط3، 1999م، 139/1.

(42) شرح المنهاج، شمس الدين الأصفهاني، تحقيق ناجي السويد، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2011م، ص15.

(43) السابق، ص16.

وقد استطاعت العقلانية المعتدلة في الإسلام احتواء كل هذه العلوم ما دام أنها ترجع في مسلماتها وأنساقها الكبرى إلى مقررات أحكام الوجود العامة وأصول المبادئ العقلية، ولا يضرها في ذلك دخول أبواب ومسائل ظنية فيها، بل لا بأس في ميزان العقلية المعتدلة أن تأسس علوم بالكامل على الظن، وعلم الفقه ليس بدعا من هذه العلوم، بل إن من أكبر مزايا العقلانية المعتدلة على غيرها من العقلانيات الجانحة حصر موارد اليقين وعدم تشددها باشتراطه في جميع المسائل والعلوم.

المعلم الثاني: علم الفقه ليس ظناً كله؛ بل هو كغيره من العلوم له قاعدة يقينية يستند إليها تتمثل في المسائل المعلومة بالدين من الضرورة وسائر مسائل الإجماع اليقينية، وسواء اعتبرنا هذه المسائل من الفقه بالمعنى الصناعي كما ارتأى القرافي وغيره⁽⁴⁴⁾ أم لا كما تقدم في كلام الشمس الأصهباني، فهذا خلاف ثانوي لا يضر كثيراً في هذا الباب؛ لأنها تبقى على حال قاعدة يقينية للأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال المكلفين. وبهذا الجذر اليقيني يتصل سند علم الفقه بالميتافيزيقا، وهذا هو النسق الطبيعي لكل العلوم الجزئية؛ تقوم على جذر يقيني يضبط أصولها، ثم تتفرع نتائجها بين الظن واليقين بعد ذلك إلى ما شاء الله.

المعلم الثالث: إن الظن المعتبر في علم الفقه كغيره في كثير من العلوم الجزئية ليس ظناً عادياً، بل هو ظن غالب قوي جداً يقترب إلى اليقين حتى إنه ليصعب في كثير من الأحيان الفرز بينه وبين اليقين الذاتي، ومن هذا الاعتبار سوغ كثير من العلماء إطلاق لفظ 'العلم' -الذي يخص عادة في عرف الإسلامي العام باليقين- على الفقه مع ظنيته؛ لأن قوة الظن في مسأله تقرّبها إلى اليقين مما يسهل إطلاق اسم العلم عليه، يقول جلال الدين المحلي: "عبروا عن الفقه هنا بـ'العلم' وإن كان لظنية أدلته ظناً... لأنه ظن المجتهد لقوته قريب من العلم"،⁽⁴⁵⁾ ومثل هذا المعنى عند الطاهر ابن عاشور وغيره.⁽⁴⁶⁾

المعلم الرابع: مع كل هذا كان هناك إجراء رابع لافت للانتباه والإعجاب، وقد اعتمد هذا الإجراء جمهور الأصوليين، فرغم أن مشكلة الظنية في العلوم محلولة قبل أن تنعقد، أصر جمهور الأصوليين على الارتقاء بظنية علم الفقه إلى رتبة اليقين في المآل، وأقاموا موازنة جميلة بين الظن واليقين في علم الفقه لا تقل ذكاء وإبداعاً عن موازنتهم بين الإطلاق والنسبية.

وخلاصة هذا الإجراء أن القضية الفقهية وإن كانت ظنية في حد ذاتها على مستوى ثبوت محمولها لموضوعها فإنها تؤول في مقام العمل إلى اليقين، ومنشأ ذلك كما يفصله الشهاب القرافي أن القضية الفقهية تستند في مقام العمل إلى مقدمتين اثنتين كلاهما قطعي يقيني:

(44) التوضيح والتصحيح لمشكلات شرح التنقيح، محمد الطاهر ابن عاشور، ص 67.

(45) البدر الطالع في حل جمع الجوامع، جلال الدين محمد المحلي، ص 13.

(46) التوضيح والتصحيح لمشكلات شرح التنقيح، محمد الطاهر ابن عاشور، ص 67.

المقدمة الأولى: يوجد ظن قوي في نفس المجتهد بأن الحكم الشرعي في هذه المسألة خصوص كذا، وهذه المقدمة يقينية لأنها وجدانية.

المقدمة الثانية: القاعدة الكلية المجمع عليها المعلومة بالدين من الضرورة من أن حكم الله في حق كل مجتهد ما أداه إليه اجتهاده⁽⁴⁷⁾.

بالتحام هاتين المقدمتين يتولد يقين عام بأن ظن المجتهد هو حكم الله في حقه. وقد اعتمد على هذا التقرير في الجواب عن إشكالية الظن في علم الفقه كثير من علماء الأصول إذا لم يكن أكثرهم، وردوا من خلال هاتين المقدمتين مسائل علم الفقه -على ظنيتهما- إلى اليقين في المآل عند العمل، يقول إمام الحرمين في البرهان: "ليست الظنون فقها وإنما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون"⁽⁴⁸⁾. وإمام الحرمين هو أول من فتق هذه القاعدة للناس كما أفاده الطاهر ابن عاشور⁽⁴⁹⁾. وقد رد هذا المعنى الإمام الرازي فقال بعبارة أكثر بسطا بقليل: "المجتهد إذا غلب على ظنه مشاركة صورة لصورة في مناط الحكم قطع بوجوب العمل بما أدى إليه ظنه، فالحكم معلوم قطعاً والظن وقع في طريقه"⁽⁵⁰⁾. وأكد هذا المعنى الناصر البيضاوي في المنهاج، فقال بلفظ مقارب: "المجتهد إذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن، فالحكم مقطوع به والظن في طريقه"⁽⁵¹⁾. ولا يكاد يخلو سفر من أسفار علم الأصول من تأكيد هذا المعنى، وتأمل في قولهم: 'الدليل القاطع'، 'الحكم مقطوع به والظن واقع في طريقه'، 'الحكم معلوم قطعاً'. كلها تعبر عن هذه المعرفة القطعية على مستوى العمل في المآل.

ومقصود الأصوليين بهذا التقرير معالجة إشكالية الظن في علم الفقه وصبغ علم الفقه بصبغة يقينية، وقد حملهم على ذلك زيادة على التأثير بالنزعة العقلانية العامة وتشوقها إلى اليقين أمران أساسيان: الأول: التماسي مع أصول نظرية المعرفة القرآنية في اعتماد اليقين وإطراح الظن المجرد، فأرادوا أن يقرروا أن القضية الفقهية ليست مجرد ظن بل قد احتف بها ما يرفعها إلى اليقين.

الثاني: أنهم وجدوا الأحكام الفقهية تطال مهمات جوانب الحياة الإنسانية؛ حيث تتعلق بالأموال والأرواح والأسرة وما إليها، وربما قضى حكم فقهي بإزهاق روح أو استحياها، وبإباحة ثروة عظيمة أو

(47) السابق، ص 68.

(48) التحقيق والبيان في شرح البرهان، أبو الحسن الأبياري، 1/264.

(49) التوضيح والتصحيح لمشكلات شرح التنقيح، محمد الطاهر ابن عاشور، ص 67.

(50) نفائس الأصول، أحمد القرافي، 1/139.

(51) شرح المنهاج، شمس الدين الأصفهاني، ص 16.

تحريمها، فعز عليهم أن تناط هذه الأحكام العظمى بمجرد الظن وبالتالي يضعف حافز المكلف على امتثالها، فجاءت هذه القاعدة لترفع مستوى هذا الاعتبار إلى اليقين.

ويلفتك إلى أهمية هذا الإجراء أن كثيراً من الباحثين الآن أصبحوا يُنظِّرون إلى طرح الظن من علم الفقه والاكتفاء من الأحكام الشرعية عامة أو على الأقل الأحكام التي يترتب عليها إلزام بما ثبت عندهم باليقين، وهذا الموقف ذهول عن أمر مهم جداً؛ إن صبغة الظنية ظاهرة مشتركة في كل العلوم معمول بها في جميع جوانب الحياة الإنسانية، فلو أننا اقتصرنا في بناء آرائنا وأفعالنا على اليقين لتعطلت علينا جوانب كثيرة في حياة البشر، ولو أننا جردنا كل العلوم والمعارف من مسائلها الظنية لبقيت بعد ذلك مجرد معالم عامة، ومعاني مجملة ولفقدت كل فاعلية.

ثم إنَّ الفقه زيادة على كونه علماً كسائر العلوم وممارسة حيوية كسائر الممارسات فإنه أيضاً منظومة تشريعية متكاملة، ولا بد للناس من قوانين مفصلة تغطي كل مجال من المجالات وتضبط كل شأن من شؤون الحياة، ولتحقيق ذلك لا بُدَّ من تفنن المصادر وتعدد الموارد وتكميل الفجوات وسد الثغرات بالظن واليقين بل وبالاعتبارات المجردة أحياناً كثيرة، وهكذا لا توجد منظومة قانونية واحدة على مستوى العالم في الشرق أو الغرب تتقيد بالقطع وتلتزم في كل أحكامه شرط اليقين.

إنَّ المرجع الأكبر لوضع القوانين في جميع منظومات العالم هي المصلحة، وكثير من هذه المصالح إنما تستند في وضعها وضبطها إلى إحصاءات اجتماعية ونتائج بحوث علمية، فهل كل هذه الإحصاءات والأبحاث يقينية؟ ومن حيث تنزيل الأحكام إذا درسنا مثلاً الأحكام الجنائية باعتبارها أخطر الأحكام القضائية وأجربنا إحصائية دقيقة نسأل فيها القضاة العادليين عبر العالم: هل يلتزمون باليقين المطلق في كل قضية يصدرونها؟ ثم على افتراض أنهم لا يصدرن حكماً بإدانة أي متهم إلا بعد التأكد التام من جنايته، فهل يتيقنون دائماً من صواب وعدالة النص القانوني الذي يحكمون به؟

فإذا كنا نقبل من القضاة في جميع المنظومات أن يوقعوا هذه الأحكام الخطيرة الكبرى بالظن الراجح والطمأنينة الغالبة؛ لأنه يصعب أصلاً الفصل بين اليقين الذاتي والظن القوي الراجح في كثير من الموارد، ولا سبيل إلى اليقين التام في أكثر أبواب الحياة، لماذا لا نقبل ذلك من المجتهد النزيه الذي يستفرغ جهده ويبذل كل طاقته زيادة على ارتباطه -كما هو الأغلب في ممارسة الاجتهاد الإسلامي- بالاجتهاد الجماعي في شكل مذاهب فقهية قديماً أو مجامع فقهية حديثاً.

وقد استحضر الأصوليون والفقهاء كل هذه الاعتبارات والإشكالات فأقاموا هذه الموازنة الدقيقة العادلة بين الظن واليقين، فأبقوا على الظن في مستوى القضية ذاتها وبالتالي تناولوها بالبحث والنظر

والقبول والرد وغيرها من التصرفات العلمية النظرية بصبغتها الظنية، ثم لما جاءوا إلى مستوى العمل والتطبيق أسندوها بقاعدة عامة رفعتها إلى اليقين، هي تلك القاعدة الغراء: «ظن المجتهد هو حكم الله في حقه وحق من قلده». وبذلك جمعوا بين حسنى العمل من طمأنينة القلب واستجماع النفس والإقدام على التنفيذ برأي مجتمع، لأنه متيقن أن الله تعالى سيعامله حسب رأيه ويثيبه أو يعاقبه بناء على ما وصل إليه ظنه. وحسنى النظر من التسامح في الرأي والمرونة في الاجتهاد والتحرز من دوغمائية اليقين.

فها هنا إذن مستويان: مستوى الأول: القضية في حد ذاتها على مستوى مقام النظر والفقه في هذا المستوى ظني في غالبه العام. والمستوى الثاني: مسؤولية التكليف بالقضية الفقهية التي وصل إليها ظن المجتهد، أو بعبارة أخرى مستوى العلاقة بين المكلف وبين القضية الفقهية في مقام العمل، وهذا المستوى يقيني لأن الله تعالى حكمه في حق كل مكلف أن يعمل بما وصل إليه اجتهاده.

بقي هنا إشكال فرعي: هل يكفي اليقين في هذا المستوى الثاني -أعني مستوى المسؤولية والتكليف والعمل- في رفع علم الفقه إلى مستوى القطع مع أنه ليس يقينياً في صميم القضية الفقهية أم لا يكفي؟ ذهب جمهور الأصوليين كما رأينا في النقول السالفة إلى أنَّ اليقين في المسؤولية والتكليف كاف في صبغ علم الفقه بصبغة اليقين في المستوى النظري أيضاً، وذهب بعض المحققين إلى أنَّ هذا اليقين في العمل رغم أهميته ومهمته غير كاف في رفع القضايا الفقهية إلى اليقين؛ لأنَّ مناط الظن واليقين في العلوم يرتبط بإثبات محمولها لموضوعها، وقاعدة: «حكم الله في كل مجتهد ما أداه إليه اجتهاده»، لا تتصل بالقضية في حد ذاتها بل هي راجعة إلى مستوى المسؤولية والتطبيق، وليس هذا هو مناط البحث في علم الفقه بل مناطه هو البحث في حمل الأحكام الشرعية على موضوعاتها من أفعال المكلفين، وهذا الحمل في أغلبه ظني ومن ثم فالغالب على علم الفقه الظن لا اليقين.

وممن تبنى هذا الرأي واعتمده في الرد على الجمهور الشمس الأصفهاني في شرحه على منهاج البيضاوي، قال رحمه الله: «القول بأن الفقه هو العلم بوجوب الأحكام ليس بصحيح، فإنَّ الفقه في عرف علماء الشرع ليس عبارة عن وجوب العمل بالأحكام»⁽⁵²⁾، يريد أن يقول: إن موضوع علم الفقه هو العلم بإثبات الأحكام لموضوعاتها وهذا في أغلبه ظن، أما العلم بوجوب العمل بالظن المتعلق بالأحكام فليس من متعلقات بحث الفقيه بل هو متعلق بعمل الأصوليين، وعلى التسليم بدخولها في علم الفقه فهي داخلة فيه باعتبارها قضية من قضاياها التي يمكن أن نضمها بفضل يقينيتها إلى صف

(52) شرح المنهاج، شمس الدين الأصفهاني، ص 17.

القضايا اليقينية التي تشكل الأرضية القطعية المسلمة في علم الفقه، لكنها لا ترفع سائر القضايا في مستوى البحث والنظر إلى سدة اليقين.

وقد أكد هذا الكلام الطاهر ابن عاشور بعبارة أكثر بسطاً فقال: «لا شك أن المعبر عنه بالفقه هو أدلة المسائل، لا الدليل العام الدال على وجوب اتباع المجتهد لما أداه إليه اجتهاده... والدليل العام القائم للمجتهد-يعني قاعدة وجوب عمل المجتهد بظنه- وإن كان يقينيا إلا أنه لا يفيد علماً بثبوت الأحكام بل بوجوب العمل بها»⁽⁵³⁾، ولعل هذا الرأي الثاني هو الأرجح والله أعلم.

الحاصل من هذا الإشكال أن علم الفقه مع الاتفاق على ظنية أغلب مسائله الفروعية في نفسها والإجماع وجوب العمل بها عند قيام الظن، لقاعدة: «ظن المجتهد هو حكم الله في حقه»؛ فإنهم اختلفوا في الصبغة العامة لعلم الفقه بين من يرفعها إلى اليقين، وبين من يقتصر بها على الظن.

خاتمة:

من خلال ما تقدم يخلص هذا البحث إلى ما يلي:

أولاً: من روائع علم الفقه أنه يتخذ في معالجة إشكالياته المعرفية صبغتين اثنتين: صبغة عملية تفرضها عليه طبيعته، وصبغة أخرى يرتبط فيها نظرياً مع أصول العقلانية التي تتأطر بها المعرفة في الإسلام، وبذلك يقدم علم الفقه موازنات متفردة جداً سواء في قضية: دخول العقل في علم الفقه، أو مسألة النسبية والإطلاق، أو إشكالية الظن والقطع.

-يقدم علم الفقه نموذجاً متفرداً في موازناته المعرفية يجمع بين محاسن المذاهب الفكرية والأخلاقية المتدافعة في الباب وتتوق عن مساوئها، فهي تجمع أولاً بين حق العقل من البحث والاجتهاد والنفعية والمصلحية وحق الوحي من التعبد له والتسليم لمضامينه والاسترشاد به، وتجمع ثانياً بين ميزات النسبية بما تبشر به من تسامح وتنوع وتعددية وحق الإطلاقية بما توفره من ضبط معرفي وارتباط بالخارج وتدافع في الوصول إلى الحق، وتحوز في المقام الثالث إلى ميزات اليقين من الطمأنينة وتمام الإذعان واستحكام العزم ميزات الظن من اطراح التعصب وتفهم المخالف وفتح آفاق الاحتمالية، إلى غيرها. وهي الميزات التي لم يزل الفكر الغربي يترنح بينها من طرف إلى طرف إما غلو إلى اليمين وإما غلو إلى الجهة الأخرى، لهذا كان جديراً بطبيعة المعرفة الفقهية أن تكون نموذجاً من أهم نماذج التي تجسد مرونة وإبداع ومكارم العقل الإسلامي تستحق أن تقدم مثالا يحتذى بين كل الملل والنحل.

(53) التوضيح والتصحيح لمشكلات شرح التنقيح، محمد الطاهر ابن عاشور، ص 67.

-إن بنية علم الفقه نقلية جعلية مصلحية وإن كانت له حسب القول بالتحسين والتقبيح أكثر من مدخل عقلي: وأهمها: مدخل الأصول الأخلاقية العامة التي يثبتها العقل، ومدخل اعتبارات المصلحة والمناسبة، ولا يشوش على هذه الجذور العقلية كونها انحصرت على مستوى التطبيق، فإن طبيعة العقل العملي وإن كانت تستطيع التأصيل لأصول القيم الأخلاقية العامة، فإنها لا تستطيع الاستقلال بوضع تشريعات قانونية مفصلة كالتى تتطلبها بنية علم الفقه التفريعية، لأن مثل هذا العمل يتوقف على معطيات حسية ونقلية وعرفية كثيرة لا يستقل العقل بإدراكها.

-مناطق البحث في تحرير قضية النسبية والإطلاق في علم الفقه هي مسألة هل يوجد لله حكم شرعي معين في الخارج أم لا؟ لكن هناك مسائل كثيرة لها اتصال بموضوع الإشكال يجب تنزيل كل واحدة في منزلتها، وأقواها ارتباطا: مسألة هل كل مجتهد مصيب؟ والتصويب في هذا السياق يحتمل ثلاثة معان كما تقدم تفصيله، مسألة: ما هو المطلوب بالتحديد من المجتهد هل هو الوصول إلى الحكم الشرعي أم بذل الوسع في تحصيل الظن به.

-اتفقوا أن الغالب على المسائل الفقهية على مستوى ذاتها هو الظن، وأن ظن المجتهد هو حكم الله يقينا في حقه، واختلف الأصوليون هل يكفي هذا اليقين العملي في رفع طبيعة علم الفقه إلى مستوى اليقين أم لا، قال الجمهور نعم، وأصر جماعة من المحققين أنه لا يكفي.

المراجع:

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. (2012). مفتاح دار السعادة ومنشور أهل الولاية والإرادة (ط1). دار الكتب العلمية.

ابن عاشور، محمد الطاهر. (2019). التوضيح والتصحيح لمشكلات شرح التنقيح (عبد اللطيف الشابي، محقق؛ ط1). دار السلام، ودار سحنون.

أبو الحسين البصري، محمد بن علي. (د.ت.). المعتمد في أصول الفقه (خليل الميسر، محقق). دار الكتب العلمية.

الأبياري، علي بن إسماعيل. (2011). التحقيق والبيان في شرح البرهان (علي بن عبد الرحمن بسام، محقق؛ ط1). دار الضياء.

الأصفهاني، شمس الدين محمود. (2011). شرح المنهاج (ناجي السويد، محقق؛ ط1). المكتبة العصرية. البقالي، عبد الله. (2021). قضية التحسين والتقبيح (ط1). دار ركاز.

- الزركشي، محمد بن بهادر. (2007). *البحر المحيط في أصول الفقه* (محمد تامر، محقق؛ ط2). دار الكتب العلمية.
- الزركشي، محمد بن بهادر. (2000). *تشنيف المسامع بشرح جمع الجوامع* (أبو عمرو الحسيني، محقق؛ ط1). دار الكتب العلمية.
- الشوكاني، محمد بن علي. (2017). *إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول* (علي عبد الباسط مزيد، محقق؛ ط1). دار ابن الجوزي.
- الشوكاني، محمد بن علي. (2008). *نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار* (أنور الباز، محقق؛ ط4). دار الوفاء.
- الشيرازي، صدر الدين محمد. (د.ت.). *شرح أصول الكافي* (محمد خواجوي، محقق). مؤسسة مطالعات.
- الطوفي، نجم الدين سليمان. (2005). *درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح* (أيمن شحادة، محقق؛ ط1). مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.
- الغزالي، أبو حامد محمد. (2010). *إحياء علوم الدين* (علي محمد مصطفى، محقق؛ ط1). دار الفيحاء.
- الغزالي، أبو حامد محمد. (د.ت.). *المستصفى من علم الأصول*. دار الفكر.
- القرافي، أحمد بن إدريس. (1999). *نفائس الأصول في شرح المحصول* (عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، محققان؛ ط3). المكتبة العصرية.
- كانت، إيمانويل. (1970). *أسس ميتافيزيقا الأخلاق* (محمد فتحي الشنيطي، مترجم). دار النهضة العربية.
- كانت، إيمانويل. (2008). *نقد العقل العملي* (غانم هنا، مترجم؛ ط1). مركز دراسات الوحدة العربية.
- لخضاري، لخضر. (2006). *تعارض القياس مع خبر الواحد وأثره في الفقه الإسلامي* (ط1). دار ابن حزم.
- المحلي، جلال الدين أحمد. (2015). *البدر الطالع في حل جمع الجوامع* (ط1). دار ابن الجوزي.
- النفراوي، أحمد بن غنيم. (2013). *الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني*. دار الرشد الحديثة.

References:

- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muḥammad ibn Abī Bakr. (2012). *Miftāḥ dār al-sa'ādah wa-man-shūr ahl al-wilāyah wa-al-irādah* [The key to the abode of happiness and the proclamation

of the people of guardianship and will] (1st ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (2019). *Al-Tawḍīḥ wa-al-taṣḥīḥ li-mushkilāt sharḥ al-Tanqīḥ* [Clarification and correction of the problems in the commentary on al-Tanqīḥ] (‘Abd al-Laṭīf al-Shabbī, Ed.; 1st ed.). Dār al-Salām; Dār Saḥnūn.

Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, Muḥammad ibn ‘Alī. (n.d.). *Al-Mu‘tamad fī uṣūl al-fiqh* [The authoritative work on the principles of Islamic jurisprudence] (Khalil al-Maysar, Ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Al-Abyārī, ‘Alī ibn Ismā‘īl. (2011). *Al-Taḥqīq wa-al-bayān fī sharḥ al-Burhān* [Verification and exposition in the commentary on al-Burhān] (‘Alī ibn ‘Abd al-Raḥmān Bassām, Ed.; 1st ed.). Dār al-Ḍiyā’.

Al-Iṣfahānī, Shams al-Dīn Maḥmūd. (2011). *Sharḥ al-Minhāj* [Commentary on al-Minhāj] (Nāḥī al-Suwayd, Ed.; 1st ed.). Al-Maktabah al-‘Aṣriyyah.

Al-Baqālī, ‘Abd Allāh. (2021). *Qaḍiyyat al-taḥsīn wa-al-taqbīḥ* [The question of moral approval and disapproval] (1st ed.). Dār Rikāz.

Al-Zarkashī, Muḥammad ibn Bahādur. (2007). *Al-Baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh* [The encompassing ocean in the principles of Islamic jurisprudence] (Muḥammad Tāmir, Ed.; 2nd ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Al-Zarkashī, Muḥammad ibn Bahādur. (2000). *Tashnīf al-masāmi‘ bi-sharḥ Jam‘ al-jawāmi‘* [Delighting the ears through the commentary on Jam‘ al-jawāmi‘] (Abū ‘Amr al-Ḥusaynī, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Al-Shawkānī, Muḥammad ibn ‘Alī. (2017). *Irshād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min ‘ilm al-uṣūl* [Guiding the eminent scholars to the realization of truth in the science of legal theory] (‘Alī ‘Abd al-Bāsiṭ Mazīd, Ed.; 1st ed.). Dār Ibn al-Jawzī.

Al-Shawkānī, Muḥammad ibn ‘Alī. (2008). *Nayl al-awṭār sharḥ Muntaqā al-akḥbār* [The attainment of objectives: A commentary on Muntaqā al-akḥbār] (Anwar al-Bāz, Ed.; 4th ed.). Dār al-Wafā’.

Al-Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad. (n.d.). *Sharḥ uṣūl al-Kāfi* [Commentary on Uṣūl al-Kāfi] (Muḥammad Khwājawī, Ed.). Mu'assasat Muṭāla'āt.

Al-Ṭūfī, Najm al-Dīn Sulaymān. (2005). *Dar' al-qawl al-qabīḥ bi-al-taḥsīn wa-al-taqbīḥ* [Repelling the objectionable view concerning moral approval and disapproval] (Ayman Shaḥādah, Ed.; 1st ed.). King Faisal Center for Research and Islamic Studies.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. (2010). *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* [The revival of the religious sciences] ('Alī Muḥammad Muṣṭafā, Ed.; 1st ed.). Dār al-Fayḥā'.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. (n.d.). *Al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl* [The essentials of the science of legal theory]. Dār al-Fikr.

Al-Qarāfī, Aḥmad ibn Idrīs. (1999). *Nafā'is al-uṣūl fī sharḥ al-Maḥṣūl* [Precious discussions in legal theory: A commentary on al-Maḥṣūl] ('Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd & 'Alī Muḥammad Mu'awwad, Eds.; 3rd ed.). Al-Maktabah al-'Aṣriyyah.

Kant, I. (1970). *Usus mītāfizīqā al-akhlāq* [Groundwork of the metaphysics of morals] (Muḥammad Fathī al-Shinīṭī, Trans.). Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah.

Kant, I. (2008). *Naqd al-'aql al-'amalī* [Critique of practical reason] (Ghānim Hannā, Trans.; 1st ed.). Center for Arab Unity Studies.

Lakhḍārī, Lakhḍar. (2006). *Ta'arūḍ al-qiyās ma'a khabar al-wāḥid wa-atharuhu fī al-fiqh al-Islāmī* [The conflict between analogy and solitary reports and its effect on Islamic jurisprudence] (1st ed.). Dār Ibn Ḥazm.

Al-Maḥallī, Jalāl al-Dīn Aḥmad. (2015). *Al-Badr al-ṭālī fī ḥall Jam' al-jawāmi'* [The rising full moon in resolving Jam' al-jawāmi'] (1st ed.). Dār Ibn al-Jawzī.

Al-Nafrāwī, Aḥmad ibn Ghunaym. (2013). *Al-Fawākih al-dawānī 'alā Risālat Abī Zayd al-Qayrawānī* [The ripe fruits: A commentary on the Epistle of Abū Zayd al-Qayrawānī]. Dār al-Rashād al-Ḥadīthah